

مشکوة

فصلنامه علمی

شماره ۱۶۱، زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
مدیر مسئول: دکتر احد فرامرز قراملکی
سردبیر: دکتر محمد مهدی رکنی یزدی

شورای نویسندگان به ترتیب حروف الفبا

دکتر عباس اسماعیلی زاده
دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه
فردوسی مشهد
دکتر منصور پهلوان
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
دکتر حسن خرقانی
دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی
دکتر علی راد
دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
(پردیس فارابی)
دکتر محمد مهدی رکنی یزدی
استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر علی نصیری
استاد دانشگاه علم و صنعت ایران
دکتر حسن نقی زاده
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی
مشهد

مدیر داخلی: محمد حسین صادق پور
ویراستار: دکتر مرتضی دولت آبادی
حروفنگاری و صفحه آرایی: محمود رسولی
برگردان چکیده ها: علی کازرونی زند
طرح جلد: سید مسعود فرهنگ
چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

مجله مشکوة در پایگاه های زیر نمایه
می شود و متن مقاله های آن قابل دسترسی و
رهگیری است:

- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
www.isc.ac
- بانک اطلاعات نشریات کشور
www.magiran.com
- پایگاه مجلات تخصصی نور مگز
www.noormags.ir
- پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
www.sid.ir
- پایگاه سیویلیکا (مرجع دانش)
Civilica.com
- مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری
www.ricest.ac.ir
- بنیاد پژوهشهای اسلامی
www.islamic-rf.ir
- سامانه الکترونیکی مجله برای ثبت نام، ارسال و
پیگیری مقاله
www.mishkat.islamic-rf.ir

داوران این شماره:

محمد حسن الهی زاده، جواد ایروانی، کبری راستگو،
محمد مهدی رکنی یزدی، علی میرزا طالبی انصوری،
سید محمود طیب حسینی، وحیده فخار نوغانی، مریم
قاسم احمد، سکینه ماهینی، فرشته معتمد لنگرودی،
سید حمید موسوی، سید عباس موسوی

~ نشانی مجله: مشهد، حرم مطهر، دوربرگردان
بست طبهرسی، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵،
دفتر مجله مشکوة. تلفن ۰۵۱-۳۳۱۵۴۳۰۴،
دورنگار ۰۵۱-۳۲۲۳۲۵۱۷
پیام نگار E-mail: mishkat@islamic-rf.ir



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی مشکوة با گرایش آموزه‌های قرآن و حدیث در مباحث: مطالعات میان‌رشته‌ای، معارف قرآن و حدیث، معنی‌شناسی و روش‌شناسی، تفسیر و تاریخ قرآن و حدیث از مقالات پژوهشی، مروری 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).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله‌محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نشر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به‌ویژه 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، قابل‌سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه 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:** دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر 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 مرور بر آن‌ها در چکیده، از اشتباهات 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 و ابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسنده پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین 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 بی پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ **فایل مقاله:** حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۶/۵۰۰ کلمه از طریق سامانه نشریه ([www. mishkat. Islamic-rf. ir](http://www.mishkat. Islamic-rf. ir)) ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله بر اساس 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: ۲۵۶/۵).

فرایند ارزیابی مقالات

- مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر، اجازه نشر می یابند:
- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوه و احراز ویژگی آن در مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه های اطلاع رسانی (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).



شماره ۱۶۱
زمستان ۱۴۰۲

- تحلیل گفتمان انتقادی داستان قوم لوط علیه السلام در قرآن با رویکرد نظریه نورمن فرکلاف
۴ که اعظم محمودی- فاطمه علی پور.....
- عناصر قدرت ساز نزد بنی هاشم و بنی امیه؛ تحلیلی انسان شناختی با تکیه بر گزاره‌های
تاریخی و منابع دینی
۳۱..... که سید روح اله طباطبائی ندوشن- یحیی میرحسینی.....
- کاربردشناسی بلاغت در استنباط احکام از نگاه تفاسیر فقهی
۶۳..... که حسن خرقانی.....
- بایسته‌های روان شناختی آرامش و دل بستگی پایدار میان همسران براساس آیه ۲۱ سوره روم
۹۱..... که احسان ابراهیمی- نرجس السادات محسنی.....
- تفاوت معنایی افعال جانشین در متشابهات لفظی قرآن با رویکرد مؤلفه‌های معنایی
۱۱۷..... که کبری راستگو- فاطمه رفسنجانی مقدم.....
- واکاوی تفسیری آیه دوازده سوره انفال با رویکرد انتقادی
۱۳۸..... که محبوبه موسائی پور.....

ABSTRACTS

○ Ali kazerooni zand 1_6

تحلیل گفتمان انتقادی داستان قوم لوط علیه السلام در قرآن با رویکرد نظریه نورمن فرکلاف

اعظم محمودی^۱ - فاطمه علی پور^۲

چکیده

تحلیل گفتمان انتقادی، رویکردی میان رشته‌ای برای تبیین تحولات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی یک جامعه است و به عنوان یکی از روش‌های کیفی بررسی متون به کشف روابط میان زبان، ایدئولوژی و قدرت پرداخته و رابطه تعاملی میان متن و زمینه متن را بازگو می‌کند. با توجه به ساخت واژگانی داستان‌های قرآن، بافت موقعیتی و اهداف تربیتی‌ای که در آن‌ها منظور شده، ساختاری گفتمانی دارند. هدف پژوهش حاضر بررسی داستان قوم لوط در قرآن با روش نورمن فرکلاف و تحلیل نشانه‌های معنادار این داستان در سه سطح: توصیف، تفسیر و تبیین است. شیوه پژوهش نیز توصیفی و تحلیل اطلاعات کیفی است. بنابر نتایج پژوهش، در سطح توصیف، با شکل‌گیری روابط معنایی میان واژگان مانند: شمول معنایی، ترادف و تضاد معنایی و به کارگیری وجوه مختلف جملات، ایدئولوژی گفتمان موجود در آیات مشخص شد. در سطح تفسیر نیز با ترسیم بافت موقعیتی و بینامتنی، حاکمیت و غلبه نهایی گفتمان الهی بر گفتمان کفر و گمراهی آشکار

۱. گروه آموزش زبان و ادبیات عرب، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵ تهران، (نویسنده مسئول).

A.mahmoodi@cfu.ac.ir

۲. گروه آموزش علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵ تهران.

alipoor@cfu.ac.ir

شده و سرانجام در سطح تبیین، تأثیر فرامتن و هژمونی و قدرت حاکم بر شخصیت و عملکرد افراد و آینده آنان تبیین گردید.

کلیدواژه‌ها: تحلیل گفتمان انتقادی، نورمن فرکلاف، انحراف قوم لوط، گفتمان الهی، تباهی ظالمان.

۱. مقدمه

تحلیل گفتمان انتقادی^۱ مطالعه دوسویه زبان شناختی نظام اجتماعی و جامعه شناختی زبان است که تحلیل متن را از سطح توصیف به سطح تبیین ارتقا می دهد. در این نوع از تحلیل گفتمان، شرایط و موقعیت اجتماعی ای که متن تحت تأثیر آن خلق می شود، مورد بررسی قرار می گیرد.

یکی از رویکردهای تحلیل گفتمان انتقادی، نظریه نورمن فرکلاف (۱۹۹۲) است که آن را تحت تأثیر متفکرانی چون میخائیل باختین و مایکل هالیدی در بخش زبان شناسی، آنتونیو گرامشی، لوئیس آلتوسر و میشل فوکو در تئوری های ایدئولوژی و پیر بوردیو در علوم اجتماعی (Capdevila, 2011:3) ارائه کرده است. فرکلاف معتقد است که «میان ساختارهای خرد گفتمان (ویژگی های زبان شناختی) و ساختارهای کلان جامعه (ایدئولوژی و ساختارهای اجتماعی) رابطه ای دیالکتیکی وجود دارد» (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۹۶). الگوی فرکلاف در تحلیل گفتمان شامل سه مرحله: توصیف، تفسیر و تبیین است که از طریق این مراحل، ارتباط گفتمان با سیاست، اجتماع، ایدئولوژی و قدرت با استفاده از مفاهیم و ابزارهای زبان شناختی بررسی می شود.

یکی از شیوه های مهم قرآن برای تهذیب اخلاق و القای مفاهیم تربیتی، فن قصه پردازی است که هدف از به کارگیری آن نقل حوادث به شیوه ای موجز و هنرمندانه و با رعایت نکاتی است که در ادبیات داستانی جدید مرسوم است (حزّی، ۱۳۸۸: ۱۱). بنابراین آشنایی با آموزه های قرآنی در حوزه مسائل اجتماعی- تربیتی از طریق خوانش نوین تحلیل گفتمان متون در حیطه زبان شناسی، نوعی تدبیر روشمند است که بعد

1. Discourse analysis critical.

جدیدی از ابعاد فرامادی کلام خداوند را به مخاطب می‌شناساند.

داستان قوم لوط یکی از داستان‌های قرآن است که در بیش از ده سوره بدان پرداخته شده و با توجه به ساخت واژگانی، بافت موقعیتی و اهداف تربیتی‌ای که در آن منظور شده، از ساختاری گفتمانی برخوردار است. پژوهش حاضر بر آن است که به شیوه توصیفی-تحلیلی، آیات قرآنی مربوط به داستان قوم لوط در سوره‌های اعراف، هود، حجر، شعراء، نمل، عنکبوت و قمر را براساس الگوی انتقادی فرکلاف بررسی کرده و با تحلیل ویژگی‌های آن در سه سطح یادشده به سؤال‌های زیر پاسخ دهد:

- داستان قوم لوط در قرآن چه ویژگی‌هایی در سطح توصیف دارد؟
- بافت بیرونی و بافت درونی آیات مربوط به قوم لوط شامل چه گزاره‌هایی است؟
- بافت تبیینی آیات یادشده و بازتولید آن در جریان کنش گفتمانی چگونه صورت گرفته است؟

۲. پیشینه پژوهش

در زمینه تحلیل گفتمان انتقادی، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است؛ از جمله: حاجی‌زاده و فرهادی (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی قصه یوسف براساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف» کوشیده‌اند عناصر زبانی، برهانی، عاطفی و گفتمانی آیات مربوط به داستان را بررسی کنند.

- فلاح و شفیع‌پور (۱۳۹۷) در مقاله «گفتمان‌کاوی سوره شمس براساس الگوی نورمن فرکلاف» با تحلیل ساختار متنی و تطبیق آن با بافت موقعیت، گفتمان‌های سوره شمس را بررسی کرده‌اند.

- صالحی و افشار (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل گفتمان انتقادی داستان حضرت موسی علیه السلام در قرآن کریم براساس الگوی نورمن فرکلاف» گفتمان‌های غالب و مفاهیم ثانویه متن را مورد بررسی قرار داده‌اند.

- نبی‌احمدی و یزدانی (۱۴۰۰) در مقاله «تحلیل گفتمان انتقادی سوره بروج از منظر

نورمن فرکلاف» به بررسی همه نشانه‌های معنادار سوره بروج در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین پرداخته‌اند.

- سیدی و محفوظی موسوی (۱۴۰۰) در «تحلیل گفتمان انتقادی سوره قصص براساس رویکرد نورمن فرکلاف» ایدئولوژی حاکم بر گفتمان و غلبه گفتمان الهی بر گفتمان‌های استکباری را تبیین کرده‌اند.

- فتاحی‌زاده و معتمد لنگرودی (۱۴۰۰) نیز در مقاله «بررسی آیات نفاق براساس الگوی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف» چنین نتیجه گرفته‌اند که گفتمان الهی با انتخاب واژگان و عبارات متناسب، هویت وجودی منافقان را معرفی کرده و توجه به بافت موقعیتی آیات و مؤلفه روانی، گفتمان منافقان را به خوبی تبیین کرده است.

درباره داستان قوم لوط در قرآن نیز پژوهش‌هایی انجام شده است؛ از جمله: معروف و پاک‌منش (۱۳۹۴) در مقاله «مروری بر هشت پرده داستان حضرت لوط علیه السلام؛ تکرار یا تکمیل» داستان حضرت لوط را در سوره‌های مختلف با یکدیگر مقایسه کرده و نشان داده‌اند که هر قسمت از داستان بیان‌کننده بخشی از یک واقعه تاریخی است که در هر سوره با توجه به ساختار و کیفیت تأثیر آن بر مخاطبان ذکر شده است.

با وجود این، براساس بررسی‌های صورت گرفته، تاکنون پژوهشی درباره داستان قوم لوط با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف انجام نشده است.

۳. چهارچوب نظری پژوهش

گفتمان عبارت است از «شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۷) که به مقوله زبان به دیده یک پدیده اجتماعی با رویکردی جامعه‌شناختی می‌نگرد. تحلیل گفتمان نیز یکی از گرایش‌های بین‌رشته‌ای در علوم انسانی و علوم اجتماعی است که از اواسط دهه شصت قرن بیستم توسط زلیگ هریس، زبان‌شناس آمریکایی، در ادبیات ظهور کرده است. از جمله پیش‌فرض‌های تحلیل گفتمان موارد زیر است:

۱. انسان‌ها از متن یا گفتاری واحد می‌توانند برداشت یکسانی نداشته باشند و از سوی دیگر از دالّی متفاوت می‌توان برای اشاره به مدلولی ظاهراً یکسان استفاده کرد؛
 ۲. به طور کلی متون بار ایدئولوژیک دارند؛
 ۳. از آنجاکه هر متنی در شرایط و موقعیت خاصی تولید می‌شود، رنگ خالق خود را می‌پذیرد؛
 ۴. معنا، همان قدر که از متن ناشی می‌شود، از بافت یا زمینه اجتماعی و فرهنگی نیز تأثیر می‌پذیرد؛
 ۵. هر متنی به یک منبع اقتدار، نه لزوماً سیاسی مرتبط است (تاجیک، ۱۳۸۳: ۱۰).
- تحلیل گفتمان انتقادی، نگرشی جدید از تحلیل گفتمان است که تولید یا تقویت نگرش و ایدئولوژی‌ای خاص و توجه به سطوح بالاتر، از مهم‌ترین موضوعات آن به شمار می‌رود. از آنجاکه این رویکرد برخلاف دیگر رویکردهای نقد ادبی مانند: ساختارگرایی، فرمالیسم و هرمنوتیک به هر دو جنبه صورت و معانی متن توجه دارد، رویکردی جامع در تحلیل متون است (دسپ، ۱۳۸۸: ۱۵۰). یکی از رویکردهای تحلیل گفتمان انتقادی نظریه نورمن فرکلاف است که به عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه پردازان و پیشروان این مکتب شناخته می‌شود.

۴. سطوح گفتمان انتقادی فرکلاف در آیات مربوط به داستان قوم لوط

در نظریه فرکلاف افزون بر بررسی ساختار زبان افراد و نهادهایی که شیوه‌هایی برای معناپردازی از متن دارند، ساختارها و معناهای دارای بار ایدئولوژیک در سه سطح توصیف^۱، تفسیر^۲ و تبیین^۳ مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۵۷).

1. Description.
2. Interpretation.
3. Explanation.

۴-۱. سطح توصیف

در سطح توصیف، فضای ساختاری متن بدون در نظر گرفتن دیگر متن‌ها و زمینه و اوضاع اجتماعی بررسی می‌شود. فرکلاف در این سطح به تحلیل انتزاعی واژگان، ساختارهای نحوی و ساختار متن پرداخته و به این سؤال‌ها پاسخ می‌دهد: کلمات و ویژگی‌های دستوری دارای کدام ارزش تجربی، رابطه‌ای و بیانی هستند و ساخت‌های متنی از چه قراردادهای تعاملی و ساختار گسترده‌تری برخوردارند؟

در بیان ارزش‌های تجربی کلمات به واژگان ارزشی و ایدئولوژیک و بافت درون‌زبانی مانند: هم‌معنایی، شمول معنایی و تضاد معنایی توجه می‌شود. در بخش ارزش‌های رابطه‌ای کلمات نیز نوع مفهوم واژگان، شامل دوستانه یا خصمانه و رسمی یا محاوره‌ای مورد توجه قرار می‌گیرد و سرانجام در بخش ارزش‌های بیانی کلمات، ارزش‌یابی‌های مثبت یا منفی واقعیت‌های اجتماعی، معنادار بودن آن‌ها از نظر ایدئولوژیک و به‌کارگیری استعاره‌ها در کلمات بررسی می‌شود.

در بیان ارزش‌های تجربی ویژگی‌های دستوری نیز نوع فرایندها، نوع کنشگری، معلوم یا مجهول بودن جملات و مثبت یا منفی بودن آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد و در بیان ارزش‌های رابطه‌ای ویژگی‌های دستوری مشخص می‌شود که از کدام وجه‌های دستوری (خبری، پرسشی و امری) استفاده شده و نحوه به‌کارگیری ضمیرها چگونه بوده است. همچنین در تبیین ارزش‌های بیانی ویژگی‌های دستوری به این سؤال‌ها پاسخ داده می‌شود: جملات ساده چگونه به یکدیگر متصل شده‌اند؟ کدام کلمات ربطی به کار گرفته شده‌اند؟ آیا جملات مرکب از ویژگی‌های هم‌پایگی و یا وابستگی برخوردارند؟ (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۱۶۷-۱۷۱).

۴-۱-۱. ارزش تجربی واژگان در داستان قوم لوط

در بیان ارزش تجربی یا ویژگی‌های صوری کلمات به دانش، محتوا و اعتقادات توجه شده و واژگان ارزشی و ایدئولوژیک و بافت درون‌زبانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. آیات قرآن

کریم از طریق گزینش آگاهانه و هدفمند الگوهای زبانی، کارکردهای مختلف زبان و جلوه‌های مختلف زیبایی‌شناختی را در خود نمایان ساخته‌اند.

داستان قوم لوط از جمله داستان‌های طولانی قرآن است که به صورت بخش‌هایی جداگانه، در دوازده سوره، بیان شده که براساس نظر بیشتر مفسران، تمامی آن‌ها مکی هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱۳۶). در این دوازده سوره از ماجرای سرکشی و لجاجت قوم لوط بر انجام کار ناپسند، مشاجره حضرت لوط علیه السلام با قوم خود به علت پافشاری آنان بر گناه، آمدن فرشتگان عذاب نزد لوط علیه السلام و ابلاغ خبر هلاکت قوم و گرفتار شدن قوم لوط به عذاب الهی سخن به میان آمده است.

۴-۱-۱. گزاره محوری یا دالّ مرکزی^۱

گزاره محوری یا دالّ مرکزی عبارت است از: گزاره‌ای که هسته مرکزی گفتمانی را تشکیل می‌دهد و دیگر گزاره‌ها در اطراف آن نظم می‌گیرند. این دال، «دال‌های دیگر را حمایت می‌کند و آن‌ها را در قلمرو جاذبه معنایی خود نگه می‌دارد» (حقیقت، ۱۳۸۷: ۵۴۰).

در گفتمان مربوط به داستان قوم لوط، گزاره محوری عبارت است از: ارتکاب این قوم به عمل زشتی که پیش از آن سابقه نداشته و خداوند از آن به «الفاحشه» تعبیر کرده است.

- فاحشه از مصدر «فُحش» و به معنای کار بسیار زشت است (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴/۴۷۸؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۵/۱۵۳) و فحشاء از مشتقات آن است. در آیه «وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ» (اعراف/۸۰)؛ «و لوط را [به یاد آورید] هنگامی که به قومش گفت: آیا آن کار بسیار زشت و قبیح را که هیچ‌کس از جهانیان در آن بر شما پیشی نگرفته است، مرتکب می‌شوید؟!»، بیان گزاره به صورت استفهام برای اظهار تعجب و نهی از این عمل زشت است و در آیه «وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنِّكُمْ لَتَأْتُونَ

1. Nodal point.

الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ» (عنکبوت/ ۲۸)؛ «و لوط را [نیز فرستادیم]، آن گاه به قومش گفت: شما کار بسیار زشتی مرتکب می شوید که پیش از شما هیچ یک از جهانیان آن را انجام نداده اند»، وجود حرف «إِنَّ» و «لَا» تأکید در کنار واژه «الفاحشه» از شدت قبح و زشتی عمل حکایت می کند. همچنین در آیه «وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ» (نمل/ ۵۴)؛ «و لوط را [یاد کن] هنگامی که به قومش گفت: آیا این عمل بسیار زشت را در حالی که [وقت انجام دادنش با بی شرمی کامل به هم] نگاه می کنید، مرتکب می شوید؟!»، تعبیر «و أنتم تبصرون» بیان کننده این است که عمل قبیح لواط در میان این قوم علنی بوده است.

تعبیر و واژگان ذکر شده در آیات بعدی، نشانه هایی هستند که در کنار گزاره محوری، معنا و مفهوم پیدا کرده و گرد آن انسجام یافته اند؛ چنان که در آیه ۸۱ سورة اعراف چنین آمده است: «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ»؛ «شما زنان را ترک کرده و با مردان سخت شهوت می رانید! آری شما قومی اسراف کارید». در این آیه، وجود دو حرف تأکید نشان دهنده شدت قبح عمل قوم است و عبارت «شهوة من دون النساء» گزاره محوری را تقویت کرده و به این نکته تصریح می کند که این قوم به علت شهوت رانی از تمایل غریزی روی آوردن به زنان سرباز می زده اند. همچنین کلمه «مُسْرِفُونَ» بیان کننده این مطلب است که گروهی از این جماعت با وجود داشتن همسر مرتکب لواط می شده اند. در سورة عنکبوت، گزاره محوری با این آیه تقویت شده است که «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَ تَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ» (عنکبوت/ ۲۹)؛ «آیا شما با مردان آمیزش می کنید و راهزنی می نمایید و در محفل عمومی خود این کار بسیار زشت را مرتکب می شوید؟!». همچنین در این آیه افزون بر عمل ناپسند لواط، دو عمل دیگر؛ یعنی راهزنی و ارتکاب آشکار منکر نیز بر ایشان اثبات شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/ ۴۴۰). در سورة نمل نیز آیه «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (نمل/ ۵۵)؛ «آیا شما از روی میل و شهوت به جای زنان با مردان آمیزش می کنید؟ بلکه شما گروهی نادان هستید»، حول محور دال مرکزی انسجام یافته و تعبیر «تجهلون» به این معناست که قوم

لوط با وجود علم و آگاهی به زشتی عمل خود چنین کار قبیحی انجام می‌داده‌اند.

۴-۱-۱. نوع روابط معنایی

با توجه به نظریهٔ فرکلاف، از نظر ایدئولوژیک میان کلمات نوعی روابط معنایی وجود دارد که باعث به وجود آمدن انسجام^۱ واژگانی می‌شود و شناخت آن روابط ما را در فهم متون یاری می‌رساند. انسجام واژگانی به ارتباط معنایی میان عناصر واژگانی درون متن اطلاق می‌شود. از مهم‌ترین انواع انسجام واژگانی می‌توان به: هم‌معنایی یا مترادف،^۲ تقابل معنایی^۳ و شمول معنایی^۴ اشاره کرد (پالتریچ، ۱۳۹۵: ۱۷۳).

الف) شمول معنایی

شمول معنایی در اصطلاح زبان‌شناسی به حالتی اشاره می‌کند «که معنای یک واژه توسط یک واژه دیگر که معنای فراگیرتری دارد، پوشش داده شود» (شجاع رضوی، ۱۳۸۶: ۱۷). این اصطلاح همچنین فراگیری معنای یک جمله توسط جمله‌ای دیگر و نیز رابطهٔ عام و خاص را که معنای اولی به نوعی دربرگیرندهٔ معنای دومی است، شامل می‌شود. در آیات مربوط به داستان قوم لوط در مواردی از شمول معنایی در جملات استفاده شده است؛ از جمله: در آیهٔ «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَفْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابَةً مِّنْ سَبِيلٍ مُّنْضُودٍ» (هود/ ۸۲)؛ «پس هنگامی که عذاب ما فرا رسید، بالاترین آن [سرزمین آلوده] را فروترینش نمودیم و بر آن سنگ‌هایی از سنگِ گلِ لایه‌لایه فرو ریختیم»، فرارسیدن قضای الهی با تعبیر بعدی تبیین شده و آن مفاهیم را پوشش داده است. در آیهٔ ۶۵ سورهٔ حجر نیز شمول معنایی وجود دارد: «فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ»؛ «پس پاره‌ای از شب خاندانت را کوچ ده

1. Cohesion.
2. Synonym.
3. Semantic contrast.
4. Semantic inclusion.

و خودت دنبال آنان برو و هیچ‌یک از شما بازنگردد و آنجا که مأمور هستید بروید» و همچنین در آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا» (شعراء/ ۱۶۳) که تقوای الهی اطاعت از پیامبر را نیز دربر می‌گیرد.

ب) مترادف معنایی

در گفتمان مربوط به داستان قوم لوط، در مواردی از عبارات هم‌معنا برای تأکید بر مضمون استفاده شده است؛ از جمله در آیه ۷۷ سوره هود تعبیر «دل‌تنگی و اندوهگین شدن» یک مفهوم را دربر داشته و از شدت استیصال لوط هنگام روبه‌رو شدن قومش با فرستادگان الهی حکایت می‌کند: «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَ بِهِمْ وَ ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا...». در آیات ۶۸ و ۶۹ سوره حجر، بین واژگان (آبرو بردن و رسوا کردن) مترادف معنایی وجود دارد و بیان‌کننده شناخت لوط از قوم خویش است که برای رسیدن به نیت شوم خود به هر کاری دست می‌زند: «قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضِئْفَىٰ فَلَا تَفْضَحُونِ* وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَا تُخْزَوْنَ». در آیه «أَلَا تَتَّقُونَ* إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ* فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا» (شعراء/ ۱۲۴-۱۲۶) نیز مترادف اشتقاقی و معنایی وجود دارد.

ج) تقابل معنایی

تقابل معنایی یکی از روابط مفهومی در معناشناسی زبانی است و این اصطلاح هنگام بحث درباره مفاهیم متقابل و معنای متضادّ واژه‌ها به کار می‌رود. منظور از تضادّ معنایی، واژگان و عبارت‌هایی هستند که در مقابل یکدیگر به کار می‌روند. یکی از راه‌های تداعی معانی در ذهن مخاطب کاربست واژگان متضاد است (مختار عمر، ۱۹۹۸: ۲۰۹). در آیات مربوط به داستان قوم لوط، این راهبرد در چندین موضع به کار رفته است؛ از جمله:

- تعبیر متضادّ «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ* إِنَّهُمْ أَنْاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ» (اعراف/ ۸۱-۸۲)؛

- تعبیر متضادّ «فَنَجَّيْنَاهُ وَ أَهْلَهُ أَجْمَعِينَ» (شعراء/ ۱۷۰) و «ثُمَّ دَمَرْنَا الْأَخْرِينَ* وَ أَهْلَ نَجْرَانَ

عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ» (شعراء/ ۱۷۲-۱۷۳)؛

- تعابیر ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ * ... إِنَّهُمْ أَنْاسٌ يَنْظَهُرُونَ﴾ (نمل/ ۵۵ - ۵۶)؛
- تعابیر ﴿إِنَّا مُنْجُوكَ وَأَهْلَكَ ... * إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ﴾ (عنکبوت/ ۳۳ - ۳۴)؛
- واژگان متضادّ ﴿عَالِيَهَا سَافِلَهَا﴾ (حجر/ ۷۴).

۴-۱-۱. ۳. استعاره

بنابر روش فرکلاف، استعاره، وسیله‌ای برای بازنمایی جنبه‌ای از تجربه براساس جنبه‌ای دیگر از آن است و شامل استعاره ادبی و نظام مفهومی ذهن انسان می‌شود (Fairclough, 1996:119). جنبه استعاری واژگان در تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه با به‌کارگیری استعاره می‌توان هویت ایدئولوژیکی معناداری به گفتمان بخشید.

در گفتمان میان لوط علیه السلام و قوم او به اقتضای فضا از صور خیالی مانند تشبیه و استعاره استفاده نشده؛ بلکه حضرت لوط علیه السلام برای ارشاد و اقناع مخاطب خویش به جای به‌کارگیری روش تأثیرگذاری عاطفی از روش استدلالی و برهانی بهره برده و در آیات مربوط، خداوند تنها در یک مورد استعاره (استعاره مکنیه) آورده است: ﴿وَلَقَدْ صَبَّحَهُم بُكْرَةً عَذَابٌ مُّسْتَقَرٌّ﴾ (قمر/ ۳۸)؛ «به یقین در سپیده‌دم عذابی پیگیر و پایدار به آنان رسید»؛ به این ترتیب که «عذاب» فعل خداوند است و برای تأدیب قوم لوط نازل شده؛ اما عذاب در اینجا موجودی جاندار فرض شده که می‌تواند قوم را ادب کرده و سر جای خود بنشانند.

۴-۱-۱. ۴. راوی شخصیت‌های داستان

در داستان‌هایی که راوی آن انسان است، معمولاً برای ایجاد کشش بیشتر، از روایت دانای کل کمتر استفاده می‌شود؛ اما در داستان‌های قرآنی چون هدف اصلی ایجاد جذابیت نیست. هرچند این ویژگی را به کمال در روایات خود دارد. از روایت‌گری دانای کل استفاده شده است. راوی در این داستان‌ها خداوند است و از این طریق،

نمایان سازی گفتارها، ویژگی درونی شخصیت ها، حالت های رفتاری آنان در مقابل یکدیگر و روش گفتار و سخن گفتنشان به خوبی انجام می شود. در واقع در چنین شرایط داستانی ای فکری برتر از بیرون شخصیت ها را رهبری می کند و از نزدیک شاهد اعمال و گفتار آن هاست (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۲۳۹).

زاویه دید در داستان قوم لوط نیز به صورت سوم شخص مفرد یا زاویه دید دانای کل است و سخنان شخصیت ها از زبان خداوند بازگو می شود. خداوند ابتدا با نقل سخن میان لوط علیه السلام و قومش، او و فرشتگان عذاب گفتمانی روایی تولید کرده و داستان را به عنوان رخدادی واقعی تعریف می کند، سپس از طریق بازگویی سرنوشت محتوم هر گروهی، اثرگذاری در هر نوع مخاطبی را به اوج رسانده و با بیانی استوار درصدد مرزبندی بین فعل نیک و عمل قبیح و ایجاد انگیزه برای گرایش به نیکی و عبرت گرفتن از سرانجام مفسدان است.

۴-۱-۲. سطح دستوری متن

یکی دیگر از عوامل مورد توجه فرکلاف در تحلیل گفتمان انتقادی، بررسی جنبه های دستوری متن است. عوامل گوناگونی در مشخص کردن سطح کمی و کیفی ساخت زبان نقش دارند؛ از جمله: عوامل ربطی به کاررفته در جملات، وجوه مختلفی که در کلام به کار گرفته می شود، معلوم و مجهول بودن جملات و فعلیه و اسمیه بودن آن ها.

۴-۱-۲-۱. وجوه مختلف جملات

ویژگی های دستوری متون دارای ارزش های رابطه ای هستند و بررسی وجه های جمله در این رابطه اهمیت دارد. سه وجه اصلی؛ خبری، پرسشی دستوری و امری وجود دارد که از میان آن ها جملات پرسشی دستوری^۱ پیچیدگی بیشتری دارند (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۱۹۱-۱۹۲).

در آیات مربوط به داستان قوم لوط، بیشتر جملات خبری هستند. از طریق این

1. Grammatical interrogative.

جملات خبری سرگذشت و شرایط زندگی لوط ع و رسالتش و همچنین چگونگی آلودگی قوم لوط به عمل قبیح و سرنوشت آنان به تصویر کشیده شده؛ اما در موارد متعددی از جملات انشایی، مانند عبارات دستوری و پرسشی و با اغراض اصلی و بلاغی (معانی اولیه و ثانویه) استفاده شده که بیان‌کننده پیچیدگی و در عین حال زیبایی بلاغی بیشتر است:

جدول شماره ۱: توزیع فعل دستوری و اغراض آن

سوره	فعل دستوری	غرض
اعراف	أخرجوهم	تهدید
هود	فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَخْزُون	ارشاد و هدایت
حجر	فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ، وَاتَّبِعْ، وَلَا يَلْتِفْتَ، وَامْضُوا	غرض: غرض اصلی
شعراء	رَبِّ نَجْنِي وَأَهْلِي	دعا
عنكبوت	رَبِّ انصُرْنِي عَلٰی	دعا و اظهار عجز
عنكبوت	لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ	ایجاد انس
عنكبوت	قَالُوا ائْتِنَا بَعْدَآب	تعجیز و استهزا
قمر	فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذِرْ	تحقیر و استهزا

استفهام نیز یکی از مهم‌ترین وجوهی است که در آیات مورد بحث به کار گرفته شده است. در این آیات، غرض اصلی؛ یعنی پرسش از امری ناشناخته مورد نظر نیست؛ بلکه استفهام در اینجا نقش مؤثری در تحریک ذهن مخاطب داشته و حس کنجکاوی او را نسبت به مفهوم پرسش برمی‌انگیزد:

جدول شماره ۲: توزیع استفهام و اغراض آن

سوره	عبارت استفهامی	غرض
نمل/ ۵۴	أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ ...	توبیخ، انکار یا تعجب
حجر/ ۷۰	أَوَلَمْ نَنْهَكَ	اقرارگیری
شعراء/ ۱۶۵	أَتَأْتُونَ الذِّكْرَانَ	توبیخ، انکار یا تعجب
هود/ ۷۸	أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ	تعجب یا انکار

۴-۲-۲. معلوم و مجهول

کاربرد جملات و توجه به انواع آن در نظریه فرکلاف مورد تأکید قرار گرفته است (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۱۶۷-۱۷۱). در آیات مربوط به داستان قوم لوط، جملات فعلیه نسبت به جملات اسمیه از بسامد بیشتری برخوردارند و بیشتر افعال به صورت معلوم و با فاعل مشخص آمده‌اند؛ زیرا گفتمان شخصیت‌های داستان شفاف و صریح بوده و از سوی قدرت و ایدئولوژی طیف خود مورد حمایت قرار گرفته است.

عکاشه نیز درباره مطلب پیش گفته چنین آورده: «فعل‌های معلوم با فاعل مشخص می‌آیند؛ زیرا از سوی قدرت و ایدئولوژی حاکم بر جامعه حمایت می‌شوند» (عکاشه، ۲۰۰۵: ۶۵). در آیات مورد بحث فقط در موارد معدودی از فعل مجهول استفاده شده که علت آن وضوح منشأ فعل و یا تأکید بر کنش بوده است؛ از جمله در آیه ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَ بِهِمْ وَصَاقَ بِهِمْ ذُرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ * وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ...﴾ (هود/ ۷۷-۷۸)؛ «و هنگامی که فرستادگان ما نزد لوط آمدند، به سبب آمدنشان تنگ دل و اندوهگین شد و گفت: این روز سخت و دشواری است و قومش شتابان به سویش آمدند...». فاعل در «سِئَ بِهِمْ» به علت روشن بودن عامل دل‌تنگی لوط علیهم السلام (رفتار و نیت شوم قوم) حذف شده و درباره فعل «یُهْرَعُونَ» نیز باید گفت: عامل شتاب قوم روشن بوده و هدف برجسته کردن کنش آنان و نه جلوه دادن کنشگر بوده است. در آیه ۶۵ سوره حجر نیز به علت مشخص بودن منشأ فرمان (خداوند) به معرفی فاعل نیازی نبوده است: ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أذْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ﴾ (حجر/ ۶۵)؛ «پس [چون] پاره‌ای از شب [گذشت] خاندانت را کوچ ده و خودت دنبال آنان برو و هیچ یک از شما باز نگردد و آنجا که مأمور هستید بروید».

۴-۲-۳. عوامل ربطی

عوامل ربطی از جمله عوامل مهم زبانی است که میان جملات، بندها و بخش‌هایی از متن رابطه معنایی ایجاد کرده و باعث انسجام متن می‌شود. در واقع هرگونه ویژگی صوری

متن که دارای نشانه‌ای از پیوند یک جمله و جمله‌ای دیگر باشد، ویژگی انسجامی نامیده می‌شود (Fairclough, 1996:130). در آیات مورد بحث، عوامل ربطی متعددی به کار رفته که پربسامدترین آن‌ها حرف ربط «و» است که عبارات و کلمات را هم در معنای مثبت و هم در معنای منفی به هم متصل کرده و مفهوم تقابل را در گفتمان میان لوط عَلَيْهِ السَّلَام و قومش به خوبی نشان داده است. از میان دیگر حروف عطف، حرف «فاء» نیز بسامد قابل توجهی دارد که بیان‌کننده انسجام و پیوستگی متن است.

از دیگر عوامل ربطی پربسامد حرف «إِنَّ» است که بر تأکید دلالت می‌کند و هم‌نشینی آن با واژگان دیگر به خوبی بیان‌کننده تقابل میان دو ایدئولوژی است؛ برای نمونه، آمدن «إِنَّ» در کنار قسم، لام تأکید و ادات حصر:

- «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» (حجر/ ۷۲)؛ «به جانت سوگند، آنان در مستی و گمراهی خویش سرگشته و کوردل شدند»؛

- «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا...» (عنکبوت/ ۲۸)؛ «شما کار بسیار زشتی مرتکب می‌شوید که پیش از شما هیچ‌یک از جهانیان آن را انجام نداده‌اند» که وجود مؤکدات گوناگون بر انکار مخاطب دلالت می‌کند.

۴-۱-۳. بافت بیرونی متن

در بافت بیرونی متن می‌توان به مباحثی پرداخت که مجموعه‌ای از ویژگی‌های صوری متن را شامل می‌شود؛ از جمله:

الف) تکرار^۱

یکی از مسائل اساسی در زیبایی‌شناسی هنر تکرار است که آن را باید یکی از مختصات سبک ادبی قلمداد کرد (شمیسا، ۱۳۷۳: ۶۳). تکرار واژگان در متن باعث تمرکز، انسجام و قوت اثر شده و جنبه دلالت بر معنا را در آن تقویت می‌کند. این ویژگی همچنین مضمون

1. Repetition.

اصلی متن را آشکارتر و فهم آن را آسان تر و سریع تر می سازد (محمد، ۲۰۰۹: ۱۰۵)

تکرار در قرآن در سطوح مختلفی مانند: تکرار واژگان، عبارات و آیات و آوردن بخش هایی از یک داستان با الفاظ و ترکیب های یکسان یا نزدیک به هم صورت گرفته و کاربردهای متفاوت و اهداف گوناگونی را دنبال می کند؛ از جمله می توان به: تقریر و تثبیت کلام، تأکید، ترساندن و تعظیم، رفع احتمال فراموشی موضوع در صورت فاصله زیاد میان کلمات و پیشگیری از وقوع اشتباه در دریافت مقصود مورد نظر اشاره کرد (معروف و پاک منش، ۱۳۹۴: ۵۵).

در داستان قوم لوط نیز در سوره های مورد نظر تکرار مشاهده می شود که خداوند تبارک و تعالی از طریق آن افزون بر تقویت جنبه زیبایی صوری و لفظی، مفاهیمی عمیق و قابل تأمل به مخاطب القا کرده است:

جدول شماره ۳: توزیع کلمات، عبارات و ترکیب های تکرار شده در آیات مربوط به داستان قوم لوط

تعداد تکرار	کلمه یا عبارت تکرار شده
۲	فَذوقُوا عَذَابِي وَنَذِرْ
۲	أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ
۳	أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ
۴	مِنَ الْغَابِرِينَ
۶	تکرار ماده «نجا» در آنجیناه، نَجْنِي، نَجِّينَاه، مُنَجِّجُوك، نَجِّينَاهُمْ
۳	أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا، أَمْطَرْنَا عَلَيْهَا

ب) تصویرپردازی^۱

تصویرپردازی یکی از جنبه های ادبی کلام و صور بلاغی است که به مخاطب کمک می کند حوادث، عناصر و شخصیت های داستان را درک کرده و پیام داستان را متوجه

شود. تصاویر به معنای صحنه‌هایی است که ادیب «آن‌ها را خلق می‌کند تا با ملموس نمودن کلام و پیام و خلق زیبایی، آن را در دسترس حواس و درک مخاطب قرار دهد» (قائم و صمدی، ۱۳۹۰: ۱۳۱).

تصویرپردازی‌های قرآن بسیار دقیق و خیال‌انگیزند و خداوند آن‌ها را با به‌کارگیری واژگان مناسب و بهره‌گیری از کلامی موزون و آهنگین تقویت کرده است (بنگرید به: نبی‌احمدی و یزدانی، ۱۴۰۰: ۱۷).

در داستان قوم لوط، تصویرپردازی از طریق مجموعه‌ای از فضاسازی‌های ذهنی صورت گرفته که از دو دسته قرینه و رابط به وجود آمده است. دسته اول این قراین برای عذاب قوم لوط و دسته دوم برای حضرت لوط علیه السلام و یارانش بیان شده است؛ از جمله:

در آیات ۳۳ تا ۳۶ سوره قمر از نزول عذاب بر قوم لوط و نجات وی و خانواده‌اش سخن به میان آمده است: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالَّذِي إِذْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ نِعْمَةً مِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ وَلَقَدْ أُنذِرَهُمْ بِطُغْيَانِهِمُ فَتَمَارَوْا بِالَّذِي﴾؛ «قوم لوط بیم‌دهندگان را تکذیب کردند. ما بر آنان توفانی سخت که با خود ریگ و سنگ می‌آورد فرستادیم؛ جز خاندان لوط که سحرگاهان نجاتشان دادیم. این نعمت و رحمتی از سوی ما بود؛ این‌گونه کسی را که سپاس‌گزار است، پاداش می‌دهیم. به راستی لوط آنان را به مؤاخذه سخت ما بیم داده بود؛ ولی آن‌ها در برابر هشدارها سخت مجادله و ستیزه کردند». آیه به خوبی نشان می‌دهد که قوم لوط به علت تکذیب پیامبر و انذارهای او و لجاجت و عناد در برابر فرمان الهی گرفتار عذابی از جنس بارش سنگ‌ریزه شده که منشأ فاعلی آن خداوند و عوامل تحت فرمان او بوده است؛ در حالی که پذیرش فرمان خداوند و پیامبرانش و شکرگزاری در برابر نعمت هدایت موجب رهایی یافتن از عذاب شده است. در این آیات، هم‌نشینی کلمات کَذَّبَتْ، التَّذْر، حَاصِبًا، بِطُغْيَانِهِمُ و تَمَارَوْا قرآینی هستند که بار معنایی منفی را برای فضاسازی در ذهن مخاطب ایجاد کرده و باعث تداعی نحوه عذاب شدن قوم لوط و ساخته شدن تصویری کامل از آن در ذهن او می‌شوند؛ در مقابل، هم‌نشینی کلمات إِلَّا، نَجَّيْنَاهُمْ، سَحَر، نِعْمَةً، نَجْزِي و شُكْر باعث ایجاد بار معنایی

مثبت و متناسب با محتوای مورد نظر و فضای لازم برای درک معنا می شود.

در آیه ۷۲ سوره حجر نیز «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ»؛ «ای پیامبر! به جان تو سوگند، آنان در مستی خود فرو رفته و سرگردان بودند»، هم نشینی لام قسم، اِنَّ، لام تأکید، سكرة و یعمهون تداعی کننده اوج غفلت قوم لوط است که از سرمستی و سرگردانی غرق شدن در گناه نشئت می گرفت؛ در مقابل، در آیه ۳۳ عنکبوت به خوبی حس آرامش و اطمینان خاطر در وجود لوط علیه السلام و عزّت و تکریمی را که فرستادگان به او بشارت دادند، تصویرپردازی می شود: «وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُوكَ وَأَهْلَكَ»؛ «گفتند بیم بر دل خود راه مده و اندوهگین نباش که ما قطعاً تو و خاندانت را نجات خواهیم داد».

این شیوه در سرتاسر داستان لوط علیه السلام و قومش در سوره های گوناگون تکرار شده است؛ چنان که توصیف احوال قوم لوط و آیات مربوط به عذاب آنان در ذهن مخاطب حس انزجار، هراس و تسلیم اجباری در برابر حق را تداعی می کند و در مقابل، آیات بشارت و توصیف حال مؤمنان موجب پدید آمدن حس احترام، تکریم، عزّت و عاقبت به خیری می شود.

۴-۲. سطح تفسیر

از جمله پیش فرض های تحلیل گفتمان این است که باورها و دیدگاه های خالق متن و مشارکان از گفتمان های جاری در محیط اثر پذیرفته و تفسیرها ترکیبی از محتویات متن و ذهنیت مفسر است؛ از این رو در سطح تفسیری، تحلیلگر باید بر مبنای دانش زمینه ای خود و تمهیدات و شیوه هایی که به کار می برد، ویژگی های صوری متن را معنا و تفسیر کند. در این مرحله، تفسیر مشارکان و فرایندهای شناختی آنان از بافت موقعیتی و بینامتنی مشخص می شود (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۲۱۵).

۴-۲-۱. بافت موقعیتی

بافت موقعیتی، بافتی عینی است که در آن گفتمان صورت می گیرد و دربرگیرنده مکان، زمان، ماهیت و هویت روابطی است که مشارکان را با یکدیگر درگیر می کند

(نبی احمدی و یزدانی، ۱۴۰۰: ۱۸). بافت موقعیتی به عوامل برون زبانی و به اوضاع و شرایطی که متن در آن تولید شده، می پردازد.

ساختارهای اجتماعی- سیاسی مربوط به داستان قوم لوط به گونه ای بود که مناقشه دو گفتمان را رقم زد: گفتمان دینی و گفتمان کفر و اباحی گری.

لوط علیه السلام، هم عصر با ابراهیم علیه السلام و از خویشان او بود و حکم رسالت الهی برای هدایت قوم، توسط آن حضرت به او ابلاغ شد. لوط علیه السلام برای روشننگری و هدایت قوم خویش شیوه های اصلاحی مختلفی به کار بست (عنکبوت/ ۲۹؛ نمل/ ۵۴- ۵۵؛ هود/ ۷۸)؛ اما از آنجاکه با خصوصیات آنان آشنا بود و می دانست که دست از شرارت و اعمال ناشایست برنمی دارند، در اوج حزن و اندوه به خدای متعال پناه برد و صبر و استعانت طلب کرد (عنکبوت/ ۳۰؛ شعراء/ ۱۶۸- ۱۶۹؛ نمل/ ۱۶۱- ۱۶۶). از این رو، واکنش حضرت لوط علیه السلام به آنچه در میان قومش رخ می داد، از نوع حیرت، خشم، دل سوزی و تأسف بود و محور اصلی گفتمان وی با قومش انذار و تهدید و اصلاح و گاه یأس و ناامیدی از هدایت یافتنشان بود.

«قوم لوط قومی سرکش و لجوج و دارای اخلاقی فاسد و باطنی ناپاک بودند؛ از انجام هیچ معصیتی پرهیز نمی کردند و در اعمال ناشایستی که انجام می دادند، نصیحت پذیر نبودند. این قوم در فسق و فجور و زشتی سیرت کم نظیر بودند. دزدی و راهزنی و خیانت کاری را پیشه خود ساخته بودند. ایشان دین و آیینی نداشتند که مانع اعمال ناپسندشان شود و هرگز از ستمکاری شرمگین و سرافکنده نمی شدند. دل های آنان آلوده به مفاسد بود و هر روز جنایت و عمل ناشایست تازه ای مرتکب می شدند تا جایی که عمل ناشایستی را که قبلاً کسی مرتکب نشده بود، برگناه پیشین خود افزودند» (بی آزار شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۹۳). واکنش این قوم در برابر گفتمان پیامبرشان بی پروایی و جسارت و استهزا و جهل بود و محور اصلی گفتمان آنان با لوط علیه السلام را لجاجت، بی شرمی و بی اعتقادی به اصول اخلاقی و اعتقادی تشکیل می داد.

در آیات مربوط به داستان قوم لوط، عنصر زمان نقش مهمی ایفا می کند و رشته ای از

حوادث پی در پی به این داستان پویایی می بخشد. در بخشی از داستان مربوط به لوط و فرستادگان الهی که در حقیقت فرشتگان عذاب اند، پس از گذشت زمان کوتاهی، قوم لوط شتابان نزد او آمده و در حالی که یکدیگر را برای نیت پلیدی که دارند، بشارت می دهند، از او درخواست می کنند که مهمانانش را تحویل آنان بدهد (هود/ ۷۸). از سوی دیگر، فرشتگان عذاب از لوط می خواهند شب هنگام به همراه خانواده اش از شهر خارج شود؛ چراکه وعده عذاب صبح فردا محقق خواهد شد. بدین سان، در آرام ترین ساعات روز؛ یعنی زمانی که تصوّر چنین چیزی برای قوم لوط ممکن نبود، عذاب نازل شد و آنان را چنان دربر گرفت که چاره ای جز تن دردادن نداشتند و در همان زمان، خاندان لوط علیه السلام مورد لطف خداوند قرار گرفته و نجات یافتند (قمر/ ۳۴-۳۹؛ عنکبوت/ ۳۲-۳۴؛ نمل/ ۵۷-۵۸؛ شعراء/ ۱۷۰-۱۷۳؛ حجر/ ۵۹-۶۰).

اما در آیات قرآن از مکان داستان به صراحت سخنی گفته نشده؛ جز اینکه فرشتگان عذاب از عالم بالا به خانه لوط علیه السلام فرود آمده و به هیئت بشر بر او ظاهر شدند. خاندان لوط نیز در شب عذاب به مکانی نامعلوم هجرت کردند.

۴-۲-۲. بافت بینامتنی

بینامتنیت^۱ بر این اندیشه استوار است که متن، نظامی بسته و مستقل ندارد؛ بلکه دارای پیوندی دوسویه و تنگاتنگ با دیگر متون است (مکاریک، ۱۹۵۱: ۷۲)؛ به عبارت دیگر «هر متنی درصدد جذب و دگرگون سازی متنی دیگر است» (کریستوا؛ ۱۳۸۱: ۴۱). از این رو بینامتنیت عبارت است از وارد کردن میراث قدیم در متن جدید و درج متن جدید در میراث گذشته، همراه با آفرینشی جدید. اما این موضوع همیشه درباره قرآن صدق نمی کند؛ زیرا قرآن از نظر ساختاری، متنی مستقل است و خداوند تولیدکننده این ساختار است و تنها در مرحله ای از تناسب سازی از بینامتنیت استفاده می کند (نبی احمدی و یزدانی، ۱۴۰۰: ۲۰)؛ از این رو، گاهی قرآن در بیان داستان های خود از

1. Intertextuality.

نقل قول‌های متون و ادیان دیگر استفاده کرده و به حوادثی از گذشته اشاره داشته است، ولی آن‌طور که در تعریف بینامتنیت آمده است، در تولید مفاهیم، وابسته به متون دیگر نیست.

در همهٔ سوره‌هایی که در آن‌ها شرحی از داستان قوم لوط آمده، مشاهده می‌شود که خداوند به سرگذشت افراد، اقوام و ملت‌هایی پرداخته که به علت سرپیچی از فرمان الهی از رحمت او محروم یا دچار عذاب شده‌اند؛ از این میان، داستان حضرت نوح، قوم عاد، قوم ثمود، قوم لوط، اصحاب مدین و حضرت شعیب، حضرت ابراهیم و حضرت موسی، هارون و بنی اسرائیل بیشترین بسامد را دارند. خداوند پس از شرح احوال و سرنوشت افراد و اقوام پیش‌گفته به لزوم پیروی از رسول مکرم اسلام و عاقبت مشرکان و منافقان پرداخته است.

بررسی این آیات به خوبی نشان می‌دهد که حضرت لوط با موقعیت‌شناسی ویژهٔ خود و به‌کارگیری اسلوبی متناسب با شرایط، رسالت خویش را به انجام رسانیده است. او با استشهاد به گذشته‌ای تاریخی (سرنوشت اقوام پیشین) که در ذهن مخاطبانش ثبت بوده، اندیشه و اعتقاد قوم خویش را رد کرده و آنان را به عذاب الهی انداز داده است.

۴-۳. سطح تبیین

در مرحلهٔ تبیین در کنار مرحلهٔ تفسیر ابهام‌زدایی شده و به شکلی عمیق‌تر به زوایای پنهان علل تولید متن اشاره می‌شود و بیشتر بر رابطهٔ گفتمان با روند مبارزات اجتماعی و مناسبات قدرت متمرکز است؛ به عبارت دیگر تأثیر متقابل ساختارهای کلان اجتماعی، همچون قدرت و منازعات و ساختارهای خرد اجتماعی، مانند گفتمان را تحلیل می‌کند. به اعتقاد فرکلاف در این سطح، گفتمان به عنوان یک کنش اجتماعی و بخشی از یک فرایند اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. بدین معنا که گفتمان غالب در سطح اجتماع متأثر از ایدئولوژی و قدرت حاکم بر جامعه است و این عناصر، تعیین‌کننده حاکمیت گفتمان دینی یا غیر دینی هستند. بنابراین در سطح تبیین مفاهیمی مانند: ایدئولوژی،

هژمونی، قدرت و کنترل مطرح می شود تا معلوم شود که گفتمان چه جایگاهی در ساختار قدرت دارد و هدف از تولید آن کمک به حفظ وضعیّت یا ایجاد تغییر در وضعیّت موجود است (Fairclough, 1989: 140).

۴-۳-۱. ایدئولوژی،^۱ قدرت^۲ و هژمونی^۳

همه رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی یک هدف را دنبال می کنند و آن نشان دادن رابطه دیالکتیک میان زبان، قدرت و ایدئولوژی و نقش مؤثر زبان در تجلّی قدرت و مشروعیّت بخشی به روابط نابرابر اجتماعی است (آقاگل زاده و غیاثیان، ۱۳۸۶: ۵۳).

اصطلاح ایدئولوژی برای اولین بار توسط دستوت دو تریسی در معنای علم افکار یا مطالعه چگونگی صحبت کردن و فکر کردن به کار رفته؛ اما بعدها دچار تحولات مهمی شده؛ چنان که امروزه ایدئولوژی ها افکار و باورهای اجتماعی بنیادین گروه های اجتماعی را بازنمایی می کنند و اهداف، فعالیت ها و هنجارهای هر گروه را سازمان می دهند.

در زبان شناسی انتقادی اعتقاد بر این است که همه متون در هر بافتی دارای ساخت ایدئولوژیکی هستند و هدف از تجزیه و تحلیل یک فرایند، ابهام زدایی و شفاف کردن آن دسته از فرایندهای مربوط به تولید و درک است که به تحلیلگران این قدرت را می دهد که عملکرد ایدئولوژی در زبان را ببینند و به دیگران معرفی کنند (آقاگل زاده، ۱۳۸۵: ۱۲۳).

در رویکرد فرکلاف نیز سعی بر تبیین قراردادهایی است که نتیجه روابط قدرت بوده و بر سر آن نزاع وجود دارد. فرکلاف بر مفروضات عقل سلیمی تأکید دارد که به طور ضمنی پایبند به این قراردادهاست و مردم براساس آن با یکدیگر تعامل زبانی دارند؛ بدون اینکه از وجودش آگاه باشند. این مفروضات همان ایدئولوژی ای است که رابطه نزدیکی با قدرت دارد و جایگاه آن درون قراردادهای اجتماعی است (آقاگل زاده و غیاثیان، ۱۳۸۶).

1. Ideology.
2. The Power.
3. Hegemony.

(۴۴).

هژمونی از واژه یونانی هژمون به معنای رئیس و فرمانروا مشتق شده است. این اصطلاح بر رهبری، اقتدار، سلطه و نفوذ یک گروه نه تنها از جنبه اقتصادی، بلکه از تمام جنبه های سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیکی دلالت دارد (همان).

قدرت هژمونیک مردم را به انجام اعمالی وامی دارد که گویی چنین اعمالی طبیعی و عادی یا صرفاً مبتنی بر توافق و اجماع بوده است (ون دایک، ۱۳۸۲: ۱۱۳)؛ به عبارت دیگر روشی است برای اقناع مخاطب با هزینه اندک. در رویکرد فرکلاف یکی از موارد مهم در سطح تبیین، بررسی هژمونی در گفتمان است. با کاربست هژمونی، اذهان از طریق روش های اقناعی، استدلالی و تبلیغاتی هدایت می شوند (شیخو الیسوعی، ۱۹۲۹: ۷).

ایدئولوژی حاکم بر قوم لوط ایدئولوژی ای منفی بود که موجب وقاحت و جسارت در انجام عمل قبیح شده و آن را بین همه اقشار جامعه به امر و هنجاری مقبول تبدیل کرده بود. این قوم حس برتری جویی و سرکشی داشتند تا آنجا که در برابر پیامبر خدا ایستاده و با گفتمان خود او را تکذیب، استهزا و تهدید می کردند. آنان به فطرت و غریزه سلیم ازدواج پشت کرده و آشکارا دست به کار قبیح زده و یکدیگر را به آن تشویق می کردند.

اما از آنجا که هدف گفتمان الهی تقویت ایدئولوژی و حاکمیت دینی بر جامعه و ابطال و خنثی سازی ایدئولوژی رقیب است، حضرت لوط علیه السلام از هر فرصتی برای گفت و گو و هدایت قوم خویش بهره گرفت. کنش بیانی گفتمان او تلاشی برای بازگشت به مفاهیم ارزشمند دینی و معرفتی و دگرگون کردن محور تفکرات مخاطبان و ابطال ایدئولوژی آنان بود. بنابراین، آنان را به قدرت مسلط خداوند هشدار می داد، چهره و ماهیتشان را برملا می ساخت و برای اعمال هژمونی از واژگان و جملاتی بهره می گرفت که قوم با شنیدن سرنوشت محتوم خود دچار ترس، دل زدگی و پشیمانی شوند.

حضرت لوط علیه السلام برای اقناع آنان از فرایند اعتمادسازی و ترغیب نیز استفاده کرده و پس از به کارگیری استفهام همراه با تأکید برای انکار و توبیخ، پیشنهاد ازدواج با دختران و زنان قوم خویش و رفع نیاز جنسی از طریق درست را مطرح کرد؛ به عبارت دیگر او افزون بر

به کارگیری برهان و موعظه، از روش اعطای بینش و اصلاح نگرش‌ها استفاده کرد تا تلقی قوم را نسبت به موضوع مورد اختلاف دگرگون سازد و این یکی از مهم‌ترین روش‌های تربیت در آیات قرآن است که در کنار دیگر روش‌های اصلاحی مانند: انذار، مدارا و نکوهش ضد ارزش‌ها بسیار مورد توجه قرار می‌گیرد.

بنابراین در گفتمان دینی، قدرت به معنای تحمیل و سلطه نیست؛ بلکه تلاش آن برای اقناع مخاطب بر پایه استدلال و براهین عقلی است. در داستان قوم لوط، هرچند گفتمان این قوم در موقعیت قدرت قرار داشت و در پی تغییر ایدئولوژی دینی بود، بررسی گفتمان قرآنی نشان می‌دهد که خداوند پس از بی‌نتیجه ماندن تلاش‌های لوط علیه السلام، ضمن برملا ساختن چهره و ماهیت حقیقی قوم، با فرستادن عذاب الهی به نابودی آنان حکم داد تا رفتار ناپسندشان حذف شود.

نتیجه‌گیری

پس از تحلیل گفتمان انتقادی آیات مربوط به داستان قوم لوط و آشکار شدن شیوه‌های گفتاری و بیانی قرآن که متناسب با اوضاع اجتماعی و سیاسی آن زمان القا شده و همچنین تحلیل و بررسی ماهیت ایدئولوژیک گفتمان میان لوط علیه السلام و قومش، نتایج زیر قابل بیان است:

در سطح توصیف، خداوند با استفاده از واژگانی متناسب با رفتار و گفتار قوم لوط و نوعی از روابط معنایی به کاررفته میان واژگان، به انسجام داستان غنا بخشیده و ضمن نمایان ساختن چهره واقعی قوم، تقابل و مبارزه حضرت لوط علیه السلام با آنان را تبیین کرده است. همچنین با به کارگیری وجوه مختلف جملات و مواردی چون تکرار و تصویرپردازی و روایت زیبای شخصیت‌ها، بافت بیرونی متن را به وضوح نمایانده است.

در سطح تفسیر، با بررسی بافت موقعیتی و بینامتنی مشخص شد که هریک از دو طرف گفتمان در چه جایگاه اجتماعی‌ای قرار داشته و گفت‌وگوی میان آن‌ها چگونه براساس ایدئولوژی و روابطشان، در متن بازتاب یافته است. در سطح تبیین نیز آثار

گفتمان غالب و رسمی بر فضای جامعه و افراد آن بررسی و مشخص شد که هرچند در آغاز، تفکر کفرآلود و گناه‌آمیز قوم لوط سبب اعمال سلطه آنان بر گروه‌های اجتماعی و سوق داده شدن جامعه به سوی ناهنجاری و تقابل با عفت و پاکی شده، در پایان، گفتمان الهی حضرت لوط علیه السلام بر افراد جامعه و سرنوشت آنان تأثیر گذاشته و سرنوشت محتوم آن قوم نابکار با نابودی رقم خورده است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان.
۲. آقاگل زاده، فردوس، *تحلیل گفتمان انتقادی*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۳. آقاگل زاده، فردوس و مریم السادات غیاثیان، «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی»، *مجله زبان و زبان‌شناسی*، سال سوم، شماره ۱، پیاپی پنجم، ۱۳۸۶ ش.
۴. ابن فارس، أبی‌الحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مکتب الأعلام الإسلامی، قم، ۱۳۹۹ ش.
۵. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، *باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۶. پالتریج، برایان، *درآمدی بر تحلیل گفتمان*، ترجمه طاهره همّتی، انتشارات نویسه پارس، تهران، ۱۳۹۵ ش.
۷. تاجیک، محمد رضا، *گفتمان، یادگفتمان و سیاست*، مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۸. حاجی زاده، مهین و رضا فرهادی، «بررسی قصه یوسف علیه السلام براساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، دوره ششم، شماره ۴، ۱۳۹۷ ش.
۹. حرّی، ابوالفضل، «سنخ‌شناسی و وجوه تمایز قصص قرآنی»، *فصلنامه زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۱۵، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. حقیقت، سید صادق، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. دسپ، علی، «تحلیل گفتمان غالب در رمان‌های سیمین دانشور»، *پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد*، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. سیدی، سید حسین و وفاء محفوظی موسوی، «تحلیل گفتمان انتقادی سوره قصص براساس رویکرد نورمن فرکلاف»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، سال نهم، شماره اول، ۱۴۰۰ ش.
۱۳. شجاع رضوی، سعیده، «جنسیت و شمول معنایی»، *فصلنامه پازند*، دوره سوم، شماره ۱۰،

- ۱۳۸۶ش.
۱۴. شمیسا، سیروس، *نگاه تازه به بدیع*، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۵. شیخو الیسوعی، الأب لويس، *علم الأدب؛ الجزء الثاني فی الخطابة*، مطبعة الآباء الیسوعیین، بیروت، ۱۹۲۹م.
۱۶. صالحی، پیمان و طاهره افشار، «تحلیل گفتمان انتقادی داستان حضرت موسی علیه السلام در قرآن کریم (براساس الگوی نورمن فرکلاف)»، *فصلنامه پژوهش های قرآنی*، سال ۲۴، شماره ۳، ۱۳۹۸ش.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۷ق.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۹. عکاشه، محمود، *لغة الخطاب السیاسی؛ دراسة لغویة تطبیقیة فی ضوء نظریة الاتصال*، دار النشر للجامعات، القاهرة، ۲۰۰۵م.
۲۰. فتاحی زاده، فتحیه و فرشته معتمد لنگرودی، «بررسی آیات نفاق براساس الگوی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف»، *مشکوٰه*، شماره ۱۵۳، ۱۴۰۰ش.
۲۱. فرکلاف، نورمن، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز تحقیقات و رسانه ها، تهران، ۱۳۸۷ش.
۲۲. فلاح، ابراهیم و سجاد شفیع پور، «گفتمان کاوی سوره شمس براساس الگوی نورمن فرکلاف»، *پژوهش نامه تفسیر و زبان قرآن*، سال هفتم، شماره ۱، پیاپی ۱۳، ۱۳۹۷ش.
۲۳. قائمی، مرتضی و مجید صمدی، «تصویرپردازی های زنده در خطبه های نهج البلاغه»، *مجله انجمن زبان و ادبیات عربی*، شماره ۱، ۱۳۹۰ش.
۲۴. قرشی بنابی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ش.
۲۵. کریستوا، ژولیا، *کلام، مکالمه و رمان*، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۱ش.
۲۶. محمد، عزة شبل، *علم لغة النص، النظرية و التطبيق*، مکتبه الآداب، القاهرة، ۲۰۰۹م.
۲۷. مختار عمر، احمد، *علم النلاثة*، عالم الکتب، القاهرة، ۱۹۹۸م.
۲۸. معروف، یحیی و نبی الله پاک منش، «مروری بر هشت پرده داستان حضرت لوط علیه السلام؛ تکرار یا تکمیل»، *دوفصلنامه کتاب قیّم*، دوره پنجم، شماره ۱۳، ۱۳۹۴ش.
۲۹. میرصادقی، جمال، *عناصر داستان*، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۶ش.
۳۰. نبی احمدی، محمد و فرشته یزدانی، «تحلیل گفتمان انتقادی سوره بروج از منظر نورمن فرکلاف»، *فصلنامه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال پنجم، شماره ۱، ۱۴۰۰ش.
۳۱. ون دایک، تئون. ای، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه گروه مترجمان، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش.
۳۲. یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، نشر

نی، تهران، ۱۳۸۹ ش.

33. Capdevila, L., *Critical discourse analysis, The critical study of language*, 2011. <http://www.lancs.ac.uk/ias/profiles/norman-fairclough>.
34. Fairclough, Norman, *Language and power*, London, Arnold, 1989.
35. Fairclough, Norman, *Language and Power*, NewYork, Longman Inc, 1996.

عناصر قدرت ساز نزد بنی هاشم و بنی امیه؛ تحلیلی انسان شناختی با تکیه بر گزاره‌های تاریخی و منابع دینی

سید روح‌اله طباطبائی ندوشن^۱ - یحیی میرحسینی^۲

چکیده

از مطمئن‌ترین راه‌های مطالعه روابط قدرت در حجاز عصر نزول قرآن، بررسی گزاره‌هایی است که اندیشه‌های نانوشته و غیرمضبوط سیاسی، از جمله عوامل مؤثر بر قدرت را در دل خود دارد. مقاله حاضر با نگاهی انسان‌شناختی، گزاره‌های تاریخی و روایی رفتار و گفتار تأثیرگذاران حوزه سیاست در دو دودمان بنی هاشم و بنی امیه را بررسی کرده و با بهره‌گیری از آیات و روایات، تحلیلی از عوامل تعیین‌کننده در مناسبات قدرت عصر یادشده ارائه کرده است. بررسی عوامل قدرت ساز در جامعه‌ای متعلق به قرن‌ها پیش، می‌تواند به آشکار شدن ابعاد بیشتری از مناسبات قدرت در فضای نزول و درک بهتر معارف قرآن بینجامد. از سوی دیگر، بررسی تفاوت میان گفتمان رسمی حاکم و گفتمان‌های غیررسمی، اما رایج میان مردم، می‌تواند زمینه تحلیل و نقد هر سیستم سیاسی‌ای، به ویژه حکومت‌های معاصر را فراهم آورد. براساس یافته‌های پژوهش حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای سامان یافته است، ثروت،

۱. دانش‌آموخته دکتری تخصصی علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه میبد (نویسنده مسئول).

tabatabaei.seyed@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد. Mirhoseini@meybod.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۲/۹/۷. پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱

رفتارهای اقتدارگرایانه و جمعیت از مهم‌ترین عوامل قدرت‌ساز مورد توجه در گفتمان‌های سیاسی حجاز از عصر منتهی به روزگار نزول قرآن تا سال ۱۳۲ هجری است. هر دو خاندان درباره جزئیات عوامل یادشده اختلاف نظر داشتند؛ اختلاف دیدگاهی که متأثر از نگاه متفاوت به مقوله هزینه قدرت و اثربخیری نگاه آنان به سیاست از رهیافت‌های متفاوت بود. توضیح مطلب اینکه برای بنی‌امیه، «قدرت» رهیافتی اساسی بود و این باعث می‌شد که آنان اخلاق و دین را فدای قدرت کنند؛ اما هاشمیان که به سیاست از دریچه رهیافت «آرمان» می‌نگریستند، حاضر نبودند قدرت را به هر قیمت ممکن به دست آورند.

کلیدواژه‌ها: گفتمان سیاسی حجاز، فضای نزول قرآن، سیاست بنی‌هاشم، بنی‌امیه، عوامل قدرت‌ساز، عامل ثروت، عامل جمعیت.

۱. مقدمه

از راه‌های درک بهتر آن دسته از آیات قرآنی که فرهنگ جامعه عرب روزگار نزول را می‌نمایاند، توجه به گزاره‌های تاریخی و روایی‌ای است که جزئیات مهمی از فرهنگ و آداب آن دوران را در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد؛ به عبارت دقیق‌تر، از آنجاکه بررسی رسوم و میراث مکتوب زمانه یادشده و تحلیل «جو نزول» قرآن از مبانی اطمینان‌بخش مطالعات فرهنگی است که باید در پژوهش‌های روشمند قرآنی مورد توجه قرار گیرد، فهم دقیق‌تر برخی از آیات وحی از طریق پرداختن به مستنداتی میسر می‌شود که واقعیت‌هایی از جامعه دور از دسترس حجاز را برملا و زوایای تاریک آن را روشن می‌سازد. در آن سوی این تعامل شناختی، نقش آیات و سوره‌های قرآن و روایات میراث‌مانده از رسول الله ﷺ و امام علی علیه السلام در شناخت فضای نزول و پرده‌برداری از شرایط فرهنگی آن زمانه درخور توجه است؛ چراکه در نصوص دینی، در کنار گزاره‌های تجویزی‌ای که بیان‌کننده تکلیف مؤمنان است، گزاره‌های توصیفی‌ای وجود دارد که اطلاعات ارزنده‌ای از فرهنگ زمانه زیست آخرین پیامبر خدا ﷺ ارائه می‌دهد.

در مقاله حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای سامان یافته، با بهره‌گیری از گزاره‌های روایی و تاریخی، ریشه برخی از گفتمان‌هایی که در آیات

الهی مورد اشاره قرار گرفته، به عنوان بخش قابل توجهی از خرده فرهنگ‌های حجاز عصر جاهلی و صدر اول مورد تحلیل تاریخی و انسان شناختی قرار گرفته است. کوتاه سخن اینکه در گفتمان‌های آن زمان، قدرت از مهم‌ترین مفاهیم کلیدی به شمار می‌آمده؛ امری که اندکی بعد به عنوان کلان موضوع، اصلی‌ترین نقش در مجادلات گفتمانی را بازی کرده است.

مراد از «قدرت»^۱، «توانایی یک فرد در وادار کردن فرد یا افراد دیگر به اجرای دستورات» (Parsons, 1951:12) و «حصول رضایت دیگران برای انجام خواسته‌های خود است» (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۲۶) که در روزگار جاهلیت، در قامت ریاست بر قبایل مهمتی چون قریش و اداره شهرهای حجاز نمایان شد. بخشی از منازعات قدرت در روزگار صدر اول نیز در کوشش‌های ستیزه جویانه‌ای مانند: بدر، احد و خندق رقم خورد که در امتداد تاریخ، در واقعه کربلا بروز و ظهور یافت؛ رویدادهایی که در همه آن‌ها بنی امیه در یک سو و بنی هاشم در سوی دیگر رودرروی یکدیگر ایستاده بودند.

۲. بیان مسئله

در آستانه ظهور اسلام، منطقه مرکزی شبه جزیره شاهد قدرت‌گیری جریانی بود که با محوریت اشراف و سرمایه داران، ثروت در آن نقشی اساسی داشت. این جریان که با بعثت حضرت محمد ﷺ و برآمدن دولت اسلامی دچار چالشی جدی در موجودیت خود شد، به زودی بار دیگر سربرآورد. بنی امیه طلایه دار و نقطه هم‌گرایی تأثیرگذاران این جریان بود که به علت احساس نگرانی از قدرت‌یابی هاشمیان و به خطر افتادن ریاست خود بر مکه، در مقابل دعوت حضرت محمد ﷺ موضع گرفته و کوشیدند دیگر قبایل را در این دشمنی با خود همراه کنند. در نقطه مقابل، جریانی قرار داشت که اگرچه از قدرت برخوردار بود، کانون و منبع آن ثروت نبود. بنی هاشم مهم‌ترین خاندانی بود که در این

جریان نقش آفرینی می‌کرد. در ادامه نمونه‌هایی از رفتارهای این دو جریان، در بحث اصلی و ذیل تحلیل داده‌های پژوهش مطرح خواهد شد.

در نگاهی کلی باید گفت: عناصر قدرت آفرین پیش از ظهور اسلام را باید در عواملی مانند: ثروت، اقتدارگرایی و جمعیت جست‌وجو کرد. اگرچه مفاهیم دیگری نیز در این قدرت آفرینی نقش داشت، نقش هیچ‌یک به جدیت مفاهیم یادشده نبود. گزاره‌های قابل توجهی وجود دارد که نقش پررنگ مفاهیم پیش‌گفته در گفتمان سیاسی غالب در آن روزگار را روایت می‌کند؛ گزاره‌هایی که براساس آن‌ها، جمعیت اندک قبایل نشانه ضعف و مایه نکوهش (مقری تلمسانی، ۱۹۶۸: ۴۳۷/۱) و داشتن ثروت و امکاناتی، مانند باغ و یافتن گنج لازمه دعوی قدرت به شمار می‌آید (فرقان/۷-۸).

مقاله حاضر درصدد است که تعدادی از آیات، روایات و گزاره‌های تاریخی مرتبط با موضوع را با روش تحلیل تاریخی و انسان‌شناختی مورد بررسی قرار داده و کاوشی فرهنگی^۱ سامان دهد. جامعه مورد مطالعه نیز دو دودمان بنی‌هاشم و بنی‌امیه هستند که هریک نماینده یکی از دو گفتمان محوری پیش‌گفته است.

۳. مفاهیم اصلی

انسان‌شناسی: انسان‌شناسی برابر نهاد واژه «Anthropology» است که از ریشه یونانی «ανθρωπος» (anthrōpinos) گرفته شده است (Beekes, 2010:107). آنتروپولوژی ابتدا به علمی اطلاق می‌شد که انسان را از نظر طبیعت و تبارشناسی مورد مطالعه قرار می‌داد (ولاهوس، ۱۳۵۷: ۹-۹۵؛ عمید، ۱۳۶۳: ۵۲/۱)؛ اما بعدها با گسترده شدن دامنه آن، در مورد دانش شناخت ابعاد جسمانی و فرهنگی انسان با استفاده از یک روش‌شناسی جامع‌گرا، ژرف‌نگر و مرکب از حضور در میدان و تحلیل نظری (فکوهی، ۱۳۹۱: ۱۸-۱۹) و انباشت دانش منظم و موثق درباره انسان و رفتار او، به عنوان یکی از جنبه‌های جهان، به کار برده شد (پلتو، ۱۳۷۵: ۵۴). امروزه منظور از انسان‌شناسی دانشی است که مسئله

اصلی آن توضیح شرایط ظهور ساختارهای متفاوت اجتماعی و ارتباط آن‌ها در یک شیوه معین و ویژه و با شرایط بازتولید، دگرگونی و غیر محسوس بودن این ساختارها و روابط آن‌هاست (Godelier and Blohm, 1973:33) و این یعنی علمی که پیش از هرچیزی یک روایت است؛ اما نه توصیفی خالی از تحلیل (فکوهی، ۱۳۸۱: ۳). بر این اساس، انسان‌شناسی سیاسی را می‌توان دانش توصیف و تحلیل ساختارهای مختلف انسانی و پیوند آن با منازعات و تحولات سیاسی دانست (بشیریه، ۱۳۹۶: ۴۹). از این رو، انسان‌شناسی سیاسی قادر است پیش‌رو یا پس‌رو بودن روند شکل‌گیری گفتمان‌های سیاسی در شبه جزیره و وضعیت آن در مطالعات در زمانی و هم‌زمانی را مشخص کند (پاکتچی، ۱۳۹۷: ۲۱۳-۲۲۹).

قدرت: برای این اصطلاح، معانی متعدّد اما نزدیک به هم ارائه شده است. قدرت در معنای عام عبارت است از: «توانایی یک فرد در وادار کردن فرد یا افراد دیگر به اجرای دستورات» (Parsons, 1951:1). ماکس وبر قدرت را «توان یک فرد به حصول رضایت فرد یا افراد دیگر برای انجام خواسته‌های خود» توصیف می‌کند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۲۶). با در نظر گرفتن تعریف جدیدتر قدرت که برخی آن را مجموعه منابع و ابزارهای اجبارآمیز و غیراجبارآمیزی می‌دانند که حکومت‌ها برای انجام کارویژه‌های خود از آن‌ها بهره‌مندند و به کار می‌برند (بشیریه، ۱۳۹۶: ۳۲)، می‌توان گفت: قدرت در حقیقت محصول زیست جمعی است که در آن بازیگر اول، باعث تغییر در بازیگر دوم می‌شود.

اقتدارگرایی: اقتدارگرایی در مقاله حاضر نه به معنایی نزدیک به قدرت مشروع، بلکه مفهومی ملحق به حق‌انگاری و مسلّم دانستن قدرت برای خویش است (بشیریه، ۱۳۹۶: ۳۷). بر این اساس، اقتدارگرایی مجموعه رفتارهایی است که به نحوه ظاهر شدن حکومت در چشم مردم ربط پیدا می‌کند؛ رفتارهایی متناسب با شیخوخیت یک رئیس اشرافی قبیله عربی (اشپولر، ۱۳۵۴: ۶۵). در چنین قبایل و دولت‌هایی، قدرت به شدّت متمرکز و مجتمع است و با سرکوب سیاسی و طرد مخالفان بالقوه تثبیت می‌شود (Vestal, 1999:17).

لینز چهار شاخص اصلی رفتار اقتدارگرایان را چنین برمی شمرد: قواعد بازی دموکراتیک را چه در زبان و چه در عمل رد می کنند، مشروعیت مخالفان را انکار می کنند، خشونت را ترویج می دهند و به محدود کردن آزادی های مدنی مخالفان از جمله رسانه ها تمایل دارند (لویتسکی و زیبلات، ۱۳۹۸: ۳۶).

۴. پیشینه پژوهش

درباره مؤلفه قدرت در خاندان های بنی هاشم و بنی امیه پژوهش هایی به رشته تحریر درآمده است:

- حزب علوی و حزب اموی، محسن حیدری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۸۹.
- «تحلیل فاصله قدرت مبتنی بر نظریه ابعاد فرهنگی هافستد و کاربست آن در اختلافات بنی هاشم و بنی امیه»، سید روح الله طباطبایی ندوشن و دیگران، پژوهش های تاریخی، شماره ۵۹، ۱۴۰۲.
- «از حکومت الهی پیامبر ﷺ تا سلطنت موروثی معاویه»، ابوالفضل عابدینی، فصلنامه آفاق دینی، شماره ۱، ۱۳۸۹.

در پژوهش های پیش گفته تنها به عنصر قدرت اشاره هایی شده و در هیچ یک به عناصر قدرت ساز از منظر دو خاندان هاشمی و اموی پرداخته نشده است؛ ازاین رو می توان ادعا کرد که پژوهش حاضر از نوآوری برخوردار است.

۵. اهمیت و ضرورت پژوهش

در نظر داشتن عوامل قدرت ساز در مطالعات انسان شناسی آن هم در جامعه ای که سر به تاریخ نهاده است و دسترسی میدانی به آن ممکن نیست، می تواند به آشکار شدن ابعاد بیشتری از مناسبات قدرت بینجامد. ازاین رو، می توان از نحوه نگرش به عوامل قدرت ساز به عنوان معیاری در واکاوی بنیان های فکری حکومت های گذشته سود جست. از سوی دیگر، بررسی تفاوت میان گفتمان رسمی حاکم با گفتمان های غیررسمی، اما رایج میان مردم، می تواند زمینه تحلیل و نقد هر نظام سیاسی ای به ویژه

حکومت های معاصر را فراهم آورد. همچنین از این طریق، ویژگی های قدرت تراز اخلاق و آرمان معرفی می شود؛ یعنی الگوی ایدئال سازمان قدرت که می تواند بر سیاست مداران جهان و اندیشه ورزان این عرصه تأثیر بگذارد.

۶. بحث

۶-۱. مهم ترین عوامل قدرت ساز در عصر نزول وحی

براساس یافته های تاریخی و روایی، مهم ترین عوامل قدرت ساز که مورد توجه ساکنان آن روز شبه جزیره قرار گرفته، عبارت است از:

۶-۱-۱. جمعیت

جمعیت از متغیرهای اساسی تحولات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی هر جامعه است (سیدمیرزایی، ۱۳۸۱: ۱۶۶) که در نظریات انسان شناسان به مثابه محکی برای سنجش قدرت کانون های انسانی همواره مورد استناد بوده است. در حجاز نیز آنچه برای طوایف به عنوان پیش شرط رسیدن به قدرت اهمیت داشت، پرشماری طایفه و جنگجویان آن بود که می توانستند از قبیله دفاع کنند و ضامن اعتبار فرمان سید قبیله باشند.

باور به قدرت آوری جمعیت در گزاره هایی مانند «أَعَزُّ نَفَرًا» که در تمثیل قرآنی صاحب جنتین (کهف/ ۳۴) و نیز سخنان هم روزگاران پیامبر ﷺ آمده، به وضوح مشهود است (مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۹). در مکالمات روزمره آن روزگار کثرت اولاد با عنصر ثروت هم نشین بود (حدید/ ۲۰) و از این دو به عنوان عامل قدرت (توبه/ ۶۹) و عزتمندی حاصل از قرب به خدا که سبب دوری از عذاب (سبا/ ۳۵) و مایه بی نیازی بود (آل عمران/ ۱۰، ۱۱۶؛ مجادله/ ۱۷) نام برده می شد. این باور در میان یهودیان نیز رایج بود. یهودیان گمان می کردند، خداوند اموال و اولاد را برای باز کردن درهای خیرات به آنان عطا کرده است (مؤمنون/ ۵۵-۵۶)؛ پنداری که نزول آیه ۳۷ سوره سبا خط بطلانی بر آن کشید. براساس آیه یادشده

هیچ یک از دو عنصر ثروت و اولاد مایه تقرب و ایمنی از عذاب نمی شود: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ﴾.^۱

باورمندی مردم آن روزگار شبه جزیره به رابطه جمعیت و قدرت و نیز جایگاه اجتماعی، کار را به جایی رساند که برخی قبایل برای نمایاندن فزونی جمعیت خود، به جمعیت مردگان نشان استناد می کردند؛ ماجرای که در قرآن به آن اشاره شده است: ﴿أَلِهَآكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ (تکاثر/۱-۲). برخی نیز برای عقب نماندن از قافله افتخارکنندگان به فزونی جمعیت، دست به دامان رسم «تبتی» یا همان پسرخواندگی^۲ می شدند. اینان معتقد بودند کسی که پسر ندارد، ابر است (تفاسیر ذیل سورة کوثر). این نکته را باید افزود که در آن روزگار، عاملی مانند بسیاری جمعیت حضور رئیس واحد اجتماعی در مجامعی چون دارالندوه را ممکن می ساخت (سحاب، ۱۹۹۲: ۲۹۲) و برای نمونه چنانچه عشیره ای جمعیت قابل توجهی نداشت، مورد اعتنا قرار نمی گرفت (جوادعلی، ۱۴۲۲: ۸/۱۸۰).

گزاره های تاریخی ثبت شده از بنی امیه در بردارنده نشانه هایی از باور جدی این دودمان به تأثیر جمعیت در قدرت قبایل و دودمان هاست. افراد این دودمان در

۱. براساس آیات قرآن، اموال و اولاد سبب بی نیازی از خداوند نمی شود: ﴿لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً﴾ (آل عمران/۱۰، ۱۱۶؛ مجادله/۱۷)؛ بلکه ابزاری برای عذاب کافران خواهد بود (توبه/۵۵، ۸۵).

۲. علت رواج چنین رسمی مردانه بودن جامعه شبه جزیره در آن زمان بود؛ بنابراین قوام خانواده به افراد ذکور آن دانسته می شد و زنان تبع مردان به شمار می آمدند. در همان زمان در ایران باستان، زرتشتیان بر این باور بودند که فرزند پل ورود به بهشت است و افراد بی فرزند در دنیای دیگر پلی ندارند تا وارد بهشت شوند (توسلی نائینی، ۱۳۸۸: ۹۱). درباره چنین نگرشی آمده است: «اگر کسی را فرزند نباشد، «بریده پل» خوانند؛ یعنی راه آن جهان به وی بریده است و بدان جهان نتواند رسید» (Dhabhar, 1909: 16)؛ با این تفاوت که در ایران رسم دُختکانیه رواج داشت که عبارت از به فرزند پذیرفتن دختران بود (مظاهری، ۱۳۷۷: ۱۷۰).

جامعه‌ای زندگی می‌کردند که «اکثریت» نه به عنوان پشتوانه در یک سازوکار سیاسی، بلکه در امور روزمره‌ای همچون جنگ و شکار ارزش پیدا می‌کرد؛ ازاین‌رو چون قبیلهٔ پرجمعیت‌تر می‌توانست تاب‌آوری بیشتری داشته باشد، قدرتمندتر بود. نمونه‌ای از کاربست این دیدگاه توسط بنی‌امیه را می‌توان در حواشی سقیفه دید. وقتی ابوبکر به خلافت رسید، ابوسفیان گفت: «حکومت در دست کم جمعیت‌ترین و ذلیل‌ترین قریش افتاده است» (جوهری بصری، بی‌تا: ۳۸). این ذلت می‌توانست ابعاد مختلفی داشته باشد که یکی از آن‌ها به حساب نیاوردن واحدهای اجتماعی کم جمعیت در مناسبات کلان بود؛ چنان‌که جریر بن عطیه در هجو بنی‌تیم آورده است (مقری تلمسانی، ۱۹۶۸: ۱/۴۳۷). براساس همین قُلّت جمعیت، قریشیان برای بنی‌تیم و بنی‌عدی در جنگ شأنیتی قائل نمی‌شدند؛ چراکه حرکت مسلّحانه به نیروی پرشمار نیازمند بود تا بتوان در برابر مخالفان به آن تکیه زد و به پشتوانهٔ آن از ابزارهای قدرت بهره گرفت. عوف بن عطیه دراین باره سروده است: «هنگام پیشامد مشکلات، بنی‌عدی و بنی‌تیم پست‌ترین تیره‌هایند. تو شهادت مده برای ایشان که جوانان میدان رزم‌اند؛ اما شیر (نوشیدنی) و شتر (حامل غذا) را پیش بیاور. وقتی که آنان تیر در چلّه گذارند، تحقیقاً بنی‌تیم ضرر نمی‌رساند» (جمعی، ۱۹۱۳: ۳۸).

از دیگر نمونه‌های تأکید امویان بر نقش جمعیت در قدرت، موضع‌گیری خلیفهٔ سوم در رویارویی با گروه‌های معترض است که با گفتن «لَأَنَا أَعَزُّ نَفَرًا وَأَقْرَبُ نَاصِرًا وَأَكْثَرُ عَدَدًا» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۹) استظهار خود به یاران پرشمارش را گوشزد می‌کرد. معاویه نیز به نقش جمعیت در قدرت معتقد بود. او دریافته بود که خویشاوندانش به عللی مانند عصبیت قومی و منافع از او حمایت می‌کنند؛ به‌ویژه اینکه آنان پس از قتل خلیفهٔ سوم زیر لوای خون‌خواهی عثمان گرد آمده بودند و جز پشتیبانی از معاویه راه دیگری پیش روی خود نمی‌دیدند. ازاین‌رو، معاویه می‌کوشید با گستراندن سایهٔ حامی‌پرورانهٔ خود بر غیرامویان، در هنگام نیاز از مواهب جمعیت انبوه حامیان برخوردار شود. معاویه برای رسیدن به این هدف به هر کاری دست می‌زد. الحاق زیاد بن ابیه به ابوسفیان (طبری، ۱۹۶۷: ۵/۲۱۴) و

تلاش برای تغییر در انساب قبایل برخی از اتفاقاتی بود که توسط معاویه رقم خورد. درباره تغییر انساب دست کم می توان به تلاش معاویه و فرزندش برای انتساب قُضاعه به مُعَد اشاره کرد. قضاعه قبیله باستانی پرجمعیتی بود که در نسب آن اختلاف بود. عده ای این قبیله را به حمیر (یمن) و برخی به مُعَد (شام) منتسب دانسته اند؛ اما معاویه و یزید با پرداخت مبالغی به سران قضاعه آنان را جزء قبایل شامی به شمار آوردند (جندی، ۱۹۶۶: ۵۰/۱).

در مقابل این دیدگاه، هاشمیان از زاویه ای متفاوت به مقوله جمعیت می نگریستند. اگرچه بنی هاشم می دانستند که جمعیت در شرایطی می تواند از مؤلفه های قدرت باشد، آنان بر اثر تجربه زیسته پی برده بودند که مهم تر از جمعیت موضوع «جماعت» است که بدون آن، کثرت افراد اثر چندانی ندارد. مفهوم جماعت ناظر به چگونگی هم آیی جمعیت و نسبت آن با احساس هم دلی و وظایف متقابل است که می تواند قدرت اجتماعی را تأمین کند؛ چیزی که ضرورتاً با مؤلفه جمعیت همراه نیست.

تشبیهی که امام علی (علیه السلام) درباره وضعیت خود در ماجرای به خلافت رسیدن ابوبکر بیان کرد، نشان می دهد که در اندیشه یک هاشمی جنگاور و شجاع، وجود یاران منسجم به قدری مهم است که کنشگر بدون یار، مانند انسان بدون دست دانسته می شود که از عهده کاری بر نمی آید: «طَفِقْتُ أَرْتَبِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدِ جَذَاءٍ أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءٍ»؛ در اندیشه شدم که با دست بریده حَقَم را بستانم یا بر تاریکی پرابهام صبر کنم (نهج البلاغه، خطبه ۳). این سخن نشان می دهد که چالش پیش روی امام (علیه السلام) جمعیت نبود. توضیح مطلب اینکه در آن زمان بنی هاشم نسبت به تیم و عدی جمعیت بیشتری داشت؛ اما کسی از هاشمیان حتی در حدّ جملات ابوسفیان واکنشی نشان نداد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹/۴۶۳). همین اتفاق در سقیفه نیز رخ داد؛ چراکه به رغم جمعیت بسیار بیشتر انصار، به علّت دودستگی ایشان، مهاجران بر آنان فائق آمدند.

بزرگان بنی هاشم که به احتمال اجرای پیروزی طالوت بر جالوتیان را به نقل از پدران موحد خود شنیده بودند، با شنیدن روایت قرآنی این ماجرا (بقره/ ۲۴۹-۲۵۲) - چنان که در

بدر نیز به چشم خود دیدند (آل عمران/۱۲۳). یقین داشتند که جمعیت فقط یک عدد است و لزوماً نمی تواند فراهم آورنده قدرت باشد. امام علی علیه السلام که پیامدهای دوری مردم از جماعت را درک کرده و ۲۵ سال برای حفظ جماعت بزرگ تر؛ یعنی امت اسلامی سکوت کرده بود، مردم را به داخل شدن به جماعت دعوت کرده است: «وَالزُّمُّوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷)؛ همراه جماعت بزرگ باشید؛ زیرا دست خدا بر جماعت است. پیش از حضرت علی علیه السلام نیز پیامبر صلی الله علیه و آله با جمله «عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ؛ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ عَلَى الْفُسْطَاطِ» (شریف الرضی، ۱۴۲۲: ۳۴) مردم را به جماعت دعوت کرده است؛ جماعتی که تحت عنایت خداوند زمینه عزت و قدرت مسلمانان را فراهم می آورد. کوتاه سخن اینکه امویان در موضوع نیروی انسانی کمیت گرا بودند و هاشمیان به کیفیت جمعیت که ناظر به مقوله هم افزایی است و پس از بعثت با مفاهیمی چون ایمان هم نشین شد، توجه ویژه ای داشتند.

بنی امیه مطلق جمعیت را که در گزاره های تاریخی موجود از آن با تعبیری همچون «أَعَزَّ نَفَرًا» و «أَكْثَرُ عِدَدًا» یاد می کردند، به عنوان عنصری عزت آفرین در نظر گرفته و در مراودات با طوایف مورد توجه قرار می دادند؛ بدین سان برای قبایلی که جمعیت بیشتری داشتند، جایگاه بالاتری قائل می شدند تا بتوانند در فرصت مناسب از آنان برای حفظ قدرت استفاده کنند. براساس این نگرش، بنی امیه تحمّل به خلافت رسیدن کسانی از دودمان های کم جمعیت را نداشتند؛ اما بنی هاشم جمعیت ناهمگن هرچند پرشمار را جزء عوامل قدرت زا به شمار نمی آوردند. برای هاشمیان هم افزایی میان اعضای گروه مهم بود؛ عنصری که جمعیت را به جماعت تبدیل می کرد. از این رو، نگاه هاشمیان به جماعات کم شمار در مراوداتشان همان نگاه به جماعات پرشمار بود و آنان را به دیده تحقیر نمی نگریستند که اگر چنین نبود، شواهد تاریخی آن به دست ما می رسید.

نکته آخری را می توان به عنوان یکی از راهبردهای تبلیغی پیامبر صلی الله علیه و آله مورد مطالعه قرار داد. اجمالاً نگاه احترام آمیز رسول خدا صلی الله علیه و آله به جماعت هایی که به علت نداشتن جمعیت انبوه، چندان مورد توجه قرار نمی گرفتند، در گرویدن آنان به اسلام تأثیر داشت؛

برای نمونه از تیم که در مراودات بین طایفه ای جایگاهی نداشت، کسانی در میان سبقت گیرندگان در پذیرش اسلام حضور داشتند؛ از جمله می توان به حضور حرث بن خالد، همسر و دخترانش و نیز عمرو بن عثمان در میان مهاجران حبشه اشاره کرد (ابن هشام، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۴۹). همچنین ابوبکر هنگامی که پیامبر ﷺ عازم مدینه بود با وی همراه شد و راه مدینه را در پیش گرفت (ابن عبدالبز، ۱۴۱۲: ۴/ ۱۸۷۶).

۶-۱-۲. ثروت

با برقراری سفرهای ایلاف قریش، ثروت به عنوان یکی از عناصر قدرت ساز جای خود را در مراودات باز کرد (سحاب، ۱۹۹۲: ۲۱۸). هاشمیان و دودمان اموی هر دو پی برده بودند که مالکیت از منابع قدرت و به معنای به زانو درآوردن یکی در مقابل دیگری است (کالبرایت، ۱۳۶۶: ۸۱). تفاوت این دو خاندان در زمینه فهم حدود استفاده از ثروت در کسب قدرت بود. بنی امیه در این زمینه محدودیتی متصور نمی شد و با تمسک به هر امکانی بر دارایی خویش می افزود و این اصل را فراروی خود می دید که تفوق اقتصادی، پیش نیاز برتری سیاسی است.

در مقابل، هاشمیان خود را به ضوابط اخلاق اجتماعی مقید می دانستند. بر پایه این بایسته ها، انسان برای کسب ثروت مجاز نیست که در هر طریقی گام بنهد؛ بلکه باید به چشم انداز رشد سرمایه از دریچه نیات غیرخودخواهانه بنگرد؛ چراکه توجه بیش از حد به ثروت باعث خودشیفتگی و سلب توانایی هم دلی با اطرافیان می شود (مهربان، ۱۳۹۷: ۲۰۵) و این نکته ای است که شاکله منافره امیه با عمویش، هاشم، را نمایان می کند. هاشم با توجه معتدلانه به ثروت، در هنگام تنگ دستی و قحطی به راحتی با موضوع کمک به مردم کنار می آمد؛ اما امیه با وجود ثروتی که برخی آن را افزون تر از کوه ها شمرده اند (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ۱/ ۱۷۶)، نمی توانست از بخشی از دارایی خود به نفع مردم دل بکند (مقریزی، ۱۴۱۲: ۳۸).

این موضوع در تنش های میان دیگر هاشمیان و امویان نیز قابل مشاهده است؛ به

عبارت دیگر روابط هاشمی- اموی جلوه گاه درخور توجهی از اختلاف دو گفتمان درباره قدرت افزایی ثروت است. در این روابط، ثروت ابزاری برای جلب حمایت افراد دودمان رقیب یا در تنگنا قرار دادن آنان برای انصراف از مقاصد است؛ مانند پیامی که بزرگان قریش برای حضرت محمد ﷺ فرستادند. اشراف مکه برای بازداشتن پیامبر ﷺ از دعوت به ایشان پیشنهاد بخشش دارایی و ثروت دادند و پاسخ شنیدند که اگر خورشید را در دست راستم و ماه را در دست چپم بگذارند، بدان تمایل ندارم (طبری، ۱۹۶۷: ۲/۳۲۶؛ مقدسی، بی تا: ۴/۱۴۸). ناامیدی قریش به سرکردگی بنی امیه از تطمیع مالی یادشده ماجرای شعب ابی طالب، تحریم اقتصادی دودمان هاشم و منع سه ساله هرگونه مرآوده با آنان را در پی داشت (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۲/۴۱۴).

بنی امیه پس از فتح مکه نیز از اقتصاد به عنوان ابزار اعمال قدرت در مقابل بنی هاشم بهره می گرفتند. این بهره گیری در چهار رشته رفتاری جریان داشت: گاه در قالب دهش های مالی به برخی از هاشمیان، گاهی با هدف خالی کردن دست هاشمیان از ثروت، به طور عمده در راستای تقویت بنیه اقتصادی امویان و تفوق آنان از این نظر.

درباره مورد نخست، یعنی دهش مالی به هاشمیان بهترین نمونه را در دوران معاویه می توان دید؛ جایی که معاویه به افرادی از قبیله رقیب که در دشمنی با او راسخ نبودند، صله می داد و مترصد این بود که اگر دیونی دارند، پرداخت کند؛ برای نمونه باید به ادای دین عبدالله بن جعفر اشاره کرد که مورد انتقاد بنی امیه قرار گرفت. معاویه در پاسخ به انتقادات، بی پرده از پرداخت به برخی افراد برای جلب حمایتشان و یا بستن دهانشان سخن گفت (معاویه بن ابوسفیان، ۱۹۹۶: ۷۸). نمونه دیگری از این نوع رفتار معاویه، پرداخت مالی به عقیل است تا از این طریق سعه صدر تصنعی خود را در برخورد با دودمان هاشمی به رخ بکشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۴۲).

رشته رفتارهای نوع دوم برخلاف رفتارهای سیاست مدارانه دسته نخست، در چالشی نشان دادن روابط دو خاندان توفیق بیشتری داشت. این سیاست مالی اگرچه در زمان عثمان کم و بیش به کار گرفته می شد، اوج به کارگیری آن در زمان معاویه بود؛ برای نمونه

باید به ماجرابی اشاره کرد که میان امام حسین (علیه السلام) و ولید بن عتبه در مدینه رخ داد. ولید زمینی از آن امام (علیه السلام) را غصب کرده بود و امام (علیه السلام) در مقابل، او را به دادخواهی از طریق حلف الفضول تهدید کرد؛ بدین سان ولید ناچار شد حق ایشان را بازگرداند (ابن هشام، ۱۹۳۶: ۱/۱۴۲). همچنین از قول زیبر نقل شده است که همانند این داستان بین امام حسین (علیه السلام) و معاویه نیز رخ داد و معاویه با تهدید سیدالشهدا (علیه السلام) ناچار شد که پول آن را بپردازد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۵/۲۲۶-۲۲۸). معاویه براساس همین نگاه، شرط واگذار نکردن قدرت پس از خود و همچنین شروط مالی صلح نامه با امام حسن مجتبی (علیه السلام) را زیر پا نهاد؛ چراکه تمکن مالی را مقدمه شورش می پنداشت.

براساس تحلیلی جالب توجه از امام حسن (علیه السلام)، معاویه می خواست با توصیف خاندان هاشم به سخاوت، آنان را درگیر مسائل اجتماعی و مواجهه با انبوه مراجعات کند و نیز با تهی شدن دست هاشمیان از دارایی، ایشان را به حکومت وابسته کند.^۱ این کار می توانست هم زمان دو پیامد دیگر نیز داشته باشد: نخست، کاستن از احتمال قیام بنی هاشم و دوم اینکه چنانچه بزرگان هاشمی نمی توانستند پاسخ گوی نیازمندان باشند، دچار بحران محبوبیت شده و مرجعیت و پشتوانه مردمی خود را از دست می دادند.

رشته رفتارهای نوع سوم که شامل اقدامات پشتوانه ساز اقتصادی برای تقویت بنیه مالی امویان و در پی آن تفوق بر دیگران از جمله بنی هاشم بود، بیش از همه در زمان عثمان و معاویه رقم خورد؛ گرچه دیگر حاکمان اموی نیز به این کار دست می زدند. امر یادشده توسط پیامبر (صلی الله علیه و آله) پیش بینی شده بود: «إِذَا بَلَغَ بَنُو أَبِي الْعَاصِ ثَلَاثِينَ رَجُلًا جَعَلُوا مَالَ اللَّهِ دُولًا وَ عِبَادَهُ خَوْلًا وَ دِينَهُ دَخَلًا»^۲ (سلیم بن قیس هلالی، ۱۴۰۵: ۲/۸۳۶؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۳۷۴)؛ آن گاه که فرزندان ابوالعاص به سی تن برسند، بیت المال را در

۱. امام حسن (علیه السلام) در این باره فرمود: «أَرَادَ أَنْ يُجُودَ بَنُو هَاشِمٍ بِمَا فِي أَيْدِيهِمْ فَيَخْتَأِجُونَ إِلَيْهِ» (اربلی، ۱۳۸۱: ۲/۲۶)؛ او می خواهد بنی هاشم آنچه را دارند ببخشند تا به او محتاج شوند.

۲. نظیر چنین تعبیری را امام علی (علیه السلام) در نامه ای به مردم مصر به کار برده است: «أَسَى أَنْ يَلِيَّ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ سَفَهَاؤُهَا وَ فُجَارُهَا فَيَتَّخِذُوا مَالَ اللَّهِ دُولًا» (نهج البلاغه، نامه ۶۲).

انحصار خود قرار می دهند و بندگان خدا را برده خویش و دین خداوند را مایه فریب می سازند. بخشی از فاجعه یادشده در دوره عثمان نمودار شد. در این برهه، اطرافیان خلیفه به ویه دودمان اموی از بیت المال چنان ارتزاق کردند که بسیار ثروتمند شدند؛ رویه‌ای که اعتراض گسترده‌ای در پی داشت (طبری، ۱۹۶۷: ۴/۲۲۶). امام علی علیه السلام در توصیف این ماجرا فرموده‌اند: «قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْصِمُونَ مَالَ اللَّهِ خِصْمَةَ الْإِبِلِ نَيْتَةَ الرَّيِّعِ» (نهج البلاغه، خطبه ۳)؛ همراه عثمان، فرزندان پدرش به خوردن بیت المال پرداختند؛ چنان که شتر گیاه بهاری را می خورد.

یکی از نکات مهم در این زمینه، نگاه مالکیتی امویان به اموال عمومی بود. شخصی خواندن اموال عمومی توسط معاویه، چنان که در سخنی از عثمان نیز آمده،^۱ در ایجاد بیت المال خاص خلیفه ریشه داشت. این خزانه مخصوص در عصر معاویه ایجاد شده و بیت المال خاصه نامیده می شد؛ مؤسسه‌ای مستقل از بیت المال عمومی که درآمدها و مصارف مخصوص داشت. اندوخته معاویه در بیت المال خاصه مشتمل بر «صوافی»^۲ و عواید آن بود که او آن را ملک خویش می دانست.

معاویه برای آزاد بودن در مصرف بیت المال و از جمله اعطای جانب دارانه تدبیری اندیشید؛ او اولین کسی بود که شخصی مسیحی را مسئول دیوان خراج کرد (خلیفه بن خیاط، ۱۹۹۵: ۱۶۱). نصب «سرجون» به این مسئولیت دو نتیجه در پی داشت: از سویی کسب درآمد و تعریف راهبردهای جدید مالی مغایر با اسلام ممکن می شد و از سوی دیگر چون سرجون مسلمان نبود، به شیوه هزینه کرد اعتراضی نمی کرد؛ بدین سان معاویه می توانست به منویات خود از جمله تقویت امویان جامعه عمل بپوشاند. براساس برخی از منابع، این راهبرد در دوران دیگر امویان نیز مورد توجه بود.^۳

۱. «إِنَّ هَذَا الْمَالَ لَنَا فَإِنْ اِخْتَجْنَا إِلَيْهِ أَخَذْنَاهُ وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَقْوَامٍ» (مفید، ۱۴۱۳: ۷۱).

۲. بخشی از بیت المال که خاص خلیفه بود (جهشیاری، ۱۳۴۸: ۱۱۵).

۳. این شیوه تا پایان خلافت نخستین خلیفه عباسی ادامه داشت تا اینکه منصور، دومین خلیفه عباسی، استخدام غیرمسلمانان را در امور مالی مسلمین ممنوع کرد (ابن قتیبه، ۱۹۸۳: ۲۱۵-۲۱۷).

چهارمین نوع رفتار اقتصادی امویان سیاستی عمومی بود که نه تنها در مواجهه با بنی‌هاشم، بلکه در مواجهه با همه مخالفان به کار گرفته می‌شد. بنی‌امیه همان‌گونه که برای بقای سلطه خود حاضر بود به هر کاری دست بزند، برای غلبه بر بنی‌هاشم نیز حاضر بود از بخشی از ثروت خود دل بکند تا با همراه کردن آنان همچنان در قدرت باقی بماند؛ برای نمونه می‌توان به پرداخت یک میلیون درهم به عبیدالله بن عباس ترک اردوگاه امام حسن (علیه السلام) و پیوستن به معاویه اشاره کرد (یعقوبی، بی تا: ۲/ ۲۱۴). این موضوع سبب شد عبیدالله قتل فرزندانش به دست عامل معاویه (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲/ ۶۰۷؛ طبری، ۱۹۶۷: ۵/ ۱۴۰) را به فراموشی بسپارد و با پیوستن خود و هشت هزار نفر از عراقیان به لشکرگاه شام، خیانتی بزرگ را رقم زند.

گفت‌وگوی امام حسین (علیه السلام) با فرزدق در راه کوفه گواه دیگری بر سیاست زرسالارانه اموی است. سومین امام شیعیان از فرزدق درباره اهل عراق می‌پرسد و پاسخ می‌شنود که «قلب آنان با تو و شمشیرشان با بنی‌امیه و علیه توست». امام حسین (علیه السلام) نیز با درک درست از راهبرد اقتصادی دستگاه اموی و بیان این سخن که «مردم بنده مال‌اند»، نقش ثروت در همراهی‌چوبی مردم با بنی‌امیه را آشکار می‌سازد (حلوانی، ۱۴۰۸: ۸۷). چنین همراهی‌ای در برخی افراد رنگ طمع به ثروتی بیشتر و در برخی دیگر بوی ترس از محرومیت از مقرری‌ها و از دست دادن دارایی‌ها داشت.

در مقابل رشته‌رفتارهای امویان در محور اقتصادی، همچنین باید از کنشگری بنی‌هاشم در این زمینه در سال‌های پس از بعثت یاد کرد. این کنشگری دو ویژگی داشت: نخست، چندان پرشمار نبود و دوم اینکه هرگز محلّ معیشت حداقلی امویان نمی‌شد.

در خصوص اقدام پیامبر برای دستیابی به کاروان مال التجاره قریش- اگرچه در چهارچوب دوقطبی اسلام و کفر مطرح می‌شود- نباید از نظر دور داشت که مالک چهارپنجم اموال کاروان، بنی‌امیه بودند (واقعی، ۱۹۸۹: ۱/ ۲۷). از این رو، در صورت دستیابی به کاروان، از سوی پیامبر هاشمی ضربه مهلکی بر پیکره اقتصاد و سازمان ثروت

اموی وارد می‌شد. بر همین اساس نیز، پرداخت مبالغی به عنوان «مؤلفه قلوبهم» به امویان. اگرچه تا آن زمان در چارچوب دوقطبی اموی- هاشمی مطرح نشده بود و صرف نظر از نیت خیرخواهانه پیامبر ﷺ برای تألیف قلوب تازه‌مسلمانان- متضمن اقدام پیشگیرانه‌ای برای دفع شر بود که از سوی مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین شخصیت هاشمی اعمال شد.

۶-۱-۳. رفتارهای اقتدارگرایانه

سومین عامل قدرت‌افزا در نظر ساکنان حجاز در عصر نزول قرآن، رقم زدن رفتارهای آمیخته با اقتدار و به اصطلاح اقتدارگرایی بود. مراد از اقتدارگرایی، چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، حق‌انگاری و مسلم دانستن قدرت برای خویش است (بشیری، ۱۳۹۶: ۳۷)؛ از این‌رو در قبایل و دولت‌های اقتدارگرا، قدرت با سرکوب سیاسی و طرد مخالفان بالقوه تثبیت می‌شود (Vestal, 1999:17).

بنی‌امیه به عنوان گروهی قدرت‌گرا، چنان‌که طبع قدرت‌گرایان می‌پسندد، بزرگ‌نمایی را اساس کار خویش می‌دانستند (مهربان، ۱۳۹۷: ۵۴-۵۵) و این خصیصه‌ای است که هافستد برای قدرتمندان جوامع با فاصله قدرت زیاد برمی‌شمرد (Hofstede, 1991:40). نشانه‌های متعددی از این خصیصه را که در رابطه با امویان از آن با تعبیر «خوی بی‌زانی» نام برده شده (Madelung, 2004:346)، می‌توان در رفتار بنی‌امیه یافت. درباره عثمان گفته شده که او نخستین کس بود که هنگام عبورش، «دورباش» می‌گفتند (قلقشندی، بی‌تا: ۳/۳۴۱). در این آیین که برگرفته از یک سنت ساسانی بود، پیش‌قراول مردم عادی را به باز کردن راه و حفظ فاصله با شاه امر می‌کرد تا شکوه شاه حفظ شود (جلیلی، ۱۳۷۵: ۲). درباره معاویه نیز چنین آمده که او در تاریخ اسلام نخستین کسی بود که نگهبانانی راهش را باز می‌کردند (اندلسی، ۱۴۱۲: ۳/۱۴۲۰؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۲/۱۱۲).

طبق گزارشی، معاویه خود به وجود انگیزه اقتدارگرایی، فرهمنندی و جلوه‌گری در رفتارهایش اذعان داشته است. براساس این گزارش، وقتی در سفر خلیفه دوم به شام

معاویه در موکبی عظیم به استقبال او آمد و خلیفه او را بازخواست کرد که چرا چنین موکبی به راه انداخته و نیز به او گفت که شنیده ارباب حاجات را مدّتی طولانی بر درگاه خود به انتظار وامی دارد، معاویه استدلال کرد که در شام جاسوسان روم فراوان اند و در برابر آنان باید عزّت فرمانروایی و شکوه اسلام را نمایاند و دشمنان را بیمناک ساخت (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۸/ ۱۲۴-۱۲۵؛ اندلسی، ۱۴۱۲: ۳/ ۱۴۱۷). این جملات به وضوح از شوق به اقتدارگرایی حکایت می کند؛ خواه بینندگان جاسوسانی باشند که شکوه شاهانه را در خلال گزارش های خود روایت کنند، خواه مردمان عادی جامعه باشند که در بزرگداشت معاویه غلو کنند. افزون بر این، معاویه اقدامات دیگری نیز انجام داد که می توان آن ها را در راستای اقتدارگرایی که برای تثبیت قدرت خود سخت بدان نیازمند بود، دانست. این امر موجب شد برخی با تعریض و کنایه او را قدرتمندی بدانند که بزرگ نبود (عقاد، ۲۰۰۶: ۱۲-۱۶). بنابراین، گمشده شخصیتی معاویه «عظمت» بود که فقدان آن سبب شد «برخی از اتباع معاویه او را رهبری بزرگ ندانند» (کورزین، ۱۳۸۶: ۴۷)؛ ازاین رو معاویه برای جبران این نقیصه اقداماتی کرد که یکی از آن ها گماشتن حاجب در دربار بود. در تاریخ اسلام، نخستین بار معاویه پرده ها برافراشت و دربانان و پرده داران گماشت (یعقوبی، بی تا: ۴۹) و خواجه سرایان را به خدمت گرفت (مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۱۱۲). همچنین او دوست داشت که پادشاه خطابش کنند و خود چنین می گفت: «أنا أَوَّلُ الْمُلُوكِ» (اندلسی، ۱۴۱۲: ۳/ ۱۴۲۰؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۱۱۲).

نکته ای که نباید از نظر دور داشت این است که اقتدارگرایی معاویه به دربار محدود نبود؛ بلکه ساخت بزرگ ترین منبر با پانزده پلّه در مسجد (منابع پیشین) یکی دیگر از مظاهر تلاش او برای دیده شدن و در عین حال القای رفعت مقام و دور از دسترس بودن جایگاه خود بود. جلوه دیگری از این تلاش در قالب تغییرات تسامحاً فرهنگی صورت می گرفت؛ به بیان واضح تر، امویان چه آنان که «خلیفه» خطاب می شدند و چه آنان که خود را «مَلِک» می خواندند، به انجام اقداماتی به شرح زیر روی آوردند: جعل روایت درباره بنی امیه و فضیلت تراشی برای افرادی از این دودمان، بدگویی از دیگران به ویژه بنی هاشم

با هدف کاستن از جایگاه آنان در نظر مردم، رواج قَدَری مسلکی در راستای نسبت دادن پادشاهی و خلافت خود به مسائلی همچون اراده خدا و جعل عنوان «خليفة اللهی». این تقدس بخشی تا حدّ زیادی دست کم بین شامیان کارگر افتاد (سیوطی، ۱۴۲۵: ۱/۱۷۶). امویان در سایه همین تقدس ساختگی با نسبت دادن بسیاری از کارها به قضای الهی، خود را از تبعات اقداماتشان می‌رهانیدند و در پناه این نگرش با خاطری آسوده به کارهایی همچون ترور و قتل عام دست می‌یازیدند. نسبت دادن ترور مالک اشتر به جنود الله عسل (مقدسی، بی تا: ۲۳۶/۵) نمونه‌ای از تلاش معاویه برای پیوند زدن امور به مشیت خداوند است که در راستای کوشش برای اقتدارگرایی و در نتیجه القای الهی بودن حکومت او ارزیابی می‌شود.

در مقابل، هاشمیان در پی اقتدارگرایی نبودند. پیامبر ﷺ بی‌رغبت به رفتارهای اقتدارآمیز همواره خود را با دیگران برابر می‌شمرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۴/۱۶۱) و دوست نداشت همچون پادشاهان باشد: «كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَتَشَبَّهَ بِالْمُلُوكِ» (ابو لحيه، ۱۴۴۱: ۱/۲۲۳). امام علی علیه السلام نیز چنین بود؛ چنان‌که جمله «لَا التَّمَّاسُ إِعْظَامٌ لِنَفْسِي» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶) به خوبی دوری امام علیه السلام از خودبزرگ‌نمایی به عنوان یکی از معیارهای اقتدارگرایی را نشان می‌دهد. همچنین امام علیه السلام از مردم می‌خواست به شیوه‌ای که با پادشاهان ظالم سخن می‌گویند، با ایشان سخن نگویند: «فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ» (همان).

۲-۶. دلایل اختلافات هاشمی - اموی درباره عوامل قدرت‌افزا

از مهم‌ترین دلایل اختلاف دیدگاه این دو خاندان درباره عوامل قدرت‌افزا می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۲-۶-۱. نگاه متفاوت به هزینه قدرت

مراد از هزینه قدرت آن چیزی است که بهای به دست آوردن قدرت می‌شود؛ بنابراین منظور از اصطلاح یادشده میزان اعتباری است که در حوزه‌های مادی و معنوی لازم است

تا برای اعمال قدرت به کار گرفته شود (شارپ، ۱۳۸۹: ۱۴). به بیان واضح‌تر، اعمال هرگونه قدرتی هزینه‌هایی در پی دارد؛ یعنی افزون بر اینکه امکانات تازه‌ای ایجاد می‌کند، امکانات دیگری را از بین می‌برد (بشیریه، ۱۳۹۰: ۳۶)؛ چنان‌که به باور جین شارپ (د. ۲۰۱۸) ممکن است هزینهٔ اعمال قدرت، صرفاً مادی یا معنوی و یا به احتمال از هر دو سنخ باشد (شارپ، ۱۳۸۹: ۱۴).

امویان در دعوی قدرت معتقد بودند که به هر طریق ممکن باید قدرت را به دست آورد و مهم نیست چه چیزی در پای قدرت ذبح می‌شود. برای این گروه، اخلاق جز ضوابط دست‌وپاگیری که مزاحم نهاد قدرت است، ماهیت دیگری نداشت و آنان در صورت نیاز می‌توانستند همه یا بخشی از آن را حذف یا به نفع خود تفسیر کنند. بنابراین اخلاق، بزرگ‌ترین و یا دست‌کم یکی از قربانیان مهم قدرت امویان بود.

پایبند نبودن به معاهدات، مانند پیمان صلح با امام حسن مجتبی (علیه السلام) از بارزترین نشانه‌های به مسلخ بردن اخلاق در مراودات سیاسی امویان است؛ واقعیتی که در قالب‌های دیگری چون ترور مخالفان آشکار شد. یکی از بزرگ‌ترین ترورهای که به دستور معاویه رقم خورد، شهادت امام حسن (علیه السلام) بود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱/۳۸۹). امام مجتبی (علیه السلام) اگرچه ناچار شد با معاویه صلح کند و خلافت را به او واگذارد، هنوز به عنوان امام نزد برخی از مسلمانان مرجعیت داشت و می‌توانست برای امویان خطرناک باشد؛ از این رو معاویه ترجیح داد تا اخلاق را قربانی کرده و ناجوانمردانه حذف فیزیکی ایشان را رقم زند (بلاذری، ۱۹۵۹: ۳/۵۵). اگرچه ابن خلدون انجام این کار توسط معاویه را انکار می‌کند و انتساب چنین مطلبی را منحصر به کتاب‌های شیعه می‌داند (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۲/۶۴۹)، منابع متعددی از اهل سنت (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱/۳۸۹؛ بلاذری، ۱۹۵۹: ۳/۵۵) و نیز آثار مورخان غیرمسلمان (ابن عبری، ۱۹۹۲: ۱۰۹) این مطلب را ذکر کرده و برخی حتی رقم دقیق پرداخت معاویه را آورده‌اند (عقاد، ۲۰۰۶: ۴۰).

از مصادیق دیگر هزینه‌کرد اخلاق نحوهٔ رفتار با خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) در کربلاست. نبرد اموی- هاشمی اگرچه می‌توانست با شهادت امام حسین (علیه السلام) در عاشورای ۶۱ هـ. ق.

پایان یافته، قلمداد شود، اتفاقاتی از جمله بستن آب به روی خاندان پیامبر ﷺ که زنان و کودکان در میان آنان بودند، به شهادت رساندن طفل شیرخوار و نیز به اسارت گرفتن مخدّرات (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۸/ ۱۸۵) نشان داد که بنی امیه برای اخلاق در عمل سیاسی جایگاهی قائل نیستند.

دین از دیگر قربانیان قدرت بود. در معامله دین و دولت، برای امویان دولت محوریت داشت و وظایف دینی ذیل سیاست‌های حکومت اعتبار می‌یافت و در واقع دینی مورد تأیید آنان بود که قدرتش را تهدید نکند. معاویه در اولین روز خلافت در جمع کوفیان گفت: «وَاللّٰهُ مَا قَاتَلْتُكُمْ لِيُصَلَّوْا وَلَا لِيَتَصُومُوا وَلَا لِيَتَحَجَّجُوا وَلَا لِيَتَزَكَّوْا اِنَّكُمْ لَتَفْعَلُوْنَ ذَلِكَ وَ اِنَّمَا قَاتَلْتُكُمْ لِتَاْمُرَ عَلَيَّكُمْ» (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۷۷). این جمله به روشنی نشان می‌دهد که در نگاه امویان عمل سیاسی بر شریعت اولویت داشت و برای آنان قدرت و دین دو نهاد مجزّا بود که در هنگام تلاقی، آنچه اصالتی غیرقابل قیاس با دین داشت، قدرت بود. قصد هتک حرم الهی با به شهادت رساندن امام حسین (علیه السلام)، به آتش کشیدن کعبه توسط لشکر یزید (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۸/ ۲۲۵) و تیراندازی به قرآن توسط ولید بن یزید (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵/ ۲۹۰) از دیگر نشانه‌های رجحان قدرت بر دین در هندسه فکری امویان است. بدین سان، راز دیدن خوابِ بازی بوزینه‌ها بر منبر توسط پیامبر ﷺ که مفسران آن را در شأن نزول آیه «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي اَرَيْنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ»^۱ (اسراء/ ۶۰) نقل کرده و مراد از شجره ملعونه را بنی امیه دانسته‌اند (قمی، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۹۷)، در زمان حکمرانی امویان آشکار شد.

در موضع‌گیری‌ای متفاوت، هاشمیان قدرت را به مثابه متاعی در نظر می‌گرفتند که نمی‌شد هر هزینه‌ای را برای به دست آوردن آن پرداخت. قدرت برای زمامداران هاشمی آنجا مهم بود که در پرتو آن بتوانند امر مهمی چون هدایت امت را رقم بزنند؛ مأموریتی که

۱. و ما آن رؤیا را که به تو نشان دادیم، فقط برای آزمایش مردم بود؛ همچنین شجره ملعونه را که در قرآن ذکر کرده‌ایم.

جز از طریق اخلاق مداری به سرانجام نمی‌رسید. چنین به پیامبر ﷺ وحی شد: ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران/ ۱۵۹)؛ به رحمت الهی در برابر آنان نرم شدی و اگر خشن و سنگ دل بودی از اطرافت پراکنده می‌شدند.

پیامبر ﷺ مبعوث شده بود تا دو کارویژه مهم را عهده‌دار شود: نخست، هدایت مردم به سوی یگانه‌پرستی و دین‌مداری و دوم، تعالی اخلاقی امت (طبرسی، ۱۴۱۲: ۸)؛ درست همان دو چیزی که امویان برای قدرت هزینه می‌کردند. هدف بعثت رسول الله ﷺ به دست آوردن قدرت نبود و اساساً این مسئله در برنامه زندگی ایشان موضوعیت نداشت؛ بلکه صرفاً برای سامان بخشی به زیست اجتماعی و بسط اسلام در بلاد مختلف طریقت یافت؛ طریقتی مشروط به رعایت اخلاق و اجرای فرمان شریعت. همین موضوع در مسلک سیاسی امام علی علیه السلام نیز آشکارا دیده می‌شود. امام علیه السلام حکومت را به مثابه ابزار اعمال قدرت رسمی در دنیایی که نزد او از آب بینی بزی پست تراست (نهج البلاغه، خطبه ۳) و تنها برای برپاداشتن حق و دفع باطل می‌پذیرد. در ماجرای گفت‌وگوی امام علی علیه السلام با عبدالله بن عباس این نکته به شکلی واضح بیان شده است. وی روایت می‌کند: «در ذی قار بر امیرمؤمنان علیه السلام هنگامی که پارگی کفشش را می‌دوخت، وارد شدم. امام فرمود: قیمت این کفش چقدر است؟ عرض کردم: ارزشی ندارد. فرمود: به خدا سوگند، این کفش نزد من از حکومت بر شما محبوب‌تر است؛ لکن من چنین حکومتی را قبول نموده‌ام برای اینکه حقی را اقامه کنم یا باطلی را براندازم» (نهج البلاغه، خطبه ۳۳).

امام علیه السلام در سخنان دیگری اصالت قدرت در عمل سیاسی را مردود دانسته و هدف خویش را اجرای احکام خدا و ایجاد امنیت برای مظلومان اعلام کرده است: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَّاسِ شَيْءٌ مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ وَ لَكِنْ لِنَرْدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرِ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تُقَامَ الْمُعْظَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱)؛ خدایا، تو به آنچه از ما صادر شده آگاهی که نه برای میل و رغبت به سلطنت و خلافت و نه برای به دست آوردن چیزی از

متاع دنیا بوده است؛ بلکه برای این بود که آثار دین تو را بازگردانیم و در شهرهای تو اصلاح را برقرار نماییم تا بندگان ستم کشیده‌ات در امن و آسودگی باشند و احکامت که معطل مانده جاری گردد.

اگرچه در عبارات پیش گفته، به روشنی از دین سخن به میان آمده است، نباید از اشارات غیرمستقیم به اخلاق چشم پوشید. این نکته که امام علیه السلام در پی مقام نبود و به رغم دسترسی به منابع مالی، از دنیا چیزی نیندوخت، جز اخلاق مداری نیست؛ حقیقتی که در ماجرای خاموش کردن چراغ بیت المال و روشن کردن چراغی دیگر برای گفت‌گو با مراجعه‌کننده عیان است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲/۱۱۰).

نمونه دیگری از ارجحیت اخلاق در سلوک سیاسی امام علیه السلام را باید در نگاه آن حضرت علیه السلام به فرایند اخذ مالیات جست. جمع‌آوری مالیات اگرچه مقوله‌ای پراهمیت برای تأمین نیازهای دولت و بسط قدرت حکومت است، در اندیشه امیرمؤمنان علیه السلام موضوعیت ندارد؛ به این معنا که اگرچه دولت ناگزیر به تأدیه حقوق است، نباید به مردم فشاری وارد شود و به ظلم بینجامد. دیگر اینکه برای تأدیه حقوق دولت به روشمندی نیاز است تا از پایمال شدن حقوق مردم جلوگیری شود؛ چنان که امام علی علیه السلام برای مأموران جمع‌آوری خراج، شیوه‌نامه‌هایی نوشت و آنان را به رعایت نکاتی درخور توجه سفارش کرد (نهج البلاغه، نامه‌های ۲۵، ۵۱). حضرت علیه السلام هنگام اعزام مخنف بن سلیم برای جمع‌آوری زکات اصفهان نیز توصیه‌هایی نوشت (نهج البلاغه، نامه ۲۶).

صلح امام حسن علیه السلام با معاویه و واگذاری قدرت رسمی به او نیز نشانه دیگری از برتری اخلاق نزد قدرتمندان هاشمی است؛ اخلاقی که در پی حفظ جان مسلمانان است و از وارد شدن خدشه به ساحت دین پروا دارد. بر این اساس، رقم زدن حرکت سیاسی توسط امام حسین علیه السلام در سال‌های پس از شهادت برادرشان نیز، چنان که صبر بیست و پنج ساله پدر برای حفظ اسلام بود، در راستای دفاع از اسلام ارزیابی می‌شود. از سوی دیگر، دقیقاً همین موضوع؛ یعنی دفاع از اسلامی که امام حسین علیه السلام در خطر بودن آن را اعلام کرد (ابن نما، ۱۴۰۶: ۲۵)، نقطه آغاز حرکت سیاسی حضرت و نهضت عاشورا شد.

۶-۲-۲. تفاوت در رهیافت مؤثر بر نگاه به سیاست

در کنار بحث هزینه قدرت، ناگزیر باید رهیافت‌های مؤثر بر نگاه دو خاندان به سیاست را به عنوان یکی از دلایل اختلاف دیدگاه آنان به عوامل قدرت افزا در نظر گرفت. عالمان سیاسی در تحلیل دیدگاه‌های این حوزه به سرچشمه گرفتن نظرات از یکی از سه رهیافت «آرمان»، «قانون» و «قدرت» نظر دارند (موسوی، ۱۳۸۷: ۹). بسته به اینکه هر دیدگاه اساس خود را از چه رهیافتی گرفته باشد، رفتارهای هر گروه و ساختار اجتماعی‌ای با دیگری متفاوت می‌شود.

رفتارهای سیاسی بنی‌هاشم متأثر از اعتقادات وحدانی پیش از اسلام و نیز پابندی به ارزش‌های اسلامی، پشتوانه‌ای قوی از رهیافت آرمان داشت. این نکته که «این آرمان چیست»، خود بحث مفصلی است که نوشته مستقلی می‌طلبد؛ اما به صورت خلاصه باید گفت: این آرمان موضوع پیمانی بود که امام علی (ع) آن را علّت پذیرش خلافت معرفی کرد: «لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بُوْجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارُّوا عَلَى كَيْفَةِ ظَالِمٍ وَلَا سَغْبٍ مَّظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا» (نهج البلاغه، خطبه ۳)؛ اگر نبود حضور مردم و تمام بودن حجت بر من به جهت وجود یاور و پیمانی که خداوند از آگاهان گرفته که در برابر پرخوری ستمکاران و گرسنگی ستم دیدگان ساکت ننشینند، بی‌تردید افسار شتر خلافت را بر کوهانش می‌افکندم.

موضوع پیمان یادشده «اخلاق اجتماعی» است؛ همان چیزی که بخشی از هدف بعثت رسول الله (ص) نیز بود؛ چنان که حضرت محمد (ص) فرمود: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۸). امام علی (ع) بر پایه همین اخلاق اجتماعی، حکومتی را که ارزشش نزد او کمتر از کفش پاره‌ای بود با هدف اقامه حق و دفع باطل پذیرفت و فرمود: «وَاللَّهِ لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِمْرَتِكُمْ إِلَّا أَنْ أُفِيمَ حَقًّا أَوْ أَدْفَعَ بَاطِلًا» (نهج البلاغه، خطبه ۳۳).

از دیدگاه امام علی (ع)، اخلاق لازمه اتقان کار متولیان عمل سیاسی است و بدون آن حتی اگر کار در نهایت دقت و با تمام جزئیات انجام شده باشد، باز چیزی کم است. بنابراین، اگرچه بسیاری از کارها با قوه قهریه امکان‌پذیر است، در اندیشه علوی لازم است

که مسئول، فروتنانه و اخلاق مدارانه با مردم روبه‌رو شود؛ چنان‌که امام علیه السلام به محمد بن ابی‌بکر در هنگام عزیمت به مصر سفارش کرد: «فَاخْفِضْ لَهُمْ جَنَاحَكَ»؛ با مردم متواضعانه رفتار کن «وَ اِلَيْهِمْ جَانِبُكَ وَ اَبْسُطْ لَهُمْ وَجْهَكَ»؛ و با مردم با ملایمت برخورد کن و با چهره باز با آنان روبه‌رو شو «وَ اَسِرْ بَيْنَهُمْ فِي اللَّحْظَةِ وَ النَّظَرَةِ»؛ حتی در نگاه کردن به اشخاص، چه به گوشه چشم بنگری و چه خیره شوی، میان آنان نباید فرقی بگذاری (نهج‌البلاغه، نامه ۲۷). از این قبیل عبارات، به هنگام نصب والیان و عاملان در شهرها، بسیار از امام علیه السلام نقل شده که بخشی از آن‌ها در نامه‌های ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۵۳ و ۵۹ آمده است (غفوری و طباطبایی ندوشن، ۱۴۰۲: ۱۵۷). در پرتو این آرمان، حکومت به مثابه مهم‌ترین عمل سیاسی، امانتی در دست مسئولان است که باید پاس داشته شود (نهج‌البلاغه، نامه ۳۳).

در مقابل، امویان عمل سیاسی خود را مطابق با رهیافت قدرت رقم می‌زدند؛ به بیان دقیق‌تر حاکمان اموی آن‌گونه که سیاست ایجاد می‌کرد، دست به عمل سیاسی می‌زدند و در این عرصه، عناصر دیگری مانند دین و اخلاق را دخالت نمی‌دادند. مستفاد از تاریخ، امویان بر این باور بودند که سیاست ایجاد می‌کند انسان برای دستیابی به هدف خود به هر اقدامی دست بزند؛ اندیشه خطرناکی که امروزه برای بسیاری از مردم با عنوان ماکیاولیسم می‌شود. این سیاست در حقیقت به صدور جواز پای نهادن بر اصول اخلاقی برای تحقق خواسته‌ها اصرار دارد و معتقدست که سیاست و اخلاق از دو سنخ متضادند که با یکدیگر جمع نمی‌شوند (Johannesen, Richard et al., 2008:41-87).

سخنان ابوسفیان در اولین روز خلافت عثمان (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۴۷/۱۰) و خطبه معاویه در اولین روز مصالحه (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۷۷)، نمونه‌هایی از اثرگذاری رهیافت سیاست و به اصطلاح سیاست‌زدگی^۱ است. در سایه همین رهیافت بود که یزید

برای تثبیت قدرت، بدون در نظر گرفتن جایگاه امام حسین علیه السلام با ایشان وارد نبرد شد و حادثه کربلا را رقم زد.

در پایان برای گذر از بحث اصلی و رسیدن به بخش نتیجه‌گیری پژوهش، شاخصه‌های تفاوت دیدگاه دو خاندان بنی‌امیه و بنی‌هاشم درباره عوامل قدرت‌افزا در جدولی آورده می‌شود:

عامل	نماینده جریان	رویکرد	مصادیق
جمعیت	بنی‌هاشم	قدرت‌آوری جماعت	توجه به جماعت‌های کم‌شمار / سکوت ۲۵ ساله امام علی علیه السلام برای حفظ جماعت اسلامی
	بنی‌امیه	قدرت‌آوری جمعیت	استلحاق زیاد بن ابیه / تلاش برای انتساب قضاعه به معد / حامی‌پروری / به حساب نیاوردن جماعت‌های کم‌شمار
ثروت	بنی‌هاشم	ثروت معیار شایستگی برای قرارگرفتن در قدرت نیست / قرارگرفتن در قدرت، جواز استفاده شخصی و نابه‌جا از ثروت نیست.	نگاه نجیبانه به اموال عمومی / رعایت اخلاق و آموزه‌های دینی در کسب درآمد / رعایت عدالت در توزیع بیت‌المال
	بنی‌امیه	ثروت معیار شایستگی برای کسب مناصب است / کسب	اعطای جانب‌دارانه بیت‌المال / تحریم اقتصادی و فشار مالی به

		ثروت به هر طریق ممکن و کسب قدرت از طریق ثروت مجاز بوده و لازمه تحقق اهداف است.	رقیبان/ دهش های مالی به برخی از افراد برای جلب حمایت و یا دست برداشتن از اهداف/ تقویت مالی نزدیکان
اقتدارگرایی	بنی هاشم	دوری از رفتارهای اقتدارگرایانه	دوری از خودبزرگ نمایی/ مردم داری و در دسترس بودن
	بنی امیه	تأکید بر اقتدارگرایی	تجمل گرایی و فرهمندنمایی/ گره زدن اقدامات به مشیت الهی/ القای رفعت مقام/ قائل شدن به حریم میان خود و دیگران

نتیجه گیری

پژوهش حاضر نشان دهنده این واقعیت است که ثروت، اقتدارگرایی و جمعیت از مهم ترین عوامل قدرت ساز مورد توجه در گفتمان های سیاسی حجاز از عصر منتهی به نزول قرآن تا سال ۱۳۲ق است؛ عواملی که دو خاندان بنی هاشم و بنی امیه درباره آن ها اختلاف نظر داشتند. این اختلاف دیدگاه از نگاه متفاوت این دو خاندان به مقوله هزینه قدرت و اثرپذیری نگاه آنان به سیاست از رهیافت های گوناگون سرچشمه می گرفت. از آنجا که نگاه بنی امیه به سیاست برگرفته از رهیافت قدرت بود، قدرت برای این خاندان ارزش ذاتی داشت و این امر باعث می شد که در سیاست آنان، اخلاق و دین برای قدرت هزینه شده و عمل سیاسی بر اخلاق، دین، مصلحت مسلمانان و هر چیز دیگری اولویت داشته باشد. این موضوع همچنین سبب می شد که در نگاه امویان کسب ثروت بیشتر به هر طریق ممکن برای قدرت افزون تر، کاستن از تمکن مالی رقیب برای تضعیف قدرت آنان، افراط در اقتدارگرایی، فرهمندنمایی از طریق اقداماتی مانند جعل حدیث به منظور فضیلت تراشی برای خود و انکار برتری دیگران، رواج قدری مسلکی و دست زدن به هر اقدامی برای افزایش حامیان توجیه پذیر باشد.

در مقابل، نگاه بنی هاشم به سیاست برگرفته از رهیافت آرمان بود؛ ازاین رو قدرت برای آنان ابزاری برای تکریم اخلاق و تقویت دین به شمار می آمد و هزینه کردن دین و اخلاق به نفع قدرت غیرقابل قبول بود. بدین سان، بنی هاشم درباره نقش ثروت در اعمال قدرت و قدرت افزایی ملاحظات آمیخته با اخلاق داشته و نماینده گفتمانی بودند که با استفاده ابزاری از ثروت در عرصه قدرت و عمل سیاسی سازگاری نداشت. همچنین در دیدگاه هاشمیان، کسب قدرت از طریق اقتدارگرایی و حامی پروری وجاهت نداشت و جمعیت آن گاه می توانست قدرت ساز باشد که با عنصر وحدت و هم بستگی درهم آمیزد و بتواند معنای جماعت را افاده کند.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۸۹ش.
۲. نهج البلاغه، گردآوری حسین بن محمد الرضی، ترجمه علی شیروانی، معارف، قم، ۱۳۹۰ش.
۳. ابن اثیر جزری، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت، ۱۳۸۵ق.
۴. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، جمهرة أنساب العرب، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۵. ابن ابی الحدید، عبد الحمید، شرح نهج البلاغة، تصحیح: محمد أبو الفضل إبراهیم، مکتبة آیة الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن أعثم، احمد، الفتوح، تحقیق: علی شیر، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۷. ابن أعثم، احمد، دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب، تحقیق: خلیل شحادة، دار الفکر، بیروت، ۱۹۸۸م.
۸. ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، مؤسسه انتشارات علامه، قم، ۱۳۷۹ق.
۹. ابن عبری، گرگوریوس ابوالفرج، تاریخ مختصر الدول، دار المشرق، بیروت، ۱۹۹۲م.
۱۰. ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق: علی محمد البجای، دار الجیل، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۱. ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق: علی شیر، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۱۲. ابن قیّم الجوزیة، محمد، شرح الشّروط العمریة، تحقیق: صبحی صالح، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۳م.

۱۳. ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۴. ابن هشام، عبدالملک، *السيرة النبوية*، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم الأیاری و عبدالحفیظ شلبی، دار المعرفة، بیروت، ۱۹۳۶م.
۱۵. ابن هشام، عبدالملک، *السيرة النبوية*، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده، بی جا، ۱۳۸۳ق.
۱۶. ابوالفرج اصفهانی، علی، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق: سید احمد صقر، دار المعرفة، بیروت، بی تا.
۱۷. ابولحیه، نورالدین، *شمال التوبة و مکارمها*، دار الأنوار، دمشق، ۱۴۴۱ق.
۱۸. اشپولر، برتولد، *جهان اسلام*، ترجمه قمر آریان، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴ش.
۱۹. اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة*، مکتبه بنی هاشمی، تبریز، ۱۳۸۱ق.
۲۰. بشیری، حسین، *آموزش دانش سیاسی*، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۹۶ش.
۲۱. بشیری، حسین، *جامعه‌شناسی سیاسی*، نشر نی، تهران، ۱۳۹۰ش.
۲۲. بلادی، عاتق بن غیث، *معجم معالم الحجاز*، مؤسسه الریان، مکه، ۱۴۳۱ق.
۲۳. بلاذری، احمد بن یحیی، *أنساب الأشراف*، تحقیق: محمد حمیدالله، دار المعارف، قاهره، ۱۹۵۹م.
۲۴. توسلی نائینی، منوچهر، «فرزندخواندگی در کنوانسیون حقوق کودک»، *فصلنامه حقوق*، دوره سی و نهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۸ش.
۲۵. پاکتچی، احمد، *روش‌شناسی تاریخ*، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۹۷ش.
۲۶. پاکتچی، احمد و دیگران، «بازخوانی انگاره ربا در قرآن کریم با تکیه بر الگوهای انسان‌شناسی اقتصادی»، *مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۲ (پیاپی ۲۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۷ش.
۲۷. پلتو، پرتی. ژ، *روش تحقیق در انسان‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۲۸. جلیلی، علی، *دورباش*، مؤسسه فرهنگی هنری کتاب مرجع، تهران، ۱۳۷۵ش.
۲۹. جمحی، محمد بن سلام، *طبقات الشعراء*، بی نا، لیدن، ۱۹۱۳م.
۳۰. جندی، علی، *تاریخ الأدب الجاهلی*، مکتبه الجامعة العربیة، بیروت، ۱۹۶۶م.
۳۱. جواد علی، *المفضل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، دار الساقی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۳۲. جوهری بصری، احمد، *الشقیفة وفدک*، تحقیق: محمد هادی امینی، مکتبه نینوی الحدیثه، تهران، بی تا.
۳۳. جهشیاری، محمد بن عبدوس، *کتاب الوزراء و الکتاب*، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، بی نا، تهران، ۱۳۴۸ش.
۳۴. حاکم حسکانی، عیدالله، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق: محمد باقر محمودی، مؤسسه

- الطبع والنشر، تهران، ۱۹۹۰م.
۳۵. حلوانی، حسین بن محمد، *نزهة الناظر وتنبيه الخاطر*، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، ۱۴۰۸ق.
۳۶. خلیفه بن خیاط، *تاریخ خلیفه بن خیاط*، تحقیق: مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز، دار الكتب العلمية، بیروت، ۱۹۹۵م.
۳۷. ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الإسلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام، دار الكتاب العربي، بیروت، ۱۴۱۳ق.
۳۸. سخّاب، فکتور، *ایلاف قریش رحلة الشتاء والصیف*، کومبپو نشر، بیروت، ۱۹۹۲م.
۳۹. سلیم بن قیس هلالی، *کتاب سلیم بن قیس*، تحقیق: محمد انصاری زنجانی، نشر الهادی، قم، ۱۴۰۵ق.
۴۰. سید میرزایی، سید محمد، *جمعیت شناسی عمومی*، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۱ش.
۴۱. سیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق: حمدی الدمرداش، مکتبه نزار مصطفی الباز، قاهره، ۱۴۲۵ق.
۴۲. شارپ، جین، *قدرت نرم و عدم خشونت*، ترجمه سیدرضا مرزانی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۸۹ش.
۴۳. شریف الرضی، محمد بن حسین، *المجازات النبویه*، تحقیق: مهدی هوشمند، دار الحديث، قم، ۱۴۲۲ق.
۴۴. طباطبایی ندوشن، سید روح الله و دیگران، «تحلیل فاصله قدرت مبتنی بر نظریه ابعاد فرهنگی و هافستد...»، *مجله پژوهش های تاریخی*، شماره ۵۹، ۱۴۰۲ش.
۴۵. طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الأخلاق*، فراهانی، تهران، ۱۳۶۵ش.
۴۶. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار التراث، بیروت، ۱۹۶۷م.
۴۷. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار المعارف، قاهره، بی تا.
۴۸. عقاد، عباس محمود، *معاویة بن أبی سفیان*، نهضة مصر، قاهره، ۲۰۰۶م.
۴۹. علم الهدی، علی بن حسین، *تنزیه الأنبياء*، دار الشّریف الرضی، قم، ۱۳۷۷ش.
۵۰. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ش.
۵۱. عیاشی، محمد، *تفسیر*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، المطبعة العلمية، تهران، ۱۳۸۰ش.
۵۲. غفوری، اکبر و سید روح الله طباطبایی ندوشن، *سیاست و حکمرانی در قرآن و نهج البلاغه*، دانشگاه

- یزد، یزد، ۱۴۰۲ ش.
۵۳. فکوهی، ناصر، *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، نشر نی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۵۴. فکوهی، ناصر، *مبانی انسان‌شناسی*، نشر نی، تهران، ۱۳۹۱ ش.
۵۵. فیض کاشانی، ملامحسن، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، تحقیق: علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۵۶. قلقشندی، احمد، *مآثر الإنافة فی معالم الخلافة*، تحقیق: عبدالستار احمد فراج، عالم الکتب، بیروت، بی تا.
۵۷. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، دار الکتب، قم، ۱۴۰۴ ق.
۵۸. گالبرایت، جان کنت، *کالبدشناسی قدرت*، ترجمه احمد شهسا، شها، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۵۹. مدنی شیرازی، سید علی خان، *ریاض السالکین*، تحقیق: محسن حسینی امین، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ۱۴۰۹ ق.
۶۰. کورزین، فیلیس، *امپراتوری اسلامی*، ترجمه مهدی حقیقت خواه، ققنوس، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۶۱. لویتسکی، ایتین و دانیل زیبلات، *دموکراسی‌ها چگونه می‌میرند*، ترجمه سیامک دل آرا و اعظم ورشوچی فرد، پارسه، ۱۳۹۸ ش.
۶۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۶۳. مظاهری، علی اکبر، *خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام*، ترجمه عبدالله توکل، قطره، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۶۴. معاویه بن ابی سفیان، *دیوان*، تحقیق: فاروق اسلیم، دار صادر، بیروت، ۱۹۹۶ م.
۶۵. مفید، محمد بن محمد، *الجمال والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة*، تحقیق: سید علی میرشریفی، مکتب الإعلام الإسلامي، قم، ۱۴۱۳ ق.
۶۶. مقرئ تلمسانی، احمد، *نقح الطیب*، تحقیق: احسان عباس، دار صادر، بیروت، ۱۹۶۸ م.
۶۷. مقریزی، احمد بن علی، *إمتاع الأسماع*، تحقیق: محمد النمیسی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۶۸. مقریزی، احمد بن علی، *التزاع والتخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم*، تحقیق: حسین مؤنس، الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۶۹. موسوی، سید محمد، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، پیام نور، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۷۰. مهربان، مجتبی، *روان‌شناسی انسان قدرت‌گرا*، جوانه رشد، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۷۱. نقیب‌زاده، احمد، *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*، سمت، تهران، ۱۳۸۵ ش.

۷۲. وافدی، محمد بن عمر، *المغازی*، تحقیق: مارسدن جونز، مؤسسة الأعلمی، بیروت، ۱۹۸۹م.
۷۳. ولاهوس، اولیویا، *درآمدی بر انسان شناسی*، ترجمه سعید یوسف، سپهر، تهران، ۱۳۵۷ش.
۷۴. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله؛ *معجم البلدان*، دار صادر، بیروت، ۱۹۹۵م.
۷۵. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، مؤسسه و نشر فرهنگ اهل بیت (ع)، قم، بی تا.

76. Beekes, Robert S. P., *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 10), volume I, with the assistance of Lucien van Beek, Leiden, Boston, Brill: 2010.
77. Dhabhar, E.B.N. (ed.), *Saddar Nasr and Saddar Bundelesh*. Bombay, Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties: 1909.
78. Godelier, Maurice and R. Blohm, "The Concept of Tribe: Crisis of a Concept or Crisis of the Empirical Foundations of Anthropology". *Diogenes*. Volume 21 (81). pp1–25, 1973.
79. Hofstede, G., *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, London, McGraw-Hill Book Company: 1991.
80. Johannesen, Richard et al., *Ethics in Human Communication*, Illinois, Waveland Press: 2008.
81. Madelung, Wilferd., *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, London, Cambridge University Press: 2004.
82. Parsons, T., *The Social System*, Glencoe.III, Free Prees: 1951.
83. Vestal, Theodore M., *Ethiopia: A Post-Cold War African Stat*, Westport, Praeger: 1999.

کاربردشناسی بلاغت در استنباط احکام از نگاه تفاسیر فقهی

حسن خرقانی^۱

چکیده

برخی علوم مقدّمه برخی دیگر به شمار می آیند؛ چنان که از میان علوم ادب عربی، دانش های بلاغی که ظرافت ها، شیوه ها و زیبایی های سخن را شناسایی می کنند، یاریگر دانش هایی هستند که با متون سروکار دارند و ابزار تحلیل و استنباط متن اند. دانش فقه که احکام شریعت اسلام را از کتاب و سنت استخراج می کند، به شناخت علمی و کاربرد عملی فنون بلاغی در تحلیل نصوص دینی نیازمند است. آنچه در این عرصه می تواند راهگشا باشد، الگوهایی عینی از فقیهان در چگونگی تعامل با این فنون و شیوه کاربرد بلاغت در استنباط احکام است. پژوهش حاضر برای شناخت کاربرد علوم بلاغی در اجتهادات فقهی با روش توصیفی- تحلیلی به تفاسیر فقهی رجوع کرده و چگونگی کارایی معانی، بیان و بدیع را در این میدان نشان داده است. در علم معانی، ایجاز، تقدیم و تأخیر، در علم بیان، همه انواع آن به ویژه مجاز و کنایه و در علم بدیع، مبالغه مواردی هستند که در این مقاله درباره تأثیرگذاری آن ها بر چگونگی استنباط بحث شده است.

کلیدواژه ها: استنباط احکام، تفاسیر فقهی، کاربرد بلاغت، معانی، بیان، بدیع.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی و دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه

h.kharaghani@gmail.com

خراسان.

دریافت: ۱۴۰۲/۸/۸. پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱

۱. مقدمه

در میان علوم، دانش‌های بلاغی را از بایسته‌ترین دست‌مایه‌های مفسر می‌دانند؛ چراکه مفسر باید قرآن را چنان‌که درخور اعجاز آن است، تفسیر کند و این کار به یاری دانش‌های یادشده صورت می‌گیرد (سیوطی، ۲۰۰۱: ۲/۴۴۹-۴۵۰). استنباط احکام از منابع آن نیز به آگاهی از دانش‌های چندی نیازمند است که در میان آن‌ها دانش‌های زبان عربی، از جمله علوم بلاغت قرار دارد (بنگرید به: میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۴/۴۶۱-۵۱۳). البته در لزوم بهره‌گیری از دانش بلاغت در استنباط احکام فقهی و دخالت آن در اجتهاد، میان عالمان اصولی اختلاف نظر وجود دارد؛ چنان‌که برخی بر این باورند که دانش بلاغت در حصول اجتهاد نقشی ندارد و گروهی آن را شرط کمال اجتهاد می‌دانند. اما نظر درست این است که دانش بلاغت از مبادی اجتهاد است و بدون آن اجتهاد فقهی حاصل نمی‌شود (بنگرید به: دیوانی، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۱۱۰). غرض از پژوهش حاضر مطالعه نظری موضوع نیست که این کار کم‌وبیش صورت گرفته؛ بلکه بررسی چگونگی کاربرد بلاغت در استنباط احکام از قرآن کریم است و اینکه چه مباحث بلاغی‌ای پرکاربردتر است. یکی از بهترین راه‌ها برای انجام این کار رجوع به تفاسیر فقهی است؛ از- این‌رو مسئله پژوهش حاضر این است که تفاسیر فقهی چه بهره‌ای از مباحث بلاغی در تفسیر و استنباط احکام برده‌اند و کارکرد بلاغت در استنباط‌های فقهی چه بوده است؟ بررسی میدانی می‌تواند قول فصلی باشد و در مباحث نظری، نظر صحیح و غیرصحیح را مشخص کند. در مقاله حاضر که کاربردشناسی بلاغت در استنباط احکام است، تأثیر، عدم تأثیر و تأثیر اندک مباحث بلاغی نشان داده می‌شود.

این مسئله نیز قابل ذکر است که قرآن کریم منبع نخست استنباط است و در برخی کتاب‌های فقهی و حدیثی هرچا‌آیه‌ای وجود داشته باشد، در موضوع مورد بحث ابتدا به آن آیه مراجعه و استناد می‌شود. بنابراین، باید چگونگی دلالت آیات بر احکام سنجیده شود؛ چراکه وجود احکام برداشت‌شده از آیات در روایات، مانع از توجه به آیات نمی‌شود. توضیح مطلب اینکه در روایات تعارض وجود دارد و آیات به عنوان معیاری برای حلّ

تعارض معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۱۷۳-۱۷۴). افزون بر این در روایات نیز امام معصوم به قرآن استناد کرده است.

کتاب‌های احکام القرآن و فقه القرآن تفاسیری فقهی و موضوعی‌ای هستند که به استنباط احکام شریعت در پرتو قرآن می‌پردازند. بر پایه برخی بررسی‌های انجام‌شده و مراجعه به بیش از صد فهرست و کتابخانه‌های متعدد، نزدیک به ۳۵۰ عنوان کتاب درباره آیات الاحکام و تفسیر فقهی از نحله‌ها و مذاهب مختلف شناسایی شده است. مجموعه یادشده مربوط به بازه زمانی قرن دوم تا کنون است. بیشتر این آثار به دست ما نرسیده و وصف آن‌ها را فقط می‌توان در کتاب‌های فهرست و مانند آن یافت. هرچند معروف است که تعداد آیات الاحکام قرآن پانصد آیه است، شمار آیات مطرح‌شده در تفاسیر فقهی به این تعداد نمی‌رسد و البته آنچه بیان شده نیز یکسان نیست و بسته به نوع نگاه نگارنده، متفاوت است؛ برای نمونه نوع نگاه به احکام فقهی مطرح‌شده در قصه‌های قرآن و پذیرفتن یا نپذیرفتن آن‌ها به عنوان حکم فقهی برای امت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یکی از علل‌های تفاوت در تعداد آیات الاحکام است (بنگرید به: ناصحیان و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۱/۱).

در یک نگاه کلی، تفاسیر فقهی در زمینه ارائه آیات به دو شیوه عمل کرده‌اند: گروهی آیات را ذیل عناوین فقهی آورده و براساس ابواب کتاب‌های فقهی مرتب کرده‌اند. این روش را مفسران شیعه در پیش گرفته‌اند. گروهی از تفاسیر نیز آیات فقهی را به ترتیب قرآن ارائه کرده‌اند. این روش در میان مفسران اهل سنت رواج دارد. در مقاله حاضر به آیات الاحکام شیعه و سنی، هر دو، رجوع شده است؛ چراکه میان شیعه و اهل سنت درباره قواعد بلاغت و همچنین قواعد لفظی استنباط اختلافی نیست و آنان در کلیات مشترک‌اند.

۲. پیشینه تحقیق

درباره رابطه بلاغت و اجتهاد مقالاتی نوشته شده است؛ از جمله:

- «پیوستگی اجتهاد فقهی و اصولی با دانش بلاغت»، دیوانی، امیر، فصلنامه پژوهش‌های اصولی، شماره ۲۳، زمستان ۱۳۹۳.

این مقاله ضمن بررسی دیدگاه‌های موجود درباره رابطه بلاغت و فقه و اصول می‌کوشد نشان دهد که اجتهاد در هر علم دینی‌ای، از جمله در اجتهاد فقهی، از دانش معانی و بیان بی‌نیاز نیست.

- «نقش ادبیات در اجتهاد»، نیکومنش، امرالله، شفای دل، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۰.

نویسنده مقاله ضمن ارائه برخی صنایع ادبی، نمونه‌هایی می‌آورد تا نشان دهد که بدون آموختن ادبیات، هنر اجتهاد دست نیافتنی است.

- «کاربست دانش بلاغت در اجتهاد با تأکید بر اعتبارسنجی و فقه‌الحديث روايات فقهی»، بابایی، علیرضا و سید محمود طیب حسینی، حديث حوزه، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲.

در این مقاله نیز ارتباط میان دانش بلاغت و فقه، و نقش دانش بلاغت در استنباط احکام فقهی از آیات و روایات مورد بررسی قرار گرفته و ادله موافقان و مخالفان ارزیابی شده است. افزون بر این، یافته‌های مقاله یادشده نشان‌دهنده کارکرد دانش بلاغت در دو محور اعتبارسنجی روایت‌های فقهی و تحلیل معانی ثانوی واژگان و ساخت‌هاست.

۳. علوم بلاغی و استنباط احکام

علوم بلاغت شامل سه علم: معانی، بیان و بدیع می‌شود. مقاله حاضر از طریق بررسی گسترده در تفاسیر فقهی، نمونه‌هایی جدید و عینی از چگونگی کاربرد علوم یادشده در برداشت احکام از قرآن ارائه می‌دهد.

۳-۱. علم معانی

علم معانی به بررسی ویژگی‌های گوناگون الفاظ و شیوه‌های سخن مطابق با حالات مختلف مخاطبان می‌پردازد تا جایگاه‌های مختلف سخن شناخته شده و از اشتباه

پرهیز شود. مباحث علم معانی در هشت باب ترتیب یافته است: احوالِ اسناد خبری، احوالِ مسندِ الیه، احوالِ مُسند، احوالِ متعلقات فعل، حصر یا قصر، انشاء، فصل و وصل، ایجاز، اطناب و مساوات (تفتازانی، بی تا: ۱/ ۳۴، ۳۶). نام گذاری علم معانی از سگّاکي است. سگّاکي این نام را بر موضوعاتی که شیخ عبدالقاهر جرجانی آن ها را «معانی التّحو» و «نظم» نامیده بود، اطلاق کرد (بنگرید به: مطلوب، ۲۰۰۰: ۶۳۲).

بی شک علم معانی کاربرد گسترده ای در تفسیر قرآن و استنباط احکام شرعی دارد؛ چنان که برخی از مباحث آن به دانش اصول نیز راه یافته است. شبکی درباره این دو دانش می نویسد: دو دانش اصول فقه و معانی تداخل فراوانی دارند؛ زیرا خبر و انشاء که علم معانی از آن دو سخن می گوید، موضوع بسیاری از مباحث اصولی است. توضیح مطلب اینکه آنچه اصولی درباره آن سخن می گوید، از قبیل امر برای وجوب و نهی برای تحریم است و مسائل اخبار، عموم و خصوص، اطلاق و تقیید، اجمال و تفصیل و تراجیح، همه به موضوع علم معانی بازمی گردد و در اصول فقه چیزهایی که مختص کلام شارع باشد، کم است (شبکی، ۲۰۰۳: ۱/ ۴۷-۴۸). البته اصول شیعه در عصر حاضر در مباحث اصول عملیه رشد فراوانی کرده است و این هم پوشانی در بخشی از اصول صادق است؛ برای نمونه نکات بلاغی ای مربوط به علم معانی از آیه حج از کتاب مسالک الافهام آورده می شود:

«وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ»

(آل عمران/ ۹۷):

الف) حکم وجوب حج به صورت جمله خبری ذکر شده و نه انشایی. همچنین این حکم به صورت جمله اسمیه آمده که بر ثبوت دلالت دارد و این خبری و اسمیه بودن به صورتی رساتر و با تأکیدی بیشتر وجوب را نشان می دهد.

ب) از لزوم حج با آوردن عبارت «لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ» به عنوان حقّی ثابت بر گردن مکلفان یاد شده که از آنان جدا نمی شود.

ج) در آغاز، حکم به صورت عمومی (على الناس) آمده؛ ولی در ادامه به ویژه به آنان که

استطاعت دارند، تعلق گرفته است؛ یعنی مقصود در بار دوم به صورت افصح بعد از ابهام و تفصیل بعد از اجمال بیان شده و این تکرار مطلب برای تأکید و تقریر است.

(د) ترک حج کفر نامیده شده تا زشتی مسئله نشان داده شده و بیان شود که چنین ترکی فعل کافران است. سپس خداوند بی نیازی خود را در صورت ترک فعل از سوی مکلف یادآور شده و این نشانه خشم و به خود وا گذاشتن است. همچنین به جای اینکه گفته شود خداوند از تارک حج بی نیاز است، مطلب به صورت عام بیان شده که او از همه جهانیان بی نیاز است؛ چراکه در تعمیم، مبالغه نهفته است. به هر رو، این شیوه بیان استغنائی خداوند را با برهانی واضح نشان داده و بر استغنائی کامل دلالت می کند (کاظمی، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۱۴-۱۱۶).

با توجه به گستردگی کاربرد علم معانی، از میان مباحث این علم به بحث ایجاز که به ویژه در استنباط بسیار کارآمد است، اطناب، تقدیم و تأخیر و قلب پرداخته می شود:

۳-۱-۱. ایجاز و اطناب

اسلوب ایجاز در بلاغت جایگاه بالایی دارد؛ چنان که آن را از ویژگی های زبان عربی دانسته اند. ایجاز در لغت به معنای اختصار و کوتاهی است و در اصطلاح عبارت است از تعبیر از معنا با الفاظی کم، به گونه ای که دلالت آن الفاظ بر معنا واضح باشد. واضح نبودن مقصود در ایجاز موجب اخلال و افساد در معناست (مطلوب، ۲۰۰۰: ۲۰۲-۲۰۴).

ایجاز دو گونه است: ایجاز حذف و ایجاز قصر.

۳-۱-۱-۱. ایجاز حذف و قصر

(الف) ایجاز حذف آن است که کلمه، جمله و یا بیش از آن با قرینه ای که محذوف را تعیین کند، از کلام برداشته شود. در حذف شرط است که چیزی بر محذوف دلالت کند وگرنه کلام مبهم و معماگونه خواهد بود. قرائین لفظی، سیاق، عقل، عرف و عادت و شرع از مواردی هستند که در اصل وجود حذف و یا در تعیین محذوف نقش دارند. موارد حذف در قرآن کریم بسیار گسترده است و حذف حروف کلمه، حروف معانی، مسندالیه، مُسند،

مفعول‌ها، مضاف، مضاف‌الیه، موصوف، صفت، جواب شرط و قسم، افعال، جملات و مانند آن‌ها را شامل می‌شود (ابن عبدالسلام، ۲۰۱۳: ۵۰-۱۸؛ زرکشی، بی‌تا: ۳/ ۱۰۸-۱۱۵، ۱۳۲-۱۳۴).

ب) ایجاز قصر آن است که الفاظ کم با معانی بسیار آورده شود. قرآن کریم معانی مهم و بسیار را در کوتاه‌ترین الفاظ بیان کرده است: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف/ ۷۱). این آیه کریمه در کمال ایجاز بر معانی بی‌شماری دلالت کرده و همه زیبایی‌ها و نعمت‌های بهشتی را دربر می‌گیرد.

۳-۱-۲. اطناب

اطناب در لغت به معنای درازه‌گویی و مبالغه در مدح یا ذم است (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۵۶۲/۱) و در اصطلاح، «زیاد بودن فایده‌مند لفظ از معنا». چنانچه وجود کلمه یا عبارتی که زیادی آورده شده، در جمله بی‌فایده باشد، «حشو» و «تطویل» صورت گرفته است (ابن اثیر، ۱۹۹۵: ۲/ ۱۲۸؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۱۳۳).

آیات قرآن با کمترین لفظ بیشترین معنا را بیان کرده است؛ از این رو در تک‌تک واژگان و حروف قرآن، بار معنایی نهفته است و در بسیاری از موارد، به‌ویژه در آیات الاحکام فشرده‌گویی و ایجاز وجود دارد. جصاص آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ» (بقره/ ۱۷۹) را با سخنانی از دانایان عرب، مانند: «قتل البعض إحياء الجميع»، «القتل أقل للقتل» و «أكثره القتل ليقل القتل» مقایسه کرده و شرح می‌دهد که این عبارت موجز قرآنی چه امتیازاتی بر سخنان یادشده دارد. توضیح مطلب اینکه در سخن دانایان عرب، کلمه «قتل» به کار رفته است که شامل هرگونه قتلی می‌شود و این در حالی است که هر کشتنی موجب کاهش قتل نمی‌شود؛ اما قرآن کریم از واژه «قصاص» استفاده کرده که تلافی جنایت قاتل است. همچنین در سخنان یادشده تکرار به کار رفته؛ اما در سخن قرآن تکراری وجود ندارد. جصاص در پایان چنین نتیجه می‌گیرد که قرآن از نظر بلاغت و اعجاز با کلام بشر بسیار تفاوت دارد و در کلام فصیحان، کلامی یافت نمی‌شود که مانند

قرآن دارای معانی بسیار و الفاظ کم باشد (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/ ۱۹۴-۱۹۵).

توجه به این نکته باعث برداشت‌های بیشتر و دقیق‌تری از آیات می‌شود؛ چنان‌که جصاص از این راه، معانی بسیاری از آیات برداشت کرده است. او ذیل آیه «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» (بقره/ ۲۳۰) چنین می‌نویسد که آیه چندین معنا را دربر گرفته: «یکی آنکه زنی که سه طلاقه شده است، بر طلاق‌دهنده حرام می‌شود؛ مگر شوهر دیگری اختیار کند و دربرداشته شدن حرمت شرط است که هم عقد و هم وطی صورت گرفته باشد؛ زیرا نکاح، حقیقت در وطی است و ذکر کلمه «زوج» نیز افاده عقد می‌کند و این از باب ایجاز و اکتفا به کنایه‌ای است که به خوبی مطلب را می‌فهماند و بی‌نیاز از تصریح است» (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/ ۴۷۲). او همچنین ذیل آیه «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» (بقره/ ۲۳۸) چنین آورده است: «قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» متضمن وجوب قیام در نماز است و چون قنوت اسمی است که بر طاعت اطلاق می‌شود، اقتضا می‌کند که همه افعال نماز عبادی باشد و در اثنای آن چیز دیگری واقع نشود؛ زیرا قنوت استمرار بر یک چیز است و نهی از سخن گفتن، راه رفتن، دراز کشیدن، خوردن و آشامیدن و هر فعلی را که اطاعت نباشد، شامل می‌شود. توضیح مطلب اینکه لفظ امر، متضمن استمرار بر طاعت و انجام افعال نماز و نهی از قطع آن و اشتغال به امور دیگر است؛ به گونه‌ای که دوام بر خشوع و آرامش را نیز اقتضا می‌کند. با توجه به آنچه گذشت این عبارت در عین کم بودن کلمات و ایجاز به همه افعال و اذکار نماز، چه واجب و چه مستحب، اشاره دارد و از هر کاری که در آن طاعتی نباشد، نهی می‌کند (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/ ۵۴۱).

نجفی استرآبادی از فقهای شیعه در قرن نهم بسیاری از آیاتی را که دارای حذف و تقدیر و ایجاز می‌دانسته، گزارش کرده و عباراتی را که قرینه‌ای بر حذف آن‌ها وجود داشته آورده است؛ برای نمونه:

«لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ

كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ» (مائده/ ۸۹): در جمله «ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ» حذف و تقدیر وجود دارد و تقدیر آن چنین است: «ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَ حَنَثْتُمْ». قید «حنثتم» به علّت معلوم و آشکار بودن برای مخاطب حذف شده است (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۱۶۰ ب).

او همچنین می‌نویسد: در «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...» (نساء/ ۲۳) نیز معنای آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ» است؛ زیرا بدیهی است که آنچه حرام شده خود مادران نیستند. بنابراین، باید برای تصحیح معنا چیزی در کلام تقدیر گرفته شود و آنچه در اینجا مناسب است، «نکاح» است؛ چراکه در آیه پیشین به تحریم ازدواج با منکوحه پدر تصریح شده است (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۹۴ الف؛ همچنین بنگرید به: ناصحیان و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۵۳/ ۱-۱۵۴).

گاهی نیز مقتضای حال ایجاب می‌کند که اطناب صورت گیرد. صابونی ذیل آیه «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا» (نساء/ ۷) آورده است: علّت سود جستن از این شیوه تفصیلی که در بلاغت «اطناب» نام دارد، این است که آیه در پی تأکید بیشتر بر حقّ مسلم زن در ارث است. آیه بر نادرستی سنتّ زمان جاهلی تأکید می‌کند؛ چراکه اعراب جاهلی برای زنان و خردسالان ارث نمی‌نهادند و می‌گفتند که چرا برای کسی که توان سوار شدن بر اسب، در دست گرفتن سلاح و نبرد با دشمن را ندارد، ارث بگذاریم؟ اگر آیه چنین هدفی نداشت، کافی بود بگوید: «لِلرِّجَالِ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» (صابونی، ۱۹۹۶: ۳۴۵/ ۱).

از نمونه‌هایی که یاد شد، چنین می‌توان نتیجه گرفت که توجه به ایجاز در استنباط نقش دارد؛ امّا اطناب گویای بلاغت و شناخت ظرافت‌های کلام الهی است و طبیعت آن به گونه‌ای است که در استنباط تأثیرگذار نیست.

۳-۱-۲. تقدیم و تأخیر

از دیگر فنون بلاغی مطرح در علم معانی تقدیم و تأخیر است (بنگرید به: خرقانی، ۱۴۰۲: ۱۸۸-۲۰۰). یکی از انواع علوم قرآن نیز به این امر اختصاص دارد (بنگرید به: زرکشی، بی تا، ۳/ ۲۳۳-۲۸۷؛ سیوطی، ۲۰۰۱: ۱/ ۶۲۴-۶۲۹). با توجه به اینکه تقدیم و تأخیر خلاف اصل است، قضاوت درباره مصادیق آن، به ویژه درباره آیات الأحکام کار آسانی نیست و نمی توان بدون شاهد و دلیلی مطمئن پذیرفت.

نجفی استرآبادی در آیات ذیل نمونه هایی از کاربرد این فن را آورده است:

- «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ» (نساء/ ۱۱): در این آیه اگرچه «وصیت» در لفظ بر «دین» مقدم شده، در حکم و معنا مؤخر است. وجه تقدّم «وصیت» بر «دین» این است که مال وصیت شده بدون استحقاق و رایگان داده می شود و نفس ورثه از پرداخت آن کراهت دارد؛ برخلاف دین که ورثه برای پرداخت آن آمادگی روانی دارند. از این رو، وصیت در قرائت مقدم شده تا اهمیت آن آشکار شود و وارثان مانند دین در پرداخت آن نیز اهتمام ورزند (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۷۱ ب، ۷۲ الف).

- «وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا» (مجادله/ ۳): در این آیه نیز تقدیم و تأخیر وجود دارد و تقدیر آن چنین است: «وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ لِمَا قَالُوا ثُمَّ يَعُودُونَ إِلَى نِسَائِهِمْ» (همان، ۲/ برگه ۱۴۶ الف). در آیه یاد شده، لام در «لما» به معنای «إلى» است. فراء معنای آیه را «یرجعون عما قالوا» گرفته است (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴/ ۲۴۳). مفسران و فقیهان در معنای «عود» در این آیه اختلافات فراوانی دارند (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۴/ ۱۷۵۲-۱۷۵۳)؛ چنان که برخی آن را بازگشت به لفظ «ظهار» می دانند که در جاهلیت رایج بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۴۸۶) اما دیدگاه اهل بیت (علیهم السلام) این است که مراد از «عود» اراده و طی و نقض سخنی است که گفته شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/ ۳۷۲). طبق معنای اخیر، تقدیم و تأخیری صورت نگرفته است. نجفی استرآبادی تقدیم و تأخیر پیش گفته را از طبرسی نقل کرده؛ اما طبرسی در مجمع البیان آن را به اخفش نسبت داده است.

براساس دیدگاه ابن عربی، این تقدیم و تأخیر مراد از «عود» را مشخص می‌کند که مقصود بازگشت به زنان است؛ اما آزادسازی برده را صرفاً با به زبان آوردن لفظ ظاهر لازم می‌داند که قولی نادرست است (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۴/۱۷۵۳).

- «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (بقره/۱۹۶): همچنین نجفی در این آیه به تقدیم و تأخیر قائل شده و اینکه عمره در معنا بر حج مقدم است (مهدوی راد و دیگران، ۱۳۹۱: ۲/۱۵۶).

۳-۱-۳. قلب

از جمله مباحث بلاغی‌ای که به علم معانی مربوط است و برخی تفاسیر فقهی به آن اشاره کرده‌اند، «قلب» است. نجفی استرآبادی خاطر نشان می‌کند که در آیه «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُم نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ» (اعراف/۳۷)، تعبیر مقلوب به کار رفته؛ زیرا «أُولَٰئِكَ يَنَالُهُم نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ» به جای «يَنَالُونَ نَصِيبَهُمْ مِّنَ الْكِتَابِ» آمده است. فایده تعبیر مقلوب در اینجا این است که افترازنندگان به خدا در ردیف جمادات قرار داده شده‌اند که چون حس و حرکت و ادراک ندارند، نمی‌توانند به نصیب خود برسند؛ بلکه این نصیب است که به آن‌ها می‌رسد (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۶۴ الف و ب). در اینجا قلب در استنباط نقشی ندارد؛ اما در فهم ظرافت‌های تعبیرهای قرآنی کارساز است.

۳-۲. علم بیان

بیان در لغت به معنای وضوح و ظهور و فصاحت آمده است (جوهری، ۱۳۷۶: ۵/۲۰۸۲). بیان در اصطلاح دانشی است که با آن، ایراد یک معنا به شکل‌ها و ترکیب‌های مختلفی که از نظر وضوح دلالت متفاوت‌اند، شناخته می‌شود (تفتازانی، بی‌تا: ۲/۷-۸؛ مراغی، ۱۹۹۳: ۲۰۷-۲۱۲). بیان، شامل چهار مبحث: تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه است که همه در استنباط احکام نقش دارند.

۱-۲-۳. حقیقت و مجاز

مجاز در مقابل حقیقت، کلمه‌ای است که در غیر معنایی که در لغت برای آن وضع شده به کار رود و این به علت رابطه آن معنا با معنای لغوی باشد (بنگرید به: علوی یمنی، ۱۴۱۵: ۳۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۵۸۹-۵۹۱؛ مراغی، ۱۴۱۴: ۲۴۸). اگر رابطه و علاقه‌ای که میان دو معنای حقیقی و مجازی وجود دارد و کاربرد واژه در غیر موضوع^۱ له را روا می‌سازد، غیر از مشابهت باشد، مجاز «مرسل» نامیده می‌شود. علاقه‌های مجاز مرسل بسیارند؛ مانند: رابطه کلّ و جزء، عامّ و خاص، لازم و ملزوم، سبب و مسبّب و حال و محل (بنگرید به: سیوطی، ۲۰۰۱: ۲/ ۳۰-۴۱).

جصاص درباره حرمت خمر و برای توضیح اینکه اطلاق نام خمر بر برخی چیزها مجاز است، می‌نویسد: اسامی دو گونه است: حقیقت که بیان‌کننده نام حقیقی و معنای یک چیز است و مجاز. حقیقت را همه جا می‌توان به کار بُرد؛ اما مجاز جایی به کار می‌رود که نشانه‌ای بر آن وجود داشته باشد؛ چنان که در آیات «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا» (نساء/ ۲۶-۲۷) اطلاق لفظ اراده، حقیقت است و در آیه «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ» (کهف/ ۷۷) مجاز. در آیه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (مائده/ ۹۰) نیز نام خمر در آنچه بر آن اطلاق شده، حقیقت و در «إِنِّي أَرَأَيْتُ أَغَصِرُ خَمْراً» (یوسف/ ۳۶) مجاز است. همچنین در آیه «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» (نساء/ ۷۵) نام قریه حقیقت است و مقصود از آن ساختمان هاست؛ اما قریه در «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف/ ۸۲) مجاز است و از آن اهل قریه اراده شده. راه تشخیص حقیقت از مجاز نیز این است که چنانچه مسمای اسمی همیشه با آن باشد و در هیچ حالی از آن نفی نشود، اسم حقیقت است و در معنای حقیقی خود به کار رفته؛ اما اگر جدا کردن اسم از مسما جایز باشد، مجاز صورت گرفته است. نام‌های شرعی نیز مانند نام‌های مجازی است و نمی‌توان آن را از جای خود به دیگر امور بُرد؛ بنابراین وقتی دیدیم خمر فقط بر شرابی که از آب انگور تولید شده

صدق می‌کند و از دیگر نوشیدنی‌ها نفی می‌شود، درمی‌یابیم که آن‌ها خمر حقیقی نیستند (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۳۹۶-۳۹۷).

جصاص در تفسیر خود به مجاز بودن عبارات گوناگونی در قرآن کریم اشاره می‌کند؛ از جمله:

- «وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ» (بقره/۲۸۳): اسناد «آثم» به «قلب» مجاز است و در اینجا تأکید از حقیقت بیشتر و در مقام تهدید رساتر است (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۶۴۹). این نمونه مصداق کاربرد جزء به جای کل است.

- «قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي» (مائده/۲۵): از آنجا که انسان نمی‌تواند مالک خود و برادر آزاده‌اش باشد، مقصود از مالک بودن اختیار داشتن در به‌کارگیری نفس برای طاعت خدا و تحت فرمان بودن برادر است (جصاص، ۱۴۱۵: ۲/۵۰۱). بدین سان ملکیت در اینجا مجاز است. اطلاق ملکیت بر اختیار داشتن از باب علاقه ملزوم و لازم است و اختیار لازمه ملکیت است.

- «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» (نساء/۲۲): جصاص از جمله ذیل این آیه حقیقت و مجاز را برای استنباط احکام به‌کار گرفته است. او ضمن بحث مفصلی براساس استعمالات و اشعار عرب تعیین می‌کند که «نکاح» در اصل لغت برای جمع میان دو چیز است و این یعنی اینکه در وطن حقیقت و در عقد مجاز است؛ زیرا با وطنی است که جمع صورت می‌گیرد و نه با عقد و عقد از این باب نکاح نامیده شده که سبب وطنی است و با نکاح می‌توان به آن رسید. بر این اساس، آیه اقتضا می‌کند زنی را که پدر انسان با او هم‌بستر شده، حرام بدانیم؛ خواه این کار برای او مباح بوده باشد یا ممنوع و تا دلیلی بر تخصیص به مباح نرسیده باشد، هر دو را شامل می‌شود (جصاص، ۱۴۱۵: ۲/۱۴۲).

براساس نظر برخی فقهای شیعه، افزون بر عقد چنانچه مردی با زنی زنا کند، ازدواج با آن زن بر پدر و فرزند او حرام می‌شود (طوسی، ۱۴۰۰: ۴۵۱-۴۵۲). در این باره به آیه یادشده استدلال شده که همان‌گونه که هم‌بستر شدن با ازدواج صحیح را شامل می‌شود،

هم بستری با زنا و شبهه را نیز دربر می‌گیرد و حقیقت لغوی نکاح، «وطی» است و استعمال آن در عقد شرعی گرچه فراوان است، اما به صورت مجازی است. همچنین مطابق با ظاهر آیه، روایاتی نیز آمده است (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۱۲۲/۳۰۱).

از نظر کیهان‌رَاسی اطلاق واژه «أولادکم» در «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» (نساء/۱۱)، در فرزندان صلبی حقیقت و در فرزند پسری (نوه) مجاز است؛ از این رو اگر برای فرزند وصیتی شود، نوادگان او را شامل نخواهد شد؛ زیرا استعمال آن در ولد ابن (نوه) مجازی است. کیهان‌رَاسی در ادامه با اشاره به توجیه ابوحنیفه که گفته است: ولد ابن در صورتی که شخص ولد صلبی در آن حال نداشته باشد، داخل در معنای ولد صلبی است، نوشته است که حقایق الفاظ با سخن دیگران تغییر نخواهد کرد (کیهان‌رَاسی، ۱۴۲۲: ۲/۳۴۰؛ ناصحیان و دیگران، ۱۳۹۱: ۱/۳۰۷).

سید مرتضی و برخی دیگر از فقیهان درباره میراث و تعیین ارث نوادگان در صورت نبودن پدر، بر این نظرند که سهم نوادگان، مانند پدر و مادرشان برای پسر، دوسوم و برای دختر، یک سوم تعیین می‌شود؛ چراکه نوه نیز در حقیقت از فرزندان به شمار می‌آید و اطلاق آیه «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» (نساء/۱۱) شامل او نیز می‌شود. جزائری در نقد این مطلب می‌نویسد: «اطلاق فرزند بر نوه حقیقی نیست تا بتواند به مقدار پدر و مادر خود سهم برد. کاربرد لفظ فرزند برای نوه نوعی مجاز است؛ چراکه اطلاق آیه یادشده برخلاف تبادر است و نیز سلب این نسبت از نوه درست است. این دو دلیل، خود، نشانه مجازی بودن لفظ فرزند برای نوه است؛ بنابراین اطلاق آیه شامل نوه نمی‌شود. با وجود این، به استناد دلایل دیگری برای نوه به نسبتی غیر از آنچه یاد شده، سهم ارث معین شده است» (جزائری نجفی، ۲۰۱۴: ۴/۲۲۷-۲۲۸).

کاظمی در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» (مائده/۶) به این نکته اشاره می‌کند که علّت مخاطب قرارگرفتن مؤمنان با اینکه کافران نیز مخاطب تکالیف شرعی‌اند، این است که مؤمنان فقط از این خطاب بهره‌مند هستند. او سپس می‌گوید: مراد از «إِذَا قُمْتُمْ» هرگاه اراده کردید و خواستید نماز بگزارید،

است و این از باب اطلاق ملزوم بر لازم یا مسبب بر سبب است؛ زیرا لازمه فعلی که از روی اختیار صادر شود، اراده است یا مسبب از اراده؛ مانند «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ» (نحل/ ۹۸). بنابراین در این آیه، قیام حقیقی مراد نیست و چنانچه آیه بدون توجه به این نکته بلاغی ترجمه شود، پیامد آن وجوب وضو پس از نماز گزاردن است که به اجماع علما باطل و نپذیرفتنی است. همچنین اگر کسی معذور باشد و پس از وضو، نشسته یا خوابیده نماز بخواند، وظیفه خود را انجام داده است. علت اینکه از اراده به فعل تعبیر شده، این است که هرکس اراده بندگی دارد، بشتابد و انجام دهد و این گونه نباشد که اراده به فعل تبدیل نشود. بدین سان، معنا می تواند چنین باشد: هنگامی که قصد کردید. توجه و قیام به چیزی قصد آن است و در اینجا منظور قیامی است که به نماز بینجامد (کاظمی، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۵).

صابونی در مواردی مجاز مرسل را یادآور شده و نکات بلاغی آیه را گوشزد کرده است؛ برای نمونه در بررسی آیه «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» (مائده/ ۵) چنین آورده که تعبیر «من یکفر بالایمان» مجاز مرسل است از باب اطلاق اسم شیء بر لازم آن؛ زیرا مراد آیه چنین است: «من یکفر بکلمة التوحید (لا إله إلا الله)». در آیه کلمه توحید ایمان دانسته شده؛ زیرا کلمه توحید لازمه ایمان است. برخی گفته اند که مقصود آیه «من یکفر بشرائع الله» یا «بدین الله» است، ولی هر دو تعبیر از نظر مجازیت به هم نزدیک اند (صابونی، ۱۹۹۶: ۴۲۴/ ۱).

صابونی همچنین ذیل آیه «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (جمعه/ ۹) می نویسد: در تعبیر «و ذروا البیع» اگرچه لفظ بیع اطلاق شده، همه انواع معاملات قصد شده است؛ شامل خرید و فروش، اجاره و غیره؛ ازاین رو به شیوه مجاز مرسل آمده است. او سپس از ابوحنیان نقل می کند علت اینکه در این آیه از میان معاملات تنها بیع یاد شده، این است که اهل بازار بیشتر مشغول خرید و فروش هستند و تاجران نیز از دیگر بلاد برای دادوستد می آیند (صابونی، ۱۹۹۶: ۴۶۷/ ۲).

از نمونه هایی که در بحث حقیقت و مجاز ذکر شد، این نتیجه حاصل می شود که در

آیات متضمن احکام شرعی، حقیقت یا مجاز دانستن تعبیرات قرآنی نقش مستقیمی در چگونگی برداشت حکم دارد و مطابق با انتخاب هر یک، برداشت‌های متفاوتی از آیات حاصل می‌شود.

۲-۲-۳. تشبیه و استعاره

تشبیه عبارت است از ایجاد رابطه‌ی همانندی میان دو یا چند چیز در یک یا چند صفت از طریق ابزارهای تشبیه (علوی یمنی، ۱۴۱۵: ۱۲۵-۱۲۶؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۳۲۵). اگر علاقه‌ی مجازیت شباهت معنای مجازی با حقیقی باشد و مشبّه به به جای مشبّه به کار رود، «استعاره» شکل گرفته است. مبنای استعاره به فراموشی سپردن تشبیه است؛ چنان‌که گویی مشبّه همان مشبّه به است (سیوطی، ۲۰۰۱: ۲/۵۰؛ شمیسا، ۱۳۹۴: ۱۵۷-۱۵۹). در نوعی از استعاره، تشبیه در ضمیر گوینده صورت می‌گیرد و به جای مشبّه به یکی از ویژگی‌ها و صفات آن ذکر می‌شود تا علّت تشبیه نهفته باشد. این نوع از استعاره به اعتبار تشبیه نهفته، بالکنایه یا مکنّیه نامیده می‌شود (سیوطی، ۲۰۰۱: ۲/۵۵؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۸۸).

در آیات فقهی قرآن تشبیهاتی وجود دارد که توجّه به آن‌ها موجب رسیدن به فهم بهتری از آیات می‌شود:

جزائری در تفسیر آیه «يَسْأَلُكُمْ خِزْيٌ لَّكُمْ فَأْتُوا خَزَائِكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (بقره/ ۲۲۳) بیان می‌کند که مضمون آیه براساس تشبیه است و در این تشبیه، ادات تشبیه حذف شده است. علّت حذف نیز مبالغه در تشبیه است؛ مانند آنچه در مثال «زَيْدٌ أَسَدٌ» لحاظ شده است (جزائری نجفی، ۲۰۱۴: ۳/۶۸۳).

صابونی ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (توبه/ ۲۸) آورده است که قرآن بر مشرکان عنوان نجس نهاده است. بازگویی این معنا به صورت مصدری، مبالغه و بیان‌کننده این نکته است که مشرکان عین نجاست‌اند. اصل جمله چنین بوده: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ كَالنَّجَسِ»؛ اما ادات تشبیه و وجه شبه حذف شده است. برخی از عالمان

محذوفی در تقدیر گرفته و گفته‌اند که مشرکان صاحب نجاست‌اند: «إِنَّهُمْ ذُو نَجَسٍ» (صابونی، ۱۹۹۶: ۴۵۸/۱).

در این دو آیه «تشبیه بلیغ» به کار رفته است. تشبیه بلیغ تشبیهی است که وجه شبه و ادات آن ذکر نشده باشد. در این موارد، حذف ادات موجب اتحاد دو طرف تشبیه شده و مبالغه بیشتری صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، نیامدن وجه شبه نشان‌دهنده وضوح همانندی و تأکید بر این معناست.

یکی از انواع تشبیه «تشبیه مقلوب» است. در تشبیه چیزی را در صفتی به چیزی که آن صفت در او قوی‌تر است، تشبیه می‌کنند؛ اما گاه برای مبالغه، عکس این کار صورت گرفته و تشبیه وارونه می‌شود (سیوطی، ۲۰۰۱: ۴۹/۲). صابونی در چند مورد این نوع تشبیه را یادآور شده و درباره آن چنین سخن می‌گوید: این نوع تشبیه از گونه‌های لطیف و برتر در تشبیه است؛ چراکه مشبه همچون مشبه‌به قلمداد می‌شود؛ مانند این جمله که ماه مانند صورت زید درخشنده و دل فریب است. در آیه «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» (بقره/ ۲۷۵) نیز این گونه از تشبیه به کار رفته است. مقصود آنانی که این سخن را به زبان می‌آوردند، چنین است: ربا همانند خرید و فروش است که همگان بر درستی آن هم‌داستان‌اند. از نظر آنان درستی ربا بالاتر و تاب‌بدان پایه است که آن را اصل در حلیت شمرده و همانند بیع دانسته‌اند (صابونی، ۱۹۹۶: ۳۰۴/۱).

استعاره نیز در آیات الاحکام کاربرد دارد؛ اگرچه به فراوانی مجاز نیست. راوندی در تبیین آیه «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (بقره/ ۱۸۷) پرسشی مطرح می‌کند و آن اینکه چرا خداوند در این آیه «من الفجر» آورده و به استعاره تنها بسنده نکرده است. او در پاسخ می‌نویسد:

شرط است که قرینه‌ای حالی یا کلامی بر استعاره دلالت کند و «من الفجر» در این آیه همان نشانه کلامی است. اگر خداوند این عبارت را نمی‌آورد، معنای کنایی دو ریسمان سپید و سیاه روشن نبود؛ اما با افزودن آن، کلام الهی در قالب تشبیهی بلیغ چهره نموده است. افزون بر این، عدی بن حاتم که عرب‌زبان بود، معنای کنایی این آیه را حتی با بودن

این قرینه کلامی فهم نکرد و معنای آن را از پیامبر ﷺ پرسید (قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۲۰۹).

کیاهراسی شافعی در آیه ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (مائده/۳۳) محاربه را مجازی برای بزرگ جلوه دادن مخالفت با خدا و رسول او دانسته است. گویی مخالفت شخص معاند به جنگ با خدا تشبیه شده؛ همان گونه که در آیات ذیل نیز نمونه‌هایی از چنین مجازی آمده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾ (مجادله/۲۰) و ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ مِنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (انفال/۱۳) (کیاهراسی، ۱۴۲۲: ۳/۶۳). براساس توضیح کیاهراسی، در اینجا مجاز از نوع استعاره است؛ ولی او در ادامه می‌گوید: جایز است که معنای آیه «یحاربون اولیاء الله ورسوله» باشد و این معنا را بهتر و با احادیث هم خوان تر می‌داند (همان، ۶۴). طبق این توضیح، مجاز از نوع حذف است.

صابونی درباره آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾ (مجادله/۱۲) اشاره می‌کند که استعاره تمثیلی به کار رفته است. او می‌گوید: تعبیر موجود در آیه درباره کسی استفاده می‌شود که مانند انسان دو دست داشته باشد. در این آیه «دست (ید)» برای گفت‌وگوی محرمانه، استعاره گرفته شده است؛ البته برخی این استعاره را مکنیه می‌دانند. گویی در آیه، نجوا به انسانی همانند شده و مشبه به (انسان) در کلام یاد نشده و فقط چیزی از لوازم او مانند دو دست ذکر شده است (صابونی، ۱۹۹۶: ۴۳۹-۴۴۰/۲).

از نمونه‌های یادشده در بحث تشبیه و استعاره این نتیجه به دست می‌آید که استعاره و تشبیه در فهم و تحلیل آیات، از جمله آیات فقهی نقش داشته و تصویر بهتری از مضمون آیات ارائه می‌دهند؛ اما در حد مجاز مرسل نیستند و نشناختن آن‌ها تنها در موارد معدودی می‌تواند در استنباط حکم از آیه تأثیرگذار باشد.

۳-۲-۳. کنایه و تعریض

کنایه در پرده و پوشیده سخن گفتن است و در بلاغت آن است که گوینده به جای اینکه مفهومی را به صراحت بیان کند، یکی از لوازم معادل آن را بیاورد (سگاک، ۱۴۲۰: ۵۱۲). تعریض به معنای گوشه زدن است. در تعریض نیز با گفتن یک مطلب، اشاره وار مطلبی دیگر بیان می شود و یا کسی مورد خطاب قرار می گیرد، در حالی که مقصود شخص دیگری است (سگاک، ۱۴۲۰: ۵۲۰؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۳۷۹-۳۸۱).

کنایه از صورت های بیانی پرکاربرد در آیه های فقهی قرآن، به ویژه در احکام زناشویی است. جصاص در موارد بسیاری از کنایه ای بودن تعبیرات قرآنی یاد کرده و در استنباط احکام بدان استناد کرده است؛ از جمله درباره «فَالْأَن بَاشِرُوهُنَّ» (بقره/ ۱۸۷) می نویسد که این آیه جماع را که پیش از آن در شب های روزه ممنوع بوده، مباح می کند؛ چراکه «مباشرت» عبارت است از چسبیدن بشره (پوست) بر بشره و در اینجا کنایه از جماع است (جصاص، ۱۴۱۵: ۲۷۶/۱).

او درباره آیه «نَسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (بقره/ ۲۲۳) نیز می گوید که حرث کشتزار و مزرعه است و در اینجا کنایه از جماع قرار گرفته است. او ادامه می دهد که چون زنان مانند مزرعه فرزند هستند، حرث نامیده شده اند و آیه بر این نکته دلالت می کند که هم بستری با همسر فقط از موضع تولید نسل مباح است (جصاص، ۱۴۱۵: ۵۴۵/۱).

در بحث وطی از پشت نسبت به همسر، مشهور اهل سنت آن را حرام می دانند و از برخی، مانند مالک بن انس جواز نقل شده است. در این باره در فقه شیعه اختلاف وجود دارد؛ مشهور آن را جایز، ولی مکروه و شمار کمی حرام دانسته اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶: ۸۳/۱). سید مرتضی که قائل به جواز است، «أَنَّى شِئْتُمْ» را «کیف شِئْتُمْ، و فی أَى موضع آثرتم» معنا کرده است. او استدلال به واژه حرث در آیه را نپذیرفته و لذت جنسی از غیر موضع فرزندآوری را مباح شمرده است (شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ۲۹۴). اما برخی دیگر واژه حرث را قرینه ای بر تخصیص و اتیان را از موضعی که برای این کار فراهم است، می دانند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶: ۸۸/۱). روایات نیز دو دسته اند: در برخی انجام این کار

به صورت مطلق و یا در صورت رضایت زن جایز شمرده شده و مقصود از اتیان به موضع حرث مربوط به هنگام خواستن فرزند دانسته شده است (همان، ۱/ ۹۰-۹۶). برخی روایات نیز با استناد به واژه حرث این کار را منع کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۷۳).

در مجموع اگر سخن جصاص در منع این کار را نپذیریم، دست کم حرث بودن بر مکروه بودن و مطلوب نبودن طریق دوم دلالت دارد؛ بدین سان این کنایه کارکرد فقهی خود را از دست نمی‌دهد.

درباره آیه یادشده توضیحی ادبی لازم است؛ چراکه برخی آیه را مصداق تشبیه و برخی از باب کنایه دانسته‌اند. در این آیه کریمه تشبیه، استعاره و کنایه به کار رفته است: نساء به حرث تشبیه شده؛ اما اتیان به حرث کنایه از هم‌بستری است و حرث در بار دوم، استعاره از همسر است.

از میان صنایع ادبی، مجاز و کنایه در تعبیرات کیهان‌رآسی بیشتر دیده می‌شود (ناصرحیان و دیگران، ۱۳۹۱: ۱/ ۳۰۷). او نیز این آیه شریفه را کنایه از آمیزش جنسی با همسر دانسته و می‌گوید: زنان را در این آیه از آن رو کشتگاه گفته‌اند که آنان در تولید فرزند، مانند زمین کشت برای مردان هستند (کیهان‌رآسی، ۱۴۲۲: ۱/ ۱۴۰).

نجفی استرآبادی که اهتمام شایانی به بیان نکات بلاغی دارد، ذیل آیه «وَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِیْ أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا...» (بقره/ ۲۳۵)، اقسام کنایه و فرق بین تعریض، تلویح، رمز و ایما را بیان کرده (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۱۱۸ الف) و نیز در تفسیر بسیاری از آیات از آموزه‌های دانش بلاغت سود جسته است. او ذیل آیه یادشده می‌گوید: «سِرًّا» در «وَلَا تَوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا» کنایه از وطی است؛ زیرا آن کاری است که سری و پنهانی انجام می‌گیرد (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۱۱۸ ب؛ مهدوی‌راد و دیگران، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۵۴-۱۵۵).

جزائری همچنین در تبیین مفهوم تعریض در «وَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ» نوشته است: تعریض در این آیه سخنی سربسته است که در آن اشتیاق و گرایش به ازدواج نهفته باشد، مانند سخن نیازمندی که نزد ثروتمند بخشنده‌ای حاضر می‌شود و

می‌گوید: نزد آمدن تا سلامی کنم! از این گونه سخن با تعبیر «تلویح» نیز یاد می‌شود که غیر از کنایه است؛ زیرا در کنایه، مدلول التزامی مراد است؛ مانند تعبیر «کثیر الرماد» که عبارتی کنایی است. عبارت کنایی مانند تصریح، بلکه رساتر از آن است (جزائری نجفی، ۲۰۱۴: ۶۸۳/۳).

میرزاحمد استرآبادی در آیات الأحکام در تفسیر «تستأنسوا» در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا» (نور/۲۷) به نقل از کشف دو وجه آورده است. او در وجه نخست می‌گوید: «تستأنسوا» از «استیناس» و مقابل «استیحاش» است. کسی که در خانه‌ای را می‌کوبد، نمی‌داند که اذن ورود می‌یابد یا نه؛ ازین رو به فردی می‌ماند که دچار استیحاش و نگرانی است و چون اذن می‌یابد، انس می‌گیرد. بنابراین، «حتی تستأنسوا» به معنای «حتی یؤذن لکم» است و این از باب کنایه و اِرداف^۱ است؛ زیرا این نوع از استیناس پس از اذن حاصل می‌شود (مهدوی راد و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۴۴/۲).

از مثال‌های مطرح شده در این بحث روشن می‌شود که کنایه و تعریض کاربرد زیادی در آیات الأحکام دارند و نشناختن نقش کنایی تعبیرات قرآنی باعث برداشت‌های نادرست می‌شود.

۳-۳. دانش بدیع

بدیع، دانشی است که به وسیله آن گونه‌های آرایه‌گری و زیباسازی کلام پس از مطابقت سخن با مقتضای حال مخاطب و روشنی دلالت شناخته می‌شود (تفتازانی، بی‌تا: ۱۳۵/۲). تفسیر قرآن کریم نیز به زیبایی‌شناسی آن باز بسته است و شناخت آرایه‌های ادبی در فهم کتاب الهی تأثیر بسزایی دارد؛ زیرا آرایه‌های سخن با ذات گفتار

۱. اِرداف آن است که گوینده برای بیان مقصود خود از لفظ موضوع‌له به لفظی که مرادف آن باشد، عدول کند (سیوطی، ۲۰۰۱: ۶۱/۲).

همراه و بیان‌کننده قسمتی از مقصود است. با وجود این، برخی بر این باورند که علم بدیع اگرچه از علوم بلاغی شمرده می‌شود، از علوم پیش‌نیاز در تفسیر نیست؛ زیرا دربارهٔ وجوه و مزایایی بحث می‌کند که کاربرد آن‌ها تنها بر حسن و زیبایی کلام می‌افزاید و نقشی در فهم معنا ندارد (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۳۴۸).

در کتاب‌های آیات الاحکام نمونه‌هایی یافت می‌شود که نشان می‌دهد توجه به مباحثی که در دانش بدیع جای می‌گیرند، در استنباط احکام تأثیرگذار است. از میان این مباحث از مبالغه که نقش برجسته‌تری دارد، یاد می‌شود:

۳-۳-۱. مبالغه

مبالغه در لغت به کار گرفتن همهٔ توان در کاری است (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۴۱۹/۸-۴۲۱). در بدیع، مبالغه آن است که در توصیف و ستایش یا نکوهش شخصی یا چیزی تأکید و افراط شود؛ چندان که محال یا دور از ذهن و شگفت‌انگیز بنماید (حموی، ۲۰۰۶: ۲/۲۲-۹/۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۵۸۲-۵۸۴).

مبالغه شیوه‌ای بیانی است که گاهی برای تأثیرگذاری بر مخاطب نمی‌توان از آن بی‌نیاز بود و در واقع وظیفهٔ بلاغی گوینده است که در توصیفات حق مطلب را ادا کند و در هشدارها و تشویق‌ها از شیوه‌ای استفاده کند که مخاطب را به عمل وادارد. عنصر مبالغه در مکالمات روزمره کاربرد فراوان دارد و یکی از شیوه‌های بیان مقصود است. تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه که جوهر تعبیر و اساس نظم‌اند، روح مبالغه را به همراه دارند (خرقانی، ۱۳۹۲: ۳۹۱، ۳۹۴-۳۹۵). گاه برای فهم بهتر نصوص دینی باید از زاویهٔ مبالغه نگریست؛ برای نمونه در حدیث «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ»^۱ اگرچه مانند این سبک در روایات فراوان است، این حدیث به عنوان معیاری در این باب مطرح

۱. این حدیث هم از رسول اکرم ﷺ (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۳۰۶/۱) و هم از امام علی علیه السلام روایت شده است (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱۴۸/۱).

است و دیگر موارد را به آن تشبیه می‌کنند. در این گونه موارد برحسب ظاهر، حقیقت و ماهیت امور نفی می‌شود و چون این کار ناممکن است، برخی وصفی از جنس صحت، کمال و فضیلت در نظر می‌گیرند و این موارد را مجمل قلمداد می‌کنند؛ زیرا مشخص نیست چه صفتی در تقدیر است. برخی نیز این احادیث را به ماجرای صحیح و اعم می‌کشانند (مظفر، ۱۴۱۵/۱: ۲۵۱-۲۵۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۲/۲۰۲). بهترین توجیهی که در این موارد وجود دارد، این است که اینجا مراد نفی کمال است؛ اما با ادّعای نفی حقیقت که بر مبالغه دلالت می‌کند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۹-۳۰). توضیح ساده مطلب، به کار گرفته شدن آرایه مبالغه است که موجب فهم بهتری از حدیث می‌شود. بدین سان، نماز خواندن همسایه مسجد در خانه، در مقایسه با نماز خواندن او در مسجد هیچ فرض شده و این شیوه‌ای بیانی برای رسایی کلام و تأثیرگذاری بر مخاطب است.

توجه به مبالغه در استنباط احکام از آیات قرآن نیز تأثیرگذار است و در کتاب‌های احکام القرآن به نمونه‌هایی از آن می‌توان دست یافت. نجفی در «وَلَا تَعْرُضُوا عُقْدَةَ الْكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» (بقره/۲۳۵) می‌نویسد: «عزم» به معنای «قصد و تصمیم» است. در این آیه از تصمیم ازدواج با زنانی که در عده‌اند، نهی شده و این برای مبالغه در نهی از انجام عقد ازدواج در ایام عده است؛ زیرا نهی از مقدمه‌شیء مستلزم نهی از خود شیء است. بنابراین، گویا چنین گفته شده است: هنگامی که زن‌ها در حال سپری کردن ایام عده‌اند، حتی تصمیم به ازدواج با آنان نگیرید؛ چه رسد به اینکه ازدواج کنید. پس در اینجا نهی از اصل فعل است، نه از قصد آن (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۱۱۹ الف).

جزائری نیز مراد آیه را نهی از عقد در ایام عده و تعبیر را مبالغه در نهی می‌داند؛ مانند آیات «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَ» (اسراء/۳۲) و «وَلَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى» (نساء/۴۳) (جزائری نجفی، ۲۰۱۴: ۷۱۳/۳). در مقابل، اگر کسی این تعبیر را مبالغه‌ای نداند، باید بگوید که حتی تصمیم گرفتن برای ازدواج با زن در ایام عده حرام و موجب عقوبت است؛ چنان‌که این قول که ضعیف و مخالف روایات است، به سید مرتضی نسبت داده شده است (همان، ۷۱۴).

همچنین جزائری دربارهٔ آیه «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور/ ۳۱) آورده است که خداوند در این آیه آشکار کردن زیورآلات را ناروا شمرده است و احتمال دارد که مراد آشکار کردن عضوی باشد که زیورآلات بر آن قرار می‌گیرد؛ زیرا نگاه کردن به زیورآلات و لباس به تنهایی حرام نیست. در تعبیر به حرمت آشکار کردن زینت به جای عضوی که زینت بر آن قرار دارد، نوعی مبالغه در لزوم پوشاندن عضو و حرمت نگریستن به آن است. از آنجاکه اختلافی در حلال بودن نگاه به زیورآلات نیست، لازمهٔ حرمت نگاه به زیوری که پوشیده شده به طریق اولی حرمت نظر به موضع زیور است (همان، ۶۶۱). بدین سان با توجه به مبالغه، از حرمت نشان دادن زینت، حرمت نشان دادن عضوی که در آن از زینت استفاده شده برداشت می‌شود.

نتیجه

۱. پژوهش‌هایی که در کتاب‌های آیات الاحکام صورت گرفته و بررسی‌های عملی دربارهٔ نقش دانش‌های بلاغی نشان می‌دهد که هر سه علم: معانی، بیان و بدیع در استنباط احکام تأثیرگذارند. البته تأثیر همهٔ مباحث این علوم در یک سطح نیست؛ بلکه نقش برخی پررنگ‌تر است و برخی جز در تحلیل و تفسیر بهتر آیه کاربرد ندارند.
۲. از نمونه‌های مربوط به دانش معانی چنین می‌توان نتیجه گرفت که توجه به ایجاز در استنباط اثر دارد؛ اما اطناب نشان‌دهندهٔ بلاغت و شناخت ظرافت‌های کلام الهی است و طبیعت آن به گونه‌ای است که در استنباط تأثیرگذار نیست.
۳. تقدیم و تأخیر نیز در استنباط‌های فقهی کاربرد دارد؛ اما با توجه به خلاف اصل بودن آن، قضاوت دربارهٔ مصادیق این شیوه به ویژه در آیات احکام کار آسانی نیست و نمی‌توان بدون شاهد و دلیل مطمئنی آن را پذیرفت؛ از این رو با اختلافات بیشتری همراه است.

۴. قلب نیز در استنباط نقشی ندارد؛ اما در فهم ظرافت‌های تعبیرهای قرآنی کارساز

است.

۵. از نمونه‌های ذکرشده در بحث حقیقت و مجاز این نتیجه به دست می‌آید که در آیات متضمن احکام شرعی، حقیقت یا مجاز دانستن تعبیرات قرآنی نقش مستقیمی در چگونگی برداشت حکم دارد و مطابق با انتخاب هر یک، برداشت‌های متفاوتی از آیات حاصل می‌شود.

۶. از نمونه‌های یادشده در بحث تشبیه و استعاره نیز چنین نتیجه گرفته می‌شود که این دو آرایه در فهم و تحلیل آیات نقش داشته و تصویر بهتری از مضمون آیات ارائه می‌دهند؛ اما شناختن آن‌ها در موارد معدودی می‌تواند در استنباط حکم از آیه تأثیرگذار باشد و در حد مجاز مرسل نیستند.

۷. از مثال‌های بحث کنایه و تعریض روشن می‌شود که این دو، کاربرد زیادی در آیات الاحکام دارند و بدون شناخت نقش کنایی تعبیرات قرآنی ممکن است در عرصه اجتهاد، برداشت‌های فقهی نادرستی صورت گیرد.

۸. در کتاب‌های آیات الاحکام نمونه‌هایی یافت می‌شود که نشان‌دهنده تأثیر مباحث مربوط به دانش بدیع در استنباط احکام است. در این میان، مبالغه از آرایه‌هایی است که در شناخت تعبیرات قرآن و روایات کارآمد است و نقش پررنگی در استنباط دارد.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الأصول*، مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه*، دار سید الشهداء، قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن اثیر، ضیاء الدین، *المثل السائر فی أدب الكاتب و الشاعر*، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۹۹۵م.
۴. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، دار الكتاب العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، *دعائم الإسلام*، مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.

۶. ابن عبدالسلام، *الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز في القرآن الكريم*، مكتبة دار الإمام طرابلس، چاپ اول، ۱۴۱۳ق/ ۲۰۱۳م.
۷. ابن عربی، محمد بن عبدالله، *أحكام القرآن*، دار الجیل، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۸. ابن منظور، *لسان العرب*، نشر ادب حوزه، قم، ۱۳۶۳ش.
۹. بابایی، علی اکبر و دیگران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت، قم - تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۱۰. تفتازانی، سعد الدین، *شرح المختصر علی تلخیص المفتاح*، با حواشی عبدالمتعال صعیدی، مکتبه نجفی، قم، بی تا.
۱۱. جزائری نجفی، احمد بن اسماعیل بن عبدالنبی، *قلائد الدرر فی بیان الأحکام بالآثر، الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة - دار القرآن الكريم*، کربلا، چاپ اول، ۱۴۳۵ق/ ۲۰۱۴م.
۱۲. جصاص، احمد بن علی، *أحكام القرآن*، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۴م.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، دار العلم للملایین، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، چاپ اول، ۱۳۷۶ق.
۱۴. حموی، ابن حجة، *خزانة الأدب و غایة الأرب*، المکتبة العصرية، بیروت، چاپ اول، ۲۰۰۶م.
۱۵. خرقانی، حسن، *زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۳۹۲ش.
۱۶. خرقانی، حسن، *علوم بلاغی و زیبایی شنختی قرآن (۱)*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ چهارم، ۱۴۰۲ش.
۱۷. دیوانی، امیر، «پیوستگی اجتهاد فقهی و اصولی با دانش بلاغت»، *پژوهش های اصولی*، شماره ۲۳، زمستان ۱۳۹۳ش.
۱۸. زرکشی، بدرالدین، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بیروت، بی تا.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۲۰. سبحانی تبریزی، جعفر، *نظام النکاح فی الشریعة الاسلامیة الغراء*، مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام)، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۲۱. سبکی، بهاء الدین، *عروس الأفراح فی شرح تلخیص المفتاح*، تحقیق: عبدالحمید هندای، المکتبة العصرية، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۳ق/ ۲۰۰۳م.

۲۲. سگّاکي، ابو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، *مفتاح العلوم*، دار الكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ق/ ۲۰۰۰م.
۲۳. سیوطی، جلال الدین، *الإتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: فوز احمد زمزلی، دار الكتاب العربی، بیروت، چاپ دوم، ۲۰۰۱م.
۲۴. شریف مرتضی، علی بن حسین الموسوی، *الانتصار فی إفرادات الإمامية*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲۵. شمیسا، سیروس، *بیان*، میترا، تهران، چاپ چهارم از ویراست چهارم، ۱۳۹۴ش.
۲۶. صابونی، محمد علی، *روائع البیان فی تفسیر آیات الأحکام من القرآن*، دار الفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م.
۲۷. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۲۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *النهاية فی مجرّد الفقه و الفتاوی*، دار الكتاب العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.
۲۹. علوی یمنی، یحیی بن حمزة، *کتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز*، دار الكتب العلمية، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳۰. قطب راوندی، سعید بن هبة الله، *فقه القرآن*، کتابخانه عمومی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
۳۱. قسّی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزایری، دار الكتاب، قم، چاپ سوم، ۱۳۶۳ش.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الحديث، قم، ۱۴۲۹ق.
۳۳. کاظمی، جواد، *مسالك الأفهام إلى آیات الأحکام*، انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۸۹ق.
۳۴. کیا هراسی، علی بن محمد، *أحكام القرآن*، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳۵. محقق کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۶. مراغی، احمد مصطفی، *علوم البلاغة*، دار الكتب العلمية، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۳م.
۳۷. مطلوب، احمد، *معجم مصطلحات البلاغیة و تطورها*، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۲۰۰۰م.
۳۸. مظفر، محمدرضا، *أصول الفقه*، مؤسسه نشر الإسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، *أنوار الأصول*، مدرسه الإمام علی بن أبی طالب عليه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.

۴۰. مهدوی راد، محمد علی و دیگران، *جریان شناسی تفاسیر فقهی (۲)*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۹۱ ش.
۴۱. میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن، *القوانين المحكمة فی الأصول، إحياء الكتب الإسلامية*، قم، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
۴۲. ناصحیان، علی اصغر و دیگران، *جریان شناسی تفاسیر فقهی (۱)*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۹۱ ش.
۴۳. نجفی استرآبادی، حسن بن محمد بن حسن، *معارج السؤول و مدارج المأمول*، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، مشهد، شماره عمومی ۱۴۱۷.

بایسته‌های روان‌شناختی آرامش و دل‌بستگی پایدار میان همسران براساس آیه ۲۱ سوره روم

احسان ابراهیمی^۱ - نرجس السادات محسنی^۲

چکیده

ازدواج، سنگ بنای اولیه تشکیل خانواده و وسیله‌ای برای حفظ دین انسان و تکامل اوست. در آیه ۲۱ سوره روم، خلقت هر یک از همسران از نشانه‌های الهی و خاستگاه آرامش و دل‌بستگی میان آنان معرفی شده است. اما هر یک از دو عنصر آرامش و دل‌بستگی آسیب‌پذیر بوده و برای استمرار و پایداری آن‌ها به الزامات روان‌شناختی خاصی نیاز است. مسئله اصلی پژوهش حاضر، تبیین بایسته‌های آرامش و دل‌بستگی پایدار میان همسران از دیدگاه قرآن و آموزه‌های روان‌شناسی با بهره‌گیری از قرائن موجود در آیه ۲۱ سوره روم است. پژوهش به شیوه گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای و روش پردازش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است. براساس یافته‌های پژوهش، توجه به بُعد قلبی آرامش و اصالت دادن به زن در تأمین آن، از جمله بایسته‌های روان‌شناختی پایداری آرامش میان همسران است. همچنین توجه به خاستگاه و منشأ الهی عشق میان زوجین، تمرکز بر جنبه‌های اخلاقی-انگیزشی دل‌بستگی و نیز تعمیم عشق به همه شئون خانواده از بایسته‌های روان‌شناختی

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی (ره)، مدرسه عالی تفسیر

Ehsan_1144@yahoo.com

(نویسنده مسئول).

۲. فارغ‌التحصیل سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی، حوزه علمیه خواران، مؤسسه آموزش عالی

narjes.mohseni@gmail.com

معصومیه (ع.ا.ه.).

دریافت: ۱۴۰۲/۵/۱۴. پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱

تداوم دل بستگی میان همسران دانسته شده است.

کلیدواژه‌ها: آرامش خانواده، دل بستگی پایدار، روابط زوجین، حکمت ازدواج، آیه ۲۱ سوره روم، بایسته‌های روان شناختی.

بیان مسئله

در آموزه‌های دینی به ازدواج و تشکیل خانواده اهمیت بسیاری داده شده است. اسلام در پرتو تشریع ازدواج و تأکید بر مطلوبیت ذاتی آن، به مطلوبیت غیری ازدواج نیز توجه کرده و از تشکیل خانواده، اهداف والایی را در نظر دارد. اسلام از مردان و زنانی که پیمان همسری می‌بندند، انتظار دارد که در سیر این پیمان الهی و آسمانی، آن مقاصد و اهداف خاص را در نظر داشته باشند (نساء/۴).

اگرچه شرع مقدس برای ازدواج و تشکیل خانواده، مسائل مادی ای همچون وجوب مهریه، پرداخت نفقه و تأمین پوشاک و مسکن را در نظر گرفته و بر رعایت دقیق آن تأکید کرده است؛ اما حفظ بنیان خانواده را وام‌دار رعایت مسائل روانی و معنوی می‌داند. در واقع مسائل مادی مانند نمای بیرونی ساختمان، بیشتر ظاهر خانواده را زیبا می‌کند؛ اما پایه و بدنه خانواده از طریق پاسداشت مسائل روانی و معنوی استحکام می‌یابد (نساء/۱۹). در خانواده، هر یک از زن و مرد به رعایت مسائل روانی و معنوی موظف هستند (بقره/۲۲۸). اهمیت مسائل معنوی چندان است که حتی در ادای مسائل و حقوق مادی نیز باید جهات معنوی آن در نظر گرفته شود تا قوام خانواده حفظ گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب: ۳۱۹).

از دیدگاه قرآن، نیاز به ازدواج مانند حس گرسنگی و تشنگی از نشانه‌های قدرت الهی است؛ از این رو ناآرامی انسان در سنین جوانی نعمتی است تا او را به فکر ازدواج بیندازد. خدای سبحان با واژگانی همچون «سکینت» و «غشیان» به مسئله ازدواج اشاره می‌کند (اعراف/۱۸۹) تا انسان بفهمد که با نصیحت و وعده و وعید نمی‌توان ناآرامی و اضطراب در جوانی را درمان کرد؛ بلکه تنها راه رسیدن به آرامش و برآوردن نیاز عاطفی و دوست

داشتن در دوران جوانی و مهار این آشوب طبیعی و مقدّس، ازدواج و زندگی مسالمت‌آمیز با همنوع است (جوادی آملی، بی‌تا: ۲۳-۲۴؛ همو، ۱۳۹۳: ۵۲۲/۳۱). به عقیده روان‌شناسان اسلامی و غربی نیز ازدواج بستر مناسبی برای تأمین نیازهای دل‌بستگی، ایمنی و آرامش و حمایت روانی زن و شوهر است (سالاری‌فر، ۱۳۸۸: ۵۴، ۵۷؛ بستان، ۱۳۹۰: ۲۸؛ شولتز، ۱۳۸۴: ۳۸۷). مازلو روان‌شناس انسان‌گرا در هرم سلسله‌مراتب نیازهای خود، سومین نیاز اساسی را تعلق‌پذیری و محبّت می‌داند که در چهارچوب ازدواج و از طریق رابطه صمیمی با همسر برآورده می‌شود (مازلو، ۱۳۶۷: ۷۷). از نظر اسلام نیز نیازهای زیستی برای حفظ حیات انسان ضروری است؛ اما باید مهار و کنترل شود (شجاعی، ۱۳۸۹: ۱/۳۸۰).

قرآن حکیم در آیه ۲۱ سوره روم از آرامش (سکینت) و دل‌بستگی (مودّت) به عنوان دو هدف و حکمت مهم ازدواج یاد می‌کند؛ اما هر یک از دو عنصر آرامش و دل‌بستگی در معرض تضعیف و آسیب قرار دارد و برای استمرار و پایداری آن، در گام نخست به الزامات روان‌شناختی خاصی نیاز است که از قراین موجود در آیه می‌توان برخی از بایسته‌های روانی و معنوی مرتبط با نظام خانواده، به‌ویژه همسران را تبیین کرد.

برپایه آنچه گذشت، مسئله اصلی در پژوهش حاضر کشف و تبیین بایسته‌های روان‌شناختی برای استمرار آرامش و دل‌بستگی میان همسران با توجّه به قراین موجود در آیه ۲۱ سوره روم است؛ به عبارت دیگر، پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که معیارها و شاخص‌های لازم و ضروری برای استمرار و پایداری کارکردهای مهم ازدواج؛ یعنی آرامش و دل‌بستگی میان زوجین چیست؟ برای پاسخ، ضمن تمرکز بر آیه ۲۱ سوره روم از دیگر آیات و روایات و دیدگاه مفسّران و روان‌شناسان نیز استفاده می‌شود. از این رو، روش تحقیق در پژوهش حاضر میان‌رشته‌ای و تلفیقی از «نقلی- وحیانی» و «علمی- تجربی» بوده و شیوه گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای با تکیه بر منابع تفسیری و روان‌شناسی (اسلامی و غربی) است. همچنین روش پردازش داده‌ها برای تبدیل به اطلاعات به صورت توصیفی- تحلیلی است و بایسته‌های روان‌شناختی حفظ آرامش و

دل‌بستگی نیز با تجزیه و تحلیل ادله نقلی و بررسی میزان دلالت آن‌ها و همچنین استناد به قراین پیوسته و ناپیوسته در دو بخش ارائه می‌شود.

پیشینه پژوهش

گفتنی است که درباره سکینت و آرامش به عنوان یکی از اهداف ازدواج، پژوهش‌هایی به صورت کلی در قرآن یا با توجه به آیه ۲۱ سوره روم انجام یافته است؛ برای نمونه:

- «تفسیر تطبیقی آیه ۲۱ سوره روم و رویکردهای آن»، رضایی اصفهانی، محمدعلی و حمیده شورگشتی، فصلنامه سراج منیر، دوره هشتم، شماره ۲۶، بهار ۱۳۹۶.

در این مقاله، سنت زوجیت در قرآن به عنوان قانونی فراگیر میان همه مخلوقات و جانداران، به ویژه نوع انسان دانسته شده و از آن به عنوان عاملی برای ایجاد سکینت، مودت و رحمت یاد شده است.

- «سبک زندگی اسلامی و تأثیر مودت و رحمت از دیدگاه قرآن در پایداری و اصلاح خانواده و جامعه، با تأکید بر آیه ۲۱ سوره روم»، عمرانی، سیده نرجس و شهره روشنی، ارائه شده در ششمین همایش علمی- پژوهشی علوم تربیتی و روان‌شناسی، آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی ایران، انجمن توسعه و ترویج علوم و فنون بنیادین، تهران، دی ۱۳۹۷. در این مقاله با بهره‌گیری از تفسیرهای شیعی و منابع روایی معتبر و با توجه به عاطفه دینی و نقش آن در خانواده و شکل‌گیری جامعه سالم، سبک زندگی اسلامی تبیین شده است.

- «جایگاه و نقش زن در آرامش خانواده»، سمانچو، پاناپا، دوفصلنامه پژوهش‌های اسلامی جنسیت و خانواده، شماره پیاپی ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸.

مقاله به نقش زن در آرامش خانواده از طریق عشق‌ورزی به همسر، پاکیزگی و آراستگی، خانه‌داری، سازگاری و تفاهم پرداخته است.

- «تحلیل روان‌شناختی آرامش ناشی از ازدواج در قرآن»، طیب حسینی، سید محمود و دیگران، ارائه شده در اولین کنگره ملی قرآن و علوم انسانی، جامعه المصطفی العالمیه،

قم، اردیبهشت ۱۳۹۶.

نویسندگان به تبیین روان‌شناختی آرامش ناشی از ازدواج پرداخته و با توجه به منابع اسلامی به این نتیجه رسیده‌اند که خداوند متعال به صورت اقتضایی تمهیدات لازم را برای رسیدن همسران به خشنودی عاطفی در خانواده فراهم کرده؛ ولی تحقق عینی این هدف به بودن شرایط و نبودن موانعی باز بسته است.

وجه امتیاز مقاله پیش رو از مقالات یادشده و علت نوآوری آن، تتبع در منابع تفسیری و روان‌شناختی و بهره‌گیری از نظریه‌های مفسران و روان‌شناسان عمومی و متخصص در حوزه خانواده است. افزون بر این، نویسنده با تمرکز بر آیه ۲۱ سوره روم و بهره‌گیری از قراین پیوسته و ناپیوسته موجود درباره این آیه به تبیین بایسته‌های روان‌شناختی^۱ لازم برای

۱. «بایسته» و «بایست» در لغت به معنای واجب، لازم، ضروری و شیء مورد نیاز است (معین، ۱۳۸۰: ۸/۴۷۰). درباره مفاد باید و نباید، هر اندیشمندی تعریف و معنای خاصی بیان کرده (مطهری، ۱۳۵۸: ۸/۳۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۷)؛ اما در مقام کاربرد، گاهی به صورت انشایی و برای امر و نهی و گاهی به صورت اخباری و به معنای «واجب»، «ضروری» و «لازم» به کار برده شده است. کاربرد اخباری باید و نباید نشان‌دهنده رابطه علی- معلولی افعال اختیاری انسان با نتایج و اهداف مطلوب آن‌هاست. فعل انسان از آن رو که پدیده و علت خاصی است، می‌تواند معلول‌ها و پیامدهای درونی و بیرونی یا فردی و اجتماعی خاصی نیز داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۷۴-۷۷). مراد از مفهوم «بایسته» در تحقیق پیش رو توجه به اصول، الزامات و ضروریاتی است که انسان را به سوی اهداف خود هدایت می‌کند؛ به این معنا که چنانچه مطلوب انسان رسیدن به آرامش و دل‌بستگی پایدار در خانواده باشد، بدون توجه به برخی امور ممکن نیست؛ چراکه میان این مطلوب و توجه به آن امور رابطه علی- ضروری برقرار است.

واژه شناخت نیز معادل کلمه «معرفت» در عربی و دارای کاربردهای مختلفی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۶/۹؛ فیتیوی، بی‌تا: ۴۰۴) و عام‌ترین مفهوم آن، مطلق علم و آگاهی و از روشن‌ترین مفاهیمی است که نه تنها نیازمند تعریف نیست، بلکه تعریف حقیقی آن امکان ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۳۳۸/۱). به عقیده برخی روان‌شناسان، مفهوم شناخت؛ یعنی دانستن دربرگیرنده تمام دانشی است که آدمی به دست می‌آورد و شامل تفکر، حافظه، تشکیل مفهوم و ادراک می‌شود. (Bieler & Snowman, 1993: 390).

استمرار آرامش و دل‌بستگی و به‌کارگیری آن‌ها در زندگی مشترک پرداخته؛ مطلبی که در مقالات پیش گفته به آن توجهی نشده است. به عبارت دیگر، بایسته‌ها با توجه به قراین موجود در آیه استخراج شده و سپس مورد تبیین و تحلیل قرار گرفته است.

۱. آشنایی با سوره روم و تبیین مفردات مهم آیه ۲۱

روم از سوره‌های مکی قرآن و براساس چینش مصحف کنونی، سی‌امین سوره و طبق ترتیب نزول، هشتاد و سومین سوره قرآن است که پس از سوره انشقاق و پیش از سوره عنکبوت نازل شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵/۲۱). این سوره در سال آخر اقامت پیامبر ﷺ در مکه و یک سال پیش از هجرت به مدینه نازل شده^۱ و محتوا و خطوط کلی معارف آن نیز که درباره اصول دین، به‌ویژه توحید و معاد است، به مکی بودن آن گواهی می‌دهد. در فضای شرک‌آلود مکه که دوران خفقان و ستمگری سران شرک و صنادید قریش بود، سوره روم بیشتر به مباحث توحیدی، وحی و نبوت و معاد پرداخته و در کنار آن، به خطوط کلی معارف؛ یعنی اخلاق، فقه و حقوق و سنت‌های اجتماعی اشاره می‌کند (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۶۴/۲۷۷-۲۷۸). در عمده آیات سوره روم، به نعمت‌های الهی در آسمان و زمین، نظام زوجیت در گیاهان و حیوانات، آفرینش انسان از خاک، پیوند زن و مرد، تلاش در روز و خواب در شب، بارش باران و وزش باد و حیات زمین پس از مرگ پرداخته شده است (قرائتی، ۱۳۸۸: ۷/۱۷۷). روی هم رفته در این سوره، مسائل استدلالی، عاطفی و خطابی چنان درهم آمیخته شده که معجون کاملی برای هدایت و

سیف، ۱۳۸۰: ۴۸۸). مقصود از بایسته‌های روان‌شناختی در مقاله حاضر ضروریاتی است که از یک سو، به بُعد روانی و فرایندهای ذهنی و درونی انسان مربوط می‌شود و از سوی دیگر، شناخت و آگاهی نسبت به آن‌ها می‌تواند همسران را به سوی آرامش و دل‌بستگی پایدار رهنمون شود.

۱. براساس تاریخ، غلبه رومیان بر ایرانیان در سال بیعت رضوان (ششم هجرت) رخ داده و غلبه اولیه ایرانیان بر رومیان نیز هفت سال پیش از غلبه رومیان و هم‌زمان با نزول سوره روم بوده است؛ بنابراین سوره روم باید یک سال پیش از هجرت و در مکه نازل شده باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶/۲۱).

تریت نفوس فراهم آمده است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۱۶/۳۹۳).

در آیه ۲۱ سوره روم، هدف از ازدواج مسائل معنوی و روان‌شناختی‌ای همچون سکینت، مودّت و رحمت دانسته شده است: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

لِتَسْكُنُوا: از ریشه «س ک ن» و در اصل به معنای استقرار و ثبات در برابر حرکت است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/۳۸۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۱۷؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۵/۱۶۳) که به آرامش روان آدمی و رفع نگرانی، اضطراب و تشویش از او اشاره می‌کند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۱۲/۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۲۸۹). واژه «سکینه» نیز شش بار در قرآن به کار رفته و برخی از اشتقاقات آن معنای آرامش در خود دارد.

«سکینت» در اصطلاح، نوری در قلب انسان است که در مواجهه با امور غیبی به انسان ثبات و آرامش می‌بخشد (جرجانی، بی‌تا: ۱۵۹) و از آن به‌عنوان نیروی عقل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۱۷) یا موهبتی غیراکتسابی از سوی خدای مّنان به بندگان ویژه‌اش هنگام نگرانی و هراس دل‌هایشان یاد شده که به تقویت ایمان، افزایش یقین و ثبات نظر می‌انجامد (ابن‌قیم جوزیه، بی‌تا، ۲/۴۰۶).

مَوَدَّة: از ریشه «ودد» و در لغت به معنای تمایل به چیزی داشتن (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸/۹۹؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۳/۶۴)؛ دوست داشتن (قرشی، ۱۳۷۱: ۷/۱۹۲)، آرزو کردن (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸/۹۹) و محبّت (طریحی، ۱۴۱۶: ۳/۱۵۹؛ فیومی، بی‌تا: ۶۵۳) آمده و در اصطلاح به معنای محبّتی است که اثرش در مقام عمل ظاهر باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۱۶۶). این واژه در آیه مورد بحث می‌تواند هم به معنای دوستی و هم به معنای پیوند عاطفی و ایجاد الفت و دل‌بستگی باشد (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۶۴/۴۱۹). در تفاوت میان مودّت و محبّت می‌توان چنین گفت: مودّت بسیار علمی‌تر، دقیق‌تر و پاک‌تر از محبّت و به عشق و عشق‌ورزی نزدیک‌تر است که سبب دل‌بستگی می‌شود؛ زیرا مودّت پس از اطاعت و محبّت و در مرحله‌ای است که دوستی در صحنه دل مستقر شده باشد (کاشانی، بی‌تا: ۸/۲۱۷).

رحمت: از ریشه «رحم» و در لغت به معنای مهربانی (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳/۲۲۴؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۳/۶۹) و دل سوزی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۳۰؛ فیومی، بی تا: ۲۲۳) آمده است. رحمت در اصطلاح به معنای نوعی تأثیر نفسانی است که از مشاهده محرومیت محرومی که کمالی را ندارد و محتاج رفع نقص است، در دل پدید می آید و این صاحب دل را وامی دارد که او را از محرومیت نجات داده و نقصش را رفع کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۱۶۶).

مودّت و رحمت از جهاتی با هم متفاوت اند:

الف) «مودّت» انگیزه ارتباط در آغاز کار است؛ اما در پایان که یکی از دو همسر ممکن است ضعیف و ناتوان شده و توانایی خدمت نداشته باشد، رحمت جای آن را می گیرد. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۱۶/۳۹۳)؛ به عبارت دیگر مودّت برای ایام شباب و رحمت برای ایام شیب است (میبدی، ۱۳۷۱: ۷/۴۴۶).

ب) «مودّت» مربوط به بزرگ ترهاست که می توانند به همدیگر خدمت کنند؛ اما کودکان و فرزندان کوچک در سایه رحمت پرورش می یابند.

ج) «مودّت» در بیشتر موارد جنبه متقابل دارد؛ اما رحمت یک جانبه و ایثارگرانه است؛ زیرا برای بقای جامعه گاه خدمات متقابل لازم است که سرچشمه آن مودّت است و گاه، خدمات بدون عوض که به ایثار و رحمت نیازمند است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۱۶/۳۹۳).

به هر رو، آیه یادشده در بیان نشانه های آفرینش، به آیت بودن آفرینش همسران و تداوم نسل انسان اشاره می کند تا توحید ربوبی را برای مشرکان مگه ثابت کرده و حکمت ازدواج و اهمیت تشکیل خانواده را نیز به مؤمنان یادآوری کند. علت این امر آن است که انسان همچون فرشته نیست که مرگ نداشته باشد؛ بلکه همواره در حال تولّد و مرگ است و تنها راه بقای نسل او نکاح با هم نوع است؛ از این رو، خدای حکیم برای انسان و از جنس او قرینی آفرید، تا با او هم نشین شده و آرامش یابد و آنان از یکدیگر بهره مند شوند (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۶۴/۴۱۷). با تأمل در مضمون آیه ۲۱ سوره روم به نظر می رسد که این آیه از

سویی به آرامش روانی همسران در قالب هدف ازدواج و از سوی دیگر، به دوستی و مهربانی به منزله کارکرد آن اشاره دارد؛ زیرا در مورد نخست از «لام غایت» استفاده شده که بر هدف آفرینش همسران دلالت دارد و در مورد دوم، فعل «جعل» به خدا نسبت داده شده که از تحقق عینی این کارکرد حکایت می‌کند (بستان، ۱۳۸۸: ۲۹).

بدین‌سان سکینت و آرامش و در پی آن مودّت و عشق‌ورزی، بایسته‌هایی روان‌شناختی دارد که در ادامه و با تکیه بر آموزه‌های دینی (آیات و روایات) و آموزه‌های روان‌شناسی بیان و بررسی خواهد شد.

۲. بایسته‌های روان‌شناختی برای آرامش پایدار میان همسران

توجه به الزامات حفظ سکینت و آرامش میان زوجین از مسائل مهمی است که سزاوار است در عرصه خانواده به آن توجه شود. شناخت زوجیت نسل انسان به همراه اثر سکینت‌آفرینی آن و همچنین شناخت جایگاه زن در خانواده به عنوان عنصر اصلی تأمین سکینت اهمیت‌ی شگرف و قابل تأمل دارد. ازاین‌رو، مهم‌ترین بایسته‌های روان‌شناختی برای آرامش پایدار بیان می‌شود:

الف) توجه به بُعد روانی و قلبی آرامش

«روان» در لغت به معنای جان، نفس و روح (معین، ۱۳۸۰: ۱۶۸۱/۲) آمده است. ازآنجا که در علم روان‌شناسی، مکتب‌های مختلفی با نگرش‌های گوناگون مادی و فرامادی به انسان وجود دارد، برای روان‌معناهای متفاوتی ارائه شده است؛ با وجود این، همه مکتب‌های روان‌شناسی در این امر اتفاق نظر دارند که روان به بُعدی خاص و غیرجسمانی در وجود انسان نظر دارد که با جسم و ماده او مرتبط است (استوتزل، ۱۳۸۵: ۶؛ سوزان نولن و دیگران، ۱۴۰۲: ۳۰/۱؛ عبدالسلام زهران، ۱۹۸۴: ۱۹۷؛ نوری، ۱۳۸۷: ۱۰؛ برونو، ۱۳۸۴: ۱۸-۲۰؛ شریعتمداری، ۱۳۶۹: ۲). درآموزه‌های دینی، واژه‌ای خاص که ناظر به روان باشد، به کار نرفته است؛ اما معنای کلماتی مانند: نفس، قلب، فؤاد و روح (انعام/۱۵۲؛ انفال/۲۴؛ فرقان/۳۲؛ سجده/۹) به معنای روان نزدیک است. روان در اصطلاح، از ابعاد

وجودی انسان است که با دیگر اعضای بدن ارتباط دارد و دارای کیفیات، حالات و خصوصیات است (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۳: ۱۱) که می‌تواند انسان را به سوی سلامت رهنمون باشد و در صورت اختلال در آن، فرد دستخوش بیماری و حالاتی غیرطبیعی می‌شود.

توجه به بعد غیرجسمانی روان این مطلب را روشن می‌سازد که آرامش، برخلاف آسایش، امری درونی و فرامادی و لازم برای سلامت روانی انسان است. در حوزه خانواده نیز، رابطه قلبی و عاطفی مرد و زن از علّت‌های اصلی تأمین آرامش روانی آنان است که خانه را به محیطی امن تبدیل می‌کند.

بر پایه قراین موجود در آیات قرآن کریم، توجه به ارتباط آرامش با درون و قلب آدمی از بایسته‌های تداوم آن میان زوجین است؛ زیرا از نظر ادبی، هرگاه مشتقات ماده «س ک ن» با «فی» به کار برده شود، در بیشتر موارد به معنای آرامش جسمی و بدنی است؛ مانند آیه آرمیدن و آسودن بدن انسان در شب: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ﴾ (یونس/ ۶۷)؛ اما زمانی که با «إلی» به کار برده شود، بیشتر درباره آرامش روانی و قلبی است؛ مانند: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ (روم/ ۲۱) یا ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (اعراف/ ۱۸۹). در روایات تفسیری نیز ازدواج وسیله انس گرفتن قلوب معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۲/۵).

بر این اساس، سکینت مانند طمأنینه بیشتر امری جوانحی و مربوط به قلب و روان است و نه جوارحی و مرتبط با بدن (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۲۲/۳۱). قرآن کریم نیز سکینت را به قلب اسناد داده است: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (فتح/ ۴) و در آیه‌ای دیگر، ارتباط قلبی پیامبر اکرم ﷺ با مؤمنان متشّرع و دعای آن حضرت ﷺ سبب دل‌آرامی ایشان دانسته شده: ﴿وَصَلَّى عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ (توبه/ ۱۰۳). این سکینت همان آرامش و طمأنینه دل و مانند آن است؛ بنابراین اختصاصی به بدن ندارد و قسمت مهمی از آن ناظر به قلب است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۲۲/۳۱؛ همو، ۱۳۹۴: ۳۵/۲۳۹).

ب) اصالت دادن به زن در تأمین آرامش زوجین

خطاب کردن مردان با فعل «لِتَسْكُنُوا» و آمدن آن با حرف جرّ «إِلَى» همراه با ضمیر مؤنث «ها» نشان می‌دهد که زن مرجع و مآلی برای گرایش و تمایل مرد است. از سوی دیگر، آمدن عبارت «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» به جای «لِتَسْكُنُوا فِي الْبُيُوتِ» نشان‌دهنده این است که ازدواج و تشکیل خانواده، صرف اجتماع مذکر و مؤنث زیر یک سقف نیست (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۶۴/۴۲۶). برخی از مفسران عبارت «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» را به «لِتَسْتَقِرَّ قُلُوبُكُمْ عِنْدَهَا» تفسیر کرده‌اند؛ زیرا وقتی مردی برای امرار معاش از خانه بیرون می‌رود یا سفر می‌کند، قلبش تا وقتی که به خانه نزد همسرش بازنگشته، آرامش و استقرار ندارد (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۸/۳).

قرآن حکیم حقیقت مرد و زن را یک گوهر دانسته و هیچ امتیازی از نظر مبدأ قابلی آفرینش میان آن‌ها قائل نیست؛ لیکن براساس آیه مورد بحث، راز اصیل آفرینش زن چیزی غیر از گرایش جنسی و اطفای شهوت است. در واقع ازدواج با زن مایه آرامش مرد است و در ایجاد این آرامش و آسودگی روانی، اصالت به زن داده شده و مرد مجذوب مهر او دانسته شده است. بر این اساس، مردان هرگز نمی‌توانند به تنهایی یا با کمک مردان دیگر، فضای آرام و محبت‌آمیزی در یک زندگی مردانه بسازند؛ اما در مقابل، زنان که قدرت عاطفی بیشتری دارند، مسئول اصلی تأمین آرامش و سکینت و لینت در خانواده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۴۸؛ همو، ۱۳۹۷/۷/۱۹؛ پناهی، ۱۳۹۸: ۲۳۳). عاطفه و مهر و محبت زنان این توانایی را دارد که زندگی مشترک را مانند قصری زیبا و مستحکم ساخته و آن را گرم و جذاب کند و این همان کاری است که ملات نرم و منعطف با سنگ‌های سخت کرده و سبب پیوند آن‌ها و سرانجام به وجود آمدن ساختمان می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۶۴/۴۳۲؛ ۱۳۹۸/۹/۵؛ ۱۳۹۸/۲/۴).

گفتنی است که یادکرد قرآن از خانواده و خویشاوندان با واژه «أُولُو الْأَرْحَامِ» (احزاب/ ۶) نیز بیان‌کننده این است که رحامتِ نشئت‌گرفته از رحم مادر است که اساس خانواده را سامان می‌بخشد و نه صلابتی که از صلب پدر نشئت گرفته است (جوادی آملی،

(۱۳۹۲/۱/۲۱)؛ چنان که تشبیه زن به لباس در آیه ﴿هُنَّ لِيَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ لَهُنَّ﴾ (بقره/ ۱۸۷) این معنا را در خود دارد که زن عهده دار تأمین سکونت در خانواده است؛ زیرا برجسته ترین و بهترین وجه تشبیه آیه همان آرامشی است که انسان دارای پوشش مناسب دارد، همان گونه که قرآن مجید در آیات ﴿جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ (قصص/ ۷۳)، ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ﴾ (غافر/ ۶۱) و ﴿جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَاسًا﴾ (نبا/ ۱۰) از شب به سکن و لباس تعبیر کرده، این دو ویژگی را به زن نیز نسبت داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۶۱/۹).

براساس آنچه گذشت، توجّه به نقش زن در ایجاد سکونت در خانواده و آگاهی و شناخت همه اعضای خانواده اعم از خود زن و دیگر اعضا نسبت به این نقش، از بایسته های روان شناختی ای است که آرامش پایدار میان زوجین را فراهم می سازد و می تواند نتایج روحی و روانی مطلوبی در کل خانواده داشته باشد.

ج) توجّه به نقش اجتماع حقیقت واحد در تأمین آرامش

از بایسته های روان شناختی پایداری آرامش زوجین توجّه به آفرینش زن و مرد از یک جنس و در نتیجه، اجتماع یک حقیقت در خانواده است که در آیه مورد بحث از آن به «مِنْ أَنْفُسِكُمْ» و در آیه ای دیگر به «نَفْسٌ وَاحِدَةٌ» (نساء/ ۱) تعبیر شده است. «مِنْ أَنْفُسِكُمْ»؛ یعنی «از حقیقت شما»؛ چراکه حقیقت انسان ها یکی است (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۴۲۴/۶۴). حرف جرّ «مِنْ» نیز نشوئیه نیست که نشان دهنده نشئت گرفتن یکی از دیگری باشد؛ بلکه برای بیان جنس است و به مجانست زوجین اشاره می کند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۳۴/۲۳)؛ ازاین رو برخی معتقدند که «مِنْ أَنْفُسِكُمْ» به معنای «مِنْ نَوْعِهَا» است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۸). در واقع، اتحاد جنس علّت پیوند و جمع شدن زن و مرد و تحقق آرامش است؛ برخلاف اختلاف که سبب تنافر و دوری و در نتیجه، آشفتگی و اضطراب است. خدای حکیم برای مرد از جنس و شکل او زوج و قرینی آفرید تا از هم نشینی با او آرامش یابد؛ چون تمایل به هم نوع بسیار بیشتر از تمایل به غیر هم نوع

است (طوسی، بی‌تا: ۲۴۰/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۰/۸؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۶۷/۲۱؛ ۲۰۱/۹؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۳۴/۲۳؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۲/۲۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۰۵/۱۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۳۴/۳). تشابه زن و مرد در جنبه‌های جسمانی و روانی، افزون بر مکمل بودن ابعاد جسمانی و روانی شخصیت آنان دو عامل مهم در جذب ایشان به هم و ایجاد انس و دل‌بستگی است (سالاری‌فر، ۱۳۸۸: ۵۴) و از سوی دیگر، نقش بسزایی در تولید نسل دارد؛ چون برای تولید فرزند به سکینت و آرامش نیاز است (طوسی، بی‌تا: ۵۲/۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۷/۱۴؛ ۳۳۷/۷).

بدین‌سان نفع انسان در رفع نیازهای معقول و مشروع اوست و خدای علیم با حکمت بالغه خود هر یک از زن و مرد را به‌گونه‌ای آفرید که هنگام قرار گرفتن کنار یکدیگر، در تمام ابعاد کامل شده و نیازهایشان برآورده شود؛ در مقابل، زن یا مرد تنها، ناقص و نیازمند به دیگری است و از اجتماع آن دو است که واحدی تام و تمام درست می‌شود. حکمت گرایش هر یک از زن و مرد به دیگری نیز رفع همین کاستی و نیاز است که چون برطرف شود، آرامش پدید می‌آید (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۶۴/۴۲۳).

مردان عهده‌دار اداره زندگی و تأمین معاش‌اند و چون این امر با کوشش، خستگی و اضطراب همراه است، به آرامش نیاز دارند و ازآنجا که بیگانه نمی‌تواند مایه آرامش باشد، خداوند برای سکینه و آسایش مرد، زن را آفریده است (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۶۴/۴۲۵؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۷/۱۱۰).

۳. بایسته‌های روان‌شناختی دل‌بستگی پایدار میان همسران

بر زوجیت مرد و زن در نظام تکوین، آثار فراوانی مترتب می‌شود. یکی از این آثار، دل‌بستگی و عشق و عاطفه خاصی است که میان زن و شوهر پدیدار می‌شود که در آیه مورد بحث از آن به «مودّت» تعبیر شده است. حفظ و پایداری این عنصر، الزاماتی روان‌شناختی دارد که اهتمام به آن‌ها در تقویت نهاد خانواده دارای نقش ویژه‌ای است:

الف) توجّه به خاستگاه و منشأ الهی عشق زوجین

دل بستگی و عشق بین دو همسر نشانه‌ای از محبت و تدبیر الهی است تا صفا و صمیمیت میان اعضای خانواده نهاده شود و بستر شکوفایی استعدادها نیز فراهم آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱/۴۲۴) بر پایه آیه «وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِيلَ الْأَوَّلِينَ» (شعراء/ ۱۸۴)، خدای والا انسان را آفرید و تمایل به زیبایی و تنفر از زشتی را در جبلت و سرشت او قرار داد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۲/۱۵). بر این اساس، مودّت و دل بستگی وصف جبلّی انسان است و درون او ریشه دارد، همان گونه که جبلّ مستحکم است و در زمین ریشه دارد، مانع نوسان و اضطراب زمین است، در دل خود معدن می پروراند و سرما، تگرگ و برف را به سینه می خرد و آن ها را به صورت چشمه درون خود جاسازی و سپس از دامنه خود در دشت پراکنده می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۴/۹/۱)، اصل مهم مودّت نیز امری تکوینی و مطابق جبلّت آدمی است که خدای والا آن را درون او تعبیه کرده است (طوسی، بی تا: ۸/۲۴۰؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۷/۳۲۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۸/۱۱۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱/۳۲۹). واژه «جعل» در عبارت «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم/ ۲۱) بر جعل مفارقی (مفارق از وجود زوجین) دلالت دارد و تکوینی بودن آن دو را تأیید می کند. جعل مفارقی؛ یعنی اینکه مودّت و دل بستگی، مفارق از وجود زوجین است و از ابتدا نبوده و خدای مّتان هنگام همسریابی و ازدواج آن را در نهاد زوجین قرار داده است. قدرت بی نهایت خدای سبحان است که می تواند دو بیگانه را به یکدیگر مرتبط ساخته و میان آنان دل بستگی را به صورت جبلّی برقرار کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۴۸/۵۱۴؛ همو، ۱۳۹۸/۱۰/۱۵).

بر پایه سخنی نورانی از امام صادق علیه السلام نیز گرایش مرد به زن از سوی ذات اقدس الهی است؛ زیرا شهوت جنسی پس از انس انسانی حضرت آدم علیه السلام به حوا به او داده شد و در نخستین برخورد که سخن از مهر قلبی است، هرگز غریزه شهوانی مطرح نبود: «فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَاطْطَبَّهَا إِلَيَّ فَإِنَّهَا أَمَتِي وَ قَدْ تَصْلُحُ لَكَ أَيْضاً زَوْجَةً لِلشَّهْوَةِ وَ أَلْقَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ الشَّهْوَةَ وَ قَدْ عَلَّمَهُ قَبْلَ ذَلِكَ الْمَعْرِفَةَ بِكُلِّ شَيْءٍ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۳۷۹).

در پرتو همین نگرش است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله زن را محبوب خود دانسته: «حُبِّبَ إِلَيَّ

من دُنْيَاكُمْ التَّسَاءُ وَالطَّيِّبُ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۴/۲) و همچنین فرموده‌اند: «ما بُنِيَ فِي الْإِسْلَامِ بِنَاءً أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَعَزَّ مِنَ التَّزْوِجِ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۳۸۳). امام صادق علیه السلام نیز فرموده است: «أَكْثَرُ الْخَيْرِ فِي التَّسَاءِ» (همان).

بر پایه روایت دیگری مودّت و عشق میان همسران از قِبَل خداوند است: «أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، لَقَدْ عَجِبْتُ مِنْ أَمْرٍ وَإِنَّهُ لَعَجِبٌ، إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ وَمَا رَأَاهَا وَمَا رَأَتْهُ فَطَّ حَتَّى إِذَا ابْتَنَى بِهَا اصْطَحَبَا وَمَا شَاءَ أَحَبُّ إِلَيْهِمَا مِنَ الْآخَرِ» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷/۲۹۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵/۲۵۰؛ کاشانی، بی تا: ۷/۱۷۰)؛ مردی نزد رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمد و گفت: من از کاری متعجب هستم. مردی و زنی هرگز یکدیگر را ندیده‌اند، وقتی میان ایشان مناکحتی شود و یک روز با یکدیگر صحبت کنند، به حیثیتی مودّت و عشق میانشان پیدا شود که از آن عجیب‌تر نباشد. آن حضرت فرمود: این از جانب حق تعالی است.

طبق این روایت، خدای متّان منبع الفت و مودّت و رحمت است و در نهاد مرد و زن، این مودّت و رحمت را قرار می‌دهد.

این دل‌بستگی غیر از آن کشش غریزی‌ای است که در ابتدا وجود دارد. در واقع علاقه و انس و الفت خاص پس از بسته شدن پیمان همسری و زناشویی بین زن و مرد به وجود می‌آید؛ به سخن دیگر، محبّت همیشه به امر خاصّی تعلّق می‌گیرد و به «متعلّق» نیاز دارد. از این رو، پیش از انتخاب یک فرد خاص به عنوان همسر، تنها میل به جنس مخالف در انسان هست؛ امّا پس از انتخاب آن فرد خاص، مودّت و دل‌بستگی که همان محبّت خاصّ زن و شوهر است، میان آنان پدید می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۱۸). بدین سان، خدای والا هرگز از روی جبر و بدون وجود اسباب اختیاری چنین محبّتی میان همسران ایجاد نمی‌کند؛ بلکه براساس عبارت قرآنی «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً»؛ یعنی وقتی مرد و زن عقد همسری بستند و قرار گذاشتند یک عمر با هم و در کنار هم زندگی کنند، به تدریج عواطف خاصّی نسبت به یکدیگر در آن‌ها پدید آمده و رشد می‌کند و این سبب

تحقق عینی آرامش در خانواده می شود (بستان، ۱۳۹۰: ۲۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۷۰/۳).
بر پایه آنچه گذشت، توجه به الهی بودن عشق زوجین از یک سو و اختیاری بودن
پایداری این محبت از سوی دیگر برای تحقق و استمرار آرامش در خانواده، امری بایسته و
ضروری است.

ب) توجه به بعد عقلانی عشق و دل بستگی

قرآن کریم در نگاه به ازدواج و تشکیل خانواده، به غریزه جنسی چندان بهایی
نمی دهد؛ زیرا این غریزه در حیوانات نیز هست. برخلاف غریزه جنسی، مودت و
دل بستگی در انسان امری عقلی و بخردانه است و نه غریزی. از تعبیر «من آیاته» در صدر
آیه ۲۱ سوره روم و «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» در ذیل آن برمی آید که مسائل دقیق
ازدواج و تشکیل و تداوم خانواده به تفکر دقیق و مداوم نیاز دارد تا انسان ها بتوانند
حقیقت آن را به خوبی ادراک کنند؛ زیرا ایجاد عشق و دل دادگی میان زن و شوهر از سوی
خدای حکیم، از نشانه های قدرت الهی است (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۴۴۶/۶۴).

اگر مودت و دل بستگی بر پایه عقل بنا شود، با گذشت زمان عقلانی تر نیز شده و
باعث محکم تر شدن اساس خانواده می شود. بر این اساس، رابطه زن و مرد باید بر پایه
آرامش حکیمانه استوار شود و نه ارضای غریزه محض. این بینش و روش سبب اصالت
دادن به بنیاد خانواده است؛ وگرنه هر نر و ماده ای تلقیح و تولید مثل دارند؛ حیوان و گیاه
باشند یا انسان. از سوی دیگر، خانواده ای که بر پایه غریزه جنسی استوار شود، دوام زیادی
ندارد؛ چون با گذشت زمان و افزایش سن زن و شوهر، غریزه کاهش یافته و دوستی غریزی
نیز سست می شود و چه بسا بنیان خانواده از هم بپاشد. از این رو، ذات اقدس الهی عشق
و دل بستگی عقلی و ایمانی و گذشت عاقلانه از اشتباهات یکدیگر را محور تشکیل
خانواده پایدار می داند. چنین دوستی ای سبب آرامش قلب می شود؛ چراکه قلب فقط در
پرتو امور معنوی آرام می گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۶۱/۹؛ ۱۳۹۳: ۵۲۱/۳۱؛ ۱۳۹۷: ۴۶/۴۶۵۰؛ ۱۴۰۱: ۴۴۲/۶۴؛ ۱۳۹۸/۹/۵؛ ۱۳۹۸/۲/۴).

آری، اگر علاقه، مودّت و دل‌بستگی از سوی شهوت و وهم رهبری نشود؛ بلکه عقل عملی و نظری؛ یعنی انگیزه صحیح و اندیشه تام آن را هدایت کند، منشأ سکینت و آرامش زوجین و پایداری زندگی ایشان خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۴۶/۶۵۰).

ج) تمرکز بر جنبه‌های اخلاقی - انگیزشی عشق و دل‌بستگی

رابطه عشق و دل‌بستگی زن و شوهر امری انگیزشی، عاطفی و اخلاقی و براساس حکمت است و نه حکمی فقهی و دستوری تا در صورت نبود آن، اصل نکاح از نظر صحت و بطلان آسیب ببیند؛ ازاین‌رو در مواردی، مانند ناشز بودن مرد یا زن که مودّت و دل‌بستگی‌ای میان آنان نیست، اصل نکاح محفوظ است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۲/۶۹-۷۰).

برخی از استناد به آیه «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ...» (مجادله/۲۲) و قرار دادن آن در کنار آیه مورد بحث، برای تأیید حکم فقهی عدم جواز ازدواج با اهل کتاب بهره گرفته‌اند؛ زیرا نکاح ایجادکننده مودّت و دل‌بستگی است و مودّت و دل‌بستگی اهل کتاب روا نیست (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۰/۴۱). این قیاس که به صورت شکل ثانی تقریر شده، عقیم و غیرمنتج است؛ زیرا میان دل‌بستگی عاطفی با نوع فقهی آن خلط شده است. براساس قاعده «تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیّت است»، از آیه پیش‌گفته چنین مستفاد می‌شود که مؤمن به علّت برخورداری از ایمان، به محاذ از آن نظر که محاذ است، مودّت و دل‌بستگی ندارد که البته این مودّت و دل‌بستگی ناپسند، چنان‌که آمد، فقهی است و نه عاطفی؛ در حالی که با توجه به سیاق آیه ۲۱ سوره روم، مودّت و دل‌بستگی میان زن و شوهر امری انگیزشی و عاطفی است. ازاین‌رو، چه بسا پدری از عمل فرزند خویش ناراضی بوده و آن را تقبیح کند و به او مودّت فقهی نداشته باشد؛ اما نسبت به او مودّت و دل‌بستگی عاطفی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۲/۶۹-۷۰؛ ۱۳۹۳: ۳۱/۵۲۱؛ ۱۳۹۷: ۴۶/۶۵۰؛ ۱۳۹۸/۹/۵؛ ۱۳۹۸/۲/۴؛ ۱۴۰۱: ۴۱۷/۶۴).

گفتنی است که بر پایه برخی روایات نیز عالی‌ترین نوع مودّت و دل‌بستگی میان دو همسر برقرار است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۵۰۶؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۵۵۹)؛ یعنی هیچ پیوندی همانند نسبت همسری نیست و هیچ عدلی در مودّت برای دو همسر جز مودّت و دل‌بستگی آن دو به یکدیگر نیست و همین عامل اساسی است که شالوده خانواده را نه تنها استحکام می‌بخشد (جوادی، ۱۴۰۱: ۶۴/۴۳۴)، بلکه زمینه‌های توسعه وجودی و رشد شخصیت را فراهم می‌آورد. تعامل محبت‌آمیز و صمیمی اعضای خانواده با دیگران سبب می‌شود تا آنان دیگران را در قالب بخشی از وجود خود حس کنند. به اعتقاد ژان پیاژه، روان‌شناس معروف اروپایی، این اتفاق نوعی توسعه خود است و در ازدواج و خانواده این پدیده به وضوح رخ می‌دهد و هر عضوی از خودمیان‌بینی به سوی میان‌وگرایی حرکت می‌کند؛ از این رو برای همسر و فرزندان و اعضای خانواده اיתار و فداکاری کرده و آنان را جزئی از وجود خود می‌داند (پیاژه، ۱۳۷۶: ۳۵۹).

بنابراین توجّه به منحصر به فرد بودن نوع مودّت و دل‌بستگی میان زوجین می‌تواند پیامدهای مطلوب روانی برای آنان و همچنین فرزندانشان به ارمغان آورد و این نوع از دل‌بستگی را استمرار بخشد.

د) توجّه به متقابل بودن عشق و دل‌بستگی زوجین

اساس خانواده با دو اصل قوی و قویم مودّت و دل‌بستگی تحکیم یافته است و این عامل اساسی سهم بسزایی در ایجاد ارتباط متقن و پیوند ناگسستنی بین زن و شوهر دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۵/۶۷۴-۶۷۵). دین اسلام بر توجّه متقابل همسران به برآوردن نیازهای عاطفی یکدیگر، به‌ویژه نیاز به توجّه، احترام و محبت تأکید کرده و نقش بسیار مهمّی برای این عامل در تأمین آرامش روانی همسران قائل شده است (بستان، ۱۳۹۰: ۲۹). دو رکن خانواده؛ یعنی زن و مرد باید برابر همدیگر از کشش و عشق برخوردار باشند تا رضایت و نشاط را احساس کنند و این احساس زمانی به دست می‌آید که کانون خانواده آرامش و آسایش داشته باشد و این کانون از راه تفاهم برخاسته از مودّت و دل‌بستگی

متقابل تحقّق پیدا می‌کند. مودّت و ظاهر ساختن دوستی و حالت دل‌دادگی، پیوسته به صورت کنش و واکنشی متقابل میان همسران ادامه می‌یابد و به ایجاد عواطفی عمیق‌تر و بادوام‌تر میان آنان می‌انجامد و این امر وحدت و استحکام بنیان خانواده را در پی دارد و پرتو آن به فرزندان نیز سرایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۱/۵).

همچنین عبارت «بَيْنَكُمْ مَوَدَّةٌ وَرَحْمَةٌ» ناظر به شفقت و ترحم متقابل همسران یا حتی والدین به فرزندان و فرزندان به والدین است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۱۴/۱۲۷). به علّت لطافت ناشی از مودّت و دل‌دادگی‌ای که خدای والا در نهاد زوجین قرار داده، هریک به دیگری تمایل دارد (طوسی، بی‌تا: ۲۴۰/۸).

گفتنی است که دلالت عبارت «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» (روم/۲۱) بر خلقت زوجین از یک جنس نیز مؤیدی بر متقابل بودن دل‌بستگی زوجین است؛ زیرا هم‌جنس به هم‌جنس تمایل و علاقه دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۴۷۰؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۵/۲۷۶۳).

آری، هر ناقصی مشتاق کمال خویش است و هر نیازمندی به چیزی گرایش دارد که نیاز او را برطرف کند و این ویژگی در زن و مرد مشترک است. ازاین‌رو، قرآن کریم در آیه مورد بحث از دل‌بستگی دوسویه میان زن و مرد خبر می‌دهد؛ یعنی زنان و مردان به گونه‌ای خلق شده‌اند که میانشان عشق و دل‌دادگی حاکم است و با دوسویه بودن این رابطه معنوی، آرامش و سکون نیز دوسویه است. بنابراین، زن و مرد نیازهایی دارند که در سایه هم‌زیستی آنان تأمین می‌شود و این نیاز به نیاز جنسی محدود نیست؛ بلکه نیازهای انسانی را نیز دربر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ب: ۳۱).

هـ. تعمیم عشق و دل‌بستگی به همه شئون خانواده

دل‌بستگی و عشق مشترک میان زن و شوهر فقط یک امر نفسانی و قلبی نیست، بلکه در همه شئون خانوادگی ظهور و بروز می‌یابد. توضیح مطلب اینکه محبت، چه ظهور عملی داشته باشد چه نه، امری نفسانی و قلبی است؛ اما مودّت و دل‌دادگی بالاتر از محبت و دارای آثار فردی و جمعی است. همچنین مودّت و دل‌دادگی عنصر محوری

و امری اساسی به شمار می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳۹/۲۵۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۶/۱۳۶؛ سالاری فر، ۱۳۹۳: ۲۲۷، ۲۳۱) و توجه به آن می‌تواند در پایداری دل‌بستگی میان دیگر اعضای خانواده نیز مؤثر باشد.

بر پایهٔ سیاق آیه مورد بحث، مراد از مودّت و دل‌بستگی گونهٔ خانوادگی آن است و دیگر روابط خانوادگی همچون رابطهٔ والدین و فرزندان را دربر می‌گیرد و حتی می‌توان گفت که اطلاق آیه شامل مودّت میان افراد جامعه نیز می‌شود که از روشن‌ترین جلوه‌گاه‌های آن جامعهٔ کوچک خانواده است؛ چراکه زن و شوهر در مودّت و دل‌دادگی ملازم یکدیگرند و با کمک هم به فرزندان کوچک خود نیز اظهار دل‌بستگی و عشق می‌کنند. بدین‌سان، وقتی طفل صغیر نمی‌تواند حوایج ضروری زندگی خود را تأمین کند، مودّت و دل‌بستگی است که والدین را وامی‌دارد برای حفظ و حراست، تغذیه، لباس، منزل و تربیت او بکوشند. اگر این مودّت و دل‌بستگی نبود، نسل بشر به کلی منقطع می‌شد و هرگز ادامه نمی‌یافت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۱۶۶).

ضرورت این فراگیری و تعمیم، مدلول آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (نساء/۱) نیز هست؛ زیرا هدف از امر به تقوا در آیه این است که هر عضوی از اعضای خانواده حق دیگری را ادا کند و همگی به سان یک دست در انجام دادن آنچه به نفع همگان است، همکاری و همیاری کنند تا خانواده از زندگی شایسته‌ای برخوردار شده و در آن مشکل حادثی وجود نداشته باشد (مغنیه، ۱۴۱۴: ۶/۱۳۶).

به اعتقاد روان‌شناسان نیز آرامش و اطمینانی که برای همسران و حتی دیگر اعضا در محیط خانوادهٔ بهنجار ایجاد می‌شود، در هیچ جای دیگری پدید نمی‌آید و محیط خانواده امن‌ترین و رضایت‌بخش‌ترین بستر برای برآوردن نیازهای روانی، به‌ویژه تأمین آرامش روانی است. محبت، غم‌خواری و پذیرش یکدیگر که از مهم‌ترین مؤلفه‌ها و ضروریات زندگی اجتماعی است، در خانواده به بهترین وجه تأمین می‌شود (بورنستین، ۱۳۸۰: ۱۲-۱۳).

نتیجه

در پندار ظاهری و سطحی توده مردم، تمکّنات و مسائل مادی سبب قوام و پایداری خانواده است؛ اما در نگرش قرآن حکیم، خانواده در کنار ظاهر و صورت خود که مرتبط با مسائل مادی است، حقیقت و باطنی هم دارد که اساس خانواده به شمار می‌آید و بی‌توجهی به آن مایه تزلزل است. بر پایه آیه ۲۱ سوره روم، آفرینش همسر و برقراری آرامش از سویی و برقرار ساختن مودّت و دل‌بستگی خردمندانه برای تحکیم پیوند زناشویی از سوی دیگر، نشانه‌هایی برای اهل تفکرند. مسئله ازدواج و راه‌های تحکیم آن به تفکر دقیق و مستمر نیاز دارد تا انسان‌ها بتوانند حقیقت آن را به خوبی درک کرده و ازدواج را صرف اجتماع جنسی مذکر و مؤنث ندانند.

بر پایه قرائن موجود در آیه مورد بحث و دیگر آیات و روایات، آرامش و دل‌بستگی پایدار میان زوجین دارای الزامات روان‌شناختی است. توجه به ویژگی قلبی بودن آرامش، اصالت دادن به زن در تأمین آرامش و تأمین آرامش از طریق ایجاد اجتماع حقیقت واحد از بایسته‌های روان‌شناختی برای آرامش پایدار میان زوجین است. همچنین توجه به خاستگاه الهی دل‌بستگی زوجین، توجه به بُعد عقلانی دل‌بستگی، تمرکز بر جنبه‌های اخلاقی- انگیزشی دل‌بستگی، توجه به متقابل بودن دل‌بستگی زوجین و تعمیم دل‌بستگی به همه شئون خانواده از بایسته‌های روان‌شناختی پایداری آن در خانواده است.

خدای متّان، مسئولیت آرامش را به زن و مسئولیت مدیریت و تدبیر را به مرد داده است؛ زیرا زن در عاطفه و مرد در مدیریت قوی‌تر است. بی‌تردید، زن یا مرد تنها ناقص و محتاج به طرف دیگر است و از اجتماع آن دو است که واحدی تام و تمام درست می‌شود. خدای سبحان برای هر یک از انسان‌ها از جنس خودشان زوج و قرینی آفریده است تا با هم‌نشینی آرامش یابند و از یکدیگر بهره‌مند شوند.

دل‌بستگی میان همسران امری تکوینی و نشانه‌ای از محبت و تدبیر الهی است تا صفا و صمیمیت بین اعضای خانواده نهادینه شود و بستر شکوفایی استعدادها فراهم

آید. اگر مودّت و دل‌بستگی به صورت متقابل و بر مبنای عقلانیّت باشد، در همه شئون خانواده ظهور یافته و مایه تحکیم خانواده و تعالی افراد و جامعه خواهد بود؛ ولی اگر مبنای آن مادی و شهوانی باشد، پس از مدّتی فروکش کرده و نظام خانواده از هم می‌پاشد و به جدایی می‌انجامد؛ امری که امروزه در نظام خانواده به سبک غربی، روی داده است. بنابراین، باید این دو عنصر و دو نعمت را به خوبی حفظ کرد و خانواده را با عقل تحکیم بخشید. البته سهم همسران در مسائل طبیعی و خواسته‌های غریزی باید کاملاً ملحوظ و محفوظ باشد و تحقّق همه این امور فقط در پرتو عقل و عاطفه متقابل، نه احساس صرف یا یک جانبه، امکان‌پذیر است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن قیم جوزیه، شمس الدّین محمد، مدارج السالکین بین منازل ایتک نعبد و ایتک نستعین، دار الحديث، القاهرة، بی تا
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الفکر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۵. ابوالفتح رازی، حسین، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۶. استوتزل، ژان، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، سمت- مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، تهران، چاپ ششم، ۱۳۸۵ش.
۷. برونو، فرانک، فرهنگ توصیفی اصطلاحات روان‌شناسی، طرح نو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۴ش.
۸. بستان، حسین، خانواده در اسلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
۹. بورنستین، ف، روش‌های درمان مشکلات زناشویی، ترجمه حسن توننده جانی و نسرین کمال‌پور، مرندیز، مشهد، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
۱۰. پناهی، علی‌احمد، نقش زن و مرد در خانواده با رویکرد اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول، ۱۳۹۸.
۱۱. پیاژه، ژان، دیدگاه پیاژه در گستره تحوّل روانی به ضمیمه آزمون‌های عملیاتی در پژوهش‌های

- ژنتیک و بالینی، ترجمه و گردآوری محمود منصور و پریخ دادستان، بعثت، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۱۲. ثعلبی، احمد بن محمد، *الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۳. جرجانی، السید الشریف علی بن محمد، *التعریفات*، ناصر خسرو، تهران، بی‌تا.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم، جلد پنجم، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم، جلد نهم، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم، جلد هفدهم، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم، جلد ۲۲، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم، جلد ۳۱، چاپ اول، ۱۳۹۳ش.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم، جلد ۳۵، چاپ اول، ۱۳۹۴ش.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم، جلد ۳۹، چاپ اول، ۱۳۹۵ش.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم، جلد ۴۶، چاپ اول، ۱۳۹۷ش.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم، جلد ۴۸، چاپ اول، ۱۳۹۷ش.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم، جلد ۶۴، چاپ اول، ۱۴۰۱ش.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، *حق و تکلیف*، اسراء، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۸ (ب)ش.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، *حقوق خانواده*، اسراء، قم، بی‌تا.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله، *دروس خارج تفسیر قرآن کریم*: (www. portal. esra. ir) وبگاه بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله، *دروس خارج فقه نکاح*: (www. portal. esra. ir) وبگاه بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله، *زن در آیین جلال و جمال*، اسراء، قم، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۸ (الف)ش.
۲۹. جوادی آملی، عبدالله، *مبایذ اخلاق در قرآن*، اسراء، قم، چاپ ششم، ۱۳۸۷ش.
۳۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، مؤسسه آل‌البیت، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۳۱. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات ألفاظ القرآن*، دار الشامیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۳۲. زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، دار الفکر، دمشق، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.

۳۳. سالاری فر، محمدرضا، *خانواده در نگرش اسلام و روان‌شناسی*، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ ش.
۳۴. سالاری فر، محمدرضا، *روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی*، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، چاپ پنجم، ۱۳۹۳ ش.
۳۵. سمرقندی، نصر بن محمد، *تفسیر الشمرقندی المسمی بحر العلوم*، دار الفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
۳۶. سوزان نولن و دیگران، *زمینه روان‌شناسی ائکینسون و هیلگارد*، مترجم: حسن رفیعی و مجتبی دلیر، نشر ارجمند، تهران، چاپ نهم، ۱۴۰۲ ش.
۳۷. سیّد قطب، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، چاپ سی و پنجم، ۱۴۲۵ ق.
۳۸. سیف، علی اکبر، *روان‌شناسی پرورشی*، نشر آگاه، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. شجاعی، محمدصادق، *درآمدی بر روان‌شناسی تنظیم رفتار با رویکرد اسلامی*، بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۸۹ ش.
۴۰. شریعتمداری، علی، *مقدمه روان‌شناسی*، مشعل، بی‌جا، ۱۳۶۹ ش.
۴۱. شولتز، دوان، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یوسف کریمی و دیگران، نشر ارسباران، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۴ ش.
۴۲. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنّه*، فرهنگ اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
۴۳. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۴۴. ضیایی بیگدلی، محمدحسین، *روان‌شناسی تحلیلی*، دارالعلم، بی‌جا، ۱۳۸۳ ش.
۴۵. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.
۴۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۴۷. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، مرتضوی، تهران، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.
۴۸. طوسی، محمد، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، بی‌تا.
۴۹. عبدالسلام زهران، حامد، *علم النفس الاجتماع*، عالم الکتب، القاهرة، چاپ پنجم، ۱۹۸۴ م.
۵۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

۵۱. فضل‌الله، محمدحسین، *من وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۵۲. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للزفعی*، منشورات دار الرضی، قم، چاپ اول، بی‌تا.
۵۳. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۵۴. قرشی، علی‌اکبر، *قاموس قرآن*، دار الکتب الإسلامية، تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۱ش.
۵۵. قرطبی، محمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴ش.
۵۶. کاشانی، فتح‌الله، *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، کتاب فروشی اسلامیة، تهران، چاپ اول، بی‌تا.
۵۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، اسلامیة، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۷ق.
۵۸. مازلو، آبراهام، *انگیزش و شخصیت*، ترجمه احمد رضوانی، آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۳۶۷ش.
۵۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۶۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن (ج ۳)*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۹۴ش.
۶۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
۶۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *رستگاران*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
۶۳. مصباح یزدی، محمدتقی، *سجاده‌های سلوک*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
۶۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *فلسفه اخلاق*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
۶۵. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، مرکز الکتاب للترجمة و النشر، تهران، چاپ اول، ۱۴۰۲ق.
۶۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار (ج ۱۳): نقدی بر مارکسیسم*، بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۵۸ش.
۶۷. معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، امیرکبیر، تهران، چاپ هفدهم، ۱۳۸۰ش.
۶۸. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، دار الکتاب الإسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.

۶۹. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیه، تهران، چاپ دهم، ۱۳۷۱ش.
۷۰. میبدی، احمد بن محمد، *کشف الأسرار و عده الأبرار*، امیرکبیر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ش.
۷۱. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۷۲. نوری، محمد، *روان شناسی عمومی*، پیام نور، تهران، ۱۳۸۷ش.
۷۳. هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما: روشی نو در ارائه مفاهیم و موضوعات قرآن*، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
74. Bieler, R.F & Snowman, J. (1993). *Psychology applied to teaching* (7th ed.) Houghton Mifflin.

تفاوت معنایی افعال جانشین در متشابهات لفظی قرآن با رویکرد مؤلفه‌های معنایی

کبری راستگو^۱ - فاطمه رفسنجانی مقدم^۲

چکیده

آیات متشابه لفظی قرآن برجسته‌ترین محل نمود تغییرات سبکی است. بر این اساس، پژوهش حاضر با به‌کارگیری روش توصیفی - تحلیلی و استفاده از رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای، به موضوع جایگزینی افعال در آیات متشابه لفظی قرآن پرداخته و ضمن بررسی‌های تفسیری مشخص کرده است که چرا در هر جایگاهی فعل به خصوصی به‌کاررفته است. به طور کلی پژوهش حاضر بر این پیش‌فرض استوار شده که تعیین مؤلفه‌های معنایی هر واژه و شناخت بافت و هم‌متن آن، در شناخت تغییر سبک آیات مؤثر است. بررسی داده‌های قرآنی نشان‌دهنده این است که جایگزینی واژگانی، به‌عنوان یکی از تغییرات سبکی آیات متشابه لفظی قرآن کریم توسط عوامل هم‌متن و بافتی تحت تأثیر قرار می‌گیرد؛ همان‌گونه که هر بافت با پیروی از پدیده زبان‌شناختی «محدودیت‌های گزینشی»، واژه متناسب با خود را اقتضا می‌کند. با شناخت عوامل یادشده، این نتیجه حاصل آمد که واژگان منتخب به‌کاررفته در آیات مورد بحث، بهترین، دقیق‌ترین و مناسب‌ترین واژگان ممکن بوده؛ چنان‌که جایگزینی آن‌ها با واژگانی دیگر محل معنای

۱. دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد (نویسنده

rastgoo@quran.ac.ir

مسئول).

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

fatimeh.moghadam@gmail.com

مقصود خداوند خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: آیات قرآن، مؤلفه‌های معنایی، آیات متشابه لفظی، جایگزینی واژگانی، تغییر سبکی آیات.

۱. مقدمه

جایگزینی واژگانی در متن عربی قرآن نوعی استفادهٔ خلاقانه از امکانات زبان است و نه خطای زبانی؛ چراکه در این کلام وحیانی عباراتی یافت می‌شود که اگرچه از نظر ساختاری یکسان به نظر می‌رسند، از نظر سبک بیان و تعبیر به علت کاربرست واژه‌های مختلف از یکدیگر متمایزند. چه بسا در نگاه نخست، استعمال این واژگان و جایگزینی آن‌ها با یکدیگر در آیات متشابه، نوعی خطای زبانی به نظر برسد و یا باعث طرح این پرسش شود که چرا چنین چیزی رخ داده و چرا تنها از یک واژه استفاده نشده است؟

شاید آسان‌ترین پاسخ این باشد که واژگان یادشده از روی تفتن و برحسب ذوق و سلیقه جایگزین شده‌اند؛ اما با توجه به حکمت متعالی خداوند و کلام موثق قرآن کریم می‌توان به این نکته دست یافت که گزینش افعال و جایگزینی آن‌ها با یکدیگر در زمان‌های مختلف نزول، هدفمند و معنادار بوده است. بر این اساس، نوشتار حاضر قصد دارد با روش توصیفی - تحلیلی به شناخت و بررسی موردی علل جایگزینی افعال در برخی از متشابهات لفظی قرآن بپردازد و ضمن کاربرست نظریات دانش معناشناسی، مانند نظریهٔ تحلیل مؤلفه‌ای که می‌توان از آن به عنوان نوعی مفهوم‌شناسی نوین یاد کرد، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- افعال در آیات متشابه لفظی تحت تأثیر چه عامل یا عواملی جایگزین شده‌اند؟

- جایگزینی افعال در آیات متشابه بیانگر چیست؟

فرضیه‌های جستار حاضر نیز عبارت است از:

- جایگزینی افعال در آیات متشابه لفظی تحت تأثیر عواملی چون بافت غیرزبانی

(شأن و سبب نزول، زمان، مکان، نوع مخاطب و ...) و هم‌متن (بافت زبانی) واقع شده است.

- جایگزینی کلمات به صورت کلی و فعل‌ها به صورت خاص بر «محدودیت‌گزینشی» آن‌ها دلالت دارد؛ یعنی هر کلمه با برخورداری از مؤلفه‌ها و مشخصه‌های خاص خود از دیگر واژگان متمایز شده و در بافتی سازگار با مؤلفه‌های خود جای می‌گیرد.

در راستای سؤالات پیش‌گفته تلاش می‌شود ابتدا مشخصه‌ها و ویژگی‌های معنایی افعال منتخب، استخراج شده و تفاوت هریک با دیگری تبیین شود و سپس با تأمل در بافت و هم‌متن، تناسب میان افعال منتخب و بافت مفروض بیان شود. بررسی‌هایی از این دست نه تنها احتمال وجود تفنّن و سلیقه در انتخاب واژگان قرآن را برطرف می‌سازد، بلکه با بیان چرایی گزینش واژگانی که سبب تفاوت آیات متشابه شده‌اند، حافظان قرآن را در حفظ این دسته از آیات یاری می‌دهد.

۲. پیشینه بحث

از قدیمی‌ترین مطالعات صورت‌گرفته در حوزه متشابهات لفظی قرآن می‌توان به کتاب *درة التّزئیل و غرة التّأویل* تألیف خطیب اسکافی، لغوی و نحوی قرن چهارم هجری، اشاره کرد. اسکافی در تبیین اختلاف ظاهری آیات از علوم ادبی، علوم قرآنی و تفسیر بهره برده است. رویکرد کتاب او بیشتر توجّه به نکات نحوی است. در کتاب *البرهان فی توجیه متشابه القرآن* اثر برهان‌الدین کرمانی - مفسّر، مقررّی شافعی و نحوی مشهور قرن پنجم هجری - نیز به بررسی چرایی اختلافاتی مانند: تقدیم و تأخیر، ذکر و حذف و جایگزینی حروف با یکدیگر در آیات متشابه پرداخته شده است. *ملاک التّأویل* اثر ابن‌زبیر غرناطی، نحوی و مفسّر قرن هفتم و هشتم هجری، نیز از دیگر مطالعات حوزه متشابهات لفظی با رویکردی نحوی است.

از تألیفات دوران معاصر در این زمینه می‌توان به کتاب *سبک‌شناسی قرآن کریم* (۱۳۹۰ش) تألیف حسین عبدالرؤوف و ترجمه پرویز آزادی اشاره کرد. در این کتاب، تکیه اصلی بر آرای اسکافی و کرمانی است که با اصطلاحات دانش سبک‌شناسی بیان شده

است. در پایان نامه «استبدال واژگان و ساختار آن‌ها در آیات متشابه لفظی قرآن کریم» (۱۳۹۹ش) نوشته فاروق راک نیز با در نظر گرفتن سیاق آیات متشابه، به بررسی جایگزینی حروف عطف، نفی و استقبال و نیز اختلاف آیات در زمان افعال پرداخته شده است. همچنین در مقاله «جایگزینی واژگانی در متشابهات قرآنی با رویکرد سبک‌شناسی نقش‌گرا» (۱۳۹۵ش) به قلم کبری راستگو، نویسنده در پرتو دانش سبک‌شناسی نقش‌گرا، چرخش سبکی را نقطه آغاز خوانش متشابهات قرآنی قرار داده و به کشف علت تفاوت‌های سبکی و تغییر سبکی در آیات قرآن با توجه به رابطه متن و بافت پرداخته است.

براساس بررسی‌های صورت گرفته در حوزه آیات متشابه لفظی می‌توان چنین گفت که به رغم مطالعات متعدّد موجود، پژوهش حاضر از نظر نمونه آماری و نیز کاربرست رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای، پژوهشی متفاوت به شمار می‌آید.

۳. بخش نظری

۳-۱. چیستی معناشناسی

معناشناسی یا سمانتیک که در عربی به «علم الدلالة» یا «علم المعنی» شهرت دارد، اصطلاحی است که برای اشاره به مطالعه معنای عناصر زبان به کار می‌رود؛ به عبارت دیگر، معناشناسی را می‌توان مطالعه علمی معنای مراد و لوازم آن در گذر تاریخ یا متن و دوره‌ای خاص دانست (شریفی، ۱۳۹۵: ۲۶). همچنین معناشناسی را مطالعه‌ای مبتنی بر نبود پیش‌انگاشته‌های پژوهشگر و صراحت در بیان نتیجه تعریف کرده‌اند (صفوی، ۱۳۸۶: ۱۴).

معناشناسی وقتی بدون قیود «منطقی»، «فلسفی» و ... به کار می‌رود، بر معناشناسی زبانی دلالت دارد؛ یعنی شاخه‌ای از زبان‌شناسی که به مطالعه معنا در نظام زبان می‌پردازد (همو، ۱۳۸۷: ۲۷-۲۸). در معناشناسی زبانی، رویکرد مطالعه به سوی خود زبان است و کوشش می‌شود برای دلالت و افاده معنای اظهارات زبانی، تبیین‌های روشن و

نظام‌مند ارائه شود؛ تبیین‌هایی چنان صریح و روشن که صحت و سقم آن‌ها قابل ارزیابی باشد (رهنما، ۱۳۹۰: ۱۲).

۲-۳. بافت زبانی و غیرزبانی

بافت زبانی به آن قسمت از بافت اطلاق می‌شود که فقط بر رابطه دستور زبانی و معنایی یک واحد زبان با واحدهای دیگر در گفتار و نوشتار دلالت داشته باشد (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۱۲)؛ به عبارت دیگر در این نوع بافت فقط به محیطی که کلام در آن قرار گرفته، توجه می‌شود و محیط خارج از زبان مغفول می‌ماند؛ در نتیجه توجه این نوع بافت، بیشتر به واژگان و معانی زبان است و به این دو مربوط می‌شود (الهیان، ۱۳۹۱: ۴۱) به بافت زبانی، هم بافت یا «Co-text» می‌گویند.

بافت غیرزبانی را بافت فیزیکی، محیطی و یا بافت اجتماعی و بافت موقعیت^۱ نیز می‌نامند. در این نوع بافت، هرآنچه پیرامون فرد سخنران یا نویسنده و مستمع یا خواننده در زمان تولید سخن و واحد زبان، اعم از همه اشیاء، محیط و حتی دانش مشترک آنان وجود دارد، مورد مطالعه قرار می‌گیرد (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۱۲). این نوع بافت به نوعی محیط خارج از زبان خواننده می‌شود که آن محیط می‌تواند به حدی اثر بگذارد که معنای کلام را به عکس آن معنا در بافت زبانی، تغییر دهد (الهیان، ۱۳۹۱: ۴۱).

۳-۳. مؤلفه‌های معنایی

یکی از راه‌های صورت‌بندی یا روشن کردن مطلق روابط مفهومی میان واژه‌ها استفاده از نظریه تحلیل مؤلفه‌ای^۲ یا نخست‌ی‌های معنایی^۳ است که منظور از آن تحلیل مفهوم یک واژه براساس اجزای تشکیل‌دهنده آن است (صفوی، ۱۳۸۴: ۲۹؛ آزادی، ۱۳۹۰: ۲۱)؛ برای نمونه چهار واژه پسر، دختر، مرد و زن را به انسان ارجاع می‌دهند که از مفهوم آن‌ها می‌توان

-
1. Context of situation.
 2. Componential analysis.
 3. Semantic primitives.

عامل مشترک انسان را بیرون کشید (لاینز، ۱۳۹۱: ۱۵۹). بر همین اساس، از مفهوم پسر و مرد نیز می‌توان عامل مشترک مذکر و از مفهوم دختر و زن عامل مشترک مؤنث را بیرون آورد. همچنین درباره مفهوم مرد و زن می‌توان گفت که این دو مفهوم از عامل یا مؤلفه مفهومی^۱ بالغ برخوردارند؛ حال آنکه دو مفهوم پسر و دختر فاقد این مؤلفه‌اند یا بهتر است گفته شود که از مؤلفه مفهومی نابالغ برخوردارند.

۴. تحلیل داده‌ها

متشابهات لفظی قرآن که در ظاهر شبیه به هم‌اند، در اشتمال بر برخی از تکنیک‌های زبانی مثل تقدیم و تأخیر، زیادت یا حذف، تعریف و تنکیر، قرار دادن کلمه‌ای به جای کلمه‌ای دیگر و... از یکدیگر متمایز می‌شوند. جایگزینی فعلی در آیات متشابه لفظی یکی از مواضع تمایز این آیات به شمار می‌آید که با استخراج مؤلفه‌های معناساز هر فعل و تأمل در بافت کاربردی آن‌ها می‌توان این نکته را اثبات کرد که آیات متشابه به‌رغم ظاهر یکسان، از نظر معنا و مفهوم متفاوت‌اند.

۴-۱. «أرسل» و «بعث»

یکی از جفت‌واژه‌های مورد بحث در منابع تفسیری گوناگون که تغییر سبکی به روش جایگزینی در آن دیده می‌شود، در سوره‌های اعراف و شعراء آمده است:

﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ (اعراف/۱۱۱)؛

﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ (شعراء/۳۶).

در این دو آیه به داستان حضور حضرت موسی (عَلَيْهِ السَّلَام) در مقابل فرعون و تعجب فرعون و فرعونیان از معجزات آن جناب و بقیه ماجرا اشاره شده است. قرآن کریم در بیان این موضوع واحد از دو فعل متفاوت «أرسل» و «بعث» سود جسته است که برای تبیین چرایی آن، پیش از هرچیز مفهوم‌شناسی دقیق دو فعل ضرورت دارد.

1. Sense-Component.

اصل واژه «أُرْسِلَ»، «رَسَلَ» به معنای برانگیخته شدن (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۷۱/۲)، برخاستن به آرامی و نرمی و تأثی (قرشی، ۱۳۷۵: ۹۱/۳) و یا حرکت آسان است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۳۶/۴). «ارسال» نیز بر معنای فرستادن و رسالت یافتن دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۷۳/۲). همچنین گفته‌اند که این رسالت از مقام بالا به پایین دستی صادر می‌شود (کرمانی، ۱۴۱۸: ۶۶؛ اسکافی، ۱۴۱۸: ۶۵۵). افزون بر این، این فعل دربارهٔ انسان و اشیا، هر دو مورد، به کار برده می‌شود؛ چه عملی پسندیده باشد، چه نباشد؛ از این رو ارسال در قرآن، گاه با تسخیر و به صورت جبری، مثل ارسال باد و باران، گاه دربارهٔ گروهی که دارای اختیارند و گاهی نیز نقطهٔ مقابل امساک قرار می‌گیرد:

﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَشْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ (حجر/۲۲)؛

﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ (شعراء/۵۳)؛

﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (فاطر/۲) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۷۳/۲).

با بررسی واژه «ارسال» در لغت‌نامه‌ها و آیات قرآن می‌توان مؤلفه‌های [± الهی]، [رتبه] و [شمول] را از برجسته‌ترین مؤلفه‌های معنایی این واژه برشمرد.

واژه «ابعث» از ریشهٔ «بعث» به معنای برانگیختن یا روانه کردن چیزی (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۸۷/۱۰) و یا به تنهایی کسی را ارسال کردن و فرستادن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۶/۲). مؤلفه‌های فعل یادشده، [شمول]، [رتبه] و [± الهی] هستند. به عبارت دیگر ارسال و بعث به معنای فرستادن چه از سوی خداوند و چه غیر اوست و برای عاقل و غیرعاقل به کار برده می‌شود؛ با این تفاوت که در ارسال مؤلفهٔ رتبه وجود دارد و در بعث علؤ مقام فرستنده مجاز است.

با بررسی تفسیری سورهٔ اعراف این نکته مشاهده می‌شود که پس از ارائهٔ معجزات حضرت موسی عليه السلام، در ملأ قوم فرعون گفت‌وگویی دربارهٔ اینکه موسی عليه السلام جادوگر است، مطرح می‌شود. طبرسی معتقد است که گویندهٔ این سخن، بزرگان قوم فرعون بوده‌اند و این سخن در جلسهٔ شورایی که به صورت خصوصی بین آنان برگزار شده، بیان شده است. در

ابتدای این جلسه همه نتیجه می گیرند که موسی علیه السلام ساحر علمی است و پس از آن در پی چاره می افتند. اما این داستان در سوره شعراء از زاویه دیگری بیان می شود. در این سوره، پس از ظهور معجزات حضرت موسی علیه السلام، فرعون، خود، گوینده است: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ (شعراء/۳۴)، و نه اشراف و بزرگان او (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۸/۴).

در توجیه جایگزینی این دو فعل، برخی مفسران آن را به فاعل و گوینده کلام در هر سوره نسبت داده اند؛ به این معنا که در سوره اعراف عده ای از نزدیکان درجه یک فرعون سخن او را به سران و اشرافی که از نظر مقام، کمی پایین ترند، انتقال داده اند؛ گویی فرعون از روی غرور، آنان را مخاطب قرار نداده و آنان نیز رعایت ترتیب را لازم دانسته و به همان نحو پاسخ گفته اند. از این رو، رفعت مقام فرعون با استفاده از واژه «أَرْسَلَ» نشان داده شده است (ابن جماعه، ۱۴۱۰: ۱/۱۸۶)؛ اما در سوره شعراء، وقتی فرعون پرده ها و حجاب های بین خود و قومش را کنار می زند و به طور مستقیم با آنان سخن می گوید، این نکته برداشت می شود که او در ظاهر، خود را هم رتبه آنان قلمداد می کند (اسکافی، ۱۴۱۸: ۶۵۵).

غرناطی در توضیح چرایی این جایگزینی به مسئله عموم و خصوص در دو فعل به کاررفته توجه می کند. او با مبنا قرار دادن ترتیب سوره ها و چیدمان آیات، این سبک از انتخاب واژگان در قرآن؛ یعنی ذکر اخص و پس از آن اعم را معمول می داند؛ مانند دو فعل «يَذَّبَحُونَ» و «يَقْتُلُونَ» که به همین ترتیب در قرآن به کاربرده شده اند و عکس آن چندان منطقی نیست. در اینجا نیز افزون بر تنوع در انتخاب واژه، این ترتیب حفظ شده و واژه اخص پیش از واژه عام آمده است (غرناطی، ۱۴۰۳: ۵۶۵).

در تبیین دیدگاه غرناطی باید گفت که فعل «أَرْسَلَ» به این علت اخص از «بَعَثَ» است که در جایی استفاده می شود که معنای انتقال را چه به صورت حقیقی و چه به صورت مجازی می رساند؛ اما واژه بعث گاهی به معنای ارسال و گاه به معنای احیای اخروی به کار می رود؛ به عبارت دیگر بعث دامنه معنایی گسترده تری دارد.

نویسندگان مقاله حاضر معتقدند که با استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن آیات ﴿فَتَنَّا زَعْوَاهُمْ يَنْتَهُمْ وَأَسْرَوْا النَّجْوَى * قَالُوا إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم﴾

بِسْخَرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى * فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى ﴿طه/ ۶۲-۶۴﴾ معلوم می‌شود که مراد از «ملاً» در سوره اعراف، رجال سیاسی دربار فرعون است که درباره موسی (ع) با یکدیگر به بحث پرداخته و رده‌های میانی و پایین با تعبیر ﴿مَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ (اعراف/ ۱۱۰) نظر رده‌های بالادست خود را جویا شده‌اند؛ بدین‌سان مقامات ارشد با مخاطب قرار دادن فرعون، نظر خود را هم‌زمان به رده‌های پایین‌تر اعلام کرده و به فرعون پیشنهاد داده‌اند. گفتنی است آنان با استعمال فعل «أرسل» که بر مؤلفه رتبه اشتغال دارد، مقام فرعون را در برابر رده‌های پایین‌تر همچنان حفظ کرده و با او به‌عنوان بالاترین مقام به شکلی رسمی سخن گفته‌اند. اما در سوره شعراء نشست خصوصی فرعون و مقامات ارشد دربار او به تصویر درآمده است. فرعون در این نشست از مقامات ارشد سیاسی حکومتش راهکار طلبیده و آنان نیز با خطاب غیررسمی «ابعث» پیشنهاد خود را اعلام کرده‌اند.

۴-۲. «اخترنا» و «فضلنا»

دو ماده «خیر» و «فضل» در دو آیه متشابه از قرآن کریم، دچار تغییر سبکی از نوع جایگزینی واژگانی شده‌اند:

﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾ (دخان/ ۳۲)؛

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾

(جاثیه/ ۱۶).

واژه «خیر» به معنای چیزی است که همه به آن راغب می‌شوند؛ مثل عقل، عدل و هر چیزی که سودمند باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۴۲/۱). البته خیر دو نوع است: خیر مطلق و خیر مقید. خیر مطلق خیری را گویند که در هر حال به نظر همه پسندیده و مورد رغبت است و خیر مقید خیری است که برای یک نفر خیر است و برای دیگری شر؛ مثل مال که البته از نظر علما هیچ مالی خیر نیست؛ مگر اینکه زیاد و از جای پاک آمده باشد (همان‌جا). با توجه به تعریف ماده خیر، اختیار؛ یعنی انتخاب آنچه در واقع خیر و

خوب است و یا اینکه برگزیننده آن را خوب می بیند (عسکری، ۱۴۰۰: ۱/۲۷۹). برخی از لغت دانان دربارهٔ «اختیار» افزون بر معنای خیر خواستن و طلب کردن خیر، گاهی این مصدر را به معنای انجام خیر گرفته اند (منجد، ۱۴۱۷: ۱۵۹). بر این اساس، مؤلفه های معنا ساز [+ رغبت]، [+ انتخاب] و [± فضیلت] را می توان برای مادّه خیر برشمرد.

مادّه «فضل» بر معنای زیادتی بر کم، گذشتن از حدّ اعتدال در کار یا چیزی (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۵۰۸) و زیادت بر آنچه که مقرر و لازم است، دلالت می کند؛ از این رو به کسی که از آنچه به او مربوط است، فراتر رود و به اموری که به او تعلق ندارد سرگرم شود، «فضولی» گفته می شود (مطرزی، ۱۹۷۹: ۲/۱۴۲). همچنین این واژه دربارهٔ خدا بر این معنا دلالت می کند که عطای خداوند در تأمین معاش مادّی و روحانی، بیشتر از حدّ مقرر است (عسکری، ۱۴۰۰: ۱/۱۸۹).

مادّه یاد شده هم دربارهٔ زیادت امور پسندیده و ممدوح مانند علم به کار می رود و هم دربارهٔ امور مذمومی مانند خشم و غضب؛ هر چند که استعمال آن در امور پسندیده بیشتر است. بر این اساس، در تعریف نهایی این مادّه باید گفت: افزونی یا زیادت یک چیز بر دیگری، یا ذاتی و جوهری است و یا عرضی و راهی برای اکتساب وجود دارد. همچنین به هرگونه بزرگواری و عظمتی که جزء سرشت کسی است و رفتار وی، بر مبنای آن شکل می گیرد، فضل گفته می شود، بی آنکه از چیزی متأثر شده باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳/۶۷).

فضل گاهی از نوع تکوینی و ابتدایی است؛ همچون: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...﴾ (بقره/ ۲۵۳) و یا ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ (نساء/ ۳۲). با تأمل در آیات پیش گفته این نکته به دست می آید که تعلق هر کدام از این تکالیف به گروه یا شخصی خاص، متوقف بر وجود استعداد ذاتی است؛ برای نمونه رسالت هنگامی از جانب خداوند محقق می شود که فردی فضایل ذاتی خاص و استعداد خاص توانایی دعوت مردم به خداوند را داشته باشد و یا این نمونه که قوامیت مردان به علّت استعداد ذاتی و فطری آنان است. همچنین نهی از تمنا در عبارت

«ولا تتمتوا» این نکته را می‌رساند که فضل الهی در این قسم از فضل، با طلب و تمتا حاصل نمی‌شود؛ بلکه ذاتی فرد به شمار می‌آید. قسم دیگری از فضل الحاقی، ثانوی و اکتسابی است؛ مانند: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۶۸) که تحقق آن بر اثر انجام عمل صالح و نیت خالص و مجاهدت صورت می‌گیرد؛ اگرچه این نوع از فضل نیز از جانب خداوند به دست می‌آید (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۹/۱۱۶). بر این اساس، برای مؤلفه‌های معنایی این واژه می‌توان از مؤلفه‌های [+زیادت]، [+پسندیده] و [+ذاتی] نام برد؛ به این معنا که تفضیل به معنای زیادت از حدّ اعتدال است و ممکن است که پسندیده یا ناپسند و ذاتی یا اکتسابی باشد.

در سوره دخان، خداوند پیش از آیه مورد بحث، ابتدا از کیفیت هلاکت فرعون و قومش سخن می‌گوید و پس از آن، چگونگی و کیفیت احسان خود به موسی و قوم او را بیان می‌کند: ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ * مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ (دخان/۳۰-۳۱)؛ چراکه دفع ضرر مقدّم بر رساندن نفع است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۶۱/۲۷).

اما بافت آیه ۱۸ سوره جاثیه به موضوع شروع رسالت پیامبر اکرم ﷺ اشاره دارد. پیش از این آیه و ابلاغ رسالت به آن جناب، خداوند به شریعتی که به بنی اسرائیل بخشیده پرداخته تا بر این نکته تأکید کند که افاضه الهی به شریعت و نبوت و کتاب، امر جدیدی نیست؛ بلکه در تاریخ، نظایری دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/۲۵۱). سپس خداوند در آیه مورد بحث به تفضیل و برتری این قوم بر جهانیان [روزگار خودشان] اشاره می‌کند.

در آیه یادشده خداوند می‌فرماید که با وجود اعطای نعمات زیادی به بنی اسرائیل، میان آنان اختلاف رخ داد. خداوند حکیم با بیان این نکته خواسته است به پیامبر ﷺ یادآوری کند که طریقه قوم آن حضرت نیز مثل طریقه قوم‌های پیشین است؛ از این رو باید مراقب باشند که راه سعادت را برگزینند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۶۷۴). البته اعطای نعمت،

مسئولیت و تکلیف در پی دارد و برتری در واژه تفضیل به معنای بهتر بودن نیست؛ بلکه به علت تکلیف بیشتر است؛ برای نمونه چنان که در حدیث «الْبَنَاتُ حَسَنَاتٌ وَالْبُنُونَ نِعْمَةٌ فَإِنَّمَا يُثَابُّ عَلَى الْحَسَنَاتِ وَيُسْأَلُ عَنِ النِّعْمَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۶) دیده می شود، انسان در برابر نعمات مسئول است و وظیفه دارد. همچنین درباره انبیا وقتی خداوند به برخی از آنان امتیاز بیشتری می دهد، نه تنها دلیلی بر بالا بودن درجه آنان نیست، بلکه به این معناست که مسئولیت بیشتری نسبت به دیگران دارند؛ از این رو تکلیم موسی علیه السلام و یا اعطای دلایل روشن به عیسی علیه السلام به معنای اعطای توانایی بیشتر و البته متحمل شدن مسئولیت بیشتر است.

با توجه به بافت سوره مبارکه جاثیه این نکته به دست آمد که آیه درصدد بیان نعمات دینی و دنیایی به قوم موسی علیه السلام است و البته نعماتی غیرذاتی و بیشتر از حد مقرر؛ زیرا چنان که در مؤلفه های این واژه آمد، در واژه تفضیل، سخن از اعطای نعمات است و این نشان دهنده این است که در قبال نعمت های یادشده در بافت آیه مورد نظر، قوم موسی علیه السلام وظایف و مسئولیت هایی دارند و در این سوره از برگزیدن و برتری دادن آنان بر قومی دیگر سخنی به میان نیامده است.

اما با توجه به بافت سوره مبارکه دخان و نجات بنی اسرائیل از عذاب مهین، از برگزیده شدن آنان سخن به میان آمده است. طبق مؤلفه های واژه اختیار در این واژه، قید «برتری و تفضیل» وجود دارد و انتخاب آن بدین معناست که خداوند با برتری دادن و تفضیل قوم موسی علیه السلام به واسطه نعمات ذکرشده در سوره جاثیه، آنان را بر همه افراد روزگار خود برتری داده است؛ به عبارت دیگر، منتخب در این آیه (بنی اسرائیل) از فضیلتی برخوردارند که دیگر اقوام از آن برخوردار نیستند و فضیلت همانی است که در سوره جاثیه با ذکر نعمات بسط داده شد.

۴-۳. «رَدَّ» و «رَجَعَ»

دو واژه «رَدَّ» و «رَجَعَ» از جمله مترادفاتی هستند که گاهی در عربی به جای هم و

اجمالاً به معنای «بازگشتن» به کار می‌روند؛ چنان‌که تغییر سبکی در دو آیه ذیل با به‌کار بردن «رُجِعْتُ» به جای «رُودْتُ» مشخص شده است:

﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُودْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾ (کهف/۳۶)؛

﴿... وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْخُسْرَىٰ...﴾ (فصلت/۵۰).

اصل در ماده «رَدَّ» مطلق بازگرداندن به عقب است (ابن‌درید، ۱۹۸۸: ۱۱۰/۱) و البته این به معنای به عقب راندن یا بازگرداندن ذات شیء، نفس و عین چیزی است؛ مانند: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ آتِهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا...﴾ (قصص/۱۳) و یا بازگرداندن به حالت سابق؛ مانند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُزِدُواكُمْ عَلَىٰ أَغْقَابِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (آل‌عمران/۱۴۹) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۰/۲). بنابراین، با توجه به دو آیه پیش‌گفته و آیاتی مانند: ﴿وَلَئِنْ رُودْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾ (کهف/۳۶) و ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها...﴾ (نساء/۸۶) می‌توان مؤلفه‌های معنایی رد را [+مبدأ]، [+شمول] و [±اراده] دانست؛ بدین‌گونه که رد به معنای بازگرداندن شیء به مبدأ، ذات و یا به حالت پیشین آن است و این بازگرداندن بر مبنای کاربرد حدّاکثری و نه وضعی و غالباً بدون اراده و از روی اجبار است.

اما «رجوع» به معنای مطلق بازگشت به چیزی است که در ابتدا از آن بوده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۵/۲) و آن ابتدا می‌تواند مکان، فعل یا قول باشد (زیبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱/۱۵۲). هرگاه این ریشه با حرف «إلی» همراه شود، معنای بازگرداندن و برگرداندن دارد و البته این بازگرداندن عام است و شامل مؤمن و کافر می‌شود و در آن، معنای اجبار یا عدم اراده وجود ندارد (غرناطی، ۱۴۰۳: ۷۸۱). رجوع در قرآن مصادیق متعدّدی دارد؛ از جمله: رجوع به مکان، خدا، آتش، حقّ و تدبّر (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶۶/۴).

با شناخت معنای واژه رجوع، مؤلفه‌های معنایی موجود در آن؛ یعنی [+مبدأ]، [+شمول] و [+اراده] آشکار می‌شود. با توجه به این مؤلفه‌ها، رجوع به معنای بازگرداندن به ابتداست و البته این مبدأ می‌تواند مکان، فعل و یا قول بوده و نیز شیء مرجوع انسان یا غیرانسان باشد.

در سوره کهف، بافت آیه مورد بحث متضمن مثالی است که حقیقت مالکیت انسان در دنیا را بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۴۳۷). علّت بیان مثل یادشده فخر و فخروروشی کافران به فقیران مسلمان به واسطه مال و نفر است که خداوند این موارد را مایه افتخار نمی‌داند و بیان می‌کند که ممکن است فقیری غنی و ثروتمندی فقیر شود: ﴿وَأَصْرَبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا * كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَزَا خِيْلَاهُمَا نَهْرًا * وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ (کهف/۳۲-۳۴).

خداوند در این آیات کافری را که صاحب باغ بزرگ و نعمت فراوانی است، ظالم توصیف می‌کند؛ به این علّت که این نعمات را در غیرموضع (راه کفر) استفاده کرده است. سپس فرد کافر به همراه مؤمنش می‌گوید که معتقد است این مال و باغ هرگز از او جدا نمی‌شود و گمان می‌کند که بالا بودن موقعیت او در دنیا و اعطای نعمات فراوان از سوی خداوند نشانه استحقاق ذاتی اش بوده و به علّت این ویژگی ذاتی، در آخرت به بهتر از آن دست خواهد یافت (آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/۲۶۲).

اما بافت آیه مورد بحث در سوره فصلت کاملاً با سوره کهف متفاوت است؛ زیرا خداوند در آیه ﴿لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَسْأَلْ قَنُوطًا﴾ (فصلت/۴۹) به صورت کلی می‌فرماید که انسان مغرور است و هرگاه شری به او برسد که از دفع آن عاجز باشد، مأیوس شده و به درخواست از خدا متوسّل می‌شود و چنانچه خیری به او برسد، دچار خودبینی و خودپسندی شده و هر حقیقتی را از یاد می‌برد، سپس با تعبیر ﴿وَلَكِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا﴾ در آیه ۵۰ سوره فصلت، بر این نکته تأکید می‌کند که این خیر، رحمتی از جانب خدا بوده و آدمی، خود، این خیر را جلب نکرده و مالک آن نیست؛ زیرا اگر مالک واقعی آن بود، از او جدا نمی‌شد و به ضراء نمی‌افتاد، از این رو عبارت «لئن أذقناه» را به عبارت «مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَتْهُ» (فصلت/۵۰) مقتید کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۵۹۹).

بدین سان، بافت سوره کهف به کافری ضعیف‌الایمان که جملات کفرآمیز بسیاری از

او بیان شد، اشاره می‌کند؛ از این رو استعمال فعل «رُدُّتُ» معنای قهر و اجبار بیشتری به همراه دارد (غرناطی، ۱۴۰۳: ۷۸۱) و کاربست فعل «رَدَّ» نشان‌دهنده بازگشتی اجباری است. در واقع فرد یادشده اگر اختیاری می‌داشت، زندگی در دنیا را انتخاب می‌کرد؛ چراکه از نگاه این ثروتمند ناسپاس مغرور، به رغم بهتر انگاشتن موقعیت خود در آخرت، هر دو موقعیت یکسان است (کرمانی، ۱۴۱۸: ۱۰۹؛ عبدالرؤف، ۱۳۹۰: ۲۲۴).

اما بافت سوره فصلت به صورت مشخص و معینی از فرد کافر یا مؤمنی یاد نکرده است؛ بلکه استعمال واژه «الإنسان» با الف و لام استغراق جنس در آیه ۴۹ این سوره، از اشتغال این واژه بر فرد باایمان و بی‌ایمان ناسپاس و مغرور حکایت می‌کند (غرناطی، ۱۴۰۳: ۷۸۱). همچنین وجود عبارت «وَلَيُنْ أَدَقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا» در ابتدای آیه ۵۰ سوره فصلت نشان می‌دهد که رحمت رسیده به چنین فردی فقط پیش‌نمونه‌ای از نعمات بوده و او در وفور نعمت و آسایش کامل دنیایی قرار ندارد؛ از این رو آیه موقعیتی را نشان می‌دهد که فرد به رغم ناامید نبودن، رضایت کاملی ندارد. بدین سان، انتخاب فعل «رجعت» در چنین بافتی، تناسب بیشتری با مفهوم دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۶۰۲)؛ چنان‌که در این آیه افزون بر بیان یقین فرد به وقوع قیامت، استفاده از فعل «رجع» نشان‌دهنده عدم اجبار او به دیدار پروردگارش است؛ زیرا او خود را صاحب فضیلت‌هایی می‌داند که باعث نجاتش از مجازات خواهند شد (عبدالرؤف، ۱۳۹۰: ۲۳۴). همچنین عبارت «إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَى» در آیه یادشده این نکته را می‌رساند که فرد کافر می‌پندارد، چون از ابتدا خوب بوده، نزد خداوند نیز جایگاه خوبی دارد.

۵-۳. «عقل» و «علم»

جفت واژه‌های «علم» و «عقل» در قرآن کریم به فراوانی دیده می‌شوند. این دو واژه به شکل فعل مضارع منفی در دو آیه از آیات متشابه به کار رفته‌اند:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (بقره/ ۱۷۰)؛

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَلَوْ كَانُواهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (مائده/ ۱۰۴).

عقل نیرویی است که برای پذیرش علم آماده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۶۲۹). اصل در این ماده دربند کردن و بازایستادن است؛ چنان که گفته می‌شود: عَقَلَ لِسَانَهُ؛ یعنی زبانش را نگه داشت (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۶۲۹). همچنین اصل این ماده تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی و پس از تشخیص، دربند کردن نفس بر آن تصمیم و تشخیص است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۸/ ۲۳۸)؛ به عبارت دیگر، عقل علمی را گویند که مانع ارتکاب اعمال قبیح می‌شود؛ در نتیجه آن کسی عاقل تر است که مانع او در ارتکاب اعمال زشت؛ یعنی عقل او قوی تر باشد (عسکری، ۱۴۰۰: ۷۵). با توجه به اینکه عقل افاده معنای حصر و حبس دارد، هرگز درباره خداوند به کار برده نمی‌شود؛ چراکه عاقل نفس خود را در برابر آنچه آن را به شهوات فرامی‌خواند، نگه می‌دارد و خداوند شهوتی ندارد که بخواهد آن را دربند کند (اسکافی، ۱۴۱۸: ۳۱۲).

عقل دو نوع است: نخست، عقل فطری و طبیعی؛ یعنی همان عقلی که پیامبر ﷺ درباره آن می‌فرمایند: «مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنَ الْعَقْلِ» و دوم، عقل اکتسابی از مسموعات. در قرآن هرکجا خداوند کافران را به بی عقلی سرزنش کرده است، اشاره به این نوع دوم دارد؛ مانند: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره/ ۱۷۱). به رغم ضرورت عقل اکتسابی و استفاده از آن باید دانست که چنانچه عقل فطری نباشد، عقل اکتسابی سودی ندارد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۶۲۹).

با توجه به آنچه آمد، می‌توان مؤلفه‌های معنایی [+ حصر کردن]، [+ تشخیص]، [+ فطری] و [- وصف خدا] را برای ماده عقل نام برد؛ با این توضیح که عقل به معنای دربند کردن و حصر است و به وسیله آن می‌توان خیر را از شر شناخت و نکته دیگر اینکه این واژه دو نوع فطری و اکتسابی دارد و قابل استفاده برای وصف خداوند نیست.

واژه «علم» در اصل به معنای دانستن (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۲/ ۵)، حضور و احاطه بر شیء

(مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۵۱/۸) و ادراک حقیقی چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۱۳۴). برخلاف واژه عقل این واژه برای خداوند به کار می‌رود؛ زیرا علم از لوازم حیات است و حیات از صفات ذاتی اولیّه خدا. البته به کار بردن علم درباره خدا به معنای احاطه او بر همه چیز بوده و اینکه نوع علم خداوند حضوری است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۵۱/۸).
 با مفهوم‌شناسی واژه علم می‌توان مؤلفه‌های معنایی [+ دانستن]، [+ احاطه]، [+ وصف خدا]، [+ تعدّد و تنويع] را به عنوان بارزترین مؤلفه‌های این فعل دانست. به طور کلی، علم به معنای دانستن و احاطه بر شیء است و انواعی دارد: نظری/ عملی، عقلی/ سمعی و حضوری/ حصولی. این ماده برخلاف ماده پیشین برای وصف خداوند به کار می‌رود.

در سوره بقره، بافت آیه مورد بحث این گونه شروع می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/ ۱۶۸-۱۶۹).

در این آیات دشمنی شیطان با انسان شرح داده می‌شود و اینکه او برای گمراه کردن انسان سه کار انجام می‌دهد: نخست، امر به سوء و مراد از سوء همه انواع گناهان است؛ چه گناه با اعضا و جوارح باشد، چه با قلب. دوم، امر به فحشا که فحشا نوعی از اعمال سوء و البته بدترین و قبیح‌ترین نوع آن است و سوم، امر به توصیف خداوند به چیزی که شایسته او نیست که این از ناپسندترین انواع فحشا و بدی دانسته شده است. در آیه بعد، ابتدا آنان را به تبعیت از آنچه نازل شده، امر می‌کند؛ اما آنان نپذیرفته و تقلید از پدرانشان را علت این کار می‌دانند: ﴿قَالُوا بَلْ تَنْبَغُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ (بقره/ ۱۷۰) و خداوند نیز در پاسخ آنان پدرانشان را به بی عقلی متّصف می‌کند. همچنین خداوند ضمن همین آیه به این نکته اشاره می‌کند که فرقی بین تبعیت از وسوسه‌های شیطان و تقلید و تبعیت از این گونه گذشتگان وجود ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵/۱۸۶) و این سخن آنان، همان قول بدون علم و تبیینی است که شیطان به آن دعوت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۴۳۷).
 اما در سوره مائده، ابتدا در آیه ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ

الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (مائده/۱۰۳) توضیح داده می شود که کافران استفاده از برخی حیوانات را بر خود حرام کرده بودند؛ در حالی که به استفاده از آن ها نیاز داشتند. طبق این آیه، این گونه احکام جعلی است و از جانب خداوند نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۴۴۶)؛ چراکه ابتدا «مَا جَعَلَ اللَّهُ» می گوید و پس از آن می فرماید: «وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ» که عبارت دوم پاسخ سؤال مقدّر خداوند پس از آوردن «ما جعل الله» است: اگر این احکامی را که کافران معتقدند خدا گفته، خدا نگفته است، پس از کجا آورده اند و پاسخ این است که این احکام افترا و دروغ کافران است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۲۳۲).

فخر رازی دروغ بستن به خدا را به رؤسا و بزرگان کافران نسبت می دهد و پیروان و عوام را نیز به عدم تعقل منسوب می سازد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۴۴۶)؛ چراکه آنان درباره آن دروغ ها تعقل نکردند و آنچه را از رؤسایشان گرفته بودند، به خدا نسبت دادند. سپس خداوند در ادامه می فرماید: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوهُمْ لَا يَتْلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (مائده/۱۰۴).

با توجه به آیه ۱۰۳ سوره مائده، وقتی گفته های بزرگان اهل کفر، افترا و دروغ باشد و پیروان آن ها نیز اهل تحقیق و تأمل و تعقل نباشند، این معنا اثبات می شود که پس کلام خدا و پیامبر او صدق و حق است، و اینکه مردم دعوت پیامبر ﷺ را نپذیرفتند به خاطر عدم حقانیت قرآن نبوده است، بلکه این امر به استدلال بی پایه آن مردمان که همان تبعیت از پدران شان بود، بازمی گردد. از این رو در قسمت آخر آیه این نکته به چشم می خورد که عقل انسان مراجعه به کسی را که علم ندارد، تجویز نمی کند؛ زیرا هدایت او عین گمراهی است و عبارت «أَوَّلُوهُمْ لَا يَتْلُونَ شَيْئاً» وقتی کامل می شود که «ولا يهتدون» به آن افزوده شود. از آنجاکه شاید مخاطب بگوید که آن ها از پدران جاهلی ای تبعیت می کنند که افراد عالم و راهنمایان خبری برای تبعیت داشته اند؛ با عبارت «ولا يهتدون» مشخص می شود که پدران آنان نه تنها جاهل بوده اند، بلکه در زندگی راهنمایی هم نشده اند و به طور قطع نمی توان از آنان تبعیت کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۲۳۳).

درباره علت تغییر سبک این دو آیه، برخی از مفسران گفته‌اند که کاربرد لفظ «حَسْبُنَا» در سوره مائده این نکته را به مخاطب می‌فهماند که آنان معتقد بوده‌اند که آنچه از پدرانشان رسیده، صحیح است و کفایت می‌کند و با این لفظ نهایت اعتماد خود به گذشتگان‌شان را نشان داده‌اند. بنابراین، چون این لفظ نهایت کار را می‌رساند، از ماده علم استفاده شده است؛ زیرا واژه علم معنای نهایت کار را دربر دارد و رتبه آن از عقل بالاتر است (کرمانی، ۱۴۱۸: ۲۶؛ اسکافی، ۱۴۱۸: ۳۱۲).

اما عبدالرؤف هم‌نشینی دو فعل «أَلْفَى» و «تَبَعَ» را که نشان‌دهنده عدم تصدیق و عدم یقین هستند، علت آوردن فعل «لَا يَعْقِلُونَ» در آیه ۱۷۰ سوره بقره دانسته است تا ناتوانی آنان را در فهم کامل کاری که انجام می‌دهند، نشان دهد، اما در سوره مائده، هم‌نشینی فعل «وَجَدَ» با واژه «حَسْبَ» و ترکیب آن‌ها نشان‌دهنده انتها و غایت کار است (عبدالرؤف، ۱۳۹۰: ۲۰۶)؛ پس برای ابطال ادعای آنان در آگاهی داشتن از فعل «لَا يَعْلَمُونَ» استفاده شده است.

ابن جماعه با توجه به بافت و سیاق این جفت‌واژه تحلیل متفاوت و دقیقی مطرح کرده و معتقد است که چون سیاق فعل «لَا يَعْقِلُونَ» درباره عبادت بت‌ها بوده و سخن از جایگزین کردن بت‌ها به جای خداوند و محبت او در میان است و نیز عقل وسیله تشخیص خیر و شر است و مشرکان خیر و شر را درست تشخیص نداده‌اند، پس بهترین و مناسب‌ترین فعل برای این بافت، فعل «لَا يَعْقِلُونَ» بوده است، اما در سوره مائده، سیاق آیه مورد بحث بر تحریم اشعار دارد؛ زیرا سخن خدا با مصرف نعمت‌های حلال و پاکیزه شروع می‌شود: «وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (مائده/ ۸۸) و در آیه ۱۰۳ می‌فرماید: «مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ...» و چون حلال و حرام و راه شناخت آن از باب علم و نقل است، مناسب‌ترین فعل «لَا يَعْلَمُونَ» بوده است (ابن جماعه، ۱۴۱۰: ۸/ ۱۰۹-۱۱۰).

نتیجه

تحلیل و بررسی تغییر سبک به روش جایگزینی واژگانی در آیات متشابه نشان داد:

- تغییر سبک در آیات متشابه لفظی قرآن به روش جایگزینی واژگانی، از روی سلیقه و برای ایجاد تنوع نیست؛ بلکه متأثر از بافت و مؤلفه‌های معناساز کلمات است؛

- چرایی جایگزینی واژگانی از جمله افعال در آیات متشابه را می‌توان به علت‌های متعدّد، به‌ویژه بافت و هم‌متن آیات مفروض نسبت داد؛

- تغییر سبکی جایگزینی واژگانی غالباً در سطوح سه‌گانه کلمه واقع می‌شود و مهم‌ترین علت آن مسئله محدودیت گزینشی است؛

- مؤلفه‌های معنایی از جمله الگوهای معناشناختی است که بر مبنای آن می‌توان به مفهوم‌شناسی نوین واژگانی دست یافت و در نتیجه آن به تفاوت‌های ظریف و معنادار کلمات واقف شد. همچنین با کاربرست این الگو می‌توان علت تغییر سبک در آیات را به شکلی روشمند کشف کرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن جماعه، بدر الدّین، کشف المعانی، دار الوفاء، مصر، ۱۴۱۰ق.
۳. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۸م.
۴. ابن فارس، احمد، مقاییس اللغة، دار الفكر، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۶. اسکافی، محمد بن عبدالله، درة التنزیل، جامعة أم القرى، مکه، ۱۴۱۸ق.
۷. الهیان، لیلان، «بررسی اهمیت بافت در پژوهش‌های ادبی»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۳۶ و ۳۷، تابستان و پاییز ۱۳۹۱ش.
۸. آزادی، پرویز، مؤلفه‌های معنایی حق در قرآن کریم، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۹۰ش.
۹. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی ألفاظ القرآن، ترجمه مصطفی رحیمی‌نیا، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۴ش.

۱۱. رهنما، هادی، *معناشناسی نام‌های معاد در قرآن کریم*، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۹۰ش.
۱۲. زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۱۳. شربیفی، صالحه، *میدان معنایی «ابتلا» در قرآن*، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله، قم، ۱۳۹۵ش.
۱۴. صفوی، کوروش، *آشنایی با معناشناسی*، پژواک کیوان، تهران، ۱۳۸۶ش.
۱۵. صفوی، کوروش، *درآمدی بر معناشناسی*، سورۀ مهر، تهران، ۱۳۸۷ش.
۱۶. صفوی، کوروش، *فرهنگ توصیفی معناشناسی*، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۴ش.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمۀ محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعۀ مدرّسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۴ش.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۹. عبدالرؤف، حسین، *سبک‌شناسی قرآن کریم*، ترجمۀ پرویز آزادی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۹۰ش.
۲۰. عسکری، حسن بن عبدالله، *الفروق فی اللغة*، دار الآفاق الجديدة، بیروت، ۱۴۰۰ق.
۲۱. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، ابن سینا، تهران، ۱۳۶۲ش.
۲۲. غرناطی، احمد بن ابراهیم، *ملاک التأویل*، دار الغرب الإسلامی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲۴. قائمی‌نیا، علی‌رضا، *معناشناسی شناختی قرآن*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۰ش.
۲۵. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۱ش.
۲۶. کرمانی، برهان الدّین، *البرهان فی توجیه متشابه القرآن*، مرکز الکتب للنشر، القاهرة، ۱۴۱۸ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ق.
۲۸. لاینز، جان، *درآمدی بر معنی‌شناسی زبان*، ترجمۀ کورش صفوی، علمی، تهران، ۱۳۹۱ش.
۲۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۳۰ق.
۳۰. مطرزی، ناصر بن عبدالسّید، *المغرب فی ترتیب المعرب*، مکتبة أسامة بن زید، حلب، ۱۹۷۹م.
۳۱. منجد، محمد نورالدّین، *الترادف فی القرآن الکریم بین النظریة و التطبيق*، دار الفکر، دمشق، ۱۴۱۷ق.

واکاوی تفسیری آیه دوازده سوره انفال با رویکرد انتقادی

محبوبه موسائی پور^۱

چکیده

برداشت رایج از عبارت «فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ» در آیه دوازده سوره انفال براساس نظر بیشتر مفسران، معنای ظاهری گردن زدن و قطع انگشتان است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی ضمن واکاوی و بررسی تفاسیر شیعه و اهل سنت در قرون مختلف به تحلیل انتقادی برداشت تفسیری یادشده، پرداخته و با تأمل در گستره معانی واژگان آیه و با تکیه بر سیاق و دیگر قراین موجود در آن، رویکرد متفاوتی ارائه داده است. براساس این رویکرد، مخاطب عبارت یادشده ملائکه هستند و نه مؤمنان. در واقع ملائکه در راستای معیت الهی ضمن تثبیت قلب خداجویان از سویی و از سوی دیگر با ایجاد رعب، بر کافران گردن کش احاطه پیدا کرده و قدرت عمل را از آنان گرفته و دستشان را از هر اقدام مؤثری کوتاه کرده‌اند. دستاورد پژوهش حاضر و برداشت تفسیری حاصل از آن می‌تواند دلیلی دیگر بر ردّ پدیده اسلام‌هراسی و آتھام خشونت طلبی اسلام باشد.

کلیدواژه‌ها: آیه دوازده انفال، ضرب اعناق، ملائکه، بنان، خشونت طلبی، کافران

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران. m.mousaeipour@pnu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۴ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱

گردن کش.

۱. بیان مسئله

آیه دوازده سورة انفال تصویری از مواجهه مؤمنان و کافران ترسیم می کند که براساس بیشتر کتاب های تفسیری، مبتنی بر بیان جزئیاتی صریح از شیوه مقابله فیزیکی مؤمنان، مانند گردن زدن و قطع انگشتان دست یا پاست. این امر اگرچه به شرایط جنگ و قتال مربوط است، در عصر حاضر که ضد تبلیغ هایی در راستای اسلام هراسی از طریق خشونت هایی این چنینی صورت می گیرد، اذهان بسیاری را با این سؤال های جدی روبه رو می کند که بیان جزئیاتی این گونه آن هم در کتابی که نماینده تام اخلاق و اسلام رحمانی است، چه لزومی دارد؟ آیا برداشت ظاهری رایج از آیه از دقت کافی برخوردار است و آیا نمی توان با تکیه بر مستندات لازم، معنایی فراتر از معنای ظاهری آیه ارائه داد؟ بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف پاسخ به سؤالات یادشده و با رویکرد انتقادی به تفسیر رایج آیه و براساس تحلیل واژگان، مذاقه در بستر و سیاق آیه و دقت در قراین موجود، با تمرکز بر عبارت های چالش برانگیز موجود در آیه به واکاوی و بررسی پرداخته و کوشیده است که رویکردی متفاوت و بدیع ارائه دهد.

۲. پیشینه پژوهش

درباره آیه دوازده سورة انفال، پژوهش مستقلی پیدا نشد؛ بلکه تنها مقالاتی با رویکرد بررسی جنگ و صلح در قرآن یا جنگ ها و نبردهای ذکرشده در این کتاب مقدس، گونه شناسی آیات قتال و نیز بررسی اخلاق جنگ در قرآن و اسلام وجود دارد که در همه آنها نویسندگان به بررسی علل و تحقق شرایط قتال و جنگ و تفکیک جهاد از قتال پرداخته اند و صرفاً دیدگاه های کلی اسلام را در دعوت به صلح یا شرایط جنگ و قتال بیان کرده اند؛ مانند «شبهات مستشرقین پیرامون جهاد و قتال در اسلام و پاسخ قرآنی آن» (۱۴۳۰ق) از کاظم قاضی زاده و دیگران.

از آنجاکه مقاله یادشده و دیگر پژوهش های انجام شده در حوزه قتال و جنگ در

اسلام، هیچ کدام بر مسئله پژوهش حاضر و رویکرد جزئی نگرانه و انتقادی آن بر برداشت تفسیری رایج از آیه دوازده انفال و بار معنایی واژگان آن متمرکز نشده اند، پژوهش حاضر در نوع خود از نظر رویکرد و نتایج، جدید و بدیع است.

۳. دورنمایی از سوره انفال

سوره انفال از سوره های مدنی است و ۷۵ آیه دارد. این سوره بنابر برخی روایات ترتیب نزول، بعد از سوره بقره هشتاد و هشتمین سوره ای است که بر پیامبر ﷺ نازل شده است (معرفت، ۱۴۲۸/۱: ۱۳۸). به گفته برخی مفسران براساس سیاق آیات سوره انفال، تمام سوره در مدینه و پس از واقعه جنگ بدر نازل شده؛ چراکه در این سوره پاره ای از اخبار جنگ بدر و مسائل متفرقه ای درباره جهاد، غنیمت جنگی و انفال و در پایان مسائلی مربوط به هجرت ذکر می شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۴/۳۲۴). اما برخی مفسران شش یا هفت آیه از این سوره؛ یعنی از آیه سی به بعد را مکی می دانند (طوسی، بی تا: ۷۱/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۱۹۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۷/۳۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۷۱). همچنین طبق عموم روایات شأن نزول، زمان نزول این سوره پس از جنگ بدر و بسیار نزدیک به آن و یا در روز بعد از جنگ بوده است (قمی، ۱۳۶۳: ۱/۲۵۴؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۱/۲۳۵؛ محقق، ۱۳۶۱: ۱/۳۶۷).

۳-۱. آیه دوازده سوره انفال

در مجموعه آیاتی که به موضوع برخورد و جنگ با کافران پرداخته شده، آیه دوازده سوره انفال از نظر خطاب و شیوه مقابله روانی و عملیاتی مؤمنان جایگاه ویژه ای دارد: «إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأْلَفِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَصْرَبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاصْرَبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ»؛ «هنگامی که پروردگارت به فرشتگان وحی می کرد که من با شما هستم، پس کسانی را که ایمان آورده اند ثابت قدم بدارید. به زودی در دل کافران وحشت خواهم افکند. پس، فراز گردن ها را بزنید و همه سرانگشتان شان را قلم کنید». این آیه به همراه آیات قبل و بعد به داستان بدر می پردازد که نخستین جنگ در اسلام

است و از ظاهر سیاق آیات چنین برمی آید که سوره پس از پایان یافتن واقعه نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/۹، ۲۶). در میان مفاد آیه آنچه قابل تأمل است، لحن، خطاب و دستور آیه درباره ضرب اعناق و ضرب بنان است که باید مشخص شود خطاب متوجه چه کسانی است و بر چه امری دلالت دارد.

۲-۳. بررسی آرای مفسران

مداقه در تفاسیر گوناگون اهل سنت و شیعه نشان می دهد که طبق دیدگاه تفسیری رایج، خطاب آیه در ضرب اعناق متوجه مسلمانان بوده و به آنان چنین امر شده که در جنگ، کافران را گردن زده و انگشتان آنان را قطع کنند. براساس این تفسیر، برخی ضرب اعناق را به گردن زدن معنا کرده و کلمه «فوق» را صله یا به معنای «علی» دانسته اند (مقاتل، ۱۴۲۳: ۲/۱۰۴؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۱/۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲/۲۷۴، زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۲۰۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۰/۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۷/۳۷۸) و برخی با توجه به تعبیر فوق الاعناق «(بالای گردن ها) به قطع سر یا کوبیدن بر جمجمه قائل شده اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۲/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۸۰۹؛ فراء، ۱۹۸۰: ۱/۴۰۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴/۲۲). برخی نیز به ذکر وجوه مختلف محتمل بسنده کرده (طبری، ۱۴۱۲: ۹/۱۳۹؛ طوسی، بی تا: ۵/۸۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۴/۳۳۳) و دیگران رأی به سکوت و عدم کشف منظور آیه داده اند (سید قطب، ۱۴۱۲: ۳/۱۴۸۶). اقوال مربوط به ضرب بنان نیز مختلف است. عموماً بنان را به معنای اطراف بدن؛ یعنی دست ها و پاها و برخی به انگشتان دست معنا کرده اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۰/۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۲/۹). در این میان، تنها تعداد اندکی در موضوع ضرب اعناق به مورد خطاب بودن ملائکه قائل شده اند (سید قطب، ۱۴۱۲: ۳/۱۴۸۵؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴/۳۰۴).

بدین سان آنچه عموم مفسران بر آن صحه گذاشته اند، این است که آیه با خطاب به مسلمانان در جنگ، دستور می دهد که کافران را گردن زده و دست و پای آنان یا انگشتانشان را قطع کنند، اما با دقت در تفاسیر یاد شده آنچه قابل طرح بوده و باعث

سؤال می‌شود این است که مگر اعراب سابقه جنگ و جنگیدن نداشته‌اند و یا گردن زدن و ... در سابقه نظامی اعراب امری ناشناخته بوده که قرآن بخواهد بر آن تأکید کرده یا آنان را تهییج کند و آموزش دهد؛ به‌ویژه اینکه در تاریخ اعراب و جنگیدن با شمشیر، مصداق دیگری جز این وجود نداشته است. افزون بر این، چنان‌که پیش‌تر آمد، این آیات بعد از جنگ بدر نازل شده؛ بنابراین وجهی برای این معنا وجود نداشته و حتی اگر بپذیریم که آیات در بحبوه جنگ نازل شده باشند، زمانی برای تأثیرگذاری این تهییج یا آموزش وجود نداشته است. اساساً بیان این تعبیر از سوی قرآن آن هم در جنگ که ویژگی‌ها و نوع مواجهه در آن مشخص است، چه لزومی دارد و آیا این تفسیر در دنیای پر از تضاد افکار امروز جز عادی جلوه دادن قساوت از سوی قرآن، دست‌کم برای عده‌ای، مفهوم دیگری دارد؟

- بنابراین به نظر می‌رسد این تفاسیر با رویکردهای زیر قابل نقد و بررسی دوباره باشند:
- تحلیل لغوی واژگان کلیدی آیه در بستر لغت و بافت قرآن؛
 - تعیین خطاب آیه؛
 - بازشناسی مضمون و هدف آیه.

۳-۳. معنای ضرب

اگر در واژگان کلیدی آیه که در تفسیر و فهم آن نقشی تعیین‌کننده دارند، کاوشی دقیق و ادیبانه صورت بگیرد و به بررسی این واژگان با تکیه بر کتاب‌های لغت قدیم و اقدام که به عصر نزول نزدیک‌ترند، پرداخته شود، معنا و تفسیر آیه چیزی کاملاً متفاوت و متباین با آنچه تاکنون گفته شده، خواهد بود.

ریشه «ضَرَبَ» ۵۷ بار در قرآن در ۲۷ سوره و ۵۳ آیه به‌کاررفته است. چندین مقاله نیز درباره گستره معنایی این ریشه نوشته شده که از تکرار آن‌ها صرف نظر شده و به ذکر موارد کلی و مرتبط با پژوهش حاضر بسنده می‌شود.

تأمل در کتاب‌های لغت نشان‌دهنده معانی‌ای گسترده برای مشتقات این ریشه

است؛ چنان که یافتن وجه اشتراک و فهم ارتباط میان آن‌ها برای ما که از زمان وضع این لغات بسیار دور افتاده‌ایم، اگر غیرممکن نباشد، دشوار می‌نماید. راغب اصفهانی معتقد است که معنای اولی و اصلی ضرب، «زدن» و البته زدن فیزیکی است و همه معانی دیگر در این معنای اصلی ریشه دارد، اما دیگر ارباب لغت بر معنای اولی این ریشه متمرکز نشده و در مجموع، معانی زیر را برای آن آورده‌اند: سگه زدن، آمیختن چیزی با چیزی دیگر، لباس دوخته شده، فراگیری و احاطه، سرعت عمل در کار، برانگیختن، اعراض و روی برگرداندن، سفر، تحرک، شمشیر، نوعی تجارت، نکاح، خفه کردن، مثل زدن، اقامه کردن، امساک و بازداشتن، نیش زدن، خوار کردن و ... (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۵/۱۲؛ ابن درید، ۱۹۸۱: ۳۱۴/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۴۳-۵۴۵، فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۰/۷؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۷۶). فراهیدی بر این نظر است که واژه ضرب بر همه اعمال و معانی گفته شده برای این واژه اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۰/۷).

در این میان، لغویان اقدم و عرب زبان اصیل همچون فراهیدی، ازهری، ابن درید و ابن منظور که به صورت گسترده‌تری به معانی این واژه توجه کرده و مفاهیم و معانی بیشتری در اشکال متعدّد فعلی و اسمی در ساختارهای متنوع مطرح کرده‌اند، هیچ‌یک به زدن فیزیکی به معنای تنبیه یا کتک اشاره‌ای نکرده و این امر نشان می‌دهد که این معنا را لغویان دورتر از زمان نزول قرآن، همچون راغب اصفهانی در کتاب‌های خود آورده‌اند. همچنین این مسئله نشان‌دهنده تطوّر معنایی واژه ضرب است. این روند اگرچه در علم زبان‌شناسی طبیعی است، در بررسی و تفسیر آیات و واژگان قرآن باید به این مهم دقت شود که هنگام نزول آیه، گستره معنایی واژه و کاربست آن در معانی متعدّد چه بوده و آیا معنای زدن فیزیکی چنان که برخی لغویان متأخر و بیشتر مفسران، به عنوان معنای اصلی واژه در نظر گرفته‌اند، قابل انتقاد نیست؟

در مجموع می‌توان گفت که از جمله اصلی‌ترین معانی ذکر شده برای ضرب در کتاب‌های لغت عبارت است از: تماس یا زدن چیزی بر چیزی دیگر (اتصال)، و مخلوط کردن و به هم پیچیدن (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۰/۷؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۳۷۳/۱) که این معنا را

تتبع در خانواده زبان‌های سامی و آفروآسیایی نیز تأیید می‌کند؛ به این معنا که در این زبان‌ها نیز برای واژه ضرب معنای متصل کردن، به هم پیچیدن و بستن ذکر شده است (فتاحی‌زاده، ۱۳۹۹: ۱۵۲).

در این میان، از جمله معانی ذکرشده برای این واژه در کتاب‌های لغت متقدمان که می‌تواند برای معنای ضرب در آیه دوازده انفال مورد توجه قرار گیرد؛ احاطه، امساک و بازداشتن و متوقف کردن است که به نظر می‌رسد در معنای کنایی به کاررفته و با معنای اصلی به هم پیچیدن قرابت معنایی دارد؛ برای نمونه عبارت «ضرب علی یده» را به معنای او را بازداشت، مانع او شد و بر او احاطه پیدا کرد، دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/۳۰؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۵/۱۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۴۵). ذکر این معنا به‌ویژه در کتاب‌های لغویان متقدم که نزدیک‌ترین منبع لغوی به زمان نزول هستند، به همراه عبارت ذکرشده و مثالی که در قالب جمله آورده‌اند، گویای این نکته است که این اصطلاح در عصر نزول و در بین اعراب رایج و شناخته شده بوده و در محاورات مورد استفاده قرار می‌گرفته است. اما از آنجاکه برای تضعیف یا تحکیم هر رأی و تفسیری از قرآن، بهترین و مورد اعتمادترین سند و مرجع، خود کتاب خداست، به سخن درآوردن قرآن و تفسیر قرآن به قرآن وثیق‌ترین گونه و روش تفسیری‌ای است که می‌تواند نکات مبهم و تاریک تفسیری را روشن کند. مراجعه به قرآن از نظر تفسیر واژگانی کلمات با عنایت به حوزه معنایی و کاربست‌های مختلف همان واژگان در قرآن می‌تواند به خوبی گره‌های تفسیری را بگشاید. در تأیید صحت رأی پیشنهادی مبنی بر معنای احاطه و بازداشت برای واژه ضرب در آیه مورد بحث، تأمل در بافت آیات قرآن نشان می‌دهد که ضرب در مواردی به معنای احاطه و بازداشتن آمده است. توضیح مطلب اینکه در آیه ۲۷ سوره محمد و آیه پنجاه سوره انفال آنجا که می‌فرماید: ﴿... يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ...﴾، به تصریح برخی مفسران تعبیر ضرب وجوه و ادبار به معنای کنایی ذلت کافران و عقاب معنوی و تحقیر شدیدی است که آن‌ها را از همه سو احاطه کرده؛ به عبارت دیگر معنای زدن بر روی‌ها و نشیمنگاه‌ها خوار و ذلیل کردن و کنایه از احاطه و تسلط ملائکه بر آن‌هاست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/

۱۰۰؛ ابوزهره، بی تا: ۶/۳۱۵۸). هم نشینی ضرب با ذَلَّت و مسکنت نیز در آیات ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾ (بقره/۶۱) و ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ﴾ (آل عمران/۱۱۲) به معنای فراگیری و احاطه ذَلَّت و بیچارگی به کاررفته و برخی مفسران از این احاطه با تمثیل خیمه یا لباس یاد کرده اند؛ به این معنا که ذَلَّت و خواری آن ها را دربر گرفته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۵؛ شریف رضی، ۱۴۰۶: ۱۱۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۵۳۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/۵۰). همچنین در عبارت ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ﴾ (کهف/۱۱) عموم مفسران ضرب بر گوش ها را در معنای استعاره بازداشتن و منع بیان کرده اند؛ یعنی جلوی شنوایی آن ها را گرفتیم (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۲۷۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱/۴۲۹) و نیز در آیات بسیاری، ضرب از مؤلفه های قدرت، احاطه و ایجاد اثر برخورداری شده که پیوستگی و اتصال را در خود دارد (طه/۷۷؛ شعراء/۶۳؛ حدید/۱۳؛ بقره/۶۰؛ اعراف/۱۶۰). بنابراین بر واژه ضرب صرفاً و فقط در معنای زدن فیزیکی نه در کتاب های لغت و نه در بستر و بافت آیات قرآن، تصریح و تأکید نشده و چنان که بیان شد این واژه در معنای احاطه فراگیر و بازداشتن که اتصال و پیوستگی را در خود دارد، در عصر نزول و در قرآن کاربرد داشته است؛ بر این اساس، یکی از معناهای احتمالی در آیه مورد بحث نیز می تواند در نظر گرفته شود.

۴-۳. معنای عنق

واژه اعناق واژه کلیدی تأثیرگذار دیگری در فهم آیه مورد بحث است. بنابر نظر ارباب لغت، این واژه در عُنُق یا عُنُق ریشه دارد و گستره ای از معانی را دربر می گیرد. هیچ یک از لغت شناسان معنایی را به عنوان معنای اولی و اصلی این ریشه ترجیح نداده اند. راغب اصفهانی برای این واژه دو معنای گردن و اشراف و بزرگان ملّت را بیان کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹۰). برخی لغویان نیز معانی گسترده تری همچون محل اتصال سر و بدن، اول هر چیز مانند اول فصل، قطعه یا بخشی از هر چیز، رؤسا و سادات، جماعت کثیری از مردم، اقبال و اتصال دسته جمعی و گروهی، سرعت و شتاب، نشانه خاص، حالت ذَلَّت و ... را ذکر کرده اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰/۲۷۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۱۴۱۴).

۱۶۸؛ معلوف، ۱۳۶۵/۱: ۵۳۴).

در میان معانی گفته شده معانی سادات یا رؤسای قوم و جماعات و دسته و گروه قابل تأمل است و لغت شناسان به این معانی با تفصیل بیشتری پرداخته اند؛ برای نمونه در تأیید استفاده از معنای سادات و رؤسای قوم برای اعناق در بین اعراب، به حدیث «المؤذنون أطول الناس أعناقاً يوم القيامة» استناد جسته و بر این نظرند که عرب رئیس قوم را بطول الأعناق (به طول و بلندی عنق) توصیف می کند و این اشاره به فضل و برتری آن ها داشته و نشان دهنده شرف و مقام والای آن ها است؛ بنابراین منظور حدیث این است که مؤذنان در روز قیامت از نظر جایگاه و سرعت ورود به بهشت، رؤسا و پیشروان مردم به شمار می آیند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۲۷۴).

در قرآن کریم نیز این ریشه معنایی ثه بار در هشت سوره و ثه آیه به کاررفته است. در این میان به جز آیه مورد بحث، عنق در هفت مورد (رعد/۵؛ اسراء/۱۳، ۲۹؛ سبأ/۳۳؛ یسن/۸؛ ص/۳۳؛ غافر/۷۱) در هم نشینی با غل و زنجیر که بالاترین بسامد را نیز دارد و با مسح پا و نیز الزام (الزمنه) در معنای حقیقی گردن و گاه به صورت مجاز و استعاره به کاررفته است و در همه موارد، مفهوم لاینفک بودن و جدایی ناپذیری را به ذهن مخاطب القا می کند.

مورد هشتم آیه چهار سوره شعراء است: ﴿إِنْ نَشَأْ نُثَوِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ که واژه اعناق در آن از دیدگاه برخی مفسران و اهل لغت به معنای سادات و رؤسای قوم به کاررفته (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲/۵۴۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹۰) و تعداد بیشتری از مفسران این معنا را دست کم به عنوان یکی از وجوه معانی اعناق در نظر گرفته اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۲۵۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۹/۳۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳/۸۹؛ طوسی، بی تا: ۵/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۲۸۸). همچنین برخی مفسران خضوع اعناق را کنایه از ذلت دانسته (طبرانی، ۲۰۰۸: ۴/۴۸۶؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۲/۷۸۶؛ امین، بی تا: ۹/۲۲۷) و برخی لغویان و مفسران بر معنای جماعات قوم و اصحاب تأکید کرده اند (زجاج، ۱۴۰۸: ۴/۸۲؛ مراغی، بی تا: ۱۹/۴۶). بدین سان به غیر از معنای رایج گردن، معنای رؤسا، سادات و

جماعات نیز قابل تأمل است؛ به ویژه اینکه کاربست قرآنی و حدیثی نیز دارد. بر این اساس، معنای یادشده نیز می‌تواند در کنار دیگر قرائن، یکی از معناهای محتمل در آیه مورد بحث به شمار آید.

۳-۵. معنای بنان

کلمه بنان، جمع بنانه از ریشه «بنن» یا «بنّ» دو بار در قرآن به کار رفته است: یکی در آیه دوازده انفال و دیگری در آیه چهار سورة قیامت. این واژه در لغت به معنای اصلی و اولی ثبوت و پایداری و هر چیزی که استقرار و قوام حیات چیزی به آن باز بسته باشد، آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۷؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۵/۳۳۷؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱/۳۶۶)؛ از این رو اهل لغت آن را به معنای ثانوی انگشتان، سرانگشتان، اطراف بدن یعنی دست‌ها و پاها و حتی همه اعضای بدن دانسته‌اند؛ چراکه بنان در معانی گفته شده یکی از مهم‌ترین اسباب تعادل و ثبات در قامت انسان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۷؛ معلوف، ۱۳۶۵: ۹؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱/۲۳۱؛ موسی، ۱۴۱۰: ۱/۷۶).

در آیه چهار سورة قیامت نیز واژه بنان از نظر مفسران به معنای انگشتان، سرانگشتان و اطراف انگشتان و بدن و گاه دست و پا دانسته شده؛ چراکه بنان باعث استقرار و تعادل و ثبات انسان هستند (سید قطب، ۱۴۱۲: ۶/۳۷۶۸؛ مراغی، بی‌تا: ۲۹/۱۴۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۶۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۱۰۴).

بنابراین معنای اصلی این واژه همان استقرار و ثبات است که در تفسیر آیه دوازده انفال می‌تواند مورد توجه قرار گیرد.

۳-۶. مخاطب عبارت «فاضربوا فوق الأعناق ...»

تتبع در منابع تفسیری برای تعیین مخاطب این عبارت نشان‌دهنده اختلاف نظر در میان مفسران است. برخی مفسران بر این نظرند که بعد از اینکه خداوند اطمینان قلبی را به پشتوانه ذات توحیدی خود از طریق فرشتگان به مؤمنان القا کرد، خطاب به آن‌ها فرمود که مقاتله و محاربه کنند و بر پایه این استدلال تأکید می‌کنند که ملائکه اسباب نصر و

پیروزی را فراهم آوردند و سپس مؤمنان به محاربه مأمور شدند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۴۶۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۲/۴؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۳/۳۲۲). برخی دیگر به علت اتصال سیاق و اینکه آیه با خطاب به ملائکه شروع شده، مخاطبان عبارت را همچنان ملائکه دانسته و البته برخی از آنان در تأیید نظر خود احادیثی درباره ظاهر شدن ملائکه در روز بدر در قالب انسان و همراهی با مؤمنان در جنگ آورده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۲۰۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴/۱۹۰؛ کاشفی، بی تا: ۱/۳۷۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳/۱۷۲؛ قرشی، ۱۳۷۵: ۴/۱۰۳؛ درّه، ۱۴۳۰: ۴/۱۹). دسته دیگری از مفسران نیز هر دو وجه را احتمال داده و هیچ یک را مورد تأکید و ترجیح قرار نداده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۲/۹؛ خازن، ۱۴۱۵: ۲/۲۹۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵/۲۸۵؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۱۸/۳؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۱۵/۷).

تأمل در تفاسیر ادبی و نحوی نشان می‌دهد که در بیشتر این تفاسیر، حرف «فاء» در آغاز عبارت یادشده حرف عاطفه دانسته شده و به امر «فَتَّبَتُوا» در عبارت پیش از خود عطف شده است؛ بنابراین از آنجاکه مخاطب «فَتَّبَتُوا» ملائکه هستند، در عبارت «فَاضْرِبُوا» نیز مخاطب همان ملائکه‌اند (صافی، ۱۴۱۸: ۹/۱۸۲؛ علوان، ۲۱۴۲۷: ۳/۸۰۳؛ کرباسی، ۱۴۲۲: ۳/۲۴۰؛ دعاس، ۱۴۲۵: ۱/۴۲۰). بدین سان، اتصال سیاق و وجود «فاء» عطف می‌تواند به عنوان علت ترجیح مخاطب بودن ملائکه در عبارت «فَاضْرِبُوا» لحاظ شود. همچنین بنابر بسیاری از روایات شأن نزول، این سوره پس از جنگ بدر نازل شده است و البته تعبیر «إِذ» در ابتدای آیه مورد بحث نیز- که بنابر نظر برخی مفسران به معنای «به یاد بیاورید» یا «یاد کن» آمده (طوسی، بی تا: ۵/۸۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۴۶۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۷/۳۷۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲/۱۹۳)- نشان‌دهنده یادآوری امری است که پیش‌تر رخ داده تا مؤمنان بدانند که چگونه با وجود تعداد و امکانات کمتر پیروز شده‌اند. بر این اساس، همه این موارد تأییدی بر مخاطب نبودن مؤمنان است؛ چراکه امر به شیوه جنگیدن پس از جنگ ضرورتی ندارد؛ به عبارت دیگر، از آنجاکه امر و حرف فاء در «فَاضْرِبُوا» وجهی برای اینکه استیناف باشد ندارد، باید عطف در نظر گرفته شود که در این صورت، فرض پژوهش اثبات می‌شود؛ یعنی به امر «فَتَّبَتُوا» عطف شده و مخاطب

همان ملائکه هستند و در واقع آیه درصدد یادآوری امداد الهی و چگونگی آن در بدر، به مؤمنان است.

تنها نکته باقی مانده توجه و تأمل در توالی و سیاق آیات است. براساس آیات پیش از آیه مورد بحث یعنی آیه نه و ده انفال، خداوند تصریح می‌کند: «[به یاد آورید] زمانی را که پروردگار خود را به فریاد می‌طلبیدید، پس دعای شما را اجابت کرد که من شما را با هزار فرشته پیاپی یاری خواهم کرد و این مدد فرشتگان را خدا نفرستاد، مگر آنکه بشارت و مژده فتح باشد و تا دل‌های شما [به وعده خدا] مطمئن شود و [بدانید که] نصرت و فیروزی نیست، مگر از جانب خدا که خدا را کمال قدرت و حکمت است». بدین‌سان، فرستادن فرشتگان صرفاً برای اطمینان قلب مؤمنان بوده که با احساس پشت‌گرمی بهتر مبارزه کنند؛ نه اینکه آنان جنگیده باشند. بنابراین اگر فرشتگان شجاعانه سربازان دشمن را به خاک افکنده باشند، چه فضیلتی برای مجاهدان بدر باقی می‌مانده که این‌همه در روایات از آنان سخن به میان آمده باشد؟ همچنین کشتگان بدر هفتاد نفر بوده‌اند که عده مهمی از آنان با شمشیر علی علیه السلام به خاک افتاده و عده دیگری به دست جنگجویان مسلمان که غالباً نامشان در تاریخ ذکر شده، کشته شده‌اند؛ بنابراین فرشتگان چه کسی را به خاک افکنده‌اند؟ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴/۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۱۰۵/۷). بدین‌سان اشکالی که مطرح می‌شود این است که این مطلب با مورد خطاب بودن ملائکه در «فاضربوا» در تضاد خواهد بود و البته پاسخ به این اشکال در تأمل در وجوه معنایی واژگانی همچون ضرب، اعناق و بنان، چنان‌که آمد، نهفته است. توضیح بیشتر اینکه اشکال یادشده در صورتی قابل طرح است که به معنای ظاهری آیه و واژه‌های آن بسنده شده و گردن زدن و ... به فرشتگان نسبت داده شود؛ حال آنکه در گستره معنایی لغات یادشده معانی دیگری به جز معنای ظاهری بررسی شد که می‌تواند در تفسیر آیه مورد استناد قرار گیرد.

۳-۷. تفسیر آیه با رویکرد جدید

بر پایهٔ مقدّماتی که گفته شد، اکنون می‌توان تفسیری متفاوت از آرای عموم گذشتگان ارائه کرد، چنان‌که پیش‌تر آمد، این سوره پس از جنگ بدر، نزدیک به آن یا همان روز نازل شده است. خداوند در این آیات در پی یادآوری روزی از ایام الله است که ظرف ظهور قدرت خاصّه الهی بوده؛ از این رو آیه با «إِذْ» شروع می‌شود که عامل مقدّر «أُذْکَر» است؛ یعنی به یاد آن روز باش و «أُذْکَرُهم بِأَیّامِ الله» (جوادی آملی، ۱۳۹۰/۳/۸). این مطلب محور اصلی آیه و حلقهٔ اوّل کشف و فهم مقصود آن است تا با تأمل و واکاوی بیشتر لغات و عبارات خاص، تبیین شود. توضیح بیشتر اینکه در ابتدای آیه به طور خاص از معیت خداوند سخن به میان آمده و بر معیت فرشتگان تحت معیت الهی برای یاری مؤمنان تأکید شده است. در واقع واژهٔ تثبیت در آیه بیان‌کنندهٔ هر سه مفهوم اعلام حضور فرشتگان، اطمینان قلب‌ها و اعلام پشتیبانی الهی است که در نهایت، این همراهی الهی با خطاب مستقیم متکلم وحدهٔ «سَأَلْقَى» که به تعبیری اوج توحید است، در آیه ظهور و بروز پیدا می‌کند (همان). سپس برای بسط بیشتر مأموریت فرشتگان در طول همراهی و معیت خداوند با مؤمنان، عبارت «فَاضْرِبُوا» ... که به «فَثَبَّتُوا» عطف شده به توضیح چگونگی این امر پرداخته است. توجه به گسترهٔ معنایی لغات که پیش‌تر به آن پرداخته شد، حلقهٔ دوم فهم آیه است. با توجه به اینکه از جمله معانی ضرب به تأیید و اذعان لغویان اقدام احاطه، بازداشت و منع و از معانی بنان، ثبات و استقرار و پایداری است، می‌توان گفت که مانند کاریست قرآنی ضرب وجوه، ضرب مسکنت و ذلّت، ضرب اعناق نیز می‌تواند به احاطه و منع برای گرفتن قدرت عمل کافران و ضرب بنان به عدم ثبات جبههٔ کفر و کوتاه شدن دست کافران از اقدام مؤثر معنا شود. همچنین اگر اعناق را به رؤسا و سادات قوم معنا کنیم، این احاطه و درهم فشردن می‌تواند به معنای تضعیف سران، فرماندهان و جلوداران لشکر کافران باشد که در معنا و مقصود آیه خللی ایجاد نمی‌شود. البته قائل شدن به معنای یادشده در صورتی است که فوق در تعبیر فوق الأعناق صله یا به معنای «علی»، چنان‌که آمد، در نظر گرفته شود؛ با وجود این چنانچه فوق به

معنای بالا و اعناق به معنای گردن دانسته شود نیز با توجه به قراین دیگری مانند ضرب بنان و معنای احاطه و بازداشت برای واژه ضرب، تعبیر بالای گردن می‌تواند کنایه از احاطه بر رؤسا و سران و گرفتن اصل قوای دشمن باشد؛ چنان‌که مقاتل در تفسیر خود می‌آورد که وقتی عرب می‌گوید: «لأضربنّ فوق رأسک»؛ یعنی الرّقاب (گردن‌ها) (مقاتل، ۱۴۲۳: ۱۰۴/۲). همچنین اگر مخاطب آیه مؤمنان باشند، باز هم این رویکرد تفسیری قابل اثبات است؛ به این معنا که یاری فرشتگان که در واقع اعلام همراهی، معیت و پشتیبانی خداوند است، مؤمنان را از طریق اطمینان قلبی و قدرت ایمان ثابت قدم و تشجیع می‌کند تا بر میدان جنگ و دشمن احاطه پیدا کنند و بتوانند ثبات دشمنان را بر هم زده، قدرت عمل را از آنان گرفته و دستشان را از هر اقدامی کوتاه کنند.

در تأیید این رویکرد به کاربست مشابهی از ضرب بنان در نهج البلاغه برمی‌خوریم که امیر بیان علیه السلام که معاصر نزول قرآن و قرآن ناطق هستند و کلام ایشان در شرح و تبیین آیات قرآن حجّتی بی‌بدیل به شمار می‌آید، فرموده‌اند: «شیطان در زخم زدن به دینتان قوی‌تر و برای فساد در دنیایتان آتش افروزتر است از کسانی که آشکارا با آنان دشمنی می‌ورزید و برای جنگ با آن‌ها جمع می‌شوید؛ پس آنچه خشم و نیرو دارید بر دفع او به کار گیرید و در این برنامه از کوشش همه‌جانبه دریغ نورزید. به بقای حق قسم که او نسبت به ریشه وجود شما فخر و ناز کرد و از حسب شما عیب جویی نمود و نسب شما را پست شمرد و با لشگر سواره‌اش به جانب شما تاخت و با ارتش پیاده‌اش راه را بر شما بست. به هر مکانی شما را به دام می‌اندازند». امام علیه السلام در ادامه از تعبیر «ویضربون منکم کلّ بنان» استفاده می‌کند که در برخی ترجمه‌ها چنین معنا شده است: «و دستانتان را از نیکوکاری و بندگی خدا کوتاه سازند» (بهشتی، بی‌تا: ۲۲۳)، «و دستانتان را از هدایت قطع می‌کنند» (انصاریان، ۱۳۸۸: ۵۴۱) و «تا قدرت دست زدن به کارهای نیک از شما سلب گردد» (فقیهی، ۱۳۷۶: ۳۷۷).

قطع انگشتان اگر مربوط به دست‌ها باشد، سبب ناتوانی انسان از انجام بیشتر کارها می‌شود؛ زیرا هر کاری ابزاری لازم دارد و ابزار کار را معمولاً با انگشتان می‌گیرند و اگر

مربوط به انگشتان پا باشد، تعادل انسان هنگام راه رفتن بر هم می خورد. در خطبه یادشده به این موضوع اشاره شده که شیاطین به شما حمله می کنند و شما را از کار می اندازند؛ به گونه ای که قدرت تصمیم گیری و چاره اندیشی نخواهید داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۸۲/۷). تأمل در فرازهای بعدی خطبه و دقت در هم نشینی حیل، عزم، ذلت، حلقه ضیق در کنار ضرب بنان تأییدی دیگر بر معنای عدم ثبات و قدرت عمل برای عبارت یادشده است: «لَا تَمْتَنِعُونَ بِحِيلَةٍ وَلَا تَدْفَعُونَ بِعَزِيمَةٍ فِي حَوْمَةٍ ذُلٍّ وَ حَلَقَةٍ ضِيقٍ...»؛ «با هیچ نقشه ای نمی توانید از خواسته آنان امتناع ورزید و با هیچ تصمیمی قدرت ندارید آنان را دفع کنید که دام آنان دریای خواری و حلقه ای تنگ است...» (انصاریان، ۱۳۸۸: ۵۴۱).

بدین سان آیه دوازده سوره انفال، مؤمنان را به داشتن هیبت، اقتدار و مواضع محکم و خلل ناپذیر و قدرت بازدارندگی فشل کننده به مدد امداد و معیت الهی از طریق فرشتگان، تشجیع و توصیف می کند تا کافران نیز بدانند که در مقابل نیروی ایمان و معیت الهی، همواره در ترس و هراس بوده و هیچ قدرت عملی نخواهند داشت.

۴. دستاوردهای پژوهش

پژوهش حاضر افزون بر بازخوانی عبارتی در آیه دوازده انفال از طریق تبیین شیوه کاربست واژگان، در بعدی فراگیر و گسترده دربردارنده دستاوردهای تفسیری ای به شرح زیر است:

- واکاوی و بررسی عبارت و آیه یادشده هر پژوهشگری را به این امر آگاه می سازد که در تفسیر آیات قرآن، ضمن توجه به موضوع آیه و اهمیت دادن به فضای سوره باید قرائن و سیاق آیه و نیز تتبع در اصطلاحات و گوهر معنایی لغات را مورد باریک بینی و دقت بیشتری قرار دهد. همچنین بی توجهی به این مهم ممکن است انتقال پیام متین و استوار قرآن را با اشکالات و نقص هایی جدی مواجه سازد که این امر خود به شکل گیری نقدها و شبهاتی در اذهان می انجامد که رفع آن ها مشمول هزینه و زمان زیادی خواهد بود و افزون

بر این دستاویزی به دست کوردلانی خواهد داد که به اتکای آن با ساختن گروه‌های تروریستی‌ای مانند داعش و ... بیش از پیش بر طبل تبلیغات خود علیه اسلام رحمانی بکوبند.

- دومین دستاورد پژوهش حاضر تبیین جایگاه قرآن و افراد و دفاع از شأن هریک، متناسب با این جایگاه است؛ این امر به‌ویژه درباره وحی الهی و رسول او بیشتر خود را نشان می‌دهد؛ چراکه گاه با بی‌دقتی در نکته‌های ظریف معنایی واژگان ممکن است جایگاه قرآن و پیامبر ﷺ از آنچه هست کمتر پنداشته شده و خدای ناکرده قصوری روی دهد. در واقع آنچه در حوزه بیانی از مسائل انسانی، اخلاقی و رفتاری قرآن و پیامبر اسلام ﷺ نمود دارد، صلابت در عین رحمت، خلل‌ناپذیری و داشتن مواضع محکم و استواری است که جایی برای نمایش خوی سبعی در قالب دینی باقی نمی‌گذارد.

۵. نتیجه

با بررسی‌های صورت گرفته درباره تاریخ آیه دوازده سوره انفال، بحث لغوی، سیاق و فضای نزول سوره یادشده این نتیجه به دست آمد که اسلام نمی‌خواهد به خوی سبعی رنگ دینی ببخشد؛ بلکه آنچه از مجموع آیات قرآن و سیره پیامبر ﷺ استنباط می‌شود، نهادینه‌سازی شجاعت، صلابت و مواضع محکم و خلل‌ناپذیر مؤمنان در عرصه مواجهه با کافران است که تنها با امداد الهی و قوه ایمان به منصه ظهور می‌رسد.

تأمل در گستره معانی لغات محوری آیه مورد بحث یعنی ضرب، اعناق و بنان نشان می‌دهد که ضرب در معنای احاطه، بازداشت و منع و در کنار اعناق می‌تواند مانند: کار بست قرآنی ضرب وجوه، ضرب ذلت و ضرب مسکنت در معنای کنایی احاطه و سیطره بر کافران و تذلیل آنان به کاررفته باشد. همچنین واژه اعناق در معنای رؤسا و سادات قوم در هم‌نشینی با ضرب می‌تواند به معنای احاطه و غلبه بر سردمداران و جلوداران کفار در میدان جنگ باشد. لغت بنان نیز در معنای اولی و اصلی خود یعنی ثبات و استقرار، در هم‌نشینی با ضرب می‌تواند بر معنای از بین رفتن آرامش و ثبات و

کوتاه شدن دست جبهه کفر از هرگونه اقدام مؤثر دلالت کند؛ به ویژه اینکه در نهج البلاغه تعبیری به همین مضمون از امام علی علیه السلام آمده است.

بر مبنای دلایل نحوی و ادبی و همچنین بر پایه اتصال سیاق می توان گفت که مخاطب عبارت «فاضربوا...» در آیه مورد بحث مانند عبارت «فَقَتِّلُوا...» در ابتدای آیه یادشده، ملائکه اند و نه مؤمنان تا مأموریت آنان؛ یعنی ثابت قدم کردن مؤمنان در راستای معیت الهی و ایجاد رعب در دل دشمنان، بیشتر بسط داده شده باشد.

بدین سان چه به لحاظ علمی و چه به لحاظ اخلاقی، تعبیری همچون ضرب اعناق یا ضرب بنان به معنای ظاهری و ابتدایی سر و گردن زدن و قطع سرانگشتان یا قطع دست و پا در آیه. اگرچه فضای میدان جنگ را به تصویر می کشد. به نظر می رسد که موضوعیتی نداشته باشد. این تأمل و یافته، بخصوص در دوران کنونی و در راستای معرفی اسلام رحمانی و به ویژه در مواجهه با تبلیغات ضداسلامی ای که در جهان از سوی سران کفر با ایجاد گروه های تندرو و خشنی مانند داعش صورت می گیرد، اهمیت بیشتری خواهد داشت.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۳. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۱م.
۴. ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۷. ابو حیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۸. ابو زهره، محمد، زهرة التفاسیر، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۹. ابوالفتوح رازی، حسین بن محمود، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، آستان قدس، مشهد، ۱۴۰۸ق.
۱۰. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ق.

۱۱. امین، نصرت بیگم، *مخزن العرفان در علوم قرآن*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
۱۲. انصاریان، حسین، *ترجمه نهج البلاغه*، دار العرفان، قم، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. بغوی، حسین بن مسعود، *تفسیر البغوی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. بهشتی، سید محمد، *ترجمه نهج البلاغه*، انتشارات تابان، تهران، بی‌تا.
۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۱۶. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف والبيان*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۱۷. جرجانی، حسین بن حسن، *تفسیر گازر*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر آیات ۱۲ تا ۱۶ انفال*، جلسه ۱۷، سایت راسخون، ۱۳۹۰/۳/۸.
۱۹. خازن، علی بن محمد، *تفسیر الخازن*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. دروزه، محمد عزه، *التفسیر الحديث*، دار احیاء الکتب العربیه، القاهرة، ۱۳۸۳ ق.
۲۱. دره، محمد علی، *تفسیر القرآن الکریم وإعرابه وبیانه*، دار ابن کثیر، بیروت، ۱۴۳۰ ق.
۲۲. دعاس، احمد عبید، *إعراب القرآن الکریم*، دار الفارابی، دمشق، ۱۴۲۵ ق.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ قرآن*، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. زجاج، ابواسحاق، *معانی القرآن وإعرابه*، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۲۵. زمخشری، محمود بن عمر، *أساس البلاغه*، دار صادر، بیروت، ۱۹۷۹ م.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر، *تفسیر الکشاف*، تصحیح: حسین احمد، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۲۸. سید قطب، ابراهیم حسین الشاربی، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، القاهرة، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الذکر المشهور فی التفسیر بالمأثور*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۳۰. شاه عبدالعظیمی، حسین، *تفسیر اثنی عشری*، میقات، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۳۱. شریف رضی، محمد بن حسین، *تلخیص البیان*، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۳۲. صافی، محمود، *الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه*، دار الرشید، دمشق، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
۳۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر*، الکتب الثقافی، اردن، ۲۰۰۸ م.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۲ ق.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۳۷. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

۳۹. علوان، عبدالله بن ناصح، *إعراب القرآن الكريم*، دار الصحابه للتراث، مصر، ۱۴۲۷ق.
۴۰. فتاحی زاده، فتحیه و دیگران، «معناشناسی ساختاری واژه ضرب در قرآن کریم»، *مجله پژوهش دینی*، شماره ۴۰، ۱۳۹۹ش.
۴۱. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴۲. فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، الهيئة المصریة للكتاب، القاهرة، ۱۹۸۰م.
۴۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، مكتبة الهلال، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۴۴. فقیهی، علی اصغر، *ترجمه نهج البلاغه*، صبا، تهران، ۱۳۷۶ش.
۴۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، دار الكتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۴۶. قرشی، سید علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۵ش.
۴۷. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، دار الكتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۱ش.
۴۸. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ش.
۴۹. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، دار الكتاب، قم، ۱۳۶۳ش.
۵۰. کاشانی، فتح الله، *زبدة التفاسیر*، مؤسسه المعارف الإسلامیة، قم، ۱۴۲۳ق.
۵۱. کاشفی، حسین بن علی، *مواهب علیه (تفسیر حسینی)*، کتاب فروشی نور، سراوان، بی تا.
۵۲. کرباسی، محمد جعفر، *إعراب القرآن*، مكتبة الهلال، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۵۳. محقق، محمد باقر، *نمونه بینات در شأن نزول آیات*، اسلامی، تهران، ۱۳۶۱ش.
۵۴. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار الفكر، بیروت، بی تا.
۵۵. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، دار الكتب العلمیة، بیروت، ۱۴۳۰ق.
۵۶. معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، مؤسسه تمهید، قم، ۱۴۲۸ق.
۵۷. معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغة*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۵ق.
۵۸. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام امام امیرالمؤمنین*، دار الكتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۸۶ش.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دار الكتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۱ش.
۶۱. موسی، حسین یوسف، *الإفصاح فی فقه اللغة*، مكتبة الإعلام الإسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
۶۲. واحدی، علی بن احمد، *أسباب النزول القرآن*، دار الكتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۱ق.

Commentary Analysis of Anfal Surah, verse 12; Critical Approach

Mahbube Moosaipur, Assistant Professor, Department of Qur'anic and Tradition Sciences, Payam Noor University, Tehran, Iran

According to most commentators, the common interpretation of the verse "*so smite above the necks, and smite every finger of them!*" in verse 12 of Surah Anfal, is cutting off the neck and the fingers. The research with a descriptive-analytical method, while examining Shia and Sunni interpretations in different centuries, critically analyzed the popular interpretation of this verse, and by reflecting the meanings of the verse words and relying on the register and other clues, a different approach is provided. According to this approach, the audience is angels, not believers; on the basis of God's providence, while making peace for the believers, they surround the infidels by creating terror and take away the power from them and cut off their hands from any effective action. The result of this research and interpretation can be another reason to reject the Islamophobia and the accusation Islam to violence.

Keyword: verse 12 of Anfal Surah, smite the necks, angels, fingers, violence, infidels.

Semantic Difference of Surrogate Verbs in Qur'anic Multivalent Verses with Semantic Components Approach

Kobra Rastgoo, Associate Professor of Arabic Language and Literature, University of Qur'anic Sciences and Education, Qur'anic Sciences Faculty, Mashhad-Iran (corresponding author)

Fatemeh Rafsanjani Moghadam, MA student, Qur'an and Tradition Sciences, University of Qur'an Sciences and Education, Iran

Qur'anic multivalent verses are the most appearance of stylistic changes. With this presupposition, the research intends to deal with the of surrogate verbs in multivalent verses, applying descriptive-analytical method and using the component analysis approach, and in addition to interpretive investigations, determine why a particular verb is used in each position. In general, the research is based on this presumption that determining the semantic components of each word and its context and context is effective in understanding the verse style changes. Examining the Qur'anic data showed that lexical substitution as one of the stylistic changes of multivalent verses is affected by contextual factors. As each context follows the linguistic phenomenon of "selective limitations" and requires a suitable word. By knowing these factors, it was concluded that the selected words used in the discussed verses were the best, most precise and most suitable possible words, and replacing them with other words would disrupt the meaning of God's intention.

Keywords: Qur'anic verses, semantic components, multivalent verses, lexical substitution, verses style changes.

Psychological Requirements of Peace and Stable Attachment between Spouses Based on Verse 21 of Rum Surah

*Ehsan Ebrahimi, Assistant Professor, Al-Mustafa International University, Imam Khomeini Higher Education Center, Tafsir Higher School (Corresponding author)
Narjes Al-Sadat Mohseni, graduate of the 4th level of comparative interpretation, Sister's seminary, Masumieh Institute of Higher Education*

Marriage is the cornerstone of family formation and a means to preserve human religion and his evolution. In "Rum" Surah, verse 21, spouses' creation is a divine sign and the origin of peace and attachment between them; But peace and attachment are vulnerable and for their continuity and stability, special psychological requirements are required. The main problem of this research is to explain peace and stable attachment requirements between spouses from the Qur'an and psychology teachings point of view, using the "Rum" Surah verse 21 evidence, with collecting library data and descriptive-analytical processing method. According to the findings, paying attention to the heart dimension of peace and giving authenticity to the wife in providing it is one of the psychological requirements for the peace stability between spouses. Also, paying attention to the divine origin of love between spouses, focusing on the moral-motivational aspects of attachment, as well as love generalization in all family matters, have been considered as psychological requirements for the attachment continuation between spouses.

Keywords: family peace, stable attachment, spouses' relationships, marriage wisdom, verse 21 of Rum Surah, psychological requirements.

Keywords: Hijaz political discourse, the environment of the Qur'an revelation, Banū Hāshim's politics, Umayyad, power factors, wealth factor, population factor.

Rhetoric Applicationology Inferring Commandments from the Jurisprudential Interpretations Point of View

Hassan Kharaghani, Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Tradition, Razavi University of Islamic Sciences

Some sciences are the precursors of others And in Arabic literature, rhetorical knowledge that identifies the subtleties, styles and beauties of speech, are helpful to the knowledge that deals with texts and are the tools of their analysis and inference. Jurisprudence, which derives the rules of Islamic law from Qur'an and traditions, requires scientific knowledge and practical application of rhetorical techniques in the religious texts analysis. What can be useful are jurists' objective patterns in these techniques interaction method and how to use rhetoric in deriving commands. This article examines the rhetorical sciences application in jurisprudential interpretive reasoning with a descriptive-analytical method among jurisprudential interpretations and shows in practice how semantics, rhetoric and figures of speech are effective in this field. In semantics brevity, presentation and delay, in the science of expression, all its types, especially figurative expression, irony and exaggeration, are the items that have been shown to influence how to infer.

Keywords: commands derivation, jurisprudential interpretations, rhetoric application, semantics, rhetoric, figures of speech.

Power Increase Elements before Banū Hāshim and Umayyad; Anthropological Analysis Based on Historical Propositions and Religious Sources

Seyyed Ruholah Tabatabai Nadushan, PhD in Nahj al-Balagha Science and Education, Meybod University (corresponding author).

Yahya Mirhosseini, Associate Professor, Department of Qur'anic and Tradition Sciences, Faculty of Theology, Meybod University

One of the most reliable methods to study the power relations in Hijaz during the Qur'an revelation is to examine the propositions that contain unwritten political ideas, including factors affecting power. The article, with an anthropological perspective, examines the historical and narrative propositions of the influential people in politics in Banū Hāshim and Umayyad and by using verses and traditions, has presented an analysis of the determining factors in power relations in that era. Examining power factors in the society that has disappeared in history can lead to the revelation of more types of power relations in the Qur'an's revelation atmosphere and make a better understanding of the Qur'an's teachings. On the other hand, examining the difference between the ruling official discourse and the informal but common discourses among the people can provide a basis for analyzing and criticizing any political system, especially contemporary governments. This research which is organized with a descriptive-analytical method based on library resources shows that wealth, authoritarian behavior and population are among the most important power factors in the political discourses of Hijaz, from the Revelation to 132 AH. Both families disagreed about these factors' details; The difference of opinion that is affected by the different views of power cost and the effectiveness of these two on different approaches politics. For the Umayyads, "power" was a fundamental approach, so they sacrificed morality and religion for power, but the Banū Hāshim, who saw politics as a means of reaching the "ideal", were not willing to gain power at any cost.

ABSTRACTS

Critical Discourse Analysis of Lot's People in the Qur'an with Norman Fairclough's Theory Approach

Azam Mahmoudi, Department of Arabic Language and Literature Education, Farhangian University, Tehran, Iran (corresponding author)

Fatemeh Alipour, Department of Educational Sciences, Farhangian University, Tehran, Iran

Critical discourse analysis is an interdisciplinary approach to explain the political, cultural and social developments of a society. As one of the qualitative methods of examining texts, it explores the relationship between language, ideology and power and studies the interactive relationship between the text and the context. Quranic stories with regard to lexical construction; situational context; And the educational goals have a discourse structure. The purpose of the research is to investigate Lot's people story in the Qur'an with Norman Fairclough's method and to analyze the significant signs of this story in three levels: description, interpretation and explanation. The research method is descriptive and qualitative data analysis. According to the results, at the description level, semantic relations between words, such as semantic inclusion; semantic synonymy; and semantic conflict; as well as different aspects of the sentences, discourse ideology in the verses was determined. At the interpretation level, by drawing the situational and the intertextual context, the sovereignty and ultimate dominance of the divine discourse over the infidelity discourse was revealed. at the level of explaining the effect of hypertext, hegemony and ruling power on people's personality, performance and their future was explained.

Keywords: critical discourse analysis, Norman Fairclough, Lot's people deviation, divine discourse, oppressors' destruction.

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 161, winter, 2024, 1445

Publisher: Islamic Research Foundation

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

Managing Director: Ahad Faramarz Gharamaleki

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: 051-33154304 **Fax:** 051-32232517

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