

بسم الله الرحمن الرحيم

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء علیه السلام

مدیر مسئول: حمیده شریعتی نیاسر

سرمدیر: علی اکبر بابایی

اعضای هیئت تحریریه:

ابوالحسن غفاری.....دانشیار مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء
پروفسور عزالدین رضانزاد امیردهی.....استاد جامعه المصطفی العالمیه
علی اکبر بابایی.....استاد مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء
سید محمد جواد وزیری فرد.....دانشیار مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء
عبدالله موحدی محب.....دانشیار مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء
سید حسین شرف الدین.....دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
محسن نیازی.....استاد دانشگاه کاشان
سید سجاد ایزدهی.....استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مدیر اجرایی: نرگس محمدی

مترجم و ویراستار انگلیسی: محمدمهدی حسینیان مقدم

نشانی: قم، شهرک زین الدین فلکه جوان، خیابان ذوالفقار، خیابان پاییزان، انتهای خیابان

امام رضا علیه السلام، مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء علیه السلام

آدرس سامانه اختصاصی نشریه: <http://cssq.ir>

آدرس پست الکترونیک: cssq1398@gmail.com

اهداف و رویکرد دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

هدف اصلی و رویکرد «دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن»، فراهم ساختن بستر پژوهش‌های قرآنی در زمینه فرهنگی است که این امر زمینه‌ساز تولید علم و نظریه‌پردازی بر اساس تفکرات اسلامی خواهد بود.

موضوعات زیر مورد توجه دوفصلنامه با رویکرد مذکور است:

۱. تحلیل و تبیین مسائل فرهنگی: مدیریت صحیح فرهنگ اسلامی، مقابله با نفوذ فرهنگی دشمنان، ترویج فرهنگ اسلامی در مقابله با فرهنگ جاهلیت مدرن، ترویج هنجارهای دینی و مبارزه با ناهنجاری‌های دینی.

۲. تحلیل و تبیین مسائل اعتقادی و ارزشی: تقویت مبانی اندیشه و باورهای دینی، دفاع از اصول اعتقادی و ارزشی اسلام و پاسخ به شبهات آن‌ها، تقویت گفتمان دینی اعم از ایمان، اخلاق و ...

۳. تحلیل و تبیین موضوعات قرآنی متناسب با فرهنگ اسلامی با رویکرد معاصر: تبیین ماهیت جامعه متمدن اسلامی، راه‌های ارتقای فرهنگ جامعه، کیفیت حضور مردان و زنان در جامعه، مدیریت فرهنگی جامعه جهت پیشگیری از آسیب‌های احتمالی.

۴. تحلیل و تبیین موضوعات قرآنی متناسب با مشکلات اجتماعی در عصر کنونی: بررسی چالش‌های اجتماعی جامعه اسلامی در بستر شاخه‌های جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و بازیابی راهکارهای جدید با تکیه بر مبانی و اصول قرآنی.

شیوه نامه نگارش مقالات

نشریه مطالعات فرهنگی قرآن تنها مقالاتی مرتبط با موضوع علوم و معارف قرآن را مورد بررسی قرار می‌دهد.

مقاله ارسالی باید حاصل پژوهشی نو بوده و قبلاً در جایی دیگر چاپ نشده و همزمان نیز برای نشریات دیگر فرستاده نشده باشد.

دریافت مقالات تنها از طریق سامانه الکترونیکی نشریه cssq.ir صورت می‌گیرد.

مسئولیت صحت و سقم مقاله، به لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده است.

حق رد یا قبول و نیز ویراستاری (نگارشی و ادبی) مقالات، برای نشریه محفوظ و مقالات دریافتی بازگردانده نخواهند شد.

۱. حجم مقاله بیش از ۸۰۰۰ کلمه نباشد.

۲. مقاله شامل قسمت‌های اصلی زیر باشد:

عنوان، نام و نام خانوادگی نویسنده (یا نویسندگان) مقاله، چکیده فارسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی مقاله، نتیجه گیری، کتابشناسی و چکیده انگلیسی.

موارد ذیل در مورد قسمت‌های اصلی مقاله رعایت شود:

۱-۲: عنوان مقاله باید کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به عنوان محتوای مقاله باشد.

۲-۲: نام و نام خانوادگی نویسندگان مقاله پس از عنوان نوشته شود و اطلاعات ضروری آنها در پاورقی به صورت ذیل بیاید: تعیین نویسنده مسئول، رتبه دانشگاهی نویسنده، نام دانشگاه یا موسسه، پست الکترونیک و شماره تلفن نویسنده مسئول.

۲-۳: چکیده فارسی و انگلیسی (شامل مختصری از طرح مسئله، سوالات و یافته‌های پژوهش)، بیش از ۱۷۰ کلمه نباشد.

۲-۴: واژگان کلیدی شامل حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه باشد.

۲-۵: مقدمه شامل طرح مسئله، سوال و فرضیه، پیشینه باشد.

۲-۶: در متن اصلی مقاله، موارد زیر رعایت شود:

الف) درج ارجاعات درون متنی در مورد کتاب و مقاله فارسی با لاتین، به صورت ذیل باشد: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، شماره جلد/شماره صفحه)، که در مورد منابع لاتین این ترتیب، از چپ به راست خواهد بود. برای درج ارجاع پایان نامه نیز به جای سال نشر، سال دفاع ذکر شود.

ب) در صورتی که یک منبع دو مؤلف دارد، نام هر دو مؤلف در ارجاع درون متنی ذکر شود، ولی اگر تعداد مؤلفان بیش از دو نفر باشد، با ذکر واژه «دیگران»، به سایر مؤلفان اشاره شود. ج) در صورتی که به چندین اثر با مؤلفان متفاوت باید اشاره شود، پس از منبع اول از علامت «؛» استفاده شود.

د) در صورت تکرار یک ارجاع از واژه «همان» و در صورت تکرار ارجاع از یک نویسنده، از واژه «همان» به صورت ذیل استفاده شود: (همان، سال انتشار، جلد / شماره صفحه). ه) ارجاعات توضیحی، مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و غیره نیز، در پاورقی آورده شود.

۲- ۷: مقاله باید دارای نتایج و یافته‌های پژوهش باشد.

۲- ۸: مشخصات کتاب (فارسی با لاتین) در کتاب شناسی (شامل تمام منابع مورد استفاده نویسنده در متن و یا پاورقی)، به ترتیب حروف الفبا و به شرح ذیل آورده شود: الف) در مورد کتاب: نام خانوادگی، نام، سال نشر، عنوان کتاب (به صورت پررنگ)، نام مترجم یا مصحح، محل نشر: نام ناشر، نوبت چاپ.

ب) در مورد مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام، سال نشر (درج حرف «ق» برای تاریخ قمری و حرف «م» برای تاریخ میلادی)، «عنوان مقاله» (به صورت پررنگ)، نام نشریه، شماره نشریه، شماره صفحات مقاله در نشریه.

ج) در مورد پایان نامه: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال دفاع (درج حرف «ق» برای تاریخ قمری و حرف «م» برای تاریخ میلادی)، «عنوان پایان نامه» (به صورت پررنگ)، مقطع پایان نامه (ارشد یا دکترا)، نام رشته، نام دانشگاه، نام دانشکده.

د) منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، «نام مقاله»، آدرس اینترنتی.

- ه) در صورتی که برخی اطلاعات منبع مشخص نباشد، از الفاظ ذیل استفاده شود: بی تا (بدون سال انتشار)، بی جا (بدون محل نشر)، بی نا (بدون ناشر).
۳. مقالات با فاصله میان سطور ۱ سانتی متر، در محیط ۲۰۱۳ Word به بالا تایپ شوند.
۴. نوع و شماره قلم برای موارد مختلف به شرح ذیل است:
- الف) عناوین: قلم شماره ۱۴ B Mitra به صورت Bold (پررنگ)
- ب) متن: قلم شماره ۱۴ B Mitra
- ج) پاورقی و کتاب شناسی: قلم شماره ۱۲ B Mitra

فهرست مقالات:

تحلیل مبانی و عملکرد علامه طباطبایی در عرضه روایات بر قرآن در آثار
مختلف ایشان / ۹

سید رضا مؤدب، محسن دلیر

شگردها و شیوه‌های مبارزه دشمنان با رهبران دینی از منظر قرآن کریم /
۳۵

عزت‌الله مولایی‌نیا، جواد جمشیدی حسن‌آبادی

مطالعه تطبیقی نیازها و اولویت‌های فعالیت‌های قرآنی شهروندان در
استان‌های مختلف کشور / ۶۷

محسن نیازی، نیره جاویدانی، الهام شفائی‌مقدم، محمد سلیمان‌نژاد

واکاوی زبان قرآن در آیات سبک زندگی (موردپژوهی روابط خانوادگی) / ۹۱
سید محمد نقیب، فاطمه مرادی

بررسی رابطه تفکر انتقادی با روش پرسش‌گری در اثبات توحید بر اساس
آیات قرآن / ۱۲۱

فاطمه جوانبخت، سید ابراهیم حسینی

تحلیل مضمون «تربیت جهادی و ارادی» بر اساس آیات قرآن کریم / ۱۴۳
حیدر اسماعیل‌پور

راهکارهای قرآنی نیل به امنیت روانی فردی و کارکردهای آن در زندگی
اجتماعی / ۱۶۵

سید معصوم حسینی، سیده فاطمه قدیری‌نژاد

واکاوی آیات مالکیت خداوند و نقش مؤثر آنها در تقویت باورهای مؤمنان / ۱۹۱
عبداللّه میراحمدی، معصومه سلطان میرجلیلی

درآمدی بر نظریه قرآنی ولایت اجتماعی / ۲۱۵

محمد دادسرشت، خانم نفیسه مقیسه

ارزیابی تفسیر پژوهی زندگانی حضرت یوسف علیه السلام در منابع شیعه و اهل

سنت / ۲۴۷

خدیجه احمدی بیغش، طاهره محسنی

تحلیل و بررسی عوامل مؤثر در شکل‌گیری حب و بغض منافقان از منظر قرآن

کریم / ۲۷۷

زهرا مستأجران، اصغر طهماسبی بلداجی، محمد محقق

بداء؛ پاسخ به شبهات دکتر ناصر القفاری و آثار فردی و اجتماعی اعتقاد به آن

/ ۳۰۹

مکارم ترجمان

361 / **Abstract**

Mohammad Hoseinian Moghaddam

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

تحلیل مبانی و عملکرد علامه طباطبایی در عرضه روایات بر قرآن در آثار مختلف ایشان

سید رضا مؤدب^۱، محسن دلیر^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۵/۲۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۸/۳۰)

چکیده

روایات تفسیری آمیخته با برخی مسائل ضعیف، خرافی و خلاف واقع هستند و پالایش آنها برای دستیابی به روایات صحیح ضروری است. ارزیابی متنی و محتوایی روایات با معیارهایی همچون عرضه بر قرآن، مطمئن‌ترین روش اطمینان‌یابی به صدور آنهاست که در تفسیر *المیزان* مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی، مبانی علامه طباطبایی در آثار ایشان گردآوری و با عملکرد تفسیر *المیزان* مقایسه شده و قواعد مورد قبول ایشان در بهره‌گیری از روش عرضه بر قرآن، مشخص شده است. نتیجه اینکه روایات باید بر مفاهیم یقینی به دست آمده از قرآن، همچون نص، مضمون، آموزه‌های به دست آمده از مجموع آیات یا روح کلی قرآن و نیز بر

۱. استاد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.

رایانامه: Moadab_r113@yahoo.com

۲. دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم. (نویسنده مسئول)

رایانامه: Deleer.Mohsen@gmail.com

سیاق و لحن آیه، عرضه شوند و در صورت موافقت، پذیرفته شده، در صورت مخالفت و عدم امکان سازگاری آنها با قرآن، رد و در صورت عدم مخالفت، به صورت سلبی مورد بررسی سندی قرار گیرند که در صورت احراز ضعف سندی، رد شده و در غیر این صورت، درباره آنها توقف و سکوت می‌شود.

واژگان کلیدی: روایات تفسیری، عرضه بر قرآن، تفسیر المیزان، علامه طباطبائی.

مقدمه

منابع تفسیری آمیخته با برخی روایات ضعیف، خرافی و خلاف واقع هستند و بعضی از آنها آشکارا به وسیله غیرمسلمانانی که مدعی اسلام بوده‌اند، بر ساخته و نقل شده‌اند؛ از این رو، پیش از پذیرش، پالایش آنها برای دستیابی به روایات صحیح ضروری است (احمدی، ۱۳۸۱، ۵۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۷۵، ۶۳).

روش نقد سندی به عنوان روشی متداول در نقد روایات، دست کم با دو اشکال بی‌سند بودن یا ضعف سند بسیاری از روایات تفسیری و اندک بودن روایات تفسیری متواتر و قطع‌آور مواجه است که اجرای آن، منجر به کنار گذاشتن انبوهی از این روایات خواهد شد؛ زیرا بخش اعظمی را ظنی و گمان‌آور خواهد کرد که در این صورت از حجیت ساقط خواهند شد؛ چون در تفسیر راهی برای تعبد نیست و نمی‌توان به ظن و گمان تکیه کرد.

بر این اساس، ارزیابی متنی و محتوایی روایات با معیارهای پذیرفته شده‌ای، مثل عرضه بر قرآن، مطمئن‌ترین روش در دستیابی به اطمینان به صدور آنها خواهد بود (رستمی، ۱۳۸۰، ۷۳/۱-۷۵).

با وجود اهمیت روش عرضه بر قرآن، در پالایش روایات تفسیری، تاکنون به جز چند مقاله محدود و دو پایان نامه در سطح کارشناسی ارشد در این زمینه منتشر نشده است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

چگونگی عرضه روایات بر قرآن کریم از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام، پایان نامه کارشناسی ارشد آقای حامد جوکار.

عرض الحديث على القرآن، پایان نامه کارشناسی ارشد آقای عبدالله الاحمد.
مقاله «مدلول و گستره قرآن در عرض حدیث بر قرآن»، اثر آقای مهدی احمدی.
مقاله «تأملی در مدلول روایات عرض»، اثر آقایان اسدالله جمشیدی و محمود رجبی.

مقاله «مقصود از موافقت و مخالفت حدیث با قرآن در روایات عرض»، اثر آقای اسماعیل سلطانی.

مقاله «عرضه بر قرآن راه زدودن آسیب‌های تفسیر روایی»، اثر آقایان محمد سلطانی و محمدهادی معرفت.

مقاله «آسیب‌شناسی عرضه حدیث بر قرآن»، اثر آقای میثم کهن‌ترابی.

مقاله «بررسی روایات عرضه»، اثر آقای علی نصیری.

مقاله «عرضه روایات بر آیات از نظر علامه طباطبایی در *المیزان*»، اثر خانم‌ها آذر زارعی و مهرناز گلی که در آن شواهدی از ارزیابی روایات با عرضه بر قرآن ذکر و بررسی شده؛ ولی در ذکر برخی شواهد به عنوان عرضه بر قرآن، نقدهایی بر آن وارد است که در بخشی از مقاله حاضر مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

همچنین کتاب مفیدی با عنوان *عرضه حدیث بر قرآن* تألیف آقای مهدی احمدی نورآبادی به انتشار رسیده که کلیات مباحث روش عرضه بر قرآن در آن مورد بررسی قرار گرفته است و نیز اخیراً کتابی از نگارنده منتشر شده به نام *کاربست قاعده عرضه بر قرآن در اعتبارسنجی روایات* که روش عملی اجرای قاعده عرضه در آن مورد بررسی قرار گرفته است.

بهره‌مندی از معیار عرضه بر قرآن در سنجش روایات تفسیری، در تفسیر *المیزان* مورد توجه بوده است و با توجه به مهارت و نوآوری علامه طباطبایی در تفسیر و تسلط او بر روایات تفسیری و روش اهل بیت علیهم السلام، روش‌شناسی او در کاربرد عملی روش عرضه بر قرآن، برای دستیابی به قواعد عمومی این روش، می‌تواند راهگشا باشد که تاکنون چنین تحقیق مستقلی در آثار علامه طباطبایی مشاهده نشده است؛ از این رو، در این مقاله با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی، تلاش شده مبانی علامه طباطبایی در ارزیابی روایات با قرآن، از آثار ایشان استخراج شده و با عملکرد موجود در تفسیر *المیزان* مقایسه و تطبیق شود و پس از تحلیل نتایج به‌دست‌آمده، قواعد استفاده‌شده و مورد قبول علامه طباطبایی در بهره‌گیری از روش عرضه بر قرآن، کشف و مشخص شوند.

۱. مبانی علامه طباطبایی در بهره‌گیری از معیار عرضه بر قرآن

۱-۱. مبانی عمومی

از نظر علامه طباطبایی، مطابقت قرآن موجود با قرآنی که پیامبر صلی الله علیه و آله آورده، بدون اینکه هیچ‌یک از ویژگی‌ها و آثار و برکات آن از بین رفته یا چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته شده باشد، مسلم است و امکان نسخ قرآن نیز وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۰۴/۱۲-۱۱۷ و ۱۲۵-۱۲۶).

زبان قرآن، زبان عرف خاص است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹، ۶؛ نیل‌ساز و دیگران، ۱۳۹۴، ۱۵۸)؛ زیرا علاوه بر اینکه قابل فهم عموم بوده، مستقل در دلالت بر مراداش است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۸۴/۳) و دلالت الفاظ آن، در بدو امر، ظنی به نظر می‌رسد؛ تنها با نگاه مجموعی به آیات مربوط به هم می‌توان به دلالت قطعی آنها دست یافت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۱۵/۱۲).

او تفسیر قرآن را بیان معانی آیات و پرده‌برداری از اهداف، مقاصد و مدلول آنها (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۴/۱) و صحیح‌ترین روش تفسیری را تفسیر آیه با استمداد از تدبر و استنتاج معنای آن از مجموع آیات مربوط و استفاده از روایت دانسته که روش آموزش داده‌شده از سوی معصومین علیهم السلام است (طباطبائی، ۱۳۵۳، ۸۸).

آنچه در طول تاریخ، به شکل روایت، از معصومین علیهم السلام گزارش شده، به دلیل آسیب‌های وارده، از مراتب مختلفی برخوردارند (باقری، ۱۳۸۴، ۲۳۸)؛ چون صدور برخی، از سوی معصومین علیهم السلام قطعی است و در صدور بخش بزرگی از آنها شک وجود دارد (هاشمی، ۱۳۸۷، ۴۸-۵۰). روایات گروه نخست، یعنی روایات متواتر و نیز روایات همراه با قرینه صحت، علم‌آور هستند و عمل به آنها واجب است و گروه دوم، یعنی همه روایات غیر متواتر بدون قرینه صحت هستند که خبر واحد نامیده می‌شوند (طوسی، ۱۳۹۰، ۳/۱-۴).

از نظر علامه طباطبائی، اگرچه اقوال، افعال و تقریرهایی که بدون واسطه از معصومین علیهم السلام شنیده و دیده شوند، در حکم قرآن هستند، ولی خبر واحد که با واسطه به دست ما رسیده، در عقاید و تفسیر اعتبار ندارد؛ زیرا در این دو یقین لازم است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ۹۳ و ۹۵)؛ در حالی که حجیت خبر واحد، مورد تردید بوده و تنها به شرط پیدا شدن وثوق به صدور، در بیان تفصیلی احکام شرعی، شرح داستان پیشینیان و شرح وقایع معاد، حجت (طباطبائی، ۱۳۵۳، ۱۰۰-۱۰۱ و ۱۴۱۷، ۸۴/۳) و در عقاید و تفسیر، نامعتبر است؛ چون در این دو، یقین لازم است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ۹۵)؛ در عین حال، عملاً دیده می‌شود که در تفسیر میزان افزون بر بهره‌مندی از روایات در موارد سه‌گانه فوق، در تفسیر برخی آیات دیگر که زیرمجموعه سه گروه مذکور نیستند هم از روایات استفاده شده است (روشن‌ضمیر و عبادی، ۱۳۸۹، ۱۰۸).

علامه طباطبائی، هم‌نوا با بسیاری از مفسران (خویی، ۱۳۷۷، ۴۵۳/۳؛ نائینی، ۱۳۷۶، ۱۶۲/۳؛ عراقی، ۱۴۱۷، ۱۰۶/۳؛ سلطانی و معرفت، ۱۳۸۲، ۷۰؛ نصیری،

۱۳۹۰، ۴۲)، روایات عرضه بر قرآن را کثیر (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۷۶/۳ و ۱۰۷/۱۲) و متواتر ارزیابی کرده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۷۵/۴ و ۱۳۵۳، ۹۱) و بنا بر مدلول آنها، در پالایش روایات تفسیری از روش عرضه بر قرآن بهره برده است.

۲-۱. مفهوم مورد عرضه

مفاهیم قرآن به محکم و متشابه (آل عمران، ۷) و محکمت آن، به نص و ظاهر تقسیم می‌شوند (محقق داماد، ۱۳۶۲، ۸۵/۲). این تقسیم‌بندی مبتنی بر دلالت آیات (سبحانی، ۱۴۲۴، ۷۳۳/۲) و نشان‌گر هم‌سطح نبودن آن دلالات است؛ چون ممکن است، یک واژه یا عبارت، تنها بر یک معنا دلالت داشته و احتمال داشتن معنایی دیگر در آن نرود و ممکن است، معنای مرجوحی هم داشته باشد یا چند معنا از آن قابل برداشت باشد که هیچ‌یک بر دیگری رجحان نداشته باشند. شکل نخست دلالت، نص، دومی، ظاهر و سومی مجمل نامیده می‌شود (مجاهد، ۱۲۹۶، ۶)؛ از این رو، در میان باورمندان به روش عرضه بر قرآن، درباره محتوایی که روایات باید بر آن عرضه شوند، به شرح ذیل اختلاف پدید آمده است:

الف- عرضه بر نص: برای پالایش روایات، لازم است که دلالت قرآنی قطعی باشد و چنین دلالتی تنها از نص قرآن به دست می‌آید (احمدی نورآبادی، ۱۳۹۴، ۱۷۸).

ب- عرضه بر مضمون: دو مضمون روایی و قرآنی باید بر هم منطبق باشند که شامل تطبیق یک روایت با یک آیه، چند روایت با یک آیه یا یک روایت با چند آیه می‌شود (احمدی، ۱۳۸۵، ۵۱).

ج- عرضه مجموعی: مفاد روایت با دلالت مجموعی و نظام‌مند آیات (احمدی نورآبادی، ۱۳۹۴، ۱۸۵) و آموزه‌های قرآنی که جنبه عام، کلی و اصولی دارند، تطبیق می‌شود (احمدی، ۱۳۸۵، ۶۰).

همچنین در اینکه علامه طباطبایی به کدام یک از نظرات مذکور باور داشته و عمل کرده به شرح ذیل اختلاف پیدا شده است:

الف- علامه طباطبایی، میزان را در عرضه روایات، محکمت قرآن می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۷۴).

نقد: از نظر علامه طباطبایی، تمام قرآن محکم است؛ زیرا آیات قرآن، یا ذاتاً جزو محکمت هستند و یا با ارجاع به محکمت، محکم می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۱/۳).

ب- رویکرد علامه طباطبایی، عرضه مجموعی است (احمدی نورآبادی، ۱۳۹۴، ۱۸۶)؛ چون از نظر او، با نگاه مجموعی به آیات و مضمون به‌دست‌آمده از آنها، می‌توان به دلالت قطعی آنها دست یافت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۱۵/۱۲)؛ یعنی روایات را منحصراً باید با مجموع آیات در یک موضوع ارزیابی کرد.

نقد: این ادعا با سخن علامه طباطبایی که: «مفسر باید از روایاتی که در تفسیر آیه وارد شده، به آنچه موافق مضمون آیه است، اخذ نماید.» (طباطبایی، ۱۳۵۳، ۹۲) در تعارض است؛ زیرا این سخن، انحصار مورد ادعا را نفی می‌کند. ج- از سخن اخیر علامه طباطبایی، باور او به عرضه مضمون محور برداشت می‌شود.

نقد: بررسی عملکرد علامه طباطبایی در المیزان، نشان‌گر اعتقاد او به عدم انحصار مفهوم مورد عرضه، در سه گزینه ذکر شده است و ناچار با مراجعه به عملکرد موجود در تفسیر المیزان، نظر چهارم را باید پذیرفت.

د- مفاهیمی که علامه طباطبایی روایات را برای پالایش، بر آنها عرضه کرده، منحصر در سه مفهوم مذکور، نیستند؛ بلکه ایشان، روایات را علاوه بر سه گزینه فوق، بر سیاق (روشن‌ضمیر و عبادی، ۱۳۸۹، ۱۱۱) و لحن آیه نیز عرضه کرده است که در بخش بررسی عملکرد علامه طباطبایی شواهدی از هر پنج نوع عرضه در تفسیر المیزان نقل خواهد شد.

۳-۱. معیار پذیرش یا رد روایات در روش عرضه بر قرآن

علامه طباطبایی، روایات را پس از عرضه بر قرآن، به سه گروه تقسیم و ارزش هر یک را بیان می‌کند:

الف- روایات موافق با قرآن، معتبر هستند؛

ب- روایات مخالف با قرآن، حجت نیستند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۹۴)؛

ج- روایاتی که مخالفت و موافقت آنها با قرآن معلوم نیست (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۹۳-۹۵)، حجیت ندارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۶۲/۱۲)؛ ولی نباید رد شوند؛ بلکه وظیفه مفسر در برابر آنها سکوت و توقف است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۹۵). طبق این تقسیم، علامه طباطبایی، تنها موافقت با قرآن را معیار پذیرش روایت می‌داند (کهن‌ترابی، ۱۳۹۲، ۳۳-۳۴).

نقد: در تفسیر المیزان، افزون بر دو معیار مخالفت و موافقت با قرآن از معیار دیگری با عنوان عدم مخالفت یاد شده است؛ مثلاً پس از نقل روایاتی در ذیل آیه تیه (مائده، ۲۶) که سرگردانی چهل ساله بنی‌اسرائیل را در زمینی با وسعت چهار فرسخ گزارش می‌دهد و حاوی داستان‌های عجیبی از این سرگردانی است (مفید، ۱۴۱۳، ۲۶۵)، آنها را به دلیل عدم مخالفت با قرآن، قابل پذیرش ارزیابی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۹۶/۵).

پاسخ: هدف از عرض سنت بر قرآن برای ارزیابی اعتبار سنت این نیست که سنت موافق با قرآن باشد و موافقت با قرآن، شرط حجیت نیست؛ بلکه مخالفت با آن، مانع اعتبار است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱/۱۳۸)؛ به عبارت دیگر، هدف از عرض سنت بر قرآن، احراز عدم مخالفت با قرآن است، نه اثبات موافقت با آن (همو، ۱۳۸۶، ۸۸/۱)؛ بنابراین، موافقت با قرآن، یعنی عدم مخالفت با آن (سلطانی، ۱۳۸۸، ۷۵) که معیار اصلی در تفسیر المیزان برای پالایش روایات است (باقری، ۱۳۸۴، ۲۴۶)؛

بنابراین، معیار موافقت به عدم مخالفت بازمی‌گردد و این دو اصطلاح، یک معیار را می‌رسانند.

نقد پاسخ: مطالعه تفسیر المیزان نشان می‌دهد که دو اصطلاح موافقت و عدم مخالفت، از نظر علامه طباطبایی تفاوت دارند، چون در صورت موافقت، پذیرش روایت را متعین دانسته (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۹۶/۵)؛ ولی در صورت عدم مخالفت، اگرچه نسبت به روایات مختلف، تفاوت در عملکرد دیده می‌شود، ولی هیچ‌گاه از آن برای پذیرش قطعی روایت استفاده نشده است؛ زیرا عنوان عدم مخالفت، حاکی از حالت نه مخالف و نه موافق قرآن بودن است که حکم آن پیش‌تر از علامه طباطبایی نقل شد و عملکرد او در برابر چنین روایاتی، پس از نقل نمونه‌هایی از روایاتی که در تفسیر المیزان موافق، مخالف و عدم مخالف با قرآن، ارزیابی شده‌اند، بررسی خواهد شد.

۲. عملکرد علامه طباطبایی در بهره‌گیری از معیار عرضه بر قرآن

۲-۱. مفاهیم مورد عرضه در المیزان

۲-۱-۱. عرضه بر نص

بیش از ۱۰ مورد عرضه روایات بر نص در المیزان، یافت می‌شود که چند نمونه از آنها در این بخش نقل می‌شود.

الف- در ذیل آیه ۱۰۱ سوره بقره، روایات شکست فرشتگانی به نام‌های هاروت و ماروت در مبارزه با نفس، نقل شده و نیز در ذیل آیات «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ اِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» (مریم، ۵۶-۵۷)؛ روایاتی نقل شده که حاکی از خشم خدا بر یکی از فرشتگان و مجازات اوست (کلینی، ۱۳۶۵، ۲۵۷/۳؛ قمی، ۱۳۶۷، ۵۱/۲).

هر دو گروه این روایات، به دلیل مخالفت با نص قرآن بر عصمت و طهارت فرشتگان، رد شده‌اند: «و هذه قصة خرافية تنسب إلى الملائكة المكرمين الذين نص القرآن على نزاهة ساحتهم و طهارة وجودهم» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۳۹/۱ و ۶۸/۱۴-۶۹).

نقد: با توجه به اینکه برای اثبات عصمت فرشتگان به چندین آیه استناد شده است، آیا تعبیر به مخالفت با نص برای نقد روایات مزبور ناصحیح نیست و نباید مخالفت را مخالفت با آموزه‌های ضروری ثابت به دست آمده از مجموع آیات دانست؟ پاسخ: اگرچه عصمت فرشتگان از چندین آیه به دست می‌آید، ولی اثبات عصمت ایشان متکی به مجموع این آیات نیست، بلکه وجود یکی از آیاتی که نص بر عصمت فرشتگان باشد، کافی است؛ بنابراین وجود آیات متعدد موجب تقویت این اعتقاد در ابعاد مختلف آن می‌شود؛ ولی برای عرضه روایات گناه‌کاری و نافرمانی فرشتگان، یکی از آنها کافی است (دلیر، ۱۳۹۹، ۱۲۵).

ب- روایتی که حکم قرآنی عدم جواز نماز خواندن در حال مستی (نساء، ۴۳) را به زمان پیش از تحریم خمر اختصاص می‌دهد (عیاشی، ۱۳۸۰، ۲۴۲/۱)؛ مخالف قرآن است، چون در سوره بقره، خمر صریحاً «اثم» شمرده شده (بقره، ۲۱۹) و خدای متعال همه انواع «اثم» را در سوره اعراف تحریم کرده (اعراف، ۳۳) که این سوره مکی است؛ در حالی که سوره نساء در مدینه نازل شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۶۰/۴-۳۶۱).

شواهد دیگری از عرضه بر نص در المیزان یافت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۲۳/۶؛ ۱۶۴/۷-۱۶۶ و ۲۰۹ و ۳۷۵/۸ و ۱۸۳/۱۱ و ۲۰۴/۱۴-۲۰۵ و ۲۹۲/۱۵) که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌شود.

۲-۱-۲. عرضه مضمون محور

بیش از ۱۰ مورد عرضه روایات بر ظاهر مضمون در تفسیر المیزان، یافت می‌شود که سه نمونه از آنها در این بخش ذکر می‌شوند.

الف- در المیزان، بر اساس ظاهر آیه «وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء، ۱)، تکثیر نسل طبقه نخست فرزندان آدم و حوا در اثر ازدواج پسران و دختران ایشان با هم دانسته شده است؛ چون اگر پای مشارکت آفریده دیگری در میان بود، باید آیه به صورت «وَبَثَّ مِنْهُمَا وَ مِنْ غَيْرِهِمَا» یا عبارتی شبیه به آن، نازل می‌شد؛ از این رو روایاتی که تکثیر نسل فرزندان آدم را از راه ازدواج برادر با خواهر دانسته‌اند، به دلیل موافقت با ظاهر آیه پذیرفته و روایات معارض با آنها رد شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۴۴/۴ - ۱۴۷).

ب- روایاتی در شأن نزول آیه اکمال دین (مائده، ۳)، نقل شده که واقعه غدیر خم و بیعت گرفتن پیامبر صلی الله علیه و آله برای امام علی علیه السلام و دعای «من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره» و نیز سخن خلیفه دوم در تبریک به امیر المؤمنین علیه السلام، در آن گزارش شده (ابن المغازلی، ۱۴۲۴، ۴۶) و در منابع اهل سنت، ضعیف توصیف شده‌اند (سیوطی، بی تا، ۱۹/۳).

علامه طباطبایی، این روایات را موافق ظاهر قرآن و پذیرش آنها را متعین دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۹۵/۵ - ۱۹۶).

شواهد دیگری از عرضه بر مضمون ظاهر در المیزان یافت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۴۱/۲ و ۳۲۲/۴ و ۱۴۳/۵ - ۱۴۴ و ۸۳/۶ و ۱۸۲/۱۱ و ۳۶۷ و ۱۶۷/۱۳ - ۱۶۸ و ۱۷۷ - ۱۷۸ و ۲۴۲/۱۴ و ۱۷۱/۱۵) که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌شود.

۳-۱-۲. عرضه مجموعی

در میزان، گاهی از عرضه روایات بر مفهومی که از مجموع آیات یا روح کلی قرآن، برداشت می‌شود، استفاده شده است.

الف- در تفسیر میزان، روایات نشان‌دهنده وجود تحریف در قرآن، مخالف آن دانسته شده و توضیح داده شده که این مخالفت، تنها مخالفت با ظاهر آیات (الحجر، ۹ و فصلت، ۴۱-۴۲) نیست؛ بلکه مخالفت با دلالت قطعی به‌دست‌آمده از مجموع قرآن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۱۵/۱۲).

ب- در ذیل آیه ۱۴۳ سوره بقره روایاتی نقل شده که نشان می‌دهند رسول خدا صلی الله علیه و آله در روز قیامت بر پاکی و عدالت همه امت خویش شهادت خواهد داد (بخاری، ۱۴۲۲، ۲۱/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱۹۹/۱؛ بغوی، ۱۴۲۰، ۱۷۵/۱؛ زیلعی، ۱۴۱۴، ۹۲/۱-۹۳؛ اندلسی، ۱۴۳۰، ۲۳۱/۴؛ حقی، بی‌تا، ۴۵۹/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۱۱۱/۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ۹/۲؛ واحدی، ۱۴۱۵، ۲۲۵/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۸۶/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۱۷۷/۲).

در تفسیر میزان گفته شده که اگر نتوان امت را به معصومین علیهم السلام تأویل کرد، روایات مزبور به دلیل مخالفت با ضرورت ثابت قرآن رد می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۳۱/۱-۳۳۲ و ۱۴۲۷، ۲۴۵/۱-۲۴۶) که این ضرورت از مجموع آیات دال بر وجود منافقین در میان صحابه و امت اسلامی برداشت شده است (نساء، ۶۱ و ۱۴۲ توبه، ۱۰۱ و احزاب، ۱ و ۶۰ و عنکبوت، ۱۱ و منافقون، ۱).

ج- روایاتی که با عصمت پیامبران علیهم السلام در تعارض هستند، در تفسیر میزان، به عنوان مخالف با قرآن، ارزیابی شده‌اند؛ زیرا با مفهوم عصمت برداشت‌شده از مجموع آیات مربوط به این باب (بقره، ۲۱۳ و نساء، ۶۴ و ۶۸ و ۱۶۵ و انعام، ۹۰ و کهف، ۱۷ و مریم، ۹ و ۶۴ و جن، ۲۶-۲۸ و زمر، ۳۷ و یس، ۶۲)، مخالف هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۳۶/۲-۱۳۸).

۴-۱-۲. عرضه بر سیاق

سیاق ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و یا آیات سایه می‌افکند و بر معنای آنها اثر می‌گذارد و یگانه قرینه پیوسته لفظی است. علامه طباطبائی، دلالت سیاق آیات را مورد توجه قرار داده و آن را از ظاهر روایات قوی‌تر می‌داند و در موردی که ظاهر روایتی معارض با سیاق آیه‌ای به نظر می‌رسد، در ظاهر روایت تصرف می‌کند تا با سیاق، مخالف نباشد (رجبی، ۱۳۸۳، ۹۱-۹۴). در المیزان نزدیک به ۱۵ مورد عرضه روایات بر سیاق، یافت می‌شود که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف- در ذیل آیه «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ» (رعد، ۱۵)، روایتی نقل شده که سجده با طوع و رغبت را به کسانی که در اسلام به دنیا آمده‌اند و سجده از روی اکراه را به کسانی که ناچار اسلام را پذیرفته‌اند، تفسیر کرده است (قمی، ۱۳۶۷، ۳۶۲/۱) و علامه طباطبائی آن را به دلیل مخالفت با سیاق آیه، با دو مقدمه زیر رد می‌کند:

۱- سیاق آیه بیان عمومیت نیروی قاهره الهی به واسطه عظمت و علو او نسبت به هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است، خودشان و سایه‌هایشان است و حقیقت سجده را که خضوع در برابر خداست، می‌رساند، نه سر بر زمین گذاشتن را که نشان خضوع در انسان‌هاست.

۲- ظاهر روایت، سجده همه موجودات، چه خودشان و چه سایه‌هایشان را به صورت گذاشتن پیشانی بر زمین یا کاری شبیه به سجده، می‌رساند که یا خودشان با رغبت، سجده می‌کنند و یا سایه‌های ایشان بر زمین می‌افتد که شبیه سجده است. روشن است که معنای روایت، با معنای ذکر شده بر اساس سیاق برای آیه مخالف است؛ افزون بر اینکه روایت مورد بحث با عموم سجده سایه‌ها در بامداد و شامگاهان «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ» موافق نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۳۳۲/۱۱).

ب- در روایاتی گوینده سخن در آیه «أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا» (مریم، ۷۷) یکی از مشرکان مکه معرفی شده که سخنش از روی استهزا بوده است (قمی، ۱۳۶۷، ۵۵/۲؛ طبری، ۱۴۲۰، ۲۴۵/۱۸؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱، ۵۵۳/۳۴) که در المیزان به دلیل ناسازگاری با سیاق آیات، رد شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۰۳/۱۴ و ۱۰۵-۱۰۶).

شواهد دیگری از عرضه بر سیاق برای سنجش روایات در المیزان وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۷۶/۹ و ۸۴ و ۱۳۲ و ۳۳۰/۱۱ و ۳۴۹ و ۲۹۲/۱۴ و ۳۷۶ و ۸۱/۱۷-۸۳ و ۲۶۴ و ۱۹۹/۱۸ و ۱۰۱/۲۰ و ۱۹۸ و ۳۲۹) که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری شد.

۵-۱-۲. عرضه بر لحن آیه

اصطلاح «لحن» با اضافه به واژه‌های «آیه، آیات، قول، خطاب، کلام، سؤال، تهدید، عتاب، شدید، تشدید، تشویه و اهانت، توبیخ و سخط» ۳۴ بار در المیزان به کار رفته و به جنسی از کلام که شامل کنایه و تعریض باشد، تعریف شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۴۳/۱۸) که از دقت در ویژگی کلمه‌ها و ترکیب و سیاق آنها، به دست می‌آید (رجبی، ۱۳۸۳، ۱۴۰)؛ بنابراین، می‌توان لحن را قرینه‌ای زیر مجموعه سیاق به شمار آورد که در تفسیر المیزان، از آن در عرضه روایات، یک بار به صورت ذیل استفاده شده است.

سبب نزول آیه «بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفًا مُنشَرَّةً» (مدثر، ۵۲) در روایتی درخواست گروهی، از رسول خدا صلی الله علیه و آله برای احیاء سنت بنی-اسرائیل ذکر شده که هرکس گناهی مرتکب می‌شده، هنگام بامدادان، گناه و کفاره آن را در کنار سرش در نامه‌ای، می‌یافت (قمی، ۱۳۶۷، ۳۹۶/۲). این روایت، در المیزان، با لحن آیه، ناسازگار ارزیابی شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۰۱/۲۰).

۲-۲. رد و پذیرش روایات با عرضه بر قرآن

۲-۲-۱. حکم روایات مخالف قرآن

گفته شده که مفاد روایات عرضه، نشان می‌دهد که هرگونه مخالفتی با قرآن، روایت را از حجیت ساقط می‌کند (جمشیدی و رجبی، ۱۳۹۵، ۱۱۱-۱۱۲).

نقد: مخالفت دو محتوا ممکن است تباین کلی یا تباین جزئی باشد. در حالت اول، دو محتوا به هیچ وجه قابل جمع نیستند و حالت دوم، شامل مفاهیم عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین (سلطانی، ۱۳۸۸، ۷۶) و در واقع قرینه‌ای خارجی برای تبیین مراد از آیه است.

در تفسیر المیزان به نظر اخیر عمل شده و روایات پس از احراز عدم امکان جمع آنها با قرآن، مخالف قرآن، ارزیابی شده‌اند. به این معنا که تصرف در مفهوم آنها به صورتی که آن را با مفهوم قرآنی مربوطه، سازگار کند، ممکن نباشد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۳۳۱/۱-۳۳۲ و ۱۴۲۷، ۱/۲۴۵-۲۴۶).

پیش‌تر در نقل نمونه‌هایی برای مفهوم مورد عرضه، ۹ مورد از ارزیابی روایات به عنوان مخالف قرآن نقل شد و در اینجا برای کامل شدن بحث، به چهار نمونه دیگر اشاره می‌شود.

الف- روایاتی که حضرت ابراهیم علیه السلام را از صلب آزر معرفی کرده‌اند (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۳۹/۴؛ سیوطی، بی‌تا، ۳۰۷/۶)، با نص قرآن، مخالف‌اند؛ چون بر اساس قرآن، یک مشرک، نمی‌تواند پدر حقیقی ابراهیم علیه السلام باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۶۴/۷-۱۶۶ و ۲۰۹ و ۲۹۲/۱۵).

ب- در قرآن از پدر و مادری یاد شده که عهد کردند پس از فرزندان شدن، خدا را مخلصانه بپرستند؛ ولی بعد از اینکه خدا فرزندی به آنها عطا کرد، شرک ورزیدند (اعراف، ۱۸۹-۱۹۰).

علامه طباطبایی پس از ذکر احتمالات مختلفی که در تعیین آن دو نفر ذکر شده، روایاتی که آن دو را آدم و همسرش دانسته‌اند (ابن حنبل، ۱۴۲۱، ۳۰۶/۳۳؛ ترمذی، ۱۹۹۸، ۱۱۸/۵)، به دلیل مخالفت با قرآن، در عصمت انبیاء، رد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۷۵/۸).

ج- روایات دال بر زنده بودن و راه رفتن گوساله سامری و ذبح آن توسط حضرت موسی علیه السلام (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ۱۷۶)؛ با نص قرآن که گوساله را جسدی بی‌روح معرفی کرده (اعراف، ۱۴۸ و طه، ۸۸)، مخالف هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۰۴-۲۰۵).

د- گوینده سخن در آیه «أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِينَ مَالًا وَكَدًّا» (مریم، ۷۷) در روایاتی یکی از مشرکان مکه معرفی شده که سخنش از روی استهزا بوده است (قمی، ۱۳۶۷، ۵۵/۲؛ طبری، ۱۴۲۰، ۲۴۵/۱۸؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۱، ۵۵۳/۳۴). در تفسیر المیزان این روایات به دلیل ناسازگاری با سیاق آیات رد شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۰۳/۱۴ و ۱۰۵-۱۰۶).

۲-۲-۲. حکم روایات موافق با قرآن

پیشتر در بحث عرضه مضمون‌محور، دو نمونه از ارزیابی روایات با عنوان موافق قرآن از تفسیر المیزان نقل شد و در اینجا به چهار نمونه دیگر اشاره می‌شود.

الف- در تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ» (النساء، ۱۵۹) روایتی به واسطه شهر بن حوشب، به دو صورت مختلف در منابع شیعی و اهل سنت، نقل شده است:

الف) حضرت عیسی علیه السلام پیش از روز قیامت به دنیا فرود می‌آید و کسی از یهودیان و مسیحیان باقی نمی‌ماند، مگر اینکه به او پیش از مرگ حضرت عیسی

علیه السلام، ایمان می‌آورد و او پشت سر حضرت مهدی نماز می‌خواند (قمی، ۱۳۶۷، ۱۵۸/۱)

ب) هنگام مرگ هر شخص یهودی، فرشتگان او را وادار می‌کنند تا به حضرت موسی علیه السلام ایمان بیاورد و هر شخص مسیحی را وادار به ایمان به بنده و رسول خدا بودن عیسی علیه السلام می‌کنند که البته این ایمان برای او سودی ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۸۸/۱)

در تفسیر المیزان هر دو روایت موافق معنای آیه ارزیابی شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۴۳/۵ - ۱۴۴).

ب- در ذیل آیه «لَعَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ» (المائدة، ۷۸) روایتی نقل شده که داود علیه السلام مردم ايله را به دلیل تجاوز ایشان از حکم یوم السبت لعن کرد و این کار ایشان در زمان آن حضرت بود که بر اثر این لعن به صورت بوزینه مسخ شدند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۵۷/۳).

علامه طباطبایی این روایت را موافق و مورد تأیید قرآن می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۸۳/۶) که مسخ اصحاب السبت را به بوزینه گزارش کرده است (بقره، ۵۶ و اعراف، ۱۶۶).

ج- در ذیل آیه «وَ إِذْ أُوحِيَتْ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ» (المائدة، ۱۱۱) روایتی نقل شده که وحی به حواریون را به صورت الهم دانسته (عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۵۰/۱) و علامه طباطبایی آن را با قرآن موافق ارزیابی کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۲۳/۶)؛ چون در برخی از آیات وحی به معنای الهم کاربرد دارد (قصص، ۷؛ زلزال، ۵).

د- در ذیل آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸) روایتی نقل شده که اطمینان دل‌ها را با حضرت محمد صلی

الله علیه و آله که ذکر و حجاب خداست، می‌داند (عیاشی، ۱۳۸۰، ۲/۲۱۱) و علامه طباطبایی آن را با آیه «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا» (طلاق، ۱۰-۱۱) موافق می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۱/۳۶۷).

۳-۲-۲. حکم روایتی غیر مخالف با قرآن

اگرچه علامه طباطبایی، با صراحت گفته که نه عدم صحت سند، الزاماً دلیل رد روایت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱/۲۹۰ و ۲۹۳) و نه صحت سند، دلیل اعتبار آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۹/۲۱۲ و ۱۲/۱۱۵)، ولی در تفسیر المیزان، به بررسی سندی روایاتی پرداخته که آنها را غیر مخالف با قرآن ارزیابی می‌کند. در این بخش به چهار نمونه از آنها اشاره می‌شود:

الف- در تفسیر المیزان، پس از نقل روایتی که وجوب روزه ماه رمضان در امت-های پیشین را خاص پیامبران ایشان دانسته (صدوق، ۱۴۱۳، ۲/۹۹)؛ آن را نه موافق و نه مخالف آیه روزه (بقره، ۱۸۳) ارزیابی کرده و پس از بررسی سندی، آن را تضعیف کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲/۲۶).

ب- در ذیل آیه «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا» (بقره، ۲۵۹)؛ روایاتی نقل شده که در برخی داستان را مربوط به «ارمیا» و در برخی «عزیر» گزارش کرده‌اند.

در تفسیر المیزان، آمده است که چون شاهی از ظاهر آیات برای تأیید این روایات وجود ندارد و سلسله سند برخی از آنها ضعیف است، پذیرش آنها لزومی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲/۳۷۸) و روشن است که مراد از نبود شاهد، همان عدم موافقت و عدم مخالفت است که پس از احراز آن، ضعف سندی روایات مطرح شده است.

ج- در چندین روایت، به‌طور مفصل داستان حضرت موسی علیه السلام و مبارزه او با فرعون و ساحران از طریق شیعه و اهل سنت گزارش شده که شامل امور

عجیبی هستند (مجلسی، ۱۴۰۴، ۷۸/۱۳ و ۱۳۷ و ۱۴۷ و ۱۴۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۲۳/۲؛ طبری، ۱۴۲۰، ۱۴/۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ۲۶۹/۴) و قرآن نسبت به محتوای آنها ساکت است و نه با آن موافقت دارد و نه مخالفت.

علامه طباطبایی پس از ذکر این مطلب و با اشاره به اینکه روایات مذکور، نه متواتر هستند و نه همراه با قرائن قطعی، آنها را به دلیل مرسل بودن برخی و موقوف بودن برخی دیگر، تضعیف می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۲۰/۸).

د- در ذیل آیات مربوط به اصحاب سبت (اعراف، ۱۶۳-۱۶۶)؛ روایتی نقل شده که مسخ‌شدگان را سکوت کنندگان در برابر امر الهی معرفی کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ۱۵۸/۸؛ صدوق، ۱۴۰۳، ۱۰۰/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۵/۲).

این روایت در تفسیر المیزان، غیر مخالف با قرآن، ارزیابی شده، ولی به دلیل ضعف سندی، تضعیف شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۰۴/۸).

بنابراین، روایات غیر مخالف قرآن که نه موافق و نه مخالف آن هستند، اگر ضعف سندی آشکاری داشته باشند، کنار گذاشته می‌شوند (باقری، ۱۳۸۴، ۲۴۶) و در غیر این صورت، باید در برابر محتوای آنها به دستور اهل بیت علیهم السلام، توقف و سکوت کرد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۹۵).

نقد برخی شواهد

در تحلیل عملکرد علامه طباطبایی، بهره‌گیری از شواهد صحیح، نقش ویژه‌ای دارد، در حالی که در برخی از تحقیقات، شواهدی ارائه شده که ارتباط آنها با مسئله روشن نیست.

از جمله شواهد مزبور که برای رد و پذیرش روایات در اثر مخالفت یا موافقت با قرآن، ذکر شده، دو مورد زیر هستند:

الف- در روایتی واژه «ایمان» موجود در آیه «إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ» (توبه، ۲۳) به ولایت امام علی علیه السلام تفسیر شده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ۸۴/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ۲۱۶/۲).

ادعا شده که علامه طباطبایی روایت مذکور را به دلیل تعارض با باطن قرآن که درک آن مبتنی بر تجزیه و تحلیل ایمان و ذومراتب دانستن آن است، رد کرده و آن را مخالف قرآن دانسته است (زارعی و گلی، ۱۳۹۳، ۱۰۴).

نقد: عین سخن علامه طباطبایی در ذیل روایت چنین است: «أقول: هو من باطن القرآن مبنی علی تحلیل معنی الإیمان إلی مراتب کماله» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۱۶/۹).

روشن است که در عبارت فوق، سخنی از رد روایت و مخالفت آن با قرآن وجود ندارد؛ بلکه مضمون روایت، تأویل قرآن ارزیابی و باطن قرآن دانسته شده است. ب: در ذیل آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره، ۱۸۵) از ابن عباس نقل شده: «شهر رمضان و الليلة المباركة و ليلة القدر فإن ليلة القدر هي الليلة المباركة و هي في رمضان نزل القرآن جملة واحدة من الذكر إلى البيت المعمور و هو موقع النجوم في السماء الدنيا حيث وقع القرآن ثم نزل على محمد صلى الله عليه و آله بعد ذلك في الأمر و النهي و في الحروب رسلاً رسلاً» (سیوطی، بی تا، ۴۵۷/۱).

ادعا شده که علامه این روایت را مطابق با آیه مزبور دانسته است (زارعی و گلی، ۱۳۹۳، ۱۰۵).

نقد: عین عبارت تفسیر المیزان چنین است: «و يظهر من كلامه أنه إنما استفاد ذلك من الآيات القرآنية...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۰/۲).

روشن است که واژه «استفاد» به معنای برداشت کرده و استفاده نموده، است و نه مطابقت روایت با قرآن و در ضمن، مطلب نقل شده، روایت تفسیری نیست؛ بلکه نظر ابن عباس است که به نظر علامه طباطبایی از آیات قرآن (آل عمران، ۵۸ و طور، ۵ و واقعه، ۷۹ و سجده، ۱۲)، برداشت شده و نقل قولی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست.

در مقاله حاضر، برای احتراز از اشتباهات فوق، تنها شواهدی به عنوان ارزیابی روایات در عرضه بر قرآن، مورد استناد قرار گرفته که علامه طباطبایی، به اجرای روش عرضه برای ارزیابی روایت، تصریح کرده باشد.

نتیجه‌گیری

از تمام آنچه در این مقاله بیان شده، می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:
اولاً؛ مبنای علامه طباطبایی استفاده از روایات در تفسیر است و به دلیل وجود آسیب‌هایی در روایات، پالایش آنها را بر اساس روایات متواتر با معیار عرضه بر قرآن، لازم می‌داند و عملاً هم در تفسیر المیزان از این معیار بهره برده است.
ثانیاً؛ با توجه مبنای علامه طباطبایی که در تفسیر قرآن پدید آمدن یقین را لازم می‌داند و تطبیق آن بر عملکرد او در المیزان که روایات تفسیری را بر نص، ظاهر، سیاق و لحن آیه، عرضه کرده، معلوم می‌شود که ایشان معتقد است موارد مذکور یقین‌آور هستند؛ بنابراین، هرگاه از عبارتی قرآنی، آموزه‌ای یقینی به دست آید، می‌توان آن را معیاری برای سنجش روایات به شمار آورد.

ثالثاً؛ علامه طباطبایی در مباحث نظری روایات را به سه گروه موافق با قرآن، مخالف با قرآن و گروهی که مخالفت و موافقت آنها با قرآن معلوم نیست، تقسیم کرده و جز روایات گروه نخست، بقیه را از حجیت ساقط می‌داند و در عمل هم در تفسیر المیزان به این مبنا پایبند بوده است؛ جز در گروه سوم که علی‌رغم حکم به توقف و سکوت در برابر چنین روایاتی، در عمل، روایات این گروه را به دو دسته

تقسیم کرده است؛ زیرا در تفسیر المیزان پس از حکم به عدم مخالفت و عدم موافقت روایت با قرآن، آن را به صورت سلبی مورد نقد سندی قرار می‌دهد و در صورت وجود ضعف در سند، رد می‌کند که نشان می‌دهد، پس از عبور از این مرحله است که نوبت به حکم سکوت و توقف خواهد رسید.

رابعاً؛ اگرچه در احراز مخالفت با قرآن، در مباحث نظری اشاره‌ای به بررسی امکان جمع مفهوم روایت با مفهوم قرآنی در روایاتی که بدو مخالف قرآن به نظر می‌رسند، نشده است و ممکن است این عدم اشاره، به دلیل مسلم بودن آن از نظر مفسران باشد، ولی در تفسیر المیزان، در عمل نخست امکان تصرف در مفهوم روایت عرضه شده، بررسی می‌شود تا در صورتی که قابلیت سازگاری با قرآن داشته باشد، نوبت به رد آنها نرسد و پس از احراز اینکه قابلیت جمع دلالتی ندارند، مخالف قرآن ارزیابی و رد شده‌اند.

منابع

۱. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ق، **تفسیر القرآن العظیم**، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم.
۲. ابن‌حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، **مسند**، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳. ابن‌المغازلی، علی بن محمد، ۱۴۲۴ق، **مناقب امیر المؤمنین علی بن ابی‌طالب**، صنعاء: دارالآثار.
۴. احمدی، حبیب‌الله، ۱۳۸۱، **پژوهشی در علوم قرآن**، قم: فاطیما.
۵. احمدی نورآبادی، مهدی، ۱۳۹۴، **عرضه حدیث بر قرآن**، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ دوم.
۶. احمدی، مهدی، ۱۳۸۵، **مدلول و گستره قرآن در عرض حدیث بر قرآن**، علوم حدیث، سال یازدهم، شماره ۳۹، صص ۴۷-۶۵.
۷. اندلسی، مهلب بن احمد المری، ۱۴۳۰، **المختصر النصیح فی تهذیب الکتاب الجامع الصحیح**، ریاض: دارالتوحید.
۸. باقری، حمید، ۱۳۸۶، **«تفسیر مأثور و نگاه علامه طباطبایی به آن با تأکید بر بعد روایی المیزان»**، پژوهش دینی، شماره ۱۱، صص ۲۳۱-۲۵۴.
۹. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ق، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، **الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه و آله و سننه و آیامه (صحیح البخاری)**، بی‌جا: دار طوق النجاة.
۱۱. بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر بغوی)**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، بیروت: داراحیاء التراث.
۱۳. ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۹۹۸م، **الجامع الکبیر (سنن ترمذی)**، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۱۴. جمشیدی، اسدالله و رجبی، محمود، ۱۳۹۵، **«تأملی در مدلول روایات عرض»**، قرآن-شناخت، سال نهم، شماره ۱۶، صص ۱۰۳-۱۲۴.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، **سرچشمه اندیشه**، قم: انتشارات اسراء، چاپ پنجم.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸/الف، **تفسیر تسنیم جلد اول**، قم: انتشارات اسراء، چاپ هشتم.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸/ب، **شمس الوحی تبریزی**، قم: انتشارات اسراء، چاپ پنجم.
۱۸. حقی، اسماعیل بن مصطفی، بی تا، **روح البیان**، بیروت: دارالفکر.
۱۹. خویی، ابوالقاسم، ۱۳۷۷ق، **مصباح الفقاهة**، قم: مکتبه الداوری.
۲۰. دلیر، محسن، ۱۳۹۹، **کاربست قاعده عرضه بر قرآن در اعتبارسنجی روایات**، قم: دانشگاه قم.
۲۱. رجبی، محمود، ۱۳۸۳، **روش تفسیر قرآن**، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۲. رستمی، علی اکبر، ۱۳۸۰، **آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان علیهم السلام**، بی جا: کتاب مبین.
۲۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۹، «**قرآن و زبان نمادین**»، آموزه های قرآنی، شماره ۱۲.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۷۵، **در آمدی بر تفسیر علمی قرآن**، قم: اسوه.
۲۵. روشن ضمیر، محمدابراهیم؛ عبادی، مهدی، ۱۳۸۹، «**جایگاه سنت در تفسیر المیزان**»، آموزه های قرآنی، شماره ۱۲، صص ۹۹-۱۱۶.
۲۶. زارعی، آذر؛ گلی، مهرناز، ۱۳۹۳، «**عرضه روایات بر آیات از نظر علامه طباطبائی در المیزان**»، اولین کنگره ملی تفکر و پژوهش دینی.
۲۷. زحیلی، وهب بن مصطفی، ۱۴۱۸ق، **التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج**، بیروت: دارالفکر المعاصر، چاپ دوم.
۲۸. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
۲۹. زبلی، عبدالله بن یوسف، ۱۴۱۴ق، **تخریج الأحادیث و الآثار الواقعة فی تفسیر الکشاف للزمخشری**، ریاض: دار ابن خزیمه.
۳۰. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۴ق، **ارشاد العقول الی مباحث الأصول**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳۱. سلطانی، اسمعیل، ۱۳۸۸، «مقصود از موافقت و مخالفت حدیث با قرآن در روایات عرض»، نشریه معرفت، سال هجدهم، شماره ۱۳۶، ص ۷۱-۸۴.
۳۲. سلطانی، محمد؛ معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۲. «عرضه بر قرآن راه زدودن آسیب‌های تفسیر روایی»، نشریه معرفت، شماره ۷۱، صص ۷۰-۸۰.
۳۳. سیوطی، جلال‌الدین، بی‌تا، الدر المنثور، بیروت: دارالفکر.
۳۴. صدوق، محمد بن حسین، ۱۴۱۳ق، من لایحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۵. صدوق، محمد بن حسین، ۱۴۰۳ق، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، شیعه در اسلام، قم: دفتر نشر اسلامی، چاپ سیزدهم.
۳۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۳، قرآن در اسلام، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۳۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۴۰. طبری، محمد بن جریر، ۴۲۰ق، جامع البیان فی تأویل القرآن، بی‌جا: مؤسسه الرساله.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۹۰ق، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. عراقی، آقا ضیاء‌الدین، ۱۴۱۷ق، نه‌ایة الافکار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
۴۳. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، تفسیر، تهران: چاپخانه علمیه.
۴۴. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، تفسیر، قم: دار الکتب، چاپ چهارم.
۴۵. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۴۶. کهن‌ترابی، میثم، ۱۳۹۲، «آسیب‌شناسی عرضه حدیث بر قرآن»، نشریه مشکوة، شماره ۱۲۱، صص ۲۹-۵۰.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. مجاهد، محمد بن علی طباطبائی، ۱۲۹۶ق، مفاتیح الأصول، قم: بی‌نا.

۴۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۵۰. محقق داماد، مصطفی، ۱۳۶۲، **مباحثی از اصول فقه**، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۵۱. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، **الإختصاص**، قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.
۵۲. نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۶، **فوائد الأصول**، قم: جامعه مدرسین.
۵۳. نصیری، علی، ۱۳۹۰، «**بررسی روایات عرضه**»، نشریه حدیث حوزه، شماره ۲، صص ۳۲-۶۹.
۵۴. نیل ساز، نصرت؛ حاجی خانی، علی؛ جلیلیان، سعید، ۱۳۹۴، «**معناشناسی زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی ره در تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن**»، پژوهش نامه معارف قرآنی، سال ششم، شماره ۲۱، صص ۱۴۳-۱۶۱.
۵۵. واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۵ق، **الوسیط فی تفسیر**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۶. هاشمی، سیده فاطمه، ۱۳۸۷، **بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام**، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ دوم.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

شگردها و شیوه‌های مبارزه دشمنان با رهبران دینی از منظر قرآن کریم

عزت‌الله مولایی‌نیا^۱، جواد جمشیدی حسن‌آبادی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۹/۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۲/۲۶)

چکیده:

بحث شناخت دشمن در قرآن کریم مورد توجه ویژه قرار گرفته است. خداوند متعال در آیات متعددی دشمنان جبهه حق را معرفی می‌کند تا مسلمانان آنان را بهتر بشناسند و به مبارزه با آنها بپردازند. دشمن در اصطلاح لغویان و مفسران به کسی که ضرر می‌رساند و نیز هر آنچه انسان را از راه مستقیم منحرف سازد و موجب عدم اطاعت انسان از خدا شود، اطلاق می‌شود. در طول تاریخ ادیان الهی، رهبران امت‌های توحیدی بیش از همه مورد هجمه دشمنان قرار گرفته‌اند؛ چون رهبری در نظام توحیدی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ از این رو دشمنان، تمام تلاش خود را در دشمنی با رهبری دینی به کار می‌گیرند. قرآن کریم با ظرافت و دقت تمام، خدعه‌ها، شیوه‌ها

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.

رایانامه: molaeiniya@gmail.com.

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم. (نویسنده مسئول)

رایانامه: javadjamshidi66@yahoo.com.

و اهداف کافران و مشرکان را در مبارزه و تخریب رهبران دینی بر ملا می‌سازد. از دید قرآن کریم، ایجاد تردید و ابهام در بین مردم نسبت به حقانیت رهبری، شکستن قداست رهبری با استفاده از حربه تهمت و افتراء، تضعیف دستیاران رهبر و تشکیلات رهبری، تحقیر و استهزای رهبری، بدل سازی و رهبر تراشی، تطمیع رهبری، تهدید رهبری و ... از شگردها و شیوه‌های مبارزه دشمنان در مبارزه با رهبران دینی است. مبنای کار نگارندگان در این مقاله بر آن است تا با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی و با شیوه تفسیر موضوعی شگردها و شیوه‌های مبارزه دشمنان با رهبران دینی از منظر قرآن کریم را مورد بررسی قرار دهند.

واژگان کلیدی: دشمن، دشمن شناسی، خصم، عدو، قرآن کریم.

مقدمه

یکی از مشکلات انسان امروز عدم شناخت دشمن خویش است. در واقع دشمنان انسان با ابزارهای پیشرفته و با به کارگیری انواع روش‌های جنگ روانی خود را از او مخفی داشته و در لباس دوست ضربات خود را بر او وارد می‌کنند؛ بنابراین بی تفاوتی نسبت به دوست و دشمن و عدم شناخت ابزارها و نقشه‌های آنها، باعث وارد شدن بزرگ‌ترین ضربه‌ها بر پیکر جوامع انسانی می‌شود؛ تا جایی که یکی از ضعف‌های اساسی عموم مسلمانان از صدر اسلام به ویژه زمان حکومت امام علی علیه السلام تاکنون نشناختن دشمن یا ضعف در دشمن شناسی بوده است؛ همین امر موجب شکست و از دست دادن حکومت و عملی نشدن بسیاری از احکام اسلام بوده و هست. یکی از روش‌های دشمنان از دیرباز تخریب جایگاه رهبران دینی است و قرآن کریم به مدد انسان آمده و با آموزه‌های خود، انسان را نسبت به این مهم، یاری

می‌نماید تا جایی که در آیات گوناگون، به بیان شگردها و شیوه‌های مبارزه دشمنان در مبارزه با رهبران پرداخته است؛ بنابراین در این مقاله به بیان شگردها و شیوه‌های مبارزه دشمنان در مبارزه با رهبران دینی پرداخته است. از طرفی با توجه به تتبع و جستجویی که انجام گرفت موضوعی با این درجه از اهمیت کمتر در مقالات و کتب مورد توجه قرار گرفته است؛ البته مقالات و کتاب‌هایی از جمله دشمن‌شناسی در قرآن اثر عبدالحسین برهانیان؛ کتاب دشمن‌شناسی از دیدگاه قرآن اثر رحمت جعفری؛ کتاب دشمن‌شناسی اثر سید کمال حسینی به صورت کلی به موضوع دشمن‌شناسی پرداخته‌اند؛ اما یک نوشتاری که به بیان شگردها و شیوه‌های مبارزه دشمنان در مبارزه با رهبران دینی پرداخته باشد کمتر به چشم می‌خورد؛ لذا نگارنده به صورت توصیفی - تحلیلی به انجام این مقاله پرداخته است؛ بنابراین به طور کلی در این مقاله به صورت تفصیلی و تخصصی به بیان شگردها و شیوه‌های مبارزه دشمنان در مبارزه با رهبران دینی با دسته‌بندی و روشی نو پرداخته شده و سعی شده است این موضوع به صورت تطبیقی و با استفاده از تفاسیر شیعه و سنی مورد بررسی قرار گیرد.

معنای لغوی دشمن

دشمن در لغت فارسی به معنی زشت‌ذات، زشت‌خوی است؛ این کلمه مرکب از «دش» به معنی بد و زشت و «من» به معنی نفس و ذات است؛ بنابراین به صورت مرکب می‌شود: زشت‌خوی و زشت‌ذات (حسینی دشتی، ۱۳۶۹، ۴۰۳/۵). برخی هم گویند: مرکب از «دشت» و «من» است به معنی بدنفس، بددل، زشت‌طبع است. این واژه به معنی مفرد و جمع به کار می‌رود و همچنین به آن که عداوت می‌کند به شخص و کسی که ضرر می‌رساند، دشمن گویند (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۰۹۰۸/۷) و آن که بد فرد دیگری را خواهان است (آن کس که بدخواه دیگری است) (معین، ۱۳۷۱، ۱۵۳۷/۲). معادل‌های عربی این واژه عبارت‌اند از: العدو، الخصم (مصطفوی، ۱۳۶۰،

۷۱/۳) العدو: از ماده «عدو»: به معنای تجاوز کردن از کاری است که حَقّش عدم تجاوز از آن است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۳۱۳/۲) العدو: تجاوز و درگذشتن از حدّ است که با التیام منافات دارد؛ یعنی با بهبودی بخشیدن و سازگاری دادن میان دو چیز تفاوت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۵۳). صاحب النهایه و التحقيق فی کلمات القرآن نیز همین معنی را آورده‌اند (ابن اثیر جزری، ۱۴۱۵، ۱۹۳/۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ۶۲/۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۵، ۵۵۳).

معنای اصطلاحی دشمن

دشمن در اصطلاح قرآن پژوهان به آن کس که ضرر می‌رساند اطلاق می‌شود و اصطلاحات هم‌معنا با آن عبارت است از: حریف، ضد، مخالف، معارض، عدو (حسینی دشتی، ۱۳۶۹، ۴۰۳/۵). عدو دشمنی است که در قلب به انسان عداوت دارد و در ظاهر مطابق آن رفتار می‌کند. آیه «إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا» (النساء، ۱۰۱) و همچنین آیه «إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یوسف، ۵) به این مهم اشاره دارد (قرشی، ۱۳۷۱، ۳۰۵/۴).

عدو دو گونه است:

۱- عداوت به قصد دشمنی و خصومت (النساء، ۹۲؛ الفرقان، ۳۱) و دشمنی از دیگری و از غیر جنس خود (الأنعام، ۱۱۲).

۲- دشمنی و عداوتی که از روی قصد نباشد؛ بلکه حالتی به او دست می‌دهد که اذیت می‌شود همان گونه که از دشمنان مورد اذیت و آزار قرار می‌گیرد (الشعراء، ۷۷؛ التغابن، ۱۴) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۵، ۵۵۳-۵۵۴)؛ بنا بر آنچه گفته شد، تعریف دشمن در اسلام به دشمن بیرونی (کافران، مشرکان، منافقین و یهود) ختم نمی‌گردد و شامل نفس اماره و شیطان نیز می‌شود به گونه‌ای که جهاد با نفس را برترین جهاد می‌خواند؛ زیرا که در تعریف دشمن گفته شد هر آنچه باعث شود انسان را از راه

مستقیم منحرف سازد و موجب عدم اطاعت انسان از خدا شود، دشمن نامیده می‌شود (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۵، ۵۵۳؛ گنجور، ۱۳۸۹، ۵۰).

مفهوم رهبری دینی

ضرورت وجود رهبری در جامعه بشری امری بدیهی و انکارناپذیر است. مفهوم رهبری در قرآن کریم از موضوعات بسیار گسترده و عمیق بوده و در گونه‌های ساختاری متنوع در آیات قرآن تبلور یافته است. از منظر قرآن، زعامت و رهبری، از همان آغاز آفرینش بشر و خلقت عالم، شروع گشته است: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰) که در این مسیر، همواره دو گروه از انسان‌ها رهبری مردم را بر عهده داشته‌اند. این منصب را گاه انسان‌های الهی، دلسوز و مردم‌سالار، در دست داشته و گاه انسان‌های ستمگر بر آن تکیه زده و آن را به سان طعمه نگریسته و موجبات گمراهی و هلاکت بسیاری از انسان‌ها گشته‌اند. در نگاه اسلام، رهبری نقش اول در تغییر و تحولات اجتماعی را به عهده دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره فرمودند: «صَفَانِ مِنْ أُمَّتِي إِذَا صَلَحَا صَلَحَتِ أُمَّتِي، وَإِذَا فَسَدَا فَسَدَتِ أُمَّتِي، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ هُمَا، قَالَ الْأَمْرَاءُ وَالْعُلَمَاءُ؛» دو صنف هستند که هرگاه صالح باشند، امت من صالح خواهد بود و هرگاه فاسد شوند، امت فاسد خواهند شد، سؤال شد یا رسول الله آنان چه کسانی هستند؟ فرمودند: علماء و امیران جامعه». کسانی که رهبری فکری مردم را بر عهده دارند و آنانی که مسئولیت اوضاع اجتماعی و مسائل اجرائی را پذیرا شده‌اند، این دو دسته نقش اول را در فساد و اصلاح جامعه ایفا می‌کنند؛ پس برای هر تغییر و تحولی باید روی این دو دسته سرمایه‌گذاری کرد (صدوق، ۱۴۰۳، ۳۶/۱).

در قرآن کریم، واژگان اساسی حوزه رهبری: «امام»، «هادی»، «مکین»، «قدوه»، «ولی» و نظایر آن است.

قرآن کریم شاخص‌های امام و رهبر جامعه را در قالب‌هایی همچون ویژگی‌های پیامبران، اولوالأمر، صالحان و غیره بیان کرده است. از آنجا که زندگی مادی و معنوی انسان‌ها درهم‌تنیده است و جداسازی میان نیازهای دنیوی و اخروی کاملاً امکان‌پذیر نیست، رهبران دینی علاوه بر پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی و معرفتی، در جنبه‌های حیات مادی آنان نیز تأثیرگذار بوده‌اند (مشتاقیان ابرقویی و همکاران، ۱۳۹۰، ۲۷). قرآن کریم در آیات متعددی مصادیق رهبر دینی و صفات و ویژگی‌های آنان را بیان فرموده است؛ از جمله در آیات: ۱۲۴ سوره البقره، ۱۴۲ سوره اعراف، ۵۵ سوره یوسف، ۲۴۷ سوره البقره، ۲۵۱ سوره البقره، ۷۳ سوره انبیاء و

رهبری دینی در این مقاله یعنی رهبری که از طریق ارتباط عمیق با خداوند و ایجاد ویژگی‌های خداگونه در خود و نفوذ در پیروان با واسطه ویژگی‌های خداگونه آنان را در مسیر خداوند و معنویت قرار دهد و از این طریق پیروانش را به پیشرفت در جهت رضای الهی سوق دهد؛ بنابراین رهبر دینی باید به اصول دین اسلام معتقد باشد و در رفتار خود آنان را نشان دهد و به دنبال این باشد تا با ایجاد صفات خداگونه در انسان و تأمین نیازهای معنوی انسان از طریق ارتباط عمیق با خداوند نیازهای مادی افراد را تأمین و در جهت پیشرفت جامعه از طریق ایجاد روح خداگرایی اقدام کند؛ بنابراین در این مقاله منظور از رهبران دینی همان انبیاء و ائمه و در دوران غیبت ولایت فقیه و حاکم صالح است.

نگرشی به آیات قرآن کریم در زمینه شناخت دشمنان

در بحث «دشمن‌شناسی در قرآن کریم» به جایگاه شناخت دشمن در قرآن پرداخته می‌شود و طی این شناخت به واژگانی برخورد می‌کنیم که شناخت دشمن

را برای ما بهتر و راحت‌تر می‌نماید. در اینجا برای آشنایی اجمالی با این واژگان به بررسی برخی از این واژگان کلیدی در زمینه شناخت دشمنان می‌پردازیم.

واژگان کلیدی در زمینه شناخت دشمنان

آیه‌هایی از قرآن کریم دربردارنده واژگان در زمینه شناخت دشمنان و بیان‌گر توجه ویژه قرآن پیرامون دشمن‌شناسی است؛ نمونه‌هایی از آن را در اینجا یادآور می‌شویم:

۱. کید

«الکید: صیاح الغراب بجهد؛ و الکید: إخراج الزند النار؛ و الکید: التدبیر بباطل أو حق؛ و الکید: الحرب» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۱۴۲/۱۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ۳۸۳/۳). کید نوعی حيله و چاره‌جویی است که بر دو گونه نکوهیده و پسندیده است، هرچند استعمال آن در مذموم بیشتر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۴۳). صاحب مجمع البحرین در معنی کاد می‌نویسد: «کاد یعنی نسبت به او نیرنگ کرد؛ و کائد به فرد یا زمانی اطلاق می‌گردد که نسبت به کسی با نیرنگ، عملی را انجام دهد و او را در ضرر و زیان قرار دهد» (ر.ک: طریحی، ۱۳۷۵، ۱۳۹/۳؛ شعرانی، ۱۳۹۸، ۳۵۱/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۶۸/۵؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ۸۱/۶؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ۳۳۵/۳؛ مراغی، بی‌تا، ۱۱۸/۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳۷۵/۲۶؛ شریعتی، ۱۳۴۶، ۱۳۶؛ طیب، ۱۳۷۸، ۴۲/۶). کید خداوند حکیم و قاهر در طریق هدایت و نور و بر مبنای حکمت و ناشی از قدرت پایدار و نظام و سنن عالم و اجتماع است (النساء، ۷۶؛ داورپناه، ۱۳۷۵، ۱۰۳/۷؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ۳۰۶/۳).

۲. مکر

واژه «مکر» که در قرآن با مشتقاتش ۴۳ بار به کار رفته به معنی خدعه و نیرنگ در خفا و نیرنگ پنهانی است. هرگاه کسی را با حيله‌بازی از هدفش بازدارند، مکر گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۱۸۳/۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۷۷۲؛ ر.ک: رشیدرضا، ۱۳۷۳، ۲۵۹/۳؛ قرشی، ۱۳۷۱، ۲۶۶/۶). احمد مصطفی مراغی در تفسیرش مکر را این گونه معنی کرده است: «مکر در اصل، تدبیر مخفی است که مکر شده را نسبت به آنچه گمان نمی‌کرد می‌کشاند و غالباً در تدبیر بد و ناپسند به کار می‌رود» (مراغی، بی‌تا، ۱۶۶/۳). در بسیاری از آیات آنگاه که نسبت مکر به خدا داده شده مکر در مرتبه ثانی است؛ یعنی اول مکر بدکاران در مقابل دین حق و دستور خداوند است، سپس مکر خدا؛ و آن دو جور است: مجازات و غیر آن؛ مانند آیه: «وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (الأنفال، ۳۰؛ آل عمران، ۵۴؛ یونس، ۲۱؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۴۳۳/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴۲۹/۲؛ انصاری محلاتی، ۱۳۸۲ش، ۴۲۹؛ ر.ک: سید رضی، ۱۳۷۹، خطبه ۹۵/۴۱) و آشانت‌ر بودن او به مکر و حيله و دانات‌ر بودنش در به کار بردن آن روشن است؛ زیرا او به همه چیز دانات‌ر از دیگران بوده است (کلینی، بی‌تا، ۳۳/۴؛ گنابادی، ۱۴۰۸، ۲۳۱/۲).

در فرق بین کید و مکر گفته شده است: «الفرق بین الکید و المکر: أنَّ المکر مثل الکید فی أنَّه لا یكون إلّا مع تدبّر و فکر، إلّا أنَّ الکید أقوى من المکر؛ مکر مانند کید است و هر دو همراه با تدبّر و فکر است، جز این که کید قوی‌تر از مکر است» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۱۴۳/۱۰).

۳. ضَلال

این واژه با مشتقاتش ۱۸۹ بار در قرآن کریم آمده است (روحانی، ۱۳۶۸، ۴۸/۱). واژه ضلل، به معنای انحراف از حق است و مقابل آن، هدایت و یافتن راه حق است؛ ضلل ضد هدایت و راستی است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۳۹/۱۱؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ۳۸/۷). لغت «ضلل» در آیات با چهار وصف «مبین»، «بعید» و «کبیر» توصیف شده است؛ برای نمونه: مبین (الأنعام، ۷۴)، بعید (ابراهیم، ۱۸)، قدیم (یوسف، ۹۵)، کبیر (الملک، ۹).

با توجه به آیاتی که در زمینه ضلالت در قرآن ذکر شده است، می‌توان عوامل اصلی را که باعث گمراهی مردم و انحراف آنان از صراط مستقیم می‌شود، چنین بیان کرد: شیطان (النساء، ۶۰)، سردمداران ضلالت همانند فرعون و فرعونیان (طه، ۷۹)، سامری و سامریان: «وَأَصْلَهُمُ السَّامِرِيُّ» (طه، ۸۵)، طاغوت‌ها (الأحزاب، ۶۷)، گروهی از اهل کتاب (آل عمران، ۶۹).

۴. کفر

صاحب المعجم الاحصائی، در ذیل واژه «کفر» می‌نویسد: واژه کفر و مشتقاتش در قرآن، ۵۲۴ بار به معنای پوشش آمده است (روحانی، ۱۳۶۸، ۵۳/۱)؛ «کفر: الْكُفْرُ فِي اللِّغَةِ سِتْرُ الشَّيْءِ وَ وَصْفُ اللَّيْلِ بِالْكَافِرِ لِسِتْرِهِ الْأَشْخَاصَ وَ الزَّرَّاعَ لِسِتْرِ الْبَذْرِ فِي الْأَرْضِ وَ لَيْسَ ذَلِكَ بِاسْمٍ لِهَمَا كَمَا قَالَ بَعْضُ أَهْلِ اللِّغَةِ لَمَّا سَمِعَ كُفْرَ» در لغت به معنی پوشیده شدن چیزی است و شب را هم به خاطر این که اشخاص و اجسام را با سیاهی‌اش می‌پوشاند با واژه کافر وصف کرده‌اند و همچنین زارع را که پیوسته بذر و دانه را در زمین می‌افشاند و در خاک پنهان می‌کند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۷۱۷؛ ر.ک: نعمانی، بی‌تا، ۳۶۰/۲-۳۶۴). سکونی از امام صادق علیه السلام

روایت می‌کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: پایه‌های کفر بر چهار قسم است: رغبت، رهبت، عدم خوشنودی از آنچه خداوند برایش معین کرده و خشم و غضب (کلینی، بی‌تا، ۳۶۴/۲).

۵. صدّ

واژه صدّ و مشتقاتش، ۴۲ بار در قرآن کریم آمده است (روحانی، ۱۳۶۸، ۴۷۱/۱). صدّ به معنای منع کردن و بازداشتن و نیز اعراض و روگردانی که نزدیک به کفر است. لازمه اعراض از حق، نفاق و ترجیح دادن دنیا به آخرت و منحرف شدن از سبیل الله است (طریحی، ۱۳۷۵، ۸۳/۳). با عنایت به آیه‌های قرآن پنج عامل برای منع و بازداشتن مردم از راه حق وجود دارد: دین‌فروشان (التوبه، ۹)، کفرپیشگان هوسران (طه، ۱۶)، آزمندان دنیاطلب (ابراهیم، ۳)، مستکبران جاه‌طلب (المنافقون، ۵) و برخی از اهل کتاب (آل عمران، ۹۹).

۶. خدع

۵ بار واژه خدع و مشتقاتش در قرآن تکرار شده است (روحانی، ۱۳۶۸، ۴۱۷/۱). مؤلف کتاب التحقیق در ادامه می‌نویسد: الإخداع إخفاء الشيء و بذلك سمیت الخزائنه المخدع و المخدع: بمعنى الخزائنه و المحفظه، أى ما يحفظ و يخفى فيه الأموال أو الأجناس (مصطفوی، ۱۳۸۰، ۲۶/۳ - ۲۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱۶/۲). خدعه همانند مکر بر دو قسم «پسندیده» و «مذموم» است. هرگاه کسی از هدایت الهی روی بگرداند و خود را مورد غضب خدا قرار دهد و آن ذات مقدس مکر و خدعه او را به خودش برگرداند (طبرسی، ۱۳۷۷، ۲۹/۱).

بنابراین در تفاوت بین خدعه و کید می‌توان گفت حقیقت خدعه انجام کار توسط خدعه‌کننده برخلاف گفته خود برای جلب منفعت و دفع ضرر است. در خدعه لازم

نیست که به طور حتم بعد از تدبیر و اندیشیدن و دقت صورت گیرد، اما بر خلاف آن، کید در هیچ زمان بدون تأمل و اندیشیدن به کار گرفته نمی‌شود: «لا یكون الا بعد تدبیر و فکر و نظر».

۷. عدو

این واژه و مشتقاتش، ۱۰۶ بار در قرآن کریم آمده است (روحانی، ۱۳۶۸، ۴۹۲/۱). العدو: از ماده «عدو» به معنای تجاوز کردن از کاری است که حش عدم تجاوز از آن است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۳۱۳/۲). این واژه هم بر یک نفر دشمن و هم بر مجموع دشمنان اطلاق می‌گردد، دشمنانی که هم در دل با انسان عداوت دارند و هم در ظاهر مطابق آن رفتار می‌کنند (مصطفوی، ۱۳۸۰، ۶۳/۸؛ بروجردی، ۱۳۶۶، ۱۱۹/۷؛ ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۷، ۳۳۲/۱۵).

۸. بطنه

بطانه، به معنای لباس زیرین است و کنایه از محرم اسرار است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۱). صاحب کتاب «التحقیق» در ذیل واژه «بطانه» می‌نویسد: البطانة خلاف الظهارة (مصطفوی، ۱۳۸۰، ۲۹۲/۱) بطانه به معنی لباس زیرین و مقابل آن لفظ «ظهارة»، به معنای لباس بالایی است. صاحب قاموس ذیل واژه «بطانه» می‌نویسد: «لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ...» (آل عمران، ۱۱۸)؛ بطانه به معنی همراه و کسی که به باطن امر و اسرار مطلع باشد جز از خودتان همراهز نگیرید، کفار را به باطن امر مطلع نگردانید و با آنان مشورت نکنید؛ آنان در ناراحت کردن شما کوتاهی ندارند (قرشی، ۱۳۷۱، ۲۰۲/۱؛ ر.ک: حنفی، ۲۰۰۴، ۲۳۳۳/۲).

این واژه تنها یک بار در قرآن ذکر شده است و به صورت کنایه در مورد کسی که او را برای اطلاع از کار خود برمی‌گزینیم استعمال می‌شود؛ از این رو بطانه در

اصطلاح به دوست پنهانی، دوست، همراه و کسی که باطن امر و اسرار مطلع است گفته می‌شود (حلبی، ۱۴۱۴، ۲۳۱/۱؛ واحدی، ۱۴۱۱، ۱۲۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۷۸/۳؛ قرائتی، ۱۳۷۴، ۵۷۰/۹)

۹. ولی

ولاء و ولایت (به فتح و کسر واو)، ولیّ و مولی و امثال این‌ها همگی از ماده‌ی «و ل ی» در مجموع ۲۳۲ بار در قرآن کریم آمده است (روحانی، ۱۳۶۸، ۵۷۷/۱). ولی، ولاء و تَوَالی یعنی دوستی و صمیمیت که دو معنی از آنها حاصل می‌شود و افزون می‌گردد تا جایی که میان آن معانی چیزی که از آنها نباشد نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۸۸۷).

مصطفوی در تعریف واژه «ولی» می‌نویسد: ولی: أصل صحیح یدلّ علی قرب. ولی در اصل دلالت بر قرب و نزدیکی می‌کند. ولی، سرپرست و اداره‌کننده امر و نیز به معنی دوست و یاری‌کننده و غیره آید (مصطفوی، ۱۳۸۰، ۲۰۲/۱۳). علامه امینی در تبیین معنای مؤلا که از ولی مشتق است، ۲۷ معنا را نقل کرده است، یکی از معانی آن؛ ولایت و سرپرستی است (امینی، ۱۳۸۶، ۳۶۲/۱ - ۳۶۳).

۱۰. نفاق

نفاق از ماده «نفق» با مشتقاتش در قرآن کریم، ۱۱۱ بار آمده است (روحانی، ۱۳۶۸، ۵۵۹/۱). نفق (بر وزن فرس) و نفاق (به فتح ن) به معنی خروج یا تمام شدن است. نفاق مصدر است به معنی منافق بودن و منافق کسی است که در باطن کافر و در ظاهر مسلمان است (قرشی، ۱۳۷۱، ۹۷/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ۵۱۷/۱). از منظر قرآن خطرناک‌ترین افراد در یک جامعه منافقان هستند. قرآن مجید می‌فرماید: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا» (النساء، ۱۴۵).

خطر این قشر برای اسلام و مسلمانان تا آنجاست که پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد نقشه‌های خائنانه منافقان بر پیکر امت اسلام فرمود: «من بر اتمم نه از مؤمنان بیمناکم، نه از مشرکان؛ مؤمن، ایمانش مانع ضرر اوست و مشرک، خدا او را به خاطر شرکش رسوا می‌کند؛ ولی من از منافق بر شما می‌ترسم که از زبانش علمی ریزد (و در قلبش کفر وجه است) سخنانی می‌گوید که برای شما دل‌پذیر است؛ اما اعمالی (در خفا) انجام می‌دهد که زشت و بد است (قمی، بی‌تا، ۶۰۶/۲؛ طیب، ۱۳۷۸، ۳۰۳/۱؛ خمینی، بی‌تا، ۱۵۶-۱۵۷).

۱۱. بصیرت

حرف اول در اساسی‌ترین شاخصه‌های رشد و کمال جامعه دینی از آن بصیرت است. بصیرت ضروری‌ترین شرط برای دعوت به حق است و داعیان الی الله باید خود را به آن بیارایند. خداشناسی، پیامبرشناسی، امام‌شناسی، معادشناسی و دشمن‌شناسی از ابعاد برجسته بصیرت است: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (یوسف، ۱۰۸).

بصیرت و جمع آن بصائر از ماده بصر است (راغب اصفهانی، ۱۳۷/۱۴۱۲؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ۲۷۹/۱) بصر در لغت به معانی زیر به کار رفته است: بصر به معنای «العین» یعنی حس بینایی ظاهری که توسط چشم اتفاق می‌افتد. جمع بصر در این معنی ابصار به کار رفته است. بصر به معنای علم و آگاهی، قدرت ادراک دل و قوه بینایی و نفاذ فی القلب که فراتر از چشم ظاهری بوده و آگاهی یافتن به غیر از حواس ظاهری است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۱۱۷/۷؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷/۱۴۱۲؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ۲۷۹/۱؛ قرشی، ۱۳۷۱، ۱۹۵/۱).

با توجه به آنچه در معنای بصر گفته شد برای بصیرت که مصدری از این باب است کاربردهای معنایی مختلفی به کار رفته است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف: اعتقاد قلبی به دین و حقایق امور (فراهِیدی، ۱۴۱۰، ۱۱۷/۷) و عقیده قلبی (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۶۵/۴).

ب: عبرت (فراهِیدی، ۱۴۱۰، ۱۱۸/۷).

ج: بینات و دلیل و برهان که موجب شناساندن هدایت از ضلالت و حق از باطل می‌گردد (قرشی، ۱۳۷۱، ۱۹۵/۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ۲۳۸/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۱۷۶/۲؛ ر.ک: طنطاوی، بی‌تا، ۱۴۹/۵).

شیخ طوسی در تفسیر خود «التبیان» در تعریف بصیرت می‌نویسد: آن دلالتی است که موجب علمی می‌شود که همه چیز به وسیله آن علم آن گونه که هست دیده می‌شود (طوسی، بی‌تا، ۲۲۶/۴).

زمخشری نیز بصیرت را نور قلب می‌داند که به وسیله آن آگاه می‌شود آنچه‌ای که بصر نور برای چشم است که توسط آن می‌بیند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۵/۲). برخی دیگر بصیرت را به معنای بینایی گرفته و منظور از آن را آیات و دلایلی می‌دانند که موجب روشنایی قلب مؤمنان می‌شود و هدایت و رحمت را از لوازم آن و تذکر و بیداری دل‌های آماده را از نتایج آن می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۹۶/۱۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۰۲/۷).

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت که بصیرت امری فراتر از رؤیت ظاهری بوده و آن ادراک حقایق و رؤیت اشیاء آن گونه که هستند است و این امر توسط ادله و براهین به وقوع می‌پیوندد (مصباح، ۱۳۸۸).

شیوه‌های مبارزه دشمنان از دیدگاه قرآن

به طور کلی سیاست اصولی دشمن برای مبارزه با مسلمانان، مستمر و دائمی است؛ اما همیشه از یک شیوه استفاده نمی‌کنند به عبارت روشن‌تر جنگ و عناد دشمنان همیشه شکل ثابتی نداشته است و شیوه‌های مختلف و متنوعی را برای پیکار و از پا درآوردن حریف خود، متناسب با اوضاع و شرایط مبارزه به کار می‌برند،

اصولی را برمی‌گزینند و به عنوان خط‌مشی کلی بر مبنای آنها راهکارها و مراحل عملیات را برای دستیابی به مقصد خود برنامه‌ریزی می‌کنند. یکی از شگردها و شیوه‌های مبارزه دشمنان، مبارزه با رهبران دینی است.

شگردها و شیوه‌های مبارزه دشمنان با رهبران دینی

در طول تاریخ ادیان الهی تاکنون، رهبران امت‌های توحیدی بیش از همه امور دیگر مورد هجمه دشمنان قرار گرفته‌اند؛ چون رهبری در نظام توحیدی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ از این رو دشمنان، تمام تلاش خود را در دشمنی با رهبری دینی به کار می‌گیرند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

«كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ» (غافر، ۵).

البته باید دانست که شیوه‌هایی که دشمنان اسلام برای مبارزه با رهبر حکومت اسلامی که از قدرت نفوذ و تأثیر در جبهه سیاسی و اجتماعی برخوردار است به کار می‌برند، همیشه به یک شکل ثابتی نیست؛ بلکه به تناسب زمان‌ها و مکان‌های مختلف، تاکتیک و شیوه‌های متناسبی را اختیار می‌کنند. این روش‌ها از منظر قرآن کریم عبارت است از:

۱. ایجاد تردید و ابهام در بین مردم نسبت به حقانیت رهبری

یکی از حرب‌های دشمن و شگردهایی که علیه رهبری الهی به کار می‌گیرد، ایجاد تردید و ابهام در بین مردم نسبت به مقام رهبری است؛ البته در جوامع عقب افتاده‌ای که به بلوغ فکری لازم نرسیده‌اند، این حربه بیشتر مؤثر بوده است.

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ؟ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (الأعراف، ۷۵).

بزرگان قوم ثمود که در مقام انکار برآمده و دعوت صالح را تکذیب نمودند، به طبقات دیگر از مردم که دعوت آن پیامبر را پذیرفته و ایمان آورده، می‌گفتند چگونه از سخنان صالح و از آئین او پیروی می‌نمایید (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۴۰۵/۶)؛ بنابراین آیه فوق به خوبی می‌رساند که دشمنان برای ایجاد تردید در حقانیت رهبران، شبهه و شک مطرح می‌کنند تا از این طریق مسلمانان را نسبت به رهبران‌شان بی-اعتماد کنند و از این طریق بر آنها تسلط یابند.

۲. شکستن قداست رهبری با استفاده از حربه تهمت و افتراء

دشمنان، در صورت عدم توفیق در مرحله قبل، وارد مرحله دوم می‌شوند. دشمن همیشه برای رسیدن به اهدافش به هر وسیله ممکن دست می‌زند و کاری به این که آن وسیله مشروع باشد یا نباشد، ندارد؛ زیرا به نظر او هدف، وسیله را توجیه می‌کند.

آیات قرآن کریم و صفحات تاریخ، گواه بزرگی بر این فساد اخلاقی و حرکت خائنانه دشمن است. نمونه‌هایی از این تهمت‌ها و افتراءاتی که قرآن کریم به آن اشاره کرده، از این قرار است:

۱-۲. دگرگون‌کننده عقاید مردم

دشمنان، برای شکستن قداست رهبری، دست به تهمت و افتراء و دروغ می‌زنند و می‌گویند: رهبران الهی، دگرگون‌کننده عقاید مردم هستند. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ» (غافر، ۲۶).

قرآن در این آیه می‌فرماید: فرعون گفت: بیم آن دارم که فساد در این سرزمین پدید آورد این چنین که موسی دستور الهی را در آن سرزمین اجرا نماید و دستور فرعون ترک شود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۳۲/۱۴)؛ البته روشن است که در اینجا، فرعون از تحریک احساسات مذهبی مردم سوء استفاده می‌کرد و حضرت موسی علیه السلام را به عنوان دگرگون‌کننده عقاید مردم، معرفی می‌کرد.

۲-۲. آشوبگر و فتنه‌انگیز

دشمنان برای پراکنده نمودن مردم از گرد وجود رهبر دینی، او را شخص آشوبگر و فتنه‌انگیز معرفی می‌کنند: «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَالْهَتَكَ قَالَ سَنَقْتِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ» (الأعراف، ۱۲۷).

قرآن کریم می‌فرماید: فرعون می‌گفت گروهی از بنی اسرائیل به موسی ایمان آورده و در جامعه فساد و اختلاف ایجاد نموده، تبلیغات سوء می‌نماید و همواره مردم را به خداپرستی دعوت می‌نماید و صریحاً مردم را از پرستش بت، باز می‌دارد و خدایان را هتک نموده و اختلاف دین و عقیده در جامعه پدید می‌آورد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۴۶/۶).

در نتیجه فرعون، موسی علیه السلام و پیروانش را متهم به فتنه‌انگیزی و آشوبگری می‌کند و از این طریق موجب شکستن قداست رهبری از طریق حربه تهمت و افتراء می‌شود.

۳-۲. شاعری دیوانه و افسونگر

افراد لجوج و بی‌مایه هنگامی که در برابر عقلی بزرگ و بی‌مانند قرار بگیرند، یکی از نخستین وصله‌هایی که به او می‌چسبانند، جنون و افسونگری است. قرآن کریم، به کار گرفتن این شیوه‌ها به وسیله زورگویان و استعمارگران تاریخ برضد پیشوایان حق و فضیلت را امری کلی می‌شناسد و در این باره می‌فرماید:

«كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ أَوْ تَوَصَّوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ» (الذاریات، ۵۳-۵۲).

در این آیه خداوند به این نکته اشاره می‌کند که این شیوه تمام دشمنان در مقابل پیامبران و رهبران دینی است و همچنین برای دلداری پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان می‌گوید: تنها تو نیستی که هدف این تیرهای زهرآگین تهمت قرار گرفته‌ای «این گونه است که هیچ پیامبری قبل از این‌ها به سوی قومی فرستاده نشد مگر این که گفتند: او ساحر است یا دیوانه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳۸۰/۲۲).

صاحب تفسیر نمونه ذیل آیه فوق می‌نویسد: دشمنان، پیامبران را ساحر می‌خواندند؛ زیرا در برابر معجزات چشمگیرشان پاسخی منطقی نداشتند و آنان را مجنون خطاب می‌کردند؛ چراکه هم‌رنگ محیط نبودند و در برابر امتیازات مادی سر تسلیم فرود نمی‌آوردند (ر.ک: همان، ۳۸۱/۲۲)؛ البته پیداست که هدف دشمن از وانمود کردن چنین نسبت‌های بی‌پایه به رهبران نظام الهی، ترور شخصیت و منزوی کردن آنها است.

۴-۲. دروغ‌گو و کاذب

دشمنان، برای نیل به اهداف ناشایست خود و جدا کردن ملت‌ها از رهبران، رهبران نظام اسلامی را دروغ‌گو و کاذب می‌خوانند، قرآن در این باره می‌فرماید: «... وَ مَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ» (هود، ۲۷).

صاحب تفسیر انوار درخشان در تفسیر آیه فوق می‌نویسد: قوم شعیب علیه السلام در پاسخ دعوت و سخنان وی می‌گفتند که گفتار تو از جمله افسانه‌سرائی و یاوه‌گوئی است که فکر و اندیشه خود را از دست داده باشد چه آن که تو همانند ما فردی از بشر هستی و به طور حتم از ارتباط با عالم غیب بی‌بهره هستی؛ همچنان که ما محروم و بی‌خبر هستیم بدین دلیل آشکاری دعوت تو به عنوان رسالت از جانب پروردگار بر خلاف حقیقت بوده و از دروغ‌گویان هستی (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۷/۱۲).

۵-۲. گمراه و منحرف

دشمنان در راستای بدبینی مردم نسبت به رهبری حق، او را فردی گمراه و منحرف به مردم معرفی می‌کردند، قرآن در این باره می‌فرماید: «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (الأعراف، ۶۰).

قوم نوح به جای اینکه از دعوت اصلاحی این پیامبر بزرگ که توأم با نهایت خیرخواهی بود استقبال کنند، به آیین توحید پیوندند و دست از ستم و فساد بردارند «جمعی از اشراف و ثروتمندان قوم او (که منافع خود را با بیداری مردم در خطر می‌دیدند و مذهب او را مانعی بر سر راه هوسرانی‌ها و هوس‌بازی‌های خویش مشاهده می‌کردند) صریحاً در جواب نوح گفتند: ما تو را در گمراهی آشکار می‌بینیم» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۶/۲۲۰).

کلمه «ملاً» به معنای اشراف و بزرگان قوم است و این طبقه از افراد اجتماع را از این نظر ملاً گفته‌اند که هیبت آنان دل‌ها و زینت و جمالشان چشم‌ها را پر می‌کند و اگر با این تأکید شدید نسبت ضلالت به او داده‌اند، برای این است که این طبقه هرگز توقع نداشتند که یک نفر پیدا شود و بر بت‌پرستی آنان اعتراض نموده، صریحاً پیشنهاد ترک خدایانشان را کند و از این عمل اندازشان نماید؛ بنابراین وقتی با چنین کسی مواجه شدند، تعجب نموده، او را با تأکید هرچه تمام‌تر گمراه خواندند، این هم که گفته‌اند: ما به یقین تو را گمراه می‌بینیم، مقصود از «دیدن» حکم کردن است؛ یعنی به نظر چنین می‌رسد که تو سخت گمراه هستی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۷۴/۸).

۶-۲. سرچشمه همه ناکامی‌ها و بدبختی‌ها

«فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائَرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (الأعراف، ۱۳۱).

طبرسی در تفسیر آیه می‌نویسد: معنای آیه این است که اگر به فراوانی نعمت برسند، می‌گویند: از جانب خداست و اگر دچار قحطی و خشک‌سالی شوند، آن را به تو (ای پیامبر) نسبت داده و می‌گویند: از شومی تو است چنان که آیه فوق درباره قوم موسی علیه السلام بیان می‌کند (طبرسی، ۱۴۱۶، ۶۲۹/۱).

طبری در تفسیر آیه می‌نویسد: ضعیف‌الایمان‌ها چون به فتح و غنیمت می‌رسیدند می‌گفتند: این از خداست و چون آشوب و قحطی و ناامنی که لازمه هر انقلاب است پیش می‌آمد، می‌گفتند: این از ناحیه پیامبر صلی الله علیه و آله است که اگر این مبارزه را شروع نمی‌کرد، چنین نمی‌شد؛ نظیر آنچه بنی اسرائیل به موسی می‌گفتند: «فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائَرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ» (طبری، ۱۳۸۷، ۴۰۸/۲).

۷-۲. ضعیف و ناتوان

از جمله موضع‌گیری‌های سرسختانه دشمن، این است که رسولان الهی و رهبری جبهه حق را از نظر موقعیت و جایگاه و پشتوانه اجتماعی ضعیف معرفی می‌کنند؛ چراکه از نظر آنها رهبر جامعه باید از اشراف و ثروتمندان و متنفذین جامعه باشد؛ بنابراین رهبران صالح دینی را که به زعم آنها فاقد شرافت و منزلت اجتماعی هستند، ضعیف معرفی می‌کنند. قرآن کریم در این راستا می‌فرماید:

«قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْ لَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزٌّ» (هود، ۹۱).

به درستی که ما می‌بینیم تو را «فینا ضعیفاً» در میان ما بی‌قوت و ناتوان پس نتوانی تو که مکروهی به ما رسانی و اگر ما خواهیم که به تو مکروهی برسانیم تو دفع آن نتوانی کرد یا آن که می‌بینیم تو را در میان خود ذلیل و خوار. بعضی گفته‌اند ضعیف به لغت اهل حمیر «أعمی» است و مراد این است که چون تو به این عیب مبتلایی لهذا ضرر ما به تو نمی‌رسد؛ زیرا که بالاتر از عمی و کوری چه ضرر تواند بود (لاهیجی، ۱۳۷۳، ۴۷۳/۲).

۸-۲. عامل زیان‌کاری جامعه

از آنجایی که دشمنان، دعوت رهبران الهی را مخالف منافع نامشروع خود می‌دانند، آنها را عامل زیان‌کاری جامعه معرفی می‌کنند؛ قرآن کریم این موضوع را چنین بیان می‌فرماید:

«وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ» (المؤمنون، ۳۴).

در این آیه بیان شده که، دشمنان پیامبران را عامل زیان‌کاری در جامعه می‌دانستند و بدین طریق موجب گمراهی پیروانشان می‌دانستند.

دشمنان به مردم گفتند پیروی پیامبر با این که بشری مانند شما است و هیچ فضیلتی بر شما ندارد، مایه خسران و بطلان سعادت زندگی شما است؛ چون جز حیات دنیا حیات دیگری نیست و در این زندگی هم جزء حریت و آزادی در لذت سعادت نیست و اگر بخواهید از کسی اطاعت کنید که بر شما فضیلتی ندارد حریتان از دست می‌رود و این مساوی با خسران شما است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۲/۱۵).

۹-۲. فریب‌کار و مزور

دشمنان با مطرح ساختن برجسب‌هایی همانند فریب‌کاری و مزوری، سعی در تخریب رهبران امت دارد، قرآن در این باره می‌فرماید: «وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا» (الأحزاب، ۱۲).

در شأن نزول این آیه آمده است: مسلمانان به هنگام حفر خندق به سنگی برخورد کردند که هیچ کلنگی بر آن کارگر نشد. هنگامی که پیامبر را از این جریان باخبر نمودند آن بزرگوار آمد و در میان خندق کنار آن سنگ مستقر شد؛ و با کلنگ، اولین ضربت را به آن سنگ زد و قسمتی از آن سنگ را پس از جستن برقی متلاشی کرد. پیغمبر خدا تکبیر پیروزی گفت و مسلمانان هم گفتند. مرتبه دوم آن بزرگوار دومین ضربت را بر آن سنگ نواخت و پس از جستن برق دیگری قسمت دیگری از آن متلاشی گردید. باز پیامبر خدا و مسلمانان تکبیر پیروزی گفتند! و هنگامی که رسول خدا سومین ضربت را بر آن سنگ زد همه آن پس از جستن برق، متلاشی شد و همه تکبیر گفتند. هنگامی که سلمان از این جریان جويا شد پیغمبر اکرم فرمود: من سرزمین (حیره) و قصر پادشاهان ایران را در میان برق اول دیدم و جبرئیل بشارت داد که امت من بر آنها پیروز خواهند شد. در برق دوم، قصرهای سرخ‌رنگ کشور شام و کشور روم آشکار شدند. جبرئیل به من بشارت داد که امت من بر آنها پیروز خواهند شد. ای مسلمانان مژده باد شما را! در همین هنگام بود که منافقان به یکدیگر

می‌گفتند: چه سخنان باطل و فریبنده‌ای؟! او در مدینه است و سرزمین (حیره) و مدائن را می‌بیند و ... پس از این جریان بود که آیه مورد بحث نازل گردید. بنابراین مراد آیه این است: ای مؤمنان راستین! این موضوع را به خاطر آورید که منافقان مسلمان نما و افراد ضعیف‌الایمان در جنگ خندق می‌گفتند: وعده‌ای که خدا و رسول به ما داده‌اند چیزی جز فریب و دروغ نیست؛ آری علت این است تهمتی که این‌گونه افراد منافق به خدا و رسول زدند (ر.ک: نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ۷۴/۱۶).

۱۰-۲. فاسد بودن خانواده و نزدیکان

دشمنان با تهمت زدن به خانواده و همسر و نزدیکان رهبران دینی، سعی در تخریب رهبران امت دارند. قرآن در این باره می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِي جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نور، ۱۱).

در ماجرای افک چندین گناه نهفته است: دروغ، سوءظن به مؤمن، ایذای مؤمن، تهمت، اهانت، آزدن پیامبر صلی الله علیه و آله، از همه مهم‌تر تضعیف خاندان رسالت و شایعه‌پردازی توسط دشمنان برای تخریب چهره رهبران دینی.

۱۱-۲. تحقیر و استهزای رهبری

یکی دیگر از شیوه‌های دشمنان، تحقیر و استهزای رهبری است، این شیوه از عادت و سنت همیشگی و جاریه مجرمین است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَيَصْنَعُ الْفُلُكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ» (هود، ۳۸).

از امام باقر علیه السلام روایت شده که وقتی نوح علیه السلام هسته را می شکست قومش که از پیش او می گذشتند به او می خندیدند و مسخره می کردند و می گفتند: باغبان و درخت کار شده است تا وقتی که درخت بزرگ شد و نوح علیه السلام آن را برید و تراشید. گفتند: که نوح علیه السلام نجار شده است؛ سپس آن چوبها را با هم ترکیب نمود و مشغول درست کردن کشتی شد، می خندیدند و مسخره می کردند و می گفتند: در زمین خشک و صحرا کشتیان شده است.

گویا خداوند اجمالاً به مسخره کردن آنها اشاره نموده است؛ و گرنه مسخره کردن آنها منحصر به این موارد نبود؛ بلکه چنانچه نقل شده است به انواع مسخرهها می پرداختند (کلینی، بی تا، ۲۸۳/۸).

در آیه دیگر آمده است: «وَ إِذَا رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أ هَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ وَ هُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ» (الأنبياء، ۳۶، ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۷ ج ۲۵۲/۷).

۳. بدل سازی و رهبر تراشی

«فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمُ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ» (طه، ۸۸).

سامری از زینت آلات که از طریق ظلم و گناه در دست فرعونیان قرار گرفته بود برای آنان مجسمه گوساله ای که صدایی همچون صدای گوساله (واقعی) داشت پدید آورد؛ بنی اسرائیل که این صحنه را دیدند، ناگهان همه تعلیمات توحیدی موسی را به دست فراموشی سپردند. در اینجا خداوند به عنوان توییح و سرزنش این بت پرستان می گوید: پس آیا آنها نمی بینند که این گوساله پاسخ آنها را نمی دهد و هیچ گونه ضرری از آنها دفع نمی کند و منفعتی برای آنها فراهم نمی سازد (ر.ک: مکارم

شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۳/۲۷۰-۲۷۱)؛ بنابراین باید دانست که دشمنان، خود نیز بر بی-اساس بودن بهانه‌هایشان، مطلع هستند؛ اما می‌خواهند بدین وسیله، موجب گمراهی مردم شوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۴/۱۹۲).

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «برای هر امتی سامری است و او سامری این امت است» (قمی، بی‌تا، ۱/۲۶۲). در این روایت، امام علیه السلام می‌خواهد بفرماید ریشه جریان‌هایی که سامری‌ها تعقیب می‌کنند، یکی است، منتها گاهی تعبیر و کلمات با یکدیگر فرق دارند. البته باید توجه داشت که این سامری‌ها همانند سامری زمان حضرت موسی علیه السلام زیورآلات مردم را جمع نکردند تا مجسمه گوساله فریندهای بسازند؛ بلکه واژه‌ها و مفاهیم زیبا و زینت‌های فکری و فرهنگی را گرفته، با تعبیر گوناگون در برابر هر امتی به نمایش گذاشتند؛ با عناوینی همچون دموکراسی، خودمختاری لیبرالیسم، طرفداری از حق، مردم‌سالاری منهای دین. در طول تاریخ انقلاب اسلامی نیز گوساله‌های فریندهای ساختند و در مقابل نظام اسلامی و رهبری آن برای وارد کردن ضربه‌های سهمگین بر پیکر انقلاب اسلامی علم کردند (حسینی، ۱۳۸۵، ۲۴۶).

۴. تطمیع رهبری

دشمنان اسلام به فکر تطمیع رهبری نیز می‌افتند. نرمش‌های آنها در مقابل رهبری دینی برای خیزش به جای مناسب برای ضربه کاری زدن به رهبر است. مقصود از نرمش دشمنان این است که در ظاهر به پیامبر صلی الله علیه و آله نزدیک می‌شدند، ولی دشمنی خود را پنهان می‌کردند. هدفشان این است که پیامبر صلی الله علیه و آله کمی از دینش مایه بگذارد و از اصول و امور مسلم خود کوتاه بیاید، سپس آنها نیز از آیین خودشان مایه بگذارند. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فِیْهِمْ دُهْنًا» (القلم، ۹).

کلمه «یدهون» از مصدر «ادهان» است که مصدر باب افعال از ماده «دهن» است و «دهن» به معنای روغن و ادهان و مداهنه به معنای روغن مالی و به اصطلاح فارسی «ماست مالی» است که کنایه است از نرمی و روی خوش نشان دادن و معنای آیه این است که این تکذیب‌گران دوست می‌دارند تو با نزدیک شدن به دین آنان روی خوش به ایشان نشان دهی، ایشان هم با نزدیک شدن به دین تو روی خوش به تو نشان دهند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۷۱/۱۹).

۵. تهدید رهبری

این شیوه، آخرین حربه و شیوه دشمن در مبارزه با رهبران دینی است، دشمن وقتی که با شیوه‌های ترور شخصیت رهبری به مقصد خویش نرسید، به تهدید رهبری می‌پردازد؛ به عبارتی وقتی دشمن با شیوه‌های شکنجه روحی و ترور شخصیت، از رسیدن به هدفش بازماند، در این مرحله است که به شکنجه‌های جسمی و ترور شخص دست می‌زند. قرآن کریم کیفیت به‌کارگیری دشمنان از این حربه را به گونه‌های مختلفی بیان می‌کند که ذیلاً بررسی می‌شود:

۵-۱. تهدید به زندان

«قَالَ لَئِنْ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» (الشعراء، ۲۹).

فرعون به حضرت موسی علیه السلام و پیروانش گفت: اگر جزء من خدای دیگری برای خود برگزینی، حتماً تو را در زمره زندانیان قرار خواهم داد.

طاغیان از نیروی منطق هراسناک‌اند و به منطق زور و نیرو پناه می‌برند و بر تخت‌های فرمانروایی خویش بیمناک‌اند و از ارتکاب هرگونه جرم خودداری نمی‌کنند؛ ولی موسی علیه السلام و همه دعوت‌کنندگان به خدا، در آن هنگام که از هر نظام پوشش و لباس گمراه‌کنندگی را بردارند و آن را برهنه کنند، به درجه‌ای عالی از

پیروزی دست می‌یابد و آن نظام ناگزیر به وسیله دیگری برای پیروزی متوسل می‌شود که چیزی جزء تهدید و بیم دادن نیست (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۷، ۳۴/۹).

۲-۵. تهدید به تبعید

«قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوْ لَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (الأعراف، ۸۸).

در این آیات عکس‌العمل قوم شعیب در برابر سخنان منطقی این پیامبر بزرگ بیان شده است و از آنجا که اشراف متکبر و مغرور زمان او، از نظر ظاهر بسیار نیرومند بودند، عکس‌العمل آنان نیز شدیدتر از دیگران بود، آنان نیز مانند همه متکبران مغرور، روی زور و قدرت خویش تکیه کرده، به تهدید شعیب و یارانش پرداختند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۵۴/۶).

۳-۵. تهدید به شکنجه

«قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَ لَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» (یس، ۱۸).

دشمنان رسولان، به آنان گفتند: به درستی که ما فال بد گرفتیم به آمدن شما؛ زیرا تا به این شهر آمدید باران نبارید و مزارع و اشجار ما خشک شد. بعد تهدید کردند که: لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا: اگر باز نایستید از ادعای خود، لَنَرْجُمَنَّكُمْ: هر آینه سنگ‌باران کنیم شما را و در زیر سنگ هلاک کنیم، وَ لَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا: و البته برسد شما را از جانب ما، عَذَابٌ أَلِيمٌ: عذابی دردناک (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۶۸/۱۱).

۶. قتل و ترور

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (آل عمران، ۲۱).

این آیه درباره پادشاهان بنی اسرائیل نازل گردید که بعد از موسی علیه السلام، پیامبران را کشتند و مردانی که امر به معروف و نهی از منکر می نمودند را به قتل رسانیدند. شیخ طوسی به عنوان روایت نه به عنوان شأن نزول از ابو عبیده بن جراح روایت کند که گفت: از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسیدم چه کسانی دارای عذاب سخت تر و شدیدتری خواهند بود، فرمود: کسانی که پیامبران را بکشند و یا آمرین به معروف و ناهین از منکر را به قتل رسانند؛ سپس فرمود: ای ابو عبیده قوم بنی اسرائیل در یک روز و در یک ساعت چهل و سه پیامبر را به قتل رسانیدند و در همان روز هم ۱۱۲ نفر از بندگان خدا را که امر به معروف و نهی از منکر می نمودند، کشتند (محقق، ۱۳۶۱ ش، ۱۱۱).

نتیجه گیری

از مجموعه مطالب مطرح شده به این نتیجه می رسیم که:

۱. بحث شناخت دشمن در قرآن کریم از موقعیت ویژه ای برخوردار است. خداوند در آیات متعددی دشمنان متنوع جبهه حق را در شکل های گوناگونی معرفی می کند تا مسلمانان آنان را بهتر بشناسند و به مبارزه با آنان بپردازند.

۲. به طور کلی سیاست اصولی دشمن برای مبارزه با مسلمانان، مستمر و دائمی است؛ اما همیشه از یک شیوه استفاده نمی کند؛ به عبارت روشن تر جنگ و عناد دشمنان همیشه شکل ثابتی نداشته است و شیوه های مختلف و متنوعی را برای پیکار و از پا درآوردن حریف خود، متناسب با اوضاع و شرایط مبارزه به کار می برد، اصولی را برمیگزیند و به عنوان خط مشی کلی بر مبنای آنها راهکارها و مراحل

عملیات را برای دستیابی به مقصد خود برنامه‌ریزی می‌کند. از مهم‌ترین شگردها و شیوه‌های مبارزه دشمنان، مبارزه با رهبران دینی است که عبارت‌اند از: ایجاد تردید و ابهام در بین مردم نسبت به حقانیت رهبری، شکستن قداست رهبری با استفاده از حربه تهمت و افتراء، تحقیر و استهزای رهبری، بدل‌سازی و رهبر تراشی، تطمیع رهبری، تهدید رهبری و...

۳. دشمنان در طول تاریخ همواره در صدد تضعیف و ضربه زدن به جایگاه و مقام رهبری بوده و هستند و هم اکنون نیز گاهی از همین حربه‌ها و شیوه‌ها در صدد ضربه وارد کردن برمی‌آیند که خوشبختانه با رهبری حکیمانه رهبر معظم انقلاب و هوشیاری مردم این نقشه‌ها خنثی و نقش بر آب شده است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه: مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ دوم.
- سید رضی، ۱۳۷۹ش، **نهج البلاغه**، ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیر المؤمنین علیه السلام، چاپ اول.
- ۱. ابن اثیر جزری، مجد الدین مبارک بن محمد، ۱۴۱۵ق، **النهایة فی غریب الحدیث و الاثر**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۲. ابن منظور، محمد، ۱۴۰۵ق، **لسان العرب**، بیروت: نشر ادب الحوزه.
- ۳. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، **معجم مقاییس اللغة**، مصر: انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۴. امینی، عبد الحسین، ۱۳۸۶ش، **الغدير**، تهران: بنیاد بعثت.
- ۵. انصاری محلاتی، محمد رضا، ۱۳۸۲ش، **ثواب الاعمال**، قم: نسیم کوثر، چاپ اول.
- ۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۷. بروجردی، سید محمد ابراهیم، ۱۳۶۶ش، **تفسیر جامع**، تهران: انتشارات صدر، چاپ ششم.
۸. حسینی دشتی، سید مصطفی، ۱۳۶۹ش، **معارف و معاریف**، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ اول.
۹. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳ش، **تفسیر اثنا عشری**، تهران: انتشارات میقات، چاپ اول.
۱۰. حسینی همدانی، سید محمد حسین، ۱۴۰۴ق، **انوار درخشان**، تهران: کتاب فروشی لطفی، چاپ اول.
۱۱. حسینی، سید کمال، ۱۳۸۵ش، **دشمن شناسی**، تهران: انتشارات لوح محفوظ، چاپ اول.
۱۲. حلبی، السمین، ۱۴۱۴ق، **عمدة الحفظ**، تحقیق و تعلیق محمد تونجی، بیروت: اعلام الکتب، چاپ اول.
۱۳. حفنی، عبدالمنعم، ۲۰۰۴م، **موسوعة القرآن العظیم**، قاهره: مکتبه مدبولی، چاپ اول.
۱۴. جعفری، رحمت و دهشیری، حسن، ۱۳۸۳ش، **دشمن شناسی از دیدگاه قرآن**، قم: انتشارات دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۱۵. خمینی، سید روح الله، بی تا، **شرح چهل حدیث**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. داورپناه، ابوالفضل، ۱۳۷۵ش، **انوار العرفان**، تهران: انتشارات صدر، چاپ اول.
۱۷. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷ش، **لغت نامه دهخدا**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، **المفردات فی غریب القرآن**، دمشق: انتشارات دارالعلم الشامیه، چاپ اول.
۱۹. رشیدرضا، محمد، ۱۳۷۳ش، **تفسیر المنار**، مصر: مطبعة الشعب.
۲۰. روحانی، محمود، ۱۳۶۸ش، **المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم**، تهران: آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۲۱. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.

۲۲. شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳ش، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول.
۲۳. شریعتی، محمد تقی، ۱۳۴۶ش، **تفسیر نوین**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۴. شعرانی، میرزا ابوالحسن، ۱۳۹۸ق، **نثر طوبی**، قم: کتاب فروشی اسلامیة، چاپ دوم.
۲۵. صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۳، **خصال**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۶. طالقانی، سید محمود، ۱۳۶۲ش، **پرتویی از قرآن**، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، ۱۳۸۷ق، **تاریخ الطبری (تاریخ الأمم و الملوک)**، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، **مجمع البیان (مجمع البیان لعلوم القرآن)**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷ش، **جوامع الجامع**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۳۱. طریحی، فخر الدین، ۱۳۷۵ش، **مجمع البحرين**، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۳۲. طنطاوی، سیدمحمد، بی‌تا، **التفسیرالوسیط للقرآن الکریم**، بی‌جا: بی‌نا.
۳۳. طیب، سید عبد الحسین، ۱۳۷۸ش، **تفسیر اطیب البیان فی تفسیرالقرآن**، تهران: انتشارات اسلام.
۳۴. طوسی، محمدبن حسن، بی‌تا، **التبیین فی تفسیرالقرآن**، بیروت: داراحیاءالتراث العربی.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، **کتاب العین**، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.
۳۶. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱ش، **قاموس قرآن**، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم.
۳۷. قمی، شیخ عباس، بی‌تا، **سفینة البحار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، بی‌تا، **اصول کافی**، تهران: کتاب فروشی علمیه الاسلامیه، چاپ اول.

۳۹. گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۷ش، **تفسیر هدایت**، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۴۰. گزیده‌ای از سخنان محمدتقی مصباح در جمع گروهی از کارشناسان وزارت دفاع و فرماندهان سپاه قم، ۱۳۸۸/۸/۱۷، سایت حوزه (www.hoozeh.com)
۴۱. گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، **بیان السعادة فی مقامات العبادة**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۴۲. گنجور، مهدی، ۱۳۸۹، **دشمن شناسی در آینه وحی و نظام ارزشی**، اصفهان: نشر حیات طیب، چاپ اول.
۴۳. محقق، محمد باقر، ۱۳۶۱ش، **نمونه بینات در شأن نزول آیات**، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ چهارم.
۴۴. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰ش، **التحقیق فی کلمات القرآن**، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۵. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰ش، **تفسیر روشن**، تهران: مرکز نشر کتاب، چاپ اول.
۴۶. مشتاقیان ابرقویی، حجت و دیگران، ۱۳۸۹، «**مقاله دیدگاه رهبری - اسلامی**»، ماهنامه مدیریت در اسلام، سال چهارم، شماره دهم، ۱۳۹۰.
۴۷. معین، محمد، **فرهنگ فارسی**، ۱۳۷۱ش، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ هشتم.
۴۸. مراغی، احمد مصطفی، بی تا، **تفسیر المراغی**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴۹. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ق، **تفسیر الکاشف**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۵۱. نجفی خمینی، محمد جواد، ۱۳۹۸ق، **تفسیر آسان**، تهران: انتشارات الاسلامیه، چاپ اول.
۵۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم، بی تا، **تفسیر النعمانی**، به کوشش عبد الحسین غریفی بهبهانی، تهران: انتشارات الاسلامیه، چاپ اول.
۵۳. واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۱ق، **اسباب نزول**، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مطالعه تطبیقی نیازها و اولویتهای فعالیت‌های قرآنی شهروندان در استان‌های مختلف کشور با استفاده از روش تحلیل سلسله مراتبی

محسن نیازی^۱، نیره جاویدانی^۲، الهام شفافائی مقدم^۳، محمد سلیمان نژاد^۴

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۲/۲۹)

چکیده

در دهه‌های اخیر توجه به قرآن و برنامه‌ریزی فعالیت‌های قرآنی در جوامع اسلامی به ویژه پس از انقلاب اسلامی در ایران مورد توجه صاحب‌نظران و برنامه‌ریزان اجتماعی و فرهنگی قرار گرفته است. در این میان، توجه به نیازها و اولویتهای فعالیت‌های قرآنی و بررسی نگرش مردم به عنوان مخاطب این فعالیت‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بر این مبنای هدف اساسی این مقاله، بررسی مهم‌ترین نیازها و اولویت برنامه‌ها و فعالیت‌های

۱. استاد جامعه‌شناسی دانشگاه کاشان. (نویسنده مسئول)

رایانامه: niazim@kashanu.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه پیام نور.

رایانامه: n.javidani@gmail.com

۳. دانش‌آموخته دکتری بررسی مسائل اجتماعی ایران، دانشگاه کاشان.

رایانامه: e.shafaii@grad.kashanu.ac.ir

۴. دانش‌آموخته دکتری بررسی مسائل اجتماعی ایران، دانشگاه کاشان.

رایانامه: msdt59@yahoo.com

قرآنی در جامعه ایران است. در این راستا، با استفاده از روش تحلیل سلسله مراتبی، اولویت انواع فعالیت‌های قرآنی تبلیغی-ترویجی، آموزشی، پژوهشی، مدیریتی، اخلاقی، گروهی و هنری-ادبی بررسی گردیده و با استفاده از مقایسات زوجی، نیازها و اولویت فعالیت‌های قرآنی در استان‌های تهران، اصفهان، مازندران، کردستان، گیلان، قم و خراسان رضوی مشخص گردیده‌اند. در مجموع، نتایج فرآیند مقایسه زوجی معیارها، اولویت فعالیت‌های قرآنی را در استان‌های مذکور به ترتیب برابر با ۱۴، ۱۲، ۱۱، ۲۷، ۲۰، ۴ و ۲ درصد نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: فعالیت‌های قرآنی، برنامه‌های قرآنی، تبلیغ و ترویج، مدیریت، اخلاق، تحلیل سلسله مراتبی، روش مقایسه زوجی.

مقدمه

در طی قرون متمادی، توجه به قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی مسلمانان مورد توجه اندیشمندان و صاحب‌نظران جوامع اسلامی قرار داشته است. در قرن اخیر، با توجه به تحولات اجتماعی و فرهنگی جهان معاصر و با توجه به نقش اساسی قرآن در اصلاح و پیشرفت جوامع اسلامی، توجه به قرآن و مضامین الهی آن توجه بسیاری از اندیشمندان اسلامی را به خود جلب نموده است. با وقوع انقلاب اسلامی در ایران، مطالعات قرآنی رشد فزاینده‌ای یافته و با شکل‌گیری نهادهای قرآنی به صورت سازمان یافته و علمی، این مهم مورد توجه خاص و پیگیری قرار گرفته است. بر این مبنا، فعالیت‌ها و مقولات قرآنی در جامعه اسلامی ایران موضوع بسیار مهمی قلمداد می‌گردد و نهادهای قرآنی توجه خاصی به آنها مبذول داشته‌اند. در این ارتباط، شناسایی وضعیت فعالیت‌های قرآنی در بین مردم و آگاهی از نظرات

و آراء شهروندان در این زمینه به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع لازم جهت برنامه‌ریزی و ساماندهی فعالیت‌های قرآنی در سطح جامعه مورد توجه قرار گرفته است.

از سوی دیگر، با توجه به نقش بسیار مثبت و سازنده قرآن در روح و روان آدمی و اصلاح آسیب‌های فردی و اجتماعی، توجه به قرآن در ابعاد و لایه‌های مختلف آن حائز اهمیت خاصی است. بر این مبنا، بررسی اولویت مباحث و فعالیت‌های قرآنی در بین آحاد جامعه گامی بسیار اساسی در جهت ترویج و اشاعه فرهنگ قرآنی در جامعه به شمار می‌آید؛ چراکه در جامعه‌ای که قرآن و فرهنگ قرآنی در آن نفوذ و گسترش دارد از حیات طیبه برخوردار گردیده و از انواع آسیب‌های فردی و اجتماعی در امان می‌ماند؛ به عبارت دیگر، فعالیت‌ها و مقولات قرآنی در جامعه اسلامی ایران، موضوع بسیار مهمی است که مسئولان و دست‌اندرکاران امر می‌بایست توجه خاصی به آن مبذول داشته و ساماندهی بیشتر آن را موجب گردند. از آنجا که توجه به تفسیر، تدبیر و تعمق در قرآن و مفاهیم آن از ضروریات اسلام و قرآن است، لذا شایسته است که در هر عصر به مقتضای شرایط اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی هر دوره، به امور دینی و قرآنی پرداخته شود.

در مجموع، با توجه به مباحث فوق، در این پژوهش اولویت فعالیت‌های قرآنی از دیدگاه مردم مورد بررسی قرار گرفته است. در این راستا، اولویت مجموعه فعالیت‌های قرآنی در حوزه‌های تبلیغی و ترویجی، آموزشی، پژوهشی، مدیریتی، اخلاقی، گروهی و ادبی- هنری بررسی شده است. بر این مبنا، هدف اساسی این پژوهش، شناسایی اولویت فعالیت‌های قرآنی و تحلیل سلسله مراتبی آنها از دیدگاه اقشار مختلف مردم است. علاوه بر آن، اولویت فعالیت‌های قرآنی از دیدگاه مردم به تفکیک منطقه سکونت و استان، مورد بررسی قرار گرفته است؛ همچنین، علاوه بر شناخت و بررسی دیدگاه اقشار مختلف مردم نسبت به اولویت‌بندی فعالیت‌های قرآنی شامل فعالیت‌های تبلیغی- ترویجی، آموزشی، پژوهشی، مدیریتی، اخلاقی،

گروهی و ادبی- هنری در نهایت رتبه‌بندی استان‌های مختلف بر اساس نیاز به فعالیت‌های قرآنی ارائه گردیده است.

مبانی نظری پژوهش

قرآن مجید، برترین و آخرین پیام خداوند و بزرگ‌ترین گوهر گران‌بهای به جای مانده از پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله علیه و آله و سرچشمه جوشان معارف اسلامی و اقیانوس بی‌کران حقایق است. پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله فرمود: به درستی که این قرآن نوری آشکار، ریسمانی محکم، پناهی مطمئن، مقامی بالا، شفای شفاخواهان، فضیلتی بزرگ و سعادت‌ی عظمی است. امام علی علیه السلام فرمود: قرآن نوری است که خاموشی ندارد، چراغی است که درخشندگی آن زوال نپذیرد، دریایی است که ژرفای آن درک نشود، راهی است که رونده آن گمراه نگردد، شعله‌ای است که نور آن تاریک نشود، جداکننده حق و باطلی است که درخشش برهانش خاموش نگردد و بنایی است که ستون‌های آن خراب نشود. قرآن کریم، ریسمان استوار و دستاویز محکمی است که خداوند به بندگان هدیه داده است و بنا بر سفارش رسول مکرّمش، در کنار عترت، می‌بایست به آن تمسک ورزید (سیوطی، ۱۴۱۴ق، ۶۰/۲؛ کلینی، ۱۳۸۹ق، ۴۱۵/۲). در مکتب اسلام، قرآن به عنوان بهترین و مطمئن‌ترین راه انس با حضرت حق تعریف شده است. گرچه انس با قرآن کریم مراحل مختلفی از جمله: نگاه، شنیدن، روخوانی، قرائت، ترتیل، تلاوت، درس (مراجعه مکرر)، حفظ، تدبیر، تفکر، تمسک، فهم و عمل دارد؛ اما مرحله نهایی و اصلی انس، عمل کردن به دستورات آن امانت مقدس الهی و پیاده نمودن در جامعه است. دین اسلام، متضمن سعادت انسان‌ها در همه شئون زندگی و تعیین‌کننده خط مشی و شیوه درست زندگی انفرادی و اجتماعی انسان‌هاست و آدمی را به سوی کمالات نفسانی و اجتماعی رهبری می‌نماید. بدیهی است که این دین، برای رساندن به مقصود، باید برنامه‌ریزی منسجمی برای آنها داشته باشد؛ به

همین منظور، خداوند متعال، به عنوان وضع‌کننده این دین، قرآن کریم را که سرشار از راه‌کارها و ارزش‌ها برای سعادت انسان‌ها و زندگی بهتر آنهاست، به سوی بشر فرو فرستاده است.

در واقع، قرآن، کتاب زندگی است. اساسی‌ترین هدف قرآن، تأسیس امت یا همان جامعه ممتازی است که رسالت اسلام را عملی سازد و در آن، انسان‌ها، زندگی‌شان را بر پایه عقیده (توحید، نبوت و معاد)، شریعت (احکام عملی) و ارزش‌های والای اسلام (اخلاق اسلامی) پایه‌ریزی نمایند و نسل‌هایشان را بر اساس هدایت قرآن، تربیت کنند؛ بنابراین، قرآن، خواهان رحمت و خیر برای همه بشر است و از انسان‌ها می‌خواهد که بر اساس عقیده و اندیشه درست، زندگی کنند. آموزه‌های حیاتی و تأثیرگذار قرآن کریم به عنوان راهنمای زندگی بشر، دربردارنده بهترین و کامل‌ترین شیوه زندگی است. از این روست که دین اسلام به عنوان اکمال و اتمام اخلاق بشر معرفی شده است؛ زیرا در مواردی که انسان نسبت به اموری غافل و یا بیرون از دسترسی عقل بشری است، راهنمایی‌هایی را ارائه کرده است که وی را به کمال می‌رساند. یکی از مهم‌ترین این راهنمایی‌ها، ترسیم سبک زندگی انسان‌ها است که خداوند در قرآن کریم مکرراً به این موضوع پرداخته است (نیازی و کارکنان نصرآبادی، ۱۳۹۴، ۱۴۵)؛ همچنین بر اساس دیدگاه مازلو که در اثر خود به نام «انگیزش و شخصیت»، سلسله مراتب نیازهای انسانی را مطرح کرده است، یکی از آنها را نیاز به خود شکوفایی می‌داند. این نیاز با گرایش به خلق آثار هنری، زیبایی‌شناختی و فعالیت‌های قرآنی می‌تواند تجلی یابد.

فعالیت‌های قرآنی

فعالیت را می‌توان اقدام و حرکت انسان برای تغییر دانست. به تعبیر امام خمینی رحمه الله علیه حرکت انسان می‌تواند قلبی، روحی و جوارحی باشد. قرآنی بودن فعالیت به معنای نسبت این حرکت با قرآن است و فعالیت قرآنی حرکت انسانی

است که مقصد اصلی آن قرآن باشد. این حرکت می‌تواند موجب تغییر در قلب، روان یا عمل افراد شود. تجلی این تغییر در حوزه‌های ایمان، علایق و رفتار انسانی ظهور می‌یابد؛ بنابراین، فعالیت قرآنی، فعالیتی است که هدف آن تغییر باورها، عواطف و رفتارها نسبت به قرآن کریم (کتاب هدایت الهی) است. این فعالیت می‌تواند در جهت تغییر مثبت یا منفی باشد، اما آنچه که مد نظر است فعالیت‌هایی است که منجر به تغییر مثبت می‌شود.

فعالیت‌های قرآنی می‌تواند در انواع آموزشی، پژوهشی و تبلیغی، ترویجی و مدیریتی طبقه‌بندی شود. تأمل در مفاهیم بیان شده حاکی از آن است که موضوع اصلی فعالیت قرآنی، وجود مقدس قرآن کریم است؛ بنابراین، آن دسته از فعالیت‌های دینی یا معنوی که اشتراک مفهومی با مفاهیم و معارف قرآنی دارند خارج از حوزه فعالیت‌های قرآنی، به معنای خاص آن است. فعالیت‌های قرآنی می‌تواند به صورت فعالیت فردی و شخصی (برای تعالی قرآنی خود) یا در قالب نهادی و دولتی انجام شود. این فعالیت‌ها از قالب نهاد خانواده تا مؤسسات دولتی و مردمی بزرگ با شعب متعدد در سطح کشور در جریان است. این فعالیت‌ها را می‌توان در گروه‌های زیر دسته‌بندی کرد:

- جلسات قرآنی خانگی: جلسات خانگی مهم‌ترین نقش را در فعالیت‌های قرآنی دارند. جلسات خانگی قرائت قرآن والدین و فرزندان، جلسات خانگی قرآنی بستگان، همسایگان، همکاران و همشهریان از انواع این جلسات هستند.

- جلسات قرآنی اماکن مذهبی: پس از جلسات قرآنی خانگی، جلسات قرآنی دایر در اماکن مذهبی را می‌توان برجسته‌ترین فعالیت قرآنی مردمی دانست؛ جلسات مستقل قرآنی مساجد، حسینیه‌ها، بقاع متبرکه و نمازخانه‌های عمومی که به صورت خودجوش و بانگیزه شخصی افراد تشکیل می‌شود.

دو گروه فوق را می‌توان تحت عنوان کلی مجامع سنتی قرآنی طبقه‌بندی کرد. برای این مجامع دو عنوان فرعی «جلسه قرآن» و «هیئت قرآنی» رایج است.

- فعالیت قرآنی مؤسسات غیردولتی / مردمی: از دیرباز یکی از رویکردهای اصلی مؤسسات مذهبی مردمی فعالیت‌های قرآنی بوده است. برخی از این مؤسسات، مثل ناشران دارای ماهیت خصوصی‌اند. مؤسسات خصوصی دیگری نیز وجود دارند که نسبت به فعالیت‌های قرآنی به‌ویژه آموزش قرآن، اقدام کرده یا با همین عنوان تشکیل شده‌اند؛ اما عمده فعالیت‌های قرآنی مردمی را مؤسسات فرهنگی، مذهبی یا قرآنی عام‌المنفعه انجام می‌دهند؛ همچنین از نظر ساختار تشکیلاتی، مؤسسات قرآنی را می‌توان بر دو نوع تقسیم کرد:

الف) مؤسساتی که اختیارات تصمیم‌گیری در آن بر عهده افراد مشخص ثابت تحت عنوان هیئت مؤسس و مجمع عمومی است که بالاترین رکن مؤسسه محسوب می‌شوند و سایر ارکان مانند هیئت‌مدیره و بازرسان را ایشان تعیین می‌کنند. در حال حاضر اکثر مؤسسات قرآنی مردمی کشور، ساختار تشکیلاتی‌شان این‌گونه است.

ب) مؤسساتی که نظام عضوپذیری دارند. مجمع عمومی این مؤسسات متشکل از تمامی اعضاست و هیئت‌مدیره و بازرسان آن از طریق برگزاری انتخابات تعیین می‌شوند. از این نوع مؤسسات قرآنی می‌توان با عنوان سازمان مردم‌نهاد قرآنی (NGO) یا «تشکل قرآنی» یاد کرد. تشکل‌های قرآنی به دلیل ماهیت تشکیلاتی‌شان به صورت عام‌المنفعه و غیر متعلق به اشخاص تشکیل می‌شوند.

به طور خلاصه می‌توان نهادهای قرآنی مردمی را در عناوین «جلسه قرآن»، «هیئت قرآنی»، «مؤسسه خصوصی قرآنی»، «مؤسسه عام‌المنفعه (مردمی) قرآنی» و «تشکل قرآنی» دسته‌بندی کرد. نقش و جایگاه هر دسته در فعالیت‌های قرآنی غیردولتی، همچنین نوع تعاملات و حمایت‌های دولتی و مردمی از هر یک از این دسته‌ها می‌تواند با توجه به ماهیت و اقتضائات آن متفاوت باشد.

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های جامعی در راستای سنجش نظرات اقشار مختلف مردم در مورد گونه‌های فعالیت و مباحث قرآنی در سطوح منطقه‌ای و ملی صورت نگرفته است؛ از این‌رو، این پژوهش در صدد است با اتکاء به داده‌ها به بررسی دیدگاه اقشار مختلف مردم نسبت به اولویت فعالیت‌ها و مباحث قرآنی بپردازد. با توجه به این امر در این بخش به پژوهش‌های مرتبط با موضوع پرداخته می‌شود.

مرادی و همکاران (۱۳۹۹) در پژوهشی به بررسی تنگناهای تربیتی شبکه‌های اجتماعی بر کودکان و نوجوانان و ارائه راه کارهای پیشگیرانه با تأکید بر آموزه‌های تربیتی قرآن و احادیث پرداخته‌اند. یافته‌های پژوهش نشان داده است که مهم‌ترین تنگناهای تربیتی شبکه‌های اجتماعی بر تربیت کودکان و نوجوانان شامل هنجارشکنی، اعتیاد به شبکه‌های اجتماعی و دوری از خداوند و تجاوز به حریم خصوصی است؛ همچنین فرهنگ‌سازی، ارتقای نظارت آگاهانه والدین، صیانت از حریم خصوصی، پر کردن اوقات فراغت و تأکید بر اهمیت عزت نفس و پرورش مهارت‌های آن، از جمله راه کارهای پیشنهادی است که بررسی قرآن و احادیث جهت کاهش تأثیرات منفی تربیتی شبکه‌های اجتماعی ما را بدان رهنمون می‌کند. محمدی و فقیهی زاده (۱۳۹۵) پژوهشی با عنوان مبانی انسان شناختی روش تربیتی قرآن و حدیث در بعد اجتماعی، به شیوه توصیفی-تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای انجام داده‌اند. در نتایج این تحقیق آمده است که از نظر انسان شناسی اسلامی، انسان دارای دو بعد روح و جسم، دارای اختیار، مسئول، الهی، فطرت‌محور و حقیقت‌گراست؛ یعنی انسان در تربیت اجتماعی با واکنش مسئولانه و بر اساس پیروی از وحی، مراجعه به فطرت و به کارگیری عقل می‌تواند به هدف خود، یعنی رشد اخلاقی و انسانی و سعادت در این دنیا و آخرت دست یابد.

شمخی (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان تأثیر تربیت قرآنی بر تبلور کمال انسانی آورده است که رهنمودهای تربیتی قرآنی، برای تجلی کمال انسانی و ذکر

ویژگی‌های انسان کامل، بخش وسیعی از کتاب آسمانی را در برمی‌گیرد. در پایان به این نتیجه دست یافته است که از طریق تفکر در آیات آسمانی و نهادینه کردن آموزه‌های تربیتی مسیر تکامل و سعادت انسان‌ها هموار می‌گردد.

تقوی (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان تبیین معناداری زندگی با معیارهای علمی قرآن به نقش مطالعه روشمند در آیات قرآن کریم جهت معناداری زندگی انسان‌ها پرداخته است. در این پژوهش عوامل مؤثر در معناداری زندگی از دیدگاه‌های مختلف علمی و قرآنی مورد تحلیل قرار داده است.

پژوهشی با عنوان «بررسی راهکارهای هماهنگی و ساماندهی فعالیت‌های قرآنی کشور» در سال ۱۳۸۳ توسط دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی انجام گردیده است. در این مطالعه، دیدگاه‌های مدیران و کارشناسان فعالیت‌های قرآنی کشور در خصوص وضعیت فعالیت‌های قرآنی و راهکارهای ساماندهی امور قرآنی کشور گردآوری و تدوین شده است که برخی از مهم‌ترین نتایج آن در حوزه تحلیل وضع موجود به شرح زیر است:

- رشد نامتوازن فعالیت‌های قرآنی پس از پیروزی انقلاب و توجه بیشتر به روخوانی و حفظ قرآن به جای حوزه‌های درک مفاهیم، تدبر و پژوهش‌های قرآنی
- توجه بیشتر به فعالیت‌های زودبازده به جای فعالیت‌های عمیق، مؤثر و ماندگار

- ضعف مدیریت و تصمیم‌گیری سلیقه‌ای و عدم استفاده مطلوب از منابع
- عدم انسجام بین فعالیت نهادهای دولتی فعال در امور قرآنی
- عدم تعامل بین نهادهای دولتی با نهادهای مردمی
- فقدان عزم جدی در مسئولان کشور برای ساماندهی فعالیت‌های قرآنی
- عدم نوآوری در حوزه فعالیت‌های قرآنی نسبت به سایر فعالیت‌های فرهنگی
به دلیل نگرش سنتی و محافظه‌کارانه نسبت به دین و آموزه‌های دینی

در این تحقیق راهکارهای زیر برای ساماندهی فعالیت‌های قرآنی پیشنهاد شده است:

- تعیین علمی شاخصه‌های ارزیابی وضعیت فعالیت‌های قرآنی در جامعه
- محدود شدن نقش نهادهای دولتی به سیاست‌گذاری کلان، نظارت و پشتیبانی

- افزایش سهم نهادهای غیردولتی در سیاست‌گذاری‌های کلان و اجرایی
- استقلال سازمانی نهادهای قرآنی مردمی از نهادهای دولتی
- سازمان‌دهی تشکلهای غیردولتی فعال در حوزه قرآن
- لزوم تعریف دقیق فعالیت‌های قرآنی و تبیین جایگاه این فعالیت‌ها در فرهنگ دینی

- تشکیل مرکز استراتژیک و شورای سیاست‌گذاری و هماهنگی با ضمانت‌های اجرایی قوی برای مدیریت کلان و متمرکز و تقویت ارتباط بین سازمان‌ها با عضویت کلیه دستگاه‌ها، نهادها و سازمان‌های ذی‌ربط و تأسیس شوراهای چندگانه برای حوزه‌های مختلف امور قرآنی برای مدیریت کلان و راهبری هر حوزه (مدل ارتباطی ساختار شبکه)

در مجموع، با توجه به تحقیقات صورت گرفته در زمینه مطالعات فعالیت‌های قرآن کریم، مشاهده می‌گردد که تحقیقات انجام شده در این زمینه کم مقدار، پراکنده و مقطعی است. با توجه به موارد فوق، پژوهش حاضر به صورت سلسله مراتبی، در سطح ملی و در ارتباط با مناطق مختلف کشور و اقشار گوناگون جامعه در زمینه مباحث و فعالیت‌های قرآنی صورت گرفته است.

روش شناسی

این پژوهش به شیوه کمی انجام شده است. از نظر هدف کاربردی و از نظر گردآوری داده‌ها توصیفی-تحلیلی به شمار می‌رود. هدف پژوهش حاضر،

رتبه‌بندی اولویت فعالیت‌های قرآنی بر اساس استان‌ها در سطح کشور است. در این پژوهش مؤلفه‌های فعالیت‌های قرآنی در ۷ بعد زیر قرار داده شده‌اند:

۱- تبلیغی - ترویجی، ۲- آموزشی، ۳- پژوهشی، ۴- مدیریتی، ۵- اخلاقی، ۶- گروهی ۷- ادبی - هنری.

جهت شناخت ابعاد این فعالیت‌ها به روش مقایسه زوجی و تحلیل سلسله مراتبی، موارد فوق مورد بررسی قرار گرفته‌اند. فرایند تحلیل سلسله مراتبی به عنوان یک روش تصمیم‌گیری چندمعیاره برای مدل‌سازی در حوزه‌های مختلف علائق انسانی مانند علوم اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، مدیریت و علوم تربیتی بر پایه مقایسه زوجی به کار می‌رود. این فرایند به ما کمک می‌کند تا بتوانیم تصمیمات مناسب برای موضوعات پیچیده را با ساده کردن و هدایت مراحل تصمیم‌گیری اتخاذ نماییم (سااتی^۵، ۲۰۰۸). روش فرایند تحلیل سلسله‌مراتبی اولویت‌هایی را برای اهداف در جهت ارزیابی راه‌حل‌های گوناگون ایجاد می‌کند. فرایند تحلیل سلسله مراتبی، مستلزم شکستن مسئله تصمیم به چندین شاخص و سلسله‌مراتبی از سطوح است که از چهار سطح تشکیل شده است: سطح اول شامل هدف کلی تصمیم‌گیری است. در سطح دوم معیارهای کلی قرار دارند که تصمیم‌گیری بر اساس آنها صورت می‌گیرد. در سطح سوم زیرمعیارها قرار می‌گیرند و در آخرین سطح نیز گزینه‌های تصمیم مطرح می‌شوند. مراحل روش فرایند تحلیل سلسله‌مراتبی عبارت است از: الف) نرمال کردن ماتریس زوجی؛ ب) به دست آوردن میانگین حسابی هر سطر ماتریس بهنجار شده؛ ج) ضرب وزن‌های نسبی شاخص‌ها در میانگین حسابی گزینه‌ها؛ د) رتبه‌بندی کردن گزینه‌ها.

جامعه آماری این پژوهش شامل کلیه شهروندان واقع در سنین فعالیت بر اساس سرشماری سال ۱۳۹۰ در ایران است. بر اساس میزان توسعه اقتصادی -

5. Tomas L Saati.

اجتماعی استان‌های کشور و تقسیم آنها به پنج منطقه خیلی محروم، محروم، در حال توسعه، توسعه‌یافته و خیلی توسعه‌یافته و بر اساس نمونه‌گیری خوشه‌ای به منظور انتخاب استان‌ها از مناطق مذکور پرسشنامه تحقیق به صورت تصادفی توزیع و اطلاعات تحقیق جمع‌آوری گردیده است. تقسیم‌بندی استان‌ها بر اساس پژوهش تحلیل ثانویه کلانتری و گنجی (۱۳۸۴) به صورت جدول زیر است.

جدول شماره ۱: رتبه‌بندی استان‌های کشور بر اساس شاخص‌های توسعه اقتصادی و

اجتماعی

رتبه	استان
خارج از منطقه همگن	سیستان و بلوچستان
خیلی محروم	هرمزگان، کردستان، کهگیلویه و بویراحمد، آذربایجان غربی، اردبیل، ایلام، لرستان
محروم	بوشهر، کرمانشاه، زنجان، خوزستان، همدان، کرمان، مازندران، چهارمحال و بختیاری
در حال توسعه	گیلان، آذربایجان شرقی، فارس، خراسان رضوی، مرکزی
توسعه‌یافته	قم، سمنان، یزد
خیلی توسعه‌یافته	اصفهان، تهران

(کلانتری و گنجی، ۱۳۸۴، ۱۵۹)

در این مطالعه با توجه به تقسیم‌بندی استان‌ها به استان‌های بسیار محروم، در حال توسعه، توسعه‌یافته و بسیار توسعه‌یافته، از هر گروه از استان‌های مزبور با توجه به تقسیمات جغرافیایی کشور یک استان انتخاب گردیده‌اند. بدین ترتیب از گروه استان‌های خیلی محروم استان «کردستان»، از گروه استان‌های محروم استان «مازندران»، از گروه استان‌های در حال توسعه استان «خراسان رضوی و گیلان»، از گروه استان‌های توسعه‌یافته استان «قم» و از گروه استان‌های بسیار توسعه‌یافته دو استان «تهران و اصفهان» بررسی گردیده است. سپس از هر استان تعداد ۲۵۰ نفر، به عنوان نمونه تحقیق انتخاب و مورد بررسی قرار گرفته‌اند. از شهر تهران به علت فزونی جمعیت تعداد ۳۰۰ نفر مورد بررسی قرار گرفته است. در

نهایت نتایج حاصل از مقایسه زوجی ۱۵۵۰ پاسخگو به عنوان نمونه نهایی تحلیل شده است.

ارائه یافته‌ها

یافته‌ها در دو بخش توصیفی و تحلیلی ارائه شده‌اند. در بخش توصیفی، ویژگی‌های جمعیت شناختی نمونه در قالب جدول ۳ شرح داده شده است و در بخش تحلیلی به شیوه مقایسه زوجی (AHP) گزینه‌های هدف پژوهش (مؤلفه‌های فعالیت‌های قرآنی) در بین شهروندان بر اساس استان‌های ذکر شده، رتبه‌بندی گردیده‌اند.

الف) توصیف

جدول شماره ۲: ویژگی‌های نمونه آماری

استان	فراوانی	درصد
اصفهان	۲۵۰	۱۶/۱۳
تهران	۳۰۰	۱۹/۳۵
خراسان رضوی	۲۵۰	۱۶/۱۳
قم	۲۵۰	۱۶/۱۳
کردستان	۲۵۰	۱۶/۱۳
گیلان	۱۸۲	۱۱/۷۴
مازندران	۶۸	۴/۳۹
جمع کل	۱۵۵۰	۱۰۰

بر اساس جدول شماره ۱ بیشترین توزیع پاسخگویان مربوط به استان تهران با ۱۹/۳۵ درصد و سپس استان‌های اصفهان، خراسان رضوی، قم و کردستان هر یک

با ۱۶/۱۳ و در نهایت استان‌های گیلان و مازندران با ۱۱/۷۴ و ۴/۳۹ درصد قرار دارند.

جدول شماره ۳: مقادیر نه‌گانه کمیتی مقایسات زوجی ساعتی

مقدار عددی	تعریف	ترجیحات
۱	اهمیت مساوی	در تحقق هدف، دو شاخص اهمیت مساوی دارند.
۳	اندکی بیشتر	اهمیت i اندکی بیشتر از j است.
۵	اهمیت بیشتر	برای تحقق هدف، اهمیت i بیشتر از j است.
۷	خیلی بیشتر	برای تحقق هدف، اهمیت i خیلی بیشتر از j است.
۹	اهمیت مطلق	اهمیت خیلی بیشتر i نسبت به j به طور قطعی به اثبات رسیده است.
۲-۴-۶-۸	ترجیحات بینابین	زمانی که قضاوت بین دو معیار سخت است و حالت میانه وجود دارد.

در این مقایسه عنصر i شاخص اول در مقایسه با گزینه مقابل است که تحت عنوان j نام گذاری شده است.

ب) تحلیل

بعد از تجزیه مسئله به روش سلسله مراتبی، عناصر سطوح مختلف به صورت دوتایی با هم مقایسه می‌شوند و سپس بر اساس میزان ارجحیت دو معیار، ارزش گذاری صورت می‌گیرد. در این پژوهش جهت انجام مقایسه، ماتریس 7×7 تشکیل و سپس با تخصیص مقادیر جدول ساعتی، معیارهای مختلف دوتایی باهم مقایسه شدند. به صورت کلی ماتریس مقایسه زوجی به صورت زیر است:

$$A = [a_{ij}] \quad \text{یا} \quad \begin{bmatrix} a_{11} & a_{12} & \cdots & a_{1n} \\ a_{21} & a_{22} & \cdots & a_{2n} \\ \vdots & \vdots & \ddots & \vdots \\ a_{n1} & a_{n2} & \cdots & a_{nn} \end{bmatrix}$$

$$i, j = 1, 2, \dots, n$$

در رابطه فوق a_{ij} میزان ترجیح حاصل از مقایسه دو جایگزین i و j است؛ بنابراین از طریق ماتریس مقایسه زوجی می‌توان وزن راهکارهای اصلی و فرعی را به دست آورد. برای به دست آوردن وزن هر یک از معیارها، ابتدا عناصر ماتریس مقایسه زوجی نرمال می‌گردند.

$$r_{ij} = \frac{a_{ij}}{\sum_{i=1}^n a_{ij}}$$

در رابطه فوق r_{ij} میزان ترجیح نرمال شده دو جایگزین i و j و $\sum_{j=1}^n a_{ij}$ جمع عناصر در هر ستون ماتریس است؛ از این رو، ماتریس مقایسه زوجی، از تقسیم هر عنصر در جمع ستون خودش نرمال می‌شود؛ سپس، میانگین عناصر در هر سطر از ماتریس نرمال، محاسبه می‌شود که همان وزن معیارها را نشان می‌دهد.

$$W_i = \frac{1}{n} \left[\sum_{j=1}^n r_{ij} \right]$$

در رابطه فوق، W_i وزن معیار i ام و n تعداد عناصر مورد مقایسه در هر سطر است. ذکر این نکته لازم است که در تصمیم‌گیری‌های گروهی برای انجام ماتریس گروه‌ها از میانگین هندسی پاسخ‌های پرسش شوندگان به عنوان ماتریس استفاده می‌شود.

$$\overline{a_{ij}} = \left(\prod_{k=1}^p a_{ij}^{(k)} \right)^{\frac{1}{p}}$$

در رابطه فوق، a_{ij} میانگین هندسی میزان ترجیحات دو جایگزین i و j و k مربوط به فرد پرسش شونده و p تعداد افرادی است که پرسش‌نامه توسط آنها تکمیل گردیده است. ارزیابی پرسش‌نامه توسط محققان نشان داد که نظرات پاسخگویان در خصوص عوامل و معیارهای تأثیرگذار از روند مشابهی برخوردار بوده است؛ بنابراین، در این مطالعه محاسبه میانگین هندسی به جای میانگین وزنی هندسی مناسب تشخیص داده شد. تمامی مراحل ذکر شده فوق (ترسیم درخت تصمیم‌گیری، محاسبه وزن معیارها، زیرمعیارها و ماتریس مقایسه زوجی) از طریق نرم افزار Exel و به روش AHP انجام شده است. با استفاده از روش میانگین هندسی ردیف‌های ماتریس، ضرایب اهمیت معیارها که از تقسیم میانگین هندسی هر معیار به جمع میانگین‌ها به دست می‌آید محاسبه می‌گردد. پس از تعیین ضریب اهمیت هریک از معیارها، ضریب اهمیت گزینه‌ها مشخص می‌شوند. در این مرحله ارجحیت هریک از گزینه‌ها نسبت به معیارها بر مبنای مقیاس کمی ساعتی مورد قضاوت قرار می‌گیرند (ساعتی، ۲۰۰۳).

در جدول‌های ۴ و ۵ وزن هر کدام از مؤلفه‌های فعالیت‌های قرآنی به ترتیب به صورت خام و استاندارد شده آمده است.

جدول شماره ۴: محاسبه میانگین مؤلفه‌های فعالیت‌های قرآنی

معیارها	تبلیغی و ترویجی	آموزشی	پژوهشی	مدیریتی	اخلاقی	گروهی	ادبی- هنری
تبلیغی و ترویجی	۱,۰۰	۲,۲۸	۵,۳۵	۵,۴۱	۳,۲۹	۳,۸۹	۳,۷۲
آموزشی	۰,۴۴	۱,۰۰	۴,۸۷	۴,۹۲	۲,۷۵	۳,۲۱	۲,۹۷
پژوهشی	۰,۱۹	۰,۲۱	۱,۰۰	۱,۳۱	۰,۳۰	۰,۲۶	۰,۲۸
مدیریتی	۰,۱۸	۰,۲۰	۰,۷۶	۱,۰۰	۰,۲۹	۰,۲۶	۰,۲۷
اخلاقی	۰,۳۰	۰,۳۶	۳,۳۵	۳,۴۴	۱,۰۰	۲,۳۶	۱,۷۶
گروهی	۰,۲۶	۰,۳۱	۳,۷۹	۳,۸۸	۰,۴۲	۱,۰۰	۰,۶۲
ادبی- هنری	۰,۲۷	۰,۳۴	۳,۶۱	۳,۶۹	۰,۵۷	۱,۶۲	۱,۰۰

جدول شماره ۵: محاسبه نمره نرمال شده معیارهای مؤلفه‌های فعالیت‌های قرآنی

میانگین هندسی	ادبی- هنری	گروهی	اخلاقی	مدیریتی	پژوهشی	آموزشی	تبلیغی و ترویجی	معیارها
۰,۰۹	۰,۰۷	۰,۱۴	۰,۰۷	۰,۱۵	۰,۱۳	۰,۰۷	۰,۰۸	تبلیغی و ترویجی
۰,۳۲	۰,۴۲	۰,۱۹	۰,۴۴	۰,۲۴	۰,۲۷	۰,۳۷	۰,۴۲	آموزشی
۰,۰۷	۰,۰۵	۰,۱۱	۰,۰۵	۰,۰۸	۰,۰۷	۰,۰۹	۰,۰۴	پژوهشی
۰,۰۶	۰,۰۴	۰,۱۰	۰,۰۵	۰,۰۶	۰,۰۵	۰,۰۹	۰,۰۳	مدیریتی
۰,۲۱	۰,۲۲	۰,۲۱	۰,۲۰	۰,۲۳	۰,۲۴	۰,۱۶	۰,۲۲	اخلاقی
۰,۰۳	۰,۰۳	۰,۰۴	۰,۰۴	۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۸	۰,۰۲	گروهی
۰,۱۸	۰,۱۷	۰,۲۰	۰,۱۵	۰,۲۲	۰,۲۲	۰,۱۵	۰,۱۹	ادبی- هنری

میانگین هندسی جدول ۵ نشان می‌دهد نیاز شهروندان در فعالیت‌های قرآنی به ترتیب در مؤلفه‌های آموزشی با ۳۲ درصد، اخلاقی با ۲۱ درصد، ادبی- هنری با ۱۸ درصد، تبلیغی- ترویجی با ۹ درصد، پژوهشی با ۷ درصد، مدیریتی با ۶ درصد و گروهی با ۳ درصد است.

جدول شماره ۶: محاسبه نمره نرمال شده معیار فعالیت‌های تبلیغی و ترویجی بر اساس

استان‌های مختلف

میانگین هندسی	مازندران	گیلان	کردستان	قم	خراسان رضوی	تهران	اصفهان	تبلیغی و ترویجی
۰,۱۱	۰,۱۱	۰,۰۶	۰,۱۰	۰,۱۹	۰,۱۷	۰,۰۸	۰,۱۰	اصفهان
۰,۲۳	۰,۱۷	۰,۳۱	۰,۲۵	۰,۲۰	۰,۱۹	۰,۲۲	۰,۲۷	تهران
۰,۰۲	۰,۰۵	۰,۰۲	۰,۰۱	۰,۰۱	۰,۰۳	۰,۰۳	۰,۰۱	خراسان رضوی
۰,۰۳	۰,۱۰	۰,۰۲	۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۷	۰,۰۴	۰,۰۲	قم
۰,۱۰	۰,۱۰	۰,۰۵	۰,۰۹	۰,۱۷	۰,۱۷	۰,۰۸	۰,۰۸	کردستان
۰,۱۵	۰,۱۱	۰,۱۲	۰,۲۰	۰,۱۹	۰,۱۹	۰,۰۹	۰,۲۱	گیلان
۰,۳۲	۰,۳۷	۰,۴۲	۰,۳۴	۰,۲۱	۰,۱۹	۰,۴۷	۰,۳۱	مازندران

میانگین هندسی جدول ۶ نشان می‌دهد نیاز شهروندان استان‌های مختلف بر اساس فعالیت‌های تبلیغی و ترویجی به ترتیب استان مازندران با ۳۲ درصد، تهران با ۲۳ درصد، گیلان با ۱۵ درصد، اصفهان با ۱۱ درصد، کردستان با ۱۰ درصد، قم با ۳ درصد و خراسان رضوی با ۲ درصد است.

جدول شماره ۷: محاسبه نمره نرمال شده معیار فعالیت‌های آموزشی بر اساس استان‌های

مختلف

میانگین هندسی	مازندران	گیلان	کردستان	قم	خراسان رضوی	تهران	اصفهان	آموزشی
۰,۱۲	۰,۰۹	۰,۱۹	۰,۰۷	۰,۱۷	۰,۱۶	۰,۱۷	۰,۱۰	اصفهان
۰,۰۹	۰,۰۸	۰,۱۴	۰,۰۶	۰,۱۶	۰,۱۵	۰,۰۸	۰,۰۴	تهران
۰,۰۲	۰,۰۶	۰,۰۱	۰,۰۲	۰,۰۱	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۲	خراسان رضوی
۰,۰۳	۰,۰۶	۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۳	۰,۰۷	۰,۰۲	۰,۰۲	قم
۰,۲۱	۰,۱۴	۰,۲۳	۰,۱۸	۰,۲۱	۰,۲۱	۰,۲۳	۰,۲۶	کردستان
۰,۰۸	۰,۱۱	۰,۰۸	۰,۰۶	۰,۱۷	۰,۱۶	۰,۰۴	۰,۰۴	گیلان
۰,۳۸	۰,۴۶	۰,۳۳	۰,۵۸	۰,۲۴	۰,۲۲	۰,۴۵	۰,۵۲	مازندران

میانگین هندسی جدول ۷ نشان می‌دهد نیاز شهروندان استان‌های مختلف بر اساس فعالیت‌های آموزشی به ترتیب استان مازندران با ۳۸ درصد، کردستان با ۲۱ درصد، اصفهان با ۱۲ درصد، تهران با ۹ درصد، گیلان با ۸ درصد، قم با ۳ درصد و خراسان رضوی با ۲ درصد قرار دارند.

جدول شماره ۸: محاسبه نمره نرمال شده معیار فعالیت‌های پژوهشی بر اساس استان‌های

مختلف

میانگین هندسی	مازندران	گیلان	کردستان	قم	خراسان رضوی	تهران	اصفهان	پژوهشی
۰,۱۴	۰,۱۴	۰,۲۳	۰,۰۶	۰,۱۴	۰,۱۲	۰,۲۷	۰,۱۰	اصفهان
۰,۱۳	۰,۱۴	۰,۲۳	۰,۰۶	۰,۱۴	۰,۱۲	۰,۲۲	۰,۰۸	تهران
۰,۰۳	۰,۰۸	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۵	۰,۰۲	خراسان رضوی
۰,۰۴	۰,۰۸	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۵	۰,۰۵	۰,۰۲	قم
۰,۱۷	۰,۲۰	۰,۳۰	۰,۰۹	۰,۱۴	۰,۱۲	۰,۳۵	۰,۱۵	کردستان
۰,۰۹	۰,۱۳	۰,۱۲	۰,۰۴	۰,۱۲	۰,۱۰	۰,۱۲	۰,۰۵	گیلان
۰,۲۴	۰,۳۷	۰,۳۵	۰,۱۶	۰,۱۴	۰,۱۲	۰,۵۷	۰,۲۵	مازندران

میانگین هندسی جدول ۸ نشان می‌دهد نیاز شهروندان استان‌های مختلف بر

اساس فعالیت‌های پژوهشی به ترتیب استان مازندران با ۲۴ درصد، کردستان با ۱۷

درصد، اصفهان با ۱۴ درصد، تهران با ۱۳ درصد، گیلان با ۹ درصد، قم با ۴ درصد

و خراسان رضوی با ۳ درصد است.

جدول شماره ۹: محاسبه نمره نرمال شده معیار فعالیت‌های مدیریتی بر اساس استان‌های

مختلف

میانگین هندسی	مازندران	گیلان	کردستان	قم	خراسان رضوی	تهران	اصفهان	مدیریتی
۰,۱۳	۰,۱۸	۰,۰۹	۰,۱۰	۰,۱۴	۰,۱۷	۰,۱۲	۰,۱۲	اصفهان
۰,۲۶	۰,۲۳	۰,۳۳	۰,۳۴	۰,۲۴	۰,۱۸	۰,۲۸	۰,۲۷	تهران
۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۴	۰,۰۴	۰,۰۳	۰,۰۴	۰,۰۶	۰,۰۲	خراسان رضوی
۰,۱۱	۰,۱۱	۰,۰۹	۰,۱۰	۰,۱۱	۰,۱۵	۰,۱۳	۰,۰۹	قم
۰,۱۹	۰,۱۹	۰,۲۱	۰,۱۹	۰,۲۱	۰,۱۶	۰,۱۶	۰,۲۳	کردستان
۰,۱۷	۰,۱۹	۰,۱۷	۰,۱۵	۰,۲۰	۰,۱۶	۰,۱۵	۰,۲۱	گیلان
۰,۰۸	۰,۰۸	۰,۰۷	۰,۰۸	۰,۰۸	۰,۱۴	۰,۱۰	۰,۰۶	مازندران

میانگین هندسی جدول ۹ نشان می‌دهد نیاز شهروندان استان‌های مختلف بر اساس فعالیت‌های مدیریتی به ترتیب استان تهران با ۲۶ درصد، کردستان با ۱۹ درصد، گیلان با ۱۷ درصد، اصفهان با ۱۳ درصد، قم با ۱۱ درصد، مازندران با ۸ درصد و خراسان رضوی با ۳ درصد است.

جدول شماره ۱۰: محاسبه نمره نرمال شده معیار فعالیت‌های اخلاقی بر اساس استان‌های

مختلف

میانگین هندسی	مازندران	گیلان	کردستان	قم	خراسان رضوی	تهران	اصفهان	اخلاقی
۰,۰۵	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۴	۰,۱۱	۰,۱۱	۰,۰۸	۰,۰۵	اصفهان
۰,۰۵	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۴	۰,۱۱	۰,۱۱	۰,۰۵	۰,۰۳	تهران
۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۲	خراسان رضوی
۰,۰۳	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۴	۰,۰۵	۰,۰۸	۰,۰۲	۰,۰۲	قم
۰,۲۶	۰,۶۱	۰,۱۵	۰,۲۱	۰,۲۳	۰,۲۲	۰,۲۶	۰,۲۸	کردستان
۰,۱۷	۰,۰۸	۰,۱۰	۰,۱۴	۰,۲۲	۰,۲۱	۰,۲۶	۰,۲۷	گیلان
۰,۳۳	۰,۱۹	۰,۶۷	۰,۵۰	۰,۲۶	۰,۳۴	۰,۳۱	۰,۳۳	مازندران

میانگین هندسی جدول ۱۰ نشان می‌دهد نیاز شهروندان استان‌های مختلف بر اساس فعالیت‌های اخلاقی به ترتیب استان مازندران با ۳۳ درصد، کردستان با ۲۶ درصد، گیلان با ۱۷ درصد، اصفهان با ۵ درصد، تهران با ۵ درصد، قم با ۳ درصد و خراسان رضوی با ۲ درصد است.

جدول شماره ۱۱: محاسبه نمره نرمال شده معیار فعالیت‌های گروهی بر اساس استان‌های

مختلف

میانگین هندسی	مازندران	گیلان	کردستان	قم	خراسان رضوی	تهران	اصفهان	گروهی
۰,۳۳	۰,۳۵	۰,۳۱	۰,۳۸	۰,۲۳	۰,۲۴	۰,۴۹	۰,۳۸	اصفهان
۰,۲۳	۰,۲۸	۰,۲۵	۰,۳۲	۰,۲۱	۰,۲۱	۰,۲۱	۰,۱۷	تهران
۰,۰۴	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۶	۰,۰۴	۰,۰۴	۰,۰۷	خراسان رضوی
۰,۰۴	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۴	۰,۰۳	۰,۰۴	۰,۰۷	قم
۰,۱۳	۰,۱۷	۰,۱۹	۰,۱۲	۰,۱۵	۰,۱۵	۰,۰۸	۰,۱۲	کردستان
۰,۰۹	۰,۰۶	۰,۰۸	۰,۰۵	۰,۱۶	۰,۱۷	۰,۰۷	۰,۱۰	گیلان
۰,۱۱	۰,۰۹	۰,۱۳	۰,۰۷	۰,۱۶	۰,۱۶	۰,۰۷	۰,۱۰	مازندران

میانگین هندسی جدول ۱۱ نشان می‌دهد نیاز شهروندان استان‌های مختلف بر اساس فعالیت‌های گروهی به ترتیب استان اصفهان با ۳۳ درصد، تهران با ۲۳ درصد، کردستان با ۱۳ درصد، مازندران با ۱۱ درصد، گیلان با ۹ درصد، قم با ۴ درصد و خراسان رضوی با ۴ درصد است.

جدول شماره ۱۲: محاسبه نمره نرمال شده معیار فعالیت‌های ادبی - هنری بر اساس

استان‌های مختلف

میانگین هندسی	مازندران	گیلان	کردستان	قم	خراسان رضوی	تهران	اصفهان	ادبی - هنری
۰,۱۶	۰,۲۲	۰,۲۰	۰,۱۱	۰,۱۹	۰,۱۹	۰,۱۳	۰,۱۴	اصفهان
۰,۲۵	۰,۲۷	۰,۲۶	۰,۳۵	۰,۱۶	۰,۱۶	۰,۲۹	۰,۳۳	تهران
۰,۰۳	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۵	۰,۰۲	۰,۰۴	۰,۰۷	۰,۰۳	خراسان رضوی
۰,۰۶	۰,۰۴	۰,۰۳	۰,۰۶	۰,۰۶	۰,۱۰	۰,۱۰	۰,۰۴	قم
۰,۲۵	۰,۲۷	۰,۲۶	۰,۲۵	۰,۲۵	۰,۲۱	۰,۲۰	۰,۳۲	کردستان
۰,۱۰	۰,۰۸	۰,۰۹	۰,۰۹	۰,۱۶	۰,۱۵	۰,۱۰	۰,۰۷	گیلان
۰,۱۱	۰,۱۰	۰,۱۲	۰,۰۹	۰,۱۶	۰,۱۵	۰,۱۱	۰,۰۷	مازندران

میانگین هندسی جدول ۱۲ نشان می‌دهد شهروندان استان‌های مختلف بر اساس فعالیت‌های ادبی - هنری به ترتیب استان تهران با ۲۵ درصد، کردستان با ۲۵ درصد، اصفهان با ۱۶ درصد، مازندران با ۱۱ درصد، گیلان با ۱۰ درصد، قم با ۶ درصد و خراسان رضوی با ۳ درصد است.

جدول شماره ۱۳: محاسبه نمرات نرمال شده معیارهای مؤلفه‌های فعالیت‌های قرآنی در بین

شهروندان استان‌های مختلف

نمره نهایی	ادبی - هنری	گروهی	اخلاقی	مدیریتی	پژوهشی	آموزشی	تبلیغی و ترویجی	ماتریسم تصمیم
۰,۱۲	۰,۱۶	۰,۳۳	۰,۰۵	۰,۱۳	۰,۱۴	۰,۱۲	۰,۱۱	اصفهان
۰,۱۴	۰,۲۵	۰,۲۳	۰,۰۵	۰,۲۶	۰,۱۳	۰,۰۹	۰,۲۳	تهران
۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۴	۰,۰۲	۰,۰۳	۰,۰۳	۰,۰۲	۰,۰۲	خراسان رضوی
۰,۰۴	۰,۰۶	۰,۰۴	۰,۰۳	۰,۱۱	۰,۰۴	۰,۰۳	۰,۰۳	قم
۰,۲۰	۰,۲۵	۰,۱۳	۰,۲۶	۰,۱۹	۰,۱۷	۰,۲۱	۰,۱۰	کردستان
۰,۱۱	۰,۱۰	۰,۰۹	۰,۱۷	۰,۱۷	۰,۰۹	۰,۰۸	۰,۱۵	گیلان
۰,۲۷	۰,۱۱	۰,۱۱	۰,۳۳	۰,۰۸	۰,۲۴	۰,۲۸	۰,۳۲	مازندران
	۰,۱۸	۰,۰۳	۰,۲۱	۰,۰۶	۰,۰۷	۰,۲۲	۰,۰۹	وزن معیارها

در نهایت با تلفیق و ترکیب امتیاز معیارها و همچنین گزینه‌ها که از ماتریس‌های مقایسه‌ای زوجی حاصل شدند، امتیاز نهایی گزینه‌ها محاسبه گردیدند. نتایج نشان می‌دهد بر اساس مؤلفه‌های فعالیت‌های قرآنی، اولویت پرداختن به این فعالیت‌ها در استان‌های کشور به ترتیب در استان مازندران ۲۷ درصد، کردستان ۲۰ درصد، تهران ۱۴ درصد، اصفهان ۱۲ درصد، گیلان ۱۱ درصد، قم ۴ درصد و خراسان رضوی ۲ درصد است.

نتیجه‌گیری

با توجه به نقش بسیار مثبت و سازنده قرآن در ابعاد فردی و اجتماعی و سطوح مختلف خرد، میانی و کلان جامعه، توجه به قرآن در ابعاد و لایه‌های مختلف آن حائز اهمیت خاصی است. بر این مبنا، بررسی اولویت مباحث و فعالیت‌های قرآنی در بین آحاد جامعه گامی بسیار اساسی در جهت ترویج و اشاعه فرهنگ قرآنی در جامعه به شمار می‌آید. در مجموع، توجه به فعالیت‌ها و مباحث قرآنی در جامعه اسلامی مانند ایران، موضوع بسیار مهمی است که باید هرچه بیشتر به آن پرداخته شود. در این زمینه بررسی نیازهای شهروندان و اقشار مختلف جامعه نسبت به اولویت گونه‌های فعالیت و مباحث قرآنی حائز اهمیت است؛ و لازمه اتخاذ تصمیمات صحیح و اثربخش توسط مسئولان، آگاهی از نظرات و آراء مردم در این زمینه است.

بر اساس تحلیل سلسله مراتبی انجام شده نیاز شهروندان در فعالیت‌های قرآنی به ترتیب در مؤلفه‌های آموزشی، اخلاقی، ادبی-هنری، تبلیغی-ترویجی، پژوهشی، مدیریتی و گروهی است؛ همچنین نتایج تحلیل سلسله مراتبی نشان می‌دهد اولویت پرداختن به فعالیت‌های تبلیغی و ترویجی شهروندان در استان‌های مختلف به ترتیب بایستی برای استان مازندران، تهران، گیلان، اصفهان، کردستان، قم و خراسان رضوی باشد. اولویت پرداختن به فعالیت‌های آموزشی شهروندان

استان‌های مختلف به ترتیب مربوط به استان مازندران، کردستان، اصفهان، تهران، گیلان، قم و خراسان رضوی است. اولویت پرداختن به فعالیت‌های پژوهشی شهروندان در استان‌های مختلف به ترتیب برای استان‌های مازندران، کردستان، اصفهان، تهران، گیلان، قم و خراسان رضوی ضروری است؛ همچنین توجه و برنامه‌ریزی برای فعالیت‌های اخلاقی شهروندان استان‌های مختلف به ترتیب برای استان مازندران، کردستان، گیلان، اصفهان، تهران، قم و خراسان رضوی است. اولویت پرداختن به فعالیت‌های مدیریتی برای شهروندان استان‌های مختلف به ترتیب برای استان تهران، کردستان، گیلان، اصفهان، قم، مازندران و خراسان رضوی ضروری است. پرداختن به فعالیت‌های گروهی به ترتیب برای شهروندان استان‌های اصفهان، تهران، کردستان، مازندران، گیلان، قم و خراسان رضوی در اولویت است؛ همچنین پرداختن به فعالیت‌های ادبی- هنری به ترتیب برای شهروندان استان‌های تهران، کردستان، اصفهان، مازندران، گیلان، قم و خراسان رضوی ضروری است.

در پایان پیشنهاد می‌گردد با توجه به جامعیت قرآن و ابعاد مختلف آن در پاسخگویی به نیازهای فردی و اجتماعی، لازم است علاوه بر مطالعات تخصصی قرآنی، انجام پژوهش‌های جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، مدیریت و مانند آنها مورد توجه قرار گیرد و پژوهش‌های مرتبط با مسائل فردی و اجتماعی مانند سبک زندگی قرآنی، الگوهای زندگی مبتنی بر قرآن، همبستگی اجتماعی، مشارکت‌های اجتماعی، امنیت، مهارت‌های زندگی، راهکارهای کاهش انواع آسیب‌های فردی و اجتماعی مانند افسردگی، اضطراب، ترس، بحران هویت، بیگانگی و آسیب‌های اجتماعی برنامه‌ریزی و اجرا گردیده و از نتایج تحقیقات صورت گرفته در جهت تعمیق و ترویج فرهنگ قرآنی در جامعه استفاده شود.

منابع

- **قرآن کریم**، ۱۳۷۰، ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: موسسه مطبوعاتی خزر.
- ۱. تقوی، سیدحسین، ۱۳۹۴، «تبیین معناداری زندگی با معیارهای علمی قرآن»، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی- کلامی، سال پنجم، شماره ۱۹، صص ۷-۳۴.
- ۲. السیوطی، جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر، ۱۴۱۴ق، **الدر المنثور**، بیروت: دارالفکر.
- ۳. شمخی، مینا، ۱۳۹۴، «تأثیر تربیت قرآنی بر تبلور کمال انسانی»، دوفصلنامه آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، سال اول، شماره ۲، صص ۵۹-۷۶.
- ۴. عاملی، شیخ حر، ۱۴۰۹، **وسائل الشیعه**، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- ۵. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۹ق، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۶. کلانتری، صمد؛ گنجی، محمد، ۱۳۸۴، «شاخص‌های توسعه اجتماعی و اقتصادی در ایران»، اطلاعات سیاسی- اقتصادی، دوره ۱۹، شماره ۲۱۱-۲۱۲.
- ۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، **بحارالانوار**، بیروت، دارالحیاء، ج ۱۱۰.
- ۸. محمدی، روح الله؛ فقیهی زاده، عبدالهادی، ۱۳۹۵، «مبانی انسان شناختی روش تربیتی قرآن و حدیث در بعد اجتماعی»، دوفصلنامه آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، سال دوم، شماره ۳، صص ۱-۱۸.
- ۹. مرادی و همکاران، ۱۳۹۹، «تنگناهای تربیتی شبکه‌های اجتماعی مجازی بر کودکان و نوجوانان و راه کارهای پیشگیرانه با تأکید بر آموزه‌های تربیتی قرآن و احادیث»، نشریه پژوهش‌های تربیتی، شماره ۴۰، صص ۱۱۸-۱۳۶.
- ۱۰. نیازی و کارکنان نصرآبادی، ۱۳۹۴، **جامعه شناسی سبک زندگی**، بی‌جا: انتشارات نشر شهر.
- ۱۱. همیلتون، ملکم، ۱۳۷۷، **جامعه شناسی دین**، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر تبیان.
- 12. Saaty, T. L, 2003, Decision-making with the AHP: Why is the principal eigenvector necessary, European Journal of Operational Research, No. 145, pp. 85- 91.
- 13. Saaty, T. L, 2008, Decision making with the analytical hierarchy process, International Journal of Services Sciences, pp. 83- 98.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

واکاوی زبان قرآن در آیات سبک زندگی (موردپژوهی روابط خانوادگی)

سید محمد نقیب^۱، فاطمه مرادی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۳/۹)

چکیده

از جمله مباحث مهم علوم قرآنی که در تداوم بحث از زبان و فلسفه دین مطرح می‌گردد، زبان قرآن است. شناخت زبان قرآن، نقش مهمی در فهم معارف و آموزه‌های عمیق قرآنی دارد؛ از این رو، تحقیق در این زمینه، یکی از بایسته‌های پژوهشی شمرده می‌شود؛ با توجه به نقش مهم خانواده در سعادت و سازندگی فرد و اجتماع و لزوم عمل به سبک زندگی قرآنی و اسلامی، در جهت رسیدن به سعادت، محقق در صدد است تا به تبیین زبان قرآن در آیات مربوط به سبک زندگی خانوادگی بپردازد. بر اساس تحقیق حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به سرانجام رسید، زبان قرآن در این دسته از آیات، چندوجهی است؛ یعنی خداوند متعال برای تبیین

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

رایانامه: nagheb@Quran.ac.ir

۲. سطح ۴ تفسیر تطبیقی حوزه جامعه الزهرا سلام الله علیها. (نویسنده مسئول)

رایانامه: barbalemalaek1355@gmail.com

سبک زندگی خانوادگی و مشخص نمودن نحوه تعامل زوجین با یکدیگر و والدین با فرزندان و فرزندان با والدین، از شیوه‌های متنوع و متعدد زبانی همچون: زبان حکمت، زبان تشریع، زبان انذار، زبان موعظه، زبان دفع شبهه، زبان تربیتی، زبان عقل محوری و زبان مودت بهره برده است.

واژگان کلیدی: زبان قرآن، سبک زندگی، روابط خانوادگی، زوجین، والدین، فرزندان.

مقدمه

یکی از مباحث عمده و دامنه‌دار در حوزه علوم قرآن، مسئله زبان قرآن است. زبان‌شناسی قرآن از مبانی فهم قرآن شمرده شده و فهم قرآن زمینه‌ساز تمسک به قرآن و عمل به آموزه‌های آن است. یکی از مهم‌ترین آموزه‌های این کتاب آسمانی، آموزش شیوه صحیح تعامل اعضای خانواده با یکدیگر است؛ اما تردیدی نیست که ملتزم شدن به سبک زندگی خانوادگی قرآنی، در سایه تحقق فهم درست آیات ناظر بر تعیین چنین سبکی است و فهم درست این دسته از آیات نیز، زمانی محقق می‌شود که زبان قرآن در این گروه از آیات شناخته و فهم شود؛ از این رو با توجه به خلل پژوهشی که در این زمینه یافت شد، نوشتار حاضر در صدد است تا با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین زبان قرآن در آیات سبک زندگی خانوادگی در سه محور: تعامل زوجین با یکدیگر، والدین با فرزندان و فرزندان با والدین بپردازد.

با توجه به نقش انکارناپذیر خانواده در سعادت و سازندگی فرد و جامعه، ملتزم شدن خانواده به سبک صحیح زندگی، امری لازم و ضروری است و ملتزم شدن به سبک زندگی قرآنی، ارتباط تنگاتنگی با فهم آیات ناظر به سبک زندگی دارد؛ فهم این دسته از آیات نیز زمانی محقق خواهد شد که زبان قرآن در این دسته از آیات

به درستی تبیین گردد؛ از این رو تحقیق در حیطه زبان قرآن در آیات سبک زندگی از ضروریات پژوهشی شمرده می‌شود.

پیشینه

تاکنون مطالعات و تألیفات بی‌شماری در مورد چیستی و ماهیت زبان قرآن صورت گرفته است که به عنوان نمونه می‌توان به کتاب‌هایی چون: «تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن»، تألیف محمدباقر سعیدی روشن، «زبان قرآن با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر»، اثر ابوالفضل ساجدی و مقالاتی چون: «زبان قرآن و اوصاف آن از دیدگاه علامه مصباح»، به قلم محمدرضا امین و «چیستی و چرایی و چگونگی زبان قرآن» نوشته غلامحسین اعرابی و اسمر جعفری، اشاره کرد؛ با این وجود نتایج این مطالعات مبتنی بر زبان قرآن در آیات مربوط به سبک زندگی خانوادگی نبوده؛ لذا این پژوهش، از این نظر نو و بدیع است.

۱. مفهوم شناسی

در این نوشتار، شناخت مفهوم «زبان قرآن» و «سبک زندگی» به تسلط بیشتر بحث ارائه شده کمک می‌کند:

۱-۱. زبان قرآن

واژه «زبان»، در لغت، به دو معنای عمده، یعنی اندام ماهیچه‌ای و متحرک داخل دهان (ابزار گویایی) و همچنین لغت یک ملت یا جماعت به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۳ش، ۱۱۱۳۰). معادل عربی این واژه، «لسان» است که در قرآن کریم، بالغ بر ۲۰ مرتبه به صورت مفرد و جمع به کار رفته و هر دو معنای فوق نیز از آن اراده شده است؛ چنانکه در آیه «وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ؛ و یک زبان و دو لب» (بلد، ۹) به معنای

نخست و در آیه «لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ؛ زبان کسی که اینها را به او نسبت می‌دهند عجمی است؛ ولی این (قرآن)، زبان عربی آشکار است.» (نحل، ۱۰۳)، به معنای دوم استعمال شده است.

در اصطلاح زبان‌شناسی، «زبان»، مجموعه‌ای پیچیده از نظام‌های مجرد و ذهنی و جزء توانش‌های مغز انسان است که برای ایجاد ارتباط با افراد بشر به کار می‌رود (حق‌شناس، آواشناسی، ۱۳۵۶ش، ۱۲). این معنا، یعنی قدرت تعقلی تفهیم و تفاهم، در آیه ۴ سوره الرحمن نیز، مورد اشاره قرار گرفته: «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ؛ و به او «بیان» را آموخت.» که مقصود از «زبان» در این نوشتار همین معنا است.

رضایی اصفهانی درباره مقصود از «زبان قرآن» می‌نویسد: «مراد از زبان قرآن این است که قرآن از نظر کلمات، گزاره‌ها و جملات دارای چه خصوصیتی است؟ انشائی یا اخباری، حقیقی یا مجازی، تمثیلی یا اسطوره‌ای، یک لایه یا چندلایه است؟ قرآن در رساندن پیام خویش از چه سبک و شیوه‌ای استفاده کرده است.» (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۵ش، ۴/۱۵۰؛ رک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳ش، ۲۲۷)؛ بنابراین «زبان قرآن» به «گونه‌های انتقال مفاهیم» نظیر زبان محاوره، زبان رمز، زبان سمبلیک و زبان علم و... اطلاق می‌شود (شاکر، ۱۳۹۳ش، ۱۱۵).

شایان ذکر است که در باب زبان قرآن، نظریات مختلفی مطرح شده است؛ که جهت تبیین بهتر موضوع اجمالاً به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱-۱-۱. زبان عرف عام

این نظریه به چند صورت تقریر شده است:

الف- برخی بر این باورند که زبان قرآن، همان زبان تفاهم و تخاطب عرف عقلا است و خداوند برای القا و ابلاغ پیام خود به مردم، طریقه و زبان دیگری جز آن، گزینش نکرده و به همان شیوه عقلایی عمل نموده است (خویی، ۱۳۹۴ق، ۲۸۱).

ب- برخی دیگر در این زمینه نوشته‌اند: «در قرآن کریم، آیات فراوانی وجود دارد که از آنها استفاده می‌شود قرآن کتابی ساده و برای عموم مردم است؛ بنابراین باید مانند تمام گفتگوهای عادی و متعارف، معنای ظاهری آن منظور و برای عموم قابل فهم باشد.» (رجبی، ۱۳۷۶ش، ۴۷)

۲-۱-۱. زبان عرف خاص

گروهی از محققان معتقدند: عرف خاص در مورد قرآن کریم، یعنی قرآن اصطلاحاتی مخصوص به خود دارد؛ همان‌طور که اگر کسی بخواهد متون پزشکی را بفهمد، باید با اصطلاحات پزشکی آشنا باشد؛ برای فهمیدن قرآن نیز، باید با فرهنگ و اصطلاحات آن آشنا بود (شاگرد، ۱۳۹۳ش، ۱۲۰). آیت الله معرفت معتقد است: قرآن در بیانات شافیه و کافیه خود، روشی جدا از روش‌های معمولی محاوره، اتخاذ کرده است (معرفت، ۱۳۷۳ش، ۵۴).

۳-۱-۱. زبان سمبلیک

بر اساس این نظریه، زبان قرآن، زبان رمز و اشاره است و آنچه از ظاهر عبارات آن فهمیده می‌شود، مراد نبوده؛ بلکه این ظاهر، رمز برای حقایقی است که آنها را جز به زبان غیر مستقیم (نمادین) نمی‌توان بیان کرد. این دیدگاه در شکل باطنی‌گری و گاه در قالب رویکردهای کلامی جدید برای تحلیل زبان و وحی خود را نشان داده است (آریان، ۱۳۸۹ش، ۲۵).

۴-۱-۱. زبان فطرت

آیت الله جوادی آملی می‌فرماید: قرآن کتابی است که برای هدایت همگان تنزل یافته؛ در نتیجه زبان قرآن باید جهانی و همسو با فرهنگ مشترک همه مردم باشد

و فرهنگ عمومی و مشترک همه انسان‌ها در همه امطار و اعصار که هر انسانی با آن آشنایی داشته و نمی‌تواند بهانه بیگانگی با آن را در سر پیروراند؛ زبان فطرت است (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ۳۱/۱).

۵-۱-۱. زبان ترکیبی (تلفیقی)

گروهی از قرآن پژوهان معتقدند با اندک تأملی در موضوعات و محتوای قرآن کریم می‌توان دریافت که این کتاب آسمانی با شیوه‌ها و زبان‌های متعدد به تربیت و هدایت خلق پرداخته است (شاکر، ۱۳۹۳ش، ۱۲۴). آیت الله مصباح نیز، این نظریه را نظریه‌ای اقوی دانسته و می‌فرماید: «چنانچه زبان دین را به طور مطلق عرفی بدانیم که هیچ جنبه نمادین در آن نیست یا بر عکس اگر بگوییم کلیه مفاهیم دینی نمادین‌اند و هیچ مفهوم حقیقی یا عرفی نداریم؛ هیچ‌کدام از این‌ها صحیح نیست و باید تفصیل قائل شد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ش، ۱۶).

۳-۱-۱. سبک زندگی

بر اساس رویکرد دین‌شناسانه می‌توان سبک زندگی را این‌گونه تعریف کرد: مجموعه‌ای از رفتارهای سازمان‌یافته که متأثر از باورها و ارزش‌ها و نگرش‌های پذیرفته‌شده و همچنین متناسب با امیال و خواسته‌های فردی و وضعیت محیطی، وجهه غالب رفتار یک فرد یا گروهی از افراد شده است (شریفی، ۱۳۹۱ش، ۴). از آنجا یکی از اهداف قرآن کریم، تعلیم سبک زندگی صحیح است، می‌توان با شناسایی ارزش‌ها و هنجارها و ضد آنها که در آیات قرآن به آنها اشاره شده است، این سبک را شناسایی کرد و با انطباق روش زندگی با روش‌های قرآنی به قله سعادت و خوشبختی دست‌یافت.

زبان قرآن در آیات مربوط به سبک زندگی در سه محور زبان قرآن در آیات ناظر بر تعامل زوجین با یکدیگر، والدین با فرزندان و فرزندان با والدین مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۲. زبان قرآن در آیات ناظر بر تعامل زوجین با یکدیگر

تتبع در آیات ناظر بر تعامل زوجین با یکدیگر، روشن می‌سازد که قرآن کریم جهت تبیین نحوه تعامل زوجین با یکدیگر از شیوه‌های متعدد زبانی همچون: زبان مودت و رحمت و زبان هدایت‌گری بهره برده است؛ در ادامه هر یک به طور خاص، مورد بررسی قرار خواهند گرفت:

۲-۱. زبان مودت و رحمت

«مودت» به معنای دوست داشتن و «رحمت» به معنای مهربانی است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ۸/۱۹۲). مودت و رحمت خداوند نسبت به بندگانش، توجه و مراعاتی است که نسبت به آنان دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ۴/۴۳۲). نزول کتاب‌های آسمانی و بعثت انبیا الهی، به خصوص بعثت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را که قرآن از ایشان به عنوان «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِینَ» (انبیاء، ۱۰۷) یاد می‌کند، می‌توان بخشی از تجلّی این توجه و محبت او دانست. بررسی آیات ناظر بر تعامل زوجین با یکدیگر، روشن می‌سازد که برخی از آنها، آینه تمام‌نمای محبت و توجه خداوند به انسان هستند؛ لذا می‌توان لسان این دسته از آیات را، لسان مودت و رحمت دانست. به عنوان نمونه خداوند در آیه ۴۹ سوره احزاب می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که با زنان باایمان ازدواج کردید و قبل از همبستر شدن

طلاق دادید، عده‌ای برای شما بر آنان نیست که بخواهید حساب آن را نگاه دارید؛ آنان را با هدیه مناسبی بهره‌مند سازید و به طرز شایسته‌ای رهایشان کنید.

این آیه، یکی از مواردی را بیان می‌کند که زن مطلقه موظف به نگاه داشتن عده نیست. با این توضیح که کلمه «نَكَحْتُمْ» به معنای عقد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۱/۲۲۵) و «تَمَسُّوهُنَّ» کنایه از همبستر شدن است (حقی بروسوی، ۱۳۷۰ش، ۷/۲۰۱) و آیه خطاب به مؤمنان می‌فرماید: ای کسانی که ایمان آورده اید هنگامی که زنان مؤمنه را به عقد خویش درآوردید؛ چنانچه قبل از اینکه با ایشان همبستر شوید، آنان را طلاق دهید؛ عده‌ای به گردن آنها نیست و به محض اینکه طلاق، طبق دستورات اسلام صادر شود، باید هنگام طلاق، آنان را از مال خودتان بهره‌مند سازید «فَمَتَّعُوهُنَّ» (نجمی خمینی، ۱۳۹۸ق، ۱۶/۱۲۰)؛ سپس می‌فرماید: «وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا»، «سراح جمیل» به معنای رها ساختن توأم با محبت، احترام و ترک هرگونه خشونت، ظلم و بی‌احترامی است؛ همان‌گونه که در آیه ۲۲۹ سوره بقره آمده است که یا باید همسر را به طور شایسته نگاه داشت و یا با نیکی و احترام رها نمود «فَأَمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»؛ یعنی هم ادامه زوجیت باید توأم با معیارهای اسلامی باشد و هم جدا شدن؛ نه اینکه هرگاه شوهر تصمیم به جدایی گرفت، هرگونه بی‌مهری، ظلم، بدگویی و خشونت را در مورد همسرش مجاز بشمرد که این گونه رفتارها قطعاً غیر اسلامی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۱۷/۳۷۳).

توجه در این آیه شریفه، از یک سو بیانگر محبت خداوند و از دیگر سو حاکی از این است که قرآن و دین مبین اسلام برای تمام جزئیات زندگی انسان برنامه دارد که تبعیت از این برنامه‌های عدالت محور اسلامی به انسان کمک می‌کند تا زندگی خویش را بهتر اداره کند و از این طریق از بروز مشکلات بیشتر، جلوگیری نماید.

از آیات دیگری که می‌توان برای این بخش مثال زد آیه ۱۹ سوره نساء است که مردان را به معاشرت نیکو با زنان، توصیه می‌کند که این توصیه نیز، مبتنی بر محبت

و توجه پروردگار نسبت به انسان است. «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا؛ و با آنان، به طور شایسته رفتار کنید! و اگر از آنها، (به جهتی) کراهت داشتید، (فوراً تصمیم به جدایی نگیرید!) چه بسا چیزی خوشایند شما نباشد و خداوند خیر فراوانی در آن قرار می‌دهد».

این آیه آدابی از آداب زناشویی را بیان می‌کند که مرد باید با همسر خویش طبق مقررات معروفی که نزد شرع و عقل و عرف پسندیده و پذیرفته شده است، رفتار نماید (مصطفوی، ۱۳۸۰ش، ۳۰۵/۵). گفتار و رفتار مرد نسبت به زن باید به گونه‌ای باشد که او دوست دارد همسرش با آن گفتار و رفتار با او معاشرت نماید. چنانچه خداوند در آیه ۲۲۸ سوره بقره می‌فرماید: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (این کثیر، ۱۴۱۹ق، ۲/۲۱۲) و اگر به همسر خویش عشق و علاقه باطنی ندارد، باز هم به وجه نیکو با او معاشرت کند؛ چون شاید همین زنی که نسبت به او کراهت دارد؛ موجب خوشبختی و به وجود آوردن فرزندان شایسته برای او باشد؛ بر این اساس، در سوءتفاهم‌هایی که بین آنها پیش می‌آید، مرد، نباید بلافاصله تصمیم به طلاق بگیرد و یا با زن بدرفتاری کند؛ بلکه باید تحمل نماید؛ چراکه چه بسا انسان از چیزی خوشش نمی‌آید ولی خداوند خیر فراوانی در آن قرار داده است (جعفری، ۱۳۷۶ش، ۲/۳۹۰).

۲-۲. زبان هدایت‌گری

«هدایت» به معنای ارشاد و راهنمایی از روی لطف و خیرخواهی است (قرشی، ۱۳۷۲ش، ۱۴۵/۷). از آنجایی که خداوند جز خیر و صلاح بندگان خویش چیزی نمی‌خواهد، هدف از نزول قرآن کریم را هدایت انسان قرار داد؛ از جمله آیاتی که بر این مسئله تصریح دارد آیه ۱۶ سوره مائده است: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ

السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ خداوند به برکت آن، کسانی را که از خشنودی او پیروی کنند، به راه‌های سلامت، هدایت می‌کند؛ و به فرمان خود، از تاریکی‌ها به سوی روشنایی می‌برد؛ و آنها را به سوی راه راست، رهبری می‌نماید». مطابق این آیه، تمسک و پیروی از قرآن کریم، موجب هدایت و نجات انسان از ضلالت و گمراهی است؛ اما این هدایت‌گری قرآن و تلاش برای نجات انسان از جهالت و ضلالت، در برخی از آیات، نمود بیشتری داشته و همین ظهور، سبب می‌شود که زبان هدایت‌گری، برای آنها به طور خاص تعیین پیدا کند. برای نمونه می‌توان به آیه ۳۲ سوره نساء اشاره کرد. خداوند در این آیه، توجه زوجین و به طور کلی زنان و مردان را به تفاوت‌های موجود بین زن و مرد، معطوف داشته و این تفاوت‌ها را حکیمانه و مطابق با نظام احسن دانسته، می‌فرماید: «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّا اللَّهُ كَانَتْ كُلُّ شَيْءٍ عَلِيمًا؛ برتری‌هایی را که خداوند برای بعضی از شما بر بعضی دیگر قرار داده آرزو نکنید! (این تفاوت‌های طبیعی و حقوقی، برای حفظ نظام زندگی شما و بر طبق عدالت است. ولی با این حال)، مردان نصیبی از آنچه به دست می‌آورند دارند و زنان نیز نصیبی؛ (و نباید حقوق هیچ‌یک پایمال گردد)؛ و از فضل (و رحمت و برکت) خدا، برای رفع تنگناها طلب کنید! و خداوند به هر چیز داناست».

آنچه از این آیه شریفه استفاده می‌شود، این است که مردان و زنان باید به تفاوت‌های یکدیگر احترام بگذارند تا در سایه این توجه و احترام، تعامل و رابطه بهتر و نیکوتری با یکدیگر داشته باشند؛ چه آن دسته از تفاوت‌هایی که مربوط به آفرینش و جنسیت و صفات روحی و جسمی آنان است و پایه و اساس نظام اجتماعی است؛ چه تفاوت‌های حقوقی همانند اختلاف در سهم الارث و چه تفاوت‌هایی که ناشی از تلاش و کوشش اختیاری هر یک از دو طرف است. زن و مرد، باید بدانند که آرزوی

داشتن مزیت و تفاوت طرف دیگر، جز برهم زدن نظام احسن و شعله‌ور شدن آتش حسادت و کینه و به تبع آن گسترش فساد و نابودی نسل، کاری از پیش نخواهد برد؛ لذا سزاوار است که هر یک از آنان به جای چنین تمناهایی، فضل الهی را تمنا کنند که سعادت و خیر واقعی در آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ۳/۳۶۳-۳۶۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ۴/۵۳۳).

۳. زبان قرآن در آیات ناظر بر تعامل والدین با فرزندان

زبان قرآن در آیات ناظر بر تعامل والدین با فرزندان عبارت است از:

۳-۱. زبان موعظه

«موعظه» تذکر دادن به خیر یا چیزهایی است که دل در برابر آنها نرم می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ ش، ذیل وعظ). به نظر می‌رسد در موعظه یک دلالت مبنی بر ترغیب به نیکی و بازداري از بدی نهفته است که در نتیجه، سختی، قساوت و کینه دل را می‌زداید، خشم و شهوت را فرومی‌نشاند و خواهش‌های نفسانی را تعدیل می‌کند و با این یادآوری، قلب زنده و راه انسانیت و قرب پیموده می‌شود (باقری نیا، ۱۳۹۳ ش، ۳).

با توجه به آنچه در توضیح موعظه گفته شد، منظور از لسان موعظه، لسان نرم و سرشار از عطوفت و به دور از هرگونه خشونت و تندى است که قدرت ایجاد انعطاف و تمایل به سمت نیکی‌ها و انزجار از بدی‌ها را دارا است. قرآن کریم در جهت تبیین نحوه تعامل والدین نسبت به فرزندان خویش و آموزش این مطلب که در راستای آموزش عقاید صحیح و رفتارها و روحیات درست اخلاقی، آنان باید زبان موعظه را جایگزین زبان خشونت و امر و نهی سازند، مواعظ لقمان حکیم را نسبت به فرزندش بیان داشته که الگوگیری والدین از این روش و پذیرش و اجرای آنها از

سوی فرزندان، موجب تعالی کانون خانواده در پرتو تبعیت از سبک زندگی خانوادگی قرآنی خواهد شد. در سوره لقمان آمده است:

«وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»

عَظِيم؛ (به خاطر بیاور) هنگامی را که لقمان به فرزندش -درحالی که او را موعظه می‌کرد- گفت: «پسرم! چیزی را همتای خدا قرار مده که شرک، ظلم بزرگی است.» (لقمان، ۱۳)

موعظه اول لقمان، درباره نهی از شرک است و با توجه به اینکه اقسام شرک عبارت‌اند از: شرک در ذات، شرک در صفات، شرک در افعال و شرک در عبادات؛ نهی موجود در آیه، تمامی این اقسام را در برمی‌گیرد و توضیح این اقسام را می‌توان از توضیح مراتب چهارگانه توحید یعنی: توحید در ذات، توحید در صفات، توحید در افعال و توحید در عبادت به دست آورد؛ توحید در ذات، یعنی انسان شریکی برای ذات مقدس خداوند قرار ندهد و توحید صفاتی به معنای، منزله دانستن خداوند از ترکیب عقلی و خارجی و زائد ندانستن صفات او بر ذات اوست و توحید افعالی نیز ناظر بر انحصار تمامی تأثیراتِ عالم به پروردگار هست و مقصود از توحید در عبارت این است که انسان برای حق تعالی شریکی در عبادت قرار ندهد (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ۳۴۱/۱۰). با توجه به آنچه در مراتب توحید گفته شد می‌توان چنین گفت که شخص مشرک در واقع قدرت و عظمت پروردگار را محدود دانسته و او را خالق و قادر مطلق نمی‌پندارد؛ لذا برای او شریک قائل می‌شود و از این لحاظ شرک او بزرگ‌ترین ظلم است. «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (مصطفوی، ۱۳۸۰ش، ۲۳/۱۵).

آیه ۱۶ سوره لقمان، موعظه دیگر ایشان را چنین نقل می‌کند: «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِنْ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا

اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ؛ پسر! اگر به اندازه سنگینی دانه خردلی (کار نیک یا بد) باشد و در دل سنگی یا در (گوشه‌ای از) آسمان‌ها و زمین قرار گیرد، خداوند آن را (در قیامت برای حساب) می‌آورد خداوند دقیق و آگاه است».

در این آیه سخن از معاد و مسئول بودن انسان در مقابل عمل خویش (نیک یا بد) است اینکه عمل انسان به هیچ وجه از بین نمی‌رود و خداوند نسبت به تمامی اعمال او حتی کوچک‌ترین آنها، به خوبی آگاه است و انسان در روز قیامت باید در برابر همه آنها پاسخگو باشد (قرشی، ۱۳۷۷ش، ۲۵۲/۸).

در آیه بعد آمده است: «يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَآمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ؛ پسر! نماز را برپادار و امر به معروف و نهی از منکر کن و در برابر مصائبی که به تو می‌رسد شکیبا باش که این از کارهای مهم است» (لقمان، ۱۷).

نصیحت لقمان در اینجا درباره نماز و امر به معروف و نهی از منکر و صبر و خویشن‌داری در مقابل سختی‌های امر به معروف و نهی از منکر و یا به طور کلی صبر در برابر ناگواری‌ها و سختی‌هاست که مراد از «معروف» در این آیه هر کار نیکی است که مورد پسند شرع و عقل باشد و مراد از «منکر» اموری است که منع شرعی یا عقلی دارند (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ۱۸۴/۱۹).

حاصل آنکه، والدین باید در راستای آموزش عقاید و ارزش‌ها و فضائل اخلاقی روش لقمان حکیم، یعنی وارد شدن از در موعظه را پی گیرند تا از این طریق بر قدرت اثرگذاری کلام خویش افزوده و با فرزندان خویش رابطه‌ای عاری از هرگونه خشونت، لجاجت و... داشته باشند.

۲-۳. زبان عقل‌محوری

قرآن نه تنها حق (فاطر، ۳۱)، بینه (انعام، ۵۷) و برهان (نساء، ۱۷۳) است؛ بلکه روشنگر (یوسف، ۱) و بصیرت‌آفرین (جاثیه، ۲۰) نیز است؛ توجه به اوصاف یادشده

روشن می‌سازد که قرآن کتابی است که با عقل و اندیشه انسان سر و کار دارد تا جایی که بخشی از آیات نورانی این کتاب شریف بر ضرورت بهره‌گیری از عقل در جهت کشف حقیقت دلالت دارند و بر همین اساس زبان آنها به عنوان زبان عقل محور معرفی می‌گردد؛ از جمله این آیات، آیه ۱۷۰ سوره بقره است که از این آیه می‌توان در جهت تبیین نحوه تعامل فرزندان با والدین در سبک زندگی خانوادگی قرآنی استفاده نمود و بر اساس آن بیان داشت که تبعیت و تقلید کورکورانه فرزندان از والدین نادرست، بلکه از عقلانیت به دور است. خداوند می‌فرماید: «وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ؛ و هنگامی که به آنها گفته شود: «از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید!» می‌گویند: «نه ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می‌نماییم.» آیا اگر پدران آنها، چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافتند (باز از آنان پیروی خواهند کرد؟!))» (بقره، ۱۷۰).

این آیه اشاره‌ای به منطق سست مشرکان در عدم تبعیت از قرآن است؛ به این بیان که آنها می‌گفتند: ما از آنچه پدران و نیاکان خود را بر آن یافتیم پیروی می‌کنیم که این منطق سست و خرافی بلافاصله با جمله «أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» محکوم می‌گردد؛ چراکه تقلید کورکورانه مخالف صریح عقل است. توضیح این مخالفت اینکه: سخن آنان یعنی «بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» مطلق است و به مقتضای اطلاق، معنای سخنان این چنین خواهد بود که ما پدران خویش را بر هر حال و وصفی پیروی می‌کنیم حتی اگر علمی نداشته باشند و این پیروی در گفتار و کردار است؛ یعنی هر آنچه آنان گویند، اجابت می‌کنیم و هر آنچه آنها انجام دهند، انجام می‌دهیم و در هر شرایطی، گفتار و

کردار آنان را حق می‌دانیم (طوسی، بی‌تا، ۷۵/۲). واضح است که هیچ عاقلی لب به چنین سخنی نمی‌گشاید؛ چراکه مصداق سخن بدون علم است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۶۳۵/۱). گفتار و کردار والدین ارزشمند و محترم است؛ اما این ارزشمندی در همه جا صادق نیست؛ تقلید کورکورانه یکی از دام‌های شیطان است که آن را برای انسان جلوه می‌دهد؛ در حالی که اگر کسی درست بیندیشد به روشنی خواهد فهمید که پیروی از پدران وقتی درست است که آنان به راه راست رفته باشند؛ ولی اگر به راه خطا رفتند و ناآگاهانه پیروی از امر باطلی کردند، دیگر نباید تابع آنها شد (جعفری، ۱۳۷۶ش، ۴۲۷/۱).

با توجه به آنچه در نکوهش تبعیت صرف از پدران و نیاکان گفته شد؛ از آنجایی که اکثر فرزندان در مرتبه اول، تحت تعلیم و تربیت پدر و مادر قرار می‌گیرند و افکار و آداب والدین، در قلوب فرزندان، به طور طبیعی ثابت و راسخ می‌شود، التزام به پیروی از آنان در صورتی که شرایط لازم تقلید را نداشته باشند، سدِ راه ترقی، تعالی و هدایتشان خواهد بود و شرایط لازم تقلید، مطابق آیه فوق، یکی قوه ذاتی عقل، یعنی قدرت تشخیص صلاح و فساد و خیر و شر و دیگری مهندی بودن است (ر.ک. مصطفوی، ۱۳۸۰ش، ۳۲۱/۲).

۳-۳. زبان دفع شبهه

حضرت علی علیه السلام در تعریف شبهه می‌فرماید: «وَ إِنَّمَا سُمِّيتِ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشَبِّهُ الْحَقَّ؛ شبهه را شبهه می‌گویند؛ زیرا شبهه حق است» (نهج البلاغه، خطبه ۳۸). با توجه به این حدیث شریف، شبهه هر آن چیزی است که اولاً: شباهت با حق، دارد؛ ثانیاً: این شباهت، انسان را به اشتباه انداخته و او را به سوی امر غیر حق و باطل متمایل می‌سازد؛ لذا «دفع شبهه» به معنای روشنگری و رفع ابهام و

اشتباه از دیگران است تا به گمراهی گرفتار نشوند و از این طریق حجت در حق آنان تمام شود.

بررسی آیات مربوط به سبک زندگی خانوادگی، روشن می‌سازد که لسان پاره‌ای از آنها، لسان دفع شبهه است؛ به عنوان مثال خداوند متعال در تبیین حد و مرز محبت به اولاد و خویشاوندان، توهم اینکه، در راستای حفظ و نجات آنان انجام هر کاری رواست را دفع نموده و توجه انسان را به روز قیامت و گسست روابط اسباب و انساب دنیوی مبذول داشته و چنین می‌فرماید: «لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصَلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» روز قیامت (که کیفر دوستی با دشمنان داده شود) خویشان و فرزندان سودی به حال شما ندارند؛ خدا میان شما و آنان جدایی می‌اندازد و خدا به آنچه انجام می‌دهید، بیناست» (ممتحنه، ۳).

این آیه پاسخی است به افرادی چون «حاطب بن ابی بلتعه» که به خاطر حفظ جان خویشاوندان خود، اسرار مسلمانان را در اختیار مشرکان مکه قرار داد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۳۵۲/۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ۲۹۹/۵). خداوند نیز، خطاب به او و هرکس که حفظ منافع اولاد و خویشان خود را به حفظ منافع دین اسلام ترجیح دهد، می‌فرماید: «هرگز بستگان و اولاد شما سودی به حالتان نخواهد داشت.» و علت این امر طبق بیان علامه طباطبایی این است که رابطه خویشاوندی، مودت، الفت و... در ظرف دنیا که ظرف حیات اجتماعی است، بروز می‌دهد و انسان تنها در ظرف حیات اجتماعی دنیا به این رابطه‌ها نیازمند است؛ اما در قیامت وقتی حقایق آشکار می‌شود و پرده‌ها کنار می‌رود، اثری از آن اسباب و مسببات دنیوی باقی نخواهد ماند؛ بنابراین هیچ خویشاوندی از خویشاوندی‌اش بهره‌مند نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۳۹۴/۱۹). در قیامت یگانه رابطه محکم افراد با یکدیگر، رابطه اعتقادی و ایمانی است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ۲۹۱/۱۶) و تنها چیزی که در پیشگاه کبرایی خداوند برای انسان سودمند است، عمل صالح او خواهد بود (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۲۹۹/۷).

۴-۳. زبان انذار

«انذار» اعلان خطر و هشدار دادن است؛ به این معنا که اگر آینده خطرناکی در پیش روی کسی قرار داشته باشد، اگر شما به او خبر بدهید و او را بترسانید، این نوع خاص از ترساندن را انذار گویند. به نظر می‌رسد که واژه هشدار که امروزه در فارسی معمول شده است، با این مفهوم نزدیک است (مطهری، ۱۳۷۰ش، ۱۴۱). انذار از طرف خداوند متعال بر مبنای دلسوزی و محبتی که نسبت به مخاطبان خود یعنی مخلوقات و به ویژه انسان‌ها دارد، شکل می‌گیرد و با تکیه و تأکید بر عقلانیت و اختیار مخاطب بیان می‌شود (دل‌افکار و دیگران، ۱۳۹۳ش، ۵۸)؛ بنا بر آنچه گفته شد زبان آن گروه از آیات قرآن کریم که مشتمل بر نوعی انذار و بیم دادن انسان نسبت به نتیجه و عاقبت اعمال ناصواب اوست را می‌توان زبان انذار معرفی نمود؛ از جمله آیات مربوط به این بحث، آیه ۹ سوره منافقون است که حکایت از انذار خداوند نسبت به مؤمنان دارد که مبدا اولاد و اموال موجب غفلت آنان از یاد خدا گردد که نتیجه چنین غفلتی چیزی جز خسران و تباهی نیست. خداوند می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال و فرزندان شما را از یاد خدا غافل نکنند! و کسانی که چنین کنند، زیانکارانند!

منظور از «الهاء اموال و اولاد از ذکر خدا» این است که همه فکر و ذکر انسان متوجه آنان باشد به طوری که خدا را فراموش کنند؛ در این صورت دستورهای خدا مورد عمل واقع نمی‌شود و به حکم آیه ۶۷ سوره توبه خدا نیز آنان را فراموش می‌کند و این جز خسران و بدبختی نخواهد بود (قرشی، ۱۳۷۷ش، ۱۸۲/۱۱). البته قصر خسران در مورد این گروه، قصر ادعایی و به جهت مبالغه در خسران آنانست؛ گویا

خسران غیر این‌ها، خسران شمرده نمی‌شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۸/۲۲۶)؛ لذا خدای متعال در این آیه، مؤمنان را از مشغول شدن به این امور انذار داده و خسران و تباهی را به عنوان نتیجه چنین اشتغالی معرفی می‌کند؛ از این رو شایسته است که والدین با تمسک به این آیه در نحوه ارتباط با فرزندان خویش دقت لازم را داشته باشند؛ در غیر این صورت در جرگه خاسران قرار خواهند گرفت.

۴. زبان قرآن در آیات ناظر بر تعامل فرزندان با والدین

بررسی آیات مرتبط با نحوه تعامل فرزندان با والدین، حاکی از متعدد بودن شیوه‌های زبانی قرآن است. در زیر آیات مرتبط بررسی می‌شوند:

۴-۱. زبان تشریع

«شرع» در لغت به معنای اظهار، بیان، گشودن و شناساندن طریق آمده است (طریحی، ۱۳۷۳ش، ذیل واژه شرع) و «شریعت» سنت‌هایی است که خداوند در قالب دین قرار داده و بدان دستور داده است؛ از قبیل صوم و اعمال خیر (ابن منظور، ذیل واژه شرع).

بر این اساس، زبان تشریع در آیات قرآن کریم، بدین معناست که لسان آیه، مشتمل بر حکمی الهی باشد که مکلفین را موظف به امتثال آن بنماید؛ از جمله تشریعات خداوند که در دایره سبک زندگی خانوادگی جای می‌گیرد، احسان و احترام به والدین است که طبق نص صریح آیات، فرزندان ملزم به رعایت این امر الهی هستند. خداوند در سوره اسراء می‌فرماید: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ

ارْحَمَهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا؛ و پروردگارت فرمان قاطع داده است که جز او را نپرستید و به پدر و مادر نیکی کنید؛ هرگاه یکی از آنان یا دو نفرشان در کنارت به پیری رسند (چنانچه تو را به ستوه آورند) به آنان اُف مگوی و بر آنان (بانگ مزین و) پرخاش مکن و به آنان سخنی نرم و شایسته (و بزرگوارانه) بگو؛ و بال‌های تواضع خویش را از محبت و لطف، در برابر آنان فرود آر! و بگو: پروردگارا! همان‌گونه که آنان مرا در کوچکی تربیت کردند، مشمول رحمتشان قرار ده» (اسراء، ۲۳-۲۴).

مراد از «قَصَى» در اینجا امر قطعی است (شبر، ۱۴۱۲ق، ۲۸۱/۱)؛ لذا خداوند در این آیه به دو چیز فرمان اکید می‌دهد؛ یکی: توحید و دیگری: احسان به والدین که عطف احسان به والدین بر توحید، مشعر بر مبالغه در احسان به والدین است (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ۷۸۸/۲)؛ البته این عطف و هم‌نشینی، تنها مختص به این آیه نیست و در آیات دیگری نظیر: (بقره، ۸۳؛ نساء، ۳۶؛ انعام، ۱۵۱؛ لقمان، ۱۳-۱۴) قابل مشاهده است.

در این آیات به نحوه احسان به پدر و مادر در دوران پیری آنان اشاره شده است و دلیل این اشاره خاص با توجه به اینکه اطاعت و احسان به والدین در هر حالتی، واجب است، این است که در این دوران آنان به احترام، خدمت و احسان بیشتر احتیاج دارند (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ۱۲۰/۱۴؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ۲۶۶/۵). اولین توصیه این آیات در طریقه تعامل احترام‌آمیز با پدر و مادر این است که به آنان اف مگو؛ حتی اگر بر تو اذیتی رسانند، حق سبک‌ترین اهانت را نداری؛ توصیه دوم مبنی بر عدم پرخاشگری بر آنان است؛ زیرا اقتضای پیری انجام برخی کارهاست که ممکن است در حوصله فرزندان نباشد؛ با این وجود نباید با پرخاش آنان را از خویش راند؛ سوم اینکه نه تنها بر آنان پرخاش نباید کرد، بلکه باید کریمانه و شایسته با آنان سخن گفت؛ و آخر اینکه بال رحمت و عطوفت خود را بر آنان باید گستراند؛ چراکه آنان در این سن تشنه مهر و محبت بسیارند (ر.ک. جعفری، ۱۳۷۶ش، ۲۷۹/۶).

۲-۴. زبان انذار

توضیح زبان انذار در قسمت آیات ناظر بر تعامل والدین با فرزندان گذشت. آیه ۱۳۵ سوره نساء از جمله آیات ناظر بر تعامل فرزندان با والدین است که از زبان انذار برخوردار است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کاملاً قیام به عدالت کنید! برای خدا شهادت دهید، اگر چه به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد! اگر آنها غنی یا فقیر باشند، خداوند سزاوارتر است که از آنان حمایت کند؛ بنابراین، از هوی و هوس پیروی نکنید؛ که از حق، منحرف خواهید شد! و اگر حق را تحریف کنید و یا از اظهار آن، اعراض نمایید، خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است».

این آیه دلالت بر این دارد که انسان باید در موضع شهادت، به خاطر خداوند تمام ملاحظات را کنار بگذارد؛ حتی منافع خود، پدر و مادر و بستگان را نادیده گرفته و به حق و عدالت شهادت دهد؛ چراکه نتیجه اعراض از چنین عملی، کیفر الهی خواهد بود که ذیل آیه یعنی «فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» بر این مطلب اشاره دارد؛ توضیح اینکه در اینجا تعبیر به «خبیر» شده است نه «علیم»؛ زیرا خبیر به کسی گویند که از جزئیات و ریزه‌کاری‌های یک موضوع آگاه است؛ اشاره به اینکه خداوند کوچک‌ترین انحراف شما را از حق به هر بهانه و دستاویزی که باشد، می‌داند و کیفر آن را خواهد داد (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ۴/۱۶۴). بر اساس این آیه یک خانواده ایمانی که سبک زندگی خانوادگی قرآنی را دنبال می‌کند،

چنانچه در چنین موقعیتی قرار گرفت، شایسته است با نظر بر این آیه، جز رضایت خداوند، ملاحظه هیچ چیز و هیچ کسی را نکنند تا از این طریق رهرو راستین قرآن و دستورات ناب الهی باشند.

۳-۴. زبان مودت و رحمت

«وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا؛ و بال‌های تواضع خویش را از محبت و لطف، در برابر آنان فرود آر! و بگو: پروردگارا! همان‌گونه که آنان مرا در کوچکی تربیت کردند، مشمول رحمتشان قرار ده.»

این آیه و آیه ماقبل آن، در بخش زبان تشریع، مورد بحث قرار گرفت؛ اما چون امر به احسان و احترام به والدین، آن هم با الفاظ پر عطفی چون «وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ»، به نوعی حکایت‌گر توجه خداوند نسبت به بندگان خویش است، مشمول این بخش نیز می‌گردد.

۴-۴. زبان دفع شبهه

توضیح زبان دفع شبهه در آیات ناظر بر تعامل والدین با فرزندان گذشت؛ دقت در آیاتی که سبک تعامل فرزندان با والدین را مشخص می‌کند، روشن می‌سازد که لسان برخی از آیات این دسته نیز، لسان دفع شبهه است؛ چنانکه خداوند در آیه ۸ سوره عنکبوت، بعد از آنکه انسان را به اطاعت و احسان به والدین سفارش می‌نماید؛ چون ممکن است کسی تصور کند که اطاعت از آنان در شرک‌ورزی به خداوند نیز ضروری است؛ این توهّم را دفع نموده، می‌فرماید: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ ما به انسان توصیه کردیم که به پدر و مادرش نیکی کند و اگر

آن دو (مشرک باشند و) تلاش کنند که برای من همتایی قائل شوی که به آن علم نداری، از آنان پیروی مکن! بازگشت شما به سوی من است و شما را از آنچه انجام می‌دادید باخبر خواهم ساخت».

خداوند در صدر این آیه می‌فرماید: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا». با توجه به اینکه معنای «وَصَّيْنَا» «امر کردیم» یا «ملزم کردیم» هست (طوسی، بی تا ج ۱۸۹/۸)، صدر آیه بر لزوم احسان و اطاعت به والدین به طور مطلق دلالت دارد؛ ولی در ادامه با جمله: «وَإِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» از این اطلاق خارج می‌شود و وجه خروج از اطلاق این است که کسی تصور نکند که پیوند عاطفی با پدر و مادر می‌تواند بر پیوند انسان با خدا و مسئله ایمان حاکم گردد؛ با یک استثناء صریح، مطلب را در این زمینه روشن کرده، می‌فرماید: «و اگر آن دو کوشش کنند و به تو اصرار ورزند که برای من شریکی قائل شوی، از آنان اطاعت مکن» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ۲۱۵/۱۶)؛ به عبارت دیگر، حق اطاعت مطلق، تنها برای پروردگار جهانیان ثابت است؛ چراکه خداوند معبود و انسان عبد اوست؛ اما والدین، این حق اطاعت مطلق را ندارند؛ زیرا فرزند، عبد والدین نیست (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ۲۱/۱۸).

با توجه به آنچه گذشت، خدامحوری، شاخصه اصلی یک خانواده قرآنی است؛ یعنی در تعامل فرزندان با والدین و یا حتی والدین با فرزندان، ملاحظه رضایت الهی بر هر چیز دیگری مقدم است؛ به عبارت دیگر آنان هیچ‌گاه شریعت را فدای عاطفه و ارتباط‌های خانوادگیِ خویش نمی‌کنند.

۴-۵. زبان تربیتی

از دیدگاه شهید مطهری تربیت عبارت است از پرورش دادن و به فعلیت درآوردن استعداد‌های درونی که بالقوه در یک شیء موجود است؛ لذا تربیت فقط در مورد

جاندارها، یعنی گیاه، حیوان و انسان صادق است؛ و اگر این کلمه را در مورد غیر جاندار به کار ببریم، مجازاً به کار برده‌ایم، نه اینکه به مفهوم واقعی، آن شیء را پرورش داده‌ایم (مطهری، ۱۳۸۳ ش، ۵۵۱/۲۲)؛ به عبارت دیگر تربیت، یک فرآیند اثرگذاری و اثرپذیری است که میان مربی و متربی به منظور ایجاد صفتی یا تغییر و اصلاح در شخصیت متربی برقرار می‌شود (گروه علوم تربیتی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش، ۵۷).

بنابر آنچه گذشت، منظور از زبان تربیت این است که لسان بسیاری از آیات دربردارنده نکات آموزنده‌ای است که فراگیری، تعهد و التزام عملی نسبت به آنان، سبب رشد و تکامل شخصیت فردی و اجتماعی افراد می‌شود که به تبع این رشد و تعالی شخصیتی از تعالی و سعادت اخروی نیز بهره‌مند خواهند گشت؛ چراکه اساساً هدف قرآن سعادت انسان‌هاست و رسیدن به این هدف از خلال فراگیری آموزه‌های تربیتی قرآن میسر خواهد گشت؛ به عنوان مثال قرآن کریم در جهت تربیت فرزندان در خصوص تعامل صحیح با والدینشان می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يُلْغُوا الْحِلْمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحِلْمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بردگان شما و همچنین

کودکانتان که به حد بلوغ نرسیده‌اند، در سه وقت باید از شما اجازه بگیرند: پیش از نماز صبح و نیمروز هنگامی که لباس‌های (معمولی) خود را بیرون می‌آورید و بعد از نماز عشا؛ این سه وقت خصوصی برای شماست؛ اما بعد از این سه وقت، گناهی بر

شما و بر آنان نیست (که بدون اذن وارد شوند) و بر گرد یکدیگر بگردید؛ این گونه خداوند آیات را برای شما بیان می‌کند و خداوند دانا و حکیم است» (نور، ۵۸).

آیه فوق مربوط به آداب نحوه ورود به جایگاه خصوصی پدر و مادر است که بر اساس این آیه شریفه در اوقات خلوت والدین، فرزندان نباید بدون اجازه وارد شوند؛ البته این دستور متوجه اولیاء اطفال است؛ زیرا در آیه سخن از کودکانی است که به حد بلوغ نرسیده‌اند؛ بنابراین مخاطب آیه اولیاء هستند و آنان باید فرزندان خویش را به انجام این برنامه وادار کنند؛ از طرف دیگر این اذن‌گیری، هم شامل کودکان دختر و هم شامل کودکان پسر می‌شود و کلمه «الَّذِينَ» که دلالت بر جمع مذکر دارد، مانع این عمومیت نیست؛ زیرا در بسیاری از موارد «الَّذِينَ» به عنوان تغلیب بر مجموع اطلاق می‌گردد (مکارم، ۱۳۷۴ ش، ۵۳۹/۱۴)؛ همچنین از این آیه می‌توان در جهت تبیین نحوه تعامل زوجین با یکدیگر استفاده نمود و بیان داشت که زوجین باید در طول شبانه‌روز اوقات خاصی را به یکدیگر اختصاص دهند (قرائتی، ۱۳۸۳ ش، ۲۰۸/۸). و قطعاً توجه و اهمیت دادن زوجین به یکدیگر، زمینه ساز استحکام رابطه زناشویی و حاکمیت آرامش و امنیت بر فضای خانواده خواهد بود.

۵-۵. زبان حکمت

از جمله اوصافی که قرآن کریم خداوند متعال را بدان وصف می‌نماید، حکیم بودن اوست؛ چنانکه در آیه ۷۱ سوره توبه آمده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ خداوند توانا و حکیم است». از نگاه علامه طبرسی «حکمت» چیزی است که انسان را بر امر حق آگاه می‌گرداند که باطلی در آن نیست (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ۱۵۵/۲). مطابق این معنا، حکیم نیز کسی است که بر امور حق و واقع، به‌خوبی آگاه است.

دقت در قرآن کریم روشن می‌سازد که گاه سؤالاتی که مردم از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله داشته‌اند در وجه صحیح نبوده است؛ لذا خداوند حکیم به

مقتضای حکمت خویش، پاسخ آن سؤالات را در وجه صحیح داده تا از این طریق، هم وقوف آنان بر حق حاصل گردد و هم آنان با شناخت حق و عمل به آن هدایت گردند؛ بر این اساس می‌توان لسان آن دسته از آیات که چنین هدفی را دنبال می‌کنند، لسان حکمت دانست. از جمله این آیات، آیه ۲۱۵ سوره بقره است: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينُ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ؛ از تو سؤال می‌کنند چه چیز انفاق کنند؟ بگو: «هر خیر و نیکی (و سرمایه سودمند مادی و معنوی) که انفاق می‌کنید، باید برای پدر و مادر، نزدیکان، یتیمان، مستمندان و درماندگان در راه باشد.» و هر کار خیری که انجام دهید، خداوند از آن آگاه است».

این آیه که در شمار آیات ناظر بر سبک زندگی خانوادگی و در محدوده نوع تعامل فرزندان با والدین قرار می‌گیرد، دلالت بر این دارد که فرزندان چنانچه در صدد انفاق برمی‌آیند، شایسته است که والدین خویش را نسبت به مصادیق دیگر، در اولویت قرار دهند. زبان این آیه، زبان حکمت است؛ همان‌طور که روشن است صدر آیه مشتمل بر سؤالی است که از جنس و نوع انفاق است و چون هرکس به خوبی می‌داند که از چه جنسی و چه نوعی باید انفاق کرد، لذا چنین سؤالی، بی‌شبهت به لغو نیست؛ بلکه باید می‌پرسیدند: به چه کسانی انفاق کنیم؛ لذا خداوند حکیم جواب را از یک سؤال صحیح، یعنی بیان حال و انواع کسانی داد که باید به ایشان انفاق کرد تا علاوه بر جواب، تعلیم نیز صورت گرفته باشد؛ از این رو، چون پاسخ خداوند، به مقتضای اسلوب حکمت است، زبان آن نیز، زبان حکمت خواهد بود (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ۲/۲۴۰).

نتیجه‌گیری

۱- ملتزم شدن به سبک زندگی خانوادگی قرآنی، در سایه تحقق فهم درست آیات ناظر بر تعیین چنین سبکی است و فهم درست این دسته از آیات نیز، زمانی محقق می‌شود که زبان قرآن در این گروه از آیات شناخته و فهم شود.

۲- «زبان» در لغت به دو معنای عمده ابزار گویایی و لغت یک ملت و جماعت به کار می‌رود؛ اما مقصود از «زبان» در اصطلاح «زبان قرآن»، قدرت تعقلی تفهیم و تفاهم است که در آیه چهارم سوره الرحمن بدان اشاره شده است.

۳- «زبان قرآن» یعنی قرآن کریم به عنوان هادی بشر در جهت انتقال پیام خویش به مخاطبان، از چه سبک و شیوه‌ای بهره جسته است. از مهم‌ترین نظریات مطرح در باب زبان قرآن می‌توان به زبان عرف عام، زبان عرف خاص، زبان سمبلیک، زبان فطرت و زبان ترکیبی اشاره نمود.

۴- قرآن کریم برای تبیین سبک زندگی خانوادگی و مشخص نمودن نحوه تعامل زوجین با یکدیگر، فرزندان با والدین و والدین با فرزندان از شیوه‌های متنوع زبانی همچون زبان حکمت، زبان موعظه، زبان دفع شبهه، زبان انداز، زبان تشریع، زبان عقل‌محوری، زبان تربیتی، زبان هدایت‌گری و زبان مودت و رحمت بهره برده است تا از این طریق بتواند سبک زندگی قرآنی اسلامی را به بهترین صورت ممکن در اختیار مردم قرار دهد و مردم نیز با الگوگیری از آن، بتوانند زندگی خویش را در مسیر صحیح پیش برده و بنیان خانوادگی خویش را مستحکم نمایند. طبیعی است استحکام بنیان خانواده‌ها نقش چشم‌گیری در استحکام و پیشرفت جامعه خواهد داشت.

۵- از بین نظریات مطرح شده در باب زبان قرآن، زبان آیات ناظر بر سبک زندگی خانوادگی، موافق با نظریه پنجم است که طبق نظر آیت الله مصباح این نظریه اقوی است.

منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ش، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- امیر المؤمنین امام علی علیه السلام، **نهج البلاغه**، ترجمه: محمد دشتی، ۱۳۸۷ش، قم: نشر الهمادی، چاپ چهاردهم.
- ۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۱۴۲۰ق، **التحریر و التنویر**، بیروت: موسسه التاريخ العربی، چاپ اول.
- ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ۳. آریان، حمید، ۱۳۸۹ش، «**زبان قرآن: ساختار و ویژگی‌ها**»، مجله معرفت، شماره ۳۵.
- ۴. آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ۵. باقری نیا، حسن، ۱۳۹۳ش، «**روش تربیتی موعظه؛ چالش‌ها و آسیب‌ها با تأکید بر آموزه‌های قرآنی**»، پژوهشنامه‌ی معارف قرآنی، شماره ۱۶، صص ۵۸-۷۵.
- ۶. بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.
- ۷. جعفری، یعقوب، ۱۳۷۶ش، **تفسیر کوثر**، قم: موسسه انتشارات هجرت، چاپ اول.
- ۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱ش، **تفسیر تسنیم**، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
- ۹. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳ش، **تفسیر اثنا عشری**، تهران: میقات، چاپ اول.
- ۱۰. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۴ق، **انوار درخشان**، تهران: کتاب‌فروشی لطفی، چاپ اول.
- ۱۱. حق‌شناس، علی‌محمد، ۱۳۵۶ش، **آواشناسی**، تهران: چاپ اول.
- ۱۲. حقی بروسوی، اسماعیل، ۱۳۷۰ش، **تفسیر روح البیان**، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- ۱۳. خویی، سیدابوالقاسم، ۱۳۹۴ق، **البیان فی تفسیر القرآن**، قم: المطبعه العلمیه.

۱۴. دل افکار، علیرضا و دیگران، ۱۳۹۳ش، «تحلیل ساختار کار گفت انذار در قرآن کریم»، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال سوم، شماره اول، صص ۴۰-۶۰.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳ش، لغت‌نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴ش، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ القرآن، ترجمه غلامرضا خسروی، تهران: مرتضوی، چاپ دوم.
۱۷. رجبی، محمود، ۱۳۷۶ش، آشنایی با قرآن، تهران: نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها، چاپ اول.
۱۸. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۵ش، منطق تفسیر قرآن، قم: جامعه المصطفی العالمیه، چاپ سوم.
۱۹. سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۸۳ش، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. شاکر، محمدکاظم، ۱۳۹۳ش، مبانی و روش‌های تفسیری، بی‌جا: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، چاپ سوم.
۲۱. شبر، عبدالله، ۱۴۱۲ق، تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالبلاغه للطباعة و النشر، چاپ اول.
۲۲. شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳ش، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: نشر داد، چاپ اول.
۲۳. شریفی، احمد حسین، ۱۳۹۱ش، «سبک زندگی به عنوان شاخص برای ارزیابی سطح ایمان»، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، سال سوم، شماره سوم، صص ۵۰-۶۲.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴ش، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه، چاپ اول.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۰ش، ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات فراهانی، چاپ اول.
۲۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۳ش، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

۲۸. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، **تفسیر نورالثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ اول.
۲۹. فضل الله، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دارالملك للطباعه و النشر، چاپ دوم.
۳۰. قرائتی، محسن، ۱۳۸۳ش، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ اول.
۳۱. قرشی، علی اکبر، ۱۴۱۲ق، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
۳۲. کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۳۶ش، **تفسیر منهج الصادقین**، تهران: محمدحسن علمی، چاپ اول.
۳۳. کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۷۷ش، **تفسیر احسن الحدیث**، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.
۳۴. گروه علوم تربیتی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ش، «**مجموعه مقالات تربیتی**»، قم: مؤسسه امام خمینی، چاپ اول.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸ش، «**میزگرد زبان دین**»، مجله معرفت، شماره ۱۹.
۳۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰ش، **آشنایی با قرآن**، تهران: صدرا، چاپ شانزدهم.
۳۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳ش، **مجموعه آثار**، ۲۲، تهران: صدرا، چاپ یازدهم.
۳۸. معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۳ش، «**شناخت زبان قرآن، ۲**»، مجله بینات، شماره سوم.
۳۹. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، **تفسیر الکاشف**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

بررسی رابطه تفکر انتقادی با روش پرسش‌گری در اثبات توحید بر اساس آیات قرآن

فاطمه جوانبخت^۱، سید ابراهیم حسینی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۲/۲۸)

چکیده

اساس تفکر انتقادی، بر اندیشه منطقی و استدلالی همراه با تحلیل و استنتاج استوار است و یکی از شیوه‌های کاربردی در این تفکر، استفهام است. در این تفکر، در بیشتر موارد مقدمات بیان می‌گردد و نتیجه‌گیری به طرف مقابل واگذار می‌گردد؛ یعنی بیشترین کاربرد تفکر انتقادی به شیوه پرسش‌گری است. از سویی اصل، در مسائل اعتقادی در قرآن کریم بر تفکر، تعقل و نتیجه‌گیری توسط مخاطب است و یکی از مهم‌ترین روش‌های قرآن در بیان استدلال‌های توحیدی همین روشی است که امروزه تفکر انتقادی نامیده می‌شود. در نوشتار حاضر آیات قرآن با محوریت استدلال در توحید که به

۱. استادیار دانشگاه فرهنگیان شیراز. (نویسنده مسئول)

رایانامه: fatemeh636@yahoo.com

۲. دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم.

رایانامه: sehosseini43@gmail.com

شیوه پرسش‌گری و غالباً به شیوه «استفهام انکاری» و «استفهام تقریری» است، مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که در مسائل اعتقادی، اصل بر تفکر و تأمل همراه با نتیجه‌گیری منطقی است و اکثر آیات در این زمینه دربردارنده تفکر انتقادی است و میان روش پرسش‌گری در مباحث توحیدی قرآن و تفکر انتقادی ارتباط مستقیم و همه‌جانبه وجود دارد.

واژگان کلیدی: توحید، قرآن، تفکر انتقادی، پرسش‌گری، استدلال.

مقدمه

عقلانیت و اندیشه همواره نقش مهمی در زندگی و تصمیم‌گیری‌های اساسی انسان‌ها داشته و یکی از تفاوت‌های بارز انسان با سایر موجودات، قدرت تفکر و اندیشه‌ورزی است و به همین جهت انسان را حیوان ناطق (متفکر) نامیده‌اند. امروزه یکی از اقسام تفکر استدلالی و منطقی که به قضاوت بر روی عقاید و اعمال ما متمرکز است، تفکر انتقادی نامیده شده و یکی از مباحث مهم و جدی که در این تفکر مطرح شده «پرسش‌گری» است.

در اسلام نیز جایگاه عقل به عنوان حجت باطنی در کنار پیامبران به عنوان حجت‌های ظاهری مطرح است و در حوزه اعتقادات (به‌خصوص توحید) به عنوان پایه اندیشه دینی، اصل بر تفکر و تحقیق است و از دیدگاه همه علمای دین، تقلید در آنها جایز نیست. در حوزه استنباط احکام شرعی نیز عقل یکی از منابع اصلی فقه شمرده می‌شود؛ بنابراین، اساس اعتقادات در دین اسلام نیز تفکر و تعقل است هرچند به شیوه امروزی که به نام تفکر انتقادی شناخته می‌شود و مورد مذاقه قرار می‌گیرد، کمتر به آن توجه شده است. شیوه قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی و منبع اصلی دین، برای واداشتن انسان به اندیشیدن، تفکر و ارائه موضوع به شیوه‌ها و اشکال

مختلف از جمله پرسش‌گری است. جالب اینکه پرسش‌گری بیشترین کاربرد را در قرآن کریم در اثبات اصول دین دارد و بیشتر مباحث اعتقادی به خصوص توحید به صورت پرسش مطرح شده است.

اسلوب قرآن کریم در بحث توحید به عنوان رکن اصلی اعتقادات، به شیوه‌ای است که انسان با تفکر و تعقل خود بتواند به نتیجه برسد. برای رسیدن به این هدف از شیوه‌های متعددی مثل توجه دقیق به آسمان‌ها و زمین، نظم بدن انسان و موجودات اطراف (گاهی به شکل کلی و گاهی موارد بسیار جزئی و دقیق) و شرایط گذشته و آینده جهان اطراف انسان‌ها استفاده شده است. یکی از مهم‌ترین اسلوب‌های بیان استدلال‌های توحید، شیوه پرسش‌گری است که دربردارنده تفکر انتقادی است. در این اسلوب، معلوماتی به عنوان مواد اولیه تفکر در آیات شریفه ذکر گردیده و تحلیل و نتیجه‌گیری را به خود انسان واگذار می‌کند.

در این تحقیق، با ارائه نمونه‌های مختلفی از آیات قرآن که به شکل پرسش مطرح است و تأکید بر اینکه خداوند در قرآن همه انسان‌ها را دارای عقل و فکر و حواس دانسته - و کسانی را که از فکر خود به خوبی استفاده می‌کنند، می‌ستاید و کسانی را که عقل و فکر خود را به کار نمی‌گیرند، سرزنش کرده و حتی مقام آنان در حد چهارپایان تنزل داده است - می‌کوشیم به این سؤال پاسخ دهیم که آیا این روش قرآن، در مباحث توحیدی می‌تواند به صورت تفکر انتقادی یا همان واداشتن به تحلیل و استدلال باشد؟ آیا رابطه‌ای بین این شیوه قرآنی با تفکر انتقادی وجود دارد؟

پیشینه

یکی از موضوعات مهم و مورد تأمل در اصول دین و قرآن کریم توحید و خداشناسی است که تحقیقات زیادی در این رابطه تاکنون نگاشته شده است (از جمله براهین اثبات وجود خدا، محمدرضایی، محمد، ۱۳۸۵ و سیری در ادله اثبات

وجود خدا، غرویان، محسن، ۱۳۷۱ و بررسی نظریه برهان پذیری وجود خدا در قرآن، خوانین زاده، محمدحسین، ۱۳۹۳ و ...؛ اما رابطه تفکر انتقادی با مسائل دینی به خصوص مسائل اعتقادی که از پشتوانه عقلی برخوردار است، از مسائلی است که باید مورد پژوهش و مطالعه بیشتر قرار گیرد. در مورد تفکر انتقادی آثار متعددی تألیف شده است؛ از جمله (درآمدی بر تفکر انتقادی، حسن قاضی مرادی، کتاب تفکر انتقادی، شارون مک کی) و مقالات متعددی نیز نوشته شده است؛ از جمله (تفکر انتقادی، علیرضا حسینی، ۱۳۹۰ و تفکر انتقادی، حجت‌الله عباسی، ۱۳۹۹). درباره استفهام و پرسش‌گری به عنوان قلب تفکر انتقادی نیز تاکنون پژوهش‌های مفیدی در زمینه‌های مختلف از جمله در قرآن انجام شده است؛ از جمله نیازی (۱۳۹۶) در مقاله: «پرسش‌گری خداوند در قرآن (مطالعه موردی: سوره یس)، ابعاد، زوایا و اهداف پرسش‌گری در سوره مبارکه یس را مورد بررسی قرار داده است. داوری (۱۳۹۶) در پژوهش «بررسی تطبیقی استفهام در دو سوره بقره و آل عمران از منظر علامه طباطبایی و زمخشری» استفهام حقیقی و مجازی، معانی آنها و تفاسیر مربوطه از دیدگاه علامه طباطبایی و زمخشری را مورد پژوهش قرار داده است. کریمیان (۱۳۹۵) در مقاله «تفکر انتقادی و تربیت اسلامی، وجوه افتراق و اشتراک» در بیان اشتراکات تفکر انتقادی و تربیت اسلامی مواردی مانند تحلیل، تفسیر، ارزشیابی و استنباط را مورد بررسی قرار داده است و تفاوت در هدف را از افتراقات آنها دانسته است. محمدی (۱۳۹۳) در مقاله «تحلیل محتوای قرآن کریم بر اساس تفکر انتقادی» مصادیق و مؤلفه‌های نه‌گانه تفکر انتقادی را از قرآن کریم مورد بررسی قرار داده است. ملکی (۱۳۸۶) در مقاله «پرورش تفکر انتقادی هدف اساسی تعلیم و تربیت» ماهیت و مؤلفه‌های تفکر انتقادی و چگونگی تدریس و شکوفایی آن را بررسی کرده است. برومند (۱۳۸۴) در مقاله «بررسی مبانی پرسش‌گری در قرآن کریم با تأکید بر اهم معانی استفهام» نیز پرسش‌های حقیقی و غیر حقیقی در قرآن کریم را مورد پژوهش قرار داده است. در رابطه با تفکر انتقادی نیز تاکنون پژوهش‌های مفصلی

انجام شده است؛ اما در مورد تفکر انتقادی و رابطه آن با روش پرسش‌گری در اثبات توحید بر اساس آیات قرآن تاکنون مطلبی نوشته نشده است.

۱. ادبیات پژوهش

در این پژوهش با دو مفهوم اساسی سروکار داریم: استفهام و تفکر انتقادی. برای درک بهتر مطلب ابتدا تعریف روشنی از آنها ارائه می‌شود تا رابطه آنها به عنوان هدف این نوشته روشن شود.

۱-۱. استفهام

استفهام از اقسام انشاء است و به معنی طلب فهم و استخبار است (سیوطی، ۱۴۱۰، ۱۳۸/۲).

۱-۱-۱. اقسام استفهام: استفهام دو قسم مشهور دارد انکاری و

تقریری:

۱-۱-۱-۱. استفهام انکاری: «در باب استفهام این مطلب در علوم ادبی مطرح است که استفهام (سؤال) گاهی استفهام حقیقی است یعنی در موردی است که کسی مطلبی را که نمی‌داند از شخص دیگر سؤال می‌کند و از او جواب می‌خواهد. ولی گاهی استفهام به منظور فهمیدن سؤال‌کننده نیست؛ بلکه بر عکس است و به منظور فهماندن به طرف مخاطب است. استفهام انکاری یعنی انسان امری را که می‌خواهد مورد انکار قرار بدهد و از مخاطب هم این انکار را اعتراف بگیرد، به صورت سؤال مطرح می‌کند؛ یعنی مطلبی را که می‌خواهد انکار و نفی کند و بگوید این طور نیست و می‌خواهد این انکار و اعتراف به اینکه این طور نیست را از طرف بگیرد، به صورت استفهام و سؤال مطرح می‌کند (مطهری، ۱۳۹۲، ۱۸۱/۱۱).

۲-۱-۱. استفهام تقریری: واداشتن مخاطب بر اقرار بر امری است که نزد او استفهام ثابت است (سیوطی، ۱۴۲۱، ۱۳۹).

۲. تفکر انتقادی

تفکر در لغت به معنای «به کار بردن دل در چیزی» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۶۵/۵)؛ و در اصطلاح منطقی: «مراد از فکر چیزی است که در هنگام عزم انسان برای انتقال از آنچه در ذهن او حاضر است، به سوی آنچه در ذهنش حاضر نیست، تحقق پیدا می‌کند» (ابن سینا، بی‌تا، ۱/ ۱۰-۱۱۸). «انیس» (۱۹۸۵) صاحب‌نظران برای تفکر، ابعاد و جنبه‌های مختلفی مثل تفکر منطقی، تفکر تحلیلی، تفکر شهودی، تفکر همگرا، تفکر واگرا، تفکر انتقادی و... ذکر کرده‌اند (محمدی پویا، ۱۳۹۳، ۲۶)؛ و تفکر انتقادی را تفکر استدلالی و منطقی تعریف می‌کنند که به قضاوت بر روی عقاید و اعمال ما متمرکز است. تفکر انتقادی، فرآیند تفکر را با روش و قاعده کشف می‌کند که این نه تنها به معنای تعمق هدفمندانه است، بلکه آزمودن مدرک و منطقی است که ما و دیگران از آن استفاده می‌کنیم (سیف، ۱۳۷۹، ۵۵۰) یا توانایی و گرایش فرد برای سنجش نتایج امور و تصمیم‌گیری درباره آنها بر اساس شواهد است (همان، ۴۰۴). لیپمن از صاحب‌نظران تفکر انتقادی معتقد است تفکر انتقادی نسبت به تفکر عادی پیچیده‌تر است و مستلزم فرآیندهای عالی ذهن و داوری بر اساس شواهد و مدارک است؛ بر این اساس، مشخص کردن و بیان کردن مسائل، جمع‌آوری اطلاعات، تحلیل پرسش‌ها، مشاهده و قضاوت درباره اعتبار یک منبع، سازمان‌دهی اطلاعات و نتیجه‌گیری و بررسی نتایج، همه فعالیت‌هایی هستند که در تفکر انتقادی رخ می‌دهند (محمدی پویا، ۱۳۹۳، ۳۴). منظور از انتقاد در اینجا، نگاه گله‌مندانه و شکایت‌آمیز نیست؛ بلکه نگاهی تیز بینانه است (سیف، ۱۳۷۹، ۵۵۰). تفکر صحیح باید مستدل، منصفانه، فعال، به دور از سفسطه، تعصب، لجاجت و دور از بت‌های ذهنی همانند غرور، عجب و ترس باشد. تفکر صحیح سبب جرأت درونی، اعتماد به

نفس، وحدت شخصیت، طرفداری از ارزش‌های انسانی، داشتن قدرت تجزیه و تحلیل، سعه صدر، عاقبت‌اندیشی و عاقبت‌نگری، ثبات عقیده و خودنقدپذیری می‌گردد (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ۱۶۱-۲۱۶). شیوه تفکر انتقادی پس از خواندن و نوشتن و حساب کردن، چهارمین عنصر آموزش پایه و اساسی در برنامه درسی است (محمدی پویا، ۱۳۹۳، ۲۷).

۳. رابطه تفکر انتقادی با استفهام در قرآن کریم در مبحث توحید

رسیدن به حقیقت و اعتقاد پایدار در قرآن کریم اهمیت بسیار زیادی دارد. پرسش‌گری در قرآن کریم جهت تقویت قدرت استدلال، قدرت تمییز و داوری و سرانجام، هدایت و راهبری انسان است. در واقع توجه به پرسش‌گری، درگیر نمودن ذهن فرد با پرسش‌های فلسفی و بحث و گفتگو درباره آنها نقطه آغاز تفکر در فرد است (فیاض، ۱۳۸۸، ۱۳). استفهام از طرف خداوند در قرآن کریم، استفهام حقیقی نیست؛ بلکه مجازی است و به اغراض بلاغی صورت می‌گیرد؛ گاهی هدف از سؤال ارائه دلیل و حجت بر مطلبی است و در مقام آن کلام در مقام استدلال است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ۳۲۹/۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۶، ۴۲۹/۵). در اهمیت و ضرورت تفکر انتقادی باید گفت: این نوع از اندیشه، تفکری جوابگو و ماهرانه است که به قضاوت خوب افراد نسبت به خود، دیگران و جامعه در زمان حال منجر می‌شود. فکر انتقادی در جامعه، افراد را از حالت انفعالی بیرون می‌آورد و به آنها مهارت‌ها و توانایی‌هایی می‌بخشد تا به جای تقلید کورکورانه از الگوها و پذیرش بی‌چون و چرای والدین، معلمان، سیاست‌مداران و رسانه‌ها بتوانند با تمسک به تفکر و اندیشه انتقادی در جستجوی حقیقت و کوشش برای درک پدیده‌های اجتماعی غفلت نورزند (صحرائی پاریزی، ۱۳۹۹، ۶۵؛ سلطان القرائی، ۱۳۸۷، ۱۹۰).

۴. شیوه‌های تفکر انتقادی درباره توحید در قرآن کریم

اصلی‌ترین پیام قرآن تأکید بر توحید و نفی صریح و قاطعانه هرگونه شرک است و روح تمامی آیات قرآن توحید است. برخی آیات قرآن به اثبات توحید به اشکال مختلف پرداخته و برخی از استدلال‌ها همان است که بر اساس مبانی علمی، به نوعی تفکرانتقادی است از جمله:

۱-۴. استنتاج به شیوه حل مسئله

مهارت استنتاج، در مرحله اول، به معنای مشخص و فراهم نمودن عناصری است که برای طرح و تدوین نتایج مستدل و عقلانی لازم‌اند. در این مرحله، استنتاج یعنی استفسار یا به پرسش گذاشتن اطلاعات، نشانه‌ها، شواهد و مدارک مشخص و فراهم‌شده برای رسیدن به این نتیجه‌گیری که آنها چه معنایی دارند و دلالت‌هایشان چیست؛ و مرحله آخر شکل دادن به گمانه‌ها و فرضیه‌ها است (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ۱۲۶). حل مسئله یک فعالیت عالی ذهنی و عقلی است که دانشجو با بررسی مسئله و احتمالات آن به دانش و مهارت تازه‌ای دست می‌یابد (احسانی، ۱۳۹۴، ۱۵۳).

در آیات ذیل درباره خالقیت باری تعالی از منکران ایشان اقرار گرفته می‌شود تا نتیجه مطلوب حاصل گردد.

«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ؛ و هرگاه از آنان بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را مسخر کرده است؟ می‌گویند: الله! پس با این حال چگونه آنان را (از عبادت خدا) منحرف می‌سازند؟!» (عنکبوت، ۶۱).

«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ؛ و اگر از آنان بپرسی: چه کسی از آسمان

آبی فرستاد و بوسیله آن زمین را پس از مردنش زنده کرد؟ می‌گویند: الله! بگو: حمد و ستایش مخصوص خداست! اما بیشتر آنها نمی‌دانند» (عنکبوت، ۶۳).

«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ؛ و هرگاه از آنان سؤال کنی؛ چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ مسلماً می‌گویند: الله، بگو: الحمد لله (که خود شما معترفید!) ولی بیشتر آنان نمی‌دانند!» (لقمان، ۲۵).

«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ؛ و اگر از آنها بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده؟ حتماً می‌گویند: خدا! بگو: آیا هیچ درباره معبودانی که غیر از خدا می‌خوانید اندیشه می‌کنید که اگر خدا زبانی برای من بخواهد، آیا آنها می‌توانند گزند او را برطرف سازند؟! و یا اگر رحمتی برای من بخواهد، آیا آنها می‌توانند جلو رحمت او را بگیرند؟! بگو: خدا مرا کافی است؛ و همه متوکلان تنها بر او توکل می‌کنند!» (زمر، ۳۸).

در این آیه شروع به اقامه حجت شده و قبل از اقامه، مقدمه‌ای آمده که حجت مذکور مبتنی بر آن است؛ مقدمه‌ای که خود خصم، آن را قبول دارد و آن این است که خالق عالم خدای سبحان است؛ چون خصم در این مسئله هیچ نزاعی ندارد، او هم معتقد است که آفریننده تنها خداست و خدا در آفرینش شریک ندارد و شرکای ایشان به زعم ایشان، شریک در تدبیر خلق‌اند، نه در آفرینش (طباطبایی، ۱۳۶۷، ۴۰۳/۱۷). این روش دقیقاً شیوه تفکر انتقادی است.

«وَلَنِّسْأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ؛ هرگاه از آنان بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ مسلماً می‌گویند: خداوند قادر و دانا آنها را آفریده است!» (زخرف، ۹).

«وَلَنِّسْأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ؛ اگر از آنها بپرسی چه کسی آنان را آفریده، قطعاً می‌گویند: خدا؛ پس چگونه از عبادت او منحرف می‌شوند؟!» (زخرف، ۸۷).

«قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ؛ بگو: «چه کسی شما را از آسمان و زمین روزی می‌دهد؟ یا چه کسی مالک (و خالق) گوش و چشم‌هاست؟ و چه کسی زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد؟ و چه کسی امور (جهان) را تدبیر می‌کند؟» به‌زودی (در پاسخ) می‌گویند: «خدا»، بگو: «پس چرا تقوا پیشه نمی‌کنید (و از خدا نمی‌ترسید)؟!» (یونس، ۳۱).

آیات فوق‌الذکر پرسش و پاسخ با شیوه تفکر انتقادی است؛ یعنی درباره خالقیت خداوند از کافران و مشرکان سؤال پرسیده شده و جواب آنها نیز آمده است؛ این نوع سؤال و جواب نوعی تفکر انتقادی و استنتاج به شیوه حل مسئله است. در بعضی آیات نیز با اینکه پاسخ بدیهی و روشن است، اما قضاوت را به عهده خود شخص می‌گذارد که آن هم در واقع شکلی از تفکر انتقادی به شیوه حل مسئله به صورت غیرمستقیم است.

۲-۴. تحلیل به صورت طرح سؤال

«تحلیل به معنای شناسایی و تعیین ارتباط‌های استنتاجی موجود یا مورد نظر گزاره‌ها، پرسش‌ها، مفاهیم، توصیفات و دیگر اشکال ارائه مطلب است. ارتباط‌های استنتاجی به معنی روابطی است که نشان می‌دهند میان گزاره‌ها، پرسش‌ها، مفاهیم، توصیفات و... کدام یک مقدمه و کدام یک نتیجه‌اند» (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ۱۰۰). می‌توان گفت در این نوع مهارت تفکر انتقادی از شیوه طرح سؤال استفاده شده است. تفاوت این شیوه با روش حل مسئله این است که در روش حل مسئله، مرحله آخر شکل دادن به گمانه‌ها و فرضیه‌ها است؛ اما در شیوه طرح سؤال، مخاطب را وادار به تفکر درباره مفهوم و موضوع جدید می‌کند تا او با استفاده از نیروی عقل و خردورزی، به اندیشه جدیدی دست یابد (احسانی، ۱۳۹۴، ۱۷۱). این شیوه نیز نوعی تفکر انتقادی و فعالانه است که هدف آن بیدارسازی، رشد و پرورش قوه تفکر و اندیشه آدمی است تا با خردورزی آگاهانه به استقلال فکری و شناخت حقایق عالم نائل شود (همان، ۱۷۲).

در قرآن کریم آیاتی که با «أَلَمْ تَرَ، أَوْ لَمْ يَرُوا، أَلَمْ تَعْلَمْ، أَلَمْ تَرَوْا، أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا و أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا» در مبحث توحید نظری بیان شده است، مخاطب را دعوت به تأمل و اندیشیدن عمیق درباره خالقیت، تدبیر عالم هستی، مالکیت و حاکمیت باری تعالی می‌کند؛ مانند:

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ؛ آیا ندیدی که خداوند شب را در روز و روز را در شب داخل می‌کند و خورشید و ماه را مسخر ساخته و هر کدام تا سرآمد یعنی به حرکت خود ادامه می‌دهند؟! خداوند به آنچه انجام می‌دهید آگاه است» (لقمان، ۲۹).

«أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ آیا نمی‌دانی که حکومت و فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن خداست؟ هر کس را بخواهد (و مستحق بداند)، کیفر می‌کند؛ و هر کس را بخواهد و شایسته بداند، می‌بخشد؛ و خداوند بر هر چیزی قادر است» (مائده، ۴۰).

«أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ؛ آیا ندیدید خداوند آنچه را در آسمان‌ها و زمین است مسخر شما کرده و نعمت‌های آشکار و پنهان خود را به طور فراوان بر شما ارزانی داشته است؟! ولی بعضی از مردم بدون هیچ دانش و هدایت و کتاب روشنگری درباره خدا مجادله می‌کنند!» (لقمان، ۲۰).

«أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بَأَحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ؛ آیا آنان با خود نیندیشیدند که خداوند، آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن دو است جز به حق و برای زمان معینی نیافریده است؟! ولی بسیاری از مردم (رستاخیز و) لقای پروردگارشان را منکرند!» یا بعضی دیگر از آیات سؤال درباره نوع آفرینش است» (روم، ۸).

«أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ؛ آیا در حکومت و نظام آسمان‌ها و زمین و آنچه خدا آفریده است، (از روی دقت و عبرت) نظر نیفکندند؟! (و آیا در این نیز اندیشه نکردند که) شاید پایان زندگی آنها نزدیک شده

باشد؟! (اگر به این کتاب آسمانی روشن ایمان نیاورند)، بعد از آن به کدام سخن ایمان خواهند آورد؟!» (اعراف، ۱۸۵).

«أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ؛ آیا نمی‌دانستی که حکومت آسمان‌ها و زمین، از آن خداست؟! (و حق دارد هرگونه تغییر و تبدیلی در احکام خود طبق مصالح بدهد؟! و جز خدا، ولی و یابوری برای شما نیست (و اوست که مصلحت شما را می‌داند و تعیین می‌کند» (بقره، ۱۰۷).

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ وَ خَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ؛ بگو: به من خبر دهید اگر خداوند، گوش و چشم‌هایتان را بگیرد و بر دل‌های شما مهر نهد (که چیزی را نفهمید)، چه کسی جز خداست که آنها را به شما بدهد؟! ببین چگونه آیات را به گونه‌های مختلف برای آنها شرح می‌دهیم، سپس آنها روی می‌گردانند!» (انعام، ۴۶).

«أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا؛ وَ الْجِبَالَ أَوْتَادًا؛ وَ خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا؛ وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا؛ وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا؛ وَ جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا؛ وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا؛ وَ جَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا؛ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا؛ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَ نَبَاتًا؛ جَنَّاتٍ أَلْفَافًا؛ آیا زمین را محل آرامش (شما) قرار ندادیم؟! و کوه‌ها را میخ‌های زمین؟! و شما را به‌صورت زوج‌ها آفریدیم! و خواب شما را مایه آرامشتان قرار دادیم و شب را پوششی (برای شما) و روز را وسیله‌ای برای زندگی و معاش! و بر فراز شما هفت (آسمان) محکم بنا کردیم! و چراغی روشن و حرارت بخش آفریدیم! و از ابرهای باران‌زا آبی فراوان نازل کردیم تا بوسیله آن دانه و گیاه بسیار برویانیم و باغ‌هایی پردرخت!» (نبا، ۶ - ۱۶).

۵. تحلیل مطلب

پس از بیان مفهوم و اقسام استفهام و مفهوم تفکر انتقادی و اشکال مختلف آن، اکنون می‌توان تحلیل روشنی از رابطه اقسام استفهام با تفکر انتقادی ارائه نمود:

۵-۱. رابطه استفهام تقریری و تفکر انتقادی

یکی از مبانی اساسی قرآن کریم استدلال در ظاهر و باطن آیات است. استفهام تقریری با عبارت‌های «ألم تعلم»، «ألم تر»، «ألم یروا»، «ألم تروا»، «أولم یروا» و گاهی با «أ» یا «أمن» بیان شده است که دعوت به استدلال می‌کند. در استفهام تقریری از مخاطب یا اقرار ما بعد ادات استفهام خواسته می‌شود یا اثبات استفهام؛ مانند: «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ» (انعام، ۴۶) (عبدالکریم محمود یوسف، ۱۴۲۱ق، ۱۷).

آیات ذکرشده در جدول شماره یک با عبارت‌های «ألم تعلم، ألم تر، ألم تروا، ألم یروا، ألم تعلم» شروع شده است و در بحث توحید، سؤال راجع به آفرینش جهان، تغییرات در عالم و مسخر کردن موجودات برای انسان است؛ پاسخ این سؤالات واضح و روشن است و هرکسی به آن اقرار می‌کند؛ اما در واقع به صورت غیر مستقیم انسان را به تفکر و استدلال در این موضوع دعوت می‌کند.

آیات شریفه (یس، ۸۱)، (مرسلات، ۲۵-۲۷)، (بلد، ۸-۱۰) و (علق، ۱۴) که در آن ادات استفهام به کار رفته «أ» است و درباره خالقیت خداوند، ربوبیت پروردگار و صفات باری تعالی است، همگی به وسیله استفهام تقریری تحلیل و استدلال را به مخاطب واگذار می‌کند تا با تفکر انتقادی و بررسی تمام معلوماتی که در اختیارش قرار داده شده خود به نتیجه مطلوب برسد.

۲-۵. رابطه استفهام انکاری با تفکر انتقادی

در آیاتی که در ذیل آمده، در رابطه با استدلال در توحید و تفکر انتقادی، به صورت غیر مستقیم، به تفکر و تأمل درباره سؤال خواسته شده دعوت شده است که غالباً با «أ» یا گاهی مواقع با «من»، «أنی» و «هل» آمده است.

آیاتی درباره اثبات توحید در خالقیت به صورت استفهام بیان شده است که ایجاد برانگیختگی در تحلیل بر باور به خالقیت خداوند دارد؛ مانند آیات: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (ابراهیم، ۱۰)؛ «قُلْ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ يَأْخُذُ وَكِيلًا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛ بگو: «آیا غیر خدا را ولی خود انتخاب کنم؟! (خدایی) که آفریننده آسمان‌ها و زمین است؛ اوست که روزی می‌دهد و از کسی روزی نمی‌گیرد.» بگو: «من مأمورم که نخستین مسلمان باشم؛ و (خداوند به من دستور داده که) از مشرکان نباش!»» (انعام، ۱۴).

یا سؤالاتی درباره توحید ربوبی مطرح می‌شود که هدفش تأمل در ربوبیت خداوند است، مانند: «قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَ لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ؛ بگو: «آیا درباره خداوند با ما محاجه می‌کنید؟! در حالی که او، پروردگار ما و شماس؛ و اعمال ما از آن ما و اعمال شما از آن شماست؛ و ما او را با اخلاص پرستش می‌کنیم، (و موحد خالصیم)»» (بقره، ۱۳۹).

۶. اقامه برهان بر توحید با طرح سؤال

قرآن کریم برای اثبات توحید و نفی شرک از استفهام بهره می‌برد و در آیات پنج‌گانه زیر هر عبارتی با سؤال «أمن» شروع و سپس عبارت استفهامی «أإله مع

الله» آورده می‌شود و این سؤالات برای ایجاد انگیزه در تفکر و اندیشیدن درباره اقسام توحید است.

در آیات ۶۰ تا ۶۴ سوره مبارکه نمل بعد از هر فصلی می‌فرماید: «أَلِلْهُ مَعَ اللَّهِ؛ آیا با خدا خدایی دیگر است؟»، لذا در جمله مورد بحث، رسول به گرامی خود دستور می‌دهد از مشرکین مطالبه برهان کند، که به چه دلیل خدایان شما خدایند؟ با این هدف که وقتی از آوردن برهان عاجز ماندند خود بفهمند که در ادعای خویش گزافه‌گو و در عقیده‌شان خرافی هستند؛ زیرا اگر بخواهند به راستی درباره الوهیت، دلیلی بیاورند، باید آن دلیل تدبیر ناحیه‌ای از عالم باشد، در حالی که ثابت شد که تدبیر تمامی خلائق از خدا به تنهایی است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۵۵۲/۱۵).

«أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلِلْهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ؛ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيًا وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلِلْهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ؛ أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلِ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَلِلْهُ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ؛ أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلِلْهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ (آیا بتهایی که معبود شما هستند بهترند) یا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده؟! و برای شما از آسمان، آبی فرستاد که با آن، باغ‌هایی زیبا و سرورانگیز رویانندیم؛ شما هرگز قدرت نداشتید درختان آن را برویانید! آیا معبود دیگری با خداست؟! نه بلکه آنها گروهی هستند که (از روی نادانی، مخلوقات را) هم‌طراز (پروردگارشان) قرار می‌دهند! یا کسی که زمین را مستقر و آرام قرار داد و میان آن نه‌رهای روان ساخت و برای آن کوه‌های ثابت و پابرجا ایجاد کرد و میان

دو دریا مانعی قرار داد (تا با هم مخلوط نشوند؛ با این حال) آیا معبودی با خداست؟! نه بلکه بیشتر آنان نمی‌دانند (و جاهلند)! یا کسی که دعای مضطرب را اجابت می‌کند و گرفتاری را برطرف می‌سازد و شما را خلفای زمین قرار می‌دهد؛ آیا معبودی با خداست؟! کمتر متذکر می‌شوید! یا کسی که شما را در تاریکی‌های صحرا و دریا هدایت می‌کند و کسی که بادها را به‌عنوان بشارت پیش از نزول رحمتش می‌فرستد؛ آیا معبودی با خداست؟! خداوند برتر است از آنچه برای او شریک قرار می‌دهند! یا کسی که آفرینش را آغاز کرد، سپس آن را تجدید می‌کند و کسی که شما را از آسمان و زمین روزی می‌دهد؛ آیا معبودی با خداست؟! بگو: «دلیلان را بیاورید اگر راست می‌گویید!» (نمل، ۶۰ تا ۶۴).

در آیات فوق پرسش‌گری از خالقیت: اَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، اَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ؛ ربوبیت و تدبیر عالم هستی: اَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَانْتَبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا، اَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَ جَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَ جَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَ جَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا، اَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ مَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ، وَ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؛ الوهیت: اِلهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ، اِلهٌ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ، اِلهٌ مَعَ اللَّهِ؛ و نهایتاً از منکرین اقامه دلیل خواسته شده است: قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

۷. انواع کاربرد استفهام در اثبات توحید

در بعضی از سوره‌های قرآن، استفهام در باب اثبات توحید و آثار آن، تکرار شده و مخاطب را به اندیشه وامی‌دارد. مثلاً: ۱- در سوره مبارکه الرحمن سی و یک مرتبه

پشت سر هم با بیانی که با نوعی توبیخ و عتاب همراه است از انسان‌ها سؤال می‌کند: «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ؛ پس (ای جن و انس) کدام یک از نعمت‌های پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟»

۲- در سوره مبارکه نمل در آیات ۶۰ تا ۶۴ استفهام به صورت مکرر و ترکیبی از دو استفهام انکاری و تقریری در هر آیه تکرار شده که دلالت بر تأکید بیشتر می‌کند:

- در بعضی آیات، استفهام مطرح می‌شود و عبارات دیگری به آن عطف می‌شود که در حکم یک مطلب هستند؛ مانند: «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ؛ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ؛ وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ؛ آیا برای او دو چشم قرا ندادیم و یک زبان و دو لب و او را به راه خیر و شر هدایت کردیم» (بلد، ۸- ۱۰).

- در بعضی آیات، استفهام ترکیبی از تکرار یکی از ادات استفهام با حرف استفهام دیگر است؛ مانند «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَآنِي تُؤْفَكُونَ؛ ای مردم! به یاد آورید نعمت خدا را بر شما؛ آیا آفریننده‌ای جز خدا هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟! هیچ معبودی جز او نیست؛ با این حال چگونه به سوی باطل منحرف می‌شوید؟!» (فاطر، ۳؛ یونس، ۳۱ و نمل، ۶۴)

در جدول ذیل آیاتی که استدلال‌های توحیدی را به صورت استفهام بیان نموده آورده شده است؛ همه آیات به اشکال مختلف، شنونده را به اندیشیدن درباره خالقیت، ربوبیت و مالکیت دعوت می‌کند. آیات در این دسته به صورت انکاری و تقریری بیان شده و کیفیت استدلال شبیه آیات فوق است.

جدول شماره یک	
آیات مربوطه	کاربرد
بقره، ۲۵۸؛ ابراهیم، ۱۹؛ حج، ۶۵؛ لقمان، ۲۹؛ لقمان، ۳۱؛ نور، ۴۳؛ فرقان، ۴۵؛ فاطر، ۲۷؛ زمر، ۵۸؛ مجادله، ۷؛ نوح، ۱۵.	آلم تر
نحل، ۴۸؛ نحل، ۷۹؛ اسراء، ۹۹؛ شعراء، ۷؛ نمل، ۸۶؛ عنکبوت، ۱۹؛ روم، ۳۷؛ سجده، ۲۸؛ سبأ، ۹؛ یس، ۷۱؛ احقاف، ۳۳؛ ملک، ۱۹.	أولم یروا
بقره، ۱۰۷؛ مائده، ۴۰؛ حج، ۷۰؛ مائده، ۴۰؛ ابراهیم، ۱۹؛ حج، ۱۸؛ حج، ۶۳؛ حج، ۶۵؛ حج، ۷۰؛ نور، ۴۱؛ نور، ۴۳؛ فرقان، ۴۵؛ لقمان، ۲۹؛ لقمان، ۳۱؛ سجده، ۲۷؛ فاطر، ۲۷؛ یس، ۷۱؛ احقاف، ۳۳؛ مجادله، ۷۰؛ نوح، ۱۵؛ ملک، ۱۹؛ علق، ۱۴؛ ق، ۶؛ اعراف، ۱۴۰؛ روم، ۸؛ بقره، ۱۰۶.	آلم تعلم
انعام، ۴۶؛ یونس، ۵۹؛ قصص، ۷۱ و ۷۲؛ فاطر، ۴۰؛ زمر، ۳۸؛ فصلت، ۵۲؛ احقاف، ۴؛ واقعه، ۵۸، ۶۳ و ۶۸؛ ملک، ۲۸ و ۳۰.	أرأیتم - أفرأیتم
لقمان، ۲۰؛ نوح، ۱۵.	آلم تروا
اعراف، ۱۸۵؛ ق، ۶.	أولم ینظروا
روم، ۸.	أولم یتفکروا
مرسلات، ۲۵-۲۷؛ نبأ، ۶-۱۶؛ بلد، ۸-۱۰.	آلم نجعل

جدول شماره دو	
آیات مربوطه	ادوات استفهام
یونس، ۳۱: رعد، ۱۶: رعد، ۳۳: مؤمنون، ۸۴: مؤمنون، ۸۶: مؤمنون، ۸۸: نمل، ۶۰: نمل، ۶۱: نمل، ۶۲: نمل، ۶۳: نمل، ۶۴: احزاب، ۱۷: سبأ، ۲۴.	مَنْ
غافر، ۸۱: نجم، ۵۵.	أَيَّ
بقره، ۱۳۹: انعام، ۱۴: انعام، ۴۶: انعام، ۷۱: انعام، ۸۰: انعام، ۹۵: انعام، ۱۶۴: اعراف، ۱۴۰: اعراف، ۱۸۵: اعراف، ۱۹۱: اعراف، ۱۹۵: یونس، ۳: یونس، ۱۸: یونس، ۳۵: یونس، ۵۳: یونس، ۵۹: یونس، ۶۸: رعد، ۱۶: ابراهیم، ۱۰: نحل، ۷۱: نحل، ۷۲: مریم، ۶۷: انبیاء، ۶۶: انبیاء، ۶۷: حج، ۴۶: مؤمنون، ۸۰: مؤمنون، ۸۵: مؤمنون، ۸۷: مؤمنون، ۸۹: نمل، ۵۹: نمل، ۶۱: نمل، ۶۲: نمل، ۶۳: نمل، ۶۴: قصص، ۷۱: قصص، ۷۲: عنکبوت، ۶۷: روم، ۸: روم، ۳۷: لقمان، ۲۰: سجده، ۴: سجده، ۲۷: سبأ، ۹: فاطر، ۴۰: یس، ۲۳: یس، ۳۵: صافات، ۹۵: صافات، ۱۵۵: صافات، ۱۵۶: فصلت، ۹: فصلت، ۵۳: احقاف، ۴: ق، ۶: ذاریات، ۲۰ و ۲۱: واقعه، ۵۸، ۵۹، ۶۳، ۶۴، ۶۸ و ۷۲: ملک، ۱۴: ملک، ۲۸: ملک، ۳۰: غاشیه، ۱۷: الی ۲۰.	أَ
نمل، ۶۰ تا ۶۴: ملک، ۲۰ و ۲۱: ملک، ۲۲: نحل، ۱۷.	أَمِنْ - أَفَمِنْ
یونس، ۳۴: یونس، ۳۵: مریم، ۶۵: روم، ۴۰: فاطر، ۳: زمر، ۳۸: زمر، ۵۲: ملک، ۳.	هَلْ

نتیجه گیری

تفکر انتقادی به معنای تفکری استدلالی و منطقی است که فرآیند تفکر را با روش و قاعده کشف می‌کند. در استدلال‌های قرآنی نیز دعوت از مخاطب برای تفکر و اندیشیدن بوده و هدف اساسی استفهام و پرسش‌گری، طی کردن روندی منطقی برای رسیدن به نتیجه مطلوب است؛ بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که در تمامی آیات به صورت مستقیم یا غیر مستقیم نوعی تفکر انتقادی نهفته است.

در این نوشتار آیاتی که دربردارنده نوعی استفهام در رابطه با توحید است مورد مذاقه قرار گرفته و روشن شد که استفهام به عنوان شیوه رایج در استنتاج مطالب، در قرآن کاربرد زیادی دارد و در این کتاب شریف، برای نائل شدن مخاطب به حقیقت و اعتقاد پایدار اغلب از استفهام انکاری و تقریری استفاده شده و هدف تمام استفهامات قرآنی، رسیدن مخاطب به تفکر منطقی و اصولی برای نیل به حقیقت است. بررسی بیش از ۲۳۰ آیه قرآن که به شکل استفهامی برای اثبات توحید استفاده شده، نشان می‌دهد که میان تفکر انتقادی و انواع استفهام ارتباط مستقیم برقرار

است؛ به‌گونه‌ای که این شیوه استدلال تمامی ویژگی‌ها و مراحل مختلف تفکر انتقادی را درون خود دارد و قاطعانه می‌توان گفت که قرآن کریم از تفکر انتقادی در انتقال مفاهیم و تربیت اندیشه انسان‌ها به‌خوبی بهره گرفته است.

منابع

• قرآن کریم

۱. احسانی، محمد، ۱۳۹۴، **تربیت عقلانی از منظر قرآن کریم**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. برومند، محمدحسین، ۱۳۸۴، «بررسی مبانی پرسش‌گری در قرآن کریم با تأکید بر اهم معانی استفهام»، مجله پژوهش دینی، شماره ۱۲.
۳. داوری، مهدی، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی استفهام در دو سوره بقره و آل عمران از منظر علامه طباطبایی و زمخشری»، مجله میثاق، شماره ۲.
۴. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۰، **الاتقان فی علوم القرآن**، مصر: الیهیئة المصریة العامة للكتاب.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ هـ، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
۶. ابن‌سینا، حسن بن عبدالله، بی‌تا، **شفای الیهیات**، تهران: انتشارات بیدار.
۷. خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۸، **جنود عقل و جهل**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
۸. زمخشری، محمود، بی‌تا، **الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۹. سلطان‌القزایی، خلیل، ۱۳۸۷، **فلسفه تعلیم و تربیت و مکاتب تربیتی**، تبریز: دانشگاه تبریز.
۱۰. سیف، علی اکبر، ۱۳۷۹، **روان‌شناسی پرورشی نوین**، تهران: دوران.

۱۱. صحرایی پاریزی، فاطمه، ۱۳۹۹، «ارائه مولفه‌های تفکر انتقادی با توجه به تربیت آیه‌ای مستخرج از سوره بقره»، نشریه علمی پژوهشی در مسائل تربیت، ش ۴۷، صص ۶۳-۸۵.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۰، تفسیر المیزان، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۳. طبرسی، حسن بن فضل، بی‌تا، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه و تصحیح: رسول هاشمی، تهران: فراهانی.
۱۴. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، بیروت: دارالفکر.
۱۵. قاضی مرادی، حسن، ۱۳۹۳، درآمدی بر تفکر انتقادی، تهران: نشر اختران.
۱۶. کریمیان، حسین، ۱۳۹۵، «تفکر انتقادی و تربیت اسلامی، وجوه افتراق و اشتراک»، فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی.
۱۷. محمدی پویا، فرامرز، ۱۳۹۳، «تحلیل محتوای قرآن کریم بر اساس مفهوم تفکر انتقادی»، مجله علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، شماره ۳.
۱۸. محمود یوسف، عبدالکریم، ۱۴۰۲، اسلوب الاستفهام فی القرآن الکریم، دمشق: مطبعة الشام.
۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، آشنایی با قرآن، جلد ۱۱، تهران: صدرا.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۹۲، ترجمه قرآن کریم، تهران: عابد زاده.
۲۱. ملکی، حسن، ۱۳۸۶، «پرورش تفکر انتقادی هدف اساسی تعلیم و تربیت»، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، شماره ۱۹.
۲۲. نیازی، شهریار، ۱۳۹۶، «پرسش‌گری خداوند در قرآن (مطالعه‌ی موردی: سوره یس)»، مجله آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۵.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

تحلیل مضمون «تربیت جهادی و ارادی» بر اساس آیات قرآن کریم؛ مطالعه کیفی

حیدر اسماعیل پور^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۴/۲۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۹/۹)

چکیده

جهاد اراده به روح و جسم قدرت می‌بخشد و از اصول مهم تأثیرگذار در زندگی دنیوی و اخروی انسان مسلمان است. هدف تحقیق، بررسی سؤال اساسی چستی، چگونگی و چرایی تربیت جهادی و قدرت بخشیدن قوای ارادی از نگاه قرآن و ارائه یک الگوی مفصل در این زمینه است. در این جستار که پژوهشی بنیادی از نوع توصیفی-اکتشافی است، برای کاوش نمونه تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی از شیوه تحلیل مضمون استفاده شد. برای جمع‌آوری و شناخت مفاهیم مرتبط جهاد، ابتدا مبانی نظری، صاحب‌نظران بازبینی شد. آنگاه با بررسی جامع قرآن کریم، مضمون‌های مربوط بیرون کشیده و کدگذاری شدند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد در اسلام تقویت قوای ارادی زمانی ارزشمند است که در جهت نزدیکی به پروردگار و رضای خالق یگانه باشد و با ویژگی‌هایی مانند باور، امانت‌داری، پرهیزگاری، علم،

۱. استادیار، گروه علوم تربیتی (فلسفه و تربیت اسلامی)، دانشگاه پیام نور، تهران (نویسنده مسئول)

رایانامه: Haydar592001@yahoo.com

عقل همراه باشد. الگوی به دست آمده دارای ۵ مفهوم غالب، ۱۸ مضمون فراگیر و سازمان دهنده و ۱۲۵ مضمون پایه بود.

واژگان کلیدی: قرآن، قوای ارادی، تحلیل مضمون، روش‌شناسی کیفی، تربیت جهادی.

مقدمه

معمولاً غالب تفاسیر، جهاد را کوششی می‌دانند که در عرصه ترویج فرهنگ قرآنی صورت می‌گیرد. در عین حال این تفاسیر با نگاهی کامل و جامع، در مضمون چیستی، چگونگی و چرایی تربیت جهادی و عرصه‌های آن، بررسی جامعی را انجام نداده و حد و مرزهای آن را مشخص نکرده‌اند. انسان در طول تاریخ زندگی خود همواره با چالش‌ها و خطراتی جهت ادامه دادن زندگی خود در ابعاد گوناگون مواجه بوده است و برخی مواقع نیز این چالش‌ها ابعاد مختلف وجودی جسمی، فردی، اجتماعی، سیاسی و... او را تهدید کرده است. شیوه‌ای که آدمی در جهت تأمین ابعاد گوناگون خود مورد استفاده قرار داده «جهاد» است. معمولاً جهاد و مبارزه به دو شکل مبارزه نظامی و فعالیت جهت‌دار درونی یا همان جهاد اکبر و اصغر تقسیم می‌شود. در پیشینه تاریخی اسلام، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به این دو نوع جهاد اشاره داشته‌اند؛ همچنین در تاریخ معاصر و گذشته نظام جمهوری اسلامی ایران نیز جنگ هشت‌ساله و یا همان جهاد اصغر قابل ذکر است که متریان و شهیدان بزرگ به خوبی خود را در میدان جنگ و شهادت نشان دادند. در این مورد بیش از سیصد آیه از آیات قرآن کریم، به احکام مربوط به جهاد و دیگر امور مربوط به جنگ از قبیل اسیران، شهیدان، غزوات و... اختصاص یافته است (خرمشاهی، ۱۳۷۷)؛ اما جهاد و مبارزه انسان به این مورد محدود نشد و آدمی رشادت‌های فراوانی را در عرصه‌های

علمی و اخلاقی نشان داده است. اختیار و اراده آدمی همراه با قوت مبارزه و جهاد نمایانگر، عاملیت همراه با تلاش جهت دستیابی به اهداف تربیتی در ابعاد گوناگون است: «انسان‌شناسی الگوی جهادی، از نوع عاملیت و اختیارگرایی است و انسان از طریق اراده و تلاش می‌تواند به اقدام عملی مبادرت کند» (فاتح و همکاران، ۱۳۹۹، ۳).

در فلسفه و یا همان چیستی، چگونگی و چرایی جهاد، میان افراد، مکاتب و ادیان گوناگون، دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده است. اسلام با نگاه ویژه توحیدمحور به گونه‌ای خاص به این موضوع پرداخته است: «هدف جهاد چیزی جز طلب خشنودی پروردگار، برقرار ساختن عدالت اجتماعی، حمایت از گمراهان، برچیدن بساط شرک و بت‌پرستی و پیاده کردن دستورات خداوند نیست» (فؤادیان، ۱۳۶۴، ۴۷).

فلسفه جهاد در اسلام جنگ مسلحانه و توسعه سرزمینی یا استعماری نیست؛ بلکه هر نوع کوششی برای پیشبرد اهداف مقدس الهی، مبارزه برای گسترش مساوات اسلامی، زدودن شرک و بت‌پرستی و نیز حمایت از بقاء جامعه اسلامی و یا دفاع از سیادت مسلمانان است (حبیب زاده، ۱۳۹۹، ۱۲). فلسفه جهاد شکوفاسازی استعدادها در یک محیط ولایی و با بهره‌گیری از راه‌های نو و ملهم از هدایت خداوند است (موسی زاده و همکاران، ۱۳۹۷، ۲۳۲).

به نقل از کریمی (۱۳۹۹) در باب پیشینه موضوع، کتب متعددی در موضوع جهاد تألیف شده که نوعاً به بعد نظامی جهاد پرداخته‌اند. آثاری مانند جهاد و موارد مشروعیت آن در قرآن ۱۳۶۱؛ سیمای جهاد و مجاهدان در قرآن کریم، ۱۳۸۶؛ جنگ و جهاد در قرآن ۱۳۹۴ و جهاد در قرآن ۱۳۸۰، از این دسته‌اند؛ همچنین درباره جهاد و مبارزه با نفس یا جهاد ۱۳۹۶ و جهاد اکبر یا مبارزه با نفس ۱۳۹۴ و مقاله محمود شرفی و همکاران (۱۳۹۹) تحت عنوان بررسی مؤلفه‌های تربیت جهادی کتاب‌های درسی متوسطه اول را می‌توان نام برد.

تحلیل مضمون معمولاً در رویکرد تحلیل اطلاعات در روان‌شناسی (براون و کلارک، ۲۰۰۶)، علوم رفتاری (براون و کلارک، ۲۰۱۴) ورزش و فعالیت‌های جسمانی (براون و دیگران، ۲۰۱۷) و رشته‌های زیاد دیگری (بویاتزیس، ۱۹۹۸) مورد استفاده قرار گرفته است.

بررسی تحلیل مضمون به صورت بررسی معنادار در یک جمله، بررسی ترکیب چند مفهوم معنادار با یکدیگر و طرح الگوی جدید در تحقیقات کیفی به کار می‌رود. با بررسی‌های صورت گرفته در زمینه جهاد، تربیت جهادی در دو قالب کلی جهاد کبیر و صغیر، پژوهش‌های متنوعی صورت گرفته بود که به مواردی اشاره گردید و نگاهی جامع به فعالیت جهادی در قالب روش تحلیل مضمون در هیچ کدام از آثار اشاره‌ای نشده بود. تا کنون تک‌نگاری پیرامون تحلیل مضمون «تربیت جهادی» با رویکرد جامع چه در قالب کتاب یا مقاله در نشریات علمی-پژوهشی وجود نداشته است؛ لذا مقاله پیش رو بر آن است تا این خلأ علمی را پر کند و علاوه بر تحلیل مضمون «جهاد»، به معرفی موارد مربوط به چیستی، چگونگی و چرایی آن هم اشاره کند.

در این تحقیق با شیوه تحلیل مضمون به بررسی ماهیت مفهوم، گستردگی و معنای تربیت جهادی از دیدگاه قرآن کریم پرداخته شده است. تحلیل مضمون می‌تواند در مورد طیف متنوعی از چهارچوب‌های نظری مانند بنیادگرایی، ساختارگرایی و تحلیل گفتمان مورد استفاده قرار گیرد (تیلور، ۲۰۰۱، ۲۹۸). در تحلیل مضمون اطلاعات با واکاوی پیرامون معنا صورت می‌گیرد و هدف تحلیل فهمیدن ترکیب و پیچیدگی‌های معنا بیشتر از تکرار صرف آن است و محقق درگیر اطلاعات و تحلیل آنها می‌شود (آنلی جی ساندر و همکاران، ۲۰۱۸، ۳).

در این تحقیق، برای پاسخ دادن به سؤال‌های تحقیق از روش تحلیل مضمون و شبکه مضمون‌ها استفاده می‌شود. برای شناسایی و توضیح چیستی، چگونگی و چرایی یک پدیده می‌توان از تحلیل مضمون و برای تشریح چگونگی می‌توان از

شبکه مضامین استفاده کرد. تحلیل مضمون به دنبال دستیابی به مضمون‌های غالب یک نوشته در سطوح گوناگون است. شبکه مضامین همچنین در جستجوی تسهیل ساختار دادن و طراحی این مضامین است. شبکه مضامین بر اساس یک شیوه معین، این مضامین را ساختاردهی می‌کند: الف- مضمون‌های اصلی (کدها و نکات کلیدی موجود در متن)؛ ب- مضمون‌های سازمان‌دهنده (مقوله‌های به‌دست‌آمده از ترکیب تلخیص مضمون‌های اصلی)؛ ج- مضمون‌های فراگیر (مضمون‌های عالی دربرگیرنده اصول حاکم بر متن به عنوان یک کل)؛ سپس، این مضمون‌ها به صورت نقشه‌های شبکه وب ترسیم می‌شوند که در آن مضمون‌های برجسته هر یک از این سه سطح همراه با روابط میانشان نشان داده می‌شوند (آترید و استیرلینگ، ۲۰۰۹، ۳۹۰).

یافته‌های پژوهش

جهت انجام تحقیق، تمام کلماتی را که معنا و مفهوم مبارزه، جهاد، کوشش، کارزار و نیرومندی اراده جهادی را توضیح می‌دهند، در قرآن کریم بررسی نمودیم و بعد از آن، تمامی آیات مرتبط را استخراج کردیم. معنا و مضمون کلمات مرتبط در جدول شماره ۱ آورده شده است.

ردیف	کلمه	منبع	معنا و مفهوم
۱	جهاد	(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲۰۸/۳).	«جهاد» از ریشه «جهد» و «جهد» به معنای طاقت است. اکثر لغت‌شناسان، جهاد را به معنای به کار بستن تمام توان و نیرو آورده‌اند.
۲	جهد البلا	(فیومی، ۱۴۱۴، ۱۱۲)	«جهاد البلا» کسی است که در راه خداوند جهاد می‌کند؛ یعنی نهایت مشقت و سختی را از بلا و جنگ، متحمل می‌شود.
۳	قتل	(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱۳۰/۳)	جهاد از ریشه «قتل» است که در اصل به معنای زایل کردن روح از جسم است؛ ولی استعمال آن به اعتبار عملی است که فرد آن را انجام می‌دهد.
۴	ضرب	(رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۴۸/۲).	«ضرب» در لغت به معنای زدن دو چیز به یکدیگر است. در نوع زدن، اختلاف وجود دارد؛ مثل زدن چیزی با دست، عصا، شمشیر و مانند این‌ها.
۵	حرب	(قرشی، ۱۳۷۱، ۹۸/۵).	غزو در اصل، درخواست عمل است و مطلقاً به معنای اراده و قصد نیست؛ بلکه در معنای قصد همراه با عمل به کار می‌رود و از مصادیق آن، حرکت به سوی دشمن و اراده جنگ با اوست.
۶	عز	(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲۵/۱)	دو واژه «حرب» و «محاربه» تقریباً مفهومی مساوی با مفهوم جنگ دارند. در اصل واژه «حرب» به معنای تاراج، غارت و ربودن غنائم است. در مکتب اهل بیت، محارب کسی است که سلاح به دست گیرد و ناامنی ایجاد کند.

در ادامه با توجه به کلمات کلیدی بیان شده، آیه‌های مربوطه استخراج گردیدند که مجموع آیات مرتبط با جهاد، ۳۷ مورد بوده است.

مجموع کل کدگذاری‌ها از قرآن کریم ۱۲۵ مورد است. ۴۱ درصد (۵۱ کد) از کدهای استخراج‌شده درباره چرایی، ۳۲ درصد (۴۰ کد) درباره چگونگی و ۲۷ درصد (۳۴ کد) درباره چِستی و تربیت جهادی و تقویت نیروی ارادی هستند. این مطلب بیانگر آن است که در قرآن بیشتر بر چرایی و سپس، چگونگی تأکید شده است؛ همچنین بیشترین فراوانی متعلق به مضمون‌های ماهیت تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی (۲۵ کد)، تربیت جهادی مطلوب اسلام (۲۵ کد) و اصول تربیت جهادی

و تقویت قوای ارادی (۲۳ کد) است که نشان می‌دهد تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی به تنهایی ارزش نیست؛ بلکه باید جهت‌گیری اراده و میل توحیدی باشد.

ابعاد الگوی تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی از دیدگاه قرآن

اهداف تحقیق	مضمون‌های فراگیر	تعداد کد
چیستی	پیامد تربیت جهادی و تقویت توان فردی	۲۱
	ماهیت تربیت جهادی و تقویت توان ارادی	۱۳
چگونگی	تربیت جهادی شایسته از دیدگاه اسلام	۱۵
	اصول تربیت جهادی و تقویت توان ارادی	۲۵
چرایی	انگیزه و هدف از تربیت جهادی و تقویت توان ارادی	۱۲
	مبانی فلسفی تربیت جهادی و تقویت توان ارادی	۱۹
	بینش تربیت جهادی و تقویت توان ارادی	۲۰
جمع کل کدگذاری‌ها		۱۲۵

بر اساس تحلیل مضمون‌ها در قرآن کریم، یک الگوی سه‌بعدی تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی طراحی شد که هر جنبه به یکی از سؤالات تحقیق جواب می‌دهد. این الگو دارای سه جنبه چرایی، چگونگی و چیستی تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی از دیدگاه قرآن کریم است. در ادامه، به تبیین هر یک از جنبه‌های این الگو و پاسخ به سؤالات تحقیق پرداخته می‌شود.

چیستی تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی از منظر قرآن کریم

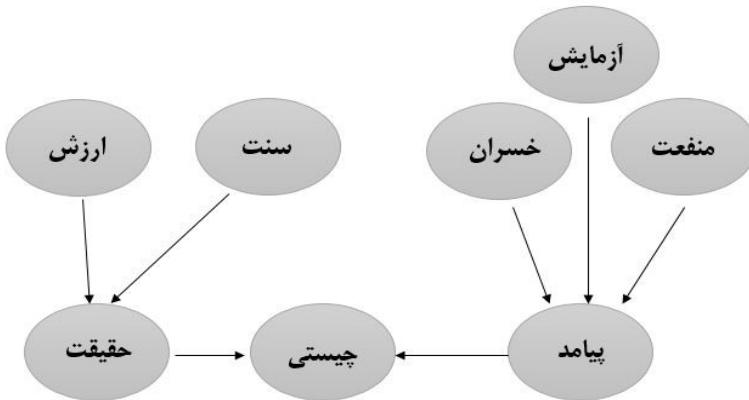
منظور از چیستی مجموعه ویژگی‌هایی است که تقویت قوای ارادی باید داشته باشد. نتیجه تحلیل مضمون‌های استخراج‌شده از قرآن کریم درباره چیستی تربیت

جهادی و تقویت قوای ارادی در چهارچوب شبکه مضمون‌ها، در شکل شماره ۳ نشان داده شده است.

مضمون‌های فراگیر	مضمون‌های سازمان‌دهنده	مضمون‌های پایه	فراوانی کد
پیامد	خسران	ناگوار	۱
		مکروه	۱
		شک و ریب	۱
	منفعت	رستگاری	۱
		استواری	۲
		هدایت	۲
	آزمایش	امتحان	۳
		رنج	۲
حقیقت	سنت	پیروزی حق	۲
		نابودی باطل	۱
	ارزش	رحمت الهی	۲
		جهان‌بینی توحیدی	۱۲

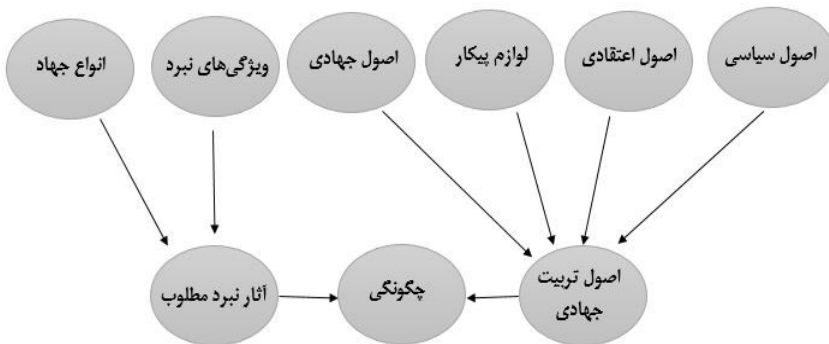
شکل سه- شبکه مضمون‌های مرتبط با جنبه چیستی تربیت‌بدنی از منظر قرآن

در ادامه، برای اینکه به نظریه اسلام درباره تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی پرداخته شود، در جدول شماره ۵، مضمون‌های مرتبط با پیامدها و چیستی تربیت جهادی آمده‌اند.



چگونگی تربیت جهادی و تقویت قوا و توان ارادی

در شکل شماره ۳ نتیجه تحلیل مضمون‌های استخراج‌شده از قرآن کریم درباره چگونگی تربیت ارادی و تقویت قوای ارادی در قالب شبکه مضمون‌ها نشان داده شده است.



مضمون‌های فراگیر	مضمون‌های سازمان‌دهنده	مضمون‌های پایه	فراوانی کد
اصول تربیت جهادی	اصول اعتقادی	پشتکار	۴
		صبر	۲
		ایثار	۳
		فعالیت	۲
	اصول سیاسی	مبارزه با شرک	۲
		شناخت فتنه	۳
		یاری مظلوم	۱
		مبارزه با دشمن	۲
	اصول جهادی	تلاش و کوشش	۱
		توانمندی مربی مبارز	۱
	لوازم پیکار	ابزار پیکار با مساعدت خداوند	۱
		همراهی علم و عمل	۳
		ایمان داشتن	۱
	آثار نبرد مطلوب	راه خدا	۹
		امیدواری	۱
		اجر عظیم	۱
	انواع جهاد	جهاد صغیر (مبارزه نظامی)	۱
		جهاد کبیر (مبارزه با هوای نفس)	۳

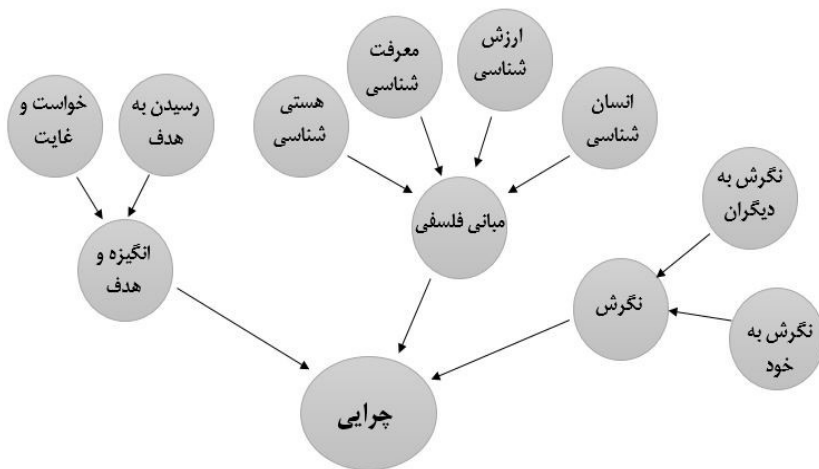
شکل دو- شبکه مضمون‌های مرتبط با جنبه چگونگی تربیت‌بدنی از منظر قرآن

در ادامه، جهت پرداختن به دیدگاه اسلام پیرامون چگونگی تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی، مضمون‌های مرتبط با اصول تربیت جهادی و تربیت جهادی مطلوب در جدول شماره ۶ نشان داده شده‌اند. همان‌گونه که در جدول می‌بینید،

اصول اخلاقی تربیت جهادی عبارت‌اند از: اصول اعتقادی، اصول جهادی، اصول سیاسی و لوازم پیکار.

چرایی تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی از دیدگاه قرآن کریم

ابتدا به بررسی چرایی تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی در قرآن می‌پردازیم. ۵۱ کد، یعنی حدود ۴۱ درصد از کدهای استخراج‌شده از قرآن کریم، به بعد چرایی و غایی تربیت جهادی و تقویت توان ارادی اشاره دارند؛ همان‌طور که در تصویر شماره ۱ نشان داده شده است، به طور کلی ضرورت تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی را می‌توان در مبانی فلسفی، نگرش‌ها، انگیزه و هدف تربیت جهادی مورد بررسی قرار داد.



شبکه مضمون‌های مرتبط با بعد چرایی تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی از منظر قرآن کریم

داشتن انگیزه و فعالیت ارادی از ملزومات زندگی بشر و از لوازم رشد و سلامتی است؛ چون انسان از زمانی که قدرت تصمیم‌گیری و فعالیت ارادی پیدا می‌کند، با شناخت تکوینی و تشریعی، فطری و آموزش محیطی توسط عناصر گوناگون پدر و مادر، معلم، دوستان و... اراده و تصمیم‌گیری و جهاد را آغاز می‌کند و تا پایان عمر هرچه فعالیت ارادی و جهادی هدف‌داری داشته باشد، از تربیت دینی و اعتقادی بهتری برخوردار بوده و به مرحله کمال خود می‌رسد و به فرموده امام علی علیه السلام، جهاد در از درهای بهشت است؛^۲ و هرچه فعالیت جهادی او کمتر شود، به همان اندازه از مسیر سعادت دورتر می‌شود و به گمراهی و ضلالت می‌رسد. همان‌طور که در شکل شماره ۱ دیده می‌شود، در اسلام تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی به تنهایی ارزش نیست؛ بلکه تقویت اراده باید در جهت مساعدت نمودن به خود و دیگران، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، ارزش‌شناسی (اخلاق و زیبایی‌شناسی)، انجام تکالیف الهی و در نهایت، رسیدن به کمال و سعادت اخروی باشد. در ادامه جهت پرداختن به دیدگاه اسلام در مورد تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی، مضمون‌های مرتبط با مبنای فلسفی، نگرش، انگیزه و هدف آن را در جدول شماره ۴ آورده‌ایم.

۲. «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۷)

جدول چهار- مضمون‌های مرتبط با مبانی فلسفی، نگرش، انگیزه و هدف تربیت جهادی

مضمون‌های فراگیر	مضمون‌های سازمان‌دهنده	مضمون‌های پایه	فراوانی کد
مبانی فلسفی	معرفت‌شناسی	دستور دین الهی	۱۱
		ضرورت دستیابی به آگاهی و بینش	۲
		اهمیت جامعه	۲
	ارزش‌شناسی	ارزش و اهمیت اراده	۳
		عامل موفقیت و پیروزی	۴
انسان‌شناسی		انسان نیازمند جهاد و مبارزه است	۱
		انسان نیازمند اراده قوی است	۱
		انسان صاحب روح و روان جاویدان است	۵
هستی‌شناسی		جبهه حق با تلاش پیروز است	۵
		باطل در نهایت نابود می‌شود	۳

۲	نداشتن خودخواهی و غرور و مراقبت از خود وحدت	نگرش به خود	نگرش
۲	مساعدت، مراقبت و نظارت امر به معروف و نهی از منکر	نگرش به دیگران	
۲	برپاداشتن نظام عدل و مساوات رضایت پروردگار متعال انجام کارهای بزرگ	عمل به وظایف دینی و الهی	خواست و غایت

همان‌طور که دیده می‌شود، تقویت اراده هم خواسته ادیان الهی و هم جامعه است و برای به دست آوردن آن، حکمت و بینش نیز ضروری است؛ همان‌گونه که آدمی به پرورش جسم، غذا، تفریح و ورزش نیاز دارد، به جهاد و فعالیت اعتقادی و ارادی نیز نیازمند است. تقویت اراده و قدرت جهادی مورد تأکید اسلام است که بتواند متربی و انسان تربیت‌یافته‌ای را پرورش دهد که برای رضایت خداوند متعال گام بردارد، تلاش نماید و انسان را به کمال و سعادت برساند و در جهت مساعدت به دیگران تلاش کند.

نتیجه‌گیری

هدف از انجام تحقیق کنونی، بیان جایگاه و اهمیت تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی از نظر قرآن بود. نتایج تحقیق از سه بعد چرایی، چگونگی و چیستی قابل واکاوی است. جستجوها درباره چرایی نشان دادند که در اسلام تربیت جهادی و تقویت توان و قوای ارادی ارزش و فضیلت است و علاوه بر یک ضرورت برای سلامت روانی، عقیدتی و فکری جامعه، خواسته ادیان الهی است و اسلام همگام با تقویت ابعاد جسمی و فکری به تقویت ارادی نیز توجه کرده است؛ به صورتی که قرآن بارها کلمه «جهاد» از ماده جهد به معنای استفاده از همه توان در جهت تحقق مطلوب و کلمه «استوی» از ماده «استواء» به معنای کمال آفرینش و عدالت را استفاده کرده است. به نظر می‌رسد تعامل مستقیمی بین جهاد، توان و قوای ارادی و یادگرفتن حکمت و دانش وجود دارد. متأسفانه، با وجود اهمیت و ضرورت تربیت جهادی در دوران تحصیلی ابتدایی به عنوان حقیقی‌ترین و واقعی‌ترین نیاز، مسئولان، اولیاء و قوانین مربوطه کمترین توجه را به این حوزه داشته‌اند؛ علاوه بر این جامعه ما با فضاهای گوناگون ماهواره،^۳ جهانی‌شدن،^۴ فضای مجازی،^۵ شبکه‌های اجتماعی^۶ و نیز جنگ فرهنگی، فکری و اخلاقی در ارتباط هست و رنج می‌برد؛ اما هنوز تربیت جهادی و قوت بخشیدن به نیروی اراده امری کم‌اهمیت و زائد است و این آسیب‌نگرشی در مورد جهاد و حرکت ارادی بر تمام لایه‌ها و اقشار جامعه سایه افکنده است و به نظر می‌رسد با وجود پیشرفت‌های قابل توجه تا رسیدن به هدف و نقطه مطلوب راه بسیار دشواری در پیش است. دروس مرتبط با تفکر فرهنگی و تربیت جهادی متأسفانه توجهات چندانی به آنها نمی‌شود، زیرا اساساً به دلیل نفوذ تفکرات

۳. Satellite.

۴. Globalization.

۵. Cyberspace.

۶. Social network.

مادی‌گرایانه و پست‌مدرنیسم در میان معلمان، ترجیح تدریس و تعلیم و آموزش دروس دیگر در فضای مدرسه دیده می‌شود و به اثرات «درازدت»، «آخر» گونه و آن توجهی نمی‌شود. در واقع معلمان انجام دروس مبتنی بر «تربیت جهادی» را به عنوان درسی غیررسمی و در قالب فعالیت‌ی صرفاً «فوق‌برنامه» تلقی می‌نمایند که استاندارد هم برای سنجش و ارزشیابی میزان دانشی که دانش‌آموزان نمره کسب کند وجود ندارد و تأثیری در کارنامه او دیده نمی‌شود. این در حالی است که خداوند در آیه ۱۳ سوره انفال پرورش توان ارادی و داشتن تفکر جهادی را مستلزم تحمل سختی‌ها، بی‌مهری‌ها و رنج‌هایی می‌داند که به دلیل استقامت و تقوای الهی، با نزول فرشتگانی الهی و انداخته شدن ترس وحشت در قلب کافران نصرت الهی و پیروزی را به دنبال دارد.

نتایج پژوهش در مورد چگونگی نشان داد که انسان برای نیرومند شدن اراده، علاوه بر فعالیت جهادی امور جزئی به اقدامات اساسی حتی جان‌فشانی، دادن مال و جان و کارزار نیاز دارد و باید آگاه باشد که همه قدرت‌های به ظاهر ارادی فرعون‌گونه، ضعیف، نسبی و نابود شدنی هستند و تنها قدرت خالق یگانه است که مافوق همه قدرت‌ها و پابرجا است؛ بنابراین، آدمی باید از تکبر و خودخواهی دوری کند و اعتقاد به تربیت جهادی را به دیگران نیز آموزش دهد. نتایج تحقیق حاکی از آن است که هدف غایی تربیت جهادی و قوای ارادی، انجام تکالیف الهی و دستیابی به سعادت و جلب رضایت پروردگار متعال است؛ همچنین در مورد چستی نتایج تحقیق نشان داد، تربیت جهادی و تقویت قوای ارادی از آن حیث مورد نظر اسلام است که با جهاد، سیاست و پیکار در راه خدا همراه باشد؛ در نتیجه اسلام بر جهاد و مبارزه کلی تأکید دارد؛ زیرا مقصود اساسی آن تأمین کمال جامعه است و با آیه شریفه «جهاد و سعادت» همگام است و نیز دستیابی به حقیقت واقعی مطلوب سازگاری دارد که با تزکیه و کوشش جهادی همراه است و چنانچه جهادگر واقعی دارای فضیلت‌ها و خصوصیات اخلاقی و الهی باشد، برای اسلام و جامعه خود مایه

بسی افتخار است؛ همچنان که سردار حاج قاسم سلیمانی جهادگر به تمام معنا در دل‌ها جای گرفته است و از محبوبیت جهانی برخوردار شده است؛ و این نه تنها به خاطر حضور تمام‌عمر او در صحنه‌های جنگ و جهاد، بلکه به دلیل سجایای اخلاقی، الهی و دینی ایشان است؛ بنابراین برنامه‌های پاسداری از سلامت اراده باید به گونه‌ای باشد که به سلامت دین، روح، اخلاق، اعتقاد و قلب انسان ضرر و زیانی نرساند؛ بنابراین، روح، قلب، نگاه الهی و دینی و اخلاق اصل هستند و اراده و انگیزه‌های متوجه امور دیگر همه فرع هستند؛ البته برخی امور فرعی، پرورش و بارآوردن آن برای به ثمر رسیدن اصل لازم است. اسلام ویژگی‌های یک جهادگر مسلمان را داشتن ایمان، ایثار، پشتکار، اراده، موفقیت، عدم تکبر و خودخواهی، دانش و بینش دینی و نظارت، مساعدت و کمک به دیگران می‌داند. بارزترین نمونه یک جهادگر واقعی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که توان و قدرت ارادی بی‌نظیری داشته است. پیامبر اعظم، برای حفظ سلامت و توان ارادی خود همیشه فعالیت‌های جهادی از قبیل تعامل با دیگران و مساعدت به آنان در ابعاد اجتماعی، عبادت و اطاعت در غار حراء، شب‌زنده‌داری، دعا و خلوت‌گزیدن در بعد فردی را انجام می‌دادند. بدون تردید، بین جهاد، اراده و قوه تصمیم‌انسان ارتباط نزدیک و نیرومندی وجود دارد. به این دلیل است که در اسلام، تنها به پرورش اراده توجه نشده است، بلکه به موازات اراده به نهایت و غایت، جهت و مسیر توحیدی آن نیز توجه شده است و سفارش و تأکیدهای فراوانی در زمینه تربیت و تقویت آن آمده است. از آن موارد می‌توان به نظارت، مراقبت، امر به معروف و نهی از منکر، برپاداشتن نظام عدل، مساوات و رضایت پروردگار متعال اشاره کرد.

در مورد چگونگی، نتایج پژوهش نشان داد که فعالیت جهادی ایجادکننده ویژگی‌هایی چون صبر، پشتکار و ایثار در متربیان است. متربی با دستیابی به این ویژگی‌ها به مبارزه با شرک، شناخت فتنه و یاری مظلوم می‌پردازد و همیشه جهاد با دشمن را سرلوحه کارهای خود قرار می‌دهد؛ بر این اساس متربی به کوشش

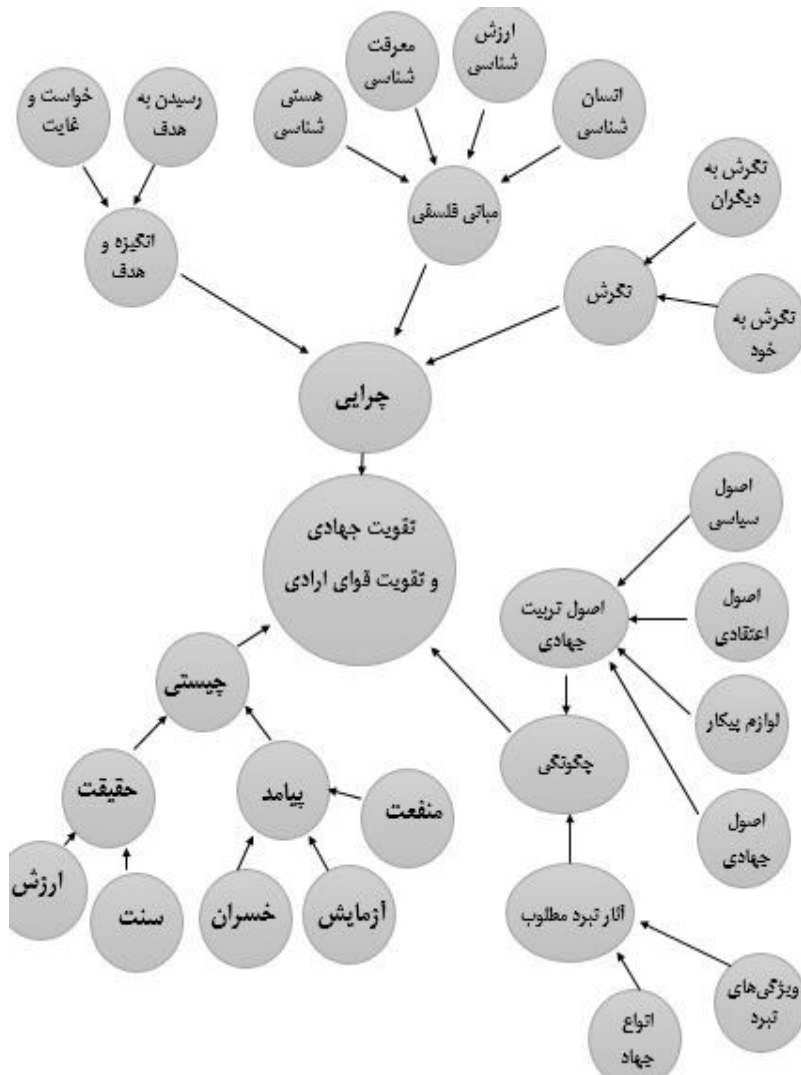
جهادی، اهمیت و توانمندی در این زمینه آگاهی دارد و به فراهم نمودن ابزار نبرد با مساعدت خداوند متعال همراه با علم و عمل می‌پردازد؛^۷ همچنین متربی مانند اصحاب حضرت موسی علیه السلام در گذر از نیل امیدواری و رجا را همراه با ثمرات آن دست می‌یابد و به این موضوع آگاه است که جهاد صرفاً جنگ میدان نظامی نیست، بلکه عرصه مبارزه با هوای نفس نیز نقشی اساسی در فعالیت انسان دارد.^۸

نتایج تحقیق نشان داد که پایبندی و یا عدم اعتقاد به فعالیت و تربیت جهادی دارای پیامدهای خسران‌بار و زیان‌آوری چون ناگواری، مکروه بودن، شک و ریب و نیز منفی چون رستگاری، استواری و هدایت را به دنبال دارد؛^۹ همچنین قرآن مسیر سعادت و کمال آدمی را همراه با امتحان و رنج توأم می‌داند و به این مبنا اشاره دارد که کمال و خوشبختی انسان از مسیر سختی‌ها و دشواری‌ها می‌گذرد؛ همچنین نهایت پیروزی حق و نابودی کفر و باطل سنتی حقیقی است که نهایتاً رحمت خالق یگانه پیروزی انسان مؤمن را در پی دارد.

۷. انفال، ۶۰.

۸. فرقان، ۵۲.

۹. فصلت، ۳۰.



همان‌گونه که در مقدمه و بیان مسئله بیان شد تا به حال تحقیق کاملی پیرامون تربیت جهادی از دیدگاه قرآن کریم انجام نشده است. به دلیل اهمیت تربیت جهادی به دنبال ارائه مدلی جامع پیرامون تربیت جهادی و ارادی از دیدگاه قرآن هستیم. با توجه به یافته‌های پژوهش، مدل به‌دست‌آمده در شکل شماره ۴ دیده

می‌شود که حاوی سه پرسش اصلی تحقیق، یعنی چرایی، چگونگی و چیستی تربیت جهادی و ارادی است.

منابع

- **قرآن الکریم**، ترجمه: آیت الله العظمی ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۹۸، بی‌جا: مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام.
- **نهج البلاغه**، ترجمه: محمد دشتی، ۱۳۹۸، بی‌جا: موسسه تحقیقات امیر المؤمنین علیه السلام.
- ۱. بابایی مجرد، حسین؛ عبدالحمید، مهدی، ۱۳۹۶، **اسلام و پژوهش‌های تربیتی**، قم: بی‌نا.
- ۲. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۹۶، **وسایل الشیعه**، قم: نشر ناس.
- ۳. حبیب زاده، توکل، ۱۳۹۹، «**جهاد در اسلام به مفهوم «مسئولیت حمایت»**»، نشریه حقوق عمومی اسلامی، سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان، صص ۲۷-۴۶.
- ۴. خمینی، روح‌الله، ۱۳۹۴، **جهاد اکبر یا جهاد نفس**، قم: موسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی.
- ۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۷، **دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی**، تهران: انتشارات دوستان و ناهید.
- ۶. شرفی، محمود و همکاران، ۱۳۹۹، «**بررسی جایگاه مؤلفه‌های تربیت جهادی در کتاب‌های درسی متوسطه اول**»، فصلنامه پژوهشی مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی.
- ۷. شیروانی، علی، ۱۳۸۶، **سیمای جهاد و مجاهدان در قرآن (تفسیر سوره انفال)**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ۸. طاهری خرم‌آبادی، حسن، ۱۳۸۰، **جهاد در قرآن**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۹. کریمی، محمود؛ بخشی محمدرضا، ۱۳۹۹، «**مفهوم‌شناسی جهاد کبیر در قرآن کریم و تبیین عرصه‌های آن**»، دو فصلنامه علمی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن/ شماره شانزدهم/ بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۱۸۷-۲۰۶.

۱۰. فؤادیان، شیخ رمضان، ۱۳۶۴، **سیری در جهاد**، تهران: انتشارات فرهنگ انقلاب اسلامی.
۱۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، **جهاد و مشروعیت آن در قرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، **جنگ و جهاد در قرآن**، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. موسی‌زاده، زهره؛ کشاورز، سوسن، ۱۳۹۷، «**کاربست مؤلفه‌های مدیریت جهادی در سازمان‌های آموزشی**»، فصلنامه علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، پاییز و زمستان، سال ششم، شماره ۱۱.

14. Attride-Stirling, J, 2001, Thematic networks: An analytic tool for qualitative research, *Qualitative Research*, No. 1, pp. 385-405.
15. Wen, xu, Katina, zammit, 2020, Applying Thematic Analysis to Education: A Hybrid Approach to Interpreting Data in Practitioner Research, *International Journal of Qualitative method*.
16. Boyatzis, R. E, 1998, Transforming qualitative information: Thematic analysis and code development, Sage.
17. Braun, V; Clarke, V; Weate, P, 2017, Using thematic analysis in sport and exercise research. In Smith, B., Sparkes, A. C. (Eds.), *Routledge handbook of qualitative research in sport and exercise* (pp. 213–227). Routledge.
18. Clarke, V; Braun, V, 2014, Thematic analysis, In Michalos, A. C. (Ed.), *Encyclopedia of quality of life and well-being research* (pp. 6626–6628). Springer.
19. Braun, V; Clarke, V, 2006, Using thematic analysis in psychology, *Qualitative Research in Psychology*, No. 3(2), pp. 77–101.
20. nnelie J. Sundler; Elisabeth Lindberg; Christina Nilsson; Lina Palmé, 2019, Qualitative thematic analysis based on descriptive phenomenology.
21. Taylor, G. W; Ussher, J. M, 2001, Making sense of S&M: A discourse analytic account, *Sexualities*, No. 4(3), pp. 293-314.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

راهکارهای قرآنی نیل به امنیت روانی فردی و کارکردهای آن در زندگی اجتماعی

سید معصوم حسینی^۱، سیده فاطمه قدیری نژاد^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۵/۱۴)

چکیده

در عصر حاضر، با وجود آن که بشر تمام ساحت‌های انسانی را تا کرانه پیموده و به تعبیر برخی از دانشمندان غربی، پایان جهان را به چشم خود دیده، اما نتوانسته است راهکاری مطمئن و ماندگاری برای کاهش و یا تسکین بحران‌های روانی و آلام روحی خویش، کشف نماید؛ و لذا ندای نیاز به دین را از عمق جان‌ش فریاد می‌زند و بانگ برمی‌آورد که تنها طریق نجات، پذیرش وحی الهی و تمکین رهاورد انبیاست. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال آن است که دریابد، دین اسلام به عنوان کامل‌ترین دین الهی که ضامن

۱. استادیار دانشگاه علوم قرآنی، دانشکده علوم قرآنی آمل. (نویسنده مسئول)

رایانامه: m.hosseini@quran.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران.

رایانامه: Seyedeh.gh@gmail.com

سعادت دنیوی و اخروی بشر است، چه راهکارهایی را برای ارتقا و تضمین امنیت روحی انسان ارائه داده است؛ و این راه حل‌ها، چگونه امنیت روانی انسان را محقق می‌سازند. در پاسخ، به این نتیجه نائل آمده است که امنیت روانی واقعی و اثر بخش جز در پرتو ایمان و توکل بر یگانه مدیر و مدبر جهان، باور به هدفمند بودن زندگی و وجود حیات پس از مرگ، تقوا و استعانت از قدرت لا یزال الهی و راز و نیاز با محبوب حقیقی محقق نمی‌شود؛ همچنین ارتباط با وجودی متعالی، زمینه‌های یکپارچگی شخصیت را در انسان فراهم می‌کند و در تشکیل ارزش‌های عالی در وجود آدمی، ایجاد انگیزه در زندگی اجتماعی و مسئولیت‌های فرهنگی و اقتصادی و امید به زندگی نقشی جدی دارد.

واژگان کلیدی: قرآن، آرامش، امنیت روانی، ایمان به خدا، توکل.

مقدمه

بر همگان روشن است که آرامش و امنیت یکی از ضروری‌ترین نیازهای بشر، در تمام ادوار حیات انسان بوده و به جرأت می‌توان برآورده شدن تمامی نیازهای دیگر انسان را در سایه وجود امنیت ممکن دانست؛ به بیانی دیگر، امنیت به عنوان یک نیاز فطری، عامل زیربنایی رشد و تعالی بشر در تمام ابعاد فردی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، علمی، اقتصادی و ... در تمام جوامع به شمار می‌رود. ویلیام جیمز، از بزرگان روانشناسی بالینی معتقد است، وقتی ما رابطه محبت بین خود و خداوند را که پدیدآورنده این جهان است، حفظ کنیم، ترس‌ها و خودخواهی‌های ما از میان رفته، به جای آن، آرامش و صفای باطنی عجیبی برقرار می‌شود که روح را سرشار از نشاط و سعادت می‌کند و همه درها به روی انسان باز و راه‌ها هموار می‌گردد (معاذی، ۱۳۹۱، ۸۷). یکی از اهداف حوزه روان‌شناسی سلامت و دین، بررسی عوامل روان‌شناختی،

نظیر ایمان به خالق، یکتا، ایمان به زندگانی جاوید در سرایی دیگر، راز و نیاز با یک قدرت لایزال و... سطوح تنیدگی و صفات شخصیتی است که بر پیشگیری و درمان بسیاری از بحران‌های روحی و روانی اثر می‌گذارد. انسان موجود تشنه‌ای است که عطش او را تنها دین ناب فرو می‌نشاند و رجوع یا ارجاع انسان به شوره‌زار علم‌گرایی و نمک‌زار دین‌گریزی، این تشنه را تشنه‌تر و خسته به استحضار می‌کشد؛ امروزه که بشر تمام ساحت‌های انسانی را تا کرانه پیموده و به تعبیر برخی از دانشمندان غربی، بشر پایان جهان را به چشم خود دیده، ندای نیاز به دین را از عمق جان‌ش می‌شنود و بانگ برمی‌آورد که تنها طریق نجات، پذیرش وحی الهی و تمکین رهاورد انبیاست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰).

ویلیام جیمز روان‌شناس معروف آمریکایی در کتاب دین و روان، راه‌هایی از ناآرامی‌ها و نقص‌های درونی انسان را ارتباط با یک قدرت مافوق بشری می‌داند. به عقیده وی دعا و نماز و اتصال با روح عالم خلقت، به روح انسان پایداری و مقاومت می‌بخشد. *پرسش اساسی مقاله حاضر این است که اسلام به عنوان آخرین دین الهی و مکتبی جامع و همه‌جانبه‌نگر که به همه نیازهای حیات بشر توجه دارد، در رابطه با امنیت روانی، چطور برخورد کرده؟ و قرآن کریم به عنوان دستورالعمل و سرلوحه زندگی مسلمانان، چه راهکارهایی را برای ارتقاء و تضمین امنیت و سلامت روحی انسان، برشمرده است؟* با توجه به تألیفات که هر کدام به بررسی آرامش و امنیت در ابعاد مختلف وجودی انسان پرداخته‌اند، لزوم بررسی این نیاز فطری و ارائه راه‌حل‌هایی متقن، برای ارتقای قدرت روح انسان، به شدت احساس می‌شود. وجه تمایز پژوهش حاضر، با سایر تألیفات این حوزه، توضیح راهکارهای امنیت روانی از نص صریح آیات قرآن کریم و بررسی کارکردهای امنیت روانی یک انسان در زندگی اجتماعی اوست.

۱. قرآن و راهکارهای امنیت روانی

قرآن کریم کتاب هدایت است و در آن مجموعه‌ای از دستورات، پندها، موعظه‌ها و قصص مطرح شده است که هر کدام به جنبه‌ای از زندگی انسان نظر دارد و از آن آموزه‌ها می‌توان قواعد و دستورالعمل‌هایی که کمال انسان را تأمین می‌کند، استفاده کرد. آیاتی که در خصوص روان انسان در قرآن کریم وجود دارند، نشانه‌هایی هستند که انسان برای شناختن خود و خصلت‌های گوناگونش می‌تواند از آنها راهنمایی بجوید و برای دستیابی به روشی درست به منظور تهذیب و تربیت نفس خویش، از آن بهره بگیرد. قرآن کریم مقوله امنیت را در موارد گوناگونی مطرح نموده و اهمیت و ضرورت آن را به عنوان زیربنای مؤلفه‌های تکامل انسان می‌داند. این توجه و تأکید قرآن، نمایانگر این واقعیت است که رشد و تعالی و نیل به کمال حقیقی تنها در سایه آرامش و امنیت، محقق می‌شود. در اینجا لازم است به این سؤال پاسخ داده شود که با توجه به کامل نبودن مکاتب روان‌شناسی، آموزه‌های قرآنی چه راهکارهایی را برای برطرف نمودن اختلال‌های روانی ارائه می‌دهد؟

قرآن کریم ضمن تأکید بر ارتباط انسان با خدا و اتصال زندگی دنیوی انسان به آخرت وی، در آیه ۶۳ سوره مبارکه یونس می‌فرماید: «آگاه باشید دوستان خدا نه بیمی برای آنان است و نه اندوهگین می‌شوند»؛ همچنین در آیه ۲۸ سوره رعد اشاره شده که «ذکر و یاد خدا موجب اطمینان قلب و آرامش است». در آیه ۸۲ سوره انعام آمده است که روزی ه کس مقدر شده و کسب روزی حلال که از عوامل اضطراب زمانه است، مطرح گردیده است؛ به علاوه همسر گزینی (روم، ۲۱)، کسب آرامش از شب (نمل، ۸۶)، سرپناه و خانه (نحل، ۸۰)، مراقبه (نسا، ۱؛ علق، ۱۴)، توکل (احزاب، ۴۸) و ... در زمره راهکارهای نیل به آرامش قرار می‌گیرد.

۱-۱. ایمان به خدا و احساس امنیت روانی

امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «ایمان بر چهار رکن استوار است. هرکس به این چهار رکن پایبند باشد مؤمن شمرده می‌شود: نخست توکل بر خدا، دوم خشنودی و رضایت به مقدرات الهی، سوم واگذاری کارها به خداوند، چهارم تسلیم در برابر دستورهای پروردگار» (ابن شعبه حرانی، بی‌تا، ۴۴۵).

حال این پرسش این مطرح است که ایمان به خدا چگونه در امنیت روانی انسان نقش آفرینی می‌کند؟

در راستای پاسخ به این پرسش: ایمان به خدا باعث می‌شود که فرد متکی بر موجودی شود که علم، قدرت و خیرخواهی بی‌نهایت دارد؛ بنابراین ترس و دلهره و اضطراب و تزلزل در فرد ایجاد نمی‌شود و احساس بی‌نیازی و آرامش به او دست می‌دهد. از آنجایی که انسان در زندگی خود با مشکلات و گرفتاری‌های زیادی روبه‌روست، بسیاری از روانشناسان به این نتیجه رسیده‌اند که تنها روزه‌ای که می‌تواند آرام و ناراحتی‌های او را کاهش و تسکین دهد، ایمان به خدا و اعتقاد به یک مبدأ و قدرت مافوق انسانیت است (صانعی، ۱۳۵۰، ۶).

«یاد خدا و ذکر او آدمی را از طوفان‌های روحی دور نگه می‌دارد؛ زیرا ایمان در واقع اتصال موجودی ضعیف به اصل وجود و در پی آن به تمام موجودات است» (سید قطب، ۱۴۱۲، ۳۹۶/۶).

به نظر می‌رسد که بهترین راه برای رهایی از سرگردانی‌ها و بحران‌های روانی، این است که انسان در همه حال خدا را حاضر و ناظر ببیند و باور داشته باشد که عالم از مشیتی حکیمانه پدید آمده و نظام هستی براساس خیر، جود و رحمت بر یک سلسله نظامات قطعی استوار است، آفرینش هیچ موجودی بی‌هوده و بی‌هدف نیست و هر ذره از ذرات جهان، دلیلی بر وجود خدای حکیم و علیم هست.

قرآن برای بیان این نکته که ایمان مایه آرامش و به تعبیر برخی از روایات، نفس آرامش (سکینه) است، از تعبیرهای مختلفی استفاده کرده است:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا...؛ او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزایند» (فتح، ۴).

«إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ؛ در حقیقت، کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداست»، سپس پایداری کردند، فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند (و می‌گویند) که: نترسید و اندوهگین نباشید؛ و مژده باد بر شما، به بهشتی که (بدان) وعده داده می‌شدید» (فصلت، ۳۰).

«أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ؛ آگاه باشید که دوستان خدا نه هیچ ترسی بر آنان است و نه آنان اندوهگین می‌شوند؛ (همان) کسانی که ایمان آوردند و همواره خودنگهداری می‌کردند» (یونس، ۶۲-۶۳).

«مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ کسانی (از آنان) که به خدا و روز بازپسین ایمان آوردند و [کار] شایسته انجام دادند، پس نه هیچ ترسی بر آنان است و نه آنان اندوهگین می‌شوند» (مائده، ۶۹).

از این آیات نورانی قرآن کریم می‌توان استنباط کرد: کسی که به خداوند ایمان دارد احساس می‌کند تکیه‌گاهی محکم دارد و همه امورش تحت نظارت خداوند است و تمام عوامل سلب آرامش را پشت سر می‌گذارد؛ زیرا روزی‌دهنده و صاحب قوت را خداوند می‌داند و در هر حال از رحمت خداوند مأیوس نمی‌گردد. این است که می‌داند اگر از خداوند چیزی بخواهد اجابت می‌گردد و غم و شادی نیز از اوست.

از همه مهم‌تر اینکه همیشه احساس می‌کند بزرگ‌ترین مدافع انسان خود خداست و این تفکر صحیح است که در مشکلات انسان را یاری نموده، او را ثابت قدم می‌سازد؛ بنابراین به هر اندازه که ایمان فرد مستحکم‌تر باشد، از آرامش روحی بیشتری برخوردار خواهد بود.

۲-۱. توکل و امنیت روانی

پیامبر صلی الله علیه و آله از جبرئیل پرسید: توکل بر خداوند چیست؟ جبرئیل پاسخ داد: «العلم بان المخلوق لا يضر و لا ينفع و لا يعطى و لا يمنع و استعمال الياس من الخلق، فاذا كان العبد كذلك لم يعمل لاحد سوى الله و لم يرج و لم يخف سوى الله و لم يطمع فى احد سوى الله فهذا هو التوكل».

باید دانست که مخلوقات نه می‌توانند به انسان ضرری بزنند یا نفعی برسانند، نه می‌توانند به انسان چیزی اعطا کنند و نه می‌توانند خیری را از انسان منع نمایند؛ از این رو، انسان از خلق و مردم مأیوس می‌گردد و اگر بنده این چنین شد، برای غیر خدا کار نمی‌کند و به غیر از خداوند امید ندارد و از غیر او نمی‌ترسد و به احدی غیر از خداوند طمع نمی‌کند. این همان معنای توکل است (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱۳۸/۶۸). در حدیث دیگری می‌خوانیم که از امام معصوم پرسیدند: توکل چیست؟ فرمودند: «لا تخاف سواه؛ توکل آن است که از غیر خدا نترسی» (همان، ۱۴۳).

حقیقت توکل این است که انسان بداند: مخلوق، نه زیان می‌رساند و نه نفع و نه عطا می‌کند و نه منع، چشم امید از خلق برداشتن (و به خالق دوختن) هنگامی که چنین شود، انسان جز برای خدا کار نمی‌کند، به غیر او امید ندارد، از غیر او نمی‌ترسد و دل به کسی جز او نمی‌بندد، این روح توکل است (مجلسی، ۱۴۰۴، ۳۷۳/۶۸، حدیث ۱۹).

بر اساس این روایات، به دنبال آنیم که به این پرسش پاسخ دهیم که انسانی که بر خدا توکل دارد، چطور این توکل موجب افزایش آرامش و امنیت روانی وی می‌گردد؟ و این گونه پاسخ می‌دهیم که توکل به خدا سبب از بین رفتن انواع عارض، ترس، اضطراب و افسردگی شده و منجر به افزایش سلامت روحی و تأمین بهداشت روانی فرد می‌گردد؛ چراکه در اتکا به نیرویی برتر از همه نیروها، احساس آرامش عمیقی به انسان دست می‌دهد.

توکل به خدا با مفهوم دینی خاص آن منحصر به دین اسلام است. این آموزه از منظر روانشناسی از سه بعد شناختی، عاطفی و رفتاری قابل بررسی است. از منظر بعد شناختی، توکل به خدا آدمی را به این اعتقاد سوق می‌دهد که فاعل مؤثری جز خدا و قدرتی بالاتر از او نیست و به عبارت دیگر حکمت خدا بالاترین حکمت‌هاست و تمام موجودات تحت قدرت وی و تسبیح گوی اویند؛ اسناد امور و اتفاقات به خداوند متعال، اعتقاد به رزاقیت خداوند، تضمین روزی از سوی او و سود و زیان و بخشش و محرومیت خود را از سوی خدا دانستن، آرامش و اطمینان قلبی ایجاد می‌کند (شجاعی، ۱۳۸۵، ۱۹۶).

چنانچه برخی از آیات قرآن به این معنا اشاره دارند: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ...» و هر کس بر خدا توکل کند، پس او برایش کافی است؛ در حقیقت، خدا کارش را (به انجام) می‌رساند (طلاق، ۳)؛ باز هم در این سوره می‌فرماید: «هر کس بر خدا توکل کند، کفایت امرش را می‌کند، خداوند، فرمان خود را به انجام می‌رساند و خدا برای هر چیزی، اندازه‌ای قرار داده است» (طلاق، ۶۵).

از این آیات نتیجه می‌شود، خداوند تنها حسیب و کافی برای بندگان خویش است. خداوند وکالت متوکل را می‌پذیرد و کاری را که خداوند از روی وکیل بودن خویش انجام می‌دهد، هم کامل است و هم تام؛ زیرا او تنها وکیلی است که هرچه را اراده کند، خیرانه و قدیرانه می‌تواند به انجام برساند.

بدین سان کسی که به خدا توکل کند، هیچ‌گاه شکست نمی‌خورد و در میان راه، درمانده نمی‌شود و تحمل زحمت و سختی‌ها بر او آسان می‌گردد؛ یکی از حساب‌های عالم، توکل و اعتماد به خداست. توکل، یعنی انسان در پیمودن راه حق، چه از جنبه مثبت و چه از جنبه منفی، به خود، تزلزل راه ندهد و مطمئن باشد که اگر در جریان زندگی هدف صحیح [و مورد رضای خدا] را در نظر بگیرد، نه سود شخصی را، اگر فعالیت خود را متوجه انجام وظیفه کند، نه [امیال] خود و [اگر] کار خود را به خدا واگذارد، خداوند او را در حمایت خود، قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۵، ۴۱۳/۱).

کسی که یقین داشته باشد که جهان در قبضه قدرت خداست، هیچ پناهگاهی غیر از او انتخاب نمی‌کند؛ زیرا جز او را پناهگاهی محکم، مستحکم و مطمئن نمی‌داند. شخص متوکل گرچه به وجود اسباب و مسببات در جهان باور دارد و ممکن است آسیب یا آسیبهایی از جانب آنها به او برسد، در عین حال مسبب اصلی را خدا می‌داند و هنگام وقوع حوادث، احساس آرامش می‌کند.

۳-۱. تقوی و امنیت روانی

تقوی از ماده (وقایه) به معنی حفظ کردن نفس از آلودگی‌ها و بدی‌ها، یکی دیگر از گزاره‌های قرآنی است که در رسیدن به ثبات روانی بسیار حائز اهمیت است. آیت‌الله جوادی آملی در اهمیت تقوا می‌فرماید: کمتر آیه‌ای در قرآن تلاوت می‌شود که در صدر یا وسط یا ذیل آن، مسئله تقوا و اخلاق بازگو نشود؛ زیرا ریشه، ساقه و ثمره هر فضیلت خلقی، تقواست؛ یعنی بعضی از مراحل تقوا ریشه، بعضی از مراحل تنه، ساقه و شاخه و بخشی از مراحل هم میوه است و بهترین میوه تقوا «آرامش و نشاط در زندگی» است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۲۸/۱۱).

در پاسخ به این سوال که چگونه در سایه تقوای الهی می‌توان به آرامش روانی رسید؟ به برخی از آیاتی که در این زمینه، در قرآن کریم آمده است، اشاره می‌شود:

۱. «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا؛ و هرکس تقوای الهی پیشه کند، خداوند کار را بر او آسان می‌سازد» (طلاق، ۴). انسان هنگامی که در انجام امور مادی و دنیوی خویش دچار سردرگمی می‌شود و یا به اصطلاح عامه «در کارش گره می‌افتد» آرامش خود را از دست می‌دهد. این آیه متذکر می‌شود که هرکس متقی و پرهیزگار باشد، خداوند قادر و متعال کارهایش را سهل می‌سازد.

۲. «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا؛ و هرکس تقوای الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برای او فراهم می‌کند» (طلاق، ۲). معمولاً کسی که احساس می‌کند در بن بست زندگی گرفتار است دچار اضطراب می‌گردد؛ اما کسی که دریابد که خداوند برای وی راه نجاتی قرار داده است احساس آرامش می‌کند.

۳. «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَكْفِرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا؛ و هرکس تقوای الهی پیشه کند، خداوند گناهانش را می‌بخشد و پاداش او را بزرگ می‌دارد» (طلاق، ۵). تقوا نوعی انگیزه مصونیت و خودنگهداری را در فرد ایجاد می‌کند تا با برنامه‌ریزی‌های پیش‌گیرانه از آسیب‌های اخلاقی پیش‌گیری کند. علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ أَلَا فَصُونُهَا وَتَصَوَّنُوا بِهَا؛ شما را به تقوای الهی سفارش می‌کنم... هان تقوا را حفظ کنید و خود را نیز به وسیله آن محفوظ بدارید»؛ نیز می‌فرماید: «ان التقوى فى اليوم الحرز والجنة؛ همانا تقوا امروز پناهگاه و حفاظ است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۵).

۴-۱. نماز بالاترین مصداق یاد خدا و امنیت روانی

بخش عمده‌ای از بیماری‌های روانی و مشکلات اخلاقی - به طور کلی انجام آنچه پست شمرده می‌شود - که روح و روان را آلوده می‌کند. همه و همه ناشی از غفلت از یاد خدا و پرداختن به مسائل بی‌اهمیت و جزئی زندگی دنیوی است. بی‌جهت نیست که در دین اسلام، انسان وظیفه دارد از صبح گاه تا شام گاهان از ذکر نعمات خدا غافل نباشد و در مرحله بالاتر اسلام، انسان را موظف کرده است که در همه احوال از یاد خدا غفلت نکند (خانبانی، ۱۳۸۳، ۱۴). در این بخش از مقاله سعی داریم به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه یاد خدا و در رأس آن نماز در کاهش اضطراب و افزایش سلامت روانی افراد مؤثر است؟

برای برقراری امر مهم و حیاتی «امنیت روحی و روانی»، در بین انسان‌ها، قبل از هر چیز باید به شناخت عوامل ایجادکننده آن پرداخت و در این میان، امر «نماز» بنا به دلایل متعدد، برترین عامل است؛ بنابراین تبیین این موضوع برای انسان‌ها و تشویق به آن، امری بسیار لازم و ضروری است (خیاطی، ۱۳۷۶، ۲۱۸).

امروزه اگر پرداختن به مسئله مهم امنیت روانی، همچون نیازهای زیستی در بسیاری از کشورهای جهان چندان مورد توجه صاحب نظران نباشد، این امر در جامعه اسلامی ما از جایگاه بس ویژه‌ای برخوردار است (افروز، ۱۳۶۹، ۴۳).

بر همگان روشن است که تأمین نیازهای روانی و عاطفی در گرو معنویت و دین نهفته است. اجرای عوامل و فرایض دینی از جمله نماز علاوه بر این که احساسات معنوی انسان را تحریک می‌کند، موجب کاهش ناملایمات و ناراحتی‌های روزمره می‌شود. بدون شک در این راه، یکی از مهم‌ترین عوامل و راهکارهای قابل توجه که در عین حال هیچ گونه هزینه‌ای در بر ندارد، امر مقدس و عظیم نماز است؛ چراکه نماز در واقع حلقه اتصال انسان با وجودی عظیم الشان و بی‌نهایت، به نام خداست که یکی از مهم‌ترین اسامی و صفات او، کریم به معنای بزرگواری است. به یقین انسانی که با او بلند مرتبه شد، رنگ و بوی خدایی به خود می‌گیرد و کریم می‌شود و عزیز می‌شود؛ چون چنین شد، هرگز نفس کریم و عزیز خود را به گناه

نمی‌آلاید و جامعه از جانب او در امن و آسایش قرار خواهد گرفت (قرآنی، ۱۳۷۹، ۷۸).

ذکر و یاد خدا، چه در قلب و چه با زبان و چه با اعضا و جوارح، به صورت انجام یک عبادت خاص مثل نماز، دعا و تلاوت قرآن موجب اتصال به منبع لایزال و فناپذیر هستی شده و یادآور عظمت و قدرت او و نعمت‌های بی‌کرانش است و در نتیجه، در صحنه‌های دشوار زندگی برای انسان نیروآفرینی می‌کند.

به تعبیر قرآن در آیه: «وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» از صبر و نماز یاری جویند و با استقامت و مهار هوس‌های درونی و توجه به پروردگار، نیرو بگیرند و این کار، جز برای خاشعان، گران است» (بقره، ۴۵)؛ نماز، به عنوان تکیه‌گاه و پناهگاه انسان در مقابل مشکلات معرفی شده است. کلمه استعانت در این آیه به معنای طلب کمک است و آن در زمانی صورت می‌گیرد که نیروی درونی انسان به تنهایی قادر به حل مشکلات پیش آمده نباشد و لذا خداوند فرموده که از صبر و نماز برای حل مسائل و حوادث کمک بگیرید، به این دلیل که انسان یابوری به جز خداوند ندارد و نماز نوعی توجه، اقبال و التجاء به سوی خداوند است و این عمل، روح ایمان را در انسان زنده می‌کند (طباطبایی، ۱۳۱۴، ۲۲۱/۱-۲۲۳)؛ و نیروی تازه‌ای در وی ایجاد می‌کند و به انسان در مقام رویارویی با مشکلات نیرو و توان می‌بخشد (مکارم شیرازی، ۱۳۱۴، ۲۱۱/۱).

هر زمانی که انسان به این نیروی جاذبه از سوی ذات حق، لیبیک بگوید، راه توحید به سوی او باز می‌شود و فرد مؤمن به نماز، با برون‌ریزی هیجانی خود و با تخلیه از همه ناپاکی‌ها و افکار منفی گام به سوی پالایش روانی خود برمی‌دارد. پالایش روانی یک نتیجه مشخص دارد و آن سلامت روحی و روانی فرد است.

به تعبیر قرآن در آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند و نماز را بر پا داشتند و زکات را پرداختند، اجرشان نزد پروردگارشان است و نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین می‌شوند» (بقره، ۲۷۷)؛ نماز در کنار زکات به عنوان عاملی برای رفع اندوه و ایجاد آرامش در وجود انسان معرفی شده و از برپادارندگان نماز به افرادی که اضطراب و دلهره‌ای در زندگی ندارند و از آرامش کامل برخوردارند؛ یاد شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۱۴، ۳۱۲/۲).

توماس هاسلیوپ، پزشک معروف هلندی در آثار نماز می‌نویسد: «مهم‌ترین جواب آرام‌بخش که من در طول سال‌های متمادی تجربه و مهارتم در مسائل روانی به آن پی بردم، همین نماز است. من به عنوان یک پزشک می‌گویم مهم‌ترین وسیله در آرامش روان که ضامن از بین بردن تنش‌ها و اضطراب‌ها و افسردگی‌های روزمره است و من تاکنون شناخته‌ام نماز است. **دیل کارندگی** روان شناس مشهور غرب می‌نویسد: «در آمریکا، به طور متوسط در هر ۳۵ دقیقه یک نفر خودکشی می‌کند و در هر دو دقیقه یک نفر دیوانه می‌شود. اگر این مردم از تسکین خاطر و آرامش — که دین و عبادت به آدمی می‌بخشد — نصیبی داشتند، ممکن بود، از اغلب این خودکشی‌ها و بسیاری از دیوانگی جلوگیری شود» (کلباسی، ۱۳۸۰، ۸۷/۱ - ۸۹).

بسیاری از روان شناسان معتقدند، نماز یکی از مؤثرترین و بهترین راه‌های درمان امراض روحی است، زیرا که نماز و نیایش، راز و نیاز با مبدأ هستی است که انسان به اصطلاح عقده‌گشایی می‌کند و آن چه در دل و قلبش پنهان دارد، بیرون می‌ریزد و با خالق خود به امید گشایش، راز دل خود را در میان می‌گذارد و همین امر امید به استجابت دعا و نمازش است که به شخص نیرو و حیاتی تازه بخشیده و او را از چنگال مخوف برخی از امراض روحی و روانی رهایی می‌بخشد. پروفیسور ویلیام جیمز در این باره می‌گوید:

حتی به قول دکتر کارل وقتی نیایش ساده و به صورت ادای طوطی وار جملاتی باشد، اثری بر روی رفتار و سلوک فرد می گذارد (نجفی، ۱۳۸۶، ۴۴).

۵-۱. باور به معاد و حیات پس از مرگ و امنیت روانی

روان‌شناسان، ترس از مرگ را یکی از مهم‌ترین عوامل اضطراب و برهم خوردن آرامش روانی انسان می‌شمارند. مرگ برای برخی، از جهات متعددی موجب ترس و هراس است: تصور نیستی از مرگ، نامعلوم بودن زمان آن، ناشناخته بودن و تجربه نداشتن از آن، تنها مواجه شدن با آن و... از جمله عوامل ترس از مرگ یا تشدید این ترس است. اگر کسی واقعاً به معاد باور داشته باشد و حقیقت مرگ را بشناسد، هرگز از مرگ نخواهد هراسید و اضطرابی به دل راه نخواهد داد. انگیزه بقا یکی از بنیادی‌ترین انگیزه‌های انسان است. در انسان به صورت فطری این انگیزه وجود دارد که می‌خواهد باقی باشد و حیات دائمی داشته باشد (شجاعی، ۱۳۸۵).

به همین خاطر، ترس و نگرانی از مرگ یکی از عوامل ناراحت کننده او در طول زندگی‌اش است. این سؤال ذهن بسیاری از روان‌شناسان را به خود مشغول داشته که چگونه می‌توان ترس و نگرانی از مرگ را از ذهن انسان زدود تا بتواند راحت و با آرامش زندگی کند. هرچند روان‌شناسان و دانشمندان علوم اجتماعی سعی کرده‌اند پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش بدهند، ولی به نظر می‌آید این تبیین‌ها قانع کننده نیستند؛ چراکه با همه این تلاش‌ها، ترس و اضطراب از مرگ خود و نزدیکان خود، به عنوان یکی از شایع‌ترین اضطراب‌ها در جوامع امروز است و بنا بر آمارها ۵۰ تا ۷۵ درصد افراد سنین بالا در جوامع غربی از ترس و نگرانی در مورد مرگ رنج می‌برند (گابریوم، ۱۹۷۳ به نقل از کوئینیگ، ۱۹۹۴).

حال بر آنیم تا در روان‌شناسی قرآن به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که چطور می‌توان ترس از مرگ، به عنوان یکی از عوامل برهم زننده امنیت روانی را با اعتقاد به سرای دیگر و زندگی ابدی سازگار کرد؟

از امام جواد علیه السلام از علت ناخوشایندی مرگ پرسیدند، فرمود: چون بدان جهل دارند آن را ناخوش می‌شمارند؛ و اگر می‌شناختند و از دوستان خدا بودند بدان محبت می‌ورزیدند و می‌دانستند که آخرت برای آنان بهتر از دنیا است.^۳ (صدوق، بی‌تا، ۲۹۰).

ایمان به روز جزاء و عقاب و ثواب انسان را از پیروی هوا و هوس باز می‌دارد و غرایز سرکش انسان را مهار می‌کند. در پرتو کنترل غرایز و مهار هوا و هوس، فضایل اخلاقی پرورش یافته، صفات پسندیده قوت می‌گیرند. کسی که بازگشت به سوی حق تعالی را باور دارد اهل مکر، خیانت و نیرنگ نیست و فضایل اخلاقی در او زنده می‌شوند. کسی که به یقین می‌داند پاداش و عوض آنچه را امروز می‌دهد فردا می‌گیرد، بهترین متاع خود را اعطا می‌کند. امام علی علیه السلام: «مَنْ يَقْنُ بِالْخَلْفِ جَادَ بِالْعَطِيَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۹۹/۱۰).

قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ اگر انسان واقعاً تصورش این باشد که با مرگ به زندگی جاوید و حیات واقعی قدم می‌گذارد هرگز از مرگ نمی‌هراسد، چراکه زندگی این دنیا بازیچه‌ای بیش نیست» (عنکبوت، ۶۴).

انسان مؤمن به معاد یقین دارد و می‌داند که اعمال خوب و بد او در دستگاه آفرینش دقیقاً محاسبه می‌گردد: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ؛ پس هر که هم‌وزن ذره‌ای نیکی کند [نتیجه] آن را خواهد دید و هر که هم‌وزن ذره‌ای بدی کند [نتیجه] آن را خواهد دید و هیچ کدام بی‌پاداش نمی‌ماند»

۳. جهت آشنایی با روایات در باب علت ترس از مرگ ر.ک: میزان الحکمه، ج ۹، ص ۲۳۴ - ۲۳۶.

(زلزال، ۷-۸)؛ «وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ؛ خدا پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌کند» (هود، ۱۱۵).

و حتی اگر فردی کار خوبی کرد چندین برابر پاداش خواهد دید:

«مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ؛ هرکس کار نیکی بیاورد ده برابر آن [پاداش] خواهد داشت و هرکس کار بدی بیاورد جز مانند آن جزا نیابد و بر آنان ستم نرود» (انعام، ۱۶۰).

با چنین نگرشی، فرد روان خود را از افکار بی ارزشی هم چون حسادت، طمع، چشم و هم چشمی، انتقام و کینه توزی رها خواهد کرد و برای رسیدن به پاداش بزرگ‌تر، اقدام به عفو و بخشش خواهد کرد؛ چراکه ایمان دارد که هرکس با ترازوی اعمال خویش سنجیده خواهد شد و هیچ کار نیک و بدی در سرای آخرت بی جواب نخواهد ماند.

۲. کارکردهای امنیت روانی در زندگی انسان

دانشمندانی همچون یونگ، فرانکل، تیلیچ و آلپورت، معتقدند، ارتباط با وجودی متعالی و برتر، زمینه‌های یکپارچگی شخصیت را در انسان فراهم می‌کند و همچنین موجب تشکیل ارزش‌های عالی در وجود آدمی می‌شود و در ایجاد انگیزش و امید به زندگی نقش جدی دارد.

به عقیده کاتز (Katz) باورها و اعتقادات مذهبی ممکن است کارکردهای زیادی را در بهبود زندگی ما ایفا نماید: ۱- کارکرد ایزاری در حصول پاداش‌ها و اجتناب از تنبیه‌ها یاری می‌رساند؛ ۲- کارکرد خوددفاعی، برای اجتناب از تضادهای شخصیتی و پریشانی نقش مهمی ایفا می‌نماید؛ ۳- کارکرد شناختی در ایجاد نظم‌بخشی و همسان‌سازی اطلاعات پیچیده تأثیرگذار است؛ ۴- کارکرد

نمایشی- ارزشی در انعکاس ارزش‌ها و آرمان‌های عمیق، بی‌اثر نیستند. اهمیت دیگر اعتقادات دینی به لحاظ ارتباط نزدیک آن با کنش انسانی است. کنش انسانی هدفمند است و دربرگیرنده انعکاسی از شرایط کنش. این کنش دربرگیرنده انتخاب وسائل و ابزاری جایگزین برای رسیدن به هدفی جایگزین است. در این مفهوم، کنش و تعامل انسانی، حوادثی بی‌انتهای و محتمل است که نتایج آن را نمی‌توان به طور کامل پیش بینی نمود؛ از این رو مسئله خطرپذیری و عدم تعیین تهدید، برای امنیت هستی‌شناختی ما، یعنی تهدیدی برای خود بودن و تداوم وجودمان؛ دین جنبه‌ای از کار ترمیمی است که بر واقعیت اجتماعی به منظور مقابله با خطرهای بی‌نظمی اعمال می‌کنیم (حافظان، ۱۳۸۵، ۹-۱۰).

در جهان امروز علی‌رغم پیشرفت‌های علمی و صنعتی، زندگی انسان با مشکلات و شدايد و سختی‌هایی عجین گشته است. انسان قادر به پیش بینی حوادث ناگوار آینده نبوده و از طرفی توانایی فکری و جسمی انسان محدود است و اگر در برخورد با این مصائب تکیه‌گاهی محکم نداشته باشد، دچار اضطراب و نگرانی و ضعف خواهد شد. «اینجا است که تفکر و نگرش دینی در قالب تفکر مطرح می‌شود. انسان بدون داشتن ایمان به خدا نمی‌تواند زندگی سالم داشته باشد و یا کاری مفید و ثمربخش برای بشریت و تمدن بشری انجام دهد. انسان فاقد ایمان به خدا، یا به صورت موجودی غرق در خودخواهی درمی‌آید که هیچ‌وقت از لاک منافع فردی خارج نمی‌شود و یا به صورت موجودی مردد و سرگردان که تکلیف خویش را در زندگی و در مسائل اخلاقی و اجتماعی نمی‌داند، تبدیل می‌شود» (مطهری، ۱۳۵۸، ۳۳).

نخستین گام در ایمان و شناخت خدا و اعتقاد به او، توکل است؛ و این مقامی از کمال و معرفت انسانی است؛ زیرا انسان هر اندازه خدا را بشناسد و از قدرت، رحمت و حکمت او بیشتر آگاه گردد، وابستگی او به آن ذات بی‌همتا افزون‌تر می‌شود. کسی که به درجاتی از توکل می‌رسد، هرگز یأس به خود راه نمی‌دهد و در برابر دشواری‌ها و رویدادهای سخت، احساس ضعف و زبونی نمی‌کند. ایمان برآمده از توکل، چنان

قدرت روانی به انسان می‌دهد که می‌تواند بر سخت‌ترین مشکل‌ها پیروز شود؛ بنابراین، راه چاره را باید در امنیت خاطر، اطمینان قلبی و توکل به خدا جست. این، به درجه ایمان افراد بستگی دارد و خداوند متعال با تأکید تمام می‌فرماید: «دل فقط با یاد خدا آرام می‌گیرد».

در باور انسان مؤمن، خداوند هم هدایت کننده است و هم سیراب گرداننده و هم در موقع مرض شفادهنده. شهید مطهری در زمینه نقش دین و امنیت‌بخشی می‌نویسد: زندگی بشر خواه یا ناخواه، در کنار خوشی‌ها و شیرینی‌ها، رنج‌ها، شکست‌ها و از دست دادن‌ها هم دارد. پاره‌ای از حوادث جهان مانند پیری و مرگ قابل پیشگیری نیستند و اینها اموری است که انسان را رنج می‌دهد. ایمان دینی در انسان نیروی مقاومت می‌آفریند و با تفسیر تلخی‌ها آنها را شیرین می‌گرداند. اموری چون چنگال وحشتناک مرگ را، به وسیله‌ای برای بازگشت به خدا و برخورداری از نعمت‌های ابدی مبدل می‌سازد و بدین ترتیب نه تنها آن را تحمل‌پذیر می‌کند، بلکه آن را به پدیده‌ای شیرین تغییر هویت می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۵، ۲۸/۲).

اعتقاد به تقدیر و تدبیر الهی که نتیجه‌اش توکل و اعتماد به خداست، ترس از مرگ و نابودی و همچنین ترس از فقر و بی‌چیزی را از میان می‌برد و بزرگ‌ترین نقطه ضعف آدمی را که ترس از نیستی یا هستی شقاوت آلود است، اصلاح می‌کند (همان، ۲۴۹).

توکل به خداوند متعال راهکار دینی ارزشمندی برای تحلیل فشارهای روانی است که به کمک آن نه تنها فرد فشار روحی را از خود دور می‌کند، بلکه تقدیر الهی را در امور خود در نظر گرفته، آن را مصلحت و خیرخواهی خداوند به شمار می‌آورد. امیدوار بودن به خداوند، ناامیدی از خلق و رضایت از خدا و امور زندگانی، نقش فعال در زندگی، دوری از اسباب حرام، شجاعت، نیرومندی و دوری ورزیدن از حرص و طمع، برخی از ثمرات توکل است (شجاعی، ۱۳۸۵، ۱۹۹).

از منظر روان‌شناسی دینی، سلامت روانی فرد و جامعه با رفتارهای غیراخلاقی مانند دروغ، غیبت، خوردن مال حرام، نگاه به نامحرم، روابط آزاد دختر و پسر و... دچار مشکل می‌شود. تقوا می‌تواند در همه این موارد نقش سازنده داشته و به عنوان یک نیروی هدایتگر، جهت‌گیری انگیزه‌ها، نیازها و رفتارهای آدمی را به سوی تعالی و تکامل سوق داده و از رفتارهای مخل بهداشت روانی باز دارد.

انسان معتقد به معاد، به امور دنیوی به اندازه ارزش آنها توجه دارد و به دلیل آنکه هیچ‌یک از سختی‌های دنیا در مقابل پاداش‌های آخرت ارزش زیادی ندارند، در صورت از دست دادن چیزی یا ابتلا به مصیبتی، راحت‌تر از فردی که چنین اعتقادی ندارد، سازش می‌یابد. چنین فردی اگر در امری تمام سعی و کوشش خود را به کار انداخت، ولی به نتیجه نرسید، به‌جای نگرانی و بیمارشدن، با خود بیندیشد که این مال و اموال امانتی است از طرف خداوند نزد ماست و اگر فلان شخص حق مرا تصرف کرده است، گرچه من چند روزی در این دنیا سختی می‌کشم ولی امیدوارم که در روز قیامت خداوند حق من را از ظالم استیفا کند و در آنجا بهتر از مال را به من بدهد و این شخص ظالم را به سزای اعمال خود برساند (غباری بناب، ۱۳۸۰، ۷۳)؛ چراکه اگر هر چیز را از دست بدهیم، خداوند ازلی که منبع هر فیض و خیر و کمال است، موجب تسلی و صبر برای انسان می‌شود؛ شاید به همین دلیل باشد که یکی از ذکرهایی که گفتن آن هنگام رسیدن مصائب توصیه شده این است که بگوید: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ ما از آن خدا هستیم و به سوی او باز می‌گردیم» (بقره، ۱۵۶).

این ذکر یادآور خداوند متعال و مالکیت او بر ما و نیز بازگشت ما به سوی اوست. عظمت این مبدأ و معاد، مسائل مابین آن را تحت الشعاع قرار داده، آنها را آسان جلوه می‌دهد. از امام سجاد علیه السلام نقل شده است: هیچ مصیبتی به امیر المؤمنین علیه السلام وارد نمی‌شد، مگر اینکه آن حضرت در آن روز هزار رکعت نماز می‌خواند

و بر شصت مسکین صدقه می‌داد و سه روز روزه می‌گرفت (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱۳۲/۴۱)؛ بدین ترتیب این بندگان راستین پروردگار، در پرتو نماز و راز و نیاز با خالق خویش، از هرگونه نگرانی آزاد می‌شوند و هرگز خود را تنها نمی‌دانند؛ چراکه هر صبح و شام نماز به آنان یادآوری می‌کند که بالاترین قدرت‌ها، ناظر احوال ایشان و پشتیبان آنها در طی طریق زندگی است.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته است، به این نتیجه دست‌یافته‌ایم که در جهان امروز علی‌رغم پیشرفت‌های علمی و صنعتی، انسان نتوانسته است، مشکلات روحی-روانی خود مانند اضطراب، افسردگی، فشارهای روانی، روان‌پریشی، فشارهای عصبی، پوچ‌گرایی و بی‌معنا بودن زندگی... را درمان بخشد و اخیراً بسیاری از محققان برای حل این قبیل اضطراب‌های روحی، به سراغ دین و اعتقادات مذهبی و معنویات گرایش پیدا کرده‌اند.

امنیت روانی در مفهوم قرآنی آن، در سایه ایمان به خدا و معاد، تقوی و توکل، دعا و نیایش، احترام به حقوق دیگران، کنترل خشم و ... ممکن می‌شود و در گرو این اعتقادات محکم و اعمال صالح می‌توان به آرامش روانی خاصی دست یافت که انسان مؤمن و معتقد را به فردی سرزنده و پویا و فعال، در زمینه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی تبدیل می‌کند؛ چراکه فرد دارای اعتقادات مذهبی با افزایش قدرت تحمل، در رویارویی با مشکلات و فشارهای روانی زندگی تکیه‌گاهی محکم و استوار دارد، که در سایه آن آرامش یافته و امور خود را به بهترین نحو به پایان می‌برد. با معرفت و شناخت خداوند و تعالیم او، افق فکری وسیع‌تری در مقابل انسان گشوده می‌شود و در مقابل بالاترین سختی‌ها هم اظهار عجز نمی‌کند؛ چنان که امام حسین علیه السلام در روز عاشورا تحمل این همه مصیبت را آسان می‌داند؛ چون در

حضور خداوند متعال است. توکل بر خداوند به واسطه امید و نیرویی که درون انسان ایجاد می‌کند، به میزان قابل توجهی بر آرامش درونی و تأمین سلامت روانی انسان‌ها تأثیرگذار است و برخورداری از سلامت روان باعث بهبود کیفیت زندگی خواهد بود. باورهای آخرت‌گرایانه و التزام به آنها با جهت‌دهی به رفتارهای انسان و با دادن بینش صحیح نسبت به دنیا، از سویی، باعث می‌شود تا انسان از اقدام به رفتارهای پرخطر که سلامت جسمی و روانی فرد و جامعه را تهدید می‌کند، پرهیز نموده و از سوی دیگر، با کاستن از تنیدگی‌ها و ناکامی‌ها، به آرامش روانی دست یابد.

به تعبیر قرآن، وقتی انسان متدین ایمان و اعتقاد دارد که خدای متعال از رگ گردن به او نزدیک‌تر است (ق، ۱۶)، اگر از او چیزی بخواهد دعایش مستجاب می‌شود (بقره، ۱۸۶)، به آن چه می‌کنید آگاه است (مجادله، ۱۵)، اعمال خوب و بد را محاسبه می‌کند (زلزله، ۷ و ۸)، اجر و پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌کند (توبه، ۱۲۰)، این لشکریان آسمان و زمین از آن اوست؛ او دانا، حکیم، آگاه و خبیر است (فتح، ۴)، احساس می‌کند که به یک نیرویی که مافوق ندارد متصل است و از هیچ قدرت و مقامی جز او ترس و هراس ندارد (احزاب، ۳۹)، سرزنش هیچ کس دیگر بر او اثر نمی‌گذارد (مائده، ۵۴) و بر ازدست‌رفته غم نمی‌خورد و بر داشته امید نمی‌بندد (حدید، ۲۳)؛ به این ترتیب امنیت و آرامش واقعی بر وجود او حکم‌فرما می‌شود (انعام، ۸۲)؛ چراکه خداوند است که سکینه و آرامش روحی و روانی را در دل‌های مؤمنان فرو می‌فرستد (فتح، ۴)؛ و انسان در سایه این آرامش الهی است که به امنیت روانی می‌رسد.

بهترین راه حل حفظ آرامش چیزی جز یاد خدا و ایمان و انس با نماز نیست؛ کما اینکه که خداوند متعال تصریح نموده: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ؛ همانا با یاد خداوند دل‌ها آرامش می‌یابد» (رعد، ۲۸). در پایان شایان ذکر است که عوامل آرامش و امنیت روانی در قرآن منحصر به این مطالبی که ذکر شد، نیست و امور

دیگری از قبیل دعا و اذکار خاصی به‌ویژه ذکر یونسیه، فرو بردن خشم، توجه به رحمت و قدرت لایزال خداوند، توسل و ... در زمره راهکارهای آرامش روحی فردی است.

منابع

• قرآن کریم

• نهج البلاغه

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، بی‌تا، **تحف العقول**، بی‌جا: بی‌نا.
۲. احسان‌بخش، صادق، ۱۳۷۷ش، **آثار الصادقین**، قم: انتشارات دارالعلم، چاپ چهارم.
۳. آذربایجانی، مسعود، ۱۳۷۶ش، **اولین همایش نقش دین در بهداشت روان**، قم: دفتر نشر اسلامی.
۴. افروز، غلامعلی، ۱۳۸۱، **مدیریت استرس**، سی‌وارد برایان وارد، مهدی قراچه داغی، تهران: پیکان.
۵. برقی، احمدبن خالد، ۱۳۷۱ق، **المحاسن**، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۶. بوالهری، جعفر، ۱۳۷۸ش، **آیات قرآن در زمینه بهداشت روانی**، تهران: انتشارات انسیتو روان پزشکی.
۷. تقی‌زاده، غلامرضا، ۱۳۸۹ش، **شیوه‌های تأمین بهداشت روان از دیدگاه قرآن**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، **انتظار بشر از دین**، قم: مرکز نشر اسرا.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، **مراحل اخلاق در قرآن**، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۰. جوادی، محسن، ۱۳۷۶ش، **نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن**، قم: امور اساتید و دروس معارف اسلامی.

۱۱. حافظان، پرویز، «بررسی زیر ساخت های باور عملی مذهبی در میان دانشجویان دانشگاه پیام نور میاندوآب»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده مدیریت و علوم اجتماعی، واحد تهران شمال، ۱۳۸۵.
۱۲. حسینی، ابوالقاسم، ۱۳۷۹ش، **اصول بهداشت روانی**، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۱۳. خانبانی، مهدی، ۱۳۸۳، «بررسی رشد اجتماعی و سلامت روانی دانش آموزان دارای پدر و فاقد پدر شهر اصفهان»، مجموعه مقالات.
۱۴. خیاطی، نسرين، ۱۳۷۶، **نماز در سیمای خانواده**، تهران: انتشارات سازمان مرکزی انجمن اولیاء و مربیان.
۱۵. خواجوی، مرتضی و همکاران، ۱۳۸۲، **ارتقای سلامت روان: پارادایم ها و برنامه ها**، تودر کیت، تهران: سازمان بهزیستی.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم - دمشق، الدارالشامیه.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمد علی و جمعی از فضلای حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش، **ترجمه قرآن کریم**، بی جا: موسسه فرهنگی دارالذکر.
۱۸. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۴ش، **ایمان و آثار سازنده آن**، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۹. شاملو، سعید، ۱۳۷۸ش، **بهداشت روانی**، تهران: چاپ رشد، چاپ سیزدهم.
۲۰. شجاعی، محمدصادق، ۱۳۸۵، **دیدگاه های روان شناختی آیت الله مصباح یزدی**، قم: مؤسسه امام خمینی رحمه الله.
۲۱. صادقیان، احمد، ۱۳۸۹ش، **قرآن و بهداشت روان**، قم: زمزم هدایت.
۲۲. صانعی، صفدر، ۱۳۵۰ش، **آرامش روانی و مذهب**، مشهد: جعفری.
۲۳. صانعی، مهدی، ۱۳۸۲ش، **بهداشت روان در اسلام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. صدوق، بی تا، **معانی الاخبار**، بی جا: بی نا.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، **المیزان**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ چهاردهم.

۲۶. غباری بناب، باقر و خدایاری فرد، محمد، ۱۳۸۰، «**رابطه توکل به خدا با اضطراب و صبر و امیدواری در شرایط ناگوار**»، مجموعه چکیده مقالات همایش نقش دین در بهداشت روان، تهران: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی ایران.
۲۷. فخررازی، ابوعبدالله محمدبن عمر بن حسین، ۱۴۲۰ق، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، **العين**، قم: هجرت، چاپ دوم.
۲۹. فقیهی، علی نقی، بی‌تا، **جوان و آرامش روان: مشکلات، مشاوره و درمانگری با نگرش اسلامی**، بی‌جا: بی‌نا.
۳۰. قرائتی، محسن، ۱۳۷۴، **پرتوی از اسرار نماز**، تهران: ستاد اقامه نماز.
۳۱. قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۷ش، **تفسیر احسن الحدیث**، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم.
۳۲. قطب، سید محمد، ۱۴۱۲ق، **تفسیر فی ظلال القرآن**، بیروت- القاهرة: دارالشروق، چاپ هفدهم.
۳۳. کلباسی مجتبی، ۱۳۸۰، **یکصد پرسش و پاسخ درباره نماز**، بی‌جا: ستاد اقامه نماز، چاپ اول.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵ش، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۳۵. گنجی، حمزه، ۱۳۷۶ش، **بهداشت روانی**، تهران: ارسباران.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، **بحارالانوار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۷. مصاحب، غلامحسین، ۱۳۸۰ش، **دائرة المعارف فارسی**، تهران: امیرکبیر.
۳۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۸، **انسان و ایمان**، قم: انتشارات صدرا، چاپ اول.
۳۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰ش، **بیست گفتار**، تهران: صدرا، چاپ پنجم.
۴۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، **مجموعه آثار**، بی‌جا: بی‌نا، چاپ سیزدهم.
۴۱. معاضدی کاظم، اسدی عبدالله، ۱۳۹۱، «**بررسی روش های حفظ سلامت روان**»، مجله دانشگاه علوم پزشکی اردبیل، شماره اول، بهار ۱۳۹۱، ص ۸۵-۹۶.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۴ش، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۳. نهاد نمایندگی رهبری در علوم پزشکی تهران، ۱۳۸۲ش، مجموعه مقالات همایش علمی ۲ (اسلام و بهداشت و روان)، تهران: دفتر نشر معارف.
۴۴. نشریه پیوند، ۱۳۶۹، ضرورت ارزیابی مستمر از تامین نیازهای اساسی وبهداشت روانی دانش آموزان، تهران: بی.نا.
۴۵. نجفی گودرز، بی.تا، راز نیایش (فوائد طبی و درمانی نماز)، بی.جا: شرکت چاپ و نشر بین الملل، پائیز ۸۶ شماره سوم، ص ۴۴.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

واکاوی آیات مالکیت خداوند و نقش مؤثر آنها در تقویت باورهای مؤمنان

عبدالله میراحمدی^۱، معصومه سلطان میرجلیلی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۵/۲۸)

چکیده

واکاوی در آیات الهی نشان می‌دهد خداوند مالک هستی است و بر همه چیز سلطه دارد و این تسلط حقیقی و تکوینی خویش را به طور اعتباری و قراردادی، به انسان‌ها نیز سپرده است. این نوشتار به شیوه تحلیل محتوا و روش کتابخانه‌ای در صدد آن است که با بهره از آیات دال بر مالکیت پروردگار ثابت کند که نه تنها خداوند مالک آسمان‌ها و زمین است، بلکه در مملوک خویش نفوذ دارد و آنها را تدبیر می‌کند؛ همچنین خداوند این مالکیت را به گونه‌ای اعتباری به انسان‌ها تفویض کرده و آدمی باید از این مالکیت اعتباری جهت ارتقای وجودی خویش بهره ببرد. حال با حصول این اعتقاد اگر انسان‌ها مستکبرانه از این مالکیت سوء استفاده کنند، از مکر خداوند غافل

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی دانشگاه خوارزمی. (نویسنده مسئول)

رایانامه: mirahmadi_a@khu.ac.ir

۲. دانشجوی دکترا، دانش پژوه سطح چهار جامعه المصطفی.

رایانامه: msomirjalili@gmail.com

شده‌اند؛ هرچند درک مالک حقیقی بودن پروردگار برای همگان میسر نیست و ظهور این عقیده ظرف متناسب خویش را می‌طلبد؛ از این روست که مستکبران از مکر الهی غافل بوده و موحدان فرصت را غنیمت شمرده‌اند و با دارایی خویش، خیر را به سوی خود روانه می‌سازند. باور به اینکه انسان‌ها تنها کارگزار حق تعالی هستند و سرمایه‌شان از اوست، از بروز صفات رذیله جلوگیری می‌کند و ثمرات اعتقادی آن در جامعه و روابط میان مؤمنان ظاهر می‌شود. این پژوهش در تلاش است با استفاده از آیات الهی، مالکیت حقیقی خداوند و در ادامه، مالکیت اعتباری انسان‌ها را به اثبات برساند و به تأثیر این نگاه در عمل ایمان‌آوردگان بپردازد.

واژگان کلیدی: مالکیت خداوند، ربوبیت، مالکیت حقیقی، مالکیت اعتباری، زندگی مؤمنانه.

مقدمه

نوع بشر در هزینه کردن رفتار و اموال خویش برای دیگری بخل می‌ورزد. بررسی‌ها نشان می‌دهد اینکه انسان گمان می‌کند صاحب‌اختیار خود و اموال خویش است، مانع از خرج کردن قدرت بدنی و مالی برای دیگر اعضا جامعه می‌شود. پرسش اصلی این مقاله آن است که اثر درک اعتباری دانستن مالکیت انسان‌ها یا عدم درک این موضوع در اعمالشان چیست؟

در این مقاله به دنبال آنیم که با بررسی مالکیت خداوند و شناخت مالک حقیقی از غیر حقیقی تفاوت مالکیت انسان‌ها را بیابیم و بتوانیم با تفکر صحیح و تعمق در مالکیتشان و جایگاه و حدود آن، رفتاری متناسب با این شناخت را برگزینیم و مشکلات بی‌توجهی به آن را تشریح کنیم.

در این میان، کتاب‌ها و مقالاتی پیرامون این موضوع نوشته شده است؛ مانند کتاب حدیث سحرگاهان از نوشته‌های امام موسی صدر و یا مقاله مبانی نظری ساختار مالکیت از دیدگاه قرآن از علی اصغر هادوی نیا که در فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۱۲، چاپ شده است؛ اما در این مقاله سعی در نشان دادن تأثیر این نوع تفکر در زندگی مؤمنانه است که در نوشتارهای منتشرشده دیده نمی‌شود.

البته سند گفتار ما، آیات الهی و تحلیل آیات است. هرگاه از استحکام و قدرتش غافل نشویم این سند محکم گام‌های استدلال عقلی را استوار کرده؛ راه نفوذ شیطان را سد می‌کند؛ و ثبات و آرامش، نصیبمان می‌شود. روش تحقیق در این نوشتار کتابخانه‌ای و بر تحلیل محتوا متکی است.

۱. مفهوم‌شناسی

برای روشن شدن موضوع، مفاهیم کلمات آن را بیان می‌کنیم تا ذهن در ادراک نوشتار یاری‌گرم‌ان شود. در این میان، مالک ملک و ملیک، سه اسم از اسمای حسنای الهی‌اند که دارای ریشه واحد (ملک یا مَلک) و به معنای سلطه خاصی است که زمینه‌ساز هرگونه تصرف در شیء مملوک باشد؛ همانند سلطه‌ای که انسان بر مال خود دارد یا استیلا و سلطه‌ای که حاکمان بر مردم دارند (و به آن مُلک گفته می‌شود). ملک اعم از مُلک است و از این رو راغب می‌گوید: (ملک کسی است که تصرف آمرانه و ناهیانه در توده‌های مردم داشته باشد... ملک مانند جنس است برای مُلک. پس هر مُلکی ملک است، ولی چنین نیست که هر مُلکی ملک باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ۴۷۲).

از نظر صیغه لفظی، مالک اسم فاعل است و ملک صفت مشبیه. ولی می‌گویند غیر از این جنبه وزنی، فرق دیگر هم دارند و آن این است که ملک از ماده «ملک» است و مالک از ماده «ملک». ملک و ملک با یکدیگر تفاوت دارند. ملک در مورد مملوک‌ها گفته می‌شود. انسان اگر دارایی‌ای داشته باشد مالک دارایی خودش است؛

یعنی این دارایی به او اختصاص دارد، هرگونه که بخواهد در آن تصرف می‌کند، از این جهت می‌گوییم «مالک». در مورد خدا جز در [خصوص] قیامت [«مالک» اطلاق نشده] که تازه بعضی آیه را «ملک» هم خوانده‌اند و حتی بیشتر ترجیح می‌دهند که این «مالک» هم چون به طرز اماله به اصطلاح خوانده می‌شود (مالکِ یَوْمِ الدِّینِ) همان معنی ملک را می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۸، ۱۸۱/۲۷)

مفسر دیگری می‌گوید: «أَنَّ الْمَالِكَ مَنْ لَهُ التَّصَرُّفُ فِيمَا فِي حَوْزَتِهِ وَ تَحْتَ يَدِهِ وَ الْمَلِكُ مَنْ لَهُ التَّصَرُّفُ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا أَمْرًا وَ نَهْيًا لِلسُّلْطَةِ وَ الْغَلْبَةِ عَلَى النَّاسِ وَ مَا فِي يَدِهِمْ وَ تَحْتَ تَصَرُّفِهِمْ طَرًّا؛ مالک کسی است که تصرف در آنچه در حوزه و تحت یدش است (می‌کند) اما ملک کسی است که در همه آنچه در دست مردم است امر و نهی می‌کند به دلیل سلطه و تسلطی که دارد» (سبزواری، ۱۴۰۶، ۱۶/۱).

۲. مطلق بودن مالکیتِ تکوینی خداوند

همواره در جهان هستی از دو نوع مالکیت بحث می‌شود: مالکیت تکوینی و مالکیت تشریحی؛ و اینکه این مالکیت از کجا ناشی می‌شود؟ یکی از نتایج خالقیت، ربوبیت، اراده و اختیار مطلق الهی، مالکیت او نسبت به سایر موجودات است؛ زیرا این اوصاف نشان می‌دهند که همه چیز حقیقتاً در اختیار خداوند و تحت سلطه اوست و بنابراین او مالک حقیقی و تکوینی همه چیز است؛ «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران، ۱۸۹).

و با توجه به اینکه اختیار و سلطه سایر موجودات در طول اختیار و سلطه خداوند است، مالکیت تکوینی موجودات دیگر در طول مالکیت تکوینی خداوند است، بدین ترتیب، مالکیت تکوینی خداوند نیز مطلق است؛ یعنی مالکیت پروردگار به طور

تکوینی و فراگیر همه موجودات را شامل است؛ و اراده دیگر موجودات خارج از سلطه حق متعال نیست؛ اما در مقام قانون گذاری آیا اراده محدودیت تصرفات به عهده دیگران نیز هست؟ یا تنها او نیز قانون گذار و عطابخش و محدود کننده است؟

۳. مطلق بودن مالکیت تشریعی خداوند

یکی از شئون ربوبیت تشریعی خداوند این است که تنها خداوند می تواند مستقلاً قوانینی برای تسلط و تصرف دیگران وضع کند و به دیگران اجازه تصرف در موجودات را بدهد یا آنها را از برخی تصرفها باز دارد؛ زیرا او مالک حقیقی است؛ اما هیچ موجودی نمی تواند به خداوند اجازه تسلط بر امور دیگر و تصرف در آنها را صادر کند یا در مواردی او را از این کار باز دارد؛ بنابراین، مالکیت تشریعی خداوند نیز مطلق است، بدین معنا که او برای تصرف در هیچ چیز نیاز به اذن کسی ندارد؛ اما مالکیت تشریعی هر شخص دیگری در طول مالکیت اوست؛ بدین معنا که هیچ کس مجاز به تصرف در چیزی بدون اذن او نیست.

۴. گونه های آیات بیانگر مالکیت خداوند

برخی از آیات در زمینه مالکیت حقیقی به منزله متن و برخی دیگر از آیات به منزله شرح آن است که در این بخش به هر دو نمونه اشاره می شود.

۱-۴. آیات بیانگر مالکیت حقیقی خداوند

۱- «يُولِجُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ» (فاطر، ۱۳) اگر در عبارات آیه از جهت زبان عربی دقت کنیم

به این نکته که انحصار مالکیت از آن خداست دست می‌یابیم، زیرا در ادبیات عرب تقدیم خبر بر مبتدا مفید حصر است. ذلکم خبر است و بر مبتدا «الله» مقدم شده است و این حصر را می‌رساند؛ یعنی تنها کسی که رب شماست الله است: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ» این جمله به منزله نتیجه است برای جملات قبلی و معنایش این است: وقتی امر خلقت و تدبیر شما، چه در خشکی، چه در دریا، چه در آسمان و چه در زمین، بدین منوال بود، یعنی منتسب به خدای تعالی و مدبر به تدبیر او بود، پس همین خدا پروردگار شماست، که مالک شما و مدبر امر شماست: «وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ» و می‌خواهد بفرماید: خدایان مشرکین هیچ چیز را مالک نیستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۹/۱۷).

۲- «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ مَنْ يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يَخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ مَنْ يُدْبِرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (یونس، ۳۱) در آیه فوق که خداوند به عنوان مدبر مخلوقات معرفی شده است، «ام» به معنای «بل» است؛ یعنی مالک گوش و چشم شما خداست که تدبیر عالم انسانی و سایر موجودات همه و همه به دست اوست، نه به دست غیر او و مشرکان اعتراف دارند که خالق کل عالم خدا است و بس؛ پس باید بپذیرند که همو مدبر کل عالم است؛ بنابراین او است که هر چیزی را در جای خود آفریده است؛ پس واجب است تنها او را یگانه در ربوبیت دانسته و غیر او را نپرستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۷۱/۱۰). زمخشری نیز در تبیین آیه فوق، لازمه مالک بودن خداوند را تدبیر وی در آنچه مالک است، می‌داند؛ زیرا او خالق و مالک کل شیء است؛ پس مدبر آنها هم هست؛ مانند خلق گوش و چشم و تدبیر گوش و چشم؛ در

حالی که این دو عضو ظریف هستند، اما خداوند هم خلقشان کرده و هم تدبیرش می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۳۴۵/۲)

۳- «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر، ۲۳-۲۴) در آیه فوق، کلمه «ملک» به فتح میم و کسر لام به معنای مالک تدبیر امور مردم و اختیاردار حکومت آنان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۸۳/۱۹).

۴- «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک، ۱)

از آنجا که جمله «الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ» مطلق است، شامل تمامی ملک‌ها می‌گردد و این تعبیر یعنی «خدایی که ملک به دست اوست» استعاره به کنایه است، می‌خواهد به طور کنایه از کمال تسلط خدا بر ملک خبر دهد و بفهماند آن چنان ملک در مشیت او است که به هر نحو بخواهد در آن تصرف می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵۸۴/۱۹). از نظر برخی مفسران، آوردن «ید: دست» در آیه مجاز از تسلط و احاطه بر حکومت است. در جمله «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» نیز «موت» را بر «حیات» مقدم داشته؛ چراکه مرگ به قهر و غلبه نزدیک‌تر است؛ ولی حیات آن است که موجب زنده بودن چیزی می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۷۳/۶).

۵- «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران، ۲۶)

با دقت در این آیات هرگونه ملک و سلطه و نفوذی در عالم فرض شود؛ تحت سلطه خداست. هر سلطانی نیز ملک و سلطه خود را مرهون افاضه او می‌داند؛ چنانکه

هر منزوع السلطه‌ای باید بداند که نزع سلطنت از او به اراده سلطان حقیقی، یعنی خدا بوده است.

۲-۴. آیات بیانگر مالکیت حقیقی خداوند

۱- «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (مائده،

(۱۸)

۲- «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا فِيهِنَّ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

(مائده، ۱۲۰)

کلمه «بینهما» در آیه نخست اشاره به موجوداتی که در بین آسمان‌ها و زمین است، دارد. کلمه «فیهن» در آیه دوم اشاره به موجودات آسمانی و زمینی که در خود آسمان‌ها و زمین موجودند، دارد؛ نتیجه آنکه خداوند مالک و مدبر همه آنها است؛ خواه آنچه در آسمان یا در زمین یا هر دو باشد.

۳-۴. آیات نفی‌کننده مالکیت از غیر خداوند

۱- «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَ كَبْرَهُ تَكْبِيرًا» (اسراء، ۱۱۱)

۲- «قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي

السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ مَا لَهُمْ فِيهِنَّ مِنْ شَرِّكَ وَ مَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ»

(سبا، ۲۲)

این آیات با بیان نفی مالکیت دیگران در ثبوت اعتقاد به مالکیت حق تعالی نقش ویژه‌ای دارد.

علامه طباطبایی در بیان این آیه دوم می‌فرماید: بر اساس جمله «قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ» عدم استجابت دعای افراد دلیلی بر ابطال الوهیت مشرکان است؛ یعنی آنچه را خدا می‌دانید از او حاجت بطلبید و همین عدم اجابت یعنی اله نیستند؛ همچنین تعبیر «لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» در جای جواب قرار گرفته، گویا شخصی پرسیده: اگر مشرکان خدایان خود را بخوانند، چه می‌شود؟ فرموده: هیچ حاجتی از ایشان را استجابت نمی‌کند، چون مالک حتی سنگینی و وزن یک ذره در همه آسمان‌ها و زمین نیستند و اگر مالک بودند، به همان مقدار می‌توانستند استجابت کنند و ربوبیت و الوهیت تمام نمی‌شود، مگر به مالک بودن (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵۵۷/۱۶).

از بیانات علامه طباطبایی چند نکته قابل برداشت است که عبارتند از:
الف) مالک بودن خداوند نشانه‌اش برآورده کردن حاجات است؛ زیرا اگر خداوند مالک نبود، نمی‌توانست حاجات بندگان را برآورده کند. این اعتقاد بسیار در یاری کردن بندگان و حرکت در عمل خیر سازنده است.

ب) این مالک یگانه عالم شریکی هم ندارد، تنها مالک اوست.

ج) از آنجا که خداوند تنها مالک هستی است، پس تنها رب و تنها اله هم اوست.

۳- «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ

قَطْمِيرٍ» (فاطر، ۱۳)

تلاش قرآن کریم برای توحید ربوبی است که ثابت کند او رب است و لا غیر. همه نظام را او می‌پروراند، انسان را هم او تدبیر می‌کند و می‌پروراند. انسان در برابر او مسئول است؛ باید حرف او را گوش بدهد و لا غیر. این توحید ربوبی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۴۲۰/۱) پس باید تنها او مالک باشد.

کلمه «قطمیر» - بنا به گفته راغب - به معنای اثر و باقی مانده‌ای است که از خرما بر هسته خرما می‌ماند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ۶۷۸)؛ همچنین بنا به گفته طبرسی «قطمیر» آن روپوشی است که روی هسته خرما را پوشیده است. بعضی دیگر نیز گفته‌اند: هسته‌ای است که در جوف هسته خرما هست (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶۳۲/۸) به هر حال معنای مورد نظر طبرسی و راغب اصفهانی با وجود تفاوت به نوعی به مبالغه در گفتار اشاره دارد و می‌خواهد بفرماید: خدایان مشرکان هیچ چیز را مالک نیستند (همان).

پس از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که احتجاج آیه بر نفی مالک از راه مستجاب نکردن دعای دعاکنندگان در همه صورت‌های سه‌گانه جریان دارد، یعنی صورتی که آلهه خود مالک آسمان‌ها و زمین باشند و ملکشان مطلق باشد و صورتی که در مالکیت آسمان‌ها و زمین با خدا شریک باشند، یعنی ملکشان مطلق نباشد و صورتی که اصلاً مالک نباشند، ولی ظهیر و یاور خدا باشند. مشرک درباره آلهه خود هر یک از این سه صورت را قائل باشد، آیه شریفه آن را ابطال می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵۵۸/۱۶).

بنابراین هیچ موجودی، مستقل از خدا، مالک ذره‌ای از موجودات ارضی و سماوی نیست؛ همچنان که هیچ موجودی شریک و همتای خدا در مالکیت نیست و هیچ کس پشتیبان مالکیت خدا نخواهد بود که هرگاه خدا بخواهد اعمال مالکیت کند، دیگری دستیار او باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۴۲۴).

۴- «مَالِکِ یَوْمِ الدِّینِ» (حمد، ۴)

در آیه فوق کلمه «مالک» به معنای سلطنت، نیروی اداره نظام قوی، مالکیت و تدبیر است؛ بنابراین آیه به معنای پادشاه روز جزاء است؛ چنانکه در جای دیگر فرموده است: «لَمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ؛ امروز ملک از کیست؟ از خدای واحد قهار» (غافر، ۱۶) (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۳۸۸/۱).

فیض کاشانی نیز بر اساس روایات تفسیری آیه فوق را چنین معنا کرده است: کسی که قادر بر اقامه یوم دین و قضاوت در آن روز است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۸۳/۱). برخی نیز این معنا را تأیید می‌کنند که صفت «ملک» بر آن «مالکی» استناد داده می‌شود که می‌تواند در مملوک خود تدبیر کند (رک: سبزواری، ۱۴۰۶ق، ۱۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ۸۹/۱).

برخی نیز بر این باورند که مالک کسی است که در اعیان هر طور که می‌خواهد تصرف می‌کند (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ۲۷/۱). با دقت در نگاه مفسران در این آیات نیز دریافتیم مالک نه تنها بر ملک خویش سلطه دارد، بلکه در آن نفوذ هم دارد.

۴-۴. آیات بیانگر تمام جنبه‌های مالکیت خداوند

چنین آیاتی به نوعی بر سایر آیات بیان‌شده نیز دلالت دارد. با این توضیح که هم بر محدوده ملک خداوند و هم بر نفی دیگران از سلطه و هم ملک معنوی خداوند دلالت می‌کند. شاخص‌ترین آیه در این زمینه عبارت است از:

«قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ بگو (ای پیغمبر): بار خدایا، ای پادشاه ملک هستی، تو هر که را خواهی ملک و سلطنت بخشی و از هر که خواهی ملک و سلطنت بازگیری و هر که را خواهی عزت دهی و هر که را خواهی خوار گردانی، هر خیر و نیکویی به دست توست و تنها تو بر هر چیز توانایی» (آل عمران، ۲۶).

در این آیه سخن تنها از ملک اعتباری زمین و آسمان یا دنیا و آخرت نیست؛ بلکه مفادش، گذشته از آن، ملک معنوی مانند رسالت، نبوت و ولایت است؛ همان‌گونه که ملک ظاهری چون سلطنت را مخصوص خدای سبحان می‌داند و او به هر کس بخواهد می‌دهد و چون وی حکیم و اراده‌اش حکیمانه است، بر اساس

حکمت کسی را مَلِک می‌کند یا مُلْک را از کسی می‌ستانند؛ همچنین به انسان هشدار می‌دهد تا داشته‌هایش را از آن خویش نپندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۵۵۰)؛ افزون بر این، در آیه فوق کلمه «مُلْک» جامع ملک و ملکوت است (همان، ۵۵۱). سلطه داشتن غیر از مالک سلطه بودن است؛ در حقیقت در آیه مورد بحث، خداوند خود را مالک سلطه‌ها و مُلْک‌ها می‌داند: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ» در حالی که دیگران براساس روایت «إِنَّ النَّاسَ مُسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲/۲۷۲) یا مالک‌اند و بر ملک خویش سلطه دارند، یا ملک‌اند و بر قلمرو خود چیره، اما بر سلطه خویش تسلطی ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۵۵۱).

خدای سبحان که مالک مقتدر سلطه است، به هر که بخواهد، سلطنت را می‌دهد و از هر که بخواهد، آن را می‌ستانند، مثلاً سلطه بر چشم و گوش و دیگر اندام‌ها را زمانی می‌دهد و گاه می‌ستانند، یعنی انسان دارای چشم و گوش است، اما مالک سلطه بر چشم و گوش نیست: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ مَنْ يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يَخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ مَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (یونس، ۳۱)

در این آیه به روشنی دریافتیم:

- ۱- هرگونه مُلْک و نفوذی در عالم فرض شود تحت سلطه خداست.
 - ۲- هر سلطانی در هر چه تسلط دارد، این افاضه پروردگار به اوست.
 - ۳- هرکسی از سلطه بر چیزی منع شده، این منع هم تحت اراده او بوده است.
- اما اینکه این مالک ملکش را به چه کسانی داده است، در مباحث بعدی این مطالب روشن می‌شود.

۵. اهمیت دادن به مالکیت در قرآن

آیه‌هایی از قرآن ناظر به ثروت‌های کسب شده از راه اسباب ارادی (مبتنی بر کار و تلاش اقتصادی) یا مطلق اسباب کسب درآمد است و بدین‌سان، استقلال زن و مرد در مالکیت را به طور مطلق ثابت می‌کند.

۵-۱. عدم تفاوت زن و مرد در مالکیت

خداوند در این گروه از آیات اشاره می‌کند که هر مرد یا زنی که از راه تلاش و کسب، سرمایه‌ای را به دست آورد، مالک می‌شود و تفاوت جنسیتی باعث عدم تکسب نیست: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (نساء، ۳۲) برای مردان نصیبی است از آنچه به دست می‌آورند و برای زنان نصیبی [و نباید حقوق هیچ یک پامال گردد] و از فضل [و رحمت و برکت] خدا بخواهید و خداوند به هر چیز داناست. کسب در فرهنگ‌های واژه‌شناسی، به طلب روزی، جمع کردن و سود بردن معنا شده است؛ «اکتساب» که افتعال از این ماده است همان معنا را می‌رساند (العین، واژه کسب). با این تفاوت که «کسب» مطلق بوده و به هرگونه بهره و درآمد گفته می‌شود؛ اما «اکتساب» ویژه بهره‌هایی است که انسان با اختیار و قصد تحصیل می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۳۷/۴).

واژه‌های کسب و اکتساب در قرآن معمولاً در تلاش معنوی و عمل شایسته و ناشایست به کار رفته‌اند؛ اما در این آیه به معنای تلاش مادی نیز تفسیر شده‌اند. در این آیه نیز در کنار «رجال» به طور مستقل ذکر شده است. «لام» اختصاص که دال بر مالکیت است بر هر دو داخل شده است؛ بنابراین معنای آیه براساس یکی از وجوهی که گفته شده، آن است که هر یک از مرد و زن، مالک بهره‌ای است که از

طریق تجارت و زراعت و مانند آن عایدش می شود (طوسی، ۱۴۰۹، ۱/۱۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳/۷۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۱/۴۴۶).

قرآن به مالکیت زنان و مردان که خود قادر بر حفظ اموالشان هستند فقط احترام نگذاشته، بلکه دایره مالکیت را گسترش داده و اطفال را نیز مالکیشان را محترم دانسته است.

۲-۵. احترام به مالکیت کودکان

در قرآن به مالکیت کودکان نیز ارزش نهاده و نهی از خوردن اموال آنها شده و برای اینکه اموال آنها از بین نرود، تدابیری اندیشه شده است: «وَأَبْتَلُوا أَلِيتِمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا؛ یتیمان را بیازمایید تا آن گاه که به سن زناشویی رسند، پس اگر در آنان رشدی یافتید اموالشان را به خودشان واگذارید؛ و از بیم آنکه مباد به سن رشد رسند اموالشان را به ناحق و شتاب مخورید. هر که توانگر است عفت ورزد و هر که بی نواست به آن اندازه که عرف تصدیق کند بخورد؛ و چون اموالشان را تسلیمشان کردید کسانی را بر آنان به شهادت گیرید و خدا برای حساب کشیدن کافی است» (نساء، ۶).

به خوبی احترام به حق اموال کودکان در آیات مطرح شده، واضح شد؛ البته خداوند برای واگذاری مالکیت اکتفاء به این نکرده که بندگان صالح از این اموال در هستی بهره برند، بلکه به مستکبران نیز عطاء کرده است.

۳-۵. مالکیت به همه خواه عادل مستکبر

قرآن کریم به اصل مُلک و مَلک، گرچه نعمت خداست چندان اهمیتی نداده و از ملوک و سلاطین با عظمت یاد نکرده مَلک و سلطنت مادی، سِمَتی دنیایی و قلیل است که خدای سبحان به عنوان آزمون آن را که متاع قلیل است به هر کس بخواهد می‌دهد: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تَعَزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدْلِ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِ الْخَيْرِ إِنَّکَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران، ۲۶).

این مُلک همان گونه که به شایستگانی مانند داوود علیه السلام می‌رسد: «و قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَ ءَاتَتْهُ اللّٰهُ الْمُلْکَ وَ الْحِکْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللّٰهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ وَ لَآ کُنَّ اللّٰهُ ذُو فَضْلٍ عَلٰی الْعٰلَمِیْنَ» (بقره، ۲۵۱) از سوی دیگر، در اختیار افرادی همچون نمرود نیز قرار می‌گیرد: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ ءَاتَتْهُ اللّٰهُ الْمُلْکَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّیَّ الَّذِیْ یُحِیْ وَ یُمِیتُ قَالَ أَنَا أَحِیْ وَ أُمِیتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللّٰهَ یَأْتِی بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِیْ کَفَرَ وَ اللّٰهُ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِیْنَ» (بقره، ۲۵۸).

این عطا و بخشش الهی است به بندگان تا بندگی خویش را با آن ثابت کنند و سربلند شوند؛ زیرا مالکیت آدمی یک مالکیت اعتباری است.

۶. مالکیت اعتباری انسان

مالکیت دو نوع لحاظ شد: مالکیت حقیقی و مالکیت اعتباری. در آیات الهی به مالکیت انسان و بهره‌برداری او از اموالش اجازه داده شده است. مالکیتی که در روابط اجتماعی انسان‌ها مطرح است و به انسان‌ها اسناد داده می‌شود، مانند: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (نساء، ۲۹) همان مالکیت اعتباری است و اعتبار آن برای نظم امور اجتماعی است؛ البته این سلطه اعتباری دارای اثر است. اثر این سلطه آن است که تصرفات مالک در ملک به رضایت کسی منوط نیست؛ ولی تصرفات دیگران، بر رضایت مالک متوقف است (هادوی تهرانی، ۱۳۷۸، ۱۱۴).

بدین ترتیب، «مالکیت اعتباری» عبارت از اعتبار واجدیت و احاطه شخصی (حقیقی یا حقوقی) بر شیء که اعم از عین و منفعت است؛ به گونه‌ای که بر آن شیء سلطه داشته باشد و بتواند در آن تصرف کند و مانع تصرف دیگران شود. در شرع نیز همین معنای عرفی لحاظ شده است؛ البته برخی محدودیت‌ها درباره آن مطرح می‌شود (قحف، ۱۴۱۱، ۶۱)؛ بنابراین می‌توان گفت: عنصر اصلی در مفهوم مالکیت، «امکان تصرف» است این امکان گاه به دایره وجود ارتباط می‌یابد که در این صورت، مالکیت حقیقی مطرح می‌شود و گاه به معنای امکان فلسفی نیست؛ بلکه بر جواز دلالت می‌کند. در مالکیت اعتباری، عاقلان با تشبیه به مالکیت حقیقی که در آن، مالک امکان وجودی جهت تصرف در ملک را داشت، بین مالک و ملک اعتباری، رابطه‌ای برقرار می‌سازند که مالک جهت رسیدن به مقاصد اجتماعی، در تصرف مجاز باشد؛ بنابراین، مالکیت حقیقی به دنبال جواز فلسفی و مالکیت اعتباری، در پی جواز تشریعی است؛ پس تفاوت اساسی این دو مالکیت این است که در مالکیت حقیقی، همواره ملک بر مالک قائم است و هیچ وقت از مالکش جدا و مستقل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۰۲/۳)؛ ولی ملکیت اعتباری از آنجا که قوامش به وضع و اعتبار است، قابل تغییر و تحول است، امکان دارد این نوع ملک از مالکی به

مالک دیگر منتقل شود و می‌توان گفت که یکی از نشانه‌های مالکیت اعتباری، قابلیت انتقال ملک است.

اما وقتی سخن از رابطه انسان با خداست، مالکیت حقیقی نامحدود مطرح است. از این رو قرآن کریم می‌فرماید: از اموالی که خدای سبحان شما را در آن خلیفه خود ساخت انفاق کنید «وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ» (حدید، ۷) «وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (نور، ۳۳)؛ پس مال حقیقتاً از آن خداست که آن را در اختیار انسان گذاشته است و انسان در مورد اموال، خلیفه خداست. استفاده این مطلب از آیه اول اگر دشوار باشد، از آیه دوم آسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۴۲۱).

بنابراین، در مسائل اقتصادی که بر پایه روابط اجتماعی تنظیم می‌شود، هرکس از راه مشروع مالی کسب کند، مالک آن است و دیگران بدون اذن او نمی‌توانند در آن تصرف کنند؛ اما در رابطه انسان‌ها با خدای سبحان، ملک و مالک، همه ملک خدا هستند. بلکه می‌گویند هرچا نفوذ و سلطنتی هست که دیگران دارند این هم ملک خداست و خدا به اینها داد «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ» (آل عمران، ۲۶)

نه تنها خود ملک است که ملک هم از اوست: «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (آل عمران، ۱۸۹) بلکه دیگران هم اگر سلطه دارند عطیه اوست. «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تَعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تَذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران، آیه ۲۶)

امام امیر المؤمنین علیه السلام در تفسیر «لا حول ولا قوه الا بالله» می‌فرماید: خداوند مالک است و او ما را مالک کرده است؛ پس مادامی که مال او در اختیار ماست تکلیفی داریم و با بهای آن تملیک، این تکلیف باقی است: «إِنَّا لَا نَمْلِكُ مَعَ

الله شیعاً ولا نملک الا ما ملکنا فمتی ملکنا ما هو املک به منا کلّفنا و متی أخذهُ منا وضع تکلیفه عنا» (نهج البلاغه، حکمت ۴۰۴) از علی علیه السلام پرسیدند معنای «لا حول ولا قوه الا بالله» چیست؟ فرمود: ما با وجود خدا در عرض او مالک نیستیم؛ جز آنچه او به ما دهد چیزی نداریم؛ بنابراین، هرگاه ما را مالک چیزی سازد او نسبت به آن مالک‌تر است تکلیفی بر دوش ما خواهد نهاد و هرگاه باز گیرد تکلیفش را نیز از ما برداشته است.

حضرت در جای دیگری می‌فرماید: «او چنان مالک ماست و در وجود ما تصرف دارد که ما بدان گونه مالک خود نیستیم و قدرت تصرف در خود را نداریم» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

نتیجه آنکه که گویا خداوند مالکیت خویش را به ما طوری تفویض کرده که در عین مالک بودن ما تسلط حق نافذتر است. تسلط، تسلط کارگر در اموال صاحب‌کار با نظارت صاحب سرمایه است؛ همچنین این عقیده نیز در عمق و لایه‌های درونیش مانع از بخل در خرج کردن سرمایه در راهی که خداوند تعیین کرده است می‌شود؛ بنابراین به خوبی می‌توان آثار باور مالکیت خداوند و تبعات این اعتقاد را در موحدان دید.

۱-۶. رابطه مالکیت انسان‌ها و بینش موحدانه و ملحدانه

دارندگان بینش توحیدی منطقی الهی دارند که همواره به ویژه در بهترین حالات یعنی در تعقیب نماز از آن سخن می‌گویند: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدْلِلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِ الْخَیْرِ إِنَّکَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ» (آل عمران، ۲۶) و اگر صاحب ملکی شوند، خدای را بر آن نعمت شکر می‌گزارند، مانند سخن موحدانه حضرت یوسف علیه السلام که

در محضر ربوبی عرضه داشت: «رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ» (یوسف، ۱۰۱) موسای کلیم علیه السلام نیز در مقام موعظه به گروهی از بنی اسرائیل فرمود: «يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَ ءَاتَكُمْ مَّا لَمْ يُوْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ» (مائده، ۲۰) و آن گاه که حضرت سلیمان علیه السلام تخت ملکه سبا را نزد خود حاضر یافت، چنین فرمود: «قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَ مَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَ شْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِي كَرِيمٌ» (نمل، ۴۰).

اگر ملکی نصیب موحد شود، آن را عطیه‌ای الهی می‌داند و خویش را برای شکرگزاری و خدمت مهیا می‌کند؛ اما غیر موحد اگر ملکی به دست آورد، خود را مالک ملک و ملک می‌پندارد: «وَ نَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَ هَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أ فُلَا تُبْصِرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَ لَا يَكَادُ بَيْنِ» (زخرف، ۵۱-۵۲) قارون نیز درباره اموال بسیاری که در اختیارش بود چنین می‌گفت: «قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي» (قصص، ۷۸)؛ بنابراین نظام عالم برحسب مقدرات معینی در چرخش است و هیچ عطایی خارج از حکمت الهی نیست.

۲-۶. هدف از اعطای مال به انسان

اعطای ملک و قدرت، گاهی برای امتحان و قدرت بخشیدن همراه با مسئولیت شکرگزاری است چنانکه می‌فرماید: «وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدَرٍّ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا

اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (آل عمران، ۱۲۳) و یا آیه زیر که می‌فرماید: «وَ اذْكُرُوا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْاَرْضِ تَخَافُونَ اَنْ يَتَخَفَكُمُ النَّاسُ فَاَوْتَكُمْ وَ اَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَ رَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛ و به خاطر بیاورید هنگامی که شما گروهی کوچک و اندک و ضعیف در روی زمین بودید آنچنان که می‌ترسیدید مردم شما را بربایند؛ ولی او شما را پناه داد و یاری کرد و از روزی‌های پاکیزه بهره‌مند ساخت تا شکر نعمتش را به جا آورید» (انفال، ۲۶).

گاهی نیز اعطای مال یا امهال مقتدر، زمینه کیفر است: «وَ لَا يَحْسِبَنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا اَنْهُمْ نُمَلِّىْ لَهُمْ خَيْرًا لِّاَنْفُسِهِمْ اِنْهُمْ نُمَلِّىْ لَهُمْ لِيَزِدَّادُوْا اِثْمًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (آل عمران، ۱۷۸) و چنین کسی با سوء استفاده از قدرت، به تدریج راه سقوط دستگاه خود را خواهد پیمود: «وَ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُوْنَ وَ اُمَلِّىْ لَهُمْ اِنْ كَيْدِىْ مُتَيْنٌ» (اعراف، ۱۸۲-۱۸۳).

۳-۶. اداره نظام هستی با اعطای مال

خداوند خیر محض است و هرچه از او می‌رسد نمی‌تواند خیر نباشد؛ پس عطایای ذات اقدس الهی برای مجموع نظام هستی «خیر» است؛ ولی گاهی پاداشی به صورت امتحان و برای روشن شدن و شکوفا ساختن درون انسان‌ها و زمانی برای ذلیل کردن و تنبیه انسان متجاوز به شکل استدراج او را می‌گیرد و این تنبیه اگر هم برای آن انسان متجاوز خیر نباشد، نسبت به کل نظام هستی خیر است. چنان‌که در آیه‌ای می‌فرماید: «قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تَعَزُّ مِنْ تَشَاءُ وَ تَذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ؛ بگو (ای پیغمبر): بار خدایا، ای پادشاه ملک هستی، تو هر که را خواهی ملک و

سلطنت بخشی و از هر که خواهی ملک و سلطنت بازگیری و هر که را خواهی عزت دهی و هر که را خواهی خوار گردانی، هر خیر و نیکی به دست توست و تنها تو بر هر چیز توانایی» (آل عمران، ۲۶).

از جمله «بِیْدِکَ الْخَیْرُ» برمی آید که اعطای ملک به کسی و نزع آن از دیگری و همچنین عزت بخشیدن به شخصی و به ذلت کشاندن فرد دیگر، از مصادیق «خیر» نسبت به مجموع نظام هستی است که فقط نزد خداست و تنها راه رسیدن به «خیر» به لحاظ شخص نیز ارتباط با خداست.

۷. تأثیر تقوا در مالکیت

تقوا به معنای عام کلمه لازمه زندگی هر فردی است که می‌خواهد انسان باشد و تحت فرمان عقل زندگی کند و از اصول معینی پیروی نماید (مطهری، ۱۳۶۸، ۶۹۲/۲۳)

آیات ۵ تا ۸ سوره لیل نیز تفاوت فرد باتقوا و فرد غیر متقی را در مواجهه با مال بیان می‌کند. حاصل دو آیه این است که کسی که مؤمن به خدا و به رسول او و به روز جزا باشد و مال خود را به خاطر خدا و تحصیل ثواب او انفاق کند، ثوابی که به زبان رسولش وعده‌اش را داده (ما چنین و چنان می‌کنیم) به او می‌دهیم. چنان‌که در آیه «فَسَيَسِّرُهُ لِّلْيسْرِ» (لیل، ۷) منظور از آن این است که توفیق اعمال صالحه را به او بدهد و انجام این گونه اعمال را برایش آسان سازد، به طوری که هیچ گونه دشواری در آن نباشد و یا منظور این است که او را آماده حیاتی سعید کند، حیاتی نزد پروردگارش، حیاتی بهشتی و به این نحو آماده‌اش کند که توفیق اعمال صالحی را به او بدهد. علامه وجه دوم را بیشتر می‌پسندد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵۱۰/۲۰).

با این آیات روشن می‌شود انفاق مال برای متقیان سختی ندارد؛ زیرا وی «خودش» را از «ناخود» تشخیص داده است و تسلط بر ناخود پیدا کرده است (ر.ک:

مطهری، ۱۳۶۷، ۱۶۰/۲۷) جای دیگر می‌فرماید: اگر انسان بتواند بر نفس خودش در آن حد مسلط باشد که بر جبن خودش مسلط باشد، بر بخل، حسد، خشم، طمع، آز و حرص خودش مسلط باشد، این اسمش «تقوا» (همان) یعنی انفاق در راه خدا از ملکه تقوا ناشی می‌شود.

نتیجه اینکه دارا بودن تقوا با نداشتن بخل ارتباط دارد. فرد متقی بر بخل چیره شده و اینکه چطور متقی بر بخل خود غلبه کرده به این دلیل است که مال را از آن خود نمی‌داند. مالک خداست و فقط او باید از آن نگهداری کند و به جا مصرف نماید و این سخن شهید مطهری کامل کننده کلام است: تقوا لازمه انسانیت است. انسان اگر بخواهد از طرز زندگی حیوانی و جنگلی خارج شود ناچار است که تقوا داشته باشد (همان، ۶۹۷/۲۳)

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش در محورهای زیر قابل دسته‌بندی است:

۱. در بینش اسلامی، خداوند، محور و کانون جهان هستی است.
۲. رابطه او با جهان و انسان، رابطه خالقیت (برای نمونه، رک: رعد، ۱۶، زمر، ۶۲، انعام، ۱۰۲، غافر، ۶۲) و ربوبیت (برای نمونه، رک: انعام، ۱۶۴، سجده، ۵، طه، ۵۰، انسان، ۳) توأمان است؛ از این رو، تمام هستی و از جمله انسان، هم در اصل وجود و ادامه آن و هم در نیل به کمال وجودی خود، نیازمند او هستند.
۳. اثر مستقیم خالقیت و ربوبیت، «مالکیت» خداوند نسبت به جهان هستی است؛ چه، آن کسی که چیزی را بیافریند و اداره کند، بی گمان مالک آن است (آل عمران، ۱۰۹).
۴. بدین جهت، مالکیت او بر هستی، مالکیت حقیقی است.
۵. برآیند این اصل، انحصار حق حاکمیت و قانون گذاری به خداست (رک: انعام، ۵۷ و ۶۲، یوسف، ۴۰ و ۶۷، قصص، ۷۰ و ۸۸، غافر، ۱۲)؛ چراکه مالکیت

دیگران نسبت به خود و استعدادها، توانمندی‌ها و دارایی‌های آنان، اعتباری و به اجازه و فرمان خداست.

۶. اوست که حدود آزادی افراد را در فعالیت‌های اقتصادی را مشخص می‌کند. طبیعت با همه ثروت مقررات الهی است. از این رو، هرگونه آزادی بی قید و شرط در مسائل اقتصادی منتفی است. قرآن کریم، در اشاره به این حقیقت می‌فرماید و از مالی که خدا به شما داده است، به ایشان [بردگان باز خریده شده] بدهید (نور، ۳۳) نیز (حدید، ۷)؛ و از آنچه شما را در [استفاده از] آن جانشین کرده است، انفاق کنید. ۷. در قرآن کریم دو گونه نگرش درباره ثروتمندان مطرح شده است: یکی نگرش توحیدی که سمبل آن حضرت سلیمان است، او که اموال را از فضل پروردگار (نمل، ۴۰) می‌داند و از آنها در راه رضای حق بهره می‌برد؛ و دوم: نگرش قارونی که ثروت را علی علم (قصص، ۷۸) می‌پندارد و آن را ابزاری برای نخوت و غرور، لهو و سرگرمی، تحقیر توده‌ها و تقویت بنیان‌های فساد قرار می‌دهد (ر.ک: زخرف ۵۱-۵۳؛ شعراء، ۱۱۱؛ توبه، ۸۷-۹۳؛ همزه، ۱-۳؛ علق، ۶-۷؛ تکوثر، ۱-۲؛ قلم، ۱۰-۱۴؛ اعراف، ۷۵-۷۶؛ سبأ، ۳۵؛ قصص، ۷۹). به جرأت می‌توان ادعا کرد که بیشترین آموزه‌های قرآنی در زمینه نکوهش ثروتمندان، نکوهش از اخلاق و نگرش قارونی است؛ چنان که مهم‌ترین مشکل غالب جوامع، نه ضعف اقتصادی که ضعف اخلاق اقتصادی است.

۸. با نگاه موحدانه به مالکیت هیچ منع و بخلی از صرف مال در بهره‌مندی یتیمان و مسکینان اتفاق نمی‌افتد (ر.ک: ذاریات، ۱۹؛ معارج، ۲۴-۲۵). ۹. انسان متقی در انفاق در راه خدا بخل ندارد.

منابع

• قرآن کریم

- شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، **نهج البلاغه**، تصحیح: صبحی صالح، قم: هجرت.
- ۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۶۹ق، **متشابه القرآن ومختلفه**، قم: بیدار.
- ۲. ابن عباس، عبدالله بن عباس، ۱۴۱۳ق، **غریب القرآن فی شعر العرب**، بیروت: موسسه الكتب الثقافیه.
- ۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، **تفسیر تسنیم جلد ۱۳**، قم: انتشارات اسراء.
- ۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱ش، **تفسیر تسنیم جلد ۲۴**، قم: اسراء.
- ۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳ش، **تفسیر موضوعی جلد ۲**، قم: اسراء.
- ۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد راغب، ۱۴۰۴ق، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دار العلم.
- ۷. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، بیروت: دار الكتاب العربی.
- ۸. سبزواری، محمد، ۱۴۰۶ق، **الجديد فی تفسیر القرآن المجید**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- ۹. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۴ش، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۰. طوسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- ۱۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، **التبیان جلد ۹**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۱۲. فراهیدی، خلیل ابن احمد، ۱۴۱۴ق، **العين**، قم: هجرت.
- ۱۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵ق، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر.
- ۱۴. قحف، منذر، ۱۴۱۱ق، **السیاسة الاقتصادية فی إطار النظام الإسلامی**، بی جا: البنك الإسلامی للتنمية المعهد الإسلامی للبحوث والتدريب.
- ۱۵. کاشانی، فتح الله بن شکر الله، ۱۴۲۳ش، **زبدة التفاسیر**، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
- ۱۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸ش، **مجموعه آثار**، تهران: صدرا.
- ۱۷. هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۷۸ش، **مکتب و نظام اقتصادی اسلام**، قم: موسسه فرهنگی خرد.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

درآمدی بر نظریه قرآنی ولایت اجتماعی

محمد دادسرشت^۱، خانم نفیسه مقیسه^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۱/۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۴/۵)

چکیده

اهمیت ولایت را می‌توان از تأکیده‌های قرآن کریم و روایات اسلامی فهمید. ولایت به عنوان گزاره کلیدی و محوری دین، دارای ابعاد گوناگونی است. در میان تمام ابعاد و گونه‌های ولایت، قرآن کریم نوعی از ولایت میان افراد جامعه را بیان می‌کند که در نوشتار حاضر از آن با عنوان ولایت اجتماعی یاد شده است. ولایت اجتماعی یا همان ولایت افراد بر یکدیگر، بُعد عرضی ولایت است که بر مبنای کفر یا ایمان و کنش مطابق آن شکل می‌گیرد و دسته‌بندی می‌شود. پژوهش حاضر برای بررسی نظریه قرآنی ولایت اجتماعی از روش تفسیر موضوعی با رویکرد توصیفی - تحلیلی استفاده نموده است. این بعد از ولایت نتایج شگرفی در دانش علوم انسانی اسلامی به ویژه علم جامعه‌شناسی به ارمغان می‌آورد و به بسیاری از سؤالات اساسی موجود در این علوم پاسخ

۱. استادیار جامعه المصطفی. (نویسنده مسئول)

رایانامه: mhdadseresht@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی مجتمع عالی بنت الهدی.

رایانامه: na.moghise@gmail.com

می‌دهد که با عنوان کارکردهای نظری و عملی مطرح می‌شود. کارکردهای نظری آن مانند تعریف جامعه و تبیین اصیل بودن فرد در برابر اجتماع و کارکردهای عملی همچون نظارت اجتماعی و کنش‌های مقدس جمعی است. **واژگان کلیدی:** نظریه قرآنی، ایمان، کفر، کنش، ولایت عرضی، ولایت اجتماعی.

مقدمه

نظریه‌ها ارکان اساسی علوم را تشکیل می‌دهند، زیرا تمام تفسیرها و تحلیل‌های ما از پدیده‌های طبیعی و اجتماعی در قالب نظریه‌ها صورت می‌گیرد. نظریه نوعی زاویه دید و یا چارچوبی به حساب می‌آید که پدیده‌ها را با نظم خاصی توضیح می‌دهد. نظریه از دو اصل یا جزء مفهوم و توصیف و تبیین تشکیل می‌شود. اساسی‌ترین جنبه یک نظریه، مفاهیم آن است. مفاهیم ساخت‌های ذهنی دانشمندان برای فهم پذیری پدیده‌ها هستند و در واقع انتزاعی است که یک قسمت از واقعیت را توصیف می‌کند. آنها همواره ابزار کاوش، جستجو و وسیله‌ای برای تعمیم و طبقه‌بندی هستند. نظریه‌ها در علوم انسانی وظیفه توصیف، تبیین، پیش‌بینی یا درک و اصلاح و یا تغییر پدیده‌های انسانی را به عهده دارند. پس زمانی به مجموعه‌ای از داده‌های علمی نظریه اطلاق می‌شود که اولاً مفاهیم دقیقی را تولید نماید و ثانیاً توان توصیف، تبیین، پیش‌بینی و اصلاح پدیده‌ها را داشته باشد.

قرآن معجزه پیامبر خاتم برای تمامی بشر است که به بیان خودش محدود به زمان و عصری خاص نیست. این معجزه خداوندی دارای ابعاد گوناگون اعجاز است که هر روز بعدی تازه از آن کشف می‌شود و بشر برای فهم و دستیابی تمامی ابعاد اعجاز درمانده است. علاوه بر بحث اعجاز، قرآن از بیان هیچ یک از احتیاجات فردی

و احتیاجات اجتماعی و مرتبط با زندگی جمعی انسان در راستای هدایت وی فروگذار ننموده است. وجه اعجاز علمی قرآن آن است که برای هر اندیشمندی بهره داشته و پاسخی به رویکردهای مختلف می‌دهد. در حوزه علوم اجتماعی نیز در سال‌های اخیر، اندیشمندان حوزه قرآن و علوم اجتماعی سؤالات خویش را به قرآن عرضه نموده و پاسخ‌های درخوری دریافت نموده‌اند، همان‌گونه که امیر المؤمنین علیه السلام فرمودند: «ذلک القرآن فاستنطقوه».

قرآن کریم نظریات متعددی در حوزه علوم انسانی را در دل خویش جای داده است. یکی از مهم‌ترین نظریات اجتماعی قرآن کریم، نظریه ولایت اجتماعی است که با تولید مفاهیم و توصیف و تبیین پدیده‌های مختلف می‌تواند روشنگر و جهت‌دهنده مسیر علوم اجتماعی باشد. در میان تمام ابعاد و گونه‌های ولایت، قرآن کریم نوعی از ولایت میان افراد جامعه را بیان می‌کند. ولایت اجتماعی یا همان ولایت عرضی افراد بر یکدیگر بر مبنای ایمان یا کفر شکل می‌گیرد و دسته‌بندی می‌شود. قرآن کریم برای هر گروه آنان ولایتی منحصر و ویژه بیان می‌کند. پژوهش حاضر، با بیان تعریف دقیق و جامع از ولایت اجتماعی و مشخص نمودن اصول و مقومات آن، به بیان کارکردهای این اصل در دو حوزه نظری و عملی می‌پردازد. در این پژوهش در مرحله جمع‌آوری داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای استفاده و با روش اسنادی با رویکرد توصیفی-تحلیلی نوشته شده است. در بخش قرآنی و بیانات دینی که قسمت قابل توجهی از پژوهش حاضر را در برمی‌گیرد، از روش تفسیر موضوعی بهره برده شده است.

پیشینه تحقیق

در موضوع ولایت به معنای عام (مفهوم شناسی و حوزه‌های ولایت) کتاب‌های متعددی نوشته شده است؛ اما در موضوع گونه‌های ولایت اجتماعی و کارکردهای آن

نوشته مستقلی یافت نشد. می‌توان در میان این آثار مطالبی نزدیک به این مقوله را پیدا نمود؛ که البته مستقل و جدا از بحث عام مطرح نگردیده‌اند. قریب به این موضوع مقاله‌ای با عنوان واکاوی ولایت و ابعاد اجتماعی آن به قلم دکتر محمدعلی شمالی در مجله علمی - پژوهشی الهیات اجتماعی به چاپ رسیده است. نگارنده در این پژوهش با بیان ابعاد مختلف ولایت به بعد اجتماعی اشاره کرده و با استمداد از آیات و روایات به آن پرداخته است؛ اما نگارنده به اجمال و اختصار به این موضوع پرداخته و جوانب مختلف بحث مورد توجه قرار نگرفته است.

از دیگر مقالات مرتبط با این بحث مقاله است با عنوان شبکه ولاء؛ طرحی از الگوی جامعه قرآنی از منظر آیت‌الله محمد مهدی آصفی که با قلم محمد اسماعیل نباتیان نوشته شده است. آیت‌الله آصفی با تعریف ساختار سه وجهی سه نوع رابطه و ارتباط را بیان می‌نماید. اول خطوط طولی ناظر بر رابطه فرد مسلمان با مجموعه‌ای از رهبران و اولی‌الامر است. خطوط عرضی بیانگر ارتباط انسان با جماعت مسلمانان و خطوط عمقی مبین ارتباط فرد با عمق تاریخ و تمدن است. در بخش خطوط عرضی که به رابطه میان مسلمانان اشاره شده است، نوعی تناسب و اشارات خوب با مسئله پژوهش حاضر دیده می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی ولایت اجتماعی

برای این واژه معانی بسیاری ذکر شده است. گاه آن را به معنی نزدیکی و قرب دانسته‌اند (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ۲۴۷/۷)؛ گاه این واژه را به سلطنت یا حکومت تعبیر کرده‌اند (همان، ۲۴۹/۷؛ دهخدا، ۱۳۶۵، ۱۸۵/۱۶). برخی مانند ابن منظور در لسان العرب این واژه را از اسمای خدا و به معنای متولی امور دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۴۰۵/۱۵). راغب اصفهانی در مفردات ولایت را به معنای در هم قرار گرفتن دو چیز به گونه‌ای که به هم بچسبند و پیوند خورند به حدی که هیچ امر سومی نتواند آن دو را از هم جدا سازد تعبیر کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۳۳). مصطفوی

در تحقیق اقوال متعدد را جمع نموده و تعریف لغوی جامعی از ولایت ارائه داده است: اصل این ماده به وجود آمدن چیزی در پی چیز دیگری با وجود رابطه بین این دو است و این رابطه اعم از رابطه تقدیمی و تأخیری است و می‌تواند اعم از رابطه خوب یا بد باشد؛ همان‌طور که دو چیز می‌توانند از لحاظ وجودی و به لحاظ محل و اعتبار متفاوت باشند. مفاهیم دوستی، نزدیکی، یاری و تبعیت همه از آثار این رابطه هستند که در موارد مختلف به کار می‌روند (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۲۲/۱۳)؛ بنابراین مراد از واژه ولایت نوعی رابطه نزدیک میان دو چیز است که می‌تواند در انواع مختلفی ظهور پیدا کند.

ولایت در اصطلاح با توجه به نوع رویکرد و گونه آن و با تکیه به نشانه‌های لفظی و معنوی موجود در متن، معنا می‌گردد؛ مثلاً در نظام سیاسی و علم فقه معمولاً به رهبری جامعه یا تسلط بر ناتوان و محجور و در کلام به مقام خداوندی در ارتباط با مخلوقات و یا ولایت امام اطلاق می‌شود که اغلب ولایت‌های طولی را مورد توجه قرار می‌دهد. در نوشتار حاضر مراد از ولایت، ارتباط تک‌تک مؤمنان با صاحب ولایت یا رهبر جامعه یا بالادستان نیست؛ بلکه بعد اجتماعی آن یا ولایت اجتماعی است که به معنای ارتباط افراد با یکدیگر است (شمالی، ۱۳۸۸، ۹۳). در واقع آنچه در این نوشتار مهم است ولایت بر اجتماع و نوعی ولایت طولی نبوده؛ بلکه ولایت بین افراد جامعه و ولایت عرضی است. فلذا ولایت بر جامعه که ولایت حاکم و ولایت طولی است موضوعاً از این نوشتار خارج است.

برای درک دقیق اصطلاح ولایت باید ابتدا انواع مختلف آن را شناخت. ولایت به دو نوع تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شود. ولایت تکوینی سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصرف عینی داشتن در آنهاست؛ مانند ولایت نفس انسان بر قوای درونی خودش. این نوع از ولایت با شرایطی همچون سلامت اعضای انسان، قابل تخلف نیست. ولایت اعتباری و تشریعی نیز به معنای ولایتی است که شرع برای فرد جعل و اعتبار می‌کند تا از طریق آن بر دیگران مثل محجور و ناتوان ولایت داشته

باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۱۳۶). از طرف دیگر ولایت به دو گونه منفی و مثبت نیز قابل بررسی است. ولای منفی آن است که مسلمانان وظیفه دارند که نوعی از ولایت را نپذیرند و از آن دوری گزینند مانند ولایت کافران، از جهتی دیگر نیز دعوت شده اند که دارای ولای دیگری باشند و آن را ترک نکنند که خود این ولا نیز بر دو گونه است: ولای عام و ولای خاص. ولای خاص نیز انواعی دارد از جمله ولای محبت، امامت، زعامت و... (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۵۷/۳). در جمع بندی آنچه تاکنون گفته شد، ولایت در اصطلاح ولایت اجتماعی به امری میان افراد جامعه گفته می شود که دارای دو نوع است: ولایت مثبت عام و ولایت منفی عام.

ولایت اجتماعی و موالات میان افراد، نیرویی معنوی است که افراد را به یکدیگر پیوند می دهد و سرنوشت آنان را در دنیا و آخرت به یکدیگر گره می زند. برخلاف آنچه بسیاری تصور می کنند، مراد از ولایت، تنها همان رابطه تک تک افراد با رهبر جامعه نیست، بلکه ولایت اجتماعی رابطه افراد با یکدیگر است؛ در قرآن کریم آمده است: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه، ۷۱)؛ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا» (انفال، ۷۲).

این نوع از ولایت منحصر به مؤمنان نیست؛ بلکه به فرموده قرآن کریم در بین گروه های غیر مؤمن نیز جریان دارد: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ؛ كَسَانِیْ كَافِرٍ شَدَدَتْ، أَوْلِيَاءُ يَكْدِیْگَرْنَ» (انفال، ۷۳)؛ «وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (جاثیه، ۱۹)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ

أُولِيَاءَ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (مائده، ۵۱).

در مورد چستی این ولایت، علامه مصباح یزدی دو معنا را بیان می‌نماید:

۱. تسلط قانونی: بر این اساس که ولایت در آیه ۷۱ سوره مبارکه توبه را به معنای ولایت تسلطی بگیریم؛ یعنی مؤمنان نسبت به همدیگر ولایت و تسلط قانونی دارند؛ به بیان دیگر برای این که مؤمنان بتوانند بر یکدیگر امر و نهی کنند، باید یک مجوز قانونی و تسلط قانونی، داشته باشند؛ لذا خداوند می‌فرماید: مؤمنان بر یکدیگر ولایت دارند؛ پس خداوند یک ولایت و قدرت قانونی برای آنها جعل کرده است تا بتوانند در کار یکدیگر دخالت و نظارت کنند و این امر و نهی را به خوبی انجام دهند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۲۳۵-۲۳۶).

۲. دوستی و محبت: معنای دیگری که می‌توان برای ولایت ذکر کرد همان معنای معروف دوستی است؛ یعنی چون مؤمنان و مؤمنات نسبت به همدیگر محبت دارند، یکدیگر را دوست دارند و دلسوز همدیگر هستند؛ لذا نمی‌خواهند به گناه مبتلا شوند، نمی‌خواهند کاری بکنند و راهی بروند که نهایت آن، عذاب ابدی هست. آن محبت حاکم بر مؤمنان و مؤمنات ایجاد می‌کند که امر به معروف و نهی از منکر در میان آنان وجود داشته باشد (همان، ۲۳۳).

تفاوت ولایت اجتماعی میان مؤمنان با ولایت امام یا فقیه بسیار زیاد است. اگرچه ولایت امام یا ولاء اثباتی خاص دارای ابعاد مختلفی است که بعد اجتماعی، یکی از ابعاد آن است، اما نمی‌توان به صرف بعد اجتماعی داشتن هر دو ولایت؛ ادعا نمود که دقیقاً همان ولایتی که مؤمنین بر یکدیگر دارند را امام یا سرپرست مؤمنان نیز بر آنان دارد. در واقع ولایت امری مشکک است و ماهیت ولاء مؤمنین با هم با ولاء ولی الهی نسبت به جامعه ایمانی در شدت و ضعف تفاوت دارد. بدیهی است که بعد اجتماعی ولاء اثباتی خاص همانند بعد اجتماعی ولاء عام نیست و شکل خصوصی‌تری

را به نسبت ولاء اثباتی عام داراست. علاوه بر آنکه دارای وسعت عمل و ابعاد بیشتری نسبت به ولاء اجتماعی عام است.

بنابراین اگرچه هر دو قسم ولاء اثباتی دارای بعد اجتماعی است، اما هر یک معنا و مراد جداگانه‌ای را شامل می‌شوند. یکی به معنای ولایت اجتماعی عمومی، عرضی و طرفینی است که مختص افراد یک جامعه می‌شود، بدون آنکه یکی از آنان بر دیگری تفضل و یا برتری تکوینی (همچون ولایت معصومین) و یا تشریعی (همچون ولایت فقیه) داشته باشد؛ و دیگری جنبه خصوصی و طولی داشته و رابطه میان مولا و مردم را بیان می‌دارد به شکلی که همه افراد یک اجتماع باید از رهبری و سرپرستی مولا اطاعت نمایند؛ چراکه بعد اجتماعی ولایت اثباتی خاص، ولایت بر اجتماع است. نکته دیگر آنکه هرچند به ظاهر در هر دو نوع ولایت طولی و عرضی نوعی از برتری و استعلا دیده می‌شود، اما باید توجه نمود که این از نوع هم سخی است نه عینیت. در ولای طولی ولی الهی استعلائی تکوینی و تشریعی داشته و در شئون مختلف استعلا دارد؛ اما در ولایت اجتماعی، افراد جامعه هر یک در شأنی برتری دارند و در عین حال در شأن دیگر استعلا ندارند. ممکن است در شأن ثروت برتری از آن ثروتمند باشد؛ اما در شأن دیگر می‌تواند برتری از آن فقیر باشد. این برتری شأنی و حیثیتی مانند برتری دائمی ولای الهی یا ولی فقیه نیست.

۲. ریشه‌های ولایت اجتماعی

ریشه به اصل، اساس و بنیان هر چیزی اطلاق می‌شود به شکلی که بدون آن، موجود، ذات خود را از دست داده تبدیل به موجود دیگری می‌گردد (عمید، ۱۳۵۴، ۲۵۳). منظور از ریشه، خواستگاه اصلی هر گزاره و پدیده‌ای است. قرآن کریم ریشه ولایت اجتماعی را در آیات مربوط به ولایت اجتماعی ذکر نموده است. در این آیات دو ملاک اصلی به عنوان ریشه این اصل بیان شده است؛ باور و بینش افراد و عمل و کنش مطابق با این باور.

۱-۲. بینش و باور

اولین ریشه و ملاک برای ولایت اجتماعی، باور است. باور به حق یا اعتقاد کفرآمیز هرکدام نوعی از ولایت را برای انسان‌ها بیان می‌کند. باور یا بینش امری ذاتی در میان تمامی افراد بشر است که در لغت به معنای تصدیق است (دهخدا، ۱۳۶۵، ۳۱۲/۲). هر انسان به ناچار پیرو باور و بینشی خاص می‌شود و بینش‌های دیگر را کنار می‌گذارد یا رد می‌کند. قرآن در جای‌جای خویش بر دو باور حق و باطل تأکید می‌نماید. باور حق در آیات قرآن با واژه ایمان و باور باطل با واژه کفر شناخته می‌شود.

۱-۲-۱. ایمان، باور به حق

ایمان سبب می‌گردد تا میان مؤمنان با همه اصناف و اوصافشان، نوعی ولایت، نوعی پیوستگی و رابطه خاص برقرار باشد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه، ۷۱). این آیه و برخی آیات دیگر ولای اثباتی عام را ذکر می‌کنند و تنها ناظر به محبت و وداد قلبی نیستند؛ بلکه نوعی تعهد و مسئولیت برای مسلمانان را در زمینه روابط مسلمانان با یکدیگر بیان می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۷۸/۳). نوعی رابطه که با وجود کثرت و پراکندگی میان مسلمانان همه آنها را به شکل یک تن واحد در می‌آورد که می‌توانند بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده‌دار شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴۵۶/۹). در واقع می‌توان گفت که زمانی یک جامعه اسلامی دارای ولایت اجتماعی به معنای قرآنی است که کمال همبستگی، اتصال، ارتباط و اتحاد صفوف و فشرده‌گی هرچه بیشتر آحاد و جناح‌های گوناگون را در خودش تأمین کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۵۲۷).

قرآن کریم در همین رابطه می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (انفال، ۷۲).

در این آیه وجود ایمان به عنوان یک عامل اصلی و اساسی است که سبب می‌شود مهاجر، مجاهد و انصار در کنار یکدیگر قرار گیرند و بر یکدیگر ولایت داشته باشند (رازی، ۱۳۷۱، ۲۱۴/۸). ذکر ایمان قبل از اوصاف مؤمنین در این آیه و همچنین ذکر آن به عنوان شاخص اصلی میان افرادی که در آیه ذکر شده‌اند، خود نشان‌دهنده این است که وجود ایمان به عنوان عامل انحصاری، مؤمنان را از افراد فاقد شرط ایمان جدا ساخته است. هرچند برخی از مفسرین اعتقاد دارند که مراد از ولایت در این آیه همان ولایت در ارث و نصرت در همه زمینه‌های زندگی مسلمانان است؛ اما مراد از ولایتی که در این آیه ذکر شده است؛ اعم از ولایت در ارث و نصرت و امن است. در اینجا مراد از اینکه مسلمانان مهاجر و انصار بر یکدیگر ولایت دارند این است که یک مهاجر ولی تمام مهاجرین و انصار و یک انصاری ولی تمام انصار و مهاجرین است، چراکه ولایت در این آیه به طور مطلق ذکر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۸۹/۹).

۲-۱-۲. کفر، باور به باطل

در قرآن کریم تقابل ایمان و کفر امری قطعی است. هنگامی که میزان و شاخصه اصلی برای یک جامعه ایمان باشد؛ بالتبع در مقابل، جامعه دیگری شامل افرادی است که دارای شاخصه کفر هستند، معنا پیدا می‌کند. همان گونه که قرآن کریم بیان نموده است، کفر همانند ایمان سبب ایجاد نوعی پیوند و اتحاد از نوع سلطه در میان افراد جامعه خود می‌گردد.

نقش کفر در ولایت اجتماعی را آیه «وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِعَظْمِهِمْ أُولِيَاءَ بَعْضٍ» (انفال، ۷۳) تبیین می‌کند. وجود لفظ اولیاء خود تبیین‌گر این مسئله است که افراد دارای شاخصه کفر، دارای ولایت بر یکدیگر هستند. همان‌طور که عامل پیوند و سلطنت در مؤمنان، ایمان آنان همراه با اعمال متناسب با ایمان است، در افراد کافر، کفر سبب ایجاد این پیوند و سلطنت می‌گردد. بر اساس آیه، کفار ولایتشان در میان خودشان است و به اهل ایمان تجاوز نمی‌کند؛ پس مؤمنان نمی‌توانند آنان را دوست بدارند و این معنا از اینجا استفاده می‌شود که جمله «بَعْضُهُمْ أُولِيَاءَ بَعْضٍ» مانند جمله «أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أُولِيَاءَ بَعْضٍ» که درباره مؤمنان فرمود جمله‌ای انشایی و امری است که به صورت جمله‌ای خبری آمده است؛ در حقیقت در این جمله ولایت کفار را در میان خودشان، جعل می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۹/۱۹۰).

۲-۲. کنش مطابق با بینش

ملاک دوم ولایت اجتماعی کنش مطابق با بینش و باور است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أُولِيَاءَ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا» (انفال، ۷۲).

آیه به دو گروه اشاره می‌کند. وجه اشتراک دو گروه ایمان است. هر دو گروه با عنوان «الَّذِينَ آمَنُوا» معرفی شده‌اند؛ اما وجه افتراق آنان عمل مطابق ایمان است. گروه اول ایمان آوردند و اعمالی همچون هجرت، جهاد با دارایی و جان در راه خداوند، یاری و پناه دادن را مطابق ایمانشان انجام دادند و در نتیجه در ولایت یکدیگر وارد شدند؛ اما گروه دوم اولین گام عملی را مطابق ایمان برنداشته و هجرت نکردند؛

به همین علت در ولایت مؤمنان داخل نشده‌اند تا آنکه مطابق ایمان خویش عمل کنند «مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَآئِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا».

در آیه دیگر خدای متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (مائده، ۵۱).

خداوند خطاب به مؤمنان چند نکته کلیدی را بیان می‌کند: اول آنکه یهودیان کافر و نصاری کافر ولی یکدیگرند و در زمره ولایت اجتماعی کافران هستند. دوم آنکه مؤمنان از قرارگیری در زمره ولایت اجتماعی کافران نهی شده‌اند؛ همان‌گونه که اشاره شد قرار گرفتن در زمره ولایت اجتماعی هر گروهی بر دو ریشه باور و عمل مطابق باور استوار است. مخاطبان آیه به استناد صدر آیه مؤمن هستند و باور ایمانی دارند؛ پس تولی آنان در باور نیست؛ بلکه تولی آنان در عمل از یهود و نصاری است؛ یعنی مؤمنانی که همچون یهود و نصارا عمل می‌کنند به خاطر عمل مطابق با بینش باطلشان در زمره ولایت آنان قرار گرفته و ایمانشان آنان را نفعی نمی‌رساند «وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ».

۳. مقومات ولایت اجتماعی

مقوم هر شیء، امری است که سبب می‌گردد تا آن شیء در مسیر اعتدال و پایداری‌اش حرکت کند و یا سبب به فعلیت درآمدن و پویایی آن گردد؛ پس مراد از مقوم در اینجا آن امری است که سبب پویایی و اعتدال در امر ولایت اجتماعی می‌گردد. ولایت اجتماعی نیز علاوه برداشتن ریشه که خواستگاه و ذات آن را بیان می‌کند، نیازمند امور دیگری است که آن را در مسیر و جایگاه حقیقی‌اش نگه دارد

و در نهایت سبب اعتدال آن گردد به شکلی که ولایت اجتماعی از مفهوم اصلی‌اش فاصله نگیرد.

مقومات ولایت اجتماعی، از درون و ریشه واژه ولایت نشئت می‌گیرد. محبت، سلطه و اطاعت سه مقوم بحث ولایت اجتماعی است؛ در واقع ولایت اجتماعی بدون داشتن ریشه و ذات خود مفهوم اصلی خود را از دست می‌دهد و بدون داشتن مقومات کارکردهای اصلی‌اش از بین می‌رود؛ در نتیجه به فعلیت رسیدن این نوع از ولایت بسته به مقومات آن است.

۱-۳. محبت

ولایت اجتماعی یک رابطه طرفینی میان مؤمنان و یا کفار است. هنگامی می‌توان روابط میان افراد را از نوع ولایت برشمرد که این رابطه علاوه برداشتن ریشه -باور و کنش- دارای محبت طرفینی نیز باشد؛ بنابراین هنگامی میان مؤمنان رابطه ولایت برقرار است که میان آنان محبت، صفا و رابطه قلبی برقرار باشد. لزوم وجود این شاخصه را می‌توان از واژه ولایت و کارکردهای آن به دست آورد؛ زیرا محبت در معنای لغوی واژه ولایت نهفته شده است؛ همان‌طور که در فصل اول بدان اشاره شد، یکی از معانی رایج ولایت قرب و نزدیکی است؛ و از همین رو وقتی عرب بخواهد نهایت نزدیکی میان دو نفر را بیان کند از این واژه استفاده می‌نماید.

محبت اثر اشتراک باور و نتیجه منافع مشترک است؛ فلذا در میان مؤمنان و کافران، در زمینه وجود محبت، تفاوتی نیست. اشتراک در باور به حق و کنش‌های متناسب با آن موجب محبت بین مؤمنان و کفر و لوازم آن و به تبع منافع مشترک کافران، محبت میان آنان را در پی دارد. تفاوتی که بین محبت میان مؤمنان و کافران وجود دارد، در پایداری آن است. از آنجایی که محبت برآمده از باورهای حق، پشتوانه حقیقی و پایدار دارد، محبتی پایدار است که توسط خدای متعال جعل شده و از قانون

و سنت الهی^۳ پیروی می‌کند «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم، ۹۶). بر این اساس محبتی پایدار شکل می‌گیرد که منحصر به دنیای مادی نیست «الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ» (زخرف، ۶۷). اینکه همه محبت‌ها به جز محبت‌های برآمده از ایمان و مراقب‌های کنشی متناسب با آن -تقوا- ختم به دشمنی می‌شود، برای این است که لازمه دوستی طرفینی این است که یک طرف، طرف دیگر را در مسائلش کمک کند و این کمک وقتی در غیر رضای خدا باشد، در حقیقت کمک به بدبختی، شقاوت و عذاب دائمی آن طرف است؛ همچنان که در جای دیگر در حکایت گفتار ستم‌گران در قیامت فرموده: «يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي؛ ای وای بر من، کاش فلان (شخص گمراه) را دوست خود انتخاب نکرده بودم* و مرا از یادآوری (حق) گمراه ساخت بعد از آنکه (یاد حق) به سراغ من آمده بود» (فرقان، ۲۸-۲۹)؛ به خلاف دوستی‌های متقین که همه مایه پیشرفت آنان در راه خدا است و در روز قیامت همه به سود ایشان خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۸/۱۲۰).

۲-۳. سلطه و استعلا

ولایت اجتماعی تنها محبت و ارتباط قلبی میان مؤمنان و یا کفار نیست؛ بلکه چیزی بالاتر از محبت نیز وجود دارد که سبب می‌شود این محبت رنگ و بوی ولایی و سرپرستی به خود گیرد. محبت طرفینی در جامعه اسلامی زمانی در مسیر صحیح خود قرار می‌گیرد که همراه با تسلط و سلطه میان مؤمنان باشد. مؤمنان اگرچه

۳. «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا؛ هرگز برای سنت خدا تبدیل نخواهی یافت و هرگز برای سنت الهی تغییری نمی‌یابی» (فاطر، ۴۳).

نسبت به هم محبت دارند و خیرخواه هستند، اما این خیرخواهی تنها یک حس درونی و عاطفی نیست.

قرآن کریم آنجا که سخن از ولایت در میان مؤمنان می‌کند بلافاصله از یکی از مصادیق سلطه میان مؤمنان با یکدیگر سخن می‌گوید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه، ۷۱)؛ علاوه بر ذکر واژه اولیاء در آیه که خود دلالت وجود بر سلطه دارد و قرارگیری این واژه در تعبیر «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» که نشانگر وجود این سلطه به شکل همگانی است، می‌توان به صفت یادشده از مؤمنان در آیه برای اثبات وجود سلطه میان مؤمنان نیز بهره برد. صفت آمر به معرف بودن و ناهی از منکر بودن در اینجا خود نشانگر تسلط مؤمنان بر امور یکدیگر است؛ چه اینکه اگر تسلطی میان مؤمنان نمی‌بود، چگونه مسلمانان می‌توانستند این امر الهی را در میان خود اجرا نمایند. وجود این واجب در میان مؤمنان زمانی معنا دارد که مؤمنان نسبت به یکدیگر دارای تسلط باشند.

در ولایت اجتماعی کافران نیز مقوم سلطه وجود دارد. این امر به خوبی در میان کافران عصر بعثت، قابل مشاهده است. آنجا که کافران بر کافران اعم از قریشی یا غیر قریشی سلطه دارند، حتی بر آنان که خود رئیس قوم و قبیله خود بودند. سلطه یهود بر منافقان در مدینه نیز نمونه دیگری از وجود سلطه در میان کافران است. در میان کافران قبل از عصر نزول نیز می‌توان به نمونه‌های بسیاری در این رابطه دست یافت که ذکر این نمونه‌ها از حوصله این متن خارج است.

۳-۳. اطاعت

هنگامی که به لزوم وجود مقوم سلطه در ولایت اجتماعی اشاره می‌شود، ناگزیر باید مقوم سوم ولایت اجتماعی نیز بیان شود. سلطه یک‌جانبه و یک‌طرفه نه تنها اثری ندارد، بلکه کاری لغو به حساب می‌آید. اگر وجود سلطه در ولایت اجتماعی

ناگزیر باشد، در پی آن، وجود اطاعت نیز باید ناگزیر باشد. همان‌طور که معنای ولایت اجتماعی با محبت تنها کامل نمی‌گردد؛ با محبت و سلطه تنها نیز کامل نمی‌گردد. تبعیت کافران از یکدیگر، در داستان‌های تاریخی -چه مرتبط با سایر انبیاء و چه مرتبط با رسول اکرم صلی الله علیه و آله- بسیار زیاد است. تصمیم قوم حضرت صالح علیه السلام مبنی بر اینکه از قاتلان شتر دفاع نمایند؛^۴ و یا تصمیم دسته‌جمعی قوم حضرت لوط علیه السلام در رابطه با مهمانان آن حضرت^۵ خود نمونه‌گویی از وجود مقوم سلطه و تبعیت در میان کافران است.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که ولایت اجتماعی مد نظر قرآن کریم علاوه بر ریشه‌های اصلی خود -ایمان و عمل مطابق با آن و کفر و عمل مطابق با آن- دارای سه مقوم نیز هست که آن را از هرگونه انحراف و کج‌روی دور نگه می‌دارد و با وجود آنان به فعلیت می‌رسد. محبت، سلطه و اطاعت سه مقوم ولایت اجتماعی هستند که وجود هر سه به طور هم‌زمان شرط قرار گرفتن این ولایت در مسیر صحیح است.

ولایت اجتماعی، ولایتی اعتباری است که به ولایت عام در جهت مثبت و منفی اطلاق می‌شود و رابطه و پیوندی بر اساس باور و کنش را بیان می‌کند که از محبت فی‌مابین افراد بر خواسته و موجب تسلط آنها بر یکدیگر و تبعیت از یکدیگر می‌گردد.

۴. «فَعَزَّوُا النَّاقَةَ وَ عَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَ قَالُوا يَا صَاحِبُ اتِّنَّا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (اعراف، ۷۷).

۵. «وَ جَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضِيفِي فَلَا تَفْضَحُونِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَا تَخْزُونِ قَالُوا أَوْ لَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» (حجر، ۶۷-۷۲).

۴. کارکردهای نظریه ولایت اجتماعی

خدای متعال دو نوع از ولایت اجتماعی را میان مردم قرار داده است. اول ولایت اجتماعی مؤمنان و دوم ولایت اجتماعی کافران. ولایت اجتماعی مؤمنان بر اساس ایمان و عمل مطابق با ایمان و ولایت کافران بر اساس کفر و عمل مطابق با کفر شکل می‌گیرد. نظریه ولایت اجتماعی کارکردهای نظری و عملی بسیاری می‌تواند داشته باشد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۴-۱. کارکردهای نظری

۴-۱-۱. تعریف جامعه

قرآن کریم پس از نفی ملاک‌هایی همچون قومیت، جغرافیا، زبان و...، شاخصه دقیقی برای تبیین جامعه ارائه می‌دهد و جامعه را بر مدار ولایت اجتماعی تبیین می‌کند. بر اساس تعریف قرآن، جامعه مجموعه‌ای از انسان‌ها است که در باور و کنش مطابق با باور با یکدیگر اشتراک دارند. البته این اشتراک به معنای عدم تشکیک در باور و کنش نیست؛ یعنی تمام افراد مشترک در ولایت اجتماعی مؤمنان از یک سطح ایمان و کنش برخوردار نیستند و یا در جامعه کفر، ابوسفیان با برخی از افراد ضعیف جامعه خود هرچند در ولایت اجتماعی کافران مشترک است، اما کفر و کنش وی درجه متفاوتی از دیگران دارد. پس علی‌رغم پذیرش تفاوت درجه در باور و کنش، اصل اشتراک باور و کنش مطابق با آن در هرکس یافت شود او نیز جزئی از همان جامعه است.

وجود ایمان و کنش متناسب با آن که در مفهوم ولایت اجتماعی تبلور می‌یابد، برای ورود در جامعه مؤمنان آنچنان تأثیر داشته است که در جای‌جای قرآن کریم وقتی قومی مورد عتاب قرار می‌گیرند، افراد صالح و با ایمان از آن عتاب استثنا شده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶۸/۴)؛ حتی در هنگام نزول بلا نیز افراد مؤمن به

خروج از آن جامعه فرمان داده می‌شوند؛ چه اینکه اینان جامعه‌ای جداگانه بوده‌اند؛ هرچند که در مرز جغرافیایی قوم مزبور زندگی می‌کردند؛ همانند حضرت لوط علیه السلام که اگرچه در مرز جغرافیایی قومی خطاکار و مستحق به عذاب زندگی می‌کرد، به هنگام نزول بلا به خروج از این قوم فرمان داده شد: «قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصْلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَ لَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ» (هود، ۸۱). جامعه‌ای که لوط در آن زندگی می‌کرد ولایت اجتماعی فقط برای او و دو دخترش بود و سبب نجات آنان شد و همسرش به سبب نداشتن این مهم و قرار نگرفتن در زمره ولایت اجتماعی مؤمنان، سرانجامی جز قرار گرفتن در ولایت کفار نداشت و مستحق عذاب شد؛ چراکه «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» (مائده، ۵۱).

با بررسی آیات مرتبط با اقوامی که عذاب شده‌اند، این نتیجه به سادگی قابل دسترسی است که جامعه مؤمنان هرگز عذاب نمی‌شوند و همواره از میان آنان و جامعه کفر در شمول سنت‌های الهی اختلاف و فاصله وجود دارد. زمانی که فرشتگان الهی به حضرت ابراهیم علیه السلام (خبر عذاب قوم لوط را دادند، حضرت ابراهیم علیه السلام در مورد سرنوشت حضرت لوط علیه السلام و اهلش سؤال نمود چراکه آنان از قوم کافران نبودند و ایمان به خدا در دل‌هایشان موج می‌زد. در این هنگام پاسخ شنید: «قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهُ وَ أَهْلَهُ إِلَّا أَمْرَاتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ» (عنکبوت، ۳۳). از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که در تمام آن شهر و آبادی تنها یک خانواده مؤمن و پاک بود و خداوند هم به موقع آنان را رهایی بخشید «فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ». همسر لوط نیز از صف مؤمنان خارج بود و لذا محکوم به عذاب شد (ذاریات، ۳۶). تعبیر به غابریین جمع غابر به معنی

کسی است که همراهانش بروند و او بماند، زنی که در خانواده نبوت بوده نمی‌بایست از مسلمانان و مؤمنان جدا شود، اما کفر، شرک و بت‌پرستی او سبب جدایی‌اش گردید (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۷، ۲۶۱/۱۶)؛ چراکه ایمان شرط اصلی ورود به جامعه مسلمانان است و همین ایمان خط قرمز و محدوده جامعه مسلمانان را مشخص می‌نماید.

مؤمنان قوم نوح نیز مشمول همین قاعده بودند: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» (هود، ۴۰). این آیه تصریح دارد که تنها کسانی مشمول ورود به جامعه مؤمنان می‌شدند که دارای بینش توحیدی و ایمان بودند. این دسته از افراد مستثنا شده از عذاب الهی بودند که به همراه رهبر ایمانی خود، فرمان به خروج از جامعه کفار را داشتند؛ هرچند این کافران از خانواده، نزدیکان، دوستان و یا همسایگان آنان می‌بودند؛ یعنی نه تنها ایمان داشتند، بلکه کنش‌های متناسب با ایمان -مانند اطاعت از نوح علیه السلام و سوار شدن به کشتی و ...- داشتند.

بسیاری از مفسران مراد از عبارت «إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ» را همسر نوح دانسته‌اند؛ چه اینکه خداوند در جای دیگری از قرآن کریم او را مثلی برای قوم کافران معرفی نموده است: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوْحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِّنْ عِبَادِنَا صٰلِحَيْنِ فَخَاتَتَاهُمَا» (تحریم، ۱۰). این آیه شاهد مثالی است برای کسانی که ولایت کفر را می‌پذیرند که در صورت داخل شدن در جامعه کفار و تحت ولایت آنان قرار گرفتن هیچ واسطه و نسبتی نمی‌تواند موجب رستگاری انسان گردد. از نظر صاحب‌نظران در علم تفسیر مراد از *خاتنا* عملی بوده است که این دو زن انجام می‌داده‌اند. این دو زن اسرار درون خانه نبی را به خارج از خانه می‌برده‌اند و آن را در اختیار دشمنان آن حضرات قرار می‌داده‌اند (مکارم شیرازی

و دیگران، ۱۳۷۷، ۲۴/۳۰۰-۳۰۲)؛ یعنی کنش مطابق با ایمان نداشتند؛ بلکه کنششان مطابق کفر بوده است؛ همان‌طور که اشاره شد عمل کفرآمیز نتیجه‌ای جز ورود در زمره کافران ندارد و همین امر سبب می‌شود تا خداوند در رابطه با سرنوشت این دو زن بفرماید: «وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ» (تحریم، ۱۰).

نکته قابل تأمل دیگر این است که پسر حضرت نوح علیه السلام که بر بنا قاعده اهل حضرت و از بستگان نزدیک اوست، از جامعه مؤمنان استثنا شده است و به همراه جامعه کفار مشمول عذاب الهی می‌شود: «وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَبْنِي أَرْكَبَ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ قَالَ سَاوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ» (هود، ۴۳-۴۴). کنش کفرگونه سبب ادخال آدمی در زمره کفار می‌گردد.

اعمال کفرگونه پسر حضرت نوح علیه السلام نیز او را در زمره کافران قرار داد؛ چه اینکه او از ورود به جامعه مؤمنان حذر کرد و با آنان همراه نشد؛ هرچند که از نظر قربات، نزدیک‌ترین افراد به رهبر جامعه مؤمنان بود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۷، ۹/۱۱۷). مفاد این قاعده آنجا روشن‌تر می‌گردد که نوح پسرش را جزء خاندانش می‌داند و خداوند را خطاب قرار می‌دهد که پسر من از اهل و خانواده من است: «وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (هود، ۴۵)؛ و خداوند پسرش را خارج از اهل نوح می‌داند: «قَالَ

نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» (هود، ۴۶). حال یا به دلیل نفاق پسر نوح و یا به دلیل نداشتن کنش متناسب با ایمان؛ چه اینکه از نظر قرآن کریم پیوندهای مکتبی و ایمانی فوق پیوندهای خانوادگی و نسبی قرار می‌گیرند و کسی که مکتب و ایمان

توحیدی ندارد در زمره مؤمنان قرار نمی‌گیرد. پسر نوح نیز با بریدن پیوندهای ایمانی و مکتبی، تمامی راه‌های نجات را بر خود بست.

گروه مؤمنان در قوم لوط، سه نفر و در قوم نوح علیه السلام بسیار اندک^۶ بیان شده است؛ چراکه جامعه ایمان و کفر بر اساس قومیت، کمیت و جغرافیا تعریف نمی‌شود و هرکس در دایره ولایت اجتماعی قرار گیرد بدون توجه به نژاد، زبان، قومیت و جغرافیا داخل در جامعه متناسب با ولایت اجتماعی خویش می‌گردد. طبق آنچه تاکنون بیان شد جامعه از نظر قرآن کریم به مجموعه‌ای از انسان‌ها اطلاق می‌گردد که بر یکدیگر ولایت اجتماعی مبتنی بر بینش و کنش‌های منطبق بر ایمان یا کفر داشته باشند.

۲-۱-۴. اصالت فرد یا اجتماع

پاسخ‌هایی که به پرسش از وجود جامعه داده شده به دو بخش تقسیم می‌شود: اول، نظریاتی که برای جامعه وجودی متمایز از وجود افراد و یا افعال و آثار آنان قائل نیستند؛ دوم، نظریاتی که جامعه را دارای وجودی ویژه و خاص می‌دانند. در هر یک از دو بخش، بیان‌های مختلفی درباره وجود جامعه یا نحوه آن می‌توان یافت (پارسانیا، ۱۳۹۱، ۱۹۷).

بهترین استدلال قرآن کریم بر اصالت فرد، موضوع مهم ملاک تکوین جامعه در قرآن کریم است. از نظر قرآن کریم، اشتراک در باور و عمل مطابق آن است که جامعه را شکل می‌دهد. این شاخص اولاً ملاکی فردگراست و وابسته به باور افراد و کنش‌های آنان است و ثانیاً همواره قابل تغییر است؛ به همین دلیل نمی‌توان جامعه

۶. «وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ؛ اما جز عده کمی همراه او ایمان نیاوردند» (هود، ۴۰). مطابق برخی از روایات حدود ۸۰ نفر در مدت ۹۵۰ سال تبلیغ حضرت نوح به وی ایمان آوردند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۳۶/۱).

را امری اصیل دانست؛ بلکه طبق تعریف جامعه از منظر قرآن کریم، جامعه متشکل از افراد با باورها و کنش‌های مشترکشان است؛ یعنی آنچه جامعه را شکل می‌دهد اشتراک باور و کنش افراد جامعه با یکدیگر است؛ نه وجودی ورای آنان. چه بسا کافرانی که به جرگه مؤمنان می‌پیوندند و چه مؤمنانی که مرتد شده و کافر می‌شوند و دائم این جامعه است که در حال تغییر و زیادت و نقصان است. در نهایت این نفوس و قلب‌های مؤمنان و کافران است که جامعه را شکل می‌دهد؛ پس آنچه اصالت دارد اشتراک انسان صاحب باور و کنش است.

۲-۴. کارکردهای عملی

ولایت اجتماعی علاوه بر کارکردهای نظری در حوزه اندیشه و فلسفه علوم اجتماعی، کارکردهای عملی نیز دارد. برعکس کارکردهای نظری که در ظاهر برخی آیات مرتبط به ولایت اجتماعی بدان‌ها اشاره نشده بود، این کارکردها به عنوان اصلی‌ترین اثرهای ولایت اجتماعی در آیات مرتبط، بیان شده است. نظارت اجتماعی و کنش‌های مقدس جمعی از جمله کارکردهای عملی ولایت اجتماعی است.

۱-۲-۴. نظارت اجتماعی

نظارت اجتماعی دنباله فرایند اجتماعی شدن (کوئن، ۱۳۷۲، ۱۹۷) و بر اساس ضرورتی است که از طرف جامعه برانگیخته می‌شود تا افراد را به منظور حفظ انتظام جامعه به قبول ارزش‌های اجتماعی و رعایت هنجارها از طریق نظام‌های پاداش و مجازات وادار کند (وثوقی، ۱۳۷۹، ۲۰۱). یکی از گونه‌های تأثیرگذار و مهم نظارت اجتماعی، نظارت اجتماعی غیررسمی است. نظارت و کنترل‌های غیررسمی، گونه‌ای از سازوکارهای نظارت اجتماعی است که در گستره جامعه، از سوی هر یک از اعضا و در محیط‌های متفاوت خانواده، مدرسه، محل کار، اماکن مذهبی و... صورت

می‌گیرد (صالحی‌زاده، ۱۳۹۵، ۷۸). کنترل‌های اجتماعی غیررسمی به فشارهای ملایم، زیرکانه و غیررسمی گفته می‌شود که در جهت سازگاری افراد نسبت به هنجارها و ارزش‌های اجتماعی به کار می‌روند. این فشارها به قدری به زندگی روزمره ما گره خورده‌اند که توجه چندانی به آنها نمی‌کنیم (عضدانلو، ۱۳۸۴، ۵۰۷-۵۰۸). ضمانت اجرایی این کنترل تشویق‌ها، مجازات و مجوزهای مثبت و یا منفی (رفیع‌پور، ۱۳۸۷، ۲۳۳) همچون لبخند یا سر تکان دادن به نشانه رضایت، نمایان‌گر تأیید شخص دیگر برای آن چیزی است که مثلاً از زبان ما جاری شده است. نگاه تند یا دست دادن خشک و سرد نمایان‌گر آن است که شخص نمی‌خواهد ارتباط نزدیکی برقرار کند. این نوع کنترل‌های اجتماعی در برقرار کردن نظم اجتماعی، دارای قدرت زیادی هستند (عضدانلو، ۱۳۸۴، ۵۰۷-۵۰۸).

قرآن کریم به این کارکرد ولایت اجتماعی تصریح کرده است. در آیات مرتبط با بحث ولایت اجتماعی بلافاصله بعد از ذکر رابطه ولایی میان مؤمنان به این کارکرد اشاره شده است: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه، ۷۱). قرآن کریم پس از بیان جمله «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» که دلیل بر وحدت هدف و هماهنگی صفات و کردار است، به شرح جزئیات صفات مؤمنان می‌پردازد: آنها مردم را به نیکی‌ها دعوت می‌کنند «يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ» و مردم را از زشتی‌ها و بدی‌ها و منکرات باز می‌دارند «وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ».

در این شکی نیست که عمل در همه شئون، دایر مدار علم است. هر زمان که علم قوی باشد عمل قوت می‌گیرد و هر زمان علم ضعیف باشد عمل هم ضعیف می‌گردد. هر زمان که علم یک علم صالحی باشد، عمل هم صالح می‌شود و هر زمان که علم فاسد باشد عمل هم فاسد می‌گردد. قوی‌ترین داعی به عمل، علم است

و وقتی عمل واقع شد و اثرش به چشم دیده شد، بهترین معلمی است که همان علم را به آدمی می‌آموزد. در میان همه جوامع انسانی، برای حفظ تمدن انسانی مردم ناگزیرند تا اگر فردی را ببینند که از آن علم تخلف کرد، او را به سوی آن علم برگردانند و شخص منحرف از راه خیر و معروف را به حال خود رها نکنند و نگذارند آن فرد در پرتگاه منکر سقوط نموده، در مهلکه شر و فساد بیفتد؛ بلکه هر یک از افراد آن جامعه با شخص منحرف برخورد نموده، او را از انحراف نهی می‌کند؛ و این همان دعوت به فراگیری و تشخیص معروف از منکر و امر به معروف و نهی از منکر است و این همان است که خدای تعالی در این آیه شریفه خاطرنشان ساخته و می‌فرماید: «يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ۱۰۴) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۵۷۸/۳).

کفار نیز در ولایت خود بر یکدیگر، فرایند نظارت و کنترل را اعمال می‌کنند؛ اما در چارچوب منافع شخصی، حزبی و اجتماعی برآمده از ارزش‌های کفر گونه. البته با سنجه ارزش‌های ایمانی آنان نه تنها نهی از منکر نمی‌کنند «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مائده، ۷۹)؛ بلکه امر به منکر نیز می‌کنند «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ» (توبه، ۷۱).

امر به معروف و نهی از منکر امری برخاسته از ولایت اجتماعی است اما یک کنش انسانی است که نیاز به امر و نهی از جانب رهبران و دستورات دینی و معرفی آنان را ندارد چراکه تمامی انسان‌ها نسبت به هنجارهای اجتماعی با درصدی از اختلاف، حساس هستند و ناهنجاری‌ها را نمی‌پذیرند، پس به هنجار امر و از ناهنجاری نهی می‌کنند. دین به علت تأکید بسیار زیاد به ارزش‌ها و هنجارها دستور ویژه‌ای در تمامی شرایع خود به امر به معروف و نهی از منکر داده و آن را فریضه -واجب- نموده است. در جامعه اسلامی برخلاف جوامع غیردینی، عاملان نظارت تحت تأثیر

اکثریت جامعه عمل نخواهند کرد و در مواردی، حتی با هنجارها و قواعدی که اکثریت جامعه بدان عمل می‌کنند - از آنجا که تأمین‌کننده سعادت واقعی انسان نیست - مبارزه می‌کنند و آنها را تغییر می‌دهند. درواقع، هدف از نظارت اجتماعی در جامعه اسلامی، مبارزه، اصلاح و تغییر قوانین و مقررات (هنجارهای) مغایر باسعادت واقعی انسان و تشویق و ترغیب نسبت به اجرای هنجارهای متناسب با این هدف است. روشن است که این اصل کلی بر تمامی مباحث نظارت اجتماعی اسلام سایه افکنده و موجب تمایز و تفاوت این مباحث نسبت به دیگر مباحث نظارت اجتماعی است (امیرکاوه، ۱۳۷۸، ۶۰)

نکته بسیار مهم توضیح واژه معروف و منکر است. در ادبیات دینی واژگان متضاد: حسن و قبح، معروف و منکر و صواب و خطا همگی به معنای نیکی و زشتی ترجمه شده است. نگارنده معتقد است اولاً قرآن کریم و ائمه معصومین بی‌جهت از این اختلاف واژگانی استفاده نکرده‌اند و ثانیاً در ادبیات عرب نیز این واژگان اختلاف معنایی گسترده‌ای دارند؛ در نتیجه اختلاف کاربرد واژگان، اشاره به اختلاف معنا است. در زبان عربی واژه معروف اسم مفعول از ریشه عرف به معنای دانش و شناخت است و به هر کاری که نیکو شناخته شده است اطلاق می‌شود. منکر نیز چیزی است که به زشتی شناخته شده است. اصطلاح معادل معروف و منکر در علوم اجتماعی - با اندک مسامحه -، هنجار/ ناهنجار است. هنجارها منبعث از ارزش‌های اجتماعی است که می‌تواند فرهنگ‌ساز باشد؛ اما در ادبیات دینی معروف و منکر منبعث از ارزش‌هایی است که حتی اگر مُصرَح در متون دینی نباشند، مخالفتی با عقل سلیم و یا فطرت پاک انسانی ندارد.

بر همین اساس، معروف تمام اموری را شامل می‌شود که شریعت بدان امر^۷ و یا توصیه^۸ نموده است و یا عقل سلیم یا فطرت پاک بدان راهنماست. منکر نیز به اموری گفته می‌شود که شریعت از آنها نهی جدی^۹ و یا توصیه به ترک^{۱۰} نموده است و یا عقل سلیم یا فطرت پاک از آنها بر حذر می‌دارد. به همین دلیل واژه معروف در تمامی موارد همچون خیر، صلاح، رستگاری، واجب، زیبا و... استفاده شده است (مصطفوی، ۱۳، ۹۹/۸).

۲-۲-۴. کنش‌های (مقدس) جمعی

عبادات در تاریخ فرهنگ بشر، فقط بخشی از زندگی مؤمنان نبوده است. انسان‌ها از دیرباز با نوعی منسک‌گرایی، شکلی از تقرب‌جویی را به نمایش می‌گذاشتند. مناسک که قالب‌های رفتاری برآمده از باور است، بخشی از زندگی فردی و اجتماعی انسان بوده و هست. این تقرب‌جویی و کرنش، پاسخ به یکی از نیازهای فطری انسان در قالب‌های فردی و جمعی است که دین خود را شایسته بیان الگوهای آن می‌داند و همواره بخش گسترده‌ای از خود را به تبیین این کنش‌های مقدس - عبادت - قرار داده است.

در اسلام کنش‌های مقدس انسان یا به صورت جمعی است؛ یعنی تمام مسلمانان در زمان و یا مکان واحد همه مشغول انجام آن می‌شوند و یا انجام جمعی آن توصیه و تأکید شده است. حج و روزه رمضان دو مثال عبادت جمعی است. حج، کنشی جمعی است که در زمان و مکان واحدی انجام می‌شود و تمامی مسلمانان موظف‌اند

۷. در اصطلاح فقهی به اینگونه امرها، واجب گفته می‌شود.

۸. در اصطلاح فقهی به چنین توصیه‌هایی، مستحب گفته می‌شود.

۹. در اصطلاح فقهی به اینگونه نهی‌ها، حرام گفته می‌شود.

۱۰. در اصطلاح فقهی به چنین توصیه‌هایی، مکروه گفته می‌شود.

در صورت اکتساب شرایط در سرزمین حجاز و در ماه ذی‌حجه حاضر شده و مناسک حج را با هم بجا آوردند. روزه واجب نیز در ماه مبارک رمضان، عبادت جمعی دیگری است که بر تمامی مسلمانان در یک ماه واجب شده است؛ به نحوی که در صورت عذر نیز امکان تظاهر به روزه خواری نداشته و در صورت عدم مراعات و تظاهر به روزه خواری مجازات سنگینی وی را تهدید می‌کند.

نماز که ستون دین و اهم فرایض الهی دانسته شده است، هرچند که امری فردی است، اما سطوح عالیه آن در جمع دیده شده و پاداش نماز جماعت قابل قیاس با اتیان به صورت فردی آن نیست.

کنش‌های مقدس جمعی یا همان عبادات با امر ولایت اجتماعی ارتباطی جدی دارد. جامعه دارای ولایت جامعه‌ای می‌شود که تمام استعدادهای انسانی در آن ظهور پیدا کرده و رشد می‌کند. همه‌چیزهایی که انسان برای دستیابی به کمال و تعالی به آنها نیازمند است را بارور می‌سازد و انسانیت در این جامعه تقویت می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۵۵۶).

«وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (توبه، ۷۱).

در این آیه بعد از تبیین ولایت اجتماعی به عنوان اصل در جامعه دینی، کارکردهای ویژه آن در جامعه ایمانی بیان می‌شود. اولین کارکرد نظارت اجتماعی است؛ دومین کارکرد از نگاه این کریمه، کارکرد دسته‌جمعی بودن اطاعت است. آیه دلالت دارد بر اینکه جامعه‌ای که دارای ولایت اجتماعی است عباداتش به شکل دسته‌جمعی انجام می‌گیرد.

تأکید آیه بر اینکه مؤمنان نماز به پا می‌دارند و زکات می‌پردازند، بدین دلیل است که این نماز و زکات دو رکن وثیق در شریعت اسلام است؛ اما نماز رکن عبادات غیرمالی است که رابط میان خدا و خلق است و اما زکات رابطه‌ای است که در

معاملات میان خود مردم برقرار است؛ البته همان گونه که آیه اشاره نموده است، نماز جماعت مراد نیست؛ بلکه به پاداشتن نماز مدلول آیه است. نماز خواندن و برپایی نماز دو امر جدای از هم هستند که اولی وابسته به فرد است و دومی اثرگذار بر جامعه و امری اجتماعی تلقی می شود. عرب هرگاه درصدد بیان نماز خواندن است از فعل *صلی* استفاده می نماید؛ اما هنگامی از *اقام الصلاة* استفاده می کند که قصد اقامه و برپایی نماز را نموده باشد؛ پس مؤمنان که بر یکدیگر ولایت دارند در راستای اقامه امر حق و برپایی نماد ارتباط با خدای عالم همکاری نموده و نماز را برپا می کنند.

سپس وصف دیگری از ایشان را برشمرده، می فرماید: «وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»، در این جمله تمامی احکام شرعی را در یک جمله کوتاه *اطاعت خدا* و تمامی احکام ولایتی که پیغمبر در اداره امور امت و اصلاح شئون ایشان دارد، از قبیل فرمان های جنگی، احکام قضایی، اجرای حدود و امثال آن را در یک جمله کوتاه *اطاعت رسول* جمع کرده است؛ هرچند می توان گفت که اطاعت احکام خدا که از آسمان نازل شده از یک نظر دیگر اطاعت رسول است؛ زیرا این رسول است که برای دعوت به اصول و فروع دین قیام نموده، پس اطاعت احکام خدا اطاعت او نیز هست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۴۵۶/۹).

در نتیجه یکی از کارکردهای عملی ولایت اجتماعی بین مؤمنان، کنش های مقدس جمعی است. فرق این کنش ها با بقیه کنش ها آن است که این ها ارتباط واضح تری با باورها دارد. کنش های غیر مقدس که در دین از آنها با عنوان معاملات یاد شده است، کنش هایی است که در اصطلاح، تقرب در آنها لحاظ نشده و از همین رو ارتباط آنها با لایه مادی انسان بیشتر است؛ اما کنش های مقدس نمایش باورهای انسان مؤمن است. از آنجایی که کنش های جمعی یکی از کارکردهای عملی ولایت اجتماعی است، اختصاصی به مؤمنان نداشته و کافران نیز کنش های جمعی فراوانی

را در پی ولایشان به انجام می‌رسانند که شاید حتی مطابق اندیشه کفرآمیزشان مقدس نیز تلقی شود.

نتیجه‌گیری

۱. قرآن کریم در بیان نوعی از پیوند اجتماعی و رابطه انسان‌ها از ظرفیت معنایی ولایت بهره برده و نوعی از ولایت -که در این نوشتار با عنوان ولایت اجتماعی از آن یاد شد- را بیان نموده است.
۲. ولایت اجتماعی بر اساس دو ریشه باور حق یا باطل -ایمان و کفر- و کنش مطابق با باور شکل می‌گیرد و دارای سه مقوم محبت، سلطه و اطاعت است.
۳. در تعریف ولایت اجتماعی با استفاده از ظرفیت معنایی این واژه بر آنیم که: ولایت اجتماعی، ولایتی اعتباری است که به ولایت عام در جهت مثبت و منفی اطلاق می‌شود و رابطه و پیوندی بر اساس باور و کنش را بیان می‌کند که از محبت فی‌مابین افراد برخاسته و موجب تسلط آنها بر یکدیگر و تبعیت از یکدیگر می‌گردد.
۴. این نظریه کارکردهای نظری و عملی‌ای دارد که در این نوشتار به دو کارکرد نظری و دو کارکرد عملی اشاره شد.
۵. تعریف جامعه به مجموعه‌ای از انسان‌ها که بر یکدیگر ولایت اجتماعی مبتنی بر بینش و کنش‌های منطبق بر ایمان یا کفر داشته باشند؛ و تبیین اصالت فرد بر اساس ولایت اجتماعی به عنوان دو کارکرد نظری بیان شده است.
۶. نظارت اجتماعی و کنترل غیر رسمی با عنوان امر به معروف و نهی از منکر و کنش‌های مقدس جمعی نیز از کارکردهای عملی این نظریه است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- نهج البلاغه، سید رضی.
- ۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.
- ۲. امیر کاوه، سعید، ۱۳۷۸، «پیش فرض‌های و اصول کلی نظارت اجتماعی»، فصلنامه معرفت، شماره ۳۰.
- ۳. پارسا، حمید، ۱۳۹۱، جهان‌های اجتماعی، قم: فردا، چاپ اول.
- ۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، جامعه در قرآن، تحقیق و تنظیم: مصطفی خلیلی، قم: اسراء، چاپ اول.
- ۵. خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۹۲، طرح کلی اندیشه اسلامی، تهران: خاتم، چاپ اول.
- ۶. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۶۵، لغت‌نامه دهخدا، تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا و دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۷. رازی، فخرالدین، ۱۳۷۱، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، تصحیح: علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر، چاپ اول.
- ۸. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، مفردات قرآن کریم، بیروت- دمشق: دارالقلم- الدارالشامیه، چاپ اول.
- ۹. رفیع پور، فرامرز، ۱۳۸۷، آناتومی جامعه یا سنه الله: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی کاربردی، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.
- ۱۰. شمالی، محمدعلی، ۱۳۸۸، «واکاوی ولایت و ابعاد اجتماعی آن»، دو فصل‌نامه علمی پژوهشی الهیات اجتماعی، سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان.
- ۱۱. صالحی زاده، عبدالهادی، ۱۳۹۵، شناخت علل کجروی و راه‌های کنترل آن، قم: موسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- ۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- ۱۳. عضدان لو، حمید، ۱۳۸۴، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، تهران: نی، چاپ اول.

۱۴. عمید، حسن، ۱۳۵۴، **فرهنگ فارسی عمید**، تهران: جاویدان، چاپ اول.
۱۵. قرشی بنایی، علی اکبر، ۱۳۷۱، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
۱۶. کوئن، دنیس؛ توسلی، غلام عباس؛ فاضل، رضا، ۱۳۷۲، **مبانی جامعه‌شناسی**، تهران: سمت، چاپ اول.
۱۷. مدرسه دانشجویی قرآن و عترت دانشگاه تهران، ۱۳۹۴، **مجموعه آثار از نگاه المیزان، ساختار وجودی جامعه از منظر دین**، بی‌جا: قرآن و اهل بیت نبوت، چاپ اول.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، **آذرخشی دیگر از آسمان کربلا**، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۱۹. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، **التحقیق فی کلمات قرآن کریم**، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ سوم.
۲۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، **مجموعه آثار شهید مطهری**، تهران - قم: صدرا، چاپ هشتم.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۲۲. نظری، نصرالله، ۱۳۹۵، **ارزش‌های و هنجارهای مطلوب اجتماعی از منظر اسلام**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲۳. وثوقی، منصور؛ نیک خلق، علی اکبر، ۱۳۷۹، **مبانی جامعه‌شناسی**، تهران: بهینه، چاپ اول.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

ارزیابی تفسیر پژوهی زندگانی حضرت یوسف علیه السلام در منابع شیعه و اهل سنت

خدیدجه احمدی بیغش^۱، طاهره محسنی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۱/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۴/۱۰)

چکیده

این تحقیق درصدد پاسخگویی به این مسئله است که داستان حضرت یوسف علیه السلام در منابع فریقین چگونه قابل ارزیابی است. یافته‌های پژوهشی این تحقیق حاکی از آن است که سوره یوسف، احسن القصص قرآنی، از دیرباز مورد توجه محققان بوده است. برخی از تفاسیر و روایاتی که در اهم منابع امامیه و اهل تسنن پیرامون تفسیر این سوره و ترسیم سیمای عصمت این پیامبر الهی علیه السلام آمده، آمیخته با اسرائیلیات و در تعارض آشکار با مبانی اعتقادی - خصوصاً امامیه، است. منشأ غالب این تفاسیر در

۱. دکترای تفسیر تطبیقی مجتمع آموزش علوم اسلامی کوثر. (نویسنده مسئول)

رایانامه: kh.ahmadi3103@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام.

رایانامه: t.mohseni@isu.ac.ir

منابع اهل تسنن، برگرفته از مباحث تورات است که در تفاسیر طبری و الدر المنثور کاملاً مشهود است. آنچه در روایات شیعی نیز از این انحرافات آمده، بدون هیچ‌گونه توضیحی، تکرار روایات منابع اهل تسنن است. بررسی توصیفی - تحلیلی منابع تفسیری - حدیثی فریقین از شرح حال حضرت یوسف علیه السلام و تحلیل و نقد روایات منافی عصمت ایشان، از یک سو نادرستی این اقوال را آشکار و از سویی دیگر سیمای واقعی و الهی آن حضرت علیه السلام را بر اساس مبانی و نصوص قرآنی و احادیث صحیح، ترسیم می‌کند.

واژگان کلیدی: داستان یوسف علیه السلام، تفاسیر فریقین، حدیث، ارزیابی.

مقدمه

خداوند متعال در قرآن کریم سرگذشت بسیاری از پیامبران خود را به صورت داستان بیان می‌کند؛ از جمله این قصص، داستان یوسف علیه السلام است: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ...» (یوسف، ۳) یوسف پیغمبر، یکی از دوازده فرزند یعقوب است که صاحب علم و حکمت الهی می‌گردد. علاقه زیاد یعقوب به یوسف، حسد برادران را برانگیخت و با نقشه‌ای او را در چاه انداختند. عزیز مصر، یوسف را از کاروانی که او را یافته بود، خریداری کرد؛ به دلیل پرهیز از عشق زلیخا به زندان افتاد و بعد از آن به مقام «عزیزی مصر» رسید. به این ترتیب، خداوند یوسف را برگزید و نعمت خود را بر او تمام کرد و به

صالحانش ملحق ساخت. داستان یوسف علیه السلام، ساختاری بسیار محرک و پویا دارد؛ به گونه‌ای که در فرازها و مواقف مختلف این داستان، تفاسیر و روایاتی رسیده که هم به لحاظ اسنادی و هم به جهت محتوا، شایسته بررسی و نقد است. بررسی تمام موارد به لحاظ ملاک‌های فقه الحدیثی و ارزیابی‌های رجالی فراتر از مجال این نوشتار است؛ اما کوشش می‌شود برخی از تفاسیر و روایات ذیل آیات مربوط به این سوره به طور روشمند بیان و سپس مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد.

از آنجا که محور این پژوهش بررسی دیدگاه تفاسیر و روایات فریقین در داستان یوسف علیه السلام است، لذا اهم مباحث تفاسیر حدیثی همچون جامع البیان و الدر المنثور از اهل سنت و تفاسیر الصافی و البرهان از شیعیان، مورد اهتمام قرار گرفته است؛ البته در پاره‌ای از موارد، احادیث تفسیری، در برخی تفاسیر دیگر همچون روض الجنان و مجمع البیان و... -گرچه حدیثی نیستند- به تناسب بحث مورد توجه قرار گرفته‌اند. شایان ذکر است تفاسیری نظیر جامع البیان و الدر المنثور از آنجا که حدیثی هستند، به ویژه از منظر اسرائیلیات باید مورد آسیب شناسی قرار گیرند. تنها در یک رویکرد مقایسه‌ای و تطبیقی، مصونیت و یا سلامت هر کدام از منابع تفسیری فریقین، در رویارویی با این قبیل موضوعات آشکار خواهد شد.

پیشینه تحقیق

در ارتباط با داستان‌های قرآنی، از جمله داستان حضرت یوسف علیه السلام در قرآن، کتاب‌ها، مقالات، پایان‌نامه‌ها، رساله‌های فراوانی تألیف شده است. در ادامه، به برخی تحقیقات و کتب که به موضوع پژوهش حاضر نزدیک هستند، اشاره می‌شود:

- کتب مختلفی که به سرگذشت و تاریخ انبیاء الهی پرداخته شده و در ذیل آن به سرگذشت حضرت یوسف علیه السلام اشاره داشته است. از جمله کتاب: تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله، نوشته نعمت الله بن عبدالله جزائری، انتشارات اجود، در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسید و سیر تاریخ انبیاء الهی، از جمله حضرت یوسف علیه السلام را مورد بررسی قرار داده است؛ بدون آنکه از دیدگاه تفاسیر، این موضوع را مورد مذاقه قرار دهند.

- رساله‌های مختلفی در خصوص حضرت یوسف علیه السلام به نگارش در آمده است. از جمله: شیوه‌های مدیریت حضرت یوسف علیه‌السلام از منظر قرآن کریم، نوشته معصومه تیری خطیر، دانشگاه قم، در سال ۱۳۹۲ نوشته شده و در آن بررسی شیوه مدیریت حضرت یوسف علیه السلام اشاره کرده است.

- مقالات متعددی که در مورد زندگانی حضرت یوسف علیه السلام به نگارش در آمده است؛ از آن جمله: مقاله مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره در سبک قرآن؛ مطالعه موردی سوره‌های یوسف، نوشته امیر متقی مقدم، مجله سبک‌شناختی قرآن کریم، سال ۱۳۹۷؛ مقاله تحلیلی بر روایات منع آموزش سوره یوسف به زنان، نوشته علی شریفی، مجله مطالعات فهم حدیث، سال ۱۳۹۶؛ مقاله شناخت رویکرد تقریبی طبرسی در مجمع البیان با تخریج احادیث تفسیری سوره یوسف، نوشته کریم دولتی، مجله مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، سال ۱۳۹۲ و مقالات متعدد دیگر. همان‌گونه که عنوان‌ها گویاست، هر یک از این مقالات گویای بررسی بخشی از داستان حضرت یوسف علیه السلام بوده‌اند؛ اما با توجه به آنچه گذشت، در زمینه تحلیل تفاسیر و روایات فریقین، در خصوص مواقف مهم زندگانی حضرت یوسف علیه السلام، تألیف و پژوهشی مستقل صورت

نگرفته است؛ لذا در این پژوهش این مسئله مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد.

۱. موقف مزایده یوسف علیه السلام در مصر

یوسف علیه السلام به صورت برده وارد مصر و در بازار برده‌فروشان در معرض فروش قرار گرفت. سرانجام وی به قیمت ناچیز و به گفته قرآن «يَتَمَنِّ بِخُسٍّ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ» (یوسف، ۲۰)، نصیب «قطیفر بن رویحب» عزیز و نخست وزیر کشور شد (طبری، ۱۴۱۲، ۱۰۴/۱۲). ابن عباس در حدیثی نقل می‌کند: «فروشنده یوسف، او را به چهل دینار پول و یک جفت کفش و دو جامه سفید به عزیز مصر فروخت» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۳۸/۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۸/۵۱ - ۷۰؛ قمی، ۱۳۷۶، ۳۱۷/۲ - ۳۱۸) در حالی که در روایات آمده است که یوسف علیه السلام در مصر به مزایده گذاشته شد و بهای تعیین شده برای وی بسیار بالا بود. از آن جمله:

۱-۱. تفاسیر اهل سنت

- در تفسیر طبری آمده: «پس او را بیاوردند و فروشنده ندا داد که چه کسی این غلام عبرانی را بیشتر می‌خرد؟ پس به قیمت او افزوده شد تا قیمتش هم سنگ زر، مشک و عنبر شد، سپس عزیز مصر او را به هم سنگ این چیزها بخرد.» (تفسیر طبری، ۱۳۵۶، ۷۷۴/۳).
- آلوسی و فخر رازی نیز در تفاسیر خود با عنوان «قیل» همین مضمون را بیان کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ۳۹۷/۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۴۳۵/۱۸).

۲-۱. تفاسیر شیعه

- در تفسیر روض الجنان از قول وهب^۳ نقل شده: «چون یوسف را در بازار آوردند و بر بیع عرض کردند، در بهای او زیادت کرده تا بهای او به آنجا رسید که گفتند: او را به زر، سیم، مشک و به حریر به این چهار جنس او را برابر برداشت و قطفیر العزیز او را بخريد»^۴ (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ۳۶/۱۱).

- روایت دیگری که افسانه بودن آن آشکار است در تفسیر جامع البیان آمده است: «منادی فریاد زد: چه کسی حاضر است این غلام را خریداری کند؟ زلیخا به عزیز گفت: نگذار که مردم، یوسف را خریداری کنند، او را بگیر، هرچند بهای او تمام داری تو باشد؛ سپس یوسف را در یک کفه ترازو گذاشتند و پانصد هزار دینار در کفه دیگر نهادند، یوسف بر آنها زیادتی داشت. آنقدر به او افزودند که دیگر در خزانه سلطنتی درهم و دیناری باقی نماند.» (بروجردی، ۱۳۶۶، ۳۴۴/۳). تفسیر جامع البیان به جهت گزارش از زیبایی یوسف علیه السلام، توجهی به معیارهای حدیث صحیح نداشته و مطالب نادرست و به دور از واقع را بیان داشته است.

۳-۱. تحلیل و نقد

روایات این قسمت از نظر سند و محتوا، قابل خدشه‌اند. از نظر سند، در میان احادیث اهل سنت، حدیث شماره ۱ فاقد سند و حدیث شماره ۲ نیز به دلیل ناشناخته بودن منسوب به مرسل و ضعیف است؛ چراکه از راویان آن، یک نفر یا بیشتر حذف شده و شرط اتصال سند را ندارد

۳. در مورد شخصیت رجالی وهب برای نمونه بنگرید به: حسین تفرشی، ۱۴۱۸، ۳۱/۵؛ تستری، ۱۴۲۲، ۴۵۴/۱۰.

۴. با همین مضمون در: طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۳۸/۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۳۶، ۲۷/۵.

(صبحی صالح، ۱۴۱۷، ۱۶۶؛ شهید ثانی، ۱۴۲۳، ۹۴). در احادیث شیعه نیز حدیث شماره ۱ موقوف است؛ یعنی حدیثی که فاقد شرط مهم رسیدن به معصوم بوده است و گفتار، کردار یا تقریری را به یکی از همراهان معصوم نسبت دهد (شهید ثانی، ۱۴۲۳، ۹۱؛ میرداماد، ۱۴۲۲، ۱؛ ۳۲۰) و حدیث شماره ۲ فاقد سند است؛ به علاوه، این احادیث در اصل به «وهب بن منبه» نسبت داده شده که پیرامون شخصیت وی مطالب فراوانی در کتب رجال و سایر کتب حدیثی ذکر شده است. وی که زاده یمن -در سال ۳۴ هجری در زمان خلافت عثمان- بوده، از دانشمندان بزرگ اهل کتاب و نقطه عطفی در رواج اسرائیلیات است. وی مورخ بوده و از علوم اهل کتاب بهره فراوان برده و به داستان‌های پیشینیان به‌ویژه اسرائیلیات آگاهی و عنایت زیادی داشته است (زرکلی، ۱۹۸۰، ۸/۱۲۵). از خود وهب نقل شده که می‌گفت: «می‌گویند عبدالله بن سلام و کعب الاحبار اعلم اهل زمان خود بودند، پس چگونه می‌بینی کسی را که به علوم هر دوی این‌ها آگاه است.» (ذهبی، بی‌تا، ۱/۱۰۱). سیاق این عبارت بیانگر آگاهی وهب بن منبه از علوم ابن سلام و کعب الاحبار است. در کتب اهل سنت وی توثیق شده است (مزی، ۱۴۰۶، ۳۱/۱۴۲)؛ ولی شرح حال وی در کتب رجال شیعه بیانگر ضعف وی است. محمود ابوریه به نقل از محمد رشید رضا، او و کعب الاحبار را بدترین و ریاکارترین افراد در برابر مسلمانان دانسته‌اند (ابوریه، بی‌تا، ۱۷۴). روایات وهب به صورت گسترده، در کتب اهل سنت و حتی صحیح بخاری و صحیح مسلم نقل شده و متأسفانه در برخی از کتاب‌های حدیثی شیعه هم روایاتی از وی راه پیدا کرده است؛ مثلاً شیخ صدوق در امالی و علل الشرایع خود روایتی را از وهب نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۴۱۷، ۵۲؛ همان، ۱۹۶۶، ۲۷/۱، ۲۹، ۳۳، ۷۹)؛ بنابراین با معیار عقل سلیم که در تعالیم اسلامی مهم‌ترین حجت خداوند دانسته شده

(کلینی، ۱۳۶۳، ۱۱/۱، ح ۳، ح ۱۲، ح ۱۲) نمی‌توان باور کرد که بهای یک برده در بازار آزاد آنقدر بالا برود، مگر آن برده چه ویژگی خاصی داشته است؟ زیبایی ملاک انتخاب بوده یا نیروی کار مطرح بوده است! دیگر نیازی به نقد محتوایی احساس نمی‌شود.

۲. مراد از «رب» یوسف علیه السلام در آیه «إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ»

پس از مدتی از حضور یوسف در خانه عزیز، زلیخا شیفته یوسف شد. علت این علاقه، چند مطلب می‌تواند باشد. اینکه عزیز و زلیخا به گفته قرآن فرزندی نداشتند و معاشرت دائمی زلیخا با یوسف، در دسترس بودن و برده بودن این مطلب را در ذهن زلیخا تثبیت کرد که، یوسف جز اطاعت چاره‌ای ندارد و نمی‌تواند از خواسته مالکش که یک زندگی اشرافی داشت، سر برتابد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲۱/۱۱-۱۲۲)؛ به هر حال زلیخا تصمیم گرفت به هر ترتیبی شده از وی کام بگیرد. قرآن در آیات ۲۳ تا ۲۹ این سوره، ماجرا را توصیف می‌کند.

میان مفسران در مفهوم واژه «ربی» آیه: «إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ» (یوسف، ۲۳)، دو نظریه بیان شده: ۱. عزیز مصر ۲. خداوند متعال. مفسران اهل سنت نظریه اول را پذیرفته و بر این نظرنند که معنای آیه چنین است: «یوسف گفت به خدا پناه می‌برم، عزیز مصر همسر تو، بزرگ و صاحب من است و به من اعتماد نموده، چگونه به او خیانت کنم!» با توجه به این دیدگاه مقصود از کلمه «ربی» عزیز مصر است، درحالی‌که امامیه نظریه

اول را ناصواب دانسته؛^۵ و مراد از کلمه «رَبّی» را خدای سبحان می‌داند. برای شناخت نظریه صحیح، دیدگاه تورات و روایات در این خصوص ذکر می‌شود تا این موضوع از تمام جهات بررسی شود:

۱-۲. دیدگاه تورات

«هنگامی که زلیخا به یوسف پیشنهاد داد که با وی همبستر شود، یوسف امتناع کرد و در پاسخ گفت: اربابم آنقدر به من اعتماد دارد که هرآنچه در این خانه است به من سپرده است، پس چگونه می‌توانم به او خیانت کرده و مرتکب چنین عمل زشتی بشوم» (پیدایش، ۸/۳۹-۱۰) دیدگاه تورات نیز مؤید مطلب اول است، یعنی مقصود از کلمه «رَبّی» را، عزیز مصر می‌داند.

۲-۲. تفاسیر اهل سنت

در تفسیر جامع البیان از سَدّی، ابن ابی نجیح و مجاهد بیان شده که منظور از «رَبّی» عزیز مصر است (طبری، ۱۴۱۲، ۱۰۸/۱۲). در تفسیر الدر المنثور نیز از قول مجاهد و ابی بکر بن عیاش همین مطلب بیان شده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۳/۴).

۳-۲. تفاسیر شیعه

برخی از مفسران امامیه نظریه اول را پذیرفته و گویند: «إِنَّهُ رَبِّي: شوهر تو عزیز و «رَبّ» اینجا به معنی سید است. البته تطبیق ربّ در آیه

۵. مانند ابوالفتح رازی و طبرسی که نظریه اول را پذیرفتند و فیض کاشانی دو نظریه را بیان کرده بدون آنکه یکی را برگزیند.

برخداوند نیز جایز است.» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ۴۶/۱۱). برخی دیگر ابتدا مقصود از ربّ را، عزیز و سپس خداوند دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۱۳/۱۳) طبرسی دو قول را که یکی مقصود عزیز مصر و دیگری مقصود خداوند است را بیان کرده است، ولی از لحن گفتارش اینگونه برداشت می‌شود که وی نظر اول را ترجیح داده است؛ زیرا قول اول را با عبارت «بیشتر مفسران» آورده، در حالی که قول دوم را با عبارت «بعضی گفته‌اند» بیان نموده که دلالت بر تأیید نظر اول است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۴۱/۵) علامه طباطبایی بیان می‌دارد: یوسف علیه السلام هرگز عزیز مصر را «ربّ» خود نمی‌دانست. به شهادت اینکه در زندان به رفیقش گفت: «اذْکُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ» (یوسف، ۴۲) و همچنین به فرستاده پادشاه گفت: «ارْجِعْ اِلَيَّ رَبِّكَ» (یوسف، ۵۰)؛ و نیز به فرستاده پادشاه گفت: «فَاسْأَلُهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ اِنَّ رَبِّي بَكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ» (یوسف، ۵۰) که در اینجا نیز خداوند را ربّ خود دانسته است. هیچ جا لفظش به «ربی» تغییر نکرد؛ با اینکه عادتاً وقتی اسم پادشاهان را می‌برند همین‌گونه تعبیر دارند. چون مشخص است که «ربّ» یوسف علیه السلام همانند سایر پیامبران، تنها خداوند است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲۵/۱۱).

به طور کلی در تحلیل و نقد این اقوال باید گفت، مطلبی که از نظریه اول استشمام می‌شود، قابل انتساب به یوسف علیه السلام نیست؛ زیرا ظاهر معنای اول که فرمود: چون شوهر تو به من نیکی کرده و منزلتم را والا گردانیده، از این رو من به او خیانت نمی‌کنم، اشعار به این مطلب دارد که اگر این جهات نبود شاید این کار را می‌کردم، با اینکه خداوند می‌خواهد با ذکر این آیات دامن یوسف را از گناه و نافرمانی، به هر نحوی که باشد،

پاک و مبرا سازد.^۶ یوسف علیه السلام در این گفتار خود ادب عبودیت را به تمام معنا رعایت نمود، او اول اسم جلاله را آورد و پس از آن صفت ربوبیت را تا دلالت کند بر اینکه او عبدی است که عبادت نمی‌کند، مگر یک رب را و این یکتاپرستی آئین پدرانش ابراهیم، اسحاق و یعقوب بوده است (مشهدی، ۱۳۶۸، ۳۲۳/۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۶۱/۱۲).

۳. مقصود از «بُرْهَانَ رَبِّهِ» با توجه به آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا»

در معنای آیه ۲۴ سوره یوسف، در میان مفسران نظریات بسیار است؛ نظریه‌ای که روایات نیز آن را تأیید می‌کند، آنکه متعلق «هَمَّ» عمل جنسی است؛ یعنی همسر عزیز تصمیم به این کار گرفت و تا آخر هم به تصمیم خود باقی ماند، ولی موفق نشد؛ اما از جانب یوسف علیه السلام تصمیم شأنی و تعلیقی بوده و به جهت دارا بودن از مقام عصمت، اصلاً چنین تصمیمی نگرفت. در این صورت تقدیر آیه چنین می‌شود: (الف) «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ»: همسر عزیز تصمیم بر کار زشت گرفت. (ب) «لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» یوسف به جهت برهانی که از جانب پروردگارش دید، چنین تصمیمی نگرفت. «لولا» برای خود جواب می‌طلبد و صدر جمله قرینه بر این جواب محذوف است و با آوردن جمله «وَهَمَّ بِهَا» پیش از کلمه «لولا» از جواب بی‌نیاز شدیم. در نتیجه معنای آیه چنین است که تصمیم زلیخا مطلق بوده، در حالی که اراده یوسف معلق به شرط شده و با عدم تحقق شرط، اراده نیز منتفی گشته است؛ به این ترتیب دامن یوسف از هرگونه آلودگی حتی آلودگی به مراحل اراده و تصمیم پاک ماند

۶. رجوع شود به آیات: یوسف، ۲۵-۲۹.

(سبحانی، ۱۳۷۲، ۳۷۱/۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲۷/۱۱). حدیثی از امام رضا علیه السلام همین مطلب را بیان می‌کند. مأمون از امام علیه السلام پرسید: آیا شما نمی‌گویید پیامبران معصوم‌اند؟ پس تفسیر آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» چیست؟ امام علیه السلام فرمود: همسر عزیز، تصمیم به کامجویی از یوسف گرفت و یوسف نیز اگر برهان پروردگارش را نمی‌دید، همچون همسر عزیز تصمیم می‌گرفت، ولی او معصوم بود؛ بنابراین هرگز قصد گناه نمی‌کند و به سوی گناه نمی‌رود (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ۱۷۹/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۱۳/۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ۱۶۹/۳؛ حویزی، ۱۴۱۵، ۴۱۹/۲). برهان در لغت عرب به معنای حجت قاطع و مبین حقیقت است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۵۱/۱۳). مفسران درباره برهان مذکور احتمالات زیادی داده‌اند. یا برهان مزبور، اطلاع از مجازاتی بود که شخص زناکار مستحق آن می‌گردد؛ یا همان سیره‌ای است که خدا به انبیاء عنایت کرده که از اعمال زشت خودداری کنند. از امام صادق علیه السلام روایت شده که منظور مقام نبوت است که مانع از ارتکاب هر کار زشت است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۴۴/۵). به طور مسلم، با علم عادی از تحریم زنا و مفاسد اخروی آن -در آن شرایط- به تنهایی نمی‌توان کاری از پیش برد، صفات برجسته انسانی هم تا تکیه‌گاهی استوار نداشته باشند، در برابر امواج شکننده طوفان غرایز در محیط‌های مناسب و آماده، شکسته می‌شود؛ بنابراین مقصود، تجسم واقعیت فحشا و نتایج وحشتناک آن در زندگی دنیوی و اخروی است و این تجسم در پرتو نبوت، عصمت و الطاف غیب الهی رخ می‌دهد (سبحانی، ۱۳۷۱، ۳۷۵/۱۱) که این تجسم در سایه نوعی علم مکشوف، یقین و مشهود می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲۹/۱۱).

در تفاسیر اهل سنت به صورت گسترده و در تفاسیر شیعه نیز کم و بیش روایاتی پیرامون «بُرْهَانَ رَبِّهِ» مطرح شده، از آن جمله:

۱-۳. تفاسیر اهل سنت

- در تفاسیر الدر المنثور و جامع البیان آمده: «یوسف به قصد گناه، کنار زلیخا نشست، آنگاه ندایی از آسمان آمد که ای یوسف مانند پرنده‌ای نباش که پرهایش کنده شده، یوسف از این ندا پند نگرفت، آنگاه جبرائیل را به شکل یعقوب دید که انگشت به دهان می‌گزد، یوسف این منظره را دید و شهوت از سر انگشتانش خارج شد.^۷ (سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۳/۴؛ طبری، ۱۴۱۲، ۱۱۱/۱۲).

- در برخی دیگر از تفاسیر اهل سنت روایتی از امام علی علیه السلام مبنی بر طمع و قصد زلیخا بر یوسف و بالعکس بیان شده است؛ که از پوشاندن بت توسط زلیخا سخن به میان آمده که یوسف در این هنگام گفت: تو از بتی که نه می‌خورد و نه می‌آشامد شرم می‌کنی و من از خدای خود که شاهد و ناظر است، شرم نداشته باشم؟^۸ (ابونعیم، ۱۹۶۷، ۲۳۳/۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۳/۴).

- ابن المنذر و ابوالشیخ از وهب بن منبه نقل کرده‌اند: هنگام خلوت، دستی میان یوسف و زلیخا حائل شد که بدن نداشت و روی آن به زبان عبرانی نوشته شده بود: «آیا کسی که بر هر شخصی بدانچه کرده، مراقب است مانند کسی است که از همه‌جا بی‌خبر است.» (رعد، ۳۳) دست از میان آن دو دور شد و آن دو بر جای اول خود بازگشتند و دوباره

۷. نظیر این روایت، در تفسیر شیعی البرهان نیز آمده است (بحرانی، ۱۴۱۶، ۱۶۵/۳).

۸. در تفاسیر قمی (۱۳۶۷، ۳۴۳/۱) و عیاشی (بی‌تا، ۱۷۴/۲، ۱۹) مشابه همین روایت آمده است.

تنها ماندند. دوباره دست ظاهر شد، بر روی آن به زبان عبرانی نوشته شده بود: «و قطعاً بر شما نگهبانانی گماشته شده‌اند فرشتگان بزرگواری که نویسندگان اعمال شما هستند.» (انفطار، ۱۰-۱۱) دست دور شد و آن دو بر جای اول خود بازگشتند. مرتبه سوم دست ظاهر شد که بر روی آن به زبان عبرانی نوشته شده بود: «و به زنا نزدیک مشوید؛ چراکه آن همواره زشت و بدراهی است.» (اسراء، ۳۲) دست از میان آن دو دور شد و آن دو بر جای اول خود بازگشتند و در مرتبه چهارم دست ظاهر شد که بر روی آن به زبان عبرانی نوشته شده بود: «و بترسید از روزی که در آن به سوی خدا بازگردانده می‌شوید، سپس به هر کسی (پاداش) آنچه به دست آورده، تمام، داده شود و آنان مورد ستم قرار نمی‌گیرند.» (بقره، ۲۸۱) پس یوسف با ترس گریخت (سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۴/۴؛ طبری، ۱۴۱۲، ۱۱۳/۱۲).

۲-۳. تفاسیر شیعیه

- در تفسیر قمی آمده است: وقتی قصد همدیگر را کردند یوسف صورت یعقوب را در گوشه اتاق دید، در حالی که انگشت می‌گریزد و می‌گفت: ای یوسف نام تو در آسمان از پیامبران ثبت شده است. آیا می‌خواهی در روی زمین از زناکاران باشی؟ پس یوسف دانست که خطا کرده است (قمی، ۱۳۶۷، ۳۴۱/۱).

- در تفاسیر دیگری از شیعیان آمده است: امام باقر علیه السلام از یکی از اصحاب خود سوال کرد که مردم درباره آیه «لَوْ لَأَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» چه می‌گویند؟ روای گفت: می‌گویند صورت یعقوب را دید درحالی که انگشت می‌گریزد. امام علیه السلام پاسخ داد: اینگونه که آنها می‌گویند نیست؛ بلکه یوسف زلیخا را دید که در این بین برخاست و پارچه‌ای به

روی بت خود انداخت و گفت: شرم دارم از اینکه بت مرا به این حال ببیند (عیاشی، بی‌تا، ۱۷۴/۲، ح ۱۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ۱۶۵/۳، ح ۵۲۵۱؛ سبحانی، ۱۳۷۲، ۳۷۶/۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۳۰/۱۱).

۳-۳. تحلیل و نقد

- تعارض با قرآن: قرآن، محکم‌ترین سند مکتوب مسلمانان است که بدون تحریف و تغییر به دست ما رسیده و ملاک اعتبار هر امر دیگر است (مائده، ۴۸) و باطل در آن را ندارد (فصلت، ۴۲)؛ از این رو، سخن مخالف قرآن، حجیت نمی‌یابد و پیامبر و امامان، به پیروان خود این رهنمود را داده‌اند که هیچ حدیث مخالف قرآن را به آنان منتسب نسازند (کلینی، ۱۳۶۳، ۶۹/۱). با توجه به این معیار، قرآن می‌فرماید: یوسف در مقابل درخواست نامشروع زلیخا بدون اینکه کمترین تمایلی به وی نشان دهد با کمال صراحت و قاطعیت درخواست وی را با منطق قوی و استدلال محکم رد کرد: «قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ» (یوسف، ۲۳) شیخ طوسی و فخر رازی در نکوهش قائلین این توجیهات ناروا بیان می‌کنند که روایت کردن آنها شایسته نیست چه برسد به اعتقاد به آنها، این کوتاه‌فکران حضرت یوسف علیه السلام را در این رویداد متهم می‌کنند، در حالی که بر اساس نص قرآن^۹ همگان از خدا تا زلیخا به بی‌گناهی او گواهی داده‌اند (طوسی، بی‌تا، ۱۲۲/۶ و ۱۲۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۴۴۰/۱۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ۵۳/۱۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۱۵/۳).

۹. گواهی خداوند متعال: (یوسف، ۲۴)؛ اقرار ابلیس به بی‌گناهی یوسف: (ص، ۸۲-۸۳)؛ گواهی از اهل خانه عزیز (یوسف، ۲۶)؛ گواهی زنان حاضر در مجلس: (یوسف، ۵۱)؛ گواهی عزیز مصر (یوسف، ۲۸)؛ گواهی زلیخا (یوسف، ۵۱).

- تعارض با مسلمات اعتقادی: مسلمات اعتقادی هر دین و مذهب، آموزه‌هایی است که برای اهل یک آئین چنان اثبات شده که تردید در آن از نظر آنان جایز نیست؛ برای نمونه مسلمانان هیچ گاه نمی‌پذیرند که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، مرتکب گناهی شود و شیعه به هیچ روی، نسبت ناشایست را به ائمه معصوم علیهم السلام خود و پیامبران علیهم السلام بر نمی‌تابند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۲/۱۱-۷۴).

برهان برای هر کس متناسب با مقام اوست. اگر در حالت خوف باشد برهان عذاب الهی است، اگر در مقام رجا باشد برهان ثواب الهی است و اگر در مقام محبت باشد برهان شهود الهی است. این برهانی که یوسف علیه السلام آن را درک کرد از باب برهان شهود الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۳۳/۱۱)؛ علاوه بر آن یوسف علیه السلام نیز همانند تمام انبیاء دارای مقام عصمت الهی بوده و عصمت، او را از هر گناهی حفظ می‌کرد، این مقام کجا و آنچه برخی از مفسران حدیث‌گرا می‌گویند که وی به سوی معصیت گرایش یافته و بر انجام آن تصمیم هم می‌گیرد؛ آن هم معصیتی که در دین خدا بدترین گناهان شمرده شده، چنین کسی شایسته نیست به مقام نبوت و رسالت برسد. اگر از یوسف علیه السلام کوچک‌ترین لغزشی سر می‌زد، قرآن از آن خبر می‌داد، در حالی که در مقام ثنایش او را مخلص خوانده است، پس قطعاً درمی‌یابیم که یوسف در این جایگاه بس خطرناک، ثبات قدم را از دست نداده و با نفس خود مجاهدتی کرده که جز از صاحبان عزم ساخته نیست؛ بنابراین هیچ خطایی که نشانه تصمیم بر گناه از طرف یوسف باشد، سر نزده و هر روایتی که برخلاف عصمت یوسف باشد، مردود است (زمخشری، ۱۴۰۷، ۴۵۷/۲)؛ همچنین در اینکه ضمیر در آیه: «فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ» (یوسف، ۴۲) به ساقی شاه برمی‌گردد یا

به یوسف، میان مفسران گفتگوست. برخی این ضمیر را به یوسف بازمی‌گردانند؛ یعنی: شیطان یاد خدا را از خاطر یوسف برد؛ لذا به غیر او متوسل شد. ولی با توجه به آیات پیرامون، همه ضمیرها به کلمه «الذی» برمی‌گردد یعنی: شیطان از یاد رفیق زندانی یوسف محو کرد که نزد ربّش از یوسف سخن به میان آورد؛ زیرا شیطان در شخص بت پرست تأثیر می‌کند؛ به علاوه جمله: «وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ» (یوسف، ۴۵) که درباره ساقی است، یعنی: فراموش کننده، ساقی عزیز مصر بود، نه یوسف (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۳۴/۱۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۴۵۷/۲).

۴. موقف پیراهن بهشتی یوسف علیه السلام

در تفاسیر فریقین، ذیل آیه «وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ» (یوسف، ۹۴) روایاتی حاکی از این مطلب آمده که یعقوب علیه السلام بوی یوسف علیه السلام را از فاصله بسیار زیاد استشمام کرده است.

۴-۱. تفاسیر اهل سنت

آمده است: هنگامی که ابراهیم را در آتش انداختند، خداوند پیراهنی از بهشت به او پوشاند که ابراهیم آن را به اسحاق، اسحاق به یعقوب و یعقوب آن را به گردن یوسف آویخت و آن پیراهن در تمام مراحل در گردن او بود و یوسف آن پیراهن را از لوله‌ای نقره‌ای درآورد و گفت: این پیراهن را بر روی چشم پدرم بیندازید، بینا می‌شود، سپس یعقوب در حالی که در سرزمین کنعان بود، بوی پیراهن او استشمام کرد و گفت: «إِنِّي

لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ» (سیوطی، ۱۴۰۴، ۳۴/۴؛ رازی، ۱۴۲۰، ۵۰/۱۸)؛ همین داستان با کمی اختلاف از ابن عباس نقل شده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ۳۴/۴)؛ همچنین در مقدار مسافتی که از آن فاصله یعقوب، بوی یوسف را استشمام کرد، اهل تفسیر اختلاف کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴، ۳۵/۴؛ طبری، ۱۴۱۲، ۳۸/۱۳).

۲-۴. تفاسیر شیعه

در تفسیر قمی، مفضل جعفری از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند: زمانی که آتش برای سوزاندن ابراهیم افروخته شد، جبرئیل جامه‌ای از بهشت برای حضرتش آورد که آن جناب را آزار نرسانید، آن جامه به یوسف علیه السلام رسید و همچنان همراه یوسف علیه السلام بود تا اینکه آن را به برادران داد و چون کاروان از مصر بیرون آمد، یعقوب بوی آن را از فاصله بسیار زیاد استشمام کرد (قمی، ۱۳۶۷، ۳۵۵/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۴۵/۳؛ بابویه، ۱۹۶۶، ۵۳/۱).

۳-۴. تحلیل و نقد

راوی اصلی این داستان در تفسیر قمی، مفضل جعفری است که نجاشی وی را فاسد المذهب معرفی کرده و روایاتش را مضطرب و غیر قابل اعتماد می‌داند (نجاشی، ۱۴۱۶، ۴۱۶). صرف نظر از صحت و سقم سند، محتوای این روایات جای بررسی و تفحص بیشتری دارد. برخی نیز بیان می‌دارند در پیراهن یوسف سه نشانه بود؛ یکی دلیل بر کذب برادران در جریان چاه انداختن یوسف، دوم دلیل بر بی‌گناهی یوسف در جریان مرآوده با زلیخا و سوم سبب بینا شدن یعقوب (طبری، ۱۴۱۲، ۹۸/۱۲؛ حویزی،

۱۴۱۵، ۴۱۸/۲؛ طوسی، بی‌تا، ۱۱۱/۶). ایشان معتقدند پیراهنی که به خون دروغین آغشته شد، غیر از پیراهنی است که در جریان مراده پاره شده و با پیراهنی که یعقوب را بینا کرد تفاوت داشت (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۵۰/۱۰). این نظر صحیح نیست؛ زیرا آنان گمان کرده‌اند در سه مورد یک پیراهن منظور است، درحالی که در واقع سه پیراهن مطرح است که خود آن نیز موضوعیت ندارد؛ بلکه بدن ملکوتی یوسف علیه السلام به آنها تبرک بخشیده است؛ به دیگر سخن باید از معنای ظاهری پیراهن فراتر رفت و به معنای باطنی که ورای ظاهر لفظ نهفته است، توجه کرد.

۵. موقف یوسف علیه السلام در مقابل پدر پس از سال‌ها فراق

چگونگی استقبال یوسف علیه السلام از پدرش یعقوب علیه السلام در زمان وصال، مورد اختلاف نظر میان مفسران فریقین است و در برخی منابع، تکبر یوسف علیه السلام در مقابل پدر را برداشت کرده‌اند؛ به گونه‌ای که در ادبیات نیز دارای بازتاب بوده است. در شعری از حافظ بیان می‌دارد:

الا ای یوسف مصری که کردت سلطنت مغرور

پدر باز پرس آخر کجا شد مهر فرزندی

همچنین از گفتار تورات اینگونه به دست می‌آید که یوسف برای پدرش مسافتی را پیموده، اربه خود را نیز برای وی مهیا کرده و او را در آغوش گرفته است (و مطلبی از تکبر یوسف نسبت به پدر وجود ندارد) (پیدایش، ۲۶/۴۶ - ۲۹) نظرات برخی از تفاسیر فریقین در این مورد عبارت‌اند از:

۵-۱. تفاسیر اهل سنت

- در تفسیر طبری آمده: هنگامی که آن دو به یکدیگر نزدیک می‌شدند، یوسف خواست ابتدا سلام کند، ولی یعقوب او را از این عمل بازداشت، زیرا یعقوب در ابتدا به سلام، سزاوارتر بود (طبری، ۱۴۱۲، ۴۳/۱۳).
- برخی نیز معتقدند: یعقوب با اهل مصر و مردم مواجه شد که به استقبال او آمده بودند، پس هنگامی که یوسف را مشاهده کرد، در همان حین یوسف خواست ابتدا سلام کند؛ ولی یعقوب او را از این عمل بازداشت (سیوطی، ۱۴۰۴، ۳۵/۴). قرطبی بیان می‌دارد که یعقوب او را از ابتدا به سلام بازداشت؛ زیرا رسم است وارد شونده، سلام کند (قرطبی، ۱۳۶۴، ۲۶۸/۱۰). آلوسی نیز گوید برای اینکه یوسف می‌دانست یعقوب از او نزد خداوند گرامی‌تر است (آلوسی، ۱۴۱۵، ۵۵/۷). میان روایات اهل سنت علیرغم تنبعی که انجام گرفت، تنها همین روایت در این موضوع به دست آمد که تکبر یوسف نسبت به پدرش از آن حاصل نمی‌شود.

۲-۵. تفاسیر شیعه

- در تفاسیر مختلف شیعیان روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: چون یعقوب بر یوسف وارد شد، عزت سلطنت یوسف را گرفت و به احترام او پیاده نشد، جبرئیل فرود آمد و گفت: یوسف! کف دستت را باز کن. چون باز کرد نوری از آن برخاست و در فضای آسمان قرار گرفت. یوسف گفت: این چه نوری بود که خارج شد؟ جبرئیل گفت: به کیفر پیاده نشدن برای یعقوب سالخورده، نبوت از فرزندان برکنار شد و از نسل تو پیغمبری نباشد (کلینی، ۱۳۶۳، ۳۱۲/۲، ح ۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۴۷/۳؛ حویزی، ۱۴۱۵، ۴۶۶/۲).

- یعقوب بن یزید از جماعتی به صورت مرفوع^{۱۰} از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فرمودند: هنگامی که یوسف با یعقوب ملاقات کردند، یعقوب به پاس احترام یوسف پیاده شد، ولی یوسف پیاده نگشت و از معانقه با هم فارغ نشده بودند که جبرئیل نازل شد و به یوسف گفت: ای یوسف، یعقوب برای تو و به خاطر احترام به تو از مرکب پیاده شد، ولی تو پیاده نشدی! سپس جبرئیل به یوسف گفت: دست باز کن؛ یوسف دست باز کرد و بلافاصله نوری از کف دستش خارج شد و... (ابن بابویه، ۱۹۶۶، ۵۵/۱، قمی، ۱۳۶۷، ۳۵۶/۱).

- هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: یوسف به منظور استقبال پدر از شهر خارج گردید و وقتی پدر را دید، قصد کرد برای او پیاده شود؛ ولی نظر به مقام خویش که نمود پیاده نشد. زمانی که یوسف بر یعقوب سلام داد، جبرئیل نازل شد و گفت: خداوند می‌فرماید: از فرود آمدن در مقابل بنده صالح من تو را باز نداشت، مگر آن مقام پادشاهی که تو داری، دستت را بگشا یوسف دست گشود و از بین انگشتانش نوری خارج شد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۲۳/۷۰).

۳-۵. تحلیل و نقد

روایات اول و دوم در کتب شیعه به دلیل وجود عبارات «عَمَّن حَدَّثَهُ» و «رَفَعُوهُ» از نظر سند ضعیف و مرفوع هستند. در حدیث مرفوع اگر سند متصل نباشد، روایت قطعاً ضعیف است (شهید ثانی، ۱۴۲۳، ۷۷). تنها روایت سوم ظاهراً بدون مشکل سندی است که البته مفهوم آن با آیات

۱۰. در حدیث مرفوع، اگر سند متصل بود، اما راویان دورگو یا ناشناخته یا ... باشند، روایت ضعیف و اگر راویان قابل اعتماد یا مدح شده باشند، با توجه به خصوصیات آنها، حدیث صحیح، حسن یا موثق خواهد بود (شهید ثانی، ۱۴۲۳، ۷۷).

دیگر قرآن در تعارض است؛ لذا به مردود بودن آن حکم می‌کنیم. این جمله که قرآن می‌فرماید: «فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَىٰ إِلَيْهِ أَبْوِيَهُ وَقَالَ ادْخُلُوا مَصْرًا إِنَّ شَاءَ اللَّهِ آمِنِينَ» (یوسف، ۹۹) معلوم می‌شود یوسف در محلی به انتظار ورود یعقوب توقف کرده بوده و این منتهای تواضع است که یوسف از قبل، در محل ملاقات حاضر شده و برای ورود پدر انتظار بکشد. از این آیه شریفه معلوم می‌شود هنگامی ملاقات، پدر و مادر را در کنار خود جای داده، نه اینکه هنگامی که یوسف، سواره بوده در حال عبور، با پدرش ملاقات کرده باشد؛ همچنین یوسف در تمامی دوران ریاستش از مرز فضیلت منحرف نگشت و حتی یک لحظه هم آلوده به کبر و غرور نشد. یوسف به احترام مقام پدر، از مرکب فرود آمده، او را در کنار خود جای می‌دهد و بر تخت ریاست خویش بالا می‌برد «وَرَفَعَ أَبْوِيَهُ عَلَى الْعَرْشِ» (یوسف، ۱۰۰) (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۵، ۲۶۴-۲۶۵) و با توجه به آیه: «وَرَفَعَ أَبْوِيَهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا...» (یوسف، ۱۰۰) زمانی که پدر و مادر خویش را بر تخت نشانند، پدر و مادرش به شکرانه دیدار او، سجده کردند. یوسف علیه السلام نیز گفت پدر این تأویل و تعبیر خوابی بود که از پیش دیدم. این سجده، نه منع عقلی دارد و نه محذور نقلی؛ زیرا از باب شکرگزاری، تکریم و تعظیم بوده و نظیر همان چیزی است که در ماجرای سجده فرشتگان بر آدم رخ داد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱/۱۲۲)؛ بنابراین روایاتی که می‌گویند او نسبت به پدرش تکبر کرد و نور نبوت از میان انگشتانش خارج گشت با این آیات تطبیق نمی‌کند. این نکته نیز غیرقابل انکار است که در صورت تعارض متن با آیات قرآن، دیگر نیازی

به بررسی سند نیست؛ چراکه روایات صحیح السندی که متن آن با مسلمات نظیر قرآن معارض است، کنار گذاشته می‌شوند.

۶. موقف ازدواج یوسف علیه السلام با زلیخا

ازدواج یوسف علیه السلام با زلیخا از جمله موضوعاتی است که مطالب افسانه‌واری در برخی از تفاسیر در موردش وارد شده است. از آن جمله:

۱-۶. تفاسیر اهل سنت

- در برخی از تفاسیر اهل تسنن از عبدالعزیز بن منبه که فردی مجهول و دارای احادیث ضعیف است (ابن حجر، ۱۹۷۱، ۱۱/۶) آمده: یوسف با موکب خود به زن عزیز گذر کرد. آن زن گفت: سپاس از آن خدایی است که پادشاهان را به گناه خود بنده سازد و بندگان فرمان‌بردار خود را به شاهی بنوازد. یوسف او را شناخت و با او ازدواج کرد (سیوطی، ۱۴۰۴، ۲۵/۴).

- برخی دیگر از تفاسیر اهل سنت آورده‌اند: زلیخا خواسته‌ای داشت، به او گفتند نزد یوسف برو، خواسته‌ات را با او در میان بگذار، اما به خاطر آن عملی که از تو نسبت به او صادر شد، ما بر جان تو بیمناکیم. زلیخا گفت: از کسی که خوف خدا دارد وحشتی ندارم، پس وقتی وارد یوسف شد، گفت: سپاس خدای را که بندگان را به واسطه اطاعت، پادشاه قرار داد. یوسف تمامی خواسته‌های او را برطرف کرد و سپس با او ازدواج کرد (سیوطی، ۱۴۰۴، ۲۵/۴)؛ شبیه همین روایت در تفسیر قمی و البرهان به نقل از الامالی طوسی نیز وجود دارد (قمی، ۱۳۶۷، ۳۵۷/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ۲۰۰/۳).

۲-۶. تفاسیر شیعه

- از منصور بن ابی وائل از وهب بن منبه نقل شده: یوسف با مرکب خود به زن عزیز گذر کرد. زلیخا گفت سپاس خدایی را که پادشاهان را به گناه خود بنده سازد و بندگان فرمانبردار خود را به شاهی بنوازد. ما دچار تنگدستی شدیم به ما کمک کن. یوسف فرمود که پیمانه بزرگی طلایش بدهند (ابن بابویه، ۱۴۱۷، ۵۲، ح ۷).
- عبدالله بن مغیره، با عبارت «عَمَّن ذَكَرَهُ» - که حکایت از ضعیف و مرسل بودن آن دارد- از امام صادق علیه السلام روایتی با همان مضمون روایت ترمذی از وهب بن منبه نقل کرده که یوسف فرمود: چه چیز تو را واداشت که آن عمل را نسبت به من انجام بدهی؟ زلیخا گفت: حسن جمالت. یوسف فرمود: اگر پیامبر آخرالزمان را که صورت و سیرتش از من زیباتر است می‌دیدی چه می‌کردی؟ زلیخا گفت: وقتی نامش را بردی محبتش در قلبم جای گرفت. خداوند به یوسف وحی نمود او راست می‌گوید و من به خاطر محبتش به محمد او را دوست دارم، پس به یوسف فرمان داده شد که با وی ازدواج نماید (ابن بابویه، ۱۹۶۶، ۵۵/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۵۱/۳؛ حویزی، ۱۴۱۵، ۴۷۱/۲).
- در تفاسیر جامع و روح البیان این مطلب به شکل داستانی افسانه وار بیان شده که برای جلوگیری از اطناب، از ذکر آن خودداری می‌کنیم. جالب است که این مطلب به ابن عباس نسبت داده شده درحالی که هیچ منبع معتبری برای این انتساب وجود ندارد (بروجردی، ۱۳۶۶، ۳/۳۴۰ - ۳۴۴؛ حقی، بی‌تا، ۲۳۴/۴ - ۲۳۶).

۳-۶. نقد و ارزیابی

اشکال سندی این روایات آشکار است و آن مرسل بودن و وجود وهب بن منبه در سلسله سند روایت است که موجب ضعف و غیر موثق بودن آن شده است (خویی، ۱۴۱۳، ۱۶۹/۹؛ حلی، ۱۴۱۷، باب ۳۵۶/۶؛ ابن داود حلی، ۱۹۷۲، ۲۴۸). طبع افسانه پسند مردم در رواج چنین داستان‌هایی می‌تواند مؤثر باشد. در خصوص ورود این قبیل احادیث به منابع شیعه نیز چنین به نظر می‌رسد که این امر به دلیل تعامل راویان شیعی با اهل سنت صورت پذیرفته است؛ برای مثال علل الشرایع هم همین داستان را به طور مرسل با قدری اختلاف به امام صادق علیه السلام نسبت می‌دهد؛ همچنان که در روایت دوم تفاسیر شیعه بیان شد. این روایات را برخی از راویان شیعه از راویان اهل سنت گرفته‌اند و به امام صادق علیه السلام نسبت داده‌اند و چون شیفته جعل فضایل بوده، خواسته‌اند به قصد قربت فضیلتی را برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله ذکر کنند و از این رو فضائل را از پیش ساخته، به آن داستان اضافه کرده، این حدیث مرسل و بی‌اعتبار است و در کتب شیعه منتشر شده است (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۵، ۲۸۸-۲۹۰). علامه مجلسی بعد از نقل روایت علل الشرایع بیان می‌دارد که از ظاهر این روایات برمی‌آید که یوسف با زلیخا ازدواج کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۸۲/۱۲). این عبارت از علامه مجلسی، ظهور در پذیرش این روایت دارد؛ اما علامه طباطبایی با عبارت «اگر این حدیث صحیح باشد» به ضعف احادیث این باب حکم کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۵۵/۱۱)؛ بنابراین از این روایات بر نمی‌آید که یوسف با زلیخا ازدواج کرده، پس نمی‌توان به روایات مذکور اعتماد کرد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد راوی روایت اول از اهل سنت مجهول و حدیث دوم از اهل سنت و روایت اول از منابع شیعه از وهب بن منبه است که وضعیش مشخص

است و روایت دوم از کتب شیعه نیز تا حدود زیادی شبیه همان روایات قبلی بوده، علاوه بر اینکه مرسل است؛ اما نسبت به روایت سوم از کتب شیعه معلوم است که افسانه‌ای بیش نیست که جز خواب‌های پریشان چیزی نمی‌تواند باشد: «قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ» (یوسف، ۴۴).

نتیجه‌گیری

تحلیل گفتمان‌های قرآنی، به منظور آشکار نمودن اهداف نهایی آیات الهی و کوشش در جهت پالایش فرهنگ اسلامی از انحرافات، از وظایف مهم فرهیختگان اسلامی به شمار می‌رود. رسالت مهمی که همواره بر عهده علمای اسلامی بوده و هست، آن است که با تحقیق و پژوهش علمی، خرافات و اباطیل را که به قصد مشوه جلوه دادن چهره اسلام ساخته شده، کنار بزنند. یافته‌های پژوهشی این تحقیق عبارت‌اند از:

۱. بررسی روایات مختلف در تفاسیر فریقین، در ذیل سوره یوسف، گویای ورود روایات از منابع بی‌اعتبار و مستندات مرسل و ضعیف و آمیخته شدن منابع و روایات اصیل اسلامی، با انحرافات است. این روایات مخدوش در منابع تفسیری فریقین، غالباً از نظر محتوایی، با گزارش‌ها تورات هم‌پوشانی مضمونی دارند.

۲. بیشتر این روایات از «جامع البیان طبری» و «الدر المنثور سیوطی» است. آنچه در برخی از روایات شیعی آمده نیز، گاهی بدون هیچ‌گونه توضیحی، تکرار روایات اهل تسنن است.

۳. تحلیل و ارزیابی روایات داستان حضرت یوسف علیه السلام در قرآن، در تفاسیر فریقین، حکایت از مبرا دانستن وجود مطهر و مقدس

حضرت یوسف علیه السلام از هرگونه آلودگی و انحراف است. چه آنکه اقوالی که بر عدم این امر دلالت کنند، مخالف و معارض با قرآن، مسلمات عقلی و نقلی معتبر است.

پیشنهاد می‌شود سایر مباحث قرآنی نیز از دیدگاه تفاسیر فریقین مورد تحلیل قرار گیرد تا آسیب‌های وارده در آنها، از منابع غیر معتبر، بیان و حقیقت به شکل صحیح آشکار گردد.

منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه: محمد کاظم معزی، (۱۳۷۸)، تهران: صابرین، چاپ چهارم.
- ۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۹۶۶، **علل الشرائع**، نجف: المکتبه الحیدریه.
- ۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۴۱۷، **الامالی**، قم: موسسه البعثه.
- ۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۴۰۴، **عیون اخبار الرضا**، بیروت: الاعمی.
- ۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۱۵، **الاصابه فی تمییز الصحابه**، بیروت: دارالکتب.
- ۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۹۷۱، **لسان المیزان**، بیروت: الاعمی للمطبوعات.
- ۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵، **لسان العرب**، قم: نشر ادب الحوزه.
- ۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: آستان قدس.
- ۸. ابوریه، محمود، بی‌تا، **اضواء علی السنه المحمديه**، قم: نشر البطحاء.
- ۹. اصفهانی، ابونعیم، ۱۹۶۷، **حلیه الاولیاء و طبقات الأصفیاء**، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۰. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵، **روح المعانی فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارلکتب العلمیه.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بعثت.
۱۲. بروجردی، سید محمدابراهیم، ۱۳۶۶، **تفسیر جامع**، تهران: صدر.
۱۳. بیومی مهران، محمد، ۱۳۸۳، **بررسی تاریخ قصص قرآن**، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۴. تستری، محمدتقی، ۱۴۲۲، **قاموس الرجال**، قم: النشر الاسلامی.
۱۵. حسینی تفرشی، مصطفی بن الحسین، ۱۴۱۸، **نقد الرجال**، قم: الاحیاء التراث.
۱۶. حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، **تفسیر روح البیان**، بیروت: دارالفکر.
۱۷. حلی، ابن داود حسن، ۱۹۷۲، **رجال ابن داود**، نجف، مطبعه الحیدریه.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۷، **خلاصه الاقوال**، قم: نشر الفقاهه.
۱۹. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۳، **معجم رجال الحدیث**، بی جا، بی تا.
۲۰. ذهبی، محمدحسین، بی تا، **تذکره الحفاظ**، بیروت: داراحیاء التراث.
۲۱. ذهبی، محمدحسین، ۱۴۱۳، **سیر اعلام النبلاء**، بیروت: الرساله.
۲۲. رازی، فخر الدین ابوعبدالله، ۱۴۲۰، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۲۳. زرکلی، خیر الدین، ۱۹۸۰، **الاعلام**، بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۴. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷، **الکشاف عن الحقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب.
۲۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۲، **منشور جاوید**، قم: امام صادق علیه السلام.
۲۶. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴، **الدرالمنثور فی تفسیرالمأثور**، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۲۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۲۳، **الرعايه الحال البدایه فی علم الدرايه**، قم: بوستان کتاب.
۳۰. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، ۱۳۸۵، **جمال انسانیت**، تهران: امید فردا.
۲۸. صبحی صالح، ۱۴۱۷، **علوم الحدیث و مصطلحه**، قم: مکتبه الحیدریه.

۲۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۳۱. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲، **جامع البیان عن تاویل آی القرآن (تفسیر طبری)**، بیروت: دارالمعرفه.
۳۲. طوسی، احمد بن محمد، ۱۳۸۲، **الستین الجامع للطائف البساتین**، قم: علمی و فرهنگی.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴، **الامالی**، قم: دار الثقافة.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث.
۳۵. عروسی حویزی، علی بن جمعه، ۱۴۱۵، **تفسیر نورالثقلین**، قم: اسماعیلیان.
۳۶. عیاشی، محمد بن مسعود، بی تا، **تفسیر العیاشی**، تهران: العلمیه الاسلامیه.
۳۷. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۵، **تفسیر الصافی**، تهران: الصدر.
۳۸. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتاب.
۴۰. کاشانی، فتح الله، ۱۳۳۶، **تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران: اعلمی.
۴۱. **کتاب مقدس**، لندن، ۱۹۸۰، دارالکتاب المقدس.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، **بحارالانوار**، بیروت: دار احیا التراث.
۴۴. مزی، یوسف، ۱۴۲۴، **تهذیب الکمال فی اسماء الرجال**، قم: تبلیغات اسلامی.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. میرداماد، محمدباقر حسینی، ۱۴۲۲، **الرواشح السماویه**، قم: دارالحديث.
۴۷. نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۱۶، **رجال النجاشی**، قم: الاسلامی المدرسین.
۴۸. نجفی خمینی، محمدجواد، ۱۳۹۸، **تفسیر آسان**، تهران: اسلامیه.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

تحلیل و بررسی عوامل مؤثر در شکل‌گیری حب و بغض منافقان از منظر قرآن کریم

زهرا مستأجران^۱، اصغر طهماسبی بلداجی^۲، محمد محقق^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۱/۱۹ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۳/۱۳)

چکیده

مقوله نفاق، از مهم‌ترین مباحث آموزه‌های قرآنی است. با توجه به استفاده ابزاری منافقان از دین برای رسیدن به منافع دنیوی و نقش کلیدی آنان در انحراف حرکت نظام اسلامی هرگونه تلاش و پژوهش در این خصوص، ضروری می‌نماید. جستار فرارو به روش توصیفی-تحلیلی با بررسی گفتمان قرآن درباره منافقان ابتدا بنا بر اهمیت موضوع رابطه دنیاپرستی و حب و بغض منافقان بررسی شده و در این باره نگره‌های تفسیری مفسران

۱. کارشناس ارشد علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانش‌کده علوم قرآنی دولت آباد اصفهان. (نویسنده مسئول)

رایانامه: mostajeranmasood@gmail.com

۲. دکترای تخصصی علوم قرآن و حدیث، پژوهشگر و مدرس دانشگاه شهرکرد.

رایانامه: tahmasebiasghar@yahoo.com

۳. دکترای تخصصی علوم قرآن و حدیث، هیأت علمی دانشکده علوم قرآنی اصفهان.

رایانامه: Mohebeali86@yahoo.com

در رابطه با این آیات بیان شده است؛ در پایان ضمن توصیف جلوه‌هایی از دنیاپرستی دو عامل کلیدی بیرونی و درونی مولد حب و بغض منافقان از نگاه قرآن مورد تحلیل قرار گرفته است. بر اساس یافته‌های پژوهش ریشه اصلی حب و بغض منافقان در دو قالب بیرونی و درونی تحت عناوین شیاطین و هواپرستی ذیل دنیاپرستی قابل بررسی است؛ که نتایج آن در اندیشه و عمل آنها با همدلی و همدستی با کافران، خیانت و تضعیف روحیه مشارکت اجتماعی متجلی می‌شود.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، حب، بغض، نفاق، منافق.

مقدمه

حب و بغض امری وجدانی است که بر اساس شناخت صحیح نسبت به چیزی حاصل می‌شود و به دنبال آن لذتی متناسب با محبوب در انسان ایجاد می‌شود. انسان پس از حصول معرفت نسبت به موضوعاتی که با فطرت خودش هماهنگ است در خود کشش به سوی محبوب احساس می‌کند؛ چنانچه امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: «الْحُبُّ فَرْعُ الْمَعْرِفَةِ» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۵؛ مجلسی، ۱۴۱۲، ۲۲/۶۷) از طرف دیگر محور بسیاری از فعالیت‌های ارادی انسان دوست داشتن و یا تنفر و بغض درونی است. «به عبارت دیگر قوام فعل اختیاری به این است که فاعل، آن فعل را موافق با طبع و ذات خودش بداند.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۹۸/۲) این در حالی است که حب و بغض منافقان با فطرت آنها همسو نیست و گفتار و کردار آنها متناقض است؛ لذا شناسایی آنها مشکل است؛ از طرفی منافقان با استناد به آیات و روایات با پوشش نفاق به منظور ضربه زدن به مؤمنان در همکاری نزدیک با کافران و دشمنان می‌باشند؛ بنابراین

خطرناک‌ترین گروه دشمنان به شمار می‌آیند: «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيَّتُهُمْ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء، ۱۳۸-۱۳۹) (نساء، ۱۵۱)؛ همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله نیز با آگاهی نسبت به خطری که از جانب منافقان متوجه مؤمنان است چنین می‌فرماید: «إِنِّي لَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مُؤْمِنًا وَلَا مُشْرِكًا أَمَّا الْمُؤْمِنُ فَيَمْنَعُهُ اللَّهُ بِإِيمَانِهِ وَأَمَّا الْمُشْرِكُ فَيَقْمَعُهُ اللَّهُ بِشُرْكِهِ، وَلَكِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ كُلَّ مُنَافِقٍ الْجَنَانِ، عَالِمِ اللِّسَانِ، يَقُولُ مَا تَعْرِفُونَ، وَيَفْعَلُ مَا تُنْكِرُونَ» (نامه، ۲۷) حضرت در این روایت به منافقانی اشاره می‌کند که دل آنها با زبانشان هماهنگ نیست؛ بنابراین عملکرد آنان در قبال مسلمانان به گونه‌ای است که به کفر نسبت به ایمان نزدیک‌ترند: «وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَاقَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَفَرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ» (آل عمران، ۱۶۷) ضرورت پرداختن به این موضوع جایی نمود بیش‌تری پیدا می‌کند که به این حقیقت توجه شود که منافقان در رسیدن به اهداف شوم‌شان از نیروی انسانی خود مسلمانان استفاده می‌کنند.

تحقیق پیش رو ضمن واکاوی معنای لغوی و اصطلاحی واژه‌های کلیدی پژوهش ابتدا بازتاب حب و بغض منافقان در اندیشه و عمل آنان با استناد به قرآن تحلیل می‌شود و در پایان ضمن بررسی رابطه حب و بغض منافقان و دنیاپرستی به تبیین عوامل مؤثر در جهت‌دهی حب و بغض منافقان از منظر قرآن پرداخته خواهد شد.

پیشینه پژوهش

نظر به تحقیق مختصری که توسط نگارنده در این حوزه انجام شده این نتیجه حاصل آمده که در موضوع مورد نظر پژوهشی مستقل صورت نگرفته است. مقاله‌ای با عنوان «نشانه‌شناسی واژگانی نفاق در قرآن کریم» (مطالعه موردی سوره منافقون) اشاره کرد که خانم‌ها انسیه خزعلی و سیده میترا اکبری در پاییز سال ۱۳۹۵ شمسی مهم‌ترین ویژگی‌های منافقان را به روش نشانه‌شناسی تحلیلی از نظر لغوی مورد بررسی قرار داده‌اند (خزعلی، اکبری، ۱۳۹۵ش)؛ همچنین خانم غروی الخوانساری خصوصیات منافقان و ریشه‌های نفاق را در لابه‌لای سخنان و خطبه‌های امام علی علیه السلام جستجو کرده است (غروی الخوانساری، نائینی، ۱۳۸۳) و یا کتاب «نفاق، جنگ مذهب علیه مذهب» نوشته آقای محمد محمدیان در سال ۱۳۹۳ شمسی که در آن نویسنده با رویکردی قرآنی و حدیثی به تبیین نفاق و راه‌های مقابله با آن می‌پردازد (محمدیان، ۱۳۹۳ش). پژوهش فرارو ضمن توجه به نگاشته‌های پیشین متمایز از این پژوهش با نگاهی غائی به مقوله نفاق، عوامل مؤثر در حب و بغض منافقان را مورد واکاوی قرار می‌دهد.

۱. مفاهیم کلی

۱-۱. حب و بغض

حب در لغت مصدر فعل «حَبَّ، يُحِبُّ» است که به معنی لزوم و ثبات و نیز دوستی و کشش نفس به سوی چیزی خواستنی است (طریحی، ۱۳۷۵، ۳۱/۳). غزالی محبت را نوعی رغبت می‌داند. به عقیده او محبت میل و گرایش انسان به چیزهای لذت بخش است که با طبع وی موافق است (غزالی، بی‌تا، ۳۹/۲). «محبت، یعنی اراده آن چیزی که می‌بینی و فکر می‌کنی خیر است و بغض، ضد محبت است؛ بغض یعنی نفرت و انزجار نفس و روح از چیزی که به

دوری از آن منجر می‌شود» (راغب اصفهانی، بی‌تا، ۱/۴۴۰). محبت میل و رغبت طبع به چیزی که درک و دریافت آن موجب لذت و راحت باشد. محبت و ضد آن یعنی نفرت و کراهت نسبت به هر چیزی لزوماً با معرفت و ادراک آن چیز همراه است بدون معرفت نمی‌توان محبت و کراهتی برای آن چیز متصور شد (نراقی، ۱۳۸۷، ۶۰۴). محبت نوعی تعلّق و ارتباط بین محب و محبوب برای برطرف کردن نیاز محب است. محب به دلیل نقص و میل به برطرف کردن آن به سوی محبوب حرکت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۹۱/۶).

واژه «حب» در قرآن به معنای دوست داشتن آمده است: «يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» (بقره، ۱۶۵) فعل استفعال از ماده حب در چهار جای قرآن آمده است (توبه، ۲۳)، (نحل، ۱۰۷)، (فصلت، ۱۷) و (ابراهیم، ۳). در قرآن کریم فعل ثلاثی این کلمه به صورت مطلق به کار نرفته و فقط در باب‌های افعال (أَحَبَّ يُحِبُّ)، استفعال و تفعیل (اِسْتَحَبَّ حَبَّبَ) به کار رفته است؛ ولی مصدر ثلاثی آنها مکرر آمده است. در اقرب الموارد گفته شده استعمال شایع آن از باب افعال است؛ قرآن کریم هم استعمال شایع را اختیار کرده است: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (قصص، ۵۶)؛ همچنین در اقرب «استحباب» به معنای دوست داشتن به صورت «اِسْتَحَبَّهَ: أَحَبَّه» ذکر شده و معنی طلب در آن نیست؛ ولی طبرسی و راغب اعتقاد دارند که معنی طلب هم در آن لحاظ شده است؛ مثلاً «اِسْتَحَبَّ الشَّيْءَ» یعنی خواست آن را دوست بدارد. و خداوند در قرآن کریم این‌گونه به آن اشاره کرده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (توبه، ۲۳) به کار بردن باب استفعال در این آیه به خاطر

این است که دوست داشتن کفر در برابر ایمان، دنیا در مقابل آخرت و ضلالت در مقابل هدایت خواسته فطرت انسان نیست؛ بلکه انسان آن را برخلاف فطرت طلب می‌کند و بر خودش تحمیل می‌کند (قرشی، ۱۳۷۷، ۹۲/۱ - ۹۳).

بغض در لغت به معنی دشمنی و نفرت از چیزی که مورد پسند طبع و فطرت انسان نباشد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳۶۹/۴). بغض موقع تضاد چیزی با محبوب حاصل می‌شود؛ نتیجه آن که اگر محبوبی وجود نداشته باشد مبعوضی نیز وجود نخواهد داشت (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۵۶/۲). به بیان دیگر نفرت و بغض حالتی انفعالی هستند از احساس عدم تمایل و پذیرش نسبت به اشخاص و اشیاء و یا نسبت به عواملی که این احساس را برمی‌انگیزد؛ در حقیقت محبت و نفرت دو عامل بسیار مهم هستند که در تکوین شخصیت انسان نقش دارند (فراهیدیان، ۱۳۸۵، ۱۰۷/۲).

۲-۱. نفاق و منافق

کلمه نفاق از «نَفَقَ» گرفته شده که در لغت عرب به معنای فرو رفتن و برآمدن استفاده شده است که در این معنا واژه‌های «نَفَقَ» به معنای تونل و راه زیرزمینی و «نَافِقَاءَ» در برابر «قَاصَعَاءَ» به معنای یکی از دو سوراخ لانه موش صحرایی به کار رفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۱۷۷/۵). راغب اصفهانی معنی خروج از دین را در تعریف نفاق ذکر می‌کند: «النِّفَاقُ وَهُوَ الدَّخُولُ فِي الشَّرْعِ مِنْ بَابٍ وَ الْخُرُوجُ عَنْهُ مِنْ بَابٍ» و آن این است که انسان از یک درب وارد شریعت می‌شود و از درب دیگر از آن خارج می‌گردد و منافقان را بیرون‌روندگان از شریعت ترجمه کرده است (راغب اصفهانی، بی‌تا، ۳۸۵/۴ - ۳۸۷).

علامه طباطبایی نفاق در عرف قرآن را اظهار ایمان و پوشاندن کفر بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۷۸/۱۹). فیومی نیز معنای خروج از اسلام را در نظر دارد و محل نفاق را دل انسان می‌داند (فیومی، ۱۴۱۴، ۶۱۸/۲). مجلسی منافق را در

اصطلاح کسی می‌داند که اظهار اسلام کند و در باطن خودش کافر باشد و اعتقاد و تسلیم قلبی نداشته باشد (مجلسی، ۱۴۱۲، ۱۰۸/۷۲). در قرآن کریم زمانی که این واژه در باب مفاعله به کار رفته منظور نوع خاصی از دورویی است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نَطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (حشر، ۱۱)؛ همچنین واژه «نفاق» مصدر به معنی منافق بودن است. منافق کسی است که در باطن کافر و در ظاهر مسلمان است: «يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ» (آل عمران، ۱۶۷). منافق از دیدگاه وحی که درون و باطن انسان‌ها را به وضوح و روشنی می‌بیند، کافری است که در لباس مسلمانان در آمده است؛ همچنین قرآن کریم به بیانات متعددی در رابطه کفر منافقان، کفار و منافقان را مرده می‌داند و می‌فرماید: «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (انعام، ۳۶)؛ در مجموع می‌توان گفت که قرآن کریم و روایات، نفاق را خروج از محدوده ایمان و حیات معنوی می‌داند و «منافق در قاموس قرآن به کسی گفته می‌شود که گفتار او با آنچه که در دل دارد، مخالف است و مکنون قلبی خود را پنهان می‌کند و غیر آن را اظهار می‌دارد» (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳، ۹/۴).

۲. بازتاب «حب و بغض» منافقان در عمل و اندیشه

دوستی و دشمنی منافقان عمل و اندیشه آنها را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ همچنین آنها به عنوان یکی از عوامل کلیدی تأثیرگذار در جهت‌دهی و هدایت جامعه اسلامی هستند که با توجه به ماهیت دوگانه منافقان در ظاهر و باطن،

می‌توانند در عرصه‌های مختلف اجتماعی وارد بشوند و ضربه‌های جبران‌ناپذیری به نظام اسلامی بزنند؛ لذا قبل از ورود به بحث بررسی عوامل ایجابی حب و بغض منافقان، پرداختن به پیامدهای دوستی‌ها و تنفرهایی که به زعم آنها و بر اساس شناخت سطحی و ناپخته در عمل و اندیشه آنها متجلی می‌شود؛ ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۲. همدلی و همدستی با کافران

یکی از مصادیق تجلی حب و بغض منافقان، دوستی آنان با دشمنان اسلام با هدف ضربه زدن به مؤمنان و کند کردن حرکت اسلام در گسترش مرزهای جغرافیایی و اعتقادی جهان است؛ بنابراین منافقان طرح هیمنه خیالی کفار و معاندان و دوستی و همدستی با آنان را در دستور کار خود قرار می‌دهند و بر آن اصرار می‌ورزند؛ و این در حالی است که خداوند در قرآن عزت حقیقی را در همه شئون زندگی اجتماعی در دوستی و نزدیک شدن به خدا بیان می‌کند و مؤمنان را از دوستی با کفار بر حذر می‌دارد؛ چون عزت از علم و قدرت نشأت می‌گیرد و کافران به دلیل این که علم و قدرتشان ناچیز است و معیار شناخت آنان مادی است و اقتدارشان متکی بر ابزارهای صرفاً مادی است، نمی‌توانند سرچشمه عزت حقیقی باشند؛ همچنین ملاک و معیار دوستی و دشمنی کافران و دشمنان اسلام و مسلمانان تأمین منافع دنیوی آنان است؛ لذا نه عزتی دارند و نه قابل اعتمادند و تا زمانی بر عهد و دوستی خود می‌مانند که منافع مادی آنها تضمین شود (رک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۴/۱۷۰)؛ چنانچه خداوند در این باره می‌فرماید: «الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيَّتُهُمْ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء، ۱۳۹).

۲-۲. خیانت

زمانی که منافقان، دنیا را به عنوان محبوب حقیقی خودشان با پوشش نفاق گونه برمی‌گزینند و نظام عقیدتی و به دنبال آن مشی رفتاری آنان بر مبنای تظاهر به ایمان با زبان و داشتن کفر درونی می‌شود، به جای اعتماد به دوستان حقیقی چشم امید به خارج از حکومت توحیدی خودی می‌دوزند و برای تأمین فردای موهوم خودشان در آن سوی مرزهای عقیدتی، جغرافیایی و سیاسی به دنبال منجی می‌گردند تا جایی که برای جلب رضایت و حمایت دوستان خیالی خودشان اطلاعات سری جبهه خودی را به دشمن ارائه می‌دهند؛ چنانچه در تاریخ صدر اسلام در عصر پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله شخصی به نام «حاطب بن ابی بلتعه» در یکی از غزوات پیامبر خبر لشکرکشی پیامبر صلی الله علیه و آله را طی نامه‌ای به صورت مخفیانه برای مشرکان مکه فرستاد (مجلسی، ۱۴۱۲، ۱۱۲/۲۱). به همین خاطر امام علی علیه السلام نفاق را اوج خیانت معرفی می‌کند (آمدی تمیمی، ۱۳۶۰، ۲۳۹/۱) و خداوند در این باره می‌فرماید: «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (بقره، ۹).

۲-۳. تضعیف روحیه مشارکت در مسائل اجتماعی

دلسرد کردن و تمسخر مؤمنان از شرکت در مسائل اقتصادی مصداق دیگری از بغض منافقان نسبت به اسلام و مسلمانان است که در قرآن به آن اشاره شده است. مسلمانان صدر اسلام با وجود داشتن امکانات محدود و سرمایه مختصر خالصانه در راه خدا اتفاق می‌کردند. آنها مسلمانانی را که به قدر استطاعت و توانایی صدقه می‌دادند، به سبب ناچیزی صدقه مورد استهزاء قرار می‌دادند و آنهایی را که به مقدار زیادتری صدقه می‌دادند متهم به ریا می‌کردند که خداوند در قرآن منافقان را به سبب تمسخرشان تهدید می‌کند: «الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (توبه، ۷۹) (طبرسی، ۱۴۲۷ق، ۱۱/۱۶۹). خالی کردن اطراف رهبر جامعه اسلامی از فعالیت‌های دیگری است که منافقان در صدر اسلام برای خالی کردن اطراف پیامبر صلی الله علیه و آله از یارانشان از مسلمانان می‌خواستند که از کمک‌های مالی به پیامبر خودداری کنند: «هُمْ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَقْهَهُونَ» (منافقون، ۷)؛ بنابراین با شناسایی مصادیق تجلی حب و بغض منافقان در اندیشه و عمل و تأثیری که این حب و بغض در ابعاد مختلف اجتماعی جامعه اسلامی بر جا می‌گذارد، از یک طرف، ضرورت ریشه‌یابی عوامل جهت‌دهنده دوستی و دشمنی منافقان را نشان می‌دهد و از طرف دیگر با شناسایی این مصداق‌ها راحت‌تر می‌توان به عوامل مؤثر در حب و بغض منافقان دست یافت.

۳. رابطه دنیاپرستی و حب و بغض منافقان

از آنجا که ریشه اصلی حب و بغض منافقان با استناد به آنچه در قرآن کریم در این باره آمده دنیادوستی افراطی است که از آن به دنیاپرستی تعبیر می‌شود. اهمیت و نقش منافقان و همچنین ویژگی خاص نفاق اقتضا می‌کند که در ابتدا با تکیه بر مستندات قرآنی به تبیین و شناسایی رابطه دنیاپرستی و حب و بغض منافقان پرداخته شود. مهم‌ترین علت و ریشه حب و بغض در منافقان در تمامی مراتب، دوستی غیر خدا است که به شکل دنیاگرایی متجلی می‌شود. «مثل منافق در دنیاپرستی چنان است که منافقی که در وادی ظلمت ناشی از کفر درونی و جهل و بی‌ایمانی گرفتار شده به انسان تشنه‌کامی می‌ماند که در بیابان خشک و سوزان

زندگی به جای آب به دنبال سراب می‌گردد و محبت را در غیر خدا جستجو می‌کند.» (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۴/۴۸۹) خداوند همین مضمون را این‌گونه در قرآن بیان می‌کند: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (نور، ۳۹) تعلقات دنیوی انسان را به سوی خود فرا می‌خواند در حالی که خداوند مکرر او را نسبت به غرور و فریبنده بودن دوستی دنیا آگاه کرده است: «...فَلَا تَغْرَنَكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغْرَنَكُمُ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» (لقمان، ۳۳) و باز خداوند بارها به زوال‌پذیر و فانی بودن محبت و دوستی دنیا اشاره کرده است: «...تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ...» (انفال، ۶۷). واضح و روشن است که حب دنیا به هیچ وجه با دوستی خداوند قابل جمع نیست: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ...» (احزاب، ۴)؛ به این معنی که خداپرستی و دنیاپرستی دو راه مختلف هستند که در تقابل یکدیگر می‌باشند؛ چنانچه امام علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عَدُوَّانِ مُتَفَاوِتَانِ، وَ سَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ؛ فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَ تَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَ عَادَاهَا، وَ هُمَا بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ، وَ مَا شِ بَيْنَهُمَا؛ كُلَّمَا قَرَّبَ مِنْ وَاحِدٍ بَعُدَ مِنَ الْآخَرِ، وَ هُمَا بَعْدُ ضَرَّتَانِ» (حکمت، ۱۰۳). در واقع همه هم و غم منافقان در به‌دست‌آوردن مطلوب‌های دنیوی خلاصه می‌شود و هر چیزی که آنان را در رسیدن به دنیا کمک کند محبوب آنان و هر آنچه را که سد و مانعی در دستیابی به دنیا باشد مبغوض آنان خواهد بود؛ و تا جایی که چنان در دنیاپرستی غرق می‌شوند که بنده و مملوک آن می‌شوند و دیگر راه نجاتی ندارند. امام باقر علیه السلام در تمثیلی زیبا در این باره می‌فرماید: «مَثَلُ

الْحَرِیصِ عَلَى الدُّنْيَا مَثَلُ ذُرَّةِ الْقَزِّ، كُلَّمَا ازْدَادَتْ عَلَى نَفْسِهَا لَفًّا كَانَ أَبْعَدُ مِنَ الْخُرُوجِ حَتَّى تَمُوتَ غَمًّا» (حر عاملی، ۱۳۸۰، ۱۱/۳۱۸)؛ به همین خاطر پیامبر صلی الله علیه و آله دنیا دوستی را ریشه همه معاصی و اول هر گناهی بیان می‌کند: «حُبُّ الدُّنْيَا أَصْلُ كُلِّ مَعْصِيَةٍ وَ أَوَّلُ كُلِّ ذَنْبٍ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲، ۲۹۴/۳). منافقان حتی از امور اخروی هم به عنوان وسیله‌ای برای کسب منافع دنیوی استفاده می‌کنند که این خطرناک‌ترین نوع دنیا طلبی است؛ به گونه‌ای که امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «کار آخرت را وسیله دنیاگرایی و دنیای فانی و زودگذر را بر آخرت پایدار و جاوید مقدم مدار که این از خصوصیات منافقان و خصلت و خوی بی‌دینان است» (آمدی تمیمی، ۱۳۶۰، ۶/۳۳۳)؛ چنین کسانی که به فرموده خداوند در قرآن کریم دوستی دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهند در حقیقت در ضلالت و گمراهی به سر می‌برند: «الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» (ابراهیم، ۳)؛ و به خیال مکر با خداوند و خلق او، برای رسیدن به لذات دنیوی در دین تفقه می‌کنند؛ ولی در عرصه عمل وارد نمی‌شوند و به دلیل آنکه از آخرت برای رسیدن به دنیا استفاده ابزاری می‌کنند دیرتر از سایر منافقان شناسایی و رسوا می‌شوند (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۶، ۴/۴۰۱). دنیاپرستی با استناد به قرآن به شکل‌های گوناگون بروز پیدا می‌کند که در این جا سعی خواهد شد به بیان دو مظهر اساسی آن پرداخته شود.

۱-۳. ثروت‌اندوزی

مال‌اندوزی از جمله نمودهای دنیاگرایی است که در آن مال و ثروت در پیش دیدگان منافقان مال‌پرست بزرگ جلوه می‌کند و سمت و سوی حب و بغض آنان را معین می‌کند: «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِنَفْسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ» (توبه، ۳۴-۳۵)؛ عده‌ای با استناد به آیات قرآن کریم بر اساس باورهای غلط ثروت و دارایی را ملاک و معیار ارزش و برتری فردی و اجتماعی نسبت به دیگران تلقی می‌کنند: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ...» (بقره، ۲۴۷). بعضی دیگر زیاد شدن مال و ثروت را دلیل و نشانه‌ای مبنی بر توجه ویژه خداوند می‌دانند که خداوند به آنان چنین پاسخ می‌دهد: «وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا...» (سبا، ۳۷)؛ و گروهی دیگر گمان می‌کنند ثروت و دارایی موجب بقاء و جاوید شدن آنان در دنیا و دور ماندن از مرگ و عذابی که در آخرت در انتظار آنهاست؛ می‌شود: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا...» (آل عمران، ۱۰)؛ در حالی که در قرآن کریم ثروت و دارایی زینت و اسباب رونق زندگی دنیوی و وسیله‌ای برای ابتلاء و آزمایش انسان است (آل عمران، ۱۸۶) و فقط زمانی ارزش معنوی خواهد داشت که موجب کمال و رشد انسان و تحصیل بهشت رضوان بشود (کهف، ۴۶). رسول خدا صلی الله علیه و آله خطاب به کسانی که با باورهای نابجا به جمع‌آوری مال می‌پردازند،

می‌فرماید: «إِنَّ الدِّينَارَ وَالْدِّرْهَمَ أَهْلَكََا مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ وَهُمَا مَهْلَكََاكُمْ» (کلینی، ۱۳۶۹، ۳۱۶/۲)؛ همچنین امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «در فکر ذخیره‌سازی برای دیگران مباش» (نامه، ۳۱). منافق به دنبال محاسبات اشتباه خودش در دوستی مضموم دنیا با طمع‌کاری به جمع‌آوری ثروت می‌پردازد؛ بدون این که در راه خدا مصرف کند؛ و یا حتی خودشان هم از اندوخته خود استفاده نمی‌کنند و دوست و دشمن خود را با میزان نفع و ضرری که از این دوستی و دشمنی عایدشان می‌شود؛ انتخاب می‌کنند؛ لذا امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «مَنْ أَحَبَّ الدِّينَارَ وَالْدِّرْهَمَ فَهُوَ عَبْدُ الدُّنْيَا» (مجلسی، ۱۴۱۲، ۲۲۵/۱۰۳). مال‌پرستی همواره در طول تاریخ منشأ فتنه‌های بسیاری شده و عده کثیری را فریب داده است؛ چنانچه امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «حُبُّ الْمَالِ سَبَبُ الْفِتَنِ» (خوانساری، ۱۳۶۰، ۳۹۶/۳).

۲-۳. ریاست‌طلبی

دوستی پست و مقام برای دستیابی به اهداف دنیوی از دیگر مظاهر دنیاپرستی است که منافقان بر اساس آن به دوستی‌ها و دشمنی‌های خودشان را سمت و سو می‌دهند. ریاست‌طلبی از ثمرات حب ذات است که محور همه فعالیت‌های انسان در همه مراتب است. حب ذات در مرتبه‌های پایین به خواسته‌های غریزی مثل خوردن توجه دارد که لازم و پسندیده است؛ ولی در سطوح بالاتر انسان را به سوی خواسته‌های اجتماعی مانند ریاست‌طلبی سوق می‌دهد که به تضییع حقوق انسان‌ها و گسترش فساد در روی زمین می‌انجامد. دنیاطلب برای رسیدن به اهداف خودش همه چیز را قربانی می‌کند. کسانی که در جستجوی جاه و مقام هستند، همواره خود را برتر از دیگران می‌بینند و دوست دارند کانون توجه دیگران باشند و نظر

آنان بی‌چون و چرا پذیرفته شود. در واقع دوستی و دشمنی کسانی که در جستجوی قدرت و ریاست هستند، فقط در دستیابی به آن تعریف می‌شود و مصداق آن در طول تاریخ بشری، قارون است که دنیاطلبی را غایت نهایی خودش در زندگی قرار داد و از آخرت و حیات ابدی غافل ماند. او برتری‌جویی به ناحق در قالب تکثر مال و ثروت را به حدی رسانده بود که سنگینی کلیدهای گنجینه‌هایش مردان نیرومند را خسته کرده بود و داشتن چنین ثروتی را به عقل و حسن تدبیر خود می‌دانست و مغرورش کرده بود و با گزینش دنیا بر آخرت خود را از عذاب الهی ایمن می‌دانست؛ و به فساد در زمین پرداخته در حالی که بنای خلقت بر صلاح و اصلاح است و سعادت ابدی از آن کسانی است که از مال، قدرت و ریاست در ایجاد فساد استعانت نمی‌جویند. خدا مفسدان را دوست نمی‌دارد و فرجام کار از آن مردمان با تقواست که نمی‌خواهند با برتری‌طلبی بر بندگان خدا در زمین فساد راه بیندازند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۱۱/۱۶ - ۱۱۹)؛ چنانچه قرآن می‌فرماید: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص، ۸۳). در نکوهش انسان جاه‌طلب و مقام‌پرست در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است: که فردی به نام «معمربن خلاء» خدمت امام رضا علیه السلام رسید و عرضه داشت که مردی است که ریاست را دوست دارد و به جاه و مقام علاقه دارد؛ نظر شما در این رابطه چیست؟ حضرت در پاسخ چنین فردی را به دو گرگ گرسنه و درنده تشبیه کردند که شبانه به گله گوسفندی حمله می‌کند که چوپان آن گله از نگهداری آنها غفلت کرده است و ضرر و زیان چنین مردی که حب ریاست دارد از ضرر گرگ برای گوسفندان بیش‌تر است (کلینی، ۱۳۶۹، ۲/۲۹۷). قدرت‌طلبی که بر محور حق و با تهذیب نفس نباشد و در راستای دستیابی به مال و دارایی‌های دنیوی باشد چنانچه در منافقان این‌گونه است، زمینه را برای نفاق و خیانت فرد به جامعه اسلامی فراهم می‌کند؛ با وجودی که پیامبر اسلام نسبت به شکل‌گیری علاقه

به جاه و منصب در دل مؤمنان هشدار داده و می‌فرماید: «حُبُّ الْجَاهِ وَالْمَالِ يَنْتَانِ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ كَمَا يَنْبِتُ الْمَاءُ الْبَقْلَ؛ حب جاه و مال در قلب نفاق می‌رویاند همچنان که آب، گیاه را می‌رویاند» (نراقی، ۱۳۱۲، ۳۴۹). این در حالی است که بر اساس آموزه‌های دینی لازمه ورود به عرصه ریاست و قدرت، مهار نفس و آراسته شدن به ملکه تقوا و اخلاق است که اگر چنین نباشد خود و جامعه را به هلاکت و نابودی می‌کشاند. امام علی علیه السلام که زهد و تقوا را در تصدی منصب حکومت سرلوحه کار خودش قرار داده به گونه‌ای که در اوج قدرت، به دنیا و متعلقات آن بی‌اعتنا است، ریاست و پست را وسیله‌ای برای به‌دست‌آوردن آب و نان نمی‌داند و آن را امانتی الهی می‌داند (نامه، ۵).

۴. عوامل مؤثر در جهت‌بخشی به حب و بغض منافقان

حب و بغض منافقان در تناقض با فطرت الهی انسان است و عوامل متعددی در جهت‌بخشی آن نقش دارند که تحقیق فرارو در صدد پاسخ دادن به این پرسش اصلی است که آیا بر اساس آیات نورانی وحی و تعالیم رسیده از پیشوایان دینی منشأ این حب و بغض در وجود خود انسان است و یا عامل محرک بیرونی در خارج از وجود انسان برانگیزاننده این دوستی‌ها و دشمنی‌ها است و یا تلفیقی از عوامل بیرونی و درونی حب و بغض منافقان را جهت می‌دهد.

۱-۴. عامل درونی

بنیادی‌ترین عامل درونی مؤثر در ایجاد حب و بغض منافقان هواپرستی و خواهش‌های نفسانی است: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا

تَذَكَّرُونَ» (جائیه، ۲۳)؛ در حالی که خداپرستی نقطه مقابل هواپرستی است (تحریم، ۶) که در آن دوستی‌ها و دشمنی‌ها صرفاً بر مبنای خواست و فرمان خداوند است. خودپرستی بالاترین مرتبه هواپرستی است که اگر با این صفت زشت اخلاقی مبارزه نشود به تدریج در نفس انسان رسوخ کرده و به صورت ملکه در می‌آید به حدی که انسان نفس اماره خود را معبود خودش قرار می‌دهد: «أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا» (فرقان، ۴۳) «هواپرستی یعنی فرمان و دستور خداوند را رها کرده و دنبال خواسته‌های نفسانی می‌رود و اطاعت نفس را مقدم بر اطاعت خدا روا می‌دارد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ۲۶۲/۲۱) این افراد همه راه‌های نجات و هدایت را با هواپرستی به روی خودشان بسته‌اند یعنی خداوند لطف و رحمت خودش را از آنان بر می‌گیرد و عقول آنان زایل می‌شود و قدرت تشخیص خوبی و بدی را از دست می‌دهند. منافقان مصداقی از انسان‌های هواپرست هستند. منطقه و حوزه کارکرد عقل عملی انسان، همان حوزه احساسات، تمایلات و شهوات است که اگر از اعتدال خارج شوند و بر انسان حاکم بشوند دیگر انسان نمی‌تواند صدای عقل و اندیشه خود را بشنود و عقل دیگر نمی‌تواند راه درست را از بیراهه تشخیص دهد همان‌گونه که تکاثر، ثروت‌اندوزی، حرص و ولع در دستیابی به پست و مقام، چشم عقل و بصیرت منافقان را کور کرده است؛ امام علی علیه السلام در این باره چنین می‌فرماید: «كَمْ مِنْ عَقْلٍ أُسِيرَ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ» (حکمت، ۲۱۱) یعنی عقل عملی مغلوب می‌شود و غضب، شهوت، مال‌پرستی و شهرت‌طلبی حاکم می‌شود و هستی انسان را بر باد می‌دهد. امام صادق علیه السلام نیز در بیان دشمنی هوا و هوس با عقل می‌فرماید: «الْهَوَى عَدُوُّ الْعَقْلِ؛ هَوَى وَ هَوَسَ دُشْمَنَ عَقْلٍ اسْت» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۲۳۳). حال اگر انسان تحت تأثیر شهوات و امیال نفسانی بر خلاف عقل و ایمان خودش عملی را انجام دهند موجب گناه می‌شود.

امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «النَّفْسُ الْأَمَارَةُ الْمَسْوُوءَةُ تَمَلِّقُ تَمَلِّقَ الْمُنَافِقِ وَ تَتَصَنَّعُ بِشِبْمَةِ الصَّدِيقِ الْمُوَافِقِ حَتَّى إِذَا خَدَعَتْ وَ تَمَكَّنَتْ تَسَلِّطَتْ تَسَلِّطَ الْعَدُوِّ وَ تَحْكَمَتْ تَحْكَمَ الْعَتُوُّ فَأُورِدَتْ مَوَارِدِ السُّوءِ» (آمدی تمیمی، ۱۳۶۰، ۲۳۴) و به همین سبب است که امام رضا علیه السلام بهترین دوست انسان را عقل او و جهل را دشمن او معرفی می‌کند: «صَدِيقُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ» (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ۶۴/۷۰؛ کلینی، ۱۳۶۹، ۱۱/۱)

در بیان اهمیت هوای نفس همین بس که پیامبر صلی الله علیه و آله از آن به عنوان دشمن‌ترین دشمنان یاد می‌کند و می‌فرماید: «أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنِيكَ» (ابن فهد حلی، ۱۳۸۳، ۳۱۴) و باز حضرت در مذمت هواپرستی چنین می‌فرماید: «مَا عُدِدَ تَحْتَ السَّمَاءِ إِلَهٌ أَبْغَضَ إِلَيَّ إِلَهٍ مِنَ الْهَوَى» هرگز در زیر آسمان معبودی مبعوض‌تر نزد خداوند از هوای نفس پرستش نشده است (قرطبی، بی‌تا، ۵۹۸۷/۹) امام علی علیه السلام نیز در این باره می‌فرماید: «خطرناک‌ترین چیزی که به واسطه آن بر شما می‌ترسم دو چیز است: هواپرستی و آرزوهای طولانی؛ چراکه هواپرستی و پیروی از خواهش نفس، انسان را از حق باز می‌دارد و آرزوهای طولانی آخرت را از یاد می‌برد به فراموشی می‌سپارد.» (خطبه، ۴۲) در حقیقت این عقل عملی انسان است که در حوزه عمل، خوب و بد، خیر و شر و درست و نادرست را از یکدیگر تشخیص می‌دهد. هوای نفس این کارکرد عملی عقل را از آن می‌گیرد و انسان دیگر نمی‌تواند فضیلت اخلاقی را از رذایل اخلاقی تمیز بدهد و به این صورت از درون حب و بغض منافق را شکل می‌دهد و او را به تدریج در مسیر مسخ انسانیت قرار می‌دهد و به گونه‌های مختلفی در وجود منافق نمود عینی پیدا می‌کند.

۱-۱-۴. حسد و کینه‌ورزی قلبی با پیامبر و مؤمنان

حسادت و بغض درونی به عنوان عاملی درونی و قلبی در شکل‌گیری حب و بغض منافقان مؤثر است. منافقان پیامبر و مؤمنان را مانعی سر راه دنیاپرستی می‌دیدند و در دل خودشان نسبت به حضرت حسادت و کینه داشتند. عوامل متعددی در شکل‌گیری حسد و دشمنی آنان نسبت به مؤمنان نقش دارد؛ از جمله به تعصبات قومی و قبیله‌ای می‌توان اشاره کرد که نقش بسیار مهمی در ایجاد حسادت و کینه منافقان نسبت به اسلام و مسلمانان خصوصاً در صدر اسلام ایفا می‌کرد. محور پیوندهای عشیره‌ای غالباً روابط خویشاوندی است که با تحکیم همین روابط امنیت قبیله تأمین می‌شود (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ۱۴۴). از آنجا که در ساختار قبیله‌ای منشأ قدرت در درون قبیله از لیاقت‌های افراد و نوع ارتباط آنها با همدیگر به وجود می‌آید، هر قبیله و قومی که افراد آن قوی‌تر باشند و روابط بین افراد قبیله مستحکم‌تر باشد آن قبیله از قدرت بیش‌تری برخوردار است. تفاخر قبیله‌ای و تعصب‌های قومی باعث می‌شود که قبایل نتوانند به هم نزدیک شوند و این، رفتار آنها را به مرزهای غیرمنطقی عدول می‌دهد؛ مثلاً ابن اثیر می‌نویسد: وقتی که در عرب شتر یک قبیله به قلمرو قبیله دیگر تعدی می‌کرد جنگ خونین چهل ساله‌ای در می‌گرفت و باعث کشته شدن افراد زیادی در دو قبیله درگیر می‌شد (ابن اثیر، ۱۴۰۸، ۱ / ۳۳۶-۳۴۷).

عامل مهم دیگری که منشأ بسیاری از حسادت‌ها و دشمنی‌ها در طول تاریخ اسلام بوده و هست، عقده‌های شخصی است که در اثر اختلاف نظرهای افراد با همدیگر به وجود می‌آید و در نهایت باعث می‌شود که منافقان بغض‌های خودشان را با روی آوردن به عملکردهای منافقانه نشان بدهند؛ از این رو بسیاری از سران عرب با امیر المؤمنین علی علیه السلام به دلیل کشته شدن تعداد زیادی از آنان در

جنگ‌های صدر اسلام کینه و دشمنی داشتند که به صورت عقده‌های پنهان در دل خودشان نگه داشتند و بعد از پیروزی اسلام آنها را در اندیشه و عمل خودشان با بغض و عناد نسبت به حضرت اظهار می‌کردند تا جایی که حضرت زهرا سلام الله علیها در اعتراض به کنار زدن علی علیه السلام علت غضب و خشم حضرت را فقط در به‌دست‌آوردن رضایت خداوند بیان کرده است (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ۱/۳۸۴) در واقع عقده‌های شخصی منافقان که در حب و بغضشان منعکس می‌شود؛ ریشه در هواپرستی آنان دارد. ساختن مسجد ضرار توسط منافقان مصداقی از این دشمنی‌ها است: «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نور، ۱۱).

دوستی دنیا و بغض هر آنچه که با آن تضاد داشته باشد از شاخص‌ترین ویژگی‌های منافقان است. طبیعی است که اجرای دستورات دینی که بر پایه عدل الهی استوار است و با منافع دنیوی و امیال نفسانی آنان در تضاد است موجب شعله‌ور شدن کینه منافقان نسبت به اسلام و مسلمانان می‌شود و بر همین اساس با وجودی که یکی از مهم‌ترین اهداف بعثت همه پیامبران الهی برقراری قسط و عدالت اجتماعی در میان انسان‌ها است؛ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید، ۲۵)؛ ایجاد عدالت اجتماعی و اجرای حدود الهی توسط رهبری جامعه اسلامی که در نقطه مقابل خواهش‌های نفسانی منافقین است؛ موجب ایجاد بغض و کینه قلبی آنان نسبت به اسلام و مسلمانان می‌شود. از مصادیق بزرگ اقتدار در برقراری عدالت اجتماعی می‌توان از امام علی علیه السلام نام برد. حضرت در حالی که چوبی

بین دو انگشت خود قرار می‌دهد در این باره می‌فرماید: «من همه قرآن را تلاوت کردم و برای فرزندان اسماعیل بر فرزندان اسحاق به اندازه این چوب برتری نیافتم» (یعقوبی، بی‌تا، ۱۸۳/۲).

۲-۱-۴. غرور و خود برترینی نسبت به مؤمنان

خود برترینی یکی دیگر از عوامل درونی تأثیرگذار در شکل‌گیری دوستی و دشمنی منافقان در اندیشه و عمل آنان است. این رذیله اخلاقی موجب غفلت منافقان در استفاده از نیروی خدادادی عقل و اندیشه می‌شود. منافقان به سبب داشتن صفت تکبر و غرور از تفکر و اندیشیدن در عملکردهای گذشته خودشان خودداری می‌کنند؛ از مصادیق خودخواهی و غرور منافقان در طول تاریخ اسلام می‌توان به ماجرای «عبدالله ابن ابی» به عنوان یکی از سرکرده‌های آنان اشاره کرد. زمانی که «عبدالله ابن ابی» در درگیری لفظی که میان فردی از انصار و شخص دیگری از مهاجران در هنگام برداشتن آب از چاه اتفاق افتاد، گفت: «اگر به مدینه باز گردیم عزیزان ذلیلان را از شهر بیرون خواهند کرد» و در ادامه از دعوت پیامبر برای توبه و استغفار به دلیل کبر و غرور خودداری کرد. آیات قرآن نازل شد و از این دو صفت به عنوان بزرگ‌ترین عامل بدبختی و عذاب اخروی برای آنان یاد کرد: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّاْ رُؤُسَهُمْ وَ رَأَتْهُمْ يَصْذُوبُونَ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» (منافقون، ۵) (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۵۶/۲۴-۱۶۰) مصداق دیگری از غرور و کبر منافقان، ادعای زیرکی و سیاست‌مداری آنان برای فرار از ایمان آوردن و پنهان کردن بیماری قلبی نفاق خودشان است: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَوْ نُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَ لَكِن لَّا يَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۳).

۳-۱-۴. حرص و زیاده‌خواهی

حرص و زیاده‌خواهی صفتی نفسانی است که به عنوان عاملی درونی جهت دهنده حب و بغض منافقان است و از همان ابتدای خلقت همراه و همگام با شیطان باعث هبوط انسان به این کره خاکی و تحمل سختی‌های مسیر انسانیت شد (طه، ۱۲۰-۱۲۱). زیاده‌طلبی از ویژگی‌های قلبی منافقان است که موجب تحریک آنان به جمع‌آوری هر آنچه بدان نیاز ندارند به گونه‌ای که حد و مرزی برای تمایلات و خواسته‌های نفسانی آنان وجود ندارد و این در حالی است که اگر بر اساس آیات قرآن کریم این کشش و علاقه شدید در سمت و سوی کارهای نیک باشد نه تنها مذموم نیست، بلکه ممدوح نیز است: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ» (توبه، ۱۲۸).

این‌گونه تکاثر و زیاده‌طلبی از جمله صفات ضد اخلاقی است که چنانچه پیش‌تر گفته شد از ابتدای آفرینش انسان وجود داشته است: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مَلِكٍ لَا يَبْلَى فَاكُلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوَآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه، ۱۲۰-۱۲۱). در صدر اسلام زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله مشغول خواندن خطبه نماز جمعه بودند مردم با شنیدن صدای کاروان تاجران به سبب زیاده‌طلبی، نماز را رها کردند و به طرف آنان رفتند: «وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَ تَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَ مِنَ التِّجَارَةِ وَ اللَّهُ خَيْرٌ الرَّازِقِينَ» (جمعه، ۱۱) (مصباح، ۱۳۷۶، ۹۰-۹۱)؛ چنانچه گفته شد پیامبر صلی الله علیه و آله علاقه و دوستی افراطی به مال، ثروت، مقام، شهرت را از عوامل

ایجاد نفاق دانسته‌اند؛ همان‌گونه که آب در رویش گیاهان نقش دارد (نراقی، ۱۳۱۲، ۳۴۹)؛ در حالی که خداوند جمع‌آوری متاعی را که باقی نیست و از دست می‌رود حرام کرده است: «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ» (توبه، ۳۴-۳۵)؛ علاوه بر آن ثروت‌اندوزی و کنز کردن مال و دارایی‌های دنیوی موجب خارج شدن سرمایه‌ها از چرخه اقتصادی و از عوامل مولد فقر اقتصادی در جامعه هستند (رک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳۹۲/۷).

جستجوی رفاه و عافیت‌طلبی باعث می‌شود که به تدریج افراد به سوی مال‌اندوزی سوق داده شوند و رفاه و آسایش به عنوان یک ارزش محوری برای آنان مطرح شود؛ حتی مسلمانان برای اشراف اهمیت خاص قائل می‌باشند و در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی تحت تأثیر آنها قرار دارند. هم‌آوردی آنان کسب مال و منال است و جامعه‌ای که بر مبنای این بینش شکل بگیرد جامعه‌ای دنیاسالار است؛ در حالی که خداوند به مؤمنان هشدار می‌دهد سعی کنند اموال، دارایی‌های دنیوی و دنیاگرایی آنان را از یاد و ذکر خداوند غافل نکند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (منافقون، ۹). زیاده‌خواهی منافقان موجب می‌شود در کشاکش مبارزه، رهبران واقعی خودشان را تنها بگذارند؛ همان‌طوری که مردم زمان امام علی علیه السلام به دلیل ابتلاء به همین بیماری بیش‌ترین ضربه را به حضرت زدند (سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ۱۳۳).

علاوه بر ثروت‌اندوزی، قدرت و سلطه سیاسی بر مردم نیز از آمال و آرزوهای دور و دراز منافقان است که به کمک آن با دورویی و دوگانگی در ظاهر و باطن حب و بغض خودشان را اظهار می‌کنند؛ و این در حالی است که خداوند در قرآن کریم انسان را از قدرت‌طلبی بر حذر می‌دارد: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص، ۸۳).

فلسفه زندگی برای منافقان فقط بهره‌جویی بیش‌تر از لذت‌های مادی است؛ بر این اساس هرچه قدرتمندتر شوند بیش‌تر به خوش‌گذرانی و عیاشی می‌پردازند. آنان جریانی باهوش و حسابگر مادی هستند که با خدعه، نیرنگ و خیانت با انگیزه زیاده‌خواهی رقبای خود را از صحنه سیاسی خارج می‌کنند (همان، ۲۶۱)؛ در حالی که نقطه مقابل افزون طلبی قناعت است و امام علی علیه السلام چنین می‌فرماید: «طمع همچون مرکبی است که انسان را به هلاکت و نابودی می‌کشاند؛ پس نباید بین تو و خدا صاحب نعمتی قرار گیرد؛ چون تو روزی خود را دریافت می‌کنی و سهم خود برمی‌داری و همان مقدار کمی که از طرف خداوند سبحان به تو می‌رسد، بزرگ‌تر و گرامی‌تر از مال فراوانی است که انسان با طمع از دست بندگان خدا دریافت می‌کند؛ اگرچه همه چیزها از طرف خدا است» (نامه، ۳۱).

۲-۴. عامل بیرونی

اصلی‌ترین عامل بیرونی که به نظر می‌رسد با توجه با آیات و روایات رسیده از ائمه معصومین علیهم السلام حب و بغض منافقان را به عنوان انسان‌های گمراه جهت دهد، شیاطین انسی و جنی هستند. کار شیطان تسویل است: «قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي» (طه، ۹۶). از آنجا که زیباگرایی از ویژگی‌های فطری انسان است و بر اساس

آن انسان به امور زیبا گرایش دارد، شیطان از این زیبادوستی انسان سوءاستفاده می‌کند و برای فریب او و رسیدن به اهداف پلید خودش، قوای نفس انسانی یعنی غضبیه و شهویه را از کنترل عقل خارج می‌کند و با تزئین امور زشت و باطل انسان را به افراط‌گرایی در مال‌اندوزی، ریاست‌طلبی و اساساً برتری‌جویی وا می‌دارد و باطل را خوب و حق جلوه می‌دهد (یوسف، ۱۸ و ۸۳).

در حقیقت شیطان چیزی را که خداوند زینت زمین قرار داده (کهف، ۷) با جلوه‌گری به عنوان زینت انسان نشان می‌دهد و با تشویق و ترغیب، او را به کسب آن وا می‌دارد و موجب می‌شود انسان سرمایه عمر خود را به پای کسب مال، ثروت و پست و مقام بریزد و از زینت واقعی یعنی ایمان (حجرات، ۷) غافل بماند؛ این در حالی است که خداوند متعال بر اساس نظام تکوین انسان را مجهز به نیروی تعقل و اندیشه کرده و از او عهد و پیمان گرفته که فقط خداوند را پرستش کنند: «أَلَمْ أَعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (یس، ۶۰-۶۲) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۴۲۵-۴۲۷). در جای دیگر خداوند متعال در آیاتی چند راه‌های نفوذ و سلطه شیطان بر انسان سخن گفته است: «وَأَسْتَفْزِزُ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبُ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» (اسراء، ۶۴). «شیطان با وسوسه‌های باطل انسان را به گناه سوق می‌دهد و از جنود خودش می‌خواهد سواره و پیاده سر راه انسان قرار بگیرند و او را اغوا کنند. شیطان از راه مال و فرزند نفوذ می‌کند و یا مثلاً انسان از راه حرام، مال و دارایی به دست می‌آورد و یا در طریق حرام، مصرف می‌کند و گاه به وسیله فرزندآوری نامشروع و یا تربیت ناصحیح فرزند در انسان نفوذ می‌کند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۰۰/۱۳).

در جای دیگر چگونگی عملکردش در وسوسه کردن انسان پرداخته است مثلاً در سوره (بقره، ۱۶۸) به این موضوع اشاره کرده که وسوسه و نفوذ شیطان گام به گام و تدریجی است. از طرف دیگر قرآن کریم ضمن اشاره به این موضوع که شیطان به واسطه اینکه انسان را به فحشا و انحراف از حق و به عبارت دیگر به انواع بدی‌ها و زشتی‌ها دعوت می‌کند، از انسان می‌خواهد که همه نیروهای وجودی خودش را برای مبارزه با او بسیج کند؛ همچنین در معرفی شیطان آمده که او شما را از جایی که به آن علم و آگاهی ندارید وادار می‌کند به خداوند افترا ببندید (انعام، ۱۲۱) و نیز به ابزار و وسایلی اشاره می‌کند که برای شناخت و آگاهی از شیطان و برنامه‌های او در وجود انسان به ودیعه گذاشته شده و همچنین به سرانجام پیروان شیطان نیز اشاره می‌کند.

مناققان به دلیل اینکه تعقل نمی‌کنند در حقیقت نیروی فکر و اندیشه خود را به کار نمی‌گیرند به تقلید و دنباله‌روی از شیطان، دنیا و محبت آن را برمی‌گزینند و همه محاسبات خودشان را بر محور دنیاطلبی قرار می‌دهند. خرد و اندیشه انسان اقتضا می‌کند با توجه به نقش شیطان در اغوا کردن انسان و عواقب آن از شیطان و اطاعت او دوری کند. امام علی علیه السلام این‌گونه این حقیقت را بیان می‌کند: «فَاحْذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ عَدُوَّ اللَّهِ، أَنْ يُعْدِيَكُمْ بِدَائِهِ وَ أَنْ يَسْتَفْزَكُمْ بِدَائِهِ، وَ أَنْ يُجْلِبَ عَلَيْكُمْ بِخَيْلِهِ وَ رَجْلِهِ، فَلَعَمْرِي لَقَدْ فَوْقَ لَكُمْ سَهْمَ الْوَعِيدِ، وَ أَغْرَقَ إِلَيْكُمْ بِالنَّزْعِ الشَّدِيدِ، وَ رَمَاكُمْ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ، فَقَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (خطبه، ۱۹۲) در واقع امام علی علیه السلام اشاره به نکته قابل توجهی کرده است به این صورت که شیطان با ظرافت از راهی در وجود انسان نفوذ می‌کند و او را به رذایل اخلاقی خودبتریبینی و غرور مبتلا می‌کند که شناخت آن مشکل است؛ و از طرف دیگر حضرت شدت دشمنی شیطان را با انسان

را یادآوری کرده است؛ اما از آنجا که شیطان از همان روز اول خلقت حضرت آدم با تکبر و نافرمانی از دستور خداوند بر آدم سجده نکرد و انسان را به اعمال زشتی چون قتل، خیانت و فساد که قبیح بودن آن بر هر انسان عاقلی واضح و آشکار است، دعوت کرد، خود را رسوا ساخت (اعراف، ۲۷)؛ در حقیقت خود شیطان به صراحت به دشمنی آشکار خودش با انسان اعتراف کرده است (ص، ۸۲) «محبت دنیا و فراموش کردن یاد خدا موجب سلطه هوای نفس و شیطان بر انسان می‌شود. طبعاً خرافاتی را که هماهنگ با آن باشد در نظر انسان جلوه می‌دهد و به تدریج به یک اعتقاد تبدیل می‌شود؛ چنانچه این دنیاپرستان مغرور در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله در نهایت بی‌خردی و زوال عقل، افسانه دختران خدا درباره ملائکه را مطرح کردند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۵۳۳/۲۲).

۳-۴. تلفیقی از عامل درونی و بیرونی

با استناد بر آنچه در مجموع، پیرامون این موضوع در گفتمان قرآنی و روایی آمده است، این نکته ظریف فهم می‌گردد که مؤثرترین راه نفوذ شیطان، هواپرستی است؛ چراکه شیطان تا پایگاهی در درون انسان نداشته باشد نمی‌تواند وسوسه‌گری کند (همان، ۲۶۴) تسلط شیطان بر انسان با چراغ سبز نشان دادن از جانب نفس او است که به واسطه گناه و نافرمانی باعث خروج انسان از مسیر انسانیت می‌شود. در واقع شیاطین و هواهای نفسانی در تعامل با همدیگر جهت و سمت و سوی حب و بغض انسان را تعیین می‌کنند: «ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى» (نجم، ۳۰).

نتیجه‌گیری

نتایج توصیف و تحلیل آیاتی که به بیان ویژگی‌ها و خصوصیات منافقان پرداخته، نشان می‌دهد منافقان در دشمنی و تضاد با اهل ایمان مثل جریان کفر هستند. هر دو گروه اساس عملکردشان دنیاپرستی است و تنها روش مبارزه آنها با یکدیگر متفاوت است. منافقان با نقاب دین‌داری با هویتی کاذب به جنگ دین می‌آیند و برای حفظ موقعیت سیاسی-اجتماعی رابطه خود با کافران را انکار می‌کنند؛ در حالی که همان اهداف سیاسی دشمنان اسلام را دنبال می‌کنند. استحاله و براندازی نظام اسلامی به عنوان اصلی‌ترین محور فعالیت‌های آنان با رنگ و لعاب دینی است و بعضاً در مراتب نازل‌تر با نفوذ قابل ملاحظه‌ای که در ارکان حکومت اسلامی دارند، روند اصلاحات جامعه را با مشکل جدی مواجه می‌کنند. از طرفی در میان مسلمانان نیز در هر زمان و مکان افراد سست ایمانی وجود دارند که به راحتی برای رسیدن به رفاه و زخارف دنیوی فریب نقشه‌های ماهرانه آنها را می‌خورند و جاهلانه آنان را در رسیدن به اهداف شومشان یاری می‌کنند؛ لذا در این تحقیق در ابتدا به بیان بازتاب حب و بغض منافقان در عمل و اندیشه آنان پرداخته شده و در ادامه در شناسایی عوامل مؤثر در شکل‌گیری و شعله‌ور شدن دوستی و دشمنی آنان از رابطه دنیاپرستی و حب و بغض منافقان و مظاهر دنیادوستی افراطی سخن به میان آمده و ذیل آنها از شیاطین و هوای نفس به عنوان دو عامل اصلی بیرونی و درونی نام برده شده که همگام با همدیگر سمت و سوی حب و بغض منافقان را معین می‌کند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه: فولادوند، محمد مهدی، ۱۴۱۵ق، تهران: دارالقرآن الکریم.
- شریف‌الرضی، محمدبن حسین، ۱۳۸۸، **نهج‌البلاغه**، ترجمه: محمد دشتی، قم: ولی عصر (عج)، بقیةالله (عج)، چاپ اول.
- ۱. ابن اثیر، علی بن ابی‌الکریم، ۱۴۰۸ق، **الکامل فی التاریخ**، تحقیق: مکتب التراث، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- ۳. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، ۱۳۸۳، **عدة الداعی و نجاح الساعی**، بی‌جا: بنیاد معارف اسلامی، چاپ دوم.
- ۴. ابن هشام، عبدالملک بن هشام، ۱۴۱۲ق، **السیرة النبویه**، بیروت- لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- ۵. آمدی تمیمی، عبدالواحد، ۱۳۶۰، **غررالحکم و دررالکلم**، شرح جمال الدین محمد خوانساری، تحقیق: سید جلال الدین محدث ارموی، تهران: چاپ چهارم.
- ۶. حر عاملی، محمدبن حسین، ۱۳۸۰، **وسائل الشیعه**، ترجمه: علی افراسیابی، تصحیح: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، قم: انتشارات مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
- ۷. خزعلی، انسیه، اکبری، سیده میترا، پاییز ۱۳۹۵، «**نشانه شناسی واژگانی نفاق در قرآن کریم (مطالعه موردی سوره منافقون)**»، مجله لسان مبین، سال هشتم، ش ۲۵، صص ۲۵-۴۷.
- ۸. خوانساری، جمال الدین محمد، ۱۳۶۰، **شرح غررالحکم و دررالکلم**، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات، چاپ دوم.
- ۹. رازی، فخرالدین محمدبن عمر، ۱۴۲۲ق، **تفسیر کبیر**، بیروت: دار احیاءالتراث العربی، چاپ سوم.
- ۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی‌تا، **مفردات الفاظ قرآن**، ترجمه و تحقیق: سید غلامرضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی، چاپ دوم.
- ۱۱. رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۶، **دانشنامه امام علی علیه السلام**، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم.

۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۸۳، **منشور جاوید**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. سلیمانی امیری، جواد، ۱۳۹۱، **عدالت در گرداب جریان شناسی تحلیلی حکومت علوی**، قم: اشراق حکمت، چاپ دوم.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، **تفسیر المیزان**، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ پنجم.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۲۷ق، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ترجمه: حسین نوری همدانی، تهران: فراهانی، چاپ اول.
۱۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، **مجمع البحرین**، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
۱۷. طوسی، محمدبن الحسن، ۱۴۱۴ق، **امالی**، مؤسسه البعثه، قم: دار الثقافة، چاپ اول.
۱۸. غروی الخوانساری، شهرزاد، غروی نایینی، نهله، پاییز ۱۳۸۳ش، «**نفاق از دیدگاه امیرالمومنین علیه السلام**»، مجله سفینه (ISC)، دوره یک، ش ۴، صص ۶۰-۷۷.
۱۹. غزالی، ابو حامد محمد، بی‌تا، **مجموعه رسائل**، روضه الطالبین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، **العین**، قم: هجرت، چاپ دوم.
۲۱. فراهیدیان، رضا، ۱۳۸۵، **مبانی تعلیم و تربیت در قرآن و احادیث**، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۲. فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، قم: مؤسسه دارالهجره، چاپ دوم.
۲۳. قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۷، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
۲۴. قرطبی، محمدبن احمد، بی‌تا، **تفسیر قرطبی**، بی‌جا: انتشارات دارالفکر.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۹، **اصول کافی**، ترجمه: مصطفوی، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، چاپ اول.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۲ق، **بحار الانوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۷. محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۶۲، **میزان الحکمه**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۸. محمدیان، محمد، ۱۳۹۰، **جنگ مذهب علیه مذهب**، بی‌جا: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها).

۲۹. مصباح، محمد تقی، ۱۳۷۶، **اخلاق در قرآن**، تحقیق و نگارش: محمد حسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۳۰. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، **مصباح الشریعه (منسوب به امام صادق در حرف صاد)**، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم.

۳۲. نراقی، ملا احمد، ۱۳۸۷، **معراج السعاده**، قم: انتشارات آیین دانش.

۳۳. یعقوبی، احمدبن محمدبن واضح، بی‌تا، **تاریخ یعقوبی**، بیروت: دار صادر.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

بداء؛ پاسخ به شبهات دکتر ناصر القفاری و آثار فردی و اجتماعی اعتقاد به آن

مکارم ترجمان^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۳/۱۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۵/۱۶)

چکیده

بداء از اعتقادات مهم شیعه است و مورد شبهات زیادی خصوصاً از اهل سنت و وهابیت از جمله دکتر قفاری قرار گرفته که شبهاتش ناشی از قیاس خدا به انسان در منشأ بداء و استناد به احادیث ضعیف یا عدم درک درست احادیث بداء است و باید با بررسی دقیق آیات و روایات این باب به شبهات وی پاسخ داده شود. بداء تغییری است که در مراحل فعل الهی صورت می‌گیرد. فعل الهی برای ایجاد اشیاء، دارای هفت مرحله مشیت، اراده، قدر، قضاء، اذن، کتاب و اجل است. این مراحل قبل از عینیت پیدا کردن اشیاء است. تغییر در هر کدام از این مراحل، بداء نامیده می‌شود که مسبوق به علم الهی است؛ زیرا مشیت، اراده و سایر افعال الهی مسبوق به علم ازلی خداوند هستند؛ بنابراین، بداء از روی علم و در نهایت حکمت انجام می‌گیرد و اثرات تربیتی

۱. دکترای کلام امامیه.

رایانامه: m.tarjoman17@gmail.com

بسیاری بر نگرش و اعمال انسان دارد؛ زیرا اثبات می‌کند دست خداوند همواره باز است هرچه را بخواهد، می‌تواند ایجاد کند، تغییر دهد و یا از بین ببرد؛ همچنین اعمال انسان در سرنوشتش تأثیر دارد؛ لذا اعتقاد به بداء در ایجاد روحیه امید و تلاش، رفع یأس و ناامیدی و جلوگیری از اطمینان صد در صد به تداوم وضع موجود تأثیر چشم‌گیری دارد.

واژگان کلیدی: بداء، دکتر ناصر القفاری، شبهات، علم الهی.

مقدمه

از جمله مسائلی که در بحث عدل الهی مطرح می‌شود، قدر و قضاء است. اصل قدر و قضاء در قرآن و روایات، یک امر مسلم، بلکه یکی از ارکان دین و یکی از اعتقادات اساسی است که باید هر مسلمانی آن را بپذیرد. قدر و قضاء دو مرحله از مراحل فعل خداوند است و بحث بداء مربوط به افعال الهی از جمله قدر و قضاء است. اعتقاد به بداء و مفهوم آن، ریشه در آیات و روایات دارد و باید گفت نخستین مطرح‌کننده بداء، خداوند متعال است؛ زیرا آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که به مفهوم بداء و تبیین آن و برخی مصادیق آن پرداخته است؛ همچنین روایات بسیاری از ائمه علیهم السلام در مفهوم بداء و رابطه آن با علم الهی نقل شده که اهمیت این عقیده را برای ما آشکار می‌سازد.

بر این اساس، عقیده بداء از قرون اولیه نزد علماء، متکلمان و حتی فلاسفه اسلامی جایگاه ویژه‌ای داشته و ذهن عامه متفکرین اسلامی را به خویش اختصاص داده است؛ به طوری که در معنا و مفهوم آن، آراء و اقوال متعدد و بلکه متفاوتی وجود داشته و دارد. تا آنجا که بعضی مفهوم آن را حقیقی و بعضی مجازی و استعاری می‌دانند. عده‌ای آن را از عقاید اصلی و اعتقاد به آن را باعث ایجاد اثرات تربیتی

بزرگ در زندگی انسان دانسته و برخی نیز وجود آن را انکار می‌کنند؛ و نیز اکثر علمای اهل سنت به دلیل تفسیر نادرستی که از بداء دارند، این عقیده را نابودکننده ارکان دین و اعتقاد به آن را باعث کفر می‌پندارند و امروزه این مسئله به حربه‌ای برای وهابیت تبدیل شده که علیه شیعه از آن استفاده می‌کنند. کتاب‌ها و مقالات متعددی که در ردّ بداء از سوی وهابیت نوشته شده حاکی از این مطلب است. علمای وهابی در ذهن افراد چنین تصویری ایجاد کرده‌اند که اگر شیعه و افکارش گسترش پیدا کند دین و جان شما در خطر است؛ لذا با این حساسیتی که ایجاد شده هر مطلبی که در این زمینه نوشته می‌شود از حساسیت خاصی برخوردار است.

از جمله کسانی که در رد این عقیده مطالبی را نوشته دکتر ناصر بن عبدالله القفاری است. کتاب اصول مذهب الشیعه در حقیقت پایان نامه دکترای آقای قفاری است. در حقیقت این کتاب قوی‌ترین و مفصل‌ترین کتابی است که در این چهارده قرن علیه شیعه نوشته شده و ایشان کل شبهاتی که در این چهارده قرن علیه شیعه بوده را مستند کرده و این‌ها را با قلم و بیان روز نوشته و از کتب شیعه هم برای خودش استشهاد و دلیل آورده است.

از آنجا که علم ناب و حقیقت محض را باید از قرآن و اهل بیت علیهم السلام گرفت، لذا در این تحقیق سعی شده تبیینی درست از معنا و مفهوم بداء ارائه گردد؛ همچنین تمامی اشکالات و شبهاتی که دکتر ناصر القفاری در کتاب خود نسبت به مسئله بداء کرده، پاسخ داده شود؛ در این مقاله به طور اختصاصی یک عقیده و شبهه مربوط به آن بررسی و پاسخ داده شده است؛ همچنین به زبان فارسی نوشته شده، لذا دسترسی و مراجعه و استفاده از آن برای همگان به ویژه جوانان آسان‌تر است و پاسخ به شبهات ایشان به معنای پاسخ به شبهات وهابیت است؛ بنابراین، اختلاف در معنا و مفهوم و وجود آراء متفاوت حتی میان علماء شیعه از سویی و اتهامات وارده از جانب اهل سنت و وهابی‌ها از سوی دیگر، اهمیت تحقیق در موضوع بداء را آشکار می‌نماید.

معنای لغوی بداء

«بداء» از ریشه «بَدَوَ» (باء، دال، واو) گرفته شده و به معنای «ظهور و آشکار شدن چیزی» است؛ و واژه‌های «بَدَوُ»، «بَدَوًا» و «بَدُوًا»، «بَدَاءَ»، «بَدَاءَةً» و «بَدُوًا» همه از این ریشه‌اند (الفراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۱/۱۳۹؛ ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ۱/۲۱۲؛ الجوهری، ۱۳۷۶ق، ۶/۲۲۷۸؛ الهمز، ۱۴۱۹ق، ۱/۱۵۷؛ اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ۱/۱۱۳؛ زمخشری، بی‌تا، ۱۸؛ الإفريقي المصري، ۱۳۸۸ق، ۱۴/۶۵؛ الفيومی، ۱۴۲۵ق، ۱/۴۰؛ الفيروزآبادی، بی‌تا، ۴/۳۰۲؛ الطریحی، ۱۳۷۵ش، ۱/۴۵؛ الحسینی الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۹/۱۸۹؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴ش، ۱/۱۰۹). در کتاب «لسان العرب» در توضیح معنای بداء چنین آمده است: «و بدا لی بداءُ اُی تَغیّر رأیی علی ما کان علیه و یقال: بدا لی من أمرک بداءُ اُی ظَهَرَ لی» (الإفريقي المصري، ۱۳۸۸ق، ۱۴/۶۶). برای من بدائی رخ داد؛ یعنی نظرم از آنچه بود تغییر کرد و اینکه گفته شود درباره تو برای من بدائی رخ داد، یعنی برای من آشکار شد.

از این رو بداء، هم به معنای تغییر رأی سابق و هم به معنای ظهور امری جدید است. به این معنا که گاهی نسبت به مسئله‌ای رأی و نظری از قبل وجود دارد؛ سپس به دلایلی آن رأی و نظر عوض می‌شود و گاهی نیز بدون وجود سابقه قبلی رأی و نظری تازه درباره مسئله‌ای ایجاد می‌گردد.

همچنین به کسی که در مسائل رأیی نو پیدا می‌کند یا از رأی سابق خود برمی‌گردد «ذو بدوات» گفته می‌شود. به این دو معنا از واژه بداء، در برخی کتب لغت اشاره شده است (الإفريقي المصري، ۱۳۸۸ق، ۱۴/۶۶؛ الحسینی الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۹/۱۹۰؛ ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ۱/۲۱۲).

معنای اصطلاحی بداء

بداء، مربوط به فعل خداوند است نه علم او. فعل خداوند در خلقت مخلوقات اینگونه است که برای هر مخلوقی هفت مرحله وجود دارد. امام صادق علیه السلام در این رابطه می‌فرماید: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهِذِهِ الْخِصَالُ السَّبْعُ: بِمَشِيَّةٍ وَارَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ؛ هِيَ كُلُّ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَارَادَتِهِ وَقَدَرِهِ وَقَضَائِهِ وَأَجَلِهِ». (الكليني، ۱۴۰۱ق، ۱/۱۴۹).

از این حدیث شریف به دست می‌آید که فعل خداوند برای ایجاد مخلوقات، این هفت مرحله را دارا است: مشیت، اراده، قدر، قضا، إذن، کتاب و اجل. این مراحل، قبل از عینیت بخشیدن و موجود شدن هر مخلوقی است. خداوند به هر چه علم داشته باشد و هر وقت که اراده کند، قبل از آنکه آن شیء عینیت پیدا کند، می‌تواند آن را از بین ببرد، ایجاد کند یا تغییر دهد؛ و این معنای اصطلاحی بداء است.

یعنی دست خداوند همواره باز است و در آنچه خود مشیت نموده یا اراده کرده و یا مورد تقدیر و قضاء و... خودش قرار گرفته نیز امکان تغییر وجود دارد. پس اگر چیزی با مشیت اول مورد مشیت قرار بگیرد، می‌تواند با مشیت دوم محو شود و در مورد مراحل بعدی یعنی اراده، قدر، قضا، إذن، کتاب و اجل نیز همین‌گونه است و این یعنی بداء.

خداوند متعال می‌فرماید: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ؛ خداوند هر چه را بخواهد محو و اثبات می‌نماید و امّ الکتاب نزد اوست» (رعد، ۳۹). محو و اثبات، جزء افعال الهی هستند؛ و متعلق محو و اثبات (ما یشاء) است که

به صورت عام بیان شده است؛ یعنی هم مشیت را می‌گیرد و هم مراحل بعد را چون از مشیت گذشته‌اند؛ لذا طبق این آیه، خداوند می‌تواند هر یک از مراحل فعل خویش را محو و یا اثبات نماید؛ بنابراین، بداء در اصطلاح یعنی محو و اثبات در هر یک از مراحل هفتگانه فعل الهی.

پاسخ به شبهات دکتر قفاری

شبهه ۱

بداء به هر دو معنی مستلزم جهل برای خدای سبحان است و این از اعظم کفر است؛ پس چگونه شیعه، آن را از اعظم عبادات می‌داند و ادعا می‌کند که خداوند با چیزی مثل بداء تعظیم نشده است (القفاری، ۱۴۱۵ق، ۹۳۹/۲)؟

پاسخ

مهم‌ترین اشکالی که مخالفان بداء بر این آموزه وارد کرده‌اند، این است که بداء مستلزم جهل خداست.

در مقام پاسخ به این شبهه، نکات زیر قابل طرح است:

۱- هیچ یک از معتقدان به بداء، بداء را ظهور چیزی برای خدا پس از مخفی بودن آن برای خدا یا تغییر رأی ناشی از ظهور بعد از خفا و جهل تفسیر نکرده‌اند (مفید، ۱۴۱۴، ۶۵/۵ و ۶۶؛ الطوسی، ۱۴۱۷، ۴۹۵/۲ - ۴۹۶؛ الحر العاملی، ۱۴۱۸، ۲۲۴/۱)؛ بنابراین مخالفان بداء چیزی را ردّ می‌کنند که قائلی ندارد.

۲- اگر به کتاب‌های لغت نیز مراجعه کنیم می‌بینیم که در معنای بداء، جهل ذکر نشده است؛ بلکه صرفاً ظهور یا پیدایش رأی جدید آمده (الفراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۳۹/۱؛ ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ۲۱۲/۱؛ الجوهری، ۱۳۷۶ق، ۲۲۷۸/۶؛ الهروی، ۱۴۱۹ق، ۱۵۷/۱؛ اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ۱۱۳؛ زمخشری، بی‌تا، ۱۸؛ الإفريقی المصری،

۱۳۸۸ق، ۶۵/۱۴؛ الفیومی، ۱۴۲۵ق، ۴۰/۱؛ الفیروزآبادی، بی‌تا، ۳۰۲/۴؛ الطریحی، ۱۳۷۵ش، ۴۵/۱؛ الحسینی الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۸۹/۱۹^۲ که ضرورتاً ناشی از جهل نیست.

به نظر می‌رسد جناب قفاری لازمه ظهور را ظهور بعد از خفاء و لازمه پیدایش رأی جدید را، ناشی شدن رأی جدید از ظهور بعد از خفاء می‌داند. در واقع شبهه از اینجا ناشی شده که خداوند را با انسان قیاس کرده‌اند؛ و چون در انسان، بداء در نتیجه جهل و عدم علم به وجود می‌آید، توهم می‌کنند که بداء در مورد خداوند نیز مستلزم جهل است؛ در حالی که هیچ رابطه ضروری میان پیدایش رأی جدید و جهل وجود ندارد. پیدایش رأی جدید می‌تواند علل مختلفی داشته باشد که یکی از آنها جهل است. علت دیگر آن، آزادی، حکمت و قدرت مطلق خداست؛ بنابراین، علت و منشأ بداء در خداوند و انسان متفاوت خواهد بود. بداء در انسان غالباً در اثر جهل ایجاد می‌شود. درحالی که بداء در خداوند ناشی از سلطنت، حکمت، قدرت مطلق و علم است.

۳- ایشان علم فعلی خداوند که در حقیقت همان مراحل فعل الهی است را با علم ذاتی او خلط کرده است؛ در حالی که، علم فعلی خداوند، فعل خداست و مسبوق به علم ذاتی او است.

شبهه ۲

عقیده بداء مربوط به فرقه کیسانیه بوده و مختار این عقیده را وضع کرد. ایشان ریشه بداء را در این واقعه می‌داند که مختار در یکی از جنگ‌ها به پیروانش وعده

۲. لازم به ذکر است تنها در نهاییه ابن اثیر بداء «استصواب شیء علم بعد أن لم يعلم» معنا شده. رک: ابن اثیر، ۱۳۶۴ش، ۱۰۹/۱ که او نیز معنای بداء را برای خداوند «قضا» بیان کرده و استعمال بداء را مجازی می‌داند و همان‌طور که مشاهده شد، بداء در هیچ‌یک از کتب لغت اینگونه معنا نشده است.

نصرت خدا و پیروزی را داده بود و پس از شکست برای توجیه شکست، مسئله بداء و تغییر رأی خدا را مطرح کرد (القفاری، ۱۴۱۵ق، ۲/۹۴۰).

پاسخ

در پاسخ نظریه فوق باید گفت نخستین کسی که در اسلام، بداء را مطرح کرده خداوند متعال است و در قرآن کریم، آیات متعددی در اثبات بداء و بیان برخی مصادیق بداء وجود دارد. پس از خداوند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت او علیهم السلام، بداء را توضیح داده‌اند و معنای درست آن را تبیین کرده‌اند. خداوند متعال می‌فرماید: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد، ۳۹).

امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه می‌فرماید: «و هل یمحی الّا ما کان ثابتاً و هل یثبت الّا ما لم یکن؛ و آیا جز این است که آنچه را ثابت بوده محو می‌نماید و آنچه را وجود نداشته ثبت می‌کند؟» (کلینی ۱۴۰۱، ۱/۱۴۷).

سیوطی در در المنثور روایات زیادی ذیل آیه شریفه آورده است؛ از جمله روایتی به نقل از ابن عمر از رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمودند: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» مگر شقاوت، سعادت، حیات و مرگ را؛ همچنین روایتی از ابن عباس به این مضمون آورده که گفت: نمی‌توان از قدر پرهیز کرد، لکن خداوند به وسیله دعا هرچه از قدر بخواهد محو می‌کند؛ و نزدیک به مضمون این دو روایت، روایت‌های زیادی نقل نموده است. برخی روایت‌ها دلالت بر این دارند که برخی مسائل، ثابت و تغییر ناپذیرند، مثل سعادت، شقاوت، حیات و مرگ و برخی روایت‌ها دلالت دارند بر اینکه خداوند به وسیله دعا و یا توبه تقدیرات را تغییر می‌دهد (سیوطی، ۱۴۲۱، ۵۸۴/۴ - ۵۸۸).

بنابراین، هرچه مورد مشیت خداوند قرار گرفته باشد، می‌تواند با مشیت حادث دیگری مورد محو قرار بگیرد و هر دو مشیت، حادث و بر طبق حکمت، مصلحت و علم الهی است. مشاهده می‌شود که در کتب اهل سنت نیز مفهوم بداء توضیح داده شده است. در مورد مختار هم باید گفت، اگر فرض شود مختار از عقیده بداء سوءاستفاده کرده است، این مطلب به صحت و سقم عقیده بداء و یا این که نخستین معتقد به بداء کیست، ربطی ندارد.

شبهه ۳

اثنا عشریه میان پیروان خود شایع کرده‌اند که ائمه آنها علم ماکان و مایکون را دارند و چیزی از آنها پوشیده نیست؛ لذا اگر خبری را به ائمه نسبت دادند و اتفاق نیافتاد میگویند این از باب بداء بوده است (همان).

پاسخ

برای پاسخ به این شبهه، ابتدا باید مسئله علم غیب ائمه علیهم السلام را مطرح نمود:

خداوند در برخی از آیات قرآن، علم غیب را مخصوص خویش می‌داند. آنجا که می‌فرماید:

«قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» (نمل، ۶۵)

«إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (حجرات،

(۱۸)

و آیات دیگری که بیان می‌کند، علم غیب مخصوص خداوند متعال است (مأذنه، ۱۱۶؛ انعام، ۷۳؛ توبه، ۷۸؛ یونس، ۲۰؛ رعد، ۹؛ سجده، ۶ و...) در کنار این آیات، آیات دیگری وجود دارد که بیان می‌کند، خداوند متعال، به برخی از بندگان خویش، برخی علوم را می‌آموزد:

«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ»
(آل عمران، ۱۷۹)

«عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» (جن، ۲۶-
(۲۷)

«إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ ... وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ
مِنْ تَوَلَّيَ الْأَحَادِيثِ» (يوسف، ۴-۶)

و آیات فراوان دیگری که از علم غیب بعضی از مخلوقات خبر می دهد (تکویر، ۲۴-۲۲؛ هود، ۳۶؛ یوسف، ۴۹-۴۲؛ یوسف، ۹۵-۹۲؛ یوسف، ۱۰۱؛ نوح، ۲۷-۲۶؛ قصص، ۷؛ نمل، ۱۶؛ صف، ۶؛ تحریم، ۳؛ و...)؛ از جمله آنها، پیامبران الهی هستند. لازم به ذکر است که این مسئله با عقل نیز منافات ندارد و خداوند، هر که را شایسته بداند، عالم به برخی علوم می گرداند؛ براین اساس، آگاهی پیامبران به پاره ای از علوم غیب، دلیلی بر شریک بودن آنها با خداوند در علم غیب نیست؛ زیرا علم غیب الهی، ذاتی و مطلق است. در حالی که علم غیب انبیاء، عرضی و محدود است و از سوی خداوند، عالم به این علم شده اند؛ بنابراین، ادله عقلی و نقلی نشان می دهد که خداوند به انبیاء و ملائکه خویش، هر آنچه از علم غیب بخواهد، می آموزد.^۳ روشن است که علم غیب نبی، برای امر رسالت و نبوت، ضروری است.

از آنجا که امامت، استمرار رسالت و نبوت است، لذا امام نیز نیاز به علم غیب دارد؛ و همان گونه که بیان شد، نبی علم خویش را از خداوند دریافت می کند؛ و به اعتقاد شیعه، علم امام، علمی است که از پیامبر دریافت شده است.

و از آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله به دلیل داشتن علم غیب، شریک خداوند

۳. برای توضیح بیشتر ر.ک: اللمینی، ۱۴۱۴ق، ۷۷/۵-۹۱.

نمی‌شود، علم غیب امام نیز او را شریک خداوند نمی‌سازد؛ زیرا علم خداوند، ذاتی، مطلق، ازلی و ابدی است و حال آنکه علم امام از طریق پیامبر به ایشان رسیده، محدود بوده و به اذن الهی است و بعد از امام اول، از هر امام به امام بعدی رسیده است.

علم غیب پیامبران و امامان دو حالت دارد: یا اخباری است که در لوح بداءپذیر نوشته شده است؛ این علوم در اختیار ملائکه و پیامبران و امامان قرار می‌گیرد و بداءپذیر است. برخی دیگر از علوم، علوم غیر بداءپذیر هستند. معصومین اگر اخبار از علم نوع اول کنند، قرینه‌ای بر آن می‌آورند؛ مثل جمله «و لله فيه المشيئة» یا «إن شاء الله»؛ و اگر از نوع دوم باشد قرینه ذکر نمی‌شود (الکلینی، ۱۴۰۱ق، ۱/۱۴۷، ح ۶؛ العیاشی، ۱۴۲۱ق، ۲/۳۹۶، ح ۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴/۱۱۳، ح ۲۶).

و در بین اخبار نوع دوم، هنوز هیچ خبری که کذب آن معلوم شود به دست نرسیده است و دکتر قفاری در شبهات بعدی خواسته مصادیق ادعایی بر این نوع اخبار وارد کند که به نقد آنها خواهیم پرداخت؛ اما در مورد علم غیب ائمه و پیشگویی‌های ایشان تاریخ این مطلب را ثابت کرده است. موارد متعددی از اخبار امیر المؤمنین علیه السلام از آینده در کتب اهل سنت آمده که مرحوم فیروزآبادی در کتاب «فضائل الخمسة من الصحاح الستة» بعضی از آنها را ذکر کرده است؛ به عنوان مثال: از مستدرک الصحيحین، جلد دوم صفحه ۳۵۸ نقل کرده که امام علی علیه السلام به حجر المدری فرمودند: تو پس از من باقی خواهی ماند و تو را به لعن من امر می‌کنند؛ پس مرا لعن کن ولی از من تبرّی مجو؛ و همان‌گونه شد که ایشان فرمودند. احمد بن ابراهیم، خلیفه امیه در مسجد بود و حجر را امر کرد که بر امیر المؤمنین علیه السلام لعن کند؛ و حجر چنین گفت: امیر احمد بن ابراهیم مرا امر کرد که علی را لعن کنم پس او را لعن کنید که لعنت خدا بر او باد. راوی این روایت می‌گوید: و خداوند قلب‌های آنها را کور کرد و هیچ کدام متوجه نشدند که منظور او چه بود. این روایت را ابن حجر در «صواعق» صفحه ۷۷ نیز آورده است و گفته که

این از کرامات علی علیه السلام و اخبار او از غیب است (الحسینی الفیروزآبادی، ۴۰۲ق، ۲/۲۸۶).

موارد متعدد دیگری در این کتاب به نقل از کتب معتبر اهل سنت ذکر شده که امیر المؤمنین علیه السلام اخبار غیب نموده‌اند؛^۴ همچنین موارد متعددی را ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه ذکر کرده است؛ مانند اخبار امیر المؤمنین علیه السلام به قتل جویریة و میثم تمار و نحوه شهادت او و محقق شدن این اتفاقات پس از شهادت امیر المؤمنین علیه السلام و نیز اخبار به قتل رسیدن رشید هجری و کیفیت تحقق آن و ذکر مذهب بغدادیین از معتزله در خلافت (المدائنی، بی تا، ۱/۲۱۱-۲۰۸) که همه اینها نشانه این است که ائمه علیهم السلام از برخی علوم غیب آگاهی داشتند؛ بنابراین، علم غیب برای امام، مقامی نیست که بتوان آن را با شبهات بی‌اساس، متزلزل ساخت و صرف یک ادعا دانست یا اینکه آن را وسیله‌ای برای رد عقیده بداء قرار داد؛ بلکه ادله عقلی و نقلی آن را اثبات می‌کند و نیز نمی‌توان آن را به غلو شیعه نسبت به ائمه علیهم السلام نسبت داد.

شبهه ۴

بزرگان شیعه به پیروان خود وعده دادند که حکومت پس از هفتاد سال به آنان بازمی‌گردد و این گفتار را به ابو جعفر (امام باقر علیه السلام) نسبت دادند؛ اما وقتی چنین نشد و با شکایت پیروانشان روبرو شدند با توسل به عقیده بداء و این که این زمان تغییر یافته است، خود را از این گرفتاری نجات دادند (القفاری، ۱۴۱۵ق، ۲/۹۴۰).

۴. به نقل از کتاب فضائل الخمسه من الصحاح الستة، ۲۸۶-۲۸۸: طبقات ابن سعد، ۵/۳۰؛ الاصابة لابن حجر، ۵/۳۲۵؛ تهذیب التهذیب لابن حجر، ۷/۳۵۸؛ الهیثمی فی مجمعہ، ۶/۳۴۱؛ الریاض النضره، ۲/۲۲۲.

پاسخ

نعمانی روایتی به این مضمون از ابوحمزه ثمالی نقل کرده است:
 «عن أبي حمزة الثمالي، قال: سمعت أبا جعفر الباقر عليه السلام يقول: يا ثابت
 انّ الله تعالى قد وّقت هذا الامر في سنة السبعين فلمّا قتل الحسين عليه السلام
 اشتدّ غضب الله فأخّره إلى أربعين و مائه فحدثناكم بذلك فأذعتم و كشفتم
 قناع السّتر فلم يجعل الله لهذا الامر بعد ذلك وقتاً عندنا و يمحو الله ما يشاء
 و يثبت و عنده ام الكتاب. قال ابوحمزه فحدثت بذلك ابا عبد الله الصادق عليه
 السلام، فقال: قد كان ذلك» (النعمانی، بی تا، ۲۹۳، ح ۱۰).

این روایت از نظر سندی قابل قبول است و علامه مجلسی نیز آن را صحیح
 معرفی کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ۱۷۰/۴)؛ بنابراین اولاً این روایت صحیح السند
 است و جعلی بودن آن بر خلاف ادعای قفاری منتفی یا در حد منتفی است. ثانیاً،
 قفاری باید شاهی بی‌آورد که پیش از این حدیث شیعه چنین وعده‌ای به مردم داده
 بودند و بعد نقض شد و برای توجیه آن این حدیث را جعل کرده‌اند؛ اما در مورد معنا
 و دلالت حدیث باید بحث کرد:

واژه‌ای که در حدیث وارد شده کلمه «هذا الامر» است. ممکن است مراد از «هذا
 الامر» پیروزی جبهه حق و تشکیل حکومت اسلامی به دست ائمه علیهم السلام یا
 هرگونه گشایش برای شیعیان باشد؛ همان‌طور که در زمان امام باقر و امام صادق
 علیهما السلام تا اندازه‌ای رخ داد و روشن است که وقتی مردم از یاری امام حسین
 علیه السلام دست بردارند و ایشان را بکشند، ممکن است خداوند نعمت تشکیل
 حکومت اسلامی و رفع مشکلات مردم را از مردم سلب کند. «يمحو الله ما يشاء و
 عنده أم الكتاب».

شبهه ۵

روایات شیعه این چنین گزارش می‌دهد که امام صادق علیه السلام به امامت پسرش اسماعیل تصریح کرده بود؛ اما وقتی اسماعیل در زمان حیات پدرش از دنیا رفت، راه گریز از این رسوایی، نسبت بداء به خداوند متعال بود. «ما بدا لله فی شیء کما بدا له فی اسماعیل ابنی» (القفاری، ۱۴۱۵ق، ۹۴۱/۲).

پاسخ

در پاسخ به این شبهه می‌توان از دو دیدگاه روایت را بررسی نمود: بررسی سندی روایت و بررسی معنایی روایت.

بررسی سندی روایت

دکتر قفاری این روایت را از توحید صدوق و کافی نقل کرده است. این روایت در سه منبع دیگر نیز نقل شده است: کمال الدین و تمام النعمه (شیخ صدوق)، فرق الشیعه (نوبختی) و انوار نعمانیه (جزائری).

در کمال الدین مشاهده می‌شود که زیدیه شبهه‌ای مبنی بر اثناعشریه بودن ائمه بیان می‌کنند و بیان می‌دارند که امام صادق علیه السلام از ابتدا بر امامت اسماعیل تصریح کرده و به آن اشاره نموده بود. سپس اسماعیل در زمان حیات پدرش وفات نمود و امام صادق فرمودند: «ما بدا لله فی شیء کما بدا له فی اسماعیل ابنی»

شیخ صدوق در پاسخ می‌گوید: هیچ روایتی مبنی بر معرفی اسماعیل به عنوان امام، توسط امام صادق علیه السلام وجود ندارد و این قصه‌ای است که افرادی که قائل به امامت اسماعیل بودند، آن را درست کرده‌اند؛ و اما روایت «ما بدا لله فی شیء کما بدا له فی اسماعیل ابنی»، امام می‌گوید:

«ما ظهر لله أمر کما ظهر له فی اسماعیل ابنی إذا اخترمه فی حیاتی لیعلم

بذلک آنّه لیس بامام بعدی» (ابن بابویه، ۱۳۹۰ق، ۶۹).

یعنی امری بر خدا آشکار نگشت مانند آنچه درباره اسماعیل برای او آشکار گشت که در زمان حیات من، جان او را گرفت تا بدین وسیله بدانند که او امام بعد از من نیست.

توضیح: در بررسی کتاب کمال الدین مشاهده می‌گردد که شیخ صدوق در این کتاب سعی کرده کل روایات مربوط به موضوع کتاب، چه روایات شیعی و اهل سنت و یا زیدیه را بررسی کند و در این رابطه صحت روایت از نظر سندی و متنی، مدنظرش نبوده است؛ و برای این حدیث خاص نیز هیچ سندی ذکر نکرده است. در کتاب فرق الشیعه نوبختی چنین آمده که یکی از فرقه‌های اصحاب امام باقر علیه السلام قائل به امامت امام صادق علیه السلام شدند؛ ولی هیچکدام بر امامت او در ایام حیاتش ثابت نماندند؛ زیرا وقتی امام صادق بر امامت پسرش اسماعیل اشاره نمود، سپس اسماعیل در زمان حیات پدرش وفات کرد از امامت امام صادق رجوع کردند و او را تکذیب نمودند؛ زیرا گفتند امامی که دروغ بگوید امام نیست و به نقل از امام صادق حکایت کردند که فرمود (برای خداوند در امامت اسماعیل بدا رخ داد)؛ لذا آنها بداء و مشیت از خدا را انکار کردند و گفتند این باطل است و جایز نیست (النوبختی، ۱۳۵۵ق، ۷۵ و ۷۶).

همان‌طور که مشاهده می‌شود نوبختی می‌گوید: از امام صادق حکایت کردند که چنین فرمود و هیچ سندی بر این ادعای خود نیاورده است؛ و کتاب فرق الشیعه یک کتاب تاریخی است و دغدغه صحت سند و روایت در آن لحاظ نشده است. لازم به ذکر است که هیچ روایتی مبنی بر اینکه امام صادق علیه السلام اشاره به امامت اسماعیل داشته باشند وجود ندارد.

کتاب بعدی، انوار النعمانیة جزائری است. در آن شبهه‌ای بیان شده که اگر اسامی ائمه در لوح فاطمه علیها السلام مکتوب است پس معنای روایت وارده از امام صادق

علیه السلام به پسرش موسی علیه السلام هنگام وفات اسماعیل چه بود که فرمودند: (ما بدا لله فی شیء مثل ما بدا له فی اسماعیل)... و ظاهر آن این است که امامت برای اسماعیل بود؛ سپس برای خدا بداء رخ داد. جزائری چنین پاسخ می‌دهد که «شیعه» اعتقاد داشت امامت از آن اسماعیل است؛ زیرا پسر بزرگتر بود و روایت کردند که امامت به پسر بزرگتر می‌رسد؛ پس وقتی اسماعیل در زمان پدرش وفات کرد، برای شیعه ظاهر شد که او امام نبوده است و این بداء که برای خدا اتفاق افتاد در حقیقت برای شیعه اتفاق افتاد، نه در واقعیت و نفس الأمر (الجزائری، ۱۴۰۴ق، ۳۵۹/۱ - ۳۶۰). در اینجا نیز مشاهده می‌شود که این روایت فقط صرف نقل یک گفته است و سندی برای آن نقل نشده است.

همچنین مرحوم صدوق این روایت را در توحید، بدون سند ذکر کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۳۶).

نتیجه اینکه در این سه کتاب، اصلاً برای این روایت، سند ذکر نشده است و هر سه مؤلف در کتب خویش به سند و بررسی سندی روایت اهتمام نداشته‌اند و فقط به خاطر ارتباط به موضوع مورد نظر در کتاب، روایت‌ها را جمع کرده‌اند و حتی هیچکدام خودشان روایت را به عنوان خود روایت نقل نکرده‌اند؛ بلکه روایت توسط شبهه‌کنندگان مطرح شده و آنها به شبهه پاسخ داده‌اند و معنایی برای آن گفته‌اند که ربطی به معنایی که شبهه‌کنندگان می‌گویند ندارد.

این روایت در بحارالانوار نیز به صورت زیر ذکر شده است:

«کتاب زید النرسی: عن عبید بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

ما بدا لله بداء أعظم من بداء بدا له فی اسماعیل ابنی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق،

۲۶۹/۴۷). مرحوم مجلسی این روایت را از «اصل زید النرسی» نقل کرده است. با

مراجعه به کتب رجال، مشاهده می‌گردد که نجاشی، این شخص را توثیق نکرده حتی مدح هم ننموده (النجاشی، بی‌تا، ۱۲۴).

شیخ در فهرست (الطوسی، ۱۴۱۷ق، ۱۳۰)، آورده است که زیدالنرسی یک اصل دارد که ابن بابویه از آن نقل نمی‌کند؛ زیرا به نقل از ابن ولید می‌گوید که این کتاب موضوعه است؛ اما ابن غضائری این را نمی‌پذیرد (ابن الغضائری، ۱۴۲۲ق، ۶۲) و قهپائی نیز مطالب موجود در کتب فوق را عیناً نقل نموده است (القهپائی، بی‌تا، ۸۴). آنچه نتیجه می‌شود این خواهد بود که «زیدالنرسی» را هیچ‌کس توثیق ننموده و حتی مدح هم نشده است؛ و از آن مهم‌تر، احتمال موضوع بودن کتابش وجود دارد؛ لذا نمی‌توان به روایتی که مرحوم مجلسی از کتاب زیدالنرسی نقل کرده اعتماد نمود؛ و بحث «بداء» یکی از مسائل اعتقادی است و ما در بحث اعتقادات روایاتی را می‌پذیریم که اطمینان آور باشد. در حالی که روایت فوق حتی احتمال هم نمی‌آورد؛ لذا پذیرفته نیست.

آنچه از بررسی سندی روایت به دست آمد این است که نمی‌توان به این روایت از لحاظ سندی اعتماد کرد و این قوی‌ترین احتمال است.

احتمال دیگر در مورد این روایت، تصحیف است. توضیح اینکه با توجه به حدیثی که شیخ صدوق درباره حضرت اسماعیل پسر حضرت ابراهیم علیهما السلام به این مضمون نقل کرده است که:

«أَنَّ الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَا بَدَأَ اللَّهُ بَدَاءَ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي إِسْمَاعِيلَ أَبِي إِذْ

أَمَرَ أَبَاهُ إِبْرَاهِيمَ بِذَبْحِهِ ثُمَّ فَدَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ» (ابن بابویه، ۱۴۱۵ق، ۳۶۶، ح ۱۱)

احتمال می‌رود که راویان، صدر این روایت را بدون ذیل آن نقل کرده باشند و ناسخان، از روی اشتباه به جای کلمه «أَبِي» کلمه «أَبْنِي» را قرار داده باشند؛ البته شیخ صدوق در همین کتاب، روایت «مَا بَدَأَ اللَّهُ بَدَاءَ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي إِسْمَاعِيلَ ابْنِي» (همان، ح ۱۰) را قبل از روایت فوق آورده است و اضافه می‌کند که من درباره این

حدیث به هر دو حالت آن نظری داریم و فقط آن را به دلیل معنای لفظ بدء آوردیم.^۵ و در مجموع احتمال فوق بسیار ضعیف است. این احتمال نیز وجود دارد که افراد مخالف، برای اینکه عقیده بدء را تحریف کنند و به شیعه و عقاید آنها ضربه بزنند، حدیث را تحریف کرده‌اند و کلمه «اینی» را به روایت اضافه کرده باشند.

بررسی محتوایی روایت

اگر فرض کنیم این روایت وجود داشته باشد، مفهوم روایت این نیست که قرار بود اسماعیل امام شود؛ زیرا تعداد امامان و اسامی آنان منصوص است و رسول خدا صلی الله علیه و آله در روایت‌هایی آن را بیان کرده بودند؛ بلکه معنای آن، همان است که در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: خداوند متعال دو بار قتل را بر پسر اسماعیل نوشت و من از خداوند درخواست کردم و خداوند از آن گذشت کرد پس برای خداوند بدائی رخ نداد مانند آنچه در اسماعیل برای او رخ داد. سید مرتضی در این باره می‌گوید: خداوند امامت را با بدء وصف نکرده است و فقهای امامیه بر این عقیده اجماع دارند و روایت از معصوم علیه السلام است که فرمودند: در هرچه برای خداوند بدء رخ دهد، در انتقال پیامبری از پیامبری‌اش و امامی از امامتش و مؤمنی که خداوند از او پیمان بر ایمان گرفته از ایمانش، بدء رخ نمی‌دهد (شریف المرتضی، ۱۴۱۴ق، ۳۰۹).

شیخ مفید در تفسیر روایت مذکور می‌گوید: منظور روایت این بوده که بر اسماعیل از قتل می‌ترسیدند و خداوند این ترس را به واسطه دعای امام صادق علیه السلام برطرف نمود (المفید، ۱۴۱۴ق، ۱۰۰/۶؛ العاملی النباطی، بی‌تا، ۲۷۳/۲؛ القزوی،

۵. «و فی الحدیث علی الوجهین جمیعاً عندی نظر، ألا أنى أوردته لمعنى لفظ البداء و الله الموفق

لصواب» (ابن بابویه، ۱۴۱۵ق، ۳۳۶، ح ۱۰).

۱۴۱۵ق، ۳۴۹).

ممکن است اهمیت وفات اسماعیل در زمان حیات امام صادق علیه السلام به این دلیل باشد که باعث جلوگیری از انحراف شیعه در بحث امامت شد؛ زیرا ممکن بود برخی گمان کنند که اسماعیل امام می‌شود ولی با وفات ایشان در زمان حیات پدرشان از تفرقه و انحراف شیعه جلوگیری شد.

شبهه ۶

شیعیان به ائمه خود علم غیب را نسبت می‌دهند در حالی که خود آنان این علم را ندارند و چنین ادعایی نیز نکرده‌اند؛ لذا پایه‌گذاران تشیع برای رهایی از این عجز راهی جز عقیده بداء نداشتند و از ائمه خود اخبار غیبی نقل نمی‌کنند، مبدا برای خداوند بداء رخ دهد و آن را تغییر دهد و گمان می‌کنند که به ائمه آنان علم آجال و ارزاق و... داده شده است؛ لذا عقیده بداء را مطرح می‌کنند تا کذبشان مشخص نشود... نیز اگر عقیده بداء از شیعه گرفته شود، اثناعشریه از پایه فرومی‌ریزند؛ زیرا ادعاهای آنان که هیچ کدام واقع نشده است، برملا می‌شود و امامت را از آنان خواهد گرفت (القفاری، ۱۴۱۵ق، ۹۴۱/۲).

پاسخ

این اشکال به نحوی همان شبهه سوم بود که به تفصیل در پاسخ شبهه سوم درباره آن صحبت شد و باید گفت برخلاف میل ایشان تاریخ نمونه‌های فراوانی از اخبار غیبی و صحت وقوع آن را نقل کرده که برخی از آن در کتب اهل سنت موجود است (به پاسخ شبهه سوم مراجعه شود).

شبهه ۷

عقیده بداء باعث شده شیعه، مخلوق (امام) را از خدا بالاتر بدانند؛ زیرا آنان را از خلف وعده مصون می‌دانند در حالی که به خداوند تغییر رأی و پیدایش رأی جدید را نسبت می‌دهند تا جایی که خواجه نصیر برای رهایی از این رسوایی عقیده بداء را انکار می‌کند؛ ولی حقیقت این است که در سایر کتب آنان این عقیده وجود دارد... (همان، ۹۴۳-۹۴۴).

پاسخ

اولاً: بداء به معنای نقص علم خدا نیست.

ثانیاً: بداء ممکن است برای گفته‌های ائمه هم رخ دهد؛ هرچند مصداقی پیدا نکرده‌ایم؛ اما ذاتاً محال نمی‌دانیم؛ زیرا آنچه دارند از علم الهی است که خدا می‌تواند علم خود را به آنان بدهد یا ندهد.

ثالثاً: این که بر فرض برای خدا بداء راه دارد، اما برای ائمه راه ندارد، باز هم دلیل بر برتری ایشان نمی‌شود؛ چراکه ممکن

است خدای متعال هیچ گاه امور دارای بداء را به ایشان نگوید؛ در نتیجه در سخنان ایشان هیچ گاه بدا رخ نداده باشد.

رابعاً: طبق اعتقادات راسخ شیعه، ائمه بندگان خدا هستند و هیچ یک از علمای شیعه از مسئله بداء برتری ائمه بر خدا را برداشت نکرده‌اند؛ بلکه همواره بر بندگی ایشان نسبت به خدا اذعان کرده‌اند؛ بنابراین لازمه‌ای که آقای قفاری گرفته است صرفاً ساخته ذهن و اطلاعات ناقص اوست و هیچ یک از شیعیان چنین اعتقاد باطلی را ندارند؛ همچنین اختلاف در قول و پیدایش رأی جدید اگر ناشی از صفات نقصی مثل عجز و جهل باشد، بر خدا روا نیست؛ اما اگر ناشی از صفات کمال مثل قدرت و علم باشد، اشکال ندارد و در جای خود اثبات شد که بداء در مورد خداوند، ناشی از

قدرت و علم است. در مورد خلف وعده هم باید گفت اگر وعده به صورت مطلق باشد بر خداوند خلفش جایز نیست؛ اما اگر مشروط باشد با فقدان شرط، وعده نیز از بین می‌رود؛ همان‌طور که عمل خیر باعث بهشت است مشروط به عدم کفر و... نیز در بحث علم غیب امام بیان شد که علم ایشان ذاتی نیست؛ بلکه آموخته شده و مشروط به بداء است؛ در نتیجه، نسبت علم غیب به ائمه علیهم السلام و مبراً دانستن خداوند از نقص و عیب و اینکه خداوند، عالم الغیب بالذات و مالک مطلق است و بر مخلوقات خویش سلطنت دارد و دست او بسته نیست و هر چه بخواهد محو و یا اثبات می‌کند، نه تنها کفر نیست، بلکه منطبق با آیات قرآن کریم بوده و انکار عالمانه اینها کفر است.

شبهه ۸

شیخ صدوق آورده است «بداء برای خداوند از روی ندامت نیست؛ بلکه خداوند ابتدای به خلقی می‌کند؛ سپس آن را از بین می‌برد؛ سپس خلقت دیگری را ایجاد می‌کند». قفاری می‌گوید اگر فقط همین بود که هیچ کدام از مسلمانان با آنان مخالفت نمی‌کردند؛ اما صدوق در ادامه می‌گوید سپس خداوند به چیزی امر می‌کند و بعد، از آن نهی می‌کند و... مثل نسخ. قفاری می‌گوید این یا جهل است یا تجاهل؛ زیرا در نسخ، بدائی وجود ندارد و در پایان صدوق می‌گوید همان‌طور که عرب می‌گوید «بدا لی شخص فی طریقی» یعنی ظاهر شد. خداوند عزوجل می‌گوید «وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» یعنی برای آنان آشکار گشت. پس هرگاه از بنده‌ای برای خداوند، صلهرحم ظاهر گردد، به عمر او می‌افزاید؛ این همان عقیده منکر بداء و تقلب و تلون در گفتار است (همان، ۹۴۴-۹۴۶). خلاصه سخن قفاری این است که شیخ صدوق می‌خواهد با فریب کاری بداء را به گونه‌ای جلوه دهد که شبهه‌ناک نباشد و آن را مانند نسخ معرفی می‌کند؛ اما در پایان به گونه‌ای سخن

می‌گوید که نشان می‌دهد مرادش همان بدای باطل است.

پاسخ

اولاً: شیخ صدوق در ابتدا بیان داشت: کسی که اقرار نماید خداوند عزوجل هرچه بخواهد انجام می‌دهد و هرچه بخواهد از بین می‌برد و هرچه بخواهد به جای آن ایجاد می‌کند و هرچه بخواهد مقدم می‌کند و هرچه بخواهد به تأخیر می‌اندازد و به هر چیزی همان‌گونه که بخواهد امر می‌کند، چنین شخصی به بداء اقرار کرده است؛ و این نشان می‌دهد که خداوند از کار خلقت جهان دست نکشیده است و هر روز در کاری است و البته بداء برای خداوند، از روی ندامت نیست؛ بلکه ظهور امر است. همان‌طور که عرب می‌گوید «بدا لی شخص فی طریقی» یعنی ظاهر شد، خداوند عزوجل می‌گوید «وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» یعنی برای آنها آشکار گشت. پس هرگاه از بنده‌ای برای خداوند، صله رحم ظاهر گردد، عمر او را زیاد می‌کند و... (ابن بابویه، ۱۴۱۵ق، ۳۳۵ و ۲۳۶)؛ بنابراین مراد شیخ صدوق، همان تفسیر آیه محو و اثبات است.

ثانیاً: در مورد نسخ باید گفت نسخ هم نوعی بداء است؛ ولی فقط بداء تشریعی است؛ اما واژه بداء عام است هم تکوین را شامل می‌شود هم تشریع را و آیت الله معرفت نیز این مطلب را به تفصیل توضیح داده‌اند (معرفت، ۱۴۱۰ق، ۲/۲۷۵)؛ بنابراین بداء عین همان نسخ است و جهل و تجاهل نیست.

ثالثاً: چرا دکتر قفاری تنها سخن شیخ صدوق را آورده که به زعم خود در آن تشابه هست؟ چرا سخن دیگر علمای بزرگ شیعه را به عنوان قرینه برای فهم گفته شیخ صدوق نیاورده که صراحتاً از بداء با همین تعبیرات شیخ صدوق سخن گفته‌اند و هیچ تشابهی در آن نیست؟ در حقیقت قفاری گشته و از میان صدها سخن شیعیان یکی را که کمی تشابه در آن است پیدا کرده و این نوعی فریب کاری است.

شبهه ۹

شبهه بعدی را در مورد امامت سید محمد وارد کرده است؛ قفاری روایتی از کافی با این مضمون نقل می‌کند: ابوهاشم جعفری می‌گوید نزد امام هادی علیه السلام بودم؛ بعد از وفات پسرش أبوجعفر (سیدمحمد) با خود فکر می‌کردم و می‌خواستم که بگویم: انگار که این دو، یعنی أبوجعفر (سیدمحمد) و ابومحمد (امام حسن عسکری علیه السلام) در این زمان مانند ابوالحسن موسی (امام کاظم علیه السلام) و اسماعیل، دو پسر امام صادق علیه السلام هستند و ماجرای این دو، مانند ماجرای آن دو است؛ زیرا که ابومحمد بعد از أبوجعفر مورد امید بود. پس امام هادی علیه السلام به سوی من آمدند و قبل از آنکه سخن بگویم فرمودند: بله ای ابوهاشم، برای خداوند در مورد ابومحمد بعد از أبوجعفر بداء رخ داد در آنچه که برای او شناخته شده نبود؛ همان‌طور که درباره موسی بعد از وفات اسماعیل برای خداوند بداء رخ داد در آنچه که به واسطه آن از حال او آشکار گشت و این مسئله همان‌طور است که فکر می‌کردی؛ حتی اگر برای اهل باطل ناپسند آید؛ و پسر ابومحمد خلیفه بعد از من است، نزد او علمی است که به او احتیاج دارند و ابزار امامت همراه اوست؛ سپس قفاری چنین ادامه می‌دهد: بنگرید به روایت که می‌گوید «برای خداوند در مورد ابومحمد بعد از أبوجعفر بداء رخ داد در آنچه که برای او شناخته شده نبود» شیعه هیچ وقار و حرمتی برای خدا قائل نیست و برای ابقاء اهل بیت از حيله بداء استفاده کردند و شأن خداوند را رعایت نکردند... (القفاری، ۱۴۱۵ق، ۲/۹۴۷-۹۴۸).

پاسخ

بررسی سندی روایت

راوی این حدیث، ابوهاشم جعفری است. مرحوم آیت الله خوئی رحمه الله این شخص را به نقل از نجاشی و شیخ، فردی ثقة، جلیل‌القدر و عظیم‌المنزلۀ نزد ائمه

علیهم السلام معرفی کرده است (الخوئی، بی تا، ۱۱۸/۷، ش ۴۴۱۹).

راوی بعدی، إسحاق بن محمد یا همان اسحاق بن محمد النخعی است که یکی از راوی‌های او علی بن محمد است که در کافی، جلد ۱، کتاب الحجّه، باب الاشارة و النص علی ابی محمد علیه السلام، حدیث ۹ الی ۱۱، از این شخص نقل شده است (همان، ۷۰/۳). نجاشی درباره إسحاق بن محمد می‌گوید: «و هو معدن التخلیط» (النجاشی، بی تا، ۵۳). او معدن اشتباه‌کاری و آشفتگی است.

ابن غضائری درباره این شخص می‌گوید: «فاسد المذهب، کذاب فی الروایه، وضاع للحديث، لا يلتفت الی ما رواه و لا يرتفع بحديثه و للعایشی معه خبر- فی وضعه للحديث - مشهور؛ او فاسد المذهب، بسیار دروغگو در روایت، وضع‌کننده حدیث بوده و به آنچه روایت کرده توجهی نمی‌شود» (ابن الغضائری، ۱۴۲۲ق، ۴۳). بنابراین، روایت مذکور از نظر سند، قابل قبول نیست. علامه مجلسی نیز در مرآة العقول، این روایت را مجهول معرفی کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۳۹۱/۳).

بررسی معنایی روایت

اگر فرض کنیم این روایت از نظر سند هم اشکالی نداشت، از نظر دلالتی و معنایی اشکال دارد؛ زیرا برخلاف آنچه در شبهه بیان شده است، هیچ وقت امامیه ادعا نکرده‌اند که خداوند، امامت را برای ابی جعفر قرار داده بود، بلکه نزد امامیه، تعداد امامان و اسامی آنها منصوص است و حتی روایت آن از رسول خدا صلی الله علیه و آله در کتب اهل سنت نیز موجود است (الجوینی، ۱۴۰۰ق، ۱۳۳/۲، ح ۴۳۱)؛ و امامیه بر این امر اجماع دارند که در امامت، بداء رخ نمی‌دهد؛ بنابراین با روایت عام امامت و ۱۲ امام در تعارض است.

از سوی دیگر، این روایت، با سایر روایت‌هایی که در همین باب در کافی آمده

تعارض دارد؛ به عنوان مثال: علی بن عمر نوفلی می‌گوید با امام هادی علیه السلام در حیات منزل ایشان بودیم که محمد فرزندش بر ما گذشت. به ایشان عرض کردم جانم به فدایت بعد از شما او امام ماست؟ فرمودند: نه، امام شما بعد از من حسن است (الکلینی، ۱۴۰۱ق، ۳۲۵/۱، ح ۲ و ص ۳۲۶، ح ۳ و ح ۷ و ص ۳۲۷، ح ۱۱).

نکته دیگر اینکه: در این روایت، تصریحی بر امامت وجود ندارد؛ و ممکن است مراد، وفات ابوجعفر قبل از ابومحمد علیه السلام باشد، مانند وفات اسماعیل قبل از امام موسی کاظم علیه السلام؛ و از سویی در روایت، دو کلمه مهم هست؛ یکی تشبیه ابوجعفر و ابومحمد علیه السلام به اسماعیل و موسی علیه السلام و دیگری کلمه «المرجی» که هر دو را می‌توان به مسئله مرگ تفسیر کرد؛ و ثانیاً حتی اگر مراد از «المرجی»، امامت باشد، باز هم ممکن است مراد از بداء، مسئله مرگ باشد. به این بیان که مردم فکر می‌کردند (المرجی) که رتبه ابومحمد بعد از ابوجعفر است؛ ولی خداوند در تقدیر مرگ و زندگی تغییری ایجاد کرد که وضعیت واقعی ابومحمد معلوم شود (ما لم یکن یعرف له)؛ همان‌طور که برای اسماعیل این‌گونه تقدیر نمود تا وضعیت واقعی او نیز معلوم گردد (ما کشف به عن حاله)؛ بنابراین هر آنچه در روایات مربوط به اسماعیل گفتیم؛ اینجا نیز صادق است؛ یعنی چه بسا مراد از بداء آشکار کردن امری بر مردم باشد که مردم گمان می‌کردند امر، خلاف آن است؛ یعنی مردم چیزی دیگر گمان می‌کردند و خداوند برای مردم مسئله را مشخص کرد.

نتایج فردی و اجتماعی اعتقاد به بداء

۱- همان‌طور که بیان شد بداء، اثبات‌کننده قدرت، مالکیت و سلطنت مطلقه خداوند است. وقتی انسان این مسئله را درک کند می‌فهمد که خداوند متعال قادر مطلق است و بر هر امری تواناست و از آنجا که همه چیز ملک اوست می‌تواند هر وقت که بخواهد هرچه را که بخواهد، تغییر دهد؛ به عبارت دیگر حتی تقدیرات الهی مانع از مالکیت و سلطنت خداوند نمی‌شود؛ و از طرفی تمامی کارهای خداوند

حکیمانه است و قدرت ذاتی خداوند بر ایجاد نظام‌های حکیمانه و حسن بی‌انتهاست؛ لذا آدمی نهایت فقر خویش را در مقابل نهایت غنا و عظمت الهی درک می‌کند؛ و این احساس باعث می‌شود انسان همواره به وجود خداوند دلگرم باشد و وجود او را تنها و بزرگ‌ترین پشتوانه خویش ببیند «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۹).

۲- از آنجا که خداوند، انسان را صاحب اختیار آفریده، لذا به انسان این اختیار را نیز داده است تا بتواند با اعمال خویش سرنوشت خویش را تغییر داده باعث شود رحمت الهی بیشتر به سوی او نازل گردد. اگر خداوند تمامی سرنوشت انسان‌ها را حتمی و غیر قابل تغییر قرار می‌داد، سرنوشت انسان در این دنیا از روی جبر می‌بود؛ در نتیجه دیگر انگیزه‌ای برای انجام برخی اعمال خیر و دیدن برخی اثرات آن در این دنیا نداشت؛ ولی خداوند متعال شرایط را طوری فراهم نموده که انسان‌ها در نتیجه برخی اعمال بتوانند در تغییر تقدیرات الهی نسبت به خویش سهیم باشند؛ در نتیجه وقتی انسان‌ها بدانند که می‌توانند در نتیجه انجام برخی کارها سرنوشت خویش را به نحو احسن تغییر دهند، در آنها حس نشاط و پویایی ایجاد شده و باعث تشویق آنها به سوی انجام اعمال نیکو می‌گردد؛ ولی اگر انسان بداند که اعمال او هیچ تأثیری در سرنوشتش ندارد و سرنوشت او غیر قابل تغییر است؛ در او حس یأس، ناامیدی، خمودگی و کسالت به وجود می‌آید؛ در حالی که خداوند متعال از روی رحمتش این در را به روی انسان‌ها نبسته؛ بلکه به واسطه ایجاد بداء، همواره حس پویایی، نشاط و امید به آینده‌ای بهتر و ساختن سرنوشتی عالی‌تر را در انسان‌ها به وجود آورده است و به این واسطه انسان‌ها متوجه عظمت، قدرت و سلطنت الهی در لحظه‌لحظه زندگی خویش می‌شوند و از سوی دیگر، رأفت، رحمت و محبت خداوند را نسبت به بندگان، بیشتر حس می‌کنند.

۳- انسان درمی‌یابد که برخی اعمال او در تقدیرات تکوینی او اثر دارند و حتی می‌تواند در اثر برخی اعمال در امور غیرارادی نیز نقش داشته باشد؛ از این رو در آدمی روحیه دعا، انابه، استغفار و مبادرت به انجام اعمال حسنه ایجاد می‌شود.

۴- اعتقاد به بداء باعث می‌شود انسان به شرایط موجود، مطمئن و دلگرم نباشد؛ زیرا ممکن است در اثر گناه و اعمال سوء، شرایط او تغییر یافته و تقدیر بدی برای او رقم بخورد؛ در نتیجه عاملی برای منع از گناه نیز است. امام حسین علیه السلام در بخشی از دعای عرفه می‌فرماید: «الهی انّ اختلاف تدبیرک و سرعة طواءِ مقادیرک منعا عبادک العارفین بک عن السکونِ الی عطاءِ والیاس منک فی بلاءٍ» (قمی، ۱۳۷۶ ش، ۴۴۹): خدایا اختلاف تدبیرت و سرعت تحول تقدیراتت بندگان عارفت را از اینکه به عطایت دلگرم و در هنگام بلاء از تو ناامید شوند، منع کرده است.

۵- همان‌طور که بیان شد علم گذشته و آینده به پیامبران داده شده؛ ولی شرط بداء نیز با آنها گذاشته شده است؛ یعنی برخی از علوم پیامبران به وقایع، بداء‌پذیر است. این امر باعث می‌شود انبیاء، ملائکه و اولیای الهی همواره چشمشان به خدا باشد و بدانند همه چیز در دست اوست و نباید به علم خود مطمئن باشند، زیرا هر وقت که خدا بخواهد آن را تغییر می‌دهد؛ لذا همواره خود را متصل به خداوند و محتاج به او می‌بینند و باعث توکل و عدم غرور و عبودیت بیشتر آنها می‌گردد.

۶- در دعای معصومین مشاهده می‌شود که آن بزرگواران، همواره از شر شیطان به خدا پناه برده و از خداوند می‌خواهند که ایشان را از گناه حفظ نماید و درهای رحمت خویش را تا ابد به روی آنان باز نگه دارد و آنچه از کرم خویش به آنها بخشیده از ایشان سلب ننماید. این مسئله با توجه به عصمت معصومین علیهم السلام جز با احتمال ایجاد بداء، قابل توجیه نیست. امام سجاد علیه السلام می‌فرماید:

«الهی ما بدأت به من فضلک فتممه و ما وهبت لی من کرمک فلا تسلبه و ما سترته علیّ بحلمک فلا تهتکه...؛ خدایا آنچه از فضلت برایم آغاز کردی به انجام رسان و آنچه از کرمت به من بخشیدی سلب مکن و آنچه به بردباری خود بر من پوشاندی آشکار مکن» (قمی، ۱۳۷۶ش، ۲۰۳).

در حقیقت، اعتقاد به بداء باعث می‌شود تا انسان هیچ‌گاه اطمینان صد در صد به تداوم وضع موجود نداشته باشد (هر شرایطی خوب یا بد) و بداند که دست خدا باز است و هر لحظه که بخواهد می‌تواند شرایط را تغییر دهد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که مشاهده شد اشکالات دکتر ناصر القفاری درباره بداء ناشی از قیاس خدا به انسان در منشأ بداء است؛ همچنین استناد به احادیث ضعیف یا عدم درک درست احادیث هم از علت‌های اصلی طرح این گونه اشکالات است که در پاسخ آنها معلوم شد، بداء به معنای پیدایش رأی جدید، یعنی تغییر در مشیت، اراده، قدر و قضاء، تعارضی با علم الهی ندارد؛ بلکه ناشی از علم مطلق و ذاتی خداوند و بر اساس آزادی و قدرت مطلق خداست و با بداء در انسان - که ناشی از جهل است - متفاوت است؛ و می‌توان دریافت که شبهات دکتر قفاری با نوعی پیش‌فرض بوده که اولاً بداء معنای غلطی دارد؛ ثانیاً در مورد خدا محال است؛ در نتیجه نتوانسته نقد علمی و منصفانه‌ای انجام دهد و از روایات شیعی و گفته‌های فقها هزارها سخن و روایت در تنزیه خداوند و نفی بدای محال را نادیده گرفته است و تنها به برخی روایات و تعبیرات شبهه‌ناک بسنده کرده و این گزینشی عمل کردن نشان از غرض‌مندی و عدم بی‌طرفی او است. اعتقاد به بداء آثار تربیتی فردی و اجتماعی زیادی دارد؛ از

جمله اینکه باعث ایجاد حس پویایی و نشاط در انسان شده و همچنین حالتی بین خوف و رجاء را در فرد ایجاد می‌کند.

منابع

• قرآن کریم

۱. ابن اثیر، ۱۳۶۴ش، **النهایه فی غریب الحدیث و الأثر**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن فارس، احمد، ۱۳۸۹ق، **معجم مقاییس اللغة**، مصر: شرکة مکتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي و اولاده، الطبعة الثانية.
۴. الأسکوی، محمد باقر، ۱۴۲۰ق، **الرسالة البدائية**، بی‌جا: جامع الامام الصادق علیه السلام، الطبعة الاولى.
۵. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، **مقالات الاسلامیین**، تصحیح: هلموت ریتز، قیسبدان: دارالنشرفرانز شتاینر.
۶. اصفهانی، راغب، ۱۴۱۶ق، **مفردات الفاظ القرآن**، دمشق: دارالقلم، الطبعة الاولى.
۷. الاعلمی الحائری، محمد حسین، ۱۴۱۳ق، **دائرة المعارف الشیعیه العامه**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية.
۸. الإفراقی المصری، محمد بن مکرم، ۱۳۸۸ق، **لسان العرب**، بیروت: دارصادر- دار بیروت.
۹. الامین، سید محسن، ۱۳۹۵ق، **الشیعه بین الحقائق و الاوهام**، شقراء: المطبعة العاملیه، الطبعة الثانية.
۱۰. الامین، حسن، ۱۴۲۳ق، **دائرة المعارف الاسلامیه الشیعه**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، الطبعة السادسة.

۱۱. الامینی النجفی، احمد، ۱۴۱۴ق، **الغدير في الكتاب و السنة و الادب**، بيروت: مؤسسة العلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى.
۱۲. البحرانی، سيد هاشم، ۱۴۱۵ق، **البرهان في تفسير القرآن**، قم: مؤسسة البعثة، چاپ اول.
۱۳. برنجکار، رضا، ۱۳۸۵ش، **معرفت عدل الهی**، تهران: انتشارات نباء.
۱۴. البلاغی، محمد جواد، ۱۴۲۶ق، **أربع رسائل**، تصحيح و اعداد: السيد محمد علی الحکیم، بيروت- لبنان: مؤسسة العلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى.
۱۵. الجزائری، نعمه الله، ۱۴۰۴ق، **انوار النعمانيه**، بيروت- لبنان: مؤسسة العلمی للمطبوعات، الطبعة الرابعة.
۱۶. الجوهری، اسماعيل بن حماد، ۱۳۷۶ق، **الصحيح**، بيروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الاولى.
۱۷. الجوينی الخراسانی، ابراهيم بن محمد بن مؤيد، ۱۴۰۰ق، **فرائد السمطين**، بيروت- لبنان: مؤسسة المحمودی للطباعة و النشر، الطبعة الاولى.
۱۸. الحر العاملي، محمد بن الحسن، ۱۴۱۸ق، **الفصول المهمة في اصول الائمه، تكملة الوسائل**، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا عليه السلام، النشر الاولى.
۱۹. الحسيني الزبيدي، محمد مرتضى، ۱۴۱۴ق، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت: دارالفكر.
۲۰. الحسيني العاملي، سيد بدر الدين بن احمد، ۱۴۲۵ق، **الحاشيه على اصول الكافي**، قم: دارالحدیث للطباعة و النشر، الطبعة الاولى.
۲۱. الحسيني الفيروز آبادی، سيد مرتضى، ۱۴۰۲ق، **فضائل الخمسة من الصحاح الستة**، بيروت- لبنان: مؤسسة العلمی للمطبوعات، الطبعة الرابعة.
۲۲. الخراسانی، محمد کاظم، ۱۴۲۳ق، **كفاية الاصول**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة السابعة.
۲۳. الخوئی، ابوالقاسم، بی تا، **معجم رجال الحديث**، ایران- قم: منشورات مدينه العلم.
۲۴. الخوئی، سيد ابوالقاسم، ۱۳۸۵، **البيان في تفسير القرآن**، التجف الاشرف: مطبعة الأدب، الطبعة الثانية.
۲۵. دادبه، اصغر، ۱۳۷۱ش، **دائرة المعارف تشيع: مقاله بداء**، تهران: مؤسسه دائرة المعارف تشيع با هكاري شركت نشر ياد آوران، چاپ اول.

۲۶. الداماد، محمد باقر، ۱۳۷۴ش، **نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء**، تعلیقات: ملاعلی نوری، تهران: انتشارات هجرت، چاپ اول.
۲۷. رازی، ابوالفتح، ۱۳۶۷ش، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۸. زاده‌وش، محمدرضا، ۱۳۸۲، «آموزه بداء و کتابشناسی آن»، فصلنامه کتاب ماه دین، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، شماره ۶۸ و ۶۹ خرداد و تیر ۱۳۸۲، صص ۶۶-۸۰.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر، بی‌تا، **اساس البلاغه**، بی‌نا، بی‌جا.
۳۰. سید فضل الله میرشفیعی، ۱۳۷۰ش، **نسخ و بداء معمای عمر و روزی**، بی‌جا: مؤلف، چاپ نخست.
۳۱. السیوطی، جلال الدین، ۱۴۲۱ ق، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، بیروت- لبنان: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
۳۲. شریف المرتضی، ۱۴۱۴ ق، **الفصول المختاره من العیون و المحاسن (سلسله مؤلفات الشیخ المفید ج ۲)**، بیروت- لبنان: دارالمفید، الطبعة الثانية.
۳۳. الشهرستانی، عبدالکریم، بی‌تا، **کتاب نهایه الاقدام فی علم الکلام**، القاهرة: مکتبه المبتنی.
۳۴. الشیرازی، صدرالدین، ۱۳۹۱ق، **شرح اصول کافی**، طهران: مکتبه محمودی، چاپ سنگی.
۳۵. الطبرسی، احمد بن علی، ۱۳۸۶ق، **الاحتجاج**، تعلیقات: سید محمد باقر الخراسان، مطابع النعمان، النجف الأشرف.
۳۶. الطریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵ش، **مجمع البحرین**، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ سوم.
۳۷. الطوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۷ق، **الفهرست**، بی‌جا: مؤسسه نشر الفقاهه، الطبعة الاولى.
۳۸. الطوسی، نصیرالدین، ۱۳۵۹ش، **تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل**، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران.
۳۹. الطوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۷ق، **العدة فی اصول الفقه**، تحقیق: محمد رضا الانصاری القمی، قم: مطبعة ستاره، الطبعة الاولى.
۴۰. الطهرانی، آقا بزرگ، بی‌تا، **الذریعه الی تصانیف الشیعه**، بیروت: دارالاضواء.

۴۱. **العاملی النباطی البیاضی، علی بن یونس، بی‌تا، صراط المستقیم إلى مستحقی التقدیم، بی‌جا: المکتبه المرتضویه.**
۴۲. **علم الهدی، الشریف المرتضی، بی‌تا، رسائل (جوابات المسأله الرازیه)، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.**
۴۳. **العیاشی، ابی نصر محمد بن مسعود، ۱۴۲۱ق، تفسیر العیاشی، قم: مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسه البعثه، الطبعة الاولى.**
۴۴. **فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰، التفسیر الکبیر، لبنان: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثالثة.**
۴۵. **الفراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، کتاب العین، بی‌جا: انتشارات اسوه، الطبعة الاولى.**
۴۶. **فضل الله، سید محمد حسین، ۱۴۱۹ق، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک، الطبعة الثانية.**
۴۷. **الفیروز آبادی، محمد بن یعقوب الفیروز آبادی، بی‌تا، القاموس المحيط، بیروت- لبنان: دارالعلم للجميع.**
۴۸. **فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۳۵۸ش، علم الیقین فی اصول الدین، بی‌جا: انتشارات بیدار.**
۴۹. **القزوینی، امیر محمد، ۱۴۱۵ق، مع الدكتور موسی الموسوی فی کتابه الشیعه و التصحیح، بیروت- لبنان: الغدير للدراسات و النشر.**
۵۰. **القفاری، ناصر بن عبد الله بن علی، ۱۴۱۵ق، اصول مذهب الشیعه الإمامیه، بی‌جا: دار طیبه للنشر و التوزیع، الطبعة الثانية.**
۵۱. **القمی، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، ۱۴۱۵ق، التوحید، صححه و علق علیه: سید هاشم حسینی طهرانی، قم: منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه، الطبعة الرابعة.**
۵۲. **القمی المشهدی، محمد بن محمد رضا، ۱۴۱۱ق، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، طهران- ایران: مؤسسه الطبع و النشر التابعه لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، الطبعة الاولى.**
۵۳. **القمی، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، ۱۳۹۰ق، کمال الدین و تمام النعمه، تهران: چاپخانه حیدری.**
۵۴. **قمی، شیخ عباس، ۱۳۷۶ش، مفاتیح الجنان، ترجمه: موسوی دامغانی، قم: انتشارات دار العلم، چاپ اول.**

۵۵. القهپائی، عنایه الله علی، بی‌تا، **مجمع الرجال**، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۵۶. کتاب الوافی، ملامحسن فیض کاشانی، ۱۴۱۲ق، **حاشیه ضیاءالدین الحسینی (العلامة)**، اصفهان: مکتبه الامام امیر المؤمنین علی علیه السلام، الطبعة الاولى.
۵۷. الکراجکی الطرابلسی، ابی الفتح محمد بن علی بن عثمان، ۱۴۱۰ق، **کنز الفوائد**، قم: منشورات دار الذخائر، الطبعة الاولى.
۵۸. الکلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۱ق، **اصول الکافی**، بیروت: دارالصعب، دارالتعارف، الطبعة الرابعة.
۵۹. الکلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۷۹ ش، **اصول الکافی**، ترجمه و شرح: محمد باقر کمره‌ای، تهران: منشورات المکتبه الاسلامیه، چاپ نهم.
۶۰. الکلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، بی‌تا، **اصول الکافی**، ترجمه و شرح: سید جواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمیه اسلامی.
۶۱. المازندرانی، محمد صالح، ۱۴۲۱ق، **شرح الکافی**، تعالیک المیرزا ابوالحسن الشعرانی، بیروت- لبنان: داراحیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
۶۲. المجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، **بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار**، بیروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية.
۶۳. المجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ق، **مرآة العقول**، طهران: دارالکتب الاسلامیه، الطبعة الثانية.
۶۴. المدائنی (ابن ابی الحديد)، عبدالحمید بن هبة الله، بی‌تا، **شرح نهج البلاغه**، بیروت- لبنان: دارالمعرفه، دارالکاتب العربی، داراحیاء التراث العربی.
۶۵. مسجدجامعی، علیرضا، ۱۳۸۰ش، **پژوهشی در معارف امامیه**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۶۶. المظفر، عبدالحسین بن عبدالله، ۱۳۸۹ق، **الشافی فی شرح اصول الکافی**، نجف: مطبعة الغری الحديثه، الطبعة الثانية.
۶۷. المظفر، محمد رضا، ۱۳۸۱م، **عقائد الامامیه**، قاهره: مطبعة الأمل، الطبعة الثانية.
۶۸. معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۰ق، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مرکز مدیریت، چاپ سوم.
۶۹. المفید (العکبری البغدادی)، محمد بن محمد بن النعمان بن المعلم، ۱۴۱۴ق، **المسائل العکبریّه (سلسله مؤلفات الشيخ المفید، ج ۶)**، بیروت- لبنان، دارالمفید، الطبعة الثانية.

۷۰. المفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۴ق، **اوائل المقالات (سلسله مؤلفات شیخ مفید، ج ۴)**، بیروت: دارالمفید، الطبعة الثانية.
۷۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۴ق، **تصحیح اعتقادات الامامیه (سلسله مؤلفات شیخ مفید)**، بیروت، دارالمفید، الطبعة الثانية.
۷۲. المفید، محمد بن محمد بن نعمان، **تصحیح اعتقادات الامامیه (سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۵)**، بیروت: دارالمفید، الطبعة الثانية.
۷۳. مقرئ الفیومی، احمد بن محمد بن علی ۱۴۲۵ق، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، ایران - قم: انتشارات دارالهجرة، الطبعة الثانية.
۷۴. الملکی المیانجی، محمد باقر، ۱۴۱۵ق، **توحید الامامیه**، طهران: موسسه الطباعة والنشر وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.
۷۵. ملکی میانجی، محمد باقر، ۱۳۷۸ش، **ترجمه توحید الامامیه**، ترجمه: محمد بیابانی اسکویی، سید بهلول سجادی، تهران: مؤسسه نبأ، چاپ اول.
۷۶. النجاشی، احمد بن علی، بی تا، **رجال النجاشی**، قم: مکتبه الداوری.
۷۷. النعمانی، محمد بن ابراهیم، بی تا، **کتاب الغیبه**، طهران: مکتبه الصدوق.
۷۸. النوبختی، ابی محمد الحسن بن موسی، ۱۳۵۵ق، **فرق الشیعه**، صححه و علق علیه: سید محمد صادق آل بحر العلوم، النجف، المطبعة الحیدریه.
۷۹. الواسطی البغدادی (ابن غضائری)، احمد بن الحسین بن عبدالله بن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، **الرجال لأبن الغضائری**، قم: دارالحديث، الطبعة الاولى.
۸۰. الهروی، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، **غریبین فی القرآن و الحدیث**، مکه مکرمه - ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، الطبعة الاولى.

Analysis of the principles and performance of Allameh Tabatabai in presenting narratives on the Quran in his various works

Sayyed Reza Moaddab¹

Mohsen Dalir²

Abstract

Interpretive narratives mixed with some issues are weak, superstitious and untrue, and their refinement is necessary to achieve correct narratives. Textual and content evaluation of narratives with criteria such as presentation on the Quran is the safest way to ensure their issuance, which has been considered in the Tafsir Al-Mizan. In this article, with the library and analytical methods, Allameh Tabatabai's principles in his works have been collected and compared with the performance of Tafsir Al-Mizan and his accepted rules in using the method of presentation on the Quran have been specified. And their accepted rules in using the method of presentation on the Quran have been specified. The conclusion is that narratives should be presented on certain concepts derived from the Quran, such as text, content, teachings obtained from the totality of verses or the general spirit of the Quran, as well as the context and tone of the verse. And in case of agreement, it is accepted, in case of disagreement and incompatibility with the Quran, it is rejected. And in case of no objection, a document should be examined negatively, which will be rejected if the document is found to be weak, and otherwise, it will be stopped and silenced.

Keywords: Interpretive narratives, Presentation on the Quran, Tafsir Al-Mizan, Allameh Tabatabai.

1. Professor of Quran and Hadith Sciences, Qom University.

2. PhD in Quran and Hadith Sciences, Qom University (Responsible author).

Email: Deleer.Mohsen@gmail.com.

The tricks and methods of the enemies against the religious leaders from the perspective of the Holy Quran

*Ezzat Allah Molaeniya¹
Javad Jamshidi Hasanabadi²*

Abstract

The issue of recognizing the enemy has received special attention in the Holy Quran. In several verses, Allah the Almighty introduces the enemies of the right front so that Muslims can know them better and fight against them. In the terms of lexicographers and commentators, the enemy refers to someone who harms, as well as anything that distracts man from the straight path and causes man to disobey Allah. Throughout the history of the divine religions, the leaders of monotheistic nations have been most attacked by enemies; because leadership has a special place in the monotheistic system; Hence, the enemies use all their efforts in enmity with the religious leadership. The Holy Quran reveals with subtlety and accuracy the tricks, methods and goals of the infidels and polytheists in the struggle and destruction of religious leaders. From the point of view of the Holy Quran, creating doubt and ambiguity among the people about the legitimacy of the leadership, breaking the sanctity of the leadership by using the weapon of slander and defamation, weakening the assistants of the leader and the leadership organization, humiliating and mocking the leadership, forgery of the leader, bribery of the leadership, threats of the leadership, etc. are among the tactics and methods of the enemies in the struggle against the religious leaders. The basis of the authors' work in this article is to use the descriptive-analytical method and the thematic

1. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Qom University.

Email: molaeniya@gmail.com.

2. PhD student in Comparative Interpretation, Qom University.
(Responsible author)

Email: javadjamshidi66@yahoo.com.

interpretation method to examine the tricks and methods of the enemies against the religious leaders from the perspective of the Holy Quran.

Keywords: enemy, enemy recognizing, opponent, the Holy Quran.

**Comparative study of needs and priorities of Quranic
activities of citizens in different provinces of the country
using hierarchical analysis method**

Mohsen Niazi¹

Nayyereh Javidani²

Elham Shafaiimoghaddam³

Mohammad Soleimannejad⁴

Abstract

In recent decades, attention to the Quran and the planning of Quranic activities in Islamic societies, especially after the Islamic Revolution in Iran, has been considered by experts and social and cultural planners. In the meantime, paying attention to the needs and priorities of Quranic activities and examining the attitude of the people as the audience of these activities is of special importance. Based on this, the main purpose of this article is to examine the most important needs and priorities of Quranic programs and activities in Iranian society. In this regard, using hierarchical analysis method, the priority of different types of Quranic propaganda-promotional, educational, research, management, moral, group and artistic-literary activities has been studied and using paired comparisons, the needs and priorities of Quranic activities in provinces of Tehran, Isfahan, Mazandaran, Kordestan, Gilan, Qom and Khorasan Razavi have been determined. In general, the results of the paired comparison process of the criteria show the priority of Quranic activities in

1. Professor of Sociology, Kashan University. (Responsible author)

Email: niazim@kashanu.ac.ir.

2. Assistant Professor, Payame Noor University.

Email: n.javidani@gmail.com.

3. PhD Student in Social Studies of Iran, Kashan University.

Email: e.shafaii@grad.kashanu.ac.ir.

4. PhD Student in Social Studies of Iran, Kashan University.

Email: msdt59@yahoo.com.

the mentioned provinces equal to 14, 12, 11, 27, 20, 4 and 2%, respectively.

Keywords: Quranic activities, Quranic programs, propagation and promotion, management, ethics, hierarchical analysis, paired comparison method.

Analysis of Quranic language in lifestyle verses (case study of family relationships)

*Sayyed Mohammad Nagheb¹
Fatemeh Moradi²*

Abstract

One of the important issues of Quranic sciences that is raised in the continuation of the discussion on the language and philosophy of religion is the language of Quran. Knowledge of the language of the Quran plays an important role in understanding the deep teachings of the Qur'an; Therefore, the study in this field is considered as one of the research requirements; Considering the important role of the family in the well-being and construction of the individual and society and the need to practice the Quranic and Islamic lifestyle, in order to achieve happiness, the researcher seeks to explain the language of the Quran in verses related to the family lifestyle. According to the present study, which was completed by descriptive-analytical method and using library sources, the language of the Quran in this category of verses is multifaceted; That is, Allah the Almighty to explain the family lifestyle and determine how couples interact with each other and parents with children and children with parents, has used various linguistic methods such as: the language of wisdom, the language of legislation, the language of warning, the language of preaching, the language of dispelling doubt, the language of education, the language of reason and the language of affection.

Keywords: Quran language, lifestyle, family relationships, couples, parents, children.

1. Assistant Professor, University of Science and knowledge of the Holy Quran.

Email: nagheb@Quran.ac.ir.

2. Level four at Comparative Interpretation, Alzahra (as) University. (Responsible author)

Email: barbalemalaek1355@gmail.com.

Investigating the relationship between critical thinking and questioning method in proving monotheism based on Quranic verses

Fatemeh Javanbakht¹
Sayyed Ebrahim Hosseini²

Abstract

The basis of critical thinking is based on logical and reasoning thinking with analysis and inference, and one of the practical methods in this thinking is reasoning. In this thinking, in most cases, the preliminaries are stated and the result is left to the other side; That is, the most common use of critical thinking is through questioning. On the other hand, in matters of belief in the Holy Quran, it is based on thinking, reasoning and conclusion by the audience, and one of the most important methods of the Quran in expressing monotheistic arguments is the same method that is called critical thinking today. In the present article, the verses of the Quran have been examined with the focus on the argument in monotheism, which is in the form of questioning and often in the form of "rhetorical question" and "confessional question". The results of the research show that in matters of belief, the principle is based on thinking and reflection and is accompanied by logical conclusions and most of the verses in this field contain critical thinking, and there is a direct and comprehensive relationship between the method of questioning in the monotheistic discussions of the Quran and critical thinking.

Keywords: Monotheism, the Quran, critical thinking, questioning, reasoning.

1. Assistant Professor of Farhangian University of Shiraz. (Responsible author)

Email: fatemeh636@yahoo.com.

2. PhD in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Qom University.

Email: sehosseini43@gmail.com.

Analysis of the content of "jihadi and volitional training" based on the verses of the Holy Quran; Qualitative Study

Haydar Esmaelpoor¹

Abstract

Jihad of the will empowers the soul and body and is one of the most important principles influencing the worldly and hereafter life of a Muslim. The purpose of this study is to investigate the basic question of what, how and why jihadi training and empowerment of volitional powers from the perspective of the Quran and to provide a detailed model in this regard. In this research, which is a fundamental research of descriptive-exploratory type, the theme analysis method was used to explore the example of jihadi training and strengthen the volitional powers. In order to collect and identify the concepts related to jihad, the theoretical foundations of experts were first reviewed. Then, with a comprehensive study of the Holy Quran, the related themes were extracted and coded. Research findings show that in Islam, strengthening the volitional powers is valuable when it is the way to be close to the Lord and the pleasure of the sole Creator and is accompanied by characteristics such as belief, trustworthiness, piety, knowledge and intellect. The obtained model had 5 dominant concepts, 18 comprehensive and organizing themes and 125 basic themes.

Keywords: Quran, volitional powers, content analysis, qualitative methodology, jihadi training.

1. Assistant Professor, Department of Educational Sciences (Philosophy and Islamic Education), Payame Noor University, Tehran, Iran. (Responsible author)
Email: Haydar592001@yahoo.com.

Quranic strategies to achieve personal psychological security and its functions in social life

Sayyed Masoom Hosseini¹
Sayyede Fatemeh Ghadirinejad²

Abstract

In the present age, despite the fact that human beings have traveled all human fields to the shores and, according to some Western scientists, have seen the end of the world with their own eyes, but have not been able to find a sure and lasting solution to reduce or alleviate their psychological crises and mental pain. And so he cries out for the need of religion from the depths of his soul and shouts that the only way to salvation is to accept divine revelation and obedience to the prophets. This descriptive-analytical research seeks to find out what solutions the religion of Islam, as the most complete divine religion that guarantees the worldly and otherworldly happiness of human beings, has offered to promote and ensure the psychological security of human beings; And how do these solutions create psychological security for human beings. In response, it has been concluded that real and effective psychological security is achieved only through the faith and relying on the only manager of the world, belief in the purposefulness of life and the existence of life after death, piety and the help of infinite divine power and Prayers with the true beloved. Also, the relationship with the transcendent existence provides the grounds for the integration of personality in the human and it plays a serious role in forming great values in human beings, motivating them in social life, cultural and economic responsibilities, and life expectancy.

1. Assistant Professor of Quranic Sciences, Amol Faculty of Quranic Sciences. (responsible author)

Email: m.hosseini@quran.ac.ir.

2. PhD student in Quran and Hadith Sciences, Mazandaran University.

Email: Seyedeh.gh@gmail.com.

Keywords: Quran, peace, psychological security, faith in God, trust.

Analysis of the verses of God's ownership and their effective role in strengthening the beliefs of believers

*Abdollah Mirahmadi¹
Masumeh Sultan Mirjalili²*

Abstract

An analysis of the divine verses shows that God is the owner of the universe and has dominion over everything and he has also entrusted this real and ontological dominion to human beings as a credit. This article, through content analysis and library method, seeks to prove by using verses indicating the ownership of God that not only God is the owner of the heavens and the earth, but also influences and plots them in his kingdom; Also, God has delegated this ownership to human beings in the form of credit, and man should use this credit ownership to improve his existence. Now, by this belief, if human beings arrogantly abuse this ownership, they have neglected God's plan; however, it is not possible for everyone to understand that God is the real owner, and the emergence of this belief requires its appropriate conditions; That is why the arrogant ones are unaware of the divine plan and the monotheists have seized the opportunity and with their wealth, they are sending good to themselves. Believing that human beings are the only agents of God and that their wealth is from Him, prevents the manifestation of vicious traits and its doctrinal effects appear in society and relations between believers. This research tries to prove the true ownership of God and then the credit ownership of human beings by using divine verses and to look at the impact of this view on the actions of believers.

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran. (Responsible author).

Email: mirahmadi_a@yahoo.com.

2. PhD student, researcher at the fourth level of Al-Mustafa University.

Email: msomirjalili@gmail.com.

Keywords: God's ownership, lordship, Real ownership, Credit ownership, Faithful living.

An introduction to the Quranic theory of social guardianship

Mohammad Dadseresht¹

Nafise Moghise²

Abstract

The importance of guardianship can be understood from the emphasis of the Holy Quran and Islamic traditions. The guardianship, as a key and central proposition of religion, has various dimensions. Among all the dimensions and types of guardianship, the Holy Quran expresses a kind of guardianship among the members of society, which is mentioned in the present article as social guardianship. Social guardianship or the guardianship of individuals over each other is a transverse dimension of guardianship that is formed and categorized according to infidelity or faith and action accordingly. The present study has used a thematic interpretation method with a descriptive-analytical approach to investigate the Quranic theory of social guardianship. This dimension of guardianship brings great results in the knowledge of Islamic humanities, especially sociology and it answers many of the basic questions in these sciences, which are referred to as theoretical and practical functions. Its theoretical functions are such as defining society and explaining the originality of the individual in relation to society and practical functions such as social supervision and sacred collective actions.

Keywords: Quranic theory, faith, infidelity, action, transverse guardianship, social guardianship.

1. Assistant Professor of Al-Mustafa International University.
(Responsible author)

Email: mhdadseresht@gmail.com.

2. PhD student in Comparative Interpretation of Bint Al-Huda High Complex.

Email: na.moghise@gmail.com.

Evaluation of interpretive research of the life of Prophet Yusuf (as) in Shiite and Sunni sources

Khadijeh Ahmadibighash¹

Tahereh Mohseni²

Abstract

This research seeks to answer the question of how the story of Prophet Yusuf (as) can be evaluated in the sources of the sects. The findings of this research indicate that Surah Yusuf, the best of Quranic stories, has been considered by researchers for a long time. Some of the interpretations and narrations in the most important sources of Shiite and Sunni regarding the interpretation of this surah and the portrayal of the infallibility of this divine prophet (as) are mixed with the Israelites and are in clear conflict with the doctrinal principles, especially the Shiite. Most of these interpretations in Sunni sources are taken from the Torah, which is quite evident in Tabari and al-Dar al-Manthur interpretation. What is mentioned in the Shiite narrations about these deviations, without any explanation, is the repetition of the narrations of Sunni sources. Descriptive-analytical study of interpretive-narrative sources of the sects of the biography of Prophet Yusuf (as) and the analysis and critique of the narrations against his infallibility, on the one hand, reveal the inaccuracy of these statements and on the other hand, it depicts the real and divine image of the prophet (as) based on the principles and texts of the Quran and authentic hadiths.

Keywords: the story of Yusuf (as), interpretations of two sects, hadith, evaluation.

1. PhD in Department of Comparative Interpretation, Faculty of Quran and Hadith, Kowsar Islamic Sciences Education Complex, Tehran, Iran. (Responsible Author)

Email: kh.ahmadi3103@yahoo.com.

2. Assistant Professor of Imam Sadegh University.

Analysis and study of effective factors in the formation of love and hatred of hypocrites from the perspective of the Holy Quran

Zahra Mostajeran¹

Asghar Tahmasebi Beldaji²

Mohammad Mohaghegh³

Abstract

The issue of hypocrisy is one of the most important topics in the Quranic teachings. Considering the instrumental use of religion by the hypocrites to achieve worldly interests and their key role in deviation of the movement of the Islamic system, any effort and research in this regard is necessary. This article has been studied descriptively-analytically by examining the Quranic discourse about hypocrites, first according to the importance of the subject, the relationship between worldliness and the love and hate of hypocrites and in this regard, the interpretive views of the commentators in relation to these verses have been stated; Finally, while describing the manifestations of worldliness, the two key external and internal factors that produce the love and hatred of the hypocrites have been analyzed from the perspective of the Quran. According to the research findings, the main root of the hypocrites' love and hate can be examined in two external and internal forms under the titles of demons and sensuality under worldliness; which its results are manifested in their thought and

1. Master of Quranic Sciences, University of Sciences and Education of the Holy Quran, Faculty of Quranic Sciences, Dolatabad, Isfahan. (Responsible author)

Email: mostajeranmasood@gmail.com.

2. PhD in Quran and Hadith Sciences, researcher and lecturer at Shahrekord University.

Email: tahmasebiasghar@yahoo.com.

3. PhD in Quran and Hadith Sciences, Faculty member of Faculty of Quranic Sciences, Isfahan.

Email: Mohebeali86@yahoo.com.

action with empathy and cooperation with infidels, betrayal and
weakening the spirit of social participation.

Keywords: the Holy Quran, love, hate, hypocrisy, hypocrite.

Bada; answering the doubts of Dr. Nasser Al-Ghafari and the individual and social effects of believing in it

Makarem Tarjoman¹

Abstract

Bada is one of the important Shia beliefs and has been highly questioned, especially by Sunnis and Wahhabis, including Dr. Ghaffari. Whose doubts are due to the analogy of Allah to man in the origin of bada and citation of weak hadiths or not understanding the hadiths of bada correctly, and his doubts should be answered by carefully examining the relevant verses and narrations. Bada is a change that takes place in the stages of the divine act. The divine act to create things has seven stages of providence, will, destiny and decree, permission, book and ajal. These stages are before things become objective. The change in each of these stages is called bada, which is preceded by divine knowledge; Because providence, will and other divine actions are preceded the eternal knowledge of Allah; Therefore, bada is done from knowledge and ultimately wisdom and has many educational effects on human attitudes and actions; Man's actions also affect his destiny; Therefore, believing in bada has a significant effect on creating a spirit of hope and effort, eliminating despair and hopelessness and preventing complete confidence in the continuation of the current situation.

Keywords: Bada, Dr. Nasser Al-Ghafari, Doubts, Divine knowledge.

1. Phd in Imami Theology.
Email: m.tarjoman17@gmail.com.

In the name of Allah, the compassionate the merciful

Bi-Quarterly Journal of
Cultural Studies of the Quran

Vol. 1, No. 2, Autumn and Winter 2024-2025

License Holder: The Higher Education Institute of Rahpooyan
Sayyed al-Shohada (as)

Chief Director: Hamideh Shariati Niyasar

Editor-in-chief: Ali Akbar Babaee

Editorial board:

Abulhassan Ghaffari(Associate Professor, Rahpooyan Sayyed al-Shohada (as) Institute)

Ezz aldin Rezanejad(Profesor, Al-Mustafa International University)

Ali Akbar Babaee(Professor, Rahpooyan Sayyed al-Shohada (as) Institute)

Seyyed Mohammad Javad Vaziri Fard(Associate Professor, Rahpooyan Sayyed al-Shohada (as) Institute)

Abdullah Movahhedi Moheb(Associate Professor, Rahpooyan Sayyed al-Shohada (as) Institute)

Seyyed Hosein Sharafodin(Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute)

Mohsen Niazi(Professor, Kashan University)

Seyyed Sajjad Izedehi(Professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Executive manager: Narges Mohammadi

English editor and translator: Mohammad Hoseinian Moghaddam

Address: The Higher Education Institute of Rahpooyan Sayyed al-Shohada (as), at the end of Imam Reza (as) St, Payizan St, Zolfaghar St, Javan Square, Zainuddin Town, Qom, Iran.

Website: <http://cssq.ir>

Email: cssq1398@gmail.com