

## تبارشناسی یک متناقض نما؛ تحلیل حرص بر حیات به مثابه مکانیزم دفاعی در برابر معرفت

میثم شعیب<sup>۱</sup> - رضا ملازاده یامچی<sup>۲</sup>

### چکیده

پژوهش حاضر به تبارشناسی متناقض نما (پارادوکس) مطرح شده در آیه ۹۶ سوره بقره، یعنی چرایی حرص شدید اهل کتاب بر حیات، با وجود علم به آخرت، می پردازد. هدف اصلی پژوهش تحلیل این حرص به مثابه یک مکانیزم دفاعی روان شناختی در برابر «معرفت بحران زا» است. پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی و با رویکردی میان رشته‌ای (روان شناسی دین و تفسیر) به تحلیل کیفی سنت تفسیری درباره آیه یادشده پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می دهد که «حرص بر بقا» یک راهبرد «اجتناب» برای مدیریت اضطراب غیرقابل تحمل ناشی از علم به گناه و عقوبت قطعی است. قرآن کریم این مکانیزم را در دو مرحله بازسازی می کند؛ به این ترتیب که نخست، با گزاره «عدم زحزحه» ناکارآمدی مطلق آن را و سپس با عبارت «**وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ**» ماهیت خودویرانگش را آشکار می سازد. دستاورد نهایی پژوهش نیز ارائه یک مدل قرآنی در زمینه آسیب شناسی روانی - معنوی است.

**کلیدواژه‌ها:** آیه ۹۶ سوره بقره، مکانیزم دفاعی، حرص بر حیات، معرفت، اضطراب.

۱. دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد (نویسنده مسئول).

M.shoaib@gmail.com

۲. پژوهشگر پسادکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد

Reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۹

## ۱. بیان مسئله

در منطق عمومی معرفت‌شناسی، علم به مثابه ابزاری برای روشنگری مسیر و همسوسازی کنش‌ها با غایات مطلوب عمل می‌کند؛ از این رو در چارچوب الهیات انتظار می‌رود که علم به حقایق غیبی و سرنوشت اخروی موجب تهذیب نفس و اصلاح عمل شود. با این همه، قرآن کریم در آیه ۹۶ سوره بقره با توصیف وضعیتی به شدت متناقض‌نما این پیش‌فرض را به چالش می‌کشد: «وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْخِزِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ»؛ و آنان را مسلماً آزمندترین مردم به زندگی، و [حتی حریص‌تر] از کسانی که شرک می‌ورزند خواهی یافت. هر یک از ایشان آرزو دارد که کاش هزار سال عمر کند با آنکه اگر چنین عمری هم به او داده شود، وی را از عذاب دور نتواند داشت، و خدا بر آنچه می‌کنند بیناست.

این آیه گروهی را به تصویر می‌کشد که به رغم برخورداری از معرفت، شدیدترین و نامتعارف‌ترین حالت تعلق به حیات دنیوی را به نمایش می‌گذارند و «حریص‌ترین مردم بر زندگی» هستند (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۳۹). هسته اصلی این پارادوکس که مسئله کانونی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد، در این حقیقت نهفته است که براساس تحلیل قاطبه مفسران، محرک اصلی این حرص جهل و بی‌خبری اهل کتاب نیست؛ بلکه دقیقاً «علم» و «یقین» آنان به سرنوشت محتوم خویش است (زجاج، ۱۹۸۸: ۱/۱۷۷). در واقع معرفتی قطعی به این مسئله که در صورت فرارسیدن مرگ، به علت اعمال و انحرافاتشان، بی‌هیچ تردیدی به سوی عذاب و «خواری طولانی» در آخرت رهسپار خواهند شد (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۳۹؛ واحدی، ۱۴۳۰: ۳/۱۶۶؛ طوسی، بی‌تا: ۱/۳۵۹). این تناقض‌هنگامی به اوج خود می‌رسد که قرآن حرص این گروه «عالم» را حتی شدیدتر از حرص مشرکانی معرفی می‌کند که به حیات پس از مرگ باور ندارند. این امر، به تعبیر برخی مفسران، آنان را مستحق «بزرگترین توبیخ» می‌سازد؛ زیرا معرفتشان نه تنها به عاملی بازدارنده تبدیل نشده، بلکه وضعیت آسیب‌شناختی آنان را نیز تشدید کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۶۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۳/۶۰۹؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۱/۳۵۵).

از این رو پژوهش حاضر درصدد تبارشناسی و تحلیل این «معرفت بحران‌زا» است که به جای رهایی بخشی، به موتور محرک یک بحران روانی - معنوی تبدیل می‌شود و با فعال‌سازی راهبردهای دفاعی ناکارآمد (حرص و وسواس گونه به بقا)، عنوان را در چرخه‌ای معیوب از گریز و انکار گرفتار می‌سازد.

## ۲. طرح و پرسش اصلی پژوهش

اهمیت پژوهش حاضر فراتر از ارائه یک تحلیل تفسیری صرف برای یک آیه، در قابلیت آن برای استخراج یک «مدل قرآنی» در زمینه آسیب‌شناسی روانی-معنوی نهفته است. این پژوهش ضمن تمرکز بر یکی از پیچیده‌ترین واکنش‌های انسان در برابر معرفت به سرنوشت محتوم خویش، دلالت‌های فراتاریخی چنین الگویی را برجسته می‌سازد؛ امری که مفسران معاصر نیز به استمرار آن در زمانه کنونی اشاره کرده‌اند (برای نمونه بنگرید به: قطب، ۱۴۲۵: ۱/ ۹۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲/ ۱۳۰؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۱/ ۲۱۱).

نوآوری پژوهش حاضر در رویکرد میان‌رشته‌ای آن است که با ارائه قرائتی روان‌شناختی از داده‌های تفسیری، از برجسب‌گذاری حرص به عنوان یک رذیله اخلاقی صرف عبور کرده و آن را به مثابه عکس‌العمل دفاعی در برابر معرفت بحران‌زا بازتعریف می‌کند. درحالی‌که سنت تفسیری به شکلی استادانه به واکاوی ظرایف لغوی، بلاغی و کلامی آیه مورد بحث پرداخته است، پژوهش قصد دارد با پل زدن میان این تحلیل‌های جزئی و نیز ارائه یک معماری مفهومی کلان، خلأ یک تحلیل یکپارچه که اجزای یادشده را در چارچوب فرایندی منسجم به هم پیوند دهد، پر کند. بر این اساس، پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش کانونی است:

- پدیده «حرص بر حیات» در آیه ۹۶ سوره بقره، چگونه در چارچوب یک فرایند روان‌شناختی - معنوی، به مثابه مکانیزمی دفاعی در برابر معرفت بحران‌زا عمل می‌کند و متن قرآن چگونه این مکانیزم را مورد واسازی و ابطال قرار می‌دهد؟

برای رسیدن به این هدف، پژوهش در سه گام تحلیلی به هم پیوسته سامان می‌یابد:

۱. تبیین ابعاد معرفت بحران‌زا: نخست، ابعاد سه‌گانه این معرفت (علم به گناه، حق و عذاب) براساس داده‌های سنت تفسیری تشریح می‌شود؛
۲. تحلیل «حرص بر حیات» به مثابه مکانیزمی دفاعی: سپس سبب‌شناسی و کارکردشناسی این حرص به‌عنوان یک راهبرد «اجتنابی» برای مدیریت اضطراب ناشی از معرفت کاویده می‌شود؛
۳. بررسی شیوه «واسازی قرآنی»: سرانجام نیز منطق درونی قرآن در نقد و ابطال این مکانیزم دفاعی از طریق واسازی «مغالطه بقا» و تبیین «منطق پیامد معکوس» آشکار می‌شود.

### ۳. روش‌شناسی پژوهش

روش پژوهش بر تحلیل و استنتاج محتوای متون استوار است که در آن، داده‌های تفسیری از دیدگاه یک الگوی آسیب‌شناسانه مورد بررسی و تفسیر قرار می‌گیرند. قلمرو داده‌ها منحصر به مجموعه تفاسیر است و تمامی تحلیل‌ها و استنتاجات از دل همین تفاسیر استخراج خواهد شد. فرایند تحلیل، در حرکتی رفت و برگشتی میان فهم اجزا (دیدگاه‌های جزئی هر مفسر) و فهم کل (فرضیه اصلی پژوهش حاضر) در پی درکی عمیق و یکپارچه از پدیده مورد نظر است. هدف غایی این رویکرد پرهیز از تحمیل نظریه‌های بیرونی و در مقابل، کوشش برای بازآرایی داده‌های پراکنده در سنت تفسیری ذیل الگوی مفهومی «آسیب‌شناسی» است تا سرانجام، یک مدل تبیینی قرآنی درباره نسبت میان معرفت و وسایل دفاعی از درون خود متن استخراج و صورت‌بندی شود.

### ۴. صورت‌بندی تناقض؛ پدیدارشناسی «معرفت بحران‌زا» و «حرص بر حیات» در سنت

#### تفسیری

برای صورت‌بندی دقیق این پارادوکس ضروری است که ابتدا دو مؤلفه بنیادین آن به صورت جداگانه مورد واکاوی قرار گیرد. این پدیده بر دو پایه «معرفتی» که به جای آرامش

به بحران می انجامد و «حرصی آسیب شناختی» که در واکنش به آن شکل می گیرد، استوار است. اینک، تحلیل با تشریح و تبیین مؤلفه نخست، یعنی معرفت بحران را آغاز می شود تا ابعاد و ویژگی های آن به دقت روشن شود.

#### ۴-۱. مؤلفه اول: تشریح معرفت بحران را

تحلیل متون تفسیری درباره آیه ۹۶ سوره بقره نشان دهنده آن است که حرص شدیدی یهود بر حیات دنیوی، ریشه در یک وضعیّت معرفتی پیچیده و بحران زا دارد. این معرفت یک آگاهی ساده نیست؛ بلکه یقینی چندوجهی است که عنوان (فاعل شناسا) را در بن بست و وجودی قرار می دهد. براساس این تحلیل، یهود نه از سر جهل، بلکه به طور دقیق به علت علم و آگاهی قطعی خود دچار چنین وضعیتی شده است؛ علمی که محصول آن نه آرامش، بلکه اضطراب ناشی از رویارویی با حقیقت و پیامدهای آن است. این معرفت بحران زا دارای سه ضلع به هم پیوسته است:

۱. نخستین و پایه ای ترین ضلع این معرفت، علم دقیق یهود به محتوای کتاب های آسمانی خود و هم زمان، آگاهی از تحریف عامدانه آن ها و البته کتمان حقیقت بود. این کتمان به طور مشخص بر پنهان داشتن توصیفات و ویژگی های پیامبر اسلام ﷺ متمرکز بود (فیروزآبادی، بی تا: ۱۴؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۱/۱۵۶). به عبارت دیگر، آنان به خوبی از میراث علمی و معرفتی ای که در اختیار داشتند و آنچه از آن ضایع کرده بودند، آگاهی داشتند (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۳۹). این آگاهی از خیانت به متن مقدس، شالوده بحران را تشکیل می داد.

۲. ضلع دوم یعنی معرفت به حقایق پیامبر اسلام ﷺ، نتیجه مستقیم دسترسی به کتاب های آسمانی بود. مفسران تأکید دارند که آنان پیامبر اسلام را حق می دانستند و به صدق رسالت او یقین داشتند (زجاج، ۱۴۰۸: ۱/۱۷۷). چنین شناختی بود که انکار و کفرورزی آنان را از خطایی شناختی به انتخابی آگاهانه و عنادآمیز تبدیل می کرد (واحدی، ۱۴۳۰: ۳/۱۶۶؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۱/۱۱۹).

۳. ضلع سوم و بحران زای این معرفت، یقین قطعی به سرنوشت شوم اخروی به عنوان پیامد مستقیم دو معرفت پیشین است. از آنجاکه آنان به معاد و جزای اعمال ایمان داشتند و در عین حال از گناهان و خیانت معرفتی خود آگاه بودند، به طور قطع می دانستند که سرنوشتی جز آتش و عذاب دردناک در انتظارشان نیست (زجاج، ۱۴۰۸: ۱/۱۷۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۳۲۳؛ واحدی، ۱۴۳۰: ۱۶۶/۳). این علم به «خزری و هوان طویل» در آخرت، علت اصلی اکراه آنان از مرگ بود (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۳۹). بدین سان آگاهی از سرنوشت محتوم خویش وضعیّت آنان را از مشرکان که به معاد باور نداشتند، به مراتب غم انگیزتر می ساخت. در واقع حرص فزاینده یهود به زندگی، به طور دقیق از همین نقطه نشئت می گرفت؛ زیرا آنان برخلاف مشرکان که به آخرت بی اعتقاد بودند و رسیدن به خواسته های دنیوی نهایت آرزویشان بود، به رغم علم به حقانیت معاد و یقین به جایگاه خود در آن، با همه وجود به حیات ناپایدار دنیوی می چسبیدند تا مواجهه با عذاب محتوم را به تعویق اندازند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۶۰۹؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۱/۳۵۵). بنابراین این علم آنان به عاقبتشان بود که به موتور محرک حرص بر حیات تبدیل شد و پارادوکس اصلی را صورت بندی کرد؛ یعنی معرفت به جای اینکه رهایی بخش باشد، به منشأ بحرانی تبدیل شد که تنها راه گریز موقت از آن پناه بردن به وسیله دفاعی «حرص بر بقا» بود.

#### ۲-۴. مؤلفه دوم: نشانه شناسی «حرص بر بقا»

در پیوند با معرفت بحران زای، حرص بر بقا نیز در گفتمان تفسیری نه به عنوان یک میل غریزی و طبیعی، بلکه به مثابه عارضه ای آسیب شناختی با دو نشانه یا دالّ کلیدی در متن قرآن صورت بندی می شود. دو نشانه یاد شده که عبارتند از «حیات حدّ اقلی» و «بقای حدّ اکثری»، در یک تقابل مفهومی، ماهیت غیرعادی این میل را آشکار می سازند. نخستین دالّ یاد شده کاربرد واژه «حیاء» به صورت نکره (ناشناس) است. مفسران متعدّدی این تنکیر را تنکیر تحقیر دانسته اند؛ به این معنا که آنان نه طالب یک زندگی

باکرامت، بلکه حریص بر هر حالتی هستند که صرفاً نام حیات بر آن اطلاق شود (رضا، ۱۴۱۴/۱:۳۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰/۱:۲۲۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶/۲:۶۹). این طلب، به تعبیر برخی، میل به «حیات کرم‌ها یا حشرات» است (قطب، ۱۴۲۵/۱:۹۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶/۲:۶۴۲)؛ حیاتی که در آن هیچ ارزشی جز نفس کشیدن مطرح نیست و حتی اگر پراز بؤس و شقاوت باشد، بر مواجهه با حقیقت مرگ ترجیح داده می‌شود (رضا، ۱۴۱۴/۱:۳۹۰).

دالّ دوم که در تقابل با کیفیت نازل حیات قرار می‌گیرد، آرزوی کمیّت حدّاکثری و اغراق‌آمیز آن، یعنی «الف سنه» است. این عدد در سنت تفسیری یک بازه زمانی واقعی قلمداد نمی‌شود؛ بلکه نمادی از گریز حدّاکثری و کنایه‌ای از طولانی‌ترین عمر ممکن است (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱:۲۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱/۱:۳۰۴). مفسران گفته‌اند که «الف» در فرهنگ عرب روزگار نزول، نهایت عدد و مثالی برای بیان مبالغه در کثرت بوده است (مراغی، بی تا: ۱۷۴/۱؛ رضا، ۱۴۱۴/۱:۳۹۱؛ شعراوی، ۱۹۹۱/۱:۴۷۸؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲/۱:۱۸۲). بنابراین آرزوی هزار سال زیستن نمایانگر تلاش برای به تعویق انداختن بی پایان رویارویی با عذاب است؛ گویی آنان دورترین افق زمانی قابل تصوّر را برای فرار خود طلب می‌کرده‌اند. برخی نیز ریشه این عدد را به فرهنگ ایرانی و تحیت مجوس خطاب به پادشاهان خود، یعنی «هزار سال بزی»، بازگردانده‌اند (زجاج، ۱۴۰۸/۱:۱۷۷؛ طبری، ۱۴۱۲/۱:۳۴۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷/۱:۱۶۸). این معامله متناقض‌نما، یعنی پذیرش پست‌ترین کیفیت زندگی در ازای طولانی‌ترین مدّت ممکن، به بهترین شکل، ماهیت بیمارگونه و دفاعی این حرص را نشان می‌دهد.

##### ۵. سبب‌شناسی<sup>۱</sup> و کارکردشناسی مکانیزم دفاعی؛ تحلیل حرص به مثابه راهبرد اجتناب

پس از صورت‌بندی پدیده و نشانه‌های آن، اینک تحلیل وارد مرحله‌ای عمیق‌تر، یعنی سبب‌شناسی و کارکردشناسی این مکانیزم دفاعی می‌شود. در این بخش، دو پرسش

کلیدی مطرح می‌شود:

۱. این راهبرد اجتناب از چه عاملی و چرا نشئت گرفته است؟
  ۲. چگونه عمل می‌کند و چه پیامدهایی دارد؟
- برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا به سبب‌شناسی پدیده یادشده پرداخته و ریشه‌های روان‌شناختی آن در گریز از اضطراب معرفت بررسی می‌شود.

### ۱-۵. سبب‌شناسی مکانیزم؛ گریز از اضطراب معرفت

در گفتمان تفسیری، حرص بر حیات نه یک انتخاب عقلانی یا میل طبیعی، بلکه راهبردی اجتنابی برای مدیریت اضطراب غیرقابل تحملی است که از دل معرفت پیش‌گفته برمی‌خیزد. بهترین مدل برای تبیین این فرار روان‌شناختی، در استعاره عمیق عبدالکریم قشیری دیده می‌شود که وضعیت این افراد را به «عبد آبق» (برده فراری) تشبیه کرده که به هیچ‌وجه تمایلی به بازگشت نزد مولای خود ندارد (قشیری، ۲۰۰۰: ۱/۱۰۸).

استعاره یادشده یک چارچوب تحلیلی دقیق برای فهم این مکانیزم فراهم می‌کند. در این مدل، عبد آبق همان سوژه‌ای است که بار سنگین معرفت بحران‌زا را بر دوش می‌کشد. او از حقیقت گناهان خود (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱/۱۸۲)، خیانت به میثاق الهی و سرنوشت محتوم و شرم‌آورش در آخرت (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۳۹) آگاه است.

«مولا» (السَّيِّد) خداوند است که فرد باید پس از مرگ با او و با حقیقت اعمالش روبه‌رو شود. بازگشت نیز خودِ مرگ است؛ لحظه پایان فرار و آغاز حسابرسی. بنابراین حرص بر حیات در این چارچوب، بعینه همان عمل فرار است که نه از دشمنی خارجی؛ بلکه برای گریز از پیامدهای اعمال و عذاب موعود صورت می‌گیرد (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲/۱۲۹).

از این دیدگاه، دنیا و طول عمر به پناهگاهی برای این برده فراری تبدیل می‌شود که اگرچه می‌داند ابدی نیست، هر لحظه ماندن در آن را بر بازگشت به نزد مولا ترجیح می‌دهد. بدین سان او حاضر است به هر نوع زندگی پست و بی‌ارزشی تن دردهد؛ البته به شرط اینکه تا حد امکان طولانی باشد (مراغی، بی‌تا: ۱/۱۷۴).

بنابراین سبب‌شناسی<sup>۱</sup> حرص بر بقا در این گفتمان، اضطراب ناشی از معرفت است و حرص به عنوان راهبردی برای اجتناب از این اضطراب عمل می‌کند. اگرچه این مکانیزم به طور موقت فرد را از نظر روانی محافظت می‌کند، سرانجام ناکارآمد و خودویرانگر است؛ زیرا چنان‌که تحلیل خواهد شد، خود بر سنگینی جرم و شدت عذاب نهایی می‌افزاید.

## ۲-۵. کارکردشناسی مکانیزم؛ تشدید آسیب از طریق «دیگری‌سازی»

تحلیل کارکردی مکانیزم یادشده، با تمرکز بر مقایسه کلیدی یهود با «الذین اُشْرُکُوا»، عمق ناکارآمدی و آسیب پیش‌گفته را بیشتر آشکار می‌کند. این مقایسه صرفاً آرایه‌ای ادبی نیست، بلکه کارکردی دوگانه دارد؛ به این معنا که از سویی، به عنوان یک «معیار تشخیصی» برای سنجش عمق ناکارآمدی عمل می‌کند و از سویی دیگر، چارچوبی از دیگری‌سازی را به کار می‌گیرد تا شدت انحراف سوژه را برجسته سازد. مفسران بزرگی چون زمخشری و فخر رازی تأکید دارند که در این مقایسه، «توییخ عظیمی» نهفته است (زمخشری، ۱۴۰۷/۱/۱۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰/۳/۶۰۹).

کارکرد تشخیصی این مقایسه بر یک استدلال اولی استوار است و آن این است که گروه «دیگری» یعنی مشرکان، به عنوان مبنای مقایسه در نظر گرفته می‌شود. از آنجاکه مشرکان به آخرت و جزای پس از مرگ باور ندارند و دنیا، به تعبیر مفسران، «بهشت» آنان است، حرص ایشان بر حیات امری قابل پیش‌بینی و تا حدی طبیعی است (همان‌جا)؛ اما زمانی که گروه «عالم» و مدّعی ایمان (اهل کتاب) در این حرص ورزیدن، حریص‌تر از مشرکان ظاهر می‌شوند، این خود به یک نشانه بالینی قدرتمند تبدیل می‌شود. در واقع این حرص مضاعف ثابت می‌کند که وضعیت آنان به مراتب وخیم‌تر است (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶/۱/۱۱۵).

اینجاست که اصل تشخیصی کلیدی، یعنی معرفت آشکار می‌شود که اگر با انکار و گناه همراه شود، نه تنها درمان نمی‌کند، بلکه خود موجب تعمیق و تشدید آسیب می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، علّت حرّیص تر بودن اهل کتاب، علم آنان به این حقیقت است که سرنوشتی جز آتش در انتظارشان نیست (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۶۰۹؛ واحدی، ۱۴۳۰: ۳/۱۶۶؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۱/۳۵۵). این یقین به عذاب آخرت اضطراب مرگ را در وجود آنان به چنان سطح غیرقابل تحمّلی می‌رساند که واکنش دفاعی حرص بر بقا در آنان بسیار شدیدتر از مشرکانی که از چنین آینده‌ای بی‌خبرند، بروز می‌کند. بنابراین قرآن با قرار دادن این دو گروه در کنار یکدیگر، از «دیگری» (مشرک) به عنوان آینده‌ای استفاده می‌کند تا شدّت بیماری و عمق پارادوکس گروه مدّعی معرفت را به نمایش بگذارد و نشان دهد که چگونه علم می‌تواند به جای عامل رهایی بودن به سوخت موتور یک آسیب روحی - ایمانی تبدیل شود.

## ۶. نقد و ابطال قرآنی مکانیزم دفاعی؛ واسازی «مغالطه بقا» و منطق «پیامد معکوس»

تحلیل تبارشناختی این پدیده از طریق بررسی نهایی‌ترین مرحله، یعنی شیوه نقد و ابطال آن در خود متن قرآن صورت می‌گیرد. توضیح مطلب اینکه قرآن پس از توصیف و تحلیل روان‌شناختی این راهبرد، در یک فرایند واسازی دومرحله‌ای، بنیان‌های آن را فرومی‌ریزد. گام نخست این ابطال، حمله مستقیم به کارآمدی و اثربخشی راهبرد است. در این بخش نشان داده می‌شود که چگونه قرآن از طریق تحلیل گزاره «عدم زحزحه»، مغالطه بنیادین این مکانیزم را آشکار می‌سازد.

### ۶-۱. واسازی کارآمدی؛ تحلیل گزاره «عدم زحزحه» و مغالطه بقا

پس از صورت بندی کامل مکانیزم دفاعی حرص بر بقا، متن قرآن در حرکت نهایی خود به نقد، واسازی و ابطال قطعی این راهبرد روانی می‌پردازد. این ابطال از طریق گزاره قاطع ﴿وَمَا هُوَ بِمُزْحِرِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعْمَرَ﴾ صورت می‌گیرد که حکم نهایی قرآن درباره ناکارآمدی مطلق و مغالطه‌آمیز بودن پناه بردن به «طول عمر» برای گریز از عذاب است.

نخستین لایه از این واسازی در تحلیل واژه کلیدی «بِمَرْحَزِهِ» نهفته است. زحزحه در زبان عربی به معنای جابه جا کردن، دور کردن و کنار زدن است (واحدی، ۱۴۳۰: ۱۴۶۶/۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱/۱۸۲؛ طوسی، بی تا: ۱/۳۶۰). این گزاره به صراحت اعلام می کند که «تعمیر» یا همان آرزوی طول عمر، فاعل عمل زحزحه نیست؛ یعنی هیچ گونه قدرتی برای جابه جا کردن یا دور ساختن فرد از عذاب الهی ندارد. برخی مفسران به نکته ای ظریف تر اشاره کرده اند و آن اینکه انتخاب واژه زحزحه از تعابیری چون «مُبْعَد» (دورکننده) یا «مُنْجِي» (نجات بخش) بلیغ تر است؛ زیرا بر ناتوانی در ایجاد «کمترین و جزئی ترین تأثیر» در دور کردن عذاب دلالت می کند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۶۱۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۱/۳۵۶). بدین سان قرآن شالوده منطقی این مکانیزم دفاعی را که بر مغالطه بقا استوار است، فرومی ریزد. این مغالطه بر این فرض باطل مبتنی است که می توان با افزایش فاصله زمانی از مرگ، از قطعیت مکانی عذاب گریخت.

لایه دوم و عمیق تر این ابطال در منطق «پیامد معکوس» نهفته است. مکانیزم دفاعی حرص بر بقا نه تنها ناکارآمد و بی فایده است، بلکه کارکردی معکوس و خودویرانگر دارد. از آنجاکه عبد آبق (برده فراری) از این عمر طولانی برای توبه و اصلاح استفاده نمی کند، هر روز آن به ابزاری برای انباشت بیشتر گناه و در نتیجه، افزایش عذاب تبدیل می شود. به عبارت دقیق تر، طول عمر در بستر گناه، خود عاملی است که او را بیشتر در ورطه عذاب فرومی برد و غرق می کند (بلاغی، بی تا: ۱/۱۱۰). به هررو این راهبرد که برای فرار از عقوبت طراحی شده، به موتور محرک تشدید همان عقوبت بدل می شود (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲/۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۳۳۱).

## ۲-۶. تبیین پیامد معکوس؛ منطق نظارت و تهدید در گزاره «وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ»

واسازی قرآنی این مکانیزم دفاعی با گزاره پایانی و قاطع «وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» به اوج خود می رسد. گزاره یادشده خبری ساده نیست؛ بلکه حلقه ای است که زنجیره روان شناختی پیشین را تکمیل و ماهیت خودویرانگری راهبرد حرص بر بقا را به طور قطع

ثابت می‌کند. کارکرد این گزاره، فعال‌سازی منطق نظارت و تهدید است که نشان می‌دهد فرار نه تنها ناممکن، بلکه تشدیدکننده بحران است.

در گفتمان تفسیری، واژه «بصیر» در این سیاق، فراتر از دیدن ظاهری معنا شده و به احاطه کامل خداوند بر تمامی اعمال، نیات و خفایای وجودی سوژه تعبیر می‌شود (طوسی، بی تا: ۱/ ۳۶۰؛ مراغی، بی تا: ۱/ ۱۷۴). خداوند نه تنها ناظر اعمال است، بلکه تمامی اعمال را ثبت و ضبط کرده و برای مجازات قطعی محفوظ نگه می‌دارد (طبری، ۱۴۱۲: ۱/ ۳۴۱). بدین سان عبارت یادشده کارکرد وعید و تهدید صریح می‌یابد (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱/ ۱۸۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱/ ۶۰۱). این تهدید به برده فراری اعلام می‌کند که تمام حرکات او در طول مسیر فرارش تحت نظارت دقیق و همه جانبه مولا قرار دارد و هیچ عملی از دایره این علم و بصیرت خارج نیست.

این نظارت مطلق به طور مستقیم به پیامد معکوس می‌انجامد. از آنجاکه راهبرد دفاعی حرص بر عمر طولانی، فرد را به سوی انباشت بیشتر گناه سوق می‌دهد و خداوند به تمام این گناهان انباشته شده «بصیر» است، خود این مکانیزم به ابزاری برای سنگین تر شدن پرونده فرد و تشدید عذاب نهایی او تبدیل می‌شود.

بدین سان قرآن با آوردن این گزاره پایانی، چرخه پارادوکس را به قرار زیر کامل می‌کند: معرفتی که موجب اضطراب شد، اضطرابی که به حرص بر بقا به عنوان مکانیزمی دفاعی انجامید و حرصی که تحت نظارت مطلق الهی، خود به عامل تشدید عذاب و ویرانی کامل سوژه بدل شد.

### نتیجه

تحلیل تبارشناسانه آیه ۹۶ سوره بقره، سازوکار یک تناقض بنیادین ایمانی را آشکار ساخت؛ وضعیتی که در آن، معرفت به جای اینکه عامل رهایی باشد، خود به منشأ آسیبی روانی - معنوی تبدیل می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان داد که ریشه این وضعیتی در یک معرفت بحران‌زا نهفته است و آن علم قطعی به عاقبت گناه و عقوبت است که

البته به جای اینکه به اصلاح بینجامد، اضطرابی غیرقابل تحمّل تولید می‌کند. در واکنش به این اضطراب، حرص بر بقا نه به عنوان میلی طبیعی، بلکه به عنوان مکانیزمی دفاعی فعال می‌شود. کارکرد مکانیزم یادشده اجتناب از مواجهه با حقیقت است. در واقع سوژه گناه‌کار مانند برده‌ای فراری با چنگ زدن به طول عمر می‌کوشد لحظه حساسی را به تعویق اندازد.

نقطه اوج تحلیل، تبیین شیوه‌سازی دومرحله‌ای قرآن است. قرآن، نخست با آوردن گزاره «عدم زحزحه» مغالطه منطقی این راهبرد را افشا می‌کند که طول عمر هیچ تأثیری بر دور ساختن عذاب ندارد. سپس با آوردن گزاره قاطع «وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ» منطق معکوس و خودویرانگر این راهبرد را اثبات می‌کند و توضیح می‌دهد که بقای بیشتر در مسیر گناه و البته تحت نظارت مطلق الهی، صرفاً به انباشت جرم و تشدید عقوبت نهایی می‌انجامد.

بنابراین دستاورد اصلی پژوهش پیش رو صرفاً ارائه تفسیری نو نیست، بلکه ارائه یک مدل تحلیلی - تشخیصی برای فهم آسیب‌شناسی ایمان است. مدل یادشده نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از سطح توصیفات اخلاقی عبور کرد و به ظرفیت‌های پنهان روان‌شناختی، مانند تبدیل معرفت به اضطراب، اضطراب به دفاع و دفاع به خودویرانگری، در پیروی از منطق خردمندانه قرآنی دست یافت.

## منابع

۱. قرآن کریم، مترجم: محمد مهدی فولادوند، خطاط: عثمان طه، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، چاپ سوم، ۱۳۹۳.
۲. آلوسی، محمود بن عبد الله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحریر و التنویر، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن عرفه، محمد بن محمد، تفسیر ابن عرفه، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۸م.
۵. ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۲ق.

٦. ابن قتیبہ، عبد اللہ بن مسلم، *تفسیر غریب القرآن*، دار و مکتبۃ الهلال، بیروت، ۱۴۱۱ق.
٧. ابو السعود، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۹۸۳م.
٨. بقاعی، ابراهیم بن عمر، *نظم الدرر فی تناسب الآيات والسور*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۷ق.
٩. بلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، مکتبۃ الوجدانی، قم، بی تا.
١٠. بیضاوی، عبد اللہ بن عمر، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۱۸ق.
١١. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف والبیان*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۲ق.
١٢. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
١٣. حوی، سعید، *الأساس فی التفسیر*، دار السلام، القاهرة، ۱۴۲۴ق.
١٤. دینوری، عبد اللہ بن محمد، *الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۴ق.
١٥. رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
١٦. زجاج، ابراهیم بن السری، *معانی القرآن وإعرابه*، تحقیق: عبدالجلیل عبده شلبی، عالم الکتب، بیروت، ۱۹۸۸م.
١٧. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
١٨. سبزواری نجفی، محمد، *الجديد فی تفسیر القرآن المجید*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶ق.
١٩. سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
٢٠. شعراوی، محمد متولی، *تفسیر الشعراوی*، أخبار الیوم، بیروت، ۱۹۹۱م.
٢١. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة*، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۶ق.
٢٢. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
٢٣. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
٢٤. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
٢٥. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، بی تا.
٢٦. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۰ق.
٢٧. فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۹ق.
٢٨. فیروزآبادی، مجد الدین محمد، *تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس*، دار الکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
٢٩. قاسمی، جمال الدین، *محاسن التأویل*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.
٣٠. قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *لطائف الإشارات*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ۲۰۰۰م.
٣١. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۲۵ق.
٣٢. کاشانی، فتح الله بن شکر الله، *زبدة التفاسیر*، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۲۳ق.
٣٣. ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۶ق.

٣٤. ماوردی، علی بن محمد، *النکت و العیون*، دار الکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
٣٥. مدرّسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، دار محبّی الحسین، تهران، ١٤١٩ق.
٣٦. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
٣٧. مغنیة، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، دار الکتب الإسلامی، قم، ١٤٢٤ق.
٣٨. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٢٣ق.
٣٩. مکارم شیرازی، ناصر، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، قم، ١٤٢١ق.
٤٠. نحاس، احمد بن محمد، *إعراب القرآن*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ١٤٢١ق.
٤١. نسفی، عبد الله بن احمد، *مدارک التنزیل و حقائق التأویل*، دار النفائس، بیروت، ١٤١٦ق.
٤٢. واحدی، ابی الحسن علی بن احمد، *التفسیر البسیط*، الجزء الثالث، تحقیق: محمد بن عبدالعزیز الخضیری، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة، ریاض، ١٤٣٠ق.
٤٣. واحدی، ابی الحسن علی بن احمد، *الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، دار القلم، بیروت، ١٤١٥ق.