

مشکوٰۃ

فصلنامه علمی

شماره ۱۶۶، بهار ۱۴۰۴

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

شورای نویسندگان به ترتیب حروف الفبا

دکتر عباس اسماعیلی‌زاده

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 نقی‌زاده

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی
مشهد

مدیر داخلی: سید جلال ربانی

ویراستار: دکتر مرتضی دولت‌آبادی

صفحه‌آرایی: محمود رسولی

برگردان چکیده‌ها: علی کازرونی زند

طرح جلد: سیدمسعود فرهنگ

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

مجله مشکوٰۃ در پایگاه‌های زیر نمایه
می‌شود و متن مقاله‌های آن قابل دسترسی و
رهگیری است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.isc.ac

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.magiran.com

پایگاه مجلات تخصصی نور مگز

www.noormags.ir

پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.sid.ir

پایگاه سیویلیکا (مرجع دانش)

Civilica.com

مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی 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

دوران این شماره:

محمد حسن الهی‌زاده، زهرا بشارتی، علی جلائیان اکبرنیا،
قاسم درزی، کبری راستگو، علی سالمی، امیرسلمانی
رحیمی، محمد حسین شیرزاد، محمد تقی کریمی، عزت ملا
ابراهیم، محمود ملکی، محسن نوغانی، رضا وطن دوست.

~ نشانی مجله: مشهد، حرم مطهر، دوربرگردان

بست طبرسی، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵،

دفتر مجله مشکوٰۃ. تلفن ۰۵۱-۳۳۱۵۴۳۰۴.

دورنگار ۰۵۱-۳۲۲۳۲۵۱۷.

پیام‌نگار 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](http://www.mishkat.Islamic-rf.ir)) ارسال شود.

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

منابع

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

شیوه ارجاع

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

فرایند ارزیابی مقالات

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

تحلیل وجودی پیوند میان ایمان و معنای زندگی در قرآن کریم

۴ محمد حسین محمدپور
بررسی شناختی طرح‌واره‌های تصویری داستان حضرت موسی عليه السلام در سوره قصص براساس
نظریه لیکاف و جانسون

۲۲ عزت ملاابراهیمی - مصطفی قدنه
مرزهای مفهومی خودشفتی در قرآن کریم با رویکردی به روان‌شناسی

۴۳ بی‌بی حکیمه حسینی حکمت - حسنعلی رضی
تحلیل تحولات تاریخی در تفسیر آیه «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» با رویکرد آماری به اقوال
مفسران

۷۱ فریده مردانه - زهرا بشارتی - سعید طاووسی مسرور
تحلیل روان‌شناختی گفتمان سوره انشقاق با بهره‌گیری از نظریه کنش‌گفتاری جان سرل

۹۶ منصور حمیرائی - ابراهیم زارعی فر
رهیافتی بلاغی به کنایات سوره یوسف؛ پیوندهای تاریخی و نوآوری‌های زبانی

۱۱۹ علی جلائیان اکبرنیا - علی راد - رقیه سادات مصدق
Abstracts

تحلیل وجودی پیوند میان ایمان و معنای زندگی در قرآن کریم

محمد حسین محمدپور^۱

چکیده

مسئله معنای زندگی یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های وجودی انسان معاصر است که در نقطه تلاقی دین، فلسفه و روان‌شناسی معنا می‌یابد. پژوهش حاضر با رویکردی وجودی و با روش تحلیلی، به بررسی نسبت میان ایمان و معنای زندگی در قرآن کریم پرداخته و می‌کوشد نشان دهد که ایمان در منطق قرآنی نه صرفاً گزاره‌ای اعتقادی، بلکه تجربه‌ای وجودی است که زندگی انسان را از سطحی زیستی به سطحی معنادار، اخلاقی و هدفمند ارتقا می‌دهد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که ایمان قرآنی، با ساختاری چندساحتی (شناختی، عاطفی، رفتاری و هستی‌شناختی) منشأ آرامش، امید، پایداری در برابر رنج، و معنا در دل بحران‌هاست. ایمان در این نگاه، هم ابزار تفسیر رنج و مرگ است و هم بنیان امید به آینده‌ای متعالی؛ به گونه‌ای که مرگ از تهدیدی پوچ به افقی برای لقای الهی تبدیل می‌شود. یافته‌ها همچنین نشان می‌دهد که ایمان، نوعی بازسازی افق وجودی انسان است که از طریق مواجهه با خداوند، خود و هستی، زیستنی اصیل و معناگرایانه را ممکن می‌سازد. سرانجام نیز روشن می‌شود که ایمان در قرآن نه تنها شرط نجات اخروی، بلکه راهی برای بودن معنادار در جهان است؛ زیستی که حتی رنج و فناپذیری را در پرتو معنا و امید بازتعریف می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ایمان، معنای زندگی، قرآن کریم، تحلیل وجودی، رنج، امید، مرگ.

۱. پژوهشگر بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، گروه ادیان و مذاهب.

۱. مقدمه

معنای زندگی یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌هایی است که همواره ذهن بشر را در طول تاریخ به خود مشغول داشته است. انسان، برخلاف دیگر موجودات، نه تنها در پی بقا و رفاه، بلکه در جست‌وجوی معنا و غایت برای زیستن خویش است. پرسش‌هایی از این قبیل که «چرا باید زندگی کرد؟» و «آیا زندگی معنایی دارد؟»، پرسش‌هایی صرفاً انتزاعی یا فلسفی نیستند، بلکه با بنیاد هستی‌شناختی و تجربه‌ی زیست آدمی پیوندی ژرف دارند؛ به گونه‌ای که پاسخ به آن‌ها می‌تواند مسیر زندگی انسان را دگرگون کرده یا آن را در بحران معنا رها سازد. در این میان، ایمان یکی از کهن‌ترین و مؤثرترین پاسخ‌هایی است که ادیان مختلف به مسئله‌ی معنای زندگی داده‌اند. در سنت‌های دینی، ایمان نه تنها یک باور ذهنی یا پذیرش یک گزاره، بلکه نحوه‌ای از بودن و زیستن است که انسان را در برابر عدم، پوچی، ترس و بی‌هدفی مقاوم می‌سازد. رویکردهای وجودی به ایمان، به ویژه در اندیشه‌ی متفکرانی چون سورن کی‌یرکگور، پل تیلیش، کارل یاسپرس و ویکتور فرانکل بر این نکته تأکید دارند که ایمان نه صرفاً گزاره‌ای الهیاتی، بلکه جهت‌گیری‌ای وجودی است که به زندگی معنا بخشیده، انسان را در بحران‌ها ثابت قدم ساخته و برای او امکان رویارویی با نهایی‌ترین پرسش‌های هستی را فراهم می‌آورد (Tillich, 1957; Frankl, 2006).

قرآن کریم، به عنوان اصلی‌ترین متن وحیانی در سنت اسلامی نه تنها آموزه‌هایی درباره‌ی ایمان و عمل صالح ارائه می‌دهد، بلکه تصویری عمیق، چندلایه و وجودی از زندگی انسانی ترسیم می‌کند. در نگاه قرآنی، زندگی صرفاً فرایندی زیستی یا چرخه‌ای از زادن و مردن نیست، بلکه عرصه‌ای برای امتحان، تزکیه، آگاهی و تقرب به خداوند است: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (ملک/۲). در چنین نگاهی، ایمان در متن تجربه‌ی هستی انسان قرار می‌گیرد و نه در حاشیه آن؛ ایمانی که به قلب، عقل و عمل گره خورده است و می‌تواند به بحران‌های معنایی انسان امروز پاسخ‌هایی هستی‌شناسانه بدهد.

با وجود این، کمتر پژوهشی به طور خاص و تحلیلی به پیوند وجودی میان ایمان و

معنای زندگی در قرآن پرداخته است. بیشتر پژوهش‌های انجام شده یا نگاهی کلامی- اعتقادی به ایمان داشته‌اند یا مسئله معنای زندگی را با تکیه بر روان‌شناسی یا اخلاق بررسی کرده‌اند. برای نمونه در برخی پژوهش‌ها مانند معنای زندگی از منظر قرآن و روایات (موحدیان عطار، ۱۴۰۱)، چنان‌که از نام آن پیداست، تنها به بررسی معنای زندگی از منظر روایات پرداخته شده و جنبه وجودی ایمان به طور خاص تحلیل نشده است. همچنین مقاله‌هایی مانند «ایمان دینی و رنج‌های وجودی» (علیزمانی، ۱۳۸۲) بیشتر رویکردی کلامی- اعتقادی دارد و به جای تحلیل وجودی، ایمان را به مثابه ابزاری برای پاسخ به شبهات الهیاتی بررسی کرده‌اند. در حوزه روان‌شناسی نیز پژوهش‌هایی، تحت تأثیر معنادرمانی فرانکل، بیشتر به کارکردهای روانی ایمان پرداخته‌اند تا ساختار وجودی آن در قرآن. براین اساس، پژوهش حاضر با رویکردی وجودی و با استفاده از خوانشی فلسفی- تفسیری از آیات قرآن در پی آن است که نشان دهد ایمان در قرآن نه تنها عامل نجات اخروی، بلکه ساختاری معنابخش برای زیستن در دل بحران‌های اگزیستانسیال انسان امروز است. این تمایز، وجه نوآوری و ضرورت پژوهش را شکل می‌دهد.

پژوهش حاضر با چنین رویکردی و با بهره‌گیری از منابع تفسیری، زبان‌شناسی قرآنی و فلسفه دین می‌کوشد نسبت میان ایمان و معنای زندگی را در قرآن کریم واکاوی کند. پرسش اصلی پژوهش این است که ایمان در منطق و جهان‌بینی قرآنی، چگونه می‌تواند معنای زندگی انسان را بنیاد گذاشته و در بحران بی‌معنایی پاسخ‌گو باشد؟ همچنین آیا ایمان در قرآن صرفاً ابزار نجات اخروی است یا اکنون و در دنیا نیز به زندگی انسان کیفیتی معناگرایانه و متعالی می‌بخشد؟

در مسیر پاسخ به این پرسش، ابتدا مفاهیم کلیدی ایمان و معنا در قرآن تحلیل خواهد شد و سپس با تفسیر وجودی آیات محوری تلاش می‌شود ابعاد هستی‌شناسانه و معنابخش ایمان آشکار گردد. پژوهش حاضر بر این باور است که ایمان در قرآن نه تنها سازه‌ای اعتقادی، بلکه ساختاری معنابخش برای زیستن است که می‌تواند انسان معاصر را در میانه بحران‌های معنایی به افق‌های آرامش، هدفمندی و رستگاری رهنمون سازد.

۲. مبانی نظری و مفهومی

۱-۲. ایمان در قرآن؛ ساختاری چندساحتی و وجودی

ایمان در ساختار مفهومی قرآن مفهومی ساده و ایستا نیست؛ بلکه دارای لایه‌هایی معرفتی، قلبی، رفتاری و وجودی است. برخلاف برخی دیدگاه‌های معرفت‌شناسی تحلیلی که ایمان را صرفاً نوعی تصدیق گزاره‌ای قلمداد می‌کنند. یعنی حالتی ذهنی که در آن فرد یک گزاره دینی مانند «خدا وجود دارد» را درست می‌پندارد. در زبان قرآن، ایمان مفهومی چندوجهی و فراتر از صرف پذیرش ذهنی است. این نگاه گزاره‌محور، در فلسفه دین نزد فیلسوفانی چون ریچارد سوئین برن و آلوین پلنتینگا نیز دیده می‌شود که هرچند مؤمنانه است، ایمان را تا اندازه زیادی در قالب باور موجه یا توجیه‌پذیر تحلیل می‌کنند (Plantinga, 2000). همچنین در برخی گرایش‌های پوزیتیویستی قرن بیستم، ایمان به علت غیرقابل سنجش بودن در آزمون‌پذیری تجربی از اعتبار معرفتی ساقط می‌شود (Ayer, 1936). در این برداشت، معنای دینی عبارت است از صرف مجموعه‌ای از گزاره‌های فاقد معنای تجربی و این موجب می‌شود که پذیرش آن‌ها نیز نه به مثابه تجربه‌ای هستی‌شناختی یا وجودی، بلکه به صورت تجربه‌ای صرفاً ذهنی و گزاره‌ای صورت پذیرد. نخستین نکته قابل توجه این است که ایمان در قرآن همواره به قلب گره خورده است: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات/ ۱۴). این آیه نشان می‌دهد که ایمان از دیدگاه قرآن مقوله‌ای فراتر از اعلام زبانی یا رفتار جمعی است؛ بلکه امری است که باید در قلب نفوذ کند و شخصیت درونی انسان را در بر بگیرد. قلب در اصطلاح قرآنی نه صرفاً عضوی جسمانی یا احساسی، بلکه مرکز تصمیم، اراده، ادراک و میل است. به عبارت دیگر قلب مفهومی صرفاً زیستی یا عاطفی نیست؛ بلکه مرکز ادراک، اراده، فهم و گرایش انسان است. برای نمونه آیه «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف/ ۱۷۹) به روشنی بر این نکته دلالت دارد که قلب محل فهم است. همچنین در آیه «فَأَنبَأَهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج/ ۴۶)، از «کوری قلب» و نه کوری چشم سخن گفته می‌شود؛ یعنی ناتوانی در دریافت

حقیقت. علامه طباطبایی در تفسیر این آیات تصریح می‌کند که قلب در قرآن، نه به معنای عضو جسمانی، بلکه به مثابه مرکز شعور، درک، تمایل و گرایش‌های وجودی انسان به کار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۲۱/۸). به تعبیر راغب اصفهانی نیز قلب در قرآن محلّ التفات و تغییر جهت باطنی است و «تقلّب قلب» دلالت بر تحوّل درونی انسان دارد (راغب اصفهانی، ماده «قلب»).

ورود ایمان به قلب به معنای دگرگونی در کلیت هستی انسان است. در قرآن کریم، ورود ایمان به قلب فقط به معنای پذیرش ذهنی یا ظاهری نیست؛ بلکه نشانه‌ای از تحوّل عمیق درونی و بازسازی بنیادین شخصیت انسان است؛ برای نمونه در آیه ۱۴ حجرات تمایز روشنی میان اسلام ظاهری و ایمان قلبی وجود دارد. این تمایز، به گفته علامه طباطبایی، بیانگر آن است که ایمان حقیقی تحوّل درونی است که تمام ابعاد وجود انسان را در بر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۷/۱۸). از این رو قرآن ایمان را به صفاتی مانند طمأنینه، نور، بصیرت و تقوا پیوند می‌زند (رعد/۲۸؛ انفال/۲). چنین پیوندی حاکی از آن است که ورود ایمان به قلب نه صرفاً یک تغییر در باور، بلکه تحوّل در هستی‌مندی انسان است؛ به گونه‌ای که افق‌های ادراک، احساس، رفتار و هدفمندی او دگرگون می‌شود. از سوی دیگر، قرآن همواره ایمان را با عمل صالح، تقوا، توکل، خشوع، محبت و یقین همراه می‌سازد؛ برای نمونه در آیات ۳-۵ سوره بقره ویژگی‌های مؤمنان چنین برشمرده شده است: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

این مجموعه از ویژگی‌ها ایمان را نه صرف اعتقاد به وجود خداوند، بلکه به مثابه سبک زندگی، مسیر زیست جهان و جهان بینی عملی معرفی می‌کند. در واقع مؤمن کسی است که نه تنها «باور» دارد، بلکه با باور «می‌زید». در این زمینه می‌توان از مفاهیم وجودی فلسفه آگزیستانسیالیسم نیز بهره برد؛ به ویژه در اندیشه سورن کی‌یرکگور، ایمان «جهشی وجودی» (leap of faith) است؛ جهشی از شک به سوی تعهد و از عقل محاسبه‌گر به دل توکل‌کننده. در نگاه کی‌یرکگور، ایمان نه تسلیم کورکورانه، بلکه تصمیمی در دل اضطراب

هستی برای پذیرفتن رابطه با مطلق است (Kierkegaard, 1985). این امر با نگاه قرآن نیز هم‌افق است، آنجا که ایمان محصول انتخابی آزاد، مبتنی بر هدایت درونی و درگیر با همه وجود انسان معرفی می‌شود (نحل/ ۱۰۶؛ یونس/ ۹۹؛ بقره/ ۲۵۶).

۲-۲. معنای زندگی در قرآن؛ از حیات زیستی تا حیات غایی

قرآن کریم برخلاف بسیاری از متون مقدس یا فلسفه‌های طبیعی صرفاً به چیستی زندگی نمی‌پردازد؛ بلکه «چرایی» آن را نیز مطمح نظر قرار می‌دهد. این کتاب زندگی را امری معنادار، آزمون‌محور، هدفمند و وابسته به نسبت انسان با خداوند معرفی می‌کند. در آیه ۲ سوره ملک چنین آمده است: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ أَنَّكُمْ عَمَلًا﴾؛ اینجا زندگی صرفاً زیستن و تکرار زیستی نیست؛ بلکه عرصه‌ای برای سنجش و کمال است.

در آیه یادشده عبارت «احسن عملاً» به معنای زیست نیکوتر است و نه زیست طولانی‌تر یا پرمصرف‌تر. در واقع این عبارت به کیفیت و اخلاص عمل اشاره دارد. علامه طباطبایی نیز توضیح می‌دهد که «احسن» در اینجا به معنای برتر بودن همراه با شناخت، اراده و اخلاص است. این بدان معناست که انسان نباید صرفاً به این نکته بیندیشد که «بیشتر عمل کنم»؛ بلکه باید خود را در درجه‌ای بالاتر از شعور، متناسب با معرفت و میزان اخلاصش، مستقر کند. بر مبنای آیه یادشده، معنای زندگی نه در لذت یا موفقیت بیرونی، بلکه در کیفیت اخلاقی و روحی اعمال فرد شکل می‌گیرد. از دیدگاه فلسفه وجودی، به‌ویژه در اندیشه مارتین هایدگر می‌توان تأکید قرآن بر آزمون‌محور بودن زندگی را نوعی دعوت به بودن اصیل (eigentliches Dasein) قلمداد کرد. هایدگر با تفکیک «زیستن طبیعی» و «زیستن اصیل» بر این نکته تأکید دارد که انسان فقط از طریق مواجهه آگاهانه با امکان مرگ می‌تواند از روزمرگی و سقوط در زندگی ناآگاهانه (das Man) رهایی یابد و به حقیقت هستی خویش نظر کند (Heidegger, 1962). آیه یادشده نیز در همین راستا، مرگ و زندگی را نه رخدادهایی جدا، بلکه دو روی یک فرایند وجودی معرفی می‌کند. این آیه،

همچون فراخوان هستی، آدمی را به انتخابی وجودی فرامی خواند؛ انتخابی که بر مبنای «احسن عملا» شکل می‌گیرد؛ یعنی نه صرف زیستن، بلکه کیفیت اخلاقی و تعالی جویانه «بودن».

اینجا، مرگ به جای اینکه نقطه پایان معنا باشد، به مثابه امکان آگاهی و بیداری وجودی در نظر گرفته می‌شود. به تعبیر هایدگر، تنها در پرتو این امکان نهایی است که آدمی می‌تواند به اصالت در زیستن برسد (Heidegger, 1962: 284-311). قرآن، با نهادن مرگ در متن خلقت، چنین امکانی را به فعلیت درمی‌آورد.

افزون بر این، زندگی دنیا در قرآن بارها با تعبیری چون «لهو»، «لعب» و «متاع غرور» توصیف شده (انعام/۳۲؛ حدید/۲۰)؛ حال آنکه زندگی اصیل و پایدار به «دارالآخرة» و رضایت الهی تعلق دارد. در آیه ۶۴ سوره عنکبوت چنین آمده: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ». «الحيوان» یعنی زندگی اصیل، پرشور و حقیقی؛ حیاتی که دارای حقیقت، هدف و تداوم است. راغب اصفهانی در المفردات بیان می‌کند که «الحيوان» به حیاتی اطلاق می‌شود که با روح، رشد و غایت همراه باشد و آثار کامل حیات را در بر بگیرد؛ نه صرف جنبش زیستی (راغب اصفهانی، ماده «حی»). از این رو حیات اخروی «الحيوان» نامیده شده؛ چراکه برخلاف حیات دنیوی که فانی و ناپایدار است، حیاتی واقعی و دائمی است. درحقیقت با اینکه معنای زندگی ناظر به حیات دنیوی است، چون براساس این آیه و در نگاه ایمانی، زیست این جهانی و زیست اخروی در واقع یک نوع زیستن است و تفکیکی میان آن‌ها نیست، زیست دنیوی نیز معنایی فراتر به خود می‌گیرد. به تعبیری، این نگاه معنای زندگی را از سطح لذت جویی فردی فراتر برده و آن را به ساحتی قدسی و مسئولانه سوق می‌دهد.

در این زمینه، دیدگاه جان مک کواری می‌تواند فهم دقیق‌تری از پیوند میان ایمان و معنای زندگی در قرآن فراهم آورد. مک کواری که در ادامه تفکر هایدگر، ایمان را پاسخی وجودی به راز هستی می‌داند، معتقد است که ایمان نوعی «جهت‌گیری وجودی در برابر غایت» است؛ یعنی آدمی در پرتو ایمان، خود را نه گسسته و رها، بلکه وابسته به یک

حقیقت متعالی می‌یابد (Macquarrie, 1973: 211). از این رو، ایمان در نگاه او نه صرف پذیرش نظری، بلکه نحوه‌ای از بودن در نسبت با معناست. با این خوانش، آیه مورد بحث تصویرگر دعوتی فراگیر است؛ دعوت به پاسخی وجودی در برابر هستی که تنها در افق توحیدی و اخلاقی معنا می‌یابد. این پاسخ همان «احسن عملاً» است؛ یعنی کیفیتی از بودن که بر پایه آگاهی، تقوا، مسئولیت‌پذیری و نسبت زنده با خداوند استوار است. در واقع قرآن در این آیه به جای اینکه زندگی را به بقایی بی‌پرسش فروبکاهد، آن را به پرسشی هستی‌شناختی بدل می‌سازد: «چگونه باید بود؟».

از دیدگاه قرآن کریم، انسانی که نسبت خود را با خدا، خلقت، رنج، مرگ و آخرت فهمیده باشد، انسانی است که معنای زندگی را کشف کرده است. چنین انسانی خود را در داستانی بزرگ‌تر از خود می‌یابد؛ داستانی که آغازش خلقت الهی، میانه‌اش زیست اخلاقی و پایانش لقای پروردگار است (انشقاق/ ۶؛ کهف/ ۴۶؛ زمر/ ۷۳).

۳-۲. ایمان و معنا؛ بنیان وجودی معنا در پرتو ایمان

با کنار هم نهادن دو مفهوم «ایمان» و «زندگی معنادار» در قرآن می‌توان دریافت که پیوندی ساختاری و عمیق میان آن‌ها وجود دارد. ایمان نه تنها خود امری معنادار است، بلکه شرط معناپذیری زندگی نیز به‌شمار می‌آید. در قرآن، انسانی که ایمان ندارد، غالباً دچار اضطراب، یأس، تکبر یا غفلت معرفی می‌شود (طه/ ۱۲۴؛ جاثیه/ ۲۳). آیه ۲۸ سوره رعد با بیانی موجز و سرشار، نشان‌دهنده این پیوند وجودی است: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾. در این آیه، ایمان با ذکر و آرامش قلبی پیوند یافته است؛ آرامشی که در بحران‌های اگزستانسیال، به‌ویژه مرگ، رنج، بی‌هدفی یا پوچی، معنای زندگی را حفظ می‌کند. این همان چیزی است که ویکتور فرانکل در نظریه «معنادرمانی» (Logotherapy) بدان اشاره دارد؛ توان انسان برای یافتن معنا حتی در رنج و مرگ (Frankl, 2006). در واقع، ایمان در قرآن نه تنها به زندگی معنا می‌بخشد، بلکه هستی فرد را به سوی غایتی متعالی هدایت می‌کند.

همان‌گونه که پل تیلیش ایمان را «عمل جهت‌گیری نهایی وجود» می‌نامد که در مرکز زیست فردی رخ می‌دهد و همه عناصر آن را در بر می‌گیرد (Tillich, 1957: 5)، در قرآن نیز ایمان همان کنش بنیادینی است که کل هستی انسان را از سطح زیست حیوانی به زیست الهی ارتقا می‌دهد. بدین سان مؤمن کسی است که زندگی‌اش هدف، اخلاق، آرامش و امید دارد؛ درست برخلاف انسانی که دچار خسران، تکاثر و غفلت شده است (عصر/۱-۳؛ حدید/۲۰؛ توبه/۵۵).

۳. تحلیل وجودی پیوند ایمان و معنای زندگی در قرآن کریم

۱-۳. ایمان به مثابه بازسازی افق وجودی انسان

افق وجودی در معنای اگزستانسیالیستی‌اش فضای گشوده‌ای است که در آن، سوژه با امکان‌های بودن خویش روبه‌رو می‌شود. این افق نه مکانی فیزیکی، بلکه ساحتی است که در آن، آدمی با آزادی درونی، انتخاب، اضطراب و مسئولیت هستی‌اش مواجه می‌شود. به تعبیر یاسپرس، «وجود آدمی، در گشودگی به سوی هستی متعالی، در افق ناشناخته‌ای شکل می‌گیرد که ما را وامی‌دارد به جای پاسخ‌های آماده، خود را به پرسش بدل کنیم» (Jaspers, 1957: 75). افق وجودی، قلمروی از گشودگی و انکشاف (uncovering) است. وجود انسان آنجاست که «افق فهم هستی» گشوده می‌شود و این فهم فقط به مفاهیم نظری محدود نیست؛ بلکه ریشه در بودن زیسته او دارد (Heidegger, 1962: 36). یکی از ویژگی‌های برجسته افق وجودی، اضطراب دائمی وجودی است. آدمی در افق وجودی متوجه می‌شود که بنیاد محکمی برای تصمیم‌گیری ندارد و این خود، سرچشمه اضطراب اوست (Kierkegaard, 1980: 61). همین اضطراب وجودی سرانجام او را به آستانه ایمان می‌کشاند (Tillich, 1952: 46). در واقع ایمان در معنای وجودی خود شکلی از پدیداری هستی در افق وجودی است که نه صرف دانستن و نه صرف یقین نظری، بلکه بودن در وضعیت و تعهدی هستی‌شناختی است. ایمان همان جهشی است که در میانه اضطراب و امکان، آدمی را به امکان اصیل بودن فرامی‌خواند.

از دیدگاه قرآن کریم نیز ایمان صرفاً گرایشی ذهنی یا تعهدی فقهی نیست؛ بلکه نوعی بازسازی ریشه‌ای در افق وجودی آدمی نسبت به هستی، خویشتن، دیگری و خداست. در آیات بی‌شماری، ایمان با واژه‌هایی چون نور (حدید/ ۲۸)، حیات (انفال/ ۲۴)، شفا (یونس/ ۵۷) و طمأنینه (رعد/ ۲۸) در پیوند قرار می‌گیرد؛ واژه‌هایی که نه تنها دلالت معرفتی، بلکه دلالت وجودی دارند. ایمان، به زبان اگزیستانسیالیستی، تحول بنیادین در هستی‌شناسی زیسته انسان ایجاد می‌کند. برای نمونه قرآن مؤمنان را به کسانی تشبیه می‌کند که از تاریکی به نور درمی‌آیند: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (بقره/ ۲۵۷). «ظلمات» در این آیه صرفاً جهل یا نادانی نیست، بلکه می‌توان آن را نماد بی‌افقی، بی‌معنایی، گم‌گشتگی و اسارت در سطح زیست روزمره دانست. ایمان نوری است که افق هستی انسان را می‌گشاید و او را از سطح زیستی صرف به سطح وجودی و معنادر رهنمون می‌شود.

۲-۳. ایمان و هستی‌یابی متعالی؛ از «بودن طبیعی» به «بودن معنادار»

در دیدگاه قرآن، مؤمن موجودی است که از سطح زیست طبیعی و غریزی، یعنی حیاتی صرفاً حیوانی و مکانیکی عبور کرده و به حیات معنادار دست یافته است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال/ ۲۴). واژه «یحییکم» در این آیه نشان‌دهنده نوعی حیات متعالی است که در پرتو ایمان ممکن می‌شود. براساس تفسیر المیزان، این حیات فراتر از زندگی بیولوژیک، حیاتی عقلانی و معنوی است که انسان را از سطح زیستن غریزی به سطح «زیستن عارفانه» ارتقا می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹/ ۳۹۷). این نگاه شباهت معنایی قابل تأملی با مفهوم «هستی مواجهه‌ای من-تویی» (I-Thou) در فلسفه اگزیستانسیالیستی دارد؛ جایی که انسان در نسبتی زنده، شخصی و درونی با حقیقت، خویشتن اصیل خود را بازمی‌یابد (Buber, 1937). گابریل مارسل نیز حیات اصیل را در «حضور متقابل»، «تعهد» و «فراوری از خود ایزاری» می‌داند. البته این مقایسه نه به معنای معادل‌سازی کامل، بلکه صرفاً به مثابه نوعی هم‌افقی

مفهومی در تجربه زیسته حیات معناگرایانه و ارتباط با حقیقت است. هر دو دیدگاه بر این نکته تأکید دارند که «زندگی اصیل» در پرتو نوعی مواجهه درونی با حقیقت و نه صرف بقا و مصرف معنا می‌یابد؛ زیستی که در آن انسان با حقیقت وجود در نسبتی زنده و شخصی قرار می‌گیرد و خویشستن خویش را در این نسبت بازمی‌یابد.

۳-۳. ایمان و مواجهه اصیل با مرگ

در نگاه وجودی، مرگ یکی از بنیادی‌ترین نقاط انفصال میان انسان معنادار و انسان بی‌ایمان است. در فلسفه وجودی، مرگ نه صرف پایان زیست، بلکه آینه‌ای برای بازنگری در هستی اکنون است. سارتر و هایدگر هر دو نشان می‌دهند که مواجهه اصیل با مرگ شرط لازم برای زیست اصیل است. در میان روان‌درمانگران وجودی شناخته شده نیز اروین یالوم، روان‌پزشک اگزیستانسیالیست آمریکایی، اندیشیدن و خیره شدن به مرگ، پذیرش رضایت‌مندانه آن و سامان دادن زندگی براساس مرگ را بسیار مهم می‌داند. از دیدگاه او، روبه‌رو شدن صحیح و درست با مرگ می‌تواند چشم‌انداز ما به زندگی را دگرگون کرده و ما را به سوی زیست اصیل رهنمون سازد (یالوم، ۱۳۹۰: ۲۶۰).

در قرآن کریم، ایمان، آدمی را از مواجهه سطحی یا انکاری با مرگ به مواجهه‌ای فعال، پذیرنده و معنادار سوق می‌دهد. قرآن کریم نه تنها مرگ را امری ناگزیر می‌داند، بلکه آن را «لقا با پروردگار» معرفی می‌کند: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾ (کهف/۱۱۰). لقا در این آیه واقعه‌ای فیزیکی نیست، بلکه نهایی‌ترین وجه تحقق رابطه وجودی انسان با خالق، یعنی تحقق کامل معناست. انسانی که به این افق می‌نگرد، مرگ را پایان نمی‌بیند؛ بلکه اوج سلوک وجودی قلمداد کرده و این نگاه، خود به منبع عظیمی از معنا در زندگی روزمره بدل می‌شود. این مضمون در آیات دیگری نیز تکرار شده است؛ از جمله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (انشقاق/۶)، ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ (بقره/۴۶) و ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ (قیامت/۱۲).

علامه طباطبایی بر این نکته تأکید دارد که «لقاءالله» مفهومی وجودی است که در

متن حیات مؤمنانه شکل می‌گیرد و نهایت آن، به‌طور کامل در مرگ و حیات اخروی تحقق می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲۶۰). در واقع، مرگ برای مؤمن نه نقطه پایان، بلکه آغاز تجلی معناست؛ نقطه‌ای که ایمان آن را از انکار و اضطراب به مرحله‌ای از تحقق غایی بدل می‌سازد. در این نگاه، مرگ در پرتو ایمان «مواجهه با معنا»ست و نه فروپاشی معنا و این موجب معنادار شدن زندگی در طول مسیر می‌شود. انسانی که ایمان دارد، مرگ را نه بی‌نهایت پوچی، بلکه افق دیدار با حق و ورود به ساحتِ نهایی بودن می‌داند.

۳-۴. ایمان به مثابه گشودگی نسبت به معنا در رنج و بحران

از اساسی‌ترین نشانه‌های زندگی معنادار توان یافتن معنا در دل رنج، شکست و از دست‌دادگی است. برای مواجهه با رنج سه راه کلی وجود دارد:

۱. جهان را عوض کنیم: عالمی از نو تأسیس کنیم که در آن، هیچ‌یک از رنج‌های سه‌گانه پیش‌گفته وجود نداشته و همه چیز به کام ما باشد. چنین آرزویی دست‌نیافتنی است و تنها در دنیای تخیل شاعران و هنرمندان قابل تصوّر است.

۲. خودمان را از میان برداریم: گروهی از فیلسوفان اگزیستانسیالیست که در جمع‌بندی خود به پوچی رسیده و به غلبه شرور بر خیرات و رنج‌ها بر خوشی‌ها باور داشته‌اند، چنین راهی پیشنهاد کرده‌اند. آنان تنها راه نجات را در خودکشی دیده‌اند؛ ولی بدیهی است که این پاک کردن صورت مسئله است و نه تلاش برای حلّ آن.

۳. خودمان را عوض کنیم: این همان راهی است که پیامبران که واسطه وحی‌اند، پیشنهاد می‌کنند. اما آیا «عوض کردن خود» امری ممکن است؟ به نظر می‌رسد یکی از بزرگ‌ترین دستاوردها و خدمات دین فراهم آوردن زمینه‌ای برای تعالی، به معنای فراتر رفتن از خود کنونی و پرواز به سوی خود اصیل و آرمانی است (علیزمانی، ۱۳۸۸: ۴۰) که این مگر با ایمان میسر نمی‌شود.

از نگاه قرآن، ایمان ابزاری روانی برای فرار از رنج نیست؛ بلکه چشم‌اندازی برای تفسیر رنج است. در آیات مرتبط با امتحان، ابتلا، صبر و بلا به‌طور دقیق این کارکرد وجودی بیان

می‌شود: ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (انشریح/ ۶) و ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره/ ۱۵۵). براساس آموزه‌های قرآن، رنج می‌تواند بخشی از تربیت الهی، بیداری روح یا آزمون رشد اخلاقی باشد (عنکبوت/ ۲؛ انسان/ ۲-۳). مؤمن با نگاه توحیدی و باور به حکمت، رنج را نه صرف یک مصیبت بی‌معنا، بلکه همچون فرانکل «داده‌ای تفسیرپذیر» می‌بیند، (Frankl, 2006). در واقع ایمان ابزار تفسیر هستی است؛ ابزاری که به انسان اجازه می‌دهد حتی در تاریکی، نشانه‌ای از نور بیابد.

۵-۳. ایمان و پدیدارشناسی امید؛ زیستن در سایه افق

در نگاه اگزیستانسیالیستی، معنا همیشه در نسبت با آینده فهم می‌شود؛ چنان‌که اگر افق آینده بسته باشد، اکنون نیز از معنا تهی می‌شود. در روان‌شناسی معنا نیز، امید یکی از ستون‌های معناست. در این مکتب، امید نه صرفاً یک احساس مثبت، بلکه مؤلفه‌ای بنیادین در ساختار ذهنی انسان معناگراست. ویکتور فرانکل، بنیان‌گذار معنادرمانی، بر این نکته تأکید دارد که انسان تا وقتی برای زیستن «چرا»یی دارد، با «چگونه»های آن کنار می‌آید (Frankl, 2006). در نگاه فرانکل، امید نیرویی اگزیستانسیال است که به فرد امکان می‌دهد در دل رنج، شکست و عدم قطعیت، افقی معنابخش و هدفدار برای خود حفظ کند.

قرآن نیز با ترسیم افق آینده‌ای معنوی یعنی لقای الهی، نوعی امید هستی‌شناختی را نهادینه می‌کند؛ امیدی که نه بر بخت و اقبال یا تصادف، بلکه بر وعده‌های قدسی استوار است: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ...﴾ (کهف/ ۱۱۰). در این راستا، پُل وانگ، روان‌شناس معناگرا، «امید معناگرایانه» را یکی از پایه‌های اصلی بهزیستی روانی می‌داند. او معتقد است که امید واقعی فقط زمانی پایدار است که در بستر معنا و مسئولیت شکل بگیرد؛ نه اینکه صرف خوش‌بینی‌ای سطحی باشد (Wong, 2011). در قرآن نیز همین ساختار دیده می‌شود؛ آنجا که امید مؤمن متضمن «خوف» و تعهد است: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ (اسراء/ ۵۷). به تعبیر وانگ، این امید نه انکار واقعیت، بلکه «امید در دل

واقعیت» است.

از سوی دیگر، اریک فروم میان امید اصیل و امید کاذب تمایز می‌نهد و می‌نویسد: «امید واقعی، نوعی آمادگی برای آینده‌ناشناخته‌ای است که کنترل کامل بر آن نداریم. امید یک فضیلت فعال است و نه انتظار منفعل» (Fromm, 1976: 27). این تعریف با نگاه قرآن نیز هم‌خوانی دارد؛ آنجا که مؤمنان نه با توهم امنیت، بلکه با عمل صالح و توکل به آینده چشم می‌دوزند. امید قرآنی شکلی از ایستادن در دل عدم قطعیت با اتکای درونی بر معناست.

بنابراین می‌توان گفت ایمان در قرآن با پیوند دادن زندگی روزمره انسان به افقی متعالی، همان ساختار روان‌شناختی امید معناگرایانه را پدید می‌آورد. ترکیب خوف و رجا به معنای تعادل میان مسئولیت و امید است. امید برآمده از دل ایمان با امید روان‌شناختی تفاوتی بنیادین دارد؛ امیدی است متکی بر معنا و نه صرف پیش‌بینی مثبت. این امید نه تنها از رنج نمی‌گریزد، بلکه در بطن رنج شکل می‌گیرد و از آن تغذیه می‌کند؛ همان‌گونه که فرانکل می‌نویسد: «معنا آن‌گاه که زندگی سخت می‌شود، رنج واقعی خود را نشان می‌دهد» (Frankl, 2006: 113).

۳-۶. ایمان و رنج؛ مواجهه وجودی با درد در پرتو قرآن

یکی از بنیادی‌ترین تجارب وجودی آدمی تجربه رنج، مصیبت و فقدان است. پرسش از معنای رنج، همواره یکی از محوری‌ترین دغدغه‌های فلسفی و دینی بشر بوده است: چرا رنج می‌کشیم؟ چه معنایی در پس دردها و رنج‌ها نهفته است و چگونه می‌توان در دل این تجربه‌ها هنوز به زندگی «آری» گفت؟ در نگاه قرآن، ایمان پاسخ نهایی به این پرسش نیست؛ بلکه چاره‌جویی وجودی برای زیستن با این پرسش است.

۳-۶-۱. رنج به مثابه آزمون ایمان

در آیات متعددی از قرآن، رنج و مصیبت نه به مثابه نشانه بی‌معنایی زندگی، بلکه به مثابه آزمونی وجودی برای شکل‌گیری، تبلور و خلوص ایمان است: ﴿أَحْسِبُ النَّاسَ أَنْ

يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (عنکبوت/۲)؛ «آیا مردم گمان کرده‌اند که چون گفتند ایمان آوردیم، رها می‌شوند و آزموده نخواهند شد؟». در اینجا، ایمان بدون عبور از تجربه رنج ناقص قلمداد می‌شود. از نگاه تفسیری، رنج فرصتی برای تبدیل ایمان از سطح زبانی و ظاهری به سطح درونی و وجودی است؛ مؤمن در رنج، نه تنها اعتقادش را بلکه هستی خویش را می‌آزماید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۳۲۲).

۳-۶-۲. رنج به مثابه بیداری از غفلت

قرآن از رنج نه تنها به عنوان آزمون، بلکه به عنوان اندازی هستی‌شناسانه یاد می‌کند؛ لحظه‌ای که انسان از روزم‌رگی، عادت و غرور خودبنیادانه بی‌ایمانی بیدار می‌شود: ﴿وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلَدِّ نَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (سجده/۲۱)؛ «و به آن‌ها از عذابی نزدیک‌تر از عذاب بزرگ می‌چشانیم، باشد که بازگردند». این آیه به وضوح نشان می‌دهد که در منطق الهی، برخی از رنج‌ها کارکردی «هشداردهنده» دارند و نه مجازات‌گرانه. آنچه در این ساختار رخ می‌دهد، نوعی احیای وجودی است؛ انسان دوباره با پرسش‌های بنیادین مواجه شده و مسیر بازگشت به سوی معنا برایش گشوده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

۳-۶-۳. رنج و آگاهی از فقر وجودی انسان

از دیگر کارکردهای رنج درک «فقر ذاتی» انسان در برابر هستی و خالق است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر/۱۵)؛ «ای مردم، شما به خدا نیازمندید و خدا بی‌نیاز و ستوده است». رنج، انسان را از توهم خودبسندگی بیرون می‌کشد. در دل تجربه رنج، انسان به «موجودی نیازمند»، «ناتمام» و «طالب معنا» تبدیل می‌شود و این زمینه‌گرایی به ایمان را فراهم می‌آورد. در این بستر، ایمان نه فرار از رنج، بلکه پاسخی وجودی به فقر درونی انسان است (سروش، ۱۳۸۰: ۳۵؛ فرانکل، ۱۳۸۳: فصل سوم).

۳-۶-۴. ایمان به مثابه ساختار معنادهنده به رنج

سرانجام اینکه ایمان در قرآن، ساختاری برای معنا دادن به رنج فراهم می‌آورد. در حالی که بسیاری از جهان بینی‌های مدرن رنج را امری پوچ، کور و تصادفی می‌پندارند، ایمان قرآنی آن را ذیل طرحی کلان، غایتمند و حکیمانه تفسیر می‌کند: «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (انشراح/۶)؛ «همانا با سختی آسانی است».

ایمان رنج را بخشی از فرایند رشد وجودی انسان می‌داند. این نگاه، نوعی بازسازی شناختی - تفسیری از درد است؛ رنج با قرار گرفتن در بستر ایمان به جای ایجاد شکاف در معنا بدان عمق می‌بخشد. به تعبیر ویکتور فرانکل، ایمان یکی از نیرومندترین منابع معنا در مواجهه با رنج است (Frankl, 2006: 108) که قرآن این معنا را در ساختار قدسی‌اش تثبیت کرده است.

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین یافته‌های پژوهش حاضر این است که ایمان قرآنی انسان را از ساحت خُرد و پراکنده زیستن به ساحتی کلان و غایتمند هدایت می‌کند. آیات بی‌شماری بر این نکته دلالت دارند که ایمان هستی را در نسبت با خالق معنا می‌کند و از این راه، جهت‌مندی وجودی پدید می‌آورد: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (بقره/۲۵۷). این آیه به روشنی نشان می‌دهد که ایمان، نوعی گذار وجودی از وضعیت تاریکی (به هم‌ریختگی، بی‌جهتی و پوچی) به وضعیت نورانی (روشنایی، بصیرت و غایت‌مندی) است. به تعبیر مفسران، «ظلمات» به وضعیت‌هایی اشاره دارد که فاقد نسبت روشن با حقیقت و معنا هستند و «نور» همان آگاهی از جایگاه انسان در نظام هستی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۳۰۰). از مهم‌ترین مضامین وجودی در قرآن بازتعریف مرگ در پرتو ایمان است. ایمان به آخرت، نه تنها بیم و هراس از مرگ را کاهش می‌دهد، بلکه مرگ را به نقطه عطفی معناپذیر بدل می‌سازد: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ» (عنکبوت/۵). آیه یادشده انتظار مؤمنانه برای دیدار خدا را در دل تجربه مرگ قرار

می دهد. در پرتو چنین نگاهی، مرگ نه پایان معنا، بلکه نقطه تحقق غایی معناست. به باور پدیدارشناسان دین نیز، تجربه ایمان مرگ را از تهدیدی وجودی به امکانی وجودی بدل می کند (van der Leeuw, 1986: 72-75). ایمان در قرآن فقط تجربه ای فردی نیست؛ بلکه دارای سازه ای اجتماعی- اخلاقی است. مؤمن کسی است که بر مبنای ایمان، با دیگران در صلح، صداقت، عدالت و احسان رفتار می کند. «انما المؤمنون إخوة...» (حجرات/ ۱۰) بیانگر این حقیقت است که ایمان، ساختار ارتباطی بشر را بازسازی می کند. چنین ایمانی، به تعبیر مدرن، هم «هستی در نسبت با خدا» و هم «هستی در نسبت با دیگری» است. از این دیدگاه، معنا نه صرفاً برآمده از فردیت، بلکه برآمده از مشارکت در جهان اخلاقی است (نحل/ ۹۰؛ آل عمران/ ۱۳۴).

در جهانی که معنا به سادگی فراموش یا انکار می شود، ایمان قرآنی به مثابه ساختاری وجودی، نقشی بازسازنده ایفا می کند. این ایمان نه تنها بر اعتقاد ذهنی به خداوند، بلکه بر تجربه زیسته حضور خدا در زندگی روزمره و مواجهه با موقعیت های دشوار انسانی استوار است. قرآن ایمان را نوری می داند که هستی انسان را روشن می کند و به وسیله آن مؤمن می تواند رنج را معنا کند، پوچی را تاب بیاورد و در مواجهه با مرگ، به حیات برین امید داشته باشد. از این دیدگاه، ایمان در قرآن نه صرفاً «باور به چیزی»، بلکه «راهی برای بودن» است؛ نوعی هستی یافتن در نسبت با خداوند که از آن می توان به «هستی معنادار مؤمنانه» تعبیر کرد. چنین ایمانی، انسان را از سطح زیستن فیزیکی به سطح زیستن معنادار فراز می آورد که در آن حتی درد و مرگ از معنا خالی نیستند؛ بلکه در پرتو ایمان، به اجزایی از فرایند رشد روحانی تبدیل می شوند. بنابراین در تحلیل وجودی قرآن، ایمان کلید معنادار کردن زندگی است؛ امری که در تجربه عرفی و روان شناسی انسان نیز بازتاب می یابد. این پیوند میان ایمان و معنا، نه تنها تبیینی الهیاتی، بلکه تفسیری وجودی از زیستن انسان در جهان است. پژوهش حاضر کوشیده است این افق را با تکیه بر متون قرآنی و خوانش های تفسیری و فلسفی بازخوانی کند و نشان دهد که قرآن منبعی غنی برای اندیشیدن درباره معنای زندگی و جایگاه ایمان در آن است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دارالقلم، دمشق، ۱۴۱۲ق.
۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، *بسط تجربه نبوی*، صراط، تهران.
۴. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴ش.
۵. علیزمانی، امیرعباس، «ایمان دینی و رنج های وجودی»، *پژوهش های فلسفی-کلامی*، سال پنجم، شماره ۴، ۱۳۸۲ش.
۶. فرانکل، ویکتور، *انسان در جست و جوی معنا*، ترجمه مهین میلانی، درسا، تهران، ۱۳۸۳ش.
۷. مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۷ش.
۸. موخدیان عطار، علی، *معنای زندگی از منظر قرآن و روایات*، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۴۰۱ش.
۹. یالوم، اروین، *روان درمانی اگزیستانسیال*، ترجمه سپیده حبیب، نشر نی، تهران، ۱۳۹۰ش.
10. Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, London, Gollancz, 1936.
11. Frankl, V. E., *Man's Search for Meaning*, Boston, Beacon Press, 2006.
12. Fromm, E., *To Have or To Be?* New York, Harper & Row, 1976.
13. Heidegger, M., *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, New York, Harper & Row, 1962.
14. Jaspers, Karl., *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1957.
15. Kierkegaard, Søren., *Fear and Trembling*, Translated by Alastair Hannay, London, Penguin Classics, 1985.
16. , *The Concept of Anxiety*, Translated by Reidar Thomte, Princeton University Press, 1980.
17. Macquarrie, J., *Principles of Christian Theology*, London, SCM Press, 1973.
18. Plantinga, Alvin., *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, 2000.
19. Tillich, Paul., *Dynamics of Faith*, New York, Harper & Row, 1957.
20. Tillich, Paul, *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, 1952.
21. van der Leeuw, Gerard, *Religion in Essence and Manifestation*, Translated by J. E. Turner, Princeton University Press, 1986.
22. Wong, P. T. P. "Positive Psychology 2.0: Towards a Balanced Interactive Model of the Good Life", *Canadian Psychology*, 2011, 52(2): 69–81.

بررسی شناختی طرح‌واره‌های تصویری داستان حضرت موسی علیه السلام در سوره قصص براساس نظریه لیکاف و جانسون

عزت ملاابراهیمی^۱ - مصطفی قدنه^۲

چکیده

زبان‌شناسی شناختی یکی از مهم‌ترین رویکردهای زبان‌شناسی مدرن به‌شمار می‌آید که میان زبان و اندیشه، ارتباط معنا‌داری برقرار می‌کند و دامنه مباحث آن نظریه‌های مختلفی را دربرمی‌گیرد. ازجمله این نظریه‌ها نظریه طرح‌واره‌های تصویری است که در زبان‌شناسی شناختی، به‌عنوان ساختارهایی جسمانی‌شده برای بازنمایی مفاهیم انتزاعی شناخته می‌شوند. در قرآن کریم، مفاهیم انتزاعی بسیاری وجود دارد که در قالب مجموعه‌ای از مفاهیم عینی بیان شده‌اند. بررسی این مفاهیم به مخاطب در فهم و درک صحیح‌تر فرهنگ قرآنی یاری می‌رساند. پژوهش پیش‌رو داستان حضرت موسی علیه السلام در سوره قصص را از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی و با تأکید بر نقش طرح‌واره‌های تصویری تحلیل و تبیین کرده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که طرح‌واره‌های حجمی مانند تصویرسازی دل‌مادر حضرت موسی علیه السلام و دیگر نشانه‌های الهی، طرح‌واره‌های حرکتی مانند ترسیم مسیرهای رشد و تعالی و نیز طرح‌واره‌های قدرتی چون نمایش موانع و حمایت‌های الهی موجب عمیق‌تر شدن تأثیرگذاری پیام قرآنی بر ذهن و قلب مخاطبان

شده است. همچنین پژوهش حاضر نشان‌دهنده هنرمندی بی‌مانند قرآن در بهره‌گیری از مفاهیم حسی برای تسهیل درک و فهم معنا و افزایش تأثیرگذاری آن بر شنونده است.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی شناختی، طرح‌واره‌های تصویری، سوره قصص، حضرت موسی علیه السلام.

۱. مقدمه

قرآن کریم به عنوان معجزه جاودان اسلام، همواره الهام‌بخش پژوهشگران در حوزه‌های مختلف علمی، ادبی و هنری بوده است. یکی از ویژگی‌های برجسته این کتاب آسمانی، توانایی در انتقال مفاهیم انتزاعی و الهی به شیوه‌ای ملموس و قابل درک است. در این میان، زبان‌شناسی شناختی به عنوان شاخه‌ای از علوم زبانی که بر فرایندهای ذهنی و نقش تجربیات انسانی در مفهوم‌سازی زبان تأکید دارد، رویکردی نوین در تحلیل متون دینی و ادبی ارائه می‌دهد. این شاخه از زبان‌شناسی بر این باور است که زبان نه تنها ابزاری برای ارتباط، بلکه بازتابی از ساختارهای ذهنی انسان و تجربیات جسمانی اوست. از این رو معناشناسی شناختی، به عنوان زیرشاخه‌ای از زبان‌شناسی شناختی، معنا را در ارتباط مستقیم با تجربیات ذهنی و بدنمند انسان بررسی می‌کند. این رویکرد، مفاهیمی مانند بالا و پایین، درون و بیرون یا حرکت و سکون را که از تجربیات جسمانی و تعامل با محیط نشئت گرفته، به عنوان ساختارهای پایه‌ای شناخت انسانی معرفی می‌کند. مفاهیم یادشده در بیشتر موارد به یاری استعاره‌ها و طرح‌واره‌های تصویری به بیان درمی‌آیند. طرح‌واره‌های تصویری نیز به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی در زبان‌شناسی شناختی، همان ساختارهای جسمانی شده‌ای هستند که مفاهیم انتزاعی را به شیوه‌ای ملموس بازنمایی می‌کنند.

نظریه طرح‌واره‌های تصویری، نخستین بار به وسیله جورج لیکاف و مارک جانسون مطرح شد. این نظریه نشان می‌دهد که تجربیات جسمانی و تعاملات روزمره چگونه به ساختارهای مفهومی تبدیل شده و در زبان بازتاب می‌یابند. طرح‌واره‌های تصویری را می‌توان به سه دسته اصلی تقسیم کرد: حجمی مانند درون و بیرون، حرکتی مانند مسیر و

جهت و قدرتی مانند فشار و مقاومت. این طرح‌واره‌ها به عنوان ابزارهایی برای درک و تبیین مفاهیم انتزاعی متون مختلف، از جمله متون مقدّس دینی به کار گرفته می‌شوند. پژوهش حاضر با تمرکز بر داستان حضرت موسی علیه السلام در سوره قصص به واکاوی نقش طرح‌واره‌های تصویری در تقویت انتقال پیام الهی پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه این ابزارها، هم‌زمان بر درک مفاهیم انتزاعی و تأثیرگذاری پیام یاری می‌رسانند.

۲. ضرورت پژوهش

در سال‌های اخیر، توجه به زبان‌شناسی شناختی و به‌ویژه طرح‌واره‌های تصویری، به عنوان ابزاری کارآمد در تحلیل متون دینی و ادبی، رو به افزایش بوده است. با وجود این، داستان موسی علیه السلام در سوره قصص کمتر از این دیدگاه مورد تحلیل قرار گرفته؛ حال آنکه این سوره با بهره‌گیری هنرمندانه از تصویرسازی‌های حسی، زمینه‌ای مناسب برای تبیین مفاهیم انتزاعی فراهم آورده است. از این رو بررسی داستان حضرت موسی علیه السلام از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی و معناشناسی تصویری می‌تواند به درک عمیق‌تری از شیوه‌های بیانی قرآن و اثرگذاری آن بر ذهن مخاطب بینجامد.

۳. هدف پژوهش

هدف اصلی پژوهش حاضر تحلیل شناختی داستان حضرت موسی علیه السلام در سوره قصص با تمرکز بر کاربرد طرح‌واره‌های تصویری در انتقال مفاهیم انتزاعی است. پژوهش می‌کوشد نشان دهد که چگونه قرآن با بهره‌گیری از طرح‌واره‌های یادشده، پیام‌های الهی را به شیوه‌ای ملموس، قابل فهم و تأثیرگذار ارائه می‌کند و چگونه این شیوه بیان می‌تواند ارتباط معنوی و حسی عمیق‌تری میان متن و مخاطب برقرار سازد.

۴. روش پژوهش

پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی و براساس چارچوب نظری زبان‌شناسی شناختی انجام شده است. پس از معرفی مفاهیم کلیدی مانند طرح‌واره‌های تصویری،

معناشناسی شناختی و نظریه‌های لیکاف و جانسون، آیات مرتبط با داستان حضرت موسی علیه السلام در سوره قصص استخراج و مورد تحلیل قرار گرفته است. تحلیل آیات نیز از طریق شناسایی انواع طرح‌واره‌های حجمی، حرکتی و قدرتی و شیوه به‌کارگیری آن‌ها در تصویرسازی مفاهیم انتزاعی صورت گرفته است.

۵. سؤال‌های پژوهش

پژوهش حاضر در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:
 - طرح‌واره‌های تصویری در داستان حضرت موسی علیه السلام در سوره قصص کدام‌اند و دلالت‌های شناختی هرکدام از آن‌ها چیست؟
 - طرح‌واره‌های حجمی، حرکتی و قدرتی این داستان چه مفاهیمی را انتقال می‌دهند؟

۶. پیشینه پژوهش

وجود مجموعه‌ای از پژوهش‌ها درباره طرح‌واره‌های تصویری قرآن نشان‌دهنده کوشش محققان برای رسیدن به درک عمیق‌تری از شیوه‌های بیان مفاهیم انتزاعی و تربیتی این کتاب آسمانی است. اینک با رعایت اختصار به بررسی برخی از این پژوهش‌ها پرداخته می‌شود:

- «طرح‌واره‌های تصویری در حوزه سفر دنیوی و اخروی از زبان قرآن» (۱۳۹۵) از مرتضی قائمی و اختر ذوالفقاری.

نویسندگان مقاله به تحلیل طرح‌واره‌هایی مانند حرکتی و حجمی پرداخته‌اند که به تصویرسازی ملموس‌تری از مسیرهای دنیوی و اخروی در قرآن یاری می‌رساند.

- «کارکرد طرح‌واره‌های تصویری در مفاهیم تربیت اخلاقی قرآن» (۱۳۹۶) از سیده فاطمه سلیمی و زهرا علی‌نجاج.

در این مقاله به بررسی شیوه مفهوم‌سازی اخلاق در قرآن از طریق طرح‌واره‌های حجمی و قدرتی پرداخته شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که استفاده از طرح‌واره‌های یادشده موجب ارائه عینی‌تر مفاهیم تربیتی در قرآن شده است.

- «بررسی طرح‌واره‌های تصویری عذاب در قرآن کریم از منظر زبان‌شناسی شناختی» (۱۳۹۷) از مهدی عابدی جزینی و دیگران.

نویسندگان این مقاله طرح‌واره‌های حجمی و قدرتی تصویرسازی مفهوم عذاب را بررسی کرده و نقش آن‌ها را در ملموس کردن این مفهوم انتزاعی نشان داده‌اند.

- «بررسی شناختی طرح‌واره‌های تصویری در داستان موسی عَلَيْهِ السَّلَام و خضر عَلَيْهِ السَّلَام در قرآن» (۱۴۰۱) از علی اسودی و سلمان آزمون.

اسودی و آزمون ساختارهای حسی داستان موسی و خضر را بررسی کرده و چنین نتیجه گرفته‌اند که طرح‌واره‌های تصویری، نقش مهمی در تبدیل مفاهیم انتزاعی به عناصر قابل درک و تصویری برای مخاطب دارند.

- «تحلیل شناختی طرح‌واره‌های تصویری در مناجات خمس عشر» (۱۴۰۲) از رحمان نوازی و عزت ملاابراهیمی.

نویسندگان این مقاله با تکیه بر نظریه لیکاف و جانسون نشان داده‌اند که طرح‌واره‌های تصویری در درک معنایی و تفسیری مناجات‌های خمس عشر نقش مؤثری ایفا می‌کنند.

بدین‌سان براساس بررسی‌های انجام شده، پژوهشی یافت نشد که طرح‌واره‌های تصویری داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام در سوره قصص را بررسی و تبیین کرده باشد.

۷. مبانی نظری پژوهش

یکی از رویکردهای مهم زبان‌شناسی در کنار زبان‌شناسی صورت‌گرا و زبان‌شناسی نقش‌گرا، زبان‌شناسی شناختی است. مطالعات مربوط به زبان‌شناسی شناختی از دهه ۱۹۷۰ آغاز شده و به تدریج در دهه‌های بعدی گسترش یافت. زبان‌شناسی شناختی رویکردی است که زبان را در ارتباط با ذهن و تجربیات انسانی بررسی می‌کند. این شاخه از زبان‌شناسی بر فرایندهای شناختی، مانند ادراک و مفهوم‌سازی تأکید فراوان داشته و زبان را بازتابی از ساختارهای فکری انسان می‌داند. در این دیدگاه، مفهوم‌سازی به معنای

فرایندی معنا‌ساز است که زبان در آن نقشی کلیدی ایفا می‌کند؛ به این معنا که زبان با فراهم کردن زمینه‌ای مناسب برای تلفیق و ترکیب مفاهیم مختلف، در تولید معنا سهیم است. براین اساس، واژه‌ها به صورت مستقل حامل معنا نیستند؛ بلکه در فرایند شکل‌گیری معنا نقش فعالی ایفا می‌کنند. طرفداران این دیدگاه زبان را نظام‌مند می‌دانند و معتقدند که زبان، ساختار فکر و مفهوم‌سازی‌های ذهنی را بازتاب می‌دهد. راسخ مهند می‌نویسد: «این مفهوم‌سازی‌ها متناسب با موقعیت‌های خاص شکل می‌گیرند و از طریق زبان بروز می‌کنند. به همین دلیل ساختار زبان می‌تواند ساختار پیچیده فکر انسان را آشکار کند» (راسخ مهند، ۱۳۹۳: ۱۲).

در کتاب معناشناسی شناختی قرآن آمده است که زبان‌شناسی شناختی نقش تجربیات انسانی، تعامل بدن با محیط و اطلاعات ساخت یافته ذهن را در تولید معنا بررسی می‌کند. ابزارهایی چون تعبیر^۱ (برداشت ویژه از موقعیت)، قالب^۲ (اطلاعات فراتر از فرهنگ لغت) و استعاره^۳ (تبیین یک حیطة مفهومی با استفاده از حیطة‌ای دیگر) در این فرایند اهمیت دارند. این ابزارها نشان می‌دهند که معنا چیزی جز مفهوم‌سازی ذهنی که از طریق زبان ظهور می‌یابد، نیست (قائم‌نیا، ۱۴۰۰: ۴۳). به طور کلی، زبان‌شناسی شناختی، معناشناسی را یکی از محورهای اصلی مطالعات خود قرار داده و از طریق تحلیل ساختار زبان می‌کوشد سازوکارهای ذهنی و شناختی انسان را کشف کند.

معناشناسی شناختی نیز یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی شناختی است که زبان را بخشی از ساختار شناختی انسان می‌داند و برخلاف رویکردهای سنتی، آن را از دیگر قوای شناختی مستقل نمی‌بیند (نوازنی و ملاابراهیمی، ۱۴۰۲: ۹۵). در این دیدگاه، دانش زبانی بخشی از شناخت عمومی انسان است و زبان به مثابه ابزاری برای بازنمایی تجربیات ذهنی عمل می‌کند. به عبارت دیگر، معناشناسی شناختی، معنای زبانی را

-
1. Construal
 2. Frame
 3. Metaphor

بازتابی از سازمان مفهومی و تجربه‌های ذهنی می‌داند. از دیدگاه معناشناسان شناختی، انسان‌ها تجربه‌های خود از محیط را در ذهن به صورت مفاهیم ذخیره می‌کنند. این مفاهیم نه تنها ابزار تفکر، بلکه وسیله‌ای برای برقراری ارتباط با دیگران هستند. براین اساس «دانش زبانی که امکان تولید و درک گفتار را فراهم می‌کند، ریشه در تجربه‌های انسان از جهان و تعاملات او با محیط دارد. این تجربه‌ها، از بدو تولد، بنیان شناخت و زبان انسان را شکل می‌دهند» (بلیس و اردیلی، ۱۳۹۲: ۱۹).

یکی از اصول کلیدی معناشناسی شناختی اصل بدنمندی (Embodiment) شناخت است. براساس این اصل، ساختار مفهومی از تجربه بدنمند انسان برآمده است. توضیح مطلب اینکه تجربه‌های بدنی ما پایه و اساس سازمان مفهومی ما را تشکیل می‌دهد؛ برای نمونه قامت عمودی انسان مفاهیم بالا و پایین را برای او معنی‌دار می‌سازد؛ حال آنکه این تجربه برای دیگر موجودات ممکن است، متفاوت باشد. درک انسان از محیط و تعاملاتش با جهان نیز بر تجربه بدنمندی استوار است؛ به این معنا که نخست، بدن به عنوان حجمی در مکان درک می‌شود و سپس این تجربه حجمی شدگی به دیگر مفاهیم سرایت می‌کند. به گفته لیکاف و جانسون «ساختار مفاهیم مکانی نتیجه تعاملات ثابت و تکراری انسان با محیط فیزیکی است» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۱۰۴). این تجربه حجمی شدگی نمونه‌ای از طرح‌واره‌های تصویری است که نقشی اساسی در شکل‌دهی مفاهیم معنی‌دار بازی می‌کنند. به طور خلاصه می‌توان گفت «معناشناسی شناختی تأکید دارد که دانش زبانی، ریشه در تجربه‌های انسان و تعاملات بدنمند او با جهان دارد. زبان نه تنها وسیله‌ای برای بیان معنا، بلکه بازتابی از سازمان شناختی ذهن انسان است» (جانسون، ۱۳۹۷: ۲۸).

نظریه طرح‌واره‌های تصویری نخستین بار در معناشناسی شناختی مطرح شد و سپس در علوم دیگر مورد توجه محققان قرار گرفت. این نظریه که به وسیله لیکاف و جانسون پایه‌گذاری شد، به منشأ پیچیدگی نظام مفهومی انسان پرداخته و آن را حاصل تعامل میان ویژگی‌های جسمی و مفاهیمی می‌داند که از تجربیات فیزیکی شکل می‌گیرند.

براین اساس طرح‌واره‌های تصویری، ساختارهای مفهومی و جسمی شده‌ای هستند که از تعاملات ادراکی، حرکات بدن در فضای سه بعدی و برخورد با اشیا به وجود می‌آیند. جانسون در کتاب بدن در ذهن بیان می‌کند که این تجربیات جسمی شده «اساس شکل‌گیری طرح‌واره‌های تصویری در نظام مفهومی انسان هستند» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۱۱۴). این نظریه تأکید دارد که تجربیات جسمی و مکانمندی زمینه‌ساز ایجاد مفاهیم انتزاعی می‌شوند. یکی از مکانیزم‌های کلیدی در این فرایند، فرافکنی استعاری (Projection Metaphorical) است که به طرح‌واره‌های ملموس اجازه می‌دهد مفاهیم انتزاعی تری مانند عشق را نمایان سازند. اما طرح‌واره‌های تصویری نه تنها مفاهیم ملموس، بلکه مفاهیم انتزاعی تری مانند تورم و انگیزه را نیز شکل می‌دهند و این مفاهیم براساس تجربه جسمی انسان از بالا و پایین به وجود آمده‌اند. براساس تحلیل جانسون «طرح‌واره‌های تصویری به ذهن انسان به گونه‌ای ساختار می‌دهند که بدون آن‌ها فهم و تفکر ممکن نیست» (عامری، ۲۰۲۰: ۳۷۰). این نظریه نشان می‌دهد که تفکر و زبان، به طور عمیقی، به تجربیات جسمی و طرح‌واره‌های تصویری وابسته‌اند و از آن‌ها برای بازنمایی مفاهیم، به ویژه مفاهیم انتزاعی بهره می‌برند.

۸. داده‌های اصلی پژوهش

سوره قصص بیست و هشتمین سوره قرآن و از سوره‌های مکی است. هرچند این سوره به علت پرداختن به داستان پیامبران به این نام مشهور شده، به ویژه داستان حضرت موسی علیه السلام را گزارش کرده است. سوره قصص با بیانی دقیق و جذاب و به تفصیل، داستان‌هایی از تولد موسی، پرورش او در خانه فرعون، مهاجرت به مدین، نبوت، رویارویی با فرعون و نجات بنی اسرائیل را بیان می‌کند. محور اصلی داستان حضرت موسی علیه السلام در این سوره، تأکید بر توحید، مبارزه با ظلم و استکبار و تبیین قدرت الهی است. شخصیت‌های کلیدی این سوره حضرت موسی علیه السلام، فرعون و خانواده‌اش و حضرت شعیب علیه السلام و دخترانش هستند و آموزه‌هایی چون ایمان به وعده الهی، اعتماد به

لطف پروردگار و ایستادگی در برابر ظلم از پیام‌های تربیتی آن است.

۸-۱. طرح‌واره‌های حجمی

در طرح‌واره حجمی، مفاهیم انتزاعی گویی دارای فضای هندسی هستند؛ یعنی حجم دارند. در واقع «این موضوعات هندسی پیش‌تر توسط جسم انسان به‌طور حسی تجربه شده است و ذهن این مفاهیم را پس از تطبیق با تجربه حسی درک می‌کند» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۱۶۳). در این نوع طرح‌واره، انسان از طریق تجربه حضور در فضای سه‌بعدی و درک مفهوم حجم، بدن خود را همچون عنصری دارای مرز، درون و بیرون درک می‌کند و این تجربه زیربنای مفاهیمی می‌شود که در ذهن او شکل می‌گیرند (لیکاف، ۱۴۰۰: ۵۲). بدین‌سان «طرح‌واره حجمی بازتاب تجربه انسان از اشیای حجم‌دار است که مرز مشخصی میان درون و بیرون ایجاد می‌کند» (صفوی، ۱۳۸۲: ۶۸)؛ از این‌رو این طرح‌واره معمولاً با کاربرد کلیدواژه‌های داخل، خارج، درون و بیرون بازنمود یافته و مشتمل بر ساختار داخلی و مرزی و بیرونی است (جانسون و لیکاف، ۱۳۹۷: ۱۳۳).

قرآن برای ملموس‌سازی مفاهیم و تأثیرگذاری عمیق‌تر بر ذهن و قلب حس‌گرای مخاطب به فراوانی از طرح‌واره‌های حجمی بهره برده است. موارد متعددی از این طرح‌واره‌ها در سوره قصص یافت می‌شود که در ادامه مقاله به آن‌ها پرداخته شده است. خداوند متعال در آیه‌ای از سوره مبارکه قصص می‌فرماید: «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا...» (قصص/۱۰). در این آیه، طرح‌واره حجمی نمایان است؛ چنان‌که واژه «فؤاد» (دل) به شیوه‌ای بدیع و هنرمندانه ترسیم شده است. در اینجا دل که معمولاً نمادی انتزاعی برای احساسات و هیجانات درونی است، به صورت ظرفی حجم‌دار تصور شده که می‌تواند پر یا خالی شود. این تصویرسازی با تعبیر «فارغاً» (خالی و تهی شدن به علت شدت اضطراب و ترس) به اوج خود می‌رسد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان حال درونی مادر موسی را همچون ظرفی که از شدت ترس و نگرانی نسبت به آینده و سرنوشت فرزند لبریز شده، به‌طور محسوسی، درک کرد. این فارغ شدن نه صرفاً از ناراحتی‌ای معمولی، بلکه از حالتی

عمیق از بی‌قراری و اندوه است که در نتیجه دوری مادر از جگرگوشه‌اش ایجاد می‌شود. تصویرسازی قرآنی در این آیه، تضاد شدید وضعیت قبلی و بعدی مادر موسی را نشان می‌دهد. در دل مادر موسی پیش از افتادن فرزندش در آب و قرار گرفتن در نزد خاندان فرعون، افکار و اضطراب‌های متعددی جای داشته؛ اما اینک چیزی جز غصه دوری از جگرگوشه‌اش باقی نمانده است. این حالت اضطراب، تجربه‌ای است که هر انسان با قلب سالمی می‌تواند آن را تصور کند؛ اما خالی شدن دل و اختصاص آن به ترسی خاص، نماد ناآرامی عمیق و مطلقی است که پس از بازگشت موسی به دامن مادر از دل مادرش رخت برخواهد بست. این تصویر ملموس، هم عمق احساسات انسانی و هم الطاف الهی را با بیانی نافذ و زیبا به نمایش می‌گذارد.

در آیه *﴿قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ...﴾* (قصص / ۲۸)، مفهوم «عهد» که به ذات خود انتزاعی و مجرد است، به کمک طرح‌واره حجمی به شکلی ملموس و محسوس تصویر شده است. استفاده از عبارت «بینی و بینک» (میان من و تو) که به عنوان ظرف مکان به کار رفته، مفهوم عهد بسته شده میان موسی و شعیب را بیشتر ملموس کرده و نشان می‌دهد که این پیمان‌گویی شیئی دارای مرزهای مشخص و ملموس است. این تصویرسازی، عهد را نه صرفاً یک توافق زبانی، بلکه به عنوان امری قطعی و غیرقابل انکار به نمایش می‌گذارد. موسی با این شیوه بیان اعلام می‌کند که این پیمان‌گویی به صورت مادی میان او و شعیب قرار دارد و این، قطعیت تصمیم موسی علیه السلام و اعتماد عمیق او به شعیب را نشان می‌دهد.

در آیه *﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ...﴾* (قصص / ۲۹) مفهوم «خبر» که به ذات خود انتزاعی است، از طریق طرح‌واره‌ای حجمی، به گونه‌ای ملموس و قابل درک تصویر شده است. موسی هنگام مشاهده آتش در طور از احتمال یافتن خبری برای خانواده‌اش سخن می‌گوید. فعل «آتی» (آوردن) که معمولاً برای اشیای حجم‌دار به کار می‌رود، خبر را به عنوان چیزی قابل جابه‌جایی ترسیم می‌کند. این تصویر افزون بر تبدیل مفهوم انتزاعی خبر به چیزی دیدنی و ملموس، حس کنجکاوی و اشتیاق موسی برای کشف حقیقت را به

مخاطب منتقل می‌کند. بدین سان خبر نه صرفاً انتقال یک پیام، بلکه همچون گنجینه‌ای ارزشمند تصور شده که موسی می‌خواهد آن را به خانواده‌اش ارائه دهد.

در آیهٔ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا...﴾ (قصص / ۱۴) دو مفهوم انتزاعی «حکم» و «علم»، به عنوان اشیایی حجم دار و قابل انتقال تصویر شده‌اند. استفاده از فعل «آتینا» (عطا کردیم) که بر انتقال چیزی محسوس و ملموس دلالت دارد، این دو مفهوم را به چیزهایی دیدنی و جابه‌جاشدنی تبدیل می‌کند. تصویرسازی یادشده نشان‌دهندهٔ ارزش و عظمت این دو موهبت الهی است؛ چنان‌که گویی حکم و علم همچون گوهری گران بها از سوی خداوند به موسی اعطا شده است. به هررو این شیوهٔ بیان تأثیر عمیقی بر مخاطب گذاشته و بزرگی مقام موسی بر اثر دریافت این دو موهبت را به خوبی برجسته می‌کند.

در آیهٔ ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ...﴾ (قصص / ۳۶) مفهوم «بیّنات» (نشانه‌های روشن) نیز با طرح‌وارهٔ حجمی، به شیوه‌ای هنرمندانه، تجسم یافته است. این آیه بیان می‌کند که موسی نشانه‌های روشن خداوند را برای قوم خود آورد. در واقع در این آیه، مفهوم انتزاعی بیّنات به گونه‌ای تصویر شده که گویی بیّنات مجموعه‌ای از اشیای قابل حمل و جابه‌جایی است. بدین سان تصویرسازی یادشده چنان روشنی و وضوح نشانه‌ها را تقویت می‌کند که در ذهن مخاطب هیچ شک و شبهه‌ای دربارهٔ آن‌ها باقی نمی‌ماند.

در آیهٔ یادشده، طرح‌وارهٔ دیگری وجود دارد و آن مفهوم انتزاعی «آیات» است که به شکل یک حجم و قابل اشاره به تصویر کشیده شده است. موسی عليه السلام با آیات الهی نزد قوم فرعون آمد؛ اما آنان این نشانه‌های روشن را انکار کردند و آن را سحر دانستند. استفاده از اسم اشارهٔ «هذا» در آیهٔ ﴿مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرٍ﴾ (قصص / ۳۶) به مخاطب چنین القا می‌کند که این نشانه‌ها چنان آشکار و قابل لمس‌اند که گویی می‌توان با دست به آن‌ها اشاره کرد. به هررو ملموس‌سازی این نشانه‌ها، هم به درک مخاطب کمک کرده و هم عظمت پیام الهی را در برابر انکار فرعونیان برجسته می‌سازد.

در آیهٔ ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ...﴾ (قصص / ۳۷) مفهوم «هدی»

هدایت) نیز از طریق طرح‌واره‌ای حجمی به عنوان چیزی ملموس و قابل انتقال به تصویر کشیده شده است. در این آیه چنین آمده که خداوند داناتر است به کسی که از نزدش هدایت را آورده است. هدایت که از سوی خداوند به موسی عطا شده، به شکلی تصویر شده که گویی می‌توان آن را به وضوح دید، لمس کرد و از دستی به دستی دیگر منتقل کرد. این تصویرسازی حجم‌مند، نقش موسی علیه السلام به عنوان حامل هدایت و رسالت الهی را برجسته می‌کند. افزون بر این، ملموس شدن مفهوم هدایت موجب آشکارتر شدن اهمیت آن در زندگی می‌شود.

در آیه ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ...﴾ (قصص/۳۲) خداوند متعال نخست ید بیضا و عصایی را که به ماری بزرگ تبدیل شده، به موسی علیه السلام نشان داده، سپس می‌فرماید که این دو معجزه برهان و دلیل روشنی از سوی پروردگار هستند. در این آیه، مفهوم انتزاعی «برهان» به عنوان چیزی حسی، قابل اشاره و حجم‌دار توصیف شده است. آمدن عبارت «من ربّک» به عنوان ظرف مکان تأییدکننده حجم‌مند شدن واژه «برهان» در این تعبیر است. استفاده از این طرح‌واره موجب شده که آیات الهی اعطا شده به موسی علیه السلام کاملاً ملموس و قطعی جلوه کند؛ گویی این آیات چنان آشکارند که می‌توان با انگشت به آن‌ها اشاره کرد و هر دل سالم و قلب سلیمی باید با دیدن آن‌ها ایمان بیاورد. استفاده از اسم اشاره «ذانک» نیز که معمولاً برای اشیای محسوس به کار می‌رود، بر ملموس بودن این دو «برهان» تأکید می‌کند.

در آیه ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ...﴾ (قصص/۳۵) از قدرت و توان به بازو (عضد) تعبیر شده است (درویش، ۱۴۱۵: ۶۱۲)؛ چراکه مفهوم انتزاعی قدرت به صورت ملموس و محسوس در بازو تبلور می‌یابد و بازو در زبان عربی نماد قدرت و توانایی است. از این رو با توجه به تعبیر ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾ (بازویت را به وسیله برادرت قوی خواهیم کرد) می‌توان گفت که تعبیر قوی شدن بازو در واقع ملموس نشان دادن مفهوم قدرت است.

موسی علیه السلام به علت قتل‌ی که در گذشته رخ داده، از روبه‌رو شدن با فرعون بیمناک است. افزون بر این وی می‌داند که فرعون پیام الهی‌اش را نخواهد پذیرفت. در چنین

شرایطی است که خداوند با استفاده از این تعبیر نافذ به وی دلگرمی می‌دهد. فعل «نشد» (تقویت کردن) این مفهوم را تقویت می‌کند که خداوند موسی را با حمایت برادرش، هارون، نیرومندتر خواهد ساخت. استفاده از این تصویر حسّی بر اهمیت اتحاد و همیاری در مواجهه با چالش‌ها و خطرات تأکید داشته و این پیام را به خوبی منتقل می‌کند که خداوند موسی را از هر نظر برای انجام مأموریت خطیرش آماده کرده است.

در آیهٔ «فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ» (قصص/۴۰)، مفهوم انتزاعی «عاقبت» به گونه‌ای حجم‌دار و قابل رؤیت توصیف شده است. خداوند متعال با تأکید بر نگاه درونی و کاربرد عبارت «فانظر» (بنگر) از مخاطب می‌خواهد که سرنوشت ظالمان را همچون صحنه‌ای ملموس و آشکار به تصویر درآورد. این امر به تصویرسازی، پیام عبرت‌آموز آیه را تقویت کرده و مخاطب را به تأملی عمیق‌تر دربارهٔ عواقب ظلم و ستم ترغیب می‌کند. مفهوم‌سازی «عاقبت» اهمیت آن را در ذهن مخاطب دوچندان می‌سازد؛ چراکه هرچه مفهومی محسوس‌تر باشد، اثرگذاری آن بر ذهن و قلب بیشتر خواهد بود. این تصویرسازی گویی ظالمان را در نقطه‌ای آشکار از شکست و نابودی قرار می‌دهد؛ جایی که هر بیننده‌ای می‌تواند نتیجهٔ کردار ناپسند آنان را ببیند و از عاقبتشان عبرت گیرد.

در آیهٔ «رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» (قصص/۲۴)، موسی عَلَيْهِ السَّلَام خطاب به خدا می‌گوید که پروردگارا هر خیر و نیکی‌ای که بر من نازل کنی، به آن نیازمندم. از سیاق آیه پیداست که خیر و نیکی به بارانی تشبیه شده که از آسمان نازل می‌شود. این تشبیه نشان‌دهندهٔ حجم‌مندی خیر و برکت الهی است که از جهتی خاص به سوی بندگان نازل می‌شود. فعل «انزلت» (نازل کردن) نیز خیر و نیکی را همچون شیئی ملموس و حجم‌دار ترسیم می‌کند که از سوی خداوند به انسان عطا می‌شود. از آنجاکه این تصویرسازی، وابستگی بندگان به رحمت و کرامت پروردگار را به زیبایی بیان می‌کند، احساس فقر و نیازمندی موسی عَلَيْهِ السَّلَام به ذات مقدّس الهی، به شکلی عمیق‌تر و تأثیرگذارتر در ذهن مخاطب نقش می‌بندد. به اعتقاد جانسون و لیکاف، «استعاره‌های وضعی یا جهتی استعاره‌هایی هستند که عمدتاً مفاهیم را براساس جهت‌گیری فضایی، مانند بالا،

پایین، عقب، جلو، دور، نزدیک و غیره سازمان‌دهی و مفهومی می‌کنند» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۲۴، ۲۳). براین اساس در آیه یادشده مشاهده می‌شود که در مفهوم‌سازی احساساتی، مانند نیازمندی موسی علیه السلام به خیر و رحمت الهی، از انواع مبدأها برای مفهوم‌سازی استفاده شده است.

۸-۲. طرح‌واره‌های قدرتی

طرح‌واره قدرتی از درک مفهوم قدرت حاصل از برخورد انسان با محیط نشئت می‌گیرد. انسان در تعامل با اشیا نیروهایی را که بر او یا از او بر اشیا وارد می‌شود، تجربه می‌کند (لیکاف، ۱۴۰۰: ۸۲). از این رو قدرت به عنوان نیرویی که بر مسیرها یا موانع تأثیر می‌گذارد، در ذهن بازنمایی می‌شود؛ برای نمونه هنگام حرکت در مسیری ممکن است، موانعی پیش رو قرار گیرند که به شکستن یا کنار زدن آن‌ها نیاز باشد (صیادی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۸: ۴۲). محققان اشاره می‌کنند که این تجربیات به شکل الگوهای ذهنی در انسان نهادینه شده و برای درک مفاهیم انتزاعی به کار می‌روند.

در سوره قصص، نمونه‌های قابل توجهی از طرح‌واره‌های قدرتی برای ملموس‌سازی مفاهیم و تأثیرگذاری عمیق بر ذهن و قلب حس‌گرای مخاطب یافت می‌شود. در آیه «فَإِذَا خِفتَ عَلَيْهِ فِئْتِهِ فِي الْيَمِّ...» (قصص ۷۱)، نگرانی مادر موسی علیه السلام از سرنوشت فرزندش به شکلی ملموس و قدرتی توصیف شده است. به عبارت دیگر، این نگرانی به شکل مانع یا سدّی تجسم یافته که در برابر حیات موسی علیه السلام قرار گرفته است. در مقابل این سد، دریایی از امید و فرمان الهی قرار دارد که با الهام و ارتباط با مبدأ و حیانی، مادر موسی را ترغیب می‌کند تا به امر خداوند فرزندش را به آغوش دریا بسپارد. این طرح‌واره معنی امید به رحمت الهی را به گونه‌ای روشن‌تر و ملموس‌تر بیان کرده و نشان می‌دهد که نگرانی و اضطراب ناشی از قدرت فرعون، به صورت بسیار شدید در مقابل حیات موسی علیه السلام و رسیدن وی به نبوت قرار گرفته و سدّی ایجاد کرده است. این شیوه بیان به طور کامل متناسب با ذهن حس‌گرای انسانی است و تضاد میان

ترس و ایمان را به خوبی نشان می‌دهد. اعتماد مادر موسی به خداوند به او چنان امید و اطمینانی می‌بخشد که در نتیجه آن فرزندش را به دست موج‌های دریا می‌سپارد؛ در حالی که می‌داند این تصمیم بهترین راه برای حفظ جان موسی است.

در آیات دیگری از سوره قصص چنین آمده: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ * فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (قصص / ۲۰-۲۱). موسی علیه السلام پس از قتل ناخواسته مردی قبطی، در معرض تهدید جدی نیروهای فرعون قرار می‌گیرد. فردی از دورترین نقطه شهر شتابان می‌آید تا او را از خطر کشته شدن آگاه کند. اینجا مفهوم انتزاعی تهدید نیروهای فرعون به شکل سدّی قدرتمند تصویر شده که میان موسی و هدف او، یعنی ادامه حیات و رسیدن به مقام نبوت قرار گرفته است. این سدّ نمادی از خطری عظیم و به ظاهر شکست‌ناپذیر است که موسی علیه السلام باید برای زنده ماندن از آن عبور کند. تصویر خروج موسی از شهر و به ویژه استفاده از واژه‌هایی مانند «خائفاً» و «يَتَرَقَّبُ» حسّ ملموسی از شرایط بحرانی و اضطراب‌آمیز به مخاطب منتقل می‌کند. سرانجام، موسی با توکل به خداوند این مانع را پشت سر گذاشته و راهی برای نجات خود می‌یابد. این بیان تصویری افزون بر کمک به درک بهتر موقعیت موسی علیه السلام قدرت و عظمت تصمیم وی برای غلبه بر تهدید را نیز به خوبی به تصویر می‌کشد.

خداوند متعال در آیات دیگری می‌فرماید: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأُبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ * فَسَقَى لَهُمَا...﴾ (قصص / ۲۳-۲۴). موسی علیه السلام در راه مدین گروهی از چوپانان را که در حال سیراب کردن گوسفندان خود هستند، می‌بیند؛ اما دوزن به علت حضور این مردان نمی‌تواند به گوسفندانشان آب بدهند. در واقع در این آیه، از طریق توصیف این صحنه چنین مفهوم‌سازی شده که چوپانان مانند سدّی میان دختران و هدف آنان (سیراب کردن گوسفندان) قرار گرفته‌اند. موسی علیه السلام با شجاعت و قدرت این سدّ را کنار زده و مشکل دختران شعیب علیه السلام را حل می‌کند. این اقدام موسی علیه السلام نه تنها نمادی از

کمک و امداد رسانی است، بلکه قدرت او را نیز به عنوان فردی که موانع را کنار می‌زند و عدالت را برقرار می‌کند، برجسته می‌سازد. بدین سان این تصویرسازی تأثیر عمیقی بر ذهن حس‌گرای مخاطب گذاشته و او را به درک بهتری از نقش موسی علیه السلام در کمک به دیگران و مقابله با نابرابری‌ها می‌رساند.

در آیه ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا ۚ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَّنَا عَلَيَّ قَلْبَهَا لَتُنُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (قصص/ ۱۰) نیز طرح‌واره قدرتی دیده می‌شود. در این آیه چنین آمده که وقتی خانواده فرعون موسی را از آب گرفتند، قلب مادر وی از همه چیز جز یاد فرزندش تهی شد و همه حواسش به موسی بود؛ چنان‌که اگر دل او را با ایمان و امید محکم نکرده بودیم، ممکن بود واقعیت را افشا کند. در این طرح‌واره قدرتی، از اضطراب و دلهره مادر به مثابه سد و مانع یا چالشی در برابر حفظ راز هویت موسی تعبیر شده؛ زیرا چنانچه فرعون حقیقت را می‌فهمید، به یقین کودک را می‌کشت. به هررو تصویر یادشده قدرت الهی را به گونه‌ای حسی و ملموس نشان داده و به مخاطب چنین القا می‌کند که چگونه خداوند در سخت‌ترین شرایط از بندگان خود حمایت می‌کند. این شیوه بیان، ضمن انتقال پیام اعتماد به خداوند، به مخاطب کمک می‌کند تا به شکلی عمیق‌تر با احساسات مادر موسی هم‌ذات‌پنداری کند.

در آیات ﴿وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ * فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ...﴾ (قصص/ ۱۲-۱۳) بخشی از داستان موسی علیه السلام که نوزادی در دست همسر فرعون است، بیان می‌شود. موسی علیه السلام به شیر نیاز دارد و به رغم اینکه همسر فرعون زنان متعددی را می‌آورد، از خوردن شیر خودداری می‌کند تا سرانجام با راهنمایی خواهر موسی علیه السلام آن حضرت در آغوش مادر آرام می‌گیرد. نکته مهم در این بخش از داستان این است که به امر الهی همه زنان شیرده از پیش بر این نوزاد حرام شده‌اند تا سرانجام، کودک به مادرش بازگردانده شود. بنابراین چنین استنباط می‌شود که در این آیه از زنان شیرده به عنوان سد و مانع در راه رسیدن موسی به مادرش تعبیر شده است. این شیوه بیانی، فهم مطلب را آسان می‌سازد؛ زیرا ذهن انسان مفاهیم انتزاعی را وقتی در قالب

مفاهیم حسّی ریخته شوند، بهتر درک می‌کند. به هررو تصویرسازی حسّی یادشده به زیبایی نقش خداوند در هدایت سرنوشت موسی و آرامش قلب مادرش را به نمایش می‌گذارد و مخاطب، با این شیوه بیان، به اهمیت پیوند مادر و فرزند و تدبیر الهی در این ماجرا پی می‌برد.

۸-۳. طرح‌واره‌های حرکتی

در این گونه از طرح‌واره‌ها تجربه حرکت در محیط زمینه‌ساز شکل‌گیری مفاهیمی است که با مبدأ، مقصد و مسیر تعریف می‌شوند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۳۱). به عبارت دیگر، طرح‌واره حرکتی به انسان امکان می‌دهد تا مفاهیم انتزاعی را به صورت فضاهایی قابل حرکت بازنمایی کند. درواقع این الگوی ذهنی از تجربه واقعی حرکت در فضا نشئت می‌گیرد و در قالب مفاهیم انتزاعی به کار می‌رود (یاره، ۱۴۰۱: ۲۱).

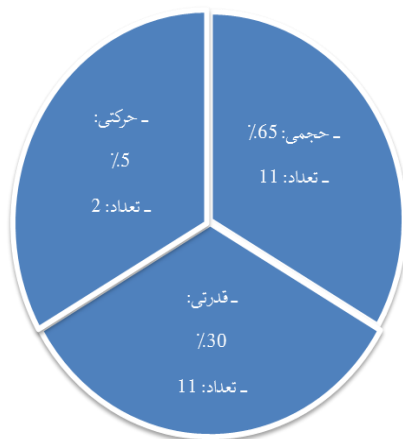
طرح‌واره‌های حرکتی مربوط به داستان حضرت موسی علیه السلام در سوره قصص، دو نمونه هستند که نخستین آن‌ها در آیه ۱۴ دیده می‌شود: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَأَسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (قصص/۱۴).

کلمه «أشد» در این آیه، چنان‌که در لسان العرب نیز آمده، به معنی بلوغ عقلی و شناختی است: «الأشد مبلغ الرجل، الحنكة والمعرفة» (ابن منظور، بی‌تا: ۲۲۱۵/۲۵). واژه یادشده طرح‌واره‌ای حرکتی که مقصد را نشان می‌دهد، پدید آورده است؛ زیرا کلمه «بلغ»، همان‌گونه که آمد، کنش تجربه‌مند رسیدن را بیان می‌کند که با شروع از مبدأ، پیمودن مسیر و پایان یافتن در مقصد محقق می‌شود. براین اساس، کلمه «أشد» به معنای مقصدی در نظر گرفته شده که موسی علیه السلام بدان خواهد رسید. این طرح‌واره حرکتی آن طول زمانی‌ای را که باید طی شود تا موسی علیه السلام به بلوغ و درواقع به مقصد برسد، در ذهن به تصویر می‌کشد و با این نکته که خداوند به موسی پس از طی دوره طفولیت، حکمت و علم عطا کرده، بسیار سازگار است.

مشابه این طرح‌واره در آیه ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ...﴾ (قصص/۲۹) دیده می‌شود.

«الأجل» مفهومی انتزاعی و به معنای مدّت است که در کنار فعل ماضی «قضی» (به پایان رساند) قرار گرفته است. «به پایان رساندن»، آغاز و انجامی را به ذهن القا می‌کند که شاخصه اصلی یک طرح‌واره حرکتی است. سرانجام باید گفت که طرح‌واره حرکتی تصویرشده در این آیه، کمک زیادی به تفهیم مقوله «به پایان رساندن» مدّت مشخص به وسیله حضرت موسی علیه السلام کرده است.

در پایان، دو جدول برای نمایش بسامد انواع طرح‌واره‌ها و کارکرد آن‌ها ذیل تجربیات حسی در آیات مورد مطالعه، ارائه می‌شود:



جدول شماره ۱

طرح‌واره حجمی		طرح‌واره حرکتی		طرح‌واره قدرتی	
مفهوم انتزاعی	تجربه مربوط به مفهوم	مفهوم انتزاعی	تجربه مربوط به مفهوم	مفهوم انتزاعی	سندشونده
قدرت	عضد (بازو)	أشد (بلوغ)	بلغ (رسید)	خوف	تهدید فرعون
عنده	مکان مندی	الأجل	قضی	خروج	تهدید فرعون
				اسقاء	مانع شدن
				(سیراب کردن)	چوپانان مرد

دلهرهٔ مادر موسی	فؤاد			ذانک (قابل اشاره بودن)	برهان
زنان شیرده	تحریم			فارغ (شباهت به ظرف)	فؤاد
				آتیکم (قابلیت جابه جایی)	خبیر
				جاء ب (قابلیت جابه جایی)	آیات
				انظر (قابل رؤیت بودن)	عاقبت
				آتینا (قابلیت جابه جایی)	حکم
				انزلت (شباهت به باران)	خبیر
				هذا (قابل اشاره بودن)	سحر
				مکان مندی	بینی و بینک

جدول شمارهٔ ۲

نتیجه گیری

سورهٔ قصص با محوریت داستان حضرت موسی علیه السلام نمونه‌ای درخشان از بهره‌گیری قرآن کریم از طرح‌واره‌های تصویری برای انتقال مفاهیم عمیق الهی به‌شمار می‌رود. این سوره با به‌کارگیری انواع طرح‌واره‌های تصویری و تصویرسازی‌های ملموس، پیام‌های الهی را به زیباترین شکل به مخاطبان عرضه کرده و برای انتقال مفاهیم انتزاعی از ابزارهای هنری و بیانی بهره می‌برد. این روش، هم‌زمان، هم مفاهیم انتزاعی را در ذهن مخاطب تقویت کرده و هم تأثیر پیام را در قلب او چندین برابر می‌سازد. این هنر بی‌نظیر قرآن بر جاودانگی و تأثیرگذاری بی‌پایان آن صحّه می‌گذارد. براین اساس می‌توان دریافت که

طرح‌واره‌های تصویری داستان حضرت موسی علیه السلام در سوره قصص، به طور گسترده به کار رفته‌اند تا مفاهیم عمیق الهی به شیوه‌ای ملموس، قابل فهم و تأثیرگذار به مخاطب ارائه شود. در این سوره، طرح‌واره‌های حجمی با تبدیل مفاهیمی انتزاعی مانند فؤاد، عهد، حکم، علم و آیات به اشیایی حجم‌مند و محسوس بر وضوح و عمق معنا افزوده و آن‌ها را در قالبی حسی و ملموس به تصویر می‌کشند. این شیوه بیانی مفاهیمی مانند آرامش مادر موسی، قطعی بودن عهد موسی و شعیب و روشنی نشانه‌های الهی را برای ذهن مخاطب ملموس‌تر می‌سازد.

طرح‌واره‌های حرکتی نیز با ترسیم مفاهیمی مانند بلوغ، رسیدن به هدایت، مدت و «به پایان رساندن» در قالب مسیرها و مقاصدی مشخص، به بیان معنای نحوه توصیف و تحلیل حرکت و تغییرات یک سیستم یا پدیده در طول زمان پرداخته و فرایندهای رشد و تعالی را تبیین می‌کند. این طرح‌واره‌ها از حرکت، مبدأ و مقصد بهره می‌گیرند تا انتقال پیام به شیوه‌ای زنده و پویا انجام شود.

همچنین طرح‌واره‌های قدرتی با تصویرسازی موانع، سدها و چالش‌های پیش روی موسی علیه السلام، قدرت الهی در رفع این موانع و پشتیبانی از آن حضرت را به تصویر می‌کشند. بدین سان مفاهیمی مانند حمایت الهی از موسی در مواجهه با نیروهای فرعون، آرامش دل مادر موسی و عبور از سدهای اجتماعی و فیزیکی به خوبی در قالب این نوع از طرح‌واره به نمایش درآمده است.

این شیوه بیان افزون بر ایجاد سهولت در فهم مفاهیم انتزاعی، بر تأثیرگذاری پیام قرآنی افزوده و به ارتباط عاطفی و معنوی میان متن و مخاطب کمک می‌کند. این طرح‌واره‌های تصویری نشان‌دهنده هنرمندی قرآن کریم در بیان مفاهیم عمیق و تقویت پیام معنوی به شیوه‌ای فرازمانی و فرامکانی است.

در پایان باید گفت که از دیدگاه بلاغی، سوره قصص در انتقال مفاهیم انتزاعی، با بهره‌گیری از طرح‌واره‌های تصویری حجمی، حرکتی و قدرتی عملکردی بسیار گویا و ممتاز دارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، جمال الدین ابوالفضل، *لسان العرب*، تحقیق: عبدالله علی کبیر و دیگران، دار المعارف، القاهرة، بی تا.
۳. جانسون، مارک، *بدن در ذهن: مبنای جسمانی معنا، تخیل، استدلال*، ترجمه جهان‌شاه میرزابیگی، آگاه، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۴. درویش، محی‌الدین، *اعراب القرآن و بیانه*، دار الإرشاد للشئون الجامعیة، دمشق، ۱۴۱۵ ق.
۵. راسخ مهند، محمد، *درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی: نظریه‌ها و مفاهیم*، سمت، تهران، ۱۳۹۳ ش.
۶. روشن، بلقیس و لیلا اردبیلی، *مقدمه‌ای بر معناشناسی شناختی*، نشر علم، تهران، ۱۳۹۲ ش.
۷. صفوی، کورش، «بحثی درباره‌ی طرح‌واره‌های تصویری از دیدگاه معنی‌شناسی شناختی»، *نامه فرهنگستان*، سال ششم، شماره ۱، تابستان ۱۳۸۲ ش.
۸. صیّادی نژاد، روح‌الله و دیگران، «بررسی و تحلیل طرح‌واره‌های استعاری- تصویری در قصاید سینیّه بحتری و احمد شوقی»، *فصلنامه لسان مبین*، سال دهم، شماره ۳۷، ۱۳۹۸ ش.
۹. عامری، عبدالعالی، «الدلالة المعرفية و هندسة المعنى»، *مجلة جامعة بابل للعلوم الانسانية*، شماره ۲۸، ۲۰۲۰ م.
۱۰. فتوحی، محمود، *سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*، سخن، تهران، ۱۳۹۲ ش.
۱۱. قائمی‌نیا، علیرضا، *معناشناسی شناختی قرآن*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۴۰۰ ش.
۱۲. لیکاف، جورج، *قلمرو تازه علوم شناختی؛ آنچه مقوله‌ها درباره‌ی ذهن فاش می‌کنند*، ترجمه جهان‌شاه میرزابیگی، آگاه، تهران، ۱۴۰۰ ش.
۱۳. لیکاف، جورج و مارک جانسون، *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*، ترجمه هاجر آقا‌ابراهیمی، مهارت، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۱۴. نوازی، رحمان و عزّت ملا‌ابراهیمی، «تحلیل شناختی طرح‌واره‌های تصویری در مناجات خمس عشر با تکیه بر نظریه جانسون و لیکاف»، *دوفصلنامه دعاپژوهی*، سال سوم، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۲ ش.
۱۵. نورمحمدی، مهتاب، «تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج البلاغه: رویکرد شناختی»، پایان-نامه مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. یاره، زهرا، «بررسی طرح‌واره‌های تصویری داستان‌های قرآن کریم براساس آرای لیکاف و جانسون»، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه ایلام، ۱۴۰۱ ش.

مرزهای مفهومی خودشفقتی در قرآن کریم با رویکردی به روان‌شناسی

بی‌بی حکیمه حسینی حکمت^۱ - حسنعلی رضی^۲

چکیده

خودشفقتی یا مهربانی با خویشتن فضیلتی اخلاقی در قرآن کریم و در روان‌شناسی، یک سازه مثبت بنیادین به شمار می‌آید. تأکید بر پذیرش خود، عبور از شکست‌ها بدون انزوا و سرزنش افراطی خویشتن اگر دقیق و صحیح فهم نشود، می‌تواند این فضیلت نیکورا به برخی ویژگی‌های ناشایست اخلاقی و روان‌شناختی مشتبه سازد. مسئله پژوهش حاضر استخراج مفاهیم قابل خلط با خودشفقتی در قرآن و روان‌شناسی و تبیین تمایزات میان آن‌هاست. به این منظور، در مرحله نخست، آیات ناظر به هرگونه تعامل با خود استخراج شده و موارد دارای دو شرط اشتراک ضمنی با خودشفقتی و مذموم بودن اخلاقی، در دامنه تحلیل قرار گرفت. در مرحله دوم، موارد یادشده در دو حیطه قرآنی و روان‌شناختی تبیین شده و تمایزات آن‌ها با «شفقت بر خود» تحلیل شد. حاصل پژوهش، دستیابی به دو ردیف عمده قابل خلط با خودشفقتی بود که عبارت‌اند از: تکبر (با شبکه مفاهیم خودشیفتگی، خودپرستی و خودخواهی) و خودفریبی که هر دو به‌رغم شباهت سطحی با خودشفقتی، تمایز جدی با آن دارند. اما عزت‌نفس که از دیدگاه برخی روان‌شناسان در تقابل با خودشفقتی مطرح شده، در گفتمان قرآنی، با آن هم‌سو و قابل جمع شناخته شد.

کلیدواژه‌ها: خودشفقتی، اخلاق قرآنی، خودمهرورزی، خودفریبی، عزت‌نفس، تکبر.

hosseini.dolatabad@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول).

ali.razi55@gmail.com

۲. استاد مدعو دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۶

مقدمه

خودشفقتی شاخصه‌ای مثبت یا مهارتی شخصیتی است که با طیف وسیعی از مشکلات روان‌شناختی ارتباط معکوس دارد؛ از این رو اساس شکل‌گیری یک روش درمانی در روان‌شناسی واقع شده و مورد توجه پژوهشگران بسیاری قرار گرفته است. به اعتقاد روان‌شناسان، «خودمهرورزی یا شفقت نسبت به خود به معنای پذیرش جنبه‌های نامطلوب عملکرد خود یا شرایط زندگی بوده و می‌تواند مبنای ارتباط فرد با خویشتن در شرایط دشوار را شکل دهد» (Neff and Germer, 2012: 30).

از سوی دیگر، قرآن کریم با اعلام رنج‌آلودگی دنیا: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد/ ۴)، اصل سختی و دشواری را تأیید کرده و به آن هویت آزمایش و ابتلای الهی بخشیده است؛ برای نمونه: «لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ» (آل عمران/ ۱۸۶) و «وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِسِئِئِ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ» (بقره/ ۱۵۵). قرآن سپس مؤمنان را برای مدیریت صحیح این مشکلات و مهربانی با خود تشویق و تجهیز کرده است. اما مفهوم یادشده، چنان‌که باید، در پژوهش‌های قرآنی مورد واکاوی و تبیین قرار نگرفته است. در برخی آثار منتشرشده، با عنوان شفقت و مهرورزی به بررسی مهربانی با دیگران پرداخته شده است؛ مانند: «اثربخشی آموزش شفقت با رویکرد اسلامی بر عزت‌نفس و تنظیم هیجان زنان متأهل» از رهنما (۱۳۹۷). در برخی آثار نیز خودشفقتی با روش میدانی و رویکرد روان‌شناختی تبیین شده؛ از جمله: از سرزنش کردن خود دست بردارید و به خود اعتماد کنید از کریستین نف (۱۳۹۲) و «نقش شفقت نسبت به خود در پیش‌بینی بخشایشگری و همدلی در جوانان» از یعقوبی و اکرمی (۱۳۹۴).... اخیراً نیز چند پژوهش در حوزه اسلامی و قرآنی صورت گرفته است:

- «شفقت به خود در آموزه‌های اسلامی» از زینلی (۱۳۹۵)؛
- «راهبردهای تربیت شناختی قرآن کریم در راستای ارتقای شفقت بر خود» (۱۴۰۰) و «تحلیل محتوای خودشفقتی در روایت قرآن از جنگ احد» از رضی و دیگران (۱۴۰۰)؛
- «راهکارهای تربیت عاطفی قرآن در راستای تقویت خودشفقتی» از حسینی

حکمت (۱۴۰۲).

چنان‌که از عنوان پژوهش‌های یادشده پیداست، در هیچ پژوهشی به حوزه تبیین مفهومی خودشفقتی در ادبیات قرآنی پرداخته نشده و تاکنون، مفاهیم نزدیک و قابل التباس و اشتباه به این مفهوم استخراج نشده است. مسئله اصلی پژوهش حاضر استخراج مفاهیمی است که به دلیل شباهت یا اشتراک ضمنی با شفقت به خود ممکن است در برخی مصادیق، با این مفهوم خلط شده و موجب ابهام و دوگانگی شود. از این‌گونه مفاهیم با عنوان «برادران دروغین» یاد شده است. برادران دروغین در مکتب دانشمندان ایران باستان تعبیری اخلاقی است که در آن رذایلی که به بعضی از فضایل شباهت گمراه‌کننده‌ای دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۳: ۲۱۵)؛ مانند اسراف که با بخشندگی چنین ارتباطی دارد (تفضلی، ۱۳۷۷: ۱۸۵؛ مسکویه، ۱۳۵۸: ۲۹). تبیین مرزبندی و تمایز میان این رذایل اخلاقی و شفقت نسبت به خود به شفاف شدن بیش از پیش این مفهوم کمک می‌کند.

۱. مفهوم‌شناسی

شفقت در زبان فارسی برای انتقال معانی‌ای مانند مرحمت و مهربانی (انوری، ۱۳۸۱: ۱۳۸۱/۵)، دل‌سوزی، ترحم و نرم‌دلی (معین، ۱۳۸۲: ۵۸۸) و در عربی به معنای توجه همراه با ترس به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۴۵۸). مشفق به کسی گفته می‌شود که به فردی محبت دارد و از عواقب عمل او بر جانش نگران است (همان‌جا). هرگاه شفقت با حروف اضافه «من» و «فی» متعدی شود، به ترتیب معنای ترس (انبیاء/۴۹) و عنایت (طور/۲۶) می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۱۹). بنابراین در مفهوم شفقت دو مؤلفه اصلی وجود دارد: نخست، خیرخواهی که خود را در قالب نصیحت نشان می‌دهد و دوم، بیمناکی که با نگرانی آشکار می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۱۷۹). مناوی شفقت را به کوشش برای برطرف کردن امور ناپسند از مردم تعریف کرده است (مناوی، ۱۴۱۰: ۱/۴۳۳). براین اساس شفقت به عملی می‌گویند که عناصر خیرخواهی، رقت قلب، محبت و

دل سوزی را در خود داشته باشد.

«خود» در زبان فارسی به دو معنا آمده است: نخست، ضمیر مشترک میان متکلم، مخاطب و غایب که همیشه به صورت مفرد به کار می‌رود؛ خود من، خود تو، خود ایشان و دوم، شخص، وجود، ذات، نفس و خویشتن (معین، ۱۳۸۲/۱: ۱۴۵۲) که در پژوهش حاضر بر معنای دوم تمرکز شده است.

معادل عربی «خود» نیز «نفس» است که به دو صورت معنا شده است: اول از ریشه نَفَس یعنی بازدم به معنای هوا یا نسیم که گفته شده است وجود انسان به علت اتکا بر نَفَس از آن مشتق شده (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۶۰/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴/۲۳۴) و دوم از ریشه «نَفَس» که معنای مستقلی از خود ندارد و همواره در ترکیبی اضافی بر مضاف‌الیه تأکید می‌کند و به همان معنای مضاف‌الیه است؛ مانند «نفس الجبل»، یعنی خود کوه (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶۶/۲).

خودمهورزی نشان‌دهنده فضیلتی اساسی در تعامل فرد با خود است و نقش مهمی در سلامت روان دارد (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۴: ۱۷). اگرچه خودشفقتی ریشه در تعالیم قرآن و اندیشه اسلامی دارد، وضع این اصطلاح و مفهوم‌سازی علمی آن در آغاز به وسیله روان‌شناسان غربی صورت گرفته است؛ از این رو ارائه خلاصه و توضیحی از دیدگاه‌های ارائه شده در روان‌شناسی ضروری است.

۲. عناصر اصلی خودشفقتی از دیدگاه روان‌شناسی

شفقت به خود به عنوان ظرفیت اعمال مهربانی و تحمل نسبت به خود در مواقع بحرانی مشخص می‌شود و به طور قابل توجهی به سازگاری انسان و رفاه کلی او کمک می‌کند. این ساختار روان‌شناختی با افسردگی و انتقاد از خود هم‌بستگی منفی دارد و همچنین رابطه آن با شاخص‌های رضایت از زندگی و هم‌بستگی اجتماعی، رابطه‌ای مثبت است و می‌تواند از اضطراب، احساس شرم و حقارت بکاهد (Neff Neff, 2003b; and McGehee, 2010: 225; Neff, et al., 2007: 14; Gilbert and Procter, 2006: 353).

افزون بر این، شواهد تجربی نشان می‌دهد که خودشفقتی باعث تقویت ارتباطات بین‌فردی می‌شود و حلّ تعارضات بین افراد را تسهیل می‌کند (Yarnell and Neff, 2013: 148). شفقت به خود همچنین با افزایش مهارت انسان برای مدیریت هیجانات رابطه مستقیم دارد (Neff, et al., 2005)؛ یعنی هرچه مهارت خودشفقتی در فرد تقویت شود، در مدیریت هیجانات خود هنگام مواجهه با رنج دیگران موفق‌تر بوده و کمتر دچار آسیب‌های روانی می‌شود (برای نمونه بنگرید به: Welp and Brown, 2013: 62). این سازه روان‌شناختی، چنان‌که محققان این رشته گفته‌اند، از سه عنصر اصلی تشکیل شده است:

الف) پذیرش خویشتن در برابر قضاوت خود: فرد برخوردار از خودشفقتی در برخورد با رنج، ناکارآمدی یا شکست به جای قضاوت منفی و سرزنش خویش با فهمی واقع‌بینانه، خود را می‌پذیرد و دچار انتقاد بی‌رحمانه از خویش نمی‌شود.

ب) اشتراک رنج انسانی در برابر انزوا: فرد خودمهورز می‌داند که نقص، اشتباه و رنج همگانی است و در مواجهه با شرایط بحرانی، خود را متفاوت و جدا از دیگران فرض نمی‌کند تا بر اثر آن دچار انزوا شود.

ج) ذهن‌آگاهی در مقابل نشخوار بیش از حد: هرچقدر شکست و ناکامی دچار تکرار و بزرگ‌نمایی شود، امکان برخورد صحیح و مدیریت شرایط کاهش می‌یابد. خودشفقتی به اتخاذ دیدگاهی متعادل نسبت به تجارب نامطلوب نیاز دارد؛ به‌گونه‌ای که احساسات دردناک نه سرکوب شود و نه اغراق‌آمیز باشد. چنین تعادلی در مدیریت اندیشه و ادراک ذهن‌آگاهی نامیده می‌شود (Neff, Neff, 2003a: 225; Barnard and Curry, 2011: 289; 2003b: 87).

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت هرچه فرد هنگام شکست یا بحران، خود را با همه ضعف و قوت‌هایش بپذیرد، از دیگران فاصله نگیرد و در اندیشیدن به مشکل خویش متعادل و منطقی باشد، از خودشفقتی بالاتری برخوردار است.

۳. برادران دروغین شفقت بر خود

شفقت فرد بر نفس خویش مستلزم مهربانی نسبت به خود و پذیرش خود است؛ چنان که هست، و باید که از دیگر ویژگی‌های روانی دارای علائم و تظاهرات مشابه تفکیک شود. برای این کار، در مرحله نخست، هر ویژگی با به‌کاربری رویکرد روان‌شناختی به اختصار تبیین شده، سپس آیات قرآنی مربوط به آن تقریر می‌شود و در مرحله دوم، تفاوت‌های میان آن با خودشفقتی مبتنی بر تبیین‌های مطرح‌شده مورد استخراج و تحلیل قرار می‌گیرد.

۳-۱. صفات شبکه تکبر

تکبر یکی از مفاهیم و ویژگی‌های اخلاقی انسان است که به‌علت شباهت‌هایی ممکن است به خودشفقتی مشتبه شود. این رذیله با چند مفهوم دیگر که به‌نوعی بیانگر جلوه‌ها و مراتب متنوع خودبزرگ‌بینی‌اند، می‌توانند شبکه‌ای برای تکبر به‌شمار آیند. مفاهیم یادشده که به‌عنوان صفات رذیله اخلاقی در قرآن کریم مورد نکوهش قرار گرفته و از برادران دروغین شفقت بر نفس‌اند، عبارت‌اند از: خودشیفتگی، نفس‌پرستی، خودستایی و عجب، برتری‌طلبی و خودخواهی.

۳-۱-۱. خودشیفتگی

خودشیفتگی (Narcissism) که به‌عنوان عشق شدید به خود و البته همراه با ناتوانی در تشخیص اشتباهات خویش‌تن تعریف می‌شود، از جنبه مهربانی فرد نسبت به خود و پذیرش خویش‌تن و مجاز شمردن خطا و اشتباه برای خود با خودشفقتی دارای وجه اشتراک است. اینک به تبیین روان‌شناختی و قرآنی خودشیفتگی پرداخته و تفاوت‌های آن با شفقت به خود تحلیل می‌شود.

۳-۱-۱-۱. تبیین مفهومی خودشیفتگی در قرآن و روان‌شناسی

در قرآن نیز به جلوه‌هایی از خودشیفتگی اشاره شده و این صفت ناپسند با عوامل و

عواقب آن برای عبرت جامعه ایمانی، مورد مذمت قرار گرفته است. یهود به رغم کتمان حقیقت درباره پیامبر موعود (بقره/ ۱۸۷) و ایجاد تحریف و دگرگونی در مکتب آسمانی خود «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا» (بقره/ ۷۹) مصرانه مدعی بودند که بندگان خاص و دوستان خدای اند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ» (مائده/ ۱۸)؛ از این رو آنان برای پیروان خویش این توهم را به وجود آوردند که یهودیان قوم برتر بوده و حتی اگر عذاب شوند، چند روزی بیش نخواهد بود: «وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/ ۸۰). این ادعاها به مثابه نوعی خودشیفتگی نژادی و جمعی زمینه برخی رفتارهای انحرافی و سرانجام گمراهی آنان از دین را فراهم آورد: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (آل عمران/ ۲۴).

از دیدگاه روان‌شناختی، خودشیفتگی یا عشق بیش از حد به خود با اتکای شدید بر خودانگاشت‌های درونی شناسایی می‌شود. فروید اولین نفری بود که مفهوم خودشیفتگی را از طریق روان‌کاوی روشن کرد و بر آن بود که بسیاری از ویژگی‌های خودشیفتگی ذاتی بشر است (Freud, 1914). لاک نیز خودشیفتگی را حالتی دانسته که در آن هر عمل فرد در راستای رضایت و دستیابی به لذت شخصی باشد (Lasch, 1979). بیشتر محققان و جامعه‌شناسان این صفت را برای انسجام اجتماعی زیان‌بار دانسته و آن را معادل شکل افراطی فردگرایی قلمداد می‌کنند؛ زیرا فرد خودشیفته به دیگران علاقه ذاتی عمیقی ندارد (Stiegler, 2003).

براساس مکتب فروید، کودکان دارای شکلی از خودگرایی نوظهور با عنوان «قدرت مطلق» هستند که البته به طور طبیعی در سنین بالاتر تعدیل می‌شود (Bergler, 1974: 176). در نتیجه این امر، آنان از کودکی احساس قدرت قابل توجهی را حس می‌کنند و هنگامی که با چالش‌هایی فراتر از توانایی‌های خود روبه‌رو می‌شوند، احساسات دردناک مرتبط با از دست دادن قدرت درک شده را تحمل می‌کنند (Skynner and Cleese, 1994: 91). خودشیفتگی محصول جانبی ماندگاری این احساس مطلق در مراحل بعدی زندگی

است (Fenichel, 1946: 509-510).

۲-۱-۳. تمایز خودشیفتگی و خودشفقتی

با توجه به تبیین قرآنی و روان‌شناختی از خودشیفتگی می‌توان دریافت که خودشیفتگی با خودشفقتی، به‌عنوان یک ویژگی مثبت روان‌شناختی و فضیلت اخلاقی، تفاوت‌های اساسی دارد. تفاوت نخست در الگوی ارتباطی این دو صفت است. توضیح مطلب اینکه خودشفقتی با تأکید بر تجربه‌ی مشترک انسانی، فرد را از انزوا، شرم و احساس گناه افراطی رها کرده و به دامن اجتماع بازمی‌گرداند؛ حال آنکه خودشیفتگی برعکس عمل می‌کند. فرد خودشیفته علاقه‌ی چندانی به ارتباط ندارد و تنها زمانی با دیگران رابطه برقرار می‌کند که برایش منفعتی داشته باشد. چنین فردی نه تنها دست‌به‌گریبان شرم از خود نیست، بلکه احساس برتری و بزرگ‌نمایی افراطی امتیازات، او را دچار انزوا می‌سازد. تفاوت دوم میان این دو شاخصه به نوع قضاوت درباره‌ی خود برمی‌گردد. اولین مؤلفه‌ی خودشفقتی که مهربانی نسبت به خویش و پذیرش خود است، موجب می‌شود که فرد شناختی واقع‌بینانه از خود داشته باشد و خود را به همان صورتی که هست، بپذیرد و دوست‌بدارد؛ اما در اختلال خودشیفتگی، ارزیابی اغراق‌آمیز از امتیازات و نکات مثبت خویش موجب بروز ناهنجاری می‌شود.

تفاوت دیگری نیز در رویکرد ذهنی به رنج و شکست وجود دارد. فرد خودشیفته بیشتر دچار انکار و نادیده‌انگاری رنج می‌شود و می‌کوشد از پذیرفتن شکست یا رنج خود فرار کند؛ حال آنکه خودشفقتی با ذهن‌آگاهی، یعنی وقوف و توجه مناسب به شرایط همراه است.

۲-۱-۳. خودپرستی

خودپرستی از دیگر مفاهیم شبکه‌ی تکبر است که به علت اشتراک در مؤلفه‌ی مهربانی با خود، ممکن است همچون شفقت بر خود قلمداد شود. اینک با تحلیل قرآنی و روان‌شناختی، تمایز خودپرستی و خودشفقتی تبیین می‌شود.

۱-۲-۱-۳. تبیین مفهومی خودپرستی در قرآن و روان‌شناسی

شاید بتوان خودپرستی را از مراتب بالای خودخواهی دانست؛ حالتی که انسان مطیع خواسته‌هایش می‌شود و نفس اماره را معبود خویش قرار می‌دهد. قرآن در برخی آیات به این بیماری روحی اشاره کرده و می‌فرماید: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (جاثیه/ ۲۳) و ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً﴾ (فرقان/ ۴۳).

عبادت یعنی بنده برای خداوند به اعتبار اینکه پروردگار اوست و تمام امور انسان را برعهده گرفته، کرنش و خضوع کند و تسلیم فرمان او باشد (خویی، ۱۴۰۱/۳۱۲). در مقابل، خودپرستی در آموزه‌های دینی به معنای ترجیح انگیزه‌های نفسانی بر انگیزه‌های الهی در انتخاب‌ها و رفتارهاست. پیامبر ﷺ در این باره فرموده است: «مَا عُبِدَ تَحْتَ السَّمَاءِ إِلَهٌ أَبْعَصُ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْهَوَىٰ» (قرطبی، ۱۴۰۵/۹/۵۹۸۷).

از نمونه‌های خودپرستی در قرآن کریم شیطان است که به علت برتر دیدن خود از آدم به استکبار از فرمان الهی گرفتار شده و سجده بر آدم را برنتافت: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (اعراف/ ۱۲). امام صادق علیه السلام درباره قیاس شیطان می‌فرماید: اگر او نورانیت آدم را با روشنایی آتش مقایسه می‌کرد، به مزایای این دو نور و صفا و زلالی یکی از آن دو بر دیگری وقوف می‌یافت (بحرانی، ۱۴۱۵/۴/۲).

از دیگر مثال‌های خودپرستی فرعون است که جملاتی، چون ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ (نازعات/ ۲۴) از او نقل شده و دیگر گفتار و رفتارهای او نیز در ستایش خویش گویای درجات بالای این بیماری است: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي﴾ (زخرف/ ۵۱) و نیز ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (قصص/ ۳۸). فرعون ادعای خدایی داشت، به الله اعتقاد نداشت و بنی اسرائیل را به بردگی گرفته بود (مغنیه، ۱۴۲۴/۳/۳۷۳). نمرود نیز به علت اینکه خداوند به او حکومت داده بود، سرمست غرور شده و با ادعای خدایی با حضرت

ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ به جدال پرداخت: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/ ۲۵۸) (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۵۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۷: ۲/ ۴۱۳؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۶۶).

در روان‌شناسی، غالباً مفاهیم شبکه تکبر تفکیک نشده و گویی هم معنا قلمداد شده‌اند. البته شایان توجه است که این مترادف‌انگاری مورد انتقاد برخی از روان‌شناسان قرار گرفته و آنان بر لزوم تفکیک میان خودشیفتگی، خودپرستی، خودستایی و مانند آن تأکید کرده‌اند (Lacsh, 1979: 182-183).

در نظریات روان‌شناسی، خودپرستی به سه قسم روان‌شناختی، اخلاقی و منطقی تقسیم شده است (See: Broad, 1971). در این آثار، بر انگیزش درونی افراد در راستای گونه‌ای نفع یا لذت شخصی، تأکید شده و اعتقاد بر این است که بیشتر ابعاد خودپرستی توصیفی است؛ یعنی بر توصیف خاستگاه و انگیزه رفتارهای افراد متمرکز بوده، بُعد هنجاری یا دستوری ندارد (Kagan, 1986: 746-759).

۳-۲-۱. تمایز خودپرستی و خودشفقتی

خودپرستی عبارت است از غرور و تکبر بیش از حد که مستلزم احساس برتری خود بر دیگران است؛ حال آنکه در شفقت به خود، فرد نه تنها خویش را برتر و خداگونه نمی‌بیند، بلکه با پذیرش خود و ارتباط‌گیری با آنچه در واقع هست، به ضعف و ناکارآمدی خویش اذعان می‌کند. بینش متعادل و آگاهانه نسبت به خود از ایجاد تکبر و رشد آن تا سرحد خودپرستی، جلوگیری می‌کند. با نگاهی سطحی ممکن است خودشفقتی به علت پذیرش و دوست داشتن خود با خودپرستی اشتباه شود؛ اما دقت نظر در مؤلفه‌ها و توصیف موقعیت‌های خودشفقتی نشان می‌دهد که این مهارت برای فائق آمدن بر احساسات منفی و خودپنداره ضعیف شده (به دلیل شکست) است و خودپرستی به طور کلی به علت وفور نعمت‌هایی چون قدرت، ثروت، علم، زیبایی و ... ایجاد می‌شود.

دیگر تفاوت میان دو ویژگی یادشده انزوایی است که نتیجه حتمی خودپرستی است. فرد خودپرست اگرچه ممکن است بر دیگران کنترل داشته باشد، به علت برتری درک شده خود را منزوی می‌یابد و فاقد ارتباطات بین فردی رضایت بخش است. درمقابل، خودمهوروری بر ارتباط و اشتراک میان انسان‌ها تأکید داشته و فردی را که دچار خطا شده است، از انزوا می‌رهاند. خودشفقتی بر مبنای مؤلفه دوم که تجربه مشترک انسانی است، سعی در ارائه یک تصویر معمولی و میانه از فرد برای خودش دارد و او را از حسیض خودسرزنشگری، شرم از خود و دیگر تکانش‌های منفی خارج می‌کند؛ بدون اینکه بر قله خیالی برتر بودن فرازش آورده باشد.

سومین تفاوت، وجود ذهن آگاهی و مهارت چشیدن رنج در خودشفقتی است؛ به گونه‌ای که موجب انکار یا همانندسازی افراطی آن نشود؛ اما فرد خودپرست در جهان خیالی خویش غرق شده و هرگز به رنج و لزوم لمس آن اعتراف نمی‌کند.

۳-۱-۳. خودبرترینی و خودخواهی

خودبرترینی هنگامی در شمار برادران دروغین شفقت بر نفس قرار می‌گیرد که به چشم پوشی و نادیده‌انگاری عیوب و ضعف‌ها در هر دو مفهوم توجه شود. مهربانی با خود و پذیرش اشتباه و خطای خویش اگر در مسیر صحیح و به شکل درست جریان نیابد، ممکن است به افراط گراییده و فرد را دچار خودخواهی و خودبرترینی کند. بنابراین لازم است این صفت تبیین شده و تفاوت‌های نظری و بالینی آن با خودشفقتی آشکار شود.

۱-۳-۱-۳. تبیین مفهومی خودبرترینی در قرآن و روان‌شناسی

کبر در لغت به معنای بزرگی (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۸: ۵۹۳۱)، خودپسندی، کوچک شمردن دیگران و بزرگ دانستن خود، عُجب، و غرور و بزرگواری است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۲). تکبر نیز در لغت به معنای خود را بزرگ پنداشتن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۶) و در علم اخلاق، برتر دانستن خود و خوار دیدن و تحقیر دیگران است (یحیی بن عدی، ۱۳۶۵: ۱۸؛ مقدسی، ۱۳۹۸: ۲۲۷؛ نراقی، ۱۳۸۷: ۳۹۱).

اساس تکبر این است که فرد از اینکه خود را برتر از دیگری ببیند، احساس آرامش کند. بنابر این تکبر از سه مرحله تشکیل می‌شود: فرد برای خود و سپس دیگران مقامی قائل شود و آن‌گاه مقام خود را برتر از آنان ببیند و احساس خوشحالی و آرامش کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۵/۲).

کبر صفتی است در نفس و باطن که در ظاهر، آثار و ثمراتی دارد و اظهار آن آثار را تکبر گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۷: ۲۹۹؛ غزالی، ۱۳۶۸: ۷۱۸؛ نراقی، ۱۳۸۷: ۳۸۰)؛ آثاری که باعث حقیر شمردن دیگری و اظهار برتری بر او شود؛ مانند خودداری از هم‌نشینی یا هم‌سفره شدن، امتناع از رفاقت، انتظار سلام کردن و توقع ایستادن، به حقارت با کسی سخن گفتن، یا پند و موعظه کسی را بی‌ارزش دانستن و مانند آن. خودخواهی در اصطلاح به معنای انحصارطلبی و افزون‌خواهی و اختصاص دادن امکانات طبیعی و مادی به خود است و خودخواه به کسی می‌گویند که همه چیز را برای خود می‌خواهد و به دیگران فکر نمی‌کند، فقط منافع خودش را مدنظر قرار می‌دهد و بهترین امکانات را برای خود کنار می‌گذارد (هراتیان، ۱۳۹۲: ۲۰).

خودبرتربینی و خودخواهی در قرآن کریم با اصطلاحاتی چون عُلو، استکبار و تکبر آمده است. این تعابیر چنان در سیاق آیات مربوط به کفار و گمراهان فراوان است که گویی عامل دیگری به این قوت، در تقابل با هدایت و رستگاری انسان اثرگذار نیست. قرآن کریم مستکبران را چنین توصیف کرده که نه تنها به آیین توحید کفر می‌ورزند، بلکه آن را اظهار کرده و بدان افتخار می‌کنند: (اعراف/ ۷۵-۷۶؛ احقاف/ ۱۰؛ زمر/ ۵۹). از دیگر ویژگی‌های افراد متکبر و خودخواه در قرآن کریم این است که از هرچه با تمایلاتشان سازگاری نداشته باشد، اعراض می‌کنند؛ اگرچه حقانیت آن آشکار شده باشد: (صافات/ ۳۵؛ اسراء/ ۸۳؛ لقمان/ ۷؛ مؤمنون/ ۶۶-۶۷؛ اعراف/ ۸۸). تمسخر دیگران (هود/ ۳۸-۳۹)، نیزنگ (سبأ/ ۳۳) و قدرت‌ظاهری (ابراهیم/ ۲۱؛ غافر/ ۴۷؛ سبأ/ ۳۱) نیز از دیگر ویژگی‌های متکبران در تبیین قرآن است.

فرد برتری طلب کسی است که همه مردم را دشمن کینه‌توز خود می‌بیند. او همواره

می‌کوشد با نشان دادن خشونت و جسارت از نمایان شدن یأس و درماندگی خود جلوگیری کند (شولتز و آلن، ۱۳۹۰: ۱۸۵). چنین فردی خود را با انتساب به ارزش‌هایی که اساس درستی ندارند، دوست می‌دارد و می‌ستاید و از دیگران نیز توقع دارد که او را بستایند (چهرقانی، ۱۳۸۲: ۴۵).

افراد دچار خودبرترینی گاه به علت تولید یک خودانگاره آرمانی به این رذیله گرفتار می‌شوند. آنان از خود انتظار دارند که بهترین و موفق‌ترین فرد باشند و چون خودانگاره واقعی برایشان ناخوشایند است، تصور می‌کنند باید بر مبنای خودانگاره آرمانی و خیالی‌شان عمل کنند تا بتوانند خود را بسیار مثبت ببینند (شولتز و آلن، ۱۳۹۰: ۱۸۸). با آنکه تصور می‌شود افراد قدرت طلب نمی‌توانند منزوی باشند، باید گفت انزوای طلبی و قدرت طلبی، هر دو، از واکنش‌هایی هستند که فرد دچار عقده حقارت از خود بروز می‌دهد (بهنام‌فرو و طلایی، ۱۳۹۳: ۸۵).

۳-۱-۲-۳. تمایز خودبرترینی و خودشفقتی

با توجه به نزدیکی مفاهیم و مصادیق واژگان حوزه تکبر، میان علائم و ویژگی‌های خودبرترینی و خودشفقتی نیز شباهت بسیاری وجود دارد و آنچه در تفاوت خودشیفتگی و خودپرستی با شفقت بر نفس بیان شد، در این مقال نیز معتبر است. به طور عمده، برتری طلبی و خودخواهی، انسان را در انزوایی فرو می‌برد که نقطه مقابل خودشفقتی است. در حقیقت، مهربانی با خویش برای آن است که فرد از اضطراب کاستی و نقص یا قضاوت بی‌رحمانه نسبت به خویش گرفتار انزوا نشود؛ بلکه بپذیرد که انسانی با استعداد و توانایی‌های معین ممکن الخطاست و این قاعده درباره همه انسان‌ها صدق می‌کند. بدین‌گونه است که فرد می‌تواند خود را درک کرده و از همراهی با اجتماع شرم نداشته باشد. مقابله با انزوا که مؤلفه دوم شفقت بر نفس را شکل می‌دهد، از حالت تفریطی صیانت می‌کند که خودخواهی شکل افراطی آن است. به عبارت دیگر، تنها در یک صورت خودشفقتی می‌تواند به خودخواهی، خودپرستی و دیگر پدیده‌های مشابه نزدیک شود و آن زیاده‌روی و انحراف در پیاده‌سازی آن است.

۳-۱-۴. خودفریبی

خودفریبی (Self-deception) به رفتار یا عملی اطلاق می‌شود که در آن فرد به نحو نامطلوبی حقیقت را از خود پنهان می‌کند یا به عبارت دیگر، عمل یا رفتاری است که به موجب آن، فرد یک خطا را به اشتباه به عنوان حقیقت می‌پذیرد. از این دو تعریف مختصر می‌توان نتیجه گرفت که خودفریبی به بروز مشکلی شناختی در شخص می‌انجامد. همچنین دربارهٔ سازهٔ خودشفقتی این نگرانی وجود دارد که چنانچه برخی اجزا به طور افراطی یا انحرافی دستخوش تغییر شوند، ممکن است توان شناخت و خودآگاهی فرد در مدیریت رفتارهایش آسیب ببیند و سرانجام به دام خودفریبی بیفتد.

۳-۱-۴. تبیین مفهومی خودفریبی در قرآن و روان‌شناسی

قرآن کریم در آیات فراوان از وجود این پدیدهٔ خطرناک در نفس و نهاد انسان پرده برداشته و ضمن تعابیر مختلف دربارهٔ آن هشدار داده است. انسان گاه در شرایط و موقعیت‌هایی قرار می‌گیرد که دست به فریب خود زده و حقیقت را برای خویش دگرگون یا وارونه جلوه می‌دهد. این فرایند می‌تواند در آغاز، آگاهانه، نیمه‌آگاهانه یا به طور کامل ناخودآگاه باشد؛ اما در پایان مسیر، به نوعی جهل مرکب یا علم خلاف می‌انجامد که احتمال تنبّه یا بازگشت را بسیار کاهش می‌دهد. از آنجاکه در خودفریبی، شخص از ناحیهٔ شناخت دچار مشکل می‌شود، لازم است به نقش و موقعیت شناخت در شکل‌گیری فعل اخلاقی و چگونگی رخ دادن انحراف در شناخت توجه کرد. در خودفریبی، شخص با وجود شواهد و مدارک کافی برای دستیابی به خوبی و بدی حقیقی دچار انحراف شده و باور و شناخت غلطی برای او جایگزین شده است (علیزاده و تیموری فریدنی، ۱۳۹۶: ۳۴).

قرآن کریم هنگام مقایسهٔ انسان و حیوان بر جنبه‌های شناختی تأکید می‌کند (اعراف/ ۱۷۹؛ فرقان/ ۱۱). شناخت چنان مهم است که برخی دانشمندان معتقدند نهایت رشد انسان، ماهیت علوی و سفلی و برترین چیزی که انسان را به سبب کلی خلق عالم نزدیک

می‌کند، علم است (فیض کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۲).

به هررو، مصادیق متعددی از فریب نفس در قرآن معرفی و نکوهش شده تا انسان برای شناخت و مقابله به هنگام با آن تجهیز شود. حضرت یعقوب علیه السلام پسران خود را از فریب نفس انداز می‌دهد و با اشاره به مغالطه‌ای که آنان را به جنایت علیه برادر خردسال خود راضی کرده، سعی در آگاه ساختن ایشان دارد: «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً» (یوسف/ ۱۸، ۸۳). سامری نیز با اذعان به عاقبت سوء کار خود، بلوای گوساله پرستی را به فریب نفس نسبت می‌دهد: «وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي» (طه/ ۹۶).

در گفت‌وگوهای قیامت، علت عمده دوزخی شدن افراد فریب نفس و مغلوب این‌گونه فریب واقع شدن معرفی می‌شود: «ذَلِكَ بِأَنَّكُمْ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَغَرَّتْكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» (جاثیه/ ۳۵)؛ تا آنجا که منافقان نیز با دستاویز قرار دادن همراهی و هم‌نشینی‌ای که با مؤمنان داشته‌اند، بیهوده می‌کوشند خود را نجات دهند: «يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَ لَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ تَرَبَّصْتُمْ وَ ارْتَبْتُمْ وَ غَرَّتْكُمْ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَ غَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» (حدید/ ۱۴). علت این امر این است که آنان به گمان خود کوشیده‌اند خدا و مسلمانان را بفریبند؛ حال آنکه جز خود را فریب نداده‌اند: «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (بقره/ ۹)؛ ایشان بهره خود را بی‌آنکه درک کنند، به فنا داده، زیان بزرگ را برای خود رقم زدند.

قابیل نیز که اولین قتل را در نوع بشر مرتکب شده و مؤسس این عمل ضدانسانی است، به علت فریب نفس گرفتار لعنت ابدی عالمیان شد. خودفریبی محاسبه انسان را تغییر داده، خیر را شر و شر را خیر جلوه می‌دهد؛ بدین سان زیان دیدن چنین تاجری حتمی است: «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (مائده/ ۳۰). از آن هنگام تا کنون، هر امتی بزرگان طاغوت‌گرایی داشته که با مکر خود مردم را فریفته و از هدایت توحیدی دور ساخته‌اند؛ لکن آنان، به تصریح قرآن، درحقیقت جز خود را نفریفته‌اند: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيُمْكِرُوا فِيهَا وَمَا يُمَكِّرُونَ إِلَّا أَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (انعام/ ۱۲۳).

در قرآن کریم، مفهوم خودفریبی همواره با دروغ و توجیه آمده و در روان‌شناسی نیز همین‌گونه است. خداوند مؤمنان را از انکار عیوب و کوتاهی‌های خود منع فرموده و این رفتار را با سیر رشد انسان مغایر دانسته است. گاه تعبیر تزکیه خود در مفهوم ادعای پاکی و نفی خطا از خویشتن به کار رفته و مورد مذمت قرار گرفته است: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (نجم/۳۲) و ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يَظْلُمُونَ فَتِيلًا﴾ (نساء/۴۹).

زلیخا نیز هنگامی که توطئه‌اش برای بدنام ساختن و زندانی کردن یوسف آشکار شد، به این حقیقت اعتراف کرد و گفت: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (یوسف/۵۳). از آیه یادشده چنین برداشت می‌شود که مبرا دانستن خود و توجیه رفتار غیراخلاقی، در هر آیین و مرامی، مذموم و ناپسند است.

خودفریبی (Self-deception) به‌عنوان یک مفهوم پیچیده در روان‌شناسی به رفتارهایی اشاره دارد که در آن فرد به عمد یا غیرعمد واقعیت‌ها را تحریف یا سانسور می‌کند تا از اضطراب و نگرانی‌های خود بکاهد (گلمن، ۱۳۹۰: ۲۱). این پدیده به‌طور خاص در مکانیسم‌های دفاعی‌ای که به وسیله زیگموند فروید معرفی شده، مورد بررسی قرار گرفته است. فروید بر این باور بود که تحریف واقعیت، درک وارونه و باور به آن سه عنصر اصلی خودفریبی را تشکیل می‌دهند و این مکانیسم‌ها به‌طور غیرارادی عمل می‌کنند (لابه و پوش، ۱۳۹۰).

با پیشرفت علم روان‌شناسی، روان‌شناسان دیگری مانند آلفرد آدلر به این نتیجه رسیدند که در بسیاری از موارد، افراد به‌طور ارادی از این مکانیسم‌ها استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر، انسان‌ها ممکن است به اختیار خود واقعیت‌ها را تحریف کنند تا اضطراب و نگرانی را از خود دور کنند. این نوع خودفریبی می‌تواند به شکل دورویی با خود یا نادیده گرفتن حقیقت، حتی با وجود آگاهی از آن، بروز کند (فیروزبخت، ۱۳۹۶: ۳۸).

از دیدگاه روان‌شناسی، هنگامی که فرد احساس کند شایستگی لازم برای مقابله با مشکلات را ندارد و به توانایی‌های خویش ایمان نداشته باشد، نگرش وی نسبت به

واقعیت تغییر می‌کند. در چنین شرایطی، او برای فرار از بار مسئولیت‌های خود می‌کوشد با فریب دادن خویش حقیقت را تحریف کرده و آن را به گونه‌ای متفاوت درک کند (براندن، ۱۳۷۹: ۲۹).

درباره حکم اخلاقی خودفریبی، روان‌شناسان دو دیدگاه متفاوت دارند: برخی مانند گلמן آن را گاهی ضروری و مفید برای رشد فردی می‌دانند (گلמן، ۱۳۹۰) و کسانی، از جمله باتلر آن را از نظر اخلاقی ممنوع می‌شمارند و معتقدند که خودفریبی به وجدان انسان آسیب جدی می‌رساند. به طور کلی خودفریبی می‌تواند به عنوان یک مکانیزم دفاعی و همچنین یک مشکل اخلاقی در نظر گرفته شود (علیزاده و تیموری فریدنی، ۱۳۹۶: ۴۵).

گروهی نیز خودفریبی را از آن رو محکوم می‌کنند که با استقلال و خودکنترلی فرد در تضاد است. مارسیا بارون، پیشگام این دیدگاه، معتقد است خودفریبی موجب می‌شود فرد درک نادرستی از واقعیت داشته باشد و در نتیجه، قدرت استفاده از عقلانیت را در منش اخلاقی خود از دست بدهد (Deweese-Boyd, 2012: 6-9).

از آنجاکه افراد برای رفتار آزادانه و منفعت جویانه نیاز دارند که به نوعی از خودپنداره مثبت خویش حفاظت کنند و نگذارند نگاه مثبتشان نسبت به خود دچار آسیب شود، دست به توجیه و دلیل تراشی می‌زنند. توجیه به آنان کمک می‌کند که به خود بقبولانند که رفتارشان چندان هم غیراخلاقی نیست و به تغییر خودپنداره اخلاقی خویش نیاز ندارند (Schweitzer and hsee, 2002: 185-201; Shalvi, et al., 2011: 181-190).

۳-۱-۴. تمایز خودفریبی و خودشفقتی

خودفریبی در قرآن و روان‌شناسی دارای مؤلفه‌های مشترکی است که مخفی و ناآگاهانه بودن یکی از آنهاست. تعبیر «لا یشعرون» و مانند آن در آیاتی که به مفهوم خودفریبی اشاره دارند، مؤید این امر است. روان‌شناسان نیز به ناخودآگاه بودن این فرایند پرداخته‌اند؛ حال آنکه خودشفقتی فرایندی کاملاً آگاهانه است. از همان مؤلفه نخست که مهربانی با خود و پذیرش خویش با تمام ضعف‌ها و قوت‌هاست، این خودآگاهی و

شناخت واقع‌بینانه مورد تأکید قرار می‌گیرد. می‌توان گفت هرچه آگاهی و شناخت صحیح فرد از خود بیشتر باشد، ظرفیت شفقت‌ورزی او نیز نسبت به خویش افزون‌تر خواهد بود. دومین مؤلفه خودفریبی تحریف واقعیت‌هاست. طبق مباحث روان‌شناختی، در خودفریبی، واقعیات به وسیله ذهن دستخوش تحریف و سانسور می‌شود. در قرآن کریم نیز انسان خودفریب واقعیات زشت را زیبا و زیبا را زشت می‌بیند و آن را همراه با نوعی تحریف ادراک می‌کند. این ویژگی در خودشفقتی به کمک ذهن آگاهی رفع می‌شود. افرادی که شفقت بر نفس کمتری دارند، با انکار و نادیده گرفتن ضعف خود یا بحران ایجاد شده می‌کوشند به سلامت از آن عبور کنند که این پدیده به خودفریبی بسیار نزدیک است. اما ذهن آگاهی به فرد کمک می‌کند که واقعیات را دیده و برای آن برنامه‌ریزی کند؛ نه اینکه با همانندسازی افراطی، مقهور شکست شود و از هر اقدامی بهراسد یا اینکه با انکار موجب متراکم شدن احساسات منفی یا نزدیک‌تر شدن خطر بحران به خود شود. البته اگر شخصی با آموزش ناقص و فهم نادرست از خودشفقتی به تمرین و اعمال آن اقدام کند، ممکن است با افراط در مؤلفه دوم که تجربه مشترک انسانی است، خود را در مواجهه عیوب و انحرافات که دارد، فریب داده، با تعمیم یک رفتار به عموم یا جمع‌کثیری از افراد آن را خوب جلوه دهد تا از سرزنش وجدان و ناسازگاری شناختی برهد. بدین‌سان، صورت متعادل و صحیح شفقت بر خود با خودفریبی تمایز کامل دارد.

۳-۱-۵. عزت نفس

نزدیک‌ترین مفهومی که در روان‌شناسی با شفقت بر نفس مقایسه شده و البته این‌همانی آن مورد نفی نظریه‌پردازان خودشفقتی قرار گرفته، عزت نفس (Self-esteem) است. شایان توجه است که علت مطرح کردن عزت نفس در پژوهش حاضر این نیست که این مفهوم رذیلتی در وزان تکبر یا خودفریبی قلمداد شده و از برادران دروغین خودشفقتی شمرده شده باشد؛ بلکه برای تحلیل انتقادی دیدگاه‌های روان‌شناختی‌ای که آن را دربردارنده بار منفی و عناصری از قضاوت و مقایسه خود و خودبرتربینی دانسته و بر

افتراق آن با خودشفقتی تأکید کرده‌اند، مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۱-۳-۱۵. تبیین مفهومی عزت نفس در قرآن و روان‌شناسی

در بسیاری از تعبیرات اسلامی، حالتی از غرور یا مناعت و احساس شرافت تحت عنوان عزت نفس بیان شده است. در رأس این تعابیر، تعبیر حماسی قرآن کریم، یعنی «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون/ ۸) قرار دارد و نشان می‌دهد که عزت تنها از آن مؤمنان است؛ یعنی مؤمن باید بداند که عزت در انحصار مؤمنان است و اوست که باید عزیز باشد. مسئله عزت، قاهریت و سیادت چنان جایگاهی در تفکر اسلامی دارد که به خطر انداختن جان نیز برای آن موجه و ممدوح است. شعار معروف حضرت سیدالشهدا علیه السلام در روز عاشورا بیانگر این اصل است: «الْمَوْتُ أَوْلَى مِنْ رُكُوبِ الْعَارِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۸/۷۸) و «هَيْهَاتَ مِنَّا الدَّلِيلُ» (خوارزمی، ۱۴۲۳: ۱۰/۲).

در منظومه فکری اسلام، عزت به معنای صلابت، استواری، نفوذناپذیری، تسخیر نشدن، فرونپاشیدن و سست نشدن است. انسانی عزیز است که اجازه ندهد پستی‌ها و حقارت‌ها در دل و جان و شخصیتش نفوذ کند. کسی عزت نفس دارد که هویت انسانی خویش را در مقابل ضربه‌های خردکننده فسادها و تباهی‌ها حفظ کند و این جز در سایه «خودشناسی» و آگاهی به ارزش والای انسان فراهم نمی‌آید (محمّدی، ۱۳۸۵: ۹۷-۹۹). چنین عزتی به طبع با رنج و زحمت تن همراه است؛ چراکه همت فرد برانگیخته می‌شود و او را در مسیر نیل به اهداف بلند به رنج و تعب می‌اندازد (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۳/۶۲۱-۶۲۲).

مطهری با تمایز میان بزرگی و بزرگواری، اولی را نقطه مقابل کوچکی و دومی را نقطه مقابل دنائت و پستی توصیف کرده و معتقد است که انسان عزتمند در روح خود احساس بزرگواری می‌کند؛ یعنی شرافتی را در خود درک می‌کند که موجب می‌شود از دنائت‌ها احتراز کند (همان، ۱۳۷۲/۶۲۷). شخص بزرگ در هر زمینه‌ای، ممکن است جاه طلبانه و از راه ظلم و جور در اندیشه برتری بر دیگران و مسدود ساختن راه ظلم و سودجویی دیگران علیه خود باشد؛ حال آنکه فرد بزرگواری تنها تن به ظلم و ستم کسی نمی‌دهد، بلکه به

هیچ انسانی نیز ظلم و ستم روا نمی‌دارد (همان‌جا).

سخن معروف پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمودند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۵/۸۹) نشان می‌دهد که اخلاق اسلامی مبتنی بر کرامت انسان است و وجه تمایز آن با دیگر مکاتب اخلاقی نیز همین است که می‌فرماید من مبعوث شدم که اخلاقی را تکمیل کنم که در آن روح مکرمت هست؛ یعنی اخلاق بزرگواری و اخلاق آقایی و البته نه به معنای سیادت که بر دیگری مسلط شوم، بلکه آقایی‌ای که روح من آقا باشد و از پستی، دنائت، دروغ، غیبت و از تمام صفات رذیله پرهیز داشته باشد و خود را برتر و بالاتر از آلوده شدن به این‌گونه مسائل بداند (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۳/۶۲۸). حضرت علی علیه السلام در این باره به فرزندش امام مجتبی علیه السلام می‌فرماید: «أَكْرِمَ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ ذَنبَةٍ وَإِنْ سَأَفَثْتَ إِلَى الرَّغَائِبِ، فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاصَ بِمَا تَبْذُلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا» (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ پسر جانم، روح خودت را گرامی بدار، بزرگواری بدار، برتر بدار از هر کار پستی. در مقابل هر پستی فکر کن که روح من بالاتر از این است که به این پستی آلوده بشود؛ در روح خود چنان احساس زیبایی کن، احساس عظمت کن و احساس شخصیت کن که با قطع نظر از هر نفع و حاجت مادی، خود را بزرگ‌تر از آن بدانی که تن به پستی بدهی.

امام علی علیه السلام جای دیگری می‌فرماید: «الْمَنِيَّةُ وَالْأَلَدْنِيَّةُ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۶)؛ مرگ و نه پستی؛ انسان بمیرد و تن به پستی ندهد. امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أَمْرَهُ كُلَّهُا وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا أَمَا تَسْمَعُ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى يَقُولُ: وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۵/۶۴)؛ خدا اختیار مؤمن را در هر چیزی به خود او داده است؛ الا در یک چیز و آن اینکه خوار و ذلیل و «توسری خور» باشد ... (همان‌جا).

براساس تبیین قرآنی، بشر اصالتاً دارای عزت نفس و قدرت روح نیست؛ بلکه برای به دست آوردن عزت باید به قدرت مطلق هستی تکیه کرده و از او کسب فیض کند: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» (فاطر/۱۰). با توجه به اینکه عزت احساس ارزشمندی و توانمندی است، قرآن کریم در آیات بسیاری به مصادیق و عوامل ارزشمندی یا توانمندی

انسان اشاره فرموده است که برخی ذاتی و برخی اکتسابی هستند (فروش، ۱۳۹۶: ۱۳-۲۴)؛ برای نمونه، انسان دارای کرامت ذاتی و اکتسابی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۰؛ جعفری، ۱۳۹۰: ۲۶۹). ارزش‌هایی که در اصل آفرینش انسان لحاظ شده، مانند تصویرگری زیبا^۱ و نظام احسن^۲ ذاتی‌اند و ارزش‌هایی مانند ایمان و عمل صالح^۳ اکتسابی هستند. به هر رو، ارزشمندی و توانمندی انسان استقلاللی نیست و به ذات باری تعالی وابسته است.

عزت نفس یا حرمت نفس (Self-esteem) در اصطلاح روان‌شناسی به معنای بازتاب ارزیابی یا برآورد یک فرد از ارزش‌های خود است. عزت نفس باور و اعتقادی است که فرد درباره ارزش و اهمیت خود دارد. به عبارت دیگر، عزت نفس دربرگیرنده باورهای نسبتاً پایدار ما از خود، هیجان‌ات و حالت‌های احساسی (پیروزی، شکست، ناامیدی، شرمندگی و ...) است که در زندگی تجربه می‌کنیم (براندن، ۱۳۸۷: ۵۲). هنگامی که ارزیابی ذهنی ما نسبت به خود مثبت باشد، عزت نفس افزایش می‌یابد؛ اما چنانچه ما دچار خودپنداره‌های منفی باشیم، از عزت نفس کاسته خواهد شد.

عزت نفس یکی از عوامل تعیین‌کننده رفتار در انسان به شمار می‌رود. درحقیقت، برداشت و قضاوتی که افراد از خود دارند، تعیین‌کننده چگونگی برخورد آن‌ها با مسائل مختلف است. فردی که عزت نفس پایین دارد و برای خود ارزش و احترامی قائل نیست، ممکن است دچار انزوا، گوشه‌گیری، پرخاشگری و رفتارهای ضداجتماعی شود. عزت نفس را می‌توان مجموعه‌ای از افکار، احساسات، عواطف و تجربه‌ها تصور کرد که در فرایند زندگی اجتماعی شکل می‌گیرد. مجموعه هزاران برداشت، ارزیابی و تجربه‌ای که

۱. «وَ صَوَّرَكُم مَّا أَحْسَنَ صُوْرِكُمْ» (غافر/۶۴).

۲. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین/۴).

۳. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/۶۲).

فرد از خود دارد، باعث می‌شود که نسبت به خود احساس خوشایندی و ارزشمندی یا عکس آن را داشته باشد.

۳-۱-۵. تمایز عزت نفس با خودشفقتی

رویکرد روان‌شناختی: در دیدگاه روان‌شناختی، عزت نفس همچون دامی قلمداد شده است که خودشفقتی بدون اینکه فرد را در آن گرفتار کند، بسیاری از سودمندی‌های روانی آن را در بر می‌گیرد. خودشفقتی در فرد هیجان‌ات مثبتی نسبت به خود ایجاد می‌کند؛ اما این کار را نه با قضاوت درباره خود، به عنوان خوب در برابر بد، بلکه از طریق فراهم کردن موضع هیجانی مثبت نسبت به خود که فرد در آن احساس مراقبت و مهربانی را به خود تعمیم می‌دهد، صورت می‌گیرد و به این صورت، فرد را از اثرات منفی خودقضاوتی در امان نگه می‌دارد (Neff, 2003b: 2, 85-101). حال آنکه عزت نفس به میزانی که ما خود را مثبت، خوب و ارزشمند ارزیابی می‌کنیم، اطلاق می‌شود و اغلب محصول مقایسه خود با دیگران است. بدین سان نه داشتن عزت نفس، بلکه تلاش برای افزایش آن خطرات بالقوه‌ای به همراه دارد؛ برای نمونه بیشتر افراد برای بالا بردن عزت نفس خود دیگران را پایین می‌آورند و هم‌زمان درباره ارزش خود اغراق می‌کنند که این می‌تواند به خودشیفتگی، غرور و قلدری بینجامد. همچنین عزت نفس به موفقیت در زمینه‌های خاصی بستگی دارد؛ اما در خودشفقتی، فرد به طور کلی فرایند ارزیابی از خود و عملکرد خود را کنار می‌گذارد و اذعان می‌دارد تنها علتی که باید نسبت به خود نگرش مثبت داشته باشد، وجودش و انسان بودن اوست؛ نه اینکه انسانی استثنایی یا بالاتر از حد میانگین است. بدین سان فرد برای داشتن احساس خوب نسبت به خود نیاز ندارد که از دیگران بهتر باشد. این امر برای فرد ثبات هیجانی بیشتری فراهم می‌کند؛ زیرا این نگرش همیشه، چه در اوج موفقیت و چه در قعر دژه‌های شکست، می‌تواند با او باشد (Neff and Dahm, 2014: 121-140). همچنین با توجه به این نظریه، تلاش برای افزایش خودشفقتی باید آسان‌تر و مؤثرتر از تلاش برای افزایش عزت نفس افراد باشد؛ چراکه در افزایش خودشفقتی به القای تصویری غیرواقعی از خود نیازی نیست (Neff, 2003a: 2, 223-250).

مطالعه نف و ونک (2009) نشان داد که خودشفقتی در مقایسه با عزت نفس، بیشتر به احساسات خودارزشمندی (self-worth) انجامیده و ارتباط کمتری با آثار نامطلوب دارد. در مطالعه‌ای دیگر، خودشفقتی و عزت نفس عمومی با توجه به حالات خلقی مثبت مورد مقایسه قرار گرفته، نتایج مطالعه از هم ارزی هر دو سازه در پیش‌بینی شادی، خوش‌بینی و عاطفه مثبت حکایت دارد. براساس نتایج این‌گونه از پژوهش‌ها، خودشفقتی می‌تواند جایگزینی سودمند برای عزت نفس عمومی باشد.

رویکرد قرآنی: مقایسه میان عزت نفس و خودشفقتی در دیدگاه قرآنی، تفاوت چشمگیری با رویکرد روان‌شناختی دارد. در مکتب قرآن، عزت نفس با ارزیابی فرد از توانایی‌ها و امتیازات خویش ایجاد نمی‌شود؛ بلکه به میزان ارتباط و بهره‌مندی از منبع فیض هستی، خداوند متعال، بستگی دارد. در روان‌شناسی غربی که مبتنی بر اومانیسم و لیبرالیسم است، خودپنداره فقط براساس ارزیابی خویشتن، آن هم در پرتو عقاید دیگران، (احدی، ۱۳۸۸: ۹۸) صورت می‌گیرد؛ ولی در قرآن، آنچه اتصال و ارتباط با کانون هستی را تضمین می‌کند، عزت مؤمنان است: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» (فاطر/۱۰).

براین اساس، از آنجاکه هیچ‌گونه تغییر و کاستی‌ای در قدرت، مالکیت و صفات جمالیه خداوند راه ندارد، انسان مؤمن هرچه بیشتر فقر وجودی خویش و ربوبیت و عظمت پروردگار را درک کند، به عزت نفس بیشتری دست می‌یابد و ارزش خود را در جایگاه عبودیت و خلافت درگاه الهی بالاتر می‌یابد (بنگرید به: شریعتی و صمصامی، ۱۳۹۷: ۱۵۱-۱۷۰). بدین سان خودشفقتی با این قرائت از عزت نفس تغایر و تعارض چندانی پیدا نمی‌کند؛ بلکه این امر می‌تواند از راهکارهای تقویت خودشفقتی باشد. این آموزه به تعریف قرآن از هویت انسان به عنوان عبد و مربوب رب العالمین و نه موجود مستقل و خودمختار برمی‌گردد. عزت نفس در این دیدگاه، آدمی را از گناه و انحراف بازداشته و بدین وسیله او را از بسیاری از بحران‌ها و مشکلات خودساخته می‌رهاند. همچنین براساس خودارزش‌گذاری مثبت و ثابتی که برای فرد به وجود می‌آورد، پذیرش خود و مهربانی با خویش را در اموری که در آن مقصر نبوده و مقدرات الهی شمرده می‌شود،

تسهیل می‌کند و می‌تواند یکی از سازه‌های کاملاً هم‌سو و هم‌افزا با خودشفقتی قلمداد شود.

نتیجه‌گیری

تعامل انسان با خود یکی از مهم‌ترین محورهای ارتباط انسانی است که در آیات قابل توجهی از قرآن بدان پرداخته شده و اندیشمندان علوم انسانی، به‌ویژه در شاخه‌های گوناگون روان‌شناسی، درباره‌ی آن نظریه‌پردازی کرده‌اند. خودشفقتی که در پژوهش‌های معاصر به‌عنوان یک سازه‌ی مثبت روانی مطرح شده و مبنای مواجهه با بسیاری از چالش‌ها قرار گرفته، بر پذیرش و مهربانی با خود، درک عمومیت نقص و شکست میان انسان‌ها و پرهیز از نشخوار بیش از حد رنج‌ها به کمک ذهن‌آگاهی استوار است. از آنجاکه برخی صفات انسانی در وجوهی از این عناصر اشتراک داشته و می‌توانند به آن مشتبه شوند، پژوهش حاضر به واکاوی برادران دروغین خودشفقتی از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی پرداخته و به نتایج زیر رسید:

۱. درست است که انسان در حالت‌های متکبرانانه مانند خودشیفتگی، خودپرستی و خودبرتری‌بینی، به ظاهر خود را پذیرفته و با خود مهربان است یا اینکه ضعف و عیبی افراطی را به خود متوجه نمی‌سازد؛ اما این حالات از نظر خاستگاه شناختی (توهم برتری یا نفی عیب و نقص از خویشتن) با ذهن‌آگاهی و اعتدالی که رکن خودشفقتی است، در تضاد است. همچنین نتیجه‌ی این‌گونه رذایل اخلاقی فردیت و انزواست؛ حال آنکه خودشفقتی بر اشتراک انسانی و جمع‌گرایی تأکید دارد.

۲. خودفریبی نیز که ممکن است یکی از واکنش‌های نفس در شرایط بحران و ناکامی باشد، از نظر شناختی در تقابل با خودشفقتی قرار می‌گیرد. شخص خودفریفته یا شکست را انکار می‌کند و خود را در دامان خیالات آرام می‌سازد یا می‌کوشد نقص و اشتباه خویش را پنهان، توجیه یا حتی نیکو جلوه دهد؛ حال آنکه شفقت بر خود متضمن پذیرش واقع‌گرایانه‌ی خویش با همه‌ی ضعف‌ها و قوت‌هاست و فرد را برای شناخت و اصلاح عیوب خویش آماده می‌سازد.

۳. ارزیابی عزّت نفس که از سوی نظریه‌پردازان «شفقت بر نفس» سازه‌ای مغایر و قابل خلط معرفی شده، با تحلیل رویکرد قرآنی به نتایج متفاوتی انجامید. گفتمان قرآنی که عزّت نفس را بر اتصال به خداوند بنا نهاده، با تعریف روان‌شناختی آن که انسان‌گرایانه و گاه آسیب‌زا است، کاملاً متفاوت بوده و در راستای خودشفقتی قرار می‌گیرد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی.
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمدتقی جعفری.
۳. ابن فارس، أحمد، معجم مقاییس اللغة، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۵. احدی، بتول، «رابطه احساس تنهایی و عزّت نفس با سبک‌های دل‌بستگی دانشجویان»، مطالعات روان‌شناختی، دوره پنجم، شماره ۱، فروردین ۱۳۸۸ش.
۶. اخطب خوارزم، موفق بن احمد و سماوی، محمد، مقتل الحسین علیه السلام، انوار الهدی، قم، ۱۴۲۳ق.
۷. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، سخن، تهران، ۱۳۸۱ش.
۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، مؤسسه البعثة، قم، ۱۴۱۵ق.
۹. براندن، ناتانیل، روان‌شناسی عزّت نفس، ترجمه مهدی قراچه‌داغی، نشر نخستین، تهران، ۱۳۷۹ش.
۱۰. براندن، ناتانیل، عزّت نفس، ترجمه مهدی قراچه‌داغی، نشر نخستین، تهران، ۱۳۸۷ش.
۱۱. بهنام‌فر، محمد و زینب طلائی، «تحلیل روان‌شناختی خودستایی‌های خاقانی بر مبنای دیدگاه کارن هورنای»، پژوهش‌نامه ادب غنایی، شماره ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش.
۱۲. تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، سخن، تهران، ۱۳۷۷ش.
۱۳. جعفری، محمدتقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران، ۱۳۹۰ش.
۱۴. جمعی از نویسندگان، موسوعة نضرة النعمیم فی أخلاق الرسول الکریم، دار الوسيلة للنشر والتوزیع، جدة، ۱۴۱۸ق.
۱۵. چهرفانی، رسول، «نارسیسیسم در شعر خاقانی»، آموزش زبان و ادب فارسی، شماره ۶۸، ۱۳۸۲ش.
۱۶. حسینی شاه‌العظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثناعشری، نشر میقات، ۱۳۶۳ش.
۱۷. خوبی، سید أبو القاسم، البیان فی تفسیر القرآن، مطبعة علمیه، قم، ۱۴۰۱ق.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ش.

۱۹. راغب أصفهانی، حسین بن محمد، *الدريعة إلى مكارم الشريعة*، تحقیق: أبو زید عجمی، القاهرة، ۱۴۰۷ق.
۲۰. راغب أصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دار العلم - الدار الشّامیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۱. شریعتی، فهیمه و صمصامی، محبوبه، «بررسی مقایسه‌ای عزّت نفس در متون اخلاق و حیانی و روان‌شناسی»، *سراج منیر*، سال نهم، شماره ۳۱، تابستان ۱۳۹۷ش.
۲۲. شریف لاهیجی، محمد بن علی، *تفسیر شریف لاهیجی*، دفتر نشر دادمکان، ۱۳۷۳ش.
۲۳. شولتز، دوان و سیدنی آلن، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران، ۱۳۹۰ش.
۲۴. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه‌ی اعلی‌ی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۲۵. یحیی بن عدی، *تهذیب الاخلاق*، ترجمه محمد دامادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵ش.
۲۶. علیزاده، مهدی و تیموری فریدنی، علی اکبر، «خودفریبی از منظر روان‌شناسی با تأکید بر اندیشه آیت‌الله جوادی آملی»، *اخلاق و حیانی*، سال پنجم، شماره ۲، پیاپی ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۶ش.
۲۷. غزالی، محمد بن محمد، *إحیاء علوم الدین*، بی‌نا، تهران، ۱۳۶۸ش.
۲۸. فرامرز قراملکی، احد، «ادب نقدپذیری (۱) (تعریف و مبانی)»، *نقد کتاب فقه و حقوق*، شماره ۱، ۱۳۹۴ش.
۲۹. فرامرز قراملکی، احد، *اخلاق حرفه‌ای*، مجنون، قم، ۱۳۹۳ش.
۳۰. فرامرز قراملکی، احد، *برادران دروغین*، بینش نو، تهران، ۱۴۰۳ش.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، دار الهجرة، قم، ۱۴۱۰ق.
۳۲. فرهوش، محمد و دیگران، «جایگاه و مؤلفه‌های عزّت نفس در قرآن و روایات»، *معرفت*، شماره ۲۳۹، ۱۳۹۶ش.
۳۳. فیروزبخت، مهرداد، *آل فرد آدلر: گستره نظریه شخصیت و روان‌درمانی*، دانه، تهران، ۱۳۹۶ش.
۳۴. فیض کاشانی، ملا محسن، *الحقایق فی محاسن الخالق*، قم، دار الکتب الإسلامی، ۱۳۸۲ش.
۳۵. فیض کاشانی، ملا محسن، *المحجّة البیضاء*، تصحیح: علی اکبر غفاری، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ق.
۳۶. قرطبی، *تفسیر القرطبی*، تحقیق: مصطفی السقا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۳۷. قمی مشهدی، علی بن ابراهیم، *التفسیر القمی*، دار الکتب، قم، ۱۳۶۷ش.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق: دار الحدیث، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹ق.
۳۹. گلמן، دنیل، *زندگی در باتلاق فریب: روان‌شناسی خودفریبی*، ترجمه رامین بختیاری، نسل نواندیش، تهران، ۱۳۹۰ش.

۴۰. لابه، برژیت و میشل پوش، *دنیایی را تصور کن که... (فلسفه به زبان ساده)*، ترجمه پروانه عروج‌نیا، نشر آسمان خیال، قم، ۱۳۹۰ ش.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، تحقیق: جمعی از محققان، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۴۲. محمدی، مجید، «عزت نفس»، *اصلاح و تربیت*، سال پنجم، شماره ۵۸ و ۵۹، ۱۳۸۵ ش.
۴۳. مسکویه، احمد بن محمد، *الحکمة الخالدة*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۸ ش.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *به سوی خودسازی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۴ ش.
۴۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، صدرا، قم، ۱۳۷۲ ش.
۴۶. معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، ساحل، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۴۷. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، دارالکتاب الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ ق.
۴۸. مقدسی، ابن قدامة، *مختصر منهاج القاصدين*، شعيب، دمشق، ۱۳۹۸ ق.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، *اخلاق در قرآن*، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، قم، ۱۳۷۸ ش.
۵۰. مناوی، محمد عبدالرؤف، *التوقیف علی مهمات التعاریف*، دار الفکر، دمشق، ۱۴۱۰ ق.
۵۱. نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات*، بی‌نا، نجف، ۱۳۸۷ ق.
۵۲. هراتیان، عباسعلی و دیگران، «ساخت و اعتباریابی مقیاس اسلامی تکبر-تواضع»، *روان‌شناسی و دین*، شماره ۲۴، زمستان ۱۳۹۲ ش.
53. Barnard, L. K. and J. F. Curry., "Self-Compassion: conceptualization, correlates, interventions", *Review of General Psychology*, 15(4), 289-303, 2011.
54. Bergler, Edmund., in J. Halliday and P. Fuller Eds, *The Psychology of Gambling*, London, p. 176, 1974.
55. Broad, C. D., "Self and Others", in Broad, Broad's Critical Essays in *Moral Philosophy*, George Allen and Unwin, London, 1971.
56. Deweese-Boyd, Ian., "Self-Deception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Ed) Edward N. Zalta, pp. 6-9, 2012.
57. Feinberg, J., "Psychological Egoism," in *Feinberg, Reason and Responsibility*, fourth edition (and other editions), Belmont, Wadsworth, 1978.
58. Fenichel, Otto., *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, London, 1946.
59. Freud, Sigmund., On "Narcissism: An Introduction" in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, edited by James Strachey, London, Hogarth Press, 67-102, 1914.
60. Gilbert, P. and S. Procter., "Compassionate mind training for people with high shame and self-criticism: Overview and pilot study of a group therapy approach". *Clinical Psychology & Psychotherapy*, 13(6), 353-379, 2006.
61. Kagan, S., "The Present-Aim Theory of Rationality," *Ethics*, 96: 746-759, 1986.
62. Lasch, Christopher., *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W.W. Norton & Company, Inc., New York, 1979.
63. Neff, K. D. & K. A. Dahm., "Self-compassion: what it is, what it does, and how it relates to mindfulness", In Robinson, M., Meier, B. & Ostafin, B. (Eds), *Mindfulness and Self-Regulation* (pp.121-140). New York, Springer, 2014.

64. Neff, K. D. and Christopher K. Germer, (2012-01-01). "A Pilot Study and Randomized Controlled Trial of the Mindful Self-Compassion Program", *Journal of Clinical Psychology*, 69 (1): 28–44.
65. Neff, K. D., "Self-compassion: an alternative conceptualization of a healthy attitude toward oneself", *Self and Identity*, 2, 85-101, 2003b.
66. Neff, K. D., "The development and validation of a scale to measure self-compassion", *Self and Identity*, 2, 223-250, 2003a.
67. Neff, K.D. et al. "Self-compassion and adaptive psychological functioning", *Journal of Research in Personality*, 139-154, (1), 2007.
68. Neff, K.D. et al. "Self-compassion, achievement goals, and coping with academic failure", *Self and Identity*, 4(3), 263-87, 2005.
69. Neff, K.D., & P. McGehee., "Self-compassion and psychological resilience among adolescents and young adults", *Self and Identity*, 9(3). Pp. 225-240. 2010.
70. Schweitzer, M. E., & C. K. Hsee, "Stretching the truth: Elastic justification and motivated communication of uncertain information", *The Journal of Risk and Uncertainty*, 25, 185–201, 2002.
71. Shalvi, S. et al. "Justified ethicality: Observing desired counterfactuals modifies ethical perceptions and behavior", *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 115,181– 190, 2011.
72. Skynner, Robin and John Cleese., *Families and how to survive them*, London, 1994.
73. Stiegler, Bernard., *Aimer, s'aimer, nous aimer: Du 11 septembre au 21 avril*, Galilée, Paris, 2003.
74. Welp, L. R. & C. M. Brown., "Self-compassion, empathy, and helping intentions". *The Journal of Positive Psychology*, 9(1), 54-65, 2013.
75. Yarnell, L. M. & K. Neff, "Self-compassion, Interpersonal Conflict Resolutions, and Wellbeing", *Self and Identity*, 12, 146-159, 2013.

تحلیل تحولات تاریخی در تفسیر آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» با رویکرد آماری به اقوال مفسران

فریده مردانه^۱ - زهرا بشارتی^۲ - سعید طاووسی مسرور^۳

چکیده

مفسران فریقین ذیل آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» (مائده/ ۳) در گذر تاریخ، دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند که بعضی هم‌پوشانی داشته و بعضی به‌طور کامل متمایزند. با بررسی آرای تفسیری، گاه مشاهده می‌شود که یک نظر تفسیری با اقبال بیشتری مواجه شده و در برخی قرون اوج گرفته و در مقابل، دیدگاه دیگری تضعیف شده است. در این میان، مفسرانی نیز وجود دارند که برخلاف جریان‌های تفسیری زمانه، حتی متمایز از رویکردهای مکتبی خود، نظری را برجسته کرده‌اند. تأمل در این نوع مواجهه مفسران با آیه یادشده، ضرورت انجام پژوهشی دقیق با رویکردی کمی و سپس کیفی‌سازی نتایج برای فهم آرای تفسیری را دوچندان می‌سازد. پژوهش حاضر به چگونگی ارتباط میان حجم اقوال مفسران و فرازوفرودهای تاریخ پاسخ داده است. یافته‌های پژوهش از وجود ارتباطی معنادار میان نوسانات مقیاس حجمی اقوال مفسران و تحولات تاریخی عصرشان حکایت دارد؛ از این رو بسته به شرایط حاکم بر جامعه، اقوال مفسران با

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآنی، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی.

f.mardaneh@mail.sbu.ac.ir

۲. استادیار پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول).

z_besharati@sbu.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی.

saeed.tavoosi@atu.ac.ir

رویکردهای متفاوتی از جمله سکوت، تقیه، رشد مباحث تفسیری و ... مواجه بوده است. توضیح مطلب اینکه برای نمونه در دوره‌های بحرانی و جنگ مانند حمله مغول یا دوره سلاجقه، فرصت مباحثات علمی فراهم نبوده و آثار تفسیری کم‌رنگ شده است؛ اما در زمان قدرت سیاسی هریک از دو گروه افزون بر افزایش حجم تفاسیر، مفسران در مقام نقد و پاسخ‌گویی به نظرات گروه مقابل برآمده‌اند؛ مانند دوره ایلخانان و صفویه که حجم تفاسیر شیعه درباره ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام به علت موقعیت اجتماعی و سیاسی رشد محسوسی داشته است.

کلیدواژه‌ها: آیه اكمال دین، امامت و ولایت، مفسران فریقین، تاریخ تفسیر، تحولات تاریخی جهان اسلام.

۱. مقدمه

آیه سوم سوره مائده در گذر تاریخ همواره مورد توجه مفسران و قرآن‌پژوهان قرار گرفته و بحث‌های عمیق و مفصلی درباره آن صورت گرفته است. عبارت «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ»، به عنوان یک پیام کلیدی در این آیه، از سویی به موضوعاتی چون تکامل دین پرداخته و از سوی دیگر به علت جنبه‌های روایی و تفسیری مختلف، بستر مناسبی برای ارائه نظرات گوناگون مفسران فراهم آورده است. مفسران شیعه و سنی، در عصرهای مختلف به بررسی و تبیین مفهوم این عبارت پرداخته و هریک با بهره‌گیری از روش‌های متنوع، به‌ویژه رویکردهای تفسیر روایی کوشیده‌اند تا دیدگاه‌های خود را مستند کنند. در این میان، برخی از مفسران با تمرکز بر وحدت یا نبود وحدت در سیاق درون آیه سعی کرده‌اند به چالش‌های تفسیری پاسخ داده و آرای خود را تبیین کنند. همچنین تعدادی از مفسران با رویکردی تربیتی و اجتماعی، در این زمینه به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند. نکته قابل توجه این است که بیشتر تفاسیر و نظرات مفسران در بستر زمانی و مکانی خاصی شکل گرفته و به‌طور خاص، نوع حکومت‌ها و تحولات اجتماعی در دوره‌های مختلف بر میزان سخنان مفسران و گاه بر شکل‌دهی به آرایشان تأثیرگذار بوده است. این امر ضمن تأکید بر اهمیت آیه پیش‌گفته می‌تواند نشان‌دهنده جهت‌گیری‌های مختلف مفسران بوده و موجب شکل‌گیری تفسیرهایی با زاویه دید متفاوت شود. بنابراین بررسی و تحلیل این

آرای تفسیری با در نظر گرفتن موقعیت تاریخی و اجتماعی مفسر، امری ضروری به نظر می‌رسد. بدین سان در پژوهش حاضر، تأکید بر تحلیل رویدادهای تاریخی مؤثر بر حجم اقوال مفسران شیعه و سنی در کتاب‌های تفسیری، دارای اهمیت است. در واقع بررسی چگونگی و دلایل افزایش ناگهانی مقیاس نظرات مفسران در برخی دوران‌ها، به‌ویژه در شناخت دقیق‌تر تعاملات فکری و مذهبی جامعه اسلامی راهگشا بوده و بررسی و تحلیل عمیق‌تر این آیه را تسهیل می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

پیش از پژوهش حاضر، در مقاله «روند شکل‌گیری حرکت‌های تفسیری قرآن کریم در ایران از قرن سوم تا پایان قرن چهاردهم هجری» (فتح‌اللهی، ۱۳۹۷) به سیر تطور مکاتب و روش‌های تفسیری در ایران پرداخته شده است. پژوهش‌های متنوع و متکثری نیز ذیل آیه یادشده با محوریت بررسی آرای مفسران انجام شده؛ مانند:

- مقاله «قراءة فی مصداق کلمة "اليوم" فی آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ»» (۲۰۲۰م) از هریکنده‌ئی و دیگران؛

- مقاله «پژوهشی درباره مفاد آیه اکمال دین از دیدگاه فریقین» (۱۳۸۴) از نجارزادگان؛

- مقاله «روش فریقین در تفسیر آیه اکمال» (۱۳۹۱) از جهان‌بین؛

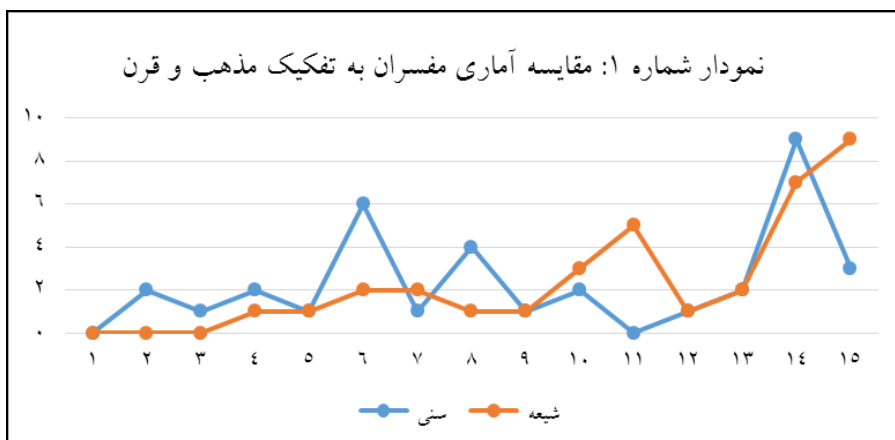
- کتاب ولایت در کتاب و سنت (۱۳۹۳) از مغیثه.

به‌رغم توجه محققان و اندیشمندان مسلمان به آیه یادشده، تاکنون رویکردی کمی به اقوال مفسران با نظر داشت سیر تاریخی و تحولات قرنی انجام نشده است؛ حال آنکه بسیاری از تفاسیر ذیل آیه در ظرف زمانی و مکانی خود و گاه با توجه به نوع حکومت دوره‌های مختلف، نوشته شده‌اند. این امر می‌تواند جهت‌گیری‌های مفسران را تحت تأثیر خود قرار داده و آرای ایشان را به‌گونه‌ای دیگر بازنمایی کرده باشد. از این رو بررسی آرای تفسیری ذیل آیه با تکیه بر موقعیت‌هایی که مفسر در آن قرار گرفته، امری ضروری است.

پژوهش پیش رو از حیث روش و محتوا رویکردی نوین دارد و این امر آن را از دیگر پژوهش‌ها متمایز می‌کند. روش پژوهش مبتنی بر داده، شواهد و اندازه‌گیری است که رویکردی نسبتاً جدید در علوم اسلامی است و از دیگر سو، تحلیل‌ها مبتنی بر تاریخ است. سؤال اصلی پژوهش نیز از این قرار است که «ارتباط میان کم و زیاد شدن مقیاس حجمی اقوال مفسران شیعه و سنی و رویدادهای تاریخی در قرون مختلف چگونه قابل تبیین است؟». در این پژوهش با استفاده از رویکردی میان‌رشته‌ای و با تکیه بر ابزارهای آماری و نموداری و تحلیل سیر اقوال مفسران در پانزده قرن گذشته و تطبیق آن با رویدادهای تاریخی با استفاده از منابع تاریخی، برای فهم بهتر شرایط نگارش تفاسیر و چرایی تغییر کمیت آن‌ها سعی شده و به پرسش پیش‌گفته پاسخ داده شده است.

۳. روش پژوهش

در پژوهش حاضر، کتاب‌های تفسیری هفتاد نفر از مفسران مذاهب مختلف از نرم‌افزار جامع‌التفاسیر نور انتخاب شده و نظرات ایشان ذیل آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» مورد بررسی قرار گرفته است. برای واقعی‌تر شدن نتایج تحقیق، انتخاب منابع تفسیری به صورت تصادفی صورت گرفته و بر مبنای گزینشی خاص نبوده است. همچنین برای همسان‌سازی مطالعات انجام‌شده، از تفاسیر فریقین به تعداد مساوی استفاده شده است. وضعیت جامعه آماری مورد مطالعه به تفکیک مذهب و قرن (۲ تا ۱۵) در نمودار شماره ۱ نمایش داده شده است.



پس از انتخاب هفتاد تفسیر یادشده، حجم اقوال هر مفسر نسبت به مجموع کلام خود او در سیاقی که آیه در آن قرار گرفته، محاسبه شده و مقیاس برحسب درصد نشان داده شده است. اطلاعات یادشده نیز در قالب جدول مربوط به حجم اقوال مفسران با توجه به قرنی که هر مفسر در آن زیسته، عرضه شده و در مرحله بعد، نمودارهای مقایسه‌ای مقیاس اقوال میان دو مکتب شیعه و اهل سنت و قرن مفسر ترسیم شده است. سپس نگارندگان این مقاله با تحلیل نمودار براساس تحولات تاریخی به تحلیل پرداخته‌اند.

۱-۳. جدول اطلاعات مربوط به حجم اقوال مفسران

جدول اطلاعات مفسران به مقیاس آرای ایشان مربوط بوده که به علت طولانی بودن، چند سطر اول آن در اینجا نمایش داده شده است. این جدول شامل نه ستون است که به اختصار درباره بعضی از آن‌ها توضیح داده می‌شود:

- در ستون پنجم، نظرات مفسران درباره عبارت «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» آورده شده؛
- در ستون ششم، تعداد کلماتی که مفسران درباره عبارت یادشده ذیل آیه آورده‌اند، ثبت شده است؛

- در ستون هفتم، تعداد کل کلماتی که در سیاق^۱ آیه سوم سوره مائده به وسیله مفسر نوشته شده، ذکر شده است؛

- در ستون هشتم نیز مقیاس حجمی^۲ اقوال مفسران که از درصد تقسیم اعداد ستون پنجم بر ستون ششم به دست آمده، نشان داده شده است.

جدول آرای مفسران درباره عبارت «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...»

ردیف	نام تفسیر	مفسر	قرن	آرای مفسران	تعداد کلمات ذیل موضوع	تعداد کلمات سیاق	مقیاس برحسب درصد	مذهب و مکتب تفسیری
۱	تفسیر مقاتل بن سلیمان	مقاتل بن سلیمان	۲	عرفه، احکام حلال و حرام	۱۸۶	۶۱۹	۳۰	زیدی بتریه
۲	معانی القرآن	یحیی بن زیاد فراء	۲	---	۰	۱۹۲	۰	سنی
۳	تفسیر غریب القرآن	عبدالله بن مسلم بن قتیبه	۳	---	۰	۲۷۱	۰	سنی
۴	تفسیر القمی ^۳	علی بن حاتم (منسوب به علی بن ابراهیم قمی)	۴	روایت مرتبط با ولایت	۴۵	۴۲۴	۱۱	شیعه

۱. سیاق آیات مورد بررسی در پژوهش حاضر شامل کل آیه سوم سوره مائده است.

۲. مقیاس حجمی اقوال مفسران در متن پژوهش به اختصار مقیاس ذکر می شود.

۳. نویسنده تفسیر القمی علی بن حاتم قزوینی متوفی ۳۵۰ هجری است که به علی بن ابراهیم قمی منسوب شده است (شبیری، ۱۳۹۳: ۷/۷۰۱). نویسنده تفسیر ابن عربی نیز کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، عارف ایرانی متوفای ۷۳۶ هجری است که به محمد بن علی ابن عربی منسوب شده است (رهنما، ۱۳۹۳: ۷/۶۷۷).

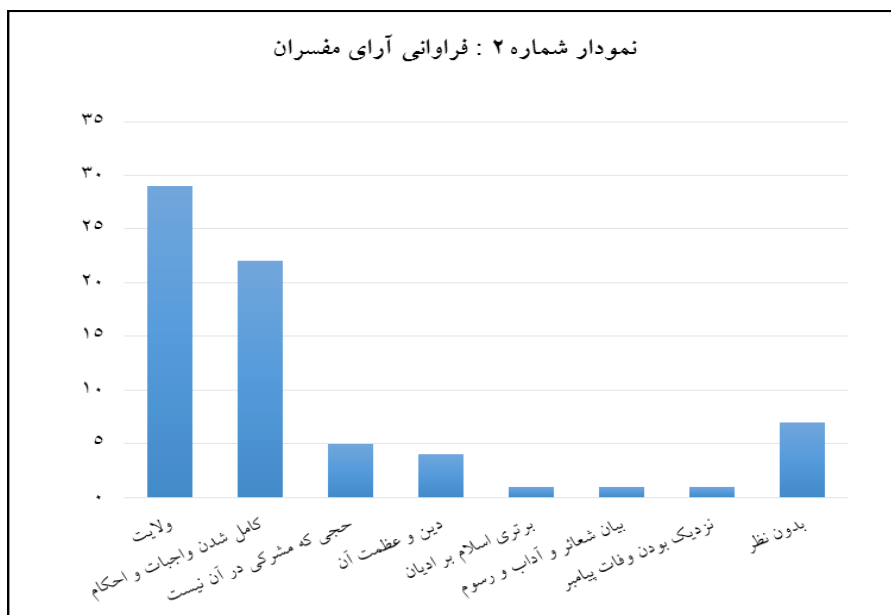
۵	تفسیر السمرقندی المسمى بحرالعلوم	نصر بن سمرقندی	۴	دین، احکام حلال و حرام	۳۳۶	۱۲۶۵	۲۷	اشعری حنفی
---	---	-------------------	---	---------------------------	-----	------	----	---------------

۲-۳. آرای مفسران

دیدگاه‌ها و نظرات مفسران ذیل آیه اکمال دین، در هفت عنوان کلی دسته‌بندی شده و فراوانی آن به تفکیک مذهب مفسر در جدول شماره ۱ و نمودار شماره ۲ نمایش داده شده است.

جدول شماره ۱: آرای مفسران

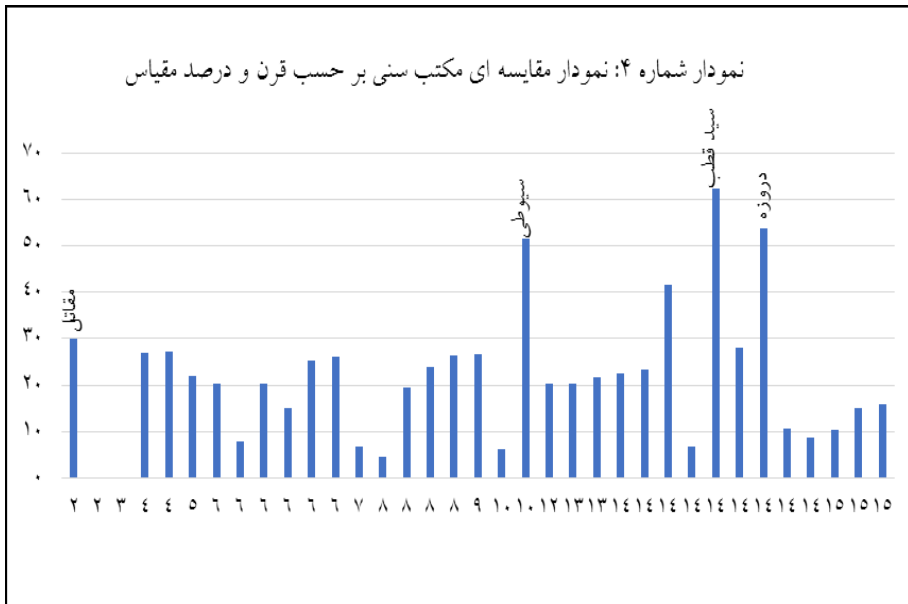
ردیف	آرای مفسران	شیعه	سنی	جمع
۱	ولایت	۲۸	۱	۲۹
۲	کامل شدن واجبات و احکام	۲	۲۰	۲۲
۳	حجی که مشرکی در آن نیست	۲	۳	۵
۴	دین و عظمت آن	۱	۳	۴
۵	برتری اسلام بر ادیان	۰	۱	۱
۶	بیان شعائر و آداب و رسوم	۱	۰	۱
۷	نزدیک بودن وفات پیامبر ﷺ	۰	۱	۱
۸	بدون نظر	۱	۶	۷
	جمع	۳۵	۳۵	۷۰

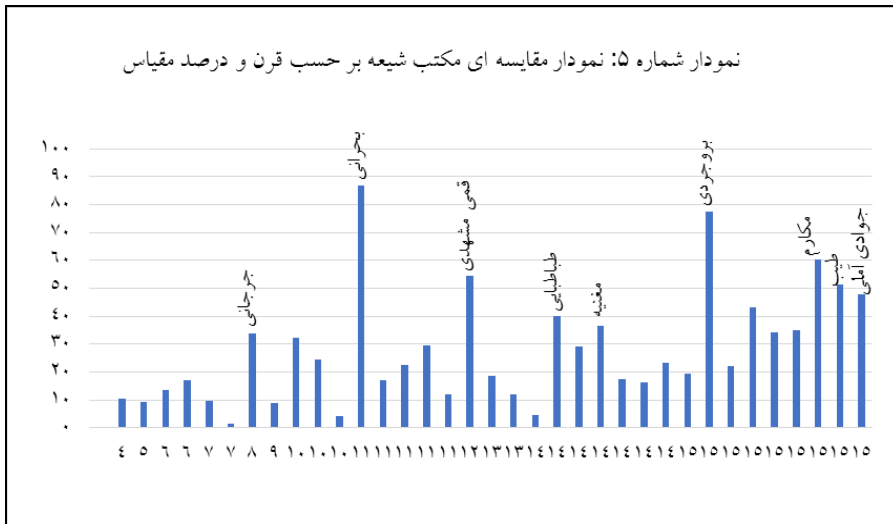


در نمودار شماره ۲، شدت آرای مفسران از قرن ۲ تا ۱۵ نشان داده شده است. محور افقی بیانگر نظرات مفسران و محور عمودی نشان دهنده تعداد این آرا است. بیشترین آمار با ۴۱٪ در کل آمار و با ۸۰٪ در میان شیعیان به دیدگاه ولایت مربوط بوده و سپس به کامل شدن واجبات و احکام حلال و حرام که گاهی با نظرات ردیف‌های بعدی نیز همراه بوده با ۳۱٪ در کل آمار و با ۵۷٪ در میان اهل سنت اختصاص دارد. دیگر آرا نیز از قرن ششم به بعد ظهور یافته و در اقلیت است. آنچه در بررسی سیر تطور نظرات مفسران به وضوح مشاهده می‌شود، پایداری دیدگاه ولایت امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام ذیل عبارت مورد نظر است. همچنین ۱۰٪ از مفسران نظری ارائه نکرده‌اند که یک نفر از آنان متعلق به شیعیان است که به ذکر همه اقوال پرداخته و دیگران از اهل سنت‌اند؛ به‌ویژه سیوطی که ضمن بیان اقوال اهل سنت دو روایت از غدیر خم بیان کرده و سند آن را ضعیف دانسته است.

کلمات ذیل عبارت «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» تقسیم بر تعداد کل کلمات در سیاق آیه سوم سوره مائده به دست آمده است. در محور افقی، کتاب‌های تفسیری مفسران (ستون دوم جدول) و در محور عمودی، درصد مقیاس سخنان (ستون هشتم جدول) نمایش داده شده است. براین اساس بالاترین حجم اقوال به ترتیب به تفاسیر شیعی البرهان و جامع مربوط بوده که مقیاس آن‌ها بالاتر از ۷۰٪ است. تفسیر سنی فی ظلال القرآن نیز با مقیاس بالاتر از ۶۰٪ در مرتبه بعدی قرار دارد. نکته مهم در این نمودار افزایش ناگهانی مقیاس سخنان سیوطی در الدر المنثور فی تفسیر المأثور در قرن دهم است که به بالاتر از ۵۰٪ افزایش یافته؛ حال آنکه قبل از قرن دهم اقوال مفسران بین صفر تا ۳۰٪ در نوسان بوده است.

نمودارهای شماره ۴ و ۵ نیز بیانگر درصد مقیاس حجمی سخنان مفسران به تفکیک شیعه و سنی است. بر محور افقی شماره قرن (۲ تا ۱۵) و بر محور عمودی درصد مقیاس اقوال مفسران نمایش داده شده است.





براساس مقایسه نمودارهای شماره ۴ و ۵، سیوطی صاحب الدر المنثور فی تفسیر المأثور اولین فردی است که در قرن دهم درصد مقیاس کلمات او ذیل آیه اکمال دین افزایش قابل توجهی نسبت به دیگر مفسران هم مکتبش داشته است. در مکتب تفسیری شیعی نیز درصد مقیاس کلمات در حد تقریبی ۲۰ تا ۳۰٪ بوده که ناگهان در قرن یازدهم در تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن بحرانی به ۸۷٪ رسیده است؛ حال آنکه هر دو مفسر روش تفسیری روایی داشته‌اند. سیوطی به ذکر نوزده روایت و بحرانی به ذکر ۲۵ روایت پرداخته است؛ با این تفاوت که تفسیر شیعی از روایاتی بهره برده که ذیل آن آیات قرآن و اشعاری از حسان بن ثابت نیز مشاهده می‌شود. بعد از سیوطی، در قرن چهاردهم، درصد مقیاس کلمات سید قطب در کتاب فی ظلال القرآن به بالاترین حد، یعنی ۶۲٪ رسیده و پس از آن در قرن پانزدهم در مکتب تفسیری شیعی، مقیاس حجم سخنان محمد ابراهیم بروجردی در تفسیر جامع به ۷۸٪ رسیده است.

آنچه از مقایسه این دو نمودار مشخص می‌شود، تفاوت معناداری است که بین مقیاس حجمی اقوال دو مکتب در گذر قرون متوالی وجود دارد که می‌تواند به علل متعددی، از جمله تحولات تاریخی و فرازونشیب‌های آن و پایگاه اجتماعی مکاتب در دوران‌های مختلف باشد؛ چنان‌که اقوال مفسران نیز دستخوش آن قرار گرفته است.

در پژوهش پیش رو، سیر رشد یا کاهش سخنان مفسران با دوره‌های مختلف تاریخی ایشان تطبیق داده شده و سپس تحلیل شده است.

۴. بررسی و تحلیل یافته‌ها

در این بخش پس از بررسی سیر آرای تفسیری و مقایسه در قالب نمودار، به سنجش و تحلیل داده‌ها با تکیه بر تحولات تاریخی پرداخته شده است.

۴-۱. دوره ائمه علیهم‌السلام تا دوران غیبت صغری (۴۱-۳۲۰ق)

قرن اول هم‌زمان با حکومت بنی‌امیه بوده که از زمان معاویه آغاز شده و بیش از نود سال ادامه داشته است. امویان همواره با جنبش‌های اعتراضی مواجه بوده‌اند. سیاست آنان در برابر معترضان شیعی سرکوب، تحقیر و توهین بوده است. مهم‌ترین قیام در این دوره قیام امام حسین علیه‌السلام است. پس از شهادت ایشان، امام سجاد علیه‌السلام به‌رغم شرایط سختی که داشتند، نقش تعیین‌کننده‌ای در تعالیم اسلامی و شکل‌گیری فرهنگ اسلامی در قرن اول ایفا کردند. پس از ایشان نیز در قرن دوم، امامان شیعه، از جمله امام محمدباقر و امام صادق علیهم‌السلام شاگردان بسیاری در معارف دینی مثل فقه و حدیث و تفسیر تربیت کردند (بنگرید به: ترکمنی آذر، ۱۳۸۳: ۳۹-۹۸). در این قرن رنگ و بوی فرقه کلامی خاصی در تفاسیر دیده نمی‌شود و هدف مفسران صرفاً فهم کلام خداوند متعال بوده (فتح‌اللهی، ۱۳۹۷: ۷۰)؛ از جمله مقاتل بن سلیمان^۱ که ذیل آیه اكمال دین با ۳۰٪ مقیاس حجمی، ترجمه رایج میان اهل سنت را بیان کرده است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱/۴۵۲). همچنین فراء بن یحیی بن زیاد و عبدالله بن مسلم بن قتیبه نیز که از مفسران سنی مشهور قرن دوم و سوم با رویکرد تفسیری نحوی و ادبی هستند، ذیل عبارت مورد بحث سخنی بیان کرده‌اند (فراء، ۱۹۸۰: ۱/۳۰۱؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۱/۱۲۳). با شکل‌گیری تفاسیر کلامی و

۱. مقاتل پیرو مذهب زیدیه بتریه بوده و از عامه به شمار می‌آید. تفسیر وی نیز گواه عامی بودن اوست (شایسته‌نژاد، ۱۳۸۷: ۹۸).

فقهی، هریک از مفسران سنی و شیعه امامیه تفاسیر مستقلی ارائه کرده‌اند؛ از جمله علی بن حاتم قزوینی در تفسیر القمی که هرچند سخنان او مقیاس (۱۱٪) قابل توجهی ندارد، نظریه ولایت را برای اولین بار مطرح کرده (قمی، ۱۳۶۳: ۱/۱۶۲) و در مقابل، بالاترین حجم اقوال در این قرن به ابن جریر طبری، مفسر و مورخ به نام سنی، با مقیاس ۲۷٪ اختصاص یافته است. طبری در جامع البیان فی تفسیر القرآن پس از بیان اینکه تأویل‌های مختلفی در تفسیر آیه مورد بحث ذکر شده، به ذکر انبوهی از روایات از اقوال مختلف پرداخته که بسیاری از آن‌ها بیان‌کننده قول روز عرفه و جمعه است. سرانجام نیز طبری مناسب‌ترین نظر درباره زمان نزول آیه را با تأکید بر سند و زنجیره انتقال دیگران، قول عمر بن خطاب می‌داند که براساس آن، آیه در روز عرفات و روز جمعه نازل شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۶۵۴).

۲-۴. رشد شیعه (۳۲۲-۴۴۸ق)

مقارن با غیبت صغری و دوره آل بویه در سال ۳۳۴ق با تصرف بغداد به وسیله معزالدوله، قدرت شیعیان در بغداد برتری یافت. پس از او، عضدالدوله میان تشیع و تسنن آشتی سیاسی برقرار کرد؛ به گونه‌ای که شیعیان در میدان سیاست تأثیر به‌سزایی داشتند. در این زمان، ایران و جهان اسلام از نظر علمی و فرهنگی درخشان شد. این خاندان شیعی ایرانی نقش مهمی در حفظ و گسترش میراث حدیثی، فقهی و کلامی شیعه در ایران و عراق ایفا کرده و به تحکیم پایه‌ها و مبانی تشیع امامیه و ترویج آن پرداختند. دانشمندان، متکلمان، محدثان، فقیهان و مفسران بزرگی چون شیخ طوسی، شیخ مفید، سید رضی، شیخ صدوق و... تربیت یافتند. آل بویه با تأسیس مراکز علمی و کتابخانه‌ها، ترویج تشیع و اقدامات اجتماعی و فرهنگی‌ای چون بازسازی قبور ائمه شیعه، ایجاد تسهیلات برای زائران، برگزاری جشن عید غدیر و سوگواری عاشورا و محرم تسلط بیشتری بر اوضاع قلمرو خلافت داشتند (بنگرید به: چلونگر و شاه‌مرادی، ۱۳۹۶: ۳۰-۱۲۵؛ طاووسی مسرور، ۱۳۹۹: ۲۸/۶۵۲-۶۵۳). به تبع این رشد در میان شیعیان، چنان‌که

در نمودارها دیده می‌شود، اهل سنت نیز در تفاسیر خود ذیل آیهٔ اکمال دین، توجه ویژه‌ای نشان دادند. ثعلبی از مذهب شافعی در قرن پنجم با مقیاس ۲۲٪ در کتاب *الکشف و البیان* ضمن بیان روایاتی، به مضامین چند قول مختلف از جمله نازل شدن آیه در روز عرفه و جمعه و مصادیق آن (احکام حلال و حرام، خالص شدن خانهٔ خدا از مشرکان و دادن همهٔ علوم و حکمت‌ها به امت اسلام) اشاره کرده و سرانجام با ذکر روایتی چنین گفته که خداوند ولایت و اسبابش را در این آیه جمع کرده است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۶/۴-۱۷).

۳-۴. دورهٔ تقیه و گذار از فرازونشیب‌های سیاسی (غزنویان، سلاجقه و خوارزمشاهیان

(۴۴۸-۶۲۸ق)

در دورهٔ غزنویان شیعیان وادار به تقیه شدند. سخت‌گیری‌ها بر شیعیان در دورهٔ سلجوقیان نیز ادامه داشت؛ به‌گونه‌ای که در زمان ملکشاه، شیعیان با حکومت مدارا کرده و از اواسط دورهٔ ملکشاه و در دورهٔ جانشینانش از آزادی نسبی برخوردار شدند. خوارزمشاهیان نیز سیاست بهره‌گیری از شیعیان را در پیش گرفتند (بنگرید به: ترکمنی آذر، ۱۳۸۳: ۱۶۷-۲۲۱؛ هالم، ۱۳۸۵: ۱۱۵-۱۲۲).

از قرن پنجم به‌علت درگیری‌های سلجوقیان و غزنویان در خراسان و توابع آن، نهضت علمی در برخی رشته‌ها به‌ویژه علوم دینی کم‌کم به خارج از ایران و به‌ویژه به مرکز مهم شیعه، نجف اشرف، منتقل شد. در این میان، علمای تفسیر نیز مانند دیگر عالمان دینی به تحصیل و تدریس در جوار مرقد امیرالمؤمنین علی علیه السلام تمایل بیشتری پیدا کردند. یکی از مهم‌ترین منابع تفسیری شیعه در این دوره، *التبیان فی تفسیر القرآن* تألیف شیخ طوسی است (فتح‌اللهی، ۱۳۹۷: ۸۹) که مقیاس سخنان وی ذیل آیهٔ اکمال دین ۹٪ بوده (طوسی، بی‌تا: ۳/۴۳۵) و در قیاس با دورهٔ قبل درصد قابل توجهی به خود اختصاص نداده است. در این دوره، تفاسیر شیعه رشد محسوسی نداشته‌اند. بالاترین حجم اقوال نیز مربوط به فخر رازی در قرن ششم با مقیاس ۲۶٪ است. او در کتاب *التفسیر الکبیر* خود با بیان پنج مسئله به صورت کلامی به نقد نظرات دیگر علما پرداخته است. فخر رازی در

بند سوم اثر خود ادعای امامت حضرت علی علیه السلام را قبول نکرده است. او همچنین در بند چهارم چنین آورده که پس از نزول آیه مورد بحث، کسی جز ابوبکر گریه نکرد و وقتی علت را از او پرسیدند، گفت که اکمال دین به معنای پایان عمر پیامبر صلی الله علیه و آله است. بدین سان فخر رازی با تأکید بر اینکه ابوبکر راز آیه را کشف کرده، او را تأیید کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۸۸/۱۱).

۴-۴. دوره ایلخانان و حکومت‌های محلی (۶۵۴-۷۷۸ق)

در این دوره، مغولان به ایران و سپس عراق حمله کرده و حکومت را در دست گرفتند. سقوط خلافت عباسی و ارتباط شیعیان با مغولان موجب شد تا در این دوره، شیعیان جایگاهی هم‌تراز و حتی در مقاطعی بالاتر از سنیان داشته باشند (بنگرید به: ترکمنی آذر، ۱۳۸۳: ۲۵۷-۲۸۲؛ طاووسی مسرور، ۱۳۹۹: ۶۵۲/۲۸-۶۵۳). بعد از ایلخانان، شیعیان با تکیه بر مذهب تشیع اثنی عشری حکومت‌های محلی‌ای مانند حکومت سربداران تشکیل دادند. آغازگر قیام سربداران، شیخ خلیفه و از مریدان وی شیخ حسن جوری بود. سربداران به تشیع اثنی عشری با تأکید بر مسئله ولایت و جهان‌بینی مهدویت، جدایی‌ناپذیری دین و دولت از یکدیگر و مبارزه با ظلم و ستم اعتقاد داشتند. رؤسای آنان دوازده نفر بودند و در مجموع سی و پنج سال حکومت کردند. امرای این سلسله شهر سبزوار را که از روزگار قدیم مردم آن به تشیع اشتها داشتند، مرکز خود ساختند و با درویشان و مردانی که به دوستی آل علی علیه السلام مشهور بودند، رابطه برقرار کردند (بنگرید به: ترکمنی آذر، ۱۳۸۳: ۲۸۳-۲۸۸؛ چلونگر و شاهمرادی، ۱۳۹۶: ۱۷۹-۲۰۲).

همان‌گونه که در نمودار نیز مشاهده می‌شود، در قرن هفتم که مقارن با حمله مغولان به ایران بوده، در تفاسیر نیز رشد قابل توجهی مشهود نیست؛ اما در قرن هشتم، جرجانی از مفسران شیعی در کتاب تفسیری خود، جلاء الاذهان و جلاء الاحزان، با رویکرد روایی، هدایتی و تربیتی ذیل عبارت مورد بحث با مقیاس ۳۴٪ از میان اقوال مختلف، روایت نقل شده از ائمه در مورد «نصب امیرالمؤمنین علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام» را به سیاق آیه لایق

دانسته است. (جرجانی، ۱۳۷۸: ۲/۳۲۴-۳۲۶). فتح‌اللهی از قرآن‌پژوهان قرن معاصر در مقاله خود درباره تفاسیر اهل سنت بعد از قرن هفتم معتقد است که «از قرن هفتم به بعد تفاسیر ایرانیان اهل سنت به اندازه تفاسیر قبلی از استحکام برخوردار نیستند و غیر از انوار التنزیل قاضی بیضاوی، اکثر تفاسیر شرحی بر تفاسیر قبلی و یا تفسیر قسمتی از قرآن است؛ چنان‌که در قرن‌های بعدی خصوصاً از قرن ده تا دوازدهم نیز تفاسیری که در حوزه اهل سنت در ایران شکل گرفته، شرحی بر انوار التنزیل بیضاوی است» (فتح‌اللهی، ۱۳۹۷: ۸۹).

۵-۴. دوره تیموریان و ترکمانان (۷۷۲-۹۹۰ق)

دوره تیموریان دوره آشتی سنیان و شیعیان با یکدیگر بوده و در دوره ترکمانان گام‌های مثبتی به سوی تشیع برداشته شده است (بنگرید به: ترکمنی آذر، ۱۳۸۳: ۳۰۷-۳۳۷). براساس نمودار، مقارن با قرن دهم هجری فتح‌الله بن شکرالله کاشانی از مفسران شیعه با مقیاس ۳۲٪ با بیان چندین روایت در شأن غدیر خم و همچنین با بیان روایتی از خطیب خوارزمی که از فضیلتی اهل سنت است، اعتقاد خود را در تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین چنین بیان می‌کند: «هرکسی که منصف باشد، اگر در این روایات معتبر از موافق و مخالف تأمل کند، بی تردید بر او واضح و روشن می‌شود که کسی که ولایت علی بن ابی‌طالب علیه السلام را نپذیرد و اذعان نکند که خلافت او محل منصب است و امامت لایق او، دینش کامل نیست» (کاشانی، ۱۳۳۶: ۳/۱۸۱-۱۷۹). به دنبال آن، سیوطی که از مفسران مشهور اهل سنت است؛ چنان‌که در نمودار نیز ملاحظه می‌شود، اولین فردی است که در قرن دهم در کتاب الدر المنثور فی تفسیر المأثور درصد مقیاس کلماتش ذیل آیه اکمال دین (۵۲٪) افزایش قابل توجهی (به طور میانگین دو برابر) نسبت به دیگر مفسران هم‌مکتبش پیدا می‌کند. وی ذیل تفسیر این آیه ضمن ذکر روایات متعدد درباره نزول آیه در روز عرفه و جمعه، دو روایت نیز از ابن عساکر درباره روز غدیر خم و ولایت حضرت علی علیه السلام بیان کرده؛ اگرچه سند آن را ضعیف دانسته است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/۲۵۷-۲۵۹).

۴-۶. دوره صفویان (۹۰۷-۱۱۳۵ق)

تلاش حکام صفویه بر این بود که از طریق پیوند با اسلام، به ویژه تشیع به حکومت خود مشروعیت دهند. بنابراین دولت از تسنن به تشیع اثنی عشری مبدل شد و زمینه اجرای احکام، برنامه و آموزه‌های نظری شیعه در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی فراهم آمد. تشیع مذهب رسمی کشور شد و ایران به عنوان کانون اصلی تشیع اثنی عشری مورد توجه قرار گرفت. در راستای ایجاد مراکز مذهبی، برای ترجمه کتاب‌های دینی از عربی به فارسی و دعوت از علمای شیعه دیگر کشورها تلاش شد و خواندن کتاب‌های مذهبی و روضه خوانی رونق گرفت. در این دوره، علمای بزرگ مذهبی، چون محقق کرکی مشهور به محقق ثانی، شیخ عبدالعلی فرزند محقق کرکی، غیاث الدین منصور بن صدرالحکما، شهید ثانی، شیخ حسین عاملی، میرداماد، شیخ بهایی، ابوالقاسم میرفندرسکی، ملاصدرا، ملا محسن فیض کاشانی و محمدباقر مجلسی ظهور کردند (بنگرید به: جعفریان، ۱۳۸۵: ۸-۱۱؛ چلونگر و شاهمرادی، ۱۳۹۶: ۲۶۴-۲۶۶، ۲۷۵-۲۷۷؛ طاووسی مسرور، ۱۳۹۹: ۲۸/۶۵۳).

به نظر می‌رسد همین نوزایی و «تجدید رأس هزاره»، در زمینه تفسیر قرآن برای مباحث شیعی نیز رخ داده است. به هر رو ذیل عباراتی از آیات قرآن از جمله آیه اکمال دین، سخنان مفسران شیعی درباره مباحث ولایت مشروح تر شد؛ چنان که در نمودار ملاحظه می‌شود، بالاترین مقیاس با ۸۷٪ متعلق به بحرانی صاحب البرهان فی تفسیر القرآن است. بحرانی که در قرن یازدهم می‌زیسته، در تفسیر خود ذیل آیه مذکور، مجموعه روایاتی از اهل سنت و شیعه نقل کرده که به موضوع ولایت و جانشینی امیرالمؤمنین علی ع در واقعه غدیر خم اشاره دارد. همچنین در این روایات، استدلال قرآنی و اشعار جاهلی نیز مشاهده می‌شود (بحرانی، ۱۴۱۵: ۲/۲۲۳-۲۴۷). از دیگر مفسران شیعه در این قرن محمد بن مرتضی کاشانی در تفسیر المعین با مقیاس ۲۳٪ (کاشانی، ۱۴۱۰: ۱/۲۷۶) و اشکوری در تفسیر شریف لاهیجی با مقیاس ۲۹٪ (اشکوری، ۱۳۷۳: ۱/۶۰۹) از طریق روایت به موضوع غدیر خم پرداخته‌اند. در قرن دوازدهم نیز قمی مشهدی با مقیاس ۵۴٪ با بیان روایاتی با

مضمون ولایت در تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب سخن گفته است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۶-۳۲/۴).

۷-۴. دوران فترت: افغانان، افشاریان، زندیان و قاجاریان (۱۱۳۵-۱۳۹۹ق)

توجه خاص نگارندگان پژوهش حاضر به ایران از روزگار صفوی به بعد به علت مرکزیت تشیع اثنی عشری در این سرزمین در این مقطع و تأثیر آن بر شیعیان دیگر مناطق است وگرنه این پژوهش به جغرافیای ایران محدود نیست. بعد از دوران صفویه تا پایان حکومت قاجار مقارن با سده سیزدهم، تغییرات قابل توجهی در تاریخ ایران به چشم نمی خورد. در این دوره، حاکمان مستبدانه بر مردم حکومت می کردند و سیاست هایشان بر همان پایه های عصر صفوی استوار بود و برای توجیه استبداد خویش به معیارهای پذیرفته شده در میان مردم متوسل می شدند. آنان از خود پیام، برنامه و نبوغی نداشتند؛ بنابراین تغییری هم ایجاد نمی کردند. در میان مفسران نیز براساس نمودار حجم اقوال، تحول خاصی در قرن سیزدهم مشهود نیست. بنابراین قرن سیزدهم دوران انحطاط تمدن اسلامی است. این دوره به علت تضعیف دولت های اسلامی، پیامدهای حملات مغول و تیمور و تأثیرات آن بر جهان اسلام و ورود تمدن غرب، به عنوان دوره ای از انحطاط شناخته می شود. ازهم گسیختگی های ایجاد شده باعث از بین رفتن سرمایه های علمی و فرهنگی در شرق اسلامی شد. این گسیختگی از لحاظ جغرافیایی، شرق اسلامی را از غرب اسلامی جدا کرد و از نظر زمانی، فاصله ای عمیق میان دوره های درخشش تمدن اسلامی و دوره های اخیر به وجود آورد. در این زمان، مسلمانان به تدریج تحت تأثیر فرهنگ غربی واقع شدند و از اصول و آرمان های گذشته خود فاصله گرفتند. این انحطاط به ویژه با ظهور نسل جدیدی از مسلمانان که تحت تأثیر فرهنگ غرب قرار گرفته بودند، تشدید شد. از اوایل قرن چهاردهم هجری مسلمانان به ویژه در ایران، تلاش هایی برای احیای تمدن اسلامی آغاز کردند که موجب شکل گیری نظریه های سیاسی جدید بود و به بازگشت به اصول و آرمان های گذشته انجامید. در این دوره، ایران و دیگر کشورهای

اسلامی به دنبال ایجاد یک هویت جدید و بازتعریف موقعیت خود در جهان بودند (جعفریان، ۱۳۸۵: ۱۱-۹)؛ از این رو قرن چهاردهم از سیزدهم متمایز شد چنان که شاهد رشد چشمگیری در تفاسیر اسلامی نیز هستیم.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با مقیاس ۴۰٪ به صورت کلامی، روایی و قرآن به قرآن درباره ولایت سخن گفته است. وی نظرات دیگران را نقد کرده و نتیجه متقن گرفته است که مفهوم آیه نمی‌تواند چیزی جز مسئله ولایت باشد و تنها معنای درستی که آیه شریفه می‌تواند داشته باشد، همان معنایی است که روایات غدیر و مشابه آن بیان می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۳۱۳). مغنیه نیز در تفسیر کاشف با استدلال کلامی با مقیاس ۳۷٪ سخن، نظرات شیعه و سنی را با یکدیگر مقایسه کرده و قضاوت را بر عهده خوانندگان گذاشته است (مغنیه، ۱۳۷۸: ۳/۲۸-۳۱). فحوای کلام وی دلالت‌های شیعی را قوی‌تر نشان می‌دهد. در همین قرن، مفسران اهل سنت از جمله خطیب در التفسیر القرآنی للقرآن با مقیاس ۴۲٪ و با ذکر دو روایت درباره فرایض به نظریه احکام و قوانین پرداخته است (خطیب، ۱۴۲۴: ۳/۱۰۳۳). دروزه با مقیاس ۵۴٪ و با لحنی متفاوت در التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول خود چنین بیان می‌کند که «محدثان و مفسران شیعه این آیه را به چیزی که پشتوانه خواسته‌های خودشان است، تعبیر کرده‌اند. ابن‌کثیر متن احادیثی را که طبرسی مورد استناد قرار داده، صحیح نمی‌داند» (دروزه، ۱۴۲۱: ۹/۲۹-۳۰). او سپس با بیان اینکه ما قصد انکار کرامات علی بن ابی طالب علیه السلام و مقام وی نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله را نداریم، خود را مبرا کرده است (همان‌جا). درصد مقیاس کلمات سید قطب در فی ظلال القرآن به ۶۲٪ افزایش یافته که در میان کتاب‌های تفسیری اهل سنت از ابتدای قرن اول تا دوره معاصر، بالاترین درصد را به خود اختصاص داده است. او با رویکرد تربیتی-اجتماعی، نظر مشهور اهل سنت را تبیین کرده (سید قطب، ۱۴۲۵: ۲/۸۴۲-۸۴۶) که به نظر می‌رسد، حجم بی‌سابقه سخنانش بر پاسخ به تفاسیر شیعه و یا تقویت جایگاه اهل سنت دلالت کند.

۴-۸. جمهوری اسلامی (۱۳۵۷ش)

با پیروزی جمهوری اسلامی، پایگاه اجتماعی تشیع در ایران قوی تر شد. تفاسیر معتبر و جامعی در سال‌های آغازین قرن پانزده هجری در بین دانشمندان شیعه ایرانی به شکل تحریری منتشر شد. این امر نشان‌دهنده نوعی خیزش و نهضت علمی جدید در حوزه معارف دینی و شروع دوره احیای دینی در ایران است (فتح‌اللهی، ۱۳۹۷: ۹۰). در این قرن براساس نمودار تفسیری شیعی (شماره ۴)، مقیاس کلمات تفسیر جامع محمدابراهیم بروجردی به ۷۸٪ افزایش یافته است. وی با ذکر روایاتی از ائمه امامیه به موضوع ولایت پرداخته و تأکید کرده که روایت غدیر خم از طرق امامیه و نیز از طریق عامه زیاد و متواتر است و خداوند حجت را بر مخالفان تمام فرموده تا نگویند ما روایت غدیر را ملاحظه نکردیم (بروجردی، ۱۳۶۶: ۱۶۱/۲). همچنین مفسرانی چون مکارم شیرازی در تفسیر نمونه، طیب در اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، جوادی آملی در تسنیم و قرآنی در تفسیر نور به ترتیب با مقیاس ۶۰٪، ۵۱٪، ۴۸٪، ۴۳٪ و با رویکردهای کلامی، اجتهادی، قرآن‌به‌قرآن، تحلیل اجتماعی و روایی ذیل عبارت اکمال دین درباره غدیر خم و ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام سخن گفته‌اند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۴/۲۶۳؛ طیب، ۱۳۶۹: ۴/۲۹۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲۱/۵۷۶؛ قرآنی، ۱۳۸۸: ۲/۲۳۴)؛ حال آنکه تفاسیر اهل سنت حتی نسبت به قرون ابتدایی، روند نزولی داشته‌اند.

۵. تحلیل داده‌ها به روش خوشه‌بندی

در نمودار شماره ۶ بر محور عمودی درصد مقیاس اقوال و بر محور افقی کل حجم سیاق آیه به صورت صعودی رتبه‌بندی شده است.



تحلیل نموداری داده‌ها (به روش توپولوژی^۱ و خوشه‌بندی^۲ روند داده و تلفیق آن با شناخت کیفی از نقاط داده‌ای) به تشخیص یک چولگی^۳ معنادار (مشخص شده با رنگ نارنجی) در توزیع نقاط داده‌ای انجامیده است.

چولگی در نمودار شماره ۶ نشان می‌دهد تفاسیری که درصد کمی از کل سیاق آیه را به تفسیر «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» اختصاص داده‌اند، یا در کل این سیاق «کم‌گو» بوده‌اند یا «درازگو». به دیگر سخن، در میان تفاسیری که از کم‌گویی و درازگویی در کل سیاق آیه اجتناب کرده‌اند، تفسیری را در داده‌ها نمی‌یابیم که کمتر از ۱۰٪ کل سیاق را به تفسیر

۱. توپولوژی (Topology) به مفهوم مجموعه و خصوصیات آن پرداخته و به آن «توپولوژی نقطه-مجموعه» (point-set Topology) نیز گفته می‌شود.

۲. خوشه‌بندی (Clustering) با روش‌های داده‌کاوی به مطالعه کمی مجموعه‌ای از داده‌ها پرداخته و آن را براساس شباهت‌های ذاتی به گروه‌های مجزا تقسیم و دانش نهفته در مجموعه داده‌ها را کشف می‌کند.

۳. چولگی (skewness) یا خمیدگی نشان‌دهنده میزان عدم تقارن توزیع احتمالی داده است.

عبارت مورد بحث اختصاص داده باشد. بنابراین می‌توان یک نکته روشی خودآگاه یا ناخودآگاه و ناشی از سنت تفسیری مذاهب مختلف و یا مکاتب تفسیری، ذیل این آیه کشف کرد؛ بدین سان که برای اجتناب از تصدیق حقانیت ولایت یا باید از طریق کم‌گویی، به مسئله وارد نشد یا با استفاده از درازگویی و پرداختن به شاخ‌وبرگ‌های کم‌اهمیت‌تر، مسئله را کم‌رنگ کرد و گرنه ورود معقول و مفید و به‌اندازه به تفسیر آیه، ناگزیر به پرداختن به عبارت «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» خواهد انجامید. بنابراین زمان تنها عامل تأثیرگذار بر حجم اقوال مفسران نبوده، بلکه مذهب و مشهورات هر مذهب و رویکردهای کلی مفسران نیز اثر زیادی داشته است لکن در این تحقیق، به بررسی تأثیر زمان بر حجم و کمیت نظرات مفسران پرداخته شده است. به‌ویژه، توجه خاصی به این موضوع شده که چگونه موقعیت قوی یا ضعیف شیعه در دوره‌های مختلف تاریخی می‌تواند بر میزان و گستردگی تفسیرهای آنان تأثیر بگذارد.

نتیجه‌گیری

نوسانات موجود در اقوال مفسران در طی قرون بیانگر درجه اهمیت آیه اكمال دین در نزد مکاتب مختلف بوده است؛ بدین سان که هر یک از مکاتب سعی در اثبات دیدگاه خود داشته‌اند. در برخی قرون، حجم اقوال مفسران شیعی افزایش یافته و در برخی دوره‌ها نیز اقوال اهل سنت رشد چشمگیری داشته است. نمودارها همچنین بیانگر دوره‌هایی است که نوعی سکوت میان مفسران اهل سنت برقرار است. مقارن با دوره‌های یادشده، مفسران شیعی نیز تنها به ذکر یک روایت ذیل آیه بسنده کرده‌اند. یافته‌های مبتنی بر نمودارها حاکی از تطور آرای تفسیری در طول قرون مختلف در تفاسیر فریقین ذیل آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» با توجه به تأثیر شرایط اجتماعی و سیاسی هر دوره است؛ برای نمونه در دوره‌هایی مانند دوره ایلخانان و صفویان که شیعیان قدرت سیاسی و نفوذ گسترده‌تری داشته‌اند، مقیاس حجمی اقوال در تفاسیر شیعی درباره ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام سیر صعودی داشته است. در حالت کلی می‌توان گفت شرایط سیاسی و

اجتماعی و تحولات تاریخی موجب شده که هریک از مکاتب با توجه به شرایط حاکم بر جامعه و در پاسخ و یا نقد نظر طرف مقابل، سخنان تفسیری خود را مفصل‌تر بیان کنند. درمقابل، سیاست‌های هم‌گرایانه میان شیعه و اهل سنت در دوره‌هایی چون دوره ترکمانان به آزادی عمل بیشتر شیعیان انجامیده و مقیاس حجمی اقوال مفسران شیعه رشد کرده است. در این میان، جنگ‌ها و حکومت‌های ناپایدار فرصت مباحثات علمی و تفسیری را از صاحبان علم و اندیشه گرفته یا محدود ساخته و این امر موجب نزول حجم اقوال در نمودارها شده است. براین اساس، می‌توان نتیجه گرفت که رابطه معناداری میان مقیاس حجمی اقوال مفسران شیعه و سنی و تحولات تاریخی در هر دوره زمانی برقرار است.

تحلیل داده‌های موجود در جدول مربوط به آرای تفسیری و حجم اقوال مفسران با تکیه بر خوشه‌بندی، نحوه ورود مفسران به بحث ولایت را ذیل «اکمال دین» این‌گونه مطرح می‌کند:

- مفسرانی که مقیاس حجمی اقوال ایشان در حد متوسط بوده، در بیشتر موارد به صورت معقول و مفید به آیه یادشده ورود کرده و مسئله ولایت را ذیل عبارت «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» مورد توجه قرار داده‌اند.

- مفسرانی که کم‌گو یا پرگو بوده‌اند و مقیاس حجمی اقوالشان از حد متوسط، خیلی بیشتر یا کمتر بوده، یا با کم‌گویی وارد موضوع ولایت نشده‌اند یا اینکه با پرگویی شان ذهن مخاطب را از موضوع ولایت دور کرده و به شروح کم‌اهمیت‌تری ذیل آیه مشغول کرده‌اند. براین اساس، تحولات تاریخی تنها عامل تأثیرگذار بر مقیاس حجمی اقوال مفسران نیست؛ بلکه مذهب و مشهورات هر مذهب و رویکردهای کلی مفسران نیز اثر زیادی بر میزان حجمی اقوال داشته است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی، نویسنده: کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، جلد ۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۳. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن (ابن قتیبه)، دار و مكتبة الهلال، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۴. اشکوری، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، دفتر نشر داد، تهران، ۱۳۷۳ش.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، قم، ۱۴۱۵ق.
۶. بروجردی، محمدابراهیم، تفسیر جامع، کتابخانه صدر، تهران، ۱۳۶۶ش.
۷. ترکمنی آذر، پروین، تاریخ سیاسی شیعیان اثنی عشری در ایران (از ورود مسلمانان به ایران تا تشکیل حکومت صفویه)، مؤسسه شیعه شناسی، تهران، ۱۳۸۳ش.
۸. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۹. جرجانی، حسین بن حسن، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۸ق.
۱۰. جعفریان، رسول، «نگاهی به ادوار تمدن اسلامی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شهریور و مهر ۱۳۸۵ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، تحقیق مجید حیدری فر و روح الله رزقی، تابستان ۱۳۸۹ش.
۱۲. چلونگر، محمدعلی و سید مسعود شاهمرادی، دولت های شیعی در تاریخ، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۶ش.
۱۳. خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، دار الفکر العربی، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۱۴. دروزه، محمد عزة، التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول، دار الغرب الإسلامي، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۱۵. رهنما، مسعود، «تفسیر ابن عربی»، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۹۳ش.
۱۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۷. شایسته نژاد، علی اکبر، «تفسیر مقاتل بن سلیمان و جایگاه آن»، مطالعات قرآن و حدیث، دوره دوم، شماره ۱، ۱۳۸۷ش.

۱۸. شبیری، سید محمدجواد، «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، *دانشنامه جهان اسلام*، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، تهران، ۱۳۹۳ش.
۱۹. طاووسی مسرور، سعید، «شیعه و علوم، تمدن و فرهنگ اسلامی»، *دانشنامه جهان اسلام*، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، تهران، ۱۳۹۹ش.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۴ش.
۲۱. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۲۳. طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، اسلام، تهران، ۱۳۶۹ش.
۲۴. فتح الهی، ابراهیم، «روند شکل گیری حرکت های تفسیری قرآن کریم در ایران از قرن سوم تا پایان قرن چهاردهم هجری»، *پژوهش نامه تفسیر و زیان قرآن*، شماره ۱۲، ۱۳۹۷ش.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲۶. فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن (فراء)*، هیئته المصریة العامة للکتاب، القاهرة، ۱۹۸۰م.
۲۷. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۸ش.
۲۸. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، نویسنده: علی ابن حاتم قزوینی، دار الکتب، قم، ۱۳۶۳ش.
۳۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۳۱. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۳۶ش.
۳۲. کاشانی، محمد بن مرتضی، *تفسیر المعین*، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۱۰ق.
۳۳. مغنیه، محمدجواد، *ترجمه تفسیر کاشف*، بوستان کتاب قم، قم، ۱۳۷۸ش.
۳۴. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ش.
۳۶. هالم، هاینس، *تشیع*، ترجمه محمدتقی اکبری، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۵ش.

تحلیل روان‌شناختی گفتمان سوره انشقاق با بهره‌گیری از نظریه کنش‌گفتاری جان سرل

منصور حمیرانی^۱ - ابراهیم زارعی‌فر^۲

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بهره‌گیری از نظریه‌های نوین زبان‌شناسی در تحلیل متون دینی، به بررسی روان‌شناختی کنش‌گفتاری سوره انشقاق بر پایه نظریه جان سرل می‌پردازد. این پژوهش با رویکرد تحلیلی و تمرکز بر نظام گفتمانی و بافت زبانی می‌کوشد زمینه‌های تازه‌ای برای فهم عمیق‌تر سوره‌ها و آموزه‌های قرآنی فراهم آورد. سه نظام گفتمانی موجود در سوره انشقاق بر تلاش مداوم و مستمر انسان در زندگی و نقش این تلاش در شکل‌گیری سرنوشت نهایی او در ملاقات با خدا تأکید کرده و آن را مورد بازنمایی قرار می‌دهند.

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که کنش‌های اظهاری و عاطفی، به ترتیب، از بیشترین بسامد و تأثیر در گفتمان این سوره برخوردارند. کنش اظهاری بر ضرورت پذیرش تحولات بنیادین و آمادگی برای ملاقات نهایی با خداوند تأکید دارد و در مقابل، کنش عاطفی به

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن حدیث، دانشگاه پیام نور، فسا، ایران (نویسنده مسئول).

Mansorhomirang3137@gmail.com

۲. گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

ebrahim.zareifar@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۴

برانگیختن احساسات عمیق‌تر و بیان وضعیت مطلوب و بحرانی نیکوکاران و گناهکاران می‌پردازد. در مجموع، کنش اظهاری جنبه آمادگی و کنش عاطفی جنبه ارائه وضعیت انسان را نمایان می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، سوره انشقاق، کنش‌گفتاری، جان سرل، روان‌شناختی، گفتمان.

مقدمه

قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی مسلمانان همواره موضوع بررسی‌های گسترده‌ای بوده است. از دیرباز، مفسران و پژوهشگران با استفاده از رویکردهای گوناگون به تفسیر این کتاب الهی پرداخته‌اند. امروزه رویکردهای معناشناسانه، هرمنوتیکی، تحلیل گفتمانی و دیگر نگرش‌های بینارشته‌ای، به عنوان ابزارهایی قدرتمند برای تحلیل متون قرآنی به کار گرفته می‌شوند. این نظریه‌ها به پژوهشگر امکان می‌دهند که با رویکردی نوین به قرآن نگرسته و جنبه‌های تازه‌ای از این کتاب الهی را کشف کند.

بررسی دقیق قرآن نشان می‌دهد که این کتاب مقدس افزون بر احکام دینی، دربردارنده نکاتی روان‌شناختی است که به بهبود وضع روحی و روانی انسان کمک می‌کند. قرآن از طریق دیالوگ، پرسش و دعوت به اندیشیدن فضایی گفتمانی ایجاد می‌کند که مخاطب را به مشارکت در گفت‌وگو فرامی‌خواند. این گفتمان افزون بر مباحث دینی به مسائل اجتماعی، فرهنگی و روان‌شناختی پرداخته و انسان را به پرسشگری و بازنگری در اندیشه‌ها تشویق می‌کند.

در تحلیل گفتمان، صرفاً با عناصر ادبی تشکیل‌دهنده جمله، به عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا یعنی زمینه و متن سروکار نداریم، بلکه فراتر از آن با عوامل بیرون از متن یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی و ... روبه‌رو هستیم (بهرام‌پور، ۱۳۷۹: ۸). بنابراین تحلیل گفتمان چگونگی آشکار شدن معنا و پیام واحدهای زبانی را در ارتباط با عوامل درون‌زبانی (زمینه متن واحدهای زبانی) و عوامل بیرون‌زبانی (زمینه اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی) بررسی می‌کند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۸).

یکی از راه‌های فهم عمیق‌تر گفتمان‌های قرآن استفاده از رویکردهای مختلف زبانی،

از جمله نظریه کنش گفتاری جان سرل است. این رویکرد زبان را نه تنها وسیله ای برای انتقال داده ها، بلکه عنصری برای انجام کنش های گوناگون می داند. براساس نظریه کنش گفتاری، واژگان و جملات نه تنها حامل معانی خاص، بلکه دارای کارکردهای کنشی مؤثر بر مخاطب اند. سوره انشقاق از سوره هایی است که به طور ویژه بر تلاش پیوسته انسان در مسیر زندگی و سرنوشت نهایی او در دیدار با پروردگار تأکید می کند. این سوره با به کارگیری انواع کنش های گفتاری مانند هشدار درباره قیامت، دل گرمی به مؤمنان و ترسیم پیامدهای اخلاقی اعمال، تأثیر عمیقی بر احساسات و باورهای مخاطب می گذارد.

ضرورت تحلیل سوره انشقاق بر پایه نظریه کنش گفتاری، در عمل کردن زبان این سوره به عنوان یک «کنش» نهفته است؛ کنشی که می تواند باور انسان را دگرگون سازد، عواطف او را برانگیزد و او را برای ملاقات با خداوند آماده کند. از این دیدگاه، بررسی کارگفتی سوره انشقاق موجب روشن تر شدن نقش فعال زبان در شکل دهی به تحولات روانی و معنوی انسان و نیز آشکار شدن لایه های پنهان اثرگذاری قرآن بر ذهن و دل مخاطب می شود.

پیشینه پژوهش

کنش گفتاری به عنوان یکی از مباحث محوری در زبان شناسی و فلسفه زبان، توجه بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرده است. با وجود گستردگی مطالعات در این حوزه، پژوهش مستقلی که به بررسی تطبیقی کنش گفتاری در سوره انشقاق پرداخته باشد، پیدا نشد؛ تنها به صورت کلی پژوهش هایی مرتبط با سوره انشقاق و نظریه کنش گفتاری در دست است:

- مقاله «تأملی بر تحلیل ساختارگرایانه سوره انشقاق براساس نظریه سوسور» (۱۴۰۲) از زهرا جلیل و ابراهیم نامداری.

این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، سوره انشقاق را در سه سطح آوایی، واژگانی، نحوی و بلاغی براساس نظریه ساختارگرایی مورد بررسی قرار داده و می کوشد

انسجام شکلی و معنایی این سوره را به طور کامل نمایان سازد.

- مقاله «تحلیل متن سوره مریم براساس نظریه کنش‌گفتاری با تأکید بر الگوی جان سرل» (۱۳۹۸) از صحبت‌اله حسنونند.

در این مقاله، سوره مریم براساس کنش‌گفتاری جان سرل تحلیل شده است. به کارگیری این نظریه در تحلیل سوره مریم به عنوان بخشی از قرآن نشان می‌دهد که متن قرآن به علت برخورداری از ظرفیت‌های عمیق معنایی، قابلیت تفسیری بسیاری دارد.

بدین سان پژوهش حاضر با رویکردی جدید، سوره انشقاق را براساس نظریه کنش‌گفتاری سرل از دیدگاه کاربردشناختی و روان‌شناختی مورد تحلیل قرار می‌دهد. شایان ذکر است که این سوره تاکنون با چنین دیدگاه میان‌رشته‌ای و با تمرکز بر نظریه کنش‌های گفتاری سرل، به طور نظام‌مند مورد مطالعه قرار نگرفته است؛ از این رو پژوهش حاضر، از این نظر، کوششی نو در گشودن افقی تازه برای فهم گفتمان‌های قرآنی به شمار می‌آید.

پژوهش حاضر با تکیه بر روش تحلیلی و با هدف تطبیق نظریه کنش‌گفتاری سرل بر سوره انشقاق و شناسایی کنش‌های گفتاری مختلف در این سوره، به بررسی گفتمان و جنبه‌های روان‌شناختی این گونه از کنش می‌پردازد. براین اساس پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که چگونه بافت زبانی و موقعیتی سوره انشقاق، در پرتو نظریه کنش‌گفتاری جان سرل، به شکل‌گیری گفتمان این سوره و بازنمایی مفاهیم و پیام‌های قرآنی آن کمک می‌کند؟

پژوهش با هدف تحلیل نقش بافت زبانی در شکل‌گیری گفتمان سوره انشقاق، نخست به شناسایی ساختارگفتمانی این سوره پرداخته، سپس با بهره‌گیری از نظریه کنش‌های گفتاری جان سرل، آموزه‌های اخلاقی و روان‌شناختی آن را ارزیابی می‌کند.

۱. مبانی پژوهش

۱-۱. کنش گفتاری

نظریه کنش گفتار یکی از رویکردهای معناشناختی در تحلیل متون، از جمله متون دینی است که بر نقش زبان در انجام افعال و ایجاد تغییر در جهان واقعی تأکید دارد (ون دایک، ۱۳۸۳: ۲۱۱). این مفهوم که ریشه‌های آن در آرای فیلسوفانی مانند ویتگنشتاین، راسل و موریس دیده می‌شود، بر نقش کاربردی زبان در مکالمات روزمره متمرکز است (الصحرای، ۲۰۰۵: ۲۳). این اندیشه بر فیلسوفان آینده به ویژه جان آستین تأثیر گذاشت و او تحت تأثیر این اندیشه، موضوع رابطه بین زبان و فکر را مطرح کرد. آستین معتقد بود که زبان صرفاً ابزاری برای توصیف جهان خارج نیست؛ بلکه گاهی از این چارچوب این کارکرد فراتر رفته و وظیفه تأثیرگذاری بر مخاطب و نیز تغییر در جهان خارج را بر عهده می‌گیرد (آستین، ۱۹۹۱: ۱۷). با این دیدگاه، او زبان را به فضایی جدید، با عنوان کنش‌گرایی، وارد کرد. توضیح مطلب اینکه در نخستین مرحله که از آن به «صدق‌گرایی» تعبیر می‌شود، گفتارهای معنادار صرفاً به دو گروه صادق و کاذب تقسیم می‌شوند؛ اما در مرحله «کنش‌گرایی»، این پاره‌گفتارها به وسیله کاربر زبان در یک بافت مشخص، کنش و عملی را در جهان خارج انجام می‌دهند. آستین در این نظریه چنین می‌گوید که بخش قابل توجهی از گفتار و نوشتار ما یا خود به عنوان واکنش عمل می‌کنند یا بخشی از آن هستند. این نوع گفتار یا نوشتار شامل افعالی است که به آن‌ها افعال کنشی گفته می‌شود (استیور، ۱۳۸۴: ۱۶۰).

جان سرل، از شاگردان برجسته آستین، با دفاع از رساله دکتری خود در سال ۱۹۵۹ و تدریس در دانشگاه کالیفرنیا، نقشی اساسی در گسترش نظریه کنش گفتاری ایفا کرد. او با پیوند دادن مکتب زبان متعارف و فلسفه ذهن، به توسعه زبان‌شناسی ساخت‌گرایی آمریکایی در نیمه دوم قرن بیستم کمک کرد. سرل در ۱۹۶۹ با انتشار کتاب کنش‌های گفتار، خود را شاگرد آستین و چامسکی معرفی کرد (چپمن، ۱۳۸۴: ۲۷۸). سرل با در نظر

گرفتن معیارهایی زبانی، کنش‌های گفتاری را به پنج‌گونه تقسیم کرد. این معیارها به عواملی مانند حالت روان‌شناختی، نحوه انطباق گفتار با جهان خارج و محتوای گزاره‌ها مربوط هستند. کنش‌های گفتاری پنج‌گانه عبارت‌اند از: اظهاری، ترغیبی، عاطفی، تعهدی و اعلامی (searl, 1975: 344-365).

براساس نظریه کنش‌گفتار، تحلیل هر گفتمانی مبتنی بر قصد‌گوینده است؛ زیرا معانی عناصر زبانی بر مبنای مقصود و منظور گوینده پایه‌ریزی شده است. در حقیقت جان سرل اعلام می‌کند که هر گفتار شامل واژگان و جملات، کنش‌هایی را به همراه دارد که بر روابط و تعاملات انسانی تأثیر می‌گذارند.

۲-۱. تفسیر روان‌شناختی

تفسیر روان‌شناختی یکی از گرایش‌های تفسیری است که با رویکردی روان‌شناختی به آیات قرآن می‌نگرد. مفسر در این رویکرد با بهره‌گیری از آیات، روایات، داده‌های معتبر روان‌شناختی و منابع لغوی، به استخراج و تولید مفاهیم روان‌شناختی از قرآن و نظام‌سازی براساس آن می‌پردازد (شیرزاد و رضایی اصفهانی، ۱۳۹۹: ۵۷).

یکی از شاخه‌های تفسیر روان‌شناختی قرآن کریم بهره‌گیری از نظریه‌ها و یافته‌های نوین روان‌شناسی در پرتو آیات الهی است. در این رویکرد، مفسر با نگاهی تازه به آیات قرآن می‌کوشد مفاهیم و گزاره‌هایی هم‌سو با دانش روان‌شناسی استخراج کند و در مسیر تولید نظریه‌ها و آموزه‌های روان‌شناختی برگرفته از متن وحی گام بردارد. چنین نگاهی می‌تواند زمینه‌ساز گسترش علوم انسانی اسلامی و شکل‌گیری رویکردی بومی در روان‌شناسی باشد؛ برای نمونه یکی از دستاوردهای این نوع تفسیر، تحلیل سه مفهوم نفس اماره، نفس لوامه و نفس مطمئنه در قرآن است. این مفاهیم را می‌توان به مثابه سه وضعیت یا مرحله از رشد شخصیت انسان در نظر گرفت که هر فرد ممکن است در سیر تحول روانی خویش با آن‌ها مواجه شود (نجاتی، ۱۳۷۲: ۳۲۵).

براین اساس، تحلیل روان‌شناختی سوره‌های قرآن به بررسی تأثیر آموزه‌های قرآن بر روان

انسان می‌پردازد و هر سوره می‌تواند موضوعات اساسی مرتبط با روان‌شناسی، الگوهای رفتاری و تأثیرات عاطفی بر زندگی فردی و اجتماعی ارائه دهد.

۲. ویژگی اجمالی سوره انشقاق

سوره مبارکه انشقاق از جمله سوره‌های مکی است که در سال‌های پایانی زندگانی پیامبر ﷺ، پس از سوره انفطار و پیش از سوره روم، نازل شده و ۲۵ آیه دارد. محتوای اصلی این سوره بر موضوعاتی مانند قیامت، حسابرسی اعمال، سرنوشت انسان در جهان پس از مرگ و تمایز سرنوشت مؤمنان و کافران متمرکز است. نام سوره برگرفته از آیه نخست آن است که به شکافته شدن آسمان در آستانه وقوع قیامت اشاره می‌کند (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۳۰/۲۱۷؛ قرشی بنایی، ۱۳۷۵: ۱۲/۱۴۵؛ بهجت پور، ۱۳۹۴: ۳۶۵).

با توجه به بافت گفتمانی سوره انشقاق، پیش از تحلیل آن، ابتدا ساختار کلان گفتمان‌های حاکم بر آیات بررسی می‌شود تا محورهای معنایی و اهداف ارتباطی سوره به صورت نظام مند تبیین شود و زمینه لازم برای تحلیل کاربردشناختی فراهم آید.

۲-۱. گفتمان‌های سوره انشقاق

شناخت گفتمان سوره‌های قرآن از این نظر اهمیت دارد که هر سوره، فراتر از مجموعه‌ای از آیات، یک نظام معنایی و ارتباطی منسجم را شکل می‌دهد که به هدایت مخاطب و ایجاد تحول در اندیشه و روان او می‌انجامد. تحلیل گفتمان سوره‌ها این امکان را فراهم می‌آورد که لایه‌های زبانی و مفهومی پنهان تر قرآن آشکار گردد و از این راه، نقش این کتاب مقدس در تربیت فردی و اجتماعی انسان با وضوح بیشتری فهمیده شود.

۱-۱-۲. گفتمان اول: توصیف برخی از رخداد‌های قیامت و تأثیر تلاش‌های انسانی بر

سرنوشت فردی (انشقاق/۱-۱۵)

سوره انشقاق نخست با استفاده از عنصر زبانی شرط، وقوع قیامت و دگرگونی‌های کیهانی را به عنوان حقیقتی قطعی ترسیم کرده، سپس با تأکید بر تلاش مستمر انسان به

سوی خدا، ملاقات با پروردگار را به عنوان هدف نهایی معرفی می‌کند. در ادامه، این سوره به حسابرسی و توزیع نامه‌های اعمال پرداخته و ناباوری به بازگشت را عامل سرنوشت نامطلوب گروهی از انسان‌ها می‌داند. بدین سان می‌توان دریافت که ششمین آیه سوره انشقاق، به عنوان محور معنایی گفتمان، نقشی کلیدی در ساختار دلالتی این سوره ایفا می‌کند. این آیه درحقیقت پاسخ شرط‌های آیات پیشین است و با ایجاد تعلیقی معنایی، ذهن مخاطب را برای نتیجه‌گیری آماده می‌سازد. دگرگونی‌های عظیم در هستی، انسان را به یاد اهمیت تلاش پیوسته و آمادگی برای دیدار با پروردگار می‌اندازد. افزون بر این، این آیه سرآغاز بخش تازه‌ای از گفتمان سوره است و زمینه را برای آیات ۷ تا ۱۵ فراهم می‌کند؛ جایی که با بیانی روشن خطاب می‌شود: «ای انسان، تو در نهایت با تلاش پیوسته‌ات به ملاقات پروردگارت خواهی رسید». در واقع در آیات بعدی، سرانجام ملاقات دو گروه با خداوند تبیین می‌شود؛ به این صورت که فرجام شایسته گروه اول و عاقبت نامطلوب گروه دوم به چگونگی باور آنان نسبت به بازگشت به سوی خداوند و ملاقات با او بستگی دارد.

۲-۱-۲. گفتمان دوم: سوگند به پدیده‌های طبیعت و ارتباط آن‌ها با حرکت و تحولات

مستمر زندگی (انشقاق/ ۱۶-۱۸)

در این گفتمان، خداوند ابتدا با تأکید بر سه نشانه از نشانه‌های آفرینش، توجه انسان را به وضعیت آسمان در هنگام غروب آفتاب، گستردگی تاریکی در شب و مراحل تکامل ماه جلب می‌کند. در واقع خداوند از طریق این سوگندها چنین یادآوری می‌کند که انسان نیز مانند پدیده‌های طبیعی به طور پیوسته و مرحله‌به‌مرحله در مسیر زندگی حرکت می‌کند و چگونگی این فرایند به انتخاب و گزینش او در شیوه حرکت بازسته است. بدین سان با توجه به نشانه‌های موجود می‌توان دریافت که هدف سه آیه یادشده تأکید بر درون‌مایه آیه ۱۹ است: «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ».

از دیدگاه زبان‌شناختی، این گفتمان با بهره‌گیری از سازوکارهای دلالتی و استعاره‌ای،

مفهوم تحول تدریجی را تبیین کرده و نقش فعال انسان در تعیین مسیر زندگی را برجسته می‌سازد.

۳-۱-۲. گفتمان سوم: رویکرد هشداری و توییحی نسبت به نگرش و رفتار منکران (انشقاق/ ۲۰-۲۵)

پس از تأکید بر حرکت مرحله به مرحله انسان در آیات پیش گفته، آیات ۲۰ تا ۲۵ وارد گفتمان می‌شوند و با اظهار شگفتی از رویکرد کافران، دو سؤال مهم درباره علت ایمان نیاوردن و تسلیم نشدن آنان در برابر آموزه‌های قرآن مطرح می‌شود. در آیه ۲۲ نیز با استفاده از واژه «بل» به لایه‌ای عمیق‌تر از رفتار کافران اشاره می‌شود که نه تنها ایمان نمی‌آورند و سجده نمی‌کنند، بلکه به علت کفر، به دروغ پنداشتن حقایق نیز ادامه می‌دهند. این افراد پس از گذراندن این مراحل به جای دریافت بشارت ملاقات با رحمت پروردگار، به عذاب دردناک بشارت داده می‌شوند. پس از این، در نقطه مقابل و در پایان گفتمان، سوره بیان می‌دارد که اهل ایمان و عمل صالح که به حرکت مرحله به مرحله به سوی پروردگارشان ایمان دارند و در مسیر آن پیش رفته‌اند، نه تنها از عذاب ایمن خواهند بود، بلکه از پاداش بی‌پایان الهی بهره‌مند خواهند شد.

با توجه به موضوعات مطرح شده می‌توان نتیجه گرفت که گفتمان و هدف سوره تأکید بر تلاش‌های مستمر انسان در تحولات زندگی و نقش این تلاش‌ها در تعیین چگونگی ملاقات با خداوند است. این تلاش‌ها، چه اختیاری چه غیراختیاری، به یک نظم الهی و هدف نهایی در آیات نخستین سوره مرتبط است. این پیوستگی به طور ضمنی به اهمیت تسلیم در برابر دستورات خداوند و درک معنا و هدف تلاش‌ها در زندگی دنیوی اشاره دارد. تحلیل‌های پیش گفته، تمامی عناصر و گفتمان‌های سوره را به طور منسجم در بر می‌گیرند و به گونه‌ای مؤثر پیام اصلی آن را بازتاب می‌دهند. شاید به همین علت است که واژه «کدح» که به معنای تلاش و رنج‌های انسان در مسیر است و عبارت «لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ» که به مراحل مختلف و تغییرات مستمر در زندگی اشاره

دارد، به صورت تکامدی در این سوره به کار رفته‌اند.

۳. تحلیل کنش‌گفتاری در سوره انشقاق

در این بخش، نشان داده خواهد شد که چگونه نظریه کنش‌گفتاری می‌تواند در تبیین مؤثرتر مفاهیم محوری سوره انشقاق و تقویت درک عمیق‌تر پیام‌های آن نقش‌آفرین باشد.

۳-۱. کنش‌اظهاری

کنش‌اظهاری (Representatives act) به کنشی اطلاق می‌شود که هدف آن گزارش وضعیت یا واقعیتی خاص است؛ به گونه‌ای که گوینده باور خود را درباره درستی یا نادرستی آن واقعیت یا وضعیت خاص ابراز کند. این نوع کنش، تعهد گوینده را نسبت به درستی و دقت اطلاعات بیان‌شده نشان می‌دهد (صفوی، ۱۳۷۸: ۸۲).

در گفتمان پنج‌آیه ابتدای سوره، کنش‌اظهاری به گونه‌ای برجسته نمایان و آشکار شده است. در اینجا خداوند به عنوان گفته‌پرداز از طریق توصیف صحنه‌های قیامت، کنش‌های کیهانی را به تصویر می‌کشد. این تصاویر نمادین به وضوح نشان‌دهنده وقوع قیامت و واکنش‌های نظام‌مند آسمان و زمین به فرمان‌های الهی هستند (دروزه، ۱۳۸۳: ۴۲۴).

کاربرد و تکرار فعل‌های «أَذْنَتْ» و «حُقَّتْ» (آیه ۲ سوره انشقاق) در توصیف فرمان‌برداری آسمان و زمین و محقق‌وعده‌های الهی، به مخاطب این امکان را می‌دهد که به طور عمیق‌تری به پیامدهای این فرمان‌های الهی پی‌ببرد. این توصیفات نه تنها وضعیت فرمان‌برداری را به دقت تصویرسازی می‌کنند، بلکه به تقویت احساس مسئولیت و اهمیت اجرای این آموزه در زندگی فردی و اجتماعی یاری می‌رسانند.

همچنین از دیدگاه دلالت‌های معناشناختی، دو واکنش «أَلْفَتْ» به معنای تخلیه و بیرون ریختن محتویات و «تَخَلَّتْ» به معنای خالی شدن زمین (آیه ۴ سوره انشقاق) (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰/۱۹۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۷۲۶) به وضوح به پایان یافتن مرحله‌ای و آغاز مرحله‌ای نوین اشاره دارند. این دلالت‌ها بر این نکته تأکید دارند که همچون زمین که

تمامی محتویات خود را تخلیه می‌کند، انسان نیز باید از هرگونه سستی و نافرمانی در مسیر حرکت رها شده و برای مواجهه با حقیقت ملاقات الهی آماده شود.

نکته قابل تأمل دیگری که در این پاره‌گفتار به بررسی دقیق نیاز دارد، تفاوت در نحوه توصیف واکنش آسمان و زمین است. کاربرد افعال «أَلْقَتْ» و «تَخَلَّتْ» نشان می‌دهد که زمین در آستانه قیامت نه تنها فرمان بردار پروردگار است، بلکه به طور فعال در روند آشکارسازی و تغییر نقش خود شرکت می‌کند. افزون بر این، آسمان به مراتب منفعل‌تر از زمین ظاهر می‌شود؛ به این معنا که آسمان بدون اینکه چیزی از درون خود بیرون بيفکند، یا تغییری بنیادین در محتوای آن رخ دهد، تنها فرمان را می‌پذیرد و تغییرات را متحمل می‌شود. این تفاوت در کنش‌های اظهاری می‌تواند در گفتمان قرآنی به عنوان نمادی از تفاوت نقش آسمان و زمین در ساختار معنایی قیامت تفسیر شود. توضیح مطلب اینکه آسمان صرفاً نمادی از پذیرش مطلق اراده الهی است و نه حامل موجودات و اجسام؛ اما زمین به عنوان مکانی که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند و در نهایت به آن بازمی‌گردند، باید تمامی آنچه را در خود نگه داشته، تخلیه کند و از وظیفه نگهداری خویش رهایی یابد.

بدین سان واژگان به کاررفته در این آیات، واقعیت تحولات بنیادین را بازنمایی می‌کنند. این کنش‌های بر قطعیت تغییرات نهایی تأکید داشته و چنان‌که آمد، انسان را به آمادگی برای پذیرش دگرگونی‌ها و ملاقات با خداوند فرامی‌خواند.

۲-۳. کنش ترغیبی

کنش‌های ترغیبی (Directives act) به دسته‌ای از کنش‌های گفتاری اطلاق می‌شود که در آن‌ها گوینده با به‌کارگیری زبان قصد دارد مخاطب را به انجام عمل خاصی تشویق یا وادار کند. این‌گونه از کنش نمایانگر اهداف گوینده است و مواردی چون فرمان، درخواست و پیشنهاد را در بر می‌گیرد. کنش‌های ترغیبی می‌توانند به شکل مثبت (ایجابی) یا منفی (سلبی) برای تشویق به انجام عملی خاص یا جلوگیری از انجام آن بیان شوند (صفوی، ۱۳۸۳: ۱۷۷).

با توجه به گفتمان سوره انشقاق، آیات ۲۰ و ۲۱ به کنش‌های ترغیبی از نوع سلبی اشاره دارند. این آیات با بیان پیامدهای منفی و هشدار نسبت به عواقب نافرمانی، مخاطب را به اصلاح رفتار و اجتناب از گناه و انحراف هدایت می‌کنند. ابزارهای پرسشی و بیانی به‌کاررفته در آیات یادشده کارکرد کنش‌ترغیبی سلبی دارند و به‌طور غیرمستقیم در شکل‌دهی رفتار و واکنش مخاطب مؤثرند. در این آیات، خداوند به‌طور مستند انگیزه‌های انتخاب افرادی را که با دست‌چپ‌نامه اعمالشان را دریافت کرده‌اند، روشن می‌سازد: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ (انشقاق/ ۲۰-۲۱).

استفهام در اول آیه به‌منظور برانگیختن تعجب شنونده از عدم ایمان کافران و همچنین برای سرزنش آنان به‌کاررفته است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۰/۴۰۷). از مهم‌ترین آسیب‌های رفتاری که نتیجه‌ای جز گمراهی و درماندگی ندارد، این است که انسان «زیر بار سخن حق نرود»، «آگاهانه از آن روی برتابد» و «به اشتباهات خود ادامه دهد». چنین رفتاری در اندیشه عقل‌مدار قرآنی شگفت‌انگیز قلمداد شده است. در این دو آیه، خداوند از دو جنبه خاص به اشتباه بودن این رفتار و اصلاح آن می‌پردازد:

۱. ایمان نداشتن: ایمان به‌عنوان باوری قلبی جهت‌دهنده توجه و حرکت انسان به سوی اهداف مادی یا الهی است. قرآن با پرسیدن از علت ایمان نداشتن، به‌صورت غیرمستقیم مخاطبان را به تأمل و بازنگری در رویکرد خود فرامی‌خواند. بهره‌گیری از عبارت ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ به‌طور ضمنی نشان می‌دهد که افراد مورد نظر به‌رغم توانایی بر ایمان آوردن، خود را در جایگاه ایمان قرار نمی‌دهند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۱۰۴). این رویکرد روان‌شناختی به بررسی باورها و نگرش‌های افراد پرداخته و از آنان می‌خواهد درباره موانع و علل عدم پذیرش ایمان تأمل کنند.

۲. تسلیم نشدن: تسلیم نشدن گزاره دیگری است که می‌توان از آیه ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ استخراج کرد. در این آیه، منظور از «سجده»، خضوع، تسلیم و اطاعت است و سجده به معنای شناخته‌شده آن تنها یکی از مصادیق این مفهوم کلی است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۲۶/۳۱۸). بدین‌سان اشاره به سجده نکردن در هنگام

تلاوت قرآن، بر ضرورت و اهمیت تسلیم در برابر دستورات الهی تأکید دارد. از دیدگاه معناشناختی و روان‌شناختی، ذکر واکنش‌های منفی همچون «لَا يُؤْمِنُونَ» «لَا يَسْجُدُونَ»، به عنوان ابزاری برای ترغیب منفی صورت می‌گیرد. این شیوه بیان به جای ارائه مستقیم رفتار مطلوب، مخاطب را از مسیر نادرست باز می‌دارد و به‌طور غیرمستقیم او را به سوی اصلاح رفتار و پرهیز از کاستی‌ها رهنمون می‌شود.

۳-۳. کنش تعهدی

کنش تعهدی (Commissives act) نوعی از کنش گفتاری است که در آن گوینده به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به بیان و تصدیق تعهدات، قول‌ها یا وظایف خود می‌پردازد. در این گونه از کنش، گوینده با استفاده از عباراتی مانند «قسم می‌خورم»، «متعهد می‌شوم» یا «قرار است» تعهد خود نسبت به انجام عمل یا وضعیتی خاص را بیان می‌کند (یول، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۶)

در آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره، خداوند در جایگاه گوینده، با بهره‌گیری از عنصر سوگند، بر برخی واقعیت‌ها و نظام کیهانی تأکید می‌کند: «فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّمْسِ * وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ * وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ * لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ». برای استخراج دلالت‌های کنش تعهدی لازم است که این آیات را در بافت و فضای گفتمان سوره مورد تحلیل و ارزیابی قرار داد.

«شفق» سرخی و نوری است که پس از غروب خورشید در افق ظاهر می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۸/۱) و «وسق» به معنای جمع‌آوری اشیای پراکنده و پوشاندن است (همان، ۴/۴۵۴). در این آیات، به فرایند جمع شدن موجودات و دربرگرفته شدن کامل فضای شبانه اشاره شده است. «اتساق» نیز به مرحله‌ای از درخشندگی و تکامل ماه گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۹/۱۰).

بدین سان در این آیات، سه مرحله طبیعی به‌هم‌پیوسته توصیف می‌شود: نخست، شفق که زمان انتقال روز به شب است؛ یعنی لحظه‌ای که نور به تدریج کاهش می‌یابد و تاریکی آغاز می‌شود. این پدیده نمادی از فضایی جدید برای تحولات

بعدی است. سپس شب که به تدریج بر فرایند تاریکی و پنهان شدن موجودات می‌افزاید و سرانجام ماه که آهسته‌آهسته درخشندگی اش افزایش یافته، به صورت بدر درمی‌آید. این مراحل به صورت پیوسته و در پی یکدیگر رخ می‌دهند (قرشی بنایی، ۱۳۷۵: ۱۲/۱۵۶).

نکته قابل توجه در این پاره‌گفتار، تکرار مفهوم شب است که یک بار در قالب «شفق» به آغاز تاریکی و بار دیگر با واژه «وسق» به فراگیر شدن کامل شب اشاره دارد. در ادبیات و فرهنگ عربی، شب (اللیل) همچنین به صورت استعاری برای بیان تاریکی، ابهام و سختی زندگی به کار می‌رود. امرؤالقیس، شاعر معروف جاهلی، در وصف شب چنین سروده است: «و لیلٍ كموج البحرِ أرخى سُدولُهُ / عَلَيَّ بِأَنواعِ الهُمومِ لِيبتَلِي»؛ شبی همچون موج دریا که پرده‌هایش را گسترانید تا مرا با انواع غم‌ها بیازماید (زوزنی، ۱۴۲۳: ۵۹).

در ادامه گفتمان، به کمال و درخشندگی کامل ماه «وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ» اشاره شده است. تکرار شب به عنوان نماد تاریکی و چالش، در برابر تنها یک بار ذکر درخشندگی ماه موجب تقویت ساختار معنایی سوره می‌شود. این ترتیب نشان‌دهنده ضرورت عبور از دشواری‌ها برای رسیدن به کمال و هدایت است. اشاره به «وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ» در این سیاق، همچنین بر هم خوانی بافت سوره با مفهوم تلاش انسان در مسیر تکامل تأکید دارد.

از دیدگاه زبانی، وقتی در متنی از عنصر سوگند استفاده می‌شود، اهمیت معنایی پاسخ یا نتیجه سوگند معمولاً بر خود سوگند اولویت دارد (ابن‌یعیش، ۱۴۲۲: ۵/۲۴۴؛ سامرایی، ۱۴۲۰: ۴/۱۵۸)؛ چراکه سوگند در واقع به عنوان تأکیدی بر اهمیت مطلب یا پیام اصلی به کار می‌رود. بنابراین در این گفتمان لازم است که پاسخ سوگند در ارتباط با خود سوگند تحلیل شود. با این تحلیل می‌توان داده‌های به دست آمده را برای استخراج کنش تعهدی گفتمان به کار برد و به درک عمیق‌تری از مقصود اصلی متن رسید.

آیه «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ» به صورت صریح در پاسخ به سوگندهای آیات پیشین آمده است. فعل «لَتَرْكَبُنَّ» که با تأکید و لام قسم همراه است، بیانگر تعهدی است که گوینده (خداوند) به مخاطبان خود منتقل می‌کند. واژه «طَبَقٍ» نیز در اصل به معنای چیزی است که با چیزی دیگر مطابقت داشته باشد. در این آیه، «طَبَقٍ» به مرحله‌ای از زندگی

اشاره دارد که انسان در مسیر تلاش خود به سوی پروردگار طی می‌کند. این مراحل شامل زندگی دنیوی، مرگ و سرانجام حیات برزخی هستند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۰/۴۰۷؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۳۰/۲۲۶-۲۳۰).

در سطح کنش غیرمستقیم، آیه پیش‌گفته با هماهنگی کامل با سوگندهای پیشین به مخاطب چنین یادآور می‌شود که زندگی انسان نیز همچون طبیعت، مجموعه‌ای از مراحل و تغییراتی است که باید آن‌ها را پذیرفت و با آن‌ها همراه شد. به هررو این پیام نه تنها با محور اصلی سوره (تأکید بر حرکت و تغییر در زندگی دنیوی) سازگار است، بلکه کنش تعهدی سوگندهای پیشین را نیز تقویت می‌کند.

از دیگر نکات قابل توجه در پاره‌گفتار یادشده، انتخاب شب و ماه به‌عنوان موضوع سوگند است. این انتخاب به علت ویژگی‌های خاص این پدیده‌ها مانند نظم و تغییرات دوره‌ای و تکاملی و پیام‌هایی است که پدیده‌های یادشده در بستر فرهنگی زمان نزول منتقل می‌کرده‌اند؛ هرچند پدیده‌های دیگری مانند روز و خورشید نیز می‌توانسته‌اند نماد تغییر و تکامل باشند^۱ (نجار، ۱۴۲۹: ۳/۱۳۶).

از دیدگاه روان‌شناختی نیز این تأکید نشان‌دهنده قطعیت وقوع تغییرات و تحولات در زندگی و ضرورت آمادگی انسان برای مواجهه با این تغییرات و تحولات است. به‌طور کلی در آیات ۱۶ تا ۱۹، بارزترین نمونه‌های کنش تعهدی در این سوره دیده می‌شود.

۳-۴. کنش عاطفی

کنش عاطفی (Expressives act) به دسته‌ای از کنش‌های گفتاری اطلاق می‌شود که در آن‌ها گوینده به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، احساسات و حالات عاطفی خود را ابراز می‌کند. این‌گونه از کنش به‌طور خاص به وضعیت روان‌شناختی و عاطفی گوینده مربوط می‌شود و می‌تواند شامل کنش‌هایی باشد که نشان‌دهنده احساسات، افکار درونی و یا

۱. برای درک بهتر مطلب به آیه ۳۸ و ۳۹ سوره یس مراجعه شود.

ارزش‌های شخصی است (نحله، ۲۰۰۲: ۸۰).

با توجه به گفتمان سوره انشقاق، می‌توان واژه «سرور» را نمایانگر یک کنش عاطفی دانست. خداوند در گفتمان آیات ۹ تا ۱۳، واژه «سرور» را دو بار برای توصیف برخی افراد به کار برده است. اگرچه کاربرد واژه یادشده در هر دو بار، از نظر ساختاری، مشابه به نظر می‌رسد، تحلیل معنایی عمیق‌تر نشان می‌دهد که در لایه‌های پنهان و حس فرامتنی این واژه، دو معنا و نیت متفاوت نهفته است.

واژه سرور از ریشه «سرر»، به وضعیتی اشاره دارد که فرد در آن، احساس شادمانی و رضایتی عمیق داشته باشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۲۰۳). از دیدگاه روان‌شناختی نیز این واژه به احساس شادی و رضایتی درونی که به‌طور مستقیم با دستاوردهای مثبت پیوند دارد، اطلاق می‌شود.

اینک باید پرسید که چه تفاوت‌هایی در ماهیت و منبع سرور مطرح شده در آیات ۹ و ۱۳ وجود دارد؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که در آیه ۹ سوره، سرور ناشی از دریافت نامه اعمال با دست راست و حسابرسی آسان به تصویر کشیده شده و در مقابل، سرور مطرح شده در سیزدهمین آیه به وضعیت دنیوی و رضایت از موقعیت اجتماعی و خانوادگی مربوط است.

مسئله دیگری که باید بدان توجه کرد، تفاوت‌های ماهیتی و روان‌شناختی در تحلیل کنش‌های عاطفی و تأثیرات آن‌ها بر زندگی اخروی افراد است؛ به‌ویژه در آیه ۱۳ که سرور و خوش‌حالی فرد در میان خانواده‌اش نمایانگر نوعی غرور و غفلت از خداوند است. این نوع شادی که ناشی از دل‌بستگی به امور دنیوی و بی‌توجهی به آخرت است، خود به‌عنوان رفتاری مذموم قلمداد می‌شود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۲۶/۳۰۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۷۲۶-۷۲۷؛ طبرسی، بی‌تا، ۲۶: ۳۹۸). از دیدگاه روان‌شناختی، افراد معمولاً از انجام رفتارهایی که با ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی یا اجتماعی‌شان مطابقت دارد، احساس رضایت و شادمانی می‌کنند؛ اما در اینجا شادی این‌گونه ناشی از انجام

رفتار نادرست و ارتکاب گناهان است. در واقع جوهر شادی آن‌ها از باور نداشتن به اندیشه معاد و تمسخر مؤمنان و ستم به ایشان بوده است (مطففین/۲۹-۳۱). پرسش دیگری که از این گفتمان می‌توان استخراج کرد، این است که چه تفاوتی میان عبارت «يَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا» (انشقاق/۹) و عبارت «إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا» (انشقاق/۱۳) وجود دارد؟

شادی در دنیا ممکن است سطحی و به خاطر غفلت از اندیشه معاد باشد؛ چنان‌که خداوند در ادامه بیان شادی ذکرشده در آیه ۱۴، می‌فرماید: «إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ»؛ او می‌پنداشت که هرگز برنخواهد گشت. این نکته تأکید می‌کند که فرد به علت توجه نکردن به واقعیت بازگشت و محاسبه اعمال خویش، در سرور ناچیز و ناپایدار غرق است. فعل «یحور» از ریشه «حور» در اصل به معنای «بازگشت» است و در اصطلاح، به فرایند برگشت به مکانی اشاره دارد که شخص فعالیت خود را از آنجا آغاز کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۸۷/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۷/۴). این فرایند معمولاً در حرکتی دایره‌ای با احساساتی مختلف از جمله سردرگمی، نگرانی و اضطراب همراه است؛ از این رو به گونه‌ای به مسیر زندگی انسان نیز شبیه است که فرد سرانجام به جایی که از آن آغاز کرده است، برمی‌گردد (خطیب، ۱۳۹۰: ۱۶/۱۵۰۵؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۳۰/۲۲۵). این در حالی است که شادی در بهشت نمایانگر ثبات و نتیجه رفتار و رویکرد نیک و آگاهی از حقیقت زندگی است.

براین اساس می‌توان گفت که سرور در دنیا و آخرت به شدت بسته به نگرش فرد نسبت به زندگی، آخرت و مسئولیت‌هایش تغییر می‌کند. از دیدگاه روان‌شناسان نیز نیت و انگیزه افراد نقش مهمی در رفتار و رویکردشان ایفا می‌کند.

یکی دیگر از کنش‌های عاطفی در موقعیت گفتمانی نخست، از طریق عبارت «وَرَاءَ ظَهْرِهِ» در آیه ۱۰ بیان شده که کنش‌گزار در توصیف نحوه دریافت کتاب و تأثیر آن می‌گوید: «وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ».

دریافت کتاب اعمال از پشت سر، در لایه معنایی مستقیم، نمادی از ناامیدی، ترس

و بیچارگی است که در فرهنگ اسلامی بر وضعیت اسف‌بار فرد گناهکار دلالت دارد. از دیدگاه روان‌شناختی، این کنش می‌تواند نشانه‌ای از فقدان صمیمیت و ارتباطی عاطفی باشد؛ چراکه اجتناب از مواجهه مستقیم معمولاً بیانگر شرمساری و بی‌اعتنایی است. در چارچوب گفتمان قرآنی، این تصویر کنشی نمادین و چندلایه است که دوری از رحمت الهی و نبود شایستگی برای مواجهه مستقیم را بازنمایی می‌کند. همچنین این تحلیل نشان می‌دهد که چگونه یک تصویر قرآنی می‌تواند حامل دلالت‌های عمیق روان‌شناختی و اخلاقی باشد.

از دیگر نکات تأمل‌برانگیز در این آیات مطرح شدن موضوع «اهل و خویشاوندی» است. منظور از «اهل» همان خویشاوندان انسان در دنیا است که در قیامت نیز در کنار او خواهند بود. برخی مراد از «اهل» را حور و نوجوانان بهشتی دانسته‌اند (طبرسی، بی‌تا: ۲۶/۲۹۶). به نظر می‌رسد اشاره به مفهوم اهل و خویشاوندی در سخن از هر دو گروه نشان‌دهنده نقش و اهمیت خانواده و پیوندهای اجتماعی در شکل‌دهی به رفتار و شخصیت فرد در مسیر زندگی باشد. افزون بر این، محتوای بیان در سوره نشان می‌دهد که رفتار فرد در مسیر زندگی بر جامعه و خانواده‌اش نیز تأثیرگذار است.

پژوهشگران حوزه شناخت اجتماعی معتقدند وقتی شادمانی و پشیمانی با تجربه‌های خانوادگی و اجتماعی پیوند بخورند، فرد بهتر متوجه ارزش روابط و رفتارهایش در زندگی می‌شود. چنین ارتباطات ذهنی مستقیماً بر تصمیم‌گیری‌های او اثر می‌گذارد و یادآور می‌شود که روابط خانوادگی و اجتماعی هم‌بخش جدایی‌ناپذیر از رفتارهای انسان هستند (وید و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۱۱؛ لارسن و باس، ۱۴۰۰: ۲۷-۲۸). (وید و دیگران، ۱۳۹۷: ۳۱۱؛ لارسن و باس، ۱۴۰۰: ۲۷-۲۸).

گفته‌پرداز در ادامه توصیف پیشین، با بهره‌گیری از واژه «ثُبُوراً» تصویری دیگر از عواقب دریافت کارنامه حسابرسی با دست‌چپ را به نمایش گذاشته و از این طریق کنش عاطفی دیگری را بیان می‌کند: «فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا» (انشقاق/۱۱)؛ زودا که هلاک خویش خواهد. واژه «ثُبُور» در زبان عربی به معنای هلاکت، نابودی و ازدست‌رفتن است (راغب

اصفهان، ۱۴۱۲: ۱/۳۵۳). این واژه از دیدگاه کنش عاطفی، بیانگر وضعیت روانی کسی است که با بحرانی شدید مواجه شده و در آستانه فروپاشی و افسردگی قرار دارد. واژه «ثبور» در شبکه معنایی قرآن، چهار بار در آیات ۱۳ و ۱۴ سوره فرقان، آیه ۱۰۲ اسراء و آیه ۱۱ سوره انشقاق به کار رفته است. جالب اینجاست که در سه آیه از آیات یادشده، این واژه به صراحت به آرزو و درخواست جهنمیان برای هلاکت خویش در موقعیت قیامت اشاره دارد که نشان دهنده شدت ناامیدی، خودکشی و خودتخریبی است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۸/۳۸۴؛ ابو سعود، بی تا: ۶/۲۰۶-۲۰۷). اما در آیه ۱۰۲ سوره اسراء، این واژه به نسبت دادن دیوانگی به حضرت موسی از سوی فرعون مربوط می شود که به عنوان توصیفی منفی و تضعیف کننده خودپنداره به کار رفته است. این تنوع کاربرد نشان دهنده ابعاد مختلف عاطفی - معنایی و کاربردی واژه «ثبور» در فرهنگ روان شناختی قرآن است.

ارتباط این گزاره (آیات ۱۰-۱۱) با محور و فضای سوره که بر تلاش و حرکت انسان تأکید دارد، به این صورت است که دریافت کتاب از پشت سر نماد خردشستگی یا ناکامی در مسیر حرکت به سوی خداوند و هدف نهایی زندگی است. فردی که در زندگی از مسیر الهی منحرف شده، سرانجام به جای مواجهه مستقیم با اعمال خود، از پشت سر با آنها روبه رو می شود. از دیدگاه روان شناختی، این امر مانعی برای پیشرفت و نشانه ای از گرفتاری در گذشته است که فرد را از حرکت در مسیر تعالی باز می دارد و او را در چرخه ای از ناامیدی و ناتوانی گرفتار می سازد.

با توجه به مطالب بالا، شاید به این علت است که خداوند با در نظر گرفتن بافت و فضای سوره، به جای استفاده از تصویر و واژه «شماله» (آیه ۲۵ سوره حاقه^۱) از عبارت «وَرَاءَ ظَهْرِهِ» (آیه ۱۱ سوره انشقاق) استفاده کرده و تعبیر چگونگی دریافت نامه اعمال را تغییر داده است. این جابه جایی در گفتمان، بافت عاطفی و روانی خاصی را به مخاطب القا

۱. «وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهٗ».

می‌کند که با فضای کلی سوره که بر تلاش‌های انسان و نتایج آن تأکید می‌کند، هماهنگی بیشتری دارد. در این حالت، فرد نه تنها به خاطر گناهایی که مرتکب شده شرم‌منده است، بلکه حتی قادر به روبه‌رو شدن با حقیقت اعمال خود نیست و در وضعیت انکار و ناتوانی قرار دارد. این انتخاب واژگان و تصاویر در سوره انشقاق، به دقت با هدف برانگیختن احساسات عمیق‌تر و بیان وضعیت بحرانی فرد گناهکار صورت گرفته است.

۵-۳. کنش اعلامی

کنش اعلامی (Deslarative act) نوعی از کنش‌های گفتاری هستند که در آن‌ها گوینده از طریق بیان جمله‌ای، تغییری در وضعیت نهاد یا اجتماعی ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر خود گفتار کنش‌آفرین و تحول‌آفرین است. در این نوع کنش، واقعیت بیرونی نه تنها توصیف، بلکه دگرگون می‌شود و گوینده معمولاً باید دارای موقعیت و اقتدار رسمی یا نهادی برای اعمال چنین تغییری باشد؛ مانند اعلام کردن، نام‌گذاری، اخراج کردن، بیان نتیجه و ... (یول، ۱۳۷۸: ۷۶-۷۳).

با دقت در نخستین گفتمان درمی‌یابیم اگرچه در آیات ۱ تا ۵ سوره انشقاق، به ظاهر به گزارش وقوع تغییرات شگرف در نظام هستی (آسمان و زمین) پرداخته شده، در لایه‌های پنهان، این توصیفات به طور غیرمستقیم در جهت اعلام و وقوع رستاخیز و ایجاد چشم‌اندازی حتمی از آینده هستند. همچنین درمی‌یابیم که این آیات در ظاهر به دگرگونی‌های بزرگ در آسمان و زمین اشاره دارند، اما در لایه‌های عمیق‌تر معنایی، همین توصیفات به طور غیرمستقیم خبر از برپایی رستاخیز می‌دهند و چشم‌اندازی قطعی از آینده را پیش روی انسان ترسیم می‌کنند. با این همه این مسیر همچنان بر روی پژوهشگران باز است و ممکن است آنان با تأمل بیشتر بتوانند نمونه‌های دیگری از کنش اعلامی را در این سوره شناسایی کرده و مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهند.

نتیجه

براساس یافته‌های پژوهش، سوره انشقاق بر سه نظام گفتمانی استوار است که محوریت اصلی آن‌ها تأکید بر تلاش‌های مستمر انسان در جریان تحولات زندگی و نقش بنیادین این تلاش‌ها در تعیین سرنوشت نهایی او در ملاقات با خداوند است.

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که کنش‌های اظهاری و عاطفی به‌عنوان پرتکرارترین انواع کنش‌گفتاری در سوره انشقاق، نقش برجسته‌ای در ساختار گفتمانی این سوره ایفا می‌کنند. کنش‌های اظهاری به‌طور عمده بر اطلاع‌رسانی و هشدار درباره‌ی تحولات بنیادین هستی و ضرورت آمادگی انسان برای ملاقات با پروردگار تمرکز دارند و پایه‌ی معرفتی و منطقی گفتمان سوره را شکل می‌دهند. کنش‌های عاطفی نیز با برانگیختن احساسات مخاطب و ترسیم حالات نیکوکاران و گناهکاران، نقش مهمی در ایجاد تأثیر روان‌شناختی و انگیزشی دارند و باعث تثبیت آموزه‌های اخلاقی و اعتقادی این سوره در ذهن مخاطب می‌شوند.

بسامد بالای این دو نوع کنش نشان‌دهنده‌ی آن است که زبان سوره به‌منظور هدایت، تحریک عواطف و تقویت مسئولیت فردی و جمعی در مخاطب طراحی شده است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. آستین، جون، *نظریه‌ی أفعال الكلام*، ترجمه: عبدالقادر قینینی، دارالکتاب، القاهرة، ۱۹۹۱م.
۳. ابن عاشور، محمد، *التحریر و التنبؤ*، دارالتونسیة للنشر، تونس، ۱۹۸۴ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن یعیش، یعیش بن علی، *شرح المفصل*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۶. ابو سعود، محمد بن مصطفی، *تفسیرأبی السعود المسمی إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الکریم*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
۷. استیور، دان، *فلسفه‌ی زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۴ش.
۸. بهجت پور، عبدالکریم، *شناخت‌نامه‌ی تنزیلی سوره‌های قرآن کریم*، مؤسسه تمهید، قم، ۱۳۹۴ش.

۹. بهرام‌پور، شعبانعلی، *درآمدی بر تحلیل گفتمان و تحلیل گفتمانی*، انتشارات فرهنگ گفتمان، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. چپمن، شیوان، *از فلسفه به زبان‌شناسی*، ترجمه حسین صافی، گام نو، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. خطیب، عبدالکریم، *تفسیر القرآنی للقرآن*، دار الفکر العربی، القاهرة، ۱۳۹۰ ق.
۱۲. دروزه، محمد عزة، *التفسیر الحدیث*، دار الفکر العربی، القاهرة، ۱۳۸۳ ق.
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، صادق، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. زمخشری، ابوالقاسم محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. زوزنی، حسین بن احمد، *شرح المعانی السبع*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
۱۶. سامرایی، فاضل صالح، *معانی النحو*، دار الفکر، اردن، ۱۴۲۰ ق.
۱۷. شیرزاد، علیرضا و محمد علی رضایی اصفهانی، «تبیین مبانی تفسیر روان‌شناختی قرآن کریم»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال چهاردهم، شماره اول (پیاپی ۲۷)، پاییز ۱۳۹۹ ش.
۱۸. صانعی‌پور، محمدحسن، *مبانی تحلیلی کارگفتی در قرآن کریم*، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. الصحراوی، مسعود، *التداولیة عند علماء العرب*، دار الطلیعة، بیروت، ۲۰۰۵ م.
۲۰. صفوی، کورش، *درآمدی بر معناشناسی*، پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. صفوی، کورش، *فرهنگ توصیفی معناشناسی*، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. طباطبائی، محمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۰ ش.
۲۳. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۲۵. فرکلاف، نورمن، *تحلیل گفتمان انتقادی*، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۲۶. قرشی، سید علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، دفتر نشر نوید اسلام، قم، ۱۳۹۱ ش.
۲۷. لارسن، رندی جی و دیوید ام باس، *روان‌شناسی شخصیت*، ترجمه فرهاد جمهری و دیگران، انتشارات رشد، تهران، ۱۴۰۰ ش.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۲ ش.

۲۹. نجاتی، محمد عثمان، *قرآن و روان‌شناسی*، ترجمه عباس عرب، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲ ش.
۳۰. نجار، زغلول، *تفسیر الآيات الكونية في القرآن الكريم*، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ۱۴۲۸ ق.
۳۱. نحلة، احمد محمود، *آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر*، دار المعرفة الجامعية، مصر، ۲۰۰۳ م.
۳۲. ون دایک، تئون، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی*، ترجمه پیروز ایزدی و دیگران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۳۳. وید، کرول و دیگران، *روان‌شناسی عمومی*، ترجمه هامایاک آوادیس یانس و دیگران، انتشارات رشد، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۳۴. یول، جورج، *کاربردشناسی زبان*، ترجمه محمد عموزاده و منوچهر توانگر، سمت، تهران، ۱۳۷۳ ش.
35. Searl, John R., *speech Acts: an Essay in the philosophy of language*, Cambridge, Cambridge university press, 1975 .

رہیافتی بلاغی به کنایات سورہ یوسف؛ پیوندهای تاریخی و نوآوری های زبانی

علی جلائیان اکبرنیا^۱ - علی راد^۲ - رقیه سادات مصدق^۳

چکیده

کنایه کاربست لفظ در غیر معنای حقیقی، همراه با قرینه است تا بر بلاغت سخن بیفزاید. سورہ یوسف، از نظر روایتگری، به عنوان یکی از برجسته ترین سورہ های قرآن شناخته می شود؛ از این رو انتظار می رود که کنایات به کاررفته در آن نیز از چنین ویژگی بلاغی ای برخوردار باشند. مسئله اصلی پژوهش حاضر به دست آوردن نوع و ویژگی های این کنایات است. آزمون پیش فرض یادشده هدف راهبردی ایجابی و اکتشافی پژوهش است تا از این طریق خصایص بلاغی و متمایز کنایات به کاررفته در سورہ یوسف آشکار شود. براین اساس پژوهش در مقام پاسخ به این پرسش است که چه نوع کنایاتی در سورہ یوسف به کار رفته است؟ پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیلی و بازخوانی آیات می کوشد تنوع و خاستگاه کنایات در سورہ یوسف را معرفی کند. نتایج پژوهش نشان

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی و دانش آموخته حوزه علمیه خراسان (نویسنده مسئول).
jalaeyan@razavi.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران.
ali.rad@ut.ac.ir

۳. طلبه سطح ۴، گرایش تفسیر تطبیقی، مؤسسه عالی تخصصی امام حسین (علیه السلام)، یزد
mosadegh11125@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۶

می‌دهد که برخی از این کنایات از ادب عصر جاهلی نشئت گرفته و برخی دیگر به طور اختصاصی به وسیلهٔ زبان قرآن نوآوری شده‌اند. نوآوری صورت گرفته این امکان را فراهم آورده که قرآن بتواند از کارکرد حدّا کثری کنایه در ترسیم و تصویر مفاهیم چندوجهی، پیچیده و عرفی بهره‌مند شود. اهمیت پژوهش در این است که نشان می‌دهد کنایات در زمان نزول، بخشی از گفتمان معمول مردم بوده و قرآن نیز با بلاغت خود از این ابزار زبانی بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: کنایه، شعر عربی، قرآن، سورهٔ یوسف، بلاغت، زبان قرآن، هم‌سنجی زبانی.

۱. درآمد

کنایه در ادب عربی از دیرباز به عنوان یکی از ابزارهای بیانی و بلاغی، مورد توجه شاعران و نویسندگان بوده است. کنایه عبارت است از استفاده از الفاظ در غیر معنای حقیقی خود؛ البته به شرط وجود قرینه‌هایی که معنای مدّ نظر گوینده را به شنونده یا خواننده القا کند. به کارگیری این فن بر جداییّت و تأثیرگذاری متن افزوده و باعث می‌شود که متن بتواند مفاهیم را به صورتی عمیق‌تر و پیچیده‌تر انتقال دهد.

در ادب جاهلی، کنایات به فراوانی مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند. این استفاده از کنایه به شاعران و نویسندگان امکان می‌داده تا به شیوه‌ای هنرمندانه و زیرکانه به بیان مفاهیم پردازند و از محدودیت‌های بیان مستقیم و صریح فراتر روند.

سورهٔ یوسف به روایتگری برجسته‌اش شناخته می‌شود. در این سوره، کنایه‌ها به عنوان یکی از ابزارهای بلاغی به کار رفته‌اند تا داستان یوسف و پیام‌های مرتبط با آن به گونه‌ای بیان شود که شنوندگان به تفکر و تعمق وادار شوند. کنایات این سوره نه تنها از نظر بلاغی بسیار تأثیرگذارند، بلکه به علّت نوآوری‌های زبانی و برخورداری از ریشه‌های ادب جاهلی، پیچیدگی‌های معنایی را نیز به خوبی منتقل می‌کنند. این امر موجب طرح پرسش‌هایی می‌شود: چه نوع کنایاتی در سورهٔ یوسف به کار رفته است؟ این کنایات چه ویژگی‌های بلاغی و متمایزی دارند و چگونه نوآوری‌های قرآنی در استفاده از کنایات به فهم بهتر

مفاهیم پیچیده کمک کرده است؟

فرضیه پژوهش این است که برخی از کنایات سوره یوسف در ادب جاهلی ریشه دارند و با همان قدرت یا به صورتی نوآورانه در قرآن به کار گرفته شده اند.

براین اساس مقاله حاضر به تحلیل و بررسی کنایات این سوره می پردازد تا ویژگی های بلاغی و متمایز آن ها را درک کند و نشان دهد که چگونه قرآن با بهره گیری از این ابزار زبانی موفق به انتقال مفاهیم پیچیده و چندبعدی شده است.

۲. پیشینه پژوهش

درباره کنایه در سوره یوسف پژوهش های متعددی در ایران و جهان عرب منتشر شده که به مهم ترین آن ها پرداخته می شود:

- «کنایه در قرآن؛ مطالعه سوره حضرت یوسف» به قلم مستنصر میر و تلخیص و ترجمه سید امیرحسین سرکشیکیان.

نویسنده پس از معرفی انواع کنایه، تنها به نقد ادبی آیاتی از سوره یوسف پرداخته که درون مایه ای کنایی دارند. بدین سان در این مقاله، وجوه تمایز کنایات سوره یوسف از کاربردهای مشابه در اشعار و امثال عرب مورد بررسی قرار نگرفته است.

- «کنایه در قرآن؛ تحلیل داستان حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام» به قلم مستنصر میر و ترجمه ابوالفضل حرّی.

این مقاله دارای پنج بخش است: خلاصه ای از قصه یوسف، نقد نظرات منتخب از تفاسیر درباره کنایه در سوره یوسف، تجزیه و تحلیل داستان یوسف، مقایسه کنایات قصه یوسف در قرآن و انجیل و نتیجه گیری. اما در این مقاله از احسن القصص بودن قرآن، بازتاب این موضوع در کنایات و مقایسه با اشعار سخنی به میان نیامده است.

- «عناصر ادبی و هنری در داستان یوسف عَلَيْهِ السَّلَام از نگاه سید قطب» از خلیل پروینی و یحیی امینی.

در این مقاله کوشیده شده برخی از عناصر ادبی و هنری داستان از جمله عنصر

شخصیت‌پردازی، صحنه‌پردازی و عناصری مانند گفت‌وگو، کشمکش و همچنین عناصر ادبی آن همچون عنصر عاطفه، خیال، اسلوب و فکر بررسی، تحلیل و طبقه‌بندی شود.

۳. مفهوم‌شناسی کنایه

برای شناخت دقیق معنای کنایه باید این واژه در لغت و اصطلاح بررسی شود:

الف) کنایه در لغت

کنایه در لغت از ریشه «ک ن ی» یا «ک ن و» بوده که به دو صورت مجرّد و مزید (باب‌های افعال، تفعیل، افتعال و تفعّل) به کار می‌رود و به معنی پوشیده سخن گفتن است. ابن منظور می‌گوید: «کَنَى عَنْهُ إِذَا وَرَى» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ذیل «کنی»); از او کنایه زد یعنی از او پوشاند و مخفی کرد.

این واژه حتّی اگر از ماده «ک ن ن» گرفته شده باشد، از آن معنای ستر و پوشیدگی برداشت می‌شود: کَنَّ يَكْنُ كَتًّا الشَّيْءُ: سَتَرَهُ فِي كَيْتِهِ وَ غَطَّاهُ وَ أَخْفَاهُ، وَ الْعَلَمَ: أَسْرَه (عکاو، ۱۹۹۲: ۶۲۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ذیل «کنن») و البته در این صورت باید ابدال حرف نون به حرف عله را پذیرفت.

ب) کنایه در اصطلاح

کنایه در اصطلاح ادبی این است که گوینده لفظ یا ترکیبی بیاورد که به صورت غیرمستقیم بر معنای مورد نظر او دلالت کند (جرجانی، ۲۰۰۴: ۶۶). همچنین گفته شده است: «کنایه بر هر لفظی اطلاق می‌شود که بر معنایی دلالت کند که بتوان آن را هم بر جنبه حقیقی و هم بر جنبه مجازی حمل کرد؛ البته به شرط اینکه صفتی مشترک بین معنای حقیقی و مجازی وجود داشته باشد» (ابن اثیر، ۱۹۹۹: ۱۸۲).

ابن منظور نیز به معنای اصطلاحی کنایه پرداخته و می‌نویسد: «كُنَى عَنِ الْأَمْرِ بغيره يَكْنِي كِنَايَةً: يَعْنِي إِذَا تَكَلَّمَ بِغَيْرِهِ مِمَّا يَسْتَدَلُّ عَلَيْهِ نَحْوَ الرَّفْثِ وَ الْغَائِطِ وَ نَحْوَهُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ذیل «کنن»); یعنی زمانی که گوینده کلمه‌ای را در غیر معنای ظاهری آن به

کار ببرد؛ مانند استفاده از واژه های رفث و غائط.

بدین سان کنایه در اصطلاح گونه ای از تعبیر و بیان است که مراد گوینده به صورت غیرمستقیم و با استفاده از اشاره به مفهومی دیگر بیان می شود. این امر مخاطب را به تفکر و برداشت عمیق تری وامی دارد. کنایه از ترکیب دو معنی حقیقی و مجازی بهره می برد و این چنان است که ظاهر به مفهومی غیر از مفهوم اصلی اشاره دارد؛ اما با درک و تحلیل می توان به معنای مدّ نظر گوینده پی برد.

از این فن ادبی برای افزودن بر زیبایی، غنا، تازگی زبان و ایجاد لایه های معنایی بیشتر در سخن استفاده می شود.

۴. تفاوت کنایه، مجاز و استعاره

کنایه، مجاز و استعاره از ابزارهای بیانی در ادبیات هستند که در زمینه های مختلف به کار می روند و تفاوت هایی دارند؛ که در ادامه به آن ها اشاره می شود:

چنان که آمد، کنایه بیانی است که در آن از واژه ها و عبارات برای اشاره به معنا یا مفهومی ضمنی استفاده می شود؛ به گونه ای که شنونده از طریق قرینه های موجود، معنی اصلی سخن را دریابد. بدین سان این فن بیانی، معمولاً حالتی غیرمستقیم دارد و به تفسیر نیازمند است (همایی، ۱۳۷۰: ۲۰۵). کنایه از نظر الفاظ و معانی ظاهری (مکتبی به) در محور هم نشینی و از نظر معنای باطنی (مکتبی عنه) که مراد گوینده است، در محور جانیشینی قرار می گیرد و از آنجاکه این فن، رسیدن از یک سطح به سطح دیگر است و ارتباطی بین دو سوی حاضر و غایب ایجاد می کند، جنبه هنری و ادبی می یابد (شمیسا، ۱۳۸۵: ۲۴۷). گاهی در کنایه اراده معنی اصلی صحیح نیست؛ مانند ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (زمر/ ۶۷) که در چنین موارد خاصی، اراده معنی اصلی که ترجمه ظاهر آیه است، امکان ندارد؛ چراکه خداوند متعال جسم نیست و دست و پا ندارد. در این آیه معنای لازمی سخن، یعنی قدرت کامل، مقصود است. (هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۰۴).

اما مجاز، براساس رابطه هایی مشخص، به استفاده از واژه در معنایی غیر از معنای

اصلی، اشاره دارد؛ رابطه‌هایی مانند رابطه کل به جزء، جزء به کل، علت به معلول و غیره. در مجاز، معنای اصلی واژه همچنان در ذهن خواننده حاضر است؛ اما از معنای ثانوی استفاده می‌شود.

سگّاکِی فرق دیگر کنایه و مجاز را در این دانسته که مبنا و اساس کنایه، در انتقال از لازم به ملزوم است (طول قامت ملزوم و طول نجاد لازم)؛ حال آنکه در مجاز، انتقال از ملزوم به لازم صورت می‌گیرد؛ مانند وقتی که غیث و باران در معنی نبات و گیاه به کار برده می‌شود. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۶۰۲). زیرا برخلاف کنایه که همچنان وابستگی ضمنی به معنای حقیقی وجود دارد، در استعاره جایگزینی مستقیم صورت می‌گیرد (رضایی، ۱۳۷۸: ۱۰۰).

نتیجه اینکه تفاوت اصلی میان کنایه و مجاز به مواردی به شرح زیر مربوط است:

- نوع رابطه: در کنایه، رابطه‌ای ضمنی و معنایی با مفهوم اصلی وجود دارد؛ حال آنکه در مجاز، رابطه از نوع مشخص و معین مانند کل به جزء است.

- نیاز به تفسیر: کنایه به تفسیر بیشتری نیاز دارد و این به درک شنونده یا خواننده از محیط و فرهنگ بازبسته است؛ اما در مجاز، رابطه بین واژه و معنای غیرمستقیم در بیشتر موارد واضح‌تر و قابل تشخیص‌تر است.

- معنای اصطلاحی: در کنایه، آنچه بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد، معنای اصطلاحی و فرهنگی است؛ حال آنکه در مجاز به روابط واژگانی پرداخته می‌شود. گاهی مجاز - استعاره مصرّحه مرکّب و نه استعاره مفرد - به علت همانندی در کلام ممکن است با کنایه اشتباه گرفته شود؛ زیرا کنایه در بیشتر موارد به صورت جمله و عبارت ظاهر می‌شود. در این صورت، فرق کنایه و استعاره مرکّب در این است که چون استعاره مرکّب، چنان‌که آمد، گونه‌ای مجاز است، دارای جمله قرینه است و قرینه به خواننده می‌فهماند که معنی اصلی مراد نیست؛ مانند «آب در هاون کوبیدن» که از نظر عرف و عقل انجام نمی‌شود. اما در کنایه، قرینه بازدارنده‌ای وجود ندارد که بر معنی دیگری دلالت داشته باشد؛ مانند جمله «فلانی در خانه‌اش باز است». در اینجا ممکن است به واقع مراد گوینده این باشد که کسی در خانه خود را باز می‌گذارد. به هررو، بی‌توجهی به نبود قرینه و نیز امکان حمل

آن بر معنای ظاهری باعث شده که در کتاب های سنتی، بسیاری از استعاره های مرگب را کنایه بدانند (شمیسا، ۱۳۸۵: ۲۸۹).

تفاوت اصلی در این سه فن آن است که در استعاره شباهت و تشبیه به کار می رود، در مجاز رابطه های مختلفی مانند جزء و کل وجود دارد و در کنایه، بیشتر به معنای پنهانی و غیرمستقیم اشاره می شود (خضری و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۰).

۵. گونه شناسی کنایه

کنایه در آغاز بر هر لفظ مبهمی مانند ضمیر و ... اطلاق می شده (میمندی و جمشیدی، ۱۳۹۲: ۱۹۵)؛ ولی بعد با کشف و استخراج کاربرد اصطلاحی قواعدی و نیز وضع معیارهایی برای تقسیم آن، گونه های متنوع و متفاوتی پیدا کرده است؛ از جمله:

الف) کنایه از صفت

در این نوع از کنایه، صفتی مانند بخشندگی، بزرگواری و شجاعت به صورت غیرمستقیم به «موصوف» نسبت داده می شود (سکاکی، ۱۹۸۷: ۴۰۳)؛ مانند «هو واسع جیب الکم». این عبارات به معنای کسی است که جیب گسترده و باز دارد و کنایه از فردی است که در خرج کردن و کمک به دیگران سخاوتمند و بخشنده است. کنایه از صفت ممکن است در قالب یکی از اشکال کنایه، شامل رفتار یا گفتار مقتدرانه، عاطفی، انگیزشی، اجتماعی، مسئولیت پذیرانه و عاقلانه ظاهر شود.

ب) کنایه از موصوف

در کنایه از موصوف، به جای ذکر مستقیم موصوف به یکی از ویژگی ها، صفات یا حالت های موصوف اشاره می شود. هدف از این نوع کنایه ایجاد تصویری است که مخاطب بتواند از طریق استنباط و تفسیر، به موصوف واقعی پی ببرد (عطوی، ۱۹۸۹: ۵۴)؛ مانند «صاحب الحوت» در آیه ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ﴾ (قلم/ ۴۸) که کنایه از حضرت یونس علیه السلام است. در این آیه به جای ذکر نام

یونس به صفت بارز ایشان یعنی صاحب ماهی بودن اشاره شده است.

ج) کنایه از نسبت

در این گونه، صفت یا حالتی به موضوعی نسبت داده می‌شود تا ویژگی یا حالت دیگری در ذهن مخاطب القا شود. به عبارت دیگر، به جای بیان مستقیم یک عمل یا ویژگی، بین دو چیز نسبتی ایجاد می‌شود که مفهوم و مقصود اصلی را به صورت غیرمستقیم منتقل می‌کند (عطوی، ۱۹۸۹: ۵۵)؛ مانند: «ظَلَّلْنَا نَعُودَ الْمَجْدِ مِنْ وَعَكْكَ الْأَذَى / وَجَدْتَ وَفُلْنَا: أَعْتَلَّ عُضْوٌ مِنَ الْمَجْدِ» (بحتری، ۱۹۹۴: ۱ / ۳۶۸)؛ ما به علت کسالت و بیماری تو، پی درپی به عیادت جود و سخا رفته و گفتیم که عضوی از اعضای مجد و بزرگی دردمند شده است.

در این بیت، شاعر به رغم خطاب به ممدوح و ذکر آشکار صفت جود، آن را به صورت مستقیم به ممدوح خود نسبت نمی‌دهد؛ بلکه ادعا می‌کند که بیماری او موجب بیماری مجد و بزرگی شده است.

۶. واکاوی و تبیین بلاغی کنایات در سوره یوسف

در سوره یوسف کنایات بسیار به کار رفته که می‌توان با توجه به سیاق و معنای هریک، آن‌ها را به دو دسته رفتاری و گفتاری تقسیم کرد.

۶-۱. کنایه در رفتار

در آیاتی از این سوره عباراتی وجود دارد که کنایه از رفتار افراد است که در ادامه به چند نمونه از آن‌ها در حوزه صفت و موصوف اشاره می‌شود.

الف) کنایه از صفت در رفتار مقتدرانه

«إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ» (یوسف / ۸)؛ [یاد کن] هنگامی را که برادران گفتند: با اینکه ما جماعتی نیرومندیم، یوسف و برادرش نزد پدرمان از ما محبوب‌ترند.

- ﴿قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ﴾ (یوسف/ ۱۴)؛ گفتند: اگر با بودن ما که گروهی نیرومندیم، گرگ او را بخورد، یقیناً ما در این صورت زیان کار و بی مقداریم. عبارت «نحن عصبه» در این آیات از نظر بلاغی، کنایه از صفت به معنای ابراز و اظهار قدرت و کنایه از رفتار مقتدرانه است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/ ۳۲۴).

واژه «عصبه» به معنای گروهی از افراد است که برای دستیابی به هدفی مشترک گرد هم آمده اند و این پیوند معمولاً بیان کننده هم بستگی و قدرت جمعی آن هاست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۸). این واژه معمولاً به گروهی اشاره دارد که از نظر توان بدنی یا نفوذ اجتماعی دارای قدرت و نیروی بیشتری هستند.

معنای کنایی این عبارت در آیات یادشده به علت زمینه ای که در آن به کار رفته، ایجاد می شود. در این آیات، برادران یوسف با استفاده از عبارت «نحن عصبه» به قدرت و توانایی جمعی خود اشاره می کنند تا نشان دهند که گروهی متحد و نیرومندند. این کنایه نشان دهنده تمایل آن ها به برتری و نفوذ نسبت به یوسف است که بیشتر مورد محبت پدرشان قرار می گیرد. در واقع برادران یوسف با اشاره به قدرت جمعی خود می خواهند روحیه و اقتدارشان را بیان کرده و در ضمن از محبوبیت یوسف نزد پدرشان شکایت کنند. بنابراین استفاده از این عبارت به صورت کنایی برای برجسته کردن تضاد میان قدرت ظاهر و عواطف و ارزش های واقعی است.

ب) کنایه از صفت در رفتار عاطفی

برخی از نمونه های کنایه در سوره یوسف، کنایه از صفت در رفتار عاطفی است. رفتار عاطفی به واکنش ها و رفتارهایی اشاره دارد که ناشی از احساسات و عواطف فرد هستند. این عواطف می توانند شامل شادی، غم، خشم، ترس، عشق و غیره باشند. رفتار عاطفی ممکن است به صورت مستقیم از یک محرک بیرونی نشئت گرفته یا به وسیله تجربیات و حالات درونی فرد ایجاد شده باشد:

- ﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطرْحُوهُ أَرْضًا يَخُلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾ (یوسف/ ۹)؛ یوسف را بکشید یا او

را در سرزمین نامعلومی بیندازید تا توجه و محبت پدرتان فقط معطوف به شما شود. عبارت «یخل لکم وجه ابیکم» از نظر بلاغی، کنایه از صفت به معنای جلب توجه کردن و از نوع رفتار عاطفی است.

- «قَالَ رَبِّ السَّجُنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَالْأَتْرَفُ عَنِّي كَيْدُهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (یوسف/ ۳۳)؛ یوسف گفت: پروردگارا، زندان نزد من محبوب تر است از عملی که مرا به آن می خوانند و اگر نیرنگشان را از من نگردانی به آنان رغبت می کنم و از نادانان می شوم.

عبارت «اصب الیهن» از نظر بلاغت، کنایه از صفت تمایل پیدا کردن است و در حیطه رفتار عاطفی قرار می گیرد.

- «فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف/ ۳۱)؛ هنگامی که (همسر عزیز) از فکر آنها باخبر شد، به سراغشان فرستاد (و از آنها دعوت کرد)؛ و برای آنها پستی (گرانها، و مجلس باشکوهی) فراهم ساخت؛ و به دست هر کدام، چاقویی (برای بریدن میوه) داد؛ و در این موقع (به یوسف) گفت: «وارد مجلس آنان شو!» هنگامی که چشمشان به او افتاد، او را بسیار بزرگ (و زیبا) شمردند؛ و (بی توجه) دست های خود را بریدند؛ و گفتند: «منزه است خدا! این بشر نیست؛ این یک فرشته بزرگوار است!»

عبارت «ما هذا بشراً إن هذا إلا ملک کریم» کنایه از صفت زیبایی صورت است. - همچنین عبارت «فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ» در آیه ۷۷، از نظر بلاغی، کنایه از صفت خویشتن داری و جوانمردی و از نوع رفتار عاطفی است.

- عبارت «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ» (یوسف/ ۲۱) به معنای تسلط خداوند بر تمام امور و تحقق اراده الهی است؛ چنان که هیچ مانعی نمی تواند خواست او را متوقف کند. این مفهوم بر اطمینان به قدرت و حکمت الهی دلالت دارد و در شرایط ناامیدی یا سردرگمی به افراد آرامش و اطمینان می بخشد که همه چیز طبق تدبیر الهی پیش می رود. این نگرش

می تواند موجب شکل گیری رفتارهای مثبت عاطفی مانند اعتماد به نفس، آرامش درونی و صبر در مواجهه با چالش ها شود.

بدین سان عبارت یاد شده کنایه ای از شکست ناپذیری اراده خداوند بوده و به رفتاری عاطفی اشاره دارد که بر ایمان و اعتماد به تقدیر الهی مبتنی است.

ج) کنایه از صفت در رفتار انگیزشی

رفتار انگیزشی به رفتاری اطلاق می شود که تحت تأثیر انگیزه ها و نیازهای فرد قرار دارد. انگیزه ها نیز عواملی درونی یا بیرونی هستند که فرد را به انجام یا پیگیری فعالیتی خاص سوق می دهند و می توانند فیزیکی، مانند گرسنگی و تشنگی یا روان شناختی، مانند نیاز به موفقیت یا احساس تعلق باشند.

- عبارت «وَقَالَتَ هَيْتَ لَكَ» در آیه ۲۳ یوسف، از نظر بلاغی، کنایه از صفت رابطه جنسی بوده و در حوزه رفتار انگیزشی جای می گیرد.

د) کنایه از صفت در رفتار اجتماعی

رفتارهای اجتماعی به الگوهای رفتاری ای اشاره دارند که در تعاملات فرد با دیگران بروز می یابند. این رفتارها می توانند شامل اعمال، واکنش ها و ارتباطاتی باشند که فرد در محیط اجتماعی خود انجام می دهد. رفتارهای اجتماعی تحت تأثیر عوامل مختلفی از جمله فرهنگ، تربیت، شخصیت و موقعیت قرار دارند.

- «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ» (یوسف/۲۱)؛ این گونه یوسف را در سرزمین مصر مکانت بخشیدیم [تا زمینه فرمانروایی و حکومتش فراهم شود].

- «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف/۵۶)؛ این گونه یوسف را در [آن] سرزمین مکانت و قدرت دادیم که هر جای آن بخواهد اقامت نماید. رحمت خود را به هر کس که بخواهیم می رسانیم و پاداش نیکوکاران را تباه نمی کنیم.

عبارت «مَكَّنَّا لِيُوسُفَ» در آیات یاد شده از نظر بلاغی، کنایه از صفت سروری و بزرگی

بوده و از نوع رفتار اجتماعی است.

ه) کنایه از صفت در رفتار مسئولیت پذیرانه

رفتار مسئولیت پذیرانه شامل تصمیم‌گیری هوشمندانه، مقاومت در برابر فشارها و وسوسه‌ها و انجام اعمالی سازگار با ارزش‌ها و اصول اخلاقی فرد است.

«وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ» (یوسف / ۲۷-۲۸)؛ و اگر پیراهنش از پشت پاره شده، بانو دروغ می‌گوید و یوسف راست‌گوست. پس همسر بانو چون دید پیراهن یوسف از پشت پاره شده، گفت: این [فتنه و فساد] از نیرنگ شما [زنان] است؛ بی‌تردید نیرنگ شما بزرگ است.

عبارت «قُدًّا مِنْ دُبُرٍ» در این آیات، از نظر بلاغی، کنایه از صفت پاک‌دامنی و بی‌گناهی است (ناصری، ۱۴۱۳: ۹۱/۲).

و) کنایه از موصوف در رفتار عاقلانه

برخی از نمونه‌های کنایه در سوره یوسف از نوع کنایه از موصوف در رفتار استراتژیک و برنامه‌ریزی شده است:

«فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (یوسف / ۷۶)؛ پس [یوسف] پیش از [بررسی] بار برادرش، شروع به [بررسی] بارهای [دیگر] برادران کرد، آن‌گاه آبخوری پادشاه را از بار برادرش بیرون آورد. ما این‌گونه برای یوسف چاره‌اندیشی نمودیم؛ زیرا او نمی‌توانست بر پایه قوانین پادشاه [مصر] برادرش را بازداشت کند؛ مگر اینکه خدا بخواهد [بازداشت برادرش از راهی دیگر عملی شود]. هرکه را بخواهیم [به] درجاتی بالا می‌بریم و برتر از هر صاحب دانشی، دانشمندی است.

عبارت «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ»، از نظر بلاغی، کنایه از موصوف تدبیر است و در حیطه رفتار استراتژیک و برنامه‌ریزی شده قرار می‌گیرد. این نوع رفتار معمولاً با تحلیل شرایط،

تعیین اهداف و استفاده از رویکردها و ابزارهای مناسب صورت می‌گیرد. معمولاً کلمه «کید» به معنای نیرنگ یا تدبیر است و البته در اینجا به معنای تدبیر حکیمانه‌ای است که خداوند برای یوسف مقرر کرد تا بتواند برادرش بنیامین را نزد خود نگه دارد. این عبارت نشان‌دهنده برنامه‌ریزی الهی و تدبیر صحیحی است که در نهایت به نتیجه دلخواه رسید.

ز) کنایه از موصوف در رفتار اجتماعی

- «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (یوسف/۱۰۰)؛ و پدر و مادرش را بر تخت بالا برد و همه برای او به سجده افتادند. عبارت «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» بیان‌کننده یکی از انواع تحیت‌گویی در فرهنگ کنعانیان است. سجده کردن نزد فردی بزرگ نشان از تحیت‌گویی است (طنطاوی، بی تا: ۴۱۷/۷). هرچند این عبارت، از نظر بلاغی، بیشتر به عنوان نوعی از تشبیه یا ذکر حالت تسلیم و تعظیم کامل در برابر یوسف و به رسمیت شناختن مقام وی تعبیر می‌شود، ممکن است این شیوه بیان دارای لایه‌هایی از معنا و رمز باشد. از این رو می‌توان این عمل سجده را به صورت استعاری تعبیر کرد و آن را نمادی از تحقق رؤیای یوسف دانست. بدین سان عبارت یادشده می‌تواند در بردارنده لایه‌های عمیقی از معنای بلاغی و استعاری در رفتار اجتماعی باشد.

۲-۶. کنایات در گفتار

در سوره یوسف، برخی آیات از رفتار و برخی دیگر از گفتار افراد حکایت می‌کنند. در این قسمت به کنایاتی پرداخته خواهد شد که حاکی گفتار هستند.

الف) کنایه از صفت در گفتار عاجزانه

- «قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُّزْجَاةٍ» (یوسف/۸۸)؛ گفتند: عزیزا، از سختی به ما و خانواده ما گزند و آسیب رسیده و مال ناچیزی آورده‌ایم. عبارت یادشده حکایت‌کننده سخن فرزندان یعقوب است و از نظر بلاغی، کنایه از

درماندگی و فقر آنان است (صادقی، ۱۴۱۹: ۲۴۶). این کنایه زیرمجموعه گفتار عاجزانه است.

واژه «ضُرٌّ» به معنای آسیبی سخت و بدبختی است که می‌تواند نمایانگر فقر شدید و نیاز مبرم به کمک باشد. استفاده از این واژه، به صورت غیرمستقیم، وخامت وضعیت برادران یوسف را نشان می‌دهد و کنایه از استیصال و نیاز شدید آن‌ها به کمک است. همچنین عبارت «بِیضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ» (با بضاعتی ناچیز) کنایه از فقر و کمبود منابع مالی آنان است که موجب شده، حتی با وجود کالای اندک، به امید دریافت کمک نزد عزیز مصر بیایند.

بنابراین، از نظر بلاغی باید گفت که این آیه با استفاده از تعابیر کنایی، وضعیت بحرانی و نیاز شدید برادران یوسف را به شکل مؤثری منتقل می‌کند.

ب) کنایه از صفت در گفتار خبری

- در آیه ۳۶ سوره یوسف، داستان دو غلام پادشاه مصر که با یوسف در زندان بودند، نقل شده است. آنان خواب خود را برای یوسف تعریف کردند و یوسف خوابشان را تعبیر کرد: «يَا صَاحِبِي اللَّيْلُ نَاجٍ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقَى رَبَّهُ حَمْرًا» (یوسف/۴۱)؛ ای دو یار زندان، اما یکی از شما سرور خود را شراب می‌نوشاند.

عبارت «فَيَسْقَى رَبَّهُ حَمْرًا» در آیه یادشده کنایه از صفت سقاییت و آزادی بوده و در حیطه گفتار خبری جای می‌گیرد (سید قطب، ۱۴۱۲: ۴/۱۹۹۲). بدین سان این عبارت به شکلی مؤثر و غیرمستقیم خبر رویدادی خوشایند یعنی آزادی از زندان و بازگشت به شغل پیشین (ساقی‌گری) را به مخاطب منتقل می‌کند.

- خداوند در آیه ۴۹ سوره یوسف می‌فرماید: «ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ»؛ آن‌گاه بعد از آن سالی می‌آید که مردم در آن باران یابند و در آن عصاره میوه می‌گیرند.

عبارت «عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَ فِيهِ يَعْصِرُونَ» کنایه از فراوانی، رونق و بهره‌وری است. در

این آیه، یوسف خواب پادشاه مصر را تعبیر کرده و می گوید که پس از هفت سال سختی و قحطی، سالی خواهد آمد که در آن باران فراوان خواهید بارید و محصولات کشاورزی چنان پر بار خواهد بود که مردم میوه ها را عصاره گیری خواهند کرد (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۳/ ۱۵۱). به هررو، چنان که آمد، این عبارت کنایه از صفت آبادانی، فراوانی و برکت بوده و از نظر بلاغی، توجه مخاطب را به این تغییر وضعیت مهم جلب می کند (شبر، ۱۴۰۷: ۳/ ۲۸۵).

ج) کنایه از موصوف در گفتار عاطفی

- «قَالُوا سُرَّوْدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَإِنَّا لَفَاعِلُونَ» (یوسف/ ۶۱)؛ گفتند: می کوشیم رضایت پدرش را به آوردن او جلب کنیم و یقیناً این کار را انجام خواهیم داد.

«مراوده» به معنای کوشش برای رسیدن به هدفی از طریق گفت وگو، متقاعد کردن یا حتی نیرنگ و فریب است. بدین سان عبارت «سُرَّوْدُ عَنْهُ أَبَاهُ» کنایه از تلاش و پیگیری مستمر و حتی استفاده از روش های مختلف از سوی برادران یوسف برای متقاعد کردن یعقوب است. در واقع به کارگیری این واژه نشان دهنده چالش برانگیز بودن شرایط و نیاز به تحمل و پشتکار بسیار برای رسیدن به هدف است.

این عبارت از نظر بلاغی، کنایه از موصوف گفت وگو کردن و گفتاری عاطفی است.
- «اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقُوهُ عَلَيَّ وَجْهَ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ» (یوسف/ ۹۳)؛ این پیراهنم را ببرید و روی صورت پدرم بیندازید، او بینا می شود و همه خاندانتان را نزد من آورید.

اگرچه عبارت «يَأْتِ بَصِيرًا» به معنای بازگشت بینایی یعقوب است، می تواند بر روشن شدن وضعیت، بازگشت امید و مشاهده حقایق بعد از یک دوره طولانی نابینایی و غم نیز دلالت داشته باشد. بدین سان عبارت یاد شده از نظر بلاغی می تواند کنایه از موصوف بینش و بصیرت باشد.

د) کنایه از موصوف در گفتار خبری

- «إِنِّي أرى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعَ عَجَافٍ» (یوسف/ ۴۳)؛ پی در پی در خواب می بینم که هفت گاو لاغر هفت گاو فربه را می خورند.

این عبارت در آیات ۴۳ و ۴۶ سوره یوسف به صورت کنایه به کار رفته و از نظر بلاغی، کنایه از موصوف خشکسالی و قحطی است و در حیطة گفتار خبری قرار می گیرد.

- «يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعَ عَجَافٍ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ» (یوسف/ ۴۶)؛ [سپس به زندان نزد یوسف رفت و گفت:] تو ای یوسف، ای راست گوی [راست کردار]، درباره هفت گاو فربه که هفت [گاو] لاغر آنان را می خورند و هفت خوشه سبز و [هفت خوشه] خشک دیگر، نظرت را برای ما بیان کن. امید است نزد مردم برگردم، باشد که [از تعبیر این خواب عجیب] آگاه شوند.

عبارت «أرجع إلى الناس» که از گفت وگویی فرستاده پادشاه مصر حکایت می کند، اگرچه در ظاهر به معنای بازگشت به جمعیتی از مردم است، می تواند کنایه از پادشاه و درباریان باشد که به علت اهمیت موضوع خواب به دانستن تعبیر نیاز دارند. اگر این دیدگاه را بپذیریم، عبارت یادشده، از نظر بلاغی، کنایه از موصوف پادشاه و تصمیم گیران حکومتی بوده و در حیطة گفتار خبری قرار می گیرد.

ه) کنایه از موصوف در گفتار امری

- «قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ» (یوسف/ ۷۵)؛ گفتند: کسی که آبخوری در باروبنه اش پیدا شود، کیفرش خود اوست [که به غلامی گرفته شود]. ما ستمکاران را [در کنعان] به همین صورت کیفر می دهیم.

عبارت «فهو جزاؤه» در این آیه، از نظر بلاغی، کنایه از موصوف بردگی بوده و از نوع گفتار امری است (شوکانی، ۱۴۱۴: ۵۱/۳).

و) کنایه از موصوف در گفتار امیدوارانه

- آیه ۶۸ سوره یوسف از ورود فرزندان یعقوب به مصر از دروازه های مختلف حکایت دارد؛ آن گونه که یعقوب گفته بود. با این همه براساس آیه، آنچه باعث سلامت آنان شد، تدبیر یعقوب نبود؛ بلکه عنایت خداوند بود.

در این آیه، عبارت «مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا» کنایه از این است که هرچند تدبیر یعقوب به صورت مستقیم نمی توانست واقعه ای را که خداوند مقرر کرده بود، تغییر دهد، خداوند اجازه داد خواسته ای که در دل یعقوب بود، محقق شود. بدین سان عبارت یادشده کنایه از موصوف استجابت خواسته یعقوب است.

۷. وجوه تمایز کنایات سوره یوسف از کاربردهای مشابه

برخی از عبارات و کلماتی که در سوره یوسف به عنوان کنایه مطرح شدند، در ادب عرب جاهلی نیز به چشم می خوردند که گاه به معنایی متفاوت و گاه مانند استعمال قرآن به کار رفته اند. نمونه هایی از این کنایات آورده می شود:

- عصبه: عصبه دارای مفهوم جماعت و گروهی به هم پیوسته و یاور یکدیگر است؛ از این رو به خویشاوندان پدری و به اعضای یک قبیله که در پی هدفی واحدند، عصبه گفته می شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۶۰۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۸). عصبه در ادب عصر جاهلی نیز به معنای جماعت به هم فشرده و یاور همدیگر به کار رفته است. این مفهوم به معنای لغوی آن نیز به کار رفته؛ مانند آنچه در آیه ۷۶ سوره قصص آمده است: «وَأَيُّهَا مِنَ الْكُفُورِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ»؛ و از گنجینه های مال و ثروت، آن اندازه به او دادیم که حمل کلیدهایش بر گروهی نیرومند گران و دشوار می آمد.

انباری در شرح این آیه چنین آورده که «أَيُّ: تشقلهم و تمیلهم... قول أبی عبیده: ما إِنَّ الْعُصْبَةَ لَتَنُوءُ بِمَفَاتِحِهِ...» (انباری، ۱۴۱۲: ۱/۴۶۳)؛ کلیدهای خزائن قارون آن قدر زیاد و سنگین بود که گروهی از مردان قوی را به دشواری می انداخت و آن ها را به زمین می کشید.

به عبارت دیگر، ابی عبیده می‌گوید که به‌واقع گروهی از مردان قوی زیر بار سنگینی کلیدهای او به زحمت می‌افتادند.

اما کاربرد واژه عصبه در آیه **﴿إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ﴾** (یوسف/ ۸) فراتر از معنای لغوی بوده و معنای کنایی آن (اظهار قدرت) اراده شده است. نمونه‌ی چنین کاربردی در مثل‌های عربی دیده می‌شود: «فَلَانٌ لَا تُعْصَبُ سَلْمَاتُهُ». این مثل وقتی به کار می‌رود که شخص دارای چنان قدرت و عزتی است که شکست نمی‌پذیرد و ذلیل نمی‌شود؛ مانند قول شاعر: «وَلَا سَلْمَاتِي فِي بَجِيلَةٍ تُعْصَبُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/ ۶۰۳).

- **يَخْلُ**: یخل در آیه **﴿اَفْتَلُوا يُوْسُفَ اَوْ اَطْرَحُوْهُ اَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ اَيِّكُمْ﴾** (یوسف/ ۹) که در اصل «یخلو» بوده، به معنای خالی شدن است و چون با «لام» به کار رفته (یخل لکم) به معنای فارغ و تهی شدن آمده است؛ یعنی تا روی پدرتان برایتان خالی شود. بدین سان عبارت «یخل لکم وجه اییکم» کنایه از جلب توجه است و معنای آن برطرف شدن مانعی است که محبت پدرتان را به خود می‌کشد و نمی‌گذارد به شما برسد.

اما این کلمه در کاربرد عرب عصر جاهلی به معنای آزاد کردن آمده است: «قال أبو بكر: قال أهل اللغة: العيار معناه في كلامهم: الذي يخلي نفسه و هواها، لا يردعها و لا يجرها» (حسان، ۱۴۲۷: ۱/ ۳۶۵)؛ زبان‌شناسان گفتند: عیار در گفتارشان یعنی کسی که خود و خواسته‌هایش را آزاد کند؛ نه آن‌ها را بازدارد و نه آن‌ها را سرزنش کند.

- **غالب**: این واژه در ادبیات عصر جاهلی بیشتر به معنای اغلب و اکثر آمده است. در عبارت زیر که حسان نقل کرده، «غالباً» به معنای بیشتر است: «بعض عناصر المقام الأخرى اسمع يا فلان من الصديق للصديق يا سيدي العزيز للتودد غالباً» (حسان، ۱۴۲۷: ۱/ ۳۶۵). اما واژه «غالب» در سوره یوسف به معنای شکست‌ناپذیر بودن است: **﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾** (یوسف/ ۲۱)؛ و خدا بر کار خود چیره و غالب است، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

ابن منظور به این معنا اشاره کرده و می‌گوید: «و رجلٌ غَالِبٌ مِنْ قَوْمِ غَلْبَةٍ، وَ غَلَابٌ مِنْ

قوم غَلَّابِينَ، وَلَا يَكْسُرُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۶۵۱)؛ مردی پیروز و غالب از قومی پیروز، و فاتحی از قومی فاتح، یعنی و او شکست نخواهد خورد.

- سرقت: این واژه به معنای دزدیدن و عمل سرقت است؛ اما از آنجا که قرآن از نظر ادب و بلاغت در سطوح مختلف انتقال معنا قرار دارد، می توان در تفاسیر عرفانی و باطنی، سرقت را کنایه یا معنای ضمنی خباثت باطنی دانست. بنابراین «یسرق» در آیه ﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُنْدِهَا لَهُمْ﴾ (یوسف / ۷۷) می تواند افزون بر معنای مستقیم و لغوی سرقت و دزدی، به خبث درونی نیز اشاره داشته باشد؛ یعنی به علت خباثت باطنی ای که در این دو برادر وجود دارد، پیش از این یوسف و اینک بنیامین دزدی کرده است. در نتیجه، واژه سرقت در اینجا می تواند کنایه از صفت خباثت درونی باشد؛ چنان که امام صادق علیه السلام دزدی کارگر و اجیر از درون خانه را از روی خیانت برشمرد و چنین کسی را خائن دانسته اند: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَسْتَأْجِرُ أَجِيرًا فَيَسْرِقُ مِنْ بَيْتِهِ هَلْ تُقَطَّعُ يَدُهُ؟ قَالَ: هَذَا مُؤْتَمَنٌ لَيْسَ بِسَارِقٍ، هَذَا خَائِنٌ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۷/۲۲۷؛ محمدی ری شهری، ۱۴۲۵: ۵/۱۸۷)؛ از امام صادق علیه السلام پرسیدم: شخصی کارگری را اجیر کرده و کارگر از خانه اش دزدی می کند، آیا [حکم بر او جاری می شود] و دستش قطع می شود؟ حضرت فرمودند: به کارگر اعتماد شده، پس سارق نیست [تا شرایط جریان حد کامل باشد]؛ بلکه این آدم خیانت کار است.

- نقص: قصه به معنای داستان است؛ اما در آیه ۳ سوره یوسف می توان معنای دیگری هم از آن اراده کرد. زمخشری در این باره چنین می گوید: «الْقَصَصِ عَلَى وَجْهِينَ: يَكُونُ مَصْدَرًا بِمَعْنَى الْاِقْتِصَاصِ، تَقُولُ: قَصَّ الْحَدِيثَ يَقْصَهُ قِصْصًا، كَقَوْلِكَ: شَلَّهَ يَشْلَهُ شَلًّا، إِذَا طَرَدَهُ. وَ يَكُونُ "فِعْلًا" بِمَعْنَى "مَفْعُولٍ" كَالنَّفْضِ وَ الْحَسْبِ. وَ نَحْوَهُ النَّبَأُ وَ الْخَبْرُ: فِي مَعْنَى الْمُنْبَأِ بِهِ وَ الْمَخْبَرِ بِهِ...» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۴۴۱-۴۴۲).

برایند مطلب زمخشری این است که واژه «الْقَصَصِ» (داستان یا قصه) از دو جنبه قابل بررسی است:

۱. به عنوان مصدر به معنای روایت کردن یا بازگو کردن؛ برای نمونه می توان گفت: «قَصَّ

الحديث»؛ داستان را روایت کرد. در این حالت، قصص به معنای روایت یا قصه‌گویی است.

۲. به عنوان یک فعل به معنای مفعول است؛ مانند کلماتی همچون النفض و الحسب. در اینجا می‌توان به عبارت النبأ و الخبر اشاره کرد که به معنای چیزی است که درباره‌اش گزارش یا خبر داده شده است.

بنابراین اگر قصص به عنوان مصدر در نظر گرفته شود، به این معناست که خداوند بهترین قصه‌ها را از طریق وحی کردن قرآن بازگو می‌کند. بدین سان وقتی می‌گوییم بهترین قصه‌ها، این به معنای ارائه داستان به بهترین و زیباترین شیوه ممکن است. اما اگر قصص به معنای «مقصوص» (چیزهایی که روایت می‌شوند) در نظر گرفته شود، یعنی خداوند بهترین داستان‌هایی را که می‌توان روایت کرد، به پیامبر می‌گوید؛ چراکه این داستان‌ها در بردارنده عبرت‌ها، نکات و حکمت‌هایی هستند که در دیگر داستان‌ها وجود ندارد.

به طور کلی، عبارت «احسن القصص» به اهمیت و برتری داستان‌های قرآن در مقایسه با دیگر کتاب‌ها و روایت‌ها اشاره دارد. بنابراین می‌توان ادعا کرد که یکی از وجوه احسن القصص بودن سوره یوسف صنایع بدیع ادبی به کاررفته در آن است.

نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد که سوره یوسف با برخورداری از گونه بیان ادبی متمایز و داستانی، زمینه‌ای برای بهره‌گیری بهینه از فنون بلاغی، به ویژه کنایه فراهم آورده است. تصریح قرآن بر احسن القصص بودن این سوره نشان‌دهنده تمایز معنایی واژگان در آن در مقایسه با ادبیات عصر جاهلی است؛ زیرا در این سوره معنای ظاهری واژگان کمتر مورد تأکید بوده و بر انتقال عمیق‌تر مفاهیم تأکید شده است. این سطح از تعبیر و تفهیم بیانگر مهارت والای ادبی و بلاغی‌ای است که ادبیات جاهلی قادر به رقابت با آن نبوده است. تحلیل تطبیقی واژگانی که هم در سوره یوسف و هم در متون جاهلی به کار رفته،

نشان می دهد که ویژگی داستان سرایی گویا و نیرومند این سوره زمینه به کارگیری واژگان در معنایی فراتر از معنای لغوی را فراهم آورده است. به عبارت دیگر ویژگی یادشده موجب بروز گونه های متنوع بلاغی، به ویژه کنایه، در این سوره شده؛ چنان که به شیواتر و عمیق تر شدن معانی کلمات انجامیده است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر
۲. ابن اثیر جززی، ضیاء الدین، *المثل الشائرفی أدب الکاتب و الشاعر*، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، مکتبه عصریه، بیروت، ۱۹۹۹م.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۴. انباری، ابوبکر، *الزاهر فی معانی کلمات الناس*، تحقیق: حاتم صالح الضامن، مؤسسه رساله، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۵. بحتری، ولید بن عبید، *دیوان*، شرح و تعلیق: محمد التونجی، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۹۹۴م.
۶. ثقفی تهرانی، محمد، *تفسیر روان جاوید*، انتشارات برهان، تهران، ۱۳۹۸ق.
۷. جرجانی، ابوبکر عبدالقاهر، *دلائل الإعجاز*، تعلیق: محمود محمد شاکر، مکتبه الخانجی، القاهرة، ۲۰۰۴م.
۸. حسان، تمام، *اللغه العربیه معناها و مبناها*، عالم الکتب، القاهرة، ۱۴۲۷ق.
۹. خضری، علی و دیگران، «بررسی تطبیقی کنایه در زبان فارسی و عربی»، *پژوهش نامه نقد ادبی و بلاغت*، سال ششم، شماره ۱، ۱۳۹۶ش.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۱. رضایی، غلام عباس، «کنایه و اسباب بلاغت آن»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۱۵۰، تابستان ۱۳۷۸ش.
۱۲. زمخشری، أبو القاسم محمود، *أساس البلاغه*، دار المعرفه، بیروت: ۲۰۰۹م.
۱۳. زمخشری، أبو القاسم محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۴. سکاکی، أبو یعقوب یوسف، *مفتاح العلوم*، تحقیق: نعیم زرزور، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۷م.
۱۵. سیّد قطب، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۱۲ق.

۱۶. شبر، سید عبدالله، *الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین*، تحقیق: سید محمد بحر العلوم، نشر الألفین، الكويت، ۱۴۰۷ق.
۱۷. شمیسا، سیروس، بیان، ویراست سوم، میترا، تهران، ۱۳۸۵ش.
۱۸. شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، دار ابن کثیر، دمشق، ۱۴۱۴ق.
۱۹. صادقی طهرانی، محمد، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، مکتبه سماحة المؤلف، قم، ۱۴۱۹ق.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة، قم، ۱۴۱۷ق.
۲۱. طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تقدیم: محمد جواد بلاغی، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۲۲. طنطاوی، سید محمد، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، تحفة مصر، القاهرة، بی تا.
۲۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
۲۴. عطوی، رفیق خلیل، *صناعة الكتابة*، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۹م.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۳ش.
۲۶. محمّدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمة*، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۵ق.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، ۱۴۲۱ق.
۲۸. میمندی، وصال و فاطمه جمشیدی، «سیری در روند تکاملی کنایه و اقسام آن»، *فصلنامه لسان مبین*، دوره چهارم، شماره ۱۲، تابستان ۱۳۹۲ش.
۲۹. ناصری، محمد باقر، *مختصر مجمع البیان*، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۰. هاشمی، احمد، *ترجمه و شرح جواهر البلاغه*، ترجمه حسن عرفان، بلاغت، قم، ۱۳۸۳ش.
۳۱. همایی، جلال الدین، *معانی و بیان*، هما، تهران، ۱۳۷۰ش.

issue of this research is to identify the type and characteristics of these metaphors. The proposed hypothesis aims to serve an affirmative and exploratory strategy, through this, the rhetorical features and distinctive qualities of the metaphors used in Yusuf Surah can be revealed. Accordingly, the research seeks to answer the question: What types of metaphors are used in Yusuf Surah? Using an analytical method and verse re-examination, this study endeavors to define the diversity and origins of the metaphors in Surah Yusuf. The results indicate that some of these metaphors originate from pre-Islamic Arabic literature, while others have been innovated exclusively through the Qur'an language. This innovation has enabled the Qur'an to maximally utilize metaphors to depict and illustrate multifaceted, complex, and conventional concepts. The significance of this research lies in demonstrating that metaphors were part of common discourse at the time of revelation, and the Qur'an, with its eloquence, has effectively employed this linguistic tool.

Keywords: metaphor, Arabic poetry, Qur'an, Yusuf Surah, eloquence, Qur'anic language, linguistic asymmetry.

for a deeper understanding of Qur'anic Surahs and teachings. The discourse structure of Surah Al-Inshiqaq reflects three core thematic systems, all centered around the continuous human effort throughout life and its impact on one's ultimate destiny in meeting with God. Findings reveal that assertive and expressive speech acts are the most frequent and influential within the Surah's discourse. Assertive acts emphasize the necessity of accepting fundamental transformations and preparing for the final encounter with God, while expressive acts aim to evoke deep emotional responses by portraying the ideal and critical states of the righteous and the sinful. Overall, assertive acts highlight the theme of spiritual preparedness, whereas expressive acts illustrate the existential condition of human beings.

Keywords: Qur'an, Al-Inshiqaq Surah, Speech Act, John Searle, Psychology, Discourse.

Rhetorical Approach to the Metaphors in Yusuf Surah: Historical Connections and Linguistic Innovations

Ali Jalaian Akbarnia, faculty member of Razavi University of Islamic Sciences, graduate of Khorasan Seminary (corresponding author)

Ali Rad, associate professor, Department of Qu'ran and Tradition Sciences, Faculty of Theology, Farabi Colleges, University of Tehran

Roqayeh Sadat Mosaddeq, student of Yazd Seminary, level 4, Comparative Interpretation orientation, Imam Hussein Specialized Higher Institute, Yazd

Allusion is the use of a word in a non-referential sense, along with a metaphor, to add to the rhetoric of the speech. Yusuf Surah is recognized as one of the most prominent Surahs of the Qur'an in terms of narration; therefore, it is expected that the metaphors employed within it also possess such rhetorical excellence. The main

between the variations in the volume of the commentators' statements and the historical developments of their contemporaries. Consequently, depending on societal conditions, commentators have varied in their approaches, including silence, prudent dissimulation, and the development of interpretive discussions. For instance, during critical periods like the Mongol invasion or the Seljuk era, there was little opportunity for scholarly discourse, leading to a decline in interpretive works. However, during times of political power for either group, there was an increase in the volume of related interpretations as they aimed to critique and respond to the views of opposing groups. For example, during the Ilkhanate and Safavid periods, the volume of Shia interpretations concerning the authority of Imam Ali (A.S.) significantly increased due to socio-political circumstances.

Keywords: Verse of the completion of religion, Imamate and authority, commentators of two great sects of Islam, history of interpretation, historical developments of the Islamic World.

A Psychological Discourse Analysis of Al-Inshiqaq Surah Based on John Searle's Speech Act Theory

Mansour Homeirani, M.A, Qur'an and Tradition Sciences, PNU, Fasa, Iran (corresponding author)

Ebrahim Zare'ifar, Theology and Islamic Studies Department, Islamic Azad University, Fasa, Iran

This study aims to apply modern linguistic theories to the analysis of religious texts, focusing on the psychological dimensions of speech acts in Al-Inshiqaq Surah, based on John Searle's Speech Act Theory. Adopting an analytical approach and emphasizing discourse structures as well as linguistic context, the research seeks to provide new context

Keywords: Self-compassion, Qur'anic morality, self-kindness, self-deception, self-esteem, arrogance.

Analysis of Historical Developments in the Interpretation of the Verse: "This Day I Have Perfected for You Your Religion" with a Statistical Approach to the Commentators' Views

Farideh Mardaneh, MA Student in Qur'anic Sciences, Interdisciplinary Qur'an Studies Institute, Shahid Beheshti University

Zahra Besharati, Assistant Professor, Interdisciplinary Qur'an Studies Institute, Shahid Beheshti University (corresponding author)

Saeed Tavousi Masrour, Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Allameh Tabatabai University

The commentators of two great sects of Islam have presented various viewpoints over time regarding the verse: "This day have I perfected your religion for you..." (5:3), some of which overlap, while others are entirely distinct. By examining the interpretive opinions, it is often observed that certain interpretations have gained more acceptance and peaked in specific centuries, while contrasting views have been weakened. Among these, there are also commentators who have highlighted a view contrary to the prevailing interpretive currents of their time, even distinct from their own doctrinal approaches. Reflecting on how these commentators have engaged with the mentioned verse emphasizes the necessity of conducting a thorough study with a quantitative approach, followed by qualitative analysis of the results to better understand the interpretive opinions. This research addresses how the volume of commentators' statements correlates with historical fluctuations. The findings reveal a significant relationship

Keywords: Cognitive semantics, image schemas, Al-Qasas Surah, Prophet Moses.

Self-Compassion Conceptual Boundaries in the Holy Qur'an with a Psychology Approach

Bibi Hakimeh Hosseini Hekmat, Assistant Professor, Qom University of Science and tradition (corresponding author)

HasanAli Razi, Visiting Professor, Qom University of Science and tradition

Self-compassion or kindness towards oneself is considered a moral virtue in the Holy Qur'an and psychology, as a foundational positive construct. Emphasizing self-acceptance, moving beyond failures without isolation and excessive self-blame, if not understood accurately and correctly, can distort this noble virtue into undesirable psychological and moral characteristics. The present research aims to extract concepts that are easily confused with self-compassion in the Qur'an and psychology, and to explain their distinctions. To this end, in the first phase, verses related to any kind of interaction with oneself were extracted and analyzed. In the second phase, the aforementioned points were explained within two domains: the Qur'an and psychology, and their distinctions from "self-compassion" were analyzed. The research findings identified two major vices that can be confused with self-compassion; arrogance (linked to concepts like narcissism, self-centeredness, and selfishness) and self-deception. Although these two share superficial similarities with self-compassion, they are fundamentally different from it. However, self-esteem, considered by some psychologists as being opposed to self-compassion, was found to be compatible and aligned with that in the Qur'anic discourse.

Keywords: faith, life meaning, Qur'an, existential analysis, suffering, hope, death.

Cognitive Analysis of the Image Schemas in the Narrative of Moses in Al-Qasas, Surah Based on the Lakoff and Johnson Theory

Ezzat Molla Ebrahimi, Professor, University of Tehran

Mostafa Qudneh, PhD student, University of Tehran

Cognitive linguistics is one of the most important approaches in modern linguistics, establishing a meaningful connection between language and thought, and its scope encompasses theories that take various forms. Among these theories are image schemas, which in cognitive linguistics are known as embodied structures for representing abstract concepts. In the Holy Qur'an, there are many abstract concepts that are expressed through a set of Objective concepts. Examining these concepts helps the audience to more accurately understand and comprehend Qur'anic culture. The present study analyzes the story of Moses in al-Qasas Surah from the perspective of cognitive linguistics, with an emphasis on the role of image schemas. The findings indicate that volumetric schemas, such as the imagery of Moses' mother's heart and other divine signs, as well as motor schemas, like the depiction of paths of growth and excellence, and even power schemas, such as the portrayal of obstacles and divine supports, deepen the effectiveness of the Qur'anic message on the readers' minds and hearts. The study also demonstrates the unparalleled artistry of the Qur'an in utilizing sensory concepts to facilitate comprehension of meaning and to enhance its impact on the listener.

ABSTRACTS

Existential Analysis of the Connection between Faith and Life Meaning in the Holy Qur'an

Mohammad Hossein Mohammadpour, Researcher at the Islamic Studies Foundation of Astan Quds Razavi, Department of Religions and Sects

The issue of the life meaning of is one of the fundamental existential concerns of contemporary humans, intersecting religion, philosophy, and psychology. This study adopts an existential approach with an analytical method to examine the relationship between faith and life meaning in the Qur'an and seeks to demonstrate that faith in the Qur'anic logic is not merely an inward doctrinal assertion but an existential experience that elevates human life from a biological level to a meaningful, ethical, and purposeful level. The findings indicate that Qur'anic faith, with a multi-dimensional structure (cognitive, emotional, behavioral, and ontological), is a source of peace, hope, resilience against suffering, and meaning amid crises. In this perspective, faith functions both as a tool to interpret suffering and death and as the foundation of hope for a transcendent future; such that death is transformed from a meaningless threat into a horizon for divine encounter. The results also show that faith represents a form of reconstructing the existential horizon of human being, enabling an authentic and meaningful life through confrontation with God, self, and existence. Finally, it is clarified that in the Qur'an, faith is not only a condition for the hereafter salvation but also a path to a meaningful existence in the world: an existence that redefines even suffering and mortality through the lens of meaning and hope.

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 166, Spring, 2025, 1447

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

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

بسمه تعالی

گواهی رتبه علمی



جمهوری اسلامی ایران
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
معاونت پژوهش و فناوری
کمیسیون نشریات علمی

نشریه

مشکوه

با صاحب امتیازی **بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی** بر اساس آیین‌نامه نشریات علمی مصوب **۱۳۹۸/۰۲/۰۹** در ارزیابی سال **۱۴۰۳**، موفق به کسب رتبه **پ** شده است.

بی تردید تلاش دست اندکاران آن نشریه سهم بسزایی در گسترش مرزهای دانش و ارتقای کیفی و کمی جایگاه علمی کشور خواهد داشت.

صمد نژاد ابراهیمی
مدیرکل دفتر سیاستگذاری و برنامه ریزی
امور پژوهشی و دبیر کمیسیون
نشریات علمی

رتبه علمی



پ بررسی صحت گواهی در :
JOURNALS.AMSRT.IR



معاونت پژوهش و فناوری ایران
سامانه یکپارچه مدیریت
اطلاعات پژوهشی و فناوری
MAPFAMSRT.IR