



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی مشکوٰة باگرایش آموزه‌های قرآن و حدیث از مقالات قرآنی و حدیثی در مباحث: مطالعات میان‌رشته‌ای، معارف قرآن و حدیث، معنی‌شناسی و روش‌شناسی، تفسیر و تاریخ قرآن و حدیث از مقالات پژوهشی، موری و ترویجی استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند:

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمریخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پهیزاز کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نثرخطابی).
- ✓ بهمندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوه تنظیم مقاله

شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنۀ اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:

- ✓ عنوان: عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از القاگری باشد.
- ✓ مشخصات نویسنده: شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
- ✓ چکیده: دربردازندۀ مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداقل ۱۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مورب‌رآن‌ها در چکیده، از شباهات رایج است.

- ✓ کلیدواژه‌ها: بایسته است حداکثر هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان تر باشد.
- ✓ مقدمه: در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه مند به مطالعه کند.
- ✓ بدنه اصلی: در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت وابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسنده پس از ارزیابی دیگر نظریات، باتبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ نتیجه: شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی‌پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ فایل مقاله حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداقل ۵۰۰ کلمه از طریق سامانه نشریه www.mishkat.islamic_rf.ir ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله براساس حروف الفبا و شیوه ارجاع در داخل متن به ترتیب ذیل تنظیم شود:

منابع

- کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال / دوره، شماره، زمان انتشار.

شیوه ارجاع

ارجاعات درون متن و داخل پرانتز به صورت (نام خانوادگی، سال نشر: جلد / صفحه) ذکر شود؛ مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۲۵۶).

فرایند ارزیابی مقالات

مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشد با گذراز مراحل زیر، اجازه نشر می‌یابند:

- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکو و احراز ویژگی آن در مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۵ روز).
- ✓ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی بعدی و آنگاه ارسال نظرات اصلاحی و تکمیلی برای نویسنده (۴۰ روز).
- ✓ بازنگری مقاله اصلاح شده و طرح در هیئت تحریریه برای بررسی و تصویب نهایی و آماده شدن برای چاپ (۲۰ روز).

شکوه

نایاب

شماره ۱۵۲
پاییز ۱۴۰۰

- تحلیل چیستی مفهوم قرآنی شاکله در پرتو نسبت آن با انسان و افعال او ۱۵۲
- ✓ فهیمه ساجدی مهر - حوران اکبرزاده ۴
- معناشناسی نحله در قرآن کریم با رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و ریشه‌شناسی ۴
- ✓ سید محمود طیب حسینی - محمدحسین شیرزاد - محمدحسن شیرزاد ۲۵
- روش حل دوراهه‌های اخلاقی بر اساس حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه ۲۵
- ✓ محمد جواد فلاح ۵۰
- افعال اختصاصی پیامبر ﷺ و فراگیری تأسی به ایشان ۵۰
- ✓ مهدی مردانی (گلستانی) ۷۴
- رهیافت‌های تربیتی آیات فقهی؛ بررسی موردی آیات ازدواج، مهریه و نفقة ۷۴
- ✓ الهه شاه پسند - معصومه شادمهری ۸۹
- راهبردهای ایجاد انگیزش معنوی بر اساس لذت‌گرایی و رنج‌گریزی از دیدگاه قرآن (با رویکرد سازمانی) ۸۹
- ✓ سید حسن حسینی - ابوالفضل گائینی - سعید عزیزی ۱۱۴
- ABSTRACTS**
- Ali kazerooni zand 2 - 8

تحلیل چیستی مفهوم قرآنی شاکله در پرتو نسبت آن با انسان و افعال او

فهیمه ساجدی مهر^۱ - حوران اکبرزاده^۲

چکیده

مقاله حاضر به تحلیل مفهومی شاکله به مثابه امری واسطه‌ای میان انسان و کنش او می‌پردازد. واژه «شاکله» در آیه ۸۴ سوره اسراء مطرح شده است. درباره چیستی شاکله و شاکله‌مندی رفتار در طول تاریخ تفسیر، فرضیات متفاوتی بیان شده است. برخی از مفسران شاکله را جوهر و ذاتی انسان، برخی اکتسابی و جوهری انسان و برخی با تردید به صورت فصلی بین این دو دانسته‌اند. تبیین مفهوم شاکله‌مندی رفتار و تأثیر آن در نظام‌های تربیتی و اخلاقی بسیار ضروری است. در این تحقیق، آیه همچون نموداری خطی فرض شده و جایگاه شاکله با کلمات قبل و بعد خود در این نمودار بررسی می‌شود. از طریق تحلیل پیوند شاکله با انسان و رفتار انسان، به مفهوم جامع و جدیدی می‌توان دست یافت. شاکله هر انسانی برآیندی از جوهر انسان و ملکاتی که جوهری او هستند و مجموع دارایی‌های اکتسابی اوست که رفتارش را شکل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: شاکله، کنش انسان، هویت واسطه‌ای، هیئت‌های اکتسابی، هیئت‌های طبیعی.

-
- دانش آموخته مقطع دکتری رشته علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول). f.sajedimehr@yahoo.com
 - استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی. hooranakbarzadeh@yahoo.com

بیان مسئله

مفهوم قرآنی «شاکله» در آیه «**فُلْ كُلٌّ يَغْمُلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرُكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا**» (اسراء / ۸۴) آمده است. این آیه از آیات مصدر ربه «فُل» است. تصدیر به «فُل» کارکردهای گوناگونی در قرآن دارد (بنگرید به: فرامرز قرامملکی، ۱۳۹۳: شماره ۴). می‌گویند: «فُل» در این آیه پاسخ به اعتراض مسلمانان است در گوناگونی بهره‌مندی از قرآن که برای مؤمنان شفا و برای ظالمان خسارت است. آنان معتقد بودند که اگر برای هردو گروه، شفا و رحمت باشد با غرض رسالت هماهنگ تر و نفع آن برای دعوت پیامبر ﷺ بیشتر است. پس به پیامبر ﷺ دستور داده شد که در این مورد به آن‌ها پاسخ دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۱۳). بر مبنای تحلیل سیوطی از کاربرد قرآنی «فُل» (سیوطی، ۱۳۹۴: ۳/۱۱۵)، می‌توان مصدر شدن این آیه به «فُل» را اشرفت و اهمیت مطلب شاکله‌مندی رفتار دانست. درنگ در آیه مورد اشاره که آن را در این نوشتار «آیه شاکله» می‌خوانیم، مسائل فراوان پژوهشی را به میان می‌آورد (بنگرید به: فرامرز قرامملکی، ۱۳۹۳: شماره ۱). تحلیل مفهوم شاکله مسئله مهم و مؤثر در دیگر مسائل است. تفسیر شاکله‌مندی رفتار و شناخت ابعاد تأثیر شاکله‌مند دانستن رفتار در نظام‌های اخلاقی و تربیتی، نیازمند شناخت مفهوم قرآنی شاکله و مؤلفه‌های آن است. آرای گوناگون و در مواردی مخالف در تفسیر مفهوم شاکله در میراث تفسیری وجود دارد. این گوناگونی حیرت‌انگیز و ابهام‌آور است. شاید به همین سبب نحاس گفته است این آیه از مشکل‌ترین آیات این سوره است (نحاس، ۲۸۲/۲: ۱۴۲۳). یکی از عوامل ابهام، در آمیختن سه مسئله شرح اللفظ، شرح الاسم و بیان مصدق است.

تحلیل مفهومی شاکله از طرفی با معنای واژه و کاربرد زبانی آن و از طرف دیگر با کاربرد قرآنی آن مرتبط است. برخی از مفسران با قول به مجاز و استعاره بودن تعبیر شاکله، پیوند مفهومی شاکله با آیه را کنار می‌نهند. شریف رضی در تفسیر تلخیص البیان استعمال واژه شاکله را استعاره تشبيه‌ی از «راه» می‌داند. دنیا به راه عظیمی تشبيه شده است و عادت‌ها و طبایعی که انسان بر آن‌ها خلق شده تشبيه شده است به راه‌های منشعب

شده از آن راه عظیمی که خود تکیه‌گاه است و برگشت به سمت آن است (شریف رضی، ۱۴۰۶: ۲۰۴). اسماعیل بن احمد قونوی می‌گوید: اصل شاکله به معنای مشابهت در شکل و هیئت است، ولی در این آیه مجازاً به معنای تشابه معنوی است (قونوی، ۱۴۲۲: ۵۷۷/۱۱). ثعلبی نیز معتقد است این آیه مجاز است. وی می‌گوید: عرب به مسیر اصلی که راه‌های فرعی از آن منشعب شود، می‌گویند: «طريق ذو شواكل» و آیه مجاز از این معناست، همان طور که در دیگر مثال‌ها بیان شده است که هر کس عملش شبیه عمل فرد دیگری باشد از خانواده او است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۲۹/۶). همچنین قول به استعمال لازم در معنای ملزم (نهادنی، ۸۲/۴: ۱۳۸۶) معنای مفهوم واژه را اخذ نمی‌کند.

فهم شاکله در کاربرد قرآنی آن بر حسب اقتضای آیه ۸۴ سوره اسراء، در پرتو دونسبت می‌سور است: نسبت شاکله با فرد و نسبت شاکله با رفتار. درنگ در این دونسبت، هویت واسطه‌ای شاکله را آشکار می‌کند و آن را از محمول یک موضعی به محمول سه موضعی فراتر می‌برد. مسئله تحقیق حاضر تحلیل مفهومی شاکله و بیان مؤلفه‌های مفهومی آن در پرتو این دونسبت است. بنابراین پژوهش در تحلیل مفهومی شاکله مسبوق به پاسخ به سه پرسش است: اطلاق واژه شاکله در آیه حقیقی است یا مجاز و استعاره، پیوند شاکله با فرد (ونه حقیقت نوعی انسان) و پیوند شاکله با رفتار او.

فرضیه تحقیق. مفهوم قرآنی شاکله سطح بالاتر از رفتار و شکل دهنده به رفتار و از طرف دیگر برآیندی از حقیقت انسانی فرد و هیئت‌های عارض برآن، اعم از هیئت‌های عارض اکتسابی و هیئت‌های طبیعی، زنگی و محیطی شکل دهنده به هویت فرد است. توضیح فرضیه این است که این برآیند از طرفی ترکیبی از عناصر اکتسابی، محیطی و ذاتی است . از طرف دیگر به حصول امری می‌انجامد که تنها مایملک انسان نیست، بلکه به عنوان امری جوهری و هویت‌بخش فرد، رفتار او را شکل می‌دهد.

روش تحقیق. پژوهش حاضر با دوره‌یکرد تحلیلی و تطبیقی انجام می‌شود. ابتدا دیدگاه‌های گوناگون در تفسیر مفهوم قرآنی شاکله با بررسی مقایسه‌ای طبقه‌بندی و سپس با روش تحلیل مفهومی به جستجو از مؤلفه‌های شاکله پرداخته می‌شود.

پیشینه تحقیق. تحلیل مفهوم قرآنی شاکله دوگونه پیشینه دارد: یک، میراث معرفتی پیشینیان که بیشتر در میراث تفسیری است، اما در میراث روایی، فلسفی و عرفانی (نمونه را بنگرید به: ملاصدرا، ۱۳۶۰؛ بخش ۴، ص ۴۱ و ۲۸۸) نیز قابل رصد است. دو، پژوهش‌های معاصر. مقاله «نقش مواجهه مسئله محور با آیه شاکله؛ رویکرد روش شناختی» (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۳؛ شماره ۱)، نقطه عطفی در پژوهش‌های جدید شاکله است. هرچند قبل از آن دو مقاله دیگر نوشته شده است؛ اما این مقاله که برگفته از درس گفتارهای نویسنده در تفسیر آیه شاکله بوده است راه را برای مواجهه عمیق تر با این آیه باز کرده و انگیزه شده است که عده فراوانی به این مطلب پردازند و مهم‌ترین مقالات پس از این مقاله به نگارش درآمده است و این به وضوح اهمیت رویکرد مسئله محور را نشان می‌دهد. تاکنون غیراز دو کتاب، پانزده مقاله علمی - پژوهشی از سال ۱۳۸۴ تا ۱۳۹۹ درباره «شاکله» منتشر شده است. این پژوهش‌ها با طبقه‌بندی گزارش می‌شود: یک، برخی از پژوهش‌ها در صدد تلفیق و ترکیب آرای مختلف در میراث تفسیری‌اند (بنگرید به: قبادی، ۱۳۹۷؛ شماره ۴۰؛ ایزدی، ۱۳۹۷؛ شماره ۳۹؛ رجایی، ۱۳۹۹؛ شماره ۱؛ علی‌نژاد عمران، ۱۳۹۹؛ شماره ۴۳).

دو، برخی از تحقیقات حصرگرایانه دیدگاهی تفسیری را برگفته‌اند (بنگرید به: واعظ جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ شماره ۱؛ حاج علی للانی، ۱۳۹۱؛ شماره ۲۸؛ سلمان ماهینی و فرامرز قراملکی؛ ۱۳۹۴؛ شماره ۴؛ اخوت، ۱۳۹۴؛ ایزدی، ۱۳۹۵؛ شماره ۴۴؛ سمنون، ۱۳۹۶؛ شماره ۵۱).

سه، حکمت، نصرالله (۱۳۹۹) با تحلیل شاکله می‌کوشد دانش شاکله‌شناسی را در فهم انسان به جای روان‌شناسی معرفی کند.

چهار، عده‌ای به گزارش نه چندان کامل و دسته‌بندی آرای مفسران بسندۀ می‌کنند (احسانی، ۱۳۹۸؛ ج ۲۶).

پنج، برخی از پژوهش‌ها با رویکرد معناشناسی تاریخی و تطبیق آرای مطرح شده با مفهومی عام به تحلیل مفهوم شاکله می‌پردازنند (بنگرید به: حسینی و همکاران، ۱۳۹۹؛

شماره ۱۷.

شش، پژوهش‌های میان‌رشته‌ای نیز در تحلیل شاکله وجود دارند (حجازی، ۱۳۹۱؛ شماره ۱۸؛ درزی، ۱۳۹۶؛ شماره ۲؛ درزی، ۱۳۹۸؛ شماره ۱۰۲). حاصل اغلب این تحقیقات، بیان معنا و شرح اللفظ شاکله و نه تحلیل مؤلفه‌های مفهومی آن به مثابه سطح فراتراز رفتار و شکل دهنده رفتار و هویت بخش فرد است. مقاله حاضر در مقام رفع این رخنهٔ پژوهشی است.

معنای لغوی شاکله و اهمیت آن در تحلیل مفهومی

یک، رویکرد لغت‌شناسی. واژه «شاکله» اسم مؤنث بروزن فاعل از ریشه «شکل» (مثل و شبیه) و یا «شِکل» (هیئت و فرم) (طبرسی، ۱۳۷۲/۶: ۶۷۳) و جمع آن «أشکال» و «شُكُول» است. اغلب لغت‌شناسان شاکله را از ریشه «شکل» به معنای شبیه دانستند. وقتی گفته می‌شود: «هذا أَشْكَلُ بِكَذَا»، یعنی شبیه آن است (فراهیدی، بی‌تا: ۲۹۵/۵). ابن‌فارس «شکل» را به همین معنا، اما به کسرشین ذکر می‌کند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲۰۴/۳). دیگر لغت‌شناسان نیز اصل معنای «شکل» را به همان معنای العین آورده‌اند و متعلق این شباهت را در شاکله مواردی چون «جَدِيلَتَه»، «طَرِيقَتَه» و «جَهَتَه» (جوهری، ۱۴۰۴/۵: ۱۷۳۶)؛ «الناحية»، «النية»، «الطريقة»، «المذهب» (فیروزان‌آبادی، ۱۴۱۵/۳: ۴۰۱) و یا «ناحیتَه» و «طَرِيقَتَه» (طَرِيقَى، ۱۳۷۵/۵: ۴۰۲) بیان کرده‌اند. برخی از لغت‌شناسان به تفاوت معنای «شکل» با نظریش توجه کرده‌اند. راغب اصفهانی می‌گوید: «شکل» مشابهت در هیئت و صورت است. «نَّد»، مشابهت در جنسیت و «شبَه» مشابهت در کیفیت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۲). ابوهلال عسکری در تفاوت بین «شکل» و «مثل»، «شکل» را مشابهت در هیئت و صورت ظاهری دانسته است (عسکری، ۱۹۸۰: ۱۴۸). از این ریشه «مشاكلة» و «شکال» به معنای بستن داته نیز کاربرد دارد. راغب اصفهانی معنای «شاکله» را با توجه به این کاربرد لاحاظ می‌کند و آن را به معنای سجیه و خلق و خوبی که انسان را مقید کرده، دانسته است. او می‌گوید: هرانسانی برنهاد و

سرشته‌ی که او را مقید کرده عمل می‌کند؛ زیرا که قدرت طینت و سرشت برانسان غالب است؛ چنان‌که پیامبر ﷺ فرموده است: «کل میسر لاما خلق له»؛ هرکسی برنهاد و فطرتی که برایش خلق شده، رام و نرم است (راغب اصفهانی، ۱۴۲: ۴۶۲). مصطفوی معنای مشترک در ماده «شَكْل» را صورت و هیئت هرچیزی با توجه به خصوصیات آن دانسته، می‌گوید این معنا در همه جا بر حسب اینکه آن چیز، مادی باشد یا معنوی تطبیق می‌یابد؛ مثلاً خروما یا میوه‌های دیگر زمانی شکل می‌گیرند که به کمال خود برسند، یعنی خصوصیات تصویر آن نمایان شود و رنگ و لطافت و چیزهای دیگر در آن مشخص گردد. شکال حیوانات هم به مناسبت بروز شکل مخصوصی است که بر آن‌ها عارض شده است. شاکله نیز به معنای هیئت کلی انسان است که ویژگی‌های ظاهری او یا طبیعت درونی و باطنی اش را شامل می‌شود و ایجاد شکلی خاص در ظاهر او را طلب می‌کند. شکل صوری، اثر صفات و طبع باطنی است. اعمال ظاهری ما خروجی باطن ماست (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۶/ ۱۰۷).

دو، رویکرد معناشناسی تاریخی. براساس مطالعه قابل نقدی شاکله در زبان باستانی آفروآسیایی (ل) در واژه «شکل» یک بوساز از نوع پس‌ساز است که به انتهای ریشهٔ دوحرفی «شک» اضافه شده است. با توجه به بحث‌های «ولیام گرای» درباره برسازهای مختلف از جمله «ل» در زبان‌های سامی می‌توان گفت: «ل» یک همخوان است که به یک ریشهٔ دوحرفی اضافه شده؛ بدین معنا که این ماده از واژهٔ ثنایی «*sak*» ساخته شده که یکی از معانی آن «جوان کنده‌زن» است. این معنا با ادراک و فهم ذهنی مرتبط است. در ریشهٔ اکدی «شکل» مفاهیم مربوط به قلمرو ذهن نیز راه یافته است؛ به عنوان نمونه واژهٔ «*saklum*» به معنای «شخص ساده و ندادان»؛ «*saklu*» به معنای «ندادان» و «*sukkukum*» به معنای «معلول ذهنی» و «*sakkukutu*» به مفهوم «کری و ندادانی» است. در انتقال بحث به شاخهٔ کنعانی باید از «شَكْل» به معنای محتاط وزیرک بودن و در زبان عبری چلپاوار درازکشیدن به شکل ضربدر که حاکی از حالت مستی و بی‌خردی است، یاد کرد. از این ماده واژگان «مشَكَّل» به معنای «فهمیدن و آموختن» و «مشَكَّل» به مفهوم «نگاه کردن و

توجه کردن» آمده و صورت‌های «شلّل» به معنای «فهم و هوش» و «مشلّل» به مفهوم «شعر متفسک‌رانه و عمیق / آواز هنری» است. به دلیل تنوع معنایی این ماده گزینیوس به دشوار بودن طبقه‌بندی معانی آن اذعان کرده است. در شاخه آرامی نیز در فرهنگ جاسترو، دو معنا برای این ریشه آمده است: ۱) روشن و درخشنان بودن، نگاه کردن به، نگه داشتن در ذهن، منعکس کردن؛ ۲) مغشوش بودن، احمق بودن.

هرچند لغت شناسان مفهوم «شباهت» را به عنوان معنای محوری برگزیده‌اند، اما با توجه به اینکه به کارگیری مفاهیم حوزه ذهن از زبان آفروآسیاتیک تا اکدی، عبری، آرامی و سریانی سیر و روندی پیوسته داشته؛ یعنی در همه آن‌ها ذکر شده و سپس به عربی هم راه یافته است؛ پس دست‌کم می‌تواند یکی از مفاهیم محوری در این ریشه به شمار آید (حسینی، ۱۳۹۹: شماره ۱۷).

دیدگاه‌های مفسران در تحلیل شاکله

آیه شاکله، از جمله آیات بحث برانگیزو و پرچالش در تاریخ تفسیربوده و آراء و نظریات مفسران در طول تاریخ تفسیر ذیل این آیه بسیار متنوع و فراوان است. با تبع در تفاسیر می‌توان کل آرای تفسیری را در چند گروه تقسیم‌بندی کرد:

- شاکله امری ذاتی و غیراکتسابی است که با آن آفریده می‌شویم (اعم از بالقوه وبال فعل)
- خلقت و طبیعت^۱ (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۲۲۱؛ «طبعه الذي جبل عليه» (طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۰۰۸)؛ بغوی از قول قتبی شاگرد فضل بن شاذان «جبلة» را آوردۀ است، ۱۴۲۰: ۱۳۲/۴؛ (۱۵۹/۳).
- جوهر نفس: «جوهر روحه» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۶۵/۳).
- فطرت (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۳۸۳/۳؛ روزبهان بقلی، ۲۰۰۸: ۳۸۱/۲؛ قشیری^۲، ۲۰۰۰: ۳۶۶/۲).

۱. «خليقته، طبیعته، جبلته».

۲. «کل پترشح بموضع باطنه».

- مستقلًا و از پیش خود: «علی حدته» (مجاهد، ۱۴۱۰: ۴۴۱).
- شاکله حالت‌ها و هیئت‌هایی است که کسب می‌نماییم (امور اکتسابی).
- آنچه که جوهر فرد را شکل می‌دهد و روحش آن را اقتضا می‌کند^۱ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۸۶).
- احوال تابع مزاج (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۲۶۵).
- خلق و خو^۲ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸۹/۱۳؛ ماوردی، بی‌تا: ۲۶۹/۳؛ نهادنی، ۱۳۸۶: ۸۲/۴؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۸۷/۱؛ ابو عبیده، ۱۳۸۱: ۳۸۹/۱؛ ۱۴۲۵: ۵۳۶/۱؛ تیمی، ۱۵۹/۱؛ راه، روش^۳ (ابن عباس، ۱۴۱۲: ۳۰۵؛ ضحاک، ۱۴۱۹: ۱۰۴/۱۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۰/۲؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۲۸۲/۲؛ طوسی، بی‌تا: ۵۱۴/۶؛ سمرقندی، از قول سائب کلبی، ۱۴۱۶: ۳۲۶/۲؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۵۴۷/۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۳/۱۴؛ هواری، ۱۴۲۶: ۲/۴۳۳؛ شریف رضی، ۱۴۰۶: ۲۰/۴؛ قونوی، ۱۴۲۲: ۵۷۷/۱۱؛ ابو عبیده، ۱۳۸۱: ۱/۳۸۹).
- مذهب و دین^۴ (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۰۳/۷؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۶۴۶/۲؛ زمخشri، ۱۴۰۷: ۱۴۰۵/۲).
- نیت (بیزیدی، ۱۴۰۵: ۲۲۰؛ مرویات احمد بن حنبل، ۱۴۱۴: ۸۸/۳؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲۶/۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۵/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۱۳/۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۸۱/۳؛ هواری، ۱۴۲۶: ۲/۴۳۳؛ حوزی، ۱۴۱۵: ۲۱۴/۳).
- عادت^۵ (ماوردی، بی‌تا: ۲۶۹/۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۰: ۲۰/۲؛ سبزواری، ۱۴۱۹: ۲۹۵؛ همو، ۱۴۰۶: ۳۱۱/۴). ابن عاشور برپایه ارتباط شاکله با شیوه، آن را روش و سیره‌ای می‌داند که فرد به آن عادت و برپایه آن رشد می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۳/۱۴).

۱. «کلّ أحد يفعل على وفق ما شاكل جوهر نفسه و مقتضى روحه».

۲. «سجیه».

۳. «ناحیته، طریقته، جدیلته، منهاجه».

۴. «علی دینه و طریقته» یا «مذهب و طریقته».

۵. «علی عادته».

- شایستگی؛ آنچه فرد شایسته آن است^۱ (تعالبی، ۱۴۱۸: ۳/۴۹۴؛ جرجانی، ۱۴۳۰: ۶/۱۲۹؛ ابوالفتوح رازی، ۲/۲۲۵).
 - اشتباه^۲ (تعلی بدون استناد از قول دیگران آورده است، ۱۴۲۲: ۶/۱۲۹؛ نیاز از قول دیگرانی که معلوم نمی‌کند چه کسانی هستند، شاکله را از «اشکال» به معنای اشتباه می‌آورد، ۱۴۰۸: ۱۲/۲۸۲).
 - علامت (سید شریف رضی از قول دیگران آورده است و در توضیح آن می‌گوید: یعنی هر انسانی براساس نشانه‌ای که برای هدایت و راهنمایی اش نصب شده است، عمل می‌کند، ۱۴۰۶: ۴/۲۰۴).
 - علم و معرفت (شیبانی از قول صاحب النظم این معنا را آورده است، ۱۴۱۹: ۳/۲۵۴).
 - آنچه درست و حق می‌نماید^۳ (از قول جبائی در برخی از تفاسیر نقل شده است: ابو مسلم اصفهانی، ۳/۵۹؛ ۰۰۹/۲؛ طبرسی، ۶/۷۳؛ ۷۲/۱۳۷؛ شبر، ۴/۴؛ ۰۷/۱۴۰؛ جمع بین دو دیدگاه علی سبیل التفصیل. انسان بر حسب آنچه اخلاق او را شکل می‌دهد، عمل می‌کند و یا انسان بر حسب جوهر خود عمل می‌کند (آل‌وسی، ۸/۱۴۱۵، ۴/۱۴۳) راه و روش یا جوهر روح (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۲۶۵).
 - سایر
 - مقدار قوت و طاقت (از قول دیگران که نام نمی‌برد: کاشفی، ۱۳۷۹: ۸/۶۲۸).
 - مشیت الهی^۴ (سلمی، ۱۳۶۹: ۹/۱۱۹).
 - جمع دو دیدگاه علی سبیل العطف. دیدگاه مختار این نوشتار است که در ادامه توضیح می‌دهیم.
- شاکله استعداد تفسیرهای بسیار گوناگون، اعم از روا و ناروا دارد و اگر نظریه‌های ناھشیار در روان‌شناسی، اعم از ناھشیار شخصی فروید، ناھشیار جمعی یونگ، ناھشیار
-
۱. «علی ما یلیق به / ما یشاکله و یلیق به من الخصال التی خلقها اللہ میتّر لہ».
 ۲. و قیل: «علی اشتباهه من حولهم، أشکل علیي الأمرأی اشتبه».
 ۳. «علی ما هوأشکل بالصواب وأولی بالحق عنده».
 ۴. «کلّ إنسان يعمل على ما یشاکله أخلاقه التي ألفها أو على حسب جوهر نفسه».
 ۵. قال ابن عطاء: «علی ما قسم الله فی سرّه».

متعالی فرانکل و انگاره قراملکی هم لحاظ شود، ممکن است کسی آن‌ها را هم مبنای تفسیر شاکله قرار دهد. یکی از رویکردها در تفسیر اقرب به آموزه قرآنی، بررسی هویت واسطه‌ای آن است.

دیدگاه‌های جامع یا غیرجامع

آیا دیدگاه‌های مفسران غیرقابل جمع و ناسازند؟ پاسخ حصرگرایانه به این پرسش مثبت است. عده‌ای در سازگاری برخی از دیدگاه‌ها سخن گفته‌اند. به عنوان نمونه، علامه مجلسی دو تفسیر شاکله به نیت در تفاسیر مؤثر شیعی و تفسیر شاکله به خلق و ملکه در تفاسیر فلسفی را قابل جمع می‌داند.

ایشان در کتاب عین‌الحیات ذیل یک روایت تفسیری^۱، توضیح می‌دهد که منظور از نیت در روایت‌ها نیت لفظی نیست، بلکه نیت درونی است و نیت خالصانه، امری است که از حالت‌های روانی و خُلقی پایدار فرد نشئت می‌گیرد (مجلسی، ۱۳۸۲: ۴۳). در واقع از نظری هردو، مفاهیم جداگانه‌ای هستند، اما به لحاظ مصداق هرجا نیت است، ملکه است و هرجا ملکه است، نیت است.

گاهی جمع آرای مفسران با تحویلی نگری همراه می‌شود. مثلاً کسی معنای شاکله را آگاهی و امور مربوط به قلمرو ذهن گفته است و به نحوی دیگر موارد گفته شده (نیت، ناحیه، علم و معرفت، علی ما هوأشکل بالصواب وأولى بالحق، ملکات) را به آن تحویل

۱. «عنه ﷺ فی قوله تعالى: «لَيَأْتُكُمْ أَئِيمَّةٌ أَحْسَنُ عَمَلاً»، حضرت فرمود: مراد این نیست که هر که بیشتر عمل کرده باشد، بلکه مراد این است که: هر کس عملش درست تر و به صواب و حق نزدیک تر باشد. و عمل صواب آن است که با خوف الهی و نیت صادق و درست باشد. و باقی ماندن بريک عمل، و سعی نمودن که از برای خدا خالص گردد، بهتر است از اصل عمل. و عمل خالص آن است که نخواهی کسی غیر خدا تورا برآن کار مدح و ستایش نماید. و نیت بهتر است از عمل، بلکه همین نیت، عمل است و بس. بعد از این فرمودند: «فُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِهِ». یعنی: بگو(ای محمد) که هر کس کار می‌کند بر شاکله نیت است».

برده است (بنگرید به: حسینی، ۱۳۹۹: شماره ۱۷). در این مدل شاکله از محتوا تهی می شود و همه موارد مصدق آن می شوند (بنگرید به: مقاله «سیر مفهوم ذهن و علم در ریشه «شاکله» و کارکرد آن در رفتار»).

یکی از شیوه های منطقی جمع بین دیدگاه ها جستجو از معنای واحد مشترک و فراگیر است که بتواند دیدگاه های گوناگون را به مثابه مفهوم جنس شامل گردد. این جستجو با تحلیل معنای لغوی و نسبت شاکله با فرد و رفتار فرد، در پرتو معنای لغوی، میسر است.

نسبت شاکله با فرد

هویت واسطه ای شاکله اقتضا می کند تا پیوند آن با فرد تحلیل شود. آیه در بیان شاکله مندی عمل به فاعل عمل تصریح نکرده و «کل» را منقطع بیان فرموده است. عده ای معتقدند که مضاف الیه محدود «کل» فراتراز انسان است (بنگرید به: کاشانی، ۱۳۳۶: ۵/۳۰۰؛ همو، ۱۴۲۳: ۴/۶۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/۱۴۳). در هر تفسیری که بیان شود قدر متین دامنه «کل»، انسان را شامل می شود، ضمیرهای در «شاکله» به تک تک افراد (انسان ها) برمی گردد، یعنی این طور نیست که انسانیت یک شاکله باشد، بلکه فرد فرد انسان ها شاکله دارند؛ پس شاکله چیزی است که در نسبت با تک تک آدم ها تعریف می شود. وقتی می گوییم شاکله نسبتی با انسان دارد، این نسبت را به چند صورت می توان تفسیر کرد:

۱) جوهر و حقیقت انسان. آن گونه که برخی گمان کردند و با عبارت «صورت نوعیه نفس»

بیان نمودند (بنگرید به: حاج علی لالانی، ۱۳۹۱: شماره ۲۸).

اگر شاکله را همان حقیقت و جوهر انسان بدانیم در واقع قائل به جبر شدیم؛ زیرا شاکله هر انسانی همان جوهر و حقیقتی است که برآن آفریده شده و اعمال او در طول زندگی از شاکله نشئت می گیرد و هدایت و ضلالت وی نیز بر طبق اعمال و رفتار برخاسته از شاکله است.

۲) صفت عارض بر نفس. این نسبت را کسانی که ملکه و عادت را در تفسیر شاکله

آورده اند، قائل اند (بنگرید به: مادری، بی تا: ۳/۲۶۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۰: ۲۰/۲).

سبزواری، ۱۴۱۹: ۲۹۵). بین ملکه و عادت در سنت فلسفی مشائیان تمایزی ننهاده‌اند، اما ملاصدرا آن دورا تمایزی دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۷/۳).

اگر شاکله را صفات عارض بر نفس بدانیم؛ در این صورت شاکله نیزدارایی و مایمیلک انسان می‌شود. سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا این هیئت عارض، اکتسابی است و یا با آن متولد شده‌ایم؟ اگرفرض کنیم که با آن متولد شده‌ایم که اشکال حالت اول برای این انتخاب هم مطرح می‌شود و اگر آن را اکتسابی بدانیم، موارد اکتسابی نفس ما یک مورد نیست و بین کاربرد واژه به صورت مفرد در آیه قرآن و موارد اکتسابی از جمله ملکات، تطبیق وجود ندارد، زیرا در قرآن تعین لفظ شاکله به صورت مفرد است و نه به صورت جمع (شاکل). بنابراین احتمال این پیوند نیز منتفی می‌شود.

(۳) بر مبنای ملاصدرا ملکه بخلاف عادت، جوهری انسان (نه جوهر او) است و تفسیر شاکله به ملکه در اصطلاح وی امری ذاتی و جوهری نفس است. فخر رازی نیز قول به ذاتی بودن را ارجح می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۱/۲۱).

(۴) صفت عارض بربدن. فارابی صفات عارض بربدن را هیئت‌های طبیعیه نام می‌نهد. برخی یکی از عناصر تشکیل دهنده شاکله را خصلت‌های ژنتیکی و فیزیولوژیکی دانسته‌اند (بنگرید به: ایزدی، ۱۳۹۷: شماره ۳۹).

اگر شاکله را صفات عارض بربدن بدانیم که شامل هیئت‌های فیزیولوژیکی انسان است، در واقع انسان را به یک بعد مادی فروکاسته‌ایم و از آنجا که قرآن در این آیه خاستگاه رفتار و عمل انسان را بیان می‌کند نگاه مادی صرف پاسخگوی این پیوند نیست.

(۵) حاصل برآیندی است از تعامل نفس و بدن. احتمال «برآیندی از تعامل نفس و بدن» انتخاب مرّجح این نوشتار است. شاکله امری درونی محسوب می‌شود. امر درونی لزوماً امر ذهنی نیست، بلکه اعم از امور ذهنی است. در بررسی تفسیری، مواردی که مفسران ذکر نمودند غالباً به عنوان صفتی عارض بر نفس به شمار می‌آید (خلق و خو، عادت، ملکات اخلاقی، علم و معرفت) و برخی نیز مواردی را مطرح کردند که نه جوهری و نه عارض‌اند، بلکه امری سوم محسوب می‌شوند که با درونی بودن شاکله

منافات دارد. به عنوان نمونه مواردی چون: مذهب و دین، راه و روش، علامت و راهنمای.

شاکله نه حقیقت انسان و نه مایملک انسان است، بلکه بخشی از بودن، هویت، ذات و حقیقت اوست. به عبارت دیگر، حمل شاکله بر انسان حمل اشتراقی نیست، بلکه حمل ذوهواست. انسان بودن انسان به دست و پای داشتن نیست، بلکه این موارد دارایی‌های انسان‌اند، اما شاکله جزئی از ذات و حقیقت انسان است و انسان بودن انسان به آن است. شاکله برآیندی از حالت‌ها و کیفیت‌های طبیعی انسان است که به نحو وراثتی به او می‌رسد و هیئت‌هایی که از محیط بر انسان عارض می‌شود و هیئت‌هایی که به نحو اکتسابی کسب می‌کند. این برآیند یک امری است که چگونگی بودن انسان را شکل می‌دهد، به همین دلیل شاکله است. و این منافاتی ندارد که شاکله امری باشد مرکب و نه بسیط و مؤلفه‌های ژنتیکی، محیطی و اکتسابی داشته باشد و ذاتی انسان هم باشد.

همان‌طور که در بحث لغوی اشاره شد، ریشه شاکله «شَكْل» به معنای مثل و مانند و یا «شِكْل» به معنای هیئت، فرم و شکل است. شاکله جوهری فرد است و نه جوهر او. جوهری فرد در گفتمان ابن سینا مقوم ماهیت است، اما در گفتمان ملاصدرا می‌تواند به معنای نحو وجود انسان باشد. به عبارت دیگر، نحوه بودن فرد و فردیت فرد به آن است. و باز طبق نظر ملاصدرا انسان لازم نیست در بد و تولد با این جوهر باشد، بلکه به وسیله هیئت‌های طبیعی و اکتسابی شکل می‌گیرد و چون شکل می‌گیرد با ریشه دیگرواره شاکله نیز پیوند معنایی دارد.

نسبت شاکله با رفتار فرد

شاکله چیزی است که رفتار برپایه و طبق آن صادر می‌شود. بنابراین نسبتی با فعل نیز دارد. این نسبت و پیوند به چند حالت قابل فرض است:

- ۱) علت و معلولی. آیا رفتارهای انسان‌ها معلول علت‌مندی شاکله هستند؟
- ۲) مبدأ صدور فعل. آیا شاکله همانند قوه، یکی از مبادی صدور فعل است؟ همان‌گونه که فیلسوفان به عنوان مبدأ تأثیریان کردند (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱)

(۱۷/۳). تفسیر شاکله به ناحیه در واقع تفسیر شاکله به چیزی است که از آن برگرفته شده است؛ زیرا شاکله منابع مختلف دارد، از جمله ژنتیک یا محیطی که من در آن بزرگ می‌شوم.

۳) مدل و الگویی. آیا شاکله الگویی است که فعل بربطق وفق آن الگوست؟ آیا نسبت شاکله با فعل همچون نسبت نقشه فرش است با فرش؟

۴) لازم و ملزمومی. آیا فعل بربایه شاکله استوار می‌شود؟ آیا لازمه و شرط تحقق پیدایش فعل، شاکله است؟ (منظور زمینه‌های پیدایش است و نه مبدأ فاعلی فعل). در تفاسیری که شاکله به طریق، مذهب و دین تبیین شده است، در واقع خود شاکله معنا نشده، بلکه شاکله به لازمه‌اش تفسیر شده است؛ یعنی لازمه شاکله این رویکرد است.

انتخاب نوشتار حاضر این است که رفتار بروفرق شاکله است؛ یعنی شاکله علت الگویی دارد نه علت فاعلی. به عبارت دیگر، شاکله مدل، نقشه و الگوست. شاکله علت رفتار نیست، بلکه همچون دیگر سطوح بالاتراز فعل، توصیف‌کننده فعل است. به همین دلیل قرآن حرف «علی» را آورده است و لا اگر علت و سبب فعل بود با حرف «باء» می‌آمد. قرآن سطح بالاتراز رفتاری را که بتواند همه رفتار ما را وصف کند و متفاوت از مفاهیم فلسفه یونانی و روان‌شناسی جدید است، بالفاظ شاکله مطرح کرده است. سطوح بالاتراز رفتار را می‌توان پلکانی، سلسله مراتبی و پوسته پیازی طرح کرد. رفتار تابع ملکات خلقی است، آن تابع نیت و نیت تابع شاکله است. از این طریق اغلب نظرات مفسران را از حیث اینکه سطوح بالاتراز رفتار هستند، شامل می‌شود.

دیدگاه مختار درباره چیستی شاکله

شاکله از «شکل» است و همان‌گونه که راغب در تمايز نظایر آن بیان می‌کند آن در تشابه در هیئت و صورت و نه در جنس و کیفیت به کار می‌رود. مشابهت و هم‌شکلی به ظاهر، محمول دو موضوعی است: (الف) شبیه به (ب) است. اما در کاربرد قرآنی شاکله محمول سه موضوعی در میان است: شاکله امری است که هویت واسطه‌ای بین فرد و رفتار

دارد. آن از طرفی شکل دهنده به فرد است و از طرف دیگر شکل دهنده به رفتار است. شاکله مجموع برآیندی از جوهره انسان و دارایی‌های انسان (اعم از حالات و ملکات اکتسابی و حالات و صفات ژنتیکی و هرآنچه از محیط به دست می‌آید) است که من فردی را تشکیل می‌دهد. بنابراین انسان دارای شاکله نیست، بلکه شاکله بخشی از حقیقت است. هریک از هیئت‌هایی که بیان شد در شکل دهی به شاکله سهم خاصی دارند و درواقع عواملی هستند با ضریب تأثیرهای مختلف. این تحلیل از شاکله به معنای لغوی آن نیز نزدیک است؛ زیرا همه مواردی که مطرح شد، شاکله را شکل می‌دهند؛ در واقع شاکله چیزی است که شکل و فرم می‌گیرد. رابطه شاکله با فرد، جوهر او به معنای حقیقت نوعیه او نیست، بلکه جوهری است، به این معنا که بخشی از حقیقت است. به عبارت دیگر هویت او را شکل می‌دهد، اما آن همه حقیقت او نیست. رابطه شاکله با فعل انسان، پیوند الگویی است. در پیوند الگویی شاکله شکل دهنده فعل است. فعل بر وفق شاکله است. تعبیر «عمل» به جای «عمل» بروفق شاکله بودن را هم در فرایند حصول عمل شامل روش و ابزار و هم در حاصل عمل نشان می‌دهد.

نتایج

۱. آیه شاکله، سطح بالاتر از رفتار را بیان می‌کند. شاکله هویت واسطه‌ای دارد و مقوم این هویت واسطه‌ای، شکل دادن است.
۲. شاکله هر انسانی بخشی از حقیقت و هویت است که انسان می‌تواند آن را تغییر دهد. تغییر دادن شاکله؛ یعنی تغییر دادن خود.
۳. رفتار انسان بروفق شاکله است. ارتباط شاکله و رفتار انسان همچون ارتباط نقشه فرش و فرش است. انسان با هرگونه تحول و تغییری در شاکله خود، می‌تواند رفتار خود را تغییر دهد.
۴. شاکله برآیندی از هیئت‌های اکتسابی و اپی ژنتیکی است که هویت فرد را شکل می‌دهد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. الوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن عباس، التنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۵. ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغو، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، شرح ابراهیم محمد رمضان، دار و مکتبة الهلال، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۸. ابو عبیده، معمر بن منشی، مجاز القرآن، تحقیق فؤاد سزگین، مکتبة الخانجی، قاهره، ۱۳۸۱ق.
۹. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمد جعفری احققی و محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۴۰۸ق.
۱۰. ابومسلم اصفهانی، محمد بن بحر، موسوعة تفاسیر المحتزله (تفسیر ابن بکر الأصم - تفسیر ابن علی الجبائی - تفسیر ابن القاسم الکعبی البخی)، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۲۰۰۹م.
۱۱. احسانی نیک، مليحه، «شاکله»، دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۹۸ش.
۱۲. احمد احمد بزرگ و محمد بن طرهونی و حکمت بشیری‌یاسین، مرویات امام احمد بن حنبل فی التفسیر، مکتبة المؤید، ۱۴۱۴ق.
۱۳. اخوت، احمد رضا، شاکله نفس، قرآن و اهل بیت نبوت ﷺ، تهران، ۱۳۹۴ش.
۱۴. اخوت، احمد رضا، شاکله، معنا و فرایند، قرآن و اهل بیت نبوت ﷺ، تهران، ۱۳۹۴ش.
۱۵. ایزدی، محسن، «حل مسئله شکاف بین علم و عمل اخلاقی از طریق آموزه قرآنی شاکله»، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۳۹، تابستان ۱۳۹۷ش.
۱۶. ایزدی، محسن، «ارزیابی خوب یا بد بودن سرشت و شاکله انسان براساس حکمت متعالیه»، اندیشه نوین دینی، شماره ۴۴، بهار ۱۳۹۵ش.
۱۷. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، مؤسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، قم، ۱۴۱۵ق.

۱۸. بغرسی، حسین بن مسعود، *تفسیر البغوى المسمى معالم التنزيل*، تحقيق عبد الرزاق مهدي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۲۰ق.
۱۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزيل وأسرار التأویل*، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۱۸ق.
۲۰. تیمی، یحیی بن سلام، *تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصري القیروانی*، دار الكتب العلمیه، بيروت، ۱۴۲۵ق.
۲۱. تعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر الشعالی المسمى بالجواہر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقيق عادل احمد عبدالموجود و عبد الفتاح ابوسنه و علی محمد معوض، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۱۸ق.
۲۲. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف والبيان*، تحقيق ابی محمد ابن عاشور، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۲۲ق.
۲۳. ثقیی تهرانی، محمد، *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*، برهان، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۸ق.
۲۴. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، تصحیح محمد ادیب شکور، تحقيق طلعت صلاح فرجات، دار الفکر، عمان، ۱۴۳۰ق.
۲۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملائیین، بيروت، ۱۴۰۴ق.
۲۶. حاج علی للانی، عبدالله، کریم عبدالملکی، سلمان قاسمیا و مهدی جلالوند، «هنداسته تعامل ادراکات و نفس در ساختار و عملکرد شاکله»، *انسان پژوهی دینی*، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش.
۲۷. حجازی، سیدرضا، «تبیین رفتار کارآفرینانه در پرتو مفهوم شاکله دینی»، توسعه کارآفرینی، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۹۱ش.
۲۸. حسینی، اعظم السادات؛ روند شکل‌گیری برداشت‌های مختلف از آیه شاکله، رساله دکتری، دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۹ش.
۲۹. حسینی، اعظم السادات، سهیلا پیروز و سیدکاظم طباطبائی پور، «سیر مفهوم ذهن و علم در ریشه «شاکله» و کارکرد آن در رفتار»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش.
۳۰. حکمت، نصرالله، *شاکله شناسی*، انتشارات الهام، تهران، ۱۳۹۹ش.
۳۱. خویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تصحیح هاشم رسولی، اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
۳۲. درزی، قاسم، احمد فرامرز قراملکی و مهین ناز میردهقان، «تأملی بر الگوهای تأثیرگذار زبان شناسی شناختی در مطالعات میان رشته‌ای با تأکید بر واژه قرآنی شاکله»، *مطالعات*

- قرآن و فرهنگ اسلامی، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶ ش.
۳۳. درزی، قاسم و مرتضی سلمان نژاد، «فرایندشناسی مطالعات میان رشته‌ای در پژوهش‌های قرآنی؛ نمونه موردی: واژه «شاکله» در آیه ۸۴ سوره اسراء»، علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۰۲، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۳۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داوودی، دار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۳۵. رجایی، حیدر، «تأثیر شاکله و شخصیت باطنی بر رفتار و گفتار انسان از دیدگاه قرآن و روایات»، گفتمان وحی، سال یازدهم، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
۳۶. روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر، عرائیس البیان فی حقائق القرآن، تحقیق احمد فرید مزیدی، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۲۰۰۸م.
۳۷. رمخشri، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوده التأویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، دارالکتاب العربي، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۳۸. سبزواری، محمد، ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۳۹. سبزواری، محمد، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶ق.
۴۰. سلمان ماهینی، سکنه واحد فرامرز قراملکی، «دلالت‌های تربیتی مفهوم قرآنی «شاکله» بر اساس رهیافت علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، شماره ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۴۱. سلمی، محمد بن حسین، حقائق التفسیر، تحقیق ناصرالله پور جوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹.
۴۲. سمرقندي، نصرین محمد، تفسیر السمرقندی المسقی بحر العلوم، تحقیق عمر عمروی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۴۳. سمنون، مرتضی، «شاکله نظریه محوری اسلام در خصوص شخصیت»، آینه معرفت، شماره ۵۱، تابستان ۱۳۹۶ ش.
۴۴. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الهیئة المصرية العامة للكتاب، ۱۳۹۴.
۴۵. شبر، عبدالله، الجوهر الثمين فی تفسیر الكتاب المبين، با مقدمه محمد بحر العلوم، شرکة مكتبة الألفين، کویت، ۱۴۰۷ق.
۴۶. شریف الرضی، محمد بن حسین، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، تصحیح محمد

- عبدالغنى حسن، دارالأضواء، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
٤٧. شيبانى، محمد بن حسن، *نهج البيان عن كشف معانى القرآن*، تحقيق حسين درگاهى، نشر الهادى، قم، ۱۴۱۹ق.
٤٨. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، *الشواهد الروبوبية في المناهج السلوكية*، مركز نشر دانشگاهى، تهران، ۱۳۶۰ش.
٤٩. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، *الحكمة المتعالىة في الاسفار العقلية الاربعه*، بيروت: دار احياء التراث العربى، ۱۹۸۱م.
٥٠. ضحاك، *تفسير الضحاك*، جمع و دراسه و تحقيق محمد شكرى احمد الزاويتى، دار السلام، ۱۴۱۹ق.
٥١. طباطبائى، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
٥٢. طبرانى، سليمان بن احمد، *التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم*، دار الكتاب الثقافى، اردن - اربد، ۲۰۰۸م.
٥٣. طبرسى، فضل بن حسن، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تصحيح فضل الله يزدى طباطبائى وهاشم رسولى، ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
٥٤. طبرى، محمد بن جرير، *جامع البيان في تفسير القرآن*، دار المعرفة، بيروت، ۱۴۱۲ق.
٥٥. طوسى، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح احمد حبیب عاملی، با مقدمه آقابزرگ تهرانی، دار احياء التراث العربى، بيروت، بیتا.
٥٦. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرين*، تحقيق احمد حسينی اشکوری، مكتبة المرتضویه، تهران، ۱۳۷۵ش.
٥٧. عسکری، حسن بن عبدالله، *الفرق في اللغة*، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ۱۹۸۰م.
٥٨. عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر(تفسير العیاشی)*، تحقيق هاشم رسولی، مكتبة العلمية الاسلامية، تهران، ۱۳۸۰ق.
٥٩. فخررازى، محمد بن عمر، *التفسير الكبير(مفاییح الغیب)*، دار احياء التراث العربى، بيروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
٦٠. فرامرز قراملکی، احد، «تجلى خدای گفتگودر کاربرد قرآنی «قل»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش.
٦١. فرامرز قراملکی، احد، «نقش مواجهه مسئله محور با آیه شاکله؛ رویکرد روش شناختی»، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش.
٦٢. فراء، یحیى بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقيق محمد على نجار و احمد یوسف نجاتی، الهيئة المصرية العامة للكتاب، قاهره، ۱۹۸۰م.

۶۳. فراهیدی، احمد بن خلیل، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی، مؤسسه دارالهجره، قم، بی‌تا.
۶۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، مقدمه و تصحیح حسین اعلمی، مکتبة الصدر، تهران، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
۶۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۶۶. قبادی، فرشته و قاسم درزی، «سیر تحول معنایی انگاره «شاکله» در گستره تفاسیر، دوره پیدایش و کلاسیک»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۴۰، زمستان ۱۳۹۷ش.
۶۷. قطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصرخسرو، تهران، ۱۳۶۴ش.
۶۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم*، تحقیق ابراهیم بسیونی، الهیئة المصرية العامة للكتاب، قاهره، چاپ سوم، ۲۰۰۰م.
۶۹. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزایری، دارالکتاب، قم، چاپ سوم، ۱۳۶۳ش.
۷۰. قونوی، اسماعیل بن محمد، *حاشیة القونوی على تفسیر الإمام البيضاوى ومعه حاشیة ابن التمجید*، تصحیح عبدالله محمود عمر، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۷۱. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *منهج الصادقین فی إلزم المخالفین*، کتاب فروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۳۶ش.
۷۲. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *زبدۃ التفاسیر*، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۲۳ق.
۷۳. کاشفی، حسین بن علی، *تفسیر حسینی (مواهب علیه)*، به اهتمام احمد بن عبدالرحیم شاه ولی الله، کتاب فروشی نور، سراوان، ۱۳۷۹ش.
۷۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تحقیق محمدباقر کمره‌ای، انتشارات اسوه، قم، ۱۳۷۵ش.
۷۵. ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، تحقیق مجدى باسلوم، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۷۶. ماوردی، علی بن محمد، *النکت والعيون تفسیر الماوردی*، مراجعه و تعلیق سید بن عبدالمقصود عبدالرحیم، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی‌تا.
۷۷. مجاهد بن جبر، *تفسیر الامام مجاهد بن جبر*، تحقیق محمد عبدالسلام ابوالنیل، دارالفکر الاسلامی الحدیثه، ۱۴۱۰ق.
۷۸. مجلسی، محمدباقر، *عین الحیات*، تصحیح سید علی محمد رفیعی، قدیانی، تهران، ۱۳۸۲ش.
۷۹. محمد علی نژاد عمران، روح الله و مینا شمشنی، «مقایسه تحلیلی شخصیت از دیدگاه روان‌شناسی با مفهوم شاکله در قرآن»، *فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی*، شماره ۴۳، پاییز

ش ۱۳۹۹.

٨٠. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
٨١. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمد شحاته، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
٨٢. نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، حاشیه نویس: عبدالمنعم خلیل ابراهیم، دار الكتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ق.
٨٣. نهادنی، محمد، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، مؤسسه البعثة، قم، ۱۳۸۶ش.
٨٤. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، وضع البرهان فی مشکلات القرآن، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۰ق.
٨٥. واحدی، علی بن احمد، الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، تحقیق صفوان عدنان داودی، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۵ق.
٨٦. واعظ جوادی آملی، اسماعیل، «جسم سوم یا بدن پنجم بدن عملی موضوع جزادر معاد»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۴ش.
٨٧. هواری، هود بن محکم، تفسیر کتاب الله العزیز، دار البصائر، [بی جا]، ۱۴۲۶ق.
٨٨. یزیدی، عبدالله بن یحیی، غریب القرآن و تفسیره، تحقیق محمد سلیم الحاج، عالم الكتب، بیروت، ۱۴۰۵ق.

معناشناسی نحله در قرآن کریم با رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و ریشه‌شناسی

____ سید محمود طیب حسینی^۱ - محمدحسین شیرزاد^۲ - محمدحسن شیرزاد^۳ ____

چکیده

«نحله» از کهن‌ترین واژه‌های سامی است که تنها یک بار در قرآن کریم (نساء ۴) به کار رفته است. مرور بر منابع تفسیری گویای آن است که از همان صدر اول، معنای این واژه تکامل‌ موضوع مناقشات تفسیری بوده و برای آن چند وجه معنایی ذکر شده است که گاه با هم تعارض جدی دارند. پژوهش حاضر می‌کوشد با کاربست تاریخ واژه‌نگاری، روند تاریخی تعریف‌های ارائه شده از این واژه را در منابع تفسیری به بحث گذارد و با کاربست رویکرد ریشه‌شناسی، قدیم‌ترین و اصلی‌ترین معنای این واژه را در قالب یک مطالعه تطبیقی با زبان‌های خویشاوندی عربی به دست آورد. مطالعه حاضر نشان می‌دهد که واژه «نحله» در اصل به معنای تمیلک مال است و بادکرد از آن در سیاق بحث از پرداخت مهریه، این آموزه قرآنی را به همراه دارد که برخلاف باورهای عرب‌جهانی، مهریه حق زن ارزندگی مشترک است که تنها باید به او تمیلک کشود. از دیگر دستاوردهای این پژوهش، اثبات این نکته است که برخلاف دیدگاه اغلب عالمان لغت و تفسیر، واژه «نحله»

۱. دانشیار گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.
tayebh@rihu.ac.ir
 ۲. دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیهم السلام، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
m.shirzad862@gmail.com
 ۳. دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیهم السلام، تهران، ایران.
m.shirzad861@gmail.com
- دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۳ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۴

فاقد هرگونه رابطهٔ ریشه‌شناختی با واژهٔ «تحل» - به معنای زنبور عسل - است؛ با این توضیح که مادهٔ «تحل» دو ساخت تاریخی کاملاً متفاوت را پشت سر گذاشته و در زبان عربی دچار اشتراک لفظی شده است.

کلیدواژه‌ها: مهریه، تحل، تکامد، اشتراک لفظی (هم‌نامی)، مفردات قرآن، زبان‌شناسی سامی.

۱. بیان مسئله

براساس فرهنگ‌های واژه‌یاب قرآنی (بنگرید به: عبدالباقي، ۱۳۶۴: ۶۹۰)، مادهٔ «تحل» تنها دوبار در قرآن کریم به کار رفته است: یک بار در قالب واژهٔ «تحل» از نوعی زنبور یاد شده است که در تولید عسل ایفای نقش می‌کند: **﴿وَأُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى التَّحْلٍ ...﴾** (تحل ۶۸)، و بار دیگر در قالب واژهٔ «نحله» از نوعی دهش مالی یاد شده است که مردان موظّف‌اند به همسران خود بپردازنند: **﴿وَأَتَوْا النِّسَاءَ صَدْفَاتِهِنَّ نِحْلَةً ...﴾** (نساء ۴). در حالی که دربارهٔ کاربرد نخست (تحل)، مناقشة خاصی میان مفسران دیده نمی‌شود، اما معنای کاربرد دوم (تحله) به اندازه‌ای چالش برانگیزبوده است که از همان سده‌های نخست، به طرح اقوال مختلف تفسیری انجامیده و این واژهٔ تکامد^۱ را در زمرة واژگان غریب جای داده است (بنگرید به: ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲۹؛ ۵/۱: ۱۴۲۱؛ سیوطی، ۱: ۳۷۵).

با عنایت به این مقدمه، مسئلهٔ پژوهش حاضر آن است که اولاً تیرگی معنایی^۲ موجود در واژهٔ تحله که منجر به اختلاف عالمان لغت و تفسیر گردیده، ناشی از چیست؛ ثانیاً چه اقوال تفسیری دربارهٔ معنای تحله طرح شده و کدامیک از آن‌ها بر دیگری مرجح است؛ ثالثاً قدیم‌ترین معنای تحله در زبان‌های سامی چیست و این واژه چه تحولات معنایی^۳ را

۱. واژهٔ تکامد (hapax legomenon) به واژه‌ای اطلاق می‌شود که تنها یک بار در سرتاسریک متن - در بحث ما: قرآن کریم - به کار رفته باشد (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ تکامدهای قرآنی، بنگرید به: کریمی‌نیا، ۱۳۹۳: سراسر اثر).

2. Opacity.

3. Semantic Changes.

از زبان‌های نیا تا عربی قرآنی^۱ پشت سرگذاشته است؛ و رابعًاً چرا قرآن کریم این واژه را در سیاق بحث از پرداخت مهربه به خدمت گرفته است.

در نوشتار حاضر، برای پاسخ به پرسش‌های یادشده از دور رویکرد بهره جسته می‌شود: نخست رویکرد تاریخ واژه‌نگاری^۲، و آن رویکردی است که روند تعریف‌های ارائه شده از واژگان را در گذر زمان به بحث می‌گذارد؛ و دیگری رویکرد ریشه‌شناسی^۳، و آن رویکردی است که پی‌جوبی قدیم‌ترین و اصیل‌ترین معنای واژه‌ها را در قالب یک مطالعه تطبیقی با زبان‌های خویشاوند بر عهده دارد (Bussmann, 2006: 385; Campbell & Mixco, 2007: 56-57). دکترا حمد پاکتچی نخستین قرآن‌پژوهی است که کاربرست تلفیقی این رویکردها در معناشناسی واژگان قرآنی را پیشنهاد کرده و سپس آن را در قالب یک مطالعه موردي درباره واژه «استیناس» به خدمت گرفته است (بنگرید به: پاکتچی، ۱۳۹۹: سراسر اثر).

۲. تاریخ واژه‌نگاری نحله در منابع تفسیری

پاسخ به این سؤال کلیدی که واژه «نحله» در آیه ۴ سوره نساء دقیقاً به چه معناست، در ارتباط تنگاتنگ با این پرسش قرار دارد که نقشی این واژه در آیه مذکور چیست. به طور خلاصه، عالمان تفسیر سه معنای اصلی برای نحله ذکر کرده و به موازات آن، نقش نحوی واژه را در آیه بیان داشته‌اند. این اقوال تفسیری از این قرارند:

۱-۲. نحله به معنای مهربه

از قدیم‌ترین آرای تفسیری که درباره معنای نحله بر جای مانده، منسوب به ابن عباس

۱. عربی قرآنی (Qur'anic Arabic) زبانی است که مردمان مناطق غربی و مرکزی عربستان از حدود دویست سال پیش از ظهور اسلام به آن تکلم می‌کردند؛ اما جز قرآن کریم، هیچ اثر مکتوبی که بتوان آن را به طور قطع بازنمود آن زبان دانست، به یادگار باقی نمانده است (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به: پاکتچی، ۱۳۹۴: ۱۶۹-۲۰۶ و ۲۰۶-۲۱۷).

2. History of Lexicography.

3. Etymology.

است. صاحبان تفاسیر اثری به نقل از علی بن ابی طلحه، روایتی از ابن عباس نقل کرده‌اند که او نحله را به «مهرا» تفسیر کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۴؛ ۱۶۲: ۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲؛ ۱۲۰: ۲). این برداشت تفسیری البته هیچ‌گاه مورد اقبال پسینیان قرار نگرفته و همواره به دیده تردید نگریسته شده است. به هرروی، با توجه به اینکه واژه «صدقات» نیز در آیه ۴ سوره نساء برعنای مهریه دلالت دارد، به ناچار نقش نحله در آیه را یا باید بدلت از صدقات به شمار آورد، یا باید عطف بیان برای آن در نظر گرفت.

۲-۲. نحله به معنای فریضه یا واجب الهی

دیگر معنایی که عالمان تفسیر برای واژه نحله ذکر کرده‌اند، «فریضه»، «واجب شرعی» و «دیانت» است. این برداشت تفسیری نیز - همچون مورد پیشین - سابقه‌ای بس دراز دارد و به گروهی از صحابه و تابعان نسبت داده شده است؛ برای مثال، عایشه - از قدماًی صحابه - نحله را به «واجبة» معنا کرده، قتادة بن دعامه - از تابعان نامدار - نحله را «فریضه» دانسته، و ابن جریح - از تابعان - نیز معنای نحله را «فریضه مسمّة» گفته است (طبری، ۱۴۱۲: ۴؛ ۱۶۱: ۴-۱۶۲؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۳؛ ۸۶۱: ۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲؛ ۱۲۰). همچنین سیوطی معتقد است که معنای این واژه از اساس نزد اهل حجاز ناشناخته بوده و در زبان قبیلهٔ قَیس عیلان در معنای «فریضه» کاربرد داشته است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱؛ ۴۲۲: ۱).

از مفسران صدر اول که بگذریم، عالمان سده‌های بعد رغبت چندانی به این دیدگاه نشان نداده و تنها آن را به عنوان وجهی مرجوح یاد کرده‌اند. آنان معتقدند که هر کس نحله را به فریضه یا امثال آن معنا کرده، تنها به مضمون و مفهوم آیه نظرداشته است؛ نه آنکه واژه نحله را حقیقتاً به این معنا بداند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲؛ ۶۰: ۲؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳؛ ۵۱۰: ۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲؛ ۴۲۳: ۲؛ فاضل کاظمی، ۱۳۶۵: ۳؛ ۱۸۴: ۳).

به هرروی، دلالت نحله بر «فریضه» را آنگاه می‌توان صحیح پنداشت که نقش نحله در آیه، یا مفعول لاجله دانسته شود: «آتوهُنْ مُهُورَهُنْ دِيَانَةٌ وَ فَرِيْضَةٌ»؛ یعنی «مهریه آنان را

بپردازید، از آن جهت که واجبی الهی است»؛ و یا حال از صدقات در نظر گرفته شود: «آتوهُنْ مُهُورَهُنْ حَالٌ كُونُهَا دِيَنَا وَ فَرِيْضَةً مِنَ اللَّهِ»؛ یعنی «مهریه زنان را بپردازید، در حالی که مهرشان به مثابه واجبی الهی است» (بنگرید به: زمخشری، ۱۴۰۷/۱:۴۷۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰/۹:۴۹۲؛ حقی، ۱۴۲۴/۲:۱۶۳).

۳-۲. نحله به معنای هدیه و عطیه

برای نحله معنای سومی نیز ذکر شده است که در قیاس با معانی پیش‌گفته، طرف‌دارانی پُرشمار دارد و آن «هدیه»، «عطیه»، «بخشنش» و «هبه»‌ای است که در مقابلش عوض و ثمنی نباشد. این دیدگاه، هم مورد توجه عالمان امامی مذهب قرار گرفته (مثلًاً بنگرید به: طبرسی، ۱۳۷۲/۳:۸؛ بلاغی، ۱۴۲۰/۲:۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷/۴:۱۶۹)، و هم نزد عالمان اهل سنت به دیدگاهی رایج و فراگیر مبدل شده است (مثلًاً بنگرید به: فراء، بی‌تا: ۱/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷/۱:۴۷۰-۴۶۹؛ قاسمی، ۱۴۱۸/۳:۲۶). در راستای همین نظرگاه، برخی از مفسران معتقدند که چون هدیه و عطیه تنها از سر علاقه و رغبت پرداخت می‌شود، واژه «نحله» مجازاً (مجاز لازم و ملزوم) معنای «میل و رغبت داشتن» و «طیب خاطر داشتن» را نیز به خود می‌گیرد و در آیه ۴ سوره نساء این مقصود را افاده می‌کند که مهریه زنان را باید از روی میل و رغبت و با طیب نفس پرداخت کرد (ابو عبیده، ۱۳۸۱/۱؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱/۱۵۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰/۹:۴۹۲).

پرسشی که فارروی این گروه - یعنی آنان که نحله را به معنای هدیه و عطیه می‌دانند - قرار دارد، آن است که این هدیه از جانب چه کسی به زنان تعلق می‌گیرد؟! در مقام پاسخ، دو وجه بیان شده است: یکی آنکه مهریه هدیه‌ای است که مردان به زنان تقدیم می‌دارند؛ و دیگری آنکه مهریه هدیه‌ای است که خداوند متعال در اختیار زنان می‌گذارد، با این توضیح که منافع نکاح - از قبیل هم‌بستره و توالد و تناسل - مشترک بین زوجین است، اما چون فقط مردان موظف شده‌اند که - به طور بلاعوض - مالی را در قالب مهریه به زنان پرداخت نمایند، می‌توان مهریه را هدیه‌ای از جانب خداوند متعال به شمار آورد (برای

تفسیر امامیه، بنگرید به: طبرسی، ۱۲/۳: ۱۳۷۲؛ کاشانی، ۲/۲: ۱۳۳۶؛ ۴۲۴-۴۲۳؛ مقدس ادبیلی، ۱۳۸۶؛ ۵۱۰: ۱۳۶۵؛ فاضل کاظمی، ۱۸۴/۳: ۱۳۶۵؛ برای تفاسیر اهل سنت، بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۰/۹: ۴۹۲؛ حقی، ۱۶۳/۲: ۱۴۲۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵/۲: ۴۰۸).

برپایه مباحث بند قبل، اگر نحله به معنای «عطیه الهی» در نظر گرفته شود، نقش حال را برای واژه «صدقات» ایفا می‌کند: «آتوهُنْ مُهُورَهُنْ حال کونها هبَّة و عطیَّة مِنَ اللهِ»؛ یعنی «مهریه زنان را بپردازید، در حالی که مهرشان به مثابه هدیه‌ای الهی است»؛ حال آنکه اگر نحله به معنای «هدیه مردان» دانسته شود، امکان ایفای سه نقش را می‌یابد:

- اول آنکه مفعول مطلق برای فعل «آتوا» باشد: «آتوهُنْ مُهُورَهُنْ إِيَّاهُ عن طِبَّةِ أَنْفُسِكُمْ»؛ یعنی «مهریه آنان را هدیه وار و با میل و رغبت بپردازید»؛
- دوم آنکه حال از فاعل «آتوا» - یعنی مردان - باشد: «آتوهُنْ مُهُورَهُنْ حال کونکم ناجِلِيَّنْ طِبَّيِّ النُّفُوسِ»؛ یعنی «مهریه آنان را در حالی که میل و رغبت باطنی دارید، بپردازید»؛

- و سوم آنکه حال از «صدقات» باشد: «آتوهُنْ مُهُورَهُنْ حال کونها مَنْحُولَةً مُعْطَاهَةً عن طِبَّةِ الْأَنْفُسِ»؛ یعنی «مهریه آنان را بپردازید، در حالی که آن مهر هدیه‌ای از جانب شما به ایشان باشد» (برای مشاهده وجوده اعرابی یادشده، بنگرید به: زمخشری، ۱:۱۴۰۷-۴۶۹ / ۲: ۴۷۰-۴۹۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۸؛ بیضاوی، ۶۰/۲: ۱۴۱۸).

سخن آخر اینکه از جمله مسائلی که مورد توجه عالمان لغت و تفسیر قرار گرفته، رابطه مفهومی میان واژه‌های «نحله» - به معنای هدیه - و «نَحْل» - به معنای زنبور عسل - است. مرور بر آرای لغوی و تفسیری نشان می‌دهد که هیچ صاحب نظری را نمی‌توان یافت که حکم به وجود اشتراک لفظی (هم‌نامی) میان این واژه‌ها کرده باشد. در مقابل، برخی در این باره تنها سکوت اختیار کرده و برخی دیگر که اکثریت را تشکیل می‌دهند، قاطعانه حکم به رابطه اشتراک معنوی (چندمعنایی) بین آن‌ها کرده‌اند.^۱

۱. چندمعنایی (polysemy) ناظربه نوعی رابطه مفهومی است که در آن، یک واحد زبانی (واژه) بر چند

گروه اخیر خود بردو قسم‌اند: عده‌اندکی همچون راغب اصفهانی، معنای اصلی «نحل» را «زنبور عسل» گرفته، معتقدند که عطیه را از آن جهت نحله گویند که شبیه به کار عسل دهی زنبور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۹۵؛ نیز مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۱۳۷۴؛ قشی، ۱۳۷۱: ۷/۳۶). در برابر، اکثربت براین باورند که معنای اصلی «نحل»، «عطیه» است؛ پس عرب از آن جهت زنبور را نحل می‌خواند که خداوند متعال به وسیله آن، عسل را به مردم عطا می‌کند (در کتب تفسیر، بنگرید به: طوسی، بی‌تا: ۳/۱۰۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۸؛ در کتب لغت، بنگرید به: ازهري، ۲۰۰۱: ۵/۴۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۶۴۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۴۷۸).

اینک پس از بررسی آرای عالمان تفسیر درباره واژه نحله، بحث را با کاربست رویکرد ریشه‌شناسی پی می‌گیریم، تا روند تحولات معنایی «نحل» به مطالعه گذاشته شود و رابطه مفهومی میان «نحل» و «نحله» از منظر اشتراک لفظی و معنوی بازنگاشته شود.

۳. ریشه‌شناسی «نحل»؛ پی‌جویی ماده در ریشه‌های ثنایی

در سخن از ریشه‌های ثنایی «نحل» در زبان آفروآسیایی^۱ چهار احتمال قابل طرح است:

→

معنای مختلف که با هم ارتباط مفهومی دارند، دلالت می‌کند. در مقابل، همنامی (homonymy) اشاره به واژه‌هایی دارد که گرچه به یک شکل نوشته و خوانده می‌شوند، اما هیچ رابطه مفهومی با یکدیگر ندارند و وحدت در آن‌ها امری صوری و عارضی است (Saeed, 2009: 63-64; Riemer, 2010: 161).

۱. زبان آفروآسیایی (Afro-Asiatic) که به آن حامی-Sامی (Hamito-Semitic) یا اریتره‌ای (Erythraic) نیز گفته می‌شود، نیای مشترک تعدادی از خانواده‌های زبانی در قاره‌های آسیا و آفریقا به نام‌های سامی، بربری، مصری، چادی، کوشی و اوموتی است و سابقه‌ای نزدیک به ده تا دوازده هزار سال دارد (Bennett, 1998: 4-7; Bussmann, 2006: 28-29; Bomhard, 2014: 21-22).

الف) ساخت پیش‌سازی^۱: ن + حل

ب) ساخت میان‌سازی: قرار گرفتنِ واج / h / در میانه بن ثنایی نل

ج) ساخت پس‌سازی: نح + ل

د) ساخت براساس ترکیب دو بن نح + حل و سپس حذف هجای مکرر^۲

داده‌های زبان‌شناسی تاریخی به روشنی نشان می‌دهد که بن ثلاثی «نحل» از دوریشة مختلفِ ثنایی نشئت گرفته و بدین‌سان دو مسیر تاریخی کاملاً متفاوت را پشت سر گذاشته است که نباید آن‌ها را با هم خلط کرد. این دو مسیر ساخت عبارت‌اند از:

۱-۳. نَحْل؛ محصول الحاق پیش‌ساز «ن» به بن «حل» به معنای «شیرینی»

نخستین مسیری که به ساخت ماده «نحل» انجامیده و بستررا برای شکل‌گیری واژه «نَحْل» - به معنای زنبور عسل - فراهم آورده است، الحاق پیش‌ساز /n/ به بن آفراآسیابی /HL/ (= حل) است. زبان‌شناسان موفق شده‌اند با تکیه بر شواهدی از شاخه‌های زبانی سامی، چادی غربی، چادی مرکزی و ریفت، واژه‌ای ثنایی را در زبان آفراآسیابی باستان بازسازی کنند که *hal به معنای «شیرین بودن» است (Orel & Stolbova, 1995: 271-272). همین بن ثنایی است که در زبان عربی، با پذیرشِ حروف علّه «الف»، «واو» و «ياء» ثلثای شده و افعال ناقص «حَلَوْيَحْلُو»، «حَلُوَيَحْلُو» و «حَلِيَيَحْلَى» - با مصدرهای حَلَوة، حَلُو و حَلْوان - به معنای «شیرین بودن» را به وجود آورده است (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰: ۳؛ ۱۴۱۴: ۱۹۱؛ ۱۴۲۶: ۱۲۷۵-۱۲۷۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۹۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۳۱۸؛ Gesenius, 1939: 318؛ آرامی Drower, 1903: 1/ 467-468؛ سریانی: Costaz, 2002: 105؛ مندایی: & ترگوم: Jastrow, 1903: 1/ 467-468)

۱. برای آگاهی از کارکرد صرفی و معنایی بَرسازها (پیش‌سازها، میان‌سازها و پس‌سازها) در زبان‌های سامی، بنگرید به: عربی: O'Leary, 1923: 180-191؛ Gray, 1971: 45-48؛ Moscati, 1980: 80-84؛

لیپینسکی: Lipinski, 1997: 215-228

2. Haplology.

. (Macuch, 1963: 148

واژه باستانی **hal* به شکلی دیگر نیز به صورت ثلاشی درآمده و آن افزوده شدن پیش‌ساز /n/ به آن است. پژوهش‌های دکتر احمد پاکتچی نشان می‌دهد که پیش‌ساز «ن» گاه معنای حرفی «از» را افاده می‌کند و برای بیان منشأ یک چیز استفاده می‌شود^۱ (برای پی‌جويي سابقه ساخت اين پیش‌ساز، بنگريid به: 1446 Dolgopolsky, 2008: 1446). براین اساس، «نحل» - به معنای زنبور عسل - در اصل به معنای موجودی است که منشأ تولید قند و شیرینی در نظر گرفته می‌شود. این باور در آیات شریفه قرآنی نیز بازتاب یافته است؛ آنجا که خداوند متعال از وحی الهی به زنبور عسل یاد می‌کند که از هر میوه‌ای بخورد تا از درون شکم‌هایش شرایی رنگارانگ که شفای بیماری‌هاست، خارج شود: **﴿وَأُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ... * ... يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ...﴾** (نحل: ۶۸-۶۹).

در پایان باید خاطرنشان کرد، واژه عربی «نحل» همزادهایی در دیگر زبان‌های سامی نیز دارد که از این قرار است: واژه **نَحِيل** (nāḥīl) در زبان عبری (Klein, 1987: 411; Zammit, 2002: 396)، واژه‌های **نَحِيل** (nāḥīl)، **نَحِيل** (nāḥīl) و **نَحِيلَة** (nāḥīlā) در زبان آرامی ترکوم که همگی به معنای «زنبور عسل» هستند (Dalman, 1901: 255; Jastrow, 1903: 2/ 894).

۲-۳. نحله؛ محصول الحاق پیش‌ساز «ن» به بن «حل» به معنای «دادن»

دیگر مسیری که به ساخت ماده «نحل» انجامیده و این‌بار بستر را برای ساخت واژه «نحله» فراهم آورده، الحاق پیش‌ساز /n/ به بن آفروآسیایی /HL/ (= حل) است؛ بنی شنایی که معنای «دادن» و «پرداخت کردن» را افاده می‌کند و هیچ ارتباط ریشه‌شناسی با بن

۱. شایان ذکر است، ایشان این بحث را برای نخستین بار در نیمسال اول سال تحصیلی ۱۳۹۴-۱۳۹۵، در سلسه جلسات درس «زبان‌شناسی سامی» در مقطع دکتری رشته علوم قرآن و حدیث در دانشگاه امام صادق علیهم السلام مطرح کرده‌اند.

/HL- به معنای شیرین بودن - ندارد.

از بازمانده‌های این بن‌ثنایی در زبان عربی، می‌توان ماده مهموز‌اللام «حل» و ماده ناقص واوی «حلو» را شاهد آورد که هردو به معنای «دادن مال» و «پرداخت کردن مال به دیگری» هستند. در سخن از «حلأ» باید عبارات «حَلَّافْلَانَا درهمًا» و «حَلَّافْلَانَا درهمًا» را یاد کرد که به معنای «به او درهم داد» هستند؛ و در سخن از «حلو» نیز باید «حَلَّافْلَانَا شَيْئًا» - به معنای «به او چیزی داد» - و «حُلُوان» - به معنای «اجرت دلال»، «دستمزد کارگر»، «اجرت کاهن»، «رشوه»، «مهریه زنان» و «انعام» را که همگی از جنس دادنی‌ها و پرداخت‌کردنی‌ها هستند - ذکر کرد (بنگرید به: فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۳۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۳۸، ۱۳۹؛ ۳۳۶-۳۳۷؛ همچنین برای مشاهده همزادها در زبان‌های سبایی و گعزالی، بنگرید به:

(Beeston, 1982: 68; Biella, 1982: 175, 176; Leslau, 1991: 231

به آنچه گذشت باید بن سه حرفی «نحل» را علاوه کرد که حاصل اضافه شدن پیش‌ساز /n/ به بن «حل» است و کاربردی نسبتاً وسیع در زبان‌های مختلف سامی دارد. از این پس، بحث را با تمرکز بر این ماده ثلاثی پی می‌گیریم.

۴. معنای «نحل» در زبان‌های سامی

«نحل» از کهن‌ترین ریشه‌های ثلاثی در سامی است که بازمانده‌های آن در همه زیرشاخه‌های این خانواده زبانی - جزر زیرشاخه حبسی - دیده می‌شود. به طور خلاصه، مفهوم اصلی و مشترک این ریشه در زبان‌های سامی از این قرار است: (الف) «مالک شدن»، «تصرف کردن» و «تملک کردن»؛ و (ب) «تملیک کردن»، «به ملکیت دیگری دادن» و «به تصرف دادن» (شواهد و تحلیل داده‌ها، در ادامه بحث خواهد آمد). براین اساس، آنچه پیش‌ساز /n/ به بن‌ثنایی /HL/ می‌افزاید، نوعی معنای مطاوعی است؛ با این توضیح که «حل» بر مطلق معنای «دادن مال» دلالت می‌کند، حال آنکه «نحل» برای افاده معنای مطاوعی «تملک کردن»، «مالک شدن» و سپس «تملیک کردن» و «به ملکیت دیگری درآوردن» به کار گرفته می‌شود (برای آگاهی بیشتر درباره نقش پیش‌ساز

«ن» جهت افاده معنای مطابعه در زبان‌های سامی، بنگرید به: O'Leary, 1923: 223-225; (Gray, 1971: 81; Moscati, 1980: 126-127).

با این مقدمه، معنای «نحل» در زیرشاخه‌های سامی به این شرح است:

۱-۴. معنای ریشه در زبان عربی

مرور بر لغت‌نامه‌های عربی نشان می‌دهد که لغویان مسلمان اصلی‌ترین معنای «نحل» را «تملیک کردن مال به دیگری» می‌دانستند. شاهد براین مطلب، عبارات زیر است که در کتب معتبر لغت به ثبت آمده است: «نَحَلَ الرَّجُلُ» - با مصدر نَحَلْ - به معنای «مالی را به تملیک آن مرد درآورد»؛ «نَحَلَةُ مَالًا» به معنای «مالی به او داد»؛ «أَنْحَلَ الرَّجُلُ وَلَدَهُ مَالًا» به معنای «آن مرد مالی را به فرزندش داد»؛ «نَحَلَ فَلَانًا مَالًا» به معنای «مقداری از مال را برای او مختص کرد»؛ و سرانجام «نَحْل»، «نَحْلَى» و «نَحْلَان» هرسه به معنای «مالی که به کسی داده شود» (ابن درید، ۱۹۸۷/۱: ۵۶۹؛ ابن سیده، ۱۴۱۷/۳: ۴۲۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶/۱۰۶۱).

از لغت‌نامه‌های عربی چنین استنباط می‌شود که در گام بعد، نوعی تضییق معنایی^۱ در «نحل» به وقوع پیوسته است؛ با این توضیح که معنای مطلق «مالی را به ملکیت دیگری دادن» دچار تخصیص در دامنه معنایی شده و به معنای مضیق «مالی را به دیگری بخشیدن / هدیه دادن» انتقال یافته است. بر همین اساس، عالمان لغت «نحل» را اسم مصدر از «نحل» و به معنای «اعطاً لِكَ إِنْسَانًا شَيْئًا بِلاِسْتِعْاضَةٍ» (= دادن چیزی به دیگری بدون عوض) می‌دانند (از هری، ۲۰۰۱/۵: ۴۲-۴۳؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴/۳: ۱۰۳)، و واژه‌های «نحل»، «نَحَلَهُ»، «نَحْلَى» و «نَحْلَانَ» را به «هدیه» و «عطیه» معنا می‌کنند (زمخشري، ۱۹۷۹/۱۱: ۱۴۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴/۱۱: ۶۲۳؛ ابن سیده، ۱۴۱۷/۱۱: ۶۵۰). در همین راستا، آنان معتقدند اطلاق «نحله» بر «مهریه» نیزار آن جهت است که مرد باید مهریه را هدیه وار واز

۱. برای آگاهی از اصطلاح «تضییق معنایی» در زبان‌شناسی تاریخی، بنگرید به: Bussmann, 2006: 1041-1042; Campbell & Mixco, 2007: 133

روی رغبت و میل به زن پرداخت کند (ابن فارس، ۱۳۹۹/۵: ۴۰۳؛ جوهری، ۱۴۰۷/۵: ۱۸۲۶). این دیدگاه مورد اقبال جماعت بسیاری از مفسّران فریقین نیز قرار گرفته و بارها در طول سده‌های متتمادی تکرار شده است (بنگرید به: همین مقاله، بخش ۲-۳).

۲-۴. معنای ریشه در دیگر زبان‌های سامی

همزادهای «نحل» در زبان‌های خویشاوند عربی از این قرار است:

الف) زیرشاخه شمالی حاشیه‌ای

* اکدی: nahālu(m) به معنای فعلی «انتقال یافتن مالکیت از کسی به دیگری» و «تملیک کردن مال به دیگری».

* اکدی: nihlatum - معادل نحله عربی - هر دو به معنای اسمی «دارایی و مالی که به تملیک دیگران درآید» (Von Soden, 1972: 2/ 712; Gelb, 1998: 11 (1)/ (2)/ 126, 11 (2)/ 219; Black, 2000: 231, 253

ب) زیرشاخه اوگاریتی

* اوگاریتی: nhl در اصل به معنای «مالک شدن» و سپس برانتر تضییق در دامنه، به معنای «ارث بردن» که نوعی تملک مال است.

* اوگاریتی: nhlt - معادل نحله عربی - به معنای «مال و دارایی» و سپس «ارث و ماترک» (Del Olmo Lete & Sanmartin, 2003: 627-628).

ج) زیرشاخه کعنانی

* عبری: נַהֲל (nahal) به معنای فعلی «مالک شدن» و «تملک کردن».

* عبری: נַהֲלָה (nahlāh) - معادل نحله عربی - به معنای اسمی «مالکیت»، «تملک»، «مال و دارایی» و «ارث و ماترک» (Gesenius, 1939: 635; Klein, 1987: 411).

* فنیقی: nhl در اصل به معنای «مالک شدن» و سپس «ارث بردن» (Hoftijzer & Jongeling, 1995: 2/ 724; Krahmalkov, 2000: 327; Zammit, 2002: 397).

د) زیرشاخه آرامی

* آرامی ترگوم: نَحْل (nāhal) در اصل به معنای فعلی «تملک کردن» و سپس «به ارت بردن».

* آرامی ترگوم: نَحْلَة (nahlāh) و نَحْلَة (nahlāh) – معادل نحله عربی - به معنای اسمی «ارت» و «ما تَرَك» (Dalman, 1901: 255; Jastrow, 1903: 2/ 894-895).

ه) زیرشاخه عربی جنوبی باستان

* سبایی: nhl در اصل به معنای «واگذار کردن دارایی»، «تملیک کردن»، «به ملکیت دیگری درآوردن» و سپس به معنای تضییق یافته «اجاره دادن» که خود نوعی تملیک - یعنی تملیک منفعت در ازای دریافت عوض - است.

* سبایی: nhlt – معادل نحله عربی - به معنای اسمی «تملیک»، «بخشش» و «اجاره» (Beeston, 1982: 95; Biella, 1982: 299-300)

به عنوان جمع بندی باید گفت: از پی‌جویی ماده «نحل» در زبان‌های سامی، دو مطلب روشن می‌شود: نخست آنکه مفهوم اصلی و مشترک این ریشه، «مالکیت» است که هم به صورت «تملک» (مالک شدن) و هم به صورت «تملیک» (مالکیت چیزی را به دیگری واگذار کردن) کاربرد گسترده دارد؛ و دیگر آنکه این معنای اصلی، خود آبستن ساخت معانی جدید در زبان‌های مختلف سامی شده است که فصل مشترک آن‌ها، نوعی تصرف و تملک بر مالی است که پیش‌تر در سلطهٔ مالک نبوده است. این مفاهیم تبعی و ثانوی عبارت‌اند از: «ارت بردن» در زبان‌های اوگاریتی، عبری، فنیقی و آرامی ترگوم؛ «اجاره دادن» در زبان سبایی؛ و «هدیه دادن» در زبان عربی. این میزان از تنوع نشان می‌دهد که معنای مشترک «نحل» - یعنی مالکیت - مربوط به زمانی بسیار کهن است؛ به گونه‌ای که هریک از زبان‌های سامی فرصت کافی برای ایجاد گسترش‌های جدید معنایی را داشته‌اند.

۵. معنای «نحله» در آیه ۴ سوره نساء

اکنون که تبار ماده «نحل» و مسیر ساخت آن بازشناخته شد، وقت آن فرارسیده است

که معنای «نحله» را در آیه شریفه «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدْقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ...» (نساء ۴/۴) با تکیه بر داده‌های ریشه‌شناختی به مطالعه گذاریم. برای تحقیق این هدف، نخست دیدگاه‌های مطرح شده از سوی عالمان تفسیر را که پیش‌تر در بخش ۲ بازگو کرده‌ایم، نقد می‌کنیم و سپس به تبیین دیدگاه برگزیده می‌پردازیم.

۱-۵. نقد آرای تفسیری گذشتگان

مهم‌ترین نقدهایی که برآرای تفسیری گذشتگان وارد است، بدین شرح است:

الف) نقد تفسیر نحله به مهریه

گرچه عالمان لغت اتفاق نظردارند که یکی از معانی واژه «نحله» و نظایران - یعنی «نحل» و «نُحْلَة» - «مهریه» است (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰/۳؛ ۲۳۰؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴/۳؛ ۱۰۳؛ اما هیچ کس جزابن عباس واژه نحله در آیه ۴ سوره نساء را به مهریه تفسیر نکرده است (طبری، ۱۴۱۲/۴؛ ۱۶۲/۴؛ سیوطی، ۱۲۰/۲). علی‌ت این مطلب روشن است؛ زیرا به دلیل حضور واژه «صَدْقَاتٍ» در این آیه شریفه، لازمه تفسیر نحله به مهریه آن است که قائل به نوعی تکرارگویی در آیه شویم که با بلاغت و فصاحت قرآن کریم ناسازگار است. به این ترتیب، اصل آن است که تا جای ممکن، نحله را به گونه‌ای معنا کنیم که مستلزم تکرار نشود و معنای جدیدی را به متن بیفزاید.

ب) نقد تفسیر نحله به فریضه و واجب شرعی

تفسیر نحله به فریضه یا واجب شرعی از دو جهت قابل نقد است:

اولاً همان طور که بیشتر مفسران گفته‌اند، هر کس نحله را به فریضه و امثال آن معنا کرده، تنها به مضمون و مفهوم آیه نظرداشته است؛ چراکه واژه نحله از اساس برای افاده چنین معنایی وضع نشده است: «مَنْ فَسَرَ النِّحْلَةَ بِالْفَرِيْضَةِ وَنَحْوِهَا نَظَرَ إِلَى مَفْهُومِ الْآيَةِ لَا إِلَى مَوْضِعِ الْلَّفْظِ» (بیضاوی، ۱۴۱۸/۲؛ ۶۰؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰/۳؛ ۵۱۰؛ فاضل کاظمی، ۱۳۶۵/۳؛ ۱۸۴).

ثانیاً همان طور که بیشتر عالمان اصول فقه گفته‌اند، صیغه امر ظهور در وجوب دارد؛

مگر آنکه قرینه‌ای برخلاف آن اقامه شود (مفید، ۱۴۱۳: ۳۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۳: ۶۵-۶۴؛ آخوند خراسانی، ۱۴۲۹: ۷۰). براین اساس، فعل «آتوا» در آیه شریفه «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدْقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ...» (نساء / ۴) به تنها یک مفید و جوب پرداخت مهریه است؛ پس لزومی ندارد که بار دیگر با کاربرد لفظ «نحله» بروجوب پرداخت مهریه تأکید شود.

ج) نقد تفسیر نحله به هدیه خداوند متعال به زنان

تفسیر نحله به عطیه خداوند متعال به زنان از دو جهت قابل نقد است:

اولاً پذیرش این تفسیر مستلزم آن است که در آیه محدودی وجود داشته باشد؛ حال آنکه این مطلب نیازمند قرینه یا دلیلی در آیه شریفه است که به هیچ وجه از متن آیه مستفاد ننمی‌شود.

ثانیاً از ظاهر آیه شریفه چنین استنباط می‌شود که «نحله» در مقام بیان چگونگی انجام فعل - یعنی ایتاء - است و فاعل فعل نیز مردان هستند؛ پس اگر هدیه‌ای هم در کار باشد، ناظر به هدیه مردان به زنان است و نه هدیه خداوند متعال به زنان (هدایت، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۶).

د) نقد تفسیر نحله به هدیه مردان به زنان

تفسیر نحله به هدیه مردان به زنان نیزار چند جهت قابل نقد است.

چنان که گذشت، فعل امر «آتوا» ظهور در جوab دارد. افزون براین، از دیگر آیات قرآنی و نیز روایات رسیده از معصومین علیهم السلام استفاده می‌شود که پرداخت مهریه امری واجب و تخلف ناپذیر است که به مثابه دینی حتمی بر ذممه مردان قرار دارد. با این اوصاف، بسیار تکلف آمیز است که نحله را به عطیه معنا کنیم و پرداخت مهریه را هدیه وار و از روی رغبت باطنی به شمار آوریم؛ زیرا دادن هدیه امری خودخواسته و بدون اجبار است، حال آنکه دادن مهریه امری واجب و خارج از اختیار مردان است.

برپایه آنچه گذشت، هیچ یک از آرای تفسیری که تاکنون مطرح شده، خالی از اشکال نیست و به هر کدام اشاره نقدهای متعددی وارد است. اینک بحث را با تبیین رأی برگزیده

در این باره پی می‌گیریم.

۲-۵. رأی برگزیده درباره معنای «نحله»

از ریشه‌شناسی «نحل» به دست می‌آید که این ماده در زبان عربی بردو معنا دلالت دارد: (الف) «تملیک کردن» که یک معنای بسیار قدیم و مشترک در زیرشاخه‌های مختلف سامی است و در برخی کاربردهای عربی همچون «نَحَلَه مَالًا» نیز دیده می‌شود؛ و (ب) «هدیه دادن» که صورتی تضییق یافته از معنای قبلی است و تنها به زبان عربی اختصاص داشته، در دیگر زبان‌های سامی یافت نمی‌شود.

با این مقدمه و با عنایت به نقدهایی که بر هدیه‌انگاشتن مهریه وارد است، رأی برگزیده آن است که واژه «نحله» در آیه ۴ سوره نساء را به معنای «تملیک کردن مال» و «به تصرف دادن مال» بدانیم. شواهدی چند براین مطلب گواهی می‌دهند:

(الف) همنشینی نحله با فعل امر «آتوا»: با عنایت به اینکه صیغه امر (= آتوا) ظهور در وجوب دارد، مقتضی است «نحله» به گونه‌ای معنا شود که با وجوب شرعی پرداخت مهریه تناسب تام داشته باشد. روشن است که تفسیر نحله به «تملیک مال» - نه دادن هدیه - با این وجوب شرعی سازگارتر است.

(ب) سیاق آیه: توجه به سیاق آیات ۲ تا ۶ سوره نساء نشان می‌دهد که قرآن کریم در صدد بیان یک مجموعه از احکام شرعی برای استیفای حقوق کسانی است که حقشان در روزگار جاهلیت پایمال می‌شده است؛ به ویژه زنان و یتیمان (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۳-۱۵۱). روح حاکم براین سیاق چنین اقتضا دارد که واژه «نحله» به گونه‌ای تفسیر شود که با مراد الهی از انعقاد این سیاق منطبق باشد. تفسیر نحله به تملیک مهریه می‌تواند این هدف را محقق سازد.

(ج) روایات تفسیری: صاحبان تفاسیر روایی در بحث از آیه ۴ سوره نساء، حدیثی به نقل از سمعاء بن مهران از امام صادق علیه السلام یا امام کاظم علیه السلام روایت کردند که تفسیر نحله به تملیک مال را تأیید می‌کند. بنا بر روایت سمعاء، امام علیه السلام درباره معنای «شیء منه» در

عبارت «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدْقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا...» (نساء / ۴) چنین فرمود: «یعنی بذلك اموالهنّ التي في أيديهنّ مما مُلِكُنَّ؛ يعني «مقصود خداوند متعال، آن اموالی است که در اختیار زنان قرار دارد و به عنوان مهریه به تمییک ایشان درآمده است» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۱۹؛ نیز بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱). (۴۴۱)

نتیجه بحث آنکه از عبارت شریفه «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدْقَاتِهِنَّ نِحْلَةً...» (نساء / ۴) دو حکم شرعی استنباط می‌شود: یکی حکم وجوب پرداخت مهریه از سوی مرد؛ و دیگری تمییک مهریه به زن، به این معنا که مال داده شده به تصرف و تملکی شخصی زن درآید (هدایت، ۱۳۸۴: ۳۸).

۶. حکمت اطلاق «نحله» بر مهریه در قرآن کریم

اکنون که معنای واژه «نحله» به بحث گذشته شد، باید به این پرسش کلیدی پاسخ داد که چرا قرآن کریم در سیاق بحث ازلزوم پرداخت مهریه (= صدقات)، از نحله بودن مهریه سخن گفته است. برای پاسخ به این سؤال می‌توان از دو آموزه قرآنی یاد کرد که در تقابل با آموزه‌های جاهلی شکل گرفته‌اند.

الف) مهریه به مثابه حق زن

آگاهی‌های بازمانده از فرهنگ عرب پیش از اسلام نشان از آن دارد که ازدواج در روزگار جاهلی، بیشتر به یک معامله اقتصادی از جنس بیع می‌مانست که در آن، زن در ازای پرداخت مقادیری از مال، داد و ستد می‌شد. در این باور فرهنگی، نکاح به مثابه بیع، مرد به مثابه بایع، زن به مثابه مبیع، و مهریه نیز به مثابه قیمت المثل زن در نظر گرفته می‌شد (Smith, 1907: 93, 96; Spies, 1991: 79; Motzki, 2001: 258). شاهد زبان شناختی براین مطلب، اطلاق واژه «مهر» بر مهریه در فرهنگ عرب جاهلی است؛ واژه‌ای بسیار کهن که در

اصل به معنای «قیمت خرید زن»^۱ است و افزون بر عربی، در دیگر زبان‌های سامی نیز برای افاده همین معنا به کاربرده می‌شود^۲ (مشکور، ۱۳۵۷/۲: ۸۷۳؛ برای همزادهای مهر در زبان‌های خویشاوند عربی، بنگرید به: عبری: Gesenius، 1939: 555؛ اوگاریتی: Del Jastrow، 1903: 2/ 737، 739؛ آرامی ترکوم: Olmo Lete & Sanmartin، 2003: 536-537 آرامی رسمی: آرامی ترکوم: Olmo Lete & Sanmartin، 2003: 536-537؛ سریانی: Brun، 1895: 292؛ Hoftijzer & Jongeling، 1995: 2/ 601-602). در تقابل با دیدگاه جاهلی که مهریه را قیمت خرید زن می‌پنداشت، واژه قرآنی «نحله» مهریه را حق زن می‌انگارد و بر بعد حقوقی این دهش مالی تأکید می‌کند. به بیان دیگر، این واژه با فاصله گرفتن از نگاه بیع محور به نکاح، پرداخت مهریه را درون نظام تعهد حقوقی که مرد بر ذممه می‌گیرد، جایابی می‌کند. شاهد براین مدعای فرایند ساخت واژه «نحله» است؛ با این توضیح که ماده «نحل» در اصل به معنای «تملیک» (انتقال حق مالکیت از کسی به دیگری) و «تملک» (پذیرش حق مالکیت) است؛ به این ترتیب، اطلاق «نحله» بر «مهریه» جنبه‌های حقوقی ازدواج را برجسته می‌کند و زن رانه کالا، که صاحب حق می‌شناسد.

ب) زن به مثابة صاحب و مالک مهریه

عرب جاهلی براین باور بود که چون زن در هنگام ازدواج نقش مُثمن را ایفا می‌کند، خود مستحق دریافت مهر دانسته نمی‌شود. برپایه این باور جاهلی، مهریه تنها به مالک و صاحب دختر که غالباً پدریا برادر بزرگ ترش بود، تعلق می‌گرفت و شخص زن هیچ نصیبی از آن نمی‌یافتد (ترمانینی، ۱۹۸۴: ۱۴۵-۱۴۶؛ علی، ۱۹۹۳: ۵۳۱-۵۳۲؛ Montgomery Watt، 1956: 283 صاحب فرزند دختر می‌شد، به او چنین تبریک می‌گفتند: «هَنِيَّا لَكَ النَّافِحة»؛ یعنی

1. bride-price / purchase-price of wife.

۲. همین واژه است که در قالب وامگیری، به زبان فارسی راه پیدا کرده و به صورت مهر و مهریه کاربرد یافته است (معین، ۱۳۶۲: ۴۴۶۲ و ۴۴۷۱).

«عامل فزونی ثروت برتو مبارک باد». نافجه - برگرفته از «نفج» (زياد شدن) - در اصل به معنای هر آن چیزی است که در اموال آدمی فزونی ايجاد کند؛ اما مصادق آن در اين تحیّت، مهريه‌اي بود که بابت ازدواج دختر به پدر تعلق مي‌گرفت و در مال او ايجاد وسعت مى‌کرد (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ / ۷: ۱۲۵؛ ابن سيده، ۱۴۱۷ / ۳: ۳۹۵؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۶۴۵).

در تقابل با الگوی جاهلی مهر، الگوی «نحله» به گونه‌ای صورت‌بندی شده است که زنان را صاحبان اصلي مهريه معرفی می‌کند. براساس نتایج ریشه‌شنা�ختی، «نحله» بر لزوم تمليک مهريه به زنان تأكيد مى‌کند، به گونه‌اي که مال داده شده به تصرف و تملک آنان درآيد. همسو با دستاوردهای معناشنایختی، آیه ۴ سوره نساء نيز به صراحت، صاحب اصلي مهريه را شخص زن - و نه پدر او - معرفی مى‌کند: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدْقَاتِهِنَّ نَحْلَةً ...». بر اساس قواعد ادبیات عرب، فعل «ایتاء» دو مفعول را نصب مى‌دهد: مفعول اول، واژه «النساء» است که اشاره به گیرنده مهريه و صاحب آن دارد؛ و مفعول دوم نيز واژه «صدقات» است که ضمير غائب «هنّ» به آن اضافه شده و دیگر بار بر تعلق داشتن مهريه به شخص زن تأكيد کرده است.

۷. نتیجه

مطالعه حاضر در صدد برآمد با کاربست رویکردهای ریشه‌شناسی و تاریخ واژه‌نگاری، به معناشناسی واژه نحله در قرآن کریم همت گمارد و مؤلفه‌های معنایي اين واژه تکاملد را بازشناسد. اين پژوهش توانست تشیت موجود در آرای لغويان و مفسران درباره اين واژه را که تا حدی ناشی از دور شدن از زبان عصر نزول و فراموش شدن سابقه تاریخی اين واژه، و تا حدی مربوط به تعدد ریشه «نحل» و وقوع هم نامی در آن است، رفع نماید. اين مطالعه نشان داد:

۱. برخلاف ديدگاه اغلب عالمان لغت و تفسير، واژه «نحله» فاقد هرگونه رابطه ریشه‌شنایختی با واژه «نحل» - به معنای زنبور عسل - است؛ با اين توضيح که ماده

«نحل» دو ساخت تاریخی کاملاً متفاوت را پشت سرگذاشته است: این ماده یک بار محصول الحاق پیش‌ساز /n/ به واژه آفروآسیایی *hal - به معنای شیرین بودن - است که به ساخت واژه «نحل» منجر شده است؛ و بار دیگر، محصول الحاق پیش‌ساز /n/ به واژه آفروآسیایی *hal - به معنای دادن - است که به ساخت واژه «نحله» انجامیده است. براین اساس، «نحل» در زبان عربی دچار اشتراک لفظی شده و به خطاب یک‌ریشه انگاشته شده است.

۲. گرچه عالمان تفسیر واژه «نحله» در آیه ۴ سوره نساء را به (الف) مهریه، (ب) فریضه واجب الهی، و (ج) هدیه و عطیه معنا کرده‌اند، اما نقدهای متعددی براین برداشت‌های تفسیری وارد است. رأی برگزیده آن است که براساس سیاق آیه و داده‌های ریشه‌شنایختی، «نحله» در این آیه شریفه به «تملیک مهریه» معنا شود؛ بدین‌گونه که شوهر باید حق مالکیت خود بربخشی از اموالش را به همسرش منتقل کند و مال داده شده را به تصرف و تملک شخص زن درآورد.

۳. کاربرد واژه «نحله» در سیاق بحث از پرداخت مهریه، دواموزه بسیار مهم به همراه دارد که در قیاس با فرهنگ عرب پیش از اسلام درک می‌شود:

- نخست آنکه قرآن کریم - در تقابل با فرهنگ جاهلی - نه زن را کالایی قابل خرید و فروش برای شوهر به حساب می‌آورد و نه مهریه را قیمت المثل زن در نظر می‌گیرد، بلکه به دنبال آن است تا با کاربست واژه نحله، بعد حقوقی مهریه را پُرنگ نماید و زن را صاحب حقی بزرگ در زندگی مشترک معرفی کند.

- دو دیگر آنکه قرآن کریم - در تقابل با فرهنگ جاهلی - پدر عروس را صاحب مهریه نمی‌شناسد، بلکه با کاربست واژه نحله، مهریه را از جمله حقوق مالی زن می‌داند که تنها باید به او تملیک گردد. به این ترتیب، واژه قرآنی «نحله» زن را از موقعیت مملوک، به موقعیت مالک ارتقا می‌دهد و شخصی زن را صاحب حق مالکیت بر مهریه می‌شناسد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایه الأصول، مؤسسه آل البيت لله عزوجل لإحياء التراث، بیروت، ۱۴۲۹ق.
۳. آلوسی، محمد بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۴. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، مکتبة نزار مصطفی الباز، ریاض، ۱۴۱۹ق.
۵. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النہایۃ فی غریب الحديث والآثار، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۷ش.
۶. ابن درید، محمد بن حسن، جمہرة اللّغة، دارالعلم للملائین، بیروت، ۱۹۸۷م.
۷. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المخصوص، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۸. ابن فارس، احمد، مقاییس اللّغه، دارالفکر، بیروت، ۱۳۹۹ق.
۹. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، دار و مکتبة الهلال، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۱۲. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحار المحيط فی التفسیر، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۱۳. ابوعییده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، مکتبة الخانجی، قاهره، ۱۳۸۱ق.
۱۴. ازهربی، محمد بن احمد، تهذیب اللّغه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱م.
۱۵. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، قم، ۱۴۱۶ق.
۱۶. بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، قم، ۱۴۲۰ق.
۱۷. یضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۸. پاکتچی، احمد، «مفهوم قرآنی استینیاس: ارزیابی اقوال تفسیری با رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و ریشه‌شناسی»، علوم قرآن و حدیث، سال ۵۲، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۹ش، ص ۹۲-۷۳.
۱۹. پاکتچی، احمد، فقه الحدیث: مباحث تقلیل به معنا، دانشگاه امام صادق لله عزوجل، تهران، ۱۳۹۴ش.
۲۰. ترمذی، عبدالسلام، الزواج عند العرب فی الجاهلیة والإسلام، عالم المعرفة، کویت، ۱۹۸۴م.
۲۱. جوهربی، اسماعیل بن حماد، تاج اللّغة وصحاح العربیه، دارالعلم للملائین، بیروت، ۱۴۰۷ق.

٢٢. حقی، اسماعیل، *تفسیر روح البيان*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۴ق.
٢٣. حوزی، عبدالعلی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
٢٤. خلیل بن احمد، کتاب العین، دار و مکتبة الہلال، بیروت، ۱۴۱۰ق.
٢٥. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دار العلم - دار الشامیه، بیروت - دمشق، ۱۴۱۲ق.
٢٦. زمخشیری، محمود بن عمر، *أساس البلاغة*، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹م.
٢٧. زمخشیری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، دار الكتاب العربي، بیروت، ۱۴۰۷ق.
٢٨. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الإتقان فی علوم القرآن*، دار الكتاب العربي، بیروت، ۱۴۲۱ق.
٢٩. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنشور فی التفسیر بالتأثير*، المطبعة المیمنیه، قاهره، ۱۴۰۴ق.
٣٠. صاحب بن عباد، *المحيط فی اللغة*، عالم الكتاب، بیروت، ۱۴۱۴ق.
٣١. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
٣٢. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان فی تفسیر القرآن*، ناصرخسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
٣٣. طبری، محمد بن جریر، *جامع البيان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
٣٤. طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرين*، کتاب فروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ش.
٣٥. طوسی، محمد بن حسن، *التبيان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربي، بیروت، بی تا.
٣٦. عبدالباقي، محمد فؤاد، *المعجم المفہوس لأنفاظ القرآن الكريم*، دار الحديث، قاهره، ۱۳۶۴ق.
٣٧. علی، جواد، *المفضل فی تاريخ العرب قبل الإسلام*، دار العلم للملايين - مکتبة النھضة، بیروت - بغداد، ۱۹۹۳م.
٣٨. عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، المطبعة العلمیه، تهران، ۱۳۸۰ق.
٣٩. فاضل کاظمی، جواد بن سعید، *مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام*، کتاب فروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۶۵ش.
٤٠. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الكبير*، دار احیاء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۰ق.
٤١. فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، دار المصریة، قاهره، بی تا.
٤٢. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، مؤسسه الرساله، دمشق، ۱۴۲۶ق.
٤٣. قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، دار الكتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ق.
٤٤. قوشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، دار الكتب الإسلامية، تهران، ۱۳۷۱ش.

۴۵. کاشانی، فتح الله، *منهج الصادقین*، کتاب فروشی محمد حسن علمی، تهران، ۱۳۳۶ش.
۴۶. کریمی نیا، مرتضی، «تکامل در قرآن: تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک‌کاربرد در قرآن کریم»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۴۷، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش، ص ۲۴۷-۲۸۴.
۴۷. محقق حلّی، جعفر بن حسن، *معارج الأصول*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام للطباعة والنشر، قم، ۱۴۰۳ق.
۴۸. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۴۹. مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ش.
۵۰. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲ش.
۵۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *التنکرۃ بِأصْوَلِ الْفَقَہِ*، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.
۵۲. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدۃ البیان فی أحكام القرآن*، کتاب فروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۸۶ق.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۷۴ش.
۵۴. ولفسن، اسرائیل، *تاریخ اللغات السامية*، دار القلم، بیروت، ۱۹۲۹م.
۵۵. هدایت، شهرام، *بررسی زبان‌شناختی واژه‌هایی از قرآن کریم*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴ش.

1. Beeston, A. F. L. et al., *Sabaic Dictionary*, Beirut, Librairie du Liban, 1982.
2. Bennett, Patrick R., *Comparative Semitic Linguistics*, Indiana, Eisenbrauns, 1998.
3. Biella, J. Copeland, *Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect*, Cambridge, Scholars Press, 1982.
4. Black, J. et al., *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
5. Bomhard, Allan R., *Afrasian Comparative Phonology and Vocabulary*, Charleston, SC, Signum Desktop Publishing, 2014.
6. Brun, S., *Dictionarium Syriaco-Latinum*, Beirut, Typographia PP. Soc. Jesu, 1895.
7. Bussmann, Hadumod, *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, London & New York, Routledge, 2006.
8. Campbell, Lyle & Mixco, Mauricio, *A Glossary of Historical Linguistics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
9. Costaz, Louis, *Syriac-English Dictionary*, Beirut, Dar el-Machreq, 2002.

10. Dalman, Gustaf, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt, Kauffmann, 1901.
11. Del Olmo Lete, Gregorio & Sanmartín, Joaquín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden, Brill, 2003.
12. Dolgopolsky, Aharon, *Nostratic Dictionary*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2008.
13. Drower, E. S. & Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
14. Gelb, Ignace, et al., *The Assyrian Dictionary*, Chicago, Oriental Institute of Chicago University, 1998.
15. Gesenius, William, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1939.
16. Gray, Louis, *Introduction to Semitic Comparative Linguistics*, Amsterdam, Philo Press, 1971.
17. Hoftijzer, J. & Jongeling, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden, Brill, 1995.
18. Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London/ New York, Luzac/ Putnam, 1903.
19. Klein, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem, The University of Haifa, 1987.
20. Krahmalikov, Ch. R., *Phoenician-Punic Dictionary*, Leuven, Peeters, 2000.
21. Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1991.
22. Lipinski, Edward, *Semitic Languages*, Leuven: Peeters, 1997.
23. Montgomery Watt, William, *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1956.
24. Moscati, Sabatino, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1980.
25. Motzki, Harald, "Bridewealth", *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 1, Leiden, Brill, 2001.
26. O'Leary, De Lacy, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, London, Kegan Paul, 1923.
27. Orel, Vladimir & Stolbova, Olga, *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Leiden, Brill, 1995.
28. Riemer, Nick, *Introducing Semantics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
29. Saeed, John, *Semantics*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2009.

30. Spies, O., "Mahr", *The Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vol. 6, Leiden, Brill, 1991.
31. Smith, William Robertson, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London, Adam and Charles Black, 1907.
32. Von Soden, Wolfram, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1972.
33. Zammit, Martin, *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Leiden, Brill, 2002

روش حل دوراهه‌های اخلاقی بر اساس حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه

^۱

محمد جواد فلاح

چکیده

یکی از مسائل مهم در حوزه اخلاق کاربردی حل دوراهه‌های اخلاقی است که بر پایه روش‌هایی صورت می‌گیرد. روش‌های اصل گرایی، قرینه گرایی و موازنۀ متغیرکرانه، از مهم‌ترین روش‌های رایج در حل چالش‌ها و دوراهه‌های اخلاقی است. هریک از این روش‌ها با نقایصی همراه است. در حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه امام علی علیه السلام برای حل دوراهه‌های اخلاقی روشی را پیشنهاد می‌دهند که بر اساس فرایندی چندمرحله‌ای و مبتنی بر همه ابعاد وجودی فاعل اخلاقی - شامل بُعد معرفتی، عاطفی و رفتاری - شخص بتواند ضمن آگاهی معرفتی و قلبی نسبت به دوراهه اخلاقی، تصمیم مقتضی را اتخاذ کند. این روش که با ارجاع دو یا چند گرینه اخلاقی به نفس فاعل اخلاقی آغاز می‌شود با قضاوت درونی شخص ادامه می‌یابد و فاعل اخلاقی با عرضه دوراهه به درون، آنچه را که به هوای نفس نزدیک تراست می‌یابد و با آن مخالفت می‌کند. ابعاد مختلف این روش اخلاقی، مؤلفه‌ها و مراحل آن، مسئله‌ای است که مقاله حاضر به روش توصیفی - تحلیلی عهده دار تبیین آن است.

کلیدواژه‌ها: دوراهه اخلاقی، روش اخلاقی، اخلاق کاربردی، حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه، حل تعارض اخلاقی.

بیان مسئله

اخلاق کاربردی را یکی از شاخه‌های مهم دانش اخلاق می‌شناسند که ضمن تحلیل نظریه‌های هنجاری عهده‌دار حل مسائل و معضلات اخلاقی در موقعیت‌های خاص و دشوار است. در این دانش برای حل مسائل اخلاقی روش‌هایی چون اصل‌گرایی، قرینه‌گرایی و موازنۀ متفکرانه پیشنهاد شده است که در جای خود، اهل فن بدان پرداخته و از مزایا و معایب آن سخن گفته‌اند (اسلامی و همکاران، ۱۳۸۹: ۲۴). اما پرسش قابل طرح آن است که آیا براساس میراث اخلاق اسلامی می‌توان برای حل چنین تعارض‌ها و دوراهه‌های اخلاقی به روش یا روش‌هایی دست یافت. سه رویکرد رایج اخلاق فلسفی، اخلاق نقلی و اخلاق عرفانی می‌تواند پاسخ متفاوتی به این پرسش دهد. به نظر می‌رسد رویکرد اصیل اسلامی را باید برایندی از رویکردهای پیش‌گفته دانست که بین عقل و نقل و شهود، هم‌داستانی و تعامل برقرار می‌کند که در جای خود، قابل ارزیابی و بررسی است. این رویکرد تلفیقی ضمن آنکه به منابع و متون اصیل اسلامی به ویژه آیات قرآن و روایات صحیح و معتبر اسلامی وفادار است در تفسیر آموزه‌های دینی افزون بر توجه به عقل و استدلال‌های عقلی، به دریافت‌های باطنی و شهودی نیز براساس معیارهای مشخص صحه گذاشته، آن را تأیید می‌کند. شاید قرائت صدرا از مجموعه آموزه‌های دینی در این راستا قابل تفسیر باشد (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۷: ۶۳/۱۳۶-۱۲۵).

مقصود از روش در این مقاله ناظربه روش حل مسائل، چالش‌ها و معضلات اخلاق کاربردی است. براین اساس فیلسوفان، شیوه‌های متعددی را برای انجام استدلال اخلاقی به کار می‌برند که با توجه به نوع و نحوه به کارگیری مقدمات با یکدیگر متفاوت‌اند (خزاعی، «اخلاق کاربردی...»، ۳۲)؛ روش قیاسی^۱ یا به عبارتی، استدلال از بالا به پایین، روش استقرایی^۲ یا استدلال از پایین به بالا و روش بینابینی یا توازن متفکرانه.^۳ روش

1. Inductivism.

2. Deductivism.

3. Reflective Equilibrium.

برگزیده را که از حکمت علوی اخذ می‌کنیم مبتنی بر آموزه‌های وحیانی، عقلانی، شهود و تجربه قابل تبیین است.

یکی از مباحث مهم در آموزه‌های نقلی، تأثیرگذاری متقابل امور اخلاقی در حیطه‌های اعتقادی و عقلی است که برخی پژوهندگان به ویژه در نهج البلاغه آن را برسی کده‌اند (خوش طینت و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۲۳-۱۳۸). این تأثیرگذاری در فضای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی نیز حائز اهمیت است. در مجموعه آیات و روایات، آموزه‌هایی هستند که می‌توانند الگویی برای حل تعارض‌های اخلاقی باشند. یکی از این الگوها را می‌توان از حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه اخذ نمود.^۱ در این مقاله با تمرکز بر حکمت یادشده و با توجه به چنین رویکرد تلفیقی تلاش شده است برای حل چالش‌های اخلاقی به ویژه چالش‌های دشوار، الگویی عملیاتی معروفی شود. در این حکمت از زبان امام علی علیهم السلام درباره شخصی که او را برادر خدایی می‌داند، آمده است:

«در گذشته برادری داشتم خدایی (دینی). کوچک بودن دنیا در چشمش، او را در چشم من بزرگ می‌نمود. از سلطنت شکم، بیرون بود. از این رو، آرزو نمی‌کرد چیزی را که نمی‌یافتد، وقتی که می‌یافتد در استفاده کردن از آن زیاده روی نمی‌کرد. بیشتر عمرش، ساکت بود و اگر سخن می‌گفت، برگویندگان چیره می‌شد و عطش سوال‌کنندگان را فرومی‌نشاند. افتاده بود و مردم ناتوانش می‌گرفتند، اما

۱. شاهد این الگو بودن، برخی دیدگاه‌ها ذیل حکمت پیش گفته است؛ چرا که برخی براین باورند که این حکمت درباره یکی از یاران حضرت است و برخی معتقدند تمثیل است؛ از این دسته، ابن ابی الحدید است که ضمن رد دیدگاه کسانی که می‌گویند مصدق این شخصیت پیامبر خدا علیهم السلام یا ابوذر یا مقداد است یا دیدگاه ابن میثم که عثمان بن مظعون را مصدق آن می‌داند، معتقد است قول عده‌ای که قائل به تمثیل شده‌اند، قوی تراست. مرحوم کمره‌ای در بخش تکمیلی که برای منهاج البراعه نگاشته ذیل این حکمت دیدگاه ابن ابی الحدید را نقل کرده، می‌افزاید: (اگر) احتمال فوق را درباره این کلام حکیمانه پذیریم استاد این فن در رشته‌های ادبیات عرب امیر مؤمنان علی علیهم السلام بوده است، همان‌گونه که استاد سایر فنون ادبی، مانند نحو و بلاغت نیزی است (خوبی، ۱۳۵۶: ۲۱/ ۳۷۹).

اگرگاه تلاش می‌شد شیربیشه و ماربیابان بود. حجتی در دفاع از خود یا در اقامه دعوی علیه دیگران بیان نمی‌کرد تا آنکه به نزد قاضی برود؛ یعنی بیهوده ممتازه نمی‌کرد. کسی را به کاری که در امثال آن عذر می‌یافت، سرزنش نمی‌کرد تا آنکه اعتذار او را بشنود. از دردی شکوه نمی‌نمود مگر به هنگام سلامت یافتن که در این هنگام هم اگرچیزی می‌گفت دیگر صورت شکوه نداشت، بلکه حکایت دردی بود که بروی گذشت. می‌گفت آنچه را که انجام می‌داد و نمی‌گفت آنچه را که انجام نمی‌داد. اگر در سخن مغلوب می‌شد در خاموشی نمی‌شد. به درک شنیده‌ها، حریص تربود تا به سخن گفتن» (حکمت ۲۸۹).

در این حکمت حضرت با بیان ویژگی‌هایی برای یکی از اصحاب خود، درنهایت یکی از خصلت‌های این شخص را چگونگی مواجهه او در موقعیت‌های دشوار و دوراهی‌ها بیان می‌کند و اینکه با چه روشی در موقعیت‌های اخلاقی دشوار تصمیم می‌گیرد. تحلیل روش مذکور وابسته به تبیین دقیق تراین حکمت به ویژه عبارت ناظر به روش تصمیم‌گیری اخلاقی فاعل اخلاقی است. حضرت در این بخش، فاعل اخلاقی را در شرایط سخت و دوراهه‌های اخلاقی این‌گونه معرفی می‌کند:

«وكان إذا بدأه أمران ينظرونَّهُما أقرب إلى الْهُوَى فيحالُفُهُ. فعليكم بهذه الخلائق فالرمُوها وتنافسوا فيها، فإن لم تستطعواها فاعملُموا أنَّ أخذ القليل خير من ترك الكثيْر»؛ هرگاه دوامر، بهناگهان، بدوری می‌آوردند، نظر می‌کرد که کدامیک از آن دو به هوای نفس نزدیک تراست تا با آن مخالفت کند. بر شما باد به این خلق‌ها! اگر آن‌ها را به دست آوردید از آن‌ها جدا نشوید و در به دست آوردن و حفظ آن‌ها رقابت کنید و اگر نتوانستید به همه آن‌ها دست پیدا کنید، بدانید که برگرفتن اندک، بهتر است از ترک کردن بسیار (همان جا).

در این مقاله ضمن تبیین اجمالی روش‌های رایج در حل چالش‌های اخلاقی، به این روش خواهیم پرداخت و براساس آنچه یاد می‌شود، وجوده تمایز روش‌های مزبور با روش پیشنهادی مبتنی بر حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه آشکار خواهد شد. از این رو ابتدا اشاره‌ای

به روش‌های رایج خواهیم کرد و سپس به تبیین حکمت علوی خواهیم پرداخت.

۱. روش‌های رایج در حل چالش‌های اخلاقی

روش‌هایی در اخلاق کاربردی مورد اقبال پژوهشگران این عرصه قرار گرفته است، ولی از جهاتی با نقيصه‌هایی مواجه‌اند، از این‌رو برای درک بهتر روش طرح شده در کلام علوی برخی از این روش‌ها را مورد ملاحظه قرار خواهیم داد:

۱-۱. **قیاس‌گرایی در حل چالش‌ها.** مطابق این دیدگاه، اخلاق کاربردی عبارت است از کاربست اخلاق یا نظریه اخلاقی قدیمی در حیطه‌های جدید (خzاعی، همان، ۳۲؛ اسلامی و همکاران، همان، ۲۳). قیاس‌گرایان برنفتش محوری نظریه‌های اخلاق هنجاری در ارزیابی و توجیه افعال و داوری‌های اخلاقی تأکید می‌کنند (اسلامی و همکاران، همان، ۳۱). این روش به این دلیل قیاس‌گرایی نامیده شده است که در استدلال برای اثبات مدعیات و داوری‌های اخلاقی از روش قیاس منطقی بهره می‌گیرد و از آنجا که کبراً این قیاس از مطالعه در نظریه‌های اخلاقی طلب می‌شود، این روش به استدلال نظریه محور^۱ نیز شهرت دارد (همان‌جا). به این شیوه که از طریق آن، وظیفه خاصی را براساس امور کلی تعیین می‌کنیم، در اصطلاح، شیوه از بالا به پایین می‌گویند (خzاعی، همان، ۳۲).

اما مشکل این دیدگاه، انتزاعی بودن آن است که فایده آن را در مواجهه با مشکلات واقعی بسیار کم کرده است. همچنین جداسازی اندیشه اخلاقی از واقعیات اجتماعی، سدن، عادات و رفتارهای فرهنگی خاص، تاریخ‌ناگرایی و مشکلات ناشی از به کارگیری توأم با ابهام اصول عام در موارد خاص که نیازمند به تعدلیل مضمون آن اصول‌اند، اشکالات دیگر این نظریه می‌باشند. توجه به کلیات و حرکت از قواعد کلی به سوی امور جزئی در مقام عمل، همیشه پاسخ‌گو نیست؛ این مشکل که به شکاف بین عمل و نظریه معروف است، بدین معناست که به صرف آگاهی از اصول کلی یا معیارهای هنجاری،

1. Theory Based Reasoning.

به راحتی نمی‌توان تشخیص داد که چگونه باید عمل کرد. از این‌رو پیشنهاد می‌شود در این موارد، قدری هنجارها و احکام را جزئی کنیم تا بتوانیم مورد خاصی را تحت پوشش آن قرار دهیم.

بی‌گمان روش ذکر شده در کلام علمی رویکرد انتزاعی نداشته و هرچند می‌توان آن را بر اساس مبانی و اصول اخلاق اسلامی و نظریه اخلاقی اسلام تفسیر کرد، ولی امری است که در شرایط واقع شده و بدون در نظر گرفتن اصول انتزاعی به حل مسئله همت می‌گمارد. از این‌رو چنان که بیان خواهد شد، در حکمت ۲۸۹ براساس ویژگی‌های روان‌شناسی فاعل اخلاقی و انصباط آن با حالات درونی شخص - که می‌توان آن را براساس فطرت آگاهانه و وجdan اخلاق مبتنی بر تفسیر و قرائت دینی تبیین نمود - فاعل اخلاقی تصمیم‌گیری خواهد کرد. البته معنای این سخن، بی‌توجهی به اصول اخلاقی نیست؛ چه اینکه براساس دیدگاه واقع‌گرایانه اخلاق اسلامی، اصول اخلاقی اموری هستند که مبتنی بر حقائق وجودی، تفسیر می‌پذیرند.

۱-۲. روش استقراء‌گرایی (استدلال مبتنی بر مورد). طرفداران این رهیافت معتقدند تنها هنگامی که شناخت و درکی عمیق از موقعیت‌های خاص و همچنین درکی از سابقه موقعیت‌های مشابه داشته باشیم، می‌توانیم احکام اخلاقی درخصوص فاعل‌ها و افعال را با موفقیت توجیه کنیم. این نظریه بر مورد پژوهی (استقراء) برای یافتن معقول‌ترین راه حل مسئله تأکید می‌کند (اسلامی و همکاران، ۱۳۸۹: ۳۱). در این شیوه، توقعات و رفتارهای اجتماعی افراد به عنوان نقطه شروع استدلال و تصمیمات اخلاقی انتخاب می‌شود که با توسعه آن به موارد جدید می‌توان تصمیمی مشابه تصمیمات گذشته گرفت و از مجموع آن‌ها به حکم اصلی کلی دست یافت. این شیوه استنتاجی که از مطالعه موردي و فهم مشکلات و راه حل‌های برخاسته از متن و فرهنگ جامعه آغاز می‌شود، درنهایت مارابه الزامات خاصی می‌رساند که برای دیگرانی هم که در شرایط مشابه قرار می‌گیرند، صادق است (خرماعی، همان، ۳۳).

یکی از اشکالات مطرح درباره این دیدگاه، این است که اخلاق کاربردی چگونه

می‌تواند از قراردادگرایی و محافظه کاری اجتناب کند؟ اعتقاد به اینکه توافق اجتماعی یا قواعد و ملک‌های اخلاقی مورد توافق در یک قرارداد اجتماعی موجب درستی افعال می‌شود، بسیار محافظه کارانه است و هیچ جایی برای پیشرفت و اصلاح اخلاقی باقی نمی‌گذارد (اسلامی و همکاران، همان، ۳۱-۳۴). این روش، به دلیل آنکه هیچ معیاری را ارائه نکرده است که از طریق آن بتوان مانع ورود موارد نامرتبط گردید و یا از غفلت از موارد مرتبط پرهیز کرد، پیامدهایی دارد که درمجموع این احتمال را تقویت می‌کند که بدون لحاظ هنجارها و معیارهای کلی اخلاقی، از توان قضاؤت و تصمیم‌گیری برخوردار نباشیم. علاوه بر اینکه نقش فیلسوفان اخلاق در اینجا به تحلیل اخلاق حرفه‌ای و نزاع درباره تکنیک‌ها کاهش می‌یابد و آن‌ها دیگر قادر نیستند تا به ارائه یک حکم کلی اخلاقی پردازند. در این صورت، نظریه‌های هنجاری به حاشیه می‌روند یا تنها به عنوان فهرستی از دیدگاه‌های اخلاقی موجه ارائه می‌شوند (خرزاعی، همان‌جا).

این مسئله می‌تواند قرینه‌گرایی را با دشواری مواجه سازد؛ چرا که موقعیت‌های مختلفی که افراد تجربه می‌کنند به جهت زمانی، مکانی، روحی و روانی و شرایط متغیر بسیار دیگری، ممکن است متفاوت و متضاد باشند. از این رونمی توان از موقعیت‌های مشابه لزوماً به نتیجه دقيق و کاملی رسید. درواقع قرینه‌گرایی با نوعی نسبی‌گرایی همراه است نه یک امر مطلق پذیرفته شده در میان همگان که براساس آن بتوان در موقعیت‌های مشابه، لزوماً به راه حل‌های مناسب و مشابهی دست یافت. به دیگر معنا تصمیم‌گیری بر اساس موقعیت‌های تجربه شده شخصی ممکن است به نوعی نسبی‌گرایی بینجامد. از سویی در کلام علوی، تجربه‌هایی که مبتنی بر شاخص‌های ثابت و مبانی مورد پذیرش الهیات اسلامی زمینه فهم و درنهایت تصمیم فاعل اخلاقی می‌گردند، می‌توانند دارای اعتبار باشند.

البته در دیدگاه اسلامی هیچ‌گاه تجارب اهل خبره رد نشده و به بهره‌مندی از تجربیات دیگران نیز بسیار سفارش شده است. در این روش، انسان‌های آزموده می‌توانند یکی از منابع مهم معرفتی به شمار آیند و از این رومی تواند هم مکمل روش عقلی و هم

حل کننده بسیاری از موردهای تأمل برانگیزو محل تعارض باشد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الْتَّجْرِبَةُ تُثْمِرُ الْاعْتِبَارَ؛ تجربه عبرت آموزی به بار می‌آورد» (آمدی، ۱۴۱۰: ۵۹) و نیز می‌فرماید: «مَنْ قَلَّتْ تَجْرِبَتُهُ خُلِّدَ؛ هر کس تجربه‌اش اندک باشد، فریب می‌خورد» (همان، ۳۲۱).

اما چنان که بیان خواهیم کرد، بیشترین ثمره‌ای که این روش به همراه دارد، تکرار تجرب معنوی و عملکرد اخلاقی انسان‌های رشدیافته است که به شکل مستمر در چنین افرادی سامان یافته و دریچه‌ای از فهم و معرفت را بر انسان می‌گشاید و باعث حل چالش اخلاقی خواهد شد.

۳-۱. موازنۀ متفکرانه (شکلی از نظریۀ انسجام). این روش میان احکام اخلاقی در موارد عینی و تعهدات ما به اصول، ارتباطی دیالکتیکی (جدلی) قائل است. تأمل در اصول، گاه حکم مورد نظر را لغومی کند و گاه حکم مورد نظر، بازنگری اصول را قوت می‌بخشد. بر این پایه آنچه در هر تفکر اخلاقی نظام مند باید دنبال شود، عبارت است از یک تلفیق منسجم و متوازن میان اصول عام و احکام خاص. بدین ترتیب توسل به قواعد هنجاری عام حتی در سطح متوسط قواعد، هرگز به معنای نادیده گرفتن حکم حاصل از مورد نیست. در مقابل، تعارض میان یک قاعدة کاربردی و ملاحظه ژرف کاوانه «موردها» همواره به بازنگری و اصلاح تفسیر مضمون قاعدة منتهی می‌شود (اسلامی و همکاران، ۱۳۸۹: ۲۸-۳۲). در این شیوه، متخصصان به توصیف موقعیت جزئی می‌پردازند و فیلسوفان، براساس نظریه‌ها و اصول کلی اخلاقی با تحلیل موقعیت‌ها و انطباق آن‌ها بر اصول کلی، در صدد ارائه راه حل برمی‌آیند. اگرچه این روش با تلفیق دوروش قبلی کوشیده است نقایص موجود در هریک را پوشش دهد، اما نسبت به روش اسلامی که روشی جامع است، کاستی‌هایی دارد.

در اصول اخلاقی همچون اصل عدالت و اصل صداقت، سخن آن است که آیا همه موارد را می‌توان مطلقاً در همه شرایط جاری و ساری دانست؟ اساساً ممکن است در برخی موارد ما اصول را به نفع یک موقعیت خاص تفسیر کنیم. رد پای چنین دیدگاهی در

آموزه‌های دینی انعکاس یافته است. نمونه آن «دروغ مصلحت‌آمیز» است که امری مثل «مصلحت» که البته باید تفسیر درستی از آن شود، در اصل صداقت دخل و تصرف نموده، باعث می‌شود ما هر راستی را شایسته ارزش‌گذاری ندانیم؛ مانند روایاتی که دروغ گفتن به همسر، دروغ برای اصلاح ذات‌البین، دروغ در میدان کارزار و دروغ به هدف دفع شررا مجاز دانسته‌اند.^۱

در مجموع بیشتر این روش‌ها سهم اصلی را به متغیرهای بیرونی، چون اصول انتزاعی یا شرایط موقعیت اخلاقی و شواهد و قرائن می‌دهند و در نهایت فاعل اخلاقی باید با نظر به اصل و موقعیت و یا موازنی بین این‌ها دست به تصمیم اخلاقی بزند. آنچه ما در کلام علوی پی خواهیم گرفت با محوریت فاعل اخلاقی و توجه به دستگاه معرفتی و عاطفی فاعل است که شرح آن در ادامه خواهد آمد.

۲. مؤلفه‌های الگوی پیشنهادی براساس حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه

چنان که بیان شد، روش‌های پیش‌گفته تا حدی بر عنصر انسانی در جنبه‌های عقلانی که استدلال رکن و اساس آن است و نیز بهره‌مندی از تجارت بشری و عوامل مادی دیگری که سامان یافته، استوار شده است، در حالی که در تعالیم اسلامی چنین روش انحصارگرایانه در باب انجام افعال اخلاقی یا تصمیم در موقعیت‌های اخلاقی پذیرفتنی نیست. مواجهه معارف اسلامی و نیز نوع نگرشی که براساس تعالیم دینی می‌توان اخذ نمود، انحصاری نبودن مواجهه با مسائل اخلاقی است. شاید بتوان روش اخلاقی اسلام را روشنی تلفیقی و جامع دانست که رویکردهای چندگانه را گرد آورده، در نهایت انتخاب فعل اخلاقی را به اهداف متعالی انسان گره می‌زند. از این رو، ضمن انکار نکردن و مردود

۱. برای نمونه می‌توان به این روایت از امام صادق علیه السلام اشاره کرد: «الْكَذِبُ مَذْمُومٌ إِلَّا فِي أَئْرَئِينَ: دَفْعٌ شَرِّ الظَّلْمَةِ وَإِصْلَاحٌ ذَاتِ الْبَيْنِ»؛ مجلسی، ۱۴۰۳/۶۹: ۲۶۳؛ همچنین بنگرید به: اسلامی، ۱۳۸۷؛ اترک، ۱۳۸۸: ۱۴۳-۱۶۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۷۵-۹۴؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۲.

ندانستن روش‌های رایج در روش اسلامی، مبتنی بر نگرشی که آموزه‌های دینی به انسان و نسبت او با جهان دارد، پا را فراتراز روش‌های سه‌گانه رایج می‌نهد. به اعتقاد نگارنده در روش اسلامی برای حل معضلات و دوراهه‌های اخلاقی سه عنصر تأثیرگذار دخیل است؛ نخست عنصر عقل و اندیشه که در گروزیست عقلانی انسان و برخاسته از تجارب بشری است، البته این عنصر مهم و تأثیرگذار، محدودیت‌ها و ملاحظاتی هم دارد که باید براساس مراقبه‌های مورد تذکر دین آن را مدیریت کرد. عنصر دوم تعالیم وحیانی و آنچه از منابع معتبر دینی به دست ما رسیده است و عنصر سوم شهود و دریافت‌های باطنی است که البته باید براساس شاخص‌ها و معیارهای صحیح آن را ارائه کرد. در بحث حل برخی دوراهه‌های اخلاقی و تبیین اصول، بخشی از این معارف مورد توجه قرار خواهد گرفت. در چنین روشی هم به دریافت‌ها و استدلال‌های عقلی توجه می‌شود و هم عنصر نقل و تحلیل آموزه‌های دینی حائز اهمیت است و هم به شهود و دریافت‌های باطنی توجه می‌شود. در ضمن باید به این مسئله پرداخت که در فرایند تصمیم‌گیری اخلاقی از مرحلهٔ تصور تا انجام فعل اخلاقی، - چنان که در تعریف اخلاق کاربردی اسلامی هم بیان شد - عناصر سه‌گانه فوق (عقل، نقل و شهود) مؤثرند و می‌توانند تصمیمات و انتخاب‌های اخلاقی افراد را تحت الشعاع قرار دهند، البته این تصمیم‌گیری در هر مرحله اقتضائات خود را دارد و براساس معیارها و سنجه‌های گفته شده تبیین پذیراست. براین اساس می‌توان حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه را با چنین نگاهی همسودانست و آن را به عنوان نمونه‌ای که هرسه محور گفته شده را دربردارد، ارائه کرد.

نکته دیگر آنکه این روش اختصاص به گروه خاص ندارد، بلکه می‌توان معنایی تشکیکی برای آن متصور شد که بسته به شرایط، نوع درک، میزان مراقبت اخلاقی و تقوای افراد، بهره‌آنان از چنین روشی می‌تواند حداقلی یا حداقلی باشد. از سویی می‌توان قائل به مرحله‌ای بودن چنین روشی شد، به این معنا که ممکن است عده‌ای در مرحلهٔ فهم و عده‌ای در گرایش و میل و عده‌ای در عمل به این روش توفیق یابند.

۱-۲. عنصر فضیلت‌مندی. در روش‌های مرسوم معمولاً به فاعل اخلاقی بما هو فاعل،

توجه چندانی نمی‌شود و بیشترین مجادله بر سر فعل و عملکرد اخلاقی است تا فاعل، ولی در حکمت علوی «فاعل اخلاقی» جایگاه مهمی در نوع تصمیم‌گیری اخلاقی افراد دارد. مهم‌ترین عنصر در توانمندی و قابلیت برای تصمیم‌گیری اخلاقی، شخص فاعل اخلاقی است که امام علیؑ آن را در این حکمت به تفصیل توصیف کرده است. از این‌رو، توانمندی و قابلیت و خبرگی فاعل اخلاقی در این حکمت به نوع شخصیتی وابسته است که حضرت آن را وصف می‌کند. گویی کسی که می‌خواهد بر مدار موازین اسلامی به چنین توانمندی در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی دست یابد باید چنین ویژگی‌هایی را در خود نهادینه کند. در این صورت، این شخص در مقام تصمیم‌گیری می‌تواند اقدام مناسبی داشته باشد. بدین‌سان کسی که توانسته در برخی ویژگی‌های اخلاقی بر نفس خود تسلط یابد، می‌تواند در دوراهی‌های اخلاقی راحت‌تر و آسان‌تر پس از قضاوّت و استنتاج اخلاقی تصمیم‌بگیرد و در مرحله اقدام و اجرا نیز دچار مشکل کمتری باشد. شخصیت‌های متزلزل و باری به هرجهت نمی‌تواند به راحتی در دوراهی‌های اخلاقی تصمیم‌گیری کنند. البته بر اساس آموزه‌های اسلامی این مسئله اختصاص به ساحت عمل ندارد، بلکه در تحلیل قضاوّت اخلاقی نیز تقوا و برخی خصوصیات اخلاقی می‌تواند تأثیرگذار باشد. شاید بتوان از ویژگی‌هایی که امام علیؑ برای برادر دینی خود بیان می‌کند یک رویکرد فضیلت‌گرایانه را مد نظر قرار داد و آن اینکه کسانی که آراسته به فضایل نیک هستند و از رذایل دوری می‌کنند، در تصمیم‌گیری اخلاقی هم در مرحله تشخیص و هم قضاوّت و هم تصمیم و عمل توان بیشتری دارند و می‌توانند به تصمیم بهتری دست یابند. البته یادکرد این نکته ضرور است که فضیلت‌گرایی‌ای که امام علیؑ مطرح می‌کنند فضیلت‌گرایی ارسطویی که در آن نفس سرزمین فضیلت است و عقل پادشاه آن، نیست، بلکه فضیلتی مطرح است که بر پایه تربیت توحیدی والهی شکل گرفته و ضامن اخلاق در آن، توجه توحیدی به خداوند است؛ چیزی که در حقیقت شاخص برای چنین فضیلت‌گرایی است. از این‌رو در ابتدای کلام حضرت آمده است: «کان لی فیما مضی أخ فی الله...» که تعابیر «أخ فی الله» نشانه چنین تربیت توحیدی و

باریابی شخص به فضایل اخلاقی براساس نگاه توحیدی والهی است. توضیح آنکه در مکاتب فضیلت‌گرای تفاسیر مختلفی برای فضیلت طرح شده است. برخی فضیلت را کیف نفسانی و عده‌ای آن را کیف عقلانی دانسته‌اند. نزدیک‌ترین تقریری که از فضیلت در اخلاق فلسفی شده همان تقریر ارسطوست. ارسطو تعریف نهايی خود را از فضیلت اخلاقی چنین بیان می‌کند: «فضیلت ملکه‌ای است که حد وسطی را انتخاب می‌کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است، با موازینی که مرد دارای حکمت عملی، حد وسط را با توجه به آن‌ها معین می‌کند» (ارسطو، ۱۳۹۴: ۶).^{۱۱۰۷}

این تفسیر از فضیلت با دشواری‌هایی روبه‌روست، به‌ویژه اینکه کدام شاخص و معیار می‌تواند حد وسط را تعیین کند. تفسیر فضیلت در دیدگاه‌های کسانی مثل سقراط و افلاطون تا کسانی مثل مایکل اسلوت که فضیلت را به ملکه‌انگیزشی تفسیر می‌کند، در این باره قابل بررسی است (خزاعی، اخلاق فضیلت، ۱۰۵).

آنچه در کلام علوی بیان شده، نشان‌دهندهٔ ویژگی‌های خلقی و روحی خاصی است که در همهٔ ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری فاعل اخلاقی نهادینه شده است. از این رو حضرت ضمن آنکه با تعبیر «کان لی» از نوعی پیوستگی و دائمی بودن واستمرار اخلاقیات چنین شخصی سخن می‌گویند، به بیان ویژگی‌های وی می‌پردازند که چنین شخصی همواره خصوصیات اخلاقی‌ای مثل سکوت، شجاعت و دلیری و بی‌رغبتی به دنیا داشت؛ چنان‌که گویی مقدمهٔ باریابی به چنین توان روحی فکری و اخلاقی برای تصمیم‌گیری در دوراهه‌های اخلاقی، طی کردن این مسیر فضیلت‌مندانه است. چنین اشخاصی می‌توانند در موقعیت‌ها به سهولت دست به تصمیم بزنند. اما اینکه در چه فرایندی چنین تصمیم‌گیری اخلاقی صورت می‌گیرد، در بخش‌های بعد بیشتر تبیین خواهد شد. بدین سان تعبیر «وإذا كان بدهه أمران» و سیاق کلام نشان‌دهنده استمرار و دوام روحی و خلقی این شخص در مواجهه با شرایط دشوار است.

نکتهٔ دیگری که نباید از آن غفلت کرد، آن است که آیا شرط رسیدن به چنین

جایگاهی در تصمیم‌گیری اخلاقی و توانمندی در این زمینه دوام و استمرار و نهادینه شدن همهٔ فضایل و اوصافی است که حضرت برای آن شخص بیان می‌کنند؟ یا اینکه اگر افرادی بتوانند بخشی از این ویژگی‌ها را در خود ایجاد کنند، کفايت می‌کند. به نظر می‌رسد بیان حضرت در توصیه‌های پایانی حکمت مذکور نشان می‌دهد این توانمندی و قابلیت، امری تشکیکی است و هرکس به فراخور میزان فضیلت و قابلیتی که در خود ایجاد کرده است، می‌تواند به چنین توانمندی باریابد. از این‌رو حضرت در پایان این حکمت فرمود: «فَإِنْ لَمْ تُسْتَطِعُوهَا فَاعْلَمُوا أَنَّ أَخْذَ الْقَلِيلِ خَيْرٌ مِّنْ تَرْكِ الْكَثِيرِ» (حکمت ۲۸۶).

این تعبیر دلالت بر آن دارد که افراد باید برای دستیابی به چنین فضیلت‌مندی بکوشند، هرچند در کسب چنین توانی همه آنچه را که مقصود و مطلوب است به دست نیاورند. این رویکرد علوی در مسئلهٔ تربیت و رشد اخلاقی بسیار کارساز است و می‌تواند همهٔ افراد را برای کسب فضایل اخلاقی و توانمندی اخلاقی امیدوار سازد.

نکتهٔ دیگری که چنین فضیلت‌مندی را تأیید می‌کند، استفاده از تعبیر «کان» در بیان ویژگی‌های اخلاقی شخص مورد نظر امیر المؤمنین علیه السلام است که خود نشانهٔ استمرار و پیوستگی چنین ویژگی‌هایی در شخص است. تعبیر «وکان إذا بدھه ...» نیز مؤید چنین معنایی است. اساساً در رویکرد فضیلت‌گرایی اخلاقی، ملکات اخلاقی اهمیت ویژه‌ای دارند. مداومت و استمرار می‌تواند افراد را در مواجهه با مسائل اخلاقی پیش‌بینی‌پذیر سازد. پیش‌بینی‌پذیری این امکان را به فرد و دیگران می‌دهد تا بتوانند در شرایط مختلف اقدامات تعریف شده‌ای را به ویژه در شرایط دشوار رقم زنند. براین اساس، دوام و استمرار در یک ویژگی اخلاقی می‌تواند توان شخص را در تصمیم‌های اخلاقی بالا برد و در زمانی که باید گزینهٔ مناسب و اخلاقی را انتخاب کند با دودلی و تأمل و ضعف در تصمیم مواجه نشود. این روش البته در برخی رویکردهای پیامدگرایانه با مشکلاتی همراه است. به عنوان نمونه رویکردهای سودگرایانه ممکن است بر اساس منافع در شرایط مختلف به تصمیمات گوناگون دست بزنند به خلاف رویکرد سابق که فضایل و منش اخلاقی

شخص وی را به سمت تصمیم صحیح اخلاقی سوق می‌دهد. البته براساس مبانی اسلامی شکل‌گیری چنین شخصیت اخلاقی در گرو خداشناسی و باور توحیدی و اعتقاد به ابدیت است، به گونه‌ای که آثار و پیامدهای ابدی را بermenافع دنیوی ترجیح داده، به هدفی جزرضوان و رضایت الهی نیندیشد.

ابعاد تأثیرگذاری این ویژگی در عرصه‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی و در حرفة و شغل حائز اهمیت است و از این رو می‌تواند معیار مهمی برای تصمیم‌گیری در شرایط دشوار باشد. تجربه نشان داده افرادی که به این سطح از توان اخلاقی از نظر فکری، روحی و رفتاری دست می‌یابند، معمولاً می‌توانند در شرایط دشوار تصمیمات مناسب‌تری را اتخاذ کنند.

۲- مؤلفه تأمل اخلاقی. اندیشه ورزی اخلاقی می‌تواند راه را برای شکل‌گیری عواطف و رفتارهای اخلاقی نیز هموار سازد. یکی از ویژگی‌های اخلاق کاربردی رویکرد استدلالی و دلیل آوردن برای پذیرش یک نظریه اخلاقی و یا استدلال برای انتخاب یک موقعیت است. در این حکمت امام علی علیه السلام پس از بیان ویژگی‌های شخصیتی فاعل اخلاقی و پرده برداری از صفات اخلاقی وی که به شکل دائمی و مستمر در شخص نهادینه شده است، تأمل و اندیشه و تفکر اخلاقی را اولین و مهم‌ترین گام اخلاقی توصیف می‌کنند. از این رو در عبارت «ینظر ایه‌ما أقرب إلى الْهُوَ...» واژه «ینظر» این اندیشه ورزی و تأمل را می‌رساند. در اصل، فاعل اخلاقی در این مرحله با دوراهی اخلاقی مواجه است که برای هر یک دلیل و حجتی می‌آورد. این ویژگی نشان می‌دهد که ملکه بودن خصلت‌های اخلاقی استدلال و تأمل و اندیشه ورزی را نفی نمی‌کند و براساس تعبیر حضرت، چنین فضیلت‌مندی همراه با تأمل و اندیشه ورزی است و فاعل اخلاقی باید در دوراهی موجود بیندیشد. در این مرحله فاعل اخلاقی پیش از تصمیم اخلاقی و عمل به آن باید درباره هر یک از دو طرف تصمیم اندیشه کند. البته این تأمل اخلاقی خود نیازمند تبیین است؛ از این رو باید برای فعل «نظر»، معنای دقیق‌تری ارائه کنیم. آیا این «نظر» به معنای دقت و تفکراست یا عاقبت اندیشی مراد است یا می‌توان حتی برای آن یک معنای شهودی نیز

دریافت کرد؛ یعنی یک نوع دریافت باطنی؟ به عنوان نمونه برخی شارحان نهج البلاغه «نظر» را به معنای اندیشه بیان کرده‌اند: «هرگاه دو کار برایش پیش می‌آمد، اندیشه می‌کرد که کدام به هوی و هوس نزدیک تر است» (بنگرید به: خوئی، همان).

البته این دیدگاه که «نظر» را به معنای نظر و تأمل باطنی و شهودی اخذ کنیم در شروح نهج البلاغه ملاحظه نشد، ولی قرائت ذکر شده به ویژه تعبیر «أقرب إلى الهمة» که شاخص را نزدیکی به هوای درونی معنا می‌کند، نشانه آن است که این نظر امری فراتراز معنای اندیشه و تفکر ذهنی و معرفتی صرف است و مقصود بیشتر تأمل درونی و قلبی است.

نکته دیگر اینکه متعلق این نظر چیست. براین اساس باید از معیار و مصداق نظر و تأمل اخلاقی نیز سخن گفت. آیا متعلق این نظر نفس فاعل اخلاقی است یا موقعیت و دوراهی اخلاقی؟ این بحث پای معیار و مبنای اخلاق را به میان می‌آورد. در این صورت تأمل اخلاقی برای استنتاج، قضاؤت و نهایتاً تصمیم اخلاقی آیا عقل جزئی نگر است یا عرفیات یا قراردادهای عرفی و اجتماعی و...؟ از این رو مبنا و معیار اخلاق می‌تواند مهم و ضرور باشد. به عبارت دیگر، چنین اندیشه و تأملی باید براساس چه شاخص و معیاری صورت پذیرد؟ بنابراین می‌توان سه عنصر چیستی نظر، متعلق نظر و معیار نظر را به عنوان سه مسئله اساسی مورد توجه قرارداد و آن را براساس دیدگاه‌های طرح شده در منابع اسلامی تحلیل کرد.

۳-۲. معیار اخلاقی در قضاؤت و تصمیم. این قسمت، بخشی از ابهام و معماه طرح شده در باب تأمل اخلاقی راوضوح می‌بخشد. بدین‌سان حضرت با تعبیر «أيّهما أقرب إلى الهمة» هم به متعلق «نظر» اشاره دارند و هم تا حدی به معیار اشاره فرموده‌اند. در این مرحله فاعل اخلاقی پس از تأمل در طرف‌های تصمیم اخلاقی براساس معیار «أقرب إلى الهمة؛ میزان نزدیکی به هوای نفس» به قضاؤت اخلاقی و صدور حکم اخلاقی درباره طرف‌های تصمیم اقدام می‌کند. البته اینکه کدام مورد تعارض و دوراهی اخلاقی است، ابتدا باید قضاؤت کند و آنگاه پس از طی فرایند قضاؤت اخلاقی، تصمیم اخلاقی بگیرد. این معیار برای قضاؤت و تصمیم امری است درونی و مبتنی بر وجودان و شهود

اخلاقی که از طریق امور دینی، عقلی و شرعی نیز تأیید می‌شود. از این‌رو با چنین تفسیری، معنای «نظر» به شهود و دریافت باطنی و قلبی نزدیک تراست تا اندیشه و تفکر اخلاقی. البته می‌توان برای قضاؤت دربارهٔ انطباق با هواي نفس، از اندیشه و تفکر اخلاقی بهره برد و این مسئله با اندیشه ورزی منافاتی ندارد؛ چرا که شخص معیارهای نزدیکی و دوری از هواي نفس را براساس آموزه‌های اخلاقی و دینی به دست می‌آورد و بعد بررسی می‌کند که آیا تصمیم وی با هواي نفس انطباق دارد یا خیر. جالب آنکه در منابع دینی «هوی»، دشمن عقل شناخته شده (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰: ۱۰۳) و در برخی روایات نیز عامل فساد عقل معرفی شده است (لیشی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۱۷). از این‌رو، فاعل اخلاقی با تعقلی که به دفع هواي نفس می‌انجامد امور را می‌سنجد و قضاؤت می‌کند. این قضاؤت، چنان‌که بیان شد، می‌تواند به واسطهٔ امور شرعی و دینی باشد، آن‌گونه که در روایات نیز غلبهٔ هوی باعث فساد در دین معرفی شده است (آمدی، ۱۴۱۰: ۴۷۳). بدین‌سان فاعل اخلاقی با چنین عقلانیتی و با در نظر گرفتن اوامرو نواهی الهی و انطباق تصمیم اخلاقی خود با امور دینی که از سوی شارع مقدس و اولیائی الهی طرح شده، می‌تواند قضاؤت اخلاقی کرده، تشخیص دهد کدام امر به هواي نفس نزدیک‌تر است. در اصل اینجا حضرت به یک معیار سلبی توجه داده و خواسته‌اند گزینهٔ غیر اخلاقی را با این معیار روشن کنند تا پس از این قضاؤت و حکم بر غیر اخلاقی بودن یکی از طرف‌ها و ترجیح آن، بتوان به تصمیم اخلاقی دست یافت. بنابراین، نزدیک بودن به هوی (أقرب إلى الهوى) معیار فعل غیر اخلاقی است تا براساس آن، حکم گزینهٔ غیر اخلاقی صادر شود. اما حقیقت هوی چیست که با شناخت آن بتوان میزان نزدیکی یا دوری گزینه‌های پیش روی فاعل اخلاقی را براساس آن سنجید و حکم کرد؟

از منظر لغوی «هوی» به معنای میل نفس، خواهش نفس، خواستن، هوس کردن، دوست داشتن و جمع آن «آهواء» است (معین، ۱۳۸۶: ذیل واژه). خواهش نفسانی را از آن رو «هوی» نامیده‌اند که انسان را به عذاب آخرت و مهلکه دنیا ساقط می‌کند.

«هوی» در اصل تأثیر عقل را ضعیف و خنثی می‌کند. در حدیث است که پیامبر

اکرم ﷺ فرمود: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»؛ «بالاترین دشمنان تو، همان نفس اماهه و احساسات سرکش توست که از همه به تونزدیک تراست و در میان دو پهلویت قرار گرفته است». علت اینکه این دشمن بالاترین دشمنان است واضح است؛ زیرا دشمن عقل است؛ عقلی که بهترین دوست انسان به شمار می‌رود. شارحان نهج البلاغه نیز به این نکته و مقابله عقل و هوی اشاره کرده‌اند؛ به عنوان نمونه در شرح خوبی آمده است: «إذا دار أمره بين أمرين مختلفين يختار ما يخالف الهوى، ويافق العقل والهدى» (خوبی، ۱۳۵۶: ۲۱؛ ۳۸۰: ۲۱). رسول اکرم ﷺ نیز می‌فرماید: «صدیق کلّ امرئ عقله» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴؛ ۱۷۴: ۷۴)؛ دوست واقعی هر کس عقل اوست.

براساس کلام علوی در این فرایند، انسان با تشخیص نزدیکی تصمیم خود به هوی، نسبت به آن سربازمی زند. البته این تصمیم‌گیری و مخالفت با هوی، چنان که در مؤلفه‌های قبل از آن سخن راندیم، براساس شکل‌گیری شخصیت و توان بالایی است که شخص در ایجاد فضایل و استمرار رفتارهای اخلاقی و ایجاد ملکه بدان دست یافته است. از این‌رو، شرط چنین تشخیصی در مرحلهٔ فهم از یک سو و نیز توان قضاوت در مرحلهٔ عواطف و در نهایت، تصمیم به انجام آن، به توان فاعل اخلاقی در این مراحل سه‌گانه بستگی دارد. این نکته نشان می‌دهد ای بسا افرادی که در مرحلهٔ فهم توان لازم را دارند، ولی در مرحلهٔ قضاوت دچار مشکل هستند و ای بسا کسانی در مرحلهٔ تشخیص و قضاوت موفق‌اند، ولی در مرحلهٔ عمل و اقدام اخلاقی، توان عملی لازم را ندارند. بنابراین ممکن است در همهٔ این مراحل هوی مانع شکل‌گیری بینش صحیح یا قضاوت شایسته شود و از تصمیم و اقدام لازم برای فعل اخلاقی بازدارد. از این‌رو در حدیثی از امیرِ بیان علیہ السلام آمده: «أشجع الناس من غالب هواه» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۲) از همهٔ مردم، شجاع‌ترکسی است که برهوای نفسیش غالب باشد.

در بارهٔ مسئلهٔ اراده و به تعبیر دیگر تسلط بر نفس و مالکیت نفس، در دستورهای اسلامی مطالب بسیار جالبی با عنوان تقوا و تزکیه نفس رسیده است. بدین‌سان تعبیری که می‌توان در مقابل هوی از آن یاد کرد مسئلهٔ تقواست؛ چنان که

حضرت فرمود: «ألا و ان التقوى مطايها ذلل» (خطبۃٌ ۱۶)؛ مثل تقوا، مثل مرکب‌های رام است که اختیار مرکب دست سوار است نه اختیار سوار دست مرکب. یعنی او فرمان می‌دهد، این عمل می‌کند، لجامش را به هر طرف متمایل کند، به همان سومی رود. این همان توان لازم و قدرتی است که می‌تواند فاعل اخلاقی را در تصمیم و عمل اخلاقی توانمند سازد.

نکتهٔ دیگر برای اینکه دریابیم چگونه انتخاب گزینه‌ای ممکن است به هوی نزدیک باشد به جز شهود دل و منطق عقل و فطرت، مسئلهٔ دین است. از این رو اگر امری با دین مخالف بود، می‌تواند منطبق با هوی باشد. در روایت آمده: «ملّاك الدين مخالفه الهوي» (آمدی، ۱۴۱۰: ۹۷۲۲)؛ اساس دین، مخالفت با هوای نفس است.

در این حدیث، ملاک دین و ملاک اخلاق یکی تلقی شده و آن هم مخالفت هوی است؛ چنان‌که حضرت دربارهٔ تصمیم اخلاقی فرمود: شخص می‌نگرد که کدام یک از گزینه‌های انتخابی به هوی نزدیک تر است؛ در نتیجه: «فيخالفه»؛ با آن مخالفت می‌کند. در اصل این مخالفت هوی مطابق اخلاق است که در روایت بالا حقیقت دین تلقی شده است.

۴-۲. تصمیم و اقدام اخلاقی (فيخالفه). این آخرین مرحله از فرایند یک اقدام اخلاقی در دوراهی‌هاست که به تصمیم و اقدام اخلاقی می‌انجامد. در این روش که از حکمت علوی برگرفته شده است، تنها به اندیشه و تأمل و درنهایت، قضاوت بسته نشده، بلکه سخن از این است که شخص تصمیم بگیرد و برای انتخاب یکی از طرف‌ها اقدام کند. این تصمیم در اصل مخالفت با گزینه‌ای است که به هوی نزدیک است. البته خود این مخالفت نیز می‌تواند مراحل وابعادی داشته باشد. گاهی این مخالفت ذهنی است، گاهی قلبی و گاهی عملی. از این رو شخص باید از مسیر مخالفت معرفتی و ذهنی عبور کرده، به مخالفت قلبی و درنهایت عملی باریابد. شخص پس از آنکه وجودان، فطرت، عقل و دین را به عنوان شاخص‌هایی برای تشخیص قرب یا دوری گزینه‌های مدنظر به هوای نفس به کار گرفت و آن‌ها را مورد محک قرارداد، با مخالفت با آن، آخرین مرحله از

عمل را رقم می‌زند. در اینجا تعبیر «فیخالفه» با فای تفریع آمده؛ چرا که تأمل، اندیشه و قضاوت و حتی تصمیم، مراحلی است که ممکن است همراه با تأثیب باشد، ولی در مرحله عمل دیگر نمی‌توان تأمل کرد؛ چرا که ممکن است عواملی مانع تصمیم اخلاقی شخص شود و فرد را از اقدام عملی بازدارد. از این رو به سرعت در امور خیر، در آموزه‌های دینی سفارش شده است.

ما در تصمیم‌گیری اخلاقی با فاعل اخلاقی، شرایط محیطی و متعلق فعل اخلاقی مواجهیم و هریک می‌تواند در نوع تصمیم‌گیری ما داخلت داشته باشد، ولی آنچه در تصمیم‌گیری اخلاقی از همه مهم تر و تأثیرگذارتر است فاعل اخلاقی و ویژگی‌های روحی و اخلاقی وی است. از این رو بسته به مبانی و نوع نظریه اخلاقی که می‌پذیریم روش ما در تصمیم‌گیری می‌تواند متفاوت باشد. در رویکردهای پیامدگرایانه معمولاً نتایج و منافع سرنوشت‌سازند و می‌توانند جهت تصمیم‌گیری را روشن کنند. در محیط‌های حرفه‌ای که افراد یا مدیران با دوراهی‌های اخلاقی مواجه می‌شوند بسته به پیامدها می‌توانند دست به تصمیم‌گیری اخلاقی بزنند. البته اینکه پیامد مدنظر چه باشد نیز دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است؛ با این حال آنچه در روش‌های مذکور مهم است توجه به فعل و هدفی است که رفتار و عملکرد اخلاقی در گروآن است و این زمینه‌ساز اقدام اخلاقی ما در حل مسائل اخلاقی می‌شود. از سویی در رویکردهای وظیفه‌گرایانه معمولاً وظایف و اصول اخلاقی ممکن است در تصمیم اخلاقی تأثیرگذار باشند و نهایت در رویکردهای فضیلت محورانه با توجه به ویژگی‌های خلقی و روحی و منشی فاعل اخلاقی، تصمیم رقم می‌خورد. اما در حکمت علوی و بیان امام علی علیّه السلام تصمیم اخلاقی مبتنی بریک ویژگی خلقی پایدار والبته فضایلی که براساس یک زیست مبتنی بر تقوای الهی شکل گرفته است، رقم می‌خورد و نه فضیلت‌گرایی با قرائت ارس طویی آن. این نوع منش مبتنی بر تقوای و ممارست در ترک گناه و سرسپردن به اطاعت الهی است. از این رو شخص با یک نوع روشن‌بینی و معرفت‌بخشی و دریافت قلبی مواجه می‌گردد که نتیجه‌اش تمیز حق از باطل با شاخص مطابقت و عدم مطابقت با هوی است. در اصل در این حکمت، به گونه‌ای با

هر سه رویکرد مواجهیم، ولی مهم‌ترین رکن در این حکمت جایگاه فاعل اخلاقی و ویژگی‌های روحی و اخلاقی است که در تصمیم‌گیری اخلاقی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. بدین‌سان می‌توان رویکرد فضیلت‌گرایانه البته با تفسیر دینی اش را نزدیک به بحث دانست.

نکته مهم اینکه الگوی طرح شده برای همگان قابل دسترسی است، به این معنا که به افراد ویژه یا مؤمنان ممتاز اختصاص ندارد. در این مرحله حضرت شکل‌گیری این روش اخلاقی را نیز متذکرمی‌شوند. گویی ایشان به این پرسش پاسخ داده‌اند که اگر کسی بخواهد به چنین توانمندی و روشی دست یابد باید چه کند؟ در این مرحله حضرت آموزش می‌دهند و ابتدا به شکل جمعی و به صورت یک دستورالعمل می‌فرمایند: «فعلیکم بهذه الخلائق». این عبارت، همگان را به عزم به این نوع سلوک و روش فرامی‌خواند و از آن‌ها می‌خواهد خود را متصف به چنین خلقی کنند. در این قسمت حضرت ضمن اینکه از روشی اخلاقی در حل تعارض‌ها و چالش‌های اخلاقی پرده‌گشایی می‌کنند، این روش و سلوک را به عنوان اخلاق یاد می‌کنند. شاید این نوع بیان، حاکی از تبیین معنای اخلاق در منظر امیرالمؤمنین علیهم السلام نیز باشد؛ چرا که این نوع استمرار و بهره‌مندی از شخصیت را به عنوان خلق معرفی کرده‌اند. بدین‌سان اخلاق را می‌توان از این منظر، یک سلوک مستمر و بهره‌مندی از ملکه‌ای دانست که در آن، شخص افعال و کردار خود را مطابق با هوا نفسم محک می‌زند و تصمیمی را اتخاذ می‌کند که از هوا نفس به دور باشد.

نکته دیگر نوع روشی است که حضرت پیشنهاد می‌دهند: «فالزموها و تنافسوا فیها، فان لم تستطعواها فاعلهموا أَنْ أَخْذَ الْقَلِيلَ خَيْرَ مَنْ تَرَكَ الْكَثِيرَا». در این مرحله حضرت دستوری عملی می‌دهند که شخص به چنین سلوکی عملی اقدام کند و پایبندی داشته باشد و در آن رقابت کند. این نوع دستورالعمل بیانگر ایجاد یک فرهنگ و روحیه جمعی و اجتماعی در این زمینه است و نشان می‌دهد که در ایجاد خلق و خوبی اخلاقی، حرکت فردی به تنها یی نمی‌تواند زمینه تغییرات اخلاقی را فراهم کند. از این‌رو، حضرت ضمن

به کاربردن صیغه امر و جمع که نشانه تأکید و فراخواندن به یک کار جمیع است، از واژه «تنافسو» استفاده کرده‌اند که بیانگر نوعی توجه جمیعی و رقابت در این مسئله است. در نهایت، حضرت برای کسانی که در این عرصه احساس ناامیدی می‌کنند به یک نکته معرفتی و تذکر روشی در اخلاق اشاره می‌کنند و آن، این است که اگر شما نمی‌توانید به همه آنچه در اخلاق هست دست یابید و آن‌ها را در خود پیاده کنید، بدانید که بهره‌گیری از این اخلاقیات و روش اخلاقی مذکور هر چند اندک، بهتر است از رها کردن همه آن.

شاید بتوان بر اساس این سخن حضرت که فرمود: «آن أخذ القليل خير من ترك الكثير»، جنبه عمومی این آموزه را توجیه کرد، به این معنا که هر کس به فراخور میزان عنایتی که به نفس و مراقبت درونی نفس دارد، می‌تواند از این روش بهره‌مند شود. در اصل می‌توان اذعان کرد که این روش یک مسیر تشکیکی را پیش روی فاعل اخلاقی قرار می‌دهد که به میزان توجه و مراقبتی که از نفس و قلب خود دارد، می‌تواند از این روش بهره ببرد. چه بسا حداقل بهره‌مندی افراد از وجود اخلاقی و توجه به این خمیرمایه فطری، به دریافت‌های حداقلی از این راه شناخت بینجامد و افراد دارای مقامات معنوی و اخلاقی بهره‌بیشتری از این مسیر شناخت حق و باطل ببرند. بدین‌سان حضرت در مقام توصیه و تجویز، آن را برای همگان پیشنهاد می‌دهند و ورود افراد را به چنین مسیری و هر چند به معنای حداقلی اش ترجیح می‌دهند براینکه چنین مسیری را افراد به‌کلی ترک کنند.

نتیجه

برای حل تعارض‌های اخلاقی روش‌هایی را در دانش اخلاق کاربردی پیشنهاد می‌دهند که هر یک از آن‌ها متناسب با یکی از نظریه‌های رایج در اخلاق هنجاری است. اصل‌گرایی بیشتر ناظربه وظیفه‌گرایی اخلاقی است و قرینه‌گراها نیز با توجه به موقعیت، به تصمیم‌گیری اخلاقی دست می‌زنند که نگاهشان با غایت‌گرایی منفعت طلب همسوتر است و بیشتر با توجه به موقعیتی که چالش اخلاقی در آن واقع می‌شود در تلاش‌اند با محاسبه سود و زیان و شرایط موجود به تصمیم اخلاقی دست بزنند. در روش موازنۀ

متفکرانه نیز بین اصول و قرائن محیطی و شرایط موازنۀ ایجاد کرده، سعی در حل مسائل اخلاقی دارند. در روش‌های مذکور بیشترین تمرکز بر فعل اخلاقی است و اینکه کدام تصمیم می‌تواند تصمیم مطلوبی باشد و به فعل اخلاقی مناسب بینجامد.

در حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه می‌توان به روشنی دست یافت که ضمن توجه به فعل اخلاقی و دستیابی به تصمیم درست، به حالت روحی و معرفتی فاعل اخلاقی توجه دارد و برای تصمیم‌گیری اخلاقی بیشترین سهم بسته به چگونگی فاعل اخلاقی است. در اصل ویژگی‌های خلقی و منشی روحی فاعل اخلاقی نقش تعیین‌کننده‌ای در تصمیم اخلاقی شخص دارد. البته شاخص در خوبی و درستی عمل، نزدیکی نوع خواست و تصمیم شخص با هوا نفس به عنوان یکی از ظرفیت‌های نامناسب روحی است که در منابع دینی نکوهش شده است. در این مرحله شخص با سنجش تصمیم و خواست خود با هوا نفس و مخالفت با آن، تصمیم درست را اخذ می‌کند. در این مرحله هم حوزهٔ شناختی و هم دستگاه عاطفی و رفتاری انسان از این حالت دستخوش تأثیر شده، در نوع تصمیم انسان دخالت می‌کند. این روش که برگرفته از روایت علوی است، می‌تواند در بسیاری از عرصه‌های اخلاق کاربردی و حرفه‌ای سودمند بوده و مورد استفاده قرار گیرد. از این‌رو، براساس مثال‌های رایجی که در عرصهٔ اخلاق کاربردی و حرفه‌ای محقق شده است می‌توان این روش را پیاده و براساس آن استدلال کرد. این روش در تمام مراحل فرایند یک تصمیم اخلاقی، شامل تأمل، قضاوت، تصمیم و اقدام فعل اخلاقی مطلوب، مؤثر است. در صورت بازسازی این الگودر موقعیت‌های دشوار پیش روی افراد می‌توان مهارت افراد در انتخاب تصمیم صحیح اخلاقی را بالا برد. البته چنین روشنی در صورتی کارایی کامل دارد که برپایهٔ مبانی دینی و تربیت اخلاقی مبتنی بر دین و براساس توحیدگرایی، زمینه‌های رشد اخلاقی در جوامع فراهم گردد و گرنه آنچه پیش روی ما در دانش اخلاق کاربردی است توان حل مسائل با چنین ظرفیت دینی و وحیانی را دارا نیست و بیشتر برپایهٔ اصول و قواعد بیرونی که در نظام‌های فرهنگی و جوامع مختلف پذیرفته شده است داوری و قضاوت می‌کنند. آری می‌توان براساس عبارت پایانی کلام

حضرت امیر علی^{علیہ السلام} چنین مسیری را برای عموم افراد با هرسطح معرفتی و دینی تجویز کرد، اما براساس توان معنوی و اخلاقی افاد چنین بهره‌مندی تشکیکی و متفاوت است. نکته دیگر اینکه ممکن است بسیاری از افراد در شناخت حق و باطل از این راه موفق باشند، ولی در پایبندی عمل به حق و مخالفت با هوای نفس توفیق نیابند. به هرروی این روش بیان می‌دارد که همگان می‌توانند در نوع عملکرد خود به این راه تمسک جویند و به اندازه توش و توان خود از آن بهره‌مند شوند.

منابع

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غیرالحكم و دررالكلم*، تصحیح و تحقیق سیدمهدی رجایی، دارالكتب الاسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
۲. ابن میثم، میثم بن علی، *شرح نهج البلاغه*، ترجمة قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوابی یحیی زاده، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۸۵ش.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، *شرح نهج البلاغه*، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۳ق.
۴. اترک، حسن، «چیستی دروغ»، آینه معرفت، شماره ۲۵، ۱۳۸۸ش، ص ۱۴۳-۱۶۹.
۵. اترک، حسن، «ماهیت و حکم اخلاق توریه»، معرفت اخلاقی، سال اول، شماره ۴، ۱۳۸۹ش، ص ۷۵-۹۴.
۶. اترک، حسن، «معنای دروغ مصلحت‌آمیز»، پژوهش‌های فلسفی، سال هفتم، شماره مسلسل ارسطو، ۱۳۹۲، ۱۲ش.
۷. ارسطو، اخلاق نیکوما خس، ترجمة محمد حسن لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۹۴ش.
۸. اسلامی، سیدحسن، دروغ مصلحت‌آمیز(بحثی در گستره و مفهوم آن)، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ش.
۹. اسلامی، محمد تقی، «روش‌شناسی قیاس‌گرایانه در اخلاق کاربردی؛ جایگاه نظریه در استدلال‌های اخلاقی»، روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۲۳، شماره ۹۳، زمستان ۱۳۹۶ش، ص ۲۰۹-۲۳۰.
۱۰. اسلامی، محمد تقی، «روش‌شناسی موردکاوانه در اخلاق کاربردی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال بیستم، شماره پیاپی ۷۵، ۱۳۹۷ش.
۱۱. اسلامی، محمد تقی، «شناسنامه علمی اخلاق کاربردی»، پژوهشنامه اخلاق، سال هفتم، شماره ۲۵، ۱۳۹۳ش، ص ۷-۲۲.

۱۲. اسلامی، محمدتقی و همکاران، اخلاقی کاربردی؛ چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۹ ش.
۱۳. جعفرین محمد، امام ششم [منسوب]، مصباح الشریعه و مفتاح الحقيقة، اعلمی، بیروت، ۱۴۰۰ق.
۱۴. خزاعی، زهرا، اخلاق فضیلت، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. خزاعی، زهرا، «اخلاق کاربردی: ماهیت، روش‌ها و چالش‌ها»، مندرج در: جستارهایی در اخلاق کاربردی، جمعی از نویسندهای دانشگاه قم، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. خوش طینت و همکاران، «تأثیر فضایل و رذایل اخلاقی بر باورها و اعتقادات از دیدگاه نهج البلاغه»، پژوهشنامه نهج البلاغه، دوره دوم، شماره ۸، زمستان ۱۳۹۳ ش، ص ۱۲۳-۱۳۸.
۱۷. خوبی، حبیب‌الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، ترجمة حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای، مکتبة الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۶ ش.
۱۸. فرامرز قراملکی، احمد، «روای آورد بین رشته‌ای و هویت معرفتی فلسفه صدرایی»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۶۳، تابستان ۱۳۷۷ ش، ص ۱۲۵-۱۳۶.
۱۹. لیشی واسطی، علی بن محمد، عیون الحكم والمواعظ، تحقیق حسین حسنی بیرجندي، دارالحدیث، قم، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، دارالحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۲۱. محمدی منفرد، بهروز، «انسجام اخلاقی و موازنۀ متاملانه گستردۀ»، دو فصلنامۀ علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناسختی، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۲۲. معین، محمد، فرهنگ معین، زرین، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۲۳. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۸ق.

افعال اختصاصی پیامبر ﷺ و فراغیری تأسی به ایشان

مهدی مردانی (گلستانی)^۱

چکیده

نzdیک به چهل نمونه از افعال پیامبر ﷺ، به عنوان افعال اختصاصی ایشان معرفی شده است. طبق نظریه مشهور، افعال اختصاصی قابل الگوگری نیستند. درنتیجه، این تعداد از افعال پیامبر ﷺ از دامنه افعال قابل تأسی خارج می‌گردند. مقاله حاضر با رویکردی تحلیلی و نقد دو مقدمه نخست، نتیجه متفاوتی را در میان نهاده است. از یک سو، با تعیین ملاک‌هایی علمی، تعداد افعال اختصاصی پیامبر ﷺ را بسیار کمتر از آمار ذکر شده دانسته است و از سوی دیگر، با گونه‌شناسی افعال اختصاصی به دو دسته مشکک و متواطی، بعضی از افعال اختصاصی را قابل تأسی دانسته است. بدین‌سان که در افعال متواطی، محدودیت اختصاصی بودن را متوجه حکم وجوب یا حرمت فعل کرده است و در افعال مشکک، محظوریت اختصاصی بودن را به مرتب شدید آن بازگردانده است.

کلیدواژه‌ها: سنت رسول خدا ﷺ، خصائص النبي ﷺ، تأسی به پیامبر ﷺ.

۱. استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ایران.
mahdi_mardani@islamic-rf.ir

مقدمه

برپایه آموزه‌های قرآن و سنت، تأسی به پیامبر ﷺ و الگوگیری از ایشان امری ضروری است؛ چنان‌که خداوند متعال، رسول خدا ﷺ را به عنوان الگو معرفی کرده و مؤمنان را به پیروی از ایشان فراخوانده است (بنگرید به: احزاب / ۲۱). همچنین امیرالمؤمنین علیہ السلام اقتدای به سیره انبیاء به ویژه رسول اکرم ﷺ را جزء وظایف دینی مسلمانان برشمرده و آنان را به متابعت از حضرت دعوت کرده است (سیدرضی، ۱۴۱۴: خطبہ)، لکن الگوگیری از افعال پیامبر ﷺ همیشه سهل و هموار نیست و گاه بهره‌گیری از افعال ایشان به دلیل برخی موانع، با محدودیت همراست؛ چنان‌که «مکان» و موقعیت صدور افعال پیامبر ﷺ، «زمان» و فضای تاریخی صدور فعل، «شخصیت» معنوی و کمال روحی آن حضرت وبالاخره برخی «شئون» شخصی و اجتماعی ایشان، از جمله موانعی است که امکان الگوگیری از افعال پیامبر ﷺ را تحت تأثیر قرار می‌دهد (مردانی گلستانی، ۱۴۰۰: ۱۱۴).

یکی از خصوصیاتی که مانع الگوگیری از افعال پیامبر ﷺ می‌شود، اختصاصی بودن بعضی از آن‌هاست. این ویژگی، در کنار خصوصیات دیگری همچون: موقعیتی بودن، منسخ شدن، تقيه‌ای بودن و خارق العاده بودن، موجب شده است تا دامنه افعال قابل تأسی پیامبر ﷺ کاهش یابد و میزان بهره‌مندی از آن‌ها با محدودیت مواجه گردد (مردانی گلستانی، ۱۳۹۸: ۷۴-۹۱)، لکن آنچه در این باره حائز اهمیت است، شمار این بخش از افعال پیامبر ﷺ و گستره الگوگیری از آن‌هاست که با وجود اهمیت فراوان، معیار و ضابطه‌ای برای آن به دست داده نشده است؛ چنان‌که اختلاف نظر فقهای شیعه درباره شمار این بخش از افعال پیامبر ﷺ، و عدم توافق ایشان بر روی مصاديق ذکر شده، نشان از این ابهام و پیچیدگی دارد (بنگرید به: طوسی، ۱۳۸۷ / ۴: ۱۵۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ / ۲؛ حلی، علامه ۱۳۸۸: ۱۳۸۵؛ کرکی، ۱۴۱۴ / ۱۲: ۵۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ / ۷: ۶۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ / ۲۹؛ ۱۱۹ / ۲۹) این در حالی است که ضرورت تأسی به سنت و سیره پیامبر ﷺ

اقتضامی کند تا راهکاری برای بهره‌گیری از این بخش از افعال پیامبر ﷺ اندیشیده شود و شیوه‌ای برای برونو رفت از محدودیت موجود در پیش گرفته شود؛ مسئله‌ای که با تکیه بر ظاهر متون رفتاری پیامبر ﷺ پدید نمی‌آید و نیازمند معیار و ضابطه‌ای علمی است.

شایان ذکر است که این خصوصیت میان اقوال و افعال معصومان ﷺ مشترک است و همهٔ شئون و ابعاد زندگانی ایشان را نیز در بر می‌گیرد، لکن آنچه در این تحقیق مورد توجه بوده است، افعال اختصاصی پیامبر ﷺ است که به دلیل غلبۀ خصائص پیامبر ﷺ و فراوانی دیدگاه‌های ذکر شده، به این حوزهٔ رفتاری محدود شده است. در این باره پژوهش‌هایی چند به نگارش در آمده است؛ چنان‌که محمدصادق یوسفی مقدم در کتاب بررسی دیدگاه‌ها دربارهٔ اختصاصات پیامبر خاتم ﷺ از نگاه قرآن، به گونه‌شناسی اختصاصات پیامبر ﷺ از منظر قرآن پرداخته است و سید محمد نقیب در کتاب بررسی تطبیقی خصائص النبی از نگاه فرقین، آثار شناخت خصائص پیامبر ﷺ را از منظر فرقین کاویده است. همچنین برخی مقالات با عنوان «اختصاصات النبی» و «خصائص النبی» تألیف شده است که بیشتر به دسته‌بندی فقهی خصائص پیامبر ﷺ توجه نشان داده‌اند، لکن آثار یادشده به مسئله این تحقیق (رابطۀ افعال اختصاصی پیامبر ﷺ با الگوگیری) نپرداخته و هیچ یک از آن‌ها ملاک‌های تشخیص افعال اختصاصی پیامبر ﷺ را بررسی نکرده‌اند.

۱. مفاهیم

واژه « فعل » در لغت، اسم مصدر از انجام دادن و به معنای عمل، کنش و رفتار است (فیومی، ۱۴۱۴ / ۲: ۴۷۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ / ۵۱۱) و در اصطلاح، به حسب دانش‌هایی که در آن استعمال شده، تعاریف متفاوتی دارد؛ چنان‌که در ادبیات عرب، به کلمه‌ای اطلاق می‌شود که بر معنایی مستقل و مقرن به یکی از زمان‌های ماضی، حال و مستقبل دلالت کند (حسن، بی‌تا: ۴۶ / ۱)؛ در اصول فقه، به عملی گفته می‌شود که معصوم آن را به قصد تشریع انجام داده باشد (بحرالعلوم، ۱۹۷۷: ۶۸؛ رازی، ۱۴۱۲ / ۳: ۲۲۹) و در

دانش فلسفه، به معنای هیئتی است که از سوی مؤثر بر چیزی عارض می‌شود (طوسی، ۱۳۶۷: ۵۱؛ علامه حلی، ۱۳۸۰: ۳۱). اما تعاریف یادشده در انعکاسِ حقیقت فعل معصوم موفق نبوده و همهٔ ابعاد معناشناسانه آن را روشن نکرده است؛ چراکه فعل معصوم گاه مستقیماً و به منظور القای یک پیام دینی صادر می‌شود (کنش)، و گاه در مواجهه با موقعیتی بیرونی انجام می‌پذیرد (واکنش)؛ گاه به شکل ایجادی و ارتکاب رخ می‌دهد (انجام) و گاه به شکل امساكی و واگذاشتن ظهور دارد (ترک). در واقع، فعل معصوم گونه‌های مختلفی دارد که با تدقیق دقیق آن‌ها می‌توان تنوع و فراوانی آن را روشن گرداند و تفاوت آن را با دیگر گونه‌های سنت (قول و تقریر) مشخص کرد. از این‌رو، با مطالعهٔ موردی متون رفتاری معصوم و در یک تعریف قراردادی می‌توان چنین گفت: «فعل معصوم، هر گونه کنش و واکنش غیرقولی است که در مواجهه با واقعی و مسائل جاری زمان ظهور پیدا می‌کند؛ خواه ایجادی باشد یا امتناعی؛ مستمر و تکرار پذیر باشد یا مقطوعی و دفعی».

واژه «خاصیصه» در لغت به معنای ویژگی و صفت متمایز است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵:

۲/۴۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷/۲۴).

مراد از اختصاصات پیامبر ﷺ، خصوصیات منحصر به فرد حضرت است که ایشان را از دیگران، اعم از مسلمانان و پیامبران متمایز ساخته است (حسینی سمنانی، ۱۳۹۳: ۱۵/۵۴۴). این ویژگی‌ها طیف وسیعی از اوصاف پیامبر ﷺ را در بر می‌گیرد و شامل مواردی چون احکام، افعال و کرامات می‌شود. از این‌رو، مراد از افعال اختصاصی پیامبر ﷺ، افعالی است که به حوزهٔ نبوت اختصاص داشته، کسی از امت با ایشان در آن‌ها مشارکت ندارد (صدر، ۱۴۲۰: ۶/۴۷).

۲. اختصاصات پیامبر ﷺ

۱-۲. منابع و مصادر

اختصاصات پیامبر ﷺ، یکی از موضوعات مورد توجه اندیشمندان شیعه است که در

منابع مختلف بررسی شده است؛ برای نمونه، کتاب‌هایی با عنوان «خصائص النبی»، از جمله منابع تاریخی هستند که اختصاصات پیامبر ﷺ را بر شمرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۹). همچنین برخی منابع حدیثی و تفسیری شیعه به مناسبت بحث از آیات و روایات مرتبط با خصائص النبی، به این موضوع پرداخته‌اند (بنگرید به: ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۲۳۳/۲؛ ۲۴۷/۱۲: ۱۴۰۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۵/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۷۱/۸). در این میان، فقهای شیعه بیش از همه به این موضوع اهتمام داشته‌اند و به هنگام بحث از اختصاصات پیامبر ﷺ در ازدواج، به بیان دیگرویگری‌های ایشان پرداخته‌اند؛ چنان‌که در میان فقهای شیعه، شیخ طوسی (۴۶۰ ق) نخستین کسی است که در *المبسوط* بابی را به خصایص پیامبر ﷺ اختصاص داده و ضمن شمارش ویگری‌های حضرت، به شرح برخی اختصاصات و دلایل آن‌ها پرداخته است (طوسی، ۱۳۸۷: ۴/۱۵۲). پس از وی، محقق حلّی (۶۷۶ ق) در کتاب *شرایع الاسلام* با ذکر پانزده ویگری پیامبر ﷺ، به طور ویژه به این موضوع توجه نشان داده است (محقق حلّی، ۱۴۰۸: ۲۱۵/۲). همچنین علامه حلّی (۷۲۶ ق)، محقق کرکی (۹۴۰)، شهید ثانی (۹۶۵ ق)، محدث بحرانی (۱۱۸۶ ق) و محمد حسن نجفی (۱۲۶۶ ق) از دیگر فقهایی هستند که در ضمن مباحث کتاب *النکاح*، احکام اختصاصات پیامبر ﷺ را بررسی کرده‌اند (علامه حلّی، ۱۳۸۸: ۵۶۵؛ کرکی، ۱۴۱۴: ۱۲/۵۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۷/۶۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۹۴/۲۳؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹/۱۱۹).

۲- اقسام و گونه‌ها

اختصاصات پیامبر ﷺ، اقسام گوناگونی دارد که از یک منظره دو دستهٔ تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شود. منظور از اختصاصات تکوینی، آن دسته از امتیازاتی است که به آفرینش پیامبر ﷺ مربوط می‌شود و اراده الهی بر آن تعلق گرفته است تا به سبب آن‌ها، وجود پیامبر ﷺ را مایهٔ فضیلت بر دیگران قرار دهد؛ ویگری‌هایی نظیر: خاتمیت، اعطای کوثر و مقام محمود (سیوطی، ۱۴۰۵: ۱/۱۶-۷)؛ اما اختصاصات تشریعی، آن دسته از

خصوصیاتی است که در بردارنده احکام شرعی است و پیامبر ﷺ نسبت به دیگر مکلفان در آن ویژگی‌ها ممتاز شده است؛ ویژگی‌هایی چون: جواز ازدواج با بیش از چهار همسر، حرمت ابدی همسران ایشان بر دیگر مردان و وجوب نماز شب (علامه حلّی، ۱۳۸۸: ۵۶۵). همچنین از منظر فقهی، اختصاصات پیامبر ﷺ به چهار بخش: واجبات، محرمات، مباحثات و کرامات تقسیم شده است (طوسی، ۱۳۸۷/۴: ۱۵۲؛ علامه حلّی، ۱۳۸۸: ۵۶۵؛ کرکی، ۱۴۱۴/۱۲: ۵۲؛ نجفی، ۱۴۰۴/۲۹: ۱۱۹). از سوی دیگر، افعال اختصاصی پیامبر ﷺ به جهت «مراتب» به دو بخش متواتری و مشکک تقسیم پذیر است.^۱ مقصود از «متواتری»، افعالی است که یک دست و یک پارچه هستند و مرتبه و درجه‌ای ندارند؛ مانند مسوک زدن که تحقق آن در همه مصادیق یکسان و یک‌نواخت است و مقصود از «مشکک»، افعالی است که ذو وجوده هستند و قوت و ضعف دارند؛ مانند مشورت کردن با صاحبان خرد که قابل افزایش یا کاهش است و می‌توان به شکل حداکثری یا به صورت حداقلی انجام داد.

۳. محدودیت افعال اختصاصی پیامبر ﷺ

از نگاه اندیشمندان اسلامی، اختصاصی بودن افعال پیامبر ﷺ موجب ایجاد محدودیت در دو مقام استنباط و استعمال شده است. منظور از استنباط، استفاده فقهی از فعل و برداشت حکم شرعی از آن است (نجفی، ۱۴۰۴/۲۹: ۱۱۹) و مقصود از استعمال، به کارگیری عملی و الگوگیری از فعل پیامبر ﷺ است (مغنية، ۱۹۷۵: ۲۰). در واقع، اختصاصی بودن افعال پیامبر ﷺ موجب شده است تا کارایی افعال ایشان در دو حوزه عمل و نظر کاهش یابد و بهره‌گیری از آن با تنگنا رو به رو گردد. یکی از این محدودیت‌ها که گاه انتفاع از سنت فعلی را منتفی کرده و گاه بهره‌گیری از آن را دچار مضيقه نموده است،

۱. شایان ذکر است که «متواتری» و «مشکک» دو اصطلاح علمی است که با الهام از تعریف آن در دانش منطق، معنا شده است (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲/۱: ۱۴۷؛ خوانساری، ۱۳۵۹/۱: ۱۸۳).

عدم مجال تأسی و الگوگیری است. دلیل این امر، حکم عقل (سید مرتضی، ۱۳۷۶/۲: ۱۳۷۶)، اجماع امامیه (علامه حلّی، ۱۴۲۵/۲: ۵۳۳؛ نراقی، ۱۳۸۸/۱: ۳۰۷) و روایاتی است که مسلمانان را از پیروی از افعال اختصاصی پیامبر ﷺ منع کرده است؛ برای نمونه، امام صادق علیه السلام در پاسخ کسی که از تخيیر زن میان ازدواج و طلاق سؤال کرد، آن را مخصوص پیامبر ﷺ برشمردند و دیگران را از انجام آن برحذرداشتند (کلینی، ۱۴۰۷/۶: ۱۳۹). همچنین برخی از فقهای شیعه با استناد به روایتی که سه عمل مسوک، نماز و ترو قربانی را از اختصاصات پیامبر ﷺ برشمرده است (مجلسی، ۱۴۰۳/۱۶: ۳۸۲)، این سه عمل را جزء تکالیف پیامبر ﷺ به شمار آورده، امت ایشان را از التزام به آن‌ها مبرا دانستند (طوسی، ۱۳۸۷/۴: ۱۵۲؛ ۱۴۰۸/۲: ۲۱۵؛ علامه حلّی، ۱۳۸۸/۲: ۱۴۰۸). البته باید افزود که آنچه در سه‌گانه یادشده به پیامبر ﷺ اختصاص یافته است، وجوب آن‌هاست و گرنه اصل انجام عمل برای دیگران رواست و منافاتی با اختصاصی بودن آن‌ها ندارد.

۴. ملاک‌های اختصاصی بودن افعال پیامبر ﷺ

بی‌گمان شماری از افعال پیامبر ﷺ مخصوص حضرت بوده، کسی از امت به ساحت حیات ایشان راه ندارد؛ لکن آنچه که این ویژگی را به آسیبی عملی مبدل نموده و الگوگیری از افعال پیامبر ﷺ را با دشواری روبه‌رو ساخته است، دامنه این بخش از افعال است؛ چه، برخلاف آنچه در کتاب‌های فقهی ذکر شده است، شمار افعال اختصاصی پیامبر ﷺ اندک، و دامنه محدودیت آن کوچک است. دلیل این امر، ملاک‌هایی است که قلمرو افعال اختصاصی پیامبر ﷺ را مشخص و گستره محدودیت آن‌ها را معلوم می‌کند. شایان ذکر است ملاک‌های مورد نظر، برآساس داده‌هایی که فقهای شیعه در لابه‌لای گزارش اختصاصات پیامبر ﷺ به دست داده‌اند، استخراج گردیده است و پیش از این، الگوی مشخصی برای شناخت این ویژگی‌ها به دست داده نشده است.

۴- مستند دینی

نخستین واصلی ترین ملاک در تشخیص افعال اختصاصی پیامبر ﷺ، مستندات دینی آن است؛ چراکه اختصاص یافتن برخی از افعال به پیامبر ﷺ، موضوعی است که به پشتونهای دینی نیاز دارد (طوسی، ۱۳۸۷/۴: ۱۵۵؛ نراقی، ۱۳۸۸/۱: ۳۱۱) و این امر، از طریق استناد به آیات و روایات حاصل می‌گردد. بنابراین، تنها افعالی جزء اختصاصات پیامبر ﷺ به شمار می‌آیند که متکی به قرآن و حدیث باشند و در مقابل، افعالی که از هر گونه دلیل قرآنی و روایی تهی باشد، صلاحیت اختصاصی خواندن ندارد. از این رو، باید گفت که از میان ۴۰ فعل اختصاصی پیامبر ﷺ، ۲۳ فعل مستند به آیات و روایات و ۱۷ فعل فاقد مستند دینی است؛ یعنی ۴۳٪ از افعال اختصاصی پیامبر ﷺ دلیل دینی ندارند. برخی از ویژگی‌هایی که از مستند روایی یا قرآنی برخوردارند، عبارت‌اند از: ۱. حرمت نوشتمن که به دلیل آیه شریفه «وَلَا تَحْظُهُ بِيَمِينِكَ» (عنکبوت / ۴۸) به پیامبر ﷺ اختصاص یافته است (علامه حلّی، ۱۳۸۸/۴: ۵۶۵)؛ ۲. وجوب مسواک، نماز و ترو قربانی که به سبب حدیث نبوی «كُتِبَ عَلَيْيِ وَلَمْ يُكَتَبْ عَلَيْكُمُ السِّوَاكُ وَالنَّوْمُ وَالْأَضْحِيَةُ» (مجلسی، ۱۴۰۳/۱۶: ۳۸۲) جزء ویژگی‌های پیامبر ﷺ شمرده شده است (کرکی، ۱۴۱۴: ۵۲/۱۲)؛ ۳. وجوب نماز شب که به دلیل آیه شریفه «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ» (اسراء / ۷۹) جزء خصائص پیامبر ﷺ ذکر شده است (طوسی، ۱۳۸۷/۴: ۱۵۳) و ۴. جواز روزه وصال که به سبب حدیث «أَنَّهُ أَكْبَرَهُ وَأَصَلَ فِي صِيَامِ رَمَضَانَ فَوَاصَلَ النَّاسُ فَنَهَاهُمْ فَقَالُوا إِنَّكَ تُوَاصِلُ فَقَالَ: إِنِّي لَسْتُ مِثْلَكُمْ إِنِّي أَطْعُمُ وَأَسْقَى» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵/۱: ۱۳۸) به پیامبر ﷺ اختصاص یافته است (طوسی، ۱۳۸۷/۴: ۱۵۳).

۱. شایان ذکر است که این آمار، برپایه مطالعه موردی در شش کتاب مهم فقهی شیعه به دست آمده است:

 ۱. المبسوط شیخ طوسی، ۲. شرایع الاسلام محقق حلی، ۳. تذكرة الفقهاء علامه حلّی، ۴. جامع المقاصد محقق کرکی، ۵. الحدائق الناظرہ محدث بحرانی و ۶. جواهر الكلام نجفی. (بنگرید به: جدول افعال اختصاصی پیامبر ﷺ).

دیگر، ۱. حرمت ازدواج با کنیزان به صیغه عقد (بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۳؛ ۹۴/۲۳)؛ ۲. ورود به مکه بدون احرام (کرکی، ۱۴۱۴: ۶۲/۱۲)؛ ۳. جواز اخذ غنیمت (طوسی، ۱۳۸۷: ۴/۱۵۳)؛ ۴. ازدواج بدون مهریه، از جمله ویژگی هایی است که فاقد مستند دینی بوده و بدون پشتونانه قرانی و روایی، مخصوصاً پیامبر ﷺ شمرده شده است.

۲-۴. منبع مكتوب

دومین ملاک در تعیین قلمرو افعال اختصاصی پیامبر ﷺ، منابع مكتوبی هستند که به گزارش اختصاصات پیامبر ﷺ پرداخته اند؛ چه، «منبع» به عنوان یکی از مؤلفه های اعتبار سنجی، تأثیر بسزایی در تشخیص اصالت گزاره های حدیثی دارد (شیخ بهائی، بی تا: ۲۶۹) و می تواند به مثابه معیاری برای شناخت افعال اختصاصی پیامبر ﷺ مورد استناد قرار گیرد، بدین سان که با بررسی تعداد منابعی که به گزارش ویژگی های پیامبر ﷺ پرداخته اند، می توان افعال اختصاصی پیامبر ﷺ را مشخص کرد. از این رو، تنها افعالی جزء اختصاصات پیامبر ﷺ شمرده می شوند که در همه منابع مرتبط قید شده باشند (متفق) و در مقابل، افعالی که تنها متکی به یک یا چند منبع خاص بوده اند (متفرق)، از گردونه اعتبار خارج می گردد. منظور از منبع، کتاب و مصدر مكتوبی است که اطلاعات مرتبط با اختصاصات پیامبر ﷺ را در اختیار قرار می دهد که در این میان، کتب فقهی شیعه بیشترین سهم را در تعیین افعال اختصاصی پیامبر ﷺ دارند؛ چه، بیشترین کاربرد خصائص پیامبر ﷺ در منابع فقهی بوده است و بیشترین مباحث نظری در این گروه از مصادر صورت گرفته است. براین اساس، باید افزود که از میان ۴۰ فعلی که به عنوان ویژگی های پیامبر ﷺ معرفی شده است، تنها ۱۱ فعل (یعنی ۲۷٪ از افعال اختصاصی پیامبر ﷺ) در همه منابع ذکر شده است (متفق) و ۲۳٪ از اختصاصات پیامبر ﷺ تنها یک منبع مكتوب داشته است.

۳-۴. حکم شرعی

سومین ملاک در تعیین گستره افعال اختصاصی پیامبر ﷺ، احکام شرعی است که

برای اختصاصات پیامبر ﷺ بیان شده است؛ چه، اغلب ویژگی‌های پیامبر ﷺ دارای حکم فقهی است که در یک دسته‌بندی کلی در دو گروه تغليظات و تخفیفات قرار می‌گیرد (کرکی، ۱۴۱۴: ۵۲). منظور از «تغليظات» ویژگی‌هایی است که حکم آن‌ها وجوب یا حرمت است و انجام یا ترک آن‌ها برای پیامبر ﷺ الزامی بوده است؛ مانند گرفتن صدقه که بر پیامبر ﷺ حرام است و خواندن نماز شب که برایشان واجب است؛ و مقصود از «تخفیفات» ویژگی‌هایی است که حکم آن‌ها اباحه است و انجام آن‌ها برای پیامبر ﷺ جایز بوده است؛ مانند روزه وصال و اذدواج بالفظ هبه. از این‌رو، با توجه به اهتمام ویژه فقهاء به آموزه‌های فقهی و نیز دقت و حساسیت آنان در پذیرش حلال و حرام الهی، تنها افعالی مخصوص پیامبر ﷺ شمرده می‌شود که جزء دستهٔ نخست (تغليظات) قرار گیرد و ذیل یکی از احکام واجب یا حرمت بگنجد، اما افعالی که ذیل دستهٔ دوم (تخفیفات) قرار می‌گیرد - به دلیل تساهلهٔ که معمولاً دربارهٔ این بخش از احکام روا داشته می‌شود - جزء افعال اختصاصی محسوب نمی‌شود. براین اساس، باید افزود که از میان ۴۰ فعل اختصاصی پیامبر ﷺ، ۲۴ فعل از تغليظات و ۱۶ فعل از تخفیفات بوده است؛ یعنی تنها ۶۰٪ از افعال اختصاصی پیامبر ﷺ دارای حکم واجب یا حرام بوده است.

شایان ذکر است که ملاک‌های یادشده در طول هم قرار دارند و به ترتیب اولویت، در پی احراز افعال اختصاصی پیامبر ﷺ بر می‌آیند، بدین معنا که ابتدا، افعال پیامبر ﷺ با پی‌جوابی مستندات دینی سنجیده می‌شود و در صورت احراز نشدن دلیل قرآنی یا روابی، نوبت به ملاک دوم می‌رسد و از طریق تبع در منابعی که به ذکر خصائص پیامبر ﷺ پرداخته‌اند، دربارهٔ اعتبار آن‌ها داوری می‌شود؛ آنگاه در صورت عدم اتفاق نظر دربارهٔ اختصاصات پیامبر ﷺ، نوبت به ملاک سوم می‌رسد و با شناسایی ویژگی‌هایی که به وجود یا حرمت آن‌ها حکم شده است، افعال اختصاصی پیامبر ﷺ معرفی می‌شود. اینک با درنظر گرفتن ملاک‌های یادشده می‌توان گسترهٔ افعال اختصاصی پیامبر ﷺ را معین و مصاديق افعال اختصاصی پیامبر ﷺ را معلوم کرد؛ چه، با پایش آماری شش

منبع فقهی شیعه، چنین به دست آمد که از میان ۴۰ فعل اختصاصی پیامبر ﷺ، تنها هفت مورد (۱۷٪) حائز تمام شرایط بوده است؛ یعنی خصوصیاتی که مستند به متون دینی، مورد اتفاق منابع مكتوب و دارای حکم واجب یا حرام هستند (بنگرید به: جدول افعال اختصاصی پیامبر ﷺ).

۵. گستره تأسی به افعال اختصاصی پیامبر ﷺ

باور مشهور درباره افعال اختصاصی پیامبر ﷺ آن است که این بخش از افعال حضرت قابل تأسی نیستند (بنگرید به: علامه حلی، ۱۴۲۵/۲: ۵۳۳؛ نراقی، ۱۳۸۸/۱: ۳۰۷)، در صورتی که این نظریه قابل نقد است و می‌توان دامنه این محدودیت را کاهش داد و از برخی افعال اختصاصی پیامبر ﷺ الگوگری کرد. دلیل این امر، گونه‌بندی افعال اختصاصی به جهت «مراتب» است که به دو دسته متواطئ و مشکک تقسیم می‌شوند؛ در دسته اول، محدودیت اختصاصی بودن متوجه حکم و جوب یا حرمت می‌گردد و فعل پیامبر ﷺ شایسته پیروی خواهد بود؛ برای مثال، در ویژگی «وجوب قربانی کردن» و یا «حرمت دزدیده نگاه کردن» آنچه مخصوص پیامبر ﷺ شده است، حکم و جوب یا حرمت است و گزنه اصل عمل عمومیت داشته و شایسته تأسی است. در دسته دوم، محدودیت اختصاصی بودن به بالاترین مرتبه و درجه فعل تعلق می‌گیرد و مرتبه پایین‌تر و ضعیف‌تر فعل قابل تأسی خواهد شد؛ مثل «نخوردن پیاز و سیر» که یک مرتبه، به شکل حداکثری ترک می‌شود و مرتبه دیگر، به شکل حداقلی پرهیزمی شود و یا مانند ویژگی «انکار رفتار ناپسند»، که دارای شدت و ضعف است و هم می‌تواند در همه موارد انجام گیرد و هم می‌تواند در موارد خاص محقق شود. طبیعی است آنچه به پیامبر ﷺ اختصاص یافته است مرتبه نخست و برتران است و لامونمان نیز می‌توانند در سطح ضعیف و حداقلی به آن‌ها اقتدا کنند.

نتیجه

۱. اختصاصی بودن برخی از افعال پیامبر ﷺ، از جمله موانع تأسی والگوگری از

ایشان است.

۲. اختلاف نظر درباره شمار این بخش از افعال پیامبر ﷺ، عدم تعیین ملاک‌های تشخیص، سبب ناکارآمدی این قسم از سنت فعلی پیامبر ﷺ شده است.
۳. بررسی مصادر فقهی شیعه چنین به دست می‌دهد که سه عنصر مستند دینی، منبع مكتوب و حکم شرعی، سه ملاک مهم برای تشخیص افعال اختصاصی پیامبر ﷺ است.
۴. اعمال ملاک‌های یادشده معلوم می‌کند که دایره افعال اختصاصی پیامبر ﷺ کوچک است و بخش محدودی از افعال پیامبر ﷺ به مقام نبوت اختصاص دارد.
۵. با درنظرگرفتن مراتب افعال اختصاصی و دسته‌بندی آن‌ها به دو گونه مشکک و متواطی، گستره الگوگری از افعال اختصاصی پیامبر ﷺ نیز توسعه می‌یابد. بدین‌سان که در افعال متواطی، محدودیت اختصاصی بودن، متوجه حکم فعل می‌گردد و در افعال مشکک، محذوریت اختصاصی بودن به مراتب شدید آن بازمی‌گردد.

جدول افعال اختصاصی پیامبر ﷺ

ردیف	عنوان	تعداد منبع	حکم	مستند
۱.	حرمت گرفتن صدقه مستحب	شش	تغليظات	ندارد
۲.	جواز گرفتن روزه وصال	شش	تخفيفات	دارد
۳.	وجوب خواندن نماز وتر	شش	تعلیظات	دارد
۴.	وجوب قربانی کردن	شش	تغليظات	دارد
۵.	وجوب مسوک زدن	شش	تغليظات	دارد
۶.	جواز ازدواج کردن بالفظ هبه	شش	تخفيفات	دارد
۷.	حرمت گرفتن صدقه واجب	شش	تغليظات	دارد
۸.	وجوب مختار گزاردن همسران بین ماندن و جدایی	شش	تعلیظات	دارد
۹.	وجوب نماز شب خواندن	شش	تعلیظات	دارد
۱۰.	حرمت دزدیله نگاه کردن	شش	تعلیظات	دارد
۱۱.	جواز ازدواج کردن با ییش از چهار همسر	شش	تخفيفات	دارد

دارد	تغлиظات	پنج	وجوب تقسيم بين همسران در ماندن نزد هر يك از آنها	.۱۲
ندارد	تغليظات	چهار	حرمت ازدواج کردن با کنیزان به صيغه عقد	.۱۳
ندارد	تخفيقات	چهار	جواز گرفتن آب و خوراک از صاحبان آن، هرچند نيازمند باشند	.۱۴
دارد	تغليظات	چهار	حرمت برکندين لباس رزم پيش از روزيابوي با دشمن	.۱۵
دارد	تغليظات	چهار	حرمت نوشتن	.۱۶
دارد	تغليظات	چهار	حرمت تغييردادن همسران	.۱۷
دارد	تغليظات	نه	جواز ورود به مكه بدون احرام	.۱۸
ندارد	تخفيقات	نه	وجوب انکار رفتار ناپسند آنگاه که بيبيند	.۱۹
دارد	تغليظات	نه	حرمت ازدواج کردن با اهل كتاب به صيغه عقد	.۲۰
دارد	تخفيقات	نه	جواز ازدواج کردن بدون پرداخت مهر يه	.۲۱
ندارد	تخفيقات	نه	جواز اختصاص دادن زمين برای چراگاه دام هاي ش	.۲۲
ندارد	تخفيقات	نه	جواز گرفتن غنيمت	.۲۳
دارد	تغليظات	دو	وجوب مشورت کردن با صاحبان خرد	.۲۴
دارد	تغليظات	دو	حرمت چشم دوختن به دارايي مردم	.۲۵
ندارد	تخفيقات	دو	جواز ازدواج کردن بدون اذن ولئ	.۲۶
ندارد	تخفيقات	دو	جواز ازدواج کردن در حال احرام	.۲۷
ندارد	تخفيقات	دو	جواز گرفتن خمس غنيمت	.۲۸
ندارد	تخفيقات	دو	جواز گرفتن فيء	.۲۹
دارد	تخفيقات	دو	جواز ازدواج کردن بدون محدوديت	.۳۰
ندارد	تخفيقات	دو	جواز گرفتن غنايم فاخر قبل از تقسيم	.۳۱
ندارد	تخفيقات	يک	جواز ورود به مسجد با حالت جنب	.۳۲
دارد	تغليظات	يک	حرمت افزاون خواهی در برابر نيكى کردن	.۳۳
دارد	تغليظات	يک	حرمت غذا خوردن در حال تکيه دادن	.۳۴
دارد	تغليظات	يک	حرمت نگاه داشتن زنی که ازدواج با ايشان را کراحت دارد	.۳۵
دارد	تغليظات	يک	وجوب پرداخت بدھي کسی که باتنكگستي بميرد	.۳۶
ندارد	تغليظات	يک	حرمت ترك نماز مستحب قبل از تمام کردن آن	.۳۷
ندارد	تغليظات	يک	حرمت خوردن سير و پيازو تره	.۳۸
ندارد	تغليظات	يک	حرمت نماز گزاردن بر ميٰت بدھكار	.۳۹
ندارد	تخفيقات	يک	جواز ازدواج بدون شاهد	.۴۰

منابع

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوایل اللئال العزیزیة فی الأحادیث الدینیه، دار سید الشهداء، قم، ۱۴۰۵ ق.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۳. بحر العلوم، محمد، الاجتهاد اصوله واحکامه، دار الزهراء، بیروت، ۱۹۷۷ م.
۴. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۵ ق.
۵. حسن، عباس، النحو الوفي، دار المعرف، بیروت، بی تا.
۶. حسینی سمنانی، بتول، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۹۳ ش.
۷. خوانساری، محمد، منطق صوری، نشر آگاه، تهران، ۱۳۵۹ ش.
۸. رازی، فخرالدین محمد بن عمرو، المحسوب فی علم اصول الفقه، مؤسسه الرساله، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۲ ق.
۹. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، دار الهجره، قم، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. سید مرتضی، علی بن حسین، الندیعۃ إلی أصول الشریعہ، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، کفاية الطالب اللییب فی خصائص الحبیب، دار الكتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. شهید ثانی، زین الدین، مسالک الأفہام إلی تنقیح شرائع الإسلام، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. شیخ بهائی، محمد بن حسین، مشرق الشمسمین وکسیر السعادتین، مکتبه بصیرتی، قم، بی تا.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد، منطق نوین، نشر آگاه، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۵. صدر، سید محمد، ماوراء الفقه، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
۱۷. طرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصرخسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، المکتبة المرتضویه، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۲۰. علامه حلّی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجربید، مؤسسه الامام علی علیل، لندن، ۱۳۸۰ ش.

۲۱. علامه حلّی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، مؤسسه آل البيت علیہما السلام، قم، ۱۳۸۸ق.
۲۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف، نهایة الوصول إلى علم الأصول، مؤسسه الامام الصادق علیہما السلام، قم، ۱۴۲۵ق.
۲۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، دار الكتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۲۴. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، مؤسسه داراللهجه، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۵. کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مؤسسه آل البيت علیہما السلام، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دار الكتب الاسلامیه، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعۃ لدرر أخبار الأنمة الأطهار، دار احیاء التراث العربي، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، ملاد الأخیر فی فهم تهذیب الأخبار، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۶ق.
۲۹. محقق حلّی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸ق.
۳۰. مردانی گلستانی، مهدی، «فرایند عصری سازی افعال پیامبر ﷺ»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، شماره ۴۵، ۱۴۰۰ش، ص ۱۳۵-۱۰۹.
۳۱. مردانی گلستانی، مهدی، توسعه استنباط از فعل معصوم، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۹۸ش.
۳۲. مغنية، محمد جواد، علم أصول الفقه فی ثوبه العجید، دار العلم للملائين، بیروت، ۱۹۷۵م.
۳۳. نجاشی، احمد بن علی، فهرست اسماء مصنفو الشیعه، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۶۵ش.
۳۴. نجفی، محمد حسن، جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام، دار احیاء التراث العربي، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۳۵. نراقی، محمد مهدی، آنیس المحتدین فی علم الأصول، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ش.

رهیافت‌های تربیتی آیات فقهی؛ بررسی موردی آیات ازدواج، مهریه و نفقة

الله شاهپسند^۱ - معصومه شادمهری^۲

چکیده

بر مبنای این اصل که قرآن کتاب هدایت و یادآوری است و نه یک کتاب فقهی، انتظار می‌رود در هر دسته از موضوعات خود، اهداف و آموزه‌های تربیتی را نیز لحاظ کند. این مقاله به بررسی موردی رهیافت‌های تربیتی آیات فقهی ازدواج، مهریه و نفقة می‌پردازد. تحلیل آیات پس از کدگذاری، مقوله‌بندی، توصیف و تحلیل داده‌ها می‌آید. موارد زیر در این آیات نشان داده می‌شود: ابعاد تربیتی جسمی، روحی، اقتصادی، جنسی و اخلاقی؛ اهداف تربیتی ایجاد روحیّة تعاؤن، پیشگیری از رذایل اخلاقی، مبارزه با عقاید و آداب نادرست و تقویت روحیّة شکرگزاری؛ اصول تربیتی رعایت محدودیّت‌های طبیعی و وسع مالی متربّی، نظارت مستمر بر اعمال وی، آزادی و اختیار متربّی، حفظ کرامت انسانی؛ و روش‌های تربیتی مانند: تشویق و پاداش، محروم‌سازی، پرهیز از تصريح در مسائل جنسی، و مقایسه و تحریک عواطف انسانی. قرآن بر آن است تا تربیت افراد خانواده با حفظ کرامت و جایگاه والای انسانی آن‌ها و با اختیار خودشان فراهم آید.

کلیدواژه‌ها: رهیافت‌های تربیت، مهریه و نفقة، آیات الأحكام، احکام ازدواج.

1. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

2. دانش آموخته کارشناسی تربیت معلم قرآن مجید دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول).
Masomeh.shadmehri@gmail.com

مقدمه

متون فقهی سبک نوشتاری خاص خود را دارند. آن‌ها غالباً خشک و بی‌روح تلقّی می‌شوند، به‌گونه‌ای که تنها به بایدها و نبایدها توجه دارند و ابعاد اخلاقی و تربیتی قضایا را نادیده می‌گیرند. اضافه یا کم کردن هر کلمه در این متون، تنها با هدف تغییر دربار فقهی جملات انجام می‌شود. بخشی از آیات قرآن نیز به مسائل فقهی اختصاص دارند، اما از آنجا که قرآن مشتمل بر موضوعات مختلف است، از سبک‌های متنوعی همچون روایی، شعری و پندآموز نیز برخوردار است. گرچه سیک فقهی قرآن با دیگر سبک‌های آن متفاوت است، اما مانند سبک متون فقهی محض نیز نیست. به قول مستنصر میر، «زبان حقوقی قرآن حاکی از بینشی اخلاقی است که بر مطالب قانونی قرآن اثر می‌گذارد. بدینسان احکام حقوقی معمولاً همراه‌اند با توصیه‌هایی برای گسترش پارسایی و یادآوری اینکه این حقوق را خدایی علیم و حکیم وضع کرده است... سبک‌های گوناگون سخن‌گفتن در قرآن به طور جداگانه واقع نمی‌شوند، بلکه تاحدی درهم آمیخته‌اند - به‌ویژه در سوره‌های طولانی ترمدنی - ولذا طرز سخن‌گویی قرآنی متفاوتی را پدید می‌آورند» (میر، ۱۳۸۷: ۵۴-۵۵). براساس آنچه گفته شد، انتظار می‌رود آیات فقهی قرآن، به ابعاد تربیتی، اخلاقی و ... نیز توجه داشته باشند.

هدف از نزول احکام فقهی، لغوبرخی آداب جاهلیت و گشودن راهی به سوی کمال بوده است، اما با گذشت زمان، پاییندی بر بایدها و نبایدهای شرعی در عمل، کم‌رنگ شده و یا تنها نگاهی سطحی به بعد فقهی آن‌ها بر جای مانده است. حال آنکه توجه به آموزه‌های تربیتی فقه، به اقبال و پاییندی افراد جامعه به آن‌ها کمک شایان توجّهی می‌نماید؛ خدمت بزرگی که تعلیم و تربیت می‌تواند به فقه داشته باشد، کمک در ارائه تحلیل‌های تربیتی از احکام و مباحث فقهی و همچنین بر جسته نمودن، تبیین و توصیف جنبه‌های تربیتی فقه است. این امر موجب می‌شود تا جایگاه فقه در زندگی به‌ویژه در عرصه تعلیم و تربیت آشکارتر و بینش‌ها نسبت به فقه و احکام آن مثبت‌تر، و در نتیجه، اقبال به فقه و پاییندی عملی به احکام آن افزون تر گردد (بناری، ۱۳۸۳: ۱۷۱).

آیات فقهی قرآن، هرسه حوزه شخصی، خانوادگی و اجتماعی را پوشش می‌دهد و در همه این موارد، نگاه قرآن یک نگاه حقوقی صرف نیست. با این حال، به سبب اهمیت خانواده در بحث تعلیم و تربیت، مقاله حاضر آموزه‌های تربیتی آیات فقهی خانواده را بررسی می‌کند و از آنجا که موضوعات فقهی مرتبط با خانواده در قرآن فراوان است و ازدواج، طلاق، نشوز، تعدد زوجات، حقوق فرزندان و ... را دربرمی‌گیرد، این پژوهش تنها به بررسی آیات فقهی مرتبط با ازدواج و مهریه و نفقة به عنوان لوازم آن می‌پردازد.

پیشینه تحقیق

۱. زمینه‌های تربیتی در فقه اسلامی (بخش عبادات: طهارت، نماز، روزه و دعا)، محمدحسین امانپور، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۳ش. این پایان نامه جنبه‌های تربیتی فقه اسلامی در زمینه عبادات را بررسی کرده است، اما مقاله حاضر به رهیافت‌های تربیتی آیات فقهی حوزه خانواده اختصاص دارد. ۲. نگرشی بر تعامل فقه و تربیت، علی همت بناری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۳ش؛ ۳. فقه تربیتی، علیرضا اعرافی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۷ش. دو کتاب اخیر به امكان و چگونگی تعامل فقه با تربیت و علوم تربیتی پرداخته‌اند، اما موضوع خاصی از آیات فقهی را بررسی نکرده‌اند. این مقاله آموزه‌های تربیتی آیات فقهی خانواده را استخراج و پس از کدگذاری مضامین تربیتی موجود در آیات مرتبط و مقوله‌بندی کدهای به دست آمده، به توصیف و تحلیل مقولات مزبور پرداخته و آن‌ها را در چهار محور دسته‌بندی کرده است: ابعاد، اهداف، اصول و روش‌های تربیتی.

۱. ابعاد تربیتی

انسان در ابعاد مختلف نیاز به تربیت و تکامل دارد. متون تربیتی نمی‌توانند همه ابعاد انسانی را هم زمان مورد توجه قرار دهند، اما قرآن کریم علاوه بر اینکه در مجموع آیات خود ابعاد مختلف وجود انسان را در نظر دارد، در هنگام طرح مباحث فقهی نیز از ابعاد تربیتی انسان غافل نبوده است:

۱-۱. جسمی

رابطه احکام فقهی قرآن و تربیت جسمانی، در جای خود بررسی شده است (بنگرید به: کوثری، ۱۳۹۹). این رابطه در آیات مربوط به ازدواج نیز قابل مشاهده است؛ در آیه «وَالْوَالِدَاُتُ يُرِضِّعْنَ أَوْلَادُهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتَمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْفَهُنَّ وَكِشْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالَّذِهِ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودُ لَهُ بِوَلَدِهِ» (بقره / ۲۳۳) خداوند حق حضانت نوزاد در دوران شیرخوارگی را به مادر داده و تأمین نفقة زوجه و نوزاد در این ایام را به پدر سپرده است. به این ترتیب، هم زمان به تربیت عاطفی و جسمی توجّه داشته است؛ چراکه تغذیه جسم و جان نوزاد در این مدت با شیر و عواطف مادر پیوند ناگسستنی دارد. علاوه بر این، مادر نمی‌تواند آغوش خود را در چنین لحظات حساسی از کودکش خالی ببیند و در برابر وضع نوزادش بی تفاوت باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲/ ۱۸۶). تا هنگامی که جسم مادر با تغذیه مناسب قوت نیابد، کودک نیز به رشد طبیعی دست نمی‌یابد. در عبارت «لَا تُضَارَّ وَالَّذِهِ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودُ لَهُ بِوَلَدِهِ» نیز می‌توان باء را سببیّه دانست، در این صورت، مقصود این است که مادر و پدر نباید به سبب فرزند آسیب ببینند. این نهی مطلق است (بلاغی، ۱۳۵۲/ ۱: ۲۱۰)، از این رو، ضررهای جسمی، روحی و مالی همه را در برمی‌گیرد. به هر حال، این آموزه، جامعیّت دین اسلام و توجه به تغذیه نوزاد و پرورش جسمی و عاطفی وی را یادآور می‌شود (قرائتی، ۱۳۸۸/ ۱: ۳۶۵).

۲-۱. روحی و معنوی

تربیت روحی و درونی پیش درآمد تربیت اجتماعی و بیرونی فرد شمرده می‌شود (بناری، ۱۱۲: ۱۳۸۳- ۱۱۳). قرآن کریم ضمن امروزنهای فقهی، به این بعد تربیت نیز توجّه داشته است. برای نمونه، طبق عبارت «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبْتُكُمْ وَ...» (بقره / ۲۲۱)، ایمان مایه ارزش است، اگرچه در بندۀ و کنیز باشد، و شرک رمز سقوط است، گرچه در حزو آزاد باشد (قرائتی، ۱۳۸۸/ ۱: ۳۴۶). به عبارت دیگر، فرق میان انسان‌ها ظواهرنیست، بلکه ایمان است. براین اساس، هدف

تربیتی آیه هدایت مترّبی به سوی حق و رسیدن او به تقواست؛ زیرا در انتهای آیه می‌فرماید: «أُولَئِكَ يَذْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَذْعُولَ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ يَذْنِي». در آیه وجه دیگری هم هست و آن اینکه بگوییم مراد از دعوت خدا به سوی بهشت و مغفرت، همان حکمی است که در صدر آیه تشریع شده است که با زنان مشرك ازدواج نکنید تا ایمان بیاورند؛ زیرا همین نهی از معاشرت با کسانی که جزدوری از خدا ثمری ندارند، و تحریک مؤمنان به معاشرت با کسانی که نزدیکی با آن‌ها موجب نزدیک شدن به خدای سبحان و یادآوری آیات و مراقبت امرونهی اوست، خود دعوتی از خدا به سوی بهشت است. مؤید این معنا ذیل آیه است که می‌فرماید: «وَيُسِّئُنَ آیَاتَهُ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (لطفى، ۱۳۹۰: ۱۵۲).

نمونه‌ای دیگر در آیات طلاق دیده می‌شود؛ اسلام همسران را با دوستی، مودت و رحمت (بنگرید به: روم / ۲۱) و یا با تکلیف، وظیفه، نیکوکاری و نیک‌رفتاری در کنار هم نگه می‌دارد. اما زمانی که موقعیت به‌گونه‌ای ناگوار گردید که هیچ یک از این مسائل دل‌های آنان را به هم وصل نکرد، به دل‌ها فرمان نمی‌دهد که با یکدیگر در زندان کراحت و گریز بمانند، یا در ظاهر بپیوندند و در باطن دوری کنند، بلکه می‌فرماید: «وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلُّا مِنْ سَعْيِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا» (نساء / ۱۳۰)؛ یعنی خدای متعال به فضل واسع خود، هم آن مرد و هم آن زن را بی‌نیاز می‌کند (قطب، ۷۷۱/۲: ۱۴۲۵). با این امید، قرآن روان و درون مترّبی را تأمین می‌کند.

قرآن از هدیه‌ای که مرد باید به زن بپردازد، تعبیر به «متاع» کرده است: «وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُفْتَرِ قَدْرُهُ مَتَّاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (بقره / ۲۳۶). «متاع» در لغت به معنای چیزهایی است که انسان از آن‌ها بهره‌مند می‌شود (خلیل بن احمد، ۸۳۲/۲: ۱۴۰۹) و غالباً به غیرپول و وجه نقد اطلاق می‌گردد؛ زیرا از پول به طور مستقیم نمی‌توان استفاده کرد، بلکه باید تبدیل به متاع شود. قرآن از هدیه‌ای تعبیر به متاع کرده است و این از نظر روانی اثر خاصی دارد؛ زیرا بسیار می‌شود که هدیه‌ای از اجناس قبل استفاده، مانند خوراک و پوشак که برای اشخاص بردۀ می‌شود، هرچند کم قیمت باشد، اثربار در روح آن‌ها می‌گذارد که اگر آن را به پول تبدیل کنند، هرگز آن اثر را نخواهد داشت

(مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰۱). همچنین با بیان اصل معروف و احسان برای تبیین کیفیت و کمیت هدیه، براین نکته تأکید می‌کند که حتی طلاق و جدایی نیز باید آمیخته با نزاع و کشمکش و تحریک روح انتقام‌جویی باشد؛ بلکه باید براساس احسان و گذشت باشد (همان ۱۳۷۱: ۲۰۳). توجه به این اصل، در آرامش روانی زن تأثیر انکارناپذیری دارد.

۱-۳. اقتصادی

طبق آیه «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءٌ يُغْنِهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِ» (نور/۳۲)، فرد می‌تواند در عین فقیربودن، صلاحیت ازدواج داشته باشد، پس نمی‌توان برخورداری مالی را شرط دانست. خداوند در صورت ازدواج، به متربی وعده بی نیازی می‌دهد: «إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءٌ يُغْنِهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»؛ شاید چون انسان تا هنگامی که مجرد است، احساس مسئولیت نمی‌کند و از توان واستعداد خود به طور کامل استفاده نمی‌کند، ولی هنگامی که ازدواج کرد، در حفظ و بارور ساختن درآمد خود می‌کوشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۶۵/۱۴)؛ چنان که روایت شده است فردی سه بار نزد پیامبر اکرم ﷺ آمد و از نیازمندی شکایت کرد، اما پیامبر ﷺ در هر مرتبه او را به ازدواج امر نمود. اسحاق بن عمّار که این خبر را از اهل سنت شنیده بود، اما گویا مضمونش را عجیب می‌پندشت، آن را به امام صادق علیه السلام عرضه کرد و حضرت فرمود: «بله، درست است، روزی همراه همسرو فرزند است» (کلینی، ۱۳۸۷/۱۰: ۵۸۷). پس اگر فردی توانایی پذیرش مسئولیت خانواده را در خود احساس کند، از عهده تأمین معاش نیز برخواهد آمد. خداوند نیز گشاینده و به تلاش او آگاه است: «وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِ».

وجه دیگری از تربیت اقتصادی قرآن کریم در مسئله مهریه دیده می‌شود. متون دینی از مهریه سنگین نهی می‌کنند؛ مثلاً از امام علی علیه السلام نقل شده است: «مهریه زنان را سنگین نکنید که باعث دشمنی می‌شود» (ابن حیون مغربی، ۱۳۸۵/۲: ۲۲۱). با این حال، اگر کسی به مهریه سنگین متعهد شد یا آن را پرداخت کرد، نباید آن را با ظلم پس بگیرد:

﴿... فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ (نساء / ۲۰)، زیرا که مالکیت انسان در چهارچوب قوانین الهی محدودیت ندارد و اگر شخصی به حق مالک باشد، نمی‌توان مالش را هر چند زیاد باشد از او گرفت، بلکه با توجه به ﴿أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾، یکی از بدترین انواع ظلم، گرفتن مال مردم همراه با توجیه کردن، تهمت زدن و بردن آبروی آنان است (قرائتی، ۱۳۸۸: ۲۰). باری، تنها آن بخش از مهریه از عهده مرد برداشته می‌شود که زن آن را با طیب خاطرو رضایت ببخشد: ﴿فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِئًا مَرِيًّا﴾ (نساء / ۴).

آیه ﴿لِتُنْقِ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدْرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَأُلْئِنْقُ مَمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيِّجَعُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (طلاق / ۷) نیز منحصر به مسئله نفقة زن در ایام عده نیست، بلکه قاعده‌ای برای تنظیم اقتصاد فردی و حل مسائل وابسته به آن در جامعه و خانواده است. پس فرد ثروتمند می‌تواند زندگی شخصی خود را از مال حلال گسترش دهد، چه اینکه خدا دوست دارد نعمتش را بربند ببیند، اما از طرف دیگر شخص فقیر نباید به منظور فرو نشاندن امیال شخصی، تظاهر، همنگ شدن با محیط، یا هر عامل تحريك کننده دیگری، بیش از توانایی خود در معیشت خرج کند؛ زیرا از این راه گرفتار مشکلات اقتصادی می‌شود که گاه به انحرافات خطربناک خواهد انجامید (مدرّسی، ۱۴۱۹: ۷۷-۷۸).

۴-۱. جنسی

مقصود از تربیت جنسی این است که متربّی طوری پرورش یابد که وقتی به سنّ بلوغ می‌رسد، حلال و حرام را در مسائل جنسی تشخیص دهد، به وظایف زناشویی و همسری آگاه باشد، از لاابالیگری پرهیز نموده و پاک دامنی خود را حفظ نماید، راه و رسم عفت را دانسته و به آن عمل کند (بهشتی، ۱۳۷۱: ۳۶۵). اراضی صحیح و به موقع نیاز جنسی که از مهم‌ترین نیازهای زیستی انسان است، برای سلامت جسم و روان ضروری است و ترک آن باعث بیماری‌های روانی و امراضی از قبیل ضعف اعصاب، اضطراب، افسردگی،

یأس، تشنج، تندخویی، بدیینی، گوشه‌گیری و گاه سوء‌هاضمه و سردرد می‌شود (امینی، ۱۳۷۸: ۲۶).

در هریک از آیات مورد بررسی این پژوهش، یک یا چند بعد از ابعاد تربیت مورد نظر بود؛ اما می‌توان گفت بعد جنسی میان همه آن‌ها مشترک و از بقیه صریح‌تر است. عبارت **«وَلِيُسْتَعْفِفُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا»** (نور / ۳۳) به صراحت جوانانی را که موقعیت ازدواج ندارند، به عفت جنسی فرامی‌خواند. در انتخاب همسر نیز پاک دامنی را شرط کرده است: **«...وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرُ مُسَافِحِينَ»** (نساء / ۲۴). «**مُحْصِنِينَ**»، حال برای فاعل **«أَنْ تَبْتَغُوا**» است؛ و از آنجا که ابتغاء مقید به عفت و پاک دامنی شده، انتخاب همسر برای ازدواج و زناشویی باید به صورت حلال باشد، نه به صورت زنا و بی‌عفتی. «سفاح» نیز به معنای زنا و بی‌عفتی است و «**غَيْرُ مُسَافِحِينَ**»، تأکید برای محسنین است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۱: ۳۳۵-۳۳۶).

۱-۵. اخلاقی

هدف از نزول قرآن هدایت است (بنگرید به: بقره / ۲) و این هدایت با رشد اخلاقی بندۀ صورت می‌گیرد. به همین سبب، احکام فقهی قرآن این بعد را نیز در نظر دارند. برای نمونه، تعبیر **«حَقًا عَلَى الْمُتَّقِينَ»** در آیه ۲۴۱ بقره: **«وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًا عَلَى الْمُتَّقِينَ»**، یک سفارش عاطفی و اخلاقی برای تمام موارد طلاق است که علاوه بر پرداخت تمام یا بخشی از مهریه، هدیه‌ای جداگانه برای جبران ناراحتی‌ها و دل‌شکستگی‌های زن، از سوی شوهر به او پرداخت شود و این یک دستور استحبابی و اخلاقی است که سزاوار است اهل تقوا آن را مراجعات نمایند (قرائتی، ۱۳۸۸: ۳۷۵-۳۷۶). در آیه **«مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًا عَلَى الْمُحْسِنِينَ»** (بقره / ۲۳۶) نیز خداوند برای جلوگیری از حس انتقام‌جویی و رهایی زن از کینه‌ای که ممکن است بر اثر گسیلن پیوند زناشویی حاصل شود، هدیه‌ای در شأن زن در نظر گرفته و آن را برخاسته از روحیّه احسان خوانده است؛ از این رو، ضروری است که این عمل آمیخته با روح نیکوکاری و مسالمت باشد. البته تعبیر

به «نیکوکاران» به معنای الزامی نبودن این حکم نیست، بلکه برای تحریک احساسات خیرخواهانه افراد در راه انجام این وظیفه و در نتیجه آن، تربیت اخلاقی است و گرنه این حکم جنبه الزامی دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱/۲۰۰).

در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَيْنَا إِذَا نَكْحُنُ الْمُؤْمَنَاتِ ثُمَّ ظَلَقْنُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَيْغُوْهُنَّ وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا» (احزان / ۴۹) نیز عبارت «وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا» اشاره‌ای است به آسان‌گیری و ابقا بر خصال انسانی هنگام اتمام زوجیت (خطیب، ۱۴۲۴/۱۱: ۷۳۳)، به گونه‌ای که خالی از آزار و اذیت و منع حقوق باشد (ابن عاشور، ۱۹۸۴/۲۱: ۲۸۸).

یکی از نمودهای بارز توصیه به رعایت اخلاق در کنار احکام، آن جاست که بعد از امر مردان به پرداخت نصف مهریه بعد از طلاقی که قبل از روابط زناشویی واقع شود، پرداخت نکردن را تنها در صورتی جایزی می‌داند که زن یا ولی او ببخشند، آنگاه می‌فرماید: «وَإِنْ تَعْفُوا أَقْرُبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسَوْا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ» (بقره / ۲۳۷). این عبارت برای دعوت زن به بخشش، به یک توصیه اخلاقی روی آورده است. زن یا ولی او می‌توانند ببخشند، اما اگر ببخشند، به پرهیزکاری نزدیک تر است، چه به این معنا که یکی از ظلم به دیگری پرهیز کند، و چه به این معنا که از معصیت خدا بپرهیزد؛ زیرا آن که حق خودش را به سبب دیگری ترک می‌کند، به طور اولی با طلب آنچه از او نیست، به دیگران ظلم یا خدا را معصیت نمی‌کند. «وَلَا تَنْسَوْا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ» نیز یعنی رفتار همراه با فضل و احسان را ترک و تنها بر اساس احکام عمل نکنید (طبرسی، ۱۳۷۲/۲: ۵۹۷-۵۹۸). این عبارت، به خوبی اهمیت توجه به اخلاق را در کنار احکام نشان می‌دهد.

۲. اهداف تربیتی

مراد از «هدف» در تعلیم و تربیت، وضع نهایی و مطلوبی است که برای رشد و کمال آدمیان سودمند تشخیص داده شده و فعالیّت‌های تربیتی باید آگاهانه برای نیل به آن وضع انجام گیرد (روحانی نژاد، ۱۳۸۹/۲۳).

۱-۲. پیشگیری از رذایل اخلاقی

با توجه به آیه «**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... وَأَنْ تَحْجُمُوا بَيْنَ الْأَخْيَّنِ**» (نساء / ۲۳) ازدواج هم زمان با دو خواهر حرام است؛ یکی از دلایل این حکم می‌تواند این باشد که این مسئله، خواهران را به حسادت و رقابت می‌کشاند و علاقه‌هایشان به عداوت می‌انجامد (قرائتی، ۱۳۸۸: ۴/ ۴۳). همچنین در خانواده معمولاً مرد با خواهرزن نشست و برخاست دارد، این اختلاط ممکن است ذهن انسان را منحرف کرده، اورا به سوی امیال حیوانی سوق دهد؛ از این‌رو، تنها به حرمت زنا اکتفا نشده و ازدواج میان آن‌ها نیز حرام شده است تا انسان چشم طمع را بسته، امیال حیوانی را در خود بمیراند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/ ۳۱۴).

۲-۲. مبارزه با عقاید و آداب نادرست

یکی از اهداف تربیتی قرآن کریم، مبارزه با آداب نادرست مردمان جاهلیّت یا مسلمانان پیش از نزول آیات است. برای نمونه، در جاهلیّت هرگاه دختری ازدواج می‌کرد، مهرش را سرپرست می‌گرفت و چیزی به خود دخترداده نمی‌شد؛ از این‌رو خداوند با آیه «**وَاتَّوَ النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً**» (نساء / ۴) از این کارنهی فرمود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۱۲). برخی نیز گفته‌اند در اوایل اسلام، مسلمانان تصرف در آنچه را که به عنوان مهر به زنان خود داده بودند، حتی با رضایت کامل آن‌ها، مکروه می‌شمردند (جرجانی، ۱۳۶۲: ۲/ ۳۲۸) و خداوند با آیه «**فَإِنْ طِبِّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيَّا مَرِيَّا**» (نساء / ۴) این پندار را اصلاح نمود.

۳-۲. تقویت روحیّه شکرگزاری

آیه «**لِئِنْفَقْتُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدْرَ عَلَيْهِ رِزْفُهُ فَلِئِنْفَقْ مِمَّا أَتَاهُ اللَّهُ**» (طلاق / ۷) مرد را به انفاق به همسر مطلقه خود که فرزندش را شیر می‌دهد، امر می‌کند؛ هرگز به اندازه توانایی خودش (شوکانی، ۱۴۱۴: ۵/ ۲۹۳). در قسمت دوم، عبارت «**مِمَّا أَتَاهُ اللَّهُ**» به انفاق کننده کم‌بهره یادآور می‌شود که مال و دارایی خود را از خدا بداند و در مقایسه وضع خود با اغنياء نعمت‌هایی را که خداوند به آن‌ها داده است، از یاد نبرد (قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۰/ ۱۱۳). اگر

بهره کم این فرد عطیه الهی باشد، بی‌گمان وسع مالی توانگر نیز چنین خواهد بود. در نتیجه، این آیه با یادآوری منشأ نعمات، به انسان کمک می‌کند که شکرگزار و از شرک و کفران نعمت الهی برکتار باشد.

۴-۲. ایجاد روحیه تعاون

آیه «وَأَنْكِحُوا الْيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ ...» (نور / ۳۲) از اولیاء می‌خواهد مقدمات ازدواج را از طریق کمک‌های مالی، پیدا کردن همسر مناسب، تشویق به ازدواج و بالآخره پادرمیانی برای حل آنچه که معمولاً بدون وساطت دیگران انجام‌پذیرنیست، فراهم سازند. امر موجود در صدر آیه، جماعت را به تزویج این افراد فرا می‌خواند (قطب، ۱۴۲۵: ۲۵۱۵ / ۴) و این اصل تعاون اسلامی است که ایجاب می‌کند مسلمانان در همه زمینه‌ها به یکدیگر کمک کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ / ۴۵۸). یکی از اهداف تربیتی این آیه نیز تقویت همین اصل و ایجاد روحیه تعاون است.

۳. اصول تربیتی

مفهوم از اصول در اینجا سلسله قواعد و معیارهای کلی (بایدها) است که متناسب با ظرفیت‌های انسان انتخاب می‌شوند و به منظور تعیین روش‌های تربیتی برای دستیابی به اهداف، مورد توجه قرار می‌گیرند (بنگرید به: مشایخی، ۱۳۸۱).

۱-۳. رعایت محدودیت‌های طبیعی

اگر مرتبی محدودیت‌های طبیعی متربی را در نظر نگیرد، عملش یا بی‌نتیجه است و یا با نتیجه عکس مواجه می‌شود. بخشی از این محدودیت‌ها، امیال و کشش‌های قلبی خارج از کنترل آدمی است. آفریدگار انسان می‌داند که او دارای امیالی است که توان مبارزه با آن‌ها را ندارد؛ تمایل قلبی به یکی از همسران یکی از آن‌هاست که انسان هرچه در راه مبارزه با آن تلاش کند، موفق نمی‌شود: «وَلَئِنْ تَشْتَطِعُوا أَنْ تَعْدُلُوا يَئِنَ النِّسَاءُ وَلَئِنْ حَرَضْتُمْ» (نساء / ۱۲۹) (قطب، ۱۴۲۵: ۷۷۰ / ۲). طبق این اصل، خداوند انسان را به ما لایطاق

تکلیف نکرده، پیشنهادی مطابق با فطرتش به او می‌دهد: «فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيَلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوهَا وَتَنْقُوا فِيْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا» (نساء / ۱۲۹). نمونه دیگر، سپردن مسئولیت تأمین رفاه و امنیت خانواده به مرد است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء / ۳۴). این در حقیقت نوعی مهروزی به زن است و اورا از مسئولیت این کار معاف می‌دارد؛ چراکه زن به طور طبیعی مسئولیت بارداری، زایمان، نگهداری و تربیت فرزندان را بر عهده دارد و اگر مسئولیت کارهای بیرون از خانه نیز به آن افزووده شود، با دشواری همراه خواهد بود.

۲-۳. رعایت وسع مالی متربی

گرچه وسع مالی یک محدودیت طبیعی و تغییرناپذیر نیست، واز همین رو در اینجا جدا از اصل پیشین آمده است، اما گاه تغییر آن دشوار و یا زمان براست، از این‌رو، قرآن کریم درباره هریک از زوجین محدودیت‌های مالی‌ای که ممکن است اورا در تعامل با حقوق همسر در تنگنا قرار دهد، در نظر گرفته است. برای نمونه، توجه به توانایی زوج در این عبارت قابل مشاهده است: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ» (طلاق / ۶). در اینجا، «وُجْد» را به وُسُع و طاقت معنا کرده و «مِنْ وُجْدِكُمْ» را عطف بیان «مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ» دانسته‌اند. گویی فرموده است: آن‌ها را در جایی از مسکن‌تان که برایتان ممکن است، اسکان دهید (اینجی، ۱۴۲۴: ۴/ ۳۲۸). در آیه بعد نیز می‌فرماید: «لَيَتَنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعْتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَيَنْفِقْ مِمَّا أَتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا أَتَاهَا» (طلاق / ۷). طبق این آیه، خداوند بر هر مردی واجب نموده است که نفقة همسرش را به مقدار وسعش پردازد؛ غنی باید در نفقة توسعه بدهد و فقیر بر حسب حالش آنچه در توان دارد، بپردازد (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۰/ ۳۷). جمله «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا أَتَاهَا» در پایان آیه تعلیل «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَيَنْفِقْ مِمَّا أَتَاهُ اللَّهُ» است و مقصود این است که انفاق شونده را قانع کند که بیش از حد توان انفاق کننده از او طلب نکند (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۸/ ۲۹۷).

آیه «وَعَلَى الْمُؤْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكَسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره /

۲۳۳) نیز «مولود له» یعنی پدر را به تأمین خوراک و پوشاش مادر امر می‌کند، البته با قید «المعروف»؛ یعنی به اندازه توانایی (طبرسی، ۵۸۷/۲: ۱۳۷۲). جمله **«لَا تُكَلَّفْ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا»** نیز در مقام تعلیل «المعروف» است (ابن عاشور، ۱۹۸۴/۲: ۴۱۲). در آیه **«وَمَتَعْوِهْنَ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ»** (بقره ۲۳۶) نیز خداوند به توانایی مالی مرد برای پرداخت هدیه به همسرتوجه داشته، به مردان دستور می‌دهد بر حسب وضعیت مالی شان به زنان مطلقة خود چیزی بدنهند، ولی مقدار آن را مشخص نکرد و آن را به اجتهاد خود فرد سپرد که به مقدار دارایی خود آگاه است و البته با **«مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ»**، آن را به آنچه میان مردم متعارف است، مقيّد کرد (مراوغی، ۲۰۰۶: ۲۰۰ و ۱۹۷ و ۱۹۶). شبیه به این مضمون در جای دیگری نیز آمده است: **«وَلِلْمُطَّلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ»** (بقره ۲۴۱). در مجموع، این قید می‌تواند چنین معنا شود: هدیه‌ای که به زن می‌دهید، به طور شایسته و دور از اسراف و بخل و مناسب حال دهنده و گیرنده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱/۲: ۲۰۰).

توجه به توانایی زوجه نیز در آیات قرآن مشهود است، برای نمونه، از عبارت **«لَا تُضَارَّ وَالَّذِهُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودُ لَهُ بِوَلَدِهِ»** (بقره ۲۳۳/۲) برمی‌آید که نه باید به مادر به سبب مولودش ضرر برسد؛ چنان‌که با نفقه‌ای اندک بسازد و شیربدهد، یا کودک از او جدا شود، و نه به پدر، طوری که وادر شود بیش از توانایی اش انفاق نماید (طالقانی، ۱۳۶۲/۲: ۱۵۷).

۳-۳. نظارت مستمر بر اعمال متربّی

قانونگذار برای اطمینان از عمل به قوانین و یا صحّت اجرای آن‌ها، به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم به نظارت عاملان می‌پردازد؛ مانند پلیس راهنمایی و رانندگی که توسط دوربین‌ها و یادآوری این نظارت از طریق رسانه‌ها، به عمل افراد به قوانین کمک می‌کند. خداوند نیز علاوه بر نظارت همیشگی بر احوال و اعمال انسان‌ها، گاه این نظارت را به آن‌ها یادآوری می‌کند؛ چنان‌که بعد از یادکرد بخشی از احکام مهریه می‌فرماید: **«إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»** (بقره ۲۳۷). با این تعبیر، خداوند علم گسترده و عمیق خویش بر اعمال

انسان‌ها را نشان می‌دهد و این نظارت زمینه‌ساز عمل به احکام الهی و کسب تقوی، و نیز هشداری برای متخلّفان در مسائل مهریّه و طلاق، و تهدیدی برای بی‌تقویایان در روابط خانوادگی است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۱: ۲: ۱۳۶). همچنین در آنجا که احتمال دارد مکلف از انجام برخی اوامر سر باز زند، می‌فماماید: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره/ ۲۳۳) تا مبادا کشمکش میان مرد و زن، روح انتقام‌جویی را در آنان زنده کرده، سرنوشت یکدیگرو یا کودکان خود را به خطر بیندازند، بلکه باید بدانند که خدا دقیقاً مراقب اعمال آن‌هاست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲: ۱۹۰).

۴-۳. آزادی و اختیار مترقبی

اصل اختیار را می‌توان در آن دسته از احکام واجب که به مسائل مالی ارتباط دارد، دید؛ تنها در صورتی که فرد صاحب حق آزادانه و از روی اختیار از حق خود بگذرد، و جوب پرداخت از فرد مقابل براحتی می‌شود. برای نمونه، در آیه «فَإِنْ طِبِّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ» (نساء/ ۴)، خداوند بخشش مهر توسط زن را در صورتی برای مرد «هنیء» و «مریء» خوانده که عملی اختیاری باشد؛ زیرا که رضایت خاطر کامل شرط این بخشش است. نیز پس از بیان وجوب پرداخت نیمی از مهریّه به زنان در صورت تعیین مهریّه و عدم آمیزش، با عبارت «إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ أَوْ يَعْفُو اللَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» (بقره/ ۲۳۷) اختیار زوجه را در نظر گرفته است؛ زیرا تنها در صورتی که زن تصمیم بربخشش مهریّه اش داشته باشد، و جوب پرداخت از عهده مرد براحتی می‌شود. همین‌طور در آیه ۲۴ نساء، بعد از ذکر لزوم پرداخت مهر، با ذکر عبارت «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفُرِيضَةِ»، اشاره دارد که اگر طرفین عقد، بارضایت خود مقدار مهر را بعداً کم یا زیاد کنند، مانع ندارد (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۸۸).

این اصل در احکام مستحب نیز لحاظ شده است؛ «إن» شرطیه در عبارت «فَإِنْ أَرَضَعْنَ لَكُمْ فَأَتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» (طلاق/ ۶) نشان می‌دهد که زنان مطلّقه در شیردادن به نوزاد خود مختارند (قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۰/ ۱۱۱). در نتیجه، اگر مادر پیذیرد به بچه شیرداده،

بهایش باید پرداخت شود؛ زیرا اجرت شیردهی درواقع نفقه فرزند و به عهده پدر است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۷/۱۹).

۵-۳. حفظ کرامت انسانی

در قوانین فقهی اسلام، اصل بر حفظ کرامت انسانی است؛ قانونگذاری و نیز شیوه اجرای آن باید متناسب با این کرامت باشد. برای نمونه، اسلام بر عهده مرد گذاشته است که به زن مهریه بدهد، اما این به هیچ وجه جنبهٔ بها و قیمت ندارد، بلکه طبق عبارت «وَاتُوا النِّسَاءَ صَدْقَاتِهِنَّ» (نساء / ۴) مهریه نه نرخ زن، بلکه نشانهٔ صداقت مرد در علاقه و دوستی به همسراست (قرائتی، ۲۰/۲۰: ۱۳۸۸). همچنین خداوند برای حفظ حقوق زنان با صراحة دستور می‌دهد که باید تمام مهر را به خود آنان پرداخت کنند؛ زیرا که در آن عصر غالباً مهر را در اختیار اولیای زن قرار می‌دادند (طبرسی، ۱۳۷۲/۳: ۲۰). عباراتی از این قبیل که بر اهدای مهریه به خود زن تأکید دارند، در غالب آیات مرتبط با مهریه مشاهده می‌شوند: از جمله عبارات «آتِيَتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» (مائده / ۵ و ممتحنه / ۱۰)، «فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» (نساء / ۲۴) و «وَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» (نساء / ۲۵).

۶-۳. حفظ عدالت

در اسلام، تساوی حقوق و تکاليف زن و مرد مطرح نیست، بلکه عدالت در وضع و اجرای آن‌ها مطرح است، به این معنا که هر تکلیفی که به عهده زن یا مرد گذاشته می‌شود، با دیگر تکالیفی که به عهده اوست و نیز با توان جسمی و روحی اش همانگ باشد و در مقام اجرا نیز عادلانه اجرا شود. برای نمونه در آیه «الْتِجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَاتَنَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَحَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعَظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطْعَنْتُمُكُمْ فَلَا تَنْغُوا عَلَيْهِنَّ سَيِّلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْا كَبِيرًا» (نساء / ۳۴)، خداوند ابتدا مردان را قوام بر زنان قرار داده است. درباره معنای قوامت و حیطه آن مقالات متعددی نوشته شده است (برای نمونه، بنگرید به: زاهدی فرو دیگران، ۱۳۹۳؛ میرجلیلی و دیگران، ۱۳۹۳). اما

در اینجا همین بسنده است که گفته شود تفاوت‌های حقوقی زن و مرد تبعیض نیست و تشریع قوانین حقوقی در قرآن کریم حاکی از همسوی طبیعت و شریعت است (بنگرید به: عظیم زاده، ۱۳۸۷). آنگاه خداوند در ادامه آیه با عبارت «**فَالصَّالِحَاتُ قَاتِنَاتُ ...**»، زنان را به حفظ حقوق مردان فراخوانده است؛ برزن لازم است در تمامی آنچه مربوط به استمتاع مرد می‌شود، اورا اطاعت کند و نیز ناموس او را در غیاب او حفظ کند و ... (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۳۴۴). سپس در عبارت «**وَاللَّاتِي تَحَافُونَ ...**» خداوند در سه مرحله پند و اندرز، کناره‌گیری از بسترو و تنبیه بدنشی، زن ناشزه را به تربیت دعوت می‌کند و با عبارت «**فَإِنْ أَطْعَنْتُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سِيلًا**» بهانه جویی احتمالی مرد و ادامه مراحل تنبیه در صورت اطاعت زن در هریک از مراحل رانهی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۷۴/۳). در انتهای آیه با عبارت «**إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهَا كَيْرًا**» یادآور می‌شود که خداوند از همه برتراست. در نتیجه، برتری مردان بر زنان در برخی امور نباید سبب غرور مردان گشته، آنان را از عدالت خارج کند (قرائتی، ۱۳۸۸: ۲/۶۳).

۷-۳. تعبد

در برخی آیات مربوط به ازدواج و محرومات آن، دلیل یا فلسفه حکم مطرح شده است؛ مثلاً در مقام نهی از ازدواج با زن یا مرد مشرک آمده است: «**أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى التَّارِيَةِ اللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ يَأْذِنُهُ**» (بقره ۲۲۱) که افول معنوی و بدفرجامی را دلیل این نهی می‌شمارد. اما در بیشتر موارد، فلسفه حکم به تفصیل مطرح نشده است؛ برای نمونه، بعد از اشاره به اینکه باید به زنان مطلقه مهریه پرداخت شود، می‌فرماید: «**كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**» (بقره ۲۴۲). گاه نیز تنها به همان امراللهی اکتفا شده است. گویی انتظار می‌رود فرد مسلمان بنده وارو بی چون و چرا دستورات اللهی را رعایت کند. این یکی از اصول تربیتی قابل مشاهده در آیات فقهی است. البته گرچه قرآن از متربی انتظار تعبد دارد، اما از تفکر در فلسفه احکام نیز منع نکرده، بلکه طبق آیه پیش گفته مخاطب ش را به تعقل نیز فراخوانده است. در این زمینه، توجّه به آن دسته از دستورات فقهی که با حکمت

ابتلا و آزمایش وضع شده‌اند، سودمند است؛ مانند حرمت صید برای حُجّاج که چنین حکمتی دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَتَلْوَنَّكُمُ اللَّهُ يُبَقِّئُ إِنَّ الصَّيْدَ تَنَاهُ أَيْدِيهِكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخْافُهُ بِالْغَيْبِ» (مائده/۹۴).

۴- روش‌های تربیتی

دانشمندان علوم تربیتی بر اتخاذ روش صحیح و علمی در امر تربیت تأکید می‌کنند (شریعتمداری، ۱۳۶۷: ۱۶). روش‌های تربیت، دستورالعمل‌های جزئی تری نسبت به اصول تربیتی هستند که اهداف مرتبی را تأمین می‌کنند (هوشیار، ۱۳۳۵: ۴۷). قرآن روش‌های متعددی را برای تربیت به کاربرده است که در جای خود به تفصیل بررسی شده‌اند (بنگرید به: قائمی مقدم، ۱۳۹۷: ج ۱ و ۲). در اینجا روش‌های مورد استفاده در آیات مربوط به ازدواج، نفقه و مهریه مطرح می‌شوند.

۴-۱. تشویق و پاداش

تشویق مترقبی و پاداش دادن به اویکی از روش‌های مرسوم تربیتی است. خداوند در بسیاری از آیات، پس از بیان یک حکم فقهی، اخلاقی، تربیتی، عبادی و... نوید پاداشی دنیوی یا اخروی را به بنده می‌دهد تا به تشویق وی به انجام عمل معروف یا ترک عمل منکر منجر شود. برای نمونه، خداوند ابتدا با جمله «وَإِنَّكُحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِيمَائِكُمْ» (نور/۳۲)، اولیای افراد مجرد را به تزویج آن‌ها امر کرد (ابن عاشور، ۱۹۸۴/۲۱۵)، آنگاه آنان را که امکانش را نمی‌یابند، با تعبیر «إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءٌ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مَنْ فَضَّلَهُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (نور/۳۲) به پاداش بی نیازی و وسعت روزی وعده داد و آن را با یادکرد وصف گشایندگی و دانایی خود مورد تأکید قرار داد (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۵: ۱۱۳).

همچنین پس از نهی از ازدواج با مشرکان، حتی در حالتی که زیبایی آنان فرد را به شگفت آورده باشد (بنگرید به: ابن عطیه، ۱۴۲۲/۱: ۲۹۷)، و برخواندن ملاک ایمان در این زمینه می‌فرماید: «أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمُغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ» (بقره/۲۲۱). در جمله دوم، حق مطلب این بود که مثل جمله اول که گفت مشرکان به آتش فرا

می خوانند، بگوید مؤمنان به بهشت فرامی خوانند، اما این تعبیر را وانهاد و فرمود خدا به بهشت و مغفرت می خواند؛ چرا که دعوت مؤمنان همان دعوت الهی است (گتاب‌بادی، ۱۹۸/۱: ۱۴۰۸). به هر حال، جمله اخیر بهشت و مغفرت را پاداش تبعیت از فرمان الهی معروفی کرده است. در آیه دیگری نیز پس از تذکر به اجرای عدالت میان همسران، فرموده است: «وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا» (نساء / ۱۲۹) و این در واقع تشويق مردان به اصلاح روابط با همسران است (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱: ۱۵۲).

۲-۴. زمینه‌سازی

زمینه‌سازی دو وجه دارد: یکی ناظربه فراهم آوردن شرایط اولیه‌ای است که احتمال بروز رفتارها و حالات مطلوب را بالا می‌برد، و دیگری ناظربه پیشگیری از شرایط اولیه‌ای است که احتمال بروز رفتارها و حالات نامطلوب را افزایش می‌دهد (باقری، ۱۳۸۶: ۱۳۴/۱-۱۳۶). آیه «وَلَا تَنِكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَّفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْنُتاً وَسَاءَ سَبِيلًا» (نساء / ۲۲) ناظربه وجه دوم است؛ زیرا با توجه به شأن نزول آیه، یکی از رسوم جاهلی آن بود که اگر شخصی از دنیا می‌رفت، فرزندان او با نامادری خود ازدواج می‌کردند. در این میان، یکی از انصار به نام ابو قیس، از دنیا رفت و پرسش قیس همسراو را به عقد خود درآورد. آن زن که قیس را همچون پسرش می‌دانست، نزد پیامبر رفت و این ماجرا را بازگو کرد که این آیه نازل شد (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹/۳: ۹۰۹). در نتیجه، آیه به زمینه‌سازی برای جلوگیری از شرایط نامطلوب پیشین می‌پردازد.

نیز خداوند به نکاح امر فرموده (بنگرید به: نور / ۳۲) و نکاح یک عمل مستحب است (فضل مداد، ۱۳۷۳/۲: ۱۳۶)، اما می‌تواند مانع از عمل حرام بشود. به هر حال، خداوند در صورت نداشتن شرایط ازدواج نیز انسان را به عفاف و پاک‌دامنی دعوت کرده است (بنگرید به: نور / ۳۳). در این دو آیه، خداوند با دعوت به نکاح و یا استعفاف به جای نکاح، زمینه نهی متربی از یک امر حرام و پایین‌دی به تکالیف الزامی را ایجاد کرده است. در جای دیگر نیز با عبارت «وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرُبُ لِلتَّقْوَى» (بقره / ۲۳۷) بخشیدن نصف مهر را

به تقوا نزدیک تر شمرده است؛ بدین سبب که وقتی انسان از چیزی که حق مشروع و حلال اوست صرف نظر کند، بر چشم پوشی از مال حرام قوی تر و قادرتر است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۵/۲).

۳-۴. محروم‌سازی

گاه خداوند متربی را با محرومیت از آنچه بدان تمایل دارد، تحذیر می‌کند. برای نمونه، می‌فرماید: «الَّذِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالرَّأْيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانِيًّا أَوْ مُشْرِكَةً وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (نور/۳). زنا یک جرم دینی، اجتماعی و اخلاقی است، به همین دلیل خداوند متعال آن را براهل ایمان حرام کرده است (لطفی، ۱۳۹۰: ۱۵۸). این آیه نکاح مؤمن با زناکار را حرام شمرده است. درباره مقصود از «نکاح» در این آیه اقوال مختلفی وجود دارد، اما براین اساس که مقصود از آن عقد باشد، معنای آیه این است که مرد زانی فقط می‌تواند زن زناکار یا مشرک را عقد کند و زن زناکار فقط می‌تواند به عقد زناکار یا مشرک درآید (طبرسی، ۱۳۷۲/۷: ۱۹۷). در این صورت، خداوند با محروم ساختن فرد زناکار از ازدواج با مؤمن یا مؤمنه، خارج کردن وی از زمرة پاکان و هم‌سطح شمردنش با مشرکان، او را وادر به توبه کرده است؛ چنان‌که این حرمت بعد از توبه فرد زناکار، به گونه‌ای که بدین واسطه دیگر به زنا شناخته نشود، برداشته می‌شود (بنگرید به: مدرّسی، ۱۴۱۹/۸: ۲۵۸-۲۵۹).

۴-۴. پرهیز از تصريح در مسائل جنسی

چنان‌که برحی پژوهش‌های نیز نشان داده‌اند، قرآن کریم در گزینش الفاظ، به ویژه در مسائل جنسی، نهایت عفت کلام را به کار برده است؛ قرآن ضمن به کارگیری الفاظ و عباراتی زیبا و رسا که همه آن‌ها کنایی و غیرصریح است، از کاربرد هرگونه واژه رکیک، مستهجن و صریح در مسائل جنسی خودداری کرده است (بنگرید به: محمودی و ملکوتی خواه، ۱۳۹۱). برای نمونه، در آیه «وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمُ إِلَى بَعْضٍ» (نساء/۲۱) کلمه «أَفْضَى» کنایه از آمیزش است. «فضا» در لغت، به معنای مکان وسیع

است و «أفضى فلان إلى فلان»؛ يعني به اورسید (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۷/۶۳ و ۶۴). راغب اصفهانی این کنایه را بیان تراز تصریح شمرده است (raghib asfahani، ۱۴۱۲: ۶۳۹). در عبارات «مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ» (بقره/ ۲۳۶) و «مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ» (بقره/ ۲۳۷) نیز «تمسُّوْهُنَّ» که از «مَسَّ» به معنای لمس اشیاء با دست گفته شده (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۷/۲۰۸)، به جای آمیزش به کار رفته است.

۵-۴. نهی مستقیم

روش مشترکی که در بیشتر آیات مربوط به محرمات ازدواج به کار رفته، نهی مستقیم است؛ این نشان می‌دهد وقتی عملی بسیار زشت باشد، مربّی می‌باید از روش نهی مستقیم بهره گیرد. برای نمونه، خداوند بعد از نهی صریح از ازدواج با همسر پدر پس از مرگ وی «وَلَا تَنْكِحُوا...»، با عبارات «إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتَنًا وَسَاءَ سَيِّلًا» (نساء/ ۲۲) از این عمل یاد کرده است. به گفته فخر رازی، قبح سه مرتبه دارد: عقلی، شرعی و عرفی؛ «إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً» به قبح عقلی، «مَقْتَنًا» به قبح شرعی و «سَاءَ سَيِّلًا» به قبح عرفی اشاره دارد. هرگاه این سه در چیزی جمع شوند، آن چیز به نهایت قبح و زشتی رسیده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/ ۲۲). افزون برنهی با ارادت «لا»، در برخی موارد نیاز از مستفات فعل «حرّم» استفاده شده است؛ مانند نهی از ازدواج با محارم سببی و نسبی با عبارت: «خُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاكُمْ وَ...» (نساء/ ۲۳)، یا نهی از ازدواج با زانی و زانیه، با عبارت «خُرِّمْ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (نور/ ۳).

۶-۴. یادآوری با ذکر سؤال

یکی از روش‌های تربیتی، طرح سؤال برای متربّی است تا بدین وسیله، فرصتی برای اندیشیدن و تصمیم‌گیری صحیح تربیابد. در قرآن کریم نیز از روش طرح سؤال استفاده فراوانی شده است (بنگرید به: رجبی، ۱۳۹۱: تمام اثر). برای نمونه، آیه «وَإِنْ أَرْدُتُمُ اسْتِئْنَدَأَ زَوْجَ مَكَانَ زَوْجٍ وَاتَّيْشُمْ إِحْدَاهُنَّ فَنَظَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنْمَا مُبِينًا» (نساء/ ۲۰) که مؤمنان را از آنکه به هنگام طلاق اموالی را که به همسرانشان بخشیده‌اند بازپس

گیرند، نهی می‌کند، در پایان، در قالب سؤال می‌گوید: «آیا می‌خواهید آن [مال] را به بهتان و گناه آشکار بگیرید؟» این سؤال قصد دارد با تحذیر و توبیخ، مردان را از گرفتن اموال زنان نهی کند (مکی بن ابی طالب، ۱۴۲۹/۲: ۱۲۶۷). پس از آن سؤال دیگری مطرح می‌کند: **﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخْذَنَ مِنْكُمْ مِّيقَاتًا غَلِيلًا﴾** (نساء / ۲۱). این سؤال نیز وجودان انسانی را به قضاوت برانگیخته (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۱: ۲۶۷/۳) و روابط نزدیک و صمیمانه گذشته را برای فراهم کردن زمینه قضاوت و تصمیم-گیری صحیح در زمان حال یادآوری کرده است.

۷-۴. مقایسه برای تصحیح معیارها

گاهی قرآن کریم دو حالت را با یکدیگر مقایسه کرده است تا از این طریق مخاطب را به تصحیح معیارهای ارزش‌گذاری فرآورخواند؛ چنان‌که در این آیه دیده می‌شود: **﴿وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ وَلَآمِمَةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبْتُكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعِبْدُ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبْكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى التَّارِيْخِ وَاللَّهُ يَدْعُ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾** (بقره / ۲۲۱) در این آیه، منظور از **﴿وَلَآمِمَةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ ...﴾** این نیست که ازدواج با مشرک خوب است، ولی ازدواج با مؤمن بهتر است، بلکه این تفضیلی در منافع حاصل از هریک از این دو است؛ ازدواج با مؤمن منافع دینی دارد و ازدواج با مشرک منافع دنیوی، و منافع دینی از منافع دنیوی برتر است (بنگرید به: ابن عاشور، ۱۹۸۴/۲: ۳۴۳). به هرحال، این آیه انسانی را مخاطب قرار داده است که جلب منافع دنیوی برایش اولویت دارد، از این رو، علاوه بر این مقایسه، عاقبت هریک از این دو ازدواج را نیز یادآوری و با هم مقایسه کرده است: «آنان [شما را] به سوی آتش فرامی‌خوانند، و خدا به فرمان خود، [شما را] به سوی بهشت و آمرزش می‌خواند».

۸-۴. تحریک عواطف انسانی

قرآن با هدف‌های مختلف از تحریک عواطف انسانی استفاده کرده است. سؤالات موجود در دو آیه **﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِيْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِخْدَاهُنَّ قِنْطاً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ﴾**

شَيْئًا تَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُيَسِّنَا * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَآخْذَنَ مِنْكُمْ مِيَاتَقًا غَلِيلًا» (نساء / ۲۱ و ۲۰) به همین منظور مطرح شده‌اند. این دو سؤال قصد دارند با تحریک عواطف وجودان انسانی، اولاً سبب دوری انسان از بهتان و باز پس‌گیری مهربیه که ظلم و گناهی آشکار است، شوند. ثانیاً با یادآوری پیمان زناشویی، فرد را به یاد روابط بسیار صمیمانه پیشین انداخته، بار دیگر آن را مستحکم کنند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۱: ۲۶۷-۲۶۸).

جمله‌هایی نظری «نیکوکاران چنین و چنان می‌کنند» که در آن‌ها حکم، مستند به نیکوکاری و امثال آن شده نیز برای تحریک حس خیرخواهی و نیکوکاری است. از جمله خداوند در آیه «وَمَتَّعُوهُنَّ ... مَتَّاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (بقره / ۲۳۶) با تحریک احساسات خیرخواهانه برای انجام وظیفه و ادای حق زن انگیزه ایجاد کرده است؛ زیرا که نیکوکاری، موجب آمادگی برای رعایت حقوق دیگران است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۱: ۱۳۳-۱۳۴).

همچنین قرآن کریم با استفاده از تعبیر «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ» (بقره / ۲۳۳) (کسی که فرزند برای او متولد شده است) به جای تعبیر «أَبٌ»، عواطف پدر را در راه انجام وظیفه، یعنی تأمین خوراک و پوشان مادر و نوزاد تحریک می‌کند که این حکم برای فرزند خود اوست نه یک فرد بیگانه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲/۸۸) و چون فرزند برای او متولد شده، مصالح زندگی و لوازم تربیت او و مادرش به عهده اوست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۲۳۹).

نتیجه

زبان قرآن در بیان احکام فقهی، همچون زبان متون فقهی خشک و بی‌روح نیست، بلکه قرآن متنی برای هدایت است و درنتیجه، هم‌زمان به مسائل تربیتی نیز توجه دارد؛ بررسی آیات فقهی موضوع خانواده نشان می‌دهد که قرآن کریم در بیان احکام فقهی، با در نظرداشتن تربیت انسان در ابعاد مختلف، تعدادی از اهداف تربیتی را پی‌گرفته، یک سری اصول تربیتی را رعایت کرده و از برخی روش‌های تربیتی بهره گرفته است. تربیت در

ابعاد جسمی، روحی و معنوی، اقتصادی، جنسی و اخلاقی مورد توجه این آیات بوده است، و این اهداف در آن‌ها مشاهده می‌شود: ایجاد روحیّة تعاون، پیشگیری از رذائل اخلاقی، مبارزه با عقاید و آداب نادرست و تقویت روحیّة شکرگزاری. همچنین رعایت محدودیت‌های طبیعی، رعایت وسع مالی متربّی، نظارت مستمر بر اعمال وی، آزادی و اختیار متربّی، حفظ کرامت انسانی، حفظ عدالت و تعبد اصول تربیتی مشاهده شده در این آیات هستند و تشویق و پاداش، زمینه سازی، محروم‌سازی، پرهیز از تصريح در مسائل جنسی، نهی مستقیم، یادآوری با ذکر سؤال، مقایسه برای تصحیح معیارها و تحریک عواطف انسانی نیز روش‌هایی هستند که قرآن کریم در این راستا به کار گرفته است. دقت در این موارد نشان می‌دهد که قرآن قصد داشته است تربیت افراد خانواده با حفظ کرامت و جایگاه والای انسانی آن‌ها و با اختیار خودشان فراهم آید.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد الطیب، مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن‌حیون مغربی، نعمان بن محمد، *دعائیم الإسلام*، مؤسسه آل البيت بعلبک، ۱۳۸۵ق.
۴. ابن‌عاشور، محمد طاهر، *التحریر والتبویر*، الدار التونسییه، ۱۹۸۴م.
۵. ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، تحقیق عبدالسلام محمد، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۶. امینی، ابراهیم، *انتخاب همسر*، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۷. ایجی، محمد عبدالرحمن، *جامع البيان فی تفسیر القرآن*، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۸. باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، مدرسه، ۱۳۸۶ش.
۹. بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، وجданی، ۱۳۵۲ش.
۱۰. بناری، علی همت، *نگرشی بر تعامل فقهی و تربیت*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۳ش.
۱۱. بهشتی، احمد، *اسلام و تربیت کودکان*، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ش.
۱۲. جرجانی، ابوالفتح، *تفسیر شاهی او آیات الأحكام*، نوید، ۱۳۶۲ش.
۱۳. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، دار الفکر العربي، ۱۴۲۴ق.

۱۴. خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، هجرت، ۱۴۰۹ق.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات لفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داویدی، دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۶. رجبی، تکتم، روش تربیتی طرح سوال از منظر قرآن کریم، پژوهه تحقیقاتی مقطع کارشناسی، ۱۳۹۱ش.
۱۷. روحانی نژاد، حسین، تعلیم و تربیت در اسلام، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۹ش.
۱۸. زاهدی فرو迪گران، «بررسی و تحلیل آیه شریفه «الْجَاهُلُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»»، مطالعات تفسیری، شماره ۱۷، ۱۳۹۳ش، ص ۹۱-۱۱۲.
۱۹. شریعتمداری، علی، روان‌شناسی تربیتی، امیرکبیر، ۱۳۶۷ش.
۲۰. شوکانی، محمد، فتح القدیر، دار ابن کثیر- دار الكلم الطیب، ۱۴۱۴ق.
۲۱. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ش.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للطبعوعات، ۱۳۹۰ش.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تحقیق فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
۲۵. عظیم زاده، فائزه، «قومیت مرد از نگاه قرآن کریم و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان»، اندیشه دینی، شماره ۲۶، ۱۳۸۷ش، ص ۶۵-۸۲.
۲۶. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، تحقیق محمد باقر شریف زاده و محمد باقر بهبودی، مرتضوی، ۱۳۷۳ش.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۸. قائمی مقدم، محمدرضا، روش‌های تربیتی در قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۹۷ش.
۲۹. قرائتی، محسن، تفسیرنویں مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ش.
۳۰. قطب، سید، فی ظلال القرآن، دار الشروق، ۱۴۲۵ق.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۸۷ش.
۳۲. کوثری، عباس، «رابطه فقه القرآن و تربیت جسمانی»، مطالعات علوم قرآن، شماره ۴، ۱۳۹۹ش، ص ۳۵-۵۵.
۳۳. گنابادی، سلطان محمد، بیان السعادۃ فی مقامات العباده، مؤسسه الأعلمی للطبعوعات، ۱۴۰۸ق.
۳۴. لطفی، اسدالله، آیات الاحکام خانواده، خرسندی، ۱۳۹۰ش.
۳۵. محمودی، سید احمد و اسماعیل ملکوتی خواه، «بررسی بُعد زیباشتاختی و نزاکت بیانی قرآن کریم در مسائل جنسی»، کتاب قیم، شماره ۵، ۱۳۹۱ش، ص ۵۵-۸۱.
۳۶. مدّرسی، محمد تقی، من هدی القرآن، دار محبی الحسین علیهم السلام، ۱۴۱۹ق.

۳۷. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار الفکر، م ۲۰۰۶.
۳۸. مشایخی، شهاب الدین، «اصول تربیت از دیدگاه اسلام»، حوزه و دانشگاه، شماره ۳۲، ۱۳۸۱، ش.
۳۹. مکارم‌شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱، ش.
۴۰. مکی بن ابی طالب، *الهداية الى بلوغ النهاية*، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، ۱۴۲۹ق.
۴۱. میر، مستنصر، «زبان قرآن»، در: *ادبیات قرآن / مجموعه مقالات*، ترجمه محمد حسن محمدی مظفر، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷، ص ۷۴-۳۷.
۴۲. میرجلیلی، علی محمد و دیگران، «قوامیت شوهربرزن از دیدگاه قرآن و حدیث»، کتاب قیم، شماره ۱۳۹۳، ۱۱، ص ۵۵-۸۲.
۴۳. هاشمی‌رفسنجانی، علی‌اکبر، *تفسیر راهنمای دفتر تبلیغات اسلامی*، ۱۳۷۱، ش.
۴۴. هوشیار، محمد باقر، *اصول آموزش و پژوهش*، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵، ش.

راهبردهای ایجاد انگیزش معنوی بر اساس لذت‌گرایی و رنج‌گریزی از دیدگاه قرآن (با رویکرد سازمانی)^۱

سید حسن حسینی^۲ - ابوالفضل گائینی^۳ - سعید عزیزی^۴

چکیده

دستیابی به معنویت سازمانی نیازمند انگیزهٔ معنوی در کارکنان است. مدیران، برای ایجاد انگیزش معنوی در کارکنان، ناگزیرند به گرایش‌های درونی آنان توجه کنند؛ چراکه ارزش‌های معنوی با گرایش‌های انسان عجین است. هدف نخست این جستار، تدوین بخشی از راهبردهای قرآن در ایجاد انگیزش معنوی است که از گرایش انسان به لذت‌جویی و رنج‌گریزی حاصل می‌شود. نیز هدف دوم یافتن روش‌های مطلوب قرآنی برای عملیاتی کردن این راهبردها در حد امکان است. در پژوههٔ پیش رو که از روش تفسیر موضوعی استنتاقی استفاده می‌گردد، به منظور استنتاج هر راهبرد و روش‌های اجرای آن، از الگوی منطقی «ولیام فرانکنا» بهره‌گیری می‌شود. در این الگو از دو نوع گزارهٔ هنجارین و واقع‌گرا در یک فرایند استنتاج منطقی استفاده می‌گردد. دستاوردهای این روش را می‌توان با این روش تفسیر موضوعی استنتاقی در اینجا معرفی کرد.

۱. این مقاله برگرفته از رسالهٔ دکتری با عنوان «راهبردهای ایجاد انگیزش معنوی اثربخش از منظر قرآن» است.

۲. دانش‌آموختهٔ مقطع دکتری قرآن و علم؛ گرایش مدیریت جامعه المصطفی العالمیه (نویسندهٔ مسئول). Seyedhasan.hosseini63@gmail.com

۳. عضو هیئت علمی گروه مدیریت مؤسسهٔ پژوهشی حوزه و دانشگاه. rahimigaini@yahoo.com

۴. پژوهشگر مرکز پژوهش‌های بین‌رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت دانشگاه علوم پزشکی شیراز. Saeedazizi24@gmail.com

مذکور بر مبنای گرایش به لذت، استخراج راهبردهای تبیین لذت‌بخشی معنویات، بر جسته‌سازی لذت‌های اخروی، رعایت اصل لذت‌بخشی در انتقال مفاهیم معنوی و ارتقای ذائقه لذت‌خواهی در کارکنان؛ و بر مبنای رنج‌گریزی، استخراج راهبردهای انداز و تسهیل امور معنوی است.

کلیدواژه‌ها: راهبرد قرآنی انگیزش، انگیزش معنوی، لذت‌گرایی انسان، رنج‌گریزی انسان، معنویت سازمانی.

۱. مقدمه

آنچه در قرون اخیر برای انسان پیش آمد، بیشتر شبیه بحران معنوی و به تعبیر شهید مطهری فقر معنوی است (مطهری، ۱۳۹۰/۲۱۳). بریدن دست انسان زمینی از آسمان و چشم‌پوشی از غیب و معنویت، ناهنجاری‌های روانی فراوانی برای او به دنبال داشته است. این تراژدی اجتماعی بزرگ، تأثیر خود را بر سازمان‌ها و محیط‌های کاری نیز گذاشته است؛ چنان‌که گریگوری پیرس می‌نویسد: بسیاری از ما زمان زیادی را در حال کار کردن سپری می‌کنیم؛ شرم آور خواهد بود اگر نتوانیم خدا را در آنجا پیدا کنیم (برادلی و کائونای، ۲۰۰۳: ۴۴۸).

از این رو، امروزه سازمان‌ها پس از سال‌ها فعالیت، به این نتیجه رسیده‌اند که در زندگی شغلی کارکنان، معنویت نیاز اساسی است. براین اساس، بسیاری از صاحب‌نظران، معنویت را منبعی پایدار برای سازمان‌ها دانسته‌اند که می‌تواند به آنان در زمان‌های پرتلاطم و آشوب‌زده یاری رساند (جواهری‌زاده، ۱۳۹۵: ۷۶). به علاوه، مطالعات بسیاری نشان می‌دهند که تشویق به معنویت در محل کار مزایای فراوانی دارد؛ مزایایی که سازمان با بهره‌گیری از آن‌ها به بهبود بهره‌وری، افزایش عملکرد و بهبود شاخص‌های مالی خود می‌پردازد (مقیمی، ۱۳۸۶: ۹۱-۹۲).

با کمی تأمل می‌توان گفت هر چند پژوهش‌های متعدد از تأثیر مثبت معنویت در ابعاد مختلف زندگی فردی و سازمانی انسان حکایت می‌کنند؛ اما نشانه‌های معنویت در روزگار متمدن امروزی کم رنگ شده و کمتر نمایان است (عبدلی و همکاران، ۱۳۹۱: ۶۴)؛ از این رو، با ادامه روند کنونی و کم رنگ شدن ارزش‌های معنوی در زندگی، جامعه به ورطه سقوط

کشیده خواهد شد. حال پرسش این است که به رغم اذعان به تأثیر و نقش مثبت دین و معنویت در زندگی فردی و سازمانی، چرا بسیاری از افراد برخلاف آموزه‌های دینی رفتار می‌کنند؟ شاید بخشی از پاسخ به این پرسش در این نکته نهفته باشد که این دسته از افراد، از انگیزه معنوی لازم برای عمل به آموزه‌های دینی برخوردار نیستند، یا به عبارتی، در آنان انگیزش معنوی کافی ایجاد نشده است.

قرآن کریم در این راستا، با ترسیم حیات طیبه و نشان دادن راه رسیدن به آن، از راهبردها و روش‌های گوناگونی به منظور انگیزش معنوی در انسان برای دستیابی به هدف بهره برده است. یکی از مهم‌ترین راهبردهای قرآنی در این زمینه، ایجاد انگیزش معنوی بر اساس میل‌ها و گرایش‌های ذاتی بشری است؛ گرایش‌ها و جاذبه‌هایی که به انسان این امکان را می‌دهد که دایره فعالیت‌هایش را از مادیات توسعه داده تا افق عالی معنویات بکشاند.

از جمله این امیال و گرایش‌ها، لذت‌جویی و رنج‌گریزی است. قرآن کریم نه تنها وجود این دو گرایش را در انسان انکار و محکوم نمی‌کند؛ بلکه یک سلسله از آموزه‌های خود را بر اساس این امیال طبیعی استوار می‌سازد و در روش تربیتی خود از آن سود می‌جوید (بنگرید به: مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ۲۱۶).

در این پژوهش، راهبردها و رهیافت‌های قرآن به مسئله انگیزش معنوی برپایه گرایش لذت‌جویی و رنج‌گریزی بازیابی و با رویکرد مدیریتی ارائه شده است. به منظور دستیابی به راهبردها و روش‌های ایجاد انگیزش معنوی اثربخش در سازمان از نگاه قرآن باید به پرسش‌های ذیل پاسخ داده شود:

۱. راهبردهای قرآن در بیان انگیزش معنوی براساس گرایش به لذت کدام‌اند؟
۲. قرآن از چه روش‌هایی به منظور اجرای این راهبردها بهره می‌گیرد؟
۳. راهبردهای ایجاد انگیزش معنوی در قرآن برپایه رنج‌گریزی انسان کدام‌اند؟
۴. روش‌های قرآن در کاریست این راهبردها چگونه است؟

در بررسی پیشینهٔ پژوهش، به دلیل بدیع بودن موضوع و رویکرد آن در حوزه سازمان و

مدیریت، پژوهه‌ای که به طور کامل با موضوع تحقیق حاضر مرتبط باشد یافت نشد. در ادامه به برخی از پژوهش‌ها که تا اندازه‌ای با موضوع و عنوان تحقیق مرتبط بودند، اشاره می‌شود.

شهید مطهری در کتاب انسان و ایمان؛ مقاله مکتب، ایدئولوژی (۱۳۷۲) پایه بسیاری از فعالیت‌های انسان را در لذت‌گرایی او دانسته؛ اما بدون اشاره به رابطه لذت‌گرایی و معنویت، تنها به مقایسه کنش‌های التذاذی و تدبیری پرداخته است. محمد کاویانی در کتاب روان‌شناسی در قرآن (۱۳۹۳)، بنگاهی کلی به گرایش‌های انسان، به ذکر شماری از آیات مرتبط بدون ارائه تبیینی از دلالت آن‌ها بسنده کرده است. همچنین در مقاله «راهبردها و روش‌های نهادینه سازی فرهنگ قرآن برپایه گرایش فطری انسان به کمال و زیبایی» (رضازاده جویباری و نجارزادگان، ۱۳۹۷) با استفاده از روش فرانکنا به راهبردهای تربیتی و روش‌های نهادینه کردن فرهنگ قرآن اشاره شده؛ اما فاقد هرگونه جهت‌گیری سازمانی و مدیریتی است. در مقاله «ارائه و تبیین مدل انگیزشی مبتنی بر معنویت کارکنان» (فرهنگی و رستگار، ۱۳۸۵) نیز الگویی نسبتاً جامع در زمینه انگیزش در کارکنان طراحی گردیده است؛ اما علاوه بر اینکه رویکرد قرآنی ندارد، الگوی یادشده بر اساس گرایش‌های انسان ارائه نشده است. همچنین محمد مقیمی در کتاب اصول و مبانی مدیریت از دیدگاه اسلام (۱۳۹۴) به بحث در مورد رابطه نیازهای الهی انسان و انگیزش پرداخته و بهره‌گیری از محرك‌های معنوی و اخروی را یکی از ابزارهای انگیزشی در سازمان‌های آخرت‌گرا معرفی کرده است؛ اما به طور خاص در مورد گرایش‌های انسانی از جمله لذت‌گرایی و رنج‌گریزی و نقش آن‌ها در انگیزش معنوی سخن به میان نیاورده است.

۲. روش‌شناسی

از آنجا که دستیابی به راهبردهای انگیزش معنوی در قرآن نیازمند آن است که این پدیده در آیات قرآن به صورت مستدل و با روش علمی شناخته شود، این پژوهش روش

تفسیر موضوعی با رویکرد استنطاقی را به عنوان روش تحقیق برگزیده است. برپایه این روش، ابتدا موضوع پژوهش از متن جامعه گرفته می‌شود و سپس به صورت پرسش به محضر قرآن عرضه می‌گردد. آنگاه با گردآوری آیات مرتبط و تفسیر موضوعی آن‌ها پاسخ از قرآن دریافت می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۳۵). بنابراین، تلاش این نوشتار برآن است تا به منظور دستیابی به راهبردهای قرآنی در زمینه انگیزش معنوی سازمانی، با استخراج سؤالاتی در این‌باره از منابع علمی و عرضه آن به منبع وحی برای گرفتن پاسخ‌هایی از آن، به فحص عمیق در آیات قرآن کریم پردازد و پس از استخراج، دسته‌بندی و تحلیل آن‌ها، دیدگاه قرآن کریم را در این‌باره ارائه نماید.

همچنین به منظور استنتاج راهبردها و روش‌های اجرای آن در سازمان، از الگوی منطقی ویلیام فرانکنا^۱ استفاده شده است. در این روش از دونوع گزاره هنجارین و واقع‌گرا در یک فرایند الگوی استنتاج منطقی استفاده شده است. گزاره‌های هنجارین، ماهیت تجویزی دارند و سه گونه‌اند: گزاره‌های مربوط به اهداف تربیتی، گزاره‌های مربوط به راهبردها و گزاره‌های مربوط به روش‌های عملی. گزاره‌های واقع‌نگرکه با اصطلاح مبنا مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، دارای ماهیت توصیفی‌اند و برروابط و مناسبات واقعی میان امور ناظرند. قیاس به کار گرفته شده در این استنتاج، متشکل از یک هدف تربیتی و گزاره واقع‌نگر (به عنوان صغری و کبرای قیاس) مبنایی است که راهبرد را نتیجه می‌دهد. قیاس دوم در این روش، متشکل از راهبرد و گزاره روش‌ساز به عنوان صغری و کبری است که روش اجرای راهبرد را نتیجه می‌دهد (بنگرید به: باقری، ۱۳۸۹: ۴۸-۶۴). هدف تربیتی که صغرای قیاس اول را شکل می‌دهد عبارت است از: «ایجاد انگیزش معنوی در انسان با استفاده از گرایش‌های درونی او». گزاره واقع‌نگر مبنایی (که نقش کبرای قیاس را

۱. William Frankena، وی فیلسوف اخلاق و استاد دانشگاه میشیگان آمریکاست. او در زمینه فلسفه اخلاق، روان‌شناسی اخلاق، اخلاق عملی و دینی، و فلسفه آموختن و پژوهش مقاله و کتاب‌هایی نوشته است. همچنین مدل قیاس عملی فرانکنا الگوی روش تحقیق استنتاج عملی است (باقری و همکاران، ۱۳۹۱: ۲۵؛ همو، ۱۳۸۹: ۴۸-۶۴).

دارد) در این مقاله گزاره‌ای است که حاکی از ویژگی گرایش‌های انسان است؛ مبنایی انسان‌شناختی که براساس آن یک راهبرد عملی برای تحقق هدف تربیتی یادشده استخراج می‌شود.

در این پژوهش، برای رعایت اختصار، به گزاره واقع‌نگر روشی و قیاس مربوط تصریح نشده و تنها اصل و روش (یعنی صغری و نتیجه قیاس) بیان گردیده است؛ البته فهم گزاره روش‌ساز و تکمیل قیاس به دلیل دسترسی به صغری و نتیجه قیاس ممکن است.

۳. مفهوم‌شناسی

راهبرد (Strategy): این واژه در لغت به معنای برنامه، سیاست‌گذاری و شیوه عمل در موقعیت خاص است (صدری افشار، ۱۳۸۱: ۱۷۴) و در اصطلاح، یک برنامه جامع برای عمل است که جهت‌گیری‌های مهم سازمان را معین می‌کند و رهنمودهایی برای تخصیص منابع در مسیر کسب هدف‌های بلندمدت سازمانی ارائه می‌دهد (رضائیان، ۱۳۸۷: ۲۳۹) که با به کارگیری روش‌های جزئی، عملیاتی می‌گردد. به دیگر سخن، راهبرد عبارت است از تعیین اهداف و آرمان‌های بلندمدت و اساسی سازمان و روش رسیدن به آن‌ها (چندلر، ۱۹۶۲: ۸۷).

انگیزش (Motivation): از نظر لغوی، انگیزه اسم و انگیزش، اسم مصدر است و به معنای تحریک و ترغیب آمده است (معین، ۱۳۷۸: ۵۸)؛ اما در اصطلاح، انگیزش فرایندی روان‌شناختی است که هدف و جهت رفتار را نشان داده (کریتنر، ۱۹۹۵: ۶۴) چرایی آن را بیان می‌کند (سرتو، ۱۹۹۴: ۴۸). در حقیقت، انگیزش مجموعه‌ای از نیروهای که سبب می‌شود افراد به شیوه‌های معینی رفتار کنند (گریفین، ۱۹۹۶: ۵۲).

معنوی: این واژه منسوب به معنا و در معانی مختلفی همچون حقیقی، راست، اصلی، ذاتی، مطلق، باطنی و روحانی به کار می‌رود. به علاوه مفهومی است که فقط به وسیله قلب شناخته می‌شود و زبان را در آن بهره‌ای نیست (دهخدا، ۱۳۸۴: ۱۴/ ۱۷۳).

معنویت (Spirituality): در تبیین معنای اصطلاحی معنویت، تعریف‌های مختلفی

ارائه شده که این اختلاف در تعاریف ناشی از آن است که اندیشمندی که درباره معنویت بحث می‌کند به کدام مکتب و جریان فکری تعلق دارد. به طور کلی، در رویارویی با این مفهوم، طیفی از دین‌باوری تا معنویت‌باوری فارغ از دین وجود دارد. دریک سوی این طیف، اندیشمندان معتقد به ادیان الهی قرار دارند که معتقد‌نند اساساً مفهوم معنویت تنها در چهارچوب گفتمان دینی معنا پیدا می‌کند و غیر از ادیان آسمانی، نمی‌توانند از معنویت سخن به میان آورند (بنگرید به: جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۵); در سوی دیگر این طیف، متفکران سکولار قرار دارند که تعریف‌شان از معنویت با دین ارتباطی ندارد و مبتنی بر انسان محوری است. در معنویت‌های سکولار، با استفاده از عقلانیت مدرن، تنها در صدد آن هستند که انسان را از بحران‌های روحی و روانی نجات دهند و آرامش و امید نسبی دنیوی را برای او به ارمغان آورند و به هیچ عنوان، سلوک برای رسیدن به قرب الهی و مقام توحید را دنبال نمی‌کنند (خسروپناه، ۱۳۹۱: ۳۳); در حالی‌که، معنویت از دریچه الهیات اسلامی که مورد تأکید این پژوهش است، در پیوند عمیق با دستورات دین و نگرش توحیدی است تا جایی که معنویت اصیل، هویت خود را از دین می‌گیرد و راه حصول آن در گرو اجرای دستورات دین است (بنگرید به: مطهری، ۱۳۸۴: ۲۸۵). بر همین اساس، علامه جوادی‌آملی، مبنای رابطه دین و معنویت را این‌گونه ترسیم می‌کند: به هیچ وجه انسان استقلال کامل ندارد؛ زیرا ذات او وجودی امکانی است که باید به هستی مطلق تکیه کند. انسان باید بداند همان‌گونه که حیات تکوینی‌اش، چه در ایجاد و چه در استمرار آن، وابسته به حق است، حیات معنوی‌اش نیز وابسته به فیض تشریعی حق و دستورات حیات‌بخش اوست. بنابراین، بایدهای تکالیف دینی، در راستای تصاعد جان به مقامات عرفانی و تکامل انسان به جایگاه خلیفة‌الله‌ی و نبایدهای آن، در راستای جلوگیری از موانع زیان‌بار برای حقوق معنوی انسان مطرح می‌شود (بنگرید به: جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۱۶۰).

بنا بر آنچه گفته شد، می‌توان معنویت را چنین تعریف کرد: معنویت، برآیند مجموعه اعمال و عبادات با منشأ اعتقاد به خدا و اطاعت از اواامر و پرهیز از نواهی حق تعالی است

(حسینی، ۱۳۸۶: ۸۸).

۴. راهبردها و روش‌های ایجاد انگیزش معنوی برپایه لذت‌جویی

- **هدف (گزاره تجویزی):** هدف، جذب مخاطبان به ویژه کارکنان و ایجاد انگیزش معنوی در آنان با بهره‌گیری از گرایش‌های درونی بشری است.
 - **مبنای (گزاره واقع‌گرا):** انسان به طور طبیعی موجودی لذت‌جو و راحت‌طلب است و محرك و انگیزه اصلی او در انجام بسیاری از کارها رسیدن به لذت و خوشی است. قرآن کریم با صحة گذاردن بروجود لذت‌جویی در انسان، از آن در جهت تربیت و انگیزش او به سوی کمال نهایی سود می‌جوید (شیروانی، ۱۳۸۴: ۱۷۲).
- براین اساس، می‌توان چهار راهبرد قرآنی برای ایجاد انگیزش معنوی در سازمان ارائه کرد:

۱-۱. تبیین لذت‌بخشی معنویات

یک راهبرد مهم برای ایجاد انگیزش پایدار به امور معنوی در سازمان، تبیین گنجایش و قابلیت معنویات در اراضی لذت‌جویی است؛ به این معنا که براساس این گرایش، اثبات لذت‌آفرینی امور معنوی در برخورداری از یک زندگی دل‌پذیر و فرhnak، می‌تواند یک راهبرد قرآنی برای جذب و انگیزش معنوی اعضای سازمان باشد.

از نظرگاه قرآن، زندگی که در آن یاد و احساس حضور خدا کم‌رنگ باشد، نه تنها لذت و نشاطی ندارد؛ بلکه سراسر درد و رنج است: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً» (طه ۱۲۴). براساس این آیه، دوری از یاد خدا زندگی را دشوار می‌گرداند و یاد خداوند زندگی را برای انسان دل‌انگیز می‌سازد؛ زیرا انسانی که یاد خدا را فراموش می‌کند، غرق در شهوت‌ها، حرص و بخل می‌شود و حتی اگر در بالاترین سطح از امکانات مادی و رفاهی باشد، باز هم زندگی آرام و بی‌دغدغه‌ای نخواهد داشت؛ چرا که همواره در اندیشه افزودن برمال و ثروت و دستیابی به رفاهی دیگر و تازه‌تر است و این افزون‌طلبی زندگی را برای او تنگ و سخت می‌کند؛ به خصوص آنکه او پیوسته نگران آینده خویش نیز هست و بیم از

دست دادن امکانات او را رنج می‌دهد (بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۲۵/۱۴). اساساً هیچ نوع امکانات مادی، روح انسان را اشیاع نمی‌کند و آدمی به هر درجه از رفاه که برسد به آن عادت می‌کند و افزون از آن را می‌خواهد و این بدان سبب است که روح انسان خدایی است (بنگرید به: حجر/۲۹) و چیزی جزیاد خدا او را آرام نمی‌سازد (بنگرید به: رعد/۲۸) و این کام‌جویی‌های بدلی در اشیاع و اقناع روح او کارساز نیستند. بنابراین هر کس از یادکرد خدا روی گرداند، زندگی تنگ و سختی خواهد داشت و لذت آرامش را نخواهد چشید (جعفری، ۱۳۷۶: ۶۱۶/۶).

تبیین روان‌شناسخی این مسئله آن است که معنویت‌گرایی فرد را از امیال و تکانش‌هایی که برای او استرس و فشار روانی ایجاد می‌کند، باز می‌دارد و سبب می‌شود که به جای توجه صرف به لذت‌های دنیوی به تقویت رابطه با خدا و تقرّب به او توجه کند. بروز مشکلات برای چنین فردی وی را از هدف اصلی باز نمی‌دارد و چون خود را در مسیر رشد و تکامل معنوی احساس می‌کند، از زندگی لذت می‌برد (خلجی موحد، ۱۳۷۹: ۶۴). بنابراین، یکی از راه‌های اصلی دستیابی به لذت و آرامش بیشتر در زندگی فردی و سازمانی آن است که انسان همواره به یاد خدا باشد.

در آیه‌ای دیگر، قرآن کریم راه رسیدن به یک زندگی دل‌پسند را در گروایمان و رفتار خدا پسندانه معرفی می‌کند: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُثْنَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُخْيِنَهُ حَيَاةً طِبِّيَّةً» (نحل/۹۷). واژه «طیب» را به معنای آنچه پاکیزه است و انسان یا حواس انسان از آن لذت می‌برد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۴۸۱) و نیز هر آنچه مطلوب و پسندیده است و از ناپاکی ظاهری و باطنی دور باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۸۱/۷) دانسته‌اند. بنابراین می‌توان گفت بر پایه آیه یادشده، معنویت برآمده از ایمان، زندگی معمولی را به یک زندگی نو، مطلوب، دل‌پسند، لذت‌بخش، پاکیزه و کمال‌گرا در همه ابعاد مادی و معنوی آن تبدیل می‌کند. در واقع، نقش ایمان و یاد خدا در برخورداری از یک زندگی فرحنگ چنان عمیق است که بدون آن نمی‌توان انتظار نشاط داشت؛ از این رو، در ادبیات دین، از چیزی به نام شیرینی ایمان یاد شده که این شیرینی، مربوط به لذت‌های معنوی انسان

است و می‌تواند نشاط روحی و روانی را برای انسان به ارمغان آورد. این شیرینی چنان لذتی دارد که هر کس آن را بچشد، دیگر لذت‌ها در نظر او رنگ می‌بازد (بنگرید به: پسنديده، ۱۳۹۲: ۱۲۹).

شوربختانه امروزه برخی از اعضای سازمان چنین گمان می‌کنند که لذت‌ها محدود به لذاید مادی‌اند. این گروه، لذت‌های خود را محدود به خوشی‌های حسی می‌کنند؛ از این رو فکر می‌کنند تمام افرادی که برای خدا از لذت‌های حرام می‌گذرند، زندگی سختی دارند. به گمان آن‌ها بندگان مطیع خداوند از چیزی لذت نمی‌برند و زندگی به کام آنان تلخ است؛ حال آنکه برپایه آموزه‌های وحیانی، اولیای الهی در همین دنیا نیز دل‌شادند **«لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»** (یونس/ ۶۴)؛ و این شادزیستی و فرحنایی برآیند طبیعی و تکوینی خداباوری و معنویت‌گرایی است که هر کس تکیه‌گاهی معنوی در درون داشته باشد، از آن‌ها بهره‌مند می‌گردد (بنگرید به: رضایی اصفهانی و همکاران، ۱۳۸۷/ ۹: ۱۱۱).

بنابراین، نظر به راهبرد یادشده، مدیران معنویت‌گرا باید از طریق تبیین ظرفیت معنویات در لذت‌آفرینی و زدایش پنداوهای ناصواب در این‌باره، به اصلاح بینش کارکنان پرداخته، آنان را به درک لذت‌های اصیل معنوی برانگیزنند. چنانچه به درستی برای اعضای سازمان تبیین شود که لذت‌ها منحصر در لذاید حسی نیستند و لذت‌های معنوی می‌توانند عمیق تر و فرح بخش تراز لذاید مادی و حیوانی باشند، براساس گرایش آنان به لذت‌جویی، به سوی معنویات برانگیخته می‌شوند.

۲-۴. برجسته‌سازی لذت‌های اخروی

راهبرد قرآنی دیگری که می‌تواند برپایه این گرایش، دارای اثرانگیزشی مثبت معنوی در سازمان باشد، برجسته‌سازی لذاید اخروی در مقایسه با لذت‌های دنیوی است. در این راهبرد با تبیین ویژگی‌های برtero ممتاز لذت‌های اخروی که در پرتو معنویت‌گرایی، نیکان در آخرت از آن بهره‌مند می‌شوند، می‌توان مدیران و کارکنان لذت‌خواه را به معنویات علاقه‌مند ساخت.

بسیاری از آیات قرآن کریم دلالت دارند براینکه انسان‌ها به حسب طبعشان طالب لذت‌های دنیا بی‌اند، در حالی که لذت‌های آخرتی بر لذت‌های دنیا بی‌تری ترجیح دارند و چون لذت‌ها متراحم‌اند و از همه آن‌ها با هم نمی‌توان بهره برد، عقل‌آباید لذت‌های برتر را برگزید. قرآن در این‌باره می‌فرماید: «ای اهل ایمان! شما را چه عذر و بهانه‌ای است هنگامی که به شما گویند: برای نبرد در راه خدا باشتاد [از شهر و دیارستان] آیرون روید؛ به سستی و کاهلی می‌گرایید [او به دنیا و لذت‌هایش میل می‌کنید]؟! آیا به زندگی دنیا به جای آخرت دل خوش شده‌اید؟ کالای زندگی دنیا در برابر آخرت جز کالایی اندک نیست» (توبه: ۳۸).

در مقام مقایسه و ارزیابی میان لذاید، دو معیار برای ترجیح یک لذت بر لذت دیگر وجود دارد: یکی کیفیت و دیگری دوام (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۳: ۲۵۳). براساس آموزه‌های قرآن، لذات انسان در زندگی آخرتی اش نسبت به لذت‌های دنیا مزیّت و رجحان دارند (بنگرید به: اعلیٰ/۱۶-۱۷)؛ زیرا لذاید اخروی هم از نظر تنوع و کیفیت برتری دارند؛ چنان‌که در آیات متعددی از قرآن همچون آیه ۱۵ سوره محمد از نعمت‌هایی مانند آب گوارایی که بدبوشدنی نیست، نهرهای شیری که طعم و مزه آن هیچ‌گاه دگرگونی ندارد، شراب لذت‌بخش، عسل ناب و مصفا و هرگونه میوه‌های بهشتی یاد شده است؛ و هم اینکه جاودانه و پایان ناپذیرند: «إِنَّ هَذَا الْرِزْقُنَا مَالَهُ مِنْ نَفَادٍ» (ص/۵۴). به علاوه اینکه برخی از لذت‌های اخروی از حد نعمت‌های محسوس بهشتی همچون خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها بسیار فراترند؛ تا جایی که قرآن درباره این‌گونه لذت‌های بی‌همتا می‌فرماید: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قُرْةٍ أَعْيُنٍ جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده/۱۷) (مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۳: ۲۵۵).

براساس این راهبرد، سازمان‌ها می‌توانند با بیان ویژگی‌های ممتاز لذت‌های اخروی در قیاس بالذت‌های دنیوی به برجسته‌سازی لذاید اخروی پردازنند و از این طریق به انگیزش کارکنان خود به معنویت اقدام نمایند. برپایه لذت‌گرایی انسان، نخست اعضای سازمان باید به خوبی دریابند که لذاید اخروی از برتری قابل ملاحظه‌ای از نظر تنوع، مانایی

و کیفیت برخوردارند؛ سپس با درک این مطلب که بهره‌مندی از آن لذایز برتر منوط به معنویت‌گرایی است، شوق و انگیزه آنان به ارزش‌های معنوی برانگیخته خواهد شد.

۳-۴. ارتقای افق نگاه کارکنان از گرایش به لذت‌های مادی به لذت‌های برتر معنوی
 گاه شرایط محیطی سازمان و فضای جامعه و چهارچوب‌های نادرست ذهنی، چنان برانسان تأثیر می‌گذارند که درک او را محدود ساخته، اجازه نمی‌دهند لذت‌هایی فراتراز لذایز محسوس را درک کند. تقلیل لذت به لذت‌های مادی و جذابیت‌های جسمی و جنسی نمونه‌ای از نگاه محدود و حداقلی به این گرایش ذاتی است. جهان‌بینی مادی، با اسیر کردن انسان در چنگال محسوسات باعث می‌شود لذت‌های معنوی نادیده گرفته شود. از این رو، برای ایجاد انگیزه و علاقه به مسائل معنوی در سازمان، باید مدیران تلاش کنند تا ذاته لذت‌شناختی کارکنان را تقویت کرده، ارتقا دهند؛ به‌گونه‌ای که کارکنان، تنها به خوشی‌های محسوس بسته نکنند؛ بلکه پای در عرصه انبساط‌ها و لذت‌های معنوی نیز بگذارند.

در همین راستا، خداوند متعال در قرآن کریم گرایش انسان به لذت‌های مادی را تأیید می‌کند؛ اما برای نفس لذت طلب انسان نمونه‌ای بهتر و لذت‌بخش ترائه و معرفی می‌کند تا بدین طریق نظر او را به سوی لذت‌های والاتر معنوی جلب کند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: **«وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»** (توبه/ ۷۲).

این آیه، بخشی از رحمت واسعه الهی را که شامل حال مؤمنان می‌شود در دو جنبه «مادی» و «معنوی» شرح می‌دهد. نخست خداوند به مردان وزنان با ایمان نعمت‌ها و لذت‌های مادی را وعده می‌دهد و سپس به منظور اعتلا و ارتقای افق نگاه مخاطب از میل به لذات مادی به لذت‌های معنوی، به نعمت معنوی آنان اشاره کرده، می‌فرماید: رضایت و خشنودی خدا که نصیب این مؤمنان راستین می‌شود از همه این نعمت‌ها و لذت‌های یادشده و از هر بخشش دیگری برtero بزرگ تراست. در واقع هیچ کس نمی‌تواند

آن لذت معنوی و احساس روحانی را که در پی رضایت و خشنودی خدا از یک انسان، به او دست می‌دهد، وصف کند. ما هیچ‌یک از نعمت‌های جهان دیگر را نمی‌توانیم در این قفس دنیا و زندگانی محدودش، در اندیشهٔ خود ترسیم کنیم تا چه رسد به این لذت و نعمت بزرگ روحانی و معنوی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸/ ۳۷-۳۹).

۴-۴. رعایت اصل لذت‌بخشی در انتقال مفاهیم معنوی

راهبرد دیگری که می‌توان برپایهٔ آیات کلام وحی در ایجاد انگیزش معنوی کارکنان ارائه کرد، احترام و توجه به گرایش لذت‌جویی مخاطب در گزینش و عرضهٔ محتوا و محور قرار دادن گرایش او به لذت است. برای ایجاد انگیزش به امور معنوی در سازمان، مفاهیم و آموزه‌های معنوی باید با رعایت اصل نشاط‌بخشی و لذت‌آفرینی ارائه گردد. در این زمینه بهره‌گیری از روش‌های قرآنی ذیل می‌تواند اثربخش باشد:

۴-۴-۱. ارائهٔ جذاب آموزه‌های معنوی

بهره‌گیری از شیوه‌های جذاب، گیراودل پذیر در ارائه و انتقال مفاهیم و ارزش‌های دینی به کارکنان، نقش مهمی در انگیزش معنوی آنان ایفا می‌کند. انتقال آموزه‌های صحیح دینی؛ اما در قالب برنامه‌های خشک، بی‌روح و خالی از هرگونه جذابیت؛ به دلیل عدم استفاده از روش‌ها و ایده‌های بدیع و خلاقانه در انتقال پیام‌های ارزشی، برنامه‌های معنوی سازمان را با بازده حداقلی و حتی بازخورد‌های منفی مواجه خواهد ساخت.

در همین زمینه، یکی از ویژگی‌های باز راهبردهای انگیزشی قرآن که در نخستین نگاه توجه مخاطب را به خود جلب می‌کند، آمیختگی معنویت و هنر است، بدین معنا که قرآن در رساندن پیام و ایده‌های معنوی خویش از انواع فنون و شیوه‌های بکر هنری بهره گرفته است. استعاره (بنگرید به: نحل ۱۱۲)، کنایه (اعراف ۱۸۹)، تشبيه (عنکبوت ۴۱)، تصویرسازی (ابراهیم ۱۸)، داستان (یوسف ۳) و ... از فنونی است که در سراسر آیات وحی به چشم می‌خورد. شاید به دلیل وجود آرایه‌های ادبی روح افزای کلام وحی بود که دشمنان از قرآن به سحر تعبیر می‌کردند. به هر حال، به کارگیری راهبردهای

هنری بهجت‌انگیزدر گزاره‌های معنوی قرآنی، نشان از این واقعیت دارد که میان پیام فرهنگی و جذابیت در پیام‌رسانی، پیوند مستحکمی وجود دارد و ایجاد انگیزش در دیگران، نیازمند به کارگیری روش‌های لذت‌آفرین و سروزانگیزدر انتقال پیام‌های دینی است (صدر، ۱۳۸۷: ۳۳).

براین اساس، سازمان‌ها به ویژه سازمان‌های فرهنگی باید محتوای پربار دینی و دستاوردهای خود را که برخوردار از ظرافت‌های اخلاقی و معنوی است به شکلی به کارکنان و دیگر مخاطبان خود عرضه کنند که لذت‌آفرین و دل‌پذیر باشد. رعایت اصل لذت‌بخشی در تولید محصولات فرهنگی می‌تواند نقش بسزایی در جذب مخاطب به ارزش‌های دینی و معنوی داشته باشد.

۴-۲. تناسب برنامه‌های فرهنگی با نیازهای کارکنان

یکی از مسائل مهم در هرنوع پیام‌رسانی آن است که فرستنده پیام بتواند میان پیام خود و نیاز مخاطب ارتباط ایجاد کند؛ از این‌رو، پیامی می‌تواند بیشترین جاذبه و انگیزش را ایجاد کند که پاسخ‌گوی نیاز مخاطب باشد (کرباسیان، ۱۳۹۳: ۵۸). تناسب نداشتن محتوای برنامه‌های فرهنگی و دینی با نیازهای فردی و اجتماعی کارکنان باعث ایجاد نوعی بی‌میلی در آنان نسبت به شرکت و همراهی با برنامه‌های معنوی در سازمان می‌گردد.

با تأمل در سیره تربیتی پیامبران الهی در قرآن این نکته آشکار می‌شود که هریک از پیامبران با توجه به شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی، و نظر به نیازهای روز مخاطبان خود، توجه ویژه‌ای به یکی از حوزه‌ها داشته‌اند؛ به عنوان مثال، گفتمان غالب بر جامعه حضرت شعیب علیهم السلام، گرایش به کم فروشی و گران فروشی بود. از آنجا که فساد و تباہی در حوزه اقتصادی، آثار و پیامدهای مادی و معنوی سنگینی به جامعه تحمیل می‌کند، تأکید بر بازسازی و اصلاح این حوزه برای آن حضرت در اولویت برنامه‌های دینی بوده است. شعیب علیهم السلام برای اینکه بتواند مسیر درست را به مردم بشناساند، از آنان می‌خواهد

تا قسط و عدالت را در حوزه امور اقتصادی رعایت کنند و در مبادله، کم فروشی را کنار بگذارند: «وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٌ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكِيلَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ * وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكِيلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَرُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (هود / ۸۵-۸۴).

این روش و الگوی رفتاری را می‌توان به سازمان نیز تعمیم داد؛ به عنوان مثال، در شرایطی که یک سازمان به دلیل وجود مفاسد مالی همچون رانت و اختلاس از بحران اقتصادی رنج می‌برد، تمرکز بر روی مسائل اخلاقی غیر مرتبط با این موضوع، با استقبال و همراهی کارکنان مواجه نمی‌شود؛ چرا که اساساً دغدغه و نیاز اصلی و اولویت آنان مسائل اقتصادی است. به همین دلیل، در چنین شرایطی باید متناسب با نیاز سازمان، طرح‌ها و برنامه‌های انسان‌سازِ معنوی با محوریت مسائل اقتصادی ارائه شود تا انگیزانده و اثربخش باشد.

۵. راهبردها و روش‌های ایجاد انگیزش معنوی برپایه رنج‌گریزی

در ادامه و تکمیل راهبردهای انگیزشی قرآن برپایه لذت‌جویی، راهبردهای رنج‌گریزی و ترس از افتادن در روطه هلاکت در صورت ترک امور معنوی قرار می‌گیرند؛ چرا که در واقع لذت‌گرایی و رنج‌گریزی، دور روی یک سکه‌اند و ترس از درد و رنج نیز همچون شوق به لذت می‌تواند در انگیزش معنوی افراد تأثیری عمیق داشته باشد.

- هدف (گزاره تجویزی): هدف، جذب مدیران و کارکنان و ایجاد انگیزش در آنان نسبت به معنویات و نهادینه‌سازی فرهنگ دینی در سازمان است.

• مينا (گزاره واقع‌گرا): محرك و انگیزه انسان در بسیاری از کارها گریزاز مشقت، رنج و ناراحتی است؛ از این رو، همواره تلاش می‌کند تا خود را از هرگزندی مصون بدارد. قرآن کریم وجود انگیزه رنج‌گریزی و راحت طلبی را در انسان پذیرفته و به‌گونه‌ای گستردۀ از آن برای پرورش و تعالی معنوی انسان در سطوح مختلف و با روش‌های

گوناگون استفاده کرده است (بنگرید به: مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ۱۶۰). براین مبنا، می‌توان دو راهبرد مهم قرآنی برای ایجاد انگیزش معنوی در سازمان ارائه کرد:

۱-۵. انذار

برانگیختگی از طریق انذار یک راهبرد انگیزشی رایج در قرآن به منظور تغییرنگرش و اصلاح رفتار فردی و سازمانی محسوب می‌شود. انذار از ریشه «نذر» نقطه مقابل ت بشیرو به معنای خبردادنی است که تساندن در آن لحاظ شده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶/۷۹۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴/۵: ۲۰۰؛ طریحی، ۱۳۷۵/۳: ۴۹۰). براساس آیات روشنگر قرآن، بیم دادن نقش انگیزشی مهمی در حرکت معنوی انسان دارد؛ از این رو، بیم دادن و آگاهی بخشیدن نسبت به فرجام تlux کارها همواره در دستور کار انبیای الهی قرار داشته است، به‌گونه‌ای که گاهی خود را تنها به عنوان بیم دهنده معرفی می‌کرند: «إِنَّ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (شعراء / ۱۱۵).

در قرآن موارد فراوانی به چشم می‌خورد که از مکانیسم انذار به عنوان یکی از اصلی‌ترین روش‌های مؤثر برانگیزش استفاده شده تا بر مبنای آن، فرد سبک زندگی خود را متناسب با ارزش‌های دینی و معنوی پدید آورد (بنگرید به: نوح / ۲-۳). آنچه در راهبردهای انگیزشی قرآن برپایه انذار به عنوان اهرمی برای ارتقای انگیزش معنوی به کار گرفته می‌شود، توصیف پیامدهای منفی و رنج افزای انجام یا ترک رفتاری مشخص است که به شکلی به تصویر کشیده می‌شود که احساس ترس و نگرانی را در مخاطب برمی‌انگیزد. اساساً عملکرد انگیزش از طریق رنج‌گریزی به صورت سلبی است؛ به این ترتیب که هشدار می‌دهد تغییر ندادن رفتار یا نگرش نسبت به یک موضوع ممکن است انواع دردها، سختی‌ها و خطرها را برای فرد به همراه داشته باشد. این امر باعث می‌شود تا فرد به پیام‌ها توجه کرده، توصیه‌ای را که در پیام آمده است، پیذیرد (مسعودی‌پور، ۱۳۹۶: ۱۳۶). در این زمینه بهره‌گیری از روش‌های قرآنی ذیل می‌تواند اثربخش باشد:

۱-۱-۵. تهدید به پیامدهای رنج آور دنیوی

یکی از عوامل انگیزشی در انسان، ترس از رویارویی با پیامدهای رفتار و مكافات عمل در همین دنیاست. معمولاً هر رفتاری که با پیامد خوشایند همراه باشد، نیرومند می‌گردد و برعکس، هر رفتاری که پیامد نامطلوب در پی داشته باشد، احتمال تکرار آن کمتر می‌شود (بنگرید به: شجاعی، ۱۳۹۵: ۱۸۹). برخی از آیات قرآن به روشنی بیانگر آن است که میان رفتار انسان و رویدادهای خارجی، ارتباطی مستحکم برقرار است و انسان در همین دنیا، پیامد و بازتاب رفتار زشت یا زیبای خود را خواهد دید (بنگرید به: مائده ۶۵-۶۶؛ اعراف ۹۶؛ روم ۴۱؛ فصلت ۴۶؛ شوری ۳۰/ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۱) به این ترتیب، باور به نظام کنش و واکنش در عالم هستی، نقش مؤثی در انگیزش معنوی انسان ایفا می‌کند؛ به گونه‌ای که دقت و حساسیت آدمی را در خصوص رفتارهایش برمی‌انگیزد و ضمانت اجرایی برای زیست معنوی او را تقویت می‌نماید.

بر همین اساس، قرآن کریم با تبیین پیامدهای ناگوار برخی از رفتارهای نامطلوب، انسان را بیم می‌دهد و از انجام آن بر حذر می‌دارد؛ برای مثال در سوره نساء، زمانی که خداوند خواستار ایجاد انگیزش در مردمان به منظور رعایت حال ایتماد دیگران است، آنان را تهدید می‌کند؛ آنچه بر سر ایتمام مردم می‌آورید و مالشان را می‌خورد و حقوقشان را پایمال می‌کنید، بعد از مردنتان بر سر ایتمام خودتان خواهد آمد و بدین شکل به آنان گوشزد می‌کند که هر گونه مصائبی را که برای آنان فراهم آورند به ایتمام خودشان باز خواهد گشت (بنگرید به: همانجا)؛ **﴿وَلْيُخُشَّ الَّذِينَ لَوْ تَرُكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرَيْةً ضِعِيفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلَيَتَّشَعَّوا اللَّهُ وَلَيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾** (نساء ۹).

بر اساس این روش، اگر تصویر روشنی از انذار در سازمان ایجاد شده باشد و کارکنان سازمان بدانند یا احتمال دهنند در صورتی که از قوانین و مقررات ارزشی سازمان سرپیچی کنند پیامدهای منفی و رنج آوری در انتظار آنان خواهد بود، ترس از این پیامدهای ناخوشایند در آنان انگیزه اطاعت از قوانین ارزشی سازمان را ایجاد می‌کند؛ به دیگر سخن، مسئولان سازمان با استفاده از تهدید به پیامدهای مشقت بار رفتارهای نامطلوب می‌توانند

در کارکنان خود نفوذ و در رفتار و عملکرد معنوی آنان اثرگذار باشند.

۲-۱-۵. تهدید به پیامدهای رنج آور اخروی

ترس از رنج کیفرو مجازات‌های اخروی، عاملی بازدارنده از زشتی‌ها و محركی برای انجام نیکی‌هاست. بدین منظور، خداوند متعال در جای جای قرآن کریم، انسان رنج‌گریز را از دوزخ و عذاب‌های آن بیم داده و بر حذر داشته است؛ عذابی که وجود انسان را احاطه می‌کند و آتش آن بر جان او می‌افتد (بنگرید به: همزه / ۷)؛ به‌گونه‌ای که راهی برای تخفیف آن نیست (بنگرید به: غافر / ۴۹-۵۰). فریاد دوزخیان برای نجات و تمدنی بازگشت به منظور جبراں گذشته نیزه به جایی نمی‌برد (بنگرید به: فاطر / ۳۶-۳۷). مرگ از هرسو آنان را می‌فرشد؛ بی‌آنکه به حیاتشان پایان دهد (بنگرید به: ابراهیم / ۱۷)؛ از این روتا ابد در بین مرگ و زندگی دست و پا می‌زنند (بنگرید به: طه / ۷۴).

از سیاق برخی از گزاره‌های قرآنی استفاده می‌شود که بیم انسان نسبت به این‌گونه از عذاب‌ها و رنج‌های آخرتی، عنصری اساسی در انگیزش معنوی او به شمار می‌رود؛ برای مثال، خداوند آنگاه که از وفای به نذر اهل بیت علیہ السلام سخن به میان می‌آورد، بیم و هراس آنان از گزند فراگیر آخرت را پیش می‌کشد: «يُوفُونَ بِالْتَّدْرِ وَ يَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُشَطِّرِيًّا» (انسان / ۷). براساس این آیه، کنش‌های رهبران و مدیران الهی با آخرت گرایی آنان گره خورده، ترس از خدا در روز سخت قیامت، انگیزه اصلی کنشگری معنوی آنان معرفی می‌شود: «إِنَّ نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيًّا» (انسان / ۱۵).

در راستای تقویت مکانیسم انگیزش و سازوکارهای کنترلی سازمان، مدیران می‌توانند علاوه بر تهدید کارکنان خاطی به پیامدهای سوء درون سازمانی، از طریق بازگفت تهدیدهای آخرتی، پیامدهای رنج آور رفتارهای نامطلوب را یادآوری کنند. براساس گرایش رنج‌گریزی انسان، اگر کارکنان دریابند و پذیرند که عملکرد نامطلوب برای آنان نتایج دردآوری را در آخرت به دنبال دارد، رفتارهای ریزو درشت خویش را با تیزگری بیشتری کنترل می‌کنند تا با پرهیز از کارهای ناپسند از فرجم سخت آن‌ها در امان بمانند.

به عبارت دیگر، اگر انسان سازمانی رنج گریز به سرانجام تلخ و پیامدهای مشقت بارگناه و انحراف از معنویت گرایی به درستی آگاه شود، به حکم این گرایش در او انگیزه‌ای پدید خواهد آمد که وی را به سوی ارزش‌های معنوی سوق می‌دهد.

۲-۵. تسهیل امور معنوی

از آنجا که فطرت انسان رنج گریز با خشونت و سختگیری چندان سازگار نیست، یکی از راهبردهای قرآن کریم در تقویت انگیزه معنوی افراد، استفاده از راهبرد آسان‌سازی مناسک عبادی و معنوی است (قرائتی، ۱۳۸۸/۱۱: ۲۸۲). زمانی که انجام یک رفتار عبادی و معنوی دشوار بوده، یا تنها در ذهن مخاطب سخت و ناگوار بنماید، می‌توان در راستای توانبخشی انگیزش مخاطب، با بیان آسانی انجام آن عمل و یا ارائه شناخت دقیق‌تر نسبت به ابعاد آن، انجام آن را برای او آسان ساخت.

کاربرد این راهبرد را می‌توان در روند قانونگذاری برخی از تکالیف شرعی مانند روزه که سختی و دشواری آن برکسی پوشیده نیست، مشاهده کرد. خداوند متعال در قرآن در تشریع روزه از راهبردهای انگیزشی گوناگونی بهره‌گیری کرده که یکی از آن‌ها تسهیل عمل است. قرآن کریم پس از بیان حکم جو布 روزه، برای اینکه از سنگینی و دشواری روزه کاسته شود، تعداد روزه‌ای را که باید روزه گرفت کم معرفی می‌کند؛ از این رو می‌فرماید: «أَيَّامًا مَعْدُوداتٍ» (بقره ۱۸۴). نکره آمدن واژه «أَيَّام» و اتصاف آن به صفت «مَعْدُوداتٍ» برای آن است که بفهماند تکلیف یادشده ناچیز و بدون مشقت است تا بدین وسیله مکلف را در انجام آن انگیزه و جرئت دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰/۲: ۵).

استفاده از این راهبرد، در ماجراهای غزوه بدر نیز ملاحظه می‌شود. بر اساس برخی نقل‌های تاریخی، شمار مسلمانان در جنگ بدر، سیصد و چند نفر سواره و تعدادی هم پیاده نظام بیان شده و در مقابل، تعداد مشرکان که برخوردار از تجهیزات جنگی فراوان هم بودند، نزدیک به هزار نفر ذکر شده است (طبرسی، ۱۴۱۷/۱: ۱۶۸). به طور طبیعی پیکار با جمعیتی که حدوداً سه برابر بیشتر است و از لحاظ امکانات جنگی نیز کامل‌ترند، برای

مسلمانان سخت و سنگین می‌نمود و این مسئله باعث کاهش انگیزه آنان برای شرکت در جهاد می‌شد؛ به همین دلیل خداوند متعال به منظور تقویت انگیزه آنان برای شرکت در کارزار بدر، رؤیایی را در خواب به پیامبر اکرم ﷺ نشان داد که شمار مشرکان جنگجواندک است. پیامبر ﷺ نیز با بازگو کردن این خواب برای مسلمانان، روحیه و انگیزه آنان را برای جهاد با کفار تقویت کرد و این پیکار دشوار را برای آن‌ها آسان نمود: «إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكُ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَسَأَزْعَمُ فِي الْأُمُرِ وَلَكُنَّ اللَّهُ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (انفال / ۴۳).

قرآن کریم به منظور تحقق این راهبرد، از روش‌های زیراستفاده کرده است:

۱-۵. فراگیرسازی رفتارهای معنوی

از جمله روش‌های قرآنی برای آسان‌سازی امور معنوی و انگیزش و حرکت‌آفرینی در انسان مشقت‌گریز به سوی رفتارهای نیک، عمومی‌سازی تکالیف معنوی است. در صورتی که کنشی برای مخاطب دشوار باشد، دانستن این مطلب که تکلیف مورد نظر، تنها بر عهده او نیست؛ بلکه دیگران نیز مشمول این وظیفه بوده، آنان نیز بایستی متحمل سختی‌های آن شوند، می‌تواند انگیزه فرد را در جهت انجام آن کش و عمل دشوار تقویت نماید (شیرزاد و کاویانی، ۱۳۹۸: ۷۰). در واقع فراگیرسازی دستورات دینی و معنوی، نوعی «تسهیل اجتماعی» است که فرد خود را در انجام وظیفه در میان افراد بی‌شمار مشاهده می‌کند و این کار تأثیر مثبت روان‌شناختی و انگیزشی براو دارد (بنگرید به: کریمی، ۱۳۸۴: ۶۴؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۰۵).

در قرآن کریم، پس از آنکه خداوند متعال حکم وجوب روزه را که از دشوارترین دستورات الهی است برای مؤمنان بیان کرده، می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّيَامُ» (بقره / ۱۸۳)؛ بلا فاصله در ادامه می‌افزاید: «كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»؛ به این معنا که فرمان روزه مختص شما مسلمانان نیست؛ بلکه در امت‌های پیشین نیز این قانون بوده است. این تعمیم‌دهی و فراگیرسازی از جانب خداوند باعث شده مؤمنان خود

را در انجام این رفتار معنوی دشوار، تنها نیابند و بدانند که مردمان دیگر ادیان نیز مشمول حکم وجوب روزه بوده و آنان نیز این سختی‌ها را تحمل کرده‌اند. تشبیه روزه‌داری امت اسلامی با امت‌های گذشته می‌تواند مؤمنان را به روزه‌داری ترغیب نموده، آن عمل را در جان آنان گوارا سازد (بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵؛ کاشانی، ۱۳۶۰: ۱: ۳۸۶).

شایان ذکر است که با توجه به ترتیب آیات مربوط به تشریع روزه و مفاد آن در سوره بقره، راهبرد فراگیرسازی تکالیف و رفتارهای معنوی بریان جزئیات رفتار و حتی بریان فواید و مزایای رفتار مقدم است؛ به همین دلیل گزاره «**كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**» که بیان‌کننده عمومی‌سازی روزه است برگزاره «**أَعْلَكُمْ تَقْتُونَ**» که در انتهای همین آیه بیان‌گر فایده و مزیت روزه‌داری است، مقدم شده است. از این ترتیب برداشت می‌شود که تا وحشت آغازین از دشواری رفتار معنوی با روش عمومی‌سازی در مخاطبان از بین نرود، تنها به کارگیری راهبردهایی که تبیین‌کننده منافع و مزایای رفتارهای معنوی‌اند، اثربخشی مطلوب را در انگیزش افراد نخواهد داشت.

براساس این روش الگویی، مدیران در ابلاغ دستورهای ارزش محور سازمانی نخست باید به تسهیل و فراگیرسازی آن‌ها پردازند و سپس از دیگر مشوق‌های انگیزشی، نظری تبیین مزایا و منافع قوانین و مقررات بهره گیرند.

۲-۵. انجام رفتارهای معنوی به میزان توان

در پاره‌ای از موارد، انسان رنج‌گریزبا این تصور که انجام رفتارهای ارزشمند و معنوی فراتراز ظرفیت و توان اوست، انگیزه‌ای برای حرکت به سوی آن‌ها از خود نشان نمی‌دهد؛ به همین سبب، آگاه کردن او از اینکه «انجام این عمل در توان توست» و یا «هر مقدار که می‌توانی آن عمل را انجام بده»، باعث ارتقای انگیزه‌وى در انجام آن رفتار مطلوب خواهد شد (شیرزاد و کاویانی، ۱۳۹۸: ۷۳).

برای مثال قرآن کریم در آیات ۵۷ تا ۶۱ سوره مؤمنون، پس از بیان ویژگی‌های متعدد برای مؤمنان، به مخاطبان خود این نکته را گوشزد می‌کند که مبادا پسندارند دستیابی به

این صفات پسندیده از توانایی آنان خارج است و تنها اولیای خدا قادر به رسیدن به آن مقام‌ها هستند، خیر؛ دست یافتن به این ویژگی‌ها در توان همه انسان‌هاست. بنابراین آیه یادشده در صدد آن است که مردم را به سوی آن صفاتی که برای مؤمنان بیان کرده، تشویق و ترغیب نماید (مکارم شیرازی، ۱۴/۲۶۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰/۴۱).

همچنین در نمونه‌ای دیگر خداوند متعال به مؤمنان درباره دشمنی بعضی از همسران و فرزندان و وسیله‌آزمایش بودن دارایی‌ها هشدار داده و رعایت پروا و تقوای الهی را در تعامل با آنان خواستار شده است. از آنجا که این فرمان با دوست‌داشتی‌های انسان در ارتباط است، امکان دارد که مخاطب چنین تصور نماید که احتیاط و پرهیزکاری نسبت به دارایی‌ها، همسران و فرزندان، کاری بس دشوار بوده و از توان و ظرفیت او خارج است؛ از این رو، خداوند متعال بلافضله قیدی زده و تقوای نسبت به آن‌ها را در گرو توانمندی مؤمنان دانسته و فرموده است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا أَسْتَطَعْتُمْ» (تغابن/۱۶) (بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۹؛ ۳۰۸/۱۹).

همان‌گونه که خداوند متعال در قرآن کریم براساس توان و ظرفیت انسان‌ها، برنامه زندگی معنوی آنان را ترسیم و ابلاغ نموده است؛ مدیران و برنامه‌ریزان نیز موظف‌اند با در نظر گرفتن محدودیت‌های انسانی، به برنامه‌های معنوی واقع‌بینانه روی آورند و از ایده‌آل‌گرایی در برنامه‌ریزی معنویت سازمانی بپرهیزنند؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء/۲۸)؛ «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُشَرَ» (بقره/۱۸۵).

۶. نتیجه

قرآن به عنوان منشور مکتوب اسلام، نگاه جامع و فراگیری به ابعاد مختلف وجودی انسان و گرایش‌های او دارد و از آن‌ها در راستای دستیابی به اهداف تربیتی و انسان‌ساز خود به عنوان عوامل انگیزشی بهره برده است. با الگوبرداری از قرآن در استفاده از گرایش به لذت و رنج‌گریزی در انسان به منظور ایجاد انگیزش معنوی در او، می‌توان معنویت در

سازمان را ارتقا بخشدید. با توجه به لذت‌گرایی انسان، بر مدیران معنویت‌گرا لازم است راهبردهای تبیین لذت‌بخشی معنیات، برجسته سازی لذت‌های اخروی، رعایت اصل لذت‌بخشی در انتقال مفاهیم معنوی و ارتقای ذائقه لذت‌خواهی را مورد توجه قرار دهنند و از طریق روش‌های ارائه شده آن‌ها را در سازمان به اجرا بگذارند.

همچنین بر مبنای رنج‌گریزی انسان، سازمان‌ها باید برای تقویت انگیزش معنوی کارکنان، راهبردهای اندزار و تسهیل امور معنوی را مورد توجه قرار دهنند و با پیاده‌سازی روش‌های یاد شده، در راستای تعالی معنوی کارکنان خود اقدام نمایند. برآیند این راهبردها و روش‌ها، ایجاد شناخت و گرایشی در کارکنان است که به ارتقای انگیزش و عملکرد معنوی آنان در زندگی فردی و سازمانی می‌انجامد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ۱۴۱۴ق.
۳. باقری، خسرو، درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران (اهداف، مبانی و اصول)، علمی فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۹ش.
۴. باقری، خسرو، طیبه توسلی و نرگس سجادیه، رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، انتشارات وزارت علوم، تهران، ۱۳۹۱ش.
۵. پسندیده، عباس، الگوی اسلامی شادکامی با رویکرد روان‌شناسی مثبت‌گرا، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، قم، ۱۳۹۲ش.
۶. جعفری، یعقوب، تفسیرکوثر انتشارات هجرت، قم، ۱۳۷۶ش.
۷. جوادی‌آملی، عبدالله، دین‌شناسی (سلسله بحث‌های فلسفه دین)، نشر اسراء، قم، چاپ پنجم، ۱۳۸۷ش.
۸. جوادی‌آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، نشر اسراء، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۸ش.
۹. جواهری‌زاده، ابراهیم، «الگوی معنویت افزایی در سازمان؛ ارائه نظریه‌ای داده‌بنیاد»، *فصلنامه علمی پژوهشی مدیریت اسلامی*، سال ۲۴، شماره ۴، ۱۳۹۵، ۲۴.
۱۰. حسینی، سید محمد، «معنویت و نقش آن در مبارزه با دشمن»، *فصلنامه حصون*، شماره ۱۳، ۱۳۸۶ش.

۱۱. خسروپناه، عبدالحسین، «معنویت‌های سکولارورسانه»، مجله بازنگشته، شماره ۱۱۹، ۱۳۹۱ش.
۱۲. خلیجی موحد، امام‌الله، روان درمانی باکلام آسمانی، شهراندیشه، تهران، ۱۳۷۹ش.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران*، ۱۳۸۴ش.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان دادوی*، دارالقلم، دمشق، ۱۴۱۶ق.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «شیوه‌های تفسیر موضوعی قرآن کریم»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۶، ۱۳۸۸ش.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران، *تفسیر قرآن مهر، انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن*، قم، ۱۳۸۷ش.
۱۷. رضائیان، علی، *مبانی سازمان و مدیریت، انتشارات سمت*، تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۸۷ش.
۱۸. شجاعی، محمدصادق، انگیزش و هیجان، *نظریه‌های روان‌شناسی و دینی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه*، قم، چاپ سوم، ۱۳۹۵ش.
۱۹. شیرزاد، علیرضا و محمد کاویانی، «شیوه‌های تقویت انگیزش رفتار مطلوب در آیات قرآن و روایات اسلامی»، *نشریه اخلاق و حیانی*، سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۱۷، ۱۳۹۸ش.
۲۰. شیروانی، علی، *اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن، انتشارات دارالفکر*، قم، چاپ چهارم، ۱۳۸۴ش.
۲۱. صدر، سید موسی، «قرآن و شیوه اصلاح فرهنگ»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۴ و ۵۵، ۱۳۸۷ش.
۲۲. صدری افشار، غلامحسین، *فرهنگ معاصر فارسی، انتشارات فرهنگ معاصر*، تهران، ۱۳۸۱ش.
۲۳. طباطبایی، سید‌محمد‌حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للطبعات*، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، *علام الوری باعلام الهدی، مؤسسه آل البیت*، قم، ۱۴۱۷ق.
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمدعلی، *جمع‌البحرين، مکتبة المترضویه*، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۲۶. عبدالی سلطان‌احمدی، جواد و همکاران، «بررسی میزان پاسخ‌گویی کتاب دین و زندگی سال دوم متوسطه با نیازهای روانی و معنوی دانش‌آموزان از دیدگاه دیران دینی و قرآن شهر ارومیه»، *دوفصلنامه مدیریت و برنامه‌ریزی در نظام‌های آموزشی*، سال پنجم، شماره

۱۳۹۱، ۸ ش.

۲۷. قرائتی، محسن، تفسیرنور، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۸ ش.

۲۸. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، منهج الصادقین فی النّازم المخالفین، انتشارات اسلامیه، تهران، ۱۳۶۰ ش.

۲۹. کرباسیان، قاسم، اصول و روش‌های تربیت جوان مطلوب و رسانه ملی، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، بی‌جا، ۱۳۹۳ ش.

۳۰. کریمی، یوسف، روان‌شناسی/جتماعی، نشر ارباران، تهران، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۴ ش.

۳۱. مسعودی پور، سعید، «بررسی استفاده از جاذبۀ ترس و نگرانی در انسان نسبت به تأمین آینده خود در تبلیغات تجاری از دیدگاه اسلام»، مجله‌اندیشه مدیریت راهبردی، سال یازدهم، شماره‌اول، ۱۳۹۶ ش.

۳۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ هشتم، ۱۳۹۴ ش.

۳۳. مصباح‌یزدی، محمدتقی، انسان‌سازی در قرآن، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ پنجم، ۱۳۹۳ ش.

۳۴. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.

۳۵. مطهری، مرتضی، حکمت‌ها و اندرزها، انتشارات صدرا، تهران، چاپ سی‌ام، ۱۳۹۰ ش.

۳۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۴ ش.

۳۷. معین، محمد، فرهنگ معین، انتشارات زرین، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۸ ش.

۳۸. مقیمی، سید‌محمد و همکاران، «معنویت سازمانی و تأثیر آن در خلاقیت کارکنان (رویکردی تطبیقی)»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دوم، شماره ۳ و ۴، ۱۳۸۶ ش.

۳۹. مکارم‌شیرازی، ناصر و جمعی از همکاران، تفسیرنامه، دارالکتب الإسلامية، تهران، چاپ دهم، ۱۳۷۱ ش.

- Bradley J, Kauanui) Placeholder1(K (2003). Comparing spirituality on three southern California college campuses. *Journal of Organizational Change Management* 16(4)
- Certo, samuele (1994), Modern Management: diversity, quality, ethies & global environment, 6th ,Ed., allyn and Bacon.
- Chandler, A.D. (1962) Strategy and Structure: Chapters in the History of American Enterprise. MIT Press, Boston.
- Griffin, R.W. (1996) Management: Annotated Instructor,s Manual, Boston: Houghton Mifflin Company.
- Krritner, R.(1995), Management, Boston: Houghton Mifflin Company.

propositions are used in a logical inference process. The achievement of using the mentioned methods based on the tendency to pleasure includes strategies for explaining the pleasures of spirituality, highlighting the pleasures of the hereafter, observing the principle of pleasure in transmitting spiritual concepts and promoting the pleasure-seeking taste in employees. Strategies for warning and facilitating spiritual matters are also derived on the basis of suffering aversion.

Keywords: Qur'anic strategy, motivation, spiritual motivation, human hedonism, suffering aversion, organizational spirituality.

in sexual matters and comparison and stimulation of human emotions. Accordingly, the Qur'an intended to educate family members by preserving their dignity and by their own free will.

Keywords: Approaches to education, dowry and alimony, rulings verses, marriage rules.

Strategies to Create Spiritual Motivation Based on Human Hedonism and Suffering Aversion; Qur'an Perspective

Sayed Hassan Hussein, PhD student in Qur'an and science; Al-Mustafa International University

Abolfazl Gaini, Associate Professor, chairperson of management department, Institute of Hawzah and University

Saeed Azizi, Center for the development of interdisciplinary research in Islamic sciences and health sciences, Shiraz University of Medical Sciences

Achieving organizational spirituality requires spiritual motivation in employees. Managers have to pay special attention to human inner tendencies in order to create spiritual motivation because spiritual values are intertwined with human instincts. The purpose of this article is to formulate that part of the Holy Qur'an strategies in creating spiritual motivation which are obtained from man's innate tendency to seek human hedonism and suffering aversion. This article also seeks to implement these strategies as much as possible in the organization by finding desirable methods from the Qur'an. In this research, which uses interrogative-thematic interpretation method, in order to deduce each strategy and its implementation methods, William Frankena's logical model has been applied. In this model, normative and realistic

(obligatoriness and prohibition), and in equivocal actions, the constraint of specificity is changed to its extreme degree.

Keywords: Prophet's (S.A.W.) tradition, characteristics of the Prophet (S.A.W.), Imitation of the Prophet (S.A.W.).

Educational Approaches to Jurisprudential Verses; Case Study: Marriage, Dowry and Alimony Verses

Elahe Shahpasand: Associate Professor, Mashhad University of Qur'anic Sciences and Education

Masoumeh Shadmehri: Graduated from Mashhad University of Qur'anic Sciences and Education

Based on the principle that the Qur'an is a book of guidance and not a jurisprudential book, it can be expected that it has included educational teachings and goals in each of its subjects. This article examines the case study of educational approaches to the jurisprudential verses of marriage, dowry and alimony and after coding, categorizing, describing and analyzing the data, it is found that the following items are present in these verses: Physical, spiritual, economic, sexual and moral educational dimensions; The educational goals to create a spirit of cooperation, to prevent moral vices, to fight against false beliefs and customs, and to strengthen the spirit of gratitude; Educational principles of observing the natural and financial constraints of the educator, continuous supervision of his actions, freedom and authority of the educator, preservation of human dignity; And educational methods such as: encouragement and reward, deprivation, avoidance of specification

options to the soul of the moral agent, continues with the inner judgment, and the moral agent, by offering a dilemma, intuitions and opposes what is closer to the soul. The various dimensions of this ethical method are the problem's components and stages that the present article is responsible to explain in a descriptive-analytical method.

Keywords: ethical dilemma, ethical method, applied ethics, Nahj al-Balaghah 289 wisdom, conflict resolution.

The Range of the Prophet's (S.A.W.) Specific Actions and Learning to Imitate Him

Mahdi Mardani, Assistant Professor, Razavi Institute of Islamic Sciences

Nearly forty Prophet's (S.A.W.) actions have been introduced as his specific actions. According to popular theory, specific verbs are not patternable. As a result, these numbers of Prophet's actions (S.A.W.) go beyond the scope of imitable actions. This article, with an analytical approach, presents a different result by criticizing the first two introductions. On the one hand, by determining scientific criteria, the number of Prophet's specific actions (S.A.W.) is much less than the statistics mentioned so far. On the other hand, by dividing the specific actions into two categories, univocal and equivocal, some specific actions are imitable and not in the specific rank of the Prophet (S.A.W.). In this way, in univocal actions, the limitation of specificity is due to the precept of the action

attempt to notify that the bride's marriage portion is the women's inalienable right. In addition, the present study proves that contrary to the most lexicographers and exegetes' viewpoint, there is no etymological relationship between "Niḥlah" and "Nahḍ" which respectively means "bride's marriage portion" and "bee". Accordingly, the Semitic root "N-H-L" has two different origins, and is mistakenly regarded homonymous.

Keywords: bride's marriage portion, Nahḍ, homonymy, Qur'anic lexicons, Semitic linguistics.

Solving Moral Dilemmas Based on the Nahj al-Balaghah 289 Wisdom

Mohammad Jawad Fallah

Associate Professor, Department of Islamic Education, Qom University

One of the important issues in applied ethics is to solve ethical dilemmas. The methods of fundamentalism, evidentialism and thoughtful balance are the most important common methods in solving ethical challenges and dilemmas. Each of these methods has its drawbacks. In Wisdom 289 of Nahj al-Balaghah, Imam Ali (A.S.) proposes a method for solving moral dilemmas that based on a multi-stage process and all the existential dimensions of the moral agent – including epistemological, emotional and behavioral dimensions. In this way, one can make the appropriate decision while being aware of the moral dilemma with knowledge and heart. This method, which begins by referring two or more moral

man and the properties that are his essence and the sum of his acquired assets that conduct his behavior.

Keywords: shākilih, human action, mediating identity, natural phenomenon, acquired phenomenon.

Re-examination of the Qur'anic Word "Nihlah" from the Etymology and the History of Lexicography Point of View

Seyed Mahmoud Tayeb Hosseini

Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzah and University, Qom

Mohammad Hossein Shirzad (Corresponding Author)

PhD, Qur'anic and Tradition Sciences, Imam Sadiq University, Tehran

Mohammad Hasan Shirzad

PhD, Qur'anic and Tradition Sciences, Imam Sadiq University, Tehran

"Nihlah" is one of the oldest Semitic vocabularies that is used only once in the Holy Qur'an (Q. 4:4). Reviewing the Qur'anic exegeses, this study shows that the meaning of "Nihlah" has been the subject of controversy among Muslim scholars. That's why different meanings have been offered for this word throughout the history. This study, paying attention to the history of lexicography, is going to discuss the history of meanings that has been proposed for "Nihlah" in exegetical resources. Moreover, this study is going to discover the oldest meaning of "Nihlah" by adopting the etymological approach. The present study indicates that the original meaning of "Nihlah" is "transferring property to somebody". Therefore, mentioning "Nihlah" in the context of "paying bride's marriage portion" in the Holy Qur'an was an

ABSTRACTS

Analysis of Shākilīh as a Qur'anic Concept in the Light of its Relation to Man and His Actions

Fahimeh Sajedi Mehr

*PhD, Qur'anic and Tradition Sciences, Islamic Azad University Science and Research Branch, Tehran,- Iran
hooran Akbarzadeh*

Assistant Professor Of Islamic philosophy and theology- Allameh Tabatababaei University

The present article deals with the conceptual analysis of the Shākilīh (rule of conduct) mentioned in verse 84 of Isra' Surah as a mediator between man and his action. Different hypotheses have been expressed about the Shākilīh and behavior conduction throughout the interpretation history. Some commentators describe Shākilīh as essence of human beings, some acquired phenomenon, and some have doubted between the two. It is very important to explain the structure of Shākilīh concept and its effect on educational and moral systems. In this research, the verse is assumed to be a linear graph and the position of Shākilīh is examined with its before and after words in this diagram. A comprehensive and new concept can be achieved by analyzing the relationship between Shākilīh and human behavior. The human Shākilīh is the result of the essence of

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 152, Autumn, 2021, 1443

Publisher: Islamic Research Foundation

Printed by: The Printing and Publishing Institute of Astan
Quds Razavi

Managing Director: Seyyed Mahmoud Marvian Hosseini

Editor –in-chief: M. M. Rukni Yazdi

Mishkat – A Scientific Quarterly Journal, published by the Islamic Research Foundation in two fields of "the Qur'an and Hadith", and "Islamic History and Culture".

Editorial Board:

-Dr. Abbas Ismailizadeh

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

-Dr. Mansour Pahlavan

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran

- Dr. Hassan Kharqani

Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences

- Dr. Ali Rad

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran
(College of Farabi)

- Dr. Mohammad Mahdi Rokni Yazdi

Professor, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad

- Dr. Ali Nasiri

Professor, Iran University of Science and Technology

- Dr. Hasan Naqizadeh

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

Address: Iran, Mashhad, P.O.Box: 91735-366

Tel: 32232501-10 **Fax:** 32232517

Web Site: www.mishkat.islamic-rf.ir **E-mail:** mishkat@islamic-rf.ir