

مشکوٰۃ

فصلنامه علمی

شماره ۱۶۴، پاییز ۱۴۰۳

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

استاد 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

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 مشکوٰۃ در پایگاه های زیرنمایه
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 سیولیکا (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:

مصطفی احمدزاده، جواد ایروانی، عبدالله باقری ورزنه،
سیدرضا شیرازی، محسن رجبی قدسی، لیلا رحمتی نژاد،
محمد تقی کریمی، البرز محقق گفمی، سید محمد باقر
میرصانع، رضا وطن دوست.

نشانی مجله: مشهد، حرم مطهر، دوربرگردان

بست طبرسی، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵،

دفتر مجله مشکوٰۃ. 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 قرآنی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله محوری 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 نثر 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.
- ✓ برخوردار بودن مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخوردار بودن 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) 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 پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۵ روز).
 - ✓ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی بعدی و آنگاه ارسال نظرات اصلاحی و تکمیلی برای نویسنده (۴۰ روز).
 - ✓ بازنگری مقاله اصلاح شده و طرح در هیئت تحریریه برای بررسی و تصویب نهایی و آماده شدن برای چاپ (۲۰ روز).

- هدف‌گذاری از دیدگاه قرآن کریم و مقایسه آن با مدل هدف‌گذاری اسمارت (SMART)
- ۴ طاهره علی‌خانی نژاد - کمال صحرانی اردکانی
واکاوی مسئله تزئین و طلاکاری زیارتگاه‌ها براساس قرآن و حدیث
- ۲۹ جواد ایروانی - منصوره زاهدطلبان - سید محمود مرویان حسینی
قرآن و نظام ولای جاهلی؛ از تصحیح تا امضا
- ۵۹ علی‌راد - حامد دهقانی فیروزآبادی
سازوکارهای ادب‌ورزی در کنش «رد کردن» در قرآن با تکیه بر نظریه ادب براون و لوینسون
- ۸۱ محمد مهدی آجیلیان مافوق - پروین دبیریان
اثبات عدم اشتراط تأثیرگذاری در وجوب امر به معروف و نهی از منکر با تکیه بر آیه ۱۶۴ اعراف
- ۱۱۰ البرز محقق‌گرفمی
نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی در قرآن و تأثیر آن بر فهم آیه ۱۹۳ سوره بقره
- ۱۳۷ یاسر دلشاد - محمد جواد عنایتی راد

Abstracts

- Ali kazerooni zand 2-7

هدف‌گذاری از دیدگاه قرآن کریم و مقایسه آن با مدل هدف‌گذاری اسمارت (SMART)

طاهره علی‌خانی نژاد^۱ - کمال صحرائی اردکانی^۲

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی دیدگاه قرآن درباره مقوله هدف‌گذاری، تدوین الگوی هدف‌گذاری قرآنی و مقایسه آن با مدل هدف‌گذاری اسمارت صورت گرفته و روش پژوهش کیفی و تحلیلی بوده است. اهداف در مدل اسمارت، مشخص، قابل اندازه‌گیری، قابل دستیابی، مرتبط و زمان‌بندی شده است. در خوانش قرآن، آیات مربوط به هدف‌گذاری استخراج و الگوی قرآنی هدف‌گذاری تدوین شد. در این الگو، هدف کلی (قرب به خداوند)، اهداف مستمر (تقوا و دین‌داری) و اهداف مقطعی با ویژگی‌های ضرورت، ارزش، خلوص و تعادل تدوین شد. یافته‌ها نشان داد که الگوی هدف‌گذاری قرآنی با مدل اسمارت شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد. توضیح مطلب اینکه ضمن هم‌پوشانی موجود میان مدل اسمارت و الگوی هدف‌گذاری مستخرج از قرآن در کلیات و پاره‌ای از جزئیات، بین آن‌ها تفاوت‌هایی نیز وجود دارد؛ برای نمونه درحالی‌که مهم‌ترین اصل در هدف‌گذاری قرآنی رسیدن به قرب و رضوان الهی است، در مدل اسمارت شخص فقط اهداف مهم و مورد علاقه خود را هدف‌گذاری می‌کند.

کلیدواژه‌ها: هدف‌گذاری، هدف‌مندی قرآن، الگوی هدف‌گذاری قرآنی، مدل اسمارت، قرب به خداوند.

۱. کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد. alikhanitahereh@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد (نویسنده مسئول).

Sahraei@meybod.ac.ir

مقدمه

گزینش اهداف و روند اجرای آن‌ها از مهم‌ترین عوامل موفقیت به شمار می‌آید؛ تا آنجا که سرنوشت انسان‌ها به نوع هدف‌گذاری‌شان بازبسته است. تعیین اهداف برای بسیاری از انسان‌ها چالشی بزرگ است؛ اینکه از میان تعداد زیادی اهداف ممکن برخی انتخاب شوند، گاهی چنان دشوار است که انسان را دچار سردرگمی می‌کند. همه موجودات جهان از موجودی کوچک و ناچیز گرفته تا موجودی متعالی مانند انسان، زندگی هدفمندی دارند و در پی تحقق اهداف خود حرکت می‌کنند. در این میان، هدف‌گذاری یعنی تشخیص و شناسایی اهداف و تعیین راه‌های رسیدن به آن‌ها به روشنی در بهبود عملکرد انسان‌ها مؤثر است و در رسیدن به نتیجه مطلوب و ریل‌گذاری مسیر حرکتشان نقشی بی‌بدیل بازی می‌کند. در واقع هدف‌گذاری، راهبردی اساسی برای کشف نیازها، خواسته‌ها و شرایط مطلوب انسان‌هاست.

براساس آموزه‌های اسلامی، جهان هستی هدفمند آفریده شده و در پی تحقق اهداف خود حرکت می‌کند، یا چنان‌که امام علی علیه السلام می‌فرماید کسی بدون هدف و بیهوده آفریده نشده است (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۰). قرآن کریم پیشنهادهای بسیاری برای هدف‌گذاری به انسان ارائه می‌دهد و گاه خود برای برخی انسان‌ها هدف‌گذاری می‌کند؛ مانند هدف‌گذاری تشکیل امت واحده و جامعه توحیدی پس از بعثت رسول خدا صلی الله علیه و آله. موضوع هدف‌گذاری در علوم مدیریت دارای تألیفاتی پرشمار است و البته در دانش‌های دیگری مانند علوم اجتماعی، علوم سیاسی، علوم تربیتی، روان‌شناسی و غیره نیز مورد توجه قرار گرفته و آثار متعددی درباره آن پدید آمده است. افزون بر این، تلاش‌هایی برای تبیین موضوع و جایگاه هدف در متون دینی و پژوهش‌های قرآنی و روایی انجام شده که درخور توجه و امعان نظر است. در این پژوهش‌ها اگرچه به هدف (اهداف) زندگی، خلقت، ازدواج، فرزندآوری، تشکیل حکومت و غیره از دیدگاه آموزه‌های دینی پرداخته شده، مقوله هدف‌گذاری در متون دینی و مقایسه آن با مدل‌های هدف‌گذاری مطرح در علوم مدیریت مورد تحقیق قرار نگرفته است. از این رو اقدام به پژوهشی

که این نقیصه را جبران کند، ضروری است. با بررسی و تبیین هدف گذاری در قرآن کریم می توان به الگویی از هدف گذاری قرآنی دست یافت که در آن افزون بر چیستی، چرایی و چگونگی هدف گذاری، وجه تمایز و تفاوت آن نیز با دیگر الگوهای هدف گذاری، به ویژه مدل اسمارت روشن شده باشد. مسئله اصلی پژوهش حاضر چیستی مدل هدف گذاری قرآنی و تمایز آن با دیگر مدل های هدف گذاری، به ویژه مدل هدف گذاری اسمارت است.

۱. روش پژوهش

در پژوهش حاضر از روش توصیفی- تحلیلی مبتنی بر شیوه استنباطی استفاده شد. شیوه عملیاتی پژوهش با طرح بیست سؤال مهم درباره هدف گذاری اجرایی شده، سپس با ادغام بعضی از سؤالات و حذف برخی از سؤالات کم اهمیت، تعداد آن ها به شش سؤال کلی کاهش یافت. در واقع این موارد سؤالاتی بود که به قرآن کریم عرضه شده و پاسخ قرآن استنباط شد:

- هدف گذاری چیست؟
- چگونه هدفی را انتخاب کنیم؟
- اصول هدف گذاری کدام اند؟
- چه مقدمات و راهبردهایی برای هدف گذاری لازم است؟
- ملاک های گزینش و اولویت بندی اهداف کدام اند؟
- وجوه امتیاز و اشتراک مدل هدف گذاری مستخرج از قرآن و مدل اسمارت کدام اند؟
- در مرحله بعد، همه آیات قرآن کریم با نگاه تجزیه و تحلیل مقوله «هدف و هدف گذاری» مطالعه شده و در مصاحبه با آیات قرآن مجید و مطرح کردن سؤالات، به استخراج آیاتی پرداخته شد که پاسخی به یکی از سؤالات یادشده بود. آیات استخراج شده در جدولی مناسب یادداشت شد. در این فرایند، کلیدواژه های قرآنی مرتبط با مفهوم امید با بسامد بالا مانند کلیدواژه «یرید» و «لولا» مورد توجه قرار گرفت و

آیات مشتمل بر این کلیدواژه‌ها استخراج و بررسی شده، سپس داده‌ها و آیات جداول دسته‌بندی شد. در این دسته‌بندی‌ها تعریف، انواع، اصول، راهبردها و پیامدهای هدف‌گذاری مشخص شده و سپس با توجه به اهمیت هر مورد، یک مدل هدف‌گذاری مستنبط از قرآن کریم، پیشنهاد شد و در مقام مقایسه با مدل هدف‌گذاری اسمارت مورد ارزیابی قرار گرفت.

۲. هدف و هدفمندی از دیدگاه قرآن کریم

هدف عبارت است از آنچه آدمی برای رسیدن به آن بکوشد. همچنین آنچه مقصود و غایت اوست (معین، ۱۳۸۲: ۱۷۷۷). از دیدگاه قرآن کریم هدفمندی حیات انسانی با هدف خلقت او گره خورده و انسان به عنوان گل سرسبد خلقت به سوی مقصدی که برای آن خلق شده در حرکت است. بنابراین صحیح‌ترین هدف زندگی به طور قطع باید با علت اصلی آفرینش انسان هماهنگ باشد. تعابیر مختلفی برای هدف خلقت در قرآن کریم وجود دارد که می‌تواند ناظر به هدف اولیه و نهایی و به تعبیری هدف مقدمه‌ای و هدف اصلی باشد؛ مانند:

- حُسن عمل: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾ (ملک/۲)؛

- علم و آگاهی از قدرت خداوند: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طلاق/۱۲)؛

- رحمت الهی: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ (هود/۱۱۹)؛

- عبودیت و بندگی: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/۵۶)؛

- فیض و رحمت الهی: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَتَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب/۷۲).

در نگاه اول شاید به نظر برسد که میان این اهداف اختلاف وجود دارد، اما با نگاهی عمیق‌تر روشن می‌شود که بعضی از آن‌ها هدف مقدماتی، بعضی متوسط، بعضی نهایی و

بعضی نتیجه‌اند. هدف اصلی آفرینش انسان، خدایی شدن از طریق عبودیت است. علم و آگاهی و امتحان و آزمایش در مسیر عبودیت هستند و رحمت گسترده خداوند نتیجه عبودیت است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۲۲/۳۸۶).

۳. هدف و هدف‌گذاری

هدف وضعیتی است که افراد می‌خواهند در آینده به آن برسند. انسان در هدف‌گذاری، وضعیت مطلوب خود را تعیین کرده و پیش از غلبه شرایط محیطی می‌کوشد آن را مدیریت کند (سلطانی، ۱۳۹۹: ۳۱). هدف همان نقطه‌ای است که ما قصد رسیدن به آن را داریم که ممکن است دور یا نزدیک، ممکن الوصول یا محال الوصول، سهل الوصول یا صعب الوصول باشد. شناخت بهتر اهداف به تحقق آن‌ها کمک می‌کند (رضائیان، ۱۳۸۷: ۱۸۲). درحقیقت هدف همان نتیجه مطلوبی است که همه رفتارهای آدمی در جهت آن تنظیم و هدایت می‌شود. البته اهداف آدمی تحت تأثیر عوامل مختلف می‌تواند اصلاح و تکمیل شده یا تغییر کند (علاقه‌بند، ۱۳۸۳: ۲۲).

هدف‌گذاری فرایند رسمی‌ای است که درحین اجرای آن، اهدافی که برای دسترسی به آن‌ها می‌کوشیم، تعریف می‌شوند. با هدف‌گذاری به برآوردن نتایج متعهد می‌شویم و چشم‌اندازی بلندمدت برای خود همراه با انگیزه ایجاد می‌کنیم. بین هدف‌گذاری و برنامه‌ریزی ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد؛ به این معنا که هدف‌گذاری جزء لاینفک برنامه‌ریزی است و برنامه‌ریزی فرایندی است که چگونگی حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب را مشخص می‌کند (سلطانی، ۱۳۹۹: ۷۹). مشخص شده است که تعیین هدف، مشارکت در تصمیم‌گیری و بازخورد عینی باعث افزایش بهره‌وری می‌شود (Rodgers and Hunter, 1991: 322).

تعیین اهداف، اولین وظیفه از پنج وظیفه اصلی مدیران است (راسل والینگ، ۱۳۸۹: ۱۹۴). در تعریف برنامه‌ریزی بر اهمیت تعیین هدف، یافتن و ساختن راه رسیدن به آن و تصمیم‌گیری درباره اینکه چه کارهایی باید انجام گیرد، تأکید می‌شود (رضائیان، ۱۳۸۷: ۹۱).

ویژگی‌های یک هدف‌گذاری اثربخش، بسترسازی موفقیت، ارزیابی نتایج، انگیزه‌بخش بودن، افزایش اعتماد به نفس، تمرکز داشتن، هماهنگ بودن با دیگر برنامه‌ها، وحدت‌آفرینی، قابلیت اندازه‌گیری، زمان‌مند بودن و شاخص‌سازی است (سلطانی، ۱۳۹۹: ۸۰).

۴. مدل‌های هدف‌گذاری

بیشتر مدل‌های هدف‌گذاری ابتدا در علم مدیریت تدوین شده‌اند و سپس از آن‌ها در هدف‌گذاری‌های فردی استفاده شده است. در اینجا به اجمال چهار نمونه از مهم‌ترین مدل‌های هدف‌گذاری معرفی می‌شود:

۴-۱. مدل هدف‌گذاری مدیریت بر مبنای هدف (MBO): مجموعه‌ای از رویه‌های رسمی است که با تعیین هدف شروع شده و دامنه آن تا مرز بررسی عملکرد کشیده می‌شود. مراحل اساسی این مدل عبارت است از: تعیین رسالت و مأموریت‌ها، تعیین نتایج مورد انتظار، تعیین شاخص‌های ارزیابی، تعریف هدف‌های عملیاتی، تنظیم برنامه‌های عملیاتی و طراحی سیستم کنترل عملیات (خاکی، ۱۳۷۹: ۱۹).

۴-۲. مدل هدف‌گذاری عملکرد اثربخش: این مدل به بررسی اثر و تعامل سه عامل تجربه فرد از اهداف سازمان، شفافیت اهداف و تأثیر آگاهی بر عملکرد بهتر افراد می‌پردازد (جمشیدیان و محمدخانی، ۱۳۸۱: ۱۹).

۴-۳. مدل هدف‌گذاری بر مبنای تئوری هدف‌گذاری لاک^۱ و لاتام^۲: براساس این مدل اهداف باید مشخص، دست‌یافتنی و چالش‌برانگیز، و افراد نسبت به آن‌ها متعهد باشند. موضوع اساسی در مدل یادشده تئوری هدف‌گذاری است. در این مدل، تمایل رسیدن به هدف نیروی محرکه اولیه برای رفتار است. اهداف توجه به وظیفه و پایداری را افزایش می‌دهند. افراد درحالی‌که به دیگر فعالیت‌های اصلی نظر می‌کنند، در فعالیت‌های

1. Locke.

2. Latham.

مربوط به هدف شرکت می‌کنند. اهداف از طریق توسعه راهبردهای انجام وظیفه انگیزش و عملکرد را افزایش می‌دهند. بازخورد نیز به اعتماد به نفس فردی و بهبود عملکرد می‌انجامد (سلطانی، ۱۳۹۹: ۸۳).

۴-۴. مدل هدف‌گذاری اسمارت (SMART): نخستین بار مفاهیم معیارهای اسمارت در روش مدیریت توسط اهداف، از سوی پیتر دراگر^۱ مطرح شد. کارکنان در این روش، اهداف فردی قابل اندازه‌گیری را براساس اهداف سازمانی تدوین می‌کنند (فرنج و بل، ۱۳۷۹: ۲۵۱). درگیر کردن کارمندان فقط در صورتی امکان‌پذیر است که چشم‌انداز و اهداف شرکت را درک کنند. راه رسیدن به سلامت شرکت با برقراری ارتباط پیرامون هم‌سویی اهداف شروع می‌شود که باعث روشن شدن نقش و ارزش آن‌ها برای کارکنان می‌شود (fitz_ enz, 2006: 123).

اولین کاربرد شناخته شده از عبارت معیارهای اسمارت توسط جی. تی دوران^۲ یافت شده است. به عقیده دوران تعیین اهداف و توسعه برنامه‌های مربوط به آن‌ها از مراحل حیاتی در فرایند مدیریت یک شرکت است (Doran, 1981: 35).

نام هدف‌گذاری اسمارت (SMART) به معنای هوشمند، از کنار هم قرار گرفتن حرف اول کلمات زیر به دست آمده؛ چراکه در شرایط عالی، اهداف یک شرکت، بخش یا واحد کاری باید «SMART» باشد:

– «Specific»: مشخص؛

– «Measurable»: قابل اندازه‌گیری؛

– «Assignable»: قابل واگذاری؛

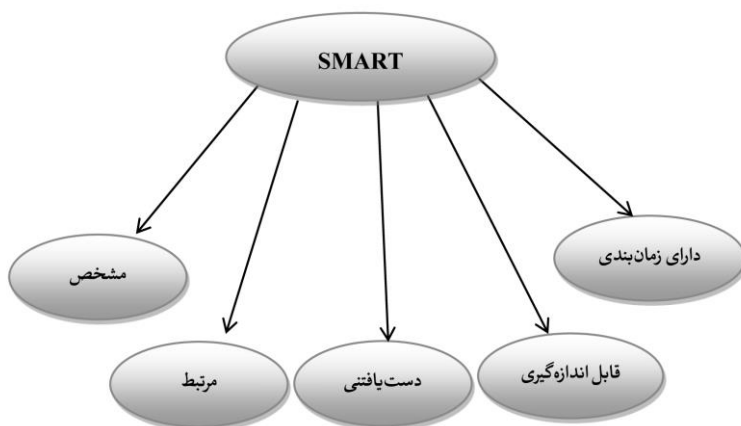
– «Realistic»: واقع‌گرایانه؛

– «Time_ related»: زمان‌مند.

1. Peter Drucker.

2. Doran.

مدل هدف‌گذاری «اسمارت»



۵. هدف‌گذاری از دیدگاه قرآن کریم

مجموعه آیات ۱۸ تا ۲۱ سوره اسراء کاربردی‌ترین آیات برای تعریف هدف‌گذاری از دیدگاه قرآن است. خداوند در آیه هجده سوره اسراء چنین می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ»؛ ما تعجیل می‌کنیم در عطای دنیا برای هرکس که نفس و قلبش متلذذ و علاقه‌مند آن است و تعلق قلب وقتی دنیاطلبی است که فقط حیات عاجله را بخواهد و آخرت را به کلی فراموش کند؛ اما اگر دنیا را به عنوان وسیله نیل به سعادت اخروی بخواهد، عقبی‌طلبی است «و هرکه کوششی که مختص به آخرت است بکند، درحالی‌که ایمان داشته باشد، سعی او مشکور است. ما هر دو گروه را امداد می‌نماییم؛ اهل دنیا را در دنیای خود و اهل آخرت در آخرت خود. بنگر که چگونه بعضی را بر بعضی دیگر برتری نهاده‌ایم به امثال مال و جاه و فرزند و شهرت و ریاست. اما چون دنیا دار تراحم است و اسبابش مادی و محدود و آخرت بزرگ‌تر از دنیاست و برتری‌هایش به خاطر اختلاف جان‌ها و دل‌ها در ایمان است و اختلاف احوال قلب وسیع‌تر از اختلاف احوال جسم است، لذا اختلاف درجات آخرت بیشتر است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۸۷-۹۶).

آیات یادشده هدف‌گذاری را در قالب انتخاب دو نوع هدف توضیح می‌دهند:

اهداف دنیامحور و اهداف آخرت محور. هدف گذاری ما از آغاز حیات با فعالیت های غریزی شروع می شود و تا لحظه مرگ ادامه دارد و براساس آیات یاد شده، هدف گذاری یعنی انتخاب اهدافی با مقصد دنیا یا آخرت، داشتن اراده و کوشش برای دستیابی به آن ها و دریافت عطا و مدد الهی در راستای اهداف که سرانجام به کسب درجات تفضیلی در دنیا و آخرت می انجامد.

۶. اصول هدف گذاری از دیدگاه قرآن

هدف گذاری از دیدگاه قرآن کریم شامل اصول و قواعدی است که لازم است هنگام تعیین هدف و برنامه ریزی برای رسیدن به آن مدنظر قرار گیرد. برخی از این اصول عبارت اند از:

۱-۶. اصل انتخاب هدف: مهم ترین اصل در هدف گذاری، انتخاب هدف و چیستی و ماهیت آن است. براساس آموزه های قرآنی هدفی که انتخاب می شود باید آخرت محور، خداپسندانه، عدالت محور و متعادل باشد.

۱-۱. آخرت محوری: مهم ترین پاسخ قرآن به سؤال «چه هدفی را انتخاب کنیم؟»، آخرت محور بودن هدف است. قرآن حیات دنیا را در مقابل حیات آخرت بازیچه و لهُو می شمارد و هدف اصلی حیات را آماده شدن برای جهان دیگر می داند. از این رو هدف گذاری انسان باید به سمتی باشد که حسن عاقبت در سرای آخرت را نصیب او کند: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَاللَّذَاذُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (انعام/ ۳۲).

دنیا فرصت کوتاهی است که انسان می تواند با استفاده از آن رستگاری یا خسران را برای خود رقم بزند: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَسُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ فَمَن حَسَرَ الذِّينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (یونس/ ۴۵). متاع حیات دنیا ناچیز است و انسان در عرصه قیامت حاضر است همه آن را بدهد تا از عذاب خدا رهایی یابد (یونس/ ۵۴). قرآن کریم انسان را بیم می دهد که مبدا هدف گذاری اش در دنیا به بهای فروختن آخرت باشد (بقره/ ۸۶) و البته دیدگاه قرآن بی بهره ماندن از حیات دنیا نیست: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ

الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (اعراف/ ۳۲). انسان باید از دنیا به قدر نیاز خود و برای کسب سودمندی آخرت استفاده کند؛ اما هرگز نباید دنیا را مقصد نهایی خود قرار دهد.

۱-۲. رضایت‌مندی الهی: از اصول مهم هدف‌گذاری در قرآن کریم جلب رضایت الهی است. در بیش از سی آیه از قرآن به اموری اشاره شده که به رضایت الهی می‌انجامد؛ اموری مانند ایمان حقیقی به خدا و قیامت (توبه/ ۱۹)، هجرت برای حفظ دین (توبه/ ۲۰)، جهاد در راه خدا (توبه/ ۱۹)، رعایت تقوا (آل عمران/ ۱۶-۱۷) صداقت و راستی (مائده/ ۱۱۹) و غیره. حرکت انسان در مسیر عبودیت و اطاعت الهی در حیات دنیوی بر این مبنا تنظیم می‌شود که چه رفتار و گفتاری مورد پسند خداوند است.

هرگاه شخصی در پی رضایت الهی باشد، خدای متعال از او راضی بوده و ترتیبی می‌دهد که او نیز از خداوند راضی باشد (فجر/ ۲۷-۳۰)؛ بدین سان چنین شخصی در مقام رضا به رضوان الهی وارد می‌شود که از دیدگاه قرآن بالاترین نعمت اخروی است: ﴿... وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (توبه/ ۷۲).

۱-۳. عدالت‌محوری: از دیدگاه قرآن مجید، هرگونه هدف‌گذاری ای باید بر مبنای عدالت باشد و نه هوای نفس. از اساسی‌ترین دلایل ارسال پیامبران هدایت مردم به مسیری است که خود مردم بتوانند قسط و عدل را براساس کتاب و معیارهای صحیح و بینات الهی بر پا دارند: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقَومَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ...﴾ (حدید/ ۲۵). هدف‌گذاری رسولان الهی در اوامر و فرمان‌ها با این اصل متین پیوند خورده است. در سوره نساء تصریح می‌شود که برای عدالت قیام کنید؛ حتی اگر به زیان خود یا خانواده شما باشد: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ (نساء/ ۱۳۵)؛ به عدالت فرمانروا باشید و برای خدا شهادت دهید؛ هرچند به زیان خود یا پدر و مادر یا خویشاوندان شما باشد. همچنین ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا﴾ (مائده/ ۲)؛ و ظلم و ستم را در پاسخ به آزار دیگران هدف‌گذاری نکنید.

۱-۴. تعادل و توازن‌طلبی: اسلام خواستار هماهنگی انگیزه‌های جسم و روح و در

پیش گرفتن راه میانه‌ای است که به ایجاد تعادل میان جنبه‌های مادی و معنوی انسان بینجامد. ضروری است این موضوع در هرگونه هدف‌گذاری نصب‌العین قرار گیرد (عباس نژاد و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۸۱). قرآن کریم بر ضرورت برقراری این تعادل تأکید می‌کند؛ چنان‌که انتخاب هدفی مانند انفاق و رعایت نکردن اعتدال در انجام آن مورد نهی آیات الهی قرار گرفته است: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» (اسراء/ ۲۹) و نیز نهی «لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (حجرات/ ۱).

در آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (بقره/ ۱۴۳)، امت متوسط یعنی گروهی که در جمیع شئون فردی و اجتماعی روشی مستقیم دارند و به طرف افراط و تفریط منحرف نمی‌شوند (طیب، ۱۳۷۸: ۲/ ۲۳۰).

سیره پیامبر اکرم ﷺ نیز گواه اعتدال ایشان در همه هدف‌گذاری‌هاست؛ برای نمونه پیامبر ﷺ امت را از رهبانیت و دوری از خانواده و جامعه نهی کرده و به اعتدال سفارش فرموده‌اند: «لا رهبانية في الإسلام» (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۹۳).

۲-۶. اصل سنجش ویژگی‌های هدف و توانمندی هدف‌گذار: یکی از اصول و بایدهای هدف‌گذاری، شناخت هدف و ویژگی‌های آن و نیز شناخت توانمندی و امکانات فرد هدف‌گذار است.

۲-۱. سنجش دقیق هدف و ملزومات آن: برنامه‌ریزی برای رسیدن به هدف فقط زمانی میسر است که هدف و ملزومات آن مشخص شده باشند. از دیدگاه قرآن کریم ضرورت دارد که مؤمن رسیدن به رشد متعالی و تخلق به اسماء الهی را در مسیر زندگی هدف‌گذاری کند. قرآن مجید دو ویژگی مهم صبر و نماز را برای تحمل و عبور از سختی‌ها و رسیدن به هدف ارائه می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره/ ۱۵۳).

۲-۲. سنجش توانمندی هدف‌گذار: هدف‌گذاری باید با توانمندی فرد متناسب باشد. حضرت یوسف عليه السلام ضمن اعلام آمادگی مدیریت، به امانت‌داری و دانایی به‌عنوان دو توانمندی خود اشاره می‌کند: «قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ» (یوسف/

. (۵۵)

شرایط روحی و جسمی هدف‌گذار نیز باید مورد توجه قرار گیرد. در سوره مزمل خداوند برای پیامبر ﷺ خود عبادت، شب‌زنده‌داری و ترتیل قرآن را هدف‌گذاری می‌کند؛ اما میزان آن را بر عهده خود ایشان می‌گذارد: «يَا أَيُّهَا الْمَزْمُلُ * فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا * نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» (مزمل/۱-۴). اهل ایمان نیز از خداوند می‌خواهند که انجام کار سنگین را از عهده آن‌ها بردارد تا کاری را هدف‌گذاری کنند که از عهده آن برمی‌آیند: «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» (بقره/۲۸۶). همچنین استفاده از امکانات و یا افرادی که توانمندی هدف‌گذار را افزایش می‌دهند، مطلوب است؛ چنان‌که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ برای صحبت با فرعون، همراهی برادرش هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ را درخواست می‌کند: «وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ» (قصص/۳۴).

۳-۶. اصل اولویت‌بندی اهداف: ملاک‌های اولویت‌بندی اهداف از دیدگاه قرآن عبارت است از: حُسن عاقبت برای خود و خانواده، کسب درجات تفضیلی آخرت، خیر بودن هدف، نصرت خدا و رسول، دفع نیازها و ضرورت‌ها و جبران لطف و احسان دیگران.

۱-۳-۶. اولویت فردی و خانوادگی: در هدف‌گذاری ایمان‌ورزی و نجات از عذاب اخروی، حفظ ایمان فرد بر هدایت دیگران اولویت دارد و جایی برای هدایت دیگران اقدام می‌شود که فرد پیش‌تر خود این مرحله را پیموده باشد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (مائده/۱۰۵). تنها در این صورت است که اگر همه عالم گمراه شوند و شما به راه هدایت باشید، زیانی از آن‌ها به شما نرسد. در مرحله بعد نیز نجات خانواده و نزدیکان اولویت دارد: «فُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم/۶).

۲-۳-۶. اولویت آخرت بر دنیا: در مرحله مقایسه و گزینش، اهدافی انتخاب می‌شود که سودی از آن‌ها برای آخرت بماند. هدف‌گذاری صرف برای دنیا موجب خسران اخروی است: «فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ» (بقره/۲۰۰). هدف‌گذاری دنیوی صرف حتی اگر به نتیجه بینجامد، در همین دنیا به اتمام می‌رسد: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهَا نُوفٍ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا وَهُمْ لَا يُبْخَسُونَ» (هود/۱۵).

اگرچه تلاش انسان برای رسیدن به هدف دنیوی بی‌فایده نیست، ولی ارزش محدودی دارد؛ حال آنکه هدف‌گذاری اخروی بهتر و باقی‌تر است: ﴿بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (اعلیٰ/ ۱۶-۱۷).

۳-۳-۶. اولویت جذاییت معنوی: هدف جذاب انگیزه بیشتری برای هدف‌گذاری و حرکت در مسیر رسیدن به آن ایجاد می‌کند و البته از دیدگاه قرآن کریم جذاییت معنوی بر جذاییت‌های مادی اولویت دارد. گاهی اگرچه هدف جذاییت مادی ندارد و حتی باعث ایجاد احساس ناخوشایندی در انسان می‌شود، سعادت و رشد در آن است. جهاد و مبارزه در راه خدا نمونه‌ای از این موارد است: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/ ۲۱۶). در مباحث خانوادگی نیز برای ایجاد رابطه عمیق و اثربخش بین زوجین، خوش رفتاری و اخلاق نیکو هدف‌گذاری می‌شود؛ هرچند به ظاهر سخت و ناخوشایند باشد: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (نساء/ ۱۹).

در سوره اسراء خداوند متعال برای رسیدن رسول خدا ﷺ به مقام محمود، شب‌زنده‌داری و نافله شب را هدف‌گذاری می‌کند. بیداری شبانه و خواندن نافله جذاییت مادی ندارد؛ ولی بر رسول خدا ﷺ واجب می‌شود: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ (اسراء/ ۷۹). در سوره مزمل خداوند دوباره بر این امر تأکید می‌کند: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا * إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَظَنًا وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾ (مزمل/ ۵-۶) تا پیامبر آمادگی لازم برای دریافت قول ثقیل (وحی آسمانی) را کسب کند. توجه به این آیات نشان می‌دهد که در هدف‌گذاری، اموری مهم‌تر از جذاییت مادی هدف ملاک قرار می‌گیرند که می‌توان از آن‌ها به جذاییت معنوی یاد کرد.

۴-۳-۶. اولویت خدا و رسول: هدفی اولویت دارد که یاری خدا و رسول خدا در آن بوده و فضل و رضوان الهی را در پی داشته باشد. در سوره توبه کسانی که هدف‌گذاری‌شان در زندگی بزمینای تمایلات نفسانی و ترجیح آن بر خدا، رسول خدا و جهاد در راه خدا قرار گرفته، به شدت نکوهش می‌شوند: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ

وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٤﴾ (توبه/ ۲۴).

۳-۵. اولویت رفع نیازها و ضرورت‌ها: هدف‌گذاری مواردی که برای رفع نیاز انسان لازم است، از دیدگاه قرآن اولویت دارد. قرآن کریم برای رفع نیاز تغذیه انسان بهره‌گیری از تغذیه پاک و پاکیزه را هدف‌گذاری می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ» (بقره/ ۱۷۲). هدف‌گذاری دیگر قرآن برای رفع نیاز جنسی، ضرورت تداوم نسل و رسیدن به آرامش روحی انسان ازدواج و همسرگزینی است: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» (نور/ ۳۲)؛ بی‌همسران را و غلامان و کنیزان خود را که شایسته باشند، همسر دهید. البته رفع نیاز باید در چارچوبه‌ای باشد که دین اجازه می‌دهد و بدون زیاده‌روی و تجاوز از حدود صورت گیرد (عباس نژاد و همکاران، ۱۳۹۰: ۹۳).

۳-۶. اولویت جبران لطف و احسان دیگران: در اولویت‌بندی اهداف به جبران لطف و احسان دیگران اهمیت داده می‌شود. از نگاه قرآن مجید، افراد باایمان هرگاه مورد تحیت و تکریم کسی قرار گیرند، شایسته است که همان‌گونه یا بهتر از آن جبران کنند: «وَإِذَا حُيِّتُمْ بِحَبِيبَةٍ فَحَبِّبُوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا» (نساء/ ۸۶). این موضوع درباره احترام و بزرگداشت والدین اولویت بیشتری می‌یابد: «وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (اسراء/ ۲۴).

۴-۶. اصل برنامه‌ریزی و اقدامات فردی و گروهی: از اصول مهم هدف‌گذاری، برنامه‌ریزی و اقدامات فردی و دسته‌جمعی برای رسیدن به اهداف بزرگ است. خداوند متعال قیام برای خدا را توصیه فرموده و برای رسیدن به این هدف اقدام فردی و گروهی را طلب می‌کند: «قُلْ إِنَّمَا أَعْطِيكُمْ بِوَأَحَدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا» (سبأ/ ۴۶)؛ بگو شما را به یک چیز اندرز می‌دهم، یک‌یک و دودو برای خدا قیام کنید، سپس بیندیشید.

براساس مفاد آیه یادشده «أن تقوموا» بیان‌کننده اراده، همت و به‌پا خاستن برای هدفی مهم است. «ثم تفكروا» در پایان آیه نیز به اندیشیدن و برنامه‌ریزی اشاره دارد که می‌تواند جنبه‌هایی از هدف‌گذاری مانند اندیشیدن به هدف، روشن کردن هدف، مشخص کردن

اهداف کوتاه مدت و بلندمدت، خرد کردن هدف به اهداف کوچک تر، زمان بندی و تقسیم کار، اولویت بندی اهداف و غیره را در خود داشته باشد.

۵-۶. اصل پیوستگی هدف گذاری و ارتقای سطح هدف: یکی از اصول مهم در هدف گذاری پیوستگی و ارتقای مستمر آن است. نگاه قرآن استفاده دائمی از فرصت عمر برای رسیدن به سعادت و جاودانگی ابدی است. در این نگاه، از دست دادن سرمایه عمر برابر با خسران و زیان ابدی است. قرآن کریم به صراحت به رسول خدا ﷺ فرمان می دهد هنگامی که از کار مهمی فارغ شدی به مهمی دیگر پرداز: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ (شرح/ ۷). در روایات معصومین علیهم السلام نیز بر مداومت در کارها تا رسیدن به نتیجه تأکید شده؛ چنان که در روایتی از امام سجاد علیه السلام آمده است: «من دوست دارم بر کارها و در انجام اعمالم پایداری و مداومت داشته باشم» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۲/۲).

۶-۶. احتمال تحقق هدف: در هرگونه هدف گذاری، میزان احتمال تحقق هدف در نظر گرفته می شود. البته در قرآن مجید اهدافی ذکر شده که تحقق آن ها در ابتدای امر دشوار می نموده؛ مانند پیروزی در جنگ بدر که با وجود جمعیت کم مسلمانان و کمبود ادوات جنگی با امداد الهی محقق شده است: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (آل عمران/ ۱۲۳). بنابراین توکل و مدد الهی می تواند رسیدن به اهداف با احتمال تحقق پایین را محقق کند. البته هدف باید ممکن الوقوع باشد؛ به استثنای مواردی که تحقق آن با قوانین عادی غیرممکن است و با معجزه الهی و قوانین غیرعادی ممکن می شود و برعکس، هدف ممکن که به امر الهی غیرممکن می شود.

۷. راهبردهای هدف گذاری

اگرچه هدف گذاری خود راهبردی اساسی برای دستیابی به اهداف است، انجام یک هدف گذاری مطلوب که احتمال دستیابی به هدف در آن زیاد باشد، به راهبردهایی نیازمند است که می توان آن ها را از قرآن کریم استخراج و ارائه کرد:

۱-۷. جهت دهی اهداف (خداخواهی و آخرت اندیشی): با توجه به اینکه مهم ترین اصل

هدف‌گذاری قرآن ترجیح اهداف اخروی بر اهداف دنیوی است، می‌توان گفت مهم‌ترین راهبرد هدف‌گذاری نیز خداخواهی و آخرت‌اندیشی است که موجب جهت‌دهی معنوی هدف‌گذاری می‌شود. قرآن این ویژگی را دربارهٔ انبیا می‌ستاید: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾ (ص/۴۶)؛ آنان را خصلت پاک‌دلی بخشیدیم تا یاد قیامت کنند.

نگاه خداخواهی و آخرت‌اندیشانه نشان‌دهنده فضای ذهنی‌ای است که در هر هدفی، رضایت الهی و سودمندی آخرت را در نظر می‌گیرد و هدف‌گذاری‌های انسان را جهت‌دهی می‌کند. قرآن کریم به رسول خدا ﷺ فرمان می‌دهد که با کسانی هم‌نشینی کن و به آنان محبت بورز که راهبرد هدف‌گذاری‌شان در این جهان خداخواهی است: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ (کهف/۲۸) و از کسانی که راهبرد خود را براساس دنیاخواهی تنظیم می‌کنند، دوری کن: ﴿فَاعْرِضْ عَنْ مَن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (نجم/۲۹). از این رو است که قرآن کریم کوشش آخرت‌خواهان را ارج نهاده و ستوده است: ﴿وَمَن أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ (اسراء/۱۹).

۲-۷. هموارسازی مسیر و رفع موانع: برداشتن موانع و هموارسازی مسیر از راهبردهای مهم هدف‌گذاری است؛ چراکه در بیشتر مواقع برای رسیدن به هدف موانعی وجود دارد. هموارسازی مسیر هدف نیز با کسب پرهیزکاری میسر می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال/۲۹). از سوی دیگر مانع‌زدایی از مسیر ایمان‌ورزی، راهبردی مهم برای تقویت ایمان است. از دیدگاه قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام دستور هجرت و جهاد مربوط به شرایطی است که امکان هدف‌گذاری مؤثر برای سیر و حرکت به سوی خداوند فراهم نیست: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ (نساء/۹۷). هجرت عبارت است از دوری‌گزیدن از موانع و دور زدن آن‌ها و جهاد نیز درگیری با موانع و رفع آن‌هاست (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۵۴، ۱۸۸).

۳-۷. اخلاص در هدف‌گذاری: قرآن کریم در دستوری راهبردی به رسول خدا ﷺ از

انجام خالصانه اعمال به عنوان شاخصی مهم یاد می‌کند: «قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام/۱۶۲). عملی که خالص برای خداوند باشد، باقی می‌ماند و آنچه برای غیر خداست، فانی می‌شود: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل/۹۶)؛ آنچه نزد شماست فنا می‌شود و آنچه نزد خداست باقی می‌ماند. به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام ملاک عمل بی‌آلایشی و اخلاص در آن است (آمدی، ۱۳۷۸: ۱/۲۰۳).

۴-۷. دوراندیشی و عاقبت‌نگری در هدف‌گذاری: دوراندیشی و در نظر گرفتن عواقب هر کاری پیش از شروع آن، یکی دیگر از راهبردهای پراهمیت هدف‌گذاری است. خداوند از مؤمنان می‌خواهد که در هدف‌گذاری سبک زندگی نسبت به جهان دیگر دوراندیش بوده و به اندازه کافی توشه بگیرند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَتُنظِرْ نَفْسَ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» (حشر/۱۸) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پاسخ به کسی که تقاضای نصیحت کرده بود، فرمودند: سفارش من به تو این است که هر وقت خواستی برای انجام کاری تصمیم بگیری، پیش‌تر به عاقبت آن کار فکر کن و نتیجه‌اش را در نظر آور (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۵۰). در اندیشه امام علی علیه السلام عاقبت‌اندیشی موجب رهایی انسان از مهلکه‌هاست (آمدی، ۱۳۷۸: ۱/۷۴). آن حضرت همچنین در معرفی ویژگی مؤمنان می‌فرماید مؤمنان کسانی هستند که می‌دانند پیش‌رویشان چیست: «الْمُؤْمِنُونَ هُمْ الَّذِينَ عَرَفُوا مَا أَمَرَهُمْ» (مجلسی، ۱۳۶۴: ۷۵/۲۵).

۸. ارائه مدل هدف‌گذاری قرآنی

چنان‌که آمد، مدل هدف‌گذاری قرآنی براساس سه نوع هدف قابل عرضه است:

- اهداف کلی؛

- اهداف مستمر؛

- اهداف مقطعی.

براساس نتیجه بررسی آیات مرتبط با هدف‌گذاری، هدف کلی انسان بر انتخاب هدف غایی زندگی مبتنی بر هدف خلقت قرار داده شد. اهداف مستمر با در نظر گرفتن فرمان‌های الهی و پیشنهادهای هدف‌گذاری خداوند در مدل قرار گرفت و اهداف

مقطعی نیز همان هدف‌های مختلف انتخابی فرد در راستای هدف اصلی در نظر گرفته شد.

نکته مهم اینکه اهداف یادشده در برابر هم نبوده و حتی ممکن است هم‌پوشانی داشته باشند. هدف‌گذاری مؤمن نیز- اگرچه با تقدم و تأخر یا حتی هم‌زمانی برخی از اهداف- باید در راستای تحقق اهداف یادشده قرار داشته باشد؛ برای نمونه در قرآن کریم عبادت خداوند به عنوان هدف خلقت معرفی شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶). براساس آموزه‌های دینی، نماز، روزه، دعا و غیره مصادیق عبادت شمرده شده و مؤمن برای رسیدن به هدف عبادت، مکلف به انجام این عبادات به صورت مستمر و پیوسته است. از سوی دیگر یافتن شغلی مناسب و کسب درآمد که در متون دینی به عنوان کسب روزی حلال از آن یاد شده، می‌تواند به عنوان هدفی مقطعی با هدف عبادت به عنوان هدفی مستمر هماهنگ و هم‌زمان شود؛ از این رو پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طلب روزی حلال را عبادت برتر نامیده است: عبادت هفت جزء دارد، برترینش در طلب روزی حلال بودن است (مجلسی، ۱۳۶۴: ۷۴/۱۴۰).

۸-۱. هدف کلی: انسان فقط یک بار در این جهان می‌زید؛ ولی زندگی‌اش با مرگ تمام نمی‌شود؛ از این رو برای کلیت زندگی خود به هدفی کلی نیاز دارد که با علت خلقتش متناسب باشد. در قرآن کریم از اهدافی به عنوان اهداف خلقت نام برده شده؛ از جمله: دریافت رحمت الهی: «إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود/۱۱۹)، عبادت خداوند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶) و آگاهی به قدرت و علم الهی: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (طلاق/۱۲). البته این اهداف هیچ‌گونه منافاتی با هم ندارند و در مجموع هدف کلی خلقت را تشکیل می‌دهند. عبودیت از روی علم و آگاهی و در چارچوب رحمت الهی به قرب الهی و سعادت جاودانی انجامیده و هدف کلی خلقت انسان از دیدگاه قرآن را تشکیل می‌دهد.

۸-۲. اهداف مستمر: چنان‌که آمد، قرآن کریم از عبادت به عنوان یکی از اهداف

آفرینش جن و انسان یاد کرده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/ ۵۶). براساس آموزه‌های دینی لازم است که هدف یادشده در کل حیات انسان از زمان تکلیف تا پایان عمر به صورت مستمر دنبال شود. در اسلام عبادت با انجام اعمالی مانند نماز، روزه، دعا و غیره نمود می‌یابد. این عبادات به دو شکل واجب و مستحب تشریح شده و از همه مکلفان خواسته شده تا در سراسر عمر به صورت مستمر به آن‌ها مداومت داشته باشند. بنابراین هدف از آفرینش انسان در این جهان عبادت خداوند دانسته شده و عبادت نیز جز اعمال عبادی‌ای چون نماز و روزه نیست که باید به صورت مستمر انجام شوند. در نتیجه، استمرار این اعمال به استمرار هدف خلقت پیوند می‌خورد و هدف‌گذاری مؤمن نیز به قصد استمرار این هدف تعیین می‌شود. قرآن کریم از زبان حضرت عیسی علیه السلام به چنین توصیه‌ای اشاره می‌کند که در تمام مدت حیات استمرار دارد: «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (مریم/ ۳۱)؛ و تا زنده‌ام مرا به نماز و زکات وصیت کرده است. حضرت علی علیه السلام نیز علت دستیابی به سعادت را که در قرب الهی نهفته است، استمرار عبادت دانسته (آمدی، ۱۳۷۸: ۱/ ۸۱۹) و در تفسیر «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد/ ۶) به استمرار و ادامه طاعات و عباداتی اشاره می‌کند که خداوند در گذشته به ما ارزانی داشته است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۱/ ۳۸).

۳-۸. اهداف مقطعی: اهدافی هستند که انسان در طول زندگی در عرصه‌هایی همچون تحصیل، شغل، خانواده، اجتماع و سیاست برای خود انتخاب می‌کند. دو اصل کلیدی در انتخاب اهداف مقطعی وجود دارد:

الف) براساس آموزه‌های اسلامی، زندگی دنیا مقطعی کوتاه از حیات ابدی انسان است و هر هدفی که به دنیا مربوط باشد، هدفی مقطعی خواهد بود. از این رو این اهداف باید ذیل هدفی کلی قرار گیرند؛ یعنی به هدف اصلی زندگی انسان که قرب به خداوند است، مربوط شوند. هر شخصی می‌تواند اهداف مقطعی خود را به اهداف اصلی پیوند بزند؛ برای نمونه هدف‌گذاری انسان برای داشتن ثروت زیاد که در راه رفع نیاز فقیران و جامعه اسلامی هزینه شود، هدفی است مقطعی که با هدف کلی خلقت هماهنگ است.

البته با افزایش هدف‌گذاری‌های مقطعی این نگرانی وجود دارد که این اهداف با هدف کلی زندگی جایگزین شده و خسران ابدی به بار آورند.

ب) اهداف مقطعی نباید با اهداف مستمر تعارض داشته باشد و در فرایند دستیابی به آن‌ها نباید اهداف مستمر رها شوند؛ برای نمونه هدف‌گذاری کردن سقط جنین به هدف کاستن از هزینه‌های اقتصادی با تقوا و رعایت دستور خداوند، یعنی «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً ۖ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا» (اسراء/۳۱) در تضاد است؛ چراکه خداوند متعال روزی فرزندان را ضمانت کرده و قتل آنان را خطایی بزرگ شمرده است.

براساس نظام ارزش‌گذاری الهی، هر قدر یک هدف با هدف کلی و مستمر زندگی پیوستگی بیشتری داشته باشد، ارزش بیشتری خواهد داشت. قرآن کریم بخشیدن طعام از سوی اهل بیت علیهم‌السلام را به علت هم‌راستایی با عبودیت و قرب الهی با ارزش شمرده است: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (انسان/۸). بر همین اساس، هر قدر هدف انسان با هدف کلی در تقابل باشد، از ارزش آن کاسته می‌شود؛ برای نمونه هدف‌گذاری حیات دنیوی به قصد لَهو و لعب و تفاخر و فزون‌طلبی با هدف کلی خلقت سازگاری نداشته و بی‌ارزش است: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» (حدید/۲۰).

۹. مقایسه مدل هدف‌گذاری قرآنی با مدل اسمارت

در مدل هدف‌گذاری قرآنی، هدف کلی و غایی دارای بیشترین درجه اهمیت است؛ اینکه انسان بزرگ‌ترین انتخاب خود را بین دنیا و آخرت صورت دهد. در مدل قرآنی با انتخاب هدف غایی، اهداف مستمر امکان اجرا پیدا می‌کنند و اهداف مقطعی ذیل هدف کلی و مستمر تعریف می‌شوند. در مدل اسمارت، هدف کلی و مستمر تعریف شده‌ای وجود ندارد؛ اما هرکسی می‌تواند برای خود هدف بزرگ‌تری انتخاب کرده و ذیل آن اهداف کوچک‌تری در نظر بگیرد. البته ویژگی مرتبط بودن نشان‌دهنده وجود

ارتباط بین اهداف جزئی و هدف بزرگ‌تر مشخص است. صرف نظر از تفاوت یادشده، «مرتبط بودن اهداف» از جمله شباهت‌های دو مدل قرآنی و اسمارت است.

در هدف‌گذاری قرآنی بیشترین اهمیت مربوط به چیستی و ماهیت هدف است؛ از این رو اساس تدوین مدل هدف‌گذاری قرآنی برای انتخاب هدف، به چیستی و ماهیت هدف نظر می‌کند و این امر متناسب با نوع نگاه قرآن یعنی ارزشمند بودن، خالص بودن، متعادل بودن و ضروری بودن هدف است که همه به چیستی هدف مربوط هستند. در هدف‌گذاری قرآنی، انتخاب هدف بر مبنای نظام ارزش‌گذاری الهی ارزشمند بوده و انسان را به سعادت نهایی رهنمون می‌شود: ﴿مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ (اسراء/۱۹)؛ اما در هدف‌گذاری اسمارت سعادت اخروی مسکوت گذاشته شده و همه تلاش‌ها برای رشد و ترقی دنیوی به کار گرفته می‌شود.

در مدل هدف‌گذاری قرآنی، هدف غایی مشخص شده و ارسال رسولان (توبه/۳۳) و اعطای نیروی عقل (حدید/۱۷) و اعطای فطرت (روم/۳۰) برای هدایت و تسهیل هدف‌گذاری، برنامه‌ریزی شده است. به عبارت دیگر، هم هدف اصلی و هم ابزارهای هدف‌گذاری توسط خدای متعال تعیین شده؛ اما در هدف‌گذاری اسمارت به‌رغم تکیه بر نیروی تفکر، به رهنمودهای رسولان الهی و نیروی فطرت توجهی نشده است.

یکی از معیارهای هدف‌گذاری اسمارت مشخص و قابل اندازه‌گیری بودن هدف است. این معیار در هدف‌گذاری قرآنی نیز تا حدود زیادی مورد تأیید است. البته از دیدگاه قرآن کریم، اندازه‌گیری هدف به‌ویژه اهداف هم‌راستای هدف خلقت، با ملاک و سنجه‌های خاص قرآنی انجام می‌شود؛ برای نمونه کسی که قرب الهی را به‌عنوان هدف کلی آفرینش انسان و عبادت را به‌عنوان هدف مستمر آن در نظر گرفته، هدف مستمر او از جمله از طریق معیارها و سنجه‌های معنوی‌ای زیر اندازه‌گیری می‌شود: خالی بودن دل از غیر خدا (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۵)، لذت بردن از شیرینی عبادت (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۸۳)، میزان و کمیت توفیق انجام تکالیف و وظایف خود (همان، ۸۱/۲)، دوری از گناهان (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸/۲۰۶)، تحمل مشکلات (همان، ۲۱۱/۷۴) و میزان شکرگزاری از

صمیم قلب.

واقع‌بینانه بودن و قابل اندازه‌گیری و زمان‌مند بودن هدف از ویژگی‌های هدف‌گذاری اسمارت است. قابل اندازه‌گیری بودن هدف به این معنی است که در هر لحظه بتوان میزان تحقق هدف را مورد ارزیابی قرار داد و زمان‌مندی عبارت است از تعیین چارچوب زمانی مشخصی که از طریق آن بتوان به هدف رسید. پیش‌تر گفته شد که قرآن کریم عبودیت و عبادت را یکی از اهداف زندگی انسان برشمرده است.

در آموزه‌های دینی برای رسیدن به هدف عبودیت خدای متعال که هدفی مستمر است، زمان‌مندی سن تکلیف تا پایان عمر در نظر گرفته شده و در خطاب‌ی به رسول خدا ﷺ نیز بر این امر تأکید شده است: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر/ ۹۹). در سخن امام علی عليه السلام نیز به طور خاص شبانه‌روز برای مؤمن به سه بخش تقسیم شده و یک بخش از آن به عبادت و مناجات با خدا اختصاص یافته است (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۰).

تأکید شارع مقدس بر حفظ کمیت عبادت و انجام بعضی عبادات در زمان‌های مشخص و البته توجه به کیفیت نیز برای سنجش میزان عبادت و زمان‌مندی آن در نظر گرفته شده است.

ویژگی دیگر هدف‌گذاری اسمارت قابلیت دستیابی است. از دیدگاه قرآن کریم نیز اهداف برنامه‌ریزی شده برای انسان قابلیت دستیابی دارد. خدای متعال هنگام خلقت انسان او را خلیفه خود قرار داد و چون فرشتگان گفتند که چرا موجودی را به عنوان خلیفه خود برمی‌گزینی که قرار است در زمین فساد کند، فرمود: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/ ۳۰). پاسخ خدای متعال در بردارنده این نکته است که حضرت حق می‌داند که انسان قابلیت دستیابی به این هدف (خلیفگی خدا) را دارد. همچنین کسی که رسیدن به بهشت الهی را هدف‌گذاری کرده، با ایمان و عمل صالح می‌تواند به آن دست یابد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا

الْأَنْهَارُ﴾ (بروج/۱۱).

نتیجه‌گیری

در قرآن کریم برای نوع بشر، اهداف اصلی، فرعی، غایی و مقطعی تعیین شده است. افزون بر این به اصول و کلیات هدف‌گذاری و راهبردهای وصول به اهداف نیز اشاراتی شده است. مهم‌ترین هدف خلقت انسان وصول به قرب الهی از طریق عبادت و معرفت خدای متعال بوده و بنیادی‌ترین اصل هدف‌گذاری قرآنی، انتخاب و ترجیح آخرت بر دنیا است. دیگر اهداف خلقت انسان ذیل هدف کلی یادشده قرار می‌گیرند. در مدل اسمارت، فرد در هر هدفی که انتخاب می‌کند، جزئیات مهمی را در نظر می‌گیرد و آن را به گونه‌ای مشخص، قابل اندازه‌گیری و زمان‌مندی شده تعریف کرده و قابلیت دستیابی و ارتباط آن با دیگر اهداف زندگی را مدنظر قرار می‌دهد.

اینکه در مدل اسمارت ویژگی‌های یادشده برای فرایند هدف‌گذاری به صورت دقیق ذکر شده، موجب کارایی مدل در رسیدن به اهداف دنیوی است. با توجه به نگاه دقیق و اصولی قرآن کریم به کلیات هدف‌گذاری، چنانچه چیستی و ماهیت هدف براساس مدل هدف‌گذاری قرآنی تدوین شود، به کارگیری ویژگی‌های مدل اسمارت سودمند است و مثل آن کلمه طیبه‌ای است که ریشه آن محکم است و اگر در فروع و شاخه‌ها از مدل‌های هدف‌گذاری‌ای چون اسمارت استفاده شود، میوه پاک می‌دهد: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ، أَصْلُهَا ثَابِتٌ، وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا» (ابراهیم/ ۲۴-۲۵).

به‌رغم شباهت‌های مدل هدف‌گذاری اسمارت با مدل مستنبط از قرآن در عناوین کلی و برخی از ویژگی‌ها، باید به تفاوت‌های این دو مدل به‌ویژه در مصداق‌ها نیز توجه کافی کرد. این تفاوت‌ها در زمینه ارزشمندی اهداف، اصول هدف‌گذاری، غایت اهداف، اولویت‌بندی اهداف و غیره وجود دارند؛ برای نمونه اگرچه ویژگی واقع‌گرایانه بودن در دو مدل هدف‌گذاری اسمارت و هدف‌گذاری برخاسته از قرآن در عنوان مشابهت دارند، در

تعریف واقعیت و مصادیق آن متفاوت‌اند. توضیح مطلب اینکه قرآن کریم واقعیت دنیا را مقدمه آخرت و زمینه‌ای برای رسیدن به سعادت اخروی می‌داند و هر نوع هدف‌گذاری را در راستای همین دیدگاه تعریف می‌کند؛ در صورتی که مدل اسمارت واقعیت را همین جهان و قوانین حاکم بر آن دانسته و در هدف‌گذاری خود به قوانین و احکام دینی و آخرت‌گرایی توجه نمی‌کند.

منابع

۱. قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی.
۲. نهج‌البلاغه، علی بن ابی طالب علیه السلام، گردآوری محمد بن حسین شریف‌الرضی، ترجمه محمد دشتی، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام، قم، ۱۳۹۱ ش.
۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الحکم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۸ ش.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تحقیق: علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، مؤسسه البعثة، قم، ۱۴۱۵ ق.
۶. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، دار المعارف، مصر، ۱۳۸۵ ق.
۷. جمشیدیان، مهدی و مسعود محمدخانی، «آگاهی و شفافیت اهداف سازمانی و تأثیر آن بر عملکرد»، مجله پژوهشی شیخ بهایی، شماره ۱، بهار ۱۳۸۱ ش.
۸. خاکی، غلامرضا، مدیریت بر مبنای دستاورد با رویکرد هدف‌گرایی و نتیجه‌گرایی، فوژان، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۹. راسل والینگ، ادوارد، ۵۰ ایده مدیریت که باید بدانید، ترجمه فرید تربتی، ایران بان، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. رضائیان، علی، مبانی سازمان و مدیریت، سمت، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. سلطانی، ایرج، مدیریت امیدواری در سرمایه‌های انسانی با بن‌مایه هدف‌گذاری، ارکان دانش، تهران، ۱۳۹۹ ش.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. طبیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، اسلام، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. عباس نژاد، محسن و همکاران، قرآن، روان‌شناسی و علوم تربیتی، بنیان پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، مشهد، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. علاقه‌بند، علی، مقدمات مدیریت آموزشی، روان بهار، تهران، ۱۳۸۳ ش.

۱۶. فرنچ، وندل و سسیل اچ بل، *مدیریت تحول در سازمان*، ترجمه مهدی الوانی و حسن دانایی، صفار، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *أصول الکافی*، اسوه، قم، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الروضة من الکافی*، موعود اسلام، قم، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ترجمه ابوالحسن موسوی همدانی، کتابخانه مسجد ولی عصر، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۲۰. مطهری، مرتضی، *آزادی معنوی*، صدرا، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۲۱. معین، محمد، *فرهنگ معین*، زرین، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
23. Doran, G.T., "There's a S.M.A.R.T. Way to Write Management's Goals and Objectives", *Management Review*, 70, 1981.
24. Rodgers, R, & J.E Hunter, "Impact of management by objectives on organizational productivity", *Journal of Applied Psychology*, 76(2), 1991.
25. Fitz_ enz, Jac, *How Smart HCM Drives Financial*, Workforce Intelligence Institute, 2006.

واکاوی مسئله تزئین و طلاکاری زیارتگاه‌ها براساس قرآن و حدیث

جواد ایروانی^۱ - منصوره زاهدطلبان^۲ - سید محمود مرویان حسینی^۳

چکیده

زیارتگاه‌ها همواره مورد توجه شیعیان بوده و ساخت و سازهای بسیاری در محل قبور اولیای الهی ایجاد شده است. درباره تزئین و طلاکاری زیارتگاه‌ها نظرات متفاوتی وجود دارد. برخی بر این باورند که هزینه کردن برای تزئین، براساس احادیث منع تزئین مساجد و روایات پرهیز از اسراف و ترویج ساده‌زیستی، نامطلوب است. این گروه همچنین بر اولویت رفع فقر و تقویت بنیه اقتصادی جامعه اسلامی تأکید می‌کنند. درمقابل، موافقان به آیات و روایات مربوط به تعظیم شعائر و عمران مساجد و زیارتگاه‌ها استناد کرده و تزئین را ابزاری برای تقویت هویت دینی و فرهنگی، ایجاد فضای روح‌انگیز و توجه به مقاصد شریعت می‌دانند. پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی نوشته شده و دستاوردهای آن نشان‌دهنده این امر است که تزئین زیارتگاه‌ها در صورت رعایت اعتدال با توجه به نیازهای زائران و آثار اجتماعی و سیاسی آن، مطلوب است.

کلیدواژه‌ها: زیارت، اماکن مقدس، تزئین زیارتگاه، تعظیم شعائر، اسراف.

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).
irvani_javad@yahoo.com
۲. دانشجوی مقطع دکتری، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.
zahedmansore3@gmail.com
۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.
marvian@razavi.ac.ir

مقدمه

زیارتگاه‌ها به‌ویژه در بین شیعیان همواره از تقدس و اهمیت بالایی برخوردار بوده و توجه ویژه‌ای به ساخت‌وساز و تزیینات آن‌ها وجود داشته؛ با این حال دربارهٔ طلاکاری این اماکن بحث‌هایی مطرح بوده است. از سویی قرآن کریم در هیچ آیه‌ای برای تزیینات گسترده جوازی ارائه نمی‌دهد و روایات موجود نیز رویکردی منفی به این کار دارند و از سوی دیگر، گرایش جامعهٔ شیعی به تزیین و طلاکاری این اماکن، به‌ویژه بقاع امامزادگان و با اسناد کم‌اعتبار افزایش یافته است. مسئلهٔ تحقیق حاضر این است که آیا تزیین و طلاکاری زیارتگاه‌ها براساس نصوص دینی جواز و مطلوبیت دارد یا نه و در صورت جواز، حدّ و حدود آن چیست؟

اگرچه پژوهش‌هایی دربارهٔ اصل ساخت بارگاه‌ها و حرم‌ها صورت گرفته، اما دربارهٔ تزیین و طلاکاری زیارتگاه‌ها تحقیقات مستقلی به‌طور خاص انجام نشده؛ چنان‌که در مقالهٔ «ساختن حرم و بارگاه از منظر قرآن کریم، سنت و سیرهٔ مسلمانان» از احمدرضا درویشی و محمدرضا پیری مبانی قرآنی و حدیثی مرتبط با ساخت بارگاه‌ها و حرم‌ها بررسی شده است. همچنین در منابعی مانند کشف الارتیاب سید محسن امین، هذبه‌هی الوهاییه محمدجواد مغنیه و آیین و هابیت آیت‌الله سبحانی دیدگاه‌های وهابیون دربارهٔ ساخت بارگاه‌ها نقد و تحلیل شده است. در کتاب مساجد در عصر ظهور از حسن زمانی نیز به سادگی و بی‌آلایشی مساجد در عصر ظهور پرداخته شده؛ چنان‌که در فصل «احیای مساجد» تنها به ذکر روایات مرتبط با سادگی مساجد بسنده شده و تحلیل عمیق‌تری دربارهٔ تزیینات و طلاکاری‌ها ارائه نشده است. در مقالهٔ «بازشناسی الگوی معماری مسجد» نوشتهٔ محمدسعید فهندرثسعدی نیز به بررسی تاریخی معماری مساجد و مقایسهٔ آن با ساخت مسجدالنبی توسط پیامبر اسلام ﷺ پرداخته شده؛ اما به تزیینات و طلاکاری‌ها توجهی نشده است.

وجه نوآوری پژوهش حاضر تمرکز بر تحلیل دقیق ادلّهٔ ضرورت تزیین و طلاکاری زیارتگاه‌ها و همچنین نقد دلایل نامطلوب بودن تزیین آن است.

درباره جواز و مطلوبیت یا منع و عدم مطلوبیت تزئین و طلاکاری زیارتگاه‌ها، دلایل متعددی قابل ارائه است که به طرح و بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱. دلایل نامطلوب بودن تزئین

نامطلوب بودن تزئین زیارتگاه‌ها می‌تواند مستند به دلایلی شود که ارزیابی و میزان دلالت آن‌ها - بر منع یا صرفاً عدم مطلوبیت - به بررسی نیاز دارد. این ادله به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱-۱. ادله نهی از ساخت قبور

در قرآن هیچ آیه‌ای در تأیید و مشروعیت بخشی به ساخت بناهای زیارتی برای صالحان و مؤمنان وجود ندارد؛ بلکه توصیه اکید و مکرر قرآن بر ساخت و عمران مساجد است و نه مشاهد (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۵/۲۹۱). روایاتی نیز درباره نهی از «اتخاذ قبور به عنوان مساجد» وجود دارد (بخاری، ۱۴۰۳: ۵/۱۳۹). بنابراین چگونه می‌توان تزئین زیارتگاه‌ها را مطلوب دانست؟

۲-۱. مفاد روایات منع یا نامطلوب بودن تشریفات و تجمل در مساجد و تعمیم آن به زیارتگاه‌ها

در روایات پرشمار، تزئینات و سازه‌های غیرلازم در مساجد نهی و نکوهش شده است. در این دلیل بیش از دیگر دلایل به روایات استناد شده؛ از این رو با تفصیل بیشتری بررسی می‌شود:

الف) نهی از تزئین مساجد

در روایات متعددی تزئین مساجد نکوهش شده است:

- رسول خدا ﷺ فرمود: «مساجد خود را با طلازینت نکنید؛ چنان‌که یهود و نصاری معابد خود را با طلازینت کردند» (نوری، ۱۴۰۸: ۳/۳۷۱-۳۷۲).

- پیامبر ﷺ فرمود: «تنها ظاهری از این زندگی دنیوی را می‌دانند و از آخرت غافل‌اند.

خانه‌ها می‌سازند و قصرها بر پای می‌دارند و مساجد را با طلا زینت می‌کنند» (طبرسی، ۱۴۱۴: ۴۴۹).

- «همچنین فرمود: هنگامی که دیدید قرآن‌ها آراسته و مساجد تزیین و مناره‌ها طولانی شده و قرآن به صورت آهنگین تلاوت می‌شود، ... مؤمن در آن زمان از طلای سرخ کمیاب‌تر است. مساجد آنان آراسته و بدن‌هایشان پاکیزه، ولی دل‌های آنان از مردار بدبوی‌تر است» (فتال نیشابوری، ۱۴۰۶: ۲/ ۳۳۸).

- «در حدیثی قدسی آمده است: خانه‌ها را برایم برافراشته می‌سازند و مسجدها را برای من آذین می‌بندند. مرا چه نیاز به ... آراستن مسجدهایی که در آن‌ها وارد نمی‌شوم! ... درحالی‌که جان‌ها و خرده‌ها و دل‌هایشان را آلوده کرده و ویران می‌سازند» (دینوری، ۱۳۴۳: ۲/ ۲۶۴).

- «پیامبر خدا ﷺ در بیان نشانه‌های آخرالزمان فرمود: ای سلمان، در آن هنگام مسجدها همچون کلیساها و کنیسه‌ها زینت می‌شوند» (مجلسی، ۱۳۸۰: ۶/ ۳۰۷؛ سیوطی، ۱۴۰۵: ۷/ ۴۷۴؛ قمی، بی‌تا: ۲/ ۳۰۵).

- «امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «هرگاه مردم مسجدهایشان را بیارایند، کردارشان تباه شده است» (صنعانی، بی‌تا: ۳/ ۱۵۴).

روایات دیگری نیز به همین مضمون وجود دارد.

در این روایات، از تزیین مساجد با تعبیرهای «زینت، حلیه و زخرف» انتقاد شده است. کارکرد اصلی زیارتگاه‌ها نیز مانند مساجد ذکر، دعا، توسل و معنویت است و اگر تزیین و طلاکاری مساجد نامطلوب یا ممنوع شده، در زیارتگاه‌ها نیز همین حکم جاری و ساری است.

ب) روایات خودداری پیامبر صلی الله علیه و آله از گل اندود کردن سقف مسجد

در روایاتی، خودداری پیامبر صلی الله علیه و آله از گل اندود کردن سقف مسجد گزارش شده؛ از

جمله:

«امام صادق علیه السلام فرمود: ... زمانی که جمعیت مسلمانان رو به فزونی نهاد، از رسول خدا صلی الله علیه و آله درخواست کردند دستور توسعه مسجد را صادر کند و حضرت چنین کرد ... سپس گرما شدت گرفت و از رسول خدا صلی الله علیه و آله خواستند دستور دهد بر آن سایبان قرار دهند و حضرت دستور داد از شاخه‌های درختان سایه بسازند ... تا اینکه باران بارید، از پیامبر صلی الله علیه و آله خواستند دستور دهد سقف مسجد را گل اندود کنند، حضرت نپذیرفت و فرمود: سایبانی همچون سایبان موسی علیه السلام ...» (کلینی، ۱۳۶۷: ۳/ ۲۹۵-۲۹۶).

براساس این روایت، رسول خدا صلی الله علیه و آله با توسعه و ساخت سایبان مسجد موافقت کردند؛ ولی با گل اندود کردن سقف مخالفت. این امر نشان می‌دهد که در بناهای دینی باید فقط در حد رفع نیاز ساخت و ساز کرد و نه برای تشریفات و تزئین.

ج) تخریب سقف مساجد در عصر ظهور

براساس روایات، در عصر ظهور سقف مساجد تخریب شده، به سایبان بسنده می‌شود: «امام باقر علیه السلام فرمود: اولین اقدام قائم ما این است که سقف‌های مساجد را درهم می‌شکنند و دستور می‌دهد صرفاً سایبانی همچون سایبان موسی علیه السلام بر آن‌ها نهند» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/ ۲۳۶؛ کاشانی، ۱۴۰۶: ۷/ ۴۹۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵/ ۲۰۷) و این نیز می‌تواند نامطلوب بودن هزینه‌های اضافی برای تزئین را به طریق اولی اثبات کند.

د) کراهت نماز در مساجد مظلمه

«حلبی گوید: از امام علیه السلام درباره مساجد دارای سایبان (مظلمه) پرسیدم که آیا ایستادن در آن‌ها کراهت دارد، فرمود: بله، ولی نماز در آن‌ها برای شما امروزه زیانی ندارد؛ ولی اگر [حکومت] عدل بر پا شود، خواهید دید که با آن‌ها چه می‌کنند» (کلینی، ۱۳۶۷: ۳/ ۳۸۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳/ ۲۵۳؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱/ ۲۳۵). براساس این‌گونه روایات، حتی توقف در مساجد سایه دار نامطلوب است؛ اگرچه در زمان کنونی و پیش از عصر ظهور، نمازخواندن در این مساجد منعی ندارد. بنابراین، به طریق اولی تزئین اماکن مقدس نامطلوب می‌نماید.

ه) نهی از ساخت کنگره، مناره و مقصوره برای مساجد و نکوهش آن در روایات متعددی، ساخت کنگره، مناره و مقصوره برای مساجد منع یا نکوهش شده است؛ از جمله:

- «علی علیه السلام مسجدی دارای کنگره را در کوفه مشاهده کرد، فرمود: ... مساجد نباید کنگره داشته باشند و باید بدون آن بنا شوند» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۲۳۶؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳/۲۵۳).

- «امام باقر علیه السلام فرمود: زمانی که قائم قیام کند، مسجدی دارای کنگره بر روی زمین باقی نخواهد ماند؛ مگر آنکه آن را ویران کند» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۵/۲۱۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲/۴۷۵؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲/۲۹۱).

- «امیرمؤمنان علیه السلام از کنار مناره بلندی گذشت، پس دستور داد آن را ویران کنند و فرمود: مناره نباید از پشت بام مسجد بلندتر باشد» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳/۲۵۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۷/۴۹۴).

- «از امام کاظم علیه السلام درباره اذان روی مناره پرسیده شد که آیا سنت است؟ فرمود: برای پیامبر صلی الله علیه و آله روی زمین اذان گفته می شد و در آن زمان مناره ای نبود» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵/۲۳۰).

- «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: زمانی که دیدید مناره ها بلند می شود ... مؤمن در آن زمان از طلای سرخ کمیاب تر است» (فتال نیشابوری، ۱۴۰۶: ۲/۳۳۸).

- «زمانی که علی علیه السلام محراب هایی در مساجد می دید، آن ها را درهم می شکست» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۲۳۶).

- «امام باقر علیه السلام فرمود: ... این مقصوره ها را جبّاران احداث کردند» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۳۸۶-۳۸۷؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۸/۴۰۷-۴۰۸).

بدیهی است کنگره، مناره و مقصوره جزء تشریفات مساجد است و رویکرد منفی به ساخت آن ها در واقع رویکرد منفی به تشریفات و تزئین اماکن مقدس قلمداد می شود.

و) نامطلوب بودن تصویرگری مساجد

در روایات، تصویرگری مساجد نیز نکوهش شده است: «از امام صادق علیه السلام درباره نماز در مساجد دارای تصاویر سؤال شد، فرمود: آن‌ها را ناخوش دارم؛ ولی امروزه زیبایی به شما ندارد و اگر [حکومت] عدل بر پا شود، خواهید دید با آن‌ها چه می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳/۳۶۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳/۲۵۹).

وجود تصویر در مسجد، نمونه و نماد بارز تزئین است و نکوهش آن می‌تواند نامطلوب بودن هرگونه تزئین و تجمل در اماکن مقدس را نشان دهد. شهید اول در کتاب ذکری تصریح می‌کند که مشاهد به علت شباهت به مساجد باید به آن‌ها ملحق شوند (عاملی، ۱۴۱۹: ۱/۲۷۸). از این رو احکام مساجد، دست‌کم بخش عمده آن‌ها، بر مشاهد نیز جاری است. شهید اول این الحاق را از نظر شرعی معتبر دانسته و براین اساس به حرمت تنجیس مشاهد حکم داده است. محقق کرکی نیز در بحث حج و احکام آن اشاره کرده که مشاهد مشرفه و مسجدالنبی در یک جایگاه قرار دارند و احکام حرم شامل این مکان‌ها نیز می‌شود (عاملی کرکی، ۱۴۱۴: ۱۰/۵). بنابراین همان‌گونه که حفظ قداست و اجتناب از تجملات در مساجد لازم است، این نکات در مشاهد نیز باید رعایت شود. این تعمیم به علت شباهت‌های موجود میان مساجد و زیارتگاه‌ها، به عنوان مکان‌های مقدس و عبادتگاه‌هایی است که باید از تزئینات دنیوی و تجملات خالی باشند تا قداست و فضای معنوی آن‌ها حفظ شود.

۳-۱. مذاق شریعت در ترویج ساده‌زیستی و نفی تجمل‌گرایی

در اسلام زهد و پرهیز از تجملات یکی از اصول اساسی است. فراوانی آیات و روایات در این زمینه در کنار سیره اولیای الهی بر پرهیز از تشریفات و پرهیز دادن از تجمل‌گرایی و ترغیب به ساده‌زیستی، از شرح و تفصیل بی‌نیاز است؛ برای نمونه امیرمؤمنان علیه السلام پس از تبیین ابعاد ساده‌زیستی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «فَتَأَسَّ بِبَنِيكَ الْأَطْيَبِ الْأَظْهَرِ صلی الله علیه و آله و سلم فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةً لِمَنْ تَأَسَّى» (شریف الرضی، مصحح: صالح صبحی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۶۰)؛ پس به

پیامبر پاک خود اقتدا کن که او الگوی کسی است که بخواهد الگو گیرد. از سوی دیگر، مراکز عبادت و معنویت همچون زیارتگاه‌ها بیش از مکان‌های دیگر به سادگی و بی‌پیرایگی نیاز دارند تا نماد و نمود گسست از مادیات و ترغیب به معنویات باشند و این با طلاکاری و تزیینات خیره‌کننده زیارتگاه‌ها سازگاری ندارد.

۱-۴. نصوص ناهیه از اسراف و هدر دادن سرمایه‌ها

ممنوعیت هدر دادن سرمایه‌ها را می‌توان از اصول مسلم شریعت برشمرد؛ چنان‌که قرآن کریم از اسراف (اعراف/۳۱) و تبذیر (اسراء/۲۷) نهی کرده است. انباشت حجم فراوانی از طلا در تزیین زیارتگاه‌ها و نیز تزیینات (آینه‌کاری و ...) این مکان‌ها دست‌کم آنجا که عرف آن را خارج از حد متعارف می‌بینند، می‌تواند مصداقی از اسراف و هدر دادن منابع قلمداد شود.

۱-۵. اولویت رفع فقر و تقویت بنیه اقتصادی جامعه اسلامی

بی‌تردید عدالت اقتصادی و رفع فقر از اهداف مهم نظام اسلامی است. صرف هزینه‌های هنگفت برای تزیین زیارتگاه‌ها و انباشت طلا در ساخت آن‌ها با این اهداف در تضاد است؛ زیرا این سرمایه‌ها باید در شریان اقتصادی به گردش درآمده و برای فعالیت‌های اقتصادی یا رفع فقر هزینه شوند. آیه کنز به این نکته اشاره دارد: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (توبه/۳۴).

علامه طباطبایی این آیه را ناظر به اموالی می‌داند که از چرخه اقتصادی خارج شده و مالکان از پرداخت حقوق مالی و به‌کارگیری آن‌ها برای حل مشکلات جامعه خودداری می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۰/۹). بنابراین خارج کردن اموالی هنگفت از چرخه اقتصادی به شکل طلاکاری اماکن ممکن است آثاری مشابه کنز در پی داشته باشد.

۲. نقد و بررسی دلایل نامطلوب بودن تزیین

دلایل یادشده برای اثبات ممنوعیت یا نامطلوب بودن تزیین زیارتگاه‌ها نقدپذیر است:

۲-۱. نقد دلیل اول

در نقد و بررسی این مطلب چند نکته یادکردنی است:

الف) بی تردید ذکر نشدن مطلبی در قرآن بر عدم مشروعیت یا بدعت بودن آن دلالت نمی‌کند؛ چراکه منابع شریعت به قرآن اختصاص ندارد و سنت نیز جزء آن است. از سوی دیگر به تصریح روایات اهل سنت، ساخت دیوار در اطراف قبر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و قبور ابوبکر و عمر به دوره خلفای راشدین برمی‌گردد. براساس روایت ابن سعد، نخستین کسی که دور خانه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و محل دفن آن بزرگوار دیوار ساخت، عمر بن خطاب بود (ابن سعد، بی تا: ۲/۲۹۴). همچنین از عایشه نقل شده که پس از دفن عمر، در اطراف قبر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و قبور ابوبکر و عمر دیوار بنا کردند (ابن سعد، بی تا: ۳/۳۶۴؛ بلاذری، ۱۹۵۹: ۱۰/۴۳۸). بنابراین طبق افکار ابن تیمیه و پیروانش، اولین بدعت‌گذاران در این باره خلفا و صحابه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده‌اند!

ب) اگرچه در قرآن آیه‌ای به صراحت بر مشروعیت و مطلوبیت ساخت حرم و بارگاه دلالت نمی‌کند، آیه‌ای در منع و نهی آن نیز وجود ندارد؛ بلکه از برخی آیات ممکن است اصل مشروعیت آن نیز برداشت شود؛ از جمله: آیه «رَفَعْتَ بَيْوتَ (نور/۳۶)» (سبحانی، بی تا: ۲۰۷-۲۰۹) و آیه «تَعْظِيمَ شَعَائِرِ» (حج/۳۲) که ضمن ادله مطلوبیت خواهد آمد و آیه ساخت بنا روی قبور اصحاب کهف: «... فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ عَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا» (کهف/۲۱).

قرآن در آیه یادشده موضوع «ساخت مسجد بر روی جایگاه آنان» را با لحنی موافق و تأییدگونه آورده و این نشان می‌دهد که ساختن معبد به احترام قبور بزرگان دین نه تنها حرام نیست، بلکه کاری شایسته است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۲/۳۸۷-۳۸۸). برخی از مفسران «عبادت مردم در مسجد به برکت آنان» و «حفظ آثار صالحان» را فلسفه ساخت مسجد بر مزار اصحاب کهف دانسته‌اند (طوسی، بی تا: ۷/۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۳/۲۳۷). برخی از مفسران اهل سنت نیز با رویکردی مثبت و تأییدگونه، ساختن مسجد به وسیله مؤمنان بر روی قبر اصحاب کهف را برای تبرک جستن به آنان

بیان کرده (زمخشری، بی تا: ۷۱۱/۲) یا حفظ آثار آنان را هدف از این کار دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۱/۴۴۷).

دلیل آن دسته از مفسران اهل سنت که ساختن مسجد بر قبور را حرام می‌دانند (قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۱/۳۷۹؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۶/۷)، روایاتی است که در آن‌ها از اتخاذ مسجد بر قبور پیامبران نهی شده است (بخاری، ۱۴۰۳: ۵/۱۳۹).

در منابع حدیثی شیعه نیز روایاتی در این باره گزارش شده: «سماعه گوید: از او [امام] درباره زیارت قبور و ساخت مسجد در آن پرسیدم، فرمود: زیارت قبور اشکالی ندارد؛ ولی مسجد آنجا بنا نشود» (کلینی، ۱۳۶۷: ۳/۲۲۸؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۱/۱۷۸). همچنین «رسول خدا ﷺ فرمود: قبر مرا به عنوان قبله یا مسجد نگیرید؛ چراکه خداوند یهود را لعن کرد زمانی که قبور پیامبرانشان را مسجد قرار دادند» (صدوق، ۱۴۰۴: ۱/۱۷۸).

در تحلیل و تفسیر این روایات، مطالب مفصلی از عالمان شیعه و اهل سنت نقل شده است:

شهید اول در تحلیل کلی روایات شیعه در این موضوع سخنی دارد که علامه مجلسی آن را تحسین کرده است: این روایات را شیخ صدوق و شیخ طوسی و دیگران روایت کرده و قبری را از این حکم استثنا نکرده‌اند؛ ولی شکی نیست که شیعه امامیه در دو مطلب اجماع نظر دارند: یکی ساختن بنا روی قبر و دوم نماز در کنار آن. شاهد این مدعا نیز چیزی است که در مشاهد مقدسه وجود دارد. بنابراین می‌توان در این روایات از چند جهت اشکال وارد کرد: نخست اینکه روایات یادشده صرفاً خبر واحد بوده و در برخی از آن‌ها ضعف سندی نیز هست و دوم اینکه این روایات با روایاتی دیگر که شهرت بیشتری دارند، در تعارض هستند. روایات اخیر بر تعظیم قبور ائمه علیهم‌السلام، ساخت بنا بر روی آن‌ها و نماز گزاردن کنار آن‌ها دلالت می‌کنند و در عهد معصومان علیهم‌السلام و پس از آنان نیز بر مفاد این روایات، اجماع شیعه وجود داشته و هیچ‌کس آن‌ها را رد و انکار نکرده است. این روایات می‌توانند مخصص روایات پیش‌گفته باشند؛ از جمله:

«امام صادق علیه‌السلام از پدران خود از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل کرد که به علی علیه‌السلام فرمود: ای

اباالحسن، خداوند قبر تو و فرزندان را قطعه و عرصه‌ای از بهشت قرار داد و دل‌های شایستگان از خلقتش و بندگان برگزیده‌اش را به شما متمایل کرد. آنان ... قبور شما را آباد کرده فراوان به زیارت آن‌ها می‌پردازند ... هرکس قبور شما را بسازد و به آن‌ها رسیدگی کند، مانند آن است که سلیمان را در ساخت بیت المقدس یاری داده است» (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۲/۶). همچنین «از امام باقر علیه السلام روایت شده: نماز واجب نزد قبر امام حسین علیه السلام معادل یک عمره است» (شهید اول، ۱۴۱۹: ۳۹/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۸: ۱۴/۱۴-۱۹۲-۱۹۳).

شهید اول در ادامه می‌نویسد: افزون بر این‌ها بر روی قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله در بیشتر زمان‌ها بنایی وجود داشته است و از هیچ‌یک از پیشینیان نقل نشده که آن را رد و انکار کنند؛ بلکه آن را مناسب‌تر برای تعظیم آن حضرت دانسته‌اند (شهید اول، بی‌تا: ۳۵/۲-۴۰).

تحلیل صاحب جواهر نیز چنین است که شاید مقصود نهی از ساخت بنا روی قبر و تعامل با آن به شکل تعامل با کعبه در روبه‌رو قرار گرفتن با آن بوده و اتخاذ مسجد نیز تعامل با آن به شکل تعامل با مساجد، مانند اقامه نماز و مثل آن باشد (نجفی، ۱۳۶۷: ۸/۳۵۴؛ همچنین بنگرید به: سبحانی، ۱۴۱۹: ۲۲۰-۲۲۱).

عالمان برجسته‌ای از اهل سنت نیز به توجیه این روایات پرداخته‌اند؛ برای نمونه: مناوی در تحلیل این روایات سخنی قابل توجه دارد: «مقصود از «اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ» این است که قبور را جهت قبله خود قرار دادند». او سپس از برخی عالمان اهل سنت نقل می‌کند: «از آنجاکه یهودیان به قبور پیامبران برای تعظیم شأن آنان سجده می‌کردند و آن‌ها را قبله خود قرار داده در نماز به آن‌ها رو می‌کردند و آن‌ها را بت قرار می‌دادند، خداوند آنان را لعن کرد و مسلمانان را از چنین کاری نهی فرمود. اما کسی که مسجدی در جوار فردی صالح ایجاد کند یا در مقبره او نماز گزارد و قصدش کمک گرفتن از روح او یا رساندن ثواب عبادتش به او باشد و نه تعظیم و توجه به سمت او، اشکالی ندارد. آیا نمی‌بینی که مدفن اسماعیل داخل مسجد الحرام است؟» (مناوی، ۱۴۱۵: ۴/۶۱۲، ۳۲۰/۵؛ همچنین بنگرید به: هندی، بی‌تا: ۴۱/۲).

تحلیل‌ها و توجیهاات یادشده از عالمان بزرگ شیعه و اهل سنت دربارهٔ این روایات، قطع نظر از صحت و سقم آن‌ها، نشان‌دهندهٔ وجود اشکال محتوایی در این روایات و ناسازگاری با دیگر ادلهٔ آنان است. انگیزهٔ این تحلیل‌ها وجود دلایل فراوان دال بر جواز عبادت و نماز در کنار قبور اولیای الهی، دست‌کم مرفد پیامبر ﷺ و معصومان علیهم‌السلام، است.

همچنین برای جواز ساخت بنا روی قبور، به وجود بنای مسقف روی قبر رسول خدا ﷺ از زمان رحلت تا امروز، استدلال شده است (عسکری، بی‌تا: ۱/ ۵۴).

به عنوان جمع‌بندی باید گفت: با توجه به تحلیل‌ها و تفسیرهای برخی از عالمان مسلمان که اشاره شد، به نظر می‌رسد روایات یادشده برفرض صحت، مفهوم و هدفی را مدنظر دارند که با محتوای آیهٔ «اتخاذ مسجد بر قبور اصحاب کهف» منافاتی ندارد. مقصود این روایات آن است که قبر پیامبر یا ولیّ خدا مانند بت مورد سجده و پرستش قرار نگیرد و مثل کعبه، قبلهٔ نماز نباشد. از این رو چنانچه تدابیر پیشگیرانهٔ کافی اتخاذ نشود، چه بسا به تدریج و دست‌کم به وسیلهٔ طیفی از مردم قبر انبیا و اولیا مانند بت پرستیده شده و بر آن سجده کنند یا آن را به عنوان قبلهٔ نماز برگزینند. شواهد موجود در روایات نیز این تحلیل را تأیید می‌کند: «از پیامبر ﷺ نقل شده که فرمود: پروردگارا، قبر مرا بت قرار نده. لعنت خدا بر کسانی که قبور پیامبران‌شان را قبله قرار دادند» (ابن حنبل، بی‌تا: ۲/ ۲۴۶). در این روایت، پیش از مذمت از مسجد قرار دادن قبور پیامبران تصریح شده که قبر پیامبر ﷺ نباید به عنوان وثن (بت) پرستیده شود. در حدیث صحیح معمر بن خلاد از قول امام رضا علیه‌السلام آمده است: «نماز بین قبور اشکالی ندارد؛ مادامی که قبر قبله قرار نگیرد» (طوسی، ۱۳۹۰: ۲/ ۲۲۸). در روایات متعدد دیگری نیز بر مشروعیت و فضیلت نماز خواندن کنار قبور اولیای الهی تصریح شده؛ برای نمونه: «هنگامی که از سلام دادن بر شهدا فارغ شدی، کنار قبر امام حسین علیه‌السلام می‌روی و آن را مقابل خود قرار می‌دهی، آن‌گاه هر مقداری خواستی نماز می‌خوانی» (ابن قولویه، ۱۴۱۷: ۴۲۵).

بنابراین تفاوت روشنی وجود دارد بین کسی که قبر را بت، سجده‌گاه و قبله قرار دهد و

صاحب قبر را پرستش کند یا مظاهر پرستش همچون سجده را برای او به جا آورد و کسی که در کنار قبور اولیای الهی خدا را بپرستد، رو به قبله بایستد و نماز بخواند. در چنین حالتی، به طبع وجود ساختمان به عنوان سرپناه بالای سر این فرد - هرچقدر هم که با هنر معماری، زیبا و دل‌نشین ساخته شده باشد - نمی‌تواند عنصر شرک را محقق سازد؛ چراکه ساخت صحن و حرم پیش از هرچیز یک نیاز است: نیاز زائران به سرپناه و مکانی آرام برای انجام زیارت. براساس اجماع عالمان مسلمان و به استناد روایات فراوان، «زیارت» قبور اولیای الهی و «سفر برای زیارت» مشروع و مستحب است (عیاض الیحبصی، ۱۴۰۹: ۸۳/۲؛ جزیری و دیگران، ۱۴۱۹: ۱/۶۹۴-۶۹۵). مشاهد مشرفه و حرم‌های اهل بیت علیهم‌السلام همواره کانون عبادت خدا، اقامه نمازهای جمعه و جماعت، دعا و تضرع به درگاه الهی، مناجات و شب‌زنده‌داری بوده و شبهه شرک کاملاً منتفی است.

سخن صاحب جواهر می‌تواند پایان بخش این بحث باشد: استحباب عمارت قبور پیامبران و ائمه علیهم‌السلام و زیارت و رسیدگی به آن‌ها - اگر نگوئیم از ضروریات دین اسلام است - می‌تواند جزء ضروریات مذهب شیعه باشد و به طبع «ضروریات مذهب و دین» به استدلال نیازی ندارد (نجفی، ۱۳۶۷: ۴/۳۳۴-۳۴۱).

۲-۲. نقد دلیل دوم

در دلیل دوم به مجموعه‌ای از روایات مربوط به چگونگی ساخت مساجد و نهی و نکوهش مواردی همچون تزئین و ساخت کنگره و مقصوره استناد شد. بررسی سندی نشان‌دهنده آن است که در بیشتر این روایات ضعف سندی وجود دارد؛ از جمله: روایات نهی از زخرف مسجد، روایت تخریب سقف مساجد در زمان ظهور، روایات مشتمل بر دستور تخریب مناره، روایت مشتمل بر ذکر طولانی شدن مناره‌ها به عنوان نشانه‌های آخرالزمان، روایت دستور تخریب مناره‌ها و مقصوره‌های مساجد به دست امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف هنگام ظهور، روایت درهم شکستن محراب‌ها به دست امام علی علیه‌السلام و روایت نکوهش تصویرگری مساجد. در مقابل، روایاتی نیز اسناد معتبری دارند؛ از جمله: روایت خودداری

کردن پیامبر ﷺ از مسقف کردن مسجد، روایت کراهت تظلیل، روایت نهی از ساختن کنگره برای مساجد، روایت عدم وجود مناره برای اذان در زمان رسول خدا ﷺ و روایت ساخت مقصوره‌ها به وسیله جباران.

چون در اینجا تمرکز بحث بر محتوای روایات است، از ذکر تفصیل مباحث سندی خودداری می‌شود.

از نظر دلالت این روایات بر مدعا، چند نکته قابل توجه است:

الف) بسیاری از روایات بر منع و حرمت تزیین مساجد دلالت ندارند و بیشتر به مقایسه میان پرداختن به ظواهر و کاهش معنویت اشاره می‌کنند؛ مانند: «عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ... يُزْخَرِفُونَ الْمَسَاجِدَ» و «يُزَوِّقُونَ لِي الْمَسَاجِدَ ... وَيُنَجِّسُونَ أَنْفُسَهُمْ». همچنین در پاسخ امام صادق عليه السلام به حلبی «يُكْرَهُ» به معنای کراهت است و نه تحریم. تنها در یک روایت، تزیین کردن مسجد به صراحت نهی شده که سند معتبری ندارد: «لَا تُزْخَرِفُوا مَسَاجِدَكُمْ».

ب) روایات مورد بحث درباره مساجد هستند و نمی‌توان آن‌ها را به زیارتگاه‌ها تعمیم داد. زیارتگاه‌ها احکام خاص خود را دارند و تعمیم همه احکام مساجد به زیارتگاه‌ها دلیل معتبری ندارد؛ بنابراین نمی‌توان روایات یادشده را دلیلی بر ممنوعیت طلاکاری زیارتگاه‌ها دانست.

ج) برخی روایات در ظاهر با هم تعارض دارند؛ مانند روایت تظلیل مسجد به فرمان پیامبر ﷺ و روایت کراهت توقف در مساجد مظلمه: «فُظِّلَ فَقَالَ نَعَمْ» و «يُكْرَهُ الْقِيَامُ فِيهَا قَالَ نَعَمْ».

د) وجود رویکرد منفی کلی در روایات به تزیین مساجد: دو روایت معتبر در کافی و تهذیب تصریح دارند که در زمان کنونی و پیش از عصر ظهور، تزیین مساجد مانعی ندارد. نخستین روایت درباره مساجد دارای سایه بان است که امام عليه السلام اشاره می‌کند با وجود کراهت، نماز گزاردن در آن‌ها در زمان حاضر ضرری ندارد (کلینی، ۱۳۶۷: ۳/۳۸۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳/۲۵۳؛ صدوق، ۱۴۱۴: ۱/۲۳۵) و دوم، درباره مساجد دارای تصویر که

امام علیه السلام نیز آن را در زمان حاضر بی ضرر می‌داند (کلینی، ۱۳۶۷: ۳/۳۶۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳/۲۵۹). این امر نشان می‌دهد که در عصر غیبت، در این امور تسهیل شده است.

ه) نکته اصلی در تحلیل روایات مورد بحث توجه به مقتضیات زمان است. شرایط اقتصادی و فرهنگی، سطح معیشت، سبک ساخت و سازها و مصالح به‌کاررفته در آن‌ها پیوسته در حال تغییر است. در سیره معصومان علیهم السلام در زمینه معیشت و ساخت خانه و استفاده از لوازم منزل و مانند آن، «مفاهیم» ملاک است و نه صرفاً «مصادیق»؛ یعنی اگر برای نمونه معصوم علیه السلام در خانه‌ای گل اندود می‌زیسته و از کوزه آب می‌آشامیده و سویق میل می‌کرده، نمی‌توان این مصادیق را امروزه به‌عنوان سیره و فرهنگ اسلامی برای جهانیان تبلیغ کرد. تفصیل این بحث مجال دیگری می‌طلبد. اگر مفهوم سادگی و بی‌آلایشی از این روایات فهم شود، به طبع باید متناسب با شرایط هر زمان و نیز در کنار دیگر ادله، که پیش‌تر گذشت، تحلیل شوند.

درباره کیفیت ساخت مساجد، چنان‌که در روایات ملاحظه شد، حتی گل اندود کردن سقف مسجد و بلکه خود سقف نیز به‌گونه‌ای منع شده و این کار مذمت شده است. در روایتی دیگر حتی توقف در مسجد سایبان دار مکروه است: «عَنِ الْمَسَاجِدِ الْمُظَلَّلَةِ يُكْرَهُ الْفَيْأَمُ فِيهَا قَالَ نَعَمْ». اینک آیا می‌توان بدون لحاظ مقتضیات زمان و مکان و تغییر گسترده شرایط اقتصادی و اجتماعی و نیز تنوع اقلیم‌ها، ساخت مساجد بدون سقف یا بدون سایبان یا با سایبان‌هایی از جنس شاخ و برگ درخت (عریش) و بدون استفاده از کمترین مصالح، حتی گل، را تجویز یا الزامی کرد؟!

بنابراین اگر امروزه به‌کار بردن بهترین مصالح و ساخت مساجد مستحکم ضرورت است، زیباسازی و ایجاد محیطی نشاط‌انگیز نیز ضروری است؛ ضرورتی برخاسته از تغییر شرایط و اقتضای زمان.

اما پیامی که از این روایات برداشت می‌شود، این است که نباید پرداختن به ظواهر و جنبه‌های مادی از سطح توجه به معنویت پیشی بگیرد؛ بلکه همواره باید تعمیق معارف و ترویج معنویت و پاکی و اخلاق، وجه غالب در اماکن دینی باشد.

و) ساخت مساجد مسقف همراه با کنگره، مناره، مقصوره و نیز تزیین و زیباسازی قرن هاست که در جهان اسلام انجام می‌شود و این امور همواره در مرئی و منظر عالمان بزرگ مسلمان بوده؛ اما هیچ‌گونه منعی از سوی آنان مشاهده نشده است. این بدین معناست که روایات یادشده در عمل مورد «اعراض» علما بوده؛ یعنی از محتوای روایات استظهار نکرده‌اند که تزیین به نحو مطلق جایز نیست. بدین سان اعراض علما از عمل در این مورد مانند دیگر موارد اعراض در فقه، خود نشانه ضعف روایات یادشده، هرچند از نظر دلالت، قلمداد می‌شود.

افزون بر این، تزیین زیارتگاه‌ها و طلاکاری ایوان‌ها در کربلا، نجف، مشهد و دیگر مشاهد مشرفه نیز همواره در مرئی و منظر عالمان شیعی بوده و منع نکرده‌اند. سیره متشرعه در این موضوع را نیز می‌توان به عنوان «مؤید» در نظر گرفت؛ اما از آنجاکه نمی‌توان استمرار این سیره را تا عصر معصوم اثبات کرد و مورد تأیید معصوم دانست، نمی‌توان آن را «دلیل» به شمار آورد.

۲-۳. نقد دلیل سوم

در ارزش ساده‌زیستی و دوری از تجملات تردیدی نیست؛ اما تعریف سادگی باید براساس شرایط زمان و مکان باشد. با ارتقای سطح ساخت و ساز منازل باید کیفیت ساخت مراکز دینی نیز متناسب با آن ارتقا یابد. در روایات، بر توجه به تأثیر سطح معیشت عمومی در تعریف ساده‌زیستی تأکید شده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۶/۴۴۲). هدف از زیباسازی اماکن مقدس ایجاد محیطی دل‌انگیز و ترغیب مردم به عبادت و زیارت است؛ اما باید سادگی و پرهیز از تجمل در تزیینات نیز مدنظر قرار بگیرد.

۲-۴. نقد دلیل چهارم

تحلیل این دلیل مانند دلیل پیشین است. در موضوع اسراف، عرف نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ چراکه اسراف امری نسبی است که بسته به شرایط اقتصادی، زمان و مکان تغییر می‌کند؛ برای نمونه مصرف مقداری مشخص ممکن است برای فردی اسراف

و برای دیگری میانه روی باشد. امام صادق علیه السلام نیز به این نسبت اشاره کرده است: «رُبَّ فَقِيرٍ أَشْرَفُ مِنْ غَنِيِّ... إِنَّ الْغَنِيَّ يُنْفِقُ مِمَّا أُوتِيَ وَالْفَقِيرُ يُنْفِقُ مِنْ غَيْرِ مَا أُوتِيَ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۶۲/۳)؛ چه بسا فقیری که اسراف کارتر از ثروتمند باشد...؛ زیرا توانگر از آنچه دارد خرج می‌کند، ولی فقیر بدون دارا بودن مال هزینه می‌کند».

درباره اماکن دینی، تزیینات متناسب با شرایط عصر اسراف قلمداد نمی‌شود؛ اما زیاده‌روی‌ای که از نظر عرف اسراف به شمار آید، نامطلوب یا ممنوع است. درحقیقت به علت منافع عمومی فضای این مشاهد و دیگر امکانات نمی‌توان هزینه کردن برای آن‌ها را اسراف دانست. نقد دلایل بعدی به این بحث کمک می‌کند.

۵-۲. نقد دلیل پنجم

درادامه و درضمن دلایل مطلوبیت تزیین، به تفصیل خواهد آمد که اماکن زیارتی باشکوه و زیبا در کنار کارکرد اصلی خود یعنی محیط مطلوب برای عبادت و زیارت و جذب بیشتر مردم، کارکردهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی متعددی نیز دارند و از نظر کارکرد اقتصادی، از ابعاد گوناگون می‌توانند باعث رونق اقتصاد، به ویژه در مناطق اطراف زیارتگاه‌ها شوند. از سوی دیگر، تردیدی نیست که این گونه مراکز دینی، کانون نشر معارف اسلامی و فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی هستند. نشر معارف دینی در قالب منبر و وعظ یا کلاس و دیگر فعالیت‌ها انگیزه‌های قدرتمندی در افراد برای کمک به فقرا و محرومان و پرداخت واجبات و مستحبات مالی ایجاد می‌کند که به وضوح مشاهده می‌شود. انبوه کمک‌های مؤمنانه، فعالیت‌های اجتماعی در راستای کمک به خانوارهای فقیر، ایجاد انگیزه برای وقف به نفع نیازمندان و ترغیب به پرداخت حقوق مالی به قدری گسترده و فراوان است که هزینه‌های جانبی این اماکن قابل مقایسه با آن نیست. بیشتر کمک‌های مردمی برای فقرا نیز از سوی مؤمنانی صورت می‌گیرد که در همین مراکز دینی حضور و مشارکت دارند. روشن است که شکوه و زیبایی این اماکن به شکل چشمگیری بر جاذبیت آن‌ها افزوده و بسته به میزان آن، مشارکت‌های اجتماعی برای رفع فقر افزایش

می‌یابد. همچنین هزینه‌های زییاسازی از سوی افرادی تأمین می‌شود که داوطلبانه اموال خود را اعطا می‌کنند یا موقوفاتی که واقف به اختیار خود مالی را وقف کرده و البته تغییر نیت واقف نیز بنا بر شرع مجاز نیست.

براساس تفسیر علامه طباطبایی نمی‌توان آیه کَنز را مشمول هزینه‌های طلاکاری اماکن دانست. آیه یادشده به اموال شخصی‌ای که از چرخه اقتصاد خارج شده و برای نفع خصوصی به صورت کَنز درآمد، اشاره دارد: «هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ» (توبه/ ۳۵)؛ در مقابل «انفاق در راه خدا»: «لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ». طلاهای موجود در تزئین اماکن برای نفع خصوصی انباشته نشده و خود مصداق «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» است. بااین حال، این نکته به معنای تجویز زیاده‌روی در تزئینات و تجملات، به‌ویژه طلاکاری نیست.

نکته آخر اینکه ادله یادشده برای نکوهش تزئین و طلاکاری زیارتگاه‌ها به‌طور کلی برای اثبات حرمت این امر ناکافی است؛ چراکه هریک از آن‌ها قابل نقد بوده و روایات مرتبط با ساخت مساجد نیز از نظر سند و دلالت غیرقابل استنادند. افزون بر این اصولاً درباره نحوه ساخت و هزینه‌کرد زیارتگاه‌ها آیه و روایتی وجود ندارد و برفرض اثبات حرمت طلاکاری مساجد، تعمیم آن به زیارتگاه‌ها تردیدپذیر می‌نماید. در صورت شک و تردید نیز، به طبع «اصل اباحه» (به مفهوم عام اباحه شامل کراهت و استحباب) حاکم خواهد بود؛ به این معنا که در صورت تردید درباره حرمت یا حلیت امری و منع نکردن شارع، حکم به حلیت داده می‌شود (مرتضی، ۱۳۷۶: ۲/ ۸۰۸-۸۰۹؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۲/ ۷۴۱-۷۴۲؛ حلی، بی تا: ۲۰۲-۲۰۵؛ بحرانی، بی تا: ۱/ ۴۳-۴۸؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۱/ ۴۳۶).

۳. دلایل مطلوبیت تزئین

درمقابل دلایل یادشده دلایل دیگری وجود دارند که بر جواز و نیز مطلوبیت تزئین زیارتگاه‌ها و اماکن مقدس دلالت می‌کنند:

۱-۳. آیه زینت مساجد

آیه «خُدُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (اعراف/ ۳۱) به اهمیت زینت و آراستگی در هنگام

عبادت اشاره دارد و می‌تواند به عنوان دلیلی برای تزئین اماکن عبادی و زیارتگاه‌ها در نظر گرفته شود. در این آیه، خداوند بدون محدود کردن میزان زینت فرمان می‌دهد که در مسجد از زینت خود استفاده کنید. وقتی که شایسته است اشخاص خود را در حال عبادت زینت کنند، روشن است که مکان‌های عبادت نیز باید زیبا باشند تا مردم با رغبت بیشتری به آن‌ها وارد شوند. به هررو این امر نشان می‌دهد که استفاده از زینت و زیبایی در عبادت مورد تأیید است و افزون بر این به طور غیرمستقیم بر اهمیت تزئین و آراستگی اماکن عبادی نیز دلالت دارد.

برخی ادعا کرده‌اند که «زینت» در قرآن فقط در معنای زیورآلات طبیعی به کار رفته و قرآن از زیورآلات مصنوعی با عنوان «حلیه» یاد می‌کند (بهبودی، ۱۳۹۵: ۵۰۵). این ادعا با کاربردهای قرآنی هم‌خوانی ندارد؛ زیرا زینت در قرآن در معنای زیورآلات و کالاهای تزئینی مصنوعی نیز به کار رفته است؛ مانند: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (کهف/۴۶)، «وَ لَكِنَّا حَمَلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ» (طه/۸۷) و «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ» (قصص/۷۹). در آیات دیگری نیز این مطلب تأیید می‌شود: (آل عمران/۱۴؛ یونس/۸۸؛ نور/۶۰).

۲-۳. آیه تعظیم شعائر

آیه «وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج/۳۲) تأکید دارد که تعظیم شعائر الهی نشانه تقوای قلب است. شعائر جمع «شعیره» به معنی «علامت» است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۰۸/۱) و مقصود از «شعائر الله» نشانه‌های دین الهی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۱۳۳)؛ مانند صفا و مروه (بقره/۱۵۸) و «شتران قربانی» (حج/۳۶). قرآن کریم به مسلمانان هشدار داده که هتک حرمت شعائر الهی را حلال نشمرند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ» (مائده/۲).

تعظیم پیامبران و اولیای الهی و آثار منتسب به آنان از روشن‌ترین مصادیق «تعظیم شعائر الهی» است که طبق آیات یادشده مطلوب و حتی الزامی است. نیک روشن است که تعظیم هرچیزی به تناسب همان چیز است؛ چنان‌که تعظیم کعبه از نظر ظاهر به تزئین

و نصب پرده زیباست و تعظیم اولیای الهی پس از مرگشان به بزرگداشت مقبره و حرم آنان است. اگرچه آیه مورد بحث در سیاق آیات مربوط به حج آمده، ضابطه‌ای کلی را بیان می‌کند که بر مصادیق گوناگون قابل تطبیق است (سبحانی، ۱۴۲۱: ۲۱۱-۲۱۲)؛ چراکه در جای خود ثابت شده که فراهای قرآنی، قطع نظر از سیاق، مفهومی مستقل دارند و مانند قاعده کلی قابل استنادند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۶۰). مفسران بزرگ نیز آن را به موارد خاص محدود نکرده و شامل تمامی عبادات و مراکز عبادی می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۶۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸/۳۸؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۱۴/۹۷).

تزیین زیارتگاه‌ها و حرم‌های مقدس به عنوان تعظیم شعائر الهی می‌تواند ضمن افزایش حرمت این مکان‌ها موجب جذب بیشتر مردم به عبادت و زیارت شده و سطح معنوی و ارتباط آنان با خداوند را بالا ببرد.

۳-۳. تنقیح مناط مفاد آیات عمران و آبادسازی مساجد

یکی از ارزش‌های اسلامی، عمران و آباد کردن مساجد است: ﴿إِنَّمَا يَعْمرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ (توبه/۱۸). شواهد تاریخی نشان می‌دهد که پیامبر اکرم ﷺ بر ساختن و عمران مساجد تأکید فراوان داشته و خود در بنا و عمارت مساجد شرکت می‌کرده‌اند (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱/۲۶۳؛ طبرانی، بی تا: ۲/۲۴۶).

«عمران» مسجد مفهوم وسیعی است که شامل ساختن، اصلاح، نظافت، روشنایی، آمدوشد، عبادت، دعا، تدریس و تربیت در مسجد می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲/۳۲۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵/۲۶۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۲۵۴). بنابراین مقصود از عمارت مسجد، هم آبادی ظاهری و هم آبادی معنوی مسجد است. بدین سان می‌توان به تنقیح مناط، «هرگونه عمران و آباد کردن اماکن معنوی» و مراکز عبادت و معنویت را نیز مطلوب دانست. افزون بر این ساخت بنایی ساده بدون هرگونه تزیین و زیباسازی مانند ساخت سازه‌های گلی در عرف و شرایط اقتصادی و فرهنگی کنونی، نوعی نقص در عمران و

کمبود و کوتاهی در ساخت و ساز قلمداد شده و مفاد آیه و نصوص مشابه را تأمین نمی‌کند. با این حال در ادامه خواهد آمد که طبق معیار عرف در تشخیص موضوعات، تزئینات فراتر از حد متعارف به هیچ‌رو تجویز نمی‌شود.

۳-۴. اطلاق روایات «عمران زیارتگاه‌ها»

در برخی روایات تعبیرهایی مانند «مَنْ عَمَرَ قُبُورَكُمْ وَ تَعَاهَدَهَا» آمده است: «ابوعامر، واعظ اهل حجاز، گوید: خدمت حضرت امام جعفر صادق علیه السلام رفتیم و پرسیدم: کسی که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام را زیارت کند و تربت آن حضرت را تعمیر کند چه پاداشی دارد؟ فرمود: ... رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ... یا علی، «مَنْ عَمَرَ قُبُورَكُمْ وَ تَعَاهَدَهَا»؛ هرکه قبور شما را آباد کند و به آن رسیدگی نماید، چنان باشد که حضرت سلیمان را در بنای بیت المقدس یاری کرده باشد» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱/۳۸۳).

دو واژه «عَمَرَ» و «تَعَاهَدَ» به اطلاق خود و با توجه به شرایط اقتصادی و فرهنگی کنونی، برای قبور ائمه علیهم السلام تزئین و زیباسازی را نیز دربر می‌گیرد. البته این اطلاق اگرچه نمی‌تواند طلاکاری زیارتگاه‌ها و تزئینات خارج از حد متعارف را توجیه کند، دست‌کم می‌تواند دلیلی بر مطلوبیت اصل تزئین به‌شمار آید.

۳-۵. تجویز و مطلوبیت استفاده از زیبایی و تزئین برای معرفی عظمت دینی

در قرآن کریم، زیباسازی حتی در حد خیره‌کننده و جالب توجه به‌عنوان ابزاری برای نشان دادن عظمت دینی و بزرگداشت آن در نظر مخالفان مطرح شده است؛ برای نمونه توصیف محوطه بلورینی که حضرت سلیمان علیه السلام برای تحت تأثیر قرار دادن ملکه سبا ساخت: «قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ كَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (نمل/۴۴). این محوطه به‌گونه‌ای بود که ملکه با دیدن آن گمان کرد که آبی زلال در آنجا وجود دارد: «فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً». این خود گواه آن است که تمام این جزئیات، بخشی از طرح حساب‌شده پیامبری الهی برای هدایت ملکه و جمع‌گسترده‌ای از زیردستانش بوده

است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۱۵/۴۸۲ - ۴۸۵). بدین سان ساخت بناهای با عظمت دینی به گونه باشکوه و مدرن همراه با تزیین و زیباسازی اگر در نشان دادن عظمت دینی و مقهور کردن ذهن و اراده مخالفان مؤثر باشد، مطلوب خواهد بود. در قرآن نیز خداوند متعال زیبایی و زینت را به عنوان وسیله ای برای جلب توجه بندگان و نمایش عظمت خود به کار برده است: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ (صافات/ ۶) و ﴿أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾ (ق/ ۶). بنابراین تزیین زیارتگاه ها و حرم های مقدس می تواند به عنوان راهی برای جذب بیشتر مردم به زیارت و افزایش احترام و عظمت این اماکن مورد تأکید قرار گیرد.

۳-۶. روایات «جمال» و «تجمل»

هنر اسلامی به ویژه در تزیین اماکن مقدس تلاشی است برای بازنمایی و تجسم جمال الهی در قالب فرم ها و نقوش. روایات بر جمال و تجمل (کلینی، ۱۳۶۷: ۶/۴۳۸)، از جمله در زمان عبادت تأکید ویژه دارند. در نتیجه، ایجاد جلوه هایی از جمال و زیبایی در مراکز معنوی مانند زیارتگاه ها نیز می تواند مطلوب قلمداد شده و البته از آنجا که جمال و زیبایی نیز بیش و پیش از هر چیز مقوله ای عرفی است، مصادیق آن به عرف و شرایط هر عصر باز بسته است.

۳-۷. توجه به مقاصد شریعت

مقاصد شریعت به عنوان یکی از مباحث کلیدی فقه اسلامی، چارچوب نظری قدرتمندی برای تبیین تزیین اماکن مقدس فراهم می کند. این رویکرد با تمرکز بر اهداف کلی شریعت، تفسیری پویا و منعطف از احکام شرعی را ممکن می سازد. حفظ دین، ترغیب افراد به دین داری، رونق مراکز عبادی و مقابله با تهاجم فرهنگی جزء مقاصد شریعت است و زیباسازی اماکن مقدس در این راستا نقش مهمی دارد. این زیباسازی می تواند باعث جذب مؤمنان، تقویت هویت دینی و حتی کمک به رونق اقتصادی شود. چنین رویکردی می تواند امکان تفسیری پویا از نصوص، مانند روایات تأکیدکننده بر

سادگی مساجد را نیز فراهم آورد.

۸-۳. ایجاد فضای روح‌انگیز برای تلطیف روان و تقویت بعد معنوی

تزئین اماکن مقدس نه تنها عملی زیباشناختی، بلکه ضرورتی روان‌شناختی برای تقویت تجربه معنوی و دینی زائران است. محیط‌های منظم و زیبا باعث افزایش تمرکز و کاهش حواس‌پرتی می‌شوند. تزئینات هدفمند در این اماکن با ایجاد فضایی آرام و منسجم به زائران کمک می‌کند تا تمرکز بیشتری بر عبادت و تفکر داشته باشند که این امر به طور مستقیم با مفهوم خشوع در عبادت ارتباط دارد.

تزئینات مناسب همچنین می‌تواند به بهبود سلامت روانی زائران کمک کند و با آموزه‌های اسلامی درباره اهمیت آرامش و سکینه قلبی نیز هم‌خوانی دارد. فضاهای با معماری خاص و تزئینات متعالی حس شکوه و عظمت را در افراد برمی‌انگیزند و به درک بهتر عظمت الهی و تقویت ایمان کمک می‌کنند. بنابراین تزئین اماکن مقدس نه تنها امری تشریفاتی نیست، بلکه ضرورتی روان‌شناختی و معنوی است که نقش مهمی در تقویت تجربه دینی و معنوی زائران ایفا می‌کند.

این رویکرد با شواهد علمی و ارتباط دادن آن‌ها با مفاهیم اسلامی می‌تواند به عنوان دلیلی قوی برای موافقان تزئین اماکن مقدس مطرح شود.

۹-۳. تقویت هویت دینی و فرهنگی

زیارتگاه‌ها به عنوان اماکن مقدس و نمادهای برجسته دین نقش مهمی در تقویت هویت دینی و فرهنگی جامعه اسلامی دارند. تزئین این اماکن نه تنها به حفظ و نگهداری میراث معنوی کمک می‌کند، بلکه باعث نمادسازی فرهنگی و تقویت حضور دین در زندگی اجتماعی نیز می‌شود.

زیارتگاه‌ها به عنوان نمادهای قابل مشاهده دین در فضای عمومی، در شکل‌دهی به هویت دینی جامعه نقش کلیدی دارند. تزئین و زیباسازی این اماکن می‌تواند به تقویت این نمادها کمک کرده و باعث افزایش احترام و توجه مردم به آن‌ها شود. همچنین

زیارتگاه‌ها به عنوان مراکزی برای تجمع مردم و انجام مناسک دینی، دین را در قالب نمادهای تمدنی و هنری به نمایش می‌گذارند. استفاده از هنرهای اسلامی در تزئین این اماکن، مانند کاشی‌کاری و خطاطی، به حفظ هنرهای اسلامی و انتقال ارزش‌های دینی به نسل‌های آینده کمک می‌کند. افزون بر این تزئین زیارتگاه‌ها زمینه‌ای برای تقویت و گسترش هنرهای اسلامی فراهم می‌کنند تا این هنرها بتوانند به شکلی زنده و پویا در جامعه حضور داشته باشند.

۳-۱۰. وجوب فقهی ملاحظه نیت واقف در وقف برای زیباسازی

وقف دارای شرایط و احکام خاصی است که یکی از آن‌ها رعایت نیت واقف است؛ از این رو اگر واقفی بخشی از اموال خود را برای تزئین و زیباسازی زیارتگاهی اختصاص دهد، نیت او باید به طور کامل رعایت شود و مسئولان و مجریان وقف موظف‌اند براساس آن نیت عمل کنند. به دیگر سخن، زمانی که وقف به طور مشروع شکل می‌گیرد، هیچ‌کس، حتی تولیت عتبه مقدسه، حق ندارد محل هزینه‌کرد موقوفه را تغییر دهد و خلاف نیت واقف عمل کند.

به هر رو بسیاری از هزینه‌های اماکن مقدس از جمله هزینه تزئینات از محل موقوفات تأمین می‌شود (برای نمونه بنگرید به: سالک بیرجندی، ۱۳۸۴). این کارها نیز براساس نظر افراد خیرخواه برای ابراز ارادت و بذل مال به بهترین شکل آن به پیشگاه معصومان علیهم‌السلام و اولیای الهی است؛ از این رو جلوگیری از این گونه اقدامات نه تنها مطلوب نیست که حرمت شرعی دارد.

۳-۱۱. توسعه گردشگری دینی و برکات فرهنگی، اقتصادی و سیاسی آن

توسعه گردشگری دینی می‌تواند به جذب زائران و گردشگران مذهبی کمک کند و تزئین زیارتگاه‌ها به عنوان یکی از راهکارهای اصلی در این زمینه، نقش مهمی در تقویت این نوع گردشگری و بهره‌برداری از فواید آن دارد. زیارتگاه‌های زیبا و باشکوه به عنوان نمادهای فرهنگی و مذهبی به ارتقای شأن و احترام این مکان‌ها و تقویت هویت اسلامی

کمک می‌کنند. زیباسازی اماکن یادشده از طریق هنرهای اسلامی‌ای چون کاشی‌کاری و خوش‌نویسی فرصتی برای نمایش و ترویج این هنرها به نسل‌های آینده فراهم آورده و موجب حفظ میراث فرهنگ اسلامی می‌شود.

تزئین اماکن مقدس نه تنها از جنبه‌های معنوی و زیباشناختی، بلکه از نظر اقتصادی نیز اهمیت دارد. این تزئینات با افزایش جذابیت بصری و معنوی به جذب بیشتر گردشگران مذهبی کمک کرده و به رونق اقتصادی منطقه و افزایش درآمدها می‌انجامد. همچنین نیاز به نیروی کار ماهر در زمینه‌های مختلف فرصت‌های شغلی متنوع و پایدار ایجاد کرده و مشاغل مرتبط مانند هتل‌داری و رستوران‌داری را رونق می‌بخشد.

زیارتگاه‌های زیبا می‌توانند به نمادهای شهری و ملی تبدیل شوند و بر شهرت و اعتبار شهر یا کشور بیفزایند. این امر می‌تواند به جذب سرمایه‌گذاری‌های بیشتر در دیگر بخش‌های اقتصادی بینجامد. از بعد سیاسی نیز زیارتگاه‌های پربازدید می‌توانند موقعیت فرهنگی و سیاسی کشورهای اسلامی در عرصه بین‌المللی را تقویت کنند.

تزئین اماکن مقدس به عنوان یک سرمایه‌گذاری هوشمندانه در راستای توسعه پایدار و همه‌جانبه جوامع اسلامی، می‌تواند به تحقق اهداف والاتر اسلام مانند رفاه جامعه و حفظ میراث فرهنگی کمک کند. توضیح و تفصیل این بُعد از اماکن دینی در منابع متعدد به تفصیل بررسی شده است. (نک: محمدی، ۱۳۹۲؛ عباسی، ۱۳۸۷؛ زارعی، ۱۳۹۳)

آنچه گذشت نشان می‌دهد که هزینه‌کرد برای زیباسازی زیارتگاه‌ها نه تنها زیان اقتصادی ندارد که خود موجب رشد اقتصادی از ابعاد گوناگون است.

نتیجه‌گیری

درباره تزئین زیارتگاه‌ها و هزینه‌کرد برای آن، با توجه به مطالب پیش‌گفته چند نکته قابل‌ارائه است:

۱. همه دلایل مطرح‌شده برای نامطلوب بودن تزئین زیارتگاه‌ها، چنان‌که گذشت، قابل نقد است و نکته مهم آن این است که در این دلایل، عنصر زمان و مکان و تغییر شرایط

اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی لحاظ نشده است. درمقابل، دلایل مطلوبیت استوارتر می‌نماید. نکته مهم‌تر اینکه هرگاه وقف به‌طور مشروع شکل بگیرد، هیچ‌کس حق ندارد محل هزینه‌کرد موقوفه را تغییر دهد و خلاف نیت واقف عمل کند و البته بسیاری از هزینه‌های اماکن مقدس، از جمله هزینه تزئینات از محل موقوفات تأمین می‌شود.

۲. مطلوبیت تزئین و زیباسازی زیارتگاه‌ها به معنی تجویز زیاده‌روی در این کار نیست. عرف عقلا در این موضوع نیز مانند دیگر موضوعات، معیار تشخیص اسراف و زیاده‌روی است.

۳. تزئینات باید در حد متعادل و متناسب با شأن و جایگاه مکان مقدس باشد. ممکن است حجمی از زیباسازی، برای نمونه در رواق‌های باشکوه حرم حضرت رضا علیه السلام زیاده‌روی قلمداد نشود؛ ولی کمتر از آن برای امامزاده‌ای در دوردست، زیاده‌روی و تجمل‌گرایی به‌شمار آید. دلیل این مطلب نیز قضاوت عرف و نقش آن در تعیین حد و حدود اسراف است. از سوی دیگر، در اماکنی که از اساس اعتبار و اسناد معتبری ندارند، باید به‌ویژه برای زیباسازی کمترین هزینه صرف شده، از طلاکاری پرهیز شود.

۴. در راستای نکته پیشین باید گفت برخی از زیارتگاه‌ها افزون بر جنبه معنوی و پاسداشت شخصیت مدفون در آن‌ها جنبه سیاسی و اجتماعی نیز پیدا کرده‌اند؛ مانند حرم امام خمینی علیه السلام که به طبع شکوه و عظمت آن بازتاب رسانه‌ای دارد. این نکته نیز با حفظ اعتدال و پرهیز از زیاده‌روی باید لحاظ شود.

۵. در تخصیص منابع و امکانات نیز باید تأمین رفاه و آسایش زائران در اولویت باشد. گسترش فضا، ایجاد امکانات رفاهی و فراهم کردن محیطی آرام و معنوی برای زیارت از تزئینات صرف مهم‌تر است.

۶. تزئینات نباید به‌گونه‌ای باشد که جنبه‌های مادی بر جنبه‌های معنوی غلبه کند. این مهم در واقع پیام استخراج شده از مجموعه روایاتی است که درباره ساخت مساجد وارد شده و پیش از این آمد.

درمجموع می‌توان گفت که تزئین زیارتگاه‌ها با رعایت اعتدال و توجه به اصول

اسلامی نه تنها مجاز بوده، بلکه در شرایط کنونی مطلوب نیز هست. این امر می‌تواند به جذب بیشتر مردم به این اماکن مقدس و تقویت جایگاه آن‌ها در جامعه کمک کند؛ مشروط به اینکه اصل توجه به معنویت و رفاه زائران در اولویت قرار گیرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن تیمیة، *الفتاوی الکبری*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد*، دار صادر، بیروت، بی تا.
۵. ابن سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، دار صادر، بیروت، بی تا.
۶. ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، مؤسسه نشر الفقاهة، بی جا، ۱۴۱۷ق.
۷. اصبهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۳۸۷ق.
۸. انصاری، محمد علی، *الموسوعة الفقهیة المیسرة*، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۱۵ق.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة*، مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم، بی تا.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۱. بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الأشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض الزرکلی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۱۲. بهبودی، محمد باقر، *معارف قرآنی*، نشر علم، تهران، ۱۳۹۵ش.
۱۳. بیهقی، احمد بن الحسین، *سنن الکبری*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۱۴. جزیری، عبدالرحمن و دیگران، *کتاب الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب اهل البيت علیهم السلام*، دار الثقلین، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، دفتر نشر اسراء، قم، ۱۳۸۶ش.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیة*، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۱۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۸. حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام*، دار الفکر المعاصر، بیروت، ۱۴۲۰ق.

١٩. دینوری (ابن قتیبہ)، عبد اللہ بن مسلم، عیون الأخبار، دار الکتب المصریة، القاهرة، ١٣٤٣ق.
٢٠. زارعی، محمد، «نقش اجتماعی مساجد»، انتشارات اندیشه، چاپ اول، ١٣٩٣، صفحات ٩٠-٩٣.
٢١. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، دار الکتب العربی، بیروت، ١٤٠٧ق.
٢٢. سالک بیرجندی، محمد تقی، «آشنایی با موقوفه نادرقلی خان افشار (نادرشاه)»، میراث جاودان، سال سیزدهم، شماره ٥٠، تابستان ١٣٨٤ ش.
٢٣. سبحانی، جعفر، التوحید و الشریک فی القرآن، اسوه، تهران، ١٤٢١ق.
٢٤. سبحانی، جعفر، الحدیث النبوی بین الروایة والدراية، مؤسسة الإمام الصادق (علیه السلام)، قم، ١٤١٩ق.
٢٥. سجستانی الأزدی، سلیمان بن أشعث، سنن أبی داود، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، دار احیاء السنة النبویة، بیروت، بی تا.
٢٦. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، دار الفکر، بیروت، ١٤٠٥ق.
٢٧. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، محقق / مصحح: صالح، صبحی، نشر هجرت، چاپ اول، قم، ١٤١٤ق.
٢٨. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، قم، ١٤١٣ق.
٢٩. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، المصنّف، تحقیق: حبیب الرحمان الأعظمی، منشورات المجلس العلمی، بیروت، بی تا.
٣٠. طباطبائی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، جامعه مدرسین قم، قم، ١٣٧٤ ش.
٣١. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ١٣٩٠ق.
٣٢. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الكبير، مكتبة ابن تیمیه، قاهره، بی تا.
٣٣. طبرسی، فضل بن الحسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، تحقیق: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم، ١٤١٧ق.
٣٤. طبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران، ١٣٧٢ ش.
٣٥. طبرسی، فضل بن الحسن، مکارم الأخلاق، تحقیق: علاء آل جعفر، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ١٤١٤ق.
٣٦. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ١٤٠٧ق.
٣٧. طوسی، محمد بن حسن، عمدة فی اصول الفقه، تحقیق: محمد رضا انصاری، بی تا، قم،

- ۱۴۱۷ق.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن، الغیبة، تحقیق: عبادالله الطهرانی و علی أحمد ناصح، مؤسسه المعارف الإسلامیة، قم، ۱۴۱۱ق.
۳۹. عاملی، محمد بن مکی، ذکرى الشيعة فى أحكام الشريعة، مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ اول، قم، ۱۴۱۹ق.
۴۰. عاملی کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فى شرح القواعد، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، ۱۴۱۴ق.
۴۱. عباسی، احمد، «نقش اجتماعى و سياسى مساجد»، انتشارات بين المللى الهدى، چاپ دوم، ۱۳۸۷، صفحات ۶۰-۶۴.
۴۲. عسکری، مرتضى، معالم المدرستين، مؤسسه النعمان، بيروت بی تا.
۴۳. عیاض الیحصبى، القاضى ابى الفضل، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، بيروت، دار الفكر، ۱۴۰۹ق.
۴۴. فتال نیشابورى، محمد بن حسن، روضة الواعظین، تحقیق: حسین الأعلمی، مؤسسه الأعلمی، بيروت، ۱۴۰۶ق.
۴۵. فیض کاشانى، محمد بن شاه مرتضى، تفسير الصافى، مكتبة الصدر، تهران، ۱۴۱۵ق.
۴۶. فیض کاشانى، محمد بن شاه مرتضى، الوافى، كتابخانه امام اميرالمؤمنين على عليه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ق.
۴۷. قاسمى، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۸ق.
۴۸. قرطبى، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسه التاريخ العربى، بيروت، ۱۴۰۵ق.
۴۹. قمى، على بن ابراهيم، تفسير القمى، مطبعة النجف الأشرف، نجف، بی تا.
۵۰. کلینى، ابو جعفر محمد بن يعقوب، الكافى، دار الكتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۷ش.
۵۱. مازندرانی (ابن شهرآشوب)، محمد بن على، مناقب آل أبى طالب (المناقب لابن شهرآشوب)، المطبعة العلمیة، قم، بی تا.
۵۲. مجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، مؤسسه الوفاء، بيروت، ۱۴۰۳ق.
۵۳. مجلسى، محمد باقر، مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول عليه السلام، دار الكتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۸ق.
۵۴. محمدى، على، حفظ هويت اسلامى در مساجد، انتشارات اميركبير، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۵۵. مرتضى، على بن الحسين، الذريعة الى اصول الشريعة، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶ش.
۵۶. مفيد، محمد بن محمد، الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقیق: مؤسسه آل البيت عليه السلام، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، ۱۴۱۳ق.

۵۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۵۸. مناوی، محمّد عبدالرئوف، *فیض التقدير*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۵۹. نجفی، محمّد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، تحقیق: عباس قوچانی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۷ ش.
۶۰. نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۶۱. هندی، محمّد بن عبدالهادی، *حاشیة السندی علی النسائی*، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.

قرآن و نظام ولای جاهلی؛ از تصحیح تا امضا

علی راد^۱ - حامد دهقانی فیروزآبادی^۲

چکیده

ولاء و شهروندی در میان عرب با بیان‌های پرتکرار قرآن کریم از نظم متکی بر خون و نسب به نهادی بر پایه ایمان تبدیل شد؛ باین حال قرآن در برابر رویه‌های حقوقی ولاء که پیش از اسلام برقرار بود، سکوت کرده است. این سکوت را با توجه به انقلاب بینشی و سیاسی شگرفی که در نظام ولای پیشاسلامی ایجاد شده، چگونه باید تفسیر کرد؟ پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی مسئله‌الگوی تشریحی قرآن در نظام ولاء و شهروندی را بازخوانی کرده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که قرآن در همان گام نخست نزول، با سکوت خود رویه‌های پیشاسلامی حقوق شهروندی را امضا کرده و در ادامه، تنها برای اصلاح برخی احکام مردود مانند فرزندخواندگی، بیان‌های تأسیسی داشته است. نتیجه اینکه در ترکیب این سکوت‌ها و بیان‌های قرآنی، سویه حقوقی ولاء در اسلام شکل گرفته و وضعیت شهروندی مؤمنان، کافران غیرذمی، اهل ذمه، نوزادان، بردگان، بردگان آزادشده و مرتدان فطری و ملی روشن شده است.

کلیدواژه‌ها: آیات الاحکام، احکام امضایی، تاریخ حقوق، فقه جاهلی، ولاء.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).
ali.rad@ut.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران.
hdf.dehghani@alumni.ut.ac.ir

۱. مقدمه

ساختار سیاسی در جوامع کهن و از جمله در شبه جزیره پیش از اسلام، امتداد طبیعی و تاریخی نهاد خانواده بود. خانواده‌ها با گذشت زمان و با رشد طبیعی خود خاندان‌ها و قبایل بزرگ‌تری را شکل می‌دادند و با شکل‌گیری هسته‌های نوپدید خانواده در میان فرزندان و نوادگان، همان الگوی «سرپرستی مبتنی بر پدرسالاری» ضمن حفظ سلسله‌مراتب گسترش می‌یافت. از این رو همان‌گونه که پدر در یک خانواده هسته‌ای سرپرستی زنان و فرزندان را بر عهده داشت، خود او و خانواده‌اش نیز تحت سرپرستی بزرگ خاندان بودند و به همین ترتیب، خاندان نیز تحت سرپرستی قبیله و رئیس آن بود. در این جامعه بناشده بر پیوندهای خونی، رئیس قبیله در جایگاه حاکم قرار داشت و عضویت و تابعیت در آن قهری و براساس نسب و خون بود.

نهاد سرپرستی که بنیان نظام شهروندی و تابعیت را شکل می‌داد، در میان عرب با مفهوم ولاء شناخته می‌شد. ولاء ساختاری سیاسی بود که کارکردهای اجتماعی و حقوقی بسیاری در خود داشت. این مفهوم همچنین اساس حبّ و بغض و عصیت و حمیت عرب بود. ولاء و انتساب به یک قبیله، چنان‌که جواد علی می‌گوید، همچون مفهوم ملیّت بود (علی، ۱۴۲۲: ۱۱۸/۲) و آن‌گونه که احسان النص آورده، حکم شناسنامه و کارت شناسایی امروزمین را داشته است (نص، ۱۹۷۳: ۶۲). کسی که به هیچ قبیله‌ای پیوند نداشت، بی‌هویت، بیگانه و بی‌سرپرست به‌شمار می‌آمد. انسان عرب از طریق ولایت از حقوق و حمایت‌های اجتماعی برخوردار می‌شد و در صورت نداشتن ولی،^۱ حامی و یآوری نداشت و جان و مال و عرض او امنیت نداشت.^۲

۱. دو واژه ولی و مولی مشترک لفظی هستند و بسته به کاربرد، هر دو بر حمایت‌کننده و حمایت‌شونده دلالت دارند؛ اما در پژوهش حاضر واژه ولی برای حمایت‌کننده و مولی برای حمایت‌شونده به‌کار برده شده است.

۲. نگاهی کاربردشناختی به ۲۴ بار هم‌نشینی دو ریشه «ولی» و «نصر» در قرآن به‌خوبی نشان‌دهنده آن است که پشتیبانی و امنیت مهم‌ترین کارکرد نظام ولاء بوده است.

گذشته از بردگان که کالا به شمار می‌آمدند و شخصیت حقوقی نداشتند، اعضای خانواده از ولایت ولی خانواده و در سطحی بالاتر، تمامی اعضای قبیله از ولایت ولی جامعه (رئیس قبیله) برخوردار بودند. هرکس در این شبکه ولایت بنا شده بر رجم قرار می‌گرفت، خودی بوده و آن که بیرون از آن بود، بیگانه قلمداد می‌شد.

با قدرت گرفتن اسلام، نظام ولاء تغییری بنیادین کرد و محور آن که پیش‌تر پیوندهای خونی بود، در فرایندی تدریجی با پیوندهای ایمانی و دینی جایگزین شد. اگر نظام ولاء را دارای سه لایه جهان‌شناختی، سیاسی و حقوقی بدانیم، نخستین لایه با نزول آیاتی در دوران مکی دگرگون شد و به همین شیوه، دومین لایه با دسته‌ای از آیات مدنی شکل گرفت. اما قرآن کریم در برابر لایه حقوقی نظام ولاء بیشتر سکوت کرده است. پرداخت پررنگ و «بیان»‌های تفصیلی قرآن در بیش از صد آیه درباره لایه‌های جهان‌شناختی و سیاسی نظام ولاء از یک سو و از سوی دیگر، سکوت در برابر پیامدهای حقوقی آن را چگونه باید تفسیر کرد؟

پژوهش حاضر با پیش چشم داشتن مسئله یادشده در پی آن است که از دیدگاهی درون دینی چگونگی برخورد قرآن با نظام شهروندی پیشااسلامی را دریابد. فرضیه اصلی پژوهش این است که قرآن پیش فرضی امضایی نسبت به لایه حقوقی نظام ولاء داشته است؛ یعنی قرآن در همان گام نخست نزول، با سکوت خود رویه‌های پیشااسلامی حقوق شهروندی را امضا کرده و در ادامه، تنها برای اصلاح برخی احکام مردود آن مانند فرزندخواندگی، بیان‌های تأسیسی داشته است. در نتیجه این امر از ترکیب این سکوت‌ها و بیان‌های قرآنی، سویه حقوقی ولاء در اسلام شکل گرفته و وضعیت شهروندی مؤمنان، کافران غیرذمی، اهل ذمه، نوزادان، بردگان، بردگان آزادشده و مرتدان فطری و ملّی روشن شده است.

در پژوهش حاضر، برای بازسازی نظام شهروندی اعراب افزون بر گزارش‌های مورخان مسلمان از روزگار جاهلی، بر ایده «اشتراک فرهنگ حقوقی خاور نزدیک باستان» تکیه شده است. توضیح مطلب اینکه نظام‌های قانونی در خاور نزدیک باستان با وجود اندک

تفاوت‌هایی در لایه‌های رویین و قوانین خُرد، در لایه هستی‌شناختی از فرهنگ حقوقی یکسانی برخوردار بوده‌اند. ریموند وستبروک، از سرآمدان تاریخ حقوق خاور نزدیک باستان، از جمله کسانی است که از اشتراک حداکثری سنت‌های حقوقی در این منطقه جغرافیایی دفاع می‌کند. او در مقدمه کتابی که با همین هدف ویراستاری کرده، می‌نویسد: «من در این کتاب استدلال می‌کنم که تمام نظام‌های حقوقی خاور نزدیک باستان در مراتب گوناگون به یک فرهنگ حقوقی مشترک تعلق داشتند... و دست کم آن‌ها هستی‌شناسی حقوقی یکسانی را به اشتراک گذاشته‌اند؛ روشی برای نگاه به قوانین که منعکس‌کننده دیدگاهشان به جهان بوده و افق فکری قانون‌گذار را تعیین می‌کرده است» (Westbrook and Beckman, 2003: 4).

بیشتر پژوهش‌هایی که نهاد ولاء را با رویکردی تاریخی بررسی کرده‌اند، مفهوم قرآنی آن را پیش چشم نداشته و به موضوع موالی و زمینه‌های اجتماعی ولای عتق و عقد ولاء پرداخته‌اند. *الموالی و نظام الولاء من الجاهلیة الی اواخر العصر الاموی* از محمود مقداد و حقوق رومی، ایالتی^۱ و اسلامی؛ ریشه‌های ولاء اسلامی^۲ از پاتریشیا کرون، دو کتاب شناخته شده و خواندنی در این باره هستند که وضعیت موالی و بردگان آزاد شده را در پیش و پس از اسلام مقایسه کرده‌اند. پژوهش محمود مقداد بیشتر از دیدگاهی اجتماعی و اثر پاتریشیا کرون با دغدغه‌ای فقهی انجام شده است.

پاتریشیا کرون در کتاب خود مطالعه گسترده‌ای درباره ریشه‌های تاریخی نهاد حقوقی ولاء به مثابه نمونه‌ای از تأثیرپذیری فقه اسلامی از حقوق رومی سامان داده است. کرون ادعا می‌کند که در ولای پیشااسلامی، گروه‌های قبایلی حامی و ولی بوده‌اند و نه افراد. او

۱. ایالت‌های رومی به مناطق اداری امپراتوری روم باستان که خارج از ایتالیا یا رومی قرار داشتند، اطلاق می‌شود. هر ایالت از سوی یک رومی به‌عنوان فرماندار اداره می‌شد. این فرماندار اگرچه از نظر حقوقی به رعایت قوانین مجلس سنا ملزم بود، تا اندازه زیادی از قدرت خودمختار در حکومت بر رعایای خود برخوردار بود.

2. *Roman, provincial and Islamic law: the origins of the Islamic patronage.*

تعابیری چون «مولی بنی هاشم» را در همین راستا می‌داند. به نظر کرون در دوران بنی‌امیه است که با تأثیرپذیری از قوانین رومی، ولایت فردی در دستور کار قرار گرفت؛ از این رو هم سو با رویه‌های رومی، نمونه‌هایی همچون «مولی فلان» نیز دیده می‌شود.

در همین زمینه، اولریکه میتر، اسلام‌پژوه آلمانی، در کتاب *ولاء در صدر اسلام؛ پژوهشی در آغازهای شکل‌گیری حقوق اسلامی* دیدگاه کرون را نقد کرده^۱ و در نتیجه‌گیری چنین می‌نویسد: «اینکه کارکرد حقوقی بنی‌امیه به معنای گسست از حقوق اعراب کهن و پذیرش نهادهای حقوقی رومی- هلنیستی بوده، دیدگاهی که پاتریشیا کرون نماینده آن است، در پژوهش حاضر، دست کم در مورد ولاء قابل اثبات نیست. از آنجاکه ولای فردی در دوره پیش از بنی‌امیه وجود داشته، این نهاد نمی‌توانسته در خلافت بنی‌امیه شکل گرفته باشد. صحابه و حتی خود پیامبر اسلام ﷺ در چارچوب ولای فردی قضاوت می‌کردند و تابعین این نهاد را گسترش داده، شکلی سامان یافته بدان بخشیدند (Mitter, 2006: 541).

از جمله آثاری که به مفهوم ولاء از زاویه‌ای قرآنی پرداخته‌اند، مقاله‌ای از محمد اسماعیل نباتیان با عنوان «شبهه ولاء؛ طرحی از الگوی جامعه قرآنی از منظر آیت‌الله محمد مهدی آصفی» است (نباتیان، ۱۳۹۶). اگرچه نگاه این مقاله کلامی است و با رویکرد تاریخی- فقهی پژوهش حاضر فاصله دارد، مفهوم جامع و قرآنی ولاء را مبنا قرار داده و همین امر آن را از دیگر آثار پیش‌گفته متفاوت می‌سازد.

گذشته از رویکرد و حوزه بررسی، پژوهش حاضر در اهداف نیز از آثار پیش‌گفته متمایز می‌شود؛ فهم چگونگی برخورد قرآن کریم با سنت‌های قانونی پیش‌اسلامی و نقش کتاب و سنت در تشریح، دغدغه اصلی آن است.

درباره اهمیت پژوهش حاضر باید گفت که افزون بر بازنمایی رویکردهای امضایی و تأسیسی اسلام، پژوهش می‌تواند پرتوهایی بر پرسش‌های بنیادینی مانند جامعیت قرآن،

۱. درباره نقد دیدگاه پاتریشیا کرون همچنین بنگرید به: (Hallaq, 1990; Lecker, 2005).

تاریخی نگری یا نسبت کتاب و سنت در فرایند تشریح بیفکند. در ادامه، با کنار هم قراردادن دو نظام شهروندی پیشااسلامی و اسلامی و مقایسه عناصر اصلی هریک از آنها یعنی افراد خودی، بیگانه، شهروندان درجه دو و مانند آن تلاش می شود چگونگی بازطراحی نظام ولاء در اسلام در چندین سرفصل تبیین شده و در این میان، نقش بیانها و سکوت های قرآن کریم ارزیابی شود.

۲. مؤمن به مثابه خودی

از آنجاکه در نظام شهروندی پیشااسلامی عنصری طبیعی یعنی خون و نسب نقش هویت سازی داشت، جامعه خودی مجموعه ای بسته و صلب بود. گذر از یک جامعه به جامعه ای دیگر و درآمدن به عضویت اصیل قبیله ای بیگانه، تقریباً ناممکن و تنها راهکار آن فرزندخواندگی بود. فرزندخواندگی نهادی قراردادی بود که از طریق آن فردی از عضویت خانواده طبیعی خود درآمده و عضوی اصیل از خاندان پدرخوانده می شد. بدین سان فرزندخوانده در احکام و حقوق خانواده مانند ازدواج و ارث از اعضای خاندان پدرخوانده به شمار می آمد و نه از اعضای خانواده طبیعی خود (احزاب/ ۳۷؛ زهری، ۱۴۲۱: ۳/۴۰؛ علی، ۱۴۲۲: ۱۰/۲۰۱).

اما دروازه ورود به یک جامعه متکی بر عنصر هویت ساز قراردادی ای چون دین، بسیار گشوده بود و هرکس می توانست با ادای شهادتین به عضویت آن درآید. اگرچه قرآن کریم با بیانی تأسیسی دروازه ورود و خروج فرزندخواندگی را بست (احزاب/ ۴، ۳۷، ۴۰)، قوم یا خاندان ویژه ای را مخاطب پیام خود قرار نداد و با دعوت از تمام مردم به پذیرش اسلام، جامعه ای پذیرا و روبه گسترش را شکل داد.

۳. کافر به مثابه دشمن

پیش از اسلام، مردم یا با هم پیوند و قرابت خونی داشته و به طور طبیعی اولیای یکدیگر بودند یا با اسبابی قراردادی مانند فرزندخواندگی، عقد ولاء و حلف به خودی تبدیل می شدند. جز این موارد، دیگران همه غیرخودی و بیگانه بودند. به طور عادی هیچ

قانون و پیوند حقوقی و اجتماعی بالادستی‌ای میان اعضای دو قبیله بیگانه وجود نداشت؛ ازاین‌رو دو بیگانه درواقع دو دشمن بالقوه بودند. در نبود حلف و پیمان بیناقلبه‌ای، روبه‌رو شدن دو بیگانه در فضای آرام بیابان چیزی از رویارویی دو دشمن در آوردگاه کم نداشت. هرجا و هر زمان که کسی بر بیگانه‌ای چیره می‌شد، می‌توانست بی‌آنکه با خرده‌ای از سوی اعضای جامعه خود روبه‌رو شود، اموالش را غارت کند یا حتی او را به اسارت و بردگی درآورد. ازاین‌رو غارت کردن بیگانگان افتخار و نشانی از دلآوری و جنگاوری بود که مردان عرب بدان می‌بالیدند (علی، ۱۴۲۲: ۹/۱۰۰). در همین راستا بود که قرآن کریم از مؤمنان خواست که هنگام سفر کردن از شهر و پا گذاشتن به بادیه، از مسلمان نبودن بیگانگان مطمئن شوند و پیش از تحقیق و بررسی به جان و مال ایشان دست اندازی نکنند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَصَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (نساء/۹۴).

در نتیجه انقلابی که با شکل‌گیری جامعه اسلامی در مفهوم ولاء رخ داد، تعریف دشمن از «قبایل غیرخودی غیرهم‌پیمان» به «کافران غیرذمی» تغییر کرد. وضعیت شهروندی جدید به خودی خود و بی‌آنکه نیازی به بیان قرآن داشته باشد، احکام گوناگونی را برای کافران به اسلام پدید آورد.

کافر هرچند نزدیک‌ترین خویشاوند باشد، بیگانه به‌شمار می‌آمد و از تمام حقوق افراد خودی بی‌بهره بود. اگر تا پیش از اسلام قبایل غیرخودی بیگانه بودند و جان و مال و ناموس حرمتی نداشت و عرب حمله و جنگیدن با آن‌ها و به‌غنیمت بردن اموال و به‌اسارت و بردگی گرفتن ایشان را روا می‌شمرد، اکنون این کافران بودند که در جایگاه دشمن قرار می‌گرفتند. ازاین‌رو قتال با کافران و غنیمت گرفتن و به‌اسارت بردن آن‌ها مشروع دانسته می‌شد.

با این نگاه، در پیش از اسلام جنگ ابتدایی با دشمنان، اصلی پذیرفته‌شده و مشروع بود که تنها ممنوعیت‌هایی ویژه و فراگروهی همچون ماه‌های حرام یا شهرها و مکان‌های

حرام می‌توانست استثنایی بر آن باشد. در همین راستا، جهاد ابتدایی با کافران غیرذمی بی‌آنکه نیاز باشد بر سر دلالت‌های «دفاعی» یا «هجومی» بیان‌های نظامی قرآن گفت‌وگو شود، دریافت می‌شد؛ یعنی سکوت و نهی نکردن از جهاد ابتدایی کافی بود تا بر پایه‌ی رویه‌های پیش‌اسلامی، جنگ ابتدایی با دشمنان اسلام امضا شود.

۴. پیروی فرزند از والدین

در نظام‌های ولاء مبتنی بر خون، هرکس عضو اصیل جامعه‌ای بود که در آن به دنیا می‌آمد. به عبارت دیگر افراد از همان آغاز تولد به تبعیت از والدین خود عضوی از جامعه به‌شمار می‌آمدند. «اصل خون» و شاخص ولادت به‌مثابه «مبدأ عضویت» در جامعه، قاعده‌ای پیش‌اسلامی در نظام شهروندی عرب بود که در قرآن کریم نهی نشد. قرآن اگرچه اسلام یا کفر را به‌مثابه شاخص ولاء و عضویت در جامعه شناساند، درباره‌ی وضعیت شهروندی نوزادان که تکلیف شرعی نداشتند، سخنی نگفته است. از این رو با سکوت امضایی قرآن، این قاعده پیش‌اسلامی در نظام شهروندی اسلام نیز امتداد یافت؛ یعنی فرزند مسلمان، مسلمان و عضوی از جامعه مسلمانان شمرده شده و فرزند کافر از همان زمان تولد به‌مثابه کافر و عضوی از جامعه ایشان دانسته شد. بر این اساس در احکامی همچون طهارت و نجاست، قصاص داشتن یا نداشتن، به اسارت گرفتن، ازدواج و مانند این‌ها با فرزند مسلمان همچون مسلمانان و با فرزند کافر همچون کافران برخورد می‌شد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱۷/۷، ۱۰۷/۱۶)؛ حال آنکه اگر بخواهیم بدون پیش‌زمینه داوری کنیم، چه بسا در نگاه نخست برای یک جامعه دینی بهترین سنجه برای عضویت فرد، آغاز بلوغ و سن تکلیف بود یا هر زمانی که او برای نخستین بار آیینی برمی‌گزید.

در حقوق خاور نزدیک باستان، فرزند حرام‌زاده از پدر نسب و ارث نمی‌برد (، 57: 2003 Westbrook and Beckman, 395; Smith, 1875: "Incestum"; Vuolanto, 2018) و این در حالی بود که نسب نداشتن در یک نظام شهروندی خون‌محور به معنای آن بود که فرزندان نامشروع عضوی اصیل از جامعه به‌شمار نمی‌آمدند ("Mamzer" Skolnik, 2007).

پذیرش اصل خون به مثابه مبدأ عضویت در اسلام، وضعیت شهروندی فرد حرام‌زاده را در فقه اسلامی نیز به عضوی غیراصیل تبدیل می‌ساخت؛ ازاین‌رو، حرام‌زاده نسب و ارث از پدر نمی‌برد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۷۴)، شهادت او پذیرفته نمی‌شد (همان، ۲۷/۳۷۴)، مسلمانان حق ازدواج با او نداشتند (همان، ۲۰/۴۴۱) و دیه او برابر با اهل‌ذمه (شهروندان غیراصیل) بود (همان، ۲۹/۲۲۲).

۵. مرتد ملّی به مثابه کافر

تنها بیانی از قرآن کریم که مجازات فقهی مرتدان ملّی (مرتدهای کافرزاده) را تا اندازه‌ای روشن می‌کند، آیه ۷۴ سوره توبه است: «يَخْلِفُونَ بِاللّٰهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ اِسْلَامِهِمْ ... فَاِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لّٰهُمْ وَاِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللّٰهُ عَذَابًا اَلِيْمًا فِي الدُّنْيَا وَاٰخِرَةِ وَا مَا لَهُمْ فِي الْاَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ»؛ «به خدا قسم می‌خورند که چیزی نگفته‌اند و البته که سخنی کفرآمیز گفته‌اند و بعد از اسلام آوردنشان کافر شده‌اند ... حال اگر توبه کنند، به سودشان است و اگر روی برتابند، خداوند آنان را در دنیا و آخرت به عذابی دردناک گرفتار خواهد کرد و در جهان یار و یآوری نخواهند داشت». بر پایه این آیه، مرتدان ملّی فرصت توبه کردن دارند و اگر از آن سر باز زنند، مجازات دنیوی سختی خواهند دید. اگرچه این بیان قرآن کریم از مجازات دیدن مرتدان ملّی سخن می‌گوید، درباره نوع مجازات سخت سکوت کرده است. با توجه به پیش‌فرض‌های امضایی قرآن به نظر می‌رسد که می‌توان این سکوت را تفسیر و دیدگاه قرآن درباره مجازات ارتداد ملّی را بازسازی کرد.

کافرزاده‌ای که با اسلام آوردن به عضویت جامعه اسلامی درآمده، اگر پس از مدتی از اسلام روی‌گردان شود، از او سلب تابعیت شده و به اصل و وضعیت نخستین خود بازمی‌گردد. مرتدان کافرزاده همچون دیگر کافرزادگان در شمار دشمنان اسلام قرار می‌گیرند؛ ازاین‌رو، برخورد با چنین مرتدانی مانند برخورد اسلام با کافرزادگانی است که در ذمه و پیمان با مسلمانان نیستند. توضیح مطلب اینکه کافرزاده نخست به اسلام دعوت

می‌شود^۱ و مطابق با دلالت آیه ۷۴ سوره توبه از مرتد ملّی خواسته می‌شود که توبه کند (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۲/۱۵، ۳۲۷/۲۸). سپس در صورت نپذیرفتن اسلام، چنانچه مرد باشد، کشته می‌شود؛ یعنی مرد مرتد ملّی به اعدام محکوم می‌شود (همان، ۴۲/۱۵، ۳۲۷/۲۸) و اما اگر کافر زاده زن باشد، به اسارت درمی‌آید «أَمَّا الْمُؤْتَدُونَ... اَدْغُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَإِنْ أَجَابُوكَ وَإِلَّا فَاقْتُلْ مُقَاتِلِيهِمْ وَ اَسْبِ ذَرَارِيَّهُمْ» (ثقفی، ۱۳۹۵: ۱/۳۲۹) یا همچون اسیر حبس می‌شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۶۴/۱۵، ۳۳۰/۲۸).

بنابراین قرآن نسبت به چپستی مجازات مرتدان ملّی و نه اصل آن سکوت کرده و چون حکم مرتد ملّی همان حکم کافر حربی است، با سکوت قرآن همان مجازات‌های کافران حربی برای مرتدان ملّی نیز امضا شده است. بدین سان باید در کنار توبه گزینه جزیه دادن نیز پیش روی مرتدان اهل کتاب می‌بود؛ اما از آنجاکه قرآن درباره اصل مجازات شدن مرتدان ملّی بیانی تأسیسی داشته و وعده داده که اگر توبه نکنند در این دنیا مجازات دنیوی سختی می‌بینند، به مرتدان اهل کتاب فرصت جزیه دادن که فرار از مجازات اعدام و حبس است، داده نمی‌شود.

۶. ارتداد فطری؛ جرم و گناهی نابخشدنی

درباره تطور مفهوم ارتداد در گذر از یک نظام شهروندی خون محور به یک نظام شهروندی بر پایه ایمان باید به تفاوت دو گونه ارتداد توجه داشت: ارتداد ملّی و ارتداد فطری. ارتداد ملّی مسئله‌ای نوپدید و بدون پیشینه در نظام حقوقی اسلام بوده که با ایمانی شدن نظام ولاء شکل گرفته است. ارتدادی که در شبه جزیره پیش از اسلام و دیگر نظام‌های اجتماعی مبتنی بر نسب شناخته شده بوده، ارتداد فطری است؛ یعنی روی گرداندن یک عضو اصیل خاندان از دین آبا و اجدادی خود. از این رو اگر حکم ارتداد در

۱. لزوم دعوت کافران به اسلام پیش از قتال را از آیه ۴۰ سوره انفال می‌توان برداشت کرد (طباطبایی، ۱۳۵۲:

پیش از اسلام بازایی شود، می‌توان آن را با حکم مرتد فطری (مرتد مسلمان زاده) در اسلام نسبت سنجی کرد.

چنین می‌نماید که ارتداد در پیش از اسلام از دو دیدگاه، جرمی نابخشودنی بوده و مجازات مرگ داشته؛ نخست اینکه ارتداد گونه‌ای از خیانت به جامعه و حکومت به‌شمار می‌آمده است. درهم‌تنیدگی دین و دولت در نظام‌های اجتماعی و سیاسی خاورمیانه باستان چنان بود که حاکم نماینده خدا (خدایان) بوده و حکومت نیز مسئول اجرای سازوکارهایی بود که برای تسکین قدرت و خشم خدا (خدایان) طراحی شده بود. براین اساس ایده‌ای مشترک در جهان بینی حقوقی و سیاسی این مردمان وجود داشت که طبق آن «حمله به دین به مثابه حمله به دولت» انگاشته می‌شد؛ برای نمونه از آنجاکه معبد به عنوان خانه خدایی در نظر گرفته می‌شد که سرپرست و محافظ دولت بود، سرقت از معبد همچون جرمی علیه دولت بود و مجرم با اعدام مجازات می‌شد (Westbrook and Beckman, 2003: 81; Smith, 1875: "Sacrilegium").^۱ در نتیجه، توهین به مقدسات و پشت کردن به دین رسمی نه یک حق و تصمیم شخصی، بلکه جرمی عمومی و گونه‌ای از خیانت به حکومت به‌شمار می‌آمد (Westbrook and Beckman, 2003: 76, 236) و همچون خیانت مجازات‌هایی برابر با مرگ را در پی داشت (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۴۰؛ Britannica: "Sacrilege").

از دیدگاهی دیگر ارتداد بدترین گناهی بود که خشم خدا (خدایان) را برمی‌انگیخت و آلودگی اجتماعی آن چنان شدید بود که اگر با مرگ یا تبعید مجرم تطهیر نمی‌شد، عذاب خدا (خدایان) دامن‌گیر آن سرزمین و مردمانش می‌شد (ارمیا ۹: ۳؛ حزقیال ۱۸: ۲۰)؛ برای

۱. در نتیجه درهم‌تنیدگی دین و دولت، انگاره‌ای موازی وجود داشت که «حمله به دولت به مثابه حمله به دین» است؛ برای نمونه در قانون ژوستینین مقرر شده بود که حتی «تردید در اینکه آیا شخص منصوب از سوی امپراتور شایسته آن مقام سیاسی هست یا خیر، جرمی برابر با توهین به مقدسات شمرده می‌شود» (Smith, 1875: "Sacrilegium").

نمونه در داستان گوساله پرستی جمعی از بنی اسرائیل، مجازات الهی آن بود که مرتدان کشته شوند، بلکه عذاب الهی بر تمام بنی اسرائیل نازل نشود (بقره/ ۵۴؛ سفر خروج ۲۷: ۳۲).

طبق این دو دیدگاه، ارتداد در پیش از اسلام جرم و گناهی نابخشودنی بود که با مجازات‌های برابر با مرگ روبه‌رو می‌شد. در کتاب مقدس مجازات مرگ برای ارتداد و کفرگویی بارها تکرار شده است (لاویان ۱۶: ۲۴؛ اول پادشاهان ۱۳: ۲۱؛ Skolnik, 2007: 1040 "Blasphemy"; Westbrook and Beckman, 2003: 1040). یهودیان بر پایه این اصل، حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را به کفرگویی و در نتیجه به مرگ محکوم کردند (مرقس ۶: ۱۴؛ یوحنا ۳: ۱۰). بر این اساس، همچنین سرنوشت پیامبرانی که قوم خویش را به دست کشیدن از دین آبا و اجدادی فرا می‌خواندند، تهدید به مرگ یا جایگزین آن، یعنی تبعید بوده است (مریم/ ۴۶؛ هود/ ۹۱؛ یس/ ۱۸؛ ابراهیم/ ۱۳؛ اعراف/ ۸۸).

در گزارشی از شبه جزیره پیش از اسلام چنین آمده که خطاب بن نفیل، از بزرگان قریش و رئیس قبیله بنی عدی، برادرزاده خود زید بن عمرو بن نفیل و برخی دیگر از مردان قریش را چون از دین بت پرستان خارج شده و حنفت و یکتاپرستی پیش گرفتند، از مکه تبعید کرد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۳/ ۸۷). شیوه برخورد مشرکان قریش با تازه‌مسلمانان مکه نیز گویای آن است که اگر می‌توانستند مرتدان از دین قریش را با مرگ مجازات می‌کردند. هنگامی که ابوذر غفاری در مسجد الحرام و پیش روی مشرکان قریش شهادتین سر داد، مردان قریش گفتند: «قوموا إلی هذا الصابیء؛^۱ به سوی این مرتد برخیزید». پس در همان حال شروع به زدن ابوذر کردند تا وی را بکشند و اگر عباس عموی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ایشان یادآور نمی‌شد که «ویلکم، تقتلون رجلاً من غفار و متجرکم و ممرکم علی غفار؟» وای بر شما، قصد کشتن مردی از قبیله غفار را دارید؛ در حالی که تجارت و سفرهای

۱. «صَبَأٌ فَلَانٌ يَصْبَأُ إِذَا خَرَجَ مِنْ دِينِهِ... وَكَانَتِ الْعَرَبُ تُسَمِّي النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّابِيءَ، لِأَنَّهُ خَرَجَ مِنْ دِينِ قُرَيْشٍ إِلَى الْإِسْلَامِ وَيُسَمَّوْنَ مَنْ يَدْخُلُ فِي دِينِ الْإِسْلَامِ مَضْبُوءًا» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/ ۱۰۸).

شما از سرزمین‌های غفار می‌گذرد؟»،^۱ چه بسا ابوذرا را به شهادت رسانده بودند (بخاری، ۱۴۱۴: ۳/۱۲۹۴).

با این همه می‌توان گفت مجازات مرگ برای مرتد فطری در امتداد همان کیفرهای پیش‌اسلامی ارتداد فطری امضا شده و همان‌گونه که پشیمانی نمی‌توانست جرم خیانت به حاکم و آلودگی اجتماعی گناهان بزرگ را از میان ببرد، به مرتد فطری نیز فرصت توبه داده نشد.^۲

گفتنی است از مرتد، چه فطری و چه ملّی، به علت خروج از اسلام سلب تابعیت شده، او از تمام حقوق و پیوندهای اجتماعی خود محروم می‌شد؛ از این رو پیوند زناشویی‌اش قطع شده، همسرش از او جدا می‌شد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/۱۶۸). همچنین اموال چنین شخصی از اختیارش خارج شده و بین وارثان تقسیم می‌شد (همان، ۲۶/۲۵) و او همچون کافران حق نداشت از نزدیکان خود ارث ببرد^۳ (همان، ۱۱/۱۹). اگرچه در قرآن به این احکام پرداخته نشده، بر پایه پیش‌فرض امضایی قرآن و وضعیت سلب عضویت از مرتدان، این موضوع به روشنی برداشت می‌شود.

۱. این جمله به خوبی نشان می‌دهد که چگونه نبود قدرت مرکزی واحدی که بر قبایل گوناگون عرب حکم براند، سبب می‌شده که گاه هنجار حقوقی «لزوم قتل مرتد» در عمل محقق نشده، بر اثر ملاحظات بیناخواندنی کنار گذاشته شود.

۲. مجازات زنان مرتد در پیش از اسلام چندان روشن نیست. بر پایه قوانین آشوری میانه زنان مرتد و توهین‌کننده به مقدسات کیفر مشخصی نداشته‌اند و با قرعه انداختن و استفسار از خدایان درباره آنان تصمیم گرفته می‌شده است (Roth, 1995: 155). نگارنده به شواهدی بیش از این دست نیافته است. از سوی دیگر در بیان‌هایی از سنت اسلامی که کیفر مرتدان را روشن می‌کند، یا به طور مطلق دستور قتل مرتدان، زن و مرد، داده شده یا اینکه به طور مطلق دستور عدم قتل زنان مرتد داده شده و روشن نیست که بین زنان مرتد فطری و ملی در کیفر تفاوتی هست یا خیر.

۳. گزارش شده است که چون حضرت ابوطالب علیه السلام وفات یافت، عقیل و طالب که در آن زمان مشرک بودند از وی ارث بردند؛ اما مشرکان قریش جعفر و حضرت علی علیه السلام را که اسلام آورده بودند، از ارث بی‌نصیب گذاشتند (بخاری، ۱۴۱۴: ۲/۵۷۶).

۷. برده به مثابه کالا

اصل برده‌داری بر نظام ولاء بنا شده بود. توضیح مطلب اینکه چون برای دشمن در نظام شهروندی حقوقی قابل تصور نبود، صرف سلطه یافتن بر او که معمولاً از طریق اسیر کردن در جنگ بود، این حق را ایجاد می‌کرد که با او همچون کالا برخورد شود؛ چرا که غیرخودی بود و از هیچ‌یک از حقوق خودی‌ها مانند حرمت جان و مال و آبرو و ... برخوردار نبود. از این رو در جوامع کهن طبقه‌ای از مردمان حضور داشتند که بیرون از نظام شهروندی قرار می‌گرفتند.

کالانگاری برده مهم‌ترین انگاره هستی‌شناختی- حقوقی‌ای بود که نظام برده‌داری را سامان می‌داد. از آنجا که این انگاره ریشه‌دار، چنان‌که می‌دانیم، در آیات انگشت‌شمار مربوط به برده‌داری نقض نشده، چارچوب اصلی نظام حقوقی برده‌داری با سکوت امضایی قرآن تأیید شده است. بدین سان امکان خرید و فروش برده، قصاص نداشتن قتل برده، تخلف مالی دانستن جنایت علیه برده، حق مالکیت نداشتن برده، نامعتبر بودن شهادت برده، حق تمتع از کنیز، برده به شمار آمدن فرزند برده و برخی دیگر از این دست احکام پیشااسلامی (Westbrook and Beckman, 2003: 1128; Skolnik, 2007:) "Slavery"; Smith, 1875: "Servus" همگی برآمده از انگاره کالانگاری بردگان بود که با سکوت قرآن امضا شده‌اند.

قرآن کریم نگاهی ویژه به مسئله بردگان مسلمان داشته است. تا پیش از اسلام، مردمان عرب با پدیده بردگان خودی روبه‌رو نبودند؛ بلکه بردگان همگی از قبایل بیگانه اسیر یا خریداری می‌شدند. در اسلام با ایمانی شدن شاخص ولاء و اسلام آوردن بسیاری از بردگان، مسئله نوظهور برده مسلمان و خودی رخ نمود. قرآن کریم نیز در همان چارچوب بی‌آنکه حقوق مالکیتی برده‌داران را نادیده بگیرد، امتیازهای ویژه‌ای برای بردگان مسلمان در نظر گرفت: تأکیدهای چندباره بر عتق بردگان مسلمان و عبادت به شمار آوردن آن (بقره/ ۱۷۷؛ نساء/ ۹۲؛ توبه/ ۶۰)، تأکید بر تزویج بردگان مسلمان (نور/ ۳۲؛ بقره/ ۲۲۱)، جواز عقد متعه با کنیز مسلمان و محصنه به شمار آمدن کنیز مسلمان متأهل (نساء/ ۲۵).

۷-۱. بردگان آزادشده و ولای عتق

برده‌ای که با تصمیم مالکش آزاد می‌شد، در ولاء و سرپرستی او باقی می‌ماند. از آنجاکه برده آزاد شده با قبیله مالک خود رابطه خونی نداشت، قرار گرفتن در ولای مالکش او را از موالی و به‌گونه‌ای عضوی از خاندان مالک می‌ساخت و به این طریق در شمار شهروندان آن جامعه قرار می‌گرفت. این ولای قراردادی که در برابر ولای نسبی قرار می‌گرفت، همچون نسب عمل می‌کرد.^۱ ولای عتق شیوه‌ای بود که در برخی دیگر از نظام‌های حقوقی پیشااسلامی نیز برقرار بود؛ برای نمونه در روم باستان پس از آزادی برده، به خودی خود و بی‌آنکه به قراردادی نیاز باشد، بین برده و مالک رابطه مولی (Client) و ولی (Patron) برقرار می‌شد. آزادشدگان در نظام شهروندی و حقوقی روم وضعیتی بسیار شبیه به موالی در میان اعراب داشتند (Smith, 1875: "Patronus", "Libertus", "Cliens").

ولاء گذشته از اینکه پشتوانه‌ای اجتماعی برای هر دو طرف بود، اثرات حقوقی نسب را نیز داشت؛ چنان‌که در صورت وارث نداشتن مولی، ولی از او ارث می‌برد و در مقابل، ولی در جایگاه عاقله مجازات‌های مالی مولی را در صورت ارتکاب جریره (جنایت خطایی) عهده‌دار می‌شد. همچنین اگر مولی کشته می‌شد، ولی خون خواه او بود و دیه‌اش را می‌گرفت و اگر اسیر می‌شد، فدیه‌اش را می‌پرداخت (علی، ۱۴۲۲: ۱۰/۲۴۷، ۳۶۶؛ زیدان، بی‌تا: ۳۰۲/۴).

از آنجاکه ولای عتق با حقوق خصوصی و شخصی افراد پیوند داشت و با سویه‌های سیاسی نظام ولاء چندان درگیر نمی‌شد، با دگرگونی سیاسی در نظام ولاء، قواعد ولای عتق در اسلام تغییر نکرد و با سکوت قرآن امضا شد.

۱. «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كُلُّحْمَةِ النَّسَبِ»؛ ولاء پیوندی همچون پیوند نسب است (حَرَّ عَامِلِي، ۱۴۰۹:

۷۶/۲۳؛ ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۳۰۸/۴).

۸. اهل ذمه به مثابۀ موالی

در شبه جزیرهٔ پیش از اسلام و در نبود حکومت مرکزی، پدیدهٔ باج‌گیری قبایل نیرومند از قبایل ضعیف به گسترده‌گی رواج داشت. واژهٔ «آتاوه» بارها در اشعار پیشااسلامی و گزارش‌هایی از این دوره برای اشاره به باج‌هایی که قاهران از مقهوران می‌ستاندند، به کار رفته است (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۵۸/۹، ۵۶/۱۱، ۲۷۰/۱۲، ۱۳۰/۱۳؛ ابن حبیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۲۰۵). عرب با مالیات‌های سرانه نیز آشنا بوده و واژهٔ قرآنی جزیه وام‌واژه‌ای سریانی و اصطلاح مالی شناخته‌شده‌ای در این زمینه بوده است. این واژه که به صورت «گزیت» به زبان فارسی هم راه یافته بود، به معنای مالیات سرانهٔ وضع‌شده بر گروه‌های دینی و اجتماعی غیرخودی بوده است (جفری، ۱۳۸۶: ۱۶۷؛ پاکتچی، ۱۳۸۶: «جزیه»).

اعراب جاهلی آتاوه و باج دادن به دیگران را نشانه‌ای از پذیرش سیادت آنان و در نتیجه حقارت بار می‌دانستند (ابن هشام، ۱۳۴۷: ۲۵۱). همان‌گونه که ممکن بود قبیلۀ ای ضعیف برای در امان بودن سرزمینش از حملات دیگران و رهایی از بردگی مجبور به دادن آتاوه و باج شود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۵۸/۹، ۱۳۰/۱۳)، افراد نیز ممکن بود برای تجارت امن در سرزمین بیگانه، به اختیار خود در پناه یکی از بزرگان آن سرزمین قرار گرفته و با دادن باج به او امنیت خود را تا اندازه‌ای تضمین کنند (ابن حبیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۲۰۷؛ حسان بن ثابت، ۱۹۷۴: ۱۷۶/۲).^۱ این پناهندگی که گونه‌ای عقد به شمار آمده و با هم سوگند شدن و تحالف دو طرف همراه بود، جوار خوانده می‌شد (علی، ۱۴۲۲: ۳۶۰/۷).

نکتۀ مهم آن است که در پی این عقد و تحالف، گونه‌ای از ولاء برقرار می‌شد و فرد و قبیلۀ ضعیف زیر چتر حمایتی و امنیتی فرد و قبیلۀ قوی قرار می‌گرفت. این بدان معنا بود که حمایت‌شونده در شمار موالی و اعضای، هرچند غیراصیل، جامعۀ حامی قرار

۱. برای دیدن نمونه‌ای از امان دادن حاکمان به تاجران برای عبور آزادانه و امن از سرزمین تحت حاکمیتشان در بین‌النهرین باستان بنگرید به: (Westbrook and Beckman, 2003: 235).

می‌گرفت و البته صرف عضویت به خودی خود بر او سایه‌ای از امنیت می‌افکند؛ چراکه دیگران می‌دانستند که پس از این اگر قصد جان او را بکنند، حامی به خون خواهی برخوردار خواهد خواست و حتی اگر قصاص نکند، سزاوار گرفتن دیه اوست. شاهد شعری زیر از نابغه جعدی، از شاعران مخضرم، به خوبی شکاف میان شهروندان اصیل (ولاء بر پایه نسب و قرابت) و شهروندان غیراصیل (ولاء بر پایه عقد و حلف) را نشان داده و به باج دادن به مثابه عنصری بنیادین در پذیرش شهروندان بیگانه (قطین) پرداخته است:

مَوَالِیَ حَلْفٍ لَا مَوَالِیَ قَرَابَةٍ وَلَکِنْ قَطِیناً یُسْأَلُونَ الْأَتَاوِیَا؛

آن‌ها از بستگان هم‌پیمان ما هستند و نه از بستگان خونی. آن‌ها بیگانگان پناهنده هستند که از ایشان باج خواسته می‌شود (فارابی، ۱۴۲۴: ۳/۲۲۴).

باید توجه داشت که باج و جزیه گرفتن از بیگانگان و تعیین اندازه و نوع آن، به کلی به تصمیم حاکم یا قوم پناه‌دهنده بستگی داشت؛ چنان‌که احتمال داشت پیمان‌های جوار و پناهندگی بدون گرفتن باج برقرار شود.

با برقراری نظم شهروندی دینی بر پایه پذیرش اسلام، هم‌سو با اصول پیشااسلامی و با بیان‌های پی‌درپی قرآن کریم، کافران به دین اسلام دشمنان و مردمان غیرخودی به شمار آمدند. بدین سان انتظار می‌رفت کسانی که دعوت اسلام به سرزمین آن‌ها رسیده بود و از پذیرش آن سر باز می‌زدند، بتوانند همچون رویه‌های پیشااسلامی، زیر چتر حمایتی و امنیتی حکومت اسلامی قرار گرفته و درازای آن باج و جزیه بدهند؛ اما قرآن کریم این رویه را نپذیرفت و تنها راه پیش روی مشرکان را پذیرش اسلام قرار داد: «قوله تعالی: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَیَكُونَ الدِّینُ لِلَّهِ﴾ (بقره/۱۹۳) حجة فی عدم قبول الجزية من المشركين» (سیوطی، ۱۴۰۱: ۴۴؛ همچنین بنگرید به: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۵؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱/۶).

با این همه، اهل کتاب اگرچه کافر و در نخستین نگاه دشمن جامعه اسلامی خوانده می‌شدند، دستور قرآنی «قتال با آن‌ها تا پذیرش اسلام» تنها سرنوشت ایشان نبود؛ بلکه جزیه دادن و زندگی همراه با امنیت در جامعه اسلامی نیز فرصتی بود که می‌توانستند از

آن بهره ببرند: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (توبه/ ۲۹)؛ «با آن دسته از اهل کتاب که به خدا ایمان نمی آورند ... پیکار کنید تا به دست خویش با خاکساری جزیه پردازند». این فرصت بدان معنا بود که اهل کتاب در حکم اسیران و بردگان رهاشده و موالی و شهروندان درجه دو به شمار می آمدند؛ براین اساس بارها در روایات اهل بیت علیهم السلام به جایگاه اهل ذمه به مثابه اسیران و بردگان امام اشاره شده است: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: ... لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ مَمَالِكٌ لِلْإِمَامِ أَلَا تَرَى أَنَّهُمْ يُؤَدُّونَهُمُ الْجِزْيَةَ كَمَا يُؤَدِّي الْعَبْدُ الضَّرِيبَةَ إِلَى مَوْلَاهُ قَالَ وَمَنْ أَسْلَمَ مِنْهُمْ فَهُوَ حُرٌّ تُطْرَحَ عَنْهُ»^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۶/۲۲؛ همچنین بنگرید به: همان، ۲۰/ ۵۴۵، ۳۹۱/۲۹).

پیش از اسلام، اگرچه موالی برده خوانده نمی شدند، همچون بردگان شخصیت حقوقی ناقصی داشتند و وضعیت آنان در برخی از احکام دست کمی از بردگان نداشت؛ براین اساس، اهل ذمه که در نظام شهروندی اسلام در جایگاه موالی پیشااسلامی قرار گرفتند، احکامی همسان با ایشان یافتند:

- چون یک شهروند اصیل (صریح) به جرم قتل موالی قصاص نمی شد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۳/ ۳۰)، در اسلام نیز مسلمان در برابر قتل ذمی قصاص نمی شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷۰/۲۲)؛

- دیه شهروندان اصیل، دیه صریح خوانده شده و کامل بود؛ اما دیه موالی ناقص بود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/ ۴۶؛ علی، ۱۴۲۲: ۱۰/ ۲۶۴)؛ بنابراین دیه اهل ذمه در اسلام با دیه مسلمانان برابر نیست (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/ ۲۱۷)؛

- همچون بردگان شهادت ذمی علیه مسلمانان پذیرفته نمی شود (همان، ۲۰/ ۳۸۶)؛
- مردان موالی کفو و هم شأن زنان حرّه به شمار نمی آمدند و نمی توانستند با آنان ازدواج

۱. «از امام باقر علیه السلام نقل شده که گفتند: ... اهل کتاب بردگان امام هستند. مگر نمی بینید همچون برده که به مالکش ضربه می پردازد، آن ها جزیه می دهند. سپس گفت: هرکس از ایشان که اسلام آورد، آزاد شده و جزیه از او برداشته می شود».

کنند (زیدان، بی تا: ۳۰۵/۴) و البته چنین می نماید که حتی مردان آزاد همچون موضوع ازدواج با کنیز در اینجا نیز از ازدواج با زنی از موالی پرهیز داشتند. در همین راستا، ازدواج میان مسلمانان و اهل کتاب ممنوع شناخته شد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳/۵۳۳)؛

- ولی قراردادی در نقش اولیای نَسَبی (عاقله) ضامن جنایت و جریره و جنایت مولی بوده و چنانچه قتل خطایی رخ می داد، باید جریمه مالی آن را می پرداخت. اهل ذمه از آنجا که «موالی» به شمار می آمدند، از حمایت بستگان نسبی خود برخوردار نبودند. اگر به خطا جنایتی رخ می داد، عاقله اهل ذمه در پرداخت و دریافت دیه نقشی نداشتند و امام مسلمین که به مثابه ولی و مالک آن ها بود، نقش عاقله را ایفا می کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷/۳۶۴؛ ابن حیون، ۱۳۸۳: ۲/۴۱۶).

نتیجه

قرآن کریم هنگام مواجهه با نهاد حقوقی ولاء که از اساسی ترین نهادها در محیط قانونی پیشااسلامی بوده، پیش فرضی امضایی داشته است. این بدان معناست که قرآن از همان آغاز نزول، کلیت نظام حقوقی ولاء را پذیرفته و آن را با سکوت امضا کرده و تنها برای اندک تغییراتی در رویه های حقوقی آن نظام، مانند ممنوعیت فرزندخواندگی بیان هایی تأسیسی داشته است. به عبارت دیگر، قرآن کریم در برابر سنت های حقوقی جاری در جامعه عصر نزول در «مقام بیان» بوده و سکوت این کتاب مقدس در برابر عرف های حقوقی عرب، بر امضای آن ها دلالت داشته است.

در موضوع ولاء با اینکه لایه های بینشی و سیاسی این نهاد به کلی دگرگون شده، همچنان قرآن کریم برای بازگویی وضعیت های حقوقی نوین نیازی ندیده است. در واقع گویی قرآن فقط قبله نظام شهروندی را تغییر داده؛ اما درباره چگونگی به جا آوردن مناسک سکوت کرده و از مسلمانان خواسته که مانند گذشته در برابر قبله جدید نماز بگزارند. از این رو عناصر و ساختارهای نظام شهروندی اسلام یعنی تابعیت، بیگانگی، سلب تابعیت، شهروندی درجه دو و مانند این ها طبق همان نظام شهروندی پیشااسلامی امضا

می‌شود؛ برای نمونه ارتداد که بیشتر خوانشی اعتقادی از آن صورت می‌پذیرد، سرشتی به شدت سیاسی و حقوقی دارد و نوع فطری آن به مثابه خیانت به حکومت بوده و در نوع ملّی، سلب تابعیت از فرد و پیوستن او به جرگه دشمنان نمود می‌یابد.

مجموع آنچه از تحلیل بیان‌های قرآن و در نظر داشتن سکوت‌های امضایی آن دانسته می‌شود، نشان‌دهنده این است که سنت در موضوع ولاء نقش تشریحی مستقلی نداشته و بیان‌های معصومان علیهم‌السلام تنها در پی تبیین و تفصیل بیان‌ها و به‌ویژه سکوت‌های کتاب بوده است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه غلامعلی حداد عادل، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد مقدس، ۱۳۹۰ ش.
۲. ابن ابی شیبیه، ابوبکر عبدالله بن محمد، المصنف، تحقیق: کمال یوسف الحوت، دار التاج، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
۳. ابن حبیب بغدادی، محمد، المنطق فی أخبار قریش، تحقیق: خورشید احمد فاروق، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ۱۳۸۳ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۶. ابن هشام، عبدالملک بن هشام، التبیان فی ملوک حمیر، مرکز الدراسات والأبحاث الیمنیة، صنعاء، ۱۳۴۷ ق.
۷. ابن هشام، عبدالملک بن هشام، سیرة ابن هشام، تحقیق: مصطفی السقا، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ۱۳۷۵ ق.
۸. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، الأغانی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۹. ابوعبید، قاسم بن سلام، کتاب الأموال، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق: مصطفی دیب البغا، دار ابن کثیر، دمشق، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. پاکتچی، احمد، «جزیه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۸، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۲. ثقفی، ابراهیم بن محمد، المغارات، انجمن آثار ملّی، تهران، ۱۳۹۵ ش.
۱۳. جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، توس، تهران، ۱۳۸۶ ش.

۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، تحقیق: مؤسسه آل البيت ع، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۵. حسان بن ثابت، *دیوان حسان بن ثابت الأنصاری*، تحقیق: ولید عرفات، دار صادر، بیروت، ۱۹۷۴م.
۱۶. زهری، محمد بن سعد، *الطبقات الكبير*، مكتبة الخانجي، القاهرة، ۱۴۲۱ق.
۱۷. زیدان، جرجی، *تاریخ التمدن الإسلامی*، دار مكتبة الحياة، بیروت، بی تا.
۱۸. سعید، محمد، *أنبياء البدو: الحراك الثقافي والسياسي في المجتمع العربي قبل الإسلام*، دار الساقی، بیروت، ۲۰۱۸م.
۱۹. سهیلی، ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله، *الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۲۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الإكليل في استنباط التنزيل*، دار الكتب العلمية، بیروت، ۱۴۰۱ق.
۲۱. شیخ طوسی، أبو جعفر محمد بن حسن، *تهذيب الأحكام*، تحقیق: حسن خراسان، دار الكتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۲۲. طباطبائی، محمد حسین، *الميزان في تفسير القرآن*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۵۲ش.
۲۳. علی، جواد، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، دار الساقی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۲۴. فارابی، اسحاق بن ابراهیم، *معجم ديوان الأدب*، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ۱۴۲۴ق.
۲۵. *كتاب مقدس*.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافي*، دار الكتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۲۷. میرفخرایی، مهشید (مترجم)، *روایت پهلوی: متنی به زبان فارسی میانه (پهلوی ساسانی)*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷ش.
۲۸. نباتیان، محمد اسماعیل، «شبكة ولاء؛ طرحی از الگوی جامعه قرآنی از منظر آیت الله محمد مهدی آصفی»، *علوم سیاسی*، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۶ش.
۲۹. نص، احسان، *العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي*، دار الفكر، بیروت، ۱۹۷۳م.
30. Britannica, The Editors of Encyclopaedia., "sacrilege", *Encyclopedia Britannica*, 2020.
31. Crone, Patricia., *Roman, provincial and Islamic law: the origins of the Islamic patronage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
32. Hallaq, Weal., "Review: The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law", *Journal of American Oriental Society*, Vol. 110, No. 1 (Jan.– Mar. 1990), pp. 79– 91.
33. Lecker, Michael., "Were the Jewish tribes in Arabia clients of tribes?", *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Brill, 2005.
34. Mitter, Ulrike., *Das frühislamische Patronat. Eine Studie zu den Anfängen des islamischen Rechts*, Würzburg, Ergon Verlag, 2006.

35. Roth, Martha T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Scholars Press, Atlanta, 1995.
36. Skolnik, Fred (ed)., *Encyclopaedia Judaica*, second edition, Thomson Gale, 2007.
37. Smith, William., *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, John Murray, London, 1875.
38. Vuolanto, Ville., "children in Roman law", *Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, February 26, 2018.
39. Westbrook, Raymond and Gary M Beckman., (ed), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Brill, Netherlands, 2003.

سازوکارهای ادب‌ورزی در کنش «رد کردن» در قرآن با تکیه بر نظریهٔ ادب براون و لوینسون

محمد مهدی آجیلیان مافوق^۱ - پروین دبیریان^۲

چکیده

قرآن کریم دارای مکالمه‌ها و موقعیت‌های متفاوتی است که در آن‌ها جفت مجاورهای درخواست و رد کردن رخ داده است. در پژوهش حاضر با استفاده از روش تحقیق کیفی متن محور، سازوکارهای ادب‌ورزی موجود در کنش «رد کردن» در گفتمان قرآن با تکیه بر مفهوم وجهه در نظریهٔ ادب براون و لوینسون تحلیل شده است. مسئلهٔ پژوهش حاضر این است که بسته به نوع مخاطب، موضوع درخواست و شرایط بافت، در قرآن از چه سازوکارهای ادب‌ورزانه‌ای برای رد کردن استفاده شده است؟ در این پژوهش، رد کردن درخواست در سه نوع جفت‌گفتار دارای موقعیت عالی و نازل، جفت‌گفتار دارای قطب مثبت و منفی و جفت‌گفتار دارای قطب‌های متوازن تحلیل شده است. نتایج تحلیل سه موقعیت یادشده نشان دهندهٔ آن است که در موقعیت اول، رد کردن درخواست از سوی موجود برتر به صورت بیان مستقیم و قاطع، امری شایع در گفتمان قرآن است. در موقعیت دوم، از سازوکارهای ادب‌ورزانه‌ای مانند بهانه آوردن و درخواست‌های غیرمنطقی، بیان شرط و غیر آن استفاده شده و در موقعیت سوم نیز استفاده از کنش‌های حافظ وجهه برای

۱. استادیار بخش علوم قرآن و فقه، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز (نویسندهٔ مسئول).

Majilian@shirazu.ac.ir

۲. دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز.

parvin23da@gmail.com

عمل رد کردن به فراوانی دیده می‌شود.
کلیدواژه‌ها: گفتمان قرآن، نظریهٔ ادب، کنش گفتاری، سازوکارهای ادب‌ورزی، رد کردن، براون و لوینسون.

مقدمه

فراگیری زبان تنها برای به‌یاد سپردن و کاربرد کلمات در جمله و یافتن معانی نیست، بلکه به معنای درک زبان به عنوان رفتاری اجتماعی است. فراگرفتن دانش اجتماعی زبان مقصد امری بسیار مهم و قابل توجه است. از این رو چنانچه سخنوران در تعامل دو زبان قانون‌های یکسانی را به کار نبرند، ممکن است از سوی یکدیگر گستاخ یا بی ادب قلمداد شوند؛ در نتیجه سوء تفاهم زبانی در میان فرهنگ‌ها غیر قابل اجتناب بوده، ممکن است به توهین‌های جدی به یک جامعهٔ زبانی بینجامد. کنش «رد کردن» از محتمل‌ترین سوء تفاهم‌های زبانی در یک تعامل اجتماعی است. رد کردن یک تقاضا، دعوت، پیشنهاد یا تعارف یکی از کنش‌هایی است که وجهه را به مخاطره می‌اندازد. در عمل رد کردن، مردم باید از راهکارهای مناسب آگاه باشند و تا جایی که ممکن است از تهدید بکاهند. افزون بر این، عوامل اجتماعی‌ای مانند جنسیت، وجههٔ اجتماعی^۱ و فاصلهٔ اجتماعی^۲ بر عمل رد کردن تقاضا، دعوت، پیشنهاد یا تعارف اثر می‌گذارد.

قرآن کریم دارای مکالمه‌ها و موقعیت‌های متفاوتی است که در آن‌ها جفت مجاورهای درخواست کردن و رد کردن رخ داده است. مسئلهٔ پژوهش حاضر این است که در قرآن بسته به نوع مخاطب، موضوع درخواست و شرایط بافت از چه سازوکارهای ادب‌ورزانه‌ای برای رد کردن استفاده شده است؟ هدف پژوهش نیز کشف و تبیین این سازوکارها با استفاده از روش تحقیق کیفی متن‌محور است.

1. Social Status
 2. Social Distance

۱. پیشینه پژوهش

از میان انبوه پژوهش‌هایی که در زمینه مقایسه راهبردهای ادب‌ورزی در میان گروه‌های زبانی متفاوت انجام شده، پژوهش‌های معدودی این مسئله را در متون الهیاتی دنبال کرده‌اند؛ مانند:

- خطیب (۲۰۱۲م) در مقاله «ادب‌ورزی در قرآن کریم» با تکیه بر نظریه براون و لوینسون و اصول پنج‌گانه لیچ ضمن بیان دو نوع رابطه خدا - انسان و انسان - انسان، درباره فرمان‌های خداوند در قالب امر مستقیم بحث کرده و کاربرد شکل امری در متون مذهبی را برخلاف دیگر بافت‌ها، بی‌ادبی به‌شمار نیاورده است.

- برخلاف مقاله پیشین، مقدسی‌نیا و سلطانی (۱۳۹۳) در مقاله «کاربردشناسی زبان و سازوکارهای ادب‌ورزی در برخی از ادعیه شیعه» سخن گفتن انسان با خدا در قالب دعا را بررسی کرده و کوشیده‌اند سازوکارهای ادب‌ورزی انسان مسلمان با عالی‌ترین مقام هستی را نشان دهند.

- در مقاله «ادب در گفتمان قرآن: گفت‌وگوی موسی عَلَيْهِ السَّلَام و فرعون در سوره اعراف» نوشته دهقان نیری و دیگران (۱۳۹۷)، با تکیه بر نظریه ادب براون و لوینسون (۱۹۸۷م) و نظریه بی‌ادبی کالپپر (۱۹۹۶م) جلوه‌های ادب‌ورزی موسی عَلَيْهِ السَّلَام و بی‌ادبی فرعون در گفت‌وگوها بررسی شده است.

- تک‌تبار و دیگران (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی شیوه‌های رعایت ادب در صحیفه سجادیه» سازوکارهای رعایت ادب در صحیفه سجادیه را بررسی و نشان داده‌اند که در این صحیفه از ابزارهای تعدیلی متفاوتی برای تلطیف فضای امر و کاهش تحمیل درخواست استفاده شده است.

- در مقاله «مطالعه گفتمان قرآن از دیدگاه براون و لوینسون و بررسی آن در ساختار مساجد اسلامی» از رئیس‌زاده و دیگران (۱۴۰۲)، براساس نظریه ادب براون و لوینسون تمام سوره‌های قرآن در دو زبان فارسی و عربی مقایسه شده تا نوع اختلاف نظرها و سپس نوع ادب به‌کاررفته در آن‌ها مشخص شود.

- هادیلو (۱۴۰۲) در مقاله «بازتاب ادب و ورزی در ساخت زبانی قرآن کریم در پرتو نظریه ادب "براون و لوینسون"» کوشیده است الگوی ادب و ورزی قرآنی را به عنوان الگویی تمام عیار برای پیاده سازی سبک بیانی ممتاز در تعاملات گفتمانی براساس سبک زندگی اسلامی، مورد توجه قرار دهد.

براساس بررسی و تتبع نویسندگان پژوهش حاضر در منابع فارسی و انگلیسی، اثری که در آن سازوکارهای ادب و ورزی در کنش رد کردن در گفتمان قرآن براساس ابزارها و روش های کاربردشناختی بررسی شده باشد، در دست نیست و از آنجا که کنش رد کردن پرمخاطره ترین کنش در موضوع تهدید وجهه است، بررسی این کنش در موقعیت های مختلف و نوع مواجهه قرآن با آن ضرورت دارد.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. نظریه ادب^۱

هر انسانی برای خود تصویری می سازد که همواره در زندگی به آن رجوع می کند. اهمیت این تصویر چنان است که افراد می کوشند در شرایط مختلف آن را ثابت نگه داشته و با هرگونه خطری که آن را تهدید می کند، به گونه ای که باید، برخورد کنند. این تصویر از خویشتن در کاربردشناسی، وجهه نامیده می شود (Yule, 2020: 156). به گفته یول، وجهه خودانگاره ای عاطفی و اجتماعی از خود است که هرکسی آن را داراست و انتظار دارد که دیگران آن را به رسمیت بشناسند. براین اساس، ادب آگاهی از وجهه شخص و در نظر داشتن آن است (Ibid). به گفته براون و لوینسون، تمام افراد بزرگ سال یک جامعه وجهه دارند و برای حفظ آن در تعاملات، همکاری می کنند. این همکاری ها بر آسیب پذیری وجهه دو طرف استوار است. به عبارت دیگر به طور طبیعی وجهه هرکسی به حفظ وجهه طرف مقابل او بازیسته است. از آنجا که در صورت مورد تهدید قرار گرفتن

1. Politeness Theory

وجهه، مردم از وجهه خود دفاع می‌کنند و برای دفاع ممکن است وجهه دیگران را تهدید کنند، وجهه شامل دو جنبه می‌شود:

الف) وجهه منفی: تصویری از فرد که باعث می‌شود خود را مستقل و آزاد از هرگونه تحمیل بدانند. تلاش برای حفاظت از قلمرو شخصی، نیاز به مستقل بودن و آزاد بودن از تحمیل و درواقع میل و درخواست هر عضو بزرگ سال برای اینکه اقداماتش توسط دیگران منع نشود.

ب) وجهه مثبت: وجهه مثبت همان لزوم به متصل بودن، متعلق بودن و عضو یک گروه بودن است. به دیگر سخن، وجهه مثبت عبارت است از تصویری شخصی یا شخصیت پایدار مثبت که شامل خواسته شخص برای مورد تأیید بودن و پذیرفته شدن است و درواقع میل هر عضو به اینکه درخواست‌هایش از طرف دیگران مطلوب باشد (Brown and Levinson, 1987: 61).

وجهه ممکن است حفظ شود، بالا برده شود یا حتی از دست برود و البته به طور پایدار باید در تعاملات حضور داشته باشد. با در نظر گرفتن عمومیت وجهه، به طور مستقیم چنین برداشت می‌شود که بعضی از اعمال خاص ذاتاً وجهه را تهدید می‌کنند. این اعمال که بنابر طبیعت خود برخلاف وجهه مخاطب یا گوینده‌اند، کنش به مخاطره‌اندازی وجهه خوانده می‌شوند (Yule, 2020: 156). عمل «رد کردن» یک تهدید جدی برای وجهه مثبت مخاطب به شمار می‌رود؛ در نتیجه باید برای کاستن از این تهدید کوشید که به استراتژی‌های ادب مربوط است. بنابر گفته براون و لوینسون، برای کاهش تهدید نسبت به وجهه مثبت و منفی مخاطب، دو نوع ادب مثبت و ادب منفی وجود دارد (Brown and Levinson, 1987: 101-103).

ادب مثبت به وجهه مثبت مخاطب مربوط است. این نوع ادب یک عامل شتاب‌دهنده اجتماعی است که نشان می‌دهد شخص می‌خواهد از طریق شباهت‌ها مانند نظرات، اهداف، هدیه دادن، ابراز علاقه کردن و ... به مخاطب نزدیک شود. درواقع ادب مثبت شامل استراتژی‌هایی است که مخاطب از طریق آن‌ها می‌فهمد مورد علاقه و

تأیید است. این استراتژی‌ها، چنان‌که آمد، شامل ارزیابی مثبت از اعمال، ظاهر و دیگر ویژگی‌های مخاطب، نشان دادن شباهت‌ها در نظرات و اهداف، هدیه دادن، ابراز علاقه و توجه به دیگران و دوست و همکار است. ادب منفی نیز به وجهه منفی مخاطب نظر دارد. در ادب منفی گوینده نمی‌خواهد در آزادی دیگری دخالت کرده، اسباب آزار او را فراهم آورد (Ibid, 101-130). افراد در موقعیت‌هایی که باید به درخواست، دعوت، پیشنهاد و تعارف پاسخ منفی بدهند، از شیوه‌هایی که کمتر وجهه شخص را مورد تهدید قرار می‌دهد، استفاده می‌کنند. این شیوه‌ها در اصطلاح استراتژی نامیده می‌شوند. افراد بسته به عوامل اجتماعی و فرهنگی‌ای مانند سن، جنسیت و طبقه اجتماعی از نوع و میزان متفاوتی از استراتژی‌های رد کردن استفاده می‌کنند.

یکی از جایگاه‌های نشان دادن ادب صحبت کردن است. گاهی گوینده بدون اینکه احساسات طرف مقابل را درگیر مکالمه کند، به سادگی یک بیان مستقیم یا درخواست را مطرح می‌کند. در چنین حالتی درست است که خطر نادیده گرفتن وجهه طرف مقابل وجود دارد، ولی گوینده با پرهیز از ابهام و پیچیدگی به هدف خود می‌رسد. این نوع از استراتژی مستقیم در میان مردمی که همدیگر را می‌شناسند و به اصطلاح با هم راحت هستند؛ مثل دوستان نزدیک و خانواده به کار گرفته می‌شود. درمقایسه با استراتژی‌های مستقیم، در دسته‌ای دیگر از استراتژی‌ها مخاطب خود را از هرگونه تحمیل دور می‌بیند. در دسته‌ای دیگر، استراتژی‌ها با استعاره و طنز، سؤال‌های بلاغی، حشو و هرگونه ایما و اشاره همراه است و گوینده می‌کوشد بدون هرگونه عمل مستقیمی منظور خود را بیان کند؛ از این رو منظور او قابل مذاکره و تفسیر است (Ibid, 69).

۲-۲. کنش گفتاری^۱

مطابق آنچه در فرهنگ لانگمن، آموزش زبان و زبان‌شناسی کاربردی، آمده است، کنش گفتاری پاره‌گفتاری است که به عنوان یک واحد کاربردی در ارتباط به کار برده می‌شود. در

نظریه کنش گفتاری، پاره گفتار دو معنی دارد: الف) معنی لفظی که معنی اصلی و پایه در پاره گفتار است. این معنا از کلمات و دستوره‌های خاصی که در پاره گفتار وجود دارد، به دست می‌آید. ب) معنی ضمنی یا نیروی گفتاری که همان تأثیری است که پاره گفتار یا متن نوشتاری روی خواننده یا شنونده می‌گذارد. در مجموع، عمل گفتار (نیروی گفتار) جمله یا نطقی است که هم معنای لفظی و هم توان منظوری را دربر می‌گیرد (Richards and Schmidt, 2010: 542).

کنش گفتاری انواع مختلفی دارد؛ مانند تقاضانامه، فرمان‌ها، شکایت‌ها، وعده‌ها، امتناع‌ها و غیره. در این میان، کنش‌های گفتار غیرمستقیم عملکردهای مؤدبانه تری از انواع معین کنش‌های گفتار مستقیم‌اند (Searle, 1969: 23-24). سرل یک دسته‌بندی پنج‌قسمتی از کنش‌های گفتاری را پایه‌ریزی کرده است: تعهدی،^۱ اخباری یا اظهاری،^۲ دستوری یا هدایتی،^۳ بیانی^۴ و بازنمایی.^۵ براساس دسته‌بندی سرل، عمل رد کردن در دسته دستوری قرار می‌گیرد که به اعمالی اشاره دارد که برای مجاب کردن شنونده به انجام کاری صورت می‌گیرند. همچنین عمل رد کردن می‌تواند در دسته بیانی در نظر گرفته شود که سرل آن را به عنوان مجموعه اعمالی تعریف می‌کند که گوینده از طریق آن احساسات، عقاید و نگرش‌های خود را درباره چیزی بیان می‌دارد (Searle, 1979: 8).

متفاوت با آنچه سرل آورده، براون و لویسنون انواع مسلمی از تعامل در گفتار را به خودی خود تهدیدکننده و وجهه می‌دانند؛ از جمله دستوری‌ها که در میان گروهی از اعمال فهرست می‌شوند که خواسته و وجهه منفی^۶ مخاطب (تمایل به اینکه انتخاب آتی عملش مختل نشود) را تهدید می‌کنند؛ درحالی‌که عبارت‌های بیانگر، در میان گروهی

-
1. Commissive
 2. Declarative
 3. Directive
 4. Expressive
 5. Representative
 6. Negative face-want

فهرست می‌شوند که خواسته و وجهه مثبت مخاطب^۱ (تمایل به اینکه خواسته او برای دیگران پسندیده و خوشایند باشد) را مورد تهدید می‌دهند (Brown and Levinson, 1987: 62).

رد کردن در سازمان یک مکالمه به خودی خود وجود ندارد؛ بلکه نخست باید پاره گفتاری تولید شود که سپس پاسخی منفی به آن داده می‌شود. چنین ترتیب و آرایشی با اصطلاح مجاورت جفتی (هم‌جواری دوتایی) شناخته شده است. جفت‌های مجاور عبارت‌اند از توالی دو پاره‌گفتار که به وسیله گوینده‌هایی متفاوت ایجاد شده و به‌عنوان اولین و دومین قسمت گفتار تنظیم و طبقه‌بندی می‌شوند؛ برای نمونه در کنش رد کردن، قسمت اول گفتار مانند تقاضا، دعوت، اظهارنظر و ... به قسمت دوم گفتار یعنی پذیرش یار شدن نیازمند است. درواقع دو پاره‌گفتار طرح درخواست و طرح پاسخ در فرایند کنش رد کردن در مجاورت یکدیگر قرار می‌گیرند.

جدول ۱. ارتباط میان محتوا و صورت در پاسخ‌های ثانوی در جفت‌های مجاور

| بخش‌های اول پاره‌گفتار (طرح درخواست) | | بخش‌های ثانوی پاره‌گفتار (طرح پاسخ) | |
|---|--|--|------------------------|
| | | غیرمرجح‌ها | مرجح‌ها (دارای مزیت) |
| تقاضا | رد کردن | رد کردن | پذیرش |
| دعوت/ تعارف | رد کردن | رد کردن | پذیرش |
| اظهارنظر | مخالفت | مخالفت | توافق |
| سؤال | شنیدن پاسخ برخلاف انتظار (پاسخ ندادن) | شنیدن پاسخ برخلاف انتظار (پاسخ ندادن) | شنیدن پاسخ مورد انتظار |
| سرزنش | پذیرش | پذیرش | عدم پذیرش |

به نظر براون و لوینسون، در بسیاری از موقعیت‌ها ملاحظات حفظ وجهه باعث

می‌شود که احتمال انتخاب پاسخ‌های مرجح بالا رفته (Brown and Levinson, 1987: 38)، در نتیجه، پاسخ‌های دربردارنده نپذیرفتن و مخالفت، کمتر ترجیح داده شوند. درباره کنش رد کردن به عنوان یک پاسخ غیرمرجح که همراه با جفت مجاورش در قالب یک دعوت، تعارف، تقاضا یا پیشنهاد می‌آید، باید استراتژی‌هایی به کار گرفته شود تا وضع غیرمرجح کنش تعدیل شده، برای مخاطب قابل قبول‌تر باشد.

گفتنی است که پژوهش حاضر بر پایه اصول نظریه ادب براون و لوینسون و مفهوم وجهه تنظیم شده است؛ اما با توجه به اینکه پژوهش در این دست از موضوعات در قرآن، برخلاف پژوهش‌های مشابه در متون ادبی و زبانی غیرالهیاتی الزامات و اقتضائات خاص خود را دارد، نمی‌توان به طور دقیق گفت که همه اصول نظریه ادب بر داده‌های قرآنی در کنش رد کردن تطبیق شده یا اصلاً قابل تطبیق است.

۳. بحث و تحلیل داده‌ها

در این بخش کوشیده می‌شود کنش‌های گفتاری دربردارنده تهدید یا حفظ وجهه در کنش رد کردن در قرآن شناسایی شده، استراتژی‌های رد کردن در پاره‌گفتارهای قرآنی در سه نوع جفت‌گفتار دارای موقعیت عالی و نازل، دارای قطب مثبت و منفی و دارای قطب‌های متوازن بررسی و تحلیل شود.

۳-۱. رد کردن درخواست در جفت‌گفتارهای دارای موقعیت عالی و نازل

در بسیاری از جفت‌گفتارهای قرآنی که در آن‌ها موضوعی رد یا قبول شده، یک طرف گفت‌وگو از جایگاه یا وجهه بالاتری برخوردار است. به طور کلی در آیات قرآن، هرگاه یک طرف جفت‌گفتار خداوند باشد، به ضرورت رابطه عالی و نازل برقرار می‌شود؛ اگرچه این موقعیت به حالت یادشده اختصاصی ندارد. در ادامه نمونه‌هایی از رد کردن درخواست در این موقعیت بررسی شده و سازوکارهای ادب‌ورزی در آن‌ها تحلیل می‌شود:

نمونه ۱: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ ... قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ... قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا

تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۳۰).

نمونه ۲: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ... * قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ ...﴾ (بقره/۳۱-۳۳).

در نمونه ۱، نخستین پاره گفتار اظهار نظر صریح خداوند درباره جانیشینی آدم عَلَيْهِ السَّلَام در زمین است. در پاسخ، ملائکه با طرح سؤال و بیان دو ویژگی منفی جانشین پیشنهادی (فسادگری و خون‌ریزی) به صورت غیرمستقیم با نظر خداوند مخالفت کرده و به طور ضمنی با بیان دو ویژگی مثبت خویش (تسبیح و تقدیس مداوم الهی) خود را شایسته جانیشینی می‌دانند. در ادامه، خداوند به صورت مستقیم پیشنهاد ملائکه را رد کرده و بر خلافت آدم در زمین تأکید می‌کند.

در نمونه ۲، خداوند که علم اسماء را به آدم عَلَيْهِ السَّلَام آموخته، از ملائکه می‌خواهد که از اسماء به او خبر دهند. در پاسخ، ملائکه که به ضعف و ناتوانی خود برای گفتن اسماء آگاه‌اند و به اشتباه خود در مخالفت با خداوند در پاره گفتار قبل پی برده‌اند، با بیان بلندمرتبتگی خداوند و ضعف خود در برابر او، ناتوانی خود را ابراز کرده و از هم‌آوردی با آدم عَلَيْهِ السَّلَام دست می‌کشند. البته این نوع پاسخ از ملائکه مورد انتظار خداوند بوده، باعث حفظ وجهه و جایگاه آنان در پیشگاه خداوند می‌شود. سرانجام خداوند با استفهامی انکاری^۱ (أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ) که در آن نوعی دلیل نهفته است، خود را تنها موجود شایسته برای اظهار نظر در این موضوع می‌داند.

در تحلیل نمونه‌های ۱ و ۲ که گفت‌وگوی میان خداوند و ملائکه است، خداوند از رد کردن مستقیم و قاطع استفاده کرده که به نوعی کنش تهدید وجهه را به همراه دارد. در مقابل، ملائکه در مقام رد تقاضا یا مخالفت با خداوند همواره از بیان‌های غیرمستقیم استفاده کرده و کوشیده‌اند با بیان دلیل و تعظیم خداوند از تهدید وجهه خود بکاهند.

۱. استفهام انکاری یعنی سؤال کردنی که جواب آن قرین با تکذیب و انکار باشد؛ از این رو در این گونه از استفهام جواب منفی است. به عبارت دیگر گوینده به غرض تکذیب و انکار یک جمله خبری منفی را به صورت پرسشی می‌آورد.

نمونه ۳. ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۳۴).

در نمونه ۳، خداوند به ملائکه و ابلیس فرمان می‌دهد که آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را سجده کنند. ملائکه این تقاضا را می‌پذیرند؛ اما ابلیس با رد مستقیم درخواست خداوند تکبر ورزیده، وجهه خود را به مخاطره می‌اندازد. گفتنی است رد کردن مستقیم و صریح ابلیس به علت تصور وجهه برای خود، قدرت و احساس برتری بر جنس خاک است که در آیات دیگر بیان شده است: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (ص/۷۶؛ اعراف/۱۲) و ﴿قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ (اسراء/۶۱). در این جفت گفتار، ملائکه خود را به علت عباداتشان و ابلیس خود را به علت خلقتش از آتش به نوعی از آدم برتر می‌دانند و البته تنها ابلیس در برابر فرمان سجده سرپیچی می‌کند.

در نمونه‌های ۱ و ۲، پذیرش فرمان و تقاضای الهی از سوی آدم و ملائکه نمونه‌هایی صریح از پذیرش تقاضا به عنوان فرض دارای مزیت است. در مقابل در نمونه ۳، رد کردن مستقیم تقاضا و فرمان خداوند از سوی شیطان که موجودی فروتر است، باعث به مخاطره افتادن وجهه و تقویت وجهه منفی برای او می‌شود.

نمونه ۴. ﴿وَ نَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي... * قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي...﴾ (هود/۴۵-۴۶).

در داستان نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ، کنعان به نصیحت پدر گوش نداد و تا آخرین لحظه به لجاجت خود ادامه داد تا اینکه گرفتار طوفان شد. در نمونه ۴، نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ به یاد وعده خدا برای نجات اهلش افتاد (هود/۴۰) و نجات کنعان را درخواست کرد (هود/۴۵). نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ در این تقاضا با بیان این مطلب که کنعان پسر من و در نتیجه از خانواده من است (بیان دلیل) و اشاره به وعده حق الهی (یادآوری ضمنی وعده نجات نوح و خانواده‌اش از عذاب الهی) و توجه دادن به جایگاه برتر خداوند و جایگاه فروتر خود، نهایت ادب و ورزی را در بیان خواسته دارد. در مقابل، خداوند در دو موضع به صورت متفاوت به این خواسته پاسخ می‌دهد. در یک موضع خداوند به صراحت می‌گوید که او (کنعان) از اعضای خانواده تو

نیست؛ چراکه اعمال ناشایست دارد (هود/ ۴۶) و به صورت غیرمستقیم درخواست نوح علیه السلام را رد می‌کند. در ادامه آیه نیز خداوند با نهی نوح علیه السلام از شفاعت در جایی که بدان علم ندارد و سفارش به اینکه از نادانان نباشد، با صراحت بیشتری این خواسته را رد می‌کند. در دومین موضع، درخواست نوح به صراحت و مستقیم رد می‌شود: ﴿وَلَا تَحَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ﴾ (مؤمنون/ ۲۷). گفتنی است فرض تفسیری نویسندگان پژوهش حاضر این است که این پاسخ‌ها دو پاسخ جداگانه در دو موقعیت متفاوت اند؛ اما بنابر نظر برخی از مفسران (خطیب، ۱۴۲۴: ۱۱۳۱/۹) این دو آیه می‌توانند توصیف متفاوتی از یک ماجرا و یک برش داستانی باشند. بنابر فرض یادشده، دو استراتژی متفاوت در رد تقاضای حضرت نوح علیه السلام از سوی خداوند استفاده شده است: الف) رد کردن غیرمستقیم با بیان دلیل و بالحنی صمیمی و خیرخواهانه که در واقع پاسخ به احساسات پدرانۀ نوح است. ب) رد کردن مستقیم و بدون کمترین ترحم و دل‌سوزی در جایی که سخن از تقابل حق و باطل است.

نمونه ۵. ﴿... قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي...﴾ (اعراف/ ۱۴۳).

نمونه ۶. ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِنْ لِيُظْمَنَنَّ قَلْبِي...﴾ (بقره/ ۲۶۰).

در نمونه ۵، وقتی موسی علیه السلام دیدن خداوند را تقاضا می‌کند، خداوند با تعبیر «لَنْ تَرَانِي» تقاضای او را رد می‌کند و سپس با بیان شبهه شرطی که اگر کوه تجلی من را تاب آورد، تو مرا خواهی دید، در ظاهر تقاضای موسی علیه السلام را می‌پذیرد؛ اما با توجه به تقابل عبارت «لَنْ تَرَانِي» که نفی ابد است با «فسوف تَرَانِي» که جواب شرط است، روشن می‌شود که در اینجا نیز خداوند با بیان شرطی، تقاضای او را رد کرده است. موسی علیه السلام نیز پس از مدهوش شدن، ضمن تنزیه خداوند، طلب بازگشت به سوی او و اینکه نخستین ایمان آورنده بوده، تقاضای خود را پس می‌گیرد.

در نمونه ۶، ابراهیم علیه السلام از خداوند می‌خواهد که به او چگونگی زنده کردن مردگان را نشان دهد. در پاسخ، خداوند با استراتژی سؤال به جای پذیرش، درخواست ابراهیم علیه السلام را

رد می‌کند: «قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُوا؟»؛ اما با اصرار ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ خداوند درخواستش را به صورت ناقص پذیرفته و تنها نمونه‌ای تمثیلی به او نشان می‌دهد.

در نمونه‌های ۵ و ۶، از استراتژی‌های رد کردن مستقیم، رد کردن با بیان شرط و شرط‌گذاری (تکنیک متقاعد کردن مخاطب) و رد کردن با طرح سؤال به جای پذیرش و پذیرش ناقص یا غیرمنطبق با سؤال استفاده شده است.

نمونه ۷. «وَ نَادُوا يَا مَلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُتِبَتْ لَكُمْ بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (زخرف/ ۷۷-۷۸).

نمونه ۸. «وَ قَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ... * قَالُوا أَوْ لَمْ تَكُنْ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ...» (غافر/ ۴۹-۵۰).

در نمونه ۷، وقتی دوزخیان بانگ برمی‌آورند که ای نگهبان دوزخ از پروردگارت بخواه که بر مرگ ما حکم کند و نابودمان سازد، در پاسخ می‌شنوند که در آتش ماندگار خواهید بود: «قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُتِبَتْ». در پاره‌گفتار بعد، علت رد شدن درخواست دوزخیان سرباز زدن از پذیرش حق در دنیا بیان می‌شود. رد کردن در این آیه به طور مستقیم و همراه با دلیل است. گفتنی است که بیان دلیل در این گفت‌وگو از باب سرزنش اهل دوزخ بوده و به آنان یادآوری می‌شود که این عذاب نتیجه عمل خود آن‌هاست.

در نمونه ۸، وقتی جهنمیان از مأموران دوزخ می‌خواهند که از خداوند برای آنان درخواست تخفیف عذاب کنند، نگهبانان دوزخ با استراتژی طرح سؤال از مخاطب، درخواستشان را غیرمنطقی دانسته و می‌گویند: آیا رسولان خداوند با دلیل و معجزه به سوی شما نیامدند و دوزخیان پاسخ می‌دهند که چرا آمدند. اینجاست که خازنان دوزخ از جهنمیان می‌خواهند که خود از خداوند درخواست تخفیف کنند و درضمن متوجهشان می‌کنند که دعایشان مستجاب نخواهد شد.

۳-۲. رد کردن درخواست در جفت‌گفتارهای دارای قطب مثبت و منفی

در بسیاری از جفت‌گفتارهای قرآنی که در آن رد یا قبول رخ داده است، می‌توان

قطب‌های مثبت و منفی موضوعی را از هم تمیز داد. قطب‌های مثبت موضوعی برخلاف قطب‌های منفی موضوعی با حق همراه بوده و درتقابل با باطل‌اند؛ برای نمونه در تقابل مؤمنان و کافران، تقابل الگوهای نیکو و الگوهای فاسد و تقابل بهشت و جهنم، قطب مثبت همواره سرشار از حق و حقیقت بوده و قطب منفی عاری از این دو مؤلفه است.

در ادامه، نمونه‌هایی از رد کردن درخواست در این موقعیت بررسی شده و سازوکارهای ادب‌ورزی در آن‌ها تحلیل می‌شود:

نمونه ۹. «... أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً...» (فصلت/ ۱۴).

نمونه ۱۰. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ...» (لقمان/ ۲۱).

احتمال دارد که در آغاز دعوت پیامبران، از آنجا که آنان به علت پاکی و امانت وجهه اجتماعی داشته‌اند، رد کردن درخواست و دعوتشان از سوی مخالفان با استراتژی‌هایی همراه بوده است (قرائتی، ۱۳۸۳: ۸/ ۳۲۳). در نمونه ۹، وقتی پیامبران از قوم خود می‌خواهند که جز خدا را نپرستند: «أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ»، قوم با بهانه اگر پروردگار می‌خواست فرشته‌ای به عنوان رسول برای آنان می‌فرستاد، درخواستشان را رد می‌کنند. در نمونه ۱۰ نیز از استراتژی بهانه آوردن استفاده شده و دعوت پیامبران رد می‌شود. گفتنی است در سیاق آیات هر دو نمونه، خداوند با بیانی سرزنش‌گونه این بهانه‌تراشی‌های کافران را تقبیح و رد می‌کند.

نمونه ۱۱. «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ... * وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره/ ۵۴-۵۵).

در این نمونه، قوم موسی عَلَيْهِ السَّلَام با بیان شرطی یا شرط‌گذاری، درخواست موسی عَلَيْهِ السَّلَام برای توبه از پرستش گوساله را رد کرده و ایمان دوباره را به آشکارا دیدن خدا مشروط می‌کنند. گفتنی است که در استراتژی رد کردن با شرط‌گذاری شخص می‌کوشد موجه بودن خود را ثابت کرده، از کراهت عمل رد کردن بکاهد.

نمونه ۱۲. «... وَ قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ اذْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَتَبِعْنَاكُمْ...»

(آل عمران/ ۱۶۷).

بهبانۀ جویی و شرط‌گذاری از استراتژی‌های پرتکرار منافقان در گفت‌وگو با پیامبر ﷺ است. در این نمونه، وقتی منافقان به جهاد و دفاع در راه خدا فراخوانده می‌شوند، بهانه می‌آورند که اگر با فنون جنگی آشنا بودند، از دستور پیامبر ﷺ اطاعت کرده و در جنگ شرکت می‌کردند: ﴿قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعُنَاكُمْ﴾ (صادقی تهرانی، ۱۴۳۲: ۸۱/۶). البته در تفسیر این عبارت، دو احتمال تفسیری دیگر هم مطرح شده^۱ که هر دو از بهانه‌جویی منافقان برای شرکت نکردن در جنگ حکایت دارند. در پایان آیه، خداوند با بیانی سرزنش‌گونه این بهانه‌جویی کافران را تقبیح می‌کند.

نمونه ۱۳. ﴿... إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ...﴾ (بقره/ ۲۵۸).

نمونه ۱۴. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتَّوْا الْمَوْتَ... * وَلَا يَمَمْتُونَهُ أَبَدًا...﴾ (جمعه/ ۶-۷).

نمونه ۱۵. ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ *...﴾ (یس/ ۷۸-۸۱).

در نمونه ۱۳ وقتی ابراهیم عليه السلام در برابر نمود استدلال می‌کند که خدای او کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند، نمود استدلال ابراهیم عليه السلام را با این مغالطه یا شبهه استدلال رد می‌کند که او نیز می‌تواند زنده کند و بمیراند. او سپس دستور می‌دهد که دو زندانی را حاضر کنند و برای اثبات توانایی خود یکی را آزاد کرده و فرمان قتل دیگری را صادر می‌کند. در ادامه، نمود در برابر استدلال دیگر ابراهیم عليه السلام بهت زده شده و سکوت

۱. الف) چون حرکت شما به سوی احد برای جنگ در خارج از شهر نه تنها جنگ برابر نیست، بلکه نوعی خودکشی است، ما آن را جنگ نمی‌دانیم و شرکت نمی‌کنیم. ب) ما یقین داریم که جنگی رخ نخواهد داد؛ بنابراین شرکت در جبهه ضرورتی ندارد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۳/۱۶۵؛ قرآنی، ۱۳۸۳: ۸/۶۴۶).

می‌کند؛ وقتی که ابراهیم علیه السلام به او می‌گوید که پروردگارش خورشید را از مشرق بیرون می‌آورد، پس اگر می‌تواند و حاکم بر جهان هستی است، خورشید را از مغرب بیرون بیاورد. در این محاجه، نخست نمرود با استراتژی بیان شبه‌استدلال یا مغالطه‌گری، استدلال ابراهیم علیه السلام دربارهٔ قدرت، غالبیت و قاهریت خداوند را رد کرده و سپس ابراهیم علیه السلام با بیانی شرط‌گونه، استدلال او را به چالش کشیده و رد می‌کند. بدین سان سرانجام نمرود بهت زده شده، در برابر درخواست ابراهیم علیه السلام سکوت می‌کند. گفتنی است که سکوت در برابر درخواست و اظهار نظر نکردن یا استدلال متقابل از استراتژی‌های رد کردن است؛ به این معنا که وقتی فرد پاسخ مناسبی در برابر درخواست ندارد، سکوت می‌کند. استفاده از این استراتژی در نمونه ۱۴ نیز قابل مشاهده است.

در نمونه ۱۵، وقتی که فردی استخوان پوسیده‌ای را خرد می‌کند و می‌پرسد چه کسی می‌تواند این استخوان را زنده کند، خداوند در ردّ استدلال او با استدلالی قوی‌تر پاسخ می‌دهد همان کسی که اولین بار آن را آفریده است.^۱ این نمونه از این نظر که خداوند به وسیلهٔ پیامبرش با فرد کافر سخن می‌گوید، در این دسته قرار داده شد. در اینجا از استراتژی بیان دلیل و استدلال منطقی برای عمل رد کردن استفاده شده است.

در مجموع، دو استراتژی سفسطه و مغالطه (شبه‌استدلال) و دلیل و استدلال به فراوانی در آیات قرآن گزارش شده که حاکی از این نکته است که کافران می‌کوشیده‌اند خود را صاحب دلیل، استدلال و منطق قابل دفاع در برابر پیامبران نشان دهند. گفتنی است در نوع روایت قرآن در این موقعیت، همواره کافران از نظر منطق و استدلال در سمت ضعیف‌تر قرار دارند و نمی‌توانند بر استدلال پیامبران فائق آیند.

نمونه ۱۶. ﴿... انظُرْنَا نَقْتَبِسُ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا...﴾ (حدید/ ۱۳-)

(۱۴).

نمونه ۱۷. ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أْفِضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ

۱. نمونه‌های دیگری از این نوع پاسخ در آیه ۳۳ سوره احقاف و چهل سوره قیامت آمده است.

قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَزَمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿اعراف/ ۵۰﴾.

در نمونه ۱۶، وقتی مردان و زنان منافق به مؤمنان می‌گویند که به ما بنگرید تا از نور شما پرتوی برگیریم، در پاسخ به آن‌ها گفته می‌شود که به پشت سرتان بازگردید و نوری درخواست کنید. گفتنی است نور در دنیا با تحصیل سبب که ایمان است، به دست می‌آید و چون در محشر دیگر نمی‌توان نور کسب کرد، این سخن را مؤمنان برای یأس و ناامیدی به منافقان می‌گویند؛ چراکه می‌دانند در عقب ایشان نوری وجود ندارد و منافقان به تصور نور در پشت سر، به عقب رو می‌کنند (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۳/۲۶). در ادامه، منافقان با این سؤال از مؤمنان که آیا در دنیا با آنان نبوده‌اند، از مؤمنان کمک می‌خواهند. درخواست منافقان با بیان این دلیل که آنان در دنیا خود را به فتنه افکندند، شکست اسلام را انتظار کشیدند، در حقانیت رستاخیز شک کردند، فریفته خیال‌ها و آرزوها شدند و به وسیله شیطان حيله‌گر نسبت به آموزش خدا گمراه شدند از سوی مؤمنان رد می‌شود. در اینجا بهشتیان با دل سرد کردن منافقان و یادآوری تأثیر اعمال گذشته آنان بر امروزشان به عنوان بیان دلیل، با لحنی سرزنش‌گونه درخواستشان را نمی‌پذیرند. مانند این گفت‌وگو در نمونه ۱۷ نیز وجود دارد. در نمونه اخیر، وقتی که دوزخیان بهشتیان را ندا می‌دهند که از آب یا از آنچه خدا روزی شان کرده به آنان نیز بدهند، بهشتیان با این گفتار که خداوند آن نعمت‌ها را بر کافران حرام کرده- با بیان ناتوانی بر انجام این کار که خود دلیل مهمی به شمار می‌آید- درخواستشان را رد می‌کنند. گفتنی است در نمونه‌های ۱۶ و ۱۷، رد کردن درخواست دوزخیان به صورت غیرمستقیم با لحنی سرزنش‌گونه و بیان دلیل همراه است که نشان‌دهنده تفاوت وجهه دو طرف برتر و فروتر است.

۳-۳. رد کردن درخواست در جفت‌گفتارهای دارای قطب‌های متوازن

در بسیاری از جفت‌گفتارهای قرآنی که در آن‌ها رد یا قبول رخ داده، قطب‌ها متوازن‌اند؛ یعنی از موقعیت و وجهه یکسان یا نزدیک برخوردارند. از این رو رد کردن با

احتیاط بسیار همراه بوده و از کنش‌های حفظ‌کننده و وجهه به نحو مطلوب استفاده شده است. در این موقعیت، استفاده نکردن از کنش‌های حافظ و وجهه موجب تهدید وجهه یک طرف در مقابل طرف دیگر می‌شود. در ادامه، نمونه‌هایی از رد کردن درخواست در این موقعیت را بررسی کرده، سازوکارهای ادب‌ورزی در آن‌ها مورد تحلیل قرار می‌گیرد:

نمونه ۱۸. ﴿اَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اَطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخُلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ... *...﴾ (یوسف/ ۹-۱۰).

نمونه ۱۹. ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ... * أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَزْتَعِ وَيَلْعَبُ وَانَّا لَهُ

لِحَافِظُونَ * قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنَّ تَدْهَبُوا بِهِ...﴾ (یوسف/ ۱۱-۱۳).

نمونه ۲۰. ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ

... *...﴾ (یوسف/ ۲۳-۲۵).

نمونه ۲۱. ﴿قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ... *...﴾ (یوسف/ ۷۸-۷۹).

نمونه ۲۲. ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ * قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي...﴾

(یوسف/ ۹۷-۹۸).

در نمونه ۱۸، وقتی برادران یوسف از سر حسادت تصمیم می‌گیرند که یوسف را به قتل برسانند یا به سرزمینی دوردست بفرستند تا از علاقه پدر به او خلاص شوند، یکی از برادران با طرح پیشنهاد انداختن یوسف به چاه به جای کشتن، نظر دیگر برادران را رد می‌کند. در اینجا برای رد کردن از استراتژی بیان جایگزین استفاده می‌شود.

در نمونه ۱۹، وقتی برادران از پدرشان یعقوب ع می‌خواهند که یوسف را همراه آنان به صحرا بفرستد تا کمی گردش و بازی کند، یعقوب ع با ابراز نگرانی و ترس از اینکه گرگ یوسف را بخورد، درخواست آنان را رد می‌کند. استراتژی به کاررفته برای رد کردن در این نمونه، ابراز نگرانی و ترس از وقایع آینده است.

در نمونه ۲۰، وقتی زلیخا یوسف را به خود می‌خواند، یوسف با پناه بردن به خداوند و بیان این دلیل که خداوند پرورش‌دهنده، ظالمان را بر نمی‌تابد، خواسته زلیخا را رد می‌کند. در ادامه همین سیاق در آیه ۲۴، وقتی زلیخا آهنگ او می‌کند، یوسف سعی

می‌کند محیط را ترک کند و در این امر بر زلیخا پیشی می‌گیرد. در اینجا استراتژی رد کردن خواسته، تصمیم به ترک محیط و مکالمه است.

در نمونه ۲۱، پس از پیدا شدن جام‌های به ظاهر دزدی شده در بار بنیامین تصمیم گرفته می‌شود که او به بردگی در مصر بماند. وقتی برادران از عزیز مصر تقاضا می‌کنند که کس دیگری را به جای بنیامین نگه دارد، عزیز مصر با پناه بردن به خداوند و این استدلال که برده گرفتن فردی غیر از آن که مال را برداشته، کاری ظالمانه است، درخواست برادران را رد می‌کند.

در نمونه ۲۲، وقتی برادران از پدر طلب بخشش و استغفار به درگاه پروردگار می‌کنند، پدر با وعده استغفار در ساعتی دیگر، عدم تمایل واقعی خود را نشان می‌دهد. در روایات آمده است که برای دعا ساعات خاصی اولویت دارد. برخی گفته‌اند که یعقوب علیه السلام منتظر وقت سحر یا شب جمعه ماند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴/۲۸۷)؛ پس با استراتژی قول در آینده، درخواست را رد و به آینده موکول کرد.

نمونه ۲۳. ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا * قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا *...﴾ (کهف/۶۶-۷۰).

در نمونه ۲۳، وقتی موسی علیه السلام از خضر می‌خواهد که او را همراهی کند، خضر با بیانی دل‌سردکننده و این دلیل که تو نمی‌توانی روش آموزش مرا تحمل کنی و چون تو به حکمت کارهای من آگاهی نداری، بعید است بتوانی بر آن‌ها صبر کنی، درخواست موسی علیه السلام را نمی‌پذیرد. با اصرار دوباره موسی علیه السلام، سرانجام خضر علیه السلام به صورت مشروط همراهی موسی علیه السلام را می‌پذیرد. در ادامه داستان هرگاه موسی علیه السلام با عباراتی چون ﴿لَقَدْ جِئْتَنَا بِمَاءٍ مُّسْتَسْقٍ﴾ (کهف/۷۱)، ﴿لَقَدْ جِئْتَنَا شَيْئًا نُّكَرًا﴾ (کهف/۷۴) و ﴿قَالَ لَوْ شِئْتَ لِاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (کهف/۷۷) با عمل خضر علیه السلام مخالفت می‌کند، خضر علیه السلام با عبارت ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ (کهف/۷۲) اظهار نظر موسی علیه السلام را رد کرده و عهد و قولش را به او یادآوری می‌کند. خضر سرانجام ضمن بیان حکمت و دلیل نوع افعال خود با اظهارات موسی مخالفت کرده، از او جدا می‌شود: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ

مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿كهف/ ۷۸﴾.

در جفت‌گفتار نخست در نمونه ۲۳، خضر سعی دارد با استفاده از استراتژی دلیل آوردن و استبعاد، موسی علیه السلام را از درخواستش منصرف کند. خضر با این استراتژی قصد دارد که نه تنها عمل رد کردن خود را توجیه کند، بلکه با انتقاد از طرف مقابل، تقاضای او را زیر سؤال برده و خود را از کراهت نپذیرفتن تبرئه کند. جفت‌گفتارهای بعدی در این داستان در بردارنده مخالفت صریح موسی علیه السلام در برابر عمل خضر علیه السلام و مخالفت خضر علیه السلام با موسی علیه السلام از طریق تذکر و وعده بیان دلیل در آینده هستند. علت این نوع رفت و برگشت در پذیرش و رد این است که هر دو شخص از نظر وجهه خود را در حالت تساوی می‌بینند؛ جز خضر علیه السلام که در اینجا حق معلمی دارد و گاه موسی علیه السلام این موضوع را فراموش می‌کند. سرانجام نیز تحکم یک‌جانبه خضر علیه السلام باعث جدایی نمی‌شود؛ بلکه نقض عهد آغازین داستان و بیان حکمت و دلیل امور، موسی علیه السلام را برای جدایی متقاعد می‌کند. این داستان از جمله مواردی است که در آن کنش‌های حافظ وجهه در حد اعلی خود به کار رفته و هریک از دو طرف گفت‌وگو می‌کوشد با بیان دلیل کافی، طرف مقابل را متقاعد کرده، وجهه مثبت خود را در عمل نپذیرفتن حفظ کند.

نمونه ۲۴. ﴿إِذْ قَالَ الْخَوَارِثُونَ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ... *...﴾ (مائده/ ۱۱۲-۱۱۵).

در نمونه ۲۴، وقتی حواریان از عیسی علیه السلام درخواست می‌کنند که از خدایش بخواهد از آسمان برای آن‌ها غذایی بفرستد، عیسی علیه السلام سعی می‌کند با بیانی شرط‌گونه، ضمن یادآوری تقوای الهی و ایمان، آنان را از این تقاضا منصرف کند. در ادامه وقتی حواریان اصرار می‌کنند و دلیل این اصرار را نه از ضعف ایمان که برای اطمینان یافتن قلب خود می‌دانند، عیسی علیه السلام با تعبیری بسیار لطیف و با کمال احتیاط و احترام از پیشگاه خداوند درخواست نزول مائده می‌کند. سرانجام نیز خداوند با بیانی همراه با شرط این درخواست را می‌پذیرد.

نمونه ۲۵. ﴿... وَ نَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَ كَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَ لَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ * قَالَ سَأُوۡىٓ اِلٰى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَآءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ اِلَّا مَنْ رَجِمَ...﴾ (هود/ ۴۲-۴۳).

در این نمونه، در گفت‌وگوی نوح علیه السلام با فرزندش در لحظات نزدیک به عذاب، وقتی نوح فرزندش را صدا می‌زند و از او می‌خواهد که سوار کشتی شود و راهش را از راه کافران جدا سازد، فرزندش این درخواست را رد می‌کند و می‌گوید که به کوه یا مکانی بسیار بلند پناه خواهد برد تا از طوفان نجات یابد. نوح علیه السلام بار دیگر از او می‌خواهد که سوار کشتی شود و از لجاجت دست بکشد؛ اما فرزندش باز هم نمی‌پذیرد. این نکته در آیات بیان نشده. تا اینکه موجی بین آنان فاصله می‌اندازد. روشن است که در این گفت‌وگو چون جایگاه دو طرف مساوی است و هر دو از وجهه یکسانی برخوردارند، گفت‌وگویی همراه با توصیه‌ها و پندهای پدران از سر دل‌سوزی و رد کردن‌های صریح و مستقیم از طریق دوگانه طلب و امتناع صورت می‌پذیرد.

۴. یافته‌های پژوهش

در بحث و تحلیل داده‌های پژوهش، این پرسش بررسی شد که در جفت‌گفتارهای کنش «رد کردن» در قرآن بسته به نوع مخاطب، موضوع درخواست و شرایط بافت از چه سازوکارهای ادب‌ورزانه‌ای برای رد کردن استفاده شده است؟ در پاسخ به این سؤال، رد کردن درخواست در سه موقعیت بررسی شد.

یافته‌های پژوهش در تحلیل موقعیت «۳-۱» و مطابق با جدول تحلیلی شماره ۲ حکایت از آن دارد که رد کردن درخواست از طرف موجود برتر - خواه به صورت مستقیم و صریح و بدون استفاده از کنش‌های حافظ وجهه و خواه به صورت غیرمستقیم و با استفاده از کنش‌های حافظ وجهه - امری شایع در گفتمان قرآن است. به نظر می‌رسد که در این فرض، نقطه اتکای بیان قرآن برتری موقعیت حق بوده؛ از این رو کنش‌های قرآنی، کمتر به موضوع وجهه نظر دارند. در این حالت، به‌کارگیری سازوکارهای ادب‌ورزی و کنش‌های حافظ وجهه شامل بیان دلیل، بیان شرط، پذیرش ناقص و یا غیرمنطبق با درخواست، طرح سؤال و غیره صرفاً برای آگاه‌سازی و فراهم ساختن شرایطی است که ضعف درخواست یا سؤال به‌خودی خود برای طرف فروتر روشن شود؛ به گونه‌ای که حتی

عدم کاربرد کنش‌های حافظ وجهه و ردّ صریح، قاطع و مستقیم طرف برتر به هدف و غرض گفتمانی قرآن آسیب نمی‌رساند.

گفتنی است که در موقعیت «۱-۳» هرگاه طرف فروتر درخواست طرف برتر را رد کند، حتماً کنش او غیرمرجح و با تهدید وجهه همراه است. از این رو ضروری است که رد کردن درخواست با کنش‌های حافظ وجهه همراه شود؛ چنان‌که در نمونه ۱، رد کردن به صورت غیرمستقیم و با طرح سؤال و بیان دو ویژگی منفی جانشین پیشنهادی و دو ویژگی مثبت جانشین شایسته همراه شده است. در نمونه ۳ نیز که طرف فروتر (شیطان) به صورت مستقیم درخواست طرف برتر (خداوند) را رد می‌کند، وجهه‌اش به کلی به مخاطره افتاده، عمل او از سر تکبر، خودبرتری و کفر قلمداد می‌شود.

جدول ۲. تحلیل رد کردن درخواست در جفت‌گفتارهای دارای موقعیت عالی و نازل

| سازوکارهای ادب‌ورزی | | پاره‌گفتار نوع ۲ (رد کردن درخواست) | | پاره‌گفتار نوع ۱ (طرح درخواست) |
|---|--------------------|---------------------------------------|----------------------------|-----------------------------------|
| کنش‌های حافظ وجهه | کنش‌های تهدید وجهه | مرجح (حفظ وجهه) | غیرمرجح (تهدید وجهه) | |
| ۱. طرح سؤال ۲. بیان دو ویژگی منفی جانشین پیشنهادی ۳. بیان دو ویژگی مثبت از جانشین شایسته | | | * | نمونه ۱: اظهار نظر از طرف برتر |
| ۱. اشاره ملائکه به بلندمرتبه‌گی خداوند و بیان ضعف و ناتوانی خود ۲. اقرار به اشتباه درباره مخالفت با خداوند ۳. ارائه پاسخ مورد انتظار و هماورد نبودن با آدم <small>ع</small> | | * | | نمونه ۲: سؤال از طرف فروتر |

| | | | |
|---|--|---|---|
| <p>۱. رد کردن مستقیم و صریح</p> <p>۲. احساس تکبر و خودبرتربینی ابلیس</p> <p>۳. بیان عذر و بهانه (آفرینش آدم از خاک و آفرینش ابلیس از آتش)</p> | | * | <p>نمونه ۳: تقاضا (امر) از طرف برتر</p> |
| <p>۱. رد کردن غیرمستقیم با بیان دلیل و لحن صمیمی و خیرخواهانه</p> <p>۲. رد کردن صریح و مستقیم در زمان تقابل حق و باطل</p> | | * | <p>نمونه ۴: تقاضا از طرف فروتر</p> |
| <p>۱. رد کردن مستقیم و صریح</p> <p>۲. استفاده از تکنیک متقاعد کردن مخاطب</p> <p>۳. پذیرش ناقص یا غیرمنطبق با درخواست</p> | | * | <p>نمونه ۵: تقاضا از طرف فروتر</p> |
| <p>۱. استفاده از استراتژی سؤال کردن به جای پذیرش</p> <p>۲. استفاده از تکنیک متقاعد کردن</p> <p>۳. پذیرش ناقص یا غیرمنطبق با درخواست.</p> | | * | <p>نمونه ۶: تقاضا از طرف فروتر</p> |
| <p>۱. رد کردن مستقیم و صریح در مرحله نخست</p> <p>۲. بیان علت رد درخواست در مرحله دوم و سرزنش دوزخیان</p> | | * | <p>نمونه ۷: تقاضا از طرف فروتر</p> |
| <p>۱. رد کردن غیرمستقیم درخواست با طرح سؤال و غیرمنطقی جلوه دادن آن</p> | | * | <p>نمونه ۸: تقاضا از طرف فروتر</p> |

یافته‌های پژوهش در تحلیل موقعیت «۳-۲» و مطابق با جدول تحلیلی شماره ۳ از آن حکایت دارد که رد کردن درخواست از طرف قطب منفی همواره با کنش‌های تهدید وجهه همراه است؛ چنان‌که در نمونه‌های ۹ تا ۱۱ اگرچه رد کردن درخواست به صورت غیرمستقیم انجام شده، کنش‌های مکملی مانند بهانه‌جویی، شرط‌گذاری، مغالطه و استدلال نادرست (شبه‌استدلال)، توجیه عمل و سکوت وجهه کنشگر را به مخاطره انداخته‌اند. دلیل این موضوع نیز لحن سرزنش‌گونه‌ای است که در ادامه آیات سیاق مرتبط با نمونه‌های ۹ تا ۱۱ در قرآن وجود دارد. در نمونه ۱۵ و ۱۷ رد کردن درخواست از سوی قطب مثبت با بیان استدلال و دلیل همراه است که از کنش‌های حافظ وجهه به شمار می‌آید. تنها نمونه چالش‌برانگیز در این موقعیت نمونه ۱۶ است که در آن رد کردن درخواست از سوی قطب مثبت با کنش تهدید وجهه همراه بوده و با لحن سرزنش‌گونه و بیانی دل‌سردکننده (آب پاکی روی دست کسی ریختن) انجام شده است. براساس بافت متنی نمونه ۱۶، گفت‌وگوی میان منافقان و مؤمنان شاید در لحظاتی اندک پس از بررسی پرونده اعمال آنان رخ داده؛ زمانی که در عمل میان خوب و بد تفکیک وجود دارد و لحظه فراق و جدایی است. در این موقعیت، وجهه‌ای برای قطب منفی باقی نمانده و به تعبیری سزاوار سرزنش شده است؛ از این رو لحن سرزنش‌گونه و بیان دل‌سردکننده مؤمنان خطاب به منافقان در این شرایط وجهه مؤمنان را تهدید نمی‌کند.

گفتنی است در نمونه ۱۵ که رد کردن درخواست با نوعی استدلال منطقی همراه شده، بیان قرآن به‌گونه‌ای است که قطب مثبت همواره طرف برتر استدلال است؛ از این رو طرف مخالف نمی‌تواند بر استدلال او فائق آید. در نمونه ۱۳ نیز که قطب منفی از مغالطه یا شبه‌استدلال استفاده کرده، قطب مثبت با استدلالی دقیق، ضعف و سستی استدلال طرف منفی را آشکار می‌سازد. در این دو نمونه که در آن‌ها از دو استراتژی سفسطه و مغالطه (شبه‌استدلال) و دلیل و استدلال استفاده شده، کافران سعی می‌کنند خود را صاحب دلیل، استدلال و منطق قابل دفاع در برابر پیامبران نشان دهند. نوع روایت قرآن در این موقعیت چنان است که کافران همواره از نظر منطق و استدلال در سمت ضعیف‌تر

قرار دارند و نمی‌توانند بر استدلال پیامبران فائق آیند.

در مجموع در موقعیت «۳-۲»، مانند موقعیت «۳-۱»، قطب مثبت طرف برتر از نظر قدرت و وجهه و قطب منفی طرف فروتر است؛ از این رو رد کردن‌های طرف مثبت هر چند مستقیم یا همراه با سرزنش و توبیخ و ... باشد، حق فرض می‌شود و تهدید وجهه به شمار نمی‌آید. در مقابل، رد کردن‌های طرف منفی حتی اگر با استدلال منطقی همراه باشد، به گونه‌ای قوی‌تر پاسخ داده می‌شود و در دیگر موارد، با ذم و سرزنش قرآن پایان می‌پذیرد و در حقیقت، کنش تهدید وجهه را به همراه دارد.

جدول ۳. تحلیل رد کردن درخواست در جفت‌گفتارهای دارای قطب مثبت و منفی

| سازوکارهای ادب‌ورزی | | پاره‌گفتار نوع ۲ (رد کردن درخواست) | | پاره‌گفتار نوع ۱ (طرح درخواست) |
|---------------------|---|---------------------------------------|----------------------------|---|
| | | مرجح (حفظ وجهه) | غیرمرجح (تهدید وجهه) | |
| کنش‌های حافظ وجهه | کنش‌های تهدید وجهه | | | نمونه ۹: سؤال از طرف قطب مثبت |
| | ۱. رد کردن غیرمستقیم با بهانه آوردن (اگر خدا می‌خواست فرشته‌ای به عنوان رسول می‌فرستاد) | | * | |
| | ۱. رد کردن غیرمستقیم با بهانه آوردن (ما از روش پدرانمان تبعیت می‌کنیم) | | * | نمونه ۱۰: دعوت از طرف قطب مثبت |
| | ۱. رد کردن غیرمستقیم با شرط گذاشتن ۲. توجیه کردن عمل خود | | * | نمونه ۱۱: سرزنش و تقاضا از طرف قطب مثبت |
| | ۱. رد کردن غیرمستقیم با بهانه جویی و شرط‌گذاری | | * | نمونه ۱۲: دعوت از طرف قطب مثبت |
| | ۱. رد کردن غیرمستقیم با استفاده از مغالطه یا | | * | نمونه ۱۳: اظهار نظر قطب |

| | | | | |
|--|---|---|---|-------------------------------------|
| | شبه استدلال ۲. رد کردن با سکوت در برابر درخواست و عدم اظهار نظر | | | مثبت |
| | ۱. رد کردن با سکوت در برابر درخواست و اظهار نظر نکردن | | * | نمونه ۱۴: تقاضا از طرف قطب مثبت |
| ۱. رد کردن با بیان استدلال و دلیل قوی تر | | * | | نمونه ۱۵: اظهار نظر از طرف قطب منفی |
| | ۱. رد کردن غیرمستقیم با لحنی سرزنش گونه و بیانی دل سردکننده (آب پاکی روی دست کسی ریختن) و سپس در پاره گفتار دوم، رد کردن با بیان دلیل و استدلال | | * | نمونه ۱۶: تقاضا از طرف قطب منفی |
| ۱. رد کردن غیرمستقیم با بیان دلیل | | * | | نمونه ۱۷: تقاضا از طرف قطب منفی |

در تحلیل موقعیت «۳-۳» و مطابق با جدول تحلیلی شماره ۴ که هر دو طرف درخواست از جایگاه و وجهه یکسان یا مشابهی برخوردارند، استفاده از کنش های حافظ وجهه برای عمل رد کردن تقریباً در همه موارد دیده می شود. همچنین در نمونه ۲۵ این موقعیت، رد کردن مستقیم و صریح به وسیله دوگانه طلب و امتناع مشاهده می شود. گفتنی است که در دوگانه طلب و امتناع گاه از کنش های حافظ وجهه استفاده شده، گاه به صورت مطلق، به رغم تهدید وجهه، عمل رد کردن انجام شده است.

مهم ترین سازوکارهای ادب ورزانه برای رد کردن در این موقعیت که با کنش های حافظ

وجهه همراه‌اند، عبارت‌اند از: بیان پیشنهاد جایگزین، ابراز نگرانی و ترس از وقایع آینده، بیان دلیل و استدلال، بیان ترس از موجود برتر و پناه بردن به او به‌عنوان مهم‌ترین دلیل، امتناع و ترک محیط و مکالمه، بیان استبعاد و احاله به آینده.

جدول ۴. تحلیل رد کردن درخواست در جفت‌گفتارهای دارای قطب‌های متوازن

| سازوکارهای ادب‌ورزی | پاره‌گفتار نوع ۲ (رد کردن درخواست) | | پاره‌گفتار نوع ۱ (طرح درخواست) |
|--|---------------------------------------|-----------------------|-----------------------------------|
| | کنش‌های تهدید وجهه | مرجح (حفظ وجهه) | غیرمرجح (تهدید وجهه) |
| ۱. رد کردن غیرمستقیم با استراتژی بیان جایگزین | | * | نمونه ۱۸: تقاضا |
| ۱. رد کردن غیرمستقیم با ابراز نگرانی و ترس از اتفاق ناخوشایند | | * | نمونه ۱۹: تقاضا |
| ۱. رد کردن مستقیم با بیان دلیل ۲. رد کردن با تصمیم بر ترک محیط و مکالمه | | * | نمونه ۲۰: تقاضا |
| ۱. رد کردن غیرمستقیم با بیان دلیل و استدلال | | * | نمونه ۲۱: تقاضا |
| ۱. رد کردن غیرمستقیم با منتظر نگه داشتن مخاطب و ارجاع به آینده | | * | نمونه ۲۲: تقاضا |
| ۱. رد کردن غیرمستقیم با بیان دلیل و استبعاد ۲. استفاده از استراتژی متقاعدسازی طرف مقابل | | * | نمونه ۲۳: تقاضا |
| ۱. رد کردن غیرمستقیم با بیانی شرط‌گونه | | * | نمونه ۲۴: تقاضا |

| | | | |
|---|--|---|-----------------|
| ۱. رد کردن‌های صریح و مستقیم به وسیله دوگانه طلب و امتناع | | * | نمونه ۲۵: تقاضا |
|---|--|---|-----------------|

نتایج

۱. استفاده از سازوکارهای ادب ورزی و استراتژی‌های رد کردن مبتنی بر کنش‌های حافظ وجهه براساس اصول نظریه ادب براون و لوینسون، در موقعیت «۳-۳» که هر دو طرف درخواست از جایگاه و وجهه یکسان یا مشابهی برخوردارند، بیشترین کاربرد را دارد. در واقع محدوده اشتراک تحلیل نمونه‌های قرآنی با نظریه ادب براون و لوینسون، همین موقعیت است.

۲. در تحلیل موقعیت‌های «۳-۱» و «۳-۲» بیان قرآن بسیار صریح و بر پایه نوعی حق‌انگاری است. بدین سان اگرچه در این موقعیت‌ها نیز از کنش‌های حافظ وجهه مانند بیان دلیل، بیان شرط و ... استفاده شده، هیچ‌گاه مفهوم وجهه برای طرف موجود برتر یا قطب‌های مثبت مطرح نبوده و آنچه معیار و محور کنش رد کردن قرار گرفته، حقانیت است؛ چنان‌که گویی در این موقعیت‌ها مفهوم وجهه در حاشیه موضوع و به عنوان مسئله‌ای فرعی مطرح است. گفتنی است این دو محور، محدوده افتراق تحلیل نمونه‌های قرآنی با نظریه ادب براون و لوینسون است.

۳. این پژوهش نشان داد که برخلاف دیگر متون ادبی و غیرالهیاتی، که از قواعد متن شناختی و ساختاری مشابه با نظریه ادب براون و لوینسون پیروی می‌کنند و تطبیق این نظریه بر آنان ممکن است، در خصوص قرآن، با توجه به بنیان‌ها و پیش‌فرض‌های کلامی، وحی شناختی و هرمنوتیکی و الزامات و اقتضائات متن شناختی خاص ناظر بر این متن الهی، تطبیق همه اصول نظریه ادب براون و لوینسون بر گزاره‌های کنش رد کردن در قرآن ممکن نیست؛ اگرچه با کمک نظریه یادشده می‌توان آیات قرآن را تحلیل و بررسی کرد و ابعاد جدیدی از آیات و گفتمان قرآن را ارائه داد.

منابع

۱. قرآن کریم.
 ۲. تک‌تبار، حسین و دیگران، «بررسی شیوه‌های رعایت ادب در صحیفه سجادیه»، *مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی*، دوره چهاردهم، شماره ۴۹، ۱۳۹۷ ش.
 ۳. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، دار الفکر العربی، بیروت، ۱۴۲۴ ق.
 ۴. دهقان نیری، مرضیه و دیگران، «ادب در گفتمان قرآن: گفت‌وگوی موسی علیه السلام و فرعون در سوره اعراف»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال دوم، شماره ۴، ۱۳۹۷ ش.
 ۵. رئیس‌زاده، علیرضا و دیگران، «مطالعه گفتمان قرآن از دیدگاه براون و لوینسون و بررسی آن در ساختار مساجد اسلامی»، *مطالعات هنر اسلامی*، دوره بیستم، شماره ۵۰، ۱۴۰۲ ش.
 ۶. شاه‌عبدالعظیمی، حسین، *تفسیر اثنی‌عشری*، انتشارات میقات، تهران، ۱۳۶۳ ش.
 ۷. صادقی‌تهرانی، محمّد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة*، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۶ ق.
 ۸. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۳ ش.
 ۹. مقدسی‌نیا، مهدی و سید علی اصغر سلطانی، «کاربردشناسی زبان و سازوکارهای ادب‌ورزی در برخی از ادعیه شیعه»، *جستارهای زبانی*، دوره پنجم، شماره ۵، ۱۳۹۳ ش.
 ۱۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
 ۱۱. هادیلو، بهمن، «بازتاب ادب‌ورزی در ساخت زبانی قرآن کریم در پرتو نظریه ادب "براون و لوینسون"»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، دوره دوازدهم، شماره ۱، ۱۴۰۳ ش.
 12. Al-Khatib, M. Abed, "Politeness in the Holy Quran: A sociolinguistic and pragmatic perspective", *Intercultural Pragmatics*, 2012, 9 (4): 479 – 509.
 13. Brown, P. and S. C. Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, Cambridge University Press, New York, 1987.
 14. Garcia, C., *Hispanic Linguistics: Refusing an Invitation*, The Prisma institute, 1992.
 15. Richards, J. C. and R. Schmidt, *Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics*, Great Britain: Longman, 2010.
 16. Searle, J. R., *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, New York, 1979.
 17. Searle, J. R., *Speech acts*, The Syndics of the Cambridge University Press, New York, 1969.
- Yule, G., *The study of language*, Cambridge university press. New York, 2020.

اثبات عدم اشتراط تأثیرگذاری در وجوب امر به معروف و نهی از منکر با تکیه بر آیه ۱۶۴ اعراف

البرز محقق گرفمی^۱

چکیده

یکی از فریضه‌های بنیادین شریعت اسلامی فریضه امر به معروف و نهی از منکر است. فقیهان برای استقرار وجوب این فریضه شروطی برشمرده‌اند که یکی از آن‌ها «شرط تأثیر» است. پژوهش حاضر به روش اکتشافی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای در پی تبیین ادله قرآنی درباره عدم اشتراط این شرط در استقرار وجوب فریضه یادشده است. فرضیه پژوهش حاضر این است که براساس عمومات و اطلاقات قرآنی با محوریت آیه ۱۶۴ سوره اعراف و همچنین روایات معتبر نمی‌توان چنین شرطی را به عنوان شرط وجوب فریضه امر به معروف و نهی از منکر در نظر داشت. برای اثبات این مدعا به مدلول آیاتی که بیان‌کننده دواصل ذیل هستند، استناد شده است: عمومات رهنمون به انجام وظیفه دینی در مواجهه با منکرات اجتماعی و منتفی نبودن احتمال اثرگذاری در روند تبلیغ و انذار به نحو مطلق. ادله ادعایی باورمندان به شرط تأثیر نیز به سه بخش روایات، اجماع و حکم عقل تقسیم و بررسی شده و ناکافی بودن هریک برای اثبات مدعای آنان به اثبات رسیده است.

کلیدواژه‌ها: امر به معروف، نهی از منکر، عدم اشتراط تأثیر، آیه ۱۶۴ اعراف، اتمام حجت، مسئولیت‌پذیری.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد.

مقدمه

به حکم خرد دوران‌دیش، انسان‌های غیرمعصوم به علت خطاپذیر بودن به سازوکارها و برنامه‌هایی برای کاستن از لغزش‌های فردی و اجتماعی نیازمندند. شماری از این برنامه‌ها جنبه پیشگیرانه داشته و شماری دیگر پس از ارتکاب جرائم و گناهان نقش آفرینی می‌کنند. شریعت اسلام به عنوان برنامه اداره فرد و جامعه در هر دو حوزه راهکارهایی ارائه داده است. یکی از راهکارهای اسلامی که هم جنبه بازدارندگی دارد و هم در حوزه درمان کثرتفتری‌ها نقش ایفا می‌کند، امر به معروف و نهی از منکر است.

توجه ویژه آموزه‌های اسلامی برای به‌کارگیری این راهکار به وسیله افراد چنان است که امام باقر علیه السلام فریضه امر به معروف و نهی از منکر را فریضه‌ای عظیم معرفی کرده و از آن با توصیف «أَسْمَى الْفَرَائِضِ وَأَشْرَفَهَا» یاد می‌کنند (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۸۲/۹). رسول خدا صلی الله علیه و آله پرهیز از ادای این فریضه را موجب برگرفته شدن برکات و امدادهای زمینی و آسمانی دانسته (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۸۱/۶) و امام رضا علیه السلام نتیجه این بی‌توجهی را قدرت یافتن سیاسی اوباش معرفی کرده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۸۵/۹). اهمیت باور قلبی و التزام عملی به فریضه امر به معروف و نهی از منکر چندان زیاد است که می‌توان روحیه تشویق به انجام نیکی‌ها و بازداشتن از شکل‌گیری کژی‌ها و سستی‌ها را پی‌رنگ تمامی آموزه‌های اسلامی دانست. از این روست که از دیدگاه شیعی فریضه یادشده یکی از فروع عقاید برشمرده شده است (برای نمونه بنگرید به: طوسی، ۱۴۰۰: ۱۴۶). برخی امر به معروف و نهی از منکر را زیرمجموعه اصل معاد دانسته و شماری دیگر آن را در زمره فروع امامت جای داده‌اند (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۹؛ قاسم بن محمد، ۱۴۲۱: ۱۶۲). دانشورانی از عامه نیز آن را در شمار اصول دین قرار داده (غزالی، ۱۴۰۹: ۵۳) و کسانی زیرمجموعه اصل عدل دانسته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۷۶؛ جاحظ، ۲۰۰۰: ۲۱۱).

قرآن مجید که سرچشمه بیان نیازمندی‌های معرفتی و روشی موجودات صاحب‌اختیار است، به ابعاد گوناگون فریضه امر به معروف و نهی از منکر و تثبیت روحیه اصلاحگری و بی‌تفاوت نبودن آدمیان به سرنوشت خویش و دیگران پرداخته

است. رهنمودهای قرآنی در حوزه گسترش روحیه امر به معروف و نهی از منکر تنها بیانگر حکمی اخلاقی از روی دل‌سوزی اجتماعی نیست، بلکه حکمی الزامی را از جنبه فقهی بیان کرده تا از این رهگذر، ضمانت‌های اجرایی برای گسترش یافتن نیکی‌ها و زدوده شدن پلشتی‌ها فراهم آید. فقیهان برای استقرار وجوب این فریضه شروطی برشمرده‌اند که یکی از آن‌ها به «شرط تأثیر» مشهور است. اما آنان درباره مفهوم این شرط در حوزه علم، ظنّ و اطمینان یا احتمال همداستان نیستند؛ چنان‌که برخی احتمال تأثیر را شرط استقرار وجوب برشمرده (برای نمونه بنگرید به: حلبی، بی تا: ۲۶۵؛ خویی، ۱۴۱۰: ۱/۳۵۱) و برخی دیگر علم به عدم تأثیر را سبب اسقاط وجوب می‌دانند (مطهری، ۱۳۸۹: ۱/۲۸۵؛ شیرازی، ۱۴۰۹: ۱۸۲/۴۸). کسانی نیز ظنّ به عدم تأثیر را سبب اسقاط وجوب به‌شمار آورده‌اند (فیض کاشانی، ۱۳۹۵: ۱/۷۱۳؛ خوانساری، ۱۳۵۵: ۵/۴۰۳).

درمقابل، این دیدگاه وجود دارد که مقتضای اطلاق ادله لفظی به عدم اشتراط احتمال تأثیر رهنمون است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۱/۳۶۵؛ روحانی، ۱۴۳۸: ۱۹/۳۷۵). برخی دیگر از فقیهان با وجود پذیرش اطلاق ادله لفظی، تنها حکم عقل را قیدی برای این اطلاق دانسته‌اند (برای نمونه بنگرید به: نجفی، ۱۳۶۳: ۲۱/۳۶۸؛ شیرازی، ۱۴۰۹: ۱۸۲/۴۸)؛ با این توضیح که به حکم عقل، نهی کردن در مواردی که هیچ اثری برای آن متصور نیست، عملی لغو خواهد بود.

پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که «آیا اثربخش نبودن امر و نهی بر مخاطب مانع استقرار وجوب فریضه امر به معروف و نهی از منکر برای امر یا ناهی می‌شود؟». به دیگر سخن آیا می‌توان اثرگذاری بر مخاطب را شرط وجوب این فریضه دانست؟ پژوهش به روش تحلیلی - اکتشافی و با بهره‌گیری از آیات کلام الهی و رجوع به منابع اسنادی در پی پاسخ به پرسش یادشده است. برای انجام پژوهش نیز در گام نخست دلایل قرآنی دال بر عمومیت حکم از نظر اثرگذار بودن یا نبودن امر و نهی تبیین شده و در گام دوم ضمن برشمردن ادله ادعایی باورمندان به نقش آفرینی مؤلفه اثرگذاری بر استقرار وجوب، ناکافی بودن این ادله تبیین شده است.

۱. پیشینه پژوهش

در نوشته‌های فراوانی از مجموعه فقہ فتوایی و استدلالی، بخشی به بیان شروط فریضه امر به معروف و نهی از منکر اختصاص یافته است. بیشتر فقیهان نیز برای اثبات شرط تأثیر به تبیین ادله خود پرداخته و در مقابل، شماری دیگر با ادله آنان مخالفت کرده‌اند. براساس جست‌وجوی نگارنده، تنها دو مقاله ارتباط زیادی با پژوهش حاضر دارند:

- در مقاله «واکاوی شرطیت احتمال تأثیر در وجوب امر به معروف و نهی از منکر» از امین سلیمان کلوانق و دیگران (۱۳۹۷)، به تبیین اجمالی نه دسته از آیات برای اثبات عدم اشتراط تأثیر پرداخته شده و تنها در بخش کوتاهی، آیات ۱۶۵-۱۶۶ سوره اعراف مورد تبیین قرار گرفته است (سلیمان کلوانق و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۵۶-۱۵۹). مقاله پیش‌گفته در نقد روایات شرط تأثیر، بیشتر بر اشکالات سندی تمرکز داشته و سرانجام به این نتیجه دست یافته که بحث درباره این شرط به علت گستردگی دایره تأثیر، فاقد ثمره علمی خواهد بود (همان، ۱۶۸).

- صالح منتظری و سعید ابراهیمی نیز در مقاله «نفی شرطیت احتمال تأثیر در امر به معروف و نهی از منکر» (۱۳۹۵) یکی از دلایل نفی احتمال تأثیر را قیام امام حسین علیه السلام دانسته‌اند (منتظری و ابراهیمی، ۱۳۹۵: ۱۳۸)؛ حال آنکه نمی‌توان قیام حضرت علیه السلام را به طور مطلق بی‌تأثیر دانست. به نظر می‌رسد انحصار گستره تأثیر به تأثیر فوری بر شخص نهی‌شونده علت این برداشت باشد. نویسندگان مقاله یادشده در برداشتی دیگر شرط بودن احتمال تأثیر را به شیخ طوسی و نویسنده کتاب *فقه الصادق* نسبت داده‌اند؛ حال آنکه شیخ طوسی در پایان بحث درباره این شرط، قول اقوی را عدم اشتراط این شرط دانسته (طوسی، ۱۴۰۰: ۱۴۹) و آیت‌الله سید محمد صادق روحانی نیز سرانجام، این شرط را نمی‌پذیرد. او همچنین روایات دال بر عموم این فریضه را با پاره‌ای از روایات معارض دانسته و تنها اشکال سندی را سبب مرجوحیت دسته دوم برشمرده است.

با وجود این تلاش‌های تحسین‌برانگیز، پژوهشی پیدا نمی‌شود که تمرکز خود را بر بهره‌گیری از مستندات قرآنی برای اثبات عدم اشتراط این فریضه بر اثرپذیری مخاطبان

قرار داده باشد. وجه نوآوری پژوهش حاضر این است که با تکیه بر اصل مرجعیت علمی قرآن در عرصه دانش فقه، دلالت‌های قرآنی مربوط به روش مواجهه با نهی ناپذیران را استخراج کرده و حکم قرآنی را در این موضوع تبیین کرده است. همچنین با برشمردن ادله احتمالی مقیدکننده این حکم، ناکافی بودن آن‌ها را برای تقیید حکم یادشده به اثبات رسانده است. از نظر کاربردشناسی روشی نیز می‌توان پژوهش حاضر را در شمار پژوهش‌هایی دانست که مرجعیت علمی قرآن در یکی از فروع فقہی را تثبیت کرده است.

۲. تبیین ادله قرآنی اثبات عدم مشروطیت اثرگذاری برای استقرار وجوب

در این بخش با بهره‌گیری از آیات قرآن مجید و روایات تفسیری معتبر، ادله‌ای تبیین می‌شوند که براساس عموم آن‌ها نمی‌توان وجوب امر به معروف را به شرط یا قید اثربخشی مشروط دانست.

۲-۱. عمومات رهنمون به انجام وظیفه دینی در مواجهه با منکرات اجتماعی

از شماری ادله لفظی چنین برمی‌آید که مواجهه مؤمنان با ناهنجاری‌های اجتماعی و ارتکاب به آن‌ها لزوماً به شرط اثرگذاری باز بسته نیست؛ بلکه دو هدف دیگر از ادای این فریضه پی گرفته می‌شود که عبارت‌اند از: بیان انجام وظیفه دینی فردی و اتمام حجت از طریق بیان موضع. قرآن مجید نیز این اهداف را به نحوی فراگیر بیان کرده است. در ادامه به بررسی آیات مرتبط پرداخته می‌شود.

۲-۱-۱. انجام وظیفه فردی

مهم‌ترین دلیلی که می‌توان از آن برای اثبات وجوب نهی از منکر با وجود آگاهی عمومی به عدم تأثیر استفاده کرد، آیه ۱۶۴ سوره اعراف است. در این آیه، سیمای گروهی ترسیم شده که در برابر افراد لجوج و به ظاهر نهی ناپذیر، نهی از منکر را رها نکردند. بایسته است برای فهم دقیق مراد آیه، خانواده آیات بیانگر داستان آورده شود: «وَسَأَلْنَهُم عَنِ الْقَرْيَةِ

الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ * وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعذِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ * فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ * فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿۱۶۳-۱۶۴﴾ (اعراف/ ۱۶۳-۱۶۴).

در این مجموعه از آیات درباره گروهی از بنی اسرائیل سخن رفته که از پیروی فرمان الهی سر باز زدند و بر اثر این نافرمانی دچار عذاب شدند. براساس گزارش های روایی و تاریخی، محل سکونت این گروه با نام هایی چون ایکه، ایله، طبریه، مدین و مقنا معرفی شده که ساکنان آن تیره ای از قوم ثمود بوده اند (برای مطالعه بیشتر بنگرید به: قمی، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۴۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۵۹۷؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۳/ ۱۴۰). از عبارت قرآنی «حَاضِرَةَ الْبَحْرِ» و دیگر نشانه های مندرج در آیات پیش گفته چنین برمی آید که این منطقه به دریا نزدیک بوده و ماهی گیری یکی از مشاغل مهم ساکنان آن به شمار می آمده است. داستان اصحاب سبت را در آیات دیگری نیز می توان جست.^۲

۱. و از آن ها درباره [سرگذشت] شهری که در ساحل دریا بود، بپرس! زمانی که آن ها در روزهای شنبه تجاوز [و نافرمانی] خدا می کردند؛ همان هنگام که ماهیان شان، روز شنبه [که روز تعطیل و استراحت و عبادت بود، بر سطح آب] آشکار می شدند. اما در غیر روز شنبه به سراغ آن ها نمی آمدند. این چنین آن ها را به چیزی آزمایش کردیم که نافرمانی می کردند * و [به یاد آر] هنگامی را که گروهی از آن ها [به گروه دیگر] گفتند: چرا جمعی [گنهکار] را اندر می دهید که سرانجام خداوند آن ها را هلاک خواهد کرد یا به عذاب شدیدی گرفتار خواهد ساخت؟! [آن ها را به حال خود واگذارید تا نابود شوند!]، گفتند: [این اندر زها] برای اعتذار [و رفع مسئولیت] در پیشگاه پروردگار شماست؛ به علاوه شاید آن ها [بپذیرند و از گناه باز ایستند و] تقوا پیشه کنند! * اما هنگامی که تذکراتی را که به آن ها داده شده بود، فراموش کردند، [لحظه عذاب فرا رسید و] نهی کنندگان از بدی را رهایی بخشیدیم و کسانی را که ستم کردند، به خاطر نافرمانی شان به عذاب شدیدی گرفتار ساختیم * [آری،] هنگامی که در برابر آنچه از آن نهی شده بودند سرکشی کردند، به آن ها گفتیم: به شکل میمون هایی طرد شده درآیید!

۲. برای نمونه بنگرید:

براساس آنچه از آیات و روایات تفسیری برمی آید، روزهای شنبه ماهی های آن منطقه بیشتر از روزهای دیگر در سطح آب مشاهده می شدند (بحرانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۶۰۰؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۳/ ۱۶۰). پروردگار به ساکنان این منطقه دستور داد که شنبه ها را به عبادت پردازند و آن روز را گرامی داشته و از صید ماهی خودداری کنند (طوسی، بی تا، ۱۳/ ۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲/ ۲۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/ ۲۹۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۷۱/ ۲)؛ اما گروهی از فرمان الهی سرپیچی کردند. بنابر روایات، این گروه با تورهایی که در آب قرار داده بودند، روز شنبه ماهی ها را به دام می انداختند و روز بعد آن ها را از آب خارج می کردند (بحرانی، ۱۳۷۴: ۲/ ۵۹۸). طبق گزارش هایی دیگر، روش صید آنان چنین بود که گودال هایی در کنار گذرگاه آب حفر می کردند تا ماهی ها در آن ها به دام افتاده و نتوانند به مسیر اصلی بازگردند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/ ۴۱۱؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۱۴۱/ ۹). آنان با این روش ها به گمان خود با ظاهر امر الهی برای صید نکردن در روز شنبه مخالفت نمی کردند. این قوم را در مواجهه با حکم الهی می توان به سه گروه تقسیم کرد: گروه متخلفان از فرمان الهی، نهی کنندگان گروه اول از ارتکاب گناه و گروهی که از تغییر روش گناهکاران ناامیده بوده و عمل نهی کنندگان را بیهوده می دانستند. گروه اخیر با وجود علم به نادرستی عمل گناهکاران در برابر آنان ساکت بوده و نهی کنندگان را به علت بی ثمر بودن عملشان مورد پرسش قرار می دادند. روایت معتبری از امام صادق علیه السلام در دست است که مطالب پیش گفته را تأیید می کند: «آنان سه گروه بودند: گروهی که امر الهی را پذیرفته و

-
- «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره/ ۶۵).
 - «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَوُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهَ فِرْعَوْنَ عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (نساء/ ۴۷).
 - «وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِثَابِقِهِمْ وَفُلْنَا لَهُمُ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا» (نساء/ ۱۵۴).
 - «إِنَّمَا جَعَلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (نحل/ ۱۲۴).

دیگران را نیز به انجام آن امر می‌کردند. اینان نجات یافتند. گروهی دیگر امر الهی را پذیرفتند؛ ولی دیگران را به انجام آن امر نمی‌کردند. اینان به شکل مورچه مسخ شدند و گروهی دیگر نه امر الهی را پذیرفتند نه دیگران را به انجام آن امر نمودند. اینان هلاک شدند» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۵/۳۷۷).

براساس آیات قرآن مجید، گناهکاران دچار عذاب دنیوی مسخ و عقوبت اخروی شدند. گروه واعظان نیز به علت ترس از نزول بلا از سکونت با افراد گناهکار در یک مکان پرهیز کرده و به نواحی اطراف مهاجرت کردند (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۲۴۵؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۲/۵۹۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۱۴۰). درباره سرگذشت افرادی که در برابر گناه ساکت بوده و ناهیان را سرزنش می‌کردند، سه دیدگاه در میان قرآن پژوهان مطرح است:

الف) عده‌ای بر این باورند که این افراد به علت ترک نهی از منکر عقوبت شدند (طوسی، بی تا: ۱۵/۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۲۹۵؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۶/۴۲۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۷/۳۰۷).

ب) گروه ساکتان نجات یافتند. برای نجات آنان دلایلی آورده شده است: واعظان را نهی می‌کردند؛ چون به تأثیر نداشتن باور داشتند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۸/۴۵۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۱۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵/۸۶)، به علت کفایی بودن وجوب نهی از منکر بی‌گناه بودند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۳۹۳) و به علت انکار قلبی منکر نجات یافتند (زحیلی، ۱۴۱۱: ۹/۱۴۵). برخی نیز با پیش فرض فقهی عدم استقرار وجوب نهی از منکر در صورت نهی ناپذیری، عمل ساکتان اصحاب سبت را مستحق عقوبت ندانسته‌اند (قربانی لاهیجی، ۱۳۹۱: ۴/۱۶۱).

ج) سرنوشت گروه سوم را نمی‌توان فهمید؛ چراکه از سویی در شمار گناهکاران نبودند و از سوی دیگر به علت اهمال با متخلفان مخالفت نکردند (رضا، ۱۴۱۴: ۹/۳۷۹).

تنها روایتی که در ظاهر، عمل ساکتان را توجیه می‌کند، این روایت است: «رَحِمَ اللَّهُ مَنْ قَالَ خَيْرًا فَغَنِمَ أَوْ سَكَتَ عَلَى سُوءٍ فَسَلِمَ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۱۲۳). اما این روایت به سبب مرفوعه بودن دچار اشکال سندی است. در صورت اغماض از این ضعف نیز از فراز

«فَسَلِم» دانسته می‌شود که اگر نهی از منکر سبب ایجاد خطر قابل توجهی برای ناهی شود، سکوت در برابر منکر جایز خواهد بود. از این رو سکوت به شرط «ایمنی از خطر» مرتبط خواهد بود و نه بحث «شرط تأثیر».

از آیه «أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ» (اعراف/۱۶۵) نیز چنین برمی‌آید که تنها اندرزد دهندگان نجات یافتند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۶/۴۲۲)؛ چراکه در این آیه، گروه نجات یافته با وصف ناهی یاد شده‌اند و نه با وصف ایمان. بنابراین نمی‌توان گروه مؤمنان ساکت را در شمار نجات یافتگان پنداشت. براساس روایتی دیگر، تنها گروه نهی‌کنندگان نجات یافتند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۳۵). همچنین از آیاتی مانند آیه «وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (اعراف/۱۵۹) دانسته می‌شود که فقط عده‌ای از بنی اسرائیل که امر به معروف کردند، به عدالت متصف هستند؛ پس گروه ساکتان، عادل نخواهند بود. براساس روایتی از امام علی علیه السلام در تفسیر این آیه، کسانی که در برابر منکرات غیرت به خرج نمی‌دهند و این فریضه را ترک می‌کنند، باعث ایجاد تفرقه شده و قوم متمگری خواهند بود که از رحمت الهی به دور هستند (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۲۴۷).

همچنین نمی‌توان به استناد کفایی بودن وجوب نهی از منکر، عمل افراد ساکت را توجیه کرد؛ چراکه ساقط شدن وجوب این فریضه به آگاهی از اثربخش بودن نهی از منکر به وسیله دیگران، باز بسته بوده و این درحالی است که درباره گناهکاران بنی اسرائیل چنین احتمالی وجود نداشت. افزون بر این در چنین شرایطی لازم است که دیگران نیز به اقامه این فریضه همت گمارند تا از طریق فراوان شدن شمار نهی‌کنندگان، احتمال تأثیر در نهی شوندگان بالا برود.

در آیات پیش گفته، یکی از دلایل واعظان برای انجام عمل خویش به صورت «مَعْدَرَةً إِلَى رَبِّكُمْ» (اعراف/۱۶۴) بیان شده؛ براین اساس یکی از دلایل نهی کردن افرادی که به ظاهر پذیرای ارشاد نیستند، انجام وظیفه و بیان تکلیف است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۷۵۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۱۷۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۷/۳۰۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۳۹۲). به عبارت دیگر انجام این فریضه در هر حالتی برای عرضه داشتن انجام وظیفه در

پیشگاه الهی است؛ چراکه یکی از وظایف مؤمنان در برابر گناهان و کج روی ها اعلام انزجار است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/ ۲۹۵). نویسنده کتاب التبیان فی تفسیر القرآن درباره ارتباط این آیه با حکم امر به معروف چنین می نویسد: «در این آیه دلیلی هست بر اینکه نهی از عمل ناپسند با وجود علم به عدم قبول و اثرپذیری نهی شونده واجب است» (طوسی، بی تا: ۱۳/ ۵).

برخی بر این باورند که وقتی به نهی ناپذیری نهی شونده علم هست، نمی توان معذور بودن در برابر پروردگار را دلیلی برای اثبات وجوب این فریضه دانست (قربانی لاهیجی، ۱۳۹۱: ۴/ ۱۵۲). نیک هویدا است که این استدلال براساس حکم عقل بوده بر لغو بودن امر و نهی در حالت اثرناپذیری مخاطب استوار است. پاسخ به این استدلال در بخش «۳-۳» با تبیین اهداف فریضه امر به معروف و نهی از منکر داده شد.

از سوی دیگر آدمی در انجام فریضه امر به معروف و نهی از منکر، مأمور به انجام وظیفه است و نه ضامن تحصیل نتیجه (قرائتی، ۱۳۸۸: ۳/ ۲۰۶). به سخن دیگر یکی از دلایل نهی از منکر این بود که نهی کنندگان به سستی یا کوتاهی در انجام این فریضه منتسب نباشند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲/ ۲۴۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/ ۳۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵/ ۸۶؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۹/ ۱۴۳) و توجه خود به اقامه نهی از منکر را نشان بدهند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/ ۳۹۲). در حدیثی نبوی، از امر به معروف و نهی از منکر با عناوین «وفاء» و «حجت» یاد شده است^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/ ۳۷۸). به نظر می رسد مراد از آوردن صفت «وفاء» برای این فریضه، پایبندی به پیمان دینی بوده و مراد از «حجت» تبیین معروف ها و منکرها برای دیگران و اتمام حجت است. درباره تأثیر نهی از منکر بر اتمام حجت در بخش بعد سخن خواهد رفت.

۱. «بُئِيَ الْإِسْلَامَ عَلَى عَشْرَةِ أَشْهُمٍ عَلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ هِيَ الْمَلَّةُ وَ الصَّلَاةُ وَ هِيَ الْفَرِيضَةُ وَ الصَّوْمُ وَ هُوَ الْجُنَّةُ وَ الزَّكَاةُ وَ هِيَ الطَّهَارَةُ وَ الْحَجُّ وَ هُوَ الشَّرِيعَةُ وَ الْجِهَادُ وَ هُوَ الْغَزْوُ وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ هُوَ الْوَفَاءُ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ هِيَ الْمَحَجَّةُ وَ الْجَمَاعَةُ».

۲-۱-۲. بیان موضع و اتمام حجت

یکی از اهداف فریضه امر به معروف و نهی از منکر تبیین مواضع فردی است؛ به این معنا که دعوت به خیر و بازداشتن از امور ناپسند فقط برای تأثیرگذاری بر مخاطب صورت نمی‌گیرد، بلکه از نظری، در بردارنده دیدگاه فرد در برابر رفتار دیگران است. مجموعه‌ای از روایات نیز به این ویژگی رهنمون هستند؛ برای نمونه در حدیثی از امام سجاد علیه السلام، یکی از انگیزه‌های نهی از منکر از سوی ناهیان چنین تبیین شده است: «ما از امور ناپسند نهی می‌کنیم تا مخالفتمان را با آن‌ها و ناپسند دانستن عمل آن‌ها را به پروردگاران نشان دهیم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/۱۴). امام باقر علیه السلام نیز می‌فرمایند که پروردگار متعال نیکوکاران قوم شعیب علیه السلام را به علت ابراز نکردن انزجار از گناهان به همراه اهل معاصی عذاب کرد (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۶/۱۶). همچنین در روایتی از امام علی علیه السلام، کسی که در مقابل منکرات حتی انزجار قلبی خود را بروز نداده و بی تفاوت باشد، به انسان بی‌روحی تشبیه شده که خصلت‌های نیکو را تباه ساخته است (شریف رضی، ۱۴۰۴: ۵۱۴-۵۱۵)؛ چراکه سکوت در برابر انجام منکرات ممکن است این باور عمومی را ایجاد کند که نسبت به گناهکار و رفتار او نارضایتی وجود ندارد.

اگر از گناه انتقاد نشود، رفته رفته قبح گناه فراموش شده و بدعت‌ها ایجاد می‌شود؛ از این رو هنگام ایجاد بدعت‌ها امر ونهی واجب خواهد بود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۴۲۱/۶). براساس دیدگاهی دیگر، احتمال ایجاد بدعت در این حالت منتفی است؛ چراکه براساس روایات، مؤمنان ساکت به ناپسند بودن کار گناهکاران آگاه بودند (قربانی لاهیجی، ۱۳۹۱: ۴/۱۵۲). اما این اشکال استوار نمی‌نماید، چراکه بی‌تفاوتی گروهی از مؤمنان نسبت به انجام عملی ناروا سبب ایجاد این انگاره می‌شود که عمل ناروا قبح خود را از دست داده و به علت عدم مخالفت مؤمنان به عملی مجاز تبدیل شده است. از سویی بسیار محتمل است که گروه ساکتان به علت ابراز نکردن مخالفت خویش با حیلۀ به ظاهر شرعی، گرفتار عقوبت شده باشند. منظور از حیلۀ شرعی به دام انداختن ماهی‌ها در روز شنبه و صید آن‌ها در روز بعد است. عدم مخالفت شماری از مؤمنان و آگاهان

جامعه سبب مجاز پنداشتن به کارگیری این حیل و حیل‌های مشابه در روند دین‌داری می‌شد. از این رو نمی‌توان پذیرفت که مخالفت نکردن گروهی از مؤمنان با عملی ناروا باعث ایجاد بدعت نمی‌شود.

در سورهٔ مرسلات نیز چنین آمده است: ﴿فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا * عُذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾^۱ (مرسلات/ ۵- ۶). کلمهٔ «عذرا» در این آیه بیانگر حالتی است که در آن هیچ تأثیری بر مخاطب وجود ندارد (صادقی تهرانی، ۱۴۱۲/ ۱: ۳۵۲). این برداشت را از قرینهٔ مقابلهٔ این کلمه، یعنی کلمهٔ «نذرا» می‌توان دریافت که آوردن آن تنها برای این است که در پیشگاه خدا عرضه شود فرمان تو برای انجام واجبات و نهی از منکرات را به گوش افراد رساندیم تا اتمام حجتی بر مخالفان باشد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶/ ۱۱: ۳۶۴؛ قرآنی، ۱۳۸۸/ ۳: ۲۰۳). در واقع این تصور برای آمران و ناهیان وجود دارد که اگر آنان نیز نهی می‌کردند، ممکن بود خطاکاران از ادامهٔ کار خود دست بردارند. بدین سان با انذار گناهکاران، وظیفهٔ مؤمنان نسبت به این احتمال محقق می‌شود. به دیگر سخن، اعتذار در این آیه به معنای عملی است که موجب کاستن از بهانه‌های گمراهان شود (ابن خالویه، ۱۴۱۳/ ۲: ۴۲۷) و این اعتذار گونه‌ای از تبیین حجج است تا پس از آن حجتی برای مخالفت وجود نداشته باشد (ماتریدی، ۱۴۲۶/ ۱۰: ۳۷۸).

اتمام حجت نیز در این مرحله، گونه‌ای اعلام مواضع است تا انجام‌دهندگان امور ناشایست نتوانند به بهانهٔ نداشتن آگاهی رفتار خود را توجیه کنند. برخی از باورمندان به کفایت ظن به عدم تأثیر برای اسقاط وجوب، اتمام حجت بر مأمور و منهی را علتی می‌دانند که از طریق آن، این فریضه با وجود علم به تأثیر نداشتن نیز واجب خواهد بود (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳/ ۱۵: ۲۳۸). براین اساس، این دیدگاه فقهی پدید آمده که به رغم علم به تأثیر نداشتن، احتیاط واجب آن است که ناراحتی خود را از کارهای ناشایست

۱. پس به [نیروهای] افکنندگان یادواره‌ای؛ معذوران یا هشداردهندگان [که در صورت تأثیر نداشتن تکلیف خود را انجام داده‌اند].

خلاف کار اظهار کنند (برای نمونه بنگرید به: سیستانی، ۱۴۰۱: ۱۷۱/۲).

این هدف پیش‌ران سبب تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری اجتماعی می‌شود؛ چراکه اشخاص در برابر وقوع رخداد‌های اجتماعی بی‌تفاوت نخواهند بود. شماری از روایات نیز به تبیین این جنبه از امر به معروف و نهی از منکر رهنمون هستند؛ برای نمونه در روایتی از امام سجاد علیه السلام چنین آمده: «روا نیست مؤمنی ببیند که نافرمانی پروردگار انجام می‌شود، اما رو برنگرداند تا فاعل آن تغییر کند» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۱۲۶). امام صادق علیه السلام نیز بی‌تفاوتی نسبت به برپایی امور دینی را موجب خروج از جرگه دین‌داران دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۲۹: ۳/۳۳۰).

همچنین براساس روایاتی درصورت آگاهی از تأثیر نداشتن امر به معروف و نهی از منکر بر افراد، مراتبی از ابراز انزجار از وقوع فعل منکر تبیین شده که کمترین آن‌ها ابراز نارضایتی قلبی از طریق رفتارهای خارجی است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۴۲)؛ برای نمونه امام صادق علیه السلام هرگاه با افرادی که به کشمکش می‌پرداختند، برخورد می‌کردند با صدای بلند آنان را به پرهیزگاری زنهار می‌دادند (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۰/۴۹۳). در روایتی دیگر چنین آمده که ایشان پس از نپذیرفتن نهی از منکر از سوی کج‌رفتاران، تأسف خویش را با تکان دادن سر ابراز می‌کردند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۱۲۸). ثقة‌الاسلام کلینی در روایت موثقی از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل می‌کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «با گناهکاران با صورت‌های خشمناک مواجه شوید» (کلینی، ۱۴۲۹: ۹/۴۲۹). براساس این روایات یکی از اهداف این فریضه، تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری اجتماعی و پرهیز از بی‌تفاوتی در برابر رفتارهای نارواست. تحقق این هدف را نمی‌توان به شرط تأثیر بر مخاطب وابسته دانست؛ چراکه این جنبه از امر به معروف سازندگی معرفتی و شخصیتی آمر و ناهی را در پی دارد. نیک هویداست که از این نظر، درهرصورت، بر امرکننده و ناهی لازم است که با ممارست در امرونهی، خود را نسبت به کنش‌های ناروا مسئول بداند.

۲-۱-۳. منتفی نبودن احتمال تأثیرگذاری در روند تبلیغ و انذار

همان‌گونه که پیش‌تر آمد، گروهی از بنی اسرائیل که به نهی از منکر اصحاب سبت می‌پرداختند، دلیل اول خود را با عبارت «مَعذِرَةُ الی رَبِّکُمْ» بیان می‌کردند. در ادامه آیه به دلیل دوم ایشان اشاره شده است: «قَالُوا مَعذِرَةٌ اِلَى رَبِّکُمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ» (اعراف/۱۶۴). استفاده از ادات ترجیحی «لعل» در عبارت «لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ» نشان‌دهنده این است که احتمال موعظه‌پذیری گناهکاران و دست برداشتن آنان از گناه به طور کلی منتفی نیست (آلوسی، ۱۴۱۵: ۸۶/۵؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۱۶۰/۳؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۱۴۵/۹). از این رو گروه واعظان از اثرگذاری سخنان خویش در گناهکاران ناامید نشدند (رضا، ۱۴۱۴: ۳۷۵/۹)؛ چراکه یأس مطلق از هدایت گمراهان تنها زمانی ایجاد می‌شود که همگی هلاک شده باشند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۹/۳).

حق این است که چون آگاهی یافتن از اثربخشی بر مخاطب در علم جزئی امر یا ناهی نمی‌گنجد، نمی‌توان احتمال پرهیز خطاکاران از روش خود را نادیده انگاشت. براساس یک تقسیم‌بندی فراگیر، ساحات تأثیرپذیری عبارت‌اند از: عقیده، نگرش، ارزش، فکر، احساس و هیجان، میل و گرایش، انگیزه و اراده، رفتار، خوی و صفت. از نظر زمانی نیز تأثیرپذیری به سه دسته دائمی، آنی و معوق تقسیم می‌شود (عمادی، ۱۴۰۱: ۳۰). طبق تقسیمی دیگر، اثرگذاری را می‌توان به گونه‌های مختلفی مانند تدریجی، نسبی و غیرمستقیم دسته‌بندی کرد (شیرازی، ۱۴۰۹: ۱۸۰/۴۸). تأثیرپذیری همچنین به اعتبار تداوم به دو شکل تغییر رفتار پیوسته و مقطعی نمایان می‌شود. به سخن دیگر اثراتی که ظهور آن‌ها بر مأمور و منهی قابل تصور است، عبارت‌اند از: کاستن از کیفیت یا کمیت رفتار ناروا، به تأخیر افتادن رفتار، جلوگیری از انگیزه ارتکاب معصیت و ایجاد حس درونی کاستی رفتاری یا کج‌روی.

براساس دیدگاهی تفسیری، مراد از عبارت «لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ» این است که اثرپذیری جزئی چنین افرادی به طور کامل منتفی نیست (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۷۲/۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۸/۳۳۲). توضیح مطلب اینکه اثرگذاری بر افراد به چند گونه قابل تقسیم است؛ چنان‌که از

نظری، اثرگذاری می‌تواند تام یا ناقص باشد. در این‌گونه، هرچند ممکن است نهی کردن فردی از ارتکاب عمل ناپسند، تأثیر تامی بر او نداشته باشد؛ چنانچه نهی از منکر به وسیلهٔ افراد مختلفی تکرار شود، احتمال معناداری برای تغییر رفتار مخاطب وجود خواهد داشت. نکره آمدن کلمهٔ «نذراً» در آیهٔ «عُدْرًا أَوْ نُذْرًا» (مرسلات/ ۶) نشان می‌دهد که ممکن است اثر ناپیدایی در عمل نهی از منکر وجود داشته باشد که امر یا ناهی از آن بی‌اطلاع است؛ ولی در عالم واقع رخ می‌دهد.

وجود گونه‌های مختلف اثرگذاری و فراوانی آن‌ها این دیدگاه را تقویت می‌کند که احراز بی‌اثر بودن امر و نهی نایاب است (صادقی تهرانی، ۱۳۹۶: ۶۵؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۳/۲۰۳) و نمی‌توان امر و نهی را در هیچ حالتی بی‌اثر دانست. به سخن دیگر به دست آوردن علم به تأثیر نداشتن، با توجه به شمول زمانی و افرادی اثرگذاری، از طرق عادی کسب معارف بشری امکان‌پذیر نمی‌نماید. پس می‌توان اثرگذاری را هرگونه تغییر جزئی یا کلی در نگرش‌ها، گفتار و رفتار کسی دانست که پیام دعوت به نیکی‌ها و بازداشتن‌ها از کژی‌ها به او می‌رسد. در ادامه به تبیین مهم‌ترین گونه‌های اثرگذاری قابل‌تصور برای امر به معروف و نهی از منکر در حوزهٔ مخاطبان پرداخته می‌شود.

براین‌اساس فقیهان بر این باورند که چنانچه تأثیرگذاری از طریق تکرار محتمل باشد، فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر واجب خواهد بود (برای نمونه بنگرید به: موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۱/۴۹۴؛ روحانی، ۱۴۳۸: ۱۹/۳۷۹)؛ چراکه در این حالت، تکرار در قامت مقدمهٔ واجب اثرگذاری نقش‌آفرین است و تحصیل مقدمهٔ واجب نیز واجب خواهد بود. همچنین محتمل است اثرگذاری به صورت جزئی و سبب تقلیل معصیت و کاستن از شدت آن شود. امام خمینی علیه السلام در این باره چنین می‌نویسد: «اگر دانسته شود یا احتمال داده شود که نهی یا امر بر کاستن میزان معصیت مؤثر است، واجب خواهد بود؛ بلکه اگر امر و نهی در تبدیل اهم به مهم مؤثر باشد، وجوب آن بعید نیست؛ به نحوی که مولا نسبت به حصول اهم رضایتی نداشته باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۱/۴۹۸).

بنابر آنچه قرآن مجید از سرگذشت اقوام پیشین آورده، می‌توان دریافت گناهکارانی که

در ظاهر امیدی به اصلاحشان وجود نداشته، از مسیر انحرافی و رفتار ناپسند خود منصرف شده‌اند؛ برای نمونه در آیه **﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قُوَّةُ أُمَّتٍ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخُرِّي فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾**^۱ (یونس/ ۹۸)، با وجود سرپیچی قوم حضرت یونس **عليه السلام** از دعوت او، دچار تنبّه شده و در نتیجه از عذاب رهایی یافته‌اند. از فرازهایی چون **﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾**^۲ (توبه/ ۱۲۲)، **﴿وَلَكِنْ ذَكَرُوا لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾**^۳ (انعام/ ۶۹)، **﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَ صَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾**^۴ (طه/ ۱۱۳)، **﴿وَ لَقَدْ وَصَلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾**^۵ (قصص/ ۵۱)، **﴿لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾**^۶ (قصص/ ۴۶) و **﴿لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾**^۷ (سجده/ ۳) نیز می‌توان دریافت که احتمال اثرگذاری هرگز به طور کامل منتفی نمی‌شود.

براساس آیات پیش‌گفته، دست شستن از انذار و آگاهاندن افراد در هیچ شرایطی روا نیست. در این آیات، پیام‌های الهی عاملی برای هشدار و تنبّه غافلان دانسته شده؛

۱. پس چرا هرگز هیچ گروهی نبوده است که [به‌هنگام عذاب] ایمان بیاورد، پس ایمانشان به حالشان سودی بخشید؟ مگر قوم یونس که وقتی [در آخرین لحظات] ایمان آوردند، عذاب رسوایی را در زندگی دنیا از آنان برطرف کردیم و تا چندی آنان را برخوردار ساختیم [چندان که توبه خود را نشکنند].
۲. شاید که آنان [از کیفر ربانی] بهراسند.
۳. لیکن یادواره‌ای است، شاید [از این هم‌نشینان بپرهیزند و از خدا] پروا بدارند.
۴. و این‌گونه آن را [به صورت] قرآنی روشن نازل کردیم و در آن از انواع هشدارها [سخن] آوردیم [تا] شاید آنان تقوا پیشه کنند یا [این کتاب] یادی [تازه] برایشان ایجاد کند.
۵. و به‌راستی، بی‌گمان گفتار [وحیانی] را برای آنان پی‌درپی و به‌هم‌پیوسته ساختیم، شاید آنان به‌درستی یاد کنند.
۶. و چون [موسی را] ندا دردادیم، تو [محمد] در کنار طور نبودی. ولی [با] رحمتی از پروردگارت [قرآن را بر تو وحی کردیم] تا قومی را که هیچ هشداردهنده‌ای پیش از تو برایشان نیامده است، هشدار دهی؛ شاید آنان به‌خوبی به خود آیند.
۷. تا مردمی را که پیش از تو هشداردهنده‌ای برایشان نیامده است، هشدار دهی؛ شاید راه یابند.

هرچند آنان در ظاهر اثرپذیر نباشند. همچنین در آیاتی مانند ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (زمر/۴۱) نیز وظیفه بزرگان دینی فقط تبلیغ دین و آموزه‌های آن دانسته شده و اثربخشی این روند تبلیغی، شرطی برای وجوب آن به شمار نیامده است.

۳. بررسی ادله باورمندان به اشتراط اثرگذاری در استقرار وجوب

چنان‌که در بخش پیشین گفته شد، عموماً و اطلاعات قرآنی بر فراگیر بودن این فریضه و عدم دخالت شرط اثرگذاری بر مخاطب، به استقرار وجوب رهنمون هستند. ممکن است به نظر برسد که براساس قاعده «امکان تخصیص پذیر بودن هر دلیل عامی»، ادله پیش گفته نیز دچار تخصیص شده‌اند. برای اثبات این مدعا لازم است ادله احتمالی اثرگذار برای تخصیص حکم عام قرآنی به دقت بررسی شوند. در این بخش به بیان این ادله در سه دسته لفظی، اجماع و حکم عقل پرداخته می‌شود.

۱-۱. روایات

مجموعه‌ای از روایات وجود دارند که ظاهرشان به اشتراط احتمال تأثیر در مأمور و منهی رهنمون است. در این بخش به بررسی دلالت روایات برای اثبات این ادعا پرداخته می‌شود.

ثقة الاسلام کلینی در حدیثی موثق به اسناد خویش از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند: «درباره امر به معروف و نهی از منکر پرسیده شد که آیا بر همه امت واجب است؟ امام فرمودند: خیر. پرسیده شد برای چه؟ امام علیه السلام فرمودند تنها بر شخص قوی و مورد اطاعت و عالم به معروف واجب است، نه بر فرد ضعیفی که خود هدایت نیافته است»^۱ (کلینی، ۱۴۲۹: ۹/۴۹۵). تقریب استدلال به این روایت را در دو لفظ «انما» و «مطاع»

۱. وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً؟ فَقَالَ لَا فَاقْبَلْ لَهُ وَ لِمَ؟ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيِّ مِنْ أَيِّ يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ.

می‌توان دید؛ به این معنا که امر و نهی فقط در صورت اطاعت‌پذیری مأمور و منهی واجب خواهد شد؛ چراکه معمولاً سخن فرد ضعیف اثربخش نیست (قربانی لاهیجی، ۱۳۹۱: ۴/۱۹۱؛ سیفی، ۱۴۱۵: ۵۷). برخی از فقیهان از این روایت برای اثبات شرطیت تأثیر بهره برده‌اند (برای نمونه بنگرید به: علامه حلی، ۱۴۳۸: ۹/۴۴۳؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۳۸: ۷/۵۳۶؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۵/۲۳۸).

کلینی همچنین به اسناد معتبر خود از یحیی الطویل نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمودند: «فقط مؤمنی که موعظه می‌پذیرد یا جاهلی که آگاه می‌شود، امر به معروف و نهی از منکر می‌شوند؛ اما کسی که قدرت قهری دارد، امر به معروف نمی‌شود»^۱ (کلینی، ۱۴۲۹: ۹/۴۹۷). مراد از عبارت «صاحب سوط او سیف» در این روایت قدرتمندانی هستند که با اقتدارگرایی به دنبال سرکوب کردن افرادند. تقریب استدلال به این روایت چنین است که از واژه «انما» در صدر روایت برمی‌آید که وجوب امر و نهی فقط به وعظ‌پذیری مؤمن و تعلم جاهل بستگی دارد. اما درباره صاحبان قدرتی که به علت توانمندی دارای غرور و حس استعلا نسبت به دیگران هستند، گمانی به هدایت‌پذیری وجود ندارد. براین اساس عده‌ای از فقیهان به این روایت برای اثبات شرط بودن تأثیر اسناد کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۳۸: ۹/۴۴۳؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۳۸: ۷/۵۳۶؛ خوانساری، ۱۳۵۵: ۵/۴۰۳؛ موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۵/۲۳۸؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۷/۱۴۷).

مرحوم شیخ صدوق به اسناد خویش در روایت موثقه‌ای از مسعدة بن صدقه چنین نقل می‌کند: «از امام باقر علیه السلام درباره این حدیث نبوی پرسش شد: "بترین جهاد سخن عدل جویانه‌ای است که نزد حاکم ستمگر گفته شود"، امام علیه السلام فرمودند: او را به اندازه معرفتش نهی از منکر می‌کنند، در این حالت است که او می‌پذیرد؛ ولی اگر اثرپذیر نبود، واجب نخواهد بود»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۶/۱). از عبارت «هو مع ذلك يقبل منه و الا فلا»

۱. إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَعَطَّ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ وَ أَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا.
 ۲. سُئِلَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ علیه السلام عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله أَنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ

می‌توان شرط اثرپذیری شخص نهی‌شونده را دریافت. به عبارت دیگر در صورت منتفی بودن احتمال اثرپذیری، وجوب نهی از منکر مستقر نمی‌شود (مقدس اردبیلی، ۱۴۳۸: ۷/۵۳۶؛ خوانساری، ۱۳۵۵: ۵/۴۰۳؛ قربانی لاهیجی، ۱۳۹۱: ۴/۱۹۱).

به روایات دیگری نیز برای اثبات شرط احتمال تأثیر استناد شده (خوانساری، ۱۳۵۵: ۵/۴۰۳؛ نوری همدانی، ۱۴۳۴: ۷۹، ۸۳)؛ اما چون تقریب استدلال به آن روایات و بررسی میزان دلالتشان مانند روایات پیش‌گفته است، از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

بررسی و نقد

صرف نظر از ضعف سندی روایات به علت وجود نام مسعدة بن صدقه در روایات اول و سوم (روحانی، ۱۴۲۹: ۱۹/۳۳۷) و یحیی الطویل در روایت دوم (طباطبایی قمی، ۱۴۱۸: ۷/۱۴۷)، دلالت آن‌ها نیز برای اثبات شرط تأثیر کافی نیست. همچنین محتمل است به علت عامی بودن مسعدة بن صدقه، امام علیه السلام موافق با مذهب او پاسخ داده باشد. لازمه استدلال به روایت نخست برای اثبات شرط احتمال تأثیر این است که احراز اطاعت از سوی حکام جائز، شرط وجوب باشد؛ حال آنکه در سخت‌گیرانه‌ترین حالت نیز وجود احتمال ناچیزی برای تأثیر موجب اسقاط وجوب نمی‌شود. با دقت در سیاق روایت می‌توان دریافت که موضوع آن چگونگی برخورد با اشخاص گردن‌کش و ستمگر است. در مواجهه با چنین افرادی، چون ظن به وجود ضرر و احتمال تأثیر تراحم وجود دارد، براساس ظنی عمل می‌شود که طبق آن وجود ضرر، محتمل می‌نماید. در این حالت، میان جلب مصلحت حاصل از عمل به فریضه و دفع مفسده شخصی ناشی از امر نهی به شخص ستمگر، دفع مفسده براساس قاعده «درء المفسده اولی من جلب المصلحه» مقدم خواهد بود. از این رو انجام عملی که سبب ایجاد مفسده‌های ناشی از اقامه فریضه شود، روا نیست.

استناد به دومین روایت برای اثبات شرط احتمال تأثیر در استقرار وجوب نیز استوار

→ جَائِرٌ مَا مَعْنَاهُ؟ قَالَ علیه السلام هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بِقَدْرِ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يَقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.

نمی‌نماید؛ چراکه روایت در مقام بیان استقرار نداشتن وجوب این فریضه به علت علم به ایجاد خطر برای ناهی است (مطهری، احمد، ۱۴۰۳: ۴۸؛ حب‌الله، ۱۳۹۶: ۴۲۴). در این حالت، مفسده‌ای که از اقامه فریضه برای ناهی ایجاد می‌شود، مانع از استقرار وجوب خواهد بود و نه تأثیرناپذیری منهی (منتظری، ۱۴۰۹: ۲/۲۵۰)؛ به این معنا که دفع حرام از طریق عاملی که به وارد آمدن ضرر به ناهی یا مسلمانان بینجامد، به دلیل نقلی یا عقلی قابل اثبات نیست (مقدس اردبیلی، ۱۴۳۸: ۷/۵۳۸). براساس دیدگاهی دیگر، روایت در مقام بیان لزوم تحصیل قدرت برای امر به معروف است (عراقی، ۱۴۱۴: ۴/۴۵۱) و نه اثبات شرط بودن علم به تأثیر نداشتن. این دیدگاه نیز وجود دارد که محتوای روایت یادشده قابل پذیرش نیست؛ چراکه با سیره و روش مبارزان راه حق در تضاد است (نوری همدانی، ۱۴۳۴: ۹۱). همچنین ممکن است در افشاگری ظلم ستمگران، مصلحتی بیش از خودداری از منکر به علت احتمال عدم ترتب اثر وجود داشته باشد؛ بنابراین نمی‌توان پذیرفت که همواره باید در برابر اشخاص قدرتمند از نهی از منکر دست شست. از سوی دیگر بسیار محتمل می‌نماید که این حدیث فقط بیانگر وظیفه فردی در اقامه فریضه امر به معروف و نهی از منکر بوده وظیفه جمعی و حکومتی به قوت خود باقی باشد. در این حالت، وظیفه نهی از منکر فردی با هدف تغییر نظام حکومتی سلطان جائر ساقط خواهد بود.

سومین روایت را نیز نمی‌توان بیانگر مشروعیت نداشتن نهی از منکر دانست. عبارت پایانی این روایت بیانگر نپذیرفتن خیرخواهی آمر و ناهی از سوی سلطان جائر است و نه بیانگر حکم شرعی واجب نبودن این فریضه (مطهری، احمد، ۱۴۰۳: ۴۸؛ شیرازی، ۱۴۰۹: ۴۸/۱۸۱). روایات دیگری نیز که به آن‌ها استناد شده یا مربوط به امر به معروف و نهی از منکر در مرحله یدی هستند یا موضوع آن‌ها روش مواجهه با حاکمان و ستمگران است. نیک هویدا است که مرحله‌ای از امر به معروف و نهی از منکر که به امر و نهی حکومتی مشهور است، به قدرت کافی برای مقابله با گردن‌کشان نیازمند است. ترک موقت این مرحله از امر و نهی به علت آماده نبودن امکانات به معنای ترک این فریضه در بعد فردی و

در حوزه‌های قلبی و لسانی نیست. براساس آنچه گفته شد، می‌توان دریافت روایاتی که از آن‌ها برای اثبات این شرط بهره برده شده، توان اثبات مدعا را ندارند.

۳-۲. اجماع

این دیدگاه وجود دارد که به‌رغم دلالت نداشتن روایات بر اثبات شرطیت تأثیر، اجماع توان تقیید اطلاعات و عمومات دال بر وجوب فریضه امر به معروف و نهی از منکر را دارد (نجفی، ۱۳۶۳: ۲۱/۳۶۸؛ خوانساری، ۱۳۵۵: ۵/۴۰۳؛ مطهری، احمد، ۱۴۰۳: ۴۷؛ شیرازی، ۱۴۰۹: ۴۸/۱۸۰). برخی نیز بر اثبات شرطیت، ادعای عدم خلاف کرده‌اند (مقدس اردبیلی، ۱۴۳۸: ۷/۴۳۷).

بررسی و نقد

براساس جست‌وجوی نگارنده، در آثاری از اقدمین و قدما چون مفتح شیخ صدوق، المقنع شیخ مفید، آثار شیخ طوسی و المهدب ابن بزّاج، دلیلی برای اثبات شرط بودن احتمال تأثیر یافت نشد؛ از این رو نمی‌توان وجود اجماع را محقق دانست. از سویی چون باورمندان به وجود این شرط به شماری از ادله لفظی استناد کرده‌اند که اجماع ادعایی را به اجماع مدرکی تبدیل می‌کند، با فرض پذیرش وجود اجماع نیز نمی‌توان آن را دلیل مستقلی برای اثبات حکم دانست. افزون بر این حتی اگر به مفهوم «خلاف نبودن» استناد شود، با وجود فقیهان مخالف با اشتراط این شرط، نمی‌توان این مؤلفه را معتبر دانست.

۳-۳. حکم عقل

این دیدگاه وجود دارد که هدف از برانگیختن دیگران به انجام واجبات و بازداشتنشان از گناهان، پذیرش مفاد امرنهی و تحقق خارجی آن است. به سخن دیگر غرض از امر به معروف و نهی از منکر واقع شدن واجب و از بین رفتن قبیح است (حلبی، بی‌تا: ۲۶۵)؛ از این رو چنانچه مأمور و منهی اثرپذیر نباشند، انجام فریضه یادشده بی‌فایده، لغو (فیض کاشانی، ۱۳۹۵: ۱/۷۱۳؛ قربانی لاهیجی، ۱۳۹۱: ۴/۱۹۰) و غیرعقلانه

خواهد بود (سیفی، ۱۴۱۵: ۱۱۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۷۱/۲). بنابراین اطلاقات و عمومات ادله بیانگر وجوب این فریضه با حکم عقل تخصیص می‌خورند (نجفی، ۱۳۶۳: ۳۶۸/۲۱؛ شیرازی، ۱۴۰۹: ۱۸۲/۴۸).

بررسی و نقد

اگرچه در میان ادله پیش‌گفته حکم عقل را می‌توان از دیگر ادله محکم‌تر دانست، بهره‌گیری از این دلیل تنها زمانی رواست که هیچ دلیلی برای ادای فریضه امر به معروف و نهی از منکر پیدا نشود. توضیح مطلب اینکه تنها براساس دسته‌ای از روایات و حکم عقل نمی‌توان فواید و اهداف اقامه فریضه امرونهی را به اثرپذیری شخص مأمور و منهی منحصر دانست؛ بلکه فواید و اهداف دیگری نیز وجود دارند:

الف) تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری

از زبان شماری روایات می‌توان دریافت که یکی از مهم‌ترین اهداف اقامه این فریضه، تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری امرکنندگان و پرهیز از بی‌تفاوتی در برابر رفتار دیگران است. امام صادق علیه السلام در دستورالعملی عمومی به تمامی شیعیان چنین گفته‌اند: «لازم است که افراد باتجربه و خردمند شما برای نادانان و ریاست‌طلبان دل بسوزانند و گرنه لعن و نفرین من به همه شما می‌رسد» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۷۸/۱۵). در این روایت، همه شیعیان در برابر افراد ناآگاه و زیاده‌خواه مسئول بوده، پایبند نبودن به این مسئولیت مستوجب لعن دانسته شده است. ایشان بی‌تفاوتی نسبت به برپایی امور دینی را موجب خروج از جرگه دین‌داران دانسته‌اند (همان، ۳۳۰/۳).

ب) تحقق دیگر آموزه‌های دین

در حدیث صحیحی از امام باقر علیه السلام درباره اهمیت فریضه امر به معروف چنین آمده است: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالتَّهْنِي عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَ مِنْهَا جُ الصَّلْحَاءِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَ تَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۸۳/۹). در این حدیث، اقامه

دیگر فرایض اسلامی به اقامه امر به معروف و نهی از منکر بازبسته شده است. عبارت «تَأْمَنُ الْمَدَاهِبُ» نیز معنای عامی دارد که هم برای ایجاد امنیت اجتماعی آمدو شد به کار می رود و هم برای ایمن ماندن آموزه های دینی از خطر انحراف و فراموشی.

همچنین سکوت در برابر کج رفتاری دیگران نشان دهنده متعهد نبودن به دین و اصل اصلاح جامعه است؛ چنان که براساس روایت «السُّكُوتُ عِنْدَ الضَّرُورَةِ بِدْعَةٌ» (ابن ابی جمهور احسایی، ۱۴۰۵: ۲۹۳/۱)، سکوت در جایی که به ارشاد و وعظ نیاز است، موجب ایجاد بدعت خواهد بود. شیخ صدوق به اسناد صحیح خویش از امام رضا علیه السلام نقل می کند که فرمودند: «هنگامی که بدعت ها آشکار شوند، بر دانشمند واجب است که علم خویش را تبیین نماید. اگر چنین نکند، نور ایمان از او ستانده خواهد شد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۱۳/۱). در حدیثی مشابه، عالمی که علمش را هنگام پدیدار شدن بدعت ها آشکار نسازد، مورد لعن الهی واقع خواهد شد (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۶۵/۱). در این احادیث، اظهار علم که با دعوت به حق گرایی و انذار از کج روی محقق می شود، به هیچ قیدی در ناحیه پذیرش مأمور و منهی مقید نشده است. احادیث دیگری نیز با همین مضمون می توان یافت (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷۶/۱۶).

ج) جلوگیری از بدبینی به نهاد دین و بزرگان دینی

در شماری از روایات، اظهار نکردن علم دینی به پیامدهای ترسناکی برای عالمان می انجامد؛ برای نمونه در روایت معتبری، طلحة بن زید از امام صادق علیه السلام نقل می کند که امام علی علیه السلام فرمودند: «دانشمندی که علم خود را آشکار نمی کند، به بدبوترین شکل در قیامت مبعوث می شود و تمام جنبندگان، حتی جنبندگان ریز داخل زمین او را لعن می کنند» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۳۱/۱). امام خمینی رحمته الله علیه در این باره چنین می نویسد که اگر سکوت علمای دین و بزرگان مذهبی سبب ایجاد سوء ظن به آن ها و نسبت یافتنشان به امور ناپسند شود، مانند اینکه از آنان به عنوان یاری کننده ستمگر یاد شود، واجب است که با وجود علم به تأثیر نداشتن، برای زدودن این سوء ظن بکوشند (موسوی خمینی،

۱۳۹۲: ۵۰۳/۱؛ چراکه حفظ آبرو افزون بر حکم خرد، بنابر ادله روایی نیز واجب است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱/۳۳). گذشته از این زمانی که شخصی از برجستگان جامعه دینی به شمار می‌آید، اهمیت پاسداری او از آبروی خود که در پیوند با آبروی دین قرار دارد، بیشتر خواهد شد.

از آنچه گفته شد آشکار می‌شود که هیچ‌یک از ادله باورمندان به تخصیص عمومات قرآنی، توان اثبات مدعی‌ی یادشده را ندارند.

نتیجه‌گیری

- براساس آنچه گذشت، موارد زیر را می‌توان دستاوردهای پژوهش حاضر دانست:
۱. بر پایه شماری از عمومات و اطلاعات قرآنی مانند عبارات «مَعْدِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ» و «عُذْرًا أَوْ نُذْرًا»، یکی از دلایل امر ونهی افرادی که به ظاهر نهی‌پذیر نیستند، انجام وظیفه فردی و اجتماعی در مواجهه با سستی‌ها و کژرفتاری‌هاست.
 ۲. یکی دیگر از اهداف ادای فریضه نهی از منکر تبیین مواضع فردی در مواجهه با منکرات است. با توجه به این هدف، حکمت‌های ادای این فریضه عبارت‌اند: اتمام حجت بر گناهکاران، جلوگیری از ایجاد بدعت و عدم اتصاف به همراهی فکری با گناهکاران.
 ۳. براساس آیات دارای ادات ترجیحی به هدایت‌یابی گمراهان و کژرفتاران، احتمال تأثیرپذیری این افراد از پیام‌های دربردارنده تبلیغ به انجام نیکی‌ها به طور مطلق منتفی نیست؛ چراکه ظاهر این ادله فراگیر بر عدم اشتراط احتمال اثرگذاری رهنمون هستند.
 ۴. اثرگذاری را نمی‌توان تنها به حوزه اثربخشی بر مخاطب منحصر دانست؛ از این رو امر به معروف فقط زمانی لغو خواهد بود که هیچ ثمری نداشته باشد. اثربخشی بر مخاطب نیز تنها یکی از ثمرات فریضه امر به معروف و نهی از منکر بوده و ثمرات دیگری مانند تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری، تحقق دیگر آموزه‌های دین و جلوگیری از بدبینی به نهاد دین و بزرگان دینی برای آن می‌توان ذکر کرد.

۵. ادله ادعایی مشروط بودن وجوب فریضه امر به معروف و نهی از منکر به احتمال اثرگذاری بر مخاطب عبارت اند از: شماری از روایات، اجماع و حکم عقل. اما به دلایل ذیل این ادله توان تقیید ادله پیش گفته را ندارند: ارتباط نداشتن روایات مورد استناد به مدعا، تحصیل نشدن اجماع در آثار اقدمین و محتمل‌المدرکی بودن آن و انحصار نداشتن ثمرات امر به معروف به تغییر رفتار مخاطبان.

براین اساس فریضه امر به معروف و نهی از منکر به عنوان اولیه به شرط تأثیر مشروط نیست و وجوب آن با علم به تأثیر نداشتن نیز محقق می‌شود؛ اما اگر عنوان ثانوی مانند تزاحم با واجب اهم یا خطر عسر و حرج به وجود بیاید، همچون هر واجب دیگری امکان تغییر وجوب آن وجود دارد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد صادقی تهرانی، اسوه، قم، ۱۳۸۲ ش.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن ابی جمهور احسایی، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی العزیزیه، دار سیّد الشهداء، قم، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲ ش.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ترجمه حمیدرضا مستفید، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۶. ابن خالویه، حسین بن محمد، اعراب القرائات السبع و عللها، مکتبه الخانجی، القاهرة، ۱۴۱۳ ق.
۷. ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر التحریر و التنویر، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۸. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۴۰۸ ق.
۹. ایزدی فرد، علی اکبر و صالح منتظری، «بررسی فقهی شرط احتمال تأثیر در امر به معروف و نهی از منکر از نظر زمان و محدوده تأثیرگذاری»، پژوهش‌های فقهی، دوره دهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۰. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، مؤسسة البعثة، قم، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دار الکتب الإسلامیة، قم، ۱۳۷۱ ق.
۱۲. بقاعی، ابراهیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۷ ق.

۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۴. جاحظ، عمر بن بحر، *رسائل*، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۲۰۰۲م.
۱۵. حب الله، حیدر، *فقه امر به معروف و نهی از منکر*، ترجمه علی الهی خراسانی و دیگران، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۹۶ش.
۱۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۷. حلبی، تقی بن نجم، *الکافی فی الفقه*، مکتبه الإمام امیر المؤمنین علیه السلام العامة، اصفهان، بی تا.
۱۸. خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجربید الاعتقاد*، تحقیق: محمد جواد الحسینی الجلالی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
۱۹. خوانساری، سید احمد، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، مکتبه الصدوق، تهران، ۱۳۵۵ش.
۲۰. خوبی، سید ابوالقاسم، *منهاج الصالحین*، مهر، قم، ۱۴۱۰ق.
۲۱. رضا، محمد رشید، *تفسیر المنار*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۲۲. روحانی، سید محمد صادق، *فقه الصادق علیه السلام*، منشورات الإجتهد، قم، ۱۴۳۸ق.
۲۳. زحلی، وهبة، *التفسیر المنیر*، دار الفکر المعاصر، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۵. سیستانی، سید علی، *توضیح المسائل جامع*، دفتر مرجع عالی قدر حاج سید علی حسینی سیستانی، مشهد، ۱۴۰۱ش.
۲۶. شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، تحقیق: صبحی الصالح، دار الهجره، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۷. شیرازی، سید محمد، *الفقه (موسوعة الاستدلالية فی الفقه الإسلامی)*، دار العلوم، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۲۸. صادقی تهرانی، محمد، *سپاه نگهبان اسلام*، شکرانه، قم، ۱۳۹۶ش.
۲۹. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّة*، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۶ق.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۳۱. طباطبایی قمی، سید تقی، *مبانی منهاج الصالحین*، دار السرور، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، *الإقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*، چهل ستون، تهران، ۱۴۰۰ش.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء الکتب العربی، بیروت، بی تا.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ق.
۳۶. عراقی، ضیاء الدین، *شرح تبصره المتعلمین*، قم، اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۳۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف، *تذکره الفقهاء*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث، بیروت، ۱۴۳۸ق.
۳۸. عمادی، عبدالله، *مشق ارشاد: تأثیرگذاری و متقاعدسازی در امر به معروف و نهی از منکر*، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۴۰۱ش.

۳۹. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، المطبعة العلمية، تهران، ۱۳۸۰ق.
۴۰. غزالی، ابو حامد بن محمد، *الأربعین فی أصول الدین*، دار الکتب العلمية، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۴۱. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الكبير*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، مکتبة الصدر، تهران، ۱۴۱۵ق.
۴۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *مفاتیح الشرائع*، مدرسه عالی شهید مطهری، تهران، ۱۳۹۵ش.
۴۴. قاسم بن محمد، *الأساس فی العقائد الأکياس*، مکتبة التراث الإسلامی، صعده، ۱۴۲۱ق.
۴۵. قاضی عبدالجبار، *شرح الأصول الخمسة*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۴۶. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس های قرآن، تهران، ۱۳۸۸ش.
۴۷. قربانی لاهیجی، زین العابدین، *تفسیر جامع آیات الاحکام*، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۱ش.
۴۸. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۴۹. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، دار الکتب، قم، ۱۴۰۴ق.
۵۰. سلیمان کلوانق، امین و دیگران، «واکاوی شرطیت احتمال تأثیر در وجوب امر به معروف و نهی از منکر»، *قرآن، فقه و حقوق اسلامی*، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ش.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۵۲. ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات اهل السنّة*، دار الکتب العلمية، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۵۳. مطهری، مرتضی، *حماسه حسینی*، صدرا، تهران، ۱۳۸۹ش.
۵۴. مطهری، احمد، *مستند تحریر الوسیله*، خیام، قم، ۱۴۰۳ق.
۵۵. مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، دار الکتب الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
۵۶. مقدس اردبیلی، احمد، *مجمع الفائدة والبرهان*، اسلامی، قم، ۱۴۳۸ق.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ش.
۵۸. منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایة الفقیه*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۹ق.
۵۹. موسوی خمینی، سید روح الله، *تحریر الوسیله*، مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۹۲ش.
۶۰. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، *مهذب الأحکام فی بیان الحلال والحرام*، دفتر مؤلف، قم، ۱۴۱۳ق.
۶۱. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، اسلامی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۶۲. نوری همدانی، حسین، *الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر؛ بحوث فقهیة*، مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریک، قم، ۱۴۳۴ق.

نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی در قرآن و تأثیر آن بر فهم آیه ۱۹۳ سوره بقره

یاسر دلشاد^۱ - محمدجواد عنایتی راد^۲

چکیده

بیکار با غیرمسلمانان و شرایط آن یکی از موضوعاتی است که از دیرباز در آثار تفسیری مطرح بوده و مفسران در اینکه مُقاتل کیست و دلیل ضرورت جنگ با غیرمسلمان چیست، اختلاف نظر داشته‌اند. پژوهش حاضر می‌کوشد با به‌کارگیری روش توصیف، تبیین و تحلیل نقادانه، دیدگاه‌های مطرح شده ذیل آیه ۱۹۳ سوره بقره را بررسی کند. در این میان غفلت از نظریه اخلاقی قرآن در دیدگاه‌های تفسیری سبب طرح آرای غیرموجه شده است. هدف از پژوهش پیش‌رو شناسایی نظریه اخلاقی قرآن برای فهم بهتر آیه یادشده از طریق واکاوی نظریه‌های اخلاقی در اخلاق هنجاری است. نتایج پژوهش نشان‌دهنده این است که نظریه اخلاقی قرآن به نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی نزدیک شده است. براساس این رویکرد، آسیب رساندن به افراد غیرمُقاتل از دیدگاه اخلاقی ناپسند است. براین اساس غیرمسلمان نباید برای عقیده نادرستش کشته شود. همچنین واژه «فتنه» با توجه به سیاق آیات ۱۹۰ تا ۱۹۳ سوره بقره و معناشناسی آن، از اقدامات خراب‌کارانه غیرمسلمانان و نیز آزار مسلمانان حکایت داشته و دیگر معانی مطرح شده از معانی اصیل آن به‌شمار نمی‌آید.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد
(نویسنده مسئول).
delshadyaser@gmail.com

۲. استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.

enayati-m@um.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰

کلیدواژه‌ها: نظریه اخلاقی قرآن، وظیفه‌گرایی، فعل اخلاقی، آیه ۱۹۳ بقره، فتنه، مُقاتل.

مقدمه

در آثار تفسیری اعم از نوشته‌های متقدم و متأخر، برداشت‌های متعددی درباره آیه ۱۹۳ سوره بقره^۱ بیان شده است. مفسران از دیرباز با به‌کارگیری برخی از قواعد تفسیر، مانند سیاق آیات درصدد تدقیق دیدگاه خویش و اجتناب از تفسیر به رأی بوده‌اند. با وجود این برخی از مفسران با کم‌توجهی به سیاق آیات، دیدگاه‌های ناصواب و در برخی موارد مشکل‌آفرینی از آیات ارائه داده‌اند. حکم به ضرورت قتال با مُقاتل و غیرمُقاتل و نیز وجوب پیکار با دشمن به علت کفر و شرک او یکی از مهم‌ترین این اقوال ذیل آیه ۱۹۳ سوره بقره است. از سوی دیگر، اخلاق پژوهان با ارائه برخی از معیارهای فعل اخلاقی، به قضاوت اخلاقی درباره آرای مفسران پرداخته‌اند. براساس این رویکرد نیز می‌توان آیه ۱۹۳ سوره بقره را ارزیابی کرد. به‌طور کلی معیارهای فعل اخلاقی در اخلاق هنجاری^۲ را می‌توان در نظریه‌های وظیفه‌گرا،^۳ فضیلت‌گرا^۴ و غایت‌گرا^۵ شامل خودگروی،^۶ دیگرگروی^۷ و فایده‌گروی^۸ تقسیم‌بندی کرد. فاعل اخلاقی با تمسک به این دست از نظریه‌ها وظیفه اخلاقی خود را شناسایی کرده و برمی‌گزیند.

پژوهش حاضر می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ دهد که ارزش‌های اخلاقی در قرآن با کدام نظریه اخلاقی در اخلاق هنجاری هم‌خوانی دارند و دیگر اینکه رهیافت‌های

۱. «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيُكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» و با آن‌ها بجنگید تا فتنه باقی نماند و دین، تنها از آن خدا شود. پس اگر [از روش نادرست خود] دست برداشتند، [مزامح آن‌ها نشوید؛ زیرا] جز بر ستمکاران روا نیست.

2. Normative Theory
4. Deontology
5. Teleological
6. Ethical Egoism
7. Altruism
8. Utilitarianism

نظریه اخلاقی قرآن در فهم آیه ۱۹۳ بقره چگونه است؟

۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر با توصیف و تحلیل نقادانه و با روش آیه به آیه درصدد تصحیح و تدقیق برداشت‌های تفسیری از آیه ۱۹۳ بقره است و می‌کوشد نشان دهد که توجه به نظریه اخلاقی قرآن، نقش مهمی در فهم بهتر آیات به ویژه آیه یادشده دارد. بنابراین پژوهش بر آن است که در گام نخست به بررسی نظریه‌های اخلاقی به ویژه وظیفه‌گرایی اخلاقی بپردازد تا دریابد که ارزش‌های اخلاقی در قرآن با کدام نظریه اخلاقی هم‌خوانی بیشتری دارند. در ادامه نیز با طرح بحث ضرورت توجه به سیاق آیات برای فهم بهتر مراد الهی، از کم‌اعتنایی برخی از مفسران به این مهم و برداشت‌های تفسیری نادرست پرده برمی‌دارد.

۲. پیشینه پژوهش

بررسی وظیفه‌گرایی اخلاقی در قرآن و تأثیر آن بر فهم آیه ۱۹۳ بقره موضوعی نوپدید است که پیشینه چندانی در پژوهش‌های قرآنی ندارد. برخی از آثار را می‌توان با موضوع پژوهش حاضر مرتبط دانست:

- حسینی رامندی در دو کتاب *نظریه اخلاق هنجاری اسلام براساس قرآن کریم و درآمدی بر مؤلفه‌های نظام اخلاقی قرآن* بر آن است که نظریه اخلاق هنجاری در قرآن به نظریه غایت‌گرایی اخلاقی نزدیک است.

- هادی صادقی در کتاب *فلسفه اخلاق در دایره عقل و دین* ضمن طرح نظریه یکپارچگی اخلاق، نظریه اخلاقی قرآن را بهره‌مند از تمام نظریه‌های اخلاقی توصیف کرده و به نظریه‌های اخلاقی رایج منحصر نمی‌داند.

- در مقاله «وظیفه‌گرایی اخلاقی» از اترک (۱۳۹۸) نیز ضمن بررسی برداشت‌های متعدد از نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی، برداشتی صحیح از نظریه یادشده ارائه شده است.

- مقاله «بررسی انتقادی غایت‌گرایی اخلاقی به مثابه نظریه هنجاری قرآن» به قلم آل بویه (۱۴۰۰) می‌کوشد به بررسی و نقد نظریه غایت‌گرایی اخلاقی در قرآن بپردازد.

- در مقاله «شاخص‌های وظیفه‌گرایی اخلاقی در مکتب اخلاقی امیرمؤمنان از دیدگاه نهج‌البلاغه» به قلم سعیدی (۱۳۹۸) نیز شاخص‌های نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی در نهج‌البلاغه معرفی شده است.

- همچنین در مقاله «ارزیابی نظریه و رویکرد وظیفه‌گرایانه کانت از منظر اخلاق اسلامی» (۱۴۰۱) به قلم خوانساری کوشیده شده تا ضمن طرح دیدگاه کانت در اخلاق هنجاری به نقایص این دیدگاه پرداخته شود.

۳. واکاوی نظریه‌های اخلاقی

گزاره اخلاقی از دو قسمت موضوع و محمول تشکیل شده که در قسمت موضوع آن، رفتار اختیاری و اوصاف اکتسابی انسان قرار دارد. از دیدگاه اخلاق پژوهان، موضوع گزاره اخلاقی توأمان منش و ملکات درونی و رفتارهای بیرونی را در بر می‌گیرد (علیزاده، ۱۴۰۱: ۲۷). در قسمت محمول نیز مفاهیم الزامی (باید، نباید و وظیفه) و مفاهیم ارزشی (صحيح و غلط، خوب و بد و درست و نادرست) جای می‌گیرد.

در اخلاق هنجاری، معیار ارزش‌گذاری و داوری اخلاق پژوهان در مواجهه با مفاهیم الزامی و ارزشی محمول گزاره‌های اخلاقی یکسان نیست. نظریه‌های مختلفی در اخلاق هنجاری ارائه شده که می‌توان آن‌ها را به نظریه‌های وظیفه‌گرا، فضیلت‌گرا، و غایت‌گرا شامل خودگروی، دیگرگروی و فایده‌گروی تقسیم‌بندی کرد. برخی از اندیشه‌وران با تأکید بر نتیجه‌افعال و با ترسیم رابطه‌ای تکوینی میان منش درونی و رفتار بیرونی افراد و نتایج عمل می‌کوشند که به پشتوانه مطمئنی برای اعتباربخشی به مفاهیم الزامی و ارزشی گزاره‌های اخلاقی دست یابند. بدین‌سان در اندیشه برخی از فیلسوفان اخلاق در غرب، ملاک درستی عمل به نتایج مطلوب مانند کسب سود، لذت، رفاه و امنیت بازبسته است (Norton, 1998: 151). باید توجه داشت که در فلسفه اخلاق به نظریه نتیجه‌گروی ایرادهای فراوانی وارد شده است. در این میان، برخی از اخلاق پژوهان مسلمان با طرح بعضی از ارزش‌های دینی مانند سعادت و قرب به خداوند، آن را به مثابه معیار فعل

اخلاقی به شمار می‌آورند (حسینی رامندی، ۱۳۹۸: ۱۵۴؛ همو، ۱۳۹۹: ۴۰۱-۴۰۲). به عبارت روشن‌تر، در مرحله اول، کمال آدمی و قرب الهی به مثابه غایت انسان تعریف شده و در مرحله دوم، منش درونی و رفتار بیرونی آدمی در راستای این غایت ارزیابی می‌شود؛ چنان‌که اگر منش و رفتار فرد در مسیر کمال و قرب الهی باشد، پسندیده و در غیر این صورت ناپسند به شمار می‌آید (ویلیامز، ۱۳۸۳: ۷۶).

از سوی دیگر، برخی از اخلاق پژوهان معیار فعل اخلاقی را وظیفه‌گروی می‌دانند. بر پایه وظیفه‌گروی اخلاقی، فاعل اخلاقی تنها درصدد عمل به تکلیف است (موحدی، ۱۳۸۹: ۹۶) و تکلیف برآیند سنجش سود و زیان فرد، دیگران و عموم افراد نیست. در واقع وظیفه‌گروان سنجه خوبی و بدی را در خود عمل جست‌وجو کرده، به عامل بیرونی برای تعیین ارزش اخلاقی افعال بی‌اعتنا هستند (صادقی، ۱۳۹۹: ۶۷). بدین سان وظیفه‌گروان با پذیرش نتیجه و غایت افعال، به انکار طرح آن به مثابه معیار فعل اخلاقی پرداخته‌اند (Tamnsjo, 2002: 48). لازم به ذکر است که شالوده وظیفه‌گروی به نوعی بر حسن و قبح ذاتی افعال نهاده شده است (هولمز، ۱۳۸۲: ۶۵).

با بررسی منابع می‌توان مهم‌ترین نظریه‌های وظیفه‌گرایانه را بدین‌گونه شناسایی کرد: وظیفه‌گروی قرآنی، وظیفه‌گروی عقلی محض (نظریه کانت)، وظیفه‌گروی شهودگرا (نظریه دیوید راس)، وظیفه‌گروی قراردادگرا، نظریه‌های اگزیستانسیالیستی و نظریه حق محور. نقطه اشتراک همه نظریه‌های یادشده این است که نتیجه عمل تعیین‌کننده درستی و نادرستی عمل نیست. با وجود این در اینکه درستی و نادرستی چیست و چه چیزی وظیفه و عمل درست را تعیین می‌کند، اتفاق نظر وجود ندارد. وظیفه‌گروان عقل محض بر این باورند که عمل درست، عمل مطابق با امر مطلق و رعایت اصل تعمیم‌پذیری است. وظیفه‌گروان شهودگرا نیز با اتکا به قوه شهود در آدمی، درستی را ویژگی ذاتی اعمال قلمداد کرده و وظیفه‌گروان قراردادگرا با تأکید بر توافقات جمعی، امر درست را اجماع اجتماعی می‌دانند. وظیفه‌گروان اگزیستانسیالیستی نیز تصمیم و انتخاب انسان را سنجه درستی عمل معرفی کرده و باورمندان به نظریه‌های حقوق محور، حقوق فردی و اجتماعی را

ملاک درستی وظایف و تعیین‌کننده آن می‌دانند (اترک، ۱۳۸۹: ۲۸-۳۰). در ادامه به بررسی وظیفه‌گروی اخلاقی از دیدگاه آیات قرآن پرداخته می‌شود.

۳-۱. وظیفه‌گروی از دیدگاه قرآن

چنان‌که آمد، نظریه‌های غایت‌گرا ارزش اخلاقی عمل را به نتیجه و پیامد آن بازبسته می‌دانند. این نظریه‌ها با رد و انکار حسن و قبح ذاتی افعال، ارزش عمل را در نتایج آن جست‌وجو کرده و به نوعی به حسن و قبح غیري در افعال قائل‌اند. از سوی دیگر، در قرآن پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی مانند ضرورت برپایی قسط و عدل (نساء/ ۱۳۵؛ مائده/ ۸؛ اعراف/ ۲۹)، احسان به دیگران (نحل/ ۹۰)، عفو (اعراف/ ۱۹۹)، وحدت و هم‌بستگی (آل عمران/ ۱۰۳)، توصیه به مناسبات پسندیده اجتماعی و ضرورت دوری از خصومت (مائده/ ۲)، اجتناب از ظلم و ستم (بقره/ ۱۹۰؛ آل عمران/ ۵۷)، بدگمانی، غیبت، استهزا، تمسخر (حجرات/ ۱۲، ۱۱) و ... افزون بر ابتنا بر حسن و قبح ذاتی، وظیفه اخلاقی افراد را مشخص کرده و تکلیف همگان را در موقعیت مشابه بیان می‌کنند. به سخن دیگر، هنجارهای اخلاقی قرآن وظیفه مؤمنان را آشکار کرده و گذشت زمان تغییری در مسئولیت اخلاقی افراد به وجود نمی‌آورد. البته باید توجه داشت که منبع شناسایی ارزش‌های اخلاقی در نظریه‌های وظیفه‌گروانه و آموزه‌های قرآنی یکسان نیست. در معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی تعالیم قرآنی، افزون بر عقل، نقل و وحی نیز از جایگاهی بی‌بدیل برخوردارند.

در این راستا به نظر می‌رسد که انکار حسن و قبح ذاتی در قرآن با چهار چالش اساسی مواجه است: ۱. با انکار حسن و قبح ذاتی، ضرورت رجوع به شریعت برای درک و شناسایی تمام احکام اخلاقی حتی در مسائلی مانند ایمان، اطاعت و سپاسگزاری از خداوند آشکار می‌شود؛ حال آنکه اصل ایمان، ضرورت سپاسگزاری و لزوم اطاعت از خداوند افزون بر اینکه به وسیله عقل قابل شناسایی است، از نظر هستی‌شناختی نیز مقدم بر باور و عقیده افراد است. ۲. با انکار حسن و قبح ذاتی در قرآن، خوبی افعال الهی

چگونه توجیه پذیر خواهد بود؟ توضیح مطلب اینکه در صورت غیری بودن حسن و قبح، توجیه مفهوم کمال برای افعال خداوند با مشکل مواجه می‌شود؛ حال آنکه با پذیرش حسن و قبح ذاتی ارزش‌های اخلاقی در قرآن، حکمت افعال الهی به آسانی توجیه پذیر است. ۳. نظریه‌های غایت‌گروانه حاکی از آن است که برای فهم مفهوم خوبی به طرح سؤال‌های پیوسته یا سؤال‌های تسلسلی نیاز است؛ برای نمونه اگر مفهوم کمال در خوبی ارزش اخلاقی افعال مورد نظر قرار گیرد، باید دوباره از خوبی کمال سؤال کرد و این امر به تسلسل در سؤال می‌انجامد (کربلایی پازوکی و موسوی‌راد، ۱۴۰۱: ۹۶-۹۸). ۴. آیات ناظر به غایت‌گروی در قرآن بیشتر درصدد تشویق مؤمنان و تقویت انگیزه آنان به کارهای پسندیده بوده و در اساس به دنبال ارائه معیار رفتار اخلاقی نیستند (برای آگاهی بیشتر بنگرید به: کریمی، ۱۴۰۲: ۲۹۰-۲۹۶).

با توجه به مطالب پیش‌گفته، کمال‌گروی در قرآن به بحث حسن و قبح ذاتی و نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی نزدیک است. توضیح مطلب اینکه برای دستیابی به کمال و سعادت، نفس آدمی باید به فضایل اخلاقی آراسته شود. با تمسک به ارزش‌های اخلاقی، نفس آدمی ارتقا یافته و به تدریج پذیرای کمال و سعادت ویژه خود می‌شود. آدمی با آراستگی به خوبی‌ها و دوری از بدی‌ها در مسیر کمال وجودی و قرب به خداوند قدم برمی‌دارد (مانده/۸). در واقع می‌توان گفت آموزه‌های دینی به انسان تذکر می‌دهند که او در تمام ابعاد وجودی خود به خداوند نیازمند است و باید از طریق کسب فضایل اخلاقی و دوری از رذایل در پی رضایت الهی و قرب خداوند برآید (آل عمران/۷۶، ۱۳۴، ۱۵۹؛ نساء/۱۰۷؛ توبه/۴؛ انفال/۵۸؛ شوری/۴۰؛ نحل/۲۳؛ حدید/۲۳؛ ممتحنه/۸).

بنابراین هنجارهای اخلاقی‌ای مانند عدل و احسان در مناسبات اجتماعی، به مثابه فضایل اخلاقی و نیز ظلم و ستم و تعدی به حقوق دیگران، به مثابه رذایل اخلاقی از اطلاق برخوردارند. اطلاق ارزش‌های اخلاقی در قرآن علت اوصاف و منش درونی بوده و در نهایت به بروز رفتار اختیاری آدمی می‌انجامد. وظیفه اخلاقی هر فرد آن است که با پاسداشت این قبیل هنجارهای اخلاقی در تعاملات اجتماعی به ویژه در موضوع پیکار با

دشمن، به دستورات الهی عمل کرده و در مسیر کمال و قرب الهی قدم بردارد.

۴. طرح بحث

موضوع قتال و جهاد در آیات قرآن در مواجهه با دو گروه اهل کتاب و کافران مطرح می‌شود. برخی از مفسران با استناد به آیات ۱۹۳ سوره بقره و ۳۹ سوره انفال،^۱ در موضوع ضرورت عمل به مفهوم این آیات تفاوتی میان اهل کتاب و کافران قائل نیستند (طوسی، ۱۳۸۹: ۹/۲؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۳۴۲/۱؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۱/۳۲۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۱/۲۹۷).

برای توجیه این حکم، ضمیر «هُم» در فعل «فَاتِلُوهُمْ» به تمام کافران و غیرمسلمانان ارجاع داده شده و به وجوب پیکار با آن‌ها حکم شده است. مطابق این رویکرد، قتال و جهاد با این افراد برای برپایی دین مبین اسلام و بسط نگرش توحیدی، ضروری قلمداد می‌شود. از سوی دیگر در آثار تفسیری، برداشت‌های متعددی از واژه فتنه ذیل آیه یادشده آمده است. برخی از مفسران مسلمان با همسان‌انگاری معنای واژه فتنه و واژگان کفر و شرک، بر لزوم محو و زدودن آن‌ها به مثابه تکلیف دینی باور دارند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲/۳۵۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱/۱۲۸). براساس دیدگاه مفسران یادشده، به رفع فتنه، به مثابه غرض نهایی قتال با کافران در آیه ۱۹۳ بقره اشاره شده است (رازی، ۱۴۲۰: ۵/۲۹۱؛ آلوسی، ۱۴۲۰: ۱/۴۷۲؛ قطب، ۱۴۱۲: ۳/۱۵۸۶).

ریشه نگرش یادشده را باید در این نکته جست‌وجو کرد که برخی از اندیشه‌وران مسلمان تفاوتی میان افراد مُقاتل و غیرمُقاتل در وجوب قتال و جهاد نمی‌بینند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۱۲؛ حلی، ۱۴۰۹: ۲۳۳). افزون بر این، برخی از مفسران ذیل آیه ۱۹۰ سوره بقره^۲ با بسط دامنه معنایی مُقاتل، حکم قتال را تنها شامل افراد درحال جنگ قلمداد نکرده و غیرمسلمانان مستعد و آماده جنگ را نیز مشمول حکم یادشده می‌دانند (مدرسی، ۱۴۱۹:

۱. «وَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنَّ انْتَهُوا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ».

۲. «وَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا».

۱/۳۴۱). بلاغی نجفی نیز در ترکیبی وصفی، مُقاتل را فرد معاند نسبت به دین تفسیر می‌کند (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ۱/۱۶۶). نکته‌ی اساسی در این قبیل برداشت‌های تفسیری، ضرورت زدودن و از میان برداشتن کفر و شرک بوده و به دیگر ویژگی‌های حکم قتال و جهاد توجه چندانی نشده است.

با وجود این، برخی از مفسران پا را فراتر نهاده، آیه ۱۹۱ سوره بقره^۱ را ناسخ آیات هشت سوره ممتحنه^۲ و نود سوره نساء^۳ می‌دانند؛ آیاتی که به صراحت ناظر به خوش رفتاری، عدالت ورزی و پاسداشت ارزش‌های اخلاقی با غیرمسلمانان اند (آلوسی، ۱۴۲۰: ۳/۱۷۰). قرطبی نیز ذیل آیه ۱۹۳ سوره بقره با استناد به حدیث «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۶۴) قتال با مشرکان را بی قید و شرط دانسته و امر صادرشده در آیه را حاکی از جنگ ابتدایی و نه دفاعی می‌داند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲/۳۵۳).

ویژگی برجسته و منطقی چنین رویکردی، پذیرفتن اجبار غیرمسلمانان به قبول دین مبین اسلام است. در واقع در این نگرش، برای غیرمسلمانان دو راهکار قابل ارائه است: پذیرش دین مبین اسلام یا کشته شدن. این دیدگاه به پشتوانه برخی از آیات، کشتار غیرمسلمانان را ضروری دانسته و رسالت الهی را در عمل به این امر جست‌وجو می‌کند. بنابراین می‌توان گفت آیه ۱۹۳ بقره آیه‌ای پریسامد برای توجیه این مسئله است.

چنان‌که گفته شد، در آیه یادشده معمولاً واژه فتنه به معنای کفر و شرک گرفته شده و فعل «انتهاوا» به دست کشیدن از کفر و شرک معنا شده است. برخی از مفسران نیز فعل «انتهاوا» را به معنای پذیرش دین مبین اسلام پنداشته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴/۲۹۹). سید قطب با طرح معنایی موسع از واژه فتنه، آن را همسان با هرگونه مانع یا عاملی فسادزا در دستیابی مردم به راه و روش الهی می‌داند. براساس نظر او، این

۱. «وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَفَقَّطْتُمُوهُمْ».

۲. «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يَخْرُجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ».

۳. «فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْفَاؤُا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا».

موانع باید به کلی از میان برداشته شوند و این امر به لحاظ کردن شرایطی خاص نیازمند نیست (قطب، ۱۴۱۲: ۱/۱۸۹). با وجود این، طالقانی ذیل آیه ۱۹۰ بقره مُقاتل را وصف افرادی دانسته که در پی سنگ اندازی در مسیر هدایت راستین الهی اند (طالقانی، ۱۳۶۲: ۸۱/۲).

۴-۱. سنجش ارزش‌های بنیادین اخلاقی و برداشت‌های تفسیری از آیه ۱۹۳ بقره

پاسداشت ارزش‌های بنیادین اخلاقی به مثابه وظیفه‌گرایی اخلاقی در تمام ابعاد زندگی به ویژه در ارتباط با دیگران مورد تأکید قرآن است. کیفیت جنگ و پیکار با دشمن به مثابه ارتباط با دیگری نیز از این امر مستثنا نیست. تعابیر «وَلَا تَعْتَدُوا» و «فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» در آیات ۱۹۰ و ۱۹۳ بقره بر یکی از بنیادی‌ترین ارزش‌ها و وظایف اخلاقی دلالت دارند. پذیرش قول رعایت اعتدال در جنگ به مثابه ارزش بنیادین اخلاقی و اجتناب از اعتدا و ستم به مثابه رذیلت اخلاقی، ریشه در نهاد و فطرت انسان دارد. توجه به این نکته ضروری است که در آیات یادشده معنای اعتدا تبیین نشده و به فهم و درک افراد سپرده شده است؛ چراکه هر انسانی اجمالاً فهمی از مصادیق عدالت و ظلم دارد. با یکسان انگاشتن معنای عدالت و عدم اعتدا (وَلَا تَعْتَدُوا)، پایبندی به آن در برخورد با تمام افراد با هر عقیده و باوری ضروری است و با خروج از مسیر عدالت، اوصاف و افعال آدمی در زمره رذایل اخلاقی جای می‌گیرد. افزون بر این با کاربرست ارزش‌های اخلاقی می‌توان میان مقاتل و غیرمقاتل تمایز قائل شد.

همچنین تعبیر «وَلَا تَعْتَدُوا» به هرگونه عمل تجاوزکارانه و ناپسند اخلاقی در عرصه جنگ اشعار دارد. براساس نظر علامه طباطبایی، جنگ پیش از پیشنهاد مصالحه برای حق، جنگ ابتدایی، قتل زنان و کودکان و جنگ پیش از اعلان جنگ با دشمن ذیل نهی یادشده قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۶۱). همچنین براساس دیدگاه برخی دانشمندان مسلمان، منظور از «لَا تَعْتَدُوا» پایبندی به اصول اخلاقی و پاسداشت حقوق بشر مانند عدم تعرض به اسیران، فراریان، مجروحان، زنان و کودکان، آلوده نکردن آب و

غذا و ... است (رضا، ۱۹۹۰: ۲۰/۲). برخی مفسران نیز «لَا تَعْتَدُوا» را به نهی از آغاز جنگ و جلوگیری از هرگونه تعدی در حین جنگ معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱/۲۸۴). افزون بر این، نهی از اعتدا در جنگ را می‌توان ناظر به چند نکته دیگر دانست: الف) اعمال ناپسند نسبت به اشخاص در حال جنگ؛ ب) اجتناب از کشتار غیرمقاتلان؛ ج) تعدی از قواعد پذیرفته شده در جنگ؛ د) به کارگیری تسلیحات نظامی مخرب؛ ه) آسیب به محیط زیست و طبیعت و تخریب شهر؛ و) ایجاد رعب و وحشت در اجتماع. در این رویکرد، امر به قتال با غیرمقاتلان با تعبیر «وَلَا تَعْتَدُوا» غیراخلاقی و خلاف هنجار به شمار آمده است (مطهری، ۱۳۸۷: ۵/۹۸).

براین اساس، اگر هنجارهای بنیادین اخلاقی و وظایف اخلاقی از قبیل رعایت عدالت و اجتناب از ظلم به صورت مطلق قلمداد شود، نمی‌توان دیدگاه نسخ در این گونه از مسائل را موجه دانست. از این رو، لازمه قبول نسخ‌انگاری آیات مدارا و صلح، زیرپا نهادن ارزش‌های اخلاقی، توجیه برخی اقدامات نابخردانه و پذیرش باور به کشتار بی ضابطه غیرمسلمانان خواهد بود. باید توجه داشت که در آیه ۱۹۱ بقره امر به جنگیدن به آغاز شدن جنگ از سوی دشمن بازیسته دانسته شده است. با مذاقه در آیه یادشده منطبق این حکم چنین تقریر می‌شود که «آن‌ها را هرکجا یافتید، بکشید که آن‌ها هرکجا شما را بیابند می‌کشند؛ چون جنگ را آغاز کرده‌اند و آن‌ها را بیرون کنید؛ چراکه شما را بیرون کرده‌اند». نکته مهم در این آیه این است که اخراج و تبعید دشمنان نتیجه عمل ناپسند آنان، یعنی اخراج مسلمانان است. بدین سان برای اثبات صحت مدعای یادشده می‌توان به مدلول مطابقی آیه هشت سوره ممتحنه استناد کرد. براساس آیه یادشده، عدل و احسان از مقوله ارزش‌های اخلاقی به شمار آمده که به علت حسن ذاتی همواره مورد پذیرش همه افراد با هر عقیده و باوری است. رعایت اصل عدالت و نیکوکاری نسبت به مسلمان و غیرمسلمان در عقل و نقل ریشه دارد. در این میان، از نظر قرآن این اصول زمانی استثنابردارند که طرف غیرمسلمان مرتکب ظلم و ستم شود.

در ادامه پژوهش، توجه به ارزش‌های بنیادین اخلاقی و ضرورت کاربست آن‌ها در

سیاق آیه ۱۹۳ بقره از طریق بررسی دو واژه فتنه و مقاتله بیان شده است.

۲-۴. سیاق آیات به مثابه سنجۀ مراد الهی

در قواعد تفسیری، توجه به سیاق برای درک جامع و صحیح آیات مرتبط دارای اهمیت است. در واقع بافت متن در بردارنده شبکه‌ای از معانی متعدد است که به صورت سیستماتیک با یکدیگر در ارتباط اند. برای فهم درست آیات، در گام نخست باید به آیات قبل و بعد از آیه مورد نظر توجه کرد. توجه به «قرائن متصله» در واقع جست‌وجو در آیات هم‌معنا در بافت متن برای دستیابی به فهم صحیح آیه است.

جست‌وجوی ناقص و عدم توجه کافی به قرائن متصله در آیات زمینه‌ساز کج فهمی و سبب سوء برداشت در معارف قرآنی خواهد بود. قرائن متصله ارتباطی ناگسستنی با تبیین ظهور آیات و شناسایی مراد استعمالی آن‌ها دارند. مبنای توجه به قرائن متصله را می‌توان در سیرۀ عقلا جست‌وجو کرد. سیاق آیات را می‌توان از مهم‌ترین قرائن متصله برای درک آیات قرآن به شمار آورد. عقلا برای درک مراد گوینده در متن به سیاق کلمات و جمله‌ها استناد می‌کنند. تعریف‌های متعددی از معنای لغوی و اصطلاحی سیاق در کتاب‌های لغت و تفسیر آمده است (برای نمونه بنگرید به: ابن فارس، ۱۹۷۹: ۴۷۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۱۷). در پژوهش حاضر به علت تنگی مجال از طرح معانی گسترده سیاق اجتناب شده و به تعریف صاحب کتاب قواعد تفسیر قرآن بسنده می‌شود: سیاق «نوعی ویژگی برای کلمه یا جمله است که بر اثر همراه بودن آن با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر پدید می‌آید» (بابائی، ۱۳۹۴: ۱۲۷).

بدین سان برای فهم صحیح آیه ۱۹۳ بقره باید آیات پیش از آن را مورد بررسی قرار داد. نگاه تک بعدی به این آیه باعث برداشت‌های غلط و گاه مشکل‌آفرین برای جوامع اسلامی شده است. از این رو در ادامه پس از پرداختن به معناشناسی واژه فتنه در کتاب‌های لغت و آیات قرآن، دیدگاه‌های مفسران درباره آیات ۱۹۰ تا ۱۹۳ بقره بررسی و نقد می‌شود تا پیامدهای توجه ناکافی به معنای این واژه و سیاق آیات روشن گردد.

۴-۲-۱. واکاوی معنای واژه فتنه

در کتاب‌های لغت واژه فتنه مصدر «فَتَنَ» بوده که سه معنا از مهم‌ترین معنای آن عبارت‌اند: اضطراب همراه با ناآرامی و تشویش، ذوب کردن برای خالص‌سازی و سوزاندن چیزی با آتش. برخی لغت‌دانان ریشه تمام معانی فتنه را تشویش و اختلال همراه با اضطراب می‌دانند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۲/۹). جوهری فتنه را ذوب کردن طلا و نقره برای تعیین کیفیت و زدودن ناخالصی معنا کرده (جوهری، ۱۴۰۷: ۶/۲۱۷۵) و راغب اصفهانی نیز آن را صحیح دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰: ۳۷۴). با وجود این، صاحب کتاب العین در اظهارنظری اجتهادگونه فتنه را تنها به ذوب کردن چیزی با آتش معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/۱۲۷).

به نظر می‌رسد بتوان قول سوم را به عنوان معنایی جامع و فراگیر برای تمام معنای واژه فتنه در نظر گرفت. در کتاب‌های لغت، برافروخته شدن چیزی به عنوان معنای محوری واژه فتنه (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۳/۳۲۰؛ زبیدی، ۲۹۷/۹) و عذاب در شمار معنای رایج آن آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/۱۲۷). ارتباط معنایی عذاب و گداختگی و سوزاندن به آسانی قابل درک است. قتل، قتال و ناملايمات میان مردم نیز از جمله معنای فتنه است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۳/۳۱۹). نوعی التهاب و گداختگی روحی و جسمی در معنای یادشده آشکار است. افزون بر این، معنای فتنه در کفر، شرک و گناه پیامدی جز آتش قهر الهی و سوزانده شدن ندارد (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۳/۳۱۹؛ طریحی، ۱۳۸۷: ۳/۳۶۱). شرور، محنت، بلا و مصیبت، فریفته شدن، آزمایش، گمراهی و ضلالت نیز از جمله دیگر معنای فتنه است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۳/۳۱۷؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۶/۲۱۷۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/۱۲۸؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱/۴۹۱).

با توجه به مطالب بالا می‌توان گفت که جداسازی دو شیء در مفهوم آزمایش و امتحان نهفته است و این حالت از طریق سوزاندن انجام می‌شود. به سخن دیگر، آزمایش و امتحان برای جداسازی و خالص‌سازی از راه سوزاندن صورت می‌گیرد. در این برداشت معنایی، استنباط معنای آزمایش و امتحان برای واژه فتنه به چند واسطه برای دستیابی

به معنا نیازمند است. درباره معنای گمراهی و ضلالت نیز باید توجه داشت که این مفاهیم، هم سبب گداختگی و بر هم خوردن روان افراد و جامعه شده و هم پیامدی جز آتش سوزان الهی ندارند. بنابراین گمراهی و ضلالت به دو سطح معنایی برای دستیابی به معنای واژه فتنه نیازمند است: گمراهی سبب عذاب الهی شده و عذاب با آتش سوزان خداوند صورت می‌گیرد.

۴-۲-۱. واکاوی معنای واژه فتنه در قرآن

فتنه در قرآن معانی متعددی دارد؛ چنان که در برخی از آیات، به معنای بلا و مصیبت^۱ و در برخی دیگر به معنای آزمایش و امتحان،^۲ عذاب،^۳ گمراهی و ضلالت^۴ و جنون (قلم/ ۶) به کار رفته است. از این رو اقوال متعددی درباره معنای فتنه در آیات ۱۹۱ و ۱۹۳ بقره مطرح شده است. برخی از مفسران واژه فتنه در آیه ۱۹۱ بقره را به معنای آزمایش می‌دانند. در این حالت، مؤمن در معرض آزمایش قرار گرفته و ایمان او محک می‌خورد (طبری، ۱۴۱۵: ۲/۲۶۱). همچنین برخی از مفسران واژه فتنه در آیه یادشده را به معنای شرک دانسته (ابن کثیر، ۱۴۱۸: ۱/۵۲۵) و شیخ طوسی به معنای کفر می‌داند (طوسی، ۱۳۸۹: ۲/۱۴۶). چنین کفری است که در معرض آزمایش قرار گرفته و بدتر از قتل و کشتار در ماه‌های حرام معرفی می‌شود. افزون بر این زمخشری واژه فتنه در آیه مورد بحث را به معنای عذاب آخرت (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۳۴۲) و صاحب کتاب العین به معنای ایذا و آزار مسلمانان به هدف جدایی آنان از دین و ایمان می‌داند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/۱۲۷).

۱. (انبیاء/ ۳۵؛ حج/ ۱۱؛ نور/ ۶۳؛ انفال/ ۲۵).

۲. (بقره/ ۱۰۲؛ انعام/ ۲۳، ۵۳؛ اعراف/ ۱۵۵؛ انفال/ ۲۸؛ توبه/ ۱۲۶؛ اسراء/ ۶۰؛ طه/ ۴۰، ۸۵، ۹۰؛ انبیاء/ ۳۵، ۱۱۱؛ حج/ ۵۳؛ فرقان/ ۲۰؛ نمل/ ۴۷؛ عنکبوت/ ۲-۳؛ زمر/ ۴۹؛ دخان/ ۱۷؛ ص/ ۲۴؛ قمر/ ۲۷؛ تغابن/ ۱۵؛ صافات/ ۶۳؛ مدثر/ ۳۱؛ جن/ ۱۷؛ یونس/ ۸۵؛ ممتحنه/ ۵، ۱۰).

۳. (بقره/ ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۱۷؛ نساء/ ۱۰۱؛ مائده/ ۴۱، ۷۱؛ انفال/ ۳۹، ۷۳؛ یونس/ ۸۳؛ طه/ ۱۳۱؛ نحل/ ۱۱۰؛ عنکبوت/ ۱۰؛ حدید/ ۱۴؛ ذاریات/ ۱۴، ۱۳، ۱۲؛ بروج/ ۱۰).

۴. (آل عمران/ ۷؛ نساء/ ۹۱؛ مائده/ ۴۹؛ اعراف/ ۲۷؛ توبه/ ۴۷، ۴۹؛ اسراء/ ۷۳؛ احزاب/ ۱۴؛ صافات/ ۱۶۲).

در این میان به نظر می‌رسد که معنای کفر و شرک برای واژه فتنه در آیات ۱۹۱ و ۱۹۳ بقره تناسب چندانی با ریشه «فَتْن» ندارد؛ چراکه کافران و مشرکان با ایذا، آزار و گداختگی جسم و روان مسلمانان در پی جدایی ایشان از دین و ایمان الهی بودند. این برداشت معنایی را می‌توان با توجه به سیاق آیات یادشده تقویت کرد. توضیح مطلب اینکه سیاق آیات پیش‌گفته به واکنش مسلمانان در برابر عهدشکنی و بداخلاقی‌های کافران و مشرکان مربوط است.

به بیان روشن‌تر، سیاق آیات ۱۹۰ تا ۱۹۳ بقره به توصیف و تبیین ایذا، اعتدا و اقدامات غیراخلاقی غیرمسلمانان نسبت به مسلمانان می‌پردازد. در واقع حکم قتال در آیات یادشده بیانگر ضرورت واکنش مسلمانان به اقدامات ناپسند این افراد است. بدین‌سان صحیح آن است که گفته شود، حکم قتال حکمی مشروط بوده و مطلق نیست. به عبارت دیگر تا هنگامی که این افراد دست از اقدامات غیراخلاقی، آزار و ایذای مسلمانان برنداشته‌اند، تکلیف مسلمانان به عنوان وظیفه اخلاقی، واکنش متقابل است. با وجود این در صورت پایان یافتن تعدی و ایذا، مسلمانان نیز موظف به اتمام جنگ هستند. با توجه به این موضوع باید گفت که در معنای مقاتله، تجاوز و عدوان نسبت به مسلمانان مطمح نظر است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲: ۳۴، ۱). این معنا بیانگر آن است که اندیشه‌وران معاصر در تقسیم‌بندی کافران به مقاتل و غیرمقاتل به آیاتی مانند آیه هشت سوره ممتحنه توجه داشته‌اند. توضیح مطلب اینکه براساس مدلول مطابقی آیه یادشده افرادی که در پی نزاع و ستیز نبوده و با مسلمانان در عهد و پیمان به سر می‌برند، مانند کافران حربی به شمار نمی‌آیند و پیکار با آنان غیراخلاقی (وظیفه‌گرایی اخلاقی) است. از این افراد با عنوان اصحاب «اعتزال» و گاه با اصطلاح «اهل الحیاد» بی‌طرف یاد می‌شود (مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۱۷/۱۵). با توجه به این نکات، همسان‌انگاری معنای فتنه و کفر در آیه ۱۹۳ بقره معنای محصلی ندارد؛ چراکه معنای فتنه به صورت مستقیم حاکی از معنای کفر و شرک نیست.

در صورت همسان‌انگاری معنای فتنه و کفر، پرسش‌های پیش‌رو طرح خواهد شد: آیا

با کشتار تمام کافران و مشرکان، دین مبین اسلام بر همهٔ ادیان غلبه خواهد یافت؟ روش دعوت و تبلیغ آموزه‌های دینی از دیدگاه قرآن چگونه است؟ کشتار افرادی که در ایجاد فتنه مؤثر نبوده‌اند، چه توجیه شرعی و منطقی‌ای خواهد داشت؟ آیا با کشتار کافران زمینهٔ بی‌دینی و کفر به کلی از میان خواهد رفت؟

توجه به این نکته ضروری است که دین مبین اسلام با روش‌های منحصر به فرد خود (منطق برتر و کنش اخلاقی) سرانجام بر دیگر ادیان سیطره خواهد یافت. از دیدگاه آیات قرآن، چگونگی ابلاغ و ارائهٔ صحیح آموزه‌های دینی از اهمیتی برخوردار است. با وجود این، آموزه‌های قرآنی با مانع‌تراشان و سنگ‌اندازان در مسیر ترویج دین الهی ستیز دارد. بنابراین می‌توان با توجه به نکاتی که دربارهٔ معنای فتنه بیان شد، با توسعهٔ معنایی این واژه این قبیل اقدامات خراب‌کارانه را ذیل معنای آزار و ایزدای مسلمانان در رسیدن به مسیر درست و الهی قرار داده و مبارزه با آن را منطقی و شرعی دانست (فضل الله، ۲۰۱۸: ۸۱/۴).

بررسی آثار متقدم نشان دهندهٔ آن است که اصل دعوت به راه حق و اتمام حجت با غیرمسلمانان کمتر مورد اقبال بوده است. در این گونه آثار، اتمام حجت نه به معنای اقتناع، بلکه به آشنایی اجمالی افراد با دین مبین اسلام محدود شده است (طوسی، ۱۳۸۹: ۲/۱۳). با وجود این می‌توان گفت که به مرور زمان دایرهٔ معنایی اتمام حجت رو به بسط گذاشته و فهم صحیح از آموزه‌ها و کیفیت ارائهٔ معارف دینی (نحل/۱۲۵) را شامل شده است (مطهری، ۱۳۸۷: ۵/۸۲). بدین سان مانع‌تراشی در مسیر تبلیغ و ترویج دین راستین و بسترسازی برای کج روی افراد از معنای واژهٔ فتنه یاد شده که مطابق آیهٔ ۱۹۳ بقره، مسلمانان مکلف به ریشه‌کنی آن‌اند (زحیلی، ۱۴۱۸: ۲/۱۳۱۸). از این رو ملاک حکم قتال در ظلم و تعدی و مانع‌تراشی در مسیر رواج دین و نه کفر و شرک درونی قلمداد می‌شود (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲/۸۳؛ رضا، ۱۹۹۰: ۲/۱۷۳).

افزون بر این، ساختار عبارت «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» در آیهٔ ۱۹۱ بقره مانند ساختار عبارت «وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ» در آیهٔ ۲۱۷ این سوره است. در آیهٔ ۲۱۷، کافران و مشرکان با

کشتار مسلمانان و با ایجاد رعب و وحشت در پی بازگرداندن آنان از دین و ایمان الهی‌اند. با توجه به این مهم و یکسانی ساختار کلامی و موضوعی این دو آیه، احتمال همسانی در معنا تقویت می‌شود.

بدین سان معنای روشنی از عبارت «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» آیه ۱۹۳ بقره به دست می‌آید. معنای فتنه در این آیه با توجه به سیاق آیات، همان معنای فتنه در آیه ۱۹۱ بقره است. به سخن دیگر، آیه ۱۹۳ به مسلمانان دستور می‌دهد با کافران و مشرکان وارد نبرد شوند؛ آن‌گونه که نیرو و تجهیزاتی برای آنان باقی نماند تا بتوانند مانع دین‌داری مسلمانان شده و آنان را اذیت و آزار کنند (رضا، ۱۹۹۰: ۲۱۱/۲).

۴-۲-۲. واکاوی معنای مقاتله

براساس آیه ۱۹۰ بقره، تنها به قتال با افراد مقاتل امر شده است. با توجه به باب مفاعله، واژه مقاتل برای اشاره به افرادی به کار می‌رود که در حال جنگ و پیکار با مسلمانان‌اند (طوسی، ۱۳۸۹: ۲/۱۴۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳/۳). بدین سان افراد غیرمقاتل اعم از شهروندان عادی، بیماران، سال‌خوردگان، زنان و کودکان مشمول حکم آیه نبوده، تعدی و اجحاف به آنان از نظر اخلاقی پسندیده نیست. با وجود این، شگفت آنکه درباره گستره معنایی واژه مقاتل در کتاب‌های تفسیری وحدت نظر دیده نمی‌شود. برداشت‌های متعدد و گاه ناموجه از معنای واژه یادشده را می‌توان یکی از دلایل اساسی در اختلافات تفسیری درباره کیفیت تعامل با غیرمسلمانان، به ویژه در شیوه جنگ با آنان دانست.

با توجه به مباحث مطرح شده، معنای «الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» در آیه ۱۹۰ بقره در سه معنای شرطی، احترازی و وصفی تبیین می‌شود. در معنای نخست، در صورت آغاز جنگ از سوی مشرکان باید با آنان پیکار کرد (طالقانی، ۱۳۶۲: ۸۱/۲). با استناد به معنای دوم باید تنها با مردان جنگید و زنان و کودکان را استثنا کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲: ۲۰/۲). معنای سوم نیز براساس نظر علامه طباطبایی به وصف و حال مشرکان باز بسته است؛ یعنی تنها باید با افرادی که در حال جنگ با مسلمانان‌اند، پیکار کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۰/۲). با

پذیرش معنای سوم باید گفت که در اساس عمومیتی برای آیه ۱۹۳ بقره باقی نمی ماند که به حل و فصل آن نیاز باشد. چنان که گفته شد، سیاق آیات که در قواعد تفسیری از آن با عنوان «قرائن متصله» یاد شده، مانع انعقاد عام در آیه یادشده می شود (فضل الله، ۲۰۱۸: ۴/۸۲-۷۶).

به هر رو با توجه به سیاق آیات، مصادیق دستور قتال در آیه ۱۹۳ بقره آشکار می شود. به نظر می رسد حکم قتال درباره افرادی است که در حال جنگ یا مستعد و آماده پیکار با مسلمانان اند. با استناد به این مطلب چنین باید گفت که افراد غیرمقاتل و غیرنظامی نه تنها در جنگ مستقیم با مسلمانان حضور ندارند، که از توان فکری و جسمی آنان نیز در تنظیم و سامان دهی عملیات جنگی استفاده نشده است. پاسداشت ارزش های اخلاقی ایجاب می کند که اموال غیرنظامیان اعم از مکان های مسکونی و امکانات بهداشتی و بیمارستانی از آسیب و تعدی مصون بماند (لطفی، ۱۳۹۱: ۱/۱۷۶). اهمیت این موضوع چنان است که دیوان بین المللی دادگستری بر رعایت آن تأکید کرده است: «دولت ها حق ندارند غیرنظامیان را هدف حمله قرار دهند و در نتیجه، هرگز نباید سلاح هایی را به کار گیرند که قادر به تفکیک اهداف نظامی و غیرنظامی نیستند» (قربان نیا، ۱۳۸۷: ۱۷۴).

نتیجه گیری

در پژوهش پیش رو روشن شد که برخی از برداشت های تفسیری درباره آیه ۱۹۳ بقره به بازنگری جدی نیازمند است. برداشت های نادرست از این گونه آیات نه تنها تفسیر به رأی است، بلکه سبب تیرگی تعاملات اجتماعی و تقویت نزاع بین المللی میان جوامع اسلامی و غیراسلامی خواهد شد.

در این راستا پژوهش حاضر نشان داد که ارزش های بنیادین اخلاقی در قرآن از اطلاق برخوردار بوده و برای همه عصرها و مکان ها کاربرد دارد. به نوعی می توان گفت که ارزش های اخلاقی در قرآن با ابتنا بر بحث حسن و قبح ذاتی به نظریه وظیفه گروی اخلاقی

در اخلاق هنجاری نزدیک شده است. البته معرفت به ارزش‌های اخلاقی در قرآن تنها در عقل ریشه نداشته، بلکه آموزه‌های وحیانی جایگاه مهمی در درک این ارزش‌ها دارد. کاربست ارزش‌های اخلاقی در قرآن سبب پیدایش ملکات درونی شده و در ادامه به بروز رفتار اخلاقی در فرد می‌انجامد. وظیفه اخلاقی همه باورمندان به آموزه‌های قرآن این است که در مواجهه با هر فرد، اعم از مسلمان و غیرمسلمان پا را از دایره ارزش‌های اخلاقی به ویژه عدالت فراتر نگذارند. توجه به سیاق آیات آشکار ساخت که حکم قتال با مقاتل درباره افرادی است که در حال پیکار یا مستعد و آماده جنگ با مسلمانان اند و دیگر افراد (غیرمقاتل) در اساس ذیل امر یادشده قرار نمی‌گیرند. افزون بر این از دیدگاه اخلاقی، قتال با غیرمقاتلان و باور به ضرورت کشتار آنان به علت باور و عقیده‌ای که دارند، ذیل نهی اعتدا قرار می‌گیرد. بدین سان با توجه به دو مؤلفه یادشده باید فتنه را نه به معنای کفر و شرک غیرمسلمانان، بلکه به معنای اقدامات خراب‌کارانه آنان برای دور کردن مسلمانان از دین و ایمان راستین و اذیت و آزار ایشان دانست.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی.
۲. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام تحقیق: مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ش.
۴. ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، دار الفکر، قم، ۱۹۷۹م.
۵. ابن کثیر دمشقی، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۷. اترک، حسین، «وظیفه‌گرایی اخلاقی»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، دوره پنجم، شماره‌های ۱-۲، ۱۳۸۹ش.
۸. بابائی، علی اکبر، قواعد تفسیر قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۴ش.
۹. بلاغی نجفی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، قم، ۱۴۲۰ق.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح فی اللغة والعلوم، دار العلم، بیروت، ۱۴۰۷ق.

۱۲. حسینی رامندی، علی اکبر، *درآمدی بر مؤلفه های نظام اخلاقی قرآن*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۹ ش.
۱۳. حسینی رامندی، علی اکبر، *نظریه اخلاق هنجاری اسلام براساس قرآن کریم*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۸ ش.
۱۴. حلّی، نجم الدین، *شراعیة الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*، انتشارات استقلال، تهران، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. رازی، فخرالدین، *مفاتیح الغیب*، إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دار القلم. الدار الشامیة، بیروت. دمشق، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. راوندی قطب الدین، سعید بن هبة الله، *فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن العظیم (تفسیر المنار)*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ۱۹۹۰ م.
۱۹. ریچلز، جیمز، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار مکتبة الحیاة، بیروت، بی تا.
۲۱. زحیلی، وهبة، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، دار الفکر المعاصر، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۲۲. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، *إرشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۲۴. صادقی، هادی، *فلسفه اخلاق در دایره عقل و دین: فرانظریه یکپارچه اخلاق*، کتاب طه، قم، ۱۳۹۹ ش.
۲۵. طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرين*، تحقیق: سید احمد حسینی، کتاب فروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، *الإقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*، انتشارات چهل ستون، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، آل البيت، قم، ۱۳۸۹ ش.
۳۲. علیزاده، مهدی، *آیین زندگی (اخلاق کاربردی)*، دفتر نشر معارف، قم، ۱۴۰۱ ش.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ ق.
۳۴. فضل الله، محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت،

- ۲۰۱۸ م.
۳۵. قربان‌نیا، ناصر، *حقوق بشر و حقوق بشردوستانه*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۳۸۷ ش.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۳۷. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۳۸. کربلایی پازوکی، علی و سید جابر موسوی‌راد، «بررسی و تحلیل دیدگاه آیت الله مصباح یزدی درباره ملاک اعتبار گزاره‌های اخلاقی»، *فصلنامه اخلاق پژوهی*، سال پنجم، ش ۴، زمستان ۱۴۰۱ ش.
۳۹. کریمی، محمدرضا، *الگوی انگیزش اخلاقی قرآن کریم*، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ۱۴۰۳.
۴۰. لطفی، عبدالرضا و دیگران، *بررسی تحقیقی حقوق بشردوستانه در منابع اسلامی و اسناد بین‌المللی*، دارالهدی، قم، ۱۳۹۱ ش.
۴۱. مدزسی، سید محمدتقی، *من هدی القرآن*، دار محبی الحسین، تهران، ۱۴۱۹ ق.
۴۲. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۴۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، جلد ۵، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۸۷ ش.
۴۴. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۲۴ ق.
۴۵. موحدی، محمدجواد، *وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی در اخلاق*، انتشارات نگاه معاصر، تهران، ۱۳۹۸ ش.
۴۶. ویلیامز، برنارد، *فلسفه اخلاق*، ترجمه زهرا جلالی، معارف، قم، ۱۳۸۳.
۴۷. هولمز، رابرت ال، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه: مسعود علیا، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۲ ش.
48. Norton, David Fate., *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University, Cambridge, 1998.
49. Tannsjo, Torbjorn., *Understanding Ethics*, Edinburg University Press, First Edition, Edinburg, 2002.

Analyzing the Deontological Ethics Theory in the Qur'an and its Effect on Understanding of Al-Baqarah Surah, Verse 193

Yaser Delshad, Ph.D student, Qur'an and Tradition Sciences, Department of Islamic Studies, Theology Faculty, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)
Mohammad Javad Enayati Rad, assistant professor, Department of Islamic Studies, Theology Faculty, Ferdowsi University of Mashhad

Fighting with non-Muslims and its conditions is one of the issues that have always been discussed in the interpretations. Commentators differ on who is the warrior and what is the reason for the necessity of war with non-Muslims. This research tries to investigate these views according to verse 193 of Al-Baqara Surah by description, explanation and critical analysis. In the meantime, the neglect of the Qur'an moral theory in the interpretation views has caused unjustified opinions. The purpose of the research is to identify the Qur'an ethical theory in normative ethics in order to get a better understanding of the mentioned verse. The results show that the moral theory of the Qur'an is close to the deontological ethics. According to this approach, harming non-warrior is morally objectionable, and a non-Muslim should not be killed for his wrong belief. Also, according to the Al-Baqarah Surah, verses 190 to 193, and its semantics, the word "sedition" indicates the destructive actions of non-Muslims as well as the persecution of Muslims, and other meanings of the word "sedition" are not among its original meanings.

Keywords: moral theory of the Qur'an, deontological ethics, moral action, verse 193 of Baqarah, sedition, warrior.

Proving that Effectiveness Is Not an Obligation Condition for Bid for Good and Forbid of Wrong Based on Al-A'raf Surah, Verse 164

Alborz Mohaqeq Garfami, MA in Qur'an and Tradition Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad

One of the fundamental duties of Islamic law is to bid for good and forbid of wrong. The jurists have listed conditions for establishing the obligation; one of them is the "condition of effect". The research is based on the exploratory-analytical method and by using library sources in order to explain the Qur'anic evidence about the requirement of this condition in establishing the obligation of the mentioned duty. The hypothesis of the research is that based on the generalities and applications of the Qur'an, specially verse 164 of Al-A'raf Surah, as well as authentic traditions, this condition cannot be considered as a requirement of bid for good and forbid of wrong. In order to prove this claim, the meanings of the verses that express the following two principals have been cited: The generalities that guide us to perform our religious duty in the face of social evils and the possibility of influencing the process of preaching and warning cannot be ruled out in an absolute way. The alleged evidences of the believers have been divided into three parts: traditions, consensus and the reason decree which inadequacy of each has been proven.

Keywords: bid for good, forbid of wrong, effectiveness is not a condition, verse 164 of Al-A'raf Surah, ultimatum, responsibility.

Politeness Mechanisms in the "Rejecting" Action in the Qur'an based on Brown and Levinson's politeness Theory

Mohammad Mahdi Ajilian Mafuq, assistant professor, Qur'an and jurisprudence department, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University (corresponding author)

Parvin Dabirian, MA in Linguistics, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University

The Holy Qur'an, has dialogues and different situations in which pairs of requests and rejections have happened. In this research, the mechanisms of politeness in "rejecting" in the Qur'an discourse have been analyzed with the text-oriented qualitative method, relying on the face concept in Brown and Levinson's politeness theory. The research question is that depending on the type of audience, request and context, what politeness mechanisms are used in the Qur'an to reject? Request rejection is analyzed in three types of speech pairs with high and low positions, positive and negative poles, and with balanced poles. Based on the results, in the analysis of the first situation, rejecting the request from the superior being in the form of a direct and decisive statement is common in the Qur'an discourse. In the analysis of the second situation, politeness mechanisms such as making excuses and illogical requests, expressing conditions, etc. have been used. In the analysis of the third situation, the use of face saving actions for the rejection is frequently used.

Keywords: Qur'an discourse, politeness theory, speech acts, politeness mechanisms, rejection, Brown and Levinson.

Qur'an and Pre-Islamic Citizenship System: from Correction to Confirmation

Ali Rad, Associate Professor, Department of Qur'anic and Tradition Sciences, Faculty of Theology, Farabi College, Tehran University (Corresponding author)
Hamed Dehghani Firouzabadi, PhD student, Department of Qur'anic and Tradition Sciences, Faculty of Theology, Tehran University

Guardianship and citizenship among Arabs changed from a system based on blood and lineage to an institution based on faith with frequent expressions of the Holy Qur'an. However, the Qur'an has not stated anything against the guardianship legal procedures that existed before Islam. How should this silence be interpreted next to the tremendous visionary and political revolution that has created in the pre-Islamic guardianship system? The current research has reviewed the issue of the legislative model of the Qur'an in the system of guardianship and citizenship with descriptive-analytical method. Investigations show that the Qur'an in the very first step of its revelation confirmed the pre-Islamic procedures of citizenship rights with its silence, and later, only to correct some rejected decrees such as adoption, Qur'an made foundational statements. The result is that in the combination of these silences and Qur'anic statements, the legal aspect of guardianship has been formed in Islam and the citizenship status of believers, infidels, non-Muslim subject, infants, slaves, freed slaves and natural and national apostates has been clarified.

Keywords: rulings verses, confirmed rules, law history, pre-Islamic jurisprudence, guardianship.

The Shrines' Decoration and Gilding Analysis Based on Qur'an and Tradition

Javad Iravani, Professor of the Qur'an and Tradition Sciences Department, Razavi University of Islamic Sciences (Corresponding Author)

Mansureh Zahedtalaban, PhD student, Razavi University of Islamic Sciences

Sayed Mahmood Marvian Hosseini, Associate Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences,

Razavi University of Islamic Sciences

Shi'ites have always paid attention to shrines and have made many constructions at the graves of divine saints. There are different opinions about the shrines' decoration and gilding. Some believe that it is undesirable to spend money on decoration, based on the traditions of prohibiting mosques decoration and the traditions of avoiding extravagance and promoting simple living. This group also emphasizes the priority of eliminating poverty and strengthening the economic foundation of the Islamic society. On the other hand, the supporters have cited the verses and traditions related to the honoring of rituals and the construction of mosques and shrines. They consider decoration as a tool to strengthen religious and cultural identity, create a spiritual atmosphere and pay attention to the purposes of religion. This research was carried out in a library and descriptive-analytical method and its achievements show that it is desirable to decorate shrines in moderation according to the needs of pilgrims and its social and political effects.

Keywords: pilgrimage, sacred places, shrine decoration, honoring rituals, extravagance.

ABSTRACTS

Goal Setting from the Qur'an Perspective and its Comparison with the SMART Goal Setting Model

Tahereh Ali Khaninejad, MA in Qur'anic Interpretation and Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran

Kamal Sahra'i Ardakani, Associate Professor, Department of Quran and Tradition Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran (Corresponding Author)

The current research tries to investigate the Qur'an perspective on the goal setting, formulate the Qur'anic goal setting model and compare it with the SMART goal setting model using a qualitative and analytical method. The goals in the SMART model are specific, measurable, achievable, relevant and scheduled. In the study of the Qur'an, the verses related to goal setting were extracted and the Qur'anic model of "goal setting" were formulated. In this model, the general goal (nearness to God), continuous goals (piety and religiosity) and partial goals (necessity, value, purity and balance) were formulated. The findings showed that the Qur'anic goal setting model has similarities and differences with the SMART model. The results show that some of the features and principles of SMART goal setting in general and some of the details overlap with the Qur'an goal setting model. But the most important principle in goal setting in the Qur'an is to reach the nearness and pleasure of God; But in the smart model, a person targets only his important and favorite goals.

Keywords: goal setting, Qur'anic purposefulness, Qur'anic goal setting model, SMART model, nearness to God.

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 164, Autumn, 2024, 1446

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



چهار سال تلاش در عرصه دانش و پژوهش

بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی

همایش بزرگداشت چهلمین سالگرد تأسیس
بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی
در تالار شیخ طبرسی، در نوزدهم آذرماه ۱۴۰۳

پدیدآورنده: ۱۷۰ عنوان کتاب در ۳۶۰ جلد چاپ نخست و ۱۴۰ جلد تجدید چاپ | ترجمه بیش از ۶۰۰ عنوان کتاب در دست کم ۱۴ زبان زنده دنیا | احیای آثار اسلامی با تصحیح ۱۳۱ عنوان کتاب از زشمند فرهنگ و معارف اسلامی