

مشکوٰۃ

فصلنامه علمی شماره ۱۶۸، پاییز ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
مدیر مسئول: دکتر احد فرامرز قراملکی
سردبیر: دکتر محمد کاظم رحمان ستایش

شورای نویسندگان به ترتیب حروف الفبا

دکتر عباس اسماعیلی زاده

دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه
فردوسی مشهد

دکتر منصور پهلوان

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
دکتر حسن خرقانی

استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دکتر علی راد

دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
(پردیس فارابی)

دکتر محمد کاظم رحمان ستایش

دانشیار دانشگاه قم

دکتر علی نصیری

استاد دانشگاه علم و صنعت ایران

دکتر حسن نقی زاده

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر داخلی: سید جلال ربانی

ویراستار: دکتر مرتضی دولت آبادی

صفحه آرایی: محمود رسولی

برگردان چکیده ها: علی کازرونی زند

طرح جلد: سید مسعود فرهنگ

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

مجله مشکوٰۃ در پایگاه های زیرنمایه
می شود و متن مقاله های آن قابل دسترسی و
رهگیری است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.isc.ac

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.magiran.com

پایگاه مجلات تخصصی نور مگز

www.noormags.ir

پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.sid.ir

پایگاه سیولیکا (مرجع دانش)

Civilica.com

مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری

www.ricest.ac.ir

بنیاد پژوهشهای اسلامی

www.islamic-rf.ir

سامانه الکترونیکی مجله برای ثبت نام، ارسال و
پیگیری مقاله

www.mishkat.islamic-rf.ir

داوران این شماره:

علی الهی خراسانی، محمد حسن الهی زاده، محمد تقدیمی
صابری، سید محمد حسینی سورکی، یوسف
خان محمدی، قاسم درزی، کبری راستگو، محسن رجبی
قدسی، محمد حسین محمدپور، سید احمد مصطفی زاده،
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

پیام نگار E-mail: mishkat@islamic-rf.ir



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

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

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (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.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل‌سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ **عنوان:** عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از الفاظی 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 ۱۵ 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 نویسندگان 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 جمع‌بندی 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 می‌یابند:
- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوة 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).



مطالعه تحلیلی - انتقادی دیدگاه‌های مفسران فریقین درباره خدعه خداوند با رویکرد تفسیر کلامی

ک. فرید بذرافشان مقدم - کاووس روحی برندق ۴

تحلیل اخلاقی «بر» در قرآن و حدیث با تأکید بر مسئولیت‌پذیری اخلاقی

ک. محمد امین خوانساری ۳۰

خوانش تطبیقی عبارت «لَا تَفْرُقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ»؛ گذار از انحصارگرایی کلامی به پلورالیسم اجتماعی

ک. رضا ملازاده یامچی ۵۰

بازخوانی تحلیلی نقش ورع در سلامت روان از دیدگاه امام علی علیه السلام

ک. قاسم کهندل - حمید حمیدیان - احمد زارع زردینی ۶۵

واکاوی راهکارهای مترجمان فارسی در برگردان «فاء عطف ذکری»؛ تحلیل گفتمانی ریشه‌ها و پیامدها

ک. سجاد محمدفام - فاطمه خداوردی ۹۸

مدل مفهومی مقایسه اعتقاد به منجی موعود در اسلام، مسیحیت و یهودیت بر اساس آموزه‌های قرآن کریم و عهدین

ک. محمد محمدی ۱۳۰

Abstracts

○ Ali kazerooni zand 2.7

مطالعه تحلیلی - انتقادی دیدگاه‌های مفسران فریقین درباره خدعه خداوند با رویکرد تفسیر کلامی

فرید بذرافشان مقدم^۱ - کاووس روحی برندق^۲

چکیده

مسئله نسبت دادن خدعه به خداوند از جمله مسائل چالش برانگیز تفسیری و کلامی است که در نگاه نخست با اصول تنزیه و حکمت الهی ناسازگار می‌نماید. از آنجاکه خدعه در عرف انسانی دارای معنا و مفهومی منفی است، به کارگیری آن برای توصیف فعل خداوند در عباراتی مانند «وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء/ ۱۴۲) مفسران را به تأملات گوناگون واداشته است. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی - انتقادی و با هدف بررسی چیستی و چرایی این نسبت، به گردآوری، تبیین و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های تفسیری پانزده مفسر برجسته پرداخته و کوشیده است با ارزیابی استدلال‌ها، به تبیین سازگار با مبانی قرآنی و عقلانی دست یابد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که دیدگاه‌های تفسیری موجود، از جمله تحلیل پاداشی، اهمالی، بلاغی و استعاری، هر یک، تنها بخشی از مسئله را در بر می‌گیرند و به تنهایی قادر به حل کامل تعارض ظاهری نیستند. در پایان، پژوهش با بهره‌گیری از ساختار آیات و مبانی سنت‌های الهی، دیدگاهی نوآورانه پیشنهاد می‌دهد که براساس آن، خدعه الهی فعلی مستقل و ابتدایی از سوی خداوند نیست، بلکه همان کنش فریب‌کارانه صادرشده از فرد فریب‌کار است که در ساختار سنت‌های جزایی الهی به خود او بازمی‌گردد؛

fbms110@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس.

۲. دانشیار دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول). k.roohi@modares.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۵/۸. پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۱۵

تحلیلی که با عقل، عدل و ظهور قرآنی نیز سازگار است.
کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، خدعهٔ الهی، صفات خبری، مفسران فریقین، انسان‌وارگی.

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های شناخت خداوند در متون دینی، بررسی صفات و افعال الهی است؛ به ویژه آن دسته از صفاتی که با عقل مستقل قابل درک نیستند و تنها از طریق قرآن و سنت نقل شده‌اند. این صفات که به «صفات خبری» شهرت یافته‌اند، در زبان وحی از طریق تعابیری بیان می‌شوند که در عرف انسانی دارای بار معنایی خاص و گاه منفی هستند.

مشکل اصلی از آنجا آغاز می‌شود که واژگانی چون «خدعه»، «مکر» و «استهزاء» که در سیاق انسانی ناظر به فریب و رفتار ناپسند قلمداد می‌شوند، در قرآن به خداوند نسبت داده شده‌اند. این مسئله زمینه‌ساز تأملات گسترده در تفاسیر شده؛ چراکه خطر نسبت دادن افعال قبیح به خداوند یا درک ناصحیح از جایگاه ربوبی همواره مطرح بوده است. از این رو مفسران کوشیده‌اند با ارائهٔ تفسیرهایی مبتنی بر اصول تنزیه و توحید، چگونگی انتساب این گونه افعال به خداوند را تحلیل و بازشناسی کنند.

۲. بیان مسئله

برخی از واژگان قرآنی مانند «خدع» هنگامی که به خداوند نسبت داده می‌شوند، در نخستین نگاه با فهم عرفی انسان تعارض دارند؛ زیرا این گونه از واژگان بیشتر حامل معنای فریب، دورویی یا قصد آسیب‌رسانی هستند. این ویژگی باعث شده تا انتساب آن‌ها به خدای متعال، از نظر بسیاری از متکلمان و مفسران، به بررسی جدی در لایه‌های لغوی، تفسیری و کلامی نیازمند باشد. از دیدگاه الهیات اسلامی نیز این مسئله در پیوند با این مبحث مهم قرار می‌گیرد که «آیا افعال ناپسند یا قبیح، هر چند به ظاهر، می‌توانند به خداوند نسبت داده شوند؟». پاسخ متکلمان در این باره یکسان نیست. برخی همچون

معتزله، چنین امری را به علت ناسازگاری با حکمت و کمال الهی ممتنع قلمداد کرده و برخی دیگر مانند اشاعره، ضمن پذیرش امکان این امر، تحقق آن را مقید به حکمت دانسته‌اند. این موضوع، با شرح و تحلیل‌های گوناگون، در منابع کلامی امامیه نیز مطرح شده است (حلی، ۱۳۹۹ق: ۳۳۰-۳۳۱).

مسئله انتساب خدعه به خداوند از مسائل چالش برانگیز تفسیری و کلامی است که مفسران به صورت موردی و پراکنده به آن پرداخته‌اند؛ اما تاکنون در هیچ پژوهشی به صورت جامع، همه دیدگاه‌های تفسیری موجود درباره این مسئله گردآوری، دسته‌بندی و ارزیابی نشده است. پژوهش حاضر نخستین کوشش سامان یافته برای تحلیل ساختارمند این دیدگاه‌هاست که در پایان به یک جمع‌بندی نوآورانه مبتنی بر مبانی قرآنی و عقلانی دست می‌یابد.

پژوهش می‌کوشد با تحلیل واژه «خدع» و بررسی آرای تفسیری مفسران شاخصی مانند طبری، شیخ طوسی، طبرسی، زمخشری، فخر رازی، بیضاوی، قرطبی، رشید رضا، مراغی، قاسمی، سید قطب، ابن عاشور، علامه طباطبایی، فضل‌الله و جوادی آملی به تبیین روشن از چیستی و چرایی این نسبت در متن قرآن و سنت تفسیر اسلامی دست یابد.

۳. روش پژوهش

رویکرد پژوهش حاضر در سطح گردآوری داده‌ها و در استفاده از منابع، کتابخانه‌ای و اسنادی است و در سطح تحلیل نیز مبتنی بر روش تحلیل محتوا (انتقادی-تطبیقی) است. هدف پژوهش عبارت است از واکاوی چیستی، معنای قرآنی و شیوه انتساب فعل «خدع» به خداوند؛ فعلی که در زبان عرفی حامل معنای منفی است. در گام نخست، این مفهوم با استناد به متن قرآن و منابع لغوی بررسی می‌شود، سپس دیدگاه‌های تفسیری مطرح درباره آن از آثار پانزده مفسر برگزیده گردآوری، تبیین و ارزیابی می‌گردد. پژوهش می‌کوشد، ضمن تحلیل استدلال‌های مفسران، تبیینی سازگار با ساحت تنزیهی خداوند و اصول قرآنی ارائه دهد.

۴. پیشینه پژوهش

با اینکه مفاهیمی مانند مکر، خدعه و کید در منابع تفسیری و کلامی مورد توجه بوده، تاکنون در هیچ پژوهش مستقلی به تحلیل ساختاری، دسته‌بندی دیدگاه‌های مفسران و ارزیابی عقلی - کلامی مسئله «نسبت خدعه به خداوند» پرداخته نشده است؛ چنان‌که در تنها مقاله نسبتاً مرتبط؛ یعنی «مکرو چگونگی انتساب آن به خداوند»، صرفاً افعال مشابه، مانند مکر و خدعه و تفاوت‌های میان آن‌ها از نظر لغوی و کاربردی در قرآن مورد بررسی قرار گرفته است. نویسندگان مقاله یادشده دیدگاه علامه طباطبایی را، بدون تحلیل تطبیقی یا دسته‌بندی دیدگاه‌های مختلف، فقط به اختصار نقل کرده‌اند (شریفی و اشتیاقی، ۱۳۹۴ ش). بدین سان به نظر می‌رسد پژوهش حاضر نخستین مطالعه نظام‌مند و تحلیلی درباره انتساب خدعه به خداوند در قرآن باشد که از طریق گردآوری، تنظیم و ارزیابی تفصیلی دیدگاه‌های مفسران، به تحلیلی نوآورانه نیز دست یافته است.

۵. مفهوم‌شناسی خدعه خداوند در قرآن کریم

ریشه «خ د ع» به معنای پنهان کردن چیزی است که باید آشکار باشد. ابن فارس این معنا را بنیاد همه مشتقات این ریشه می‌داند؛ مانند «مخدع» (خزانه پنهان) و «خدع الرجل» (فریب با اختفا) (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۲ / ۱۶۱). حسن جبل نیز بر نهفتگی در ظاهر طبیعی تأکید می‌کند و کاربردهایی چون «الأخدعان» و رفتار حیواناتی مانند آهورا در این چهارچوب می‌بیند (جبل، ۲۰۱۰ م: ۱ / ۵۳۳-۵۳۴). راغب اصفهانی «خداع» را نشان دادن ظاهر فریبنده برخلاف حقیقت می‌داند که در قرآن برای نفاق کاربرد دارد؛ چنان‌که منافقان حقیقت را می‌پوشانند و به داشتن ایمان تظاهر می‌کنند. براین اساس، او خداع الهی را برخورد متقابل با فریب‌کاران می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۲۷۶). مصطفوی «خداع» را پنهان کردن حقیقت و برگشت فریب به خود فریب‌کار می‌داند؛ زیرا بر اثر آن فریب‌کار از توفیق هدایت محروم می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش: ۳ / ۳۲-۳۴). عسکری نیز خداع را برخلاف کید که نیازمند طراحي است، فریبی نرم و بدون تدبیر می‌داند

(عسکری، ۱۴۱۲ق: ۲۱۳-۲۱۴).

۶. کاربرد واژه خدعه و ریشه آن در قرآن

ریشه «خ د ع» پنج بار در سه آیه از قرآن کریم به کار رفته (بقره / ۹؛ نساء / ۱۴۲؛ انفال / ۶۲) که از این تعداد، «خدعه» یک بار در آیه ۱۴۲ سوره نساء به صراحت به خداوند نسبت داده شده است: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يُذْكَرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾. البته آیه ۹ سوره بقره را نیز به علت استفاده از این ریشه در باب مفاعله که برای افاده معنای مشارکت به کار می رود، می توان ذیل آیات انتساب خدعه به خداوند قرار داد: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾.

۷. یافته های پژوهش

۷-۱. مفهوم شناسی خدعه خداوند از دیدگاه مفسران

الف) طبری (۲۲۴-۳۱۰ق)

طبری خدعه را رفتاری الهی می داند که در ظاهر به صورت رحمت و تأیید جلوه می کند؛ اما در حقیقت ناظر به استدراج و عذاب است و در پاسخ به نفاق انسان ها صورت می گیرد. او در تفسیر آیات ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (نساء / ۱۴۲) و ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ﴾ (بقره / ۹)، با تکیه بر عرف عرب و تحلیل لغوی، خداع را به معنای تظاهر انسان به ایمان برای دفع خطر و در مقابل، مدارای خداوند در دنیا و عذاب در آخرت می داند (طبری، بی تا: ۱/ ۲۷۲-۲۷۷، ۹/ ۳۲۹). طبری ذیل آیه ۱۵ سوره بقره، ضمن نقل دیدگاه های گوناگون درباره خداع الهی، به صراحت دیدگاه مجازی انگاران را رد می کند. او با استناد به مواردی مانند غرق و خسف، خداع را صفتی واقعی و سزاوار خداوند معرفی می کند؛ مشروط به اینکه در پاسخ به عمل انسان و براساس حکمت الهی باشد (همان، ۳۰۱-۳۰۶/۱).

ب) شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق)

شیخ طوسی خدعه الهی را به مجازات در برابر فریب منافقان تفسیر می‌کند. او در آیه **﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾** (بقره / ۹) این خدعه را تظاهر به ایمان برای دفع خطر می‌داند که در حقیقت به زیان تظاهرکننده است. طوسی همچنین با تکیه بر شواهد زبانی، «یخادعون» را به مثابه فعلی یک طرفه تحلیل می‌کند (طوسی، بی تا: ۱ / ۶۸). او در تفسیر آیه **﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾** (نساء / ۱۴۲)، این نسبت را با استناد به اقوال مفسران چون حسن و سدی، یا به معنای مجازات در قالب الفاظ متقابل، یا حکم ظاهری برایمان زبانی می‌داند. طوسی در این باره به روایت سدی درباره نوری که روز قیامت از منافقان گرفته می‌شود نیز استناد می‌کند. در مجموع او با تکیه بر بلاغت قرآنی و عدالت الهی، انتساب خدعه به خداوند را قابل توجیه می‌داند (طوسی، بی تا: ۳ / ۳۶۵-۳۶۶).

ج) طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ق)

طبرسی واژه خدع را به معنای پنهان‌سازی همراه با نیت فریب می‌داند؛ اما در نسبت دادن خدع به خداوند، این معنا را به تأویل می‌برد. او در تفسیر آیه **﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾** (نساء / ۱۴۲) تصریح می‌کند که خادع بودن خداوند به معنای خدعه حقیقی نیست، بلکه مجازات و مقابله با خدعه است و این نسبت از باب مجانسه در تعبیر است؛ مانند: **﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾** (بقره / ۱۵) و **﴿وَمَكَرَ اللَّهُ﴾** (آل عمران / ۵۴) (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۱ / ۱۳۳-۱۳۴، ۳ / ۱۹۸). او هیچ‌گاه معنای خدعه را به صورت واقعی به خداوند نسبت نمی‌دهد، بلکه آن را در چهارچوبی بلاغی، ناظر به مجازات یا استدراج تفسیر می‌کند. طبرسی از روایتی از امام صادق علیه السلام نیز بهره می‌برد که در آن، ظاهرگرایی دینی بدون اخلاص نوعی خدعه نسبت به خداوند دانسته شده است (همان، ۳ / ۱۹۸).

د) زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ق)

زمخشری واژه خدع را به معنای فریبی می‌داند که در آن، خلاف واقع القا می‌شود تا به ضرر طرف مقابل بینجامد (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۵۹-۵۶). از آنجاکه این معنا با علم

مطلق و حکمت الهی ناسازگار است، خداع از سوی خداوند را نمی‌توان، به صورت حقیقی یا مجازی، پذیرفت. از این رو زمخشری در تفسیر آیه «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء / ۱۴۲) چند تأویل بلاغی ارائه می‌دهد:

- نخست، رفتار خداوند با منافقان، یعنی اجرای ظاهری احکام مسلمانان بر آنان در دنیا و سپس مجازات شدید در آخرت را مشابه رفتار خداع می‌داند. در واقع نوعی تشبیه عملی، بدون اینکه واقعاً خدعه‌ای در کار باشد.

- دوم، نسبت خداع به خداوند را بازتاب تصور نادرست منافقان می‌داند که به علت جهل به صفات الهی، فریب دادن خداوند را ممکن می‌دانستند.

- سوم، زمخشری احتمال می‌دهد که مراد از «خداوند» در آیه یادشده پیامبر ﷺ باشد که چون نماینده خداوند در زمین است، نسبت دادن خداع به وی به مثابه نسبت دادن آن به خداوند قلمداد شده است. در نهایت، او این اسناد را نوعی «اسلوب اختصاص» می‌داند که هدف آن بیان شدت ارتباط خداوند با مؤمنان است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۵۶-۵۹).

در مجموع زمخشری از پذیرش خدعه الهی در معنای حقیقی یا مجازی امتناع می‌کند و آن را تنها در چهارچوب‌های بلاغی و تفسیری خاص می‌پذیرد، بی‌آنکه صفت خداع را به معنای واقعی آن به خداوند نسبت دهد (همان، ۱ / ۵۶-۵۹، ۵۷۹-۵۸۰).

ه) فخررازی (۵۴۳-۶۰۶ق)

فخررازی واژه خدع را در اصل به پنهان‌سازی ضرر در قالب ظاهری خیر تعریف می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۲ / ۳۰۳). او با تأکید بر اینکه نسبت خداع به خداوند در ظاهر غیرقابل قبول است، این تعبیر را نیازمند تأویل می‌داند. به نظر او، یا منظور از «الله» در آیه یادشده پیامبر ﷺ است (از باب تفخیم) یا اینکه رفتار ظاهری خداوند با منافقان (اجرای احکام مسلمانان بر آن‌ها) مشابه صحنه‌ای است که فردی در آن فریب خورده است، حال آنکه در واقع این تدبیر خدایی مطابق با عدالت و حکمت است (همان جا).

فخررازی با نقل قول از زجاج و ابن عباس، خداع را به مجازات متقابل از سوی خداوند

تفسیر می‌کند و نه خدعه واقعی. او تأکید می‌کند که این گونه از انتساب، از باب مقابله لفظی است؛ مانند «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره / ۱۵) و «وَمَكَرَ اللَّهُ» (آل عمران / ۵۴) که نمونه‌هایی از سنت بلاغی قرآن در تقابل با رفتار ظاهری انسان‌ها هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۱ / ۲۴۸). او همچنین با استناد به آیه «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ» (بقره / ۱۷) این خداع را در روز قیامت تحقق یافته می‌داند.

(و) بیضاوی (۴-۶۹۱ق)

بیضاوی واژه خداع را به معنای «ایجاد تصور خلاف واقع برای آسیب زدن از راهی پنهان» می‌داند که به طور ذاتی شایسته خداوند نیست؛ زیرا لازمه آن جهل یا نیاز به غلبه است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱ / ۴۴). او سه توجیه برای انتساب خدعه به خداوند ارائه می‌دهد: تأویل به مخدعه با پیامبر ﷺ و حذف مضاف، تبیین فعل خداوند به صورت ظاهری و براساس حکم به ظاهر، و کاربرد واژه خداع به عنوان جزا از باب مشکله لفظی. بیضاوی این تحلیل‌ها را در تفسیر آیه ۱۴۲ سوره نساء نیز تکرار می‌کند، بی‌آنکه معنای استدلال تازه‌ای بیفزاید (همان، ۲ / ۱۰۴).

(ز) قرطبی (۶۰۰-۶۷۱ق)

هرچند قرطبی انتساب خدعه به خداوند را می‌پذیرد، آن را به معنای حقیقی فریب‌کاری نمی‌داند، بلکه در چهارچوب مقابله به مثل و مجازات تفسیر می‌کند. او با استناد به آیات مشابهی چون «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره / ۱۵) و «وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء / ۱۴۲)، انتساب این افعال به خداوند را نه به معنای آغازگری در فریب، بلکه به معنای مجازاتی متناسب می‌داند که از جانب خدا براساس رفتار انسان‌ها نازل می‌شود (قرطبی، ۱۳۶۴ق: ۱ / ۱۹۵، ۵ / ۴۲۲).

(ح) رشید رضا (۱۲۸۲-۱۳۵۴ق)

رشید رضا واژه خدعه را «ایجاد تصور خلاف واقع برای بازداشتن طرف مقابل از

رسیدن به هدفش» می‌داند که هرچند کاربردش به‌طور کلی نکوهیده است، در موارد ممدوح و ستوده‌ای چون «الحرب خدعة» نیز به‌کار برده می‌شود (رضا، ۱۴۱۴ق: ۵ / ۴۶۷). وی انتساب خدعه به خداوند را جایز دانسته، آن را به جزای الهی برپایه سنت‌های پنهان و حکیمانه تفسیر می‌کند (همان، ۱ / ۱۴۹، ۵ / ۴۶۷).
 او در توضیح آیه «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء / ۱۴۲) تأکید می‌کند که خدعه الهی بازگرداندن نیرنگ به خود منافقان و سرانجام خذلان و هلاکت آن‌هاست. رشید رضا این معنا را با نمونه «وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ» (آل عمران / ۵۴) پیوند می‌زند و نشان می‌دهد که خدعه الهی همان کیفر قانونی است (رضا، ۱۴۱۴ق: ۵ / ۴۶۷). او همچنین ذیل «يُخَادِعُونَ اللَّهَ» در آیه ۹ سوره بقره یادآور می‌شود که منافقان از روی جهل، خود را می‌فریبند و نه خداوند را؛ تحلیلی که استادش محمد عبده نیز تأیید کرده است (همان، ۱ / ۱۴۹).

ط) مراغی (۱۳۰۰-۱۳۷۱ق)

مراغی انتساب خدعه به خداوند را می‌پذیرد؛ اما آن را در چهارچوب مشاکله و مجازات عادلانه معنا می‌کند. او می‌گوید منافقان با تظاهر به ایمان در پی فریب مؤمنان‌اند؛ اما در واقع خود را می‌فریبند (مراغی، بی‌تا: ۱ / ۵۰). خدعه الهی نیز پاسخ و جزای همین رفتار است و نه نیرنگ، بلکه سنتی الهی است که آنان را از همان راهی که گمان نجات دارند، به هلاکت می‌رساند (همان، ۵ / ۱۸۶). این تعبیر را مراغی از طریق بلاغت قرآنی و آیات مشابه، مانند «وَمَكَرَ اللَّهُ» (آل عمران / ۵۴) توضیح می‌دهد.

ی) قاسمی (۱۲۸۳-۱۳۳۲ق)

قاسمی در تفسیر محاسن التأویل، به نقل از قاشانی، خدعه را به معنای اظهار خیر و پنهان داشتن شر از ناحیه دو طرف (خدعه متقابل) دانسته، تأکید می‌کند که مخادعه خداوند همان مخادعه رسول ﷺ اوست؛ چراکه طاعت رسول ﷺ طاعت خداست (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۱ / ۲۴۸). او توضیح می‌دهد که خداع منافقان عبارت است از اظهار

ایمان و دوستی و پنهان داشتن کفر و دشمنی و خداع خداوند نسبت به آنان برخورد ظاهری مسالمت‌آمیز همراه با اجرای احکام اسلامی است، حال آنکه در باطن برای آنان عذاب و خزی در دنیا و آخرت ذخیره شده است. قاسمی تصریح می‌کند که خداع خداوند برخلاف خداع انسان‌ها کاملاً مؤثر، هلاکت‌بار و نافذ است. او جای دیگری، ضمن توضیح درباره آیه ۱۴۲ سوره نساء، بیان می‌کند که خداوند به عنوان طرف غالب در خداع، آنان را در دنیا از مجازات ظاهری معاف کرده، ولی در آخرت در درک اسفل جای می‌دهد (همان، ۳/ ۳۷۷).

ک) سید قطب (۱۳۲۴-۱۳۸۷ق)

سید قطب خدعه خداوند را به معنای تدبیر عادلانه در برابر نفاق می‌داند و نه فریب به معنای انسانی آن. به باور او، منافقان با پنهان کاری می‌کوشند مؤمنان را فریب دهند؛ اما چون خداوند حامی مؤمنان است، این فریب متوجه خداوند می‌شود (قطب، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۴۳). در پاسخ چنین فریبی، خدعه خداوند وا گذاشتن آنان به حال خود و استدراجشان تا نابودی است، بی‌آنکه بیداری یا تنبیهی در میان باشد و این به باور قطب بزرگ‌ترین کيفراست (همان، ۲/ ۷۸۳).

ل) ابن عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۳ق)

ابن عاشور نیز واژه خدع را فریبی با ظاهر خیر و قصد نهان ضرر می‌داند و آن را فعلی قبیح می‌شمارد که به هیچ وجه در معنای حقیقی یا مجازی متعارف، سزاوار نسبت دادن به خداوند نیست (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱/ ۲۷۰). او تعبیر «يُخَادِعُونَ اللَّهَ» (بقره / ۹) و «وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء / ۱۴۲) را از نوع استعاره تمثیلی می‌داند، به این معنا که رفتار منافقان در تظاهر به ایمان و رفتار خداوند در به تأخیر انداختن عذاب و وا گذاشتن آنان تا سقوط نهایی، در مجموع شبیه به صحنه‌ای از فریب کاری متقابل است؛ هر چند در واقع نه فریبی از سوی خداوند واقع شده و نه قصد آن وجود دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱/ ۲۷۲، ۴/ ۲۸۷). ابن عاشور همچنین تصریح می‌کند که کاربرد واژه خادع در این آیات، افزون بر

استعاره تمثیلیه، نوعی مشاکله لفظی است؛ یعنی لفظی متناسب با فعل نخست (یخادعون) برای حفظ ساختار تقابلی جمله به کار رفته که مشروعیت معنایی آن تنها در قالب استعاره قابل پذیرش است (همان، ۴ / ۲۸۸).

م) علامه طباطبایی (۱۳۲۱-۱۴۰۲ق)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان مخادعه را براساس قاعده «زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی»، فریب شدید و تکرار شونده می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۵ / ۱۱۶). او معتقد است که منافقان با تظاهر به ایمان، قصد فریب خدا و مؤمنان را دارند؛ اما در واقع خود را می‌فریبند (همان، ۱ / ۵۵). در آیه ۱۴۲ سوره نساء نیز خدعه الهی به معنای فریب نیست، بلکه سلب توفیق و مجازات نفاق از طریق رها کردن آنان در مسیر سقوط است یا به تعبیر علامه، «خدعتهم له، بعینها خدعتهم لهم»، یعنی نقشه آن‌ها علیه خودشان به کار گرفته می‌شود و این تدبیر عادلانه خداست (همان، ۵ / ۱۱۷).

ن) فضل‌الله (۱۳۵۴-۱۴۳۱ق)

در تفسیر من وحی القرآن، خدعه انسان به فریب پنهانی با نیت سوء معنا می‌شود؛ مانند رفتار منافقان که با تظاهر به ایمان می‌کوشند اعتماد پیامبر و مؤمنان را جلب کنند (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق: ۱ / ۱۲۹). فضل‌الله درباره انتساب خدعه به خداوند در آیه ۱۴۲ سوره نساء تصریح می‌کند که خداوند فریب نمی‌دهد، بلکه آنان را با نتیجه خدعه‌شان مواجه می‌سازد. او برای تبیین این معنا به روایتی از امام رضا علیه السلام استناد می‌کند که در آن «خادعهم» به معنای مجازاتی به سان خدعه آمده است و نه فریب واقعی از سوی خدا. فضل‌الله همچنین به روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره می‌کند که «نجات آن است که خدا را مخادعه نکنید تا او شما را مخادعه نکند» و توضیح می‌دهد که مخادعه خداوند؛ یعنی انجام ظاهراً اعمال دینی با نیتی غیرالهی (ریا) که موجب خلع ایمان می‌شود (همان، ۴ / ۴۲۷).

س) جوادی آملی (۱۳۵۲ق-)

خدعه در نگاه آیت‌الله جوادی آملی «گسستن پنهانی پیوند مقدمه با نتیجه برای فریب» است؛ زیرا هر عملی بی واسطه به فاعل برمی‌گردد و جز سایه‌ای بردیگران نمی‌اندازد (جوادی آملی، ۱۳۶۴ الف، ۱۳۶۴ ب). از این رو قرآن می‌گوید فریب کاران «جز خود را نمی‌فریبند» و بر مؤمن سلطه‌ای نمی‌یابند (همو، ۱۳۶۳). برخی مفسران «و هو خادعهم» را صرف مشاکله لفظی دانسته‌اند؛ اما ایشان این نظر را رد می‌کند و خدعه الهی را، بی آنکه به بروز فعلی تازه بینجامد، صرف رها کردن فریب‌کار در قهر قانونی می‌داند. البته از نظر ایشان، این امر علت «خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران / ۵۴) بودن خداوند نیز هست (همان، بی تا).

پشتوانه قرآنی: ۱. بازگشت کامل حسنات و سیئات به عامل: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء / ۷) (جوادی آملی، ۱۳۶۴ الف). ۲. حصر مکرید در خود مکان: «وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ» (فاطر / ۴۳) (جوادی آملی، ۱۳۶۸). ۳. نفی هر راه قطعی اضلال بر مؤمنان و تداوم نور الهی (همو، ۱۳۶۸، ۱۳۶۳). بنابراین خدعه انسان خود فریبی و سقوط است و خدعه خداوند اجرای عدالت و برگرداندن دام به گردن دام‌گستر.

جدول شماره ۱: خلاصه دیدگاه مفسران درباره خدعه خداوند در قرآن کریم		
ردیف	نام مفسر	دیدگاه
۱	طبری (۲۲۴-۳۱۰ق)	۱. رفتار واقعی ۲. پاسخ به نفاق ۳. به ظاهر رحمت و در باطن عذاب ۴. استدراج ۵. رد مجاز ۶. مدارا و فرصت ۷. سازگار با حکمت.
۲	شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق)	۱. مجازات در برابر فریب ۲. فریب منافقان ۳. ایمان زبانی ۴. بلاغت قرآنی ۵. حکم ظاهری ۶. توجیه عدالتی ۷. تفسیر متقابل لفظی.
۳	طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ق)	۱. تأویل معنای خدعه ۲. مجازات متقابل ۳. مجانسه

		لفظی ۴. استدراج ۵. استناد به روایت امام صادق <small>علیه السلام</small> .
۴	زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ ق)	۱. توهم خیر با باطن شر ۲. مجاز بلاغی ۳. قوه الاختصاص ۴. مقابله لفظی ۵. مجازات و عذاب الهی ۶. نفی خدعه واقعی.
۵	فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ ق)	۱. پنهان سازی ضرر در قالب ظاهری خیر ۲. نسبت ناروا در ظاهر و نیازمند تأویل ۳. تفخیم خطاب (الله = پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small>) ۴. رفتار ظاهر نما؛ اما در باطن عدل و حکمت ۵. مجازات متقابل از باب مقابله لفظی ۶. مشاکله با افعال انسان (یستهزی، یمکر) ۷. تحقق خدعه در قیامت ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ (بقره / ۱۷).
۶	بیضاوی (؟-۶۹۱ ق)	۱. تصور خلاف واقع ۲. آسیب پنهان ۳. ناتوانی و جهل (نفی) ۴. تأویل معنایی ۵. حکم به ظاهر ۶. مشاکله لفظی.
۷	قرطبی (۶۰۰-۶۷۱ ق)	۱. پذیرش انتساب خدعه ۲. نفی فریب کاری حقیقی ۳. مقابله به مثل ۴. مجازات متناسب ۵. استناد به افعال مشابه (یستهزی، خادعهم) ۶. پاسخ الهی بر پایه رفتار انسان ها و نه آغازگری در فریب.
۸	رشید رضا (۱۲۸۲-۱۳۵۴ ق)	۱. تصور خلاف واقع ۲. خدعه نکوهیده و ممدوح ۳. خدعه الهی = جزای حکیمانه ۴. بازگرداندن نیرنگ به خود منافقان ۵. خذلان و هلاکت ۶. پیوند با «وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ» ۷. کیفر قانونی ۸. جهل منافقان ۹. تأیید محمد عبده.
۹	مراغی (۱۳۰۰-۱۳۷۱ ق)	۱. خدعه در چهارچوب مشاکله ۲. مجازات عادلانه

<p>۳. تظاهر به ایمان ۴. فریب نفس ۵. خدعه الهی = جزا ۶. هلاکت از مسیری که در آن گمان نجات است ۷. سنت الهی ۸. بلاغت قرآنی ۹. مشابهت با «وَمَكَرَ اللَّهُ».</p>		
<p>۱. خدعه متقابل ۲. اظهار خیر و پنهان داشتن شر ۳. مخادعه خدا = مخادعه رسول ﷺ ۴. ظاهر ایمان و باطن کفر ۵. برخورد ظاهری مسالمت آمیز ۶. عذاب و خزی پنهان ۷. نافذ و مؤثر بودن خداع الهی ۸. معافیت ظاهری و کیفر نهایی ۹. درک اسفل منافقان.</p>	<p>قاسمی (۱۲۸۳-۱۳۳۲ق)</p>	<p>۱۰</p>
<p>۱. تدبیر عادلانه و نه فریب انسانی ۲. فریب منافقان = فریب متوجه خدا ۳. حمایت خدا از مؤمنان ۴. واگذاری به حال خود ۵. استدراج تا نابودی ۶. بی‌هشدار و بی‌تنبیه ۷. بزرگ‌ترین کیفر.</p>	<p>سید قطب (۱۳۲۴-۱۳۸۷ق)</p>	<p>۱۱</p>
<p>۱. فریب با ظاهر خیر ۲. فعل قبیح ۳. استعاره تمثیلی ۴. استدراج ۵. اطمینان بخشی ظاهری ۶. عذاب نهایی ۷. مشاکله ۸. تأخیر فریب انگیز عذاب.</p>	<p>ابن عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۳ق)</p>	<p>۱۲</p>
<p>۱. فریب شدید و مکرر ۲. تظاهر به ایمان ۳. سلب توفیق ۴. مجازات نفاق ۵. رهاسازی در مسیر سقوط ۶. برگشت نقشه به خودشان ۷. تدبیر عادلانه.</p>	<p>علامه طباطبایی (۱۳۲۱-۱۴۰۲ق)</p>	<p>۱۳</p>
<p>۱. فریب پنهانی انسان ۲. تظاهر به ایمان ۳. مواجهه با نتیجه خدعه ۴. مجازات و نه فریب ۵. استناد به روایت امام رضا <small>علیه السلام</small> و پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> ۶. خدعه به مثابه ریا و خلع ایمان ۷. جزای متناسب با نفاق.</p>	<p>فضل الله (۱۳۵۴-۱۴۳۱ق)</p>	<p>۱۴</p>
<p>۱. گسستن پنهانی پیوند مقدمه با نتیجه ۲. فریب نفس ۳. بازگشت فعل به فاعل ۴. نفی سلطه بر مؤمن</p>	<p>جوادی آملی (۱۳۵۲ق-)</p>	<p>۱۵</p>

۵. ردّ مشاکله ۶. قهرقانونی ۷. عدالت خودکار ۸. بازگشت دام به دامن دام‌ساز ۹. خودفریبی = سقوط.		
--	--	--

۷-۲. جمع‌بندی دیدگاه‌های مفسران دربارهٔ خدعهٔ خداوند در قرآن کریم

برای دسته‌بندی دیدگاه‌های مفسران دربارهٔ نسبت خدعه به خداوند، چهار مؤلفهٔ اصلی برای تفکیک آرا به کار گرفته شد: معنای خدع از نگاه مفسر، پذیرش یا ردّ انتساب خدع به خدا، چگونگی این انتساب (واقعی، مجازی، مشاکله و...) و نوع تحلیل بلاغی یا کلامی. بدین سان هر دسته بازتاب‌دهندهٔ یک دیدگاه مستقل است؛ حتی اگر تنها از سوی یک مفسر ارائه شده باشد. این روش، تنوع واقعی دیدگاه‌ها را حفظ کرده، امکان تحلیل دقیق‌تری از مبانی آن‌ها را فراهم می‌سازد.

جدول شماره ۲: دسته‌بندی دیدگاه‌های مفسران دربارهٔ خدعهٔ خداوند در قرآن کریم			
ردیف	دیدگاه	توضیح	مفسر
۱	خدعهٔ الهی؛ فعلی پاداشی و جزایی	اگرچه این دسته از مفسران خدعه را به خداوند نسبت می‌دهند، آن را به مثابهٔ مجازاتی متناسب با خدعهٔ انسان‌ها می‌دانند و نه فریبی آغازگرایا قبیح.	طبری: خداع صفتی واقعی و سزاوار خداوند است؛ البته به شرط اینکه در پاسخ به عمل انسان و با حکمت الهی همراه باشد. شیخ طوسی: او خدعهٔ الهی را به معنای مجازات در برابر فریب منافقان و قابل توجیه می‌داند. قرطبی: خدعه فعلی است که وقتی به خداوند نسبت داده می‌شود، به معنای پاسخ

<p>متناسب و مجازات است. رشید رضا: خدعه الهی به معنای بازگرداندن نیرنگ به خود منافقان و درنهایت خذلان و هلاکت آنان است. مراغی: خدعه الهی نه نیرنگ، بلکه پاسخ و جزای رفتار فریب کارانه منافقان و سنتی برای هلاکت آنان است. سید قطب: خدعه خداوند واگذاشتن منافقان به حال خود و استدراج آنان تا نابودی است و این بزرگ‌ترین کیفر است. فضل‌الله: خداوند اهل خدعه نیست و نمی‌فریبد، بلکه جزای خدعه را به آنان می‌دهد.</p>			
<p>علامه طباطبایی: خدعه الهی فریب نیست، بلکه سلب توفیق و مجازات نفاق از طریق رها کردن آنان در مسیر سقوط است. جوادی آملی: خدعه خداوند رها کردن فریب کار در قهر قانونی است. به عبارت دیگر فریب تازه نیست، بلکه بازتاب</p>	<p>در این نگاه، خدعه خداوند نه کنشی فعال، بلکه سنتی الهی است که در نتیجه آن انسان فریب کار به حال خود رها می‌شود و خود سقوط می‌کند.</p>	<p>خدعه الهی؛ استدراج و رها کردن</p>	<p>۲</p>

فعل فرد بر خود اوست.			
<p>طبرسی: خداع خداوند خدعه حقیقی نیست، بلکه به معنای مجازات است و این نسبت از باب مجانسه در تعبیر است.</p> <p>بیضاوی: خادع به عنوان جزا از باب مشاکله لفظی آمده و به معنای فریب یا حتی مجازات مستقل نیست.</p> <p>فخر رازی: خداع خداوند از باب مقابله لفظی است؛ مانند «یستهزی»، بدین سان خداع خداوند نه فریب واقعی، بلکه مجازات عادلانه است.</p> <p>قاسمی: خداع خداوند برخورد ظاهری مسالمت‌آمیز است، در حالی که در باطن برای آنان عذاب ذخیره شده است.</p>	<p>این مفسران اصل نسبت را نمی‌پذیرند و آن را نه به معنای دلالت بر کنش واقعی، بلکه صرفاً برای همراهی واژگانی می‌دانند.</p>	<p>نسبت خدعه به خدا؛ مشاکله لفظی و مجانسه در تعبیر</p>	۳
<p>ابن عاشور: خدعه خداوند استعاره تمثیلی است؛ تأخیر عذاب به گونه‌ای فریبنده و نه فریب واقعی.</p>	<p>در این نظر، خدعه الهی تنها تمثیلی و استعاری است که برای تصویرسازی از سنت الهی در مجازات ارائه شده است.</p>	<p>نسبت خدعه به خداوند؛ استعاره تمثیلیه</p>	۴
<p>زمخشری: او انتساب خادع به خداوند را چه به صورت</p>	<p>این دیدگاه خدعه الهی را نه فعلی واقعی، بلکه بیانی</p>	<p>تاویل بلاغی خدعه الهی به</p>	۵

کنایه‌ای از عذاب	بلاغی و کنایه‌ای از عذاب الهی می‌داند که برای تصویرسازی پیامد نفاق انسان به کار رفته است.	حقیقی و چه مجازی نمی‌پذیرد، بلکه آن را به شیوه‌ای بلاغی برای اشاره به عذاب الهی تفسیر می‌کند.
------------------	---	---

۷-۳-۱. ارزیابی ادله و شواهد دیدگاه مفسران درباره خدعه خداوند در قرآن کریم

۷-۳-۱-۱. ادله و شواهد دیدگاه اول: خدعه الهی؛ فعلی پاداشی و جزایی

مفسرانی چون طبری، شیخ طوسی، قرطبی، رشید رضا، مراغی، سید قطب و فضل‌الله خدعه الهی را فعلی واقعی می‌دانند که نه به معنای فریب کاری ابتدایی، بلکه در چهارچوب سنت جزا و در پاسخ به نفاق انسان‌ها صورت می‌گیرد. اینان بر آن اند که واگذاری فریب کار به حال خود و تحقق عذاب از همان مسیری که او گمان نجات دارد، عین عدل الهی است. در متون تفسیری این گروه، چند استدلال متمایز در تأیید این رویکرد به چشم می‌خورد:

۱. قرطبی و مراغی در استدلالی بلاغی - تفسیری با اشاره به ساختار آیات و سیاق قرآنی، مانند «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (بقره / ۱۵) یا «وَمَكَرَ اللَّهُ» (آل عمران / ۵۴) توضیح می‌دهند که به کار بردن این افعال نه به معنای آغازگری در فریب، بلکه نشان‌دهنده جزای الهی در برابر نیرنگ است. این تحلیل به ویژه در آثار قرطبی و مراغی برجسته است (قرطبی، ۱۳۶۴ق: ۱ / ۱۹۵؛ مراغی، بی تا: ۵ / ۱۸۶).

۲. برخی چون رشید رضا و سید قطب نیز با تأکید بر عدالت و حکمت خداوند استدلال می‌کنند که خدعه الهی نمی‌تواند فعلی ابتدایی باشد، بلکه نتیجه سنت‌های پنهان و حکیمانه خداوند در کیفر دادن به منافقانی است که خود را به ریا و ظاهر سازی آلوده کرده‌اند؛ به ویژه رشید رضا با پیوند میان «خادعهم» و «مکر الله»، خدعه را تجلی سنت جزا می‌داند (رضا، ۱۴۱۴ق: ۵ / ۴۶۷؛ قطب، ۱۴۰۸ق: ۲ / ۷۸۳).

۳. طبری و طوسی با بررسی ریشه لغوی خدع و تحلیل عرفی کاربرد آن، به ویژه درباره

مخادعه منافقان نتیجه می‌گیرند که خدعه در آیات مورد بحث معنای حقیقی دارد؛ اما وقتی به خداوند نسبت داده می‌شود، به معنای مجازات عادلانه در دنیا است که نمود آن در آخرت، عذاب است. طبری همچنین با رد دیدگاه مجازی‌انگاران، به افعال الهی‌ای مانند خسف و غرق، به عنوان نمونه‌های واقعی و سزاوار برای خداوند استناد می‌کند (طبری، بی تا: ۱/ ۳۰۱-۳۰۶؛ طوسی، بی تا: ۳/ ۳۶۵).

۴. فضل الله با تکیه بر روایتی از امام رضا علیه السلام استدلال می‌کند که تعبیر «خادعهم» در قرآن به معنای فریب واقعی نیست، بلکه به معنای جزای خدعه است که در سنت اسلامی نیز تأیید شده؛ چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «خدا را مخادعه نکنید تا او شما را مخادعه نکند» (فضل الله، ۱۴۳۹ق: ۴/ ۴۲۷).

۱-۳-۷. ارزیابی ادله و شواهد دیدگاه اول

خدعه، برخلاف ظلم، از افعال ذوووجه به شمار می‌رود؛ یعنی فعلی که فی نفسه حسن یا قبیح نیست، بلکه ارزش اخلاقی آن تابع انگیزه، غایت و موقعیت استعمال آن است. افزون بر این، حتی اگر خدعه در اصل دارای بار منفی باشد، در مقام پاسخ و جزا به خدعه پیشین انسان، قبح آن از بین رفته، به فعلی عادلانه و موجه تبدیل می‌شود؛ چنان که علامه مظفر در اصول فقه در مبحث حسن و قبح افعال، تصریح می‌کند که افعالی چون دروغ و فریب، در مواردی چون دفع ظلم، حفظ جان یا جزای عادلانه نه تنها قبیح نیستند، بلکه می‌توانند واجد حسن عقلی باشند. از نظر او، تنها افعالی مانند ظلم هستند که قبح آن‌ها ذاتی و مطلق است (بنگرید به: مظفر، بی تا: ۲/ ۲۱۱-۲۴۰).

۲-۳-۷. ادله و شواهد دیدگاه دوم: خدعه الهی به مثابه استدراج و رها کردن

این دسته از مفسران معتقدند که خدعه خداوند نه کنشی فعال، بلکه سنتی الهی است که انسان فریب‌کار در آن به حال خود رها می‌شود و خود سقوط می‌کند. ادله و شواهد این دیدگاه به شرح زیر است:

۱. واژه مخادعه از باب مفاعله و با تأکید بر «زیادة المبانی» به معنای «فریب شدید و

تکرار شونده» دانسته شده است. از آنجاکه نسبت دادن چنین فریبی به خداوند به معنای کنش قبیح یا آغازگری در فریب نیست، به رها کردن انسان در مسیر فریب خود تفسیر می‌شود. این تحلیل در اصل، یک استدلال لغوی - بلاغی است که به ماده واژه و ساختار صرفی آن نظر دارد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۵/ ۱۱۶).

۲. از دیدگاه عقل و عدل الهی، فریب کاری فعال و مبتنی بر نیرنگ نمی‌تواند به خداوند نسبت داده شود. بنابراین نسبت دادن خدعه به خداوند تنها در صورتی موجه است که با قاعده عدل خداوند و حاکمیت سنت‌های پنهان سازگار باشد؛ یعنی این نسبت فقط هنگامی صادق است که خداوند، بی‌آنکه کنش فریبنده‌ای انجام دهد، انسان فریب کار را در مسیر سقوط رها کند. این تبیین از نوع استدلال‌های کلامی - فلسفی است که بر اساس اصول توحید افعالی و عدالت خداوند سامان یافته است (جوادی آملی، ۱۳۶۴ الف، ۱۳۶۴ ب).

۱-۲-۳-۷. ارزیابی ادله و شواهد دیدگاه دوم

تبیین خدعه الهی به عنوان ترک فعل، اهمال یا رها سازی انسان در مسیر سقوط از جمله تلاش‌هایی است که در صدد قبح زدایی از این نسبت از طریق نفی کنش اثباتی است. با این همه این تحلیل تنها زمانی می‌تواند از دیدگاه عقل و عدل الهی پذیرفتنی باشد که ترک فعل یاد شده، خود، عملی موجه و عادلانه قلمداد شود؛ زیرا صرف اهمال یا عدم هدایت، چنانچه بدون مصلحت یا عدالت باشد، می‌تواند محل اشکال واقع شود و به عنوان نوعی ظلم یا بی‌توجهی تفسیر گردد. بنابراین همان گونه که در نخستین دیدگاه، پاداشی بودن خدعه فقط موجب قبح زدایی بود، در اینجا نیز اهمال الهی به تنهایی کفایت نمی‌کند و مسئله باید در پرتو نظام حکمت و عدل الهی تفسیر و توجیه شود.

۳-۳-۷. ادله و شواهد دیدگاه سوم: نسبت خدعه به خداوند از باب مشکاکه لفظی و

مجانست در تعبیر

مفسران این دیدگاه اصل انتساب خدعه به خداوند را نمی‌پذیرند و آن را نه برای

دلالت بر کنش واقعی، بلکه تنها برای همراهی واژگانی می‌دانند. ادله و شواهد آنان به شرح زیر است:

۱. انتساب صفت خادع به خداوند فقط از باب مجانست لفظی است؛ مانند ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ یا ﴿وَمَكَّرَ اللَّهُ﴾. این ساختار بلاغی قرآنی در واقع مجاز در مقابله به مثل است و نه حقیقت خدعه؛ زیرا اگرچه در ظاهر، خداوند مانند انسان‌ها فریب‌کار به نظر می‌رسد، در حقیقت این رفتار، بدون اینکه خداوند آغازگر فریب باشد، نوعی جزا و پاسخ متقابل به رفتار انسان است. این تحلیل بلاغی در آثار طبرسی، فخر رازی و قاسمی مشترک است و به طور خاص بر «مشاکله لفظی» یا «مزاوجه در تعابیر» حمل می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۱۳۴-۱۳۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۱/ ۲۴۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۳/ ۳۷۷).

۲. از نگاه طبرسی، روایت امام صادق علیه السلام که ظاهر سازی دینی بدون اخلاص را «خدع با خداوند» معرفی می‌کند، بر این امر دلالت دارد که مفاهیم مربوط به خدعه در قرآن، ناظر به نوعی تقابل ظاهری است و نه حقیقت فریب. روایت یادشده در خدمت تأویل آیات یادشده به مجاز مقابله‌ای قرار می‌گیرد (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۳/ ۱۹۸). به‌رور این استدلال نقلی - تفسیری، پیوند مستقیمی با مبنای پذیرش مجاز در تعابیر قرآنی دارد.

۳. بیضاوی با رد انتساب معنای حقیقی و مجازی خادع به خداوند، سه توجیه بلاغی ارائه می‌دهد که همگی ناظر به مشاکله لفظی و خالی از کنش واقعی‌اند: ۱. تقدیر مضاف یعنی «خادع رسولهم»، ۲. حکم ظاهری به ایمان، ۳. همراهی زبانی با فعل انسان‌ها (مشاکله). به نظر او، این تعابیر صرفاً برای هماهنگی بیانی آمده‌اند و نه برای اثبات فعل واقعی از جانب خداوند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۴۴، ۲/ ۱۰۴).

۱-۳-۳-۷. ارزیابی ادله و شواهد دیدگاه سوم

اگرچه تحلیل خدعه الهی به عنوان مشاکله یا مجاز لفظی، از نظر بلاغی قابل پذیرش است، به‌تنهایی نمی‌تواند مشکل انتساب فعل قبیح به خداوند را برطرف سازد. توضیح مطلب اینکه اگر گفته شود «خادعهم» تنها از باب تقارن لفظی با «خادعوا الله» به‌کار رفته، این تفسیر با جدیت و واقع‌نمایی کلام الهی ناسازگار است؛ چراکه قرآن کلام فصل است و

نه مجاز صرف. افزون بر این، تحلیل‌هایی مانند مشاکله یا مجاز در بهترین حالت می‌توانند به عنوان مکمل در کنار پاسخ‌های فلسفی - کلامی نقش ایفا کنند، ولی به تنهایی قادر به توجیه انتساب خدعه به خداوند نیستند.

۴-۳-۷. ادله و شواهد دیدگاه چهارم: انتساب خدعه به خداوند به مثابه استعاره تمثیلیه در این دیدگاه، انتساب خدعه به خداوند در قالب یک تصویر بلاغی نه برای دلالت بر کنشی واقعی، بلکه تنها برای ترسیم صحنه‌ای از عدالت الهی به کار رفته است. اگرچه این دیدگاه در ظاهر با نظریه مشاکله یا مجازات مقابله‌ای تفاوت دارد، در کارکرد نهایی، مشابه همان تحلیل هاست؛ زیرا همگی بر این نکته تأکید دارند که فعل «خادع» از سوی خداوند واکنشی بلاغی به فریب انسان و دارای نتیجه‌ای واقعی مانند مجازات یا عذاب است. بنابراین تحلیل «استعاره تمثیلیه» از سوی ابن عاشور را نیز می‌توان تداوم همین رویکرد دانست، با این تفاوت که به جای توجیه صرف بلاغی، یک صحنه کلی رفتاری را به صورت تصویری و ترکیبی ترسیم می‌کند. ادله ابن عاشور عبارت‌اند از:

۱. او تصریح می‌کند که واژه خدع در اصل دارای معنای قبیح و نیت آسیب‌رسانی همراه با تظاهر به خیر است؛ از این رو نسبت دادن آن به خداوند نه به صورت حقیقی ممکن است و نه در معنای مجاز متعارف. به عقیده ابن عاشور، تنها راه توجیه این تعبیر، استفاده از استعاره‌ای است که معنای واژه را نادیده گرفته، تنها از یک تصویر کلی برای القای معنا بهره می‌برد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱/ ۲۷۰-۲۷۳). این تحلیل با تعریف استعاره تمثیلیه در جواهر البلاغه منطبق است که در آن، معنا نه از طریق تغییر معنای واژه، بلکه با ترسیم یک صحنه کلی برای نشان دادن حالتی خاص منتقل می‌شود (هاشمی، ۱۳۹۷ش: ۲۲۵-۲۲۸).

۲. ابن عاشور رفتار خداوند با منافقان از جمله واگذاشتن، اطمینان بخشی ظاهری و تأخیر در عذاب را به مثابه نمایشی بلاغی از سنت استدرج می‌داند که در ظاهر مانند خدعه است؛ اما در واقع واکنشی حکیمانه و جزایی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۴/ ۲۸۷). این ساختار به علت شباهت هیئت کلی آن با رفتار فریب کارانه، در قالب استعاره

تمثیلیه بیان شده است. براساس توضیح جواهرالبلاغه، استعاره تمثیلیه در مواردی به کار می رود که هیئتی مرکب از چند عنصر، مانند واگذاشتن، تدریج و اطمینان کاذب به صورت تصویری واحد نمایش داده می شود؛ بدون اینکه لفظ در معنای اصلی یا حتی مجازی خود به کار رفته باشد (هاشمی، ۱۳۹۷، ش: ۲۲۵-۲۲۸). ابن عاشور در اینجا به وجود مشاکله لفظی با «یخادعون» نیز اشاره می کند؛ اما تصریح می کند که مشروعیت معنایی تعبیر «خادعهم» فقط در چهارچوب استعاره تمثیلیه قابل دفاع است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۴/۲۸۸).

۱-۴-۳-۷. ارزیابی ادله و شواهد دیدگاه چهارم

اگرچه تحلیل «خادعهم» به عنوان استعاره تمثیلیه، از نظر بلاغت قرآنی جذاب است و تصویر دقیقی از رابطه خداوند و منافقان ارائه می دهد، به تنهایی نمی تواند انتساب خدعه به خداوند را از نظر عقلی موجه سازد. توضیح مطلب اینکه حتی اگر خدعه خداوند صرفاً تصویری از واکنش او در برابر نفاق انسان باشد، هنوز هم این نسبت به توجیهی مبتنی بر عدالت یا حکمت نیازمند است. در واقع استعاره تمثیلیه همچون مشاکله فقط در کنار تحلیل هایی چون پاداشی بودن یا ذووجه بودن فعل می تواند از بار قبح احتمالی بکاهد و نه به صورت مستقل.

۵-۳-۷. ادله و شواهد دیدگاه پنجم: تأویل بلاغی خدعه الهی به کنایه ای از عذاب

زمخشری با توجه به معنای لغوی خدع به عنوان فریبی زیان بار و ناسازگار با صفات الهی، انتساب فعل خادع به خداوند را نادرست می داند. از نظر او، این تعبیر نه گزارش کنشی حقیقی یا مجازی از سوی خداوند، بلکه تنها ساختاری بلاغی در بیان قرآنی است. او رفتار خداوند با منافقان، مانند ظاهرگرایی دنیوی و کیفر اخروی را نه فعلی واقعی از جنس خدعه، بلکه تنها شبیه رفتار فریب کاران می داند. بدین سان به باور زمخشری، مقصود آیه این است که خدعه الهی نه بیان یک فعل مستقل از سوی خداوند، بلکه کنایه ای از عذاب الهی در دنیا یا آخرت است. ادله و شواهد او بدین شرح زیر است:

زمنخسری برای تبیین دیدگاه خود، به شیوه‌های بلاغی در اسناد فعل یاد شده به خداوند استناد می‌کند و معتقد است که واژه خادع در آیه مورد بحث، کنایه یا استعاره از عذاب الهی است؛ چه در دنیا (از دست رفتن فرصت‌ها) و چه در آخرت (مانند گرفتن نور در قیامت). او با استناد به آیاتی مانند ﴿سَخَّرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (توبه / ۷۹) این اسلوب را شیوه‌ای بلاغی در قرآن می‌داند که در آن، پیامدهای مجازات‌گونه اعمال انسان به گونه‌ای تصویر می‌شوند که گویی خداوند همان فعل را انجام داده است (زمنخسری، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۵۶-۵۷، ۵۷۹).

نتیجه

با وجود تنوع دیدگاه‌های تفسیری و کلامی در تحلیل مسئله انتساب خدعه به خداوند روشن است که هیچ‌یک از دیدگاه‌های رایج به تنهایی کفایت نمی‌کنند. برخی از این دیدگاه‌ها مانند تبیین‌های مبتنی بر مشاکله لفظی، استعاره تمثیلیه و مجاز بلاغی بیش از اینکه توجیهی عقلی باشند، تنها ابزارهایی زبانی‌اند که اگر بدون پشتوانه فلسفی یا کلامی مطرح شوند، نمی‌توانند استناد فعل خدعه به خداوند را توجیه کنند. افزون بر این، دیدگاه‌هایی مانند «پاداشی بودن»، «کنایه از عذاب» و «اهمال و ترک هدایت» نیز تنها زمینه‌هایی برای قبح‌زدایی فراهم می‌کنند؛ نه اینکه به صورت مستقل بتوانند انتساب صفت خادع به خداوند را از دیدگاه عقل و عدل الهی قابل دفاع سازند. برخی از این تحلیل‌ها، افزون بر نداشتن پشتوانه عقلی، از نظر ادبی و زبانی نیز با ظهور آیات ناسازگارند؛ مانند حمل فعل «خادع» در عبارت ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (نساء / ۱۴۲) بر ترک فعل یا عذاب، در حالی که ظهور در کنش دارد.

در چنین شرایطی می‌توان راه حلی نو و قابل دفاع ترپیشنهاد داد؛ تحلیلی که با ظهور لفظی قرآن، سنت‌های الهی و مبانی عقلانی سازگار باشد. براساس این تحلیل، خدعه الهی نه فعلی مستقل از سوی خداوند، بلکه همان فعل انسان است که در نظام سنت‌های الهی به خود او بازمی‌گردد. در واقع انسان به گمان خود، دیگران یا خداوند را می‌فریبد؛ اما در نظامی که خداوند بر جهان حاکم کرده، همان فریب به صورت تکوینی یا

روانی، علیه خود او عمل می‌کند. بدین سان علت انتساب فعل خادع به خداوند در آیه مورد بحث این است که این بازگشت نظام مند و جزایی، برخاسته از حکمت و سنت الهی است؛ نه اینکه خداوند کنش مستقلی از جنس فریب انجام داده باشد. این تحلیل افزون بر سازگاری با ساختار نحوی آیاتی همچون ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ (بقره / ۹) و ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (نساء / ۱۴۲)، از اشکالات عقلی انتساب فعل مذموم به خداوند نیز مصون است. همچنین برخلاف بیشتر دیدگاه‌های پیش گفته، این تحلیل به روشنی بر مبنایی تلفیقی از معناشناسی لفظ، تحلیل کلامی و سنت‌های تکوینی قرآن استوار است. بر این اساس پژوهش پیش رو به دیدگاهی نوآورانه دست یافته که در هیچ‌یک از تفاسیر معتبر پیشین به صراحت بیان نشده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، مؤسسه التاریخ، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبد السلام محمد هارون، حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۴ ق.
۴. بیضاوی، عبد الله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۵. جبل، محمد حسن حسن، *المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم*، مکتبه الآداب، قاهره، ۲۰۱۰ م.
۶. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سوره آل عمران»، جلسه ۱۵۱، بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسراء، ۱۳۶۸ ش. <https://javadi.esra.ir/fa/w/alemran-151>
۷. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سوره بقره»، جلسه ۲۶، بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسراء، ۱۳۶۳ ش. <https://javadi.esra.ir/fa/w/-25-1363-12-27>
۸. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سوره بقره»، جلسه ۲۸، بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسراء، ۱۳۶۴ (الف) ش. <https://javadi.esra.ir/fa/w/-27-1364-01-10>
۹. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سوره بقره»، جلسه ۳، بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسراء، ۱۳۶۴ (ب) ش. <https://javadi.esra.ir/fa/w/-29-1364-01-13>
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سوره نساء»، جلسه ۲۳۴، بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسراء،

- بی تا (الف). https://sqesra.ir/fa/web/javadi/w/nesa_234
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۹ق.
 ۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داودی، دار الشامیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
 ۱۳. رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
 ۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
 ۱۵. شریفی، محمد و نسرن اشتیاقی، «مکرو چگونگی انتساب آن به خداوند»، *مطالعات قرآنی*، سال ششم، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۹۴ش.
 ۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۳ق.
 ۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۰۸ق.
 ۱۸. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، دار التریبة و التراث، مکه مکرمه، بی تا.
 ۱۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
 ۲۰. عسکری، أبو هلال، *معجم الفروق اللغویة*، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، قم، ۱۴۱۲ق.
 ۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
 ۲۲. فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۳۹ق.
 ۲۳. قاسمی، جمال الدین، *تفسیر القاسمی: محاسن التأویل*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.
 ۲۴. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ق.
 ۲۵. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۰۸ق.
 ۲۶. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار الفکر، بی تا.
 ۲۷. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، تهران، ۱۳۸۵ش.
 ۲۸. مظفر، محمد رضا، *أصول الفقه*، اسماعیلیان، قم، بی تا.
 ۲۹. هاشمی، احمد، *جواهر البلاغة*، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیة قم، قم، ۱۳۹۷ش.

تحلیل اخلاقی «بر» در قرآن و حدیث با تأکید بر مسئولیت‌پذیری اخلاقی

محمدامین خوانساری^۱

چکیده

در نظام اخلاق اسلامی، «بر» یکی از مفاهیم بنیادینی است که ریشه نیکوکاری و مسئولیت‌پذیری به‌شمار می‌آید. پژوهش پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی و با تأکید بر قرآن و حدیث، به تحلیل اخلاقی و ابعاد مسئولیت‌پذیری مبتنی بر بزاز دیدگاه قرآن و حدیث می‌پردازد. بر فقط یک توصیه اخلاقی یا فضیلت فردی نیست، بلکه چهارچوبی جامع برای رفتار اخلاقی انسان در قبال خداوند، جامعه و خویشان است. مسئولیت برآمده از بر و نیکی، دوسویه‌ای متشکل از وظیفه سلبی (پرهیز از شر، ظلم، تعدی و همکاری در گناه) و وظیفه ایجابی (تحقق فعلانه خیر، احسان، دفاع از مظلومان و ایثار) است. این مسئولیت مصادیق گسترده‌ای دارد که از احسان به والدین تا حمایت از نیازمندان، دفاع از مظلومان و پایبندی به اصول عدالت اجتماعی را شامل می‌شود. مسئولیت اخلاقی بر پایه نیکی و بر نه تنها به شناخت اولویت‌ها نیازمند است، بلکه باید با آگاهی نسبت به شرایط، حقوق دیگران و ظرفیت‌های فردی همراه باشد. در اخلاق مبتنی بر قرآن و حدیث، نیکی به‌عنوان کنشی آگاهانه مرحله‌بندی و تابع نظام هنجاری و ارزشی قلمداد می‌شود، به این معنا که نیکی نسبت به والدین، نزدیکان و نیکوکاران دارای اولویت‌های ویژه‌ای است. افزون بر این مفهوم یادشده دارای معیارهای هنجاری چندگانه سودگرایانه، فضیلت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق اسلامی، اخلاق قرآن و حدیث، بَرّ، مسئولیت‌پذیری، نیکی، نیکوکاری.

۱. مقدمه

در منظومه معرفتی اسلام، اخلاق ستون بنیادین زندگی معنوی و اجتماعی انسان است. یکی از مفاهیم کلیدی‌ای که در قرآن کریم و سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان بستر اساسی نیکوکاری و اخلاق اجتماعی مورد توجه قرار گرفته، مفهوم بَرّ است. توضیح مطلب اینکه پیش از اسلام، جامعه عربی بیشتر بر روابط قبیله‌ای و گاه انتقام فردی و قبیله‌ای متکی بود؛ اما قرآن با ارائه مفهوم یادشده الگویی تازه معرفی کرد و از این طریق افراد را به نیکی و نیکوکاری آگاهانه و تعاون اجتماعی فراخواند. در احادیث اسلامی نیز توصیه‌های بسیاری درباره «خیرسانی و نفع رساندن به مردم» یا «صبر در برابر سختی‌ها و تحمل خطاهای دیگران» وجود دارد که موجب انسجام و تاب‌آوری جامعه در رویارویی با مشکلات فردی و اجتماعی می‌شود.

بَرّواژه‌ای است که بار معنایی بسیار عمیقی دارد و در متون اسلامی به عنوان یکی از عالی‌ترین تجلیات اخلاق عملی و ایمان قلبی معرفی شده است. مسئولیت‌پذیری اخلاقی در اندیشه اسلامی، با تکیه بر گزاره‌های وحیانی، از مفاهیم بنیادینی مانند بَرّ سرچشمه می‌گیرد.

برای بَرّ معانی و تفاسیر مختلفی بیان شده است. بَرّ (ماده ب رر) در لغت به معنای «گسترده‌گی در خیر» بوده و در اصطلاح، به «نیکی قصدمند و آگاهانه» تعریف می‌شود. این واژه در معنایی جامع به معنای خیر و هر نوع عمل پسندیده است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۴ / ۵۲؛ زمخشری، ۱۴۱۵ق: ۱ / ۱۰۹). در برخی کتاب‌های فروع لغت، میان بَرّ و خیر تمایز قائل شده‌اند. بَرّ خیری است که با قصد و توجه همراه باشد، ولی در خیر نه تنها قصد شرط نیست، بلکه گاه با سهو همراه است (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۸۷). همچنین خیر معنایی عام دارد، حال آنکه بَرّ به معنای نیکی آگاهانه و قصدمند است. افزون بر این برخی واژه‌شناسان عرب، بَرّ و «بَرّ» (فضای باز بیابان) را از یک ریشه دانسته‌اند که اشاره به

گسترده‌گی و وسعت دارد. اصل بَر و نیکوکاری به معنای شفقت، احسان و وسعت در کار خیر است (طبرسی، ۱۳۷۹ق: ۱ / ۴۷۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۴). بنابراین بَر مستلزم قصد و توجه است، درحالی که خیر ممکن است، چنان که یادشد، سهواً محقق گردد. همچنین از نظر وجودشناختی، وسعت مفهومی بَر مانند گسترده‌گی بَر به گسترده‌گی و شمولیت مسئولیت انسان در قبال خداوند و خلق اشاره دارد.

هدف از پژوهش پیش رو تحلیل اخلاقی بَر در اخلاق قرآن و حدیث و تبیین ابعاد مسئولیت‌پذیری اخلاقی و بررسی معیارهای هنجاری است. این پژوهش از چهارچوب مباحث اخلاقی دربارهٔ مسئولیت‌پذیری و نظریه‌های هنجاری برای تحلیل اخلاقی بَر بهره می‌برد. چهارچوب یادشده که به طور کلی در فلسفهٔ اخلاق غرب بسط یافته، مسئولیت را از دیدگاه‌های گوناگون بررسی می‌کند. این چهارچوب همچنین به معیارهای «درستی» فعل توجه دارد و آن‌ها را در سه محور اصلی جست‌وجومی کند: فایده‌گرایی (تمرکز بر پیامدها و نتایج سودمند فعل)، وظیفه‌گرایی (تأکید بر انجام وظیفه و تکلیف، بدون توجه به نتایج) و فضیلت‌گرایی (تمرکز بر شخصیت و فضایل فاعل).

براساس دیدگاه فیلسوفان اخلاق، در وظیفه‌گرایی، درستی عمل به نتیجهٔ عمل نیست، بلکه براساس الزاماتی تعیین می‌شود که ممکن است عمل و عامل داشته باشند. در فایده‌گرایی نیز عمل درست عملی است که به وضعیتی خوب بینجامد و سرانجام در فضیلت‌گرایی، بر فضیلت و شخص دارای فضیلت تأکید می‌شود؛ یعنی کسی که از نظر اخلاقی قابل تحسین است (ویلیامز، ۱۳۸۳ش: ۴۱-۳۶؛ لاودن، ۱۳۹۲ش: ۳۹۱). به‌کارگیری این چهارچوب در کنار توجه به ادبیات قرآن و حدیث، به تطبیق موفق این بحث با ادبیات گستردهٔ فلسفهٔ اخلاق یاری می‌رساند.

پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است: تحلیل اخلاقی بَر در اخلاق قرآن و حدیث چیست؟ ساختار مسئولیت‌پذیری و سوبیه‌های سلبی و ایجابی مبتنی بر بَر چگونه تبیین می‌شود؟ مسئولیت ویژه و نظام اولویت‌بندی چیست؟ معیارهای هنجاری (فایده‌گرایانه، وظیفه‌گرایانه و فضیلت‌گرایانه) در شکل‌گیری بَر چه نقشی ایفا می‌کنند؟

آیا بَرّ فقط در یکی از چهارچوب‌های سه‌گانه یادشده می‌گنجد یا اینکه فراتر از آن، الگویی ترکیبی و متعالی ارائه می‌دهد؟

روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است. داده‌های پژوهش نیز بر پایه منابع کتابخانه‌ای، با تأکید بر قرآن کریم و تفاسیر معتبر و مجموعه‌های حدیثی، گردآوری شده و با رویکرد تحلیل مفهومی و استنتاج اخلاقی بررسی و طبقه‌بندی شده است.

۲. مسئولیت سلبی و ایجابی بر پایه نیکوکاری و بَرّ

از آموزه‌های قرآن و حدیث درباره بَرّ و نیکی چنین فهمیده می‌شود که در این مفهوم، مسئولیت اجتماعی و الهی در نظر گرفته شده است. قرآن کریم انسان‌ها را در بَرّ و تقوا به یاری یکدیگر فراخوانده و در مقابل، آنان را از همکاری در گناه و تعدی نهی کرده است. این دوگانه اخلاقی نشان می‌دهد که مسئولیت انسان در قبال دیگران فقط به انجام خیر خلاصه نمی‌شود، بلکه پرهیز از شر، ممانعت از بروز آن و واکنش فعالانه در برابر ظلم و زیان نیز بخشی از این مسئولیت گسترده است. به عبارت دیگر آموزه‌های قرآنی نه تنها از ما می‌خواهند که به دیگری سود برسانیم، بلکه از ما می‌طلبند که اسباب هرگونه ضرر و آسیب را از زندگی دیگران دور سازیم؛ چه با خودداری از انجام آن، چه با جلوگیری از تحقق آن به وسیله دیگران.

این مسئولیت دوسویه، در قالب «وظیفه سلبی» (پرهیز از شر) و «وظیفه ایجابی» (تحقق خیر)، ساختار اصلی بَرّ را شکل می‌دهد. بر این اساس طبق سوره مائده، انسان‌ها باید در نیکوکاری یاریگر همدیگر باشند و البته از همکاری در ارتکاب گناه و ظلم و تعدی به دیگران پرهیزند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده / ۲)؛ یکدیگر را در نیکی و پرهیزکاری یاری کنید و یکدیگر را در گناه و تجاوز یاری نکنید.

امربه تعاون در بَرّ و تقوا به این علت است که جامعه مسلمان بر ایمان، بَرّ و عمل صالح ناشی از ترس از خداوند اجتماع کند و این همان صلاح و تقوای اجتماعی است. در مقابل، تعاون بر گناه که موجب محروم شدن از زندگی سعیده است، بر عدوان که

تعدی بر حقوق حقّه مردم و سلب امنیت از جان و مال و ناموس آنان است، قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵ / ۱۶۳).

یاری‌رسانی در نیکوکاری (تعاونوا) و جلوگیری از تجاوز و آسیب به دیگران (لا تعاونوا) نیز به اصول ایجابی و سلبی در نیکوکاری نظر دارد؛ به این معنا که افراد همان‌گونه که در قبال یکدیگر از جنبه نیکوکارانه مسئولیت دارند، از جنبه تجاوزکارانه نیز مسئولیت دارند که یاریگری نداشته باشند.

بر اساس روایات، بّدر مقابل «شر» قرار می‌گیرد. لازمه بّدر نسبت با خداوند ایمان است و در نسبت با دیگران سودرسانی است؛ چنان‌که لازمه شرّ شرک و زیان رساندن به بندگان است (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۳۵). بنابراین گام نخست در بّرنفی شرّ است که بالاترین نوع آن، نفی شرک و ضرر رساندن به دیگران است؛ مسئولیتی در قبال خداوند و بندگان. در مقابل، مسئولیت ایمان به خداوند و سودرسانی به بندگان او نیز که بالاتراز آن‌ها بّرو خیری نیست، از مصادیق اصلی بّرهستند.

بّرمصادیق گوناگونی دارد. این مفهوم در مراحل نخستین خود جنبه سلبی دارد؛ چنان‌که اصل نیکوکاری نیز مراحل گوناگونی دارد که در مراحل نخستین، به صورت پرهیزی و سلبی و در مراحل بعدی به صورت درمانی و ایجابی ظاهر می‌شود. توضیح مطلب اینکه عامل نیکوکار، در نخستین مرحله، مسئولیت دارد که از رسیدن شر یا آسیب به دیگری از جانب خود یا دیگران جلوگیری کند یا آن را از میان بردارد. همچنین او مسئولیت دارد که به دیگران احسان و نیکی کند. این مسئولیت‌ها دارای اولویت بندی هستند؛ یعنی فرد افزون بر اینکه خود نباید به دیگران شر برساند (اصل پرهیزی)، باید از رسیدن هر شرّ و آسیبی به دیگران جلوگیری کند (اصل سلبی - دفاعی) یا آن‌ها را از بین ببرد (اصل سلبی - درمانی) و به دنبال خیررسانی و نیکی به دیگران باشد (اصل ایجابی).

از نظر ایجابی، مصداق‌ها و نشانه‌های گوناگونی برای بّریان شده است؛ برای نمونه: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَ الْكُتَابِ وَ النَّبِيِّينَ وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ

فِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره / ۱۷۷)؛ نیکی آن نیست که روی خود را به سوی مشرق و مغرب بگردانید، بلکه نیکی آن است که کسی بر خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آورد، مال خود را با وجود دوست داشتن به خویشاوندان و یتیمان و بینویان و در راه ماندگان و نیازخواهان و در [راه آزاد کردن] بندگان بدهد و نماز را بر پا دارد و زکات را بدهد و آنان که چون پیمان ببندند، به پیمان خود وفادارند و در سختی و زیان و به هنگام جنگ شکیباییان‌اند، آنان‌اند کسانی که راست گفته‌اند و آنان همان پرهیزگاران‌اند.

در این آیه شریفه، در کنار مفهوم‌شناسی برّ به مصادیق برّ و ابرار پرداخته شده است: آنان به خداوند ایمان دارند «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ»؛ ایمانی کامل که اثرش هرگز از ایشان جدا نمی‌شود و تخلف نمی‌کند. آنان از نظر عملی نیز رفتارهای دیگرگرایانه‌ای دارند؛ از جمله اینکه مال خود را، با وجود دوست داشتن، به دیگران می‌دهند «آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ»، وفای به عهد دارند «الْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا»، شکیبایی و صبر دارند «الصَّابِرِينَ» و صادق‌اند. در این آیه، صدق به صورت مطلق آورده شده و به زبان، اعمال قلب و دیگر جوارح مقید نشده «أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا» و سرانجام اینکه آنان پرهیزکارند «وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ».

براساس حدیث علوی، بالاترین مقام نیکی آن است که فرد نیکی را با نیکی پاسخ دهد و در مقابل آزار و اذیت دیگران مقاومت و تحمل کند تا بتواند به مقام کمال برسد: الإمام علی علیه السلام: «مَنْ اتَّبَعَ الْإِحْسَانَ بِالْإِحْسَانِ، وَاحْتَمَلَ جِنَايَاتِ الْإِخْوَانِ وَالْجِيرَانِ، فَقَدْ أَكْمَلَ الْبِرَّ»؛ هرکه نیکی را با نیکی دنبال کند و گناهان [و بدرفتاری‌های] برادران و همسایگان را تحمل کند [و در صدد تلافی برنیاید]، نیکی را به کمال رسانده است (تمیمی آمدی، ۱۳۷۸ق: ۶۶۳).

براین اساس، اوج نیکوکاری در تداوم نیکی و تحمل خطاهای دیگران، بدون واکنش منفی است. این آموزه اخلاقی انسان را به چنان مسئولیت‌پذیری‌ای رهنمون می‌سازد که

برائثرآن، انسان نیکوکار نه تنها خود، عامل خیراست، بلکه محیط پیرامون خویش را نیز از شرّ و آسیب تطهیر می‌کند.

ازاین‌رو بر پایه آیات قرآن و احادیث اسلامی، برّ مسئولیت‌های انسانی را در دو محور اصلی سلبی و ایجابی بازتعریف می‌کند: وظیفه فرد پرهیز از هرگونه آسیب‌رسانی، شرّ، ظلم و مشارکت در گناه است. این مسئولیت سلبی، نخستین گام در تحقق نیکوکاری اصیل است؛ چراکه بی‌توجهی به آن می‌تواند به همیاری در افزایش شرور و کاهش خیر بینجامد؛ مانند سکوت در برابر ظلم. در گام‌های بعدی، مسئولیت ایجابی وارد میدان می‌شود؛ جایی که انسان موظف است فعالانه در مسیر سودرسانی، کمک به نیازمندان، دفاع از مظلومان، وفای به عهد و صبر در مواجهه با سختی‌ها گام بردارد. براین اساس برّ و نیکی تنها مسئولیتی در قبال خداوند نیست، بلکه همچنین مسئولیتی است در قبال دیگران که مسئولیت‌هایی مانند عمل صالح، وفاداری، ایثار و ایستادگی در برابر سختی‌ها و تجاوزها را در بر می‌گیرد. سرانجام می‌توان نتیجه گرفت که برّ در منطق وحی، الگوی جامع مسئولیت‌پذیری اخلاقی در قبال خداوند و خلق است که از پرهیز از شرّ آغاز می‌شود و به سودرسانی به دیگران می‌انجامد و در اوج تحمل، وفا و ایثار به کمال خود می‌رسد.

نوع مسئولیت	تعریف	مصادیق
مسئولیت سلبی	پرهیز از رساندن شرّ و آسیب و همکاری در گناه	- نهی از تعاون برّاثم و عدوان - پرهیز از شرک و رساندن ضرر به بندگان
مسئولیت ایجابی	اقدام فعال برای تحقق خیر و نیکی و تداوم نیکوکاری	- احسان به والدین و نیازمندان - انفاق - تحمل خطای برادران و همسایگان

جدول ۱: دو سویه مسئولیت‌پذیری

۳. مسئولیت ویژه و نظام اولویت‌بندی

یکی از مؤلفه‌های مهم در اخلاق اسلامی توجه به نظام اولویت‌بندی در نیکی‌ها و تشخیص مسئولیت‌های ویژه است. درحالی‌که نیکوکاری به عنوان ارزشی مطلق و فراگیر در متون دینی مورد تأکید قرار گرفته، اخلاق اسلامی بر این نکته تأکید دارد که نیکوکاری در مقام عمل تابع مراتب، شرایط و اقتضائات خاصی است. نیکی هنگامی که با درک درست از موقعیت، حق دیگران و توان عامل اخلاقی همراه باشد، کارآمدتر و مؤثرتر خواهد بود؛ از این رو در تعیین مصادیق شایسته‌ترین نیکی، مانند نیکی به پدر و مادر، خویشاوندان، و نیازمندان، مرزهای دقیق‌تری ترسیم کرده‌اند. در واقع در این دیدگاه، مسئولیت اخلاقی تابعی از حق، نیاز و پیوند انسانی است؛ نه صرفاً وابسته به تعلقات شخصی یا احساسات فردی.

در سنت روایی، به سزاوارترین مردم به نیکی به تفصیل پرداخته شده است. براساس این دیدگاه، هرچند مطلق نیکوکاری امری پسندیده است، چنین نیست که عامل اخلاقی باید به طور یکسان به همه کس نیکی کند، بلکه ارزش نیکی برحسب مراتب و اقتضائاتی، متفاوت می‌شود. بنابراین در برخی موارد، نیکی به پدر و مادر، خویشاوندان، نیکان، آزادگان، نیازمندان، یتیمان، دوستان پدر و اهل قبور مورد تأکید بیشتری قرار گرفته و برای روابط نسبی و سببی مراتبی لحاظ شده است (بنگرید به: محمدی ری شهری، ۱۳۹۱ش: ۱۲/ ۲۹۷-۳۰۱). همچنین نیکی نسبت به کسی که در حق انسان نیکی کرده، توصیه شده است.

نکته‌ای که باید مدنظر داشت، این است که این اولویت‌ها و معیارها را نباید تنها خودگرایانه و به این علت که فرد به آن‌ها تعلقات فردی دارد، تفسیر کرد، بلکه می‌توان از این دیدگاه تحلیل کرد که گاهی وسع عامل اخلاقی متفاوت است و گاه مسئولیت ویژه‌ای وجود دارد؛ برای نمونه حقی که دیگری بر عامل اخلاقی دارد.

اولویت	گروه هدف	علت
اولویت اول	والدین	حق تربیت و تداوم مسئولیت بین نسلی
اولویت دوم	خویشاوندان	پیوند نسبی و سببی
اولویت سوم	نیازمندان، یتیمان و درراه ماندگان	شدت نیاز و جبران آن
اولویت چهارم	عموم انسان‌ها	مسئولیت اجتماعی

جدول ۲: نظام اولویت بندی در نیکوکاری

این نظام اولویت بندی را می توان پاسخی به یک پرسش بنیادین در فلسفه اخلاق دانست: آیا ما در قبال همه انسان‌ها مسئولیت اخلاقی داریم و آیا این مسئولیت نسبت به همه آن‌ها یکسان و مساوی است؛ یعنی فرقی بین افراد غریبه و بستگان وجود ندارد؟ به نظر می رسد اخلاق اسلامی با طرح این اولویت‌ها، با هوشمندی، میان جهان شمول بودن ارزش نیکی و ویژه بودن برخی مسئولیت‌ها توازن برقرار می کند. این نظام اولویت بندی نه تنها کارآمد است، بلکه نقدی است بر دیدگاه‌هایی که بر مفاهیمی مانند برابری یا بی طرفی تأکید دارند یا بر نظریه‌هایی که روابط خاص انسانی مانند رابطه والد - فرزندی را نادیده می گیرند. از دیدگاه اخلاق اسلامی، اولویت را باید بر پایه حقوق الهی - انسانی، نه صرف برابری، قرار داد. وفاداری به این مسئولیت‌های ویژه، خود، زمینه ساز تحکیم نهاد خانواده و اجتماع و سرانجام، تحقق عدالت در گسترده ترین سطح است.

۴. علل و معیارهای هنجارین

مسئولیت اخلاقی بر پایه مفهوم برّ و نیکوکاری وجوه و معیارهای گوناگونی دارد که در گزاره‌های دینی به آن‌ها توجه شده است. در آموزه‌های اخلاق اسلامی، درباره نیکوکاری و برّ فقط به یک رفتار یا فضیلت تک بعدی توجه نشده، بلکه این پدیده معیارمند، چند بعدی و هنجارین است. متون دینی، از قرآن کریم تا احادیث معصومین علیهم السلام، به ابعاد مختلف نیکی پرداخته‌اند؛ از انگیزه‌های درونی و پیامدهای بیرونی آن گرفته تا معیارهای شناخت ابرار و شیوه‌های تحقق خیر برای دیگران. براین اساس برّ نه تنها بر پایه

عاطفه یا وظیفه، بلکه به عنوان کنشی الهی، عقلانی، سودمند و فضیلت‌محور تبیین شده است. این نگاه چندلایه، مسئولیت اخلاقی انسان را از سطح فردی به سطح اجتماعی گسترش می‌دهد. بر پایه این تحلیل، مسئولیت اخلاقی مبتنی بر برّ و نیکی بر معیارهای فایده‌گرایانه، وظیفه‌گرایانه و فضیلت‌گرایانه استوار است.

۱-۴. انگیزه‌های فرجام‌نگر (معیارهای فایده‌باورانه)

اینجا درباره پاداش‌های دنیوی مانند افزایش طول عمر، آرامش درونی، رفاه جمعی یا سود و پاداش اخروی مانند تجارت سودآور با خدا (متجر رابح) که سرمایه آن اطاعت و برّ است، گفت‌وگو می‌شود.

در قرآن کریم، یکی از معیارهای کلیدی و قطعی برای رسیدن به برّ و مقام ابرار، انفاق از آن چیزی است که شخص دوست دارد. در واقع دستیابی به نیکوکاری میسر نیست، مگر اینکه انسان از آنچه برای خویش دوست دارد، بگذرد و از هر چه دارد، انفاق کند: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران / ۹۲)؛ هرگز به نیکی نخواهید رسید تا از آنچه دوست دارید، انفاق کنید و از هر چه انفاق کنید، قطعاً خدا بدان داناست.

مصادیق برّ گوناگون‌اند. جهاد، نماز، وفای به عهد، ایمان و عمل صالح از نمونه‌ها و مصداق‌های برّ معرفی شده‌اند. انفاق نیز به معنای خرج کردن و گذشتن از مال و منافع شخصی است. هدف از انفاق فقط فقرزدایی نیست، بلکه رشد انفاق‌کننده نیز مطرح است. دل‌کندن از محبوب‌های خیالی و شکوفا شدن روح سخاوت، از مهم‌ترین آثار انفاق برای انفاق‌کننده است (قرائتی، ۱۳۸۲: ش ۱ / ۵۶۲).

توجه به پیامدهای عمل به عامل اخلاقی انگیزه می‌بخشد؛ چراکه او را به درک این حقیقت می‌رساند که برّ صرف یک تعهد یا فضیلت اخلاقی نیست، بلکه ثمربخش است. در برخی از احادیث دینی، به نتایج برّ و عمل نیکوکارانه توجه و آگاهی داده شده است:

- رسول خدا ﷺ: «إِنَّ أَسْرَعَ الْخَيْرِ ثَوَاباً الْبِرُّ»؛ همانا پاداش نیکی کردن زودتر از هر کار خوب دیگری می‌رسد (برقی، ۱۳۷۱ق: ۱/ ۲۹۲).

- امام علی علیه السلام: «الطَّاعَةُ وَفِعْلُ الْبِرِّ هُمَا الْمَثَجِرُ الرَّابِحُ»؛ فرمان بری [از خدا] و انجام دادن کار نیک، دو تجارت سودآورند (تمیمی آمدی، ۱۳۷۸ق: ۱۲۵).

استفاده از ترکیب «متجر رابح» بیانگر نگرشی عقلانی و حتی اقتصادی به اخلاق است. در این نگاه، بَرّ و طاعت خداوند، سرمایه‌گذاری‌هایی هستند که ضرر ندارند. نیکی خردمندانه‌ترین عمل انسان است؛ چون عاقبت به خیر و پرسود است. افزون بر این در روایاتی، دستیابی به نتایج دیگری برای فرد نیکوکار ذکر شده است؛ مانند افزایش طول عمر یا آرامش:

- امام کاظم علیه السلام: «مَنْ حَسَنَ بَرُّهُ بِإِخْوَانِهِ وَأَهْلِهِ مُدَّ فِي عُمُرِهِ»؛ هرکس به برادران و خانواده خود نیکی کند، عمرش دراز می‌شود (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۳۸۸).

- رسول خدا ﷺ: «الْبِرُّ مَا سَكَنتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالإِثْمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَ لَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ»؛ نیکی آن است که دل با آن آرام گیرد و قلب با آن اطمینان یابد و گناه آن است که جان به آن آرام نشود و قلب با آن اطمینان نیابد؛ هرچند فتوادهندگان، تورا [برخلاف آنچه احساس می‌کنی] فتوا دهند (متقی هندی، ۱۴۰۴ق: ۳/ ۴۲۶).

- رسول خدا ﷺ: «الْبِرُّ مَا طَابَتْ بِهِ النَّفْسُ وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ وَالإِثْمُ مَا جَالَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ»؛ نیکی آن چیزی است که در جان بنشیند و دل بدان آرام گیرد و گناه آن چیزی است که در جان آرام نگیرد و در سینه بی‌تابی کند (بنگرید به: محمدی ری شهری، ۱۴۳۲ق: ۷/ ۴۰۹).

یکی از آموزه‌های اخلاقی بنیادین در قرآن و حدیث، بَرّ و نیکوکاری نسبت به والدین است. این آموزه در قالب‌های مختلفی قرار گرفته که از جمله آن‌ها دیگرگرایی متقابل است:

- امام صادق علیه السلام: «بَرُّوا آبَاءَكُمْ يَبْرِكْكُمْ أَبْنَاؤُكُمْ»؛ به پدران خود نیکی کنید تا فرزندانان به

شما نیکی کنند (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۹: ۱/۵۳۳).

در نگاه نخست، این حدیث ممکن است خودگرایانه یا دعوت به نیکی کردن برای برخوردار شدن از نیکی متقابل در آینده تفسیر شود؛ اما تأمل در روایت نشان می‌دهد که آموزه‌ای فردمحورانه نیست، بلکه آینده‌نگرانه و در راستای تداوم مسئولیت‌پذیری است. فردی که به والدین خویش نیکی می‌کند، افزون بر عمل به تکلیف اخلاقی، الگویی برای فرزندان خود ارائه می‌دهد و از این طریق بر رفتار نسل آینده تأثیر می‌گذارد. این روایت، مبنایی برای درک مسئولیت اخلاقی نسبت به نسل‌های پیشین و پسین ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر، دیگرگرایی متقابل را نباید تنها خودگرایانه تفسیر کرد، بلکه آغازی برای دیگرگرایی است. براساس این روایت می‌توان چنین برداشت کرد که انسان نسبت به نسل پیشین خویش، مانند والدین مسئولیت اخلاقی دارد و یکی از علل این مسئولیت‌پذیری، امتداد مسئولیت به نسل‌های آینده است. در واقع انسان مسئولیتش را باید به این هدف انجام دهد که نسل آینده نیز نسبت به او مسئولیت‌پذیر شود.

یکی از اهداف اساسی در برّ، خیرخواهی برای دیگران است:

- رسول خدا ﷺ: «عَلَيْكَ بِالْبِرِّ فَإِنَّ صَاحِبَ الْبِرِّ يُعِجِبُهُ أَنْ يَكُونَ النَّاسُ بِخَيْرٍ وَفِي خِصْبٍ»؛ بر توباد نیکی کردن که نیکوکار خوش دارد که مردم در خوبی و رفاه باشند (نهج الفصاحه، ۱۳۸۲: ۵۶۸؛ محمّدی ری شهری، ۱۳۹۱: ۱۲/۲۸۶).

همان‌گونه که ایمان در مقابل شرک قرار دارد، نفع و سودرسانی به دیگران نیز به‌عنوان یکی از اولویت‌های برّ و نیکوکاری، در مقابل زیان رساندن به دیگران قرار می‌گیرد. این تقسیم‌بندی در واقع نوعی ترکیب دوگانه از ساحت نظری (باور/ ایمان) و ساحت عملی (رفتار با دیگران) در اخلاق دینی است. از نظر دین، نیکی تنها به بُعد فردی یا باطنی (ایمان قلبی) منحصر نمی‌شود، بلکه باید در عرصه رفتار اجتماعی نیز تجلی یابد:

- رسول خدا ﷺ: «خَصَلْتَانِ لَيْسَ فَوْقَهُمَا مِنَ الْبِرِّ شَيْءٌ: الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَالتَّفَعُّلُ لِعِبَادِ اللَّهِ، وَ خَصَلْتَانِ لَيْسَ فَوْقَهُمَا مِنَ الشَّرِّ شَيْءٌ: الْبِرُّ بِاللَّهِ وَالصَّرُّ لِعِبَادِ اللَّهِ»؛ دو خصلت است که بالاتر از آن‌ها خیری نیست: ایمان به خدا و سودرسانی به بندگان خدا و دو خصلت است

که بالاتر از آن‌ها شتری نیست: شرک ورزیدن به خدا و زیان رساندن به بندگان خدا (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۳۵).

این حدیث شریف، ساختاری دوگانه از ارزش‌های اخلاقی را به تصویر می‌کشد که براساس آن، ایمان به خدا و نفع‌رسانی به مردم به‌عنوان عالی‌ترین نمودهای نیکی (بِرّ) وصف شده و در مقابل، شرک به خداوند و زیان‌رسانی به مردم به‌عنوان اوج شرّ معرفی می‌شوند.

۲-۴. انگیزه‌ها و فرمان‌های الهی

در اخلاق دینی، امر به نیکی صرفاً توصیه یا موعظه اخلاقی نیست، بلکه امری الهی و الزام‌آور است. همان‌گونه که در قرآن کریم امر شده است که «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره / ۱۹۵)، نیکوکاری راهی برای جلب محبت الهی و نشانه‌ای از بندگی صادقانه است. در این نگاه، خداوند نیکوکار مطلق و الگوی برّاست. در قرآن، خداوند با صفاتی چون «الْبَرُّ»، «الرَّحِيمُ»، «الْكَرِيمُ»، و «الْغَفُورُ» توصیف شده است. انسان در راستای پیروی از اسماء الهی، مأمور به برّ و احسان است. در واقع نیکی انسان بازتابی از نیکی خداوند در عالم وجود اوست. چنان‌که آمد، قرآن خداوند را نیکوکار و مهربان توصیف می‌کند: «إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ» (طور / ۲۸). همچنین در ادعیه و روایات، «الْبَرُّ وَالْبِرُّ وَالْبَارُّ» از جمله اوصاف خداوند برشمرده شده‌اند. خدا نیکی، نیکی‌کننده و نیکوکار علی‌الطلاق است؛ زیرا مبدأ همه نیکی‌ها و نیکوکار مطلق است. از این‌رو میزان تقرب و نزدیکی به خداوند به میزان نیکوکاری باز بسته است و هر که به او نزدیک‌تر شود، مانند ملائک، انبیاء و اولیای الهی و مؤمنان، در زمره ابرار قرار می‌گیرد. خداوند الگوی برّاست و انسان باید بکوشد مانند او نسبت به دیگران برّ و خیرخواهی داشته باشد:

امام صادق علیه السلام: «تَوَاصَلُوا وَ تَبَاوَأُوا وَ تَرَاحَمُوا وَ كُونُوا إِخْوَةً بَرَّةً كَمَا أَمَرَكُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»؛

با یکدیگر پیوند و ارتباط داشته باشید، به هم نیکی کنید و نسبت به هم مهربان باشید و همچنین که خداوند عزّوجلّ به شما دستور داده، برادرانی نیکوکار باشید (کلینی،

۱۴۲۹ق: ۳ / ۴۴۸).

این وظیفه‌گرایی تنها الهیاتی نیست، بلکه جنبه عقلانی نیز دارد. این نکته در روایات نیز آمده است:

- امام علی علیه السلام: «إِنَّ التَّفَكُّرَ يَدْعُو إِلَى الْبِرِّ وَالْعَمَلِ بِهِ»؛ اندیشه کردن [انسان را] به نیکی و عمل به آن می‌کشاند (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۳ / ۱۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۶۸ / ۳۲۸).

۳-۴. سرشت نیکوکاران و فضایل ابرار

در برخی از روایات افزون بر معیارهای فایده‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه، ابرار همچون صاحبان فضیلت و خصلت‌های نیکومعرفی شده‌اند. بنابر برخی احادیث و منابع اسلامی، نیکوکاران (ابرار) دارای ویژگی‌هایی چون حلم، فروتنی، گذشت، سخاوت، مهربانی و حسن خلق‌اند. این پیوند اخلاق فردی با مسئولیت اجتماعی نشان می‌دهد که نیکوکاری بخشی از شخصیت و سرشت پاک انسان مؤمن است. ایثارگری و ازخودگذشتگی نیز از جمله ویژگی‌های ابرار و خصلت‌های نیکوکاران است: «الإِثَارُ سَجِيَّةُ الْأَبْرَارِ وَشِيْمَةُ الْأَخْيَارِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۸ق: ۱۲۸).

همچنین در برخی روایات، طبیعت ابرار طبیعتی خیربردار دانسته شده است؛ یعنی هرچقدر خیر بر آن بار شود، تحمل می‌کند. براین اساس می‌توان گفت که نیکوکاری امری سرشتی است و نیکوکاران طبیعتی دارند که تحمل بیشتری در امور خیر دارد. از جمله مصداق‌های برّ در روایات، فضایل اخلاقی و صفات خیرخواهانه است.

«الْبِرُّ عَمَلٌ صَالِحٌ». «الْبِرُّ عَمَلٌ مُصْلِحٌ». «الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ». «الْبِرُّ فِي السَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ». «الْبِرُّ شَيْءٌ هَيِّنٌ، وَجَهٌ طَلِيقٌ وَكَلَامٌ لَيِّنٌ». «الْبِشْرُ أَوَّلُ الْبِرِّ». «حُسْنُ الْخُلُقِ رَأْسُ كُلِّ بِرٍّ». «أَكْبَرُ الْبِرِّ الرَّفْقُ». «طَوْلُ الْإِصْطِبَارِ مِنْ شِيْمِ الْأَبْرَارِ». «إِنَّمَا طَبَائِعُ الْأَبْرَارِ طَبَائِعٌ مُحْتَمِلَةٌ لِلْخَيْرِ». «نُفُوسُ الْأَبْرَارِ نَافِرَةٌ مِنْ نُفُوسِ الْأَشْرَارِ». «إِنَّ الْحَيَاءَ وَالْعَقَّةَ مِنْ خَلَائِقِ الْإِيمَانِ، وَإِنَّهُمَا لَسَجِيَّةُ الْأَحْرَارِ وَشِيْمَةُ الْأَبْرَارِ». «اسْتَشْعِرِ الْحِكْمَةَ وَتَجَلَّبَبِ السَّكِينَةَ، فَإِنَّهُمَا حَلِيَّةُ الْأَبْرَارِ». «الزَّمُ الصِّدْقِ وَالْأَمَانَةِ، فَإِنَّهُمَا سَجِيَّةُ الْأَبْرَارِ» (بنگرید به: محمدی ری شهری،

۱۳۹۱ش: ۱۲ / ۲۶۶-۳۴۰).

این گزاره‌های روایی، توصیفی از مفهوم نیکوکاری در سنت اسلامی ارائه می‌دهند. در این نگاه، بر کیفیت وجودی، منشی زیستی و سلوکی درونی و بیرونی است: «عَمَلٌ صَالِحٌ» نشان‌دهنده پیوند برّ با اعمال شایسته‌ای است که با معیارهای الهی هم‌راستا هستند، «عَمَلٌ مُصْلِحٌ» بُعد اجتماعی برّ را نشان می‌دهد؛ یعنی نیکی حقیقی آن است که به اصلاح جامعه بینجامد و «حُسْنُ الْخُلُقِ» به عنوان جوهره اصلی برّ مطرح می‌شود. در بخش دوم نیز بر جلوه‌های رفتاری و منش‌های شخصیتی نیکوکاران تأکید می‌شود: آرامش و وقار نشانه عمق برّ در شخصیت انسان است (الْبِرُّ فِي السَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ)، برّ در رفتار ساده، چهره گشاده و گفتار نرم متبلور می‌شود (الْبِرُّ شَيْءٌ هَيِّنٌ، وَجَهٌ طَلِيقٌ وَكَلَامٌ لَيِّنٌ) و خوش‌رویی نقطه آغاز نیکوکاری است (الْبِشْرُ أَوَّلُ الْبِرِّ). همچنین براساس این روایت، اخلاق نیکو بنیاد همه نیکوکاری‌هاست (حُسْنُ الْخُلُقِ رَأْسُ كُلِّ بِرٍّ)، مدارا و نرمی بالاترین مصداق نیکی است (أَكْبَرُ الْبِرِّ الرَّفْقُ) و صبوری و استقامت، ویژگی خلقی پایدار نیکان است (طَوْلُ الْإِصْطِبَارِ مِنْ شِيَمِ الْأَبْرَارِ).

اینجا برّ نه یک کنش اتفاقی، بلکه حالتی از شخصیت درونی قلمداد می‌شود که به مرور زمان و تربیت دینی - اخلاقی در جان انسان نهادینه می‌شود. براساس این روایت، طبع ابرار به‌گونه‌ای است که بار خیر را تاب می‌آورد: «إِنَّمَا طَبَائِعُ الْأَبْرَارِ طَبَائِعٌ مُحْتَمَلَةٌ لِلْخَيْرِ». ذات پاک ایشان نیز از شرارت بیگانه و گریزان است: «نُفُوسُ الْأَبْرَارِ نَافِرَةٌ مِنْ نُفُوسِ الْأَشْرَارِ». در این توصیف، ابرار نه تنها نیکوکارند، بلکه نیک سرشت‌اند؛ یعنی نوعی تطابق میان فطرت درونی و کنش‌های بیرونی در آن‌ها برقرار است. افزون بر این، میان نیکوکاری و مفاهیمی مانند ایمان پیوند برقرار است: «إِنَّ الْحَيَاءَ وَالْعِفَّةَ مِنْ خَلَائِقِ الْإِيمَانِ، وَإِنَّهُمَا لَسَجِيَّةُ الْأَحْرَارِ وَشِيَمَةُ الْأَبْرَارِ»؛ حیا و عفاف نه تنها از خوی‌های ایمانی، بلکه از ویژگی‌های ذاتی آزادگان و نیکان‌اند:

- «اسْتَشْعِرِ الْحِكْمَةَ، وَتَجَلَّبَبِ السَّكِينَةَ، فَإِنَّهُمَا حَلِيَّةُ الْأَبْرَارِ»؛ آرامش و حکمت زیور

همیشگی ابرازند.

«الزَّمِ الصَّدَقَ وَالْأَمَانَةَ، فَإِنَّهُمَا سَجِيَّةُ الْأَبْرَارِ»؛ صداقت و امانت‌داری صفات نهاده‌ین شده نیکوکاران اند.

در اینجا بر به‌مثابه ترکیب پیچیده‌ای از عقلانیت، هیجانات کنترل‌شده و التزام به اصول اخلاقی معرفی شده که همه به صورت درونی و پایدار در شخصیت نیکوکاران قرار گرفته‌اند.

با توجه به گستره معنایی و مفهومی برّ در قرآن و سنّت، نیکوکاری در منظومه دینی اسلام نه تنها یک رفتار نیک، بلکه منش و سلوکی جامع است که بر پایه عقل، محبت، مسئولیت و پیروی از الگوی الهی شکل می‌گیرد. معیارهای نیکوکاری در متون دینی، شامل آثار فردی مانند آرامش، طول عمر و پاداش اخروی و آثار اجتماعی مانند افزایش رفاه، ایجاد پیوند میان نسل‌ها و ترویج خیر جمعی است. افزون بر این، نیکی به دیگران راهی برای نزدیک شدن به صفات خداوند که خود «الْبِرُّ الرَّحِيمُ» است، به‌شمار می‌آید. سرانجام اینکه نیکوکاری از دیدگاه دینی فراتر از فایده‌گرایی یا وظیفه‌گرایی صرف، فضیلتی درونی، عقلانی و متعالی است که زمینه‌ساز رشد شخص، جامعه و تقرب الهی می‌شود. از این دیدگاه، هر مؤمنی مسئول گسترش خیر در زمین و تجلی صفات الهی در رفتار خویش است.

معیار	محتوا	نمونه مستند
فایده‌گرایی	توجه به پاداش اخروی و نتایج دنیوی (آرامش و افزایش عمر)	أَسْرِعُ الْخَيْرِ ثَوَابًا الْبِرُّ
وظیفه‌گرایی	عمل به تکلیف الهی و پیروی از اوامر خداوند	تَوَاصَلُوا وَ تَبَاؤُوا ... كَمَا أَمَرَكُمُ اللَّهُ
فضیلت‌گرایی	تکوین شخصیت صاحب فضیلت و منش نیکو	حُسْنُ الْخُلُقِ رَأْسُ كُلِّ بِرٍّ

جدول ۳: معیارهای هنجاری برّ

ارزیابی بَرَدَر منظومه قرآن و حدیث نشان داد که این مفهوم در قالب یکی از سه مکتب یادشده محدود نمی‌شود، بلکه نگاهی ترکیبی و چندلایه ارائه می‌دهد. توضیح مطلب اینکه بَرَاگرچه مانند وظیفه‌گرایی بر تکلیف و امرالهی تأکید دارد، همچون برخی رویکردهای این مکتب که مسئولیت را به عنوان الزام فردی می‌بینند، تنها به این معنا بسنده نمی‌کند و از دیگر معیارها غفلت نمی‌ورزد. از سوی دیگر این مفهوم اگرچه مانند فایده‌گرایی به پیامدهای سودمند عمل برای فرد و جامعه توجه دارد، منحصر در آن نمی‌شود و سرانجام اینکه مانند فضیلت‌گرایی بر فضیلت و فضیلت‌مندی تأکید می‌کند. این نگاه تلفیقی بَرَا به مفهومی مقاوم در برابر نقدهای وارد بر هر یک از سه مکتب یادشده (مانند بی‌توجهی وظیفه‌گرایی به نتایج و بی‌تعهدی فایده‌گرایی به اصول ثابت) تبدیل می‌کند. براساس اخلاق قرآن و حدیث، بَرَبه جنبه‌های الهی، اجتماعی و فردی می‌پردازد که این برآمده از نگاه چندبُعدی به انسان است و مسئولیت‌پذیری و تاب‌آوری انسان در زندگی اجتماعی امروز را افزایش می‌دهد.

نتیجه

بررسی مفهوم بَرَدَر قرآن و حدیث نشان می‌دهد که این واژه فقط به معنای نیکی ساده نیست، بلکه چهارچوبی نظام‌مند برای تعریف و اجرای مسئولیت اخلاقی در اسلام است. بَرَبه مثابه مفهومی متعالی در حوزه اخلاق، جنبه‌هایی از فضیلت‌گرایی، وظیفه‌محوری و نتیجه‌گرایی را در بر می‌گیرد.

مسئولیت‌پذیری بر پایه بَرَو نیکی را می‌توان از دو جنبه سلبی و ایجابی تبیین کرد که نخستین بُعد آن بُعد سلبی است؛ یعنی پرهیز از مشارکت در گناه، ظلم، ضرر و آسیب رساندن به دیگران. این بخش، پایه‌ای‌ترین گام در ورود به ساحت بَرّاست. انسان پیش از اینکه خود را موظف به احسان بداند، باید از شرّ و تعدی پرهیزد و زمینه‌های بروز شر در جامعه را حذف کند. این وجه سلبی، مسئولیت اخلاقی را به کنشی منفعلانه یا تنها واکنشی محدود نمی‌کند، بلکه از فرد می‌خواهد فعالانه در جلوگیری از گناه و ضرر

نقش‌آفرین باشد. در بعد ایجابی نیز مسئولیت مؤمنان انجام خیر، حمایت از مستضعفان، احسان به نیازمندان، وفای به عهد و صبر در برابر سختی‌هاست. قرآن کریم در آیه ۱۷۷ سوره بقره بر این مصادیق تأکید کرده و آن‌ها را نشان‌دهنده صداقت ایمان و تقوا دانسته است. بر این اساس، ابرار نه تنها عمل خیر انجام می‌دهند، بلکه در برابر رنج دیگران بی تفاوت نمی‌مانند و همواره برای سودرسانی می‌کوشند. فراتر از این دو جنبه می‌توان به بعد کمالی این مفهوم اشاره کرد که رسیدن به «اکمال البرّ»، طبق حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام، از طریق تحمّل خطاهای دیگران و تداوم احسان است.

از سوی دیگر، اخلاق اسلامی برّرا در چهارچوب نظام اولویت‌بندی نیز تحلیل می‌کند. بر این اساس انسان نمی‌تواند همه نیکی‌ها را یکسان انجام دهد، بلکه باید با توجه به موقعیت، نیاز و پیوندهای انسانی تصمیم بگیرد. در واقع برّتابع سلسله‌مراتبی بر پایه حقوق الهی - انسانی است. در روایات متعددی، بر اهمیت نیکی به والدین، خویشاوندان و نیازمندان تأکید می‌شود. معیارهای تعیین اولویت به عواملی مانند قرابت نسبی و سببی، شدت نیاز (مساکین و ابناء السبیل) و توان عامل (وسع) بستگی دارد.

مسئولیت‌پذیری بر پایه برّ اخلاق را نه فقط در سطح نظری و عقیدتی، بلکه در زندگی روزمره و تعاملات انسانی محقق می‌سازد. بر این اساس اگر مسلمان مفهوم برّرا در زندگی خویش نهادینه کند، به انسانی تبدیل می‌شود که هم نسبت به خداوند متعهد است و هم نسبت به بندگان او نیکوکار و هم نسبت به خود مسئول. چنین انسانی تجلی‌گاه کامل ایمان، عمل صالح و نیکی تمام‌عیار خواهد بود؛ انسانی که نه تنها خود اهل نیکی است، بلکه محیط پیرامون خود را نیز به سوی خیر و برکت هدایت می‌کند. این فرایند انسان را از «عامل منفعل خیر» به «فاعل متعهد در اصلاح جهان» تبدیل می‌کند؛ مسئولیتی که هم عقلانی است (إِنَّ التَّفَكُّرَ يَدْعُو إِلَى الْبِرِّ وَالْعَمَلِ بِهِ)، هم الهی (تَوَاصَلُوا وَتَبَارَكُوا... كَمَا أَمَرَكُمُ اللَّهُ) و هم جامعه‌ساز (الْبِرُّ عَمَلٌ مُصْلِحٌ).

برّ دارای معیارهای هنجارین چندبعدی است:

- فایده‌گرایانه: پاداش اخروی (تجارت رابح)، افزایش عمر و آرامش روانی (الْبِرُّ مَا

سَكَنَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ ...).

- وظیفه گرایانه: امر الهی «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره / ۱۹۵) و الگوبرداری از صفت «الْبِرِّ» در اسماء الهی.

- فضیلت گرایانه: تبلور برّ در منش ابرار (حلم، عفت، صدق و حکمت) به عنوان سجدیه ذاتی (طَبَائِعُ مُحْتَمِلَةٌ لِلْخَيْرِ).

در پژوهش حاضر بررسی ها نشان داد که مفهوم برّ در قرآن و حدیث برآمده از یک نظام اخلاقی است که معیارهای بنیادین هنجاری (وظیفه گرایی، فایده گرایی و فضیلت گرایی) را در بر می گیرد و البته از محدودیت های هر یک فراتر رفته، الگویی متعادل و عملی برای مسئولیت پذیری اخلاقی ارائه می دهد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن شعبه، حسن بن علی، *تحف العقول*، جماعة المدرّسين، قم، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، نشر أدب الحوزة، قم، ۱۴۰۵ق.
۴. برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، دار الکتب الإسلامية، قم، ۱۳۷۱ق.
۵. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، *غرر الحکم ودرر الکلم*، دار الکتب الإسلامية، قم، ۱۳۷۸ق.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، دار العلم، تهران، ۱۴۱۲ق.
۷. زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۱۵ق.
۸. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جامعه مدرّسين، قم، ۱۴۱۷ق.
۹. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، قم، ۱۳۷۹ق.
۱۰. عسکری، حسن بن عبد الله، *معجم الفروق اللغویة*، دار العلم، قم، ۱۴۰۰ق.
۱۱. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، قم، ۱۳۸۲ش.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹ق.
۱۳. لاودن، روبرت بی، «اخلاق فضیلت»، در *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاء الله رحمتی، سوفیا، تهران، ۱۳۹۲ش.

۱۴. متقی هندی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال*، مؤسسة الرسالة، بی جا، چاپ پنجم، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م.
۱۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۴ق.
۱۶. محمدی ری شهری، محمد، *دانشنامه قرآن و حدیث*، دارالحدیث، قم، ۱۳۹۱ش.
۱۷. محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، جلد ۱، دارالحدیث، قم، ۱۳۸۹ش.
۱۸. محمدی ری شهری، محمد، *موسوعة معارف الكتاب والسنة*، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث - سازمان چاپ و نشر، بیروت، ۱۴۳۲ق.
۱۹. *نهج الفصاحه: مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ*، ترجمه و تألیف ابوالقاسم پاینده، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۲ش.
۲۰. ویلیامز، برنارد، *فلسفه اخلاق*، ترجمه زهرا جلالی، دفتر نشر معارف، قم، ۱۳۸۳ش.

خوانش تطبیقی عبارت «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ»؛ گذار از انحصارگرایی کلامی به پلورالیسم اجتماعی

رضا ملازاده یامچی^۱

چکیده

اصل قرآنی ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ (بقره/ ۲۸۵) در کانون تنشی هرمنوتیکی میان خوانش کلاسیک و برداشت‌های معاصر قرار گرفته است. پژوهش حاضر با هدف واکاوی تطبیقی این تنش، به این پرسش اصلی می‌پردازد که آیا گذار از تفسیر انحصارگرایانه کلامی به رویکرد پلورالیستی اجتماعی در فهم این آیه، استنباطی مستند از دل سنت تفسیری است یا گسستی معنایی؟ پژوهش با کاربست روش تحلیل محتوای کیفی و تطبیقی - انتقادی بر روی پیکره‌ای جامع از تفاسیر متقدم و متأخر، دو پارادایم تفسیری متمایز را صورت‌بندی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که سنت تفسیری کلاسیک، «عدم تفریق» را قاطعانه به مثابه اصلی کلامی برای تثبیت باور صحیح و مرزبندی هویتی با اهل کتاب فهمیده است. درمقابل، خوانش معاصر با توسیع معنایی، این اصل را به مبنایی برای برابری حقوقی و اخلاقی پیروان ادیان مختلف تبدیل می‌کند. براساس نتیجه کلیدی پژوهش، این گذار به علت ناسازگاری با مبانی روش‌شناختی و چهارچوب الهیاتی حاکم بر سنت کلاسیک (مبنای آن نگرش طولی به وحی، هیمنه قرآن و اصل خاتمیت است)، بیش از اینکه استنباطی برآمده از ظرفیت‌های متن باشد، یک بازسازی معنایی کارکردگرایانه در پاسخ به چالش‌های جهان مدرن است. نوآوری پژوهش

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

نیز در تبارشناسی تطبیقی این دو خوانش و تبیین شکاف روش‌شناختی میان تفسیر ناظر به باور و تفسیر ناظر به کنش اجتماعی نهفته است.

کلیدواژه‌ها: آیه ۲۸۵ سوره بقره، تفسیر تطبیقی، لا نَفَرُ قُبَيْنَ، انحصارگرایی کلامی، پلورالیسم اجتماعی، هرمنوتیک قرآنی.

۱. بیان مسئله

آیه ۲۸۵ سوره بقره^۱ به ویژه عبارت «لَا نَفَرُ قُبَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» یکی از اصول بنیادین در تعریف هویت ایمانی مسلمانان را صورت‌بندی می‌کند؛ اصلی که به علت توصیه به قرائت آن در تعقیبات نماز، در حیات عبادی روزمره نیز حضوری مستمر دارد. تحلیل سنت تفسیری موجود درباره این عبارت، از سویی از وجود یک هسته معنایی کلاسیک و تقریباً متفق علیه پرده برمی‌دارد و از سوی دیگر، بستری برای خوانش‌های معاصر با دلالت‌های اجتماعی گسترده فراهم می‌آورد. این تقابل، هسته اصلی مسئله پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد.

خوانش کلاسیک و مسلط در میان مفسران متقدم و متأخر، این اصل را در چهارچوبی کاملاً کلامی و ناظر به شروط ایمان صحیح تعریف می‌کند. براساس این دیدگاه، «عدم تفریق» به معنای ضرورت تصدیق و ایمان به تمامی پیامبران الهی، بدون استثنا، است و به مثابه یک خط مرزبندی هویتی در برابر اهل کتاب عمل می‌کند که با ایمان به برخی رسولان و کفر به برخی دیگر، مصداق بارز «تفریق» شمرده می‌شوند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ۱/ ۲۳۱-۲۳۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۳/ ۱۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق: ۲/ ۶۸۹). این

۱. «أَمَرَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرُ قُبَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَعَفْرَانِكَ رَبِّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ»؛ پیامبر [خدا] بدانچه از جانب پروردگارش بر او نازل شده است ایمان آورده است، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتاب‌ها و فرستادگانش ایمان آورده‌اند [و گفتند: «میان هیچ یک از فرستادگانش فرق نمی‌گذاریم» و گفتند: «شنیدیم و گردن نهادیم، پروردگارا، آمرزش تو را [خواستاریم] و فرجام به سوی تو است»].

برداشت که برانحصارگرایی کلامی نجات استوار است، ایمان به تمامیت سلسله نبوت را شرط جدایی ناپذیر رستگاری می‌داند و هرگونه تبعیض در این حوزه را معادل کفر قلمداد می‌کند (ابن عبّاس، بی تا: ۴۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ۱/۳۹۲).

در مقابل این برداشت کلامی، خوانشی معاصر با رویکردی اجتماعی سربرآورده که می‌کوشد قلمرو مفهومی آیه را از حوزه باور به انبیاء به حوزه تعامل با پیروان ادیان گسترش دهد. براساس این دیدگاه، «عدم تفریق» نه تنها به معنای وحدت سرچشمه تعالیم انبیاء، بلکه به مثابه مبنایی برای برابری پیروان ادیان مختلف، حتی ادیان غیرابراهیمی، در ساحت حقوق انسانی و شهروندی و رفتار اخلاقی تفسیر می‌شود. این گذار مفهومی از یک اصل اعتقادی درون دینی به یک منشور تعامل برون دینی موجب تنشی هرمنوتیکی و طرح این پرسش بنیادین می‌شود که آیا این توسیع معنایی از فعلیت بخشیدن به ظرفیت‌های نهفته در متن و سنت تفسیری نشئت گرفته یا گسستی معنایی است که ریشه در الزامات و چالش‌های جهان مدرن دارد؟ به عبارت دیگر، پژوهش حاضر می‌کوشد با خوانش تطبیقی و انتقادی تفاسیر ارائه شده در بخش «منابع»، ماهیت گذار از انحصارگرایی کلامی به پلورالیسم اجتماعی را بکاود و نسبت میان این دو خوانش را از نظر روش‌شناسی تفسیر و دلالت‌های کلامی روشن سازد.

۲. پرسش‌های پژوهش

براساس مسئله طرح شده، پژوهش می‌کوشد با تحلیل تطبیقی و انتقادی داده‌های تفسیری موجود، به پرسش‌های بنیادین زیر پاسخ دهد:

۱. مؤلفه‌های بنیادین و قلمرو معنایی اصل «عدم تفریق» در سنت تفسیری کلاسیک چیست و این اصل براساس متون یاد شده در بخش منابع، در چه بستر گفتمانی‌ای (کلامی-جدلی یا اجتماعی-اخلاقی) تعریف و تبیین شده است؟
۲. مبانی استدلالی و دلالت‌های خوانش پلورالیستی - اجتماعی از آیه مورد بحث کدام‌اند و این خوانش بر پایه چه سازوکارهای هرمنوتیکی‌ای، مفهوم «عدم تفریق» را از سطح

ضرورت ایمان به همهٔ انبیاء به الزام به تعامل برابر با پیروان ادیان گسترش داده است؟

۳. گذار از خوانش انحصارگرایانهٔ کلامی به خوانش کثرت‌گرایانهٔ اجتماعی، استنباطی قابل دفاع و نشان‌دهندهٔ پیوست معنایی با ظرفیت‌های نهفته در تفاسیر کلاسیک است یا نمایانگر گسستی معنایی و بازتفسیری مدرن برای پاسخ به اقتضائات فکری و فرهنگی معاصر به شمار می‌آید؟

۳. روش پژوهش

پژوهش با بهره‌گیری از روش تطبیقی - انتقادی و در دو مرحله انجام شده است:

۱. مرحلهٔ تطبیقی: دو پارادایم تفسیری کلاسیک (کلامی - انحصارگرا) و معاصر (اجتماعی - کثرت‌گرا) کنار یکدیگر قرار داده می‌شوند تا تمایزهای بنیادین آن‌ها در مبانی، اهداف و دلالت‌های معنایی آشکار شود؛

۲. مرحلهٔ انتقادی: نسبت میان این دو خوانش ارزیابی می‌شود تا مشخص گردد که آیا گذار از خوانش نخست به خوانش دوم، به معنای پیوستی معنایی و استنباطی از ظرفیت‌های سنت تفسیری است یا گسستی هرمنوتیکی و بازتفسیری مدرن.

۴. تبارشناسی معنای کلاسیک «لَا نُفَرِّقُ»؛ اصل جامعیت در ایمان و مرزبندی کلامی

تحلیل پیکرهٔ متنی تفاسیر کلاسیک موجود دربارهٔ آیهٔ مورد بحث قاطعانه نشان می‌دهد که عبارت «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» در بستری کاملاً کلامی و با هدفی درون‌دینی فهمیده شده است. بدین سان این امر نه به معنای توصیه به تساهل اجتماعی، بلکه اصلی بنیادین و شرطی ماهوی برای تحقق ایمان صحیح در نظام اعتقادی اسلام است. مفسران متقدم و متأخر، با اختلافی ناچیز، عبارت یادشده را به مثابهٔ اعلان رسمی جامعهٔ نوپای ایمانی مبنی بر پذیرش تمامیت و یکپارچگی پروژۀ وحیانی خداوند دانسته‌اند. این اصل مبتنی بر جامعیت، خود را در دو لایهٔ مفهومی به هم پیوسته آشکار می‌سازد:

۱. تعریف هستهٔ مرکزی ایمان به مثابهٔ تصدیق جمیع رسولان؛
۲. کارکرد جدلی این تعریف در مرزبندی هویتی با دیگری دینی، به ویژه اهل کتاب.

۱-۴. تعریف هسته مرکزی؛ ایمان به جمیع رسولان به مثابه شرط ایمان

هسته مرکزی و معنای قوام بخش «عدم تفریق» در سنت تفسیری، نفی هرگونه تبعیض در اصل تصدیق به رسالت است، به این معنا که ایمان به یک رسول به ناگزیر ایمان به تمامی رسولان را در پی دارد و کفر به یک رسول به منزله کفر به همگان و سرانجام، کفر به فرستنده آنان، خداوند، است. این گزاره، اصلی صرفاً کمی (ایمان آوردن به تعداد بیشتری از پیامبران) نیست، بلکه اصلی کیفی و ساختاری است که منطبق درونی توحید تشریحی را بازتاب می‌دهد. از آنجاکه منشأ وحی و رسالت واحد است، هرگونه گزینش و تبعیض در پذیرش رسولان، نقض این وحدت بنیادین قلمداد می‌شود. این دیدگاه را می‌توان به روشنی در کلام ابن عباس مشاهده کرد که عبارت «لَا تُفَرِّقُ...» را به طور مستقیم به «لَا نَكْفُرُ بِأَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» ترجمه کرده است (ابن عباس، بی تا: ۴۱)؛ یعنی «تفریق» در ماهیت، خود، نوعی کفر است. این فهم در آثار مفسران بعدی نیز به صورت اصلی خدشه ناپذیر ادامه می‌یابد؛ چنان‌که ایمان اسلامی مستلزم تصدیق این امر است که تمامی رسولان (از آدم تا خاتم) حاملان یک حقیقت و دعوت کنندگان به یک مسیر توحیدی بوده‌اند و وظیفه مؤمن اذعان به حقانیت تمامی آنان است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۳ / ۱۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۲ / ۶۸۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲ / ۶۶).

این جامعیت در ایمان صرفاً به صورت باوری قلبی باقی نمی‌ماند، بلکه به موضع‌گیری ای عملی درباره تاریخ انبیاء می‌انجامد. مؤمنان بر پایه چنین اقراری اعلام می‌کنند که خود را وارث تمام میراث نبوت می‌دانند و برخلاف امت‌های پیشین، دچار عصبیت قومی یا زمانی ای که به انکار پیامبران بعدی یا قبلی می‌انجامد، نخواهند شد (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ۱ / ۲۳۱-۲۳۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ۱ / ۳۹۲). بنابراین «عدم تفریق» به معنای سنگ بنای یک هویت ایمانی فراگیر و تاریخی است که خود را در امتداد یک زنجیره پیوسته و حیاتی تعریف می‌کند و وجود هیچ گسستی در آن را نمی‌پذیرد. این اصل چنان حیاتی است که در کنار ارکان اصلی ایمان؛ یعنی باور به خدا، ملائکه و کتاب‌های آسمانی قرار گرفته و به عنوان یکی از ستون‌های تعریف‌کننده «مؤمنون» معرفی

می شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۷ / ۱۰۸-۱۱۱؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق: ۳ / ۱۳۳). در واقع از دیدگاه این تفاسیر نمی توان مؤمن بود، مگر اینکه به جامعیت در نبوت باور داشت.

۲-۴. کارکرد جدلی - هویتی؛ نقد اهل کتاب به عنوان دیگر مفرق

تأکید بر جامعیت ایمان به رسولان تنها یک اصل اعتقادی انتزاعی نیست، بلکه در بسترتاریخی - اجتماعی نزول قرآن، کارکردی بسیار مشخص و حیاتی دارد و آن مرزبندی هویتی با دیگر دینی و تعریف مختصات جامعه نوپای اسلامی در تقابل با آن است. پیکره متنی تفاسیر آشکارا نشان می دهد که مفسران مفهوم «تفریق» را نه به عنوان خطایی فرضی، بلکه به مثابه انحراف مشخص و بالفعل جوامع یهودی و مسیحی عصر نزول فهمیده اند. از این دیدگاه، اقرار به «لَا نَفْرُقُ»، اعلام برائت از این انحراف تاریخی و تثبیت هویتی متمایز برای امت اسلام است. این کارکرد جدلی، ابعاد مختلفی در آرای مفسران می یابد، به گونه ای که تحلیل این آراء عمق مرزبندی کلامی یادشده را آشکار می سازد.

مفسران متعددی به صراحت رفتار اهل کتاب را مصداق اتم «تفریق» می دانند. این «تفریق»، در وهله نخست، خود را در انکار گزینشی نبوت ها نشان می دهد، به این معنا که یهودیان با اقرار به نبوت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و انکار نبوت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، و مسیحیان با اقرار به نبوت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و انکار نبوت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زنجیره پیوسته وحی را گسستند و ایمان را به مرزهای قومی و تاریخی خود محدود ساختند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ۱ / ۲۳۱-۲۳۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۳ / ۱۰۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ۱ / ۳۹۲). از دیدگاه مفسران، این گزینش در عصبیت ها و منافع دنیوی ریشه داشت و با منطبق تسلیم در برابر حقیقت الهی در تضاد بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۲ / ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق: ۲ / ۶۸۹). بنابراین اعلام «عدم تفریق» از سوی مسلمانان، در حقیقت، نفی این گونه مبانی گزینشی و اعلام پایبندی به معیار حق محوری به جای قوم محوری در پذیرش رسالت است.

تفریق میان رسولان، به صورت منطقی به تفریق میان کتاب و تعالیم آنان می انجامد (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ۱ / ۲۳۱). در حالی که مؤمنان افزون بر ایمان به قرآن، به

حقیقت اصل تورات و انجیل نیز اذعان دارند، اهل کتاب با انکار قرآن، جامعیت پیام الهی را خدشه دار می‌سازند.

در نگاه مفسران، این رویکرد تفکیک‌آمیز باعث شد آن امت‌ها از مسیر هدایت کلی که خداوند برای بشر ترسیم کرده بود، منحرف شوند و به تفرقه‌ها و اختلافات داخلی گرفتار آیند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲/ ۴۴۱-۴۴۲). درمقابل، جامعه اسلامی با شعار «لَا نُفَرِّقُ»، خود را امتی واحد و وارث تمام میراث و حیانی معرفی می‌کند که برای ترمیم گسست‌های تاریخی و بازگرداندن جامعه بشری به اصل وحدت پیام الهی می‌کوشد (قطب، ۱۴۲۵ق: ۱/ ۳۴۱-۳۴۲). بدین سان این اصل قرآنی به ستون فقرات هویت تاریخی و رسالت جهانی اسلام تبدیل می‌شود و کارکرد آن در سطحی فراتراز یک جدل کلامی صرف، به تبیین فلسفه وجودی امت اسلام در برابر تاریخ ادیان ارتقا می‌یابد.

۵. تبارشناسی دو پارادایم تفسیری

۵-۱. خوانش کلاسیک؛ جامعیت در ایمان و مرزبندی هویتی

در این سامانه فکری، دایره شمول کتاب‌ها و رسولان الهی فراخ و گسترده است، اما کاملاً تعریف شده و محدود به همان چهارچوبی است که در قرآن و سنت نبوی برای آن ترسیم شده است. در اینجا، ایمان به کتاب‌های آسمانی، چنان‌که یاد شد، به معنای تصدیق تمامی کتاب‌هایی است که خداوند بر پیامبران نازل کرده؛ پیامبرانی که در طول زنجیره‌ای مشخص، یکدیگر را تصدیق کرده و به آمدن هم بشارت داده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۷/ ۱۰۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲/ ۵۹۴-۵۹۵). این چهارچوب، در برخی متون تفسیری با جزئیات بیشتری وصف شده است؛ برای نمونه براساس روایتی به نقل از ابوذر در کشف الاسرار، تعداد دقیق انبیاء (۱۲۴۰۰۰)، رسولان (۳۱۳) و نیز کتاب و صحف نازل شده بر پیامبرانی چون آدم، شیث، ادريس و ابراهيم با ذکر نام مشخص شده است (میبدی، ۱۳۷۱ق: ۱/ ۷۷۹-۷۸۰). این رویکرد نشان می‌دهد که براساس خوانش کلاسیک، مفهوم کتاب‌های الهی نه تنها مفهومی انتزاعی و باز نیست، بلکه بر مجموعه‌ای

مشخص از متون وحیانی در سنت ابراهیمی دلالت دارد که قرآن، به عنوان آخرین و کامل‌ترین حلقه، «مُصَدِّق» آن‌ها و البته «مُهَيِّمِن» بر همه آن‌هاست.

۵-۲. خوانش معاصر؛ گذار از وحدت رسالت به کثرت‌گرایی اجتماعی

این رویکرد می‌کوشد با استفاده از توسیع معنایی، اصل «عدم تفریق» را از گزاره‌ای اعتقادی به منشوری درباره عمل اجتماعی تبدیل کند. در نتیجه چنین گذاری، اصل یادشده از حوزه الهیات وحی به حوزه الهیات اجتماعی تسری یافته، دلالت‌های کاملاً جدیدی برای آن تعریف می‌شود.

۵-۲-۱. توسیع معنایی اصل «عدم تفریق»؛ از انبیاء تا پیروان

نقطه عزیمت این خوانش، بازتعریف مفهوم «عدم تفریق» است، به گونه‌ای که از طریق آن جهش مفهومی مهمی از تصدیق شخصیت حقوقی انبیاء به پذیرش شخصیت حقیقی و محتوایی ادیان صورت می‌گیرد. این رویکرد که در هرمنوتیک معاصر ریشه دارد، معتقد است که فهم متون دینی همواره مبتنی بر پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات مفسر است و تفسیر باید به نیازهای انسان مدرن و اقتضائات عدالت اجتماعی پاسخ دهد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵ ش: ۷-۹). براین اساس، «عدم تفریق» بین رسولان به اصلی راه‌نما برای نبود تبعیض میان پیروان ادیان در دو حوزه کلیدی تبدیل می‌شود:

۱. برابری در حقوق انسانی و شهروندی؛

۲. برابری در حیطه اخلاقی و رفتاری.

بدین سان اصلی که در سنت تفسیری به طور کلی کارکرد آن تعریف مرزهای جامعه ایمانی بود، در اینجا به ابزاری برای برداشتن مرزها و ایجاد جامعه‌ای انسانی براساس حقوق برابر تبدیل می‌شود (همان، ۸۳-۸۵).

۵-۲-۲. شمول‌گرایی فراتر از سنت ابراهیمی؛ چالشی بر قلمرو «رُسُلِهِ»

جسورانه‌ترین وجه این خوانش، گسترش دایره شمول «كُتِبَهِ وَرُسُلِهِ» به فراتر از سنت

ابراهیمی است. باورمندان به این رویکرد با طرح این گزاره که تورات، زبور، انجیل و قرآن همان قدر برایشان محترم است که اوستا، وداها، «دائوده جینگ» و «کوجیکی»، مبانی فلسفی خود را در نظریات کثرت‌گرایانه معاصر می‌یابند. این دیدگاه با نظریه صراط‌های مستقیم عبدالکریم سروش هم‌سوئی دارد که براساس آن، حقیقت الهی و مسیرستگاری در یک دین یا شریعت خاص محصور نیست و تجارب معنوی در فرهنگ‌های مختلف می‌تواند بازتابی از حقیقتی واحد باشد (سروش، ۱۳۷۸: ۱۶-۱۷، ۷۳).

نگاه یادشده در این دیدگاه عرفانی ریشه دارد که اختلاف مؤمن، گبر و جهود نه لزوماً از اختلاف حق و باطل، بلکه از تفاوت در نظرگاه ناشی می‌شود (همان، ۸). براین اساس وقتی قرآن از «صراط مستقیم» (راهی راست) و نه از «الصراط المستقیم» (تنها راه راست) سخن می‌گوید، می‌توان آن را به معنای وجود راه‌های متعدد و اصیل برای رسیدن به حقیقت تفسیر کرد (همان: ۱۴). درواقع خوانش معاصر با تکیه بر کثرت در مقام فهم و کثرت تجارب دینی، مدّعی است که می‌توان به جای تنها یک حق انحصاری، از حق‌های بسیار سخن گفت (همان، ۳).

۶. تحلیل تطبیقی - انتقادی؛ گسست هرمنوتیکی یا استنباط بالقوه؟

تقابل میان خوانش کلامی - انحصارگرا و خوانش اجتماعی - کثرت‌گرا فراتراز اختلاف نظری ساده درباره معنای یک عبارت است. این تقابل در یک شکاف عمیق روش‌شناختی و تفاوت در غایت‌شناسی تفسیرریشه دارد. برای ارزیابی انتقادی این گذار مفهومی باید در مبانی و اهداف هریک از این دو رویکرد دقیق شد.

۶-۱. تحلیل شکاف روش‌شناختی؛ تفسیر ناظر به باور در برابر تفسیر ناظر به کنش اجتماعی

سنت تفسیری کلاسیک، چنان‌که در پیکره متنی پژوهش پیش رو بازتاب یافته، به طور کلی از یک هرمنوتیک ناظر به باور پیروی می‌کند. غایت اصلی مفسر در این سنت، تثبیت باور صحیح، تبیین دقیق حدود و ثغور عقاید اسلامی و دفاع از آن در برابر شبهات است. ابزارهای تفسیری ای مانند تحلیل لغوی، استناد به روایات و مجادلات کلامی نیز

همه، در خدمت این هدف کلان به کار گرفته می‌شوند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۷ / ۱۰۸). در این پارادایم، پرسش اصلی از متن این است که برای مؤمن بودن باید به چه چیزی و چگونه باور داشت؟

در مقابل، خوانش معاصر از یک هرمنوتیک کارکردگرایانه و ناظر به کنش اجتماعی نشئت می‌گیرد. در اینجا، غایت اصلی تفسیر نه صرفاً تثبیت باور، بلکه استخراج دستورالعملی برای کنش اجتماعی مطلوب در جهان امروز است. این رویکرد، کمتر دغدغه مرزبندی‌های کلامی گذشته را دارد و بیشتر در پی پاسخ به چالش‌هایی مانند هم‌زیستی در جوامع متکثر است. پرسش بنیادین خوانش معاصر از متن آن است که این باور چه پیامد عملی و اجتماعی‌ای برای زندگی امروز ما دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵ش: ۸۳-۸۵). به هر رو در حالی که مفسر کلاسیک در پی استخراج حکم اعتقادی از آیه است، مفسر معاصر به دنبال استنباط هنجار اجتماعی از آن است و این تغییر در غایت تفسیر، علت اصلی شکاف روش شناختی است.

۲-۶. نقد خوانش معاصر در پرتو چهارچوب قرآنی و سنت تفسیری

اگرچه خوانش معاصر پاسخی به نیازهای جهان جدید است، استناد آن به آیه مورد بحث، هنگام ارزیابی در پرتو منطق درونی قرآن و سنت تفسیری، با چالش‌هایی بنیادین روبه‌رو می‌شود که بیشتر نشان‌دهنده گسستی هرمنوتیکی است تا استنباطی بالقوه.

۲-۶-۱. تقابل با چهارچوب قرآنی (روش قرآن به قرآن)

خود متن قرآن چهارچوب معنایی مشخصی برای فهم اصل «عدم تفریق» ارائه می‌دهد که با خوانش کثرت‌گرایانه معاصر در تقابل قرار می‌گیرد. این چهارچوب بر سه مفهوم کلیدی استوار است:

۱. تصدیق به جای تکثر: قرآن نسبت خود با کتاب‌های پیشین را نه به عنوان یک کثرت از مسیرهای هم‌عرض، بلکه در قالب فرایندی طولی و مبتنی بر تصدیق تعریف می‌کند: «مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (آل عمران / ۳).

این رابطه رابطه‌ای تاریخی و تأییدی است که در آن، آخرین حلقه اصالت حلقه‌های پیشین را در چهارچوب پیام توحیدی خود تأیید می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۳ / ۱۱۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۷ / ۱۳۰-۱۳۱)، نه اینکه همه را به عنوان مسیرهای مستقل و موازی به رسمیت بشناسد.

۲. «هیمنه» به جای برابری: افزون بر تصدیق، قرآن خود را ﴿مُهِمِّنًا عَلَيْهِ﴾ (مائده / ۴۸) یعنی حافظ، شاهد و مسلط بر کتاب‌های دیگر معرفی می‌کند. مفهوم هیمنه با ایده برابری کامل و هم سطح بودن متون مقدّس که در خوانش معاصر مطرح می‌شود، در تضاد آشکار است. مفسران هیمنه را به معنای سلطه قرآن در حفظ اصول ثابت و نسخ فروع متغیّر دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۵ / ۳۴۸-۳۴۹). هیمنه بیان‌کننده رابطه‌ای طولی است که در آن، واپسین وحی به عنوان معیاری نهایی برای سنجش و حفظ حقیقت پیام‌های پیشین عمل می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق: ۴ / ۲۶).

۳. اسلام به عنوان دین واحد: قرآن تأکید می‌کند که دین نزد خداوند، از آدم تا خاتم، یکی بیش نبوده و آن اسلام به معنای تسلیم در برابر حقیقت الهی است: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران / ۱۹). این نگاه، به جای کثرت ادیان، بروحیت دین در صورت‌های تاریخی مختلف تأکید دارد که با آمدن آخرین شریعت به کمال خود رسیده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳ / ۱۲۰-۱۲۱).

۲-۲-۶. ناسازگاری با پیش فرض خاتمیّت و نسخ

بنیادی‌ترین مانع برآمده از تفاسیر کلاسیک که در برابر استنتاج پلورالیسم اجتماعی قرار می‌گیرد، پیش فرض خدشه‌ناپذیر نسخ و خاتمیّت رسالت نبوی است که خود از مفهوم قرآنی هیمنه نشئت می‌گیرد. اگرچه مفسران کلاسیک ایمان به رسولان پیشین را شرط لازم برای نجات می‌دانند، شرط کافی در نزد ایشان پذیرش آخرین و کامل‌ترین حلقه این زنجیره، یعنی رسالت پیامبر اسلام ﷺ است (همان، ۲ / ۴۴۰-۴۴۱). براین اساس این اصل، ایده صراط‌های مستقیم هم عرض و هم زمان را که در خوانش معاصر وجود دارد،

برنمی‌تابد.

بنابراین تفاوت دو پارادایم یادشده اختلافی جزئی در دیدگاه نیست، بلکه یک گسست هرمنوتیکی عمیق است. خوانش کلاسیک با تکیه بر منطق درونی قرآن، یک پروژه وحیانی واحد، طولی و سلسله‌مراتبی را ترسیم می‌کند که غایت آن، نجات اخروی از طریق باور به شریعت خاتم است. درمقابل، خوانش معاصر با تکیه بر مبانی بیرون‌متنی، در پی ترسیم جهانی با مسیرهای وحیانی متکثر، عرضی و برابر است که غایت آن، هم‌زیستی دنیوی از طریق به رسمیت شناختن همه مسیرهاست.

نتیجه

پژوهش حاضر با هدف واکاوی تطبیقی قلمرو معنایی اصل قرآنی ﴿لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ (بقره / ۲۸۵)، دو پارادایم تفسیری خوانش کلاسیک با رویکرد انحصارگرایی کلامی و خوانش معاصر با گرایش به پلورالیسم اجتماعی را مورد تحلیل قرار داد. یافته‌های حاصل از تحلیل محتوای کیفی و انتقادی پیکره متنی تفاسیر نشان داد که این دو خوانش نه تنها در نتایج، بلکه در مبانی، غایات و روش‌شناسی نیز از یکدیگر متمایزند.

در پاسخ به نخستین پرسش پژوهش مشخص شد که سنت تفسیری کلاسیک، اصل «عدم تفریق» را قاطعانه در یک بستر کلامی و جدلی تعریف می‌کند. براین اساس معنای محوری اصل یادشده ضرورت ایمان به تمامیت زنجیره وحی و تصدیق همه رسولان الهی، به عنوان شرط ماهوی تحقق ایمان صحیح است. این اصل همچنین کارکردی هویتی در مرزبندی با اهل کتاب دارد که به علت ایمان گزینشی، به عنوان مصداق بارز «مفرقین» معرفی می‌شوند.

در پاسخ به دومین پرسش پژوهش چنین تبیین شد که خوانش معاصر از طریق یک «توسیع معنایی» دو مرحله‌ای، اصل «عدم تفریق» را از حوزه «باور به انبیاء» به حوزه «تعامل با پیروان» گسترش می‌دهد. این رویکرد کارکردگرایانه، با تأکید بر وحدت منشأ ادیان، در پی استخراج یک هنجار اجتماعی مبنی بر برابری حقوقی و اخلاقی پیروان ادیان

مختلف، از جمله ادیان غیرابراهیمی است.

سرانجام در پاسخ به سومین پرسش، پژوهش به این استنتاج کلیدی دست یافت که گذار از خوانش کلاسیک به خوانش معاصر، بیش از اینکه یک «استنباط بالقوه» برآمده از دل سنت تفسیری باشد، نمایانگریک «گسست هرمنوتیکی» است. تحلیل‌های زبانی و منطق درونی حاکم بر تفاسیر کلاسیک، به ویژه با توجه به پیش فرض خدشه‌ناپذیر «خاتمیّت و نسخ»، ظرفیتی برای استنتاج یک پلورالیسم اجتماعی مطلق (برابری تام ادیان) از خود نشان نمی‌دهد. از این رو خوانش معاصر را می‌توان به مثابه یک «بازسازی معنایی» در پاسخ به الزامات و چالش‌های فکری جهان امروز ارزیابی کرد. در واقع این خوانش کوششی است آرمان‌گرایانه به منظور یافتن پشتوانه‌ای متنی برای هم‌زیستی‌ای متکثر که هر چند ارزشمند است، انطباق کامل آن با مبانی و مرزهای معنایی سنت تفسیری کلاسیک با چالش‌هایی جدی روبه‌روست.

نوآوری پژوهش حاضر نه در ارائه تفسیری جدید، بلکه در تبارشناسی تطبیقی این دو پارادایم و تبیین دقیق شکاف روش‌شناختی میان تفسیر «ناظر به باور» و تفسیر «ناظر به کنش اجتماعی» است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، تهران، چاپ سوم، ۱۳۹۳ ش.
۲. آلوسی، محمود بن عبد الله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحریر و التنویر، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن عباس، عبد الله، تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، گردآوری مجد الدین ابوطاهر محمد بن یعقوب فیروزآبادی، دار الکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
۵. ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۶. ابن عرفه، محمد بن محمد، تفسیر ابن عرفه، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۸ م.
۷. ابن عطیة، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، دار الکتب العلمیة،

- بیروت، ۱۴۲۲ق.
۸. ابوالسعود، محمد بن محمد، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۹۸۳م.
۹. استرآبادی، علی، *تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة*، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان في تفسير القرآن*، مؤسسة البعثة، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۱. بقاعی، ابراهیم بن عمر، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۲۷ق.
۱۲. بلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن في تفسير القرآن*، مكتبة الوجداني، قم، بی تا.
۱۳. بیضاوی، عبد الله بن عمر، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۱۸ق.
۱۴. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۱۵. حوئی، سعید، *الأساس في التفسير*، دار السلام، قاهره، ۱۴۲۴ق.
۱۶. حویزی، عبد علی بن جمعة، *تفسیر نور الثقلین*، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۷. خطیب، عبد الکریم، *التفسير القرآني للقرآن*، دار الفکر العربي، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۱۸. رضا، محمد رشید، *تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۱۹. زحیلی، وهبة، *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*، دار الفکر، دمشق، ۱۴۱۱ق.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، دار الكتاب العربي، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۱. سبزواری نجفی، محمد، *الجدید في تفسير القرآن المجید*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶ق.
۲۲. سروش، عبد الکریم، *صراط‌های مستقیم*، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۸ش.
۲۳. سلمی، محمد بن حسین، *حقائق التفسیر*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹ش.
۲۴. سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۲۵. شعراوی، محمد متولی، *تفسیر الشعراوی*، أخبار الیوم، بیروت، ۱۹۹۱م.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة*، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۶ق.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان في تفسير القرآن*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۲۸. طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسير الكبير*، دار الكتاب الثقافی، إربد، ۲۰۰۸م.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان في تفسير القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.

۳۰. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۳۲. عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، مکتبه العلمیه الإسلامیه، تهران، ۱۳۸۰ق.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۳۴. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۰ق.
۳۵. فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۳۶. قاسمی، جمال الدین، *محاسن التأویل*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۳۷. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ش.
۳۸. قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *لطائف الإشارات*، الهيئة المصریة العامه للكتاب، قاهره، ۲۰۰۰م.
۳۹. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۴۰. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، دار الکتب، قم، ۱۳۶۳ش.
۴۱. ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۴۲. ماوردی، علی بن محمد، *النکت والعیون*، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
۴۳. مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵ش.
۴۴. مدرّسی، محمد تقی، *من هدی القرآن*، دار محبّی الحسین، تهران، ۱۴۱۹ق.
۴۵. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۴۶. مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، دار الکتب الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
۴۷. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، مدرسه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، قم، ۱۴۲۱ق.
۴۹. ملکی میانجی، محمد باقر، *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۴ق.
۵۰. موسوی سبزواری، عبد الأعلى، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، مکتب سماحة آية الله العظمی السبزواری، بی جا، ۱۴۰۹ق.
۵۱. میبیدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ش.

بازخوانی تحلیلی نقش ورع در سلامت روان از دیدگاه امام علی علیه السلام

قاسم کهندل^۱ - حمید حمیدیان^۲ - احمد زارع زردینی^۳

چکیده

ازجمله مسائل مهم جامعه انسانی سلامت روان است که ورع، به عنوان یکی از توصیه های مؤکد امام علی علیه السلام، نقش مهمی در ایجاد و حفظ آن دارد. پژوهش پیش رو با روش توصیفی- تحلیلی انجام گرفته و برای گردآوری اطلاعات از روش اسنادی استفاده شده و بر آن است که با تمرکز بر آموزه های امام علی علیه السلام و واکاوی مفهوم ورع، راهکاری برای سلامت روان ارائه دهد.

یافته های پژوهش نشان می دهد که سلامت روانی فرد بر شناخت فلسفه زندگی، تعیین باورها و ارزش های فردی، مدیریت و کنترل احساسات، پرهیز از قضاوت های نابجا و انضباط فردی استوار است و ورع در همه این موارد، با ارزیابی، مدیریت، تعدیل و هدایت احساسات، افکار و رفتار فرد نقش بسزایی در سلامت روان ایفا می کند. نتایج پژوهش نیز نشان دهنده این است که ورع با تأثیر بر شناخت، هیجان و رفتار، هم به عنوان یک سیستم بازدارنده، از انحرافات اخلاقی جلوگیری می کند و هم به عنوان یک

۱. دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه میبد. ghkohandele@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول). hamidiyan@meybod.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. zarezardini@meybod.ac.ir

تسهیلگر به تقویت رفتارهای سازنده می‌پردازد که این فرایندها سرانجام به سلامت روان، ثبات شخصیتی و تعالی اخلاقی فرد می‌انجامند. این مدل همچنین می‌تواند مبنایی برای پژوهش‌های تجربی دربارهٔ رابطهٔ ورع از طریق شاخص‌های روان‌شناختی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: امام علی علیه السلام، ورع، سلامت روان، ذهن، انضباط، کنترل.

۱. بیان مسئله

یکی از مسائل مهم و مورد توجه جامعهٔ بشری در عصر حاضر، تأمین سلامت روانی افراد است. تأمین سلامت روان به مواردی نیازمند است که روند آن را تسهیل و به ارتقای آن کمک کند. مهم‌ترین این موارد عبارت‌اند از: نیاز به هدفمندی و معناگرایی در زندگی، تعیین هنجارها و ارزش‌های شخصی، ایجاد تعادل در احساسات و عواطف، احساس کرامت انسانی، احساس امنیت در حریم خصوصی و... مکاتب اخلاقی سکولار که بر ارزش‌های مادی استوارند، سلامت روان را از طریق توجیه معیارهای مادی لذت، سود، قدرت، تمایلات مادی و... ارزش‌گذاری می‌کنند؛ اما در آموزه‌های امام علی علیه السلام از ورع به «اجتناب» تعبیر شده که بر نهایت مراقبت و خودکنترلی مبتنی بر بازدارندگی و خودداری از هر چیزی که شایستهٔ انسان نیست، دلالت می‌کند.

در این راستا ممکن است پرسش‌های زیر مطرح شود: ورع و مراقبت در حوزهٔ رفتاری به تنهایی می‌تواند سلامت روانی فرد را تضمین و تأمین کند یا اینکه در حوزهٔ شناخت و نگرش نیز نیاز به مراقبت وجود دارد؟ احساسات و عواطف انسانی در این سازوکار چه جایگاهی دارند؟ ورع چگونه با انضباط بخشی به حوزهٔ رفتاری، به سلامت روان فرد کمک می‌کند؟

۲. پیشینهٔ پژوهش

دستیابی به سلامت روان یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های انسان عصر حاضر است، به‌گونه‌ای که توجه بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرده است:

- مقالهٔ «رفتارهای دینی و سلامت روان» (۱۳۹۴)، از فروزش و محسن‌زاده.

این پژوهش که سلامت روانی فرد را نتیجهٔ انجام برخی از رفتارهای دینی برپایهٔ

آراستگی به صفات اخلاقی ای چون زهد و حسن خلق دانسته، از پرداختن به موضوع ورع و جایگاه آن غفلت کرده است.

- مقاله «سلامت روان از دیدگاه قرآن» (۱۳۹۵)، از رعیت نژاد و عرفانی.

در این پژوهش، تشکیل نظام خانواده و امیدواری موجب کاهش فشارهای روانی، تحرک، تقویت حس خوداتکایی، شادکامی و دوران‌دیشی دانسته شده که تأمین‌کننده سلامت روان هستند.

- مقاله «اخلاق درمانی در منظومه فکری امام علی علیه السلام با محوریت نهج البلاغه» (۱۴۰۰)، از سبحانی یامچی و دیگران.

در این مقاله که به بررسی بیماری‌های جسمی، روحی و روانی با محوریت نهج البلاغه پرداخته شده، هیچ اشاره‌ای به موضوع ورع و جایگاه آن نشده است.

در این زمینه کتاب‌هایی نیز منتشر شده که در هر یک از آن‌ها از دیدگاهی خاص به سلامت روان پرداخته شده است:

- بهداشت و سلامت روان: با نگرشی به آموزه‌های دین و سیره معصومان علیهم السلام از سلیمان قاسمی.

- بهداشت روانی از دیدگاه اسلام، از سید حسن حسینی.

- بهداشت روانی در نگاه اسلام، از مرزبان کریمی.

در هیچ‌یک از آثار یادشده، به نقش ورع به عنوان عامل پیشگیری و کنترل‌کننده در سلامت روان از دیدگاه امام علی علیه السلام، توجه نشده است؛ از این رو پژوهش پیش روی می‌کوشد نقش ورع را در سلامت روان از دیدگاه امام علی علیه السلام واکاوی کند.

۳. مبانی نظری

۳-۱. سلامت روان

سلامت روان یکی از ارکان اصلی سلامت عمومی است. انسان با آگاهی از عوامل مؤثر بر سلامت روان و استفاده از کارکردهای مبتنی بر پیشگیری و مراقبت می‌تواند کیفیت زندگی

خود را بهبود بخشد (صفاریان، ۱۴۰۳ ش).

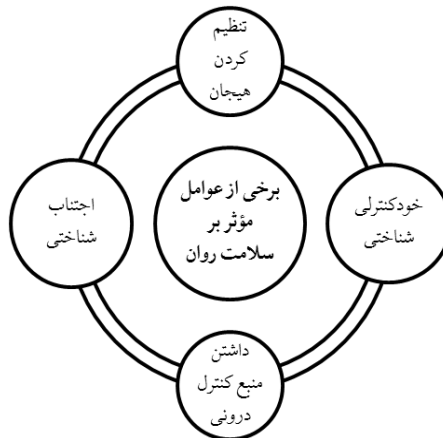
سازمان بهداشت جهانی، سلامتی را مشتمل بر بهره‌برداری از رفاه کامل جسمی، روحی و اجتماعی بدون فقدان، بیماری یا ناتوانی دانسته است (یزدی فیض‌آبادی و دیگران، ۱۳۹۶ ش: ۱۵۷). سلامت روان نیز حالتی از به‌زیستن و زیستن در شرایطی بهتر است که در نتیجه آن فرد به توانایی‌های خود پی برده که چگونه بتواند با استرس‌های عادی زندگی کنار آید، بر محیط و افراد پیرامون خود اثرگذار باشد و نقش‌های اجتماعی‌اش را به خوبی ایفا کند (شربتیان، ۱۳۹۳ ش: ۵).

امروزه تنظیم هیجان، خودکنترلی شناختی، داشتن منبع کنترل درونی و اجتناب شناختی به‌عنوان برخی از عوامل مؤثر بر سلامت روان مورد توجه بسیاری از پژوهشگران قرار گرفته است. از میان عوامل یادشده، تنظیم هیجان به معنای توانایی مدیریت احساسات و هیجانات است. این مهارت به افراد کمک می‌کند تا در موقعیت‌های استرس‌زا احساسات خود را شناسایی کرده، به شیوه‌ای سالم و مؤثر با آن رفتار کنند؛ برای نمونه فرد در مواجهه با مشکلی بزرگ در محل کار، به جای ابراز واکنش‌های احساسی شدید، مانند عصبانیت یا ناامیدی می‌تواند با شناسایی احساسات خود با آرامش بیشتری به حل مشکل پردازد.

خودکنترلی شناختی نیز عبارت است از تعارض درون‌فردی بین منطق و هوس، شناخت و انگیزه، و برنامه‌ریزی و اقدام درونی که نتیجه آن غلبه قسمت اول هر یک از زوج‌های یادشده بر قسمت دوم است (قربانی و دیگران، ۱۳۹۶ ش: ۷۶).

از سوی دیگر، یکی از عواملی که می‌تواند در پیشگیری و کاهش اختلالات روانی و همچنین مشکلات و بزه‌های ناشی از آن، مانند خودکشی، اعتیاد به مواد مخدر، افسردگی و اضطراب نقش مؤثری داشته باشد، منبع کنترل درونی است (شولتز و شولتز، ۱۳۸۶ ش: ۲۲۳). افراد دارای منبع کنترل درونی معتقدند که شرایط زندگی خود را به‌طور کامل در اختیار دارند و مطابق با آن رفتار می‌کنند، هوشیارند، اضطراب کمتر و عزت‌نفس بالاتری دارند، مسئولیت بیشتری برای اعمالشان می‌پذیرند و از سلامت روانی و جسمانی بیشتری

بهره‌مندند (شولتز و شولتز، ۱۳۷۸ش: ۳۹۱؛ قربانی و دیگران، ۱۳۹۶ش: ۷۶). آقاجانی و همکارانش نیز بر این باورند که بین اجتناب شناختی و سلامت روان رابطه معناداری وجود دارد. آنان فرایند اجتناب شناختی یا فراشناخت را مفهومی چندوجهی می‌دانند که شامل دانش پردازش و راهبردهایی است که ارزیابی، نظارت و کنترل شناخت را برعهده دارند. آنان فراشناخت را آگاهی و نظارت بر افکار تعریف کرده، فراشناخت مفهومی را دربرگیرنده باورها، فرایندها و راهبردهایی می‌دانند که شناخت را ارزیابی، نظارت و کنترل می‌کنند (آقاجانی و دیگران، ۱۳۹۶ش).

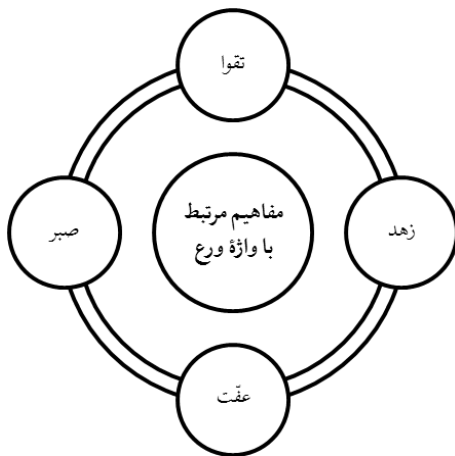


۲-۳. مفهوم ورع

ورع در لغت به معنای نهایت خویشتن‌داری و شدت خودنگه‌داری است و فرد دارای ورع انسانی است که بسیار مراقب خویش است (فراهیدی، ۱۳۶۷ش: ۲/۲۴۲). از نظر ابن فارس، ورع بر بازدارندگی و خودداری دلالت دارد. او حتی عفت را از ورع و به معنای نگه‌داری و خودداری از ناشایسته‌ها می‌داند (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ۶/۱۰۰).

از بررسی معاجم چنین برمی‌آید که میان ورع و تقوا، رابطه معنایی بسیار نزدیکی برقرار است؛ چنان‌که مراتب بالای تقوا، ورع نامیده می‌شود و پرهیز از امور حلال و مباح را نیز در برمی‌گیرد (طریحی، ۱۳۶۲ش: ۴/۴۰۲). امام علی علیه السلام زهد را از لوازم ورع دانسته و فرموده است: «أَيُّهَا النَّاسُ الرَّهَادَةُ قَصْرُ الْأَمَلِ وَالشُّكْرُ عِنْدَ الْعَيْمِ وَالْتَوَوُّعُ عِنْدَ الْمَحَارِمِ»

(نهج البلاغه، خطبه ۸۱). براساس نظر طریحی، بالاترین درجه زهد، پایین ترین درجه ورع است (طریحی، ۱۳۶۲ش: ۳ / ۵۹). با درپیش گرفتن صبر و شکیبایی، سختی ها و دشواری های ورع آسان شده، این امر خود موجب استمرار ورع و در نتیجه تاب آوری و تحمل دشواری ها می گردد (امیری و دیگران، ۱۳۹۲ش: ۱۷-۲۴). چنان که یادشده، برخی از نویسندگان معاجم، مانند ابن فارس عفت را از ورع دانسته اند؛ اگرچه کسانی همچون ابن میثم بحرانی نیز ورع را زیرمجموعه عفت قلمداد کرده اند (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴ق: ۲ / ۲۲۶). بدین سان ورع مرتبه ای بالاتر از تقوا، زهد، عفت و صبر می یابد و جامع همه آن ها به شمار می آید.



۴. روش پژوهش و قلمرو آن

روش پژوهش توصیفی - تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات اسنادی است. این روش پژوهش یکی از روش های اساسی در پژوهش های علمی است که هم به توصیف دقیق یک پدیده و هم به تحلیل روابط و علل آن می پردازد. به عبارت دیگر، روش یادشده، هم به طور کامل ویژگی های یک پدیده را شرح می دهد و هم به دنبال کشف روابط علی بین متغیرهای آن پدیده است که نتایج این کار معمولاً به صورت استنباطی و با استفاده از مدل سازی ارائه می شود. این نوع از پژوهش به محقق امکان می دهد تصویر کامل و

جامعی از پدیده مورد مطالعه به دست آورد.

در پژوهش حاضر، در گام نخست، گزاره‌های حدیثی امام علی علیه السلام مشتمل بر واژه ورع با موضوع سلامت روان مورد مطالعه قرار گرفت. برای این کار از طریق نرم افزارهای حدیثی جامع نور، گنجینه روایات نور و ...، گزاره‌های حدیثی مرتبط بررسی و گزینش شد و سپس واژه‌های دارای قرابت معنایی و دیگر مفاهیم مرتبط با ورع، مانند زهد، تقوا، عفاف و صبر به روش مرور نظام مند جست و جو گردید. در ادامه نیز ضمن تشکیل یک خانواده حدیثی برای هر یک از مفاهیم یادشده، داده‌ها بار دیگر بررسی شد. پس از این مرحله، در موضوع سلامت روان از میان منابع علوم روان شناسی و مدیریت، مطالب مرتبط با ورع استخراج شد و پس از طراحی الگوی مناسب، برای پاسخ به سؤالات پژوهش مورد استفاده قرار گرفت.

۵. یافته‌های پژوهش

برخی از اندیشمندان، سلامت روان را شامل سلامت ذهنی، عاطفی، روانی و ... دانسته‌اند و در آثارشان همواره به نقش مدیریت فرد در تأمین سلامت روانی خود با واژه‌هایی همچون خودنگه‌داری، خودکنترلی، خودمهارگری، خودمدیریتی، خودنظم‌دهی، خودرهبی و خودنظارتی اشاره کرده‌اند (سعیدیان و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۳۳).

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که مفهوم واژه ورع همه مفاهیم یادشده را در بطن خود دارد و با آن‌ها مترادف است.

اینک ممکن است این سؤال مطرح شود که با توجه به مفهوم ورع، چه ارتباطی میان ورع و سلامت روان وجود دارد؟ باید دانست که انسان به علت جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن دارای روحی الهی با توانایی‌های نامحدود است. در نظام هستی نیز هر معلولی علتی دارد و هر تلاشی را نتیجه‌ای است؛ از این رو توانمندی‌ها و بیماری‌های جسمی و روانی نیز ناگهانی و آنی به وجود نمی‌آیند، بلکه محصول تکامل تدریجی اخلاق و رفتارهای معینی هستند که در وجود فرد تثبیت شده و به صورت عادت درآمده‌اند.

بنابراین اگر علت بروز بسیاری از بیماری‌های روانی مشخص شود، می‌توان آن بیماری را از نقطه شروع شناسایی و کنترل کرد.

امام علی علیه السلام برخی از ویژگی‌های اخلاقی تهدیدکننده سلامت روان، شامل مواردی چون بدگمانی، حسادت، کینه، عدم مدیریت مؤثر زمان و انجام کار غیرمؤثر را برشمرده و آن‌ها را موجب بروز بیماری‌ها و مشکلات روانی‌ای، مانند اندوه، اضطراب، خشم، تندخویی و ترس دانسته‌اند:

- «إِضَاعَةُ الْفُرْصَةِ غُصَّةٌ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۸).

- «مَنْ قَصَّرَ فِي الْعَمَلِ ابْتُلِيَ بِالْهَمِّ» (همان، حکمت ۱۲۷).

- «الْكَلَامُ فِي وَثَاقِكَ مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ بِهِ؛ فَإِذَا تَكَلَّمْتَ بِهِ، صِرْتَ فِي وَثَاقِهِ» (همان، حکمت

۳۸۱).

- «وَلَا تُمَكِّنِ الْعُورَةَ مِنْ سَمْعِكَ» (همان، نامه ۱۰) و «اللِّسَانُ سُبُعٌ إِنْ خُلِّيَ عَنْهُ عَقَرَ»

(همان، حکمت ۶۰).

- «مَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَعْمَى بَصَرَهُ وَأَمْرَضَ قَلْبَهُ فَهُوَ يُنْظَرُ بَعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِبِيحَةٍ وَيَسْمَعُ بِأُذُنٍ

غَيْرِ سَمِيعَةٍ، قَدْ حَرَقَتْ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَأَمَاتَتْ الدُّنْيَا قَلْبَهُ وَوَلَهَتْ عَلَيْهَا نَفْسُهُ، فَهُوَ عَبْدٌ

لَهَا وَلِمَنْ فِي يَدَيْهِ شَيْءٌ مِنْهَا» (همان، خطبه ۱۰۹).

- «الْحِدَّةُ ضَرْبٌ مِنَ الْجُنُونِ لِأَنَّ صَاحِبَهَا يَنْدَمُ فَإِنْ لَمْ يَنْدَمْ فَجُنُونُهُ مُسْتَحْكِمٌ» (همان،

حکمت ۲۵۵).

- «مَنْ لَمْ يَحْسِنْ ظَنَّهُ اسْتَوْحَشَ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ» (درایتی، ۱۳۸۱ ش: ۳۲۹).

ایشان درباره برخی از عوامل مؤثر بر سلامت روان نیز چنین فرموده‌اند:

- چشم‌پوشی از حرام: «مَنْ غَضَّ ظَرْفَهُ أَرَاخَ قَلْبَهُ» (همان، ۳۳۹).

- قناعت و رزی: «مَنْ قَنَعَ لَمْ يَعْثَمْ» (همان، ۵۱۷) و «وَلَا كَنْزَ أَعْنَى مِنَ الْقَنَاعَةِ... وَمَنْ

اِفْتَصَرَ عَلَى بُلْغَةِ الْكِفَافِ فَقَدْ اِنْتَضَمَ الرَّاحَةَ وَتَبَوَّأَ خَفْصَ الدَّعَةِ وَالرَّغْبَةَ مِفْتَاحَ التَّصَبِّ وَ

مَطِيئَةَ التَّعَبِ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۱).

امام صادق علیه السلام نیز در این باره فرموده‌اند: «مَنْ قَنَعَ بِالْمَقْسُومِ اشْتَرَاخَ مِنَ الْهَمِّ وَالْكَرْبِ

وَالتَّعَبِ» (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۳۶۰ش: ۱۲۶).

- بیرون کردن کینه از درون: «مَنْ اطَّرَحَ الْحِقْدَ اشْتَرَّاحَ قَلْبُهُ وَ لُبُّهُ» (درایتی، ۱۳۸۱ش: ۳۰۹).
پرهیز از شک و دودلی و حسادت: «المُرِيْبُ أَبَدًا عَليْلٌ» و «الحَسُوْدُ أَبَدًا عَليْلٌ» (همان، ۳۰۱، ۹۵).

رضایت دادن به تقدیر الهی: «مَنْ رَضِيَ مِنَ اللَّهِ بِمَا قَسَمَ لَهُ اشْتَرَّاحَ بَدَنُهُ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۲۰ / ۲۶۲).

از مطالب پیشین می‌توان چنین نتیجه گرفت که ورع، هم تنظیم‌کننده و متعادل‌کننده هیجانات فردی است و هم می‌توان آن را یک سازه روان‌شناختی و منبع کنترل درونی به‌شمار آورد که از طریق سازوکارهای شناختی، عاطفی و رفتاری می‌تواند سلامت روان فرد را تأمین و تضمین کند.

از سوی دیگر برخی افراد برای مقابله با فشارهای روانی از سبک اجتناب‌شناختی- رفتاری استفاده می‌کنند (باقری فرد و دیگران، ۱۴۰۳ش: ۱۰). از گزاره‌های حدیثی «الْوَرَعُ اجْتِنَابٌ» (درایتی، ۱۳۸۱: ۳۵۲) و «لَا مَعْقِلَ أَحْسَنُ مِنَ الْوَرَعِ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۱) نیز چنین استنباط می‌شود که امام علی علیه السلام از ورع به‌عنوان راهبردی حفاظتی و پیشگیرانه نام برده‌اند.

واژه اجتناب در دوزبان عربی و فارسی به یک معنا استعمال می‌شود؛ بنابراین براساس گزاره‌های یادشده و با توجه به کارکرد آن‌ها می‌توان ورع را نیز مانند اجتناب دارای دو بُعد شناختی و رفتاری دانست. بدین سان اجتناب شناختی ناشی از ورع، نوعی از راهبردهای ذهنی را شامل می‌شود که براساس آن، فرد می‌تواند افکار خود را در موقعیت‌های مختلف تغییر داده، به اقتضای شرایط، فرضیه‌هایی درباره خود و محیطش بسازد و از مواجهه با افکار منفی و مشکلات ناخواسته دوری کند. در بُعد رفتاری ورع نیز نیاز است که فرد بنابر شرایط ویژه خود، برنامه‌ای هدفمند مبتنی بر پیشگیری، مراقبت شدید و مهار عواطف، امیال، احساسات، افکار و رفتار تنظیم و اجرا کند تا به صورت عادت و سبک زندگی در وجودش نهادینه شود.

راهبرد ورع از طریق اصلاح بینش و بهبود نگرش‌های فرد به سلامت روان کمک می‌کند. بیشتر اوقات بر اثر عواملی چون جهل، بدگمانی، حسادت، کینه و ترس از دیگران یا عوامل محیطی، فرد دچار نگرانی، اضطراب و پریشانی می‌شود. گاهی نیز فرد به علت پیش‌داوری‌ها و طرز تلقی‌های نابجای ذهنی باعث ناهماهنگی و جدایی خود از دیگران می‌شود (جمبالسکی، ۱۳۸۰ ش: ۲۲). راهبرد ورع با ابزارهای توکل به خدا، رضایت دادن به تقدیر الهی، قناعت به حد کفاف، حیا و عفاف، چشم‌پوشی از حرام و اجتناب از کینه، حسد، حرص و بدگمانی به اصلاح باورهای نادرست و بهبود نگرش‌های فرد کمک می‌کند که خود سبب آرامش فکری و سلامت روان می‌شود.

در ورع، بهبود نگرش‌های فرد به منبع کنترل درونی او باز بسته است که بر اساس آن، تنها خود فرد مسئول افکار و احساسات خویش است و نه دیگران یا وضعیت‌های خارجی. این امر با اشتیاق به یافتن راهی دیگر برای نگرش جدید به جهان، زندگی، مرگ و ... آغاز می‌شود و با بی‌اعتبار دانستن و رها کردن طرز تلقی‌های دردناک و هراس‌آور موجود در ذهن که فرد برای تداوم کینه، ترس، شکایت از دیگران، سرزنش خود و ... تعیین کرده است، ادامه می‌یابد. در این راهبرد، ورع از سویی با تنظیم هیجان و مدیریت احساسات، عواطف و هیجانان فرد از افکار و عقاید او که بر پایه ارزش‌هایش شکل گرفته، مراقبت می‌کند و از سوی دیگر از طریق خودکنترلی شناختی و غلبه دادن منطق بر هوس، ضمن مدیریت افکار و رفتار فرد، چنان به رعایت انضباط و ادارش می‌کند که او، با صرف‌نظر کردن از امور غیرمهم، تمام همت خود را به امور اصلی و اثربخش معطوف می‌دارد. بدین سان انسان با ورع از طریق خودآگاهی ناشی از اجتناب شناختی به ارزیابی و کنترل افکار و رفتار خود پرداخته، بر اثر عمل‌گرایی و اثربخشی به وقت و زمان، قناعت، خودداری از حسد و حرص و کنترل گوش، چشم و زبان به خودسازمان‌دهی و انضباط اخلاقی می‌رسد و این موجب کاسته شدن از استرس‌های عصبی و فشارهای روانی او و در نتیجه تأمین سلامت جسمی و روانی‌اش می‌شود.

عوامل مؤثر بر سلامت روان از دیدگاه علوم روان‌شناسی و مدیریت	کارکردهای اصلی	مصادیق رفتاری	مفهوم ورع از دیدگاه امام علی <small>علیه السلام</small>	کارکردهای اصلی	مصادیق رفتاری
تنظیم هیجانات	مدیریت احساسات و عواطف	مدیریت و کنترل خشم، غضب، شهوت، هوس و ...	خودمهارگری و مدیریت احساسات براساس عقاید و ارزش‌های فردی	کاهش تعارضات درونی - تبدیل هیجان‌های منفی و تقویت مثبت‌اندیشی - تعادل عاطفی و ایجاد تصورات مثبت	- انعطاف‌پذیری و ایجاد هماهنگی بین خواسته‌ها و ارزش‌ها - کاهش تنش‌های ناشی از تضادهای اخلاقی - پرهیز از افراط و تفریط
خودکنترلی شناختی	غلبه منطقی بر هوس	عاملیت و انضباط فردی	خودمدیریتی و خودکنترلی و مدیریت افکار و رفتار فرد از طریق اصلاح بینش و نگرش‌های فردی	- انتخاب - گزینشی باورها - پایداری ارزشی - درونی‌سازی - هنجارها - تغییر الگوی فکری	- تثبیت یک نظام ارزشی منسجم و مطلوب براساس شناخت فرد از فلسفه زندگی - پیشگیری از اختلالات روانی از طریق تقویت سیستم ارزش‌گذاری درونی فرد

دارا بودن منبع کنترل درونی	مسئولیت پذیری در برابر افکار و رفتار فردی	عدم تأثیر پذیری فکری و رفتاری و یا تأثیر پذیری کمتر از دیگران	مسئولیت پذیری در برابر افکار و رفتار فردی	- خود نظارتی - تأخیر در ارضای تمایلات - نظم بخشی و تکرار رفتارهای سازگار	- افزایش پایداری و مقاومت فرد در برابر شرایط - احساس مسئولیت و تعهد به الزام های درونی به جای پیروی از فشارهای بیرونی
اجتناب شناختی	خود سازمان دهی و عمل گرایی بر اساس خود آگاهی	نظارت و ارزیابی و کنترل افکار و رفتار از طریق استفاده درست از زمان، مراقبت و کنترل گوش، چشم و زبان، قناعت و خودداری از حسادت، حرص و ...	مقاومت در برابر لذت های گذرا و خواسته های لحظه ای با اصلاح افکار و رفتار از طریق خود آگاهی، مراقبه، محاسبه و مؤاخذه و توبه	- فیلتر شناختی - کنترل خودکار هیجانات و تکانه های ذهنی - تقویت انسجام معنوی	- والاایش و تغییر تکانه های ذهنی با منحرف کردن انرژی غریزی به سوی رفتارهای جامعه پسند - تغییر موقعیت به عنوان عامل مکان - صبر به عنوان عامل زمان - تخلیه هیجانی در فضای امن - تغییر حالت فیزیولوژی بدن

جدول شماره ۱: مقایسه رابطه مفهومی عوامل مؤثر بر سلامت روان از دیدگاه علوم روان شناسی و مدیریت

با سازوکار و رعایت از دیدگاه امام علی (ع)

افزون براین، پس از بررسی گزاره‌های حدیثی امام علی علیه السلام، کارکردهای ورع در سلامت روان را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد و پیشنهاد داد:

۱. ورع به مثابه کنترل پیشگیرانه

این دسته شامل اقدامات و فعالیت‌هایی است که برای پیشگیری از مشکلات سلامت روان یا بهبود آن انجام می‌شود؛ مانند حفظ سبک زندگی که بر تغذیه مناسب، فعالیت بدنی منظم، خواب کافی و مدیریت استرس، و البته بیشتر بر جلوگیری و پیشگیری از اختلالات روانی متمرکز است؛ چنان‌که امام علی علیه السلام فرموده است: «عَلَيْكَ بِالْوَرَعِ فَإِنَّهُ خَيْرُ صِيَانَةٍ» (درایتی، ۱۳۸۱ ش: ۳۵۶).

۲. ورع به مثابه کنترل هم‌زمان با رفتار

این دسته از کارکردهای ورع برای اصلاح و بهبود عملکرد فرد در حین اجرای رفتار و فعالیت‌ها به کار گرفته می‌شود که می‌توان از آن به خودرهبی تعبیر کرد. کنترل هم‌زمان رفتار یا اختلالات روانی نیاز به رویکردی جامع و شخصی شده شامل تشخیص دقیق و ارزیابی کامل علائم و شرایط رفتار و اختلالات و عوامل مؤثر بر آن‌ها، اعم از استفاده از روش‌ها یا داروهای مناسب و ... دارد. در این زمینه، ورع، هم به افزایش درک و آگاهی از احساسات کمک می‌کند تا منشأ (ژنتیک یا محیط) رفتار و اختلال بروز یافته مشخص شود و هم در کنترل برخی محرک‌های تشدیدکننده رفتاری و اجتناب از آن‌ها نقش ایفا می‌کند. امام علی علیه السلام حسود را یک بیمار همیشگی دانسته‌اند: «الْحَسُودُ أَبَدًا عَلِيلٌ» و «الْحَسُودُ دَائِمُ السُّقْمِ وَإِنْ كَانَ صَحِيحَ الْجِسْمِ» (همان، ۴۰۲). نمونه بارز این نوع از ورع، رفتار حضرت یوسف علیه السلام در برابر تقاضای پلید زلیخاست که به آن پرداخته خواهد شد.

۳. ورع به مثابه کنترل روانی

کارکرد این گونه از ورع در یک مورد خاص، مانند اختلال استرس پس از یک سانحه، خود را به صورت کنترل بازخوردی نشان می‌دهد و هدف از آن ارزیابی نتایج و اصلاح

خطاهای فردی، براساس ذهن آگاهی است. ذهن آگاهی نیز نوعی آگاهی است که هنگام توجه فرد به تجربیاتش درباره موضوعی خاص شکل می گیرد. این توجه متمرکز بر هدف و معطوف به جنبه های خاصی از تجربه گذشته است، به گونه ای که فرد در ذهن خود تجربه گذشته را به آینده معطوف می کند و دوباره آن را به زمان حال، بدون هیچ قضاوتی، برمی گرداند. ذهن آگاهی می تواند بر ظرفیت و توانایی نظام پردازش اطلاعات بیفزاید و با افزایش آگاهی شناختی و فراشناختی سبب شود که فرد توانایی بیشتری در کنترل مدیریت و نظارت بر افکار و رفتار خود به دست آورد و خودنظم بخشی شناختی بهتری داشته باشد (طالبی طادی و دیگران، ۱۳۹۹ ش: ۱۶۲). شناسایی محرک ها و علائم اختلال و تلاش برای کنترل آن ها تغییر در الگوهای فکری، خودمراقبتی (توجه به نیازهای جسمی و روانی) و دور کردن ذهن از افکار نگران کننده و خاطرات ناخوشایند را شامل می شود. بازبینی در احساسات و افکار نیز که می توان از آن با عنوان مراقبه، محاسبه و مؤاخذه نام برد، در این دسته قرار می گیرد. امام علی علیه السلام در این باره فرموده اند: «اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ عَلَيْنَاكُمْ رِصْدًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ وَ عُيُونًا مِنْ جَوَارِحِكُمْ وَ حَفَاطَ صِدْقٍ يَحْفَظُونَ أَعْمَالَكُمْ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۷) و «قَيِّدُوا أَنْفُسَكُمْ بِالْمَحَاسِبَةِ وَ امْلِكُوهَا بِالْمُخَالَفَةِ» (درایتی، ۱۳۸۱ ش: ۳۰۰).

۴. ورع به مثابه کنترل خودکار هیجانات و تکانه های ذهنی

فرد به صورت دائمی و لحظه ای خود را پایش و نظارت می کند و در صورت بروز یک هیجان مانع از آن می شود که به صورت هیجانی ثانوی یا رفتار و واکنشی بازنمایی شود. می توان این نوع از کنترل و تبدیل هیجان را به ورع حضور و مراقبت تام منتسب کرد. در این نوع از ورع، فرد می تواند با پنج راهکار و الایش، شامل تغییر موقعیت به عنوان عامل مکان، ایفای نقش، صبر به عنوان عامل زمان، تخلیه هیجانی در فضای امن و تغییر حالت فیزیولوژیک بدن، به کنترل هیجانات مخرب بپردازد (ابوالقاسمی و جاویدی، ۱۴۰۱ ش: ۱۶۴). امام علی علیه السلام به مالک اشتر درباره ورع و صدق چنین توصیه کرده اند: «وَالصُّقُّ بِالْهَلِّ الْوَرَعِ وَالصِّدْقِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳) و نیز ایشان درباره حلم، حفظ آرامش، آموختن و

تمرین فرموده‌اند: «إِنَّ لَمْ تَكُنْ حَلِيمًا فَتَحَلَّمْ، فَإِنَّهُ قَلَّ مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۰۷) و «تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَتَعَلَّمُوا لَهُ السَّكِينَةَ وَالْوَقَارَ وَالْحِلْمَ» (درایتی، ۱۳۸۱: ۵۲). امام علیه السلام همچنین درباره لزوم تغییر حالت بدن هنگام جنگ برای ایجاد انگیزه لازم و کنترل هیجانات مخرب فرموده است: «مَعَاشِرَ الْمُسْلِمِينَ اسْتَشْعِرُوا الْخَشْيَةَ وَتَجَلَّبَبُوا السَّكِينَةَ وَعَضُّوا عَلَى التَّوَجِدِ» (نهج البلاغه، خطبه ۶۶) و درباره صبر به عنوان عامل زمان: «وَعَلَيْكُمْ بِالصَّبْرِ» (همان، حکمت ۸۲).

البته فرایند ورع بسیار جامع تراز نظارت و پایش صرف است؛ زیرا در راهبرد عملیاتی ورع باید نقشه راه ترسیم شود. برای این کار، فرد به خودآگاهی و شناخت از فلسفه زندگی خود نیاز دارد تا شاخص‌ها و ارزش‌هایش را به درستی تعیین کند و بتواند براساس آن، حد و مرز روابطش با دیگران را معین کند. او باید پیوسته خود را مورد محاسبه قرار دهد و در صورت مشاهده انحراف، اقدامات اصلاحی انجام دهد. اقدامات اصلاحی نیز ممکن است به تعدیل اهداف، بازتعریف حد و مرز تعیین شده و بهبود افکار و رفتار از طریق چند راهکار یادشده بینجامد. این اقدامات اصلاحی می‌تواند در قالب محاسبه، مؤاخذة یا در برخی از موارد توبه بروز و ظهور یابد (همان، حکمت ۴۱۷؛ درایتی، ۱۳۸۱: ۳۰۰). بنابراین می‌توان گفت ورع مهارتی است که به فرد کمک می‌کند تا با شناخت روحيات خود بتواند در برابر لذت‌های گذرا و خواسته‌های لحظه‌ای مقاومت کند که این سازوکار با کارکرد اجتناب‌شناختی در روان‌شناسی مطابقت دارد. البته این امر نه به معنای پرهیز کامل از خواسته‌ها، بلکه به معنای کنترل هیجانات و تکانه‌های ذهنی در مقابل خواسته‌های لحظه‌ای است که به کامیابی فرد در مقابله با وقایع ناراحت‌کننده در طول زندگی اش می‌انجامد.

۵. بررسی سازوکارهای ورع در تأمین سلامت روان از دیدگاه امام علی علیه السلام

۵-۱. سازوکار شناخت فلسفه زندگی و تغییر بینش فرد

مهم‌ترین گام در تأمین سلامت روان فرد، کسب خودآگاهی، خودشناسی و شناخت

فلسفه زندگی است. تأمین سلامت روان به توسعه فکری باز بسته است. تفکر درباره انسان، جهان و نقش انسان در جهان، فرد را به حالتی اعتقادی می‌رساند که در نتیجه آن می‌تواند نظام‌ها و احکام را تحمل کند (صفائی حائری، ۱۴۰۳ ش: ۱۱). تفکر صحیح موجب افزایش اثربخشی و کاهش خسارت‌های مادی و معنوی فرد می‌شود. در آموزه‌های اسلامی، ارزش یک ساعت تفکر صحیح برابر با یک سال عبادت یا بیشتر تعیین شده است (عیاشی، ۱۳۸۰ ش: ۲ / ۲۰۸).

بر هیچ کس پوشیده نیست که توسعه فکری با آموزش و یادگیری آغاز می‌شود و انسان برای رسیدن به موفقیت، به دانش و ارتقای آگاهی نیازمند است؛ اما آیا می‌توان هر نوع قالب و محتوای آموزشی را مفید دانست؟

شهید مطهری بر این باور است که مطالب و محتواهای آموزشی گمراه‌کننده بسیاری وجود دارند که با قالبی زیبا ترین شده، مشکلات روحی و اختلالات روانی ایجاد می‌کنند (مطهری، ۱۳۹۷ ش: ۱ / ۲۱۷). امام علی علیه السلام در این باره فرموده‌اند: «إِنَّ كَلَامَ الْحُكَمَاءِ إِذَا كَانَ صَوَابًا كَانَ دَوَاءً وَإِذَا كَانَ خَطَأً، كَانَ دَاءً» (نهج البلاغه، حکمت ۲۶۵).

۱-۵. فیلتر شناختی

امام علی علیه السلام ورع را اساس تقوا و پرهیزکاری معرفی کرده‌اند: «الْوَرَعُ أَسَاسُ التَّقْوَى» (درایتی، ۱۳۸۱ ش: ۳۵۲). ورع و تقوا به عنوان یک سیستم ارزش‌گذاری درونی، نقش مؤثری در کنترل و تعیین نحوه آموزش، زمان مناسب یادگیری، محتوای آموزش ... و پیشگیری از انحراف‌های مربوط به هر مورد ایفا می‌کند. در آموزه‌های علوی، تعلیم و تربیت جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چنان‌که امام علیه السلام یکی از وظایف والدین را تربیت اسلامی فرزندان دانسته‌اند. ایشان با تأکید بر امر تربیت فرزند پیش از جذب افکار ناقص و انحرافی دیگران، خود به تربیت فرزند مبادرت و تصریح فرموده که ورع همانند سپری است که انسان را از آفات معنوی و خسارات مادی حفظ می‌کند (همان، ۴۶۹).

البته در تأمین سلامت روانی، هدف اصلی دانش نیست، بلکه آموزشی است با هدف

اصلاح نگرش و رفتار فرد نسبت به نظام هستی و پدیده‌های آن و تربیتی که بتواند بستر تغییرات اساسی را در وجود او ایجاد کند تا به عبودیت برسد. عبودیت به این معناست که محرک‌ها و حرکت‌های فرد به حالت کنترل شده برسد و او بتواند به خودآگاهی و خودشناسی و سرانجام به سلامت روانی دست یابد (صفائی حائری، ۱۴۰۳ش: ۱۸). خودآگاهی نیز یعنی آگاهی انسان به رابطه خود با دیگران و پدیده‌های نظام هستی و اینکه باور داشته باشد که او آن چیزی نیست که آفریده شده، بلکه آن چیزی است که مجموع عوامل تربیتی و البته اراده و انتخاب خودش آن را می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۵ش: ۶۵-۶۸). بدین سان ورع به عنوان یک سیستم ارزش‌گذاری درونی به فرد کمک می‌کند تا اهداف زندگی را براساس معنویت و اخلاق اولویت‌بندی کند.

۲-۱-۵. کاهش تعارضات روانی

امروزه علت بروز بسیاری از ناسازگاری‌های اخلاقی و ناهنجاری‌های روانی، وجود تضادهای ارزشی در فکرو روان انسان است که موجب ایجاد تردید و ناامیدی می‌شود و بی‌شک استقرار و تثبیت یک نظام ارزشی منسجم و مطلوب برپایه شناخت فرد از فلسفه زندگی به سلامت روان او خواهد انجامید (رایینز، ۱۳۷۹ش: ۷۴؛ رفیعی هنرو دیگران، ۱۳۹۳ش: ۱۷).

این نظام ارزشی از طریق ورع و کنترل فکرو هدایت آن به سوی پاسخ به این پرسش‌ها استقرار می‌یابد که آیا انسان بیهوده آفریده شده است (مؤمنون / ۱۱۵)، من کیستم، از کجا آمده‌ام و به کجا می‌روم؟

این پرسش‌ها که براساس گزاره‌ای حدیثی از امام علی علیه السلام مطرح می‌شود، فرد را به سوی خودآگاهی و در مراحل بالاتر، به سوی خودشناسی سوق می‌دهد. در واقع هرکه خود را جو بیاری از دریای بی‌کران هستی نیابد و دروادی مقدس «من کیستم؟» قدم نهد و در اطوار خلقتش نیندیشد، هرچه بکوشد، سودای او سراسر زیان است و کوشش او به خردلی

۱. «رَجِمَ اللَّهُ امْرَأَةً أَعَدَّ لِنَفْسِهِ وَ اسْتَعَدَّ لِرُؤْسِهِ وَ عَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَ فِي أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ» (نقوی قاضی، ۱۴۴۰ش: ۱۵)

نمی‌آرد؛ زیرا در راستای هدف اصلی زندگی عمل نکرده و بیراهه رفته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰ ش: ۱۳).

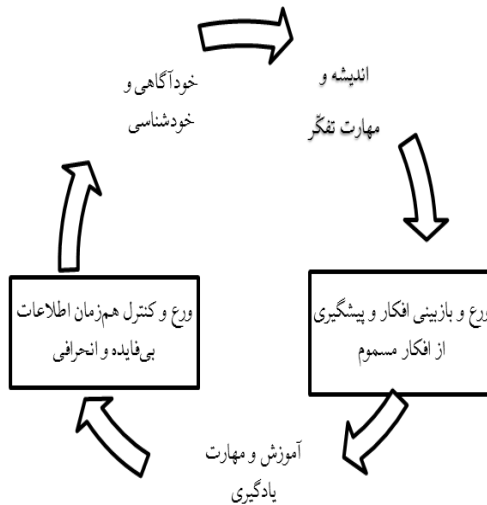
امام علی علیه السلام خودشناسی را برترین دانش‌ها و سودمندترین شناخت‌ها دانسته و انسان باکیاست را کسی معرفی کرده‌اند که خود را بشناسد و رفتارهای خود را خالص گرداند (درایتی، ۱۳۸۱ ش: ۲۹۴). ایشان دانایی فرد را باز بسته به این امر دانسته که قدر خود را بداند و درست عمل کند و در مقابل، نادانی او را به غفلت از ظرفیت‌های وجودی‌اش نسبت داده‌اند. فرد پس از شناسایی دلایل اصلی زندگی و هدف‌گذاری برای آن باید متعهد و مسئولیت‌پذیر باشد و مسئولیت رفتارهای خویش را بپذیرد. مسئولیت عبارت است از افزایش مقاومت در برابر شرایط و این به آن معناست که فرد به جای پیروی از فشارهای بیرونی از الزام‌های درونی تبعیت کند (باقری، ۱۳۸۵ ش: ۱۶). ورع نیز مسئولیت‌پذیری و کنترل بر خویش است برای منحرف نشدن از مسیر هدف؛ البته فرد باید آگاه باشد که برای رسیدن به هدف باید مجاهدت کند.

بدین‌سان جست‌وجوی پاسخ برای پرسش‌های «من کیستم، از کجا آمده‌ام و به کجا می‌روم» موجب انگیزه و در نتیجه توسعه ذهنی و فکری در فرد می‌شود و ورع با ایجاد هماهنگی بین خواسته‌ها و ارزش‌ها از تنش‌های ناشی از تضادهای اخلاقی می‌کاهد (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۷۱).

۳-۱-۵. تقویت انسجام معنوی

فرد پس از خودآگاهی و آگاهی از مراتب وجودی خویش و تداوم آن، به درجه‌ای از خودشناسی می‌رسد. ورع سبب می‌شود تا او ضمن تفکر دوباره و مراقبت از سرمایه‌های فکری خود، به آموزش و توسعه و نیز به تربیت اخلاقی نفس خویش همت گمارد (محمودیان و امامی‌راد، ۱۳۹۸ ش: ۱۲۶). البته تربیت نفس نیز به نظارت، مراقبت و خودکنترلی نیازمند است. در این مرحله، ورع که نقش خودمراقبتی و خودکنترلی ایفا می‌کند، دوباره با نظارت برگرایش‌های طبیعی و غیرارادی خواسته‌ها، آن‌ها را مطابق با

اهداف بلندمدت فرد مورد ارزیابی و تغییر قرار داده، یا از برخی موارد چشم پوشی می کند. این ورع و مراقبت هنگامی بروز و ظهور می یابد که شخص برای اجتناب از پیامدی ناگوار یا کسب نتیجه ای بهتر، کنش، گفتار و نگرش های خود را ارزیابی کند و البته این چرخه نظارت و اصلاح باید چندان ادامه یابد که سلامت روان به تدریج تأمین شود (امیری و دیگران، ۱۳۹۲ش: ۲۶). بدین سان ورع بینش فرد را از مادی گرایی به سوی تعالی گرایی سوق می دهد و این به کاهش اضطراب و افزایش رضایت روانی می انجامد؛ چنان که امام علی علیه السلام تصریح فرموده اند: «الْوَرَعُ يُصْلِحُ الدِّينَ وَ يَصُونُ النَّفْسَ وَ يَزِيْنُ الْمَرْوَةَ» (درایتی، ۱۳۸۱ش: ۳۵۷).



۵-۲. سازوکار تعیین باورها و ارزش های فردی

۵-۲-۱. انتخاب گزینشی باورها

باورها و عقاید مورد علاقه هر فرد، نقش مهمی در سلامت روان او دارند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۶۰ش: ۲۶۶). ورع در ایجاد یک نظام اعتقادی به فرد کمک می کند تا ضمن پایداری در باورها، انعطاف پذیر بماند و بتواند عقاید خود را بازبینی کند. نکته ای

که دربارهٔ باورهای فردی باید در نظر داشت، این است که این گونه از باورها براساس ارزش‌های مورد علاقهٔ فرد انتظام می‌یابند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: ارزش‌هایی که هدف هستند و ارزش‌هایی که به عنوان وسیله به کار می‌روند.

ارزش‌ها در تصمیم‌های فرد و در نتیجه سرنوشت وی مؤثرند. کسانی که ارزش‌های خود را می‌شناسند و براساس آن‌ها زندگی می‌کنند، بهتر و سریع‌تر به هدف می‌رسند؛ اما گاهی افراد چنان در جست‌وجوی وسیله گرفتار می‌شوند که هدف اصلی و ارزش‌های نهایی را از یاد می‌برند. اینجاست که ورع به کمک فرد می‌آید تا از طریق شناخت و ارزیابی سلسله‌مراتب ارزش‌هایش بتواند علت رفتارهای خود را بهتر درک کند و از سرگرم شدن به ارزش‌های وسیله‌ای و غفلت از ارزش‌های نهایی و هدفمند بپرهیزد. برای رسیدن به رضایت درونی و سلامت روان، ابتدا باید مشخص کنیم که ارزش‌های نهایی ما کدام‌اند، سپس کارهای روزانهٔ خود را با آن‌ها هماهنگ کنیم. البته ذکر این نکته ضروری است که ارزش‌ها باید روشن و شفاف باشند وگرنه فرد هنگام تصمیم‌گیری دچار تردید خواهد شد. به هررو ارزش هر فرد به ارزش‌های مورد نظر او باز بسته است (نهج البلاغه، حکمت ۸۱).

راز دستیابی به سلامت روان این است که فرد براساس بزرگ‌ترین آرمان خود زندگی کند؛ یعنی هدف واقعی زندگی خود را بشناسد و طبق آن عمل کند (رابینز، ۱۳۷۹ ش: ۵۳-۶۸). برای دستیابی به سلامت روان، فرد باید یک احساس واقعی و واضح از ارزش‌های اصلی خود داشته باشد (نهج البلاغه، حکمت ۸۱). او پیش از هر چیز باید براساس اعتقادات اسلامی خود، فهرستی از تکالیف الهی را که در فقه اسلامی به عنوان یک دستورالعمل الزام‌آور دینی تعریف شده، هدف‌گذاری کند: «إِنَّ لَكُمْ نَهَايَةً فَأَنِتُّهُوا إِلَيَّ نَهَايَتِكُمْ وَإِنَّ لَكُمْ عِلْمًا فَأَهْتَدُوا بِعِلْمِكُمْ وَإِنَّ لِلْإِسْلَامِ غَايَةً فَأَنِتُّهُوا إِلَيَّ غَايَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶).

۲-۲-۵. پایداری ارزشی

ورع از طریق تقویت پایبندی به اصول ثابت از نوسان ارزش‌ها تحت تأثیر فشارهای محیطی جلوگیری می‌کند؛ چنان‌که امام علی علیه السلام تصریح فرموده‌اند: «الِاسْتِقَامَةَ الْإِسْتِقَامَةَ، ثُمَّ الصَّبْرَ الصَّبْرَ وَالْوَرَعَ الْوَرَعَ» (همان جا).

انسان باید باورهای خود را براساس معیارهای اخلاقی و عقلانی، نه صرفاً هیجانی و اجتماعی بسنجد؛ چراکه ارزش هرکسی به چیزی است که برای آن ارزش قائل است: «قِيَمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۸۱). چنین انسانی سپس باید با توجه به استعدادهای درونی خویش، سلسله‌مراتب ارزش‌های مورد علاقه‌اش را براساس دستورالعمل‌های دینی و مطابق با باورهایش مشخص کند و آن‌گاه با رعایت استانداردهای دینی، زمان مشخصی را برای انجام یا ترک عملی، به‌منظور رسیدن به هدف در نظر بگیرد. در این مرحله، ورع با نظارت بر رفتار فرد مانع تخطی از الزامات مشخص شده دینی و ضایع شدن فرمان الهی می‌شود.

۲-۲-۵. درونی‌سازی هنجارها

ورع از طریق انجام تکالیف الهی، یعنی انجام واجبات و اجتناب از حرام و امور مشتبّه، هنجارهای بیرونی را به تعهدات درونی که پایدارترند، تبدیل می‌کند؛ چنان‌که امام علی علیه السلام تأکید کرده‌اند: «وَإِنَّ لَكُمْ لَعَلْمًا فَاهْتَدُوا بِعَلَمِكُمْ... وَاخْرُجُوا إِلَى اللَّهِ بِمَا افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَقِّهِ وَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ وَظَائِفِهِ» (همان، خطبه ۱۷۶).

در این روش، فرد پس از هدف‌گذاری باید ابتدا برای انگاره‌سازی ذهنی به تصویرسازی عمل‌مورد نظر در فکر و ذهن خود اقدام کرده و آن را به صورت شعار چندان تکرار کند که در ضمیر ناخودآگاهش تثبیت شود و به صورت عادت در رفتار او بروز و ظهور یابد (مطهری، ۱۳۸۹ ش: ۹۹-۱۰۱؛ رابینز، ۱۳۹۱ ش: ۱۵۰-۱۶۰). در این مرحله، همچنین لازم است که فرد خود را از قید افکار محدودکننده که القاء‌کننده یاس و ناامیدی است، برهاند (رابینز، ۱۳۹۱ ش: ۹۳). البته شاید عملیاتی کردن اهداف، سخت

به نظر برسد؛ اما فرد باید برای رسیدن به موفقیت، به طور کامل خود را در عمل و رفتار مورد نظر غرق کند. امام علی علیه السلام با تأکید بر انجام عمل و به سرانجام رساندن آن با استقامت و صبر، ورع را کامل کننده هر رفتار صحیحی دانسته اند: «الْعَمَلُ الْعَمَلُ، ثُمَّ التَّهَيَّاتُ التَّهَيَّاتُ، وَ الْاِسْتِقَامَةُ الْاِسْتِقَامَةُ، ثُمَّ الصَّبْرُ الصَّبْرُ وَ الْوَرَعُ الْوَرَعُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶).

۳-۵. سازوکار مدیریت و کنترل احساسات

مدیریت و کنترل احساسات نقشی اساسی در سلامت روان ایفا می کند. این مهارت فرد را قادر می سازد به صورت مؤثر با استرس ها و چالش های پیرامونش روبه رو شود و بتواند خطر ابتلا به اضطراب، افسردگی و دیگر اختلالات روانی را در خود کاهش دهد. این کار موجب بهبود روابط بین فردی می شود؛ زیرا فرد بدین طریق احساسات خود را به درستی بیان می کند، همدلی نشان می دهد و تعارضات را به صورت سازنده حل می کند.

۱-۳-۵. تنظیم هیجانی

برخی از اندیشمندان احساس را نیرویی کنترل پذیر و قابل مدیریت دانسته اند. به باور آنان، چنانچه موقعیتی با ارزش های تعیین شده فرد هم خوانی نداشته باشد، نامناسب ارزیابی شده، ناخوشایند دانسته می شود؛ البته در اینجا فرد می تواند فعالانه برای ارزیابی، نظارت، تحریک، سرکوب یا شکل دادن به احساساتش اقدام کند. بر این اساس کار احساسی؛ یعنی تلاش برای ایجاد تغییر در دریافت کیفیت یک احساس خاص تا آن احساس با موقعیت اجتماعی هماهنگ شود. عباراتی مانند «سعی کردم خشمگین نشوم»، «تلاش کردم ناامید نشوم» و... نشان دهنده کار احساسی فرد است (ربانی خوراسگانی و کیانپور، ۱۳۸۸ ش: ۵۰).

ورع از طریق سازوکارهای بازداری شناختی مانند تفکر پیش از عمل، جلوتکانشگری هیجانی را می گیرد. امام علی علیه السلام فرموده اند: «إِذَا زُمْتُمْ الْاِئْتِفَاعَ بِالْعِلْمِ فَاعْمَلُوا بِهِ وَ أَكْثَرُوا الْفِكْرَ فِي مَعَانِيهِ تَعِهِ الْقُلُوبُ» (درایتی، ۱۳۸۱ ش: ۵۴).

۲-۳-۵. تبدیل هیجان‌های منفی

در سلامت روان، ورع بر احساسات و عواطف نظارت دارد و موجب می‌شود که فرد سه نکته مهم را در زندگی خود در نظر بگیرد و رعایت کند: به چه اموری توجه کند، پدیده‌ها و رخداد‌های زندگی را چگونه معنا و تفسیر کند و چه کارهایی انجام دهد تا به نتیجه دلخواه دست یابد (نهج البلاغه، نامه ۳۵). در این سازوکار، فرد هدفمندانه به امور توجه می‌کند، روشمندانه وقایع و حوادث را تفسیر و معنا می‌کند و سودمندانه از این تفاسیر برای رسیدن به نتایج دلخواه خود در راستای ارتقای وجودی‌اش بهره می‌برد.

پیش‌تر درباره ذهن آگاهی مطالبی بیان شد. برای انسان نه تنها امور و اشیای خارجی مهم است، بلکه مهم‌تر از آن، تصویر و تفسیری است که از آن امور و اشیاء در ذهن شکل می‌گیرد. در برنامه مدیریت حافظه هیجانی، افراد می‌توانند با خلق یک تصویر ذهنی آرام‌بخش و تداعی آن از طریق آرام‌سازی فیزیکی، آن تصویر مثبت را با تصویری ناخوشایند در ذهن جایگزین کنند. نتیجه چنین حالتی افزایش خصایص مثبت در حیطه‌های مختلف، مانند سلامت روان، سازگاری و نیز مصونیت در برابر برخی اختلالات روان‌شناختی است (کریمی فرو دیگران، ۱۳۹۵: ۱۹). براساس بعضی از پژوهش‌های اخیر، استفاده از این سازوکار برای برخی ورزشکاران حرفه‌ای و همچنین بهبود سلامت و آرامش مادران باردار موفقیت‌آمیز بوده است (اعراب شیبانی و دیگران، ۱۴۰۳: ۳).

انسان با درک این موضوع می‌تواند به صورت آگاهانه از نیروی رنج و لذت برای ایجاد هر نوع تغییری در زندگی خویش بهره‌برداری کند، به گونه‌ای که اگر فرد برای کنترل ذهن و فکر خود رنج شدیدی را با هر نوع الگوی رفتاری یا عاطفی همراه سازد، هرگز حاضر نخواهد شد که مرتکب آن رفتار شود و برعکس چنانچه لذت شدیدی را با رفتار مورد نظر همراه کند، هرگز از آن خسته و ملول نخواهد شد (رابینز، ۱۳۹۱: ۳۵-۵۵). قرآن کریم نیز هنگام توصیف انسان به دوری از گناه، صورت ظاهری گناه را به حقیقت باطنی آن پیوند می‌دهد تا رنج حاصل از آن در ذهن تداعی شود؛ برای نمونه در قرآن، گناه غیبت به بهترین وجه براساس حقیقت باطنی آن (خوردن گوشت برادر مرده) تصویرسازی شده

است (حجرات / ۱۲). امام علی علیه السلام نیز غیبت را تلاش افراد ناتوان و فرومایه دانسته‌اند (نهج البلاغه، حکمت ۴۶۱) و در نمونه‌ای دیگر، پیامبر صلی الله علیه و آله دربارهٔ رباخواری فرموده‌اند: «هرکه ربا بخورد، خداوند شکمش را از آتش پر کند» (علامه حلی، بی تا: ۱۰۱۶).

برای کنترل افکار و رفتار، فرد نیاز دارد نسبت به هر عامل خوشایند یا ناخوشایندی احساس متناسب با آن را از طریق شرطی شدن در خود ایجاد کند. پس از این تغییر ذهنیت است که بلافاصله رفتارهای او تغییر می‌کند (رابینز، ۱۳۹۱ش: ۵۸). این امر موجب افزایش لذت حاصل از ترک گناه یا انجام کار خیر در فرد خواهد شد و انگیزهٔ او برای حفظ ورع و مراقبت را افزایش خواهد داد. شاید بتوان برای معرفی بهترین مصداق ذهن آگاهی و کنترل هم‌زمان افکار و رفتار ناشی از ورع، از حضرت یوسف علیه السلام به عنوان قهرمان ورع نام برد که در مواجهه با تقاضای زلیخا چنان احساس رنج و گرفتاری شدیدی را در ذهن خود با درخواست او توأم کرد که پا به فرار گذاشت و حاضر شد رنج زندان را تحمل کند، ولی روح خود را آلوده نسازد (یوسف / ۳۳). امام علی علیه السلام نیز هنگامی که در نیمه شب با ظرف غذایی که از سوی اشعث بن قیس به عنوان رشوه برایش آورده بودند، مواجه شد، احساس رنج و تنفر خود را از حقیقت آن غذا چنین وصف کرد که گویی آن را با آب دهان ماریا استفرغ مارتهییه کرده‌اند (نهج البلاغه، خطبهٔ ۲۲۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ش: ۸ / ۴۱۵).

بدین سان ورع با تقویت تاب آوری، هیجان‌هایی مانند خشم و ترس را به سوی پذیرش یا حل مسئله سوق می‌دهد. امام علی علیه السلام با توصیه به صبر فرموده‌اند: «اَطْرَحْ عَنْكَ وَارِدَاتِ الْهُمُومِ بِعَزَائِمِ الصَّبْرِ وَحُسْنِ الْيَقِينِ» (نهج البلاغه، نامهٔ ۳۱).

۳-۵. تعادل عاطفی و ایجاد تصورات مثبت

ورع با ایجاد نگرش مثبت به زندگی براساس رضایت اخلاقی، از افسردگی و اضطراب جلوگیری می‌کند. امام علی علیه السلام خوش‌گمانی را مایهٔ راحتی انسان معرفی کرده‌اند: «حُسْنُ الظَّنِّ رَاحَةُ الْقَلْبِ» (درایتی، ۱۳۸۱ش: ۳۲۹).

۴-۳-۵. تقویت مثبت‌اندیشی و تغییر الگوی فکری

پیش‌داوری و قضاوت نادرست درباره دیگران می‌تواند تأثیرات عمیقی بر سلامت روان، خودباوری و اعتماد به نفس فرد داشته باشد. وقتی فردی به طور نادرست قضاوت می‌کند، در واقع به دیگران اجازه می‌دهد که ارزشمندی او را کاهش دهند و این امر می‌تواند بر خودباوری و اعتماد به نفس او تأثیر منفی بگذارد.

بسیاری از افراد در زندگی روزمره خود همواره یا قضاوت می‌کنند یا مورد قضاوت دیگران قرار می‌گیرند. اولین عامل اثرگذار بر همه قضاوت‌های فرد، حالت فکری و عاطفی اوست؛ چنان‌که گاه فرد بر اساس مطالب نادرستی که بر اثر رخداد‌های گذشته در ذهنش نقش بسته، درباره حوادث و افراد قضاوت می‌کند.

در تعالیم اسلامی تأکید بسیاری بر مثبت‌اندیشی و پرهیز از گمان بد شده است. قرآن کریم به صراحت مسلمانان را از ظن و گمان بد باز داشته است (حجرات / ۱۲). یکی از نکاتی که از داستان حضرت موسی و خضر علیه السلام دریافت می‌شود، این است که نباید در برابر رویدادهای زندگی عجولانه و نابجا قضاوت کرد (کهف / ۶۰-۷۰)؛ زیرا چه بسا حادثه‌ای که فرد آن را ناخوشایند می‌پندارد، درحالی‌که آن حادثه از الطاف پنهان خداوند است (بقره / ۲۱۶). از سوی دیگر، بسیاری از پدیده‌ها به طور ذاتی خوب یا بد نیستند، بلکه چگونگی درک و تصور فرد است که ارزش آن‌ها را تعیین می‌کند.

امام علی علیه السلام خوش‌گمانی را برترین سجیه اخلاقی و بهترین عطیه دانسته‌اند که سبب کاهش اندوه و رهایی از گناه و جلب محبت دیگران می‌شود: «حُسْنُ الظَّنِّ يَخَفِّفُ الْأَهِمَّ وَيُنَجِّي مِنَ تَقَلُّدِ الْإِثْمِ» و «مَنْ حَسَنَ ظَنَّهُ بِالنَّاسِ حَازَ مِنْهُمْ الْمَحَبَّةَ» که همگی بر این نکته تأکید دارند که خوش‌گمانی موجب سلامت روان است (درایتی، ۱۳۸۱: ۳۲۹).

یکی از عوامل اصلی در تقویت خوش‌گمانی، تغییر الگوهای فکری است. ورع به فرد کمک می‌کند تا ضمن پرهیز از هرگونه قضاوت بی‌مورد یا گمان بیجا درباره دیگران، افکار و رفتار خود را مورد قضاوت و ارزیابی قرار دهد و به جای تمرکز بر جنبه‌های منفی زندگی، بیشتر به جنبه‌های مثبت توجه کند. ورع همچنین به فرد کمک می‌کند تا از طریق ایجاد

تصورات مثبتی که به صورت دائمی در فکر و ذهن خود می‌پروراند، حالت‌های قدرت‌بخشی را در ذهن خود به وجود آورد و فکرش را کنترل کند. در این صورت است که فرد کمتر دچار ناآرامی‌های فکری و قضاوت‌های نادرست شده، سلامت روانی‌اش بیشتر تأمین خواهد شد (رابینز، ۱۳۷۹ ش: آ: ۳۱-۵۴).

۵-۴. سازوکار انضباط فردی

۵-۴-۱. خودنظارتی

یکی از سازوکارهای‌های‌ورع در تأمین سلامت روان، انضباط فردی است. این ویژگی به فرد کمک می‌کند تا اهداف خود را به صورت منظم و پایدار پی گرفته، بر اولویت‌ها تمرکز کند. انضباط شخصی به معنای توانایی کنترل افکار، گفتار، رفتار و اطمینان از هماهنگی آن‌ها با اهداف و آرمان‌های بلندمدت است. اینجاست که دو مفهوم ورع و انضباط فردی یکی می‌شوند و آن مفهوم مدیریت و تسلط بر خویشتن است. ورع باعث محاسبه و تداوم ارزیابی‌های رفتار فرد می‌شود تا به انضباط عادت کند و خود را با استانداردهای اخلاقی هماهنگ سازد. امام علی علیه السلام ضمن توصیه به مراقبت از نفس فرموده‌اند: «يُنَبِّغِي أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ مُهَيِّمًا عَلَى نَفْسِهِ مُرَاقِبًا قَلْبَهُ حَافِظًا لِسَانَهُ» (درایتی، ۱۳۸۱ ش: ۳۰۰).

۵-۴-۲. تأخیر در ارضای تمایلات

ورع یعنی انضباط و چشم‌پوشی از لذات نفسانی که لازمه آن پرهیز از خوشی‌های زودگذر و وسوسه‌های گمراه‌کننده و انجام کارهایی است که در درازمدت سودمند باشد. انضباط فردی نیز به تأخیر انداختن لذت‌ها و توانایی در چشم‌پوشی از کامروایی‌های کوتاه‌مدت برای لذت بردن از پاداش‌های بزرگ‌تر و طولانی‌تر است (رابینز، ۱۳۹۱ ش: ۶۱). ورع سبب تقویت توانایی مقاومت در برابر وسوسه‌های درونی و بیرونی برای دستیابی به اهداف بلندمدت می‌شود که رسیدن به آن‌ها با تن‌پروری ممکن نیست؛ چنان‌که امام علی علیه السلام فرموده‌اند: «لَا تَجْتَمِعُ عَزِيمَةٌ وَوَلِيْمَةٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۴۱).

۳-۴-۵. نظم بخشی و تکرار رفتارهای سازگار

برقراری هرگونه انضباطی مستلزم تحمل سختی هاست. عادت کردن به انضباط فردی، مدیریت و کنترل خود نیز به سختی امکان پذیر است؛ اما با یک بار نهادینه شدن، اجرا کردن آن به صورت خودکار آسان و بر اثر تکرار، آسان تر خواهد شد. از سوی دیگر زمانی که فرد به انضباط فردی عادت کند، دیگر نمی تواند بدون انضباط، رفتاری داشته باشد. در واقع نظم بخشی و تکرار رفتارهای سازگار با عادت سازی رفتار نیک مانند نظم و صداقت به مرور به بخشی از شخصیت فرد تبدیل می شود؛ چنان که امام علی علیه السلام در توصیه ای فرموده اند: «أَوْصِيكُمْ... بِتَقْوَى اللَّهِ وَنَظْمِ أَمْرِكُمْ» (نهج البلاغه، نامه ۴۷) و «وَعَوِّدْ نَفْسَكَ التَّصَبُّرَ عَلَى الْمَكْرُوهِ وَنِعْمَ الْخُلُقُ التَّصَبُّرُ فِي الْحَقِّ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

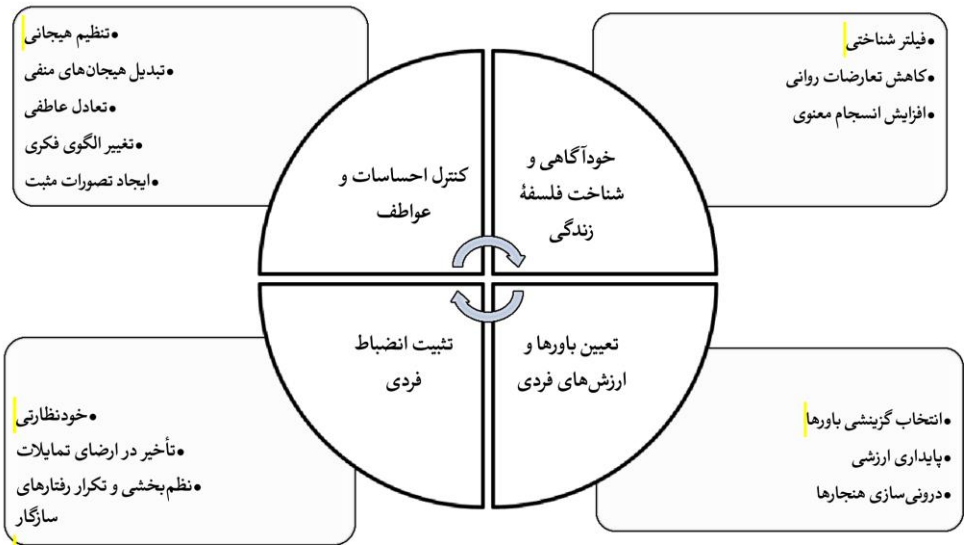
بی شک رابطه ای مستقیم میان انضباط شخصی و عزت نفس وجود دارد. هرچه فرد کنترل بیشتری بر خود داشته باشد، خودش را بیشتر دوست خواهد داشت و ارزش بیشتری برای خود قائل خواهد شد. فرد با انضباط بیشتر، نگاه مثبت تری به خود خواهد داشت و خود را شادتر احساس خواهد کرد. عادت به انضباط فردی و مهارت حفظ آن، کاری همیشگی و پیکاری مداوم است که هیچ گاه پایان نمی پذیرد (تریسی، ۱۳۹۰ش: ۱۶-۲۲).

امام علی علیه السلام انضباط را انجام هر کاری در زمان خودش دانسته و با بیان عبارت «وَأْمُضِ لِكُلِّ يَوْمٍ عَمَلَهُ فَإِنَّ لِكُلِّ يَوْمٍ مَا فِيهِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳) سفارش کرده اند که هیچ امری به وقت دیگر سپرده نشود. ایشان لازمه انضباط را پرهیز از شتاب زدگی و پرهیز از سستی در امور دانسته اند: «إِيَّاكَ وَالْعَجَلَةَ بِالْأُمُورِ قَبْلَ أَوَانِهَا أَوْ التَّسَقُّطَ فِيهَا عِنْدَ امْتِكَانِهَا» (همان جا).

امام علی علیه السلام هرگونه سستی و بی نظمی در امور را موجب تضییع حقوق دانسته اند (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۹)، به گونه ای که می توان گفت هیچ کس نمی تواند بدون تلاش و پشتکار خود را ارتقا بخشد یا سلامت روان خویش را تأمین کند. بنابراین انضباط فردی لازمه شکوفایی استعداد های درونی و دستیابی به خواسته ها و کلید عزت نفس و تأمین

سلامت روان است.

انضباط، همهٔ امور اعم از مدیریت وقت، انضباط مالی، انضباط فکری، انضباط غذایی، رعایت برنامه‌های منظم ورزشی و... را شامل می‌شود که رعایت آن‌ها برای سلامت روان و پیشگیری از بروز بیماری‌های آن بسیار مؤثر است؛ زیرا هرچه فرد بهتر بتواند از فرصت محدود عمر، پول و درآمد خود و... بهره‌برداری کند، شادابی و سلامت روانی‌اش بیشتر خواهد شد.



نمودار سازوکار ووع در سلامت روان

نتیجه

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های جوامع در عصر حاضر، تأمین سلامت روان انسان است. سلامت روان در غرب مبتنی بر انسان‌محوری و توجه به نیازهای مادی است، حال آنکه در آموزه‌های امام علی علیه السلام، این معنا بر خدامحوری و توجه به نیازهای فطری انسان استوار است.

ووع مراتب بالاتر تقواست و از دیدگاه امام علی علیه السلام مبتنی بر اجتناب است. اجتناب

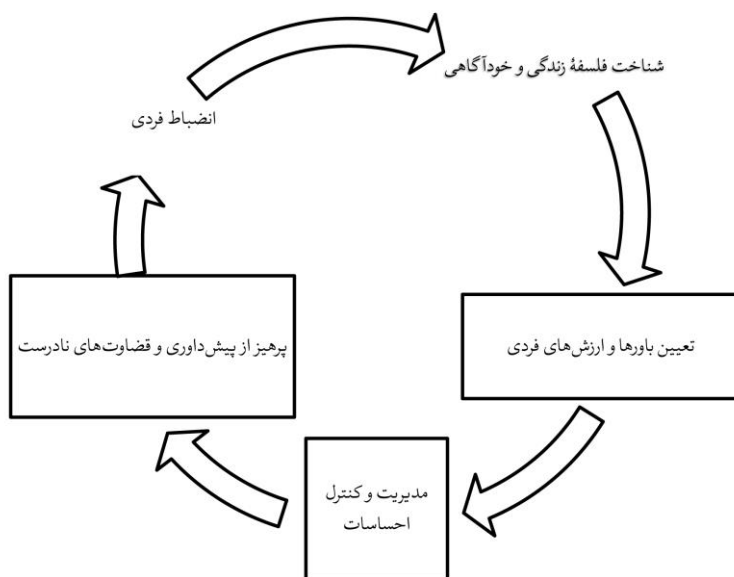
نیز دارای دو بُعد شناختی و رفتاری است. خودآگاهی ناشی از بُعد اجتناب شناختی ورع سبب می‌شود که فرد بتواند افکار خود را در موقعیت‌های مختلف تغییر دهد و به اقتضای شرایط در برخورد با یک موقعیت، فرضیه‌هایی در ذهن خود ساخته، از مواجهه با افکار منفی و مشکلات ناخواسته دوری کند. از آنجاکه بین اجتناب شناختی و سلامت روانی رابطه معناداری وجود دارد، ورع تأثیر بسزایی بر سلامت روان انسان می‌گذارد. ورع که با خودکنترلی، مدیریت بر خویشتن، خودمهارگری و خودرهبی و انضباط مترادف است، مهارتی است که به فرد کمک می‌کند با مدیریت احساسات، افکار و رفتارهای خویش رفتارهای تکانشی کمتری از خود بروز دهد.

از دیدگاه امام علی علیه السلام، فرد برای حفظ سلامت روان خود به یک راهبرد نیاز دارد. او با طرح سؤالاتی از خود، افکارش را توسعه داده، در جست‌وجوی پاسخ به سؤال‌های «من کیستم، از کجا آمده‌ام و به کجا می‌روم؟»، با فلسفه زندگی خود آشنا می‌شود. در این مسیر، راهبرد ورع موجب اجتناب فرد از افکار مسموم و باورهای انحرافی مؤلّد بیماری‌های روانی می‌شود. ورع همچنین باعث بازبینی و ارتقای خودآگاهی و خودشناسی او می‌شود. پس از این مرحله، ورع با تأثیر بر نحوه نگرش فرد و تعیین عقاید و باورهای او، مبتنی بر ارزش‌های نهایی‌اش، مانع بروز افکار و رفتارهای افراطی و اباحی‌گری می‌شود.

راهبرد ورع می‌تواند از طریق تصویرسازی الگوهای رفتاری ذهنی مبتنی بر رنج یا لذت شدید، بر افکار و رفتارهای فرد نظارت کند. این راهبرد همچنین از طریق تغییر الگوهای فکری می‌تواند ضمن پرهیز از هرگونه قضاوت نابجا و تمرکز بر جنبه‌های منفی زندگی، به جنبه‌های مثبت آن بیشتر توجه کند. افزون بر این، راهبرد یادشده ضمن تعیین حد و مرز روابط فرد با دیگران، از حریم شخصی او در حوزه احساسات، افکار و رفتار مراقبت می‌کند. تداوم مراقبت افکار و رفتار نیز موجب دست یافتن فرد به انضباط شخصی می‌شود که این امر به تسلط بر خود و ایجاد عزت نفس می‌انجامد.

راهبرد ورع چرخه‌ای است که هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد و برای حفظ آن باید کنترل‌های

فردی تداوم یابد تا سلامت روان تأمین شود. ورع با تأثیر بر شناخت، هیجان و رفتار، هم به عنوان یک سیستم بازدارنده، از انحرافات اخلاقی جلوگیری می‌کند و هم به عنوان یک سیستم تسهیلگر به تقویت رفتارهای سازنده می‌پردازد که این فرایندها در نهایت به سلامت روان، ثبات شخصیتی و تعالی اخلاقی می‌انجامند. این مدل می‌تواند مبنایی برای پژوهش‌های تجربی دربارهٔ رابطهٔ ورع، تقوا و عفت با شاخص‌های روان‌شناختی باشد.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقاجانی، سیف‌اله و دیگران، «نقش مؤلفه‌های اجتناب‌شناختی و باور فراشناختی در پیش‌بینی کیفیت زندگی بیماران دیابتی»، *روان‌شناسی سلامت*، سال ششم، شماره ۱، ۱۳۹۶ش.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، کتابخانه آیت الله عظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن فارس، ابی الحسن احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبد السلام محمد هارون، دار

- الفکر، بیروت، ۱۳۹۹ق.
۵. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه، دفتر نشرالکتاب، تهران، ۱۴۰۴ق.
 ۶. ابوالقاسمی، حسن و نصیرالدین جاویدی، «نقش مدیریت هیجان در پیشگیری از آسیب‌های فردی - اجتماعی و مداخلات درمانی: ارائه مدل جدید در ارتقای سلامت معنوی»، مجله سلامت معنوی، دوره اول، شماره ۳، ۱۴۰۱ش.
 ۷. اعراب شیبانی، خدیجه و دیگران، «اثربخشی ذهن‌آگاهی مبتنی بر طرح‌واره اسلامی معنوی بر افزایش خوش بینی مادران باردار و سلامت نوزاد»، روان‌شناسی سلامت، سال سیزدهم، شماره ۲، ۱۴۰۳ش.
 ۸. امیری، حسین و دیگران، «مفهوم‌شناسی صبر در اسلام و معادل‌یابی آن در روان‌شناسی»، معرفت، سال بیست و دوم، شماره ۱۹۲، ۱۳۹۲ش.
 ۹. باقری، خسرو، «نگاهی دوباره به تعلیم و تربیت اسلامی»، انتشارات مدرسه، تهران، ۱۳۸۵ش.
 ۱۰. باقری فرد، فاطمه و دیگران، «اثربخشی امیددرمانی بر اجتناب شناختی - رفتاری و فعالیت‌های خودمراقبتی در بیماران مبتلابه دیابت نوع ۲»، روان‌شناسی سلامت، سال سیزدهم، شماره ۲، ۱۴۰۳ش.
 ۱۱. تریسی، بریان، قدرت انضباط شخصی: ۲۱ راه برای کسب شادی و موفقیت پایدار، ترجمه نجمه حسینی و دیگران، واشنگتن، تهران، ۱۳۹۰ش.
 ۱۲. جمبالسکی، جرالده، فکرت را عوض کن، زندگی‌ات عوض می‌شود، ترجمه فریبا مقدم، دایره، تهران، ۱۳۸۰ش.
 ۱۳. حسن‌زاده آملی، حسن، صد کلمه در معرفت نفس، الف. لام. میم. قم، ۱۳۹۰ش.
 ۱۴. درایتی، مصطفی، ترجمه تصنیف غررالحکم، ضریح آفتاب، مشهد، ۱۳۸۱ش.
 ۱۵. رابینز، آنتونی، به سوی کامیابی (۲): نیروی عظیم درونی را فعال کنید، ترجمه مهدی مجردزاده کرمانی، مؤسسه فرهنگی راه‌بین، تهران، ۱۳۹۱ش.
 ۱۶. رابینز، آنتونی، به سوی کامیابی (۳): دیدار با سرنوشت، ترجمه مهدی مجردزاده کرمانی، مؤسسه فرهنگی راه‌بین، تهران، ۱۳۷۹ش.
 ۱۷. رابینز، آنتونی، به سوی کامیابی: نیروی بی‌کران، ترجمه مهدی مجردزاده کرمانی، مؤسسه فرهنگی راه‌بین، تهران، ۱۳۷۹(آ)ش.
 ۱۸. ربانی خوراسگانی، علی و مسعود کیانپور، «جامعه‌شناسی احساسات»، جامعه‌شناسی کاربردی، سال بیستم، شماره ۳۴، ۱۳۸۸ش.
 ۱۹. رفیعی هنر، حمید و دیگران، «تبیین سازه خودمهارگری بر اساس اندیشه اسلامی»، روان‌شناسی و دین، سال هفتم، شماره ۲۷، ۱۳۹۳ش.
 ۲۰. سعیدیان، فاطمه و دیگران، «تدوین و اثربخشی برنامه آموزش خودمدیریتی با تأکید بر

- مؤلفه‌های هشیاری و انتخاب بر جوانان»، *فصلنامه فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی*، سال هشتم، شماره ۳۰، ۱۳۹۶ ش.
۲۱. شربتیان، محمدحسن، «ضرورت سلامت اجتماعی زنان در توسعه روستایی»، اولین همایش ملی زن و توسعه پایدار روستایی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۳ ش.
۲۲. شولتز، دوان پی و سیدنی الن شولتز، *تاریخ روان‌شناسی نوین*، ترجمه علی اکبرسیف و دیگران، نشر دوران، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. شولتز، دوان پی و سیدنی الن شولتز، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، انتشارات روان، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. صفاریان، مرضیه، «تحلیل اضلاع سه‌گانه سلامت روان با تأکید بر حدیث ۲۴ کتاب چهل حدیث امام خمینی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه حکیم سبزواری، ۱۴۰۳ ش.
۲۵. صفائی حائری، علی، *تربیت کودک*، لیلۃ‌القدر، قم، ۱۴۰۳ ش.
۲۶. طالبی طادی، حمید و دیگران، «اثربخشی ذهن‌آگاهی کودک محور بر کارکردهای اجرایی و اضطراب کودکان نارساخوان»، *مجله پیشرفت‌های نوین در روان‌شناسی علوم تربیتی و آموزش و پرورش*، سال سوم، شماره ۲۴، ۱۳۹۹ ش.
۲۷. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمد حسینی، مرتضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، *الفین: بر لزوم عصمت امام علی*، ترجمه جعفر وجدانی، سعدی، تهران، بی‌تا.
۲۹. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، المطبعة العلمية، تهران، ۱۳۸۰ ق.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، دار الهجرة، قم، ۱۳۶۷ ش.
۳۱. قربانی، فاطمه و دیگران، «ارتباط تنظیم هیجان و منبع کنترل با خودکنترلی شناختی در افراد وابسته به مواد»، *روان‌شناسی بالینی و شخصیت (دانشور رفتار)*، دوره پانزدهم، شماره ۲، ۱۳۹۶ ش.
۳۲. کریمی‌فو، مسعود و دیگران، «اثربخشی آموزش مدیریت حافظه هیجانی بر راهبردهای تنظیم شناختی هیجان»، *فصلنامه تازه‌های علوم شناختی*، سال هجدهم، شماره ۴، ۱۳۹۵ ش.
۳۳. گروهی از نویسندگان، *یادنامه کنگره هزاره نهج‌البلاغه*، بنیاد نهج‌البلاغه، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۳۴. محمودیان، حسین و احمد امامی‌راد، «بررسی فقهی سیره معصومین علیهم‌السلام در تربیت اخلاقی»، *مطالعات فقه تربیتی*، سال پنجم، شماره ۱۱، ۱۳۹۸ ش.
۳۵. مطهری، مرتضی، *انسان در قرآن*، صدرا، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، *حکمت‌ها و اندرزها*، صدرا، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۳۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار ۵*، صدرا، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۵ ش.

۳۹. منسوب به امام صادق علیه السلام، *مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة*، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۴۰. نقوی قائنی، محمدتقی، *مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغة*، مکتبه المصطفوی، تهران، ۱۴۴۰ ق.
۴۱. *نهج البلاغة*، تحقیق صبحی صالح، دارالهجرة، قم، ۱۴۱۴ ق.
۴۲. یزدی فیض آبادی، وحید و دیگران، «تعریف سلامت از دیدگاه سازمان جهانی بهداشت: مروری کوتاهی بر نقدها و ضرورت یک تغییر پارادایم»، *مجله تخصصی اپیدمیولوژی ایران*، دوره سیزدهم، شماره ۵، ۱۳۹۶ ش.

واکاوی راهکارهای مترجمان فارسی در برگردان «فاء عطف ذکری»؛ تحلیل گفتمانی ریشه‌ها و پیامدها

سجاد محمّدفام^۱ - فاطمه خداوردی^۲

چکیده

این پژوهش، راهکارهای مترجمان فارسی در برگردان «فاء عطف ذکری» و پیامدهای گفتمانی آن را واکاوی می‌کند. این حرف عطف که کارکرد اصلی آن نه بیان توالی، بلکه ایجاد معماری توضیحی و سلسله‌مراتبی (عطف مفضّل بر مجمل) است، به دلیل نبود معادل واحد در فارسی، چالشی بنیادین برای مترجمان محسوب می‌شود. با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تحلیل گفتمان تطبیقی، سه آیه کلیدی در ترجمه‌های معاصر فارسی بررسی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد راهکار غالب، نه «تسلسل بخشی» (روایی سازی) با «پس»، بلکه «هم‌پایه سازی» با «و» است. این راهکار به پدیده «تسطیح گفتمانی» می‌انجامد که ساختار سلسله‌مراتبی متن مبدأ را به ساختاری خطی فرومی کاهد. راهکارهای اقلیت نیز شامل «تسلسل بخشی» (منجر به روایی سازی) و راهکار موفق «حفظ تفصیل» (با حذف رابط یا «که» تفسیریه) است. دو پدیده نخست به «تقلیل بلاغی» و از دست رفتن هنر بیانی متن اصلی می‌انجامند. در نتیجه، بازآفرینی موفق معماری بلاغی این ساختار، مستلزم ترجمه‌ای عملکردی است که در آن مترجم، در مقام تحلیلگر گفتمان،

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول).
ac.mohammadfam@azaruniv.ac.ir

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
fatamehkhodaverdi1213@gmail.com

به جای یافتن معادل لغوی، کارکرد توضیحی متن مبدأ را با ابزارهای متناسب زبان مقصد، مانند «فصل» و «که» تفسیریه، بازسازی کند.
کلیدواژه‌ها: فاء عطف ذکری، ترجمه قرآن، تحلیل گفتمان، انسجام توضیحی.

۱. بیان مسئله

حرف «فاء» در زبان قرآن به علت تنوع کارکردهای نحوی و معنایی، همواره کانون توجه مفسران و ادیبان بوده است. در میان انواع این حرف، نوع خاصی از «فاء عاطفه» وجود دارد که کارکردی منحصر به فرد و بلاغی ایفا می‌کند. حرف یادشده که در سنت نحوی با عنوان «فاء ترتیب ذکری» یا «فاء تفسیریه» شناخته می‌شود، برخلاف تصور رایج، بر توالی زمانی یا پیامد منطقی دلالت نمی‌کند، بلکه ابزاری هوشمندانه برای «عطف مفصل بر مجمل» و ایجاد یک معماری سلسله‌مراتبی در گفتمان است (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴ق: ۱/ ۱۶۱). در ساختار یادشده، گزاره دوم تنها به توضیح و تفصیل ماهیت گزاره اول می‌پردازد. این تکنیک بلاغی، با ویژگی برانگیختن ذهن مخاطب به کشف جزئیات (خضری، ۱۴۲۷ق: ۵۱)، از ظرفیت‌های بیانی مهم قرآن است؛ با این حال، ظرافت ساختاری پیش‌گفته چالشی بنیادین در عرصه ترجمه ایجاد می‌کند.

بدین سان مسئله اصلی پژوهش پیش‌رو از چالش بنیادین در یافتن معادلی دقیق برای فاء عطف ذکری در زبان فارسی نشئت می‌گیرد. در حالی که این نوع از فاء یک رابطه سلسله‌مراتبی و توضیحی ایجاد می‌کند، زبان فارسی فاقد یک حرف ربط واحد با همین کارکرد دقیق است. این شکاف عملکردی، مترجمان را به انتخاب راهکارهای مختلفی ناگزیر کرده که از جمله آن‌ها استفاده از حروف ربط هم‌پایه‌ساز مانند «و»، حروف تسلسل‌بخش مانند «پس» یا بازسازی کامل ساختار جمله از طریق حذف رابط و یا افزودن عبارات توضیحی است. با این همه، عملکرد مترجمان در این مواجهه تاکنون به صورت نظام‌مند و از دیدگاه گفتمانی واکاوی نشده و مشخص نیست که الگوهای غالب ترجمه کدام‌اند، چه پدیده‌های گفتمانی متمایزی را شکل می‌دهند و این پدیده‌ها چه

پیامدهایی برای بازنمایی ساختار منطقی و نیروی بلاغی متن قرآن در زبان مقصد دارند. اهمیت و ضرورت پژوهش پیش رو در همین نکته نهفته است. پژوهش درصدد است تا با واکاوی راهکارهای یادشده و ریشه‌ها و پیامدهای گفتمانی آن‌ها خلأ یادشده را پر کند و درکی عمیق‌تر از چالش‌های بازآفرینی معماری بلاغی قرآن در زبان فارسی فراهم آورد. بدین‌سان می‌توان به شناختی دقیق‌تر از راهکارهای موفق و ناموفق در این عرصه دست یافت و زمینه را برای ارائه ترجمه‌هایی وفادارتر به ساختار چندلایه متن مقدس هموار کرد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مربوط به حرف فاء را می‌توان به دو دسته مهم تقسیم‌بندی کرد. نخستین دسته شامل مطالعات بنیادین نحوی - بلاغی است که در آن از دیرباز به تبیین و تقسیم انواع این حرف پرداخته شده است. آثار کلاسیکی چون *مغنی اللیب* از ابن هشام و کتاب‌های تخصصی معاصر، مانند *شرح الفاءات فی القرآن الکریم* از محمد عبدالشافی مکاوی، نمونه‌های برجسته‌ای از این رویکرد هستند که در آن‌ها به دقت انواع حرف «فاء» دسته‌بندی شده و شواهد آن آمده است.

دومین دسته، مطالعات معاصر ترجمه‌محور است که این مباحث نظری را در حوزه ترجمه قرآن به کار می‌گیرند؛ برای نمونه، مقاله «واکاوی معنای انواع "فاء" در قرآن کریم و ارزیابی برگردان فارسی آن» از حاجی‌خانی و دیگران، به بررسی گونه‌های مختلف فاء و دشواری‌های ترجمه آن پرداخته است. همچنین مقاله «معناشناسی حرف "فاء" در قرآن و چالش‌های ترجمه آن...» از متقی‌زاده و احمدی، بر تحلیل چالش‌های برگردان‌های الهی قمشه‌ای، فولادوند و خرمشاهی متمرکز است. پژوهش‌هایی مانند مقاله «نگاهی به کاربرد حرف فاء در زبان عربی» از پاشازانوس نیز به مرور کلی کارکردهای این حرف پرداخته‌اند. به‌رغم ارزش این پژوهش‌ها، رویکرد غالب در آن‌ها توصیفی و معادل‌یابانه است و تنها بردسته‌بندی انواع فاء و ارزیابی معادل فارسی مناسب‌تر، مانند «پس»، «تا» و «و» تمرکز

دارد. بدین سان، خلأ اصلی، فقدان تحلیلی گفتمانی است که به پیامدهای این انتخاب‌ها در سطح ساختار کلان متن پردازد.

با توجه به مسئله تحقیق و خلأ پژوهشی تبیین شده، پژوهش پیش رو برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر طراحی شده است:

۱. گونه‌شناسی و میزان فراوانی راهکارهای مترجمان فارسی در برگردان فاء عطف ذکری چگونه است؟

۲. هریک از راهکارهای یادشده به شکل‌گیری چه پدیده‌های گفتمانی متمایزی می‌انجامد؟

۳. این پدیده‌های گفتمانی چه پیامدهایی برای بازنمایی ساختار منطقی و نیروی بلاغی متن مبدأ در زبان مقصد دارند؟

۴. ویژگی‌های راهکارهای موفق در بازآفرینی معماری سلسله‌مراتبی متن اصلی چیست و کدام ابزارهای زبان فارسی این ظرفیت را به بهترین شکل فراهم می‌کنند؟

۳. روش‌شناسی

پژوهش حاضر مبتنی بر روش توصیفی - تحلیلی با رویکرد تحلیل گفتمان تطبیقی و پیکره‌بنیاد است. فرایند تحقیق کیفی آن در سه مرحله انجام شد: ۱. ساخت و گزینش پیکره، ۲. طراحی الگوی تحلیلی برای طبقه‌بندی داده‌ها، و ۳. اجرای تحلیل تطبیقی میان متن مبدأ و مقصد.

پیکره پژوهش، مجموعه‌ای موازی و چندنسخه‌ای از سه آیه منتخب قرآن کریم و ترجمه‌های معاصر فارسی است. گزینش آیات با روش نمونه‌گیری هدفمند صورت گرفت تا نمونه‌ها پدیده مورد نظر را به خوبی بازنمایی کنند. برای این منظور، دو معیار اصلی مدنظر بود:

۱. اجماع تفسیری بر عطف ذکری (تفسیری) بودن «فاء»؛

۲. وضوح رابطه «اجمال و تفصیل» در ساختار آیه.

براین اساس، آیات ۵۴ سوره بقره، ۱۵۳ سوره نساء و ۴ سوره اعراف برای تحلیل انتخاب شدند.

برای تحلیل نظام مند داده‌ها، یک الگوی تحلیلی چهاروجهی مبتنی بر کارکرد گفتمانی «فاء» طراحی شد. این الگو راهکارهای مترجمان را بر اساس میزان وفاداری به ساختار توضیحی متن اصلی طبقه‌بندی می‌کند:

حفظ تفصیل: استفاده از نشانگرهای توضیحی صریح (مانند «یعنی»).

روایی سازی: تبدیل رابطه توضیحی به زمانی یا نتیجه‌ای (با «پس» و «سپس»).

خنثی سازی / هم‌پایه سازی: استفاده از رابط خنثی «و».

حذف: حذف کامل رابط و ایجاد ساختار فصل.

تحلیل داده‌ها نیز در یک فرایند سه مرحله‌ای تطبیقی انجام شد:

۱. تحلیل متن مبدأ: تحلیل ساختار «اجمال - تفصیل» هرآیه با استناد به منابع

تفسیری و بلاغی.

۲. کدگذاری تطبیقی: مقایسه هر ترجمه با متن اصلی و کدگذاری راهکار آن طبق

الگوی چهارگانه.

۳. تفسیر پیامدها: بررسی و تحلیل پیامدهای گفتمانی هر راهکار بردرک خواننده.

۴. مبانی نظری پژوهش

برای تحلیل علمی پدیده روایی سازی، ابتدا باید مفاهیم کلیدی در دو زبان مبدأ و مقصد و سپس ابزارهای نظری تحلیل گفتمان به دقت تبیین شود. براین اساس در این بخش، چهارچوب نظری پژوهش در چهار محور بنیادین ارائه می‌شود:

۱. جایگاه فاء عطف ذکری در نظام زبان عربی. ۲. دلالت‌شناسی معادل رایج آن، یعنی

حروف عطف «پس» و «و» در زبان فارسی. ۳. نظریه انسجام توضیحی برای تحلیل ساختار

مبدأ. ۴. مفاهیم روایی سازی و تسطیح گفتمانی برای تبیین فرایند دگرگونی در ترجمه.

۴-۱. جایگاه فاء عطف ذکری در نظام زبان عربی

برای فهم دقیق کارکرد گفتمانی فاء ترتیب ذکری، ابتدا باید جایگاه این حرف در منظومه وسیع ترانواع فاء در زبان عربی مشخص شود. عالمان نحو این حرف را براساس کارکرد نحوی به دو گونه اصلی تقسیم کرده‌اند: فاء عاطفه و فاء رابطه (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴ق: ۱ / ۱۶۱). فاء رابطه، برای نمونه فاء در جواب شرط، جملات غیرهم پایه را به هم متصل می‌کند؛ اما فاء عاطفه که بستر اصلی بحث حاضر است، خود دارای معانی متعددی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: ترتیب، تعقیب، سببیت، تفریع و تعلیل (همان ۱ / ۱۶۲؛ حاجی‌خانی و دیگران، ۱۳۹۵ش).

نکته کلیدی آن است که بسیاری از این کارکردها به ویژه مواردی که برتوالی زمانی یا رابطه سببی دلالت دارند، به درستی از طریق معادل فارسی «پس» برگردانده می‌شوند؛ برای نمونه:

- فاء ترتیب معنوی (حقیقی): که بر ترتب زمانی دو رویداد مجزا دلالت دارد؛ مانند «قَامَ زَيْدٌ فَعَمْرُوٌّ» که با معنای «آن‌گاه» یا «پس» همخوانی کامل دارد؛

- فاء سببیت: که نخستین جمله آن سبب جمله دوم است؛ مانند آیه «فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَىٰ عَلَيْهِ» (قصص / ۱۵) و با معنای «بنابراین» یا «در نتیجه» یا «پس» تطابق دارد.

این همخوانی در بسیاری از موارد سبب شده که مترجمان «پس» را به عنوان معادلی پیش فرض و رایج برای «فاء» در نظر بگیرند؛ اما چالش اصلی و نقطه کانونی پژوهش پیش رو در قسم دیگری از فاء ترتیب به نام «فاء ترتیب ذکری» نهفته است که در آن، این همخوانی معنایی نه تنها وجود ندارد، بلکه کاملاً در تضاد با آن است.

فاء ترتیب ذکری یا تفسیریه برخلاف فاء ترتیب حقیقی، رابطه‌ای مفهومی و ذهنی برقرار می‌کند و برتوالی زمانی دلالت ندارد. در این ساختار، چنان‌که علمای نحو تصریح کرده‌اند، معطوف و معطوف‌علیه در عالم واقع یک پدیده واحدند و «ترتیب» تنها در مقام «ذکر» (گفتار) رخ می‌دهد، نه در «وقوع» (شمنی، بی‌تا: ۱ / ۳۱۵). این ساختار در واقع راهبردی بلاغی برای «عطف مفضل بر مجمل» است که در آن، جمله دوم به تفصیل و

توضیح ماهیت جمله اول می‌پردازد. مثال نمونه این ساختار در عبارت «تَوَضَّأَ زَيْدٌ فَعَسَلَ وَجْهَهُ...» نمایان است. در این مثال، شستن صورت رویدادی پس از وضوگرفتن نیست، بلکه خود عمل شستن، تعریف عملی و مصداق تفصیلی وضوست. از این رو ترجمه صحیح این جمله نه با معادل تسلسلی «پس»، بلکه با عباراتی توضیحی، مانند «یعنی» یا «بدین گونه که» محقق می‌شود: «زید وضوگرفت؛ یعنی (بدین گونه که) صورتش را شست...» (مستفید، ۱۳۹۳ ش: ۱/ ۲۶۳؛ صفائی بوشهری، ۱۳۸۷ ش: ۲/ ۲۵۸-۲۵۹). در پژوهش حاضر، همین نوع خاص از فاء و چالش‌های ناشی از ترجمه نادرست آن به «پس»، مورد تحلیل دقیق قرار خواهد گرفت.

۲-۴. دلالت‌شناسی حروف ربط در زبان مقصد: «پس» و «و»

برای ارزیابی علمی راهکارهای ترجمه، تحلیل مشخصات معنایی دو حرف ربطی که به صورت غالب در پیکره به کار رفته‌اند، ضروری است.

۱-۲-۴. دلالت‌شناسی حرف «پس»: ابزار روایی سازی

بررسی جامع‌ترین منابع لغوی فارسی نشان می‌دهد که این حرف حامل دو کارکرد محوری است که هر دو بر نوعی از حرکت و پویایی در گفتمان دلالت دارند و با کارکرد ایستا و توضیحی فاء تفسیریه در تضاد کامل قرار می‌گیرند. در سنت لغت‌نگاری فارسی، لغت‌نامه دهخدا با استناد به منابع کلاسیکی چون غیاث اللغات، این دو کارکرد را به روشنی از یکدیگر تفکیک می‌کند:

۱. دلالت بر تفریع و نتیجه منطقی: در این کارکرد اصلی، نخستین گزاره علت و سبب وقوع گزاره دوم است. در این حالت، «پس» در یک حوزه معنایی گسترده قرار می‌گیرد که معادل‌هایی، چون «بنابراین»، «از این رو»، «در این حال» و «در این صورت» را شامل می‌شود؛ برای نمونه این بیت از فردوسی: گراو شهریار است پس من کی‌ام / بدین تنگ زندان ز بهر چی‌ام (دهخدا، ۱۳۷۷ ش: ذیل «پس»).

۲. دلالت بر تعقیب و توالی زمانی: در دومین کارکرد محوری، «پس» گزاره دوم را از نظر

زمانی بعد از گزاره اول قرار می‌دهد، بدون اینکه لزوماً رابطه علی میان آن دو برقرار باشد. در این معنا، «پس» با واژگانی مانند «سپس»، «آن‌گاه»، «بعد از آن» و «آن‌زمان» هم‌معناست. این همان معنایی است که در بیتی از فردوسی نیز آمده است: پس آمد بدان پیکر پرنیان / که یال یلان داشت و فرّکیان.

فرهنگ‌های معتبر معاصر نیز برای این دوگانگی معنایی صحّه می‌گذارند؛ چنان‌که حسن انوری دو معنای محوری «بنابراین، از این رو» (نتیجه) و «آن‌گاه، بعد از آن» (توالی) را برای «پس» برمی‌شمارد و در این باره به شواهدی استناد می‌کند؛ مانند: «گردلی داری و دل بندیت نیست / پس چه فرق از ناطقی تا جامدی» و «فصلی خواهم نبشت در ابتدای این، حال بردار کردن این مرد، و پس به شرح قصه شد» (انوری، ۱۳۸۱ش: ذیل «پس»).

از دیدگاه تحلیلی، وجه مشترک هر دو کارکرد «پس» در زبان فارسی، ایجاد یک بردار حرکتی و خطی در گفتمان است. «پس» چه به عنوان حرف ربط نتیجه^۱ و چه به عنوان حرف ربط توالی،^۲ همواره یک رابطه پویا میان دو گزاره مجزا برقرار می‌کند و شنونده یا خواننده را از نقطه «الف» به سوی نقطه جدید «ب» حرکت می‌دهد. این امر نقطه مقابل کارکرد فاء ترتیب‌ذکری است که با ایجاد یک رابطه ایستا و توضیحی، حرکت خطی گفتمان را متوقف می‌کند و خواننده را برای درک عمیق تر نقطه شروع (الف) به لایه‌های زیرین آن ارجاع می‌دهد. بنابراین شکاف عملکردی میان این دو حرف یک تفاوت جزئی نیست، بلکه تقابلی بنیادین میان دو معماری متفاوت گفتمان است؛ یعنی معماری‌ای پویا و خطی در برابر معماری‌ای ایستا و سلسله‌مراتبی. این شکاف عمیق زمینه مفهومی لازم برای تحلیل دقیق پدیده روایی‌سازی و پیامدهای بلاغی آن را فراهم می‌آورد.

۲-۲-۴. دلالت‌شناسی حرف «و»: ابزار اتصال غیرسلسله‌مراتبی

بررسی طیف گسترده معانی این حرف، که انوری در فرهنگ بزرگ سخن به تفصیل

1. Consequence Marker.
2. Sequence Marker.

شرح داده، این تحلیل را روشن می‌سازد. منبع یادشده کارکردهای زیر را برای حرف «و» برمی‌شمارد:

۱. عطف دو کلمه یا جمله هم‌پایه. ۲. بیان تقریب. ۳. بیان معیت (همراهی). ۴. بیان انحصار. ۵. بیان انکار. ۶. به معنای «ولی» و «اما» (تقابل). ۷. در جواب اعتراض آمیز.
۸. در آغاز جمله برای شروع سخن. ۹. همراه «چه» برای بیان تعجب. ۱۰. برای اضراب.
۱۱. بیان حال. ۱۲. به معنای «با این همه». ۱۳. تأکید و استدراک. ۱۴. مقابله. ۱۵. بیان ظرفیت. ۱۶. بیان افتراق. ۱۷. استبعاد. ۱۸. بیان تسویه. ۱۹. ایجاز و حذف (انوری، ۱۳۸۱ش: ذیل «و»).

مرور جامع این فهرست از کارکردهای «و» در فارسی، این نکته کلیدی را آشکار می‌سازد که در میان کاربردهای متنوع آن، هیچ‌یک به صراحت بر رابطه سلسله‌مراتبی و عمودی «تفصیل یک اجمال» یا «تفسیر» دلالت نمی‌کند. حرف «و» یا دو گزاره را در یک سطح هم‌تراز قرار می‌دهد - چنان که در کارکرد بنیادین آن؛ یعنی هم‌پایه‌سازی دیده می‌شود - یا رابطه‌ای ضمنی (زمانی، تقابلی، حال و...) میان آن دو برقرار می‌سازد؛ اما هرگز ذاتاً گزاره دوم را به عنوان توضیح گزاره اول کدگذاری نمی‌کند.

این شکاف عملکردی بنیادین میان فاء تفسیری عربی و «و» فارسی، زمینه مفهومی تحلیل پدیده تسطیح گفتمانی را فراهم می‌آورد. هرچند مترجم با انتخاب «و» از انحراف معنایی (مانند توالی زمانی ناشی از کاربرد «پس») پرهیز می‌کند، اما با استفاده از یک ابزار هم‌پایه‌ساز برای بازنمایی ساختاری سلسله‌مراتبی، معماری منطقی و بلاغی متن مبدأ را به شکلی ظریف اما عمیق دگرگون می‌سازد.

۳-۴. نظریه انسجام توضیحی برای تحلیل ساختار مبدأ

برای تحلیل کارکرد گفتمانی فاء عطف ذکری در سطحی فراتراز مباحث سنتی نحو، بهره‌گیری از نظریه انسجام متنی^۱ هلییدی و حسن ضروری است. براساس این نظریه،

انسجام عبارت است از مجموعه‌ای از روابط معنایی - زبانی که اجزای متن را به یکدیگر پیوند می‌دهد و آن را به یک کلّ یکپارچه تبدیل می‌کند (Halliday and Hasan, 1976). هلیدی و حسن ابزارهای انسجام را به چند دسته اصلی تقسیم می‌کنند که شامل انسجام ارجاعی، جایگزینی، حذف به قرینه و واژگانی است.

از این میان دسته‌ای که به طور مستقیم با موضوع پژوهش و کارکرد حروف ربط ارتباط دارد، انسجام پیوندی است. این نوع انسجام از طریق پیونددهنده‌هایی محقق می‌شود که روابط منطقی میان گزاره‌ها را مشخص می‌کنند. انسجام پیوندی خود نیز به اقسام مختلفی چون سببی، تقابلی و زمانی تقسیم می‌شود؛ اما قسم مورد توجه در پژوهش پیش‌رو انسجام افزایشی است که در آن یک گزاره، اطلاعاتی را به گزاره پیشین اضافه می‌کند. این افزودن اطلاعات می‌تواند به اشکال مختلفی صورت گیرد؛ از جمله: توضیح و تبیین، تمثیل و مقایسه.

در این چهارچوب نظری، فاء عطف ذکری به عنوان یک نشانگر دستوری صریح برای تحقق انسجام توضیحی عمل می‌کند. این حرف به خواننده اعلام می‌کند که گزاره دوم، تفصیل همان گزاره اول است و یک ساختار اطلاعاتی سلسله‌مراتبی و ایستا را به این شکل ایجاد می‌کند: گزاره کلی (اجمال) ← «فاء» گزاره جزئی (تفصیل).

در این ساختار، هیچ حرکت زمانی یا پیشرفت روایی وجود ندارد، به این معنا که گزاره دوم تنها در حال شفاف‌سازی ماهیت گزاره اول است. درک این معماری ایستا کلید فهم دقیق متن مبدأ و مبنای ارزیابی کیفیت ترجمه آن است.

۴-۴. مفاهیم دگرگونی گفتمانی در ترجمه (روایی‌سازی و تسطیح گفتمانی)

در نقطه مقابل ساختار توضیحی، مفهوم روایی‌سازی^۱ قرار دارد که فرایند دگرگونی گفتمان در ترجمه را تبیین می‌کند. روایی‌سازی فرایندی است که طی آن یک گفتمان غیرروایی، مانند متن توضیحی به شکل روایتی خطی و پویا با توالی زمانی بازسازی

1. Narrativization.

می‌شود (Toolan, 2001). این فرایند که از طریق ترجمه فاء توضیحی به «پس» شکل می‌گیرد، ساختار اطلاعاتی متن را از حالت سلسله‌مراتبی به حالت خطی تغییر می‌دهد: رویداد ۱ ← پس ← رویداد ۲.

ایجاد توالی زمانی کاذب، تقلیل بلاغی و تغییر نوع گفتمان، از پیامدهای مهم این تغییر ساختار است.

در کنار روایی‌سازی، دومین پدیده کلیدی برای تحلیل راهکارهای ترجمه، تسطیح گفتمانی^۱ است. این مفهوم فرایندی را توصیف می‌کند که طی آن، ساختارهای پیچیده، سلسله‌مراتبی و سه‌بُعدی متن مبدأ که در آن یک گزاره زیرمجموعه یا توضیح‌دهنده گزاره دیگری است، در فرایند ترجمه به ساختارهایی ساده‌تر، خطی و دوبعدی که در آن، گزاره‌ها تنها کنار هم قرار می‌گیرند، تقلیل می‌یابد.

مبانی این مفهوم را می‌توان در آثار زبان‌شناسان و نظریه‌پردازان ترجمه یافت. یکی از کلیدی‌ترین مباحث در این زمینه، تقابل میان «روابط غیرهم‌پایه یا سلسله‌مراتب» و «روابط هم‌پایه» است. سلسله‌مراتب به روابطی اطلاق می‌شود که در آن یک جمله، از نظر دستوری و معنایی، وابسته و زیرمجموعه جمله دیگر است؛ مانند جملات شرطی، موصولی و توضیحی. این ساختار، یک معماری پیچیده و عمودی در متن ایجاد می‌کند. هم‌پایه‌سازی به روابطی اطلاق می‌شود که در آن دو یا چند جمله مستقل، با استفاده از حروف ربط هم‌پایه‌ساز مانند «و»، «اما» و «یا» کنار یکدیگر و در یک سطح قرار می‌گیرند و یک ساختار ساده و افقی را شکل می‌دهند. مونا بیکر^۲ یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان ترجمه، به این نکته اشاره می‌کند که زبان‌های مختلف گرایش‌های متفاوتی در استفاده از این دو نوع ساختار دارند. او توضیح می‌دهد که یکی از تغییرات رایج در فرایند ترجمه، تبدیل ساختارهای سلسله‌مراتبی به ساختارهای هم‌پایه است. این تغییر اغلب به علت

1 . Discursive Flattening.

2 . Mona Baker.

گرایش طبیعی به ساده‌سازی^۱ در ترجمه و یا تلاش برای انطباق با هنجارهای زبان مقصد رخ می‌دهد (Baker, 1992: 192-195).

فاء تفسیریه در زبان عربی به روشنی یک ساختار سلسله‌مراتبی ایجاد می‌کند؛ زیرا جمله دوم تفسیر و تفصیل جمله اول و در واقع زیرمجموعه معنایی آن است؛ اما مترجم با انتخاب حرف «و» در زبان فارسی، ساختار سلسله‌مراتبی یادشده را به ساختاری هم‌پایه تبدیل می‌کند. این فرایند تسطیح فقط یک تغییر نحوی نیست، بلکه یک دگرگونی بلاغی است. این راهکار اگرچه از انحراف معنایی جلوگیری می‌کند، با حذف روابط عمودی و سلسله‌مراتبی، هنر بلاغی «تفصیل بعد از اجمال» را خنثی کرده، به «تقلیل بلاغی» می‌انجامد. این مفهوم، ابزار نظری لازم برای تحلیل دقیق راهکار غالب مشاهده‌شده در پیکره پژوهش را فراهم می‌آورد.

۵. تحلیل داده‌ها و بحث

در این بخش، برای پاسخ به پرسش‌های پژوهش، عملکرد مترجمان در آیات منتخب تحلیل می‌شود تا گونه‌شناسی راهکارهای ترجمه فاء عطف ذکری ارائه و ریشه‌ها و پیامدهای گفتمانی هریک تبیین گردد. هر تحلیل نشان خواهد داد که انتخاب‌های مترجمان چگونه معماری منطقی و بلاغی متن قرآن را در زبان مقصد بازآفرینی، تسطیح یا دگرگون کرده است.

۵-۱. موردکاوی نخست: تفصیل توبه در آیه ۵۴ سوره بقره

نخستین نمونه پژوهش به یکی از پرتنش‌ترین لحظات روایی داستان بنی اسرائیل، فرمان توبه پس از گوساله‌پرستی، مربوط است. فاء در آیه مورد بحث دو بار تکرار می‌شود و کارکرد آن محل بحث‌های عمیق نحوی و تفسیری است.

متن مبدأ: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ...﴾ (بقره / ۵۴).

۱-۱-۵. تحلیل بافت تفسیری و ساختار اطلاعاتی متن مبدأ

آیه با اعلام یک جرم بزرگ آغاز می‌شود: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ﴾. بر این گناه دو فرمان مترتب می‌شود: ﴿فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ﴾ و ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾. رابطه منطقی و بلاغی میان این دو فرمان، هسته اصلی بحث و یکی از بگرنج‌ترین نقاط تفسیری است که مفسران و نحویان در آن به دو دیدگاه اصلی رسیده‌اند.

الف) دیدگاه اول: فاء به مثابه تعقیب و توالی (فاء التعقیب)

صاحبان این دیدگاه فاء «فَاقْتُلُوا» را نشانه ترتیب و تعقیب می‌دانند. بر اساس این دیدگاه، آیه یک فرایند زمانی و مرحله‌ای را وصف می‌کند: ابتدا باید بر توبه عزم کرد و سپس آن را با عمل قتل نفس به اتمام رساند. مفسران بزرگی چون زمخشری و بیضاوی این دیدگاه را مطرح کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۸۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۸۱). آلوسی نیز این معنا را «متبادر» می‌داند (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۲۶۱). در این مدل، ساختار آیه به صورت یک فرایند روایی-زمانی درک می‌شود:

ستم کردید ← پس عزم بر توبه کنید ← سپس خود را بکشید.

ب) دیدگاه دوم: فاء به مثابه تفصیل و توضیح (فاء التفسیریه)

در مقابل، گروه بزرگ‌تر و متنوع‌تری از مفسران فاء دوم را فاء تفسیریه یا فاء ترتیب‌ذکری دانسته‌اند. بر اساس این دیدگاه، «قتل نفس» مرحله بعدی نیست، بلکه کیفیت و تفصیل همان «توبه» است. گناه بنی اسرائیل (شرک) چنان بزرگ بود که توبه متعارف (ندامت و عزم) برای جبران آن کافی نبود؛ از این رو خداوند توبه آنان را در این بافت خاص، خود «قتل نفس» تعریف کرد.

این دیدگاه که به وسیله مفسرانی چون ابن عاشور مطرح شده (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱/ ۴۸۷)، در آثار دیگر مفسران نیز به اشکال گوناگون تأیید و تبیین شده است. سمین حلبی

به صراحت از ابوالبقاء نقل می‌کند: «چون عبارت "فَأَقْتُلُوا" تفسیر و توضیح خود توبه است، این دو (توبه و قتل) یک چیز واحدند» (سمین، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۲۲۸).

ابوحیان این رابطه را ذیل مفهوم نحوی بدل توضیح می‌دهد و می‌گوید اگر بپذیریم که توبه همان نفس قتل است، جمله «فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» بدل از جمله «فَتُوبُوا» خواهد بود (ابوحیان، ۱۴۲۰ق: ۱/ ۳۳۶). بلاغی نیز همین دیدگاه را تأیید می‌کند (بلاغی، بی تا: ۱/ ۹۳). فخررازی این دیدگاه را با ظرافت بیشتری تبیین می‌کند. او می‌گوید قتل نفس عین توبه (به معنای ندامت) نیست، بلکه شرط تحقق و تمامیت آن است. فخررازی می‌نویسد: «مراد، تفسیر توبه به قتل نفس نیست، بلکه بیان این است که توبه آنان جز با قتل نفس تمام نمی‌شود». او این ساختار را به حالتی تشبیه می‌کند که به غاصب گفته شود: «توبه‌ات بازگرداندن مال غصبی است»؛ یعنی شرط لازم توبه این است (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۳/ ۵۱۵-۵۱۶). طبرسی در مجمع البیان این فاء را پاسخی به یک سؤال مقدر می‌داند: «گویی وقتی موسی گفت توبه کنید، آنان پرسیدند چگونه و در جواب گفته شد که پس خودتان را بکشید» (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۲۳۸).

بنابراین در این دیدگاه دوم ساختار اطلاعاتی آیه توضیحی و سلسله مراتبی است:

اجمال (دستور کلی): «فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ»؛ به سوی آفریننده خود توبه کنید.

تفصیل (ماهیت توبه): «فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»؛ [یعنی توبه شما این است که] خودتان را بکشید.

۵-۱۲. گونه‌شناسی راهکارهای ترجمه آیه ۵۴ سوره بقره در بیکره فارسی

بررسی جامع ترجمه‌های معاصر فارسی در مواجهه با ساختار کلامی این آیه، یک یافته کلیدی و قابل تأمل را آشکار می‌سازد. برخلاف گرایش عمومی به روایی سازی، در این مورد خاص، مترجمان با درک پیچیدگی تفسیری آیه، طیفی از راهکارهای متفاوت به کار گرفته‌اند که نشان‌دهنده سطوح مختلف مداخله تفسیری در فرایند ترجمه است.

الف) راهکار خنثی سازی: استفاده از «و»

اکثریت مترجمان رابط خنثی «و» را برگزیده‌اند. این مترجمان عبارت‌اند از: ارفع، الهی، قمشه‌ای، امامی، انصاریان، ایران‌پناه، آیت‌اللهی، آیتی، برزی، پورجوادی، حداد عادل، خواجوی، رسولی محلاتی، رضایی اصفهانی، رهنما، سراج، شاهین، شیروانی، صادق‌نوبری، صلواتی، طاهری، فارسی، فاضلی، کاویان‌پور، گرمارودی، کرمی، مجتبیوی، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، مشکینی، معزی، مکارم، یاسری، یزدان‌پناه و یزدی.

- انصاریان: «پس به سوی آفریننده خود بازگردید و خود را [به کیفراین گناه] بکشید».

- مکارم: «پس به سوی آفریدگارتان توبه کنید و خود را به قتل برسانید».

ب) راهکار روایی سازی: استفاده از حرف «پس»

اقلیت کوچکی از مترجمان شامل ابراهیمی، دهلوی، شعرانی و مصباح‌زاده با ترجمه **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾** به «پس بکشید» یا «سپس بکشید»، آشکارا دیدگاه اول (تعقیب) را برگزیده‌اند:

- شعرانی: «پس بازگشت کنید به سوی پروردگارتان، پس بکشید خودهاتان را».

- ابراهیمی: «پس به سوی آفریدگارتان توبه کنید؛ سپس یکدیگر را بکشید».

ج) راهکار حفظ تفصیل: استفاده از «بدین منظور» و «بدین صورت»

در مقابل، اقلیت دیگری از مترجمان شامل حجتی، صفوی و ملکی با جسارت تفسیری توانسته‌اند دیدگاه دوم (تفصیل) را به شکلی خلاقانه در ترجمه خود بازآفرینی کنند. این گروه از سطح ترجمه فراتر رفته و به «ترجمه - تفسیر» روی آورده‌اند:

- صفوی: «پس به درگاه آفریدگارتان توبه کنید و بدین منظور گوساله پرستان شما یکدیگر را بکشند».

- ملکی: «پس بیایید به سوی آفریدگار خود برگردید؛ به این صورت که گوساله پرست‌هایتان را بکشید».

در این راهکارها، به‌ویژه با استفاده از عباراتی چون «و بدین منظور» و «به این صورت که»، قتل نه یک عمل بعدی، بلکه به‌عنوان وسیله، کیفیت و تعریف عملی توبه معرفی

می‌شود. در این ترجمه‌ها ساختار توضیحی «اجمال - تفصیل» به خوبی برای خواننده بازسازی شده است.

د) راهکار حذف رابط

در میان تمام ترجمه‌ها، ترجمه پاینده با حذف هر دو فاء، رویکردی کاملاً متمایز و از دیدگاه بلاغی قابل تأمل را به نمایش می‌گذارد: «شما با گوساله پرستی به خویش ستم کردید، به خالق خود بازآیید همدیگر را بکشید».

۳-۱-۵. تحلیل گفتمانی راهکارهای مترجمان در آیه ۵۴ سوره بقره

این موردکاوی بیش از آنکه نشان‌دهنده چالشی در ترجمه باشد، از وجود یک دوراهی بنیادین تفسیری برای مترجم قرآن حکایت می‌کند؛ دوراهی‌ای میان احتیاط حداکثری و مداخله تبیینی. الگوی توزیع راهکارها در این آیه نشان‌دهنده گرایش غالب در میان مترجمان معاصر به سوی قطب اول است.

انتخاب رابط خنثی «و» از سوی اکثریت قاطع مترجمان نمایانگر یک «اصل احتیاط تفسیری» است. شاید بتوان گفت این مترجمان، با آگاهی از دوگانگی عمیق دیدگاه‌های مفسران، از تحمیل تفسیری خاص بر خواننده پرهیز می‌کنند و ترجیح می‌دهند ابهام متن حفظ شود؛ اما این امانت‌داری عالمانه هزینه‌ای بلاغی در پی دارد و به پدیده تسطیح گفتمانی می‌انجامد.

در مقابل رویکرد محتاطانه و حداکثری «خنثی‌سازی»، دوراهکار ارائه‌شده از سوی اقلیت قرار دارد که وجود هر دو نشان‌دهنده «مداخله تفسیری فعال»، هرچند با اهداف و پیامدهای گفتمانی کاملاً متضاد است:

الف) راهکار روایی‌سازی یا تسلسل بخشی از طریق استفاده از «پس» یا «سپس»

این راهکار بیانگر یک رویکرد تفسیری فعال است که شفافیت رویه‌ای و روایی را در اولویت قرار می‌دهد. این راهکار، با گزینش قطعی دیدگاه توالی زمانی، پیچیدگی کلامی متن مبدأ را برای خواننده متن مقصد برطرف می‌سازد. به نظر می‌رسد مترجمان این گروه،

با هدف ارائه متنی روان و قابل فهم، ابهام الهیاتی و غنای بلاغی بالقوه در ساختار متن مبدأ را به حاشیه رانده‌اند؛ چنان که مهم‌ترین هزینه این مداخله، کم‌رنگ شدن ایده الهیاتی ژرف «این همانی توبه با قتل» است.

در دیدگاه تفسیری دوم، توبه بنی اسرائیل به علت بزرگی گناهشان، خود عمل تطهیر نفس (قتل نفس) قلمداد می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد ترجمه روایی شده این ایده را به دو رویداد مجزا و متعاقب نزدیک ترمی کند و این ممکن است از تأکید بر بار الهیاتی و استثنایی بودن این نوع از توبه بکاهد. به بیان دیگر نیروی بلاغی متن اصلی که با پیوند شوکه‌کننده و بی‌واسطه این دو فرمان، بزرگی گناه و سنگینی توبه را به تصویر می‌کشد، در نتیجه این نوع از ترجمه ممکن است، تضعیف شود. در واقع با ایجاد یک فاصله زمانی و منطقی میان «توبه» و «قتل» ممکن است از شدت و حدت این فرمان کاسته شود و خواننده دیگر بار با آن گزاره کلامی دشوار و تکان‌دهنده مواجه نگردد. بنابراین به نظر می‌رسد راهکار روایی سازی، با اولویت بخشی به روانی و سادگی ساختار، موجب تعدیل ژرفای الهیاتی و بلاغی متن به نفع شفافیت رویه‌ای شود.

ب) راهکار «حفظ تفصیل» و به کارگیری عباراتی چون «و بدین منظور» و «به این صورت که»

راهکار حفظ تفصیل که با عباراتی چون «و بدین منظور» و «به این صورت که» محقق می‌شود، یک مداخله تبیین‌گراست. این گروه از مترجمان با درک این نکته که ابزارهای زبان فارسی برای بازآفرینی این رابطه سلسله‌مراتبی به صراحت بیشتری نیازمند هستند، به فرایند تبیین روی آورده‌اند. آن‌ها کارکرد ضمنی فاء تفسیریه در زبان عربی را با عباراتی صریح در زبان فارسی «باز» کرده، آن را برای خواننده شفاف می‌سازند. در واقع این مترجمان مسئولیت خود را فراتر از یک انتقال‌دهنده صرف دیده‌اند و در مقام یک مفسر، آگاهانه انتخاب کرده‌اند که ساختار کلامی و منطقی متن را برای خواننده مقصد بازآفرینی کنند. این راهکار نشان‌دهنده تعهد مترجم نه به کلمه، بلکه به کارکرد بلاغی

ساختار است که این امر بالاترین سطح وفاداری به ژرف ساخت معنایی و تفسیری متن مبدأ را به نمایش می‌گذارد.

در نگاه اول، راهکار حذف کامل رابط ممکن است به مثابه نادیده گرفتن یک عنصر زبانی و پاک کردن صورت مسئله قلمداد شود؛ اما با تحلیل عمیق‌تری برپایه دیدگاه بلاغت تطبیق، آشکار می‌شود که این انتخاب می‌تواند یک راهکار ترجمه وفادارانه باشد. بدین سان این راهکار نه حذف یک عنصر، بلکه جایگزین کردن یک استراتژی بلاغی با معادل عملکردی آن در زبان مقصد است.

کارکرد اصلی فاء تفسیریه در عربی عبارت است از ایجاد کمال اتصال معنایی میان دو جمله، به گونه‌ای که جمله دوم بعینه تفسیر و توضیح جمله اول است. در سنت بلاغی فارسی، ابزاری که این کارکرد را ایفا می‌کند، صنعت فصل نام دارد.

آن گونه که در علم معانی تبیین شده، یکی از دلایل اصلی فصل (حذف رابط) میان دو جمله، اتصال عمیق است، به گونه‌ای که جمله دوم به منزله تأکید یا توضیح جمله اول باشد (شمیسا، ۱۳۸۳ ش: ۱۱۲-۱۱۴). بنابراین مترجمی که رابط را حذف می‌کند، در واقع یک ترجمه عملکردی انجام می‌دهد. چنین مترجمی، آگاهانه یا ناآگاهانه، فاء تفسیریه (ابزار عربی برای بیان کمال اتصال) را با فصل (ابزار فارسی برای بیان همان مفهوم) جایگزین کرده است.

در پاسخ به این پرسش که چرا خود متن اصلی از حذف استفاده نکرده، باید به هنجارهای متفاوت دو زبان توجه کرد. در عربی که زبانی رابط محور است، حذف رابط می‌تواند به گسستگی کامل دو جمله تعبیر شود؛ اما در فارسی، این «بلاغت سکوت»، خود یک ابزار بیانی قدرتمند برای القای اتصال عمیق معنایی است. بدین سان این راهکار، با فدا کردن صورت نحوی، به ژرف ساخت بلاغی و معنایی متن مبدأ به خوبی وفادار مانده است.

براین اساس ترجمه پاینده به صورت ضمنی اما مؤثر، «کشتن یکدیگر» را به عنوان تفسیر و تعریف عملی بازگشت به سوی خالق بازآفرینی می‌کند. این سکوت نحوی، خواننده را

به کشف پیوند عمیق و این‌همانی میان دو فرمان وامی دارد و بدین‌سان به دیدگاه تفسیری دوم وفادار می‌ماند. البته شایان ذکر است، به‌رغم قدرت بلاغی فصل و گرایش فارسی معاصربه استفاده از رابط‌های صریح، این‌خطر وجود دارد که خواننده عام، این توالی را نه به معنای توضیح، بلکه تنها به معنای ترتیب درک کند.

۲-۵. موردکاوی دوم: تفصیل استدلال در آیه ۱۵۳ سوره نساء

در دومین نمونه، خداوند به بهانه‌جویی‌های اهل کتاب پاسخ می‌دهد. فاء در این آیه چهار بار تکرار شده و کارکرد آن محل بحث‌های عمیق نحوی و تفسیری بوده است. تمرکز پژوهش حاضر بر دومین فاء است.

متن مبدأ: «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (نساء / ۱۵۳).

۱-۲-۵. تحلیل بافت تفسیری و ساختار اطلاعاتی متن مبدأ

آیه با بیان درخواست بهانه‌جویانه اهل کتاب از پیامبر اسلام ﷺ برای نزول یک باره کتابی از آسمان آغاز می‌شود. خداوند متعال برای تسلی خاطر پیامبر ﷺ و نشان دادن پیشینه چنین بهانه‌جویی‌هایی، با عبارت «فَقَدْ سَأَلُوا» به یک سابقه تاریخی بزرگ‌تر و گستاخانه‌تر اشاره می‌کند. در ادامه، ماهیت آن «درخواست بزرگ‌تر» با «فَقَالُوا» تبیین می‌شود. ساختار بلاغی این بخش و به‌ویژه کارکرد فاء دوم، کانون تحلیل پژوهش پیش رو است.

براساس یک اجماع تفسیری قدرتمند، فاء در «فَقَالُوا» فاء تفسیریه (توضیحی) است. این دیدگاه که تقریباً در تمام تفاسیر معتبر بازنتاب یافته، نشان می‌دهد که جمله دوم، تفصیل و شرح جمله اجمالی اول است. به عبارت دیگر جمله «فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً» بعینه همان «سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ» است و ماهیت آن را تبیین می‌کند:

صاحب الدر المصون به صراحت می‌گوید: «این جمله [فقالوا] بزرگی و عظمت آن درخواست [اکبر من ذلك] را تفسیر می‌کند» (سمین، ۱۴۱۴ق: ۲/ ۴۵۴). ابوالسعود (بی تا:

۲/ ۲۴۹) و حقی بروسوی (بی تا: ۲/ ۳۱۵) نیز این فاء را تفسیریه دانسته‌اند. علامه طباطبایی (۱۳۹۳ق: ۵/ ۱۳۰) و طبرسی (۱۴۰۸ق: ۳/ ۲۰۵) نیز در شرح این آیه عملاً ساختار را به همین شکل تفصیلی و توضیحی معنا کرده‌اند. بر این اساس، ساختار اطلاعاتی آیه، الگویی شناخته شده از «اجمال و تفصیل» است:

اجمال (ادعای کلی): «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ»؛ آنان از موسی درخواستی بزرگ‌تر از این کردند.

تفصیل (ماهیت درخواست): «فَقَالُوا أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً»؛ گفتند: خدا را آشکارا به ما نشان بده.

این ساختار نشان می‌دهد که «گفتن»، رویدادی مجزا بعد از «خواستن» نیست، بلکه این دو، دوروی یک سکه‌اند و «قول» همان تجلی و بیان «سؤال» است. انتخاب این ساختار اجمال و تفصیل یک هدف بلاغی هوشمندانه را دنبال می‌کند. خدای متعال ابتدا با طرح یک گزاره کلی و مبهم «أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ»، ذهن مخاطب را به حالت تعلیق درآورده، کنجکاو می‌کند و سپس با ارائه تفصیل غافلگیرکننده «أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً»، عمق گستاخی، عناد و جهالت بنی اسرائیل را به شکلی برجسته و کوبنده به تصویر می‌کشد. آن گونه که فخر رازی اشاره می‌کند، این ساختار نشان می‌دهد که هدف بنی اسرائیل از این درخواست‌ها نه استرشاد (طلب راهنمایی)، بلکه «محض العناد» (عناد خالص) بوده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۱/ ۲۵۶). این تحلیل عمیق چالشی بزرگ برای مترجم ایجاد می‌کند: آیا ترجمه او می‌تواند این ساختار دومی مرحله‌ای بلاغی (ایجاد تعلیق و سپس رفع آن) را بازآفرینی کند یا با ارائه ترجمه‌ای خطی و ساده، این هنر بیانی قرآن را به گزارشی ساده و تک بعدی تقلیل خواهد داد؟

۲-۲-۵. گونه‌شناسی راهکارهای ترجمه آیه ۱۵۳ نساء در پیکره فارسی

بررسی ترجمه‌ها در مواجهه با ساختار اجمال و تفصیل این آیه، سه راهکار اصلی را آشکار می‌سازد که هر یک به شیوه‌ای متفاوت، دو گزاره متن مبدأ را به یکدیگر پیوند می‌دهند.

الف) راهکار هم‌پایه‌سازی با «و»

اکثریت قاطع مترجمان از حرف «و» برای اتصال دو گزاره استفاده کرده‌اند. این مترجمان عبارت‌اند از: ابراهیمی، الهی قمشه‌ای، انصاریان، ایران‌پناه، آیتی، برزی، پورجوادی، حجتی، حداد عادل، خواجه‌ی، رسولی محلاتی، رضایی اصفهانی، رهنما، سراج، شاهین، صفوی، صلواتی، فارسی، فاضلی، کاویان‌پور، گرمارودی، کرمی، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، مشکینی، مکارم، ملکی و یزدان‌پناه.

- مشکینی: حقیقت این است که آنان از موسی بزرگ تراز آن را درخواست کردند و گفتند: خدا را آشکارا به ما نشان ده!

ب) راهکار بازآفرینی اجمال و تفصیل

در مقابل، گروهی از مترجمان با بهره‌گیری از ظرفیت‌های زبان فارسی توانسته‌اند این ساختار اجمال و تفصیل را با موفقیت بازآفرینی کنند. این مهم از طریق دو راهکار متفاوت، اما همسو محقق شده است:

۱. «فصل»: گروهی از مترجمان (ارفع، امامی، آیت‌اللهی، پاینده، صادق نوبری، معزی، میبیدی و یزدی) با حذف کامل رابط، یک ساختار فصل ایجاد کرده‌اند:
 - پاینده: اهل کتاب از تو خواهند که از آسمان نوشته‌ای بر آن‌ها نازل کنی، از موسی بزرگ تراز این خواستند، گفتند: خدا را آشکارا به ما بنما.
 - یزدی: پس [بدان که] از پیامبرشان موسی چیزی بزرگ‌تر و فراتر از این را خواستند. به او گفتند: خدای را آشکارا به ما نشان بده تا او را ببینیم.
۲. تبیین صریح با «که»: تفسیریه: طاهری و مجتبیوی صریح‌ترین راهکار را برگزیده‌اند:
 - مجتبیوی: همانا از موسی بزرگ تراز این خواستند که گفتند: خدای را آشکارا به ما بنما.

ج) راهکار تسلسل بخشی از طریق به‌کارگیری «پس»

در نهایت، اقلیت کوچکی از مترجمان (شعرانی، شیروانی، مصباح‌زاده و یاسری) با

انتخاب حرف «پس»، ساختار سلسله‌مراتبی متن را به یک بردار روایی خطّی تبدیل کرده‌اند:

- شیروانی: همانا خواستند از موسی بزرگ‌تراز این را، پس گفتند: «نشان بده به ما خدا را آشکارا».

۳-۲-۵. تحلیل گفتمانی راهکارهای مترجمان در آیه ۱۵۳ سوره نساء

رایج‌ترین راهکار، یعنی هم‌پایه‌سازی با حرف «و»، یک استراتژی حداقلی با پیامدهای گفتمانی عمیق است. «و» در زبان فارسی کم‌نشانه‌ترین و اصلی‌ترین ابزار هم‌پایه‌سازی است. انتخاب این حرف راهکاری حداقلی به شمار می‌آید که کارکرد آن تنها ایجاد اتصال دستوری میان دو گزاره است، بدون اینکه هیچ رابطه معنایی خاصی را به صراحت کدگذاری کند. پیامد گفتمانی این راهکار، چنان که در سخن از مورد قبلی یاد شد، پدیده تسطیح گفتمانی است؛ فرایندی که در مطالعات ترجمه بدان اشاره شده و طی آن، ساختارهای پیچیده و سلسله‌مراتبی متن مبدأ به ساختارهای ساده‌تر و خطّی در زبان مقصد تقلیل می‌یابند (برای اطلاعات بیشتر درباره تغییرات ساختاری در ترجمه بنگرید به: Baker, 1992).

در نقطه مقابل راهکار پیشین، راهکار حفظ تفصیل قرار دارد که با بهره‌گیری از دو ابزار متفاوت در زبان فارسی کوشیده است ساختار سلسله‌مراتبی متن مبدأ را بازآفرینی کند. نخستین روش، حذف رابط است که به ایجاد ساختار فصل می‌انجامد. در بلاغت فارسی، این تکنیک که ذیل مبحث فصل (در برابر وصل) بررسی می‌شود، یک سکوت نحوی معنادار است. این عدم اتصال ظاهری خواننده را وامی‌دارد تا به صورت فعال، رابطه منطقی نهفته میان دو جمله را درک کند. به گفته منابع بلاغت فارسی، یکی از دلایل اصلی فصل، کمال اتصال است؛ یعنی جایی که جمله دوم به منزله تأکید یا توضیحی بر جمله اول به شمار می‌آید (شمیسا، ۱۳۸۳: ۱۱۴-۱۱۲). بنابراین در این آیه، حذف رابط، بازآفرینی بلاغی ساختار تفسیری است.

روش دوم برای حفظ تفصیل استفاده از «که» تفسیریه است. حرف «که» در دستور

زبان فارسی ابزار اصلی برای معرفی جملات پیرو توضیحی است که کارکرد آن‌ها تبیین و رفع ابهام از یک اسم یا یک مفهوم کلی در جمله پایه است (انوری و گیوی، ۱۳۹۰ ش: ۲ / ۲۴۶-۲۴۵). در این روش، از «که» به عنوان یک ترجمه عملکردی استفاده می‌شود تا کارکرد گفتمانی «فاء تفسیریه» به معادل ساختاری دقیقش در زبان مقصد منتقل شود.

سومین راهکار، یعنی «تسلسل بخشی از طریق به کارگیری حرف "پس"» نمایانگر مداخله فعال و بازسازنده در معماری گفتمان است. این انتخاب معادل یابی لغوی صرف نیست، بلکه تصمیمی راهبردی است که سادگی و روانی یک روایت خطی را بر پیچیدگی بلاغی متن مبدأ ترجیح می‌دهد. مترجم در اینجا، آگاهانه یا ناآگاهانه، ساختار ایستا و سلسله‌مراتبی متن را به یک بردار روایی خطی تبدیل می‌کند. این فرایند که مصداق دقیق پدیده روایی‌سازی است، پیامدهای شناختی و بلاغی عمیقی در پی دارد:

۱. از «هم‌زمانی مفهومی» به «توالی زمانی»

این راهکار یک توالی زمانی کاذب را بر متن تحمیل می‌کند و این تصور را در ذهن خواننده ایجاد می‌کند که دو رویداد مجزا رخ داده؛ حال آنکه در متن اصلی، «قول» (گفتن) همان تجلی «سؤال» (خواستن) است و این دو، دو وجه از یک پدیده واحدند.

۲. از «مشارکت شناختی» به «دریافت انفعالی»

مهم‌ترین هزینه این راهکار از بین بردن «پویایی شناختی» است که ساختار اجمال و تفصیل در ذهن خواننده ایجاد می‌کند. در حالی که متن اصلی با ایجاد تعلیق از طریق گزاره کلی «أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ» و سپس غافل‌گیری از طریق گزاره تفصیلی «أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً» خواننده را به شریکی فعال در فرایند کشف معنا تبدیل می‌کند، ترجمه روایی شده با ارائه گزارشی خطی و قابل پیش‌بینی، این تعامل ذهنی را حذف کرده، میزان مشارکت خواننده را به میزان مشارکت یک دریافت‌کننده انفعالی اطلاعات تقلیل می‌دهد.

اینجاست که پدیده «تقلیل بلاغی» به روشن‌ترین شکل خود رخ می‌نماید. در این فرایند، یک راهبرد بلاغی تعاملی و چندلایه به گزارشی تک‌بعدی و اطلاعاتی صرف

فروکاسته می‌شود و در نتیجه، بخشی از هنریانی و قدرت اقناعی قرآن از دست می‌رود.

۳-۵. مورد کاوی سوم: تفصیل هلاکت در آیه ۴ سوره اعراف

در نمونه‌ای دیگر، فاء عطف ذکری در بافتی هشداردهنده قرار گرفته است. در اینجا، حرف «فاء» کیفیت و چگونگی واقعه‌ای کلی (هلاکت) را تفصیل می‌دهد. متن مبدأ: «وَكَمْ مِّن قَوْمٍ أَهْلَكْنَا فَبَجَاءَهَا بِأُسْنًا بَيِّنَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ» (اعراف / ۴).

۱-۳-۵. تحلیل بافت تفسیری و ساختار اطلاعاتی متن مبدأ

آیه در ادامه هشدار به غافلان نازل شده و سرنوشت امت‌های گذشته را به عنوان درس عبرت بیان می‌کند. ساختار این آیه یک چالش تفسیری بنیادین در برابر مفسران قرار داده است. توضیح مطلب اینکه فعل هلاک کردن از نظر زمانی نتیجه آمدن عذاب «فَبَجَاءَهَا بِأُسْنًا» است و نه مقدم بر آن؛ با این همه، حرف فاء در ظاهر بر نوعی ترتیب و تعقیب دلالت دارد. این پارادوکس زمانی ظاهری به ارائه دو راهکار اصلی برای تبیین ساختار آیه انجامیده است.

الف) راهکار مبتنی بر مجاز: «أَهْلَكْنَاهَا» به معنای «أَزْدَنَا إِهْلَاكَهَا»

برخی از مفسران از جمله زمخشری (۱۴۰۷ق: ۲/ ۸۷)، آلوسی (۱۴۱۵ق: ۴/ ۳۲۰) و سمین (۱۴۱۴ق: ۳/ ۲۳۲) برای حل این مشکل، فعل «أَهْلَكْنَاهَا» را مجاز به معنای «اراده کردیم هلاکشان کنیم» یا «حکم به هلاکشان دادیم» گرفته‌اند. در این نگاه، حرف فاء معنای تعقیب خود را حفظ می‌کند و توالی منطقی برقرار می‌ماند؛ به این صورت که ابتدا اراده یا حکم الهی بر هلاکت تعلق گرفته و سپس عذاب نازل شده است. هرچند این راهکار مشکل زمانی را حل می‌کند، ممکن است از نیروی بلاغی و کوبندگی گزاره اولیه (أَهْلَكْنَاهَا) بکاهد.

ب) راهکار مبتنی بر تحلیل گفتمان: حرف فاء به مثابه تفصیل و توضیح

در مقابل، راهکاری بلاغی تروجود دارد که فاء را نه برای ترتیب زمانی، بلکه برای

تفصیل و توضیح می‌داند. در این دیدگاه که به وسیله مفسرانی چون فخر رازی، ابن عاشور و ابوحیان مطرح شده، گزاره «فَجَاءَهَا بِأُسْنَا» تفصیل و شرح چگونگی «هلاکت» است. فخر رازی این ساختار را با مثال «تَوَضَّأَ فَعَسَلَ وَجْهَهُ» مقایسه می‌کند و می‌گوید همان گونه که شستن صورت، تفسیر و توضیح وضو گرفتن است، در این آیه نیز، آمدن عذاب، تفسیر و توضیح هلاکت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴ / ۱۹۸). ابن عاشور، این فاء را مصداق ترتیب ذکری می‌داند که از آن به «عطف مفصل بر مجمل» تعبیر می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۸ / ۱۶). ابوحیان نیز فاء تفسیریه را یکی از وجوه اصلی در تحلیل این آیه برمی‌شمارد (ابوحیان، ۱۴۲۰ق: ۵ / ۱۱). این دیدگاه که جوادی آملی نیز آن را به علت بیان چگونگی نابودی بر تفریع ترجیح می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ق: ۲۸ / ۹۵)، ساختار اطلاعاتی آیه را به این شکل تبیین می‌کند:

اجمال (خبر کلی و کوبنده): «أَهْلَكُنَّاهَا»؛ آن‌ها را هلاک کردیم.

تفصیل (شرح چگونگی آن هلاکت): «فَجَاءَهَا بِأُسْنَا بَيِّنَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ»؛ [یعنی هلاکت ما این گونه بود که] عذاب ما در شب‌هنگام یا در نیم‌روز به آنان رسید.

این معماری بلاغی، هشداردهندگی آیه را به اوج می‌رساند. خداوند با بیان ناگهانی نتیجه «أَهْلَكُنَّاهَا»، ابتدا ذهن مخاطب را با یک شوک مواجه کرده، کنجکاو می‌کند و سپس با تفصیل چگونگی آن، بر عنصر کلیدی غافل‌گیری تأکید می‌نماید. آن گونه که علامه طباطبایی اشاره می‌کند، انتخاب «شب‌هنگام» (بَيِّنَاتًا) و «نیم‌روز» (قَائِلُونَ) برای اشاره به زمانی است که آنان «در امنیت و غفلت کامل» به سر می‌بردند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۸ / ۹). بدین سان این ساختار یک گزارش تاریخی صرف نیست، بلکه یک صحنه‌سازی بلاغی برای به تصویر کشیدن نزول قهر الهی در اوج غفلت بشری است. چالش مترجم بازآفرینی این ساختار دو مرحله‌ای (خبر اجمالی - شرح تفصیلی) است، به گونه‌ای که این شدت هشداردهندگی و عنصر غافل‌گیری از بین نرود.

۲-۳-۵. گونه‌شناسی راهکارهای ترجمه آیه ۴ سوره اعراف در پیکره فارسی
 بررسی جامع ترجمه‌های معاصر در مواجهه با ساختار چالش برانگیز آیه ۴ سوره اعراف،
 سه راهکار اصلی را آشکار می‌سازد:

الف) راهکار غالب: هم‌پایه‌سازی با «و»

اکثریت مترجمان (ابراهیمی، ارفع، الهی قمشه‌ای، انصاریان، آیت‌اللهی، آیتی، برزی، پاینده، پورجوادی، حجتی، حداد عادل، رسولی محلاتی، رضایی اصفهانی، رهنما، شاهین، صلواتی، طاهری، فاضلی، گرمارودی، کرمی، مجتبوی، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، مشکینی، مکارم، یاسری و یزدان‌پناه) از رابط هم‌پایه‌ساز «و» برای اتصال دو گزاره استفاده کرده‌اند. این راهکار، رابطه دقیق میان هلاکت و آمدن عذاب را مبهم گذاشته، آن دورا به صورت دو گزاره هم‌سطح و صرفاً متصل بازنمایی می‌کند:
 - مکارم: «چه بسیار شهرها و آبادی‌ها که آن‌ها را هلاک کردیم و عذاب ما شب‌هنگام یا ... به سراغشان آمد».

- حداد عادل: «و چه بسیار شهرها که آن‌ها را به هلاکت رساندیم و شب‌هنگام یا ... عذاب ما بر آن‌ها فرود آمد».

ب) راهکارهای حفظ تفصیل: راهبردهای تبیین صریح و ضمنی

گروهی از مترجمان با به‌کارگیری سه شیوه متفاوت کوشیده‌اند رابطه توضیحی و سلسله‌مراتبی متن مبدأ را در زبان مقصد بازآفرینی کنند:

۱. تبیین صریح (با «که»، «چنان‌که» و ...): این راهکار که به وسیله مترجمانی چون امامی، خواجه‌ی، صفوی، فارسی، ملکی و یزدی اتخاذ شده، با استفاده از حروف ربط توضیحی به صراحت نشان می‌دهد که جمله دوم در حال شرح و تفصیل جمله اول است:

- صفوی: «و چه بسیار شهرهایی که آن‌ها را تباه ساختیم و چنان بود که عذاب ما شب‌هنگام ... به سراغشان آمد».

- امامی: «بسا شهری که نابودش ساخته‌ایم که خشم‌مان شب‌هنگام ... فروشان گرفت».

- ملکی: «چه شهرهای زیادی را نابود کردیم؛ این طور که ... عذابمان سراغشان آمد».

۲. حذف رابط (فصل): دو مترجم (صادق نوبری و کاویان پور) با حذف کامل رابط، دو گزاره را به صورت مستقل، اما پی‌درپی آورده‌اند تا خواننده رابطه توضیحی را از این هم‌نشینی استنباط کند:

- کاویان پور: «چه بسا از اهالی شهر و روستاها را هلاک کردیم. عذاب ما شب‌هنگام ... به سراغشان آمد».

ج) راهکار تسلسل بخشی از طریق به کارگیری حرف «پس»

سرانجام اقلیت کوچکی از مترجمان (سراج، شعرانی، شیروانی، مصباح‌زاده و معزی) با استفاده از حرف «پس»، یک رابطه ترتب زمانی میان دو گزاره برقرار ساخته و ساختار آیه را به یک روایت دومرحله‌ای (وقوع هلاکت و سپس آمدن عذاب) تبدیل کرده‌اند:

- سراج: «و بسیاری از مردم آبادی‌ها را هلاکشان کردیم. پس آمد بدیشان شکنجه ما در آن حال که در شب خفته بودند ...».

- شعرانی: «و بسا از قریه که هلاک گردانیدیم آن را، پس آمد آن را عذاب ما شب‌هنگام ...».

۳-۳-۵. تحلیل گفتمانی راهکارهای مترجمان در آیه ۴ سوره اعراف

تحلیل توزیع راهکارها در این آیه، یک بار دیگر نشان می‌دهد که مواجهه مترجمان با فاء تفسیریه یکسان نیست. هر راهکار نه تنها انتخابی زبانی، بلکه تصمیمی بلاغی است که تعیین می‌کند آیه به عنوان یک گزارش تاریخی صرف درک شود یا به مثابه یک صحنه سازی پرتنش از نزول قهرالهی.

انتخاب اکثریت مترجمان برای استفاده از رابط هم‌پایه‌ساز «و» بار دیگر یک راهبرد حداقلی و محتاطانه را به نمایش می‌گذارد؛ اما پیامد گفتمانی این «تسطیح» در آیه مورد

بحث، فراتر از صرف هم پایه کردن دو گزاره است. هدف اصلی بلاغی این آیه ایجاد حس وحشت ناشی از غافل گیری است؛ چنان که مفسرانی مانند طباطبایی و مکارم شیرازی بر آن تأکید کرده اند. راهکار هم پایه سازی با تبدیل ساختار «خبر شوکه کننده» شرح جزئیات غافل گیرکننده آن» به یک گزارش خطی متشکل از دو گزاره متصل، این تنش بلاغی را از بین می برد. بدین سان خواننده با گزارشی از «هلاکت و آمدن عذاب» مواجه می شود، نه با تجربه ذهنی هجومی که در اوج آرامش و غفلت رخ می دهد.

در مقابل، راهکارهایی که به دنبال حفظ تفصیل اند، آگاهانه برای بازآفرینی عنصر دراماتیک متن مبدأ می کوشند:

الف) تبیین صریح (با استفاده از «که» و «چنان که»)

این راهکارها با شفاف سازی رابطه توضیحی، به خواننده کمک می کنند تا دریابد که آیه در حال پاسخ به این پرسش مقدر است که «آن هلاکت چگونه بود؟». این ساختار پرسش و پاسخ، توجه خواننده را به جزئیات هولناک نزول عذاب جلب و بُعد هشداردهندگی آیه را تقویت می کند. بدین سان این راهکار بلاغی حذف رابط و ایجاد ساختار فصل نیز مانند ساختار پیشین عمل می کند؛ یعنی با بیان ناگهانی گزاره دوم (عذاب ما شب هنگام آمد...) درست پس از خبر کلی هلاکت، حس غافل گیری و ضربه ناگهانی نهفته در متن اصلی را به صورت ساختاری در ترجمه بازتولید می کند. این سکوت نحوی، خواننده را در همان موقعیت غافل گیرانه ای قرار می دهد که اهل قریه در آن هلاک شدند.

ب) راهکار اقلیت، یعنی تسلسل بخشی از طریق به کارگیری حرف «پس»

به کارگیری این راهکار در این آیه خاص با چالشی مضاعف و منحصر به فرد مواجه است. برخلاف دو آیه قبل، در اینجا ترجمه فاء به حرف «پس» تناقضی زمانی و منطقی آشکار ایجاد می کند: آن ها را هلاک کردیم ← پس ← عذاب ما آمد.

این ساختار خواننده را با این سؤال مواجه می کند که «آمدن عذاب» چگونه می تواند

پس از «وقوع هلاکت» رخ بدهد؟ این تناقض نه تنها معماری بلاغی متن را مخدوش می‌کند، بلکه ناسازگاری‌ای منطقی در سطح روایت پدید می‌آورد که نشان می‌دهد راهکار یادشده در چنین بافت‌هایی چقدر می‌تواند ناکارآمد باشد.

بدین سان این موردکاوی نشان می‌دهد که وفاداری در ترجمه، مستلزم درک عمیق هدف بلاغی خاص هرآیه است. در اینجا، هدف صرفاً گزارش هلاکت نیست، بلکه بازآفرینی صحنه غافل‌گیری است؛ هدفی که انتقال کامل آن تنها از طریق راهکارهای حفظ تفصیل محقق می‌شود.

نتیجه

پژوهش حاضر با هدف واکاوی راهکارهای مترجمان فارسی در برگردان فاء عطف ذکری و تحلیل ریشه‌ها و پیامدهای گفتمانی این راهکارها به انجام رسید. تحلیل کیفی سه آیه کلیدی در ترجمه‌های معاصر فارسی، یافته‌های زیر را در پاسخ به پرسش‌های پژوهش آشکار ساخت:

۱. عملکرد مترجمان الگوهای غالبی را نشان می‌دهد. برخلاف تصور اولیه، راهکار «تسلسل‌بخشی» (روایی‌سازی) با استفاده از «پس» یک راهکار حاشیه‌ای و در اقلیت است. در واقع راهکار غالب و پرتکرار در تمام مواردکاوی‌ها «هم‌پایه‌سازی» (خنثی‌سازی) از طریق استفاده از حرف ربط «و» است. پس از آن، به ترتیب، راهکارهای موفق «حفظ تفصیل» (از طریق حذف رابط یا کاربرد «که» تفسیری) و راهکار «تسلسل‌بخشی» قرار دارند. این توزیع نشان می‌دهد که چالش اصلی بیشتر مترجمان نه تمایل به روایی‌سازی، بلکه یافتن معادلی دقیق برای یک ساختار سلسله‌مراتبی در زبان فارسی بوده است.

۲. تحلیل‌ها نشان داد که هریک از راهکارهای یادشده به شکل‌گیری یک پدیده گفتمانی متمایز می‌انجامد:

- راهکار غالب هم‌پایه‌سازی با «و» به پدیده «تسطیح گفتمانی» می‌انجامد. در این فرایند، معماری سه‌بعدی و سلسله‌مراتبی متن مبدأ به ساختاری دوبعدی و خطی

فروکاسته می‌شود.

- راهکار اقلیت، یعنی تسلسل بخشی از طریق به کارگیری حرف «پس»، به پدیده روایی سازی می‌انجامد که در آن، ساختاری توضیحی و ایستا به روایتی پویا با توالی زمانی تبدیل می‌شود.

- راهکارهای حفظ تفصیل نیز به پدیده بازآفرینی بلاغی می‌انجامد که در آن، کارکرد گفتمانی متن مبدأ با استفاده از ابزارهای متفاوت، اما هم‌ارزش در زبان مقصد بازسازی می‌شود.

۳. پیامدهای این دگرگونی‌های گفتمانی که در پاسخ به پرسش سوم بررسی شد، عمیق و چندلایه است. پدیده تسطیح گفتمانی از طریق حذف رابطه توضیحی، هنر بلاغی قرآن در ایجاد تعلیق و سپس تفصیل را خنثی می‌کند و به تقلیل بلاغی می‌انجامد. این راهکار ژرفای کلامی متن را کم‌رنگ کرده، آن را به گزارشی از دو گزاره هم‌سطح تبدیل می‌کند. پدیده روایی سازی نیز با ایجاد یک توالی زمانی کاذب نه تنها این نیروی بلاغی را از بین می‌برد، بلکه در مواردی، مانند آیه ۴ سوره اعراف به یک تناقض منطقی می‌انجامد و حتی می‌تواند نوع یک گزاره را از کلامی به داستانی تغییر دهد.

۴. ویژگی اصلی راهکارهای موفق، گذار از ترجمه تحت‌اللفظی به ترجمه عملکردی است. این راهکارها به جای یافتن معادل برای حرف «فاء» به دنبال بازآفرینی کارکرد گفتمانی آن، یعنی ایجاد رابطه توضیحی بوده‌اند. ابزارهای کلیدی زبان فارسی برای تحقق این مهم عبارت‌اند از:

- «که» تفسیریه: به عنوان صریح‌ترین و دقیق‌ترین ابزار برای ایجاد یک بند توضیحی.
- «فصل» یا حذف رابط: به عنوان یک ابزار بلاغی که با ایجاد سکوت نحوی، خواننده را به کشف رابطه توضیحی وامی‌دارد.

- عبارات تبیینی صریح: مانند «بدین منظور» یا «به این صورت که» که ابزار یک مداخله تفسیری موفق برای شفاف‌سازی رابطه منطقی هستند.

در مجموع این پژوهش نشان داد که ترجمه یک حرف ربط به ظاهر ساده، در واقع یک

کنش پیچیده تفسیری و بلاغی است. وفاداری به متن مقدس قرآن مستلزم آن است که مترجم در مقام یک تحلیلگر گفتمان عمل کند و نه تنها به انتقال محتوا، بلکه به بازآفرینی معماری منطقی و بلاغی متن نیز متعهد باشد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه‌های: ابراهیمی، ارفع، استادولی، الهی قمشه‌ای، امامی، انصاریان، ایران پناه، آیت‌اللهی، آیتی، برزی، بهبودی، خسروی، پابنده، پورجوادی، حاجتی، حداد عادل، خواجوی، رسولی محلاتی، رضائی، رهنما، سراج، شاهین، شعرانی، شیروانی، صادق نوبری، صفوی، صلواتی، طاهری، فارسی، فاضلی، کاویان پور، گرمارودی، کرمی، مجتوبی، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، مشکینی، مصباح‌زاده، معزی، مکارم شیرازی، ملکی، یاسری، یزدان پناه و یزدی.
۲. آلوسی، محمود بن عبد الله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن هشام انصاری، عبدالله بن یوسف، *معنی اللیب*، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۵. ابوالسعود، محمد بن محمد، *تفسیر ابی السعود*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۶. ابو حیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۷. انوری، حسن و حسن گیوی، *دستور زبان فارسی ۲*، انتشارات فاطمی، تهران، ۱۳۹۰ش.
۸. انوری، حسن، *فرهنگ بزرگ سخن*، سخن، تهران، ۱۳۸۱ش.
۹. بلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، وجدانی، قم، بی تا.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۹ش.
۱۲. حاجی خانی، علی و دیگران، «واکاوی انواع فاء در قرآن کریم و ارزیابی برگردان فارسی آن»، *دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، دوره سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ش.
۱۳. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۱۴. خضری، محمدمامین، *من أسرار حروف العطف فی الذکر الحکیم «الفاء و ثم»*، مکتبه وهبه، قاهره، ۱۴۲۷ق.

۱۵. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. سمین، احمد بن یوسف، *الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون*، با مقدمه و تقریظ: احمد محمد صیره، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. شمینی، احمد بن محمد، *المنصف من الکلام علی معنی ابن هشام*، ادب الحوزة، قم، بی تا.
۱۹. شمیسا، سیروس، *معانی*، نشر میترا، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. صفائی بوشهری، غلامعلی، *ترجمه و شرح معنی الادیب*، قدس، قم، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۳ ق.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۲۴. مستفید، حمیدرضا، *در محضر قرآن کریم*، مرکز طبع و نشر قرآن، تهران، ۱۳۹۳ ش.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.
26. Baker, M., *In Other Words: A Coursebook on Translation*, London, Routledge, 1992.
27. Halliday, M. A. K., and R. Hasan. *Cohesion in English*, London, Longman, 1976.
28. Toolan, M., *Narrative: A Critical Linguistic Introduction* (2nd ed.), London, Routledge, 2001.

مدل مفهومی مقایسه اعتقاد به منجی موعود در اسلام، مسیحیت و یهودیت براساس آموزه‌های قرآن کریم و عهدین

محمد محمدی^۱

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی اعتقاد به منجی موعود در ادیان ابراهیمی اسلام، مسیحیت و یهودیت می‌پردازد. این باور، به‌عنوان یکی از اصول مهم اعتقادی در ادیان یادشده، دارای اشتراکات و افتراقاتی است که رستگاری بشر را به ظهور منجی پیوند می‌زند. در این پژوهش، با بهره‌گیری از روش تحلیلی-تطبیقی و رویکرد اسنادی-کتابخانه‌ای، ضمن تبیین دیدگاه‌های هر یک از سه دین پیش‌گفته درباره منجی موعود، نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها مورد تحلیل قرار گرفته است. هدف اصلی پژوهش ارائه یک مدل مفهومی برای نمایش وجوه تمایز و تشابه در باور به منجی موعود است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اصل اعتقاد به منجی موعود و انتظار برای ظهور او، به‌رغم تفاوت‌هایی در جزئیات، به‌عنوان مقوله‌ای ضروری و مشترک میان این سه دین شناخته می‌شود. پژوهش حاضر ظرفیت بالایی برای گفت‌وگوی ادیان و پژوهش‌های تطبیقی در حوزه انتظار منجی موعود فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: مدل مفهومی، مطالعه تطبیقی، منجی موعود، اسلام، مسیحیت، یهودیت.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

باور به ظهور منجی موعود در پایان تاریخ، از مفاهیم بنیادین در ادیان ابراهیمی به شمار می‌رود و نقشی محوری در شکل‌گیری جهان‌بینی آخرالزمانی ایفا می‌کند. این باور نه تنها بازتابی از امید به آینده‌ای روشن و نجات‌بخش در عمق بحران‌های اخلاقی و اجتماعی بشر است، بلکه بستری مشترک برای تأملات فلسفی، کلامی و اجتماعی در سه دین اسلام، یهودیت و مسیحیت فراهم می‌آورد. در متون مقدس این ادیان، اشارات روشنی به وجود فرد یا افرادی نجات‌بخش در آخرالزمان شده است؛ از جمله در تثنیه ۱۵:۱۸ که حضرت موسی علیه السلام از پیامبر آینده خبر می‌دهد، در یوحنا ۱۶:۱۴ که عیسی علیه السلام وعده آمدن «تسلّی‌دهنده» را می‌دهد و در آیه ۶ سوره صف که حضرت عیسی علیه السلام از پیامبری به نام «احمد» سخن می‌گوید (Bible, New International Version؛ صف / ۶).

پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی و تحلیلی می‌کوشد ضمن بررسی این باور در سه دین ابراهیمی اسلام، یهودیت و مسیحیت، به تحلیل وجوه اشتراک و افتراق آن نزد ادیان بپردازد. این تحلیل در چهارچوب مفاهیم کلیدی‌ای چون عدل، نجات و انتظار معطوف به آینده صورت می‌گیرد و از این طریق تلاش می‌شود مؤلفه‌های معرفتی و اجتماعی نهفته در این باور آشکار گردد (Smith, 2020; Jones, 2018).

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که تصویر منجی موعود در سه دین یادشده چگونه ترسیم شده و هم‌پوشانی و افتراق این تصویرها کجاست و آیا می‌توان با اتکا به متون مقدس، چهارچوبی مفهومی برای تحلیل تطبیقی این آموزه طراحی کرد؟

چنین پژوهشی می‌تواند ضمن پرکردن خلأهای موجود در مطالعات تطبیقی، زمینه‌ای علمی برای تقویت گفت‌وگوی بین‌الادیانی فراهم آورد. پیش‌فرض نظری پژوهش این است که هرچند آموزه منجی موعود در هر دینی ساختاری خاص دارد، در عناصری چون انتظار جهانی، مبارزه با ظلم و ظهور حق مشترک است و البته تفاوت‌هایی در هویت منجی، شرایط ظهور و نقش نهایی او قابل مشاهده است (Ali, 2020; Khan, 2019؛ بقره /

از طریق طراحی یک مدل مفهومی تصویری که نشان‌دهنده اشتراکات و تمایزات موجود باشد، می‌توان گامی نو برای فهم هم‌گرایانه این باور دینی برداشت.

۲. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های کیفی است و به صورت خاص در زمره مطالعات تحلیلی و تطبیقی قرار می‌گیرد که با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای و اسنادی، ضمن مروری جامع بر ادبیات اعتقاد به منجی موعود در ادیان یادشده، به ارائه مدلی مفهومی برای شناساندن نقاط اشتراک و افتراق و نمایاندن میزان بسامد (فراوانی) نقاط تلاقی می‌پردازد (Mohammad, 2021; Brown, 2017; Johnson, 2019).

مدل مفهومی پژوهش، ابزاری تحلیلی است که به کمک آن مؤلفه‌ها و ابعاد پژوهش و روابط میان آن‌ها مشخص می‌شود. بیشتر پژوهش‌های علمی مبتنی بر مدل مفهومی هستند. چنین مدلی در نمایش روابط بین مؤلفه‌ها بسیار مؤثر است و مبنای یک پژوهش علمی به شمار می‌آید. مدل مفهومی را می‌توان با ترسیم روابط مؤلفه‌های گوناگون پژوهش مشخص کرد (Neuman, 2017; Creswell, 2018).

در پژوهش حاضر، مدل مفهومی مقایسه اعتقاد به منجی موعود در اسلام، مسیحیت و یهودیت از طریق بررسی تطبیقی و تحلیلی موارد یادشده در قرآن کریم، انجیل و تورات ترسیم شده است. این مدل پیشنهادی دارای دو دسته مؤلفه اشتراکات و افتراقات است که به آن در بخش یافته‌ها اشاره خواهد شد.

۳. یافته‌های پژوهش

باور به آینده‌ای روشن و نجات‌بخش در بیشتر ادیان به ویژه در ادیان ابراهیمی، یکی از ارکان جهان‌بینی دینی به شمار می‌رود و نقش بنیادینی در معنا بخشی به رنج‌های بشر و جهت‌دهی به امیدهای جمعی دارد. انتظار برای ظهور یک منجی آسمانی، به منزله آمادگی اخلاقی و اعتقادی برای فراهم‌سازی زمینه‌های تحقق عدالت جهانی، در متون مقدس اسلام، یهودیت و مسیحیت تکرار شده و به عنوان یک اصل کلیدی قلمداد

می شود (Smith, 2019; Brown & Williams, 2020).

در متون این ادیان، الگوی گذار از دوران دشوار و پر آشوب آخرالزمان به دوره‌ای متعالی، مبتنی بر صبر و پایداری در برابر رنج‌ها و با نوید نهایی برقراری حکومت عدل الهی توصیف می‌شود. در واقع این دوره، مرحله نهایی تکامل تاریخی در زمین بوده و منجی موعود، با اتکا به قدرت الهی، نظام سلطه ظلم را از میان برمی‌دارد و تمامی نیروهای شر و طاغوت، از جمله شیطان، در برابر او مغلوب می‌شوند. به تعبیر قرآن کریم، سرانجام، حکومت به بندگان صالح خداوند سپرده خواهد شد و رهایی نهایی بشر از چنگال فریب و گمراهی تحقق خواهد یافت (Johnson, 2018; Patel, 2020؛ آل عمران / ۵۵).

به هر رو برای رسیدن به تحلیل تطبیقی باور به منجی موعود در سه دین ابراهیمی، ابتدا دیدگاه هر دین به صورت مستقل تحلیل و سپس با بهره‌گیری از مدل مفهومی پیشنهادی، نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه آن‌ها درباره مفهوم نجات و منجی موعود استخراج شده است. هدف نهایی نیز ارائه یک جمع‌بندی تحلیلی درباره ابعاد و مؤلفه‌های اصلی این باور در سه دین ابراهیمی بوده است.

۳-۱. منجی موعود در اسلام

در متون دینی اسلام، به ویژه قرآن کریم و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام تصویری روشن از آینده‌ای ترسیم شده که در آن، نجات نهایی بشر به وسیله شخصیتی الهی تحقق می‌یابد. قرآن به صورت مکرر از تحقق وعده الهی غلبه دین حق بر دیگر مکاتب یاد می‌کند: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (توبه / ۳۳؛ صف / ۹؛ فتح / ۲۸). این پیروزی نهایی بر مبنای برقراری عدالت و حذف ساختارهای ظلم و طغیان معرفی شده است: «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء / ۸۱).

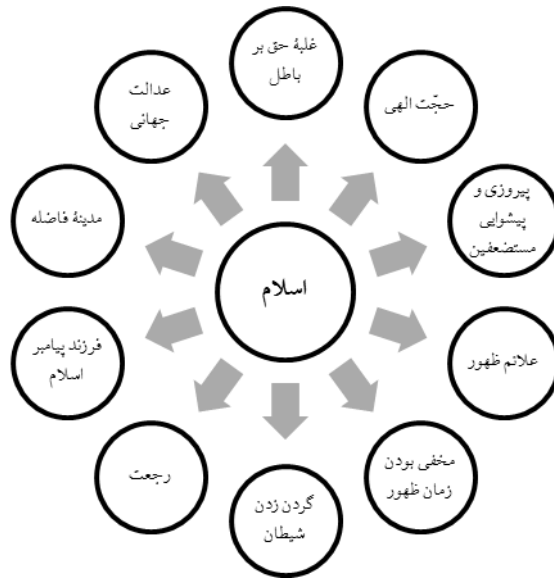
شیعه اثنی عشری، به استناد احادیث متواتر، ظهور «مهدی موعود» را تحقق وعده الهی می‌داند؛ شخصیتی از نسل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که حکومتی جهانی بر اساس عدل و توحید بنا

می‌نهد (مجلسی، ۱۳۹۴ش: ۷۰ / ۵۱). در این اخبار، وی دوازدهمین امام از اهل بیت علیهم‌السلام معرفی شده که در دوران غیبت به سر می‌برد و ظهور او منوط به شرایط خاصی است که تنها خداوند از آن آگاه است. تعیین زمان ظهور، طبق نقل امام باقر علیه‌السلام، امری غیرمجاز شمرده شده است (کلینی، ۱۳۶۲ش: ۱ / ۳۳۹؛ صدوق، ۱۳۸۴ش: ۲ / ۴۷۲).

موضوعاتی مانند نامعلوم بودن زمان ظهور، علائم پیشینی و همراهی دیگر پیامبران مانند حضرت عیسی علیه‌السلام در دوران ظهور، بخشی از منظومه اعتقادی شیعه درباره آینده بشر را شکل می‌دهد؛ به ویژه روایت نزول عیسی علیه‌السلام و اقامه نماز پشت سر مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف مورد توجه منابع روایی است که نماد هم‌گرایی ادیان در دوره پس از ظهور قلمداد شده و می‌تواند مبنای گفت‌وگوی ادیان قرار گیرد (کلینی، ۱۳۶۲ش: ۱ / ۴۰۲).

از دیدگاه اسلامی، جامعه پس از ظهور به مثابه مدینه‌ای فاضله معرفی شده که در آن حق حاکم خواهد شد، نفاق و شرک از بین خواهد رفت و شرایط برای رشد کامل انسان مهیا خواهد بود. آیات متعددی مانند *﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾* (انبیاء / ۱۰۵) بر این مضمون دلالت دارند (Majlisi, 2015).

در کنار این تصویر کلی که در بردارنده یک طرح تمدنی-الهی برای تحقق غایت آفرینش است، آموزه‌هایی چون رجعت، استمرار حجت الهی در زمین و تحقق وعده الهی در انتقام از ظالمان، بخش دیگری از منظومه منجی‌باوری در اسلام را تشکیل می‌دهد. به هر رو بسیاری از این مفاهیم به تفسیری تخصصی در چهارچوب کلامی و اعتقادی شیعی نیازمند است و در تطبیق بین‌الادیانی باید به عناصر مشترک، مانند عدالت، نجات و مشارکت جهانی توجه شود.



تصویر ۱. ویژگی‌های اعتقاد به منجی موعود در دین اسلام

۲-۳. منجی موعود در مسیحیت

با توجه به آموزه‌های کتاب مقدس، مسیحیان معتقدند که حضرت آدم به گناه سرپیچی از فرمان الهی از بهشت رانده شد و این گناه نخستین سبب شد که طبیعت انسان دچار فساد و آلائش شود. به تصریح رسالهٔ پولس به رومیان «وقتی آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل انسان را آلوده ساخت؛ حتی باعث انتشار مرگ در سراسر جهان شد» (Romans 5:12-14, New International Version [NIV], 2011). براین اساس، گناه آدم تأثیری وراثتی بر تمامی بشر گذاشته، انسان با طبیعتی متمایل به گناه متولد می‌شود.

اگرچه پیامبران متعددی از سوی خدا برای هدایت انسان‌ها و ارائهٔ شریعت‌های مختلف فرستاده شدند، براساس الهیات مسیحی، هیچ‌یک قادر به نجات انسان از گناه نخستین نبودند. به باور معتقدان این دین، تنها راه‌هایی از این گناه فطری، ایمان به عیسی مسیح به‌عنوان نجات‌دهنده و پذیرش قربانی شدن او بر صلیب است؛ چراکه وی با فدا کردن جان خویش کفارهٔ گناه آدم و نسل او را پرداخت کرد (Romans 6:12-14, NIV,)

(2011).

در کتاب مقدس تأکید شده که جز خداوند هیچ کس، حتی فرشتگان، زمان دقیق ظهور حضرت عیسی علیه السلام را نمی داند؛ البته نشانه هایی برای تعیین زمان ظهور بیان شده که پیش از وقوع رخ می دهد؛ از جمله: ۱. زمانی که ظلم و بی عدالتی سراسر جهان را فرا گرفته باشد. ۲. ظهور در دوران ذلت قوم یهود. ۳. وقوع جنگ میان دولت ها پیش از ظهور. ۴. آمدن دجال به عنوان آزمونی پیش از ظهور (یوحنا ۱۸: ۲). ۵. نشانه هایی در آسمان، ماه و ستارگان دیده خواهد شد که حاکی از نزدیک بودن سلطنت خداوند است (لوقا ۲۱: ۲۵-۳۳؛ متی ۲۴: ۳۶، ۲۴: ۱۳، ۲۵).

براساس آموزه های عهد جدید، پس از ظهور، عدل و صلح جهانی برپا شده، ظلم و ستم رخت بر خواهد بست. بازگشت حضرت عیسی علیه السلام به عنوان مسیح موعود یکی از باورهای بنیادین مسیحیان است: «مسیح بار دیگر می آید برای کسانی که منتظر او می باشند و او ظاهر خواهد شد به جهت نجات» (عبرانیان ۹: ۲۸). این منجی از نسل حضرت داوود معرفی شده و مأمور نجات امت از گناه است. وی «پسر انسان» و «پسر خدا» خوانده می شود.

نشانه های ظهور شامل مخفی بودن زمان آن، زنده شدن مردگان و ظهور دوباره الیاس به عنوان بشارت دهنده است. در آموزه های عهد جدید برویگی های حضرت داوود و پادشاهی مقتدرانه او تأکید شده است؛ یعنی مسیح به عنوان نجات دهنده و پادشاه بر کل زمین حکمرانی خواهد کرد. باور به غلبه نهایی حق بر باطل و زندگی ابدی صالحان در جهان پس از ظهور، از آموزه های برجسته مسیحی است: «و اما حلیمان وارث زمین خواهند شد و از فراوانی نعمت و سلامتی متلذذ خواهند شد» (مزمور ۹: ۳۷، ۲۹، ۱۸). همچنین در اشعیا آمده است: «شهرهای ویران شده آباد می شوند» (اشعیا: ۲۷).

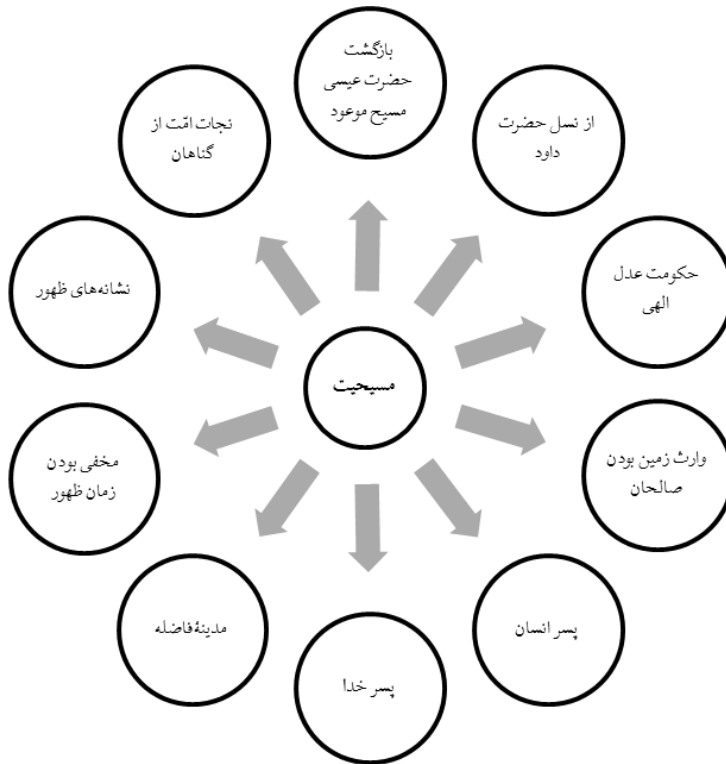
در عهد جدید، اصطلاح «ملکوت خدا» که به حکومت خدا بر زمین اشاره دارد و حضرت عیسی علیه السلام آن را مژده داده، بارها به کار رفته است (مرقس ۱۴ بار؛ لوقا ۳۹ بار؛ متی ۳۲ بار). این ملکوت نمادی از تحقق وعده های الهی برای برقراری عدالت و حاکمیت

دین خدا در جهان است. حضرت عیسی در دعا به پیروانش می‌فرماید: «ای پدر ما که در آسمان‌ها هستی، باید نام تو تقدیس شود. باید ملکوت تو بیاید. باید مشیت تو وجود پیدا کند؛ آن‌گونه که در آسمان است، باید در زمین نیز باشد» (متی ۱۰:۶؛ لوقا ۱۱:۲).

مدینه فاضله یا جامعه آرمانی پس از ظهور حضرت مسیح پاسخی به نیاز بشر برای تحقق عدالت، مساوات و صلح جهانی است. پس از تحمل رنج‌ها و ظلم‌های فراوان، انسان‌ها منتظر منجی‌ای هستند که با برپایی حکومتی عادلانه، آن‌ها را از ظلمت به نور رهنمون سازد. عهد جدید درباره آینده جهان پیش‌بینی‌هایی می‌کند که نویددهنده تشکیل حکومتی فراگیر و عادلانه است؛ آینده‌ای که در آن همه انسان‌ها از حقوق برابر برخوردارند و به کمال انسانی دست خواهند یافت.

براساس آموزه‌های مسیحی، تاریخ بشر به هفت دوره تقسیم می‌شود که دوره هفتم با بازگشت حضرت عیسی و برقراری حکومت جهانی او مشخص می‌شود؛ حکومتی که تمامی جهان را در بر گرفته و همه ملت‌ها تحت سیطره آن قرار خواهند گرفت. در این دوران، پس از گذر از مشکلات و آشوب‌ها، عدالت و امنیت در سراسر زمین برقرار خواهد شد.

در آموزه‌های مسیحی، منجی موعود همان حضرت عیسی بن مریم است که نسبش به حضرت داوود پیامبر می‌رسد. در انجیل‌های چهارگانه، ویژگی‌ها و القاب متنوعی به حضرت مسیح نسبت داده شده که هر یک نمایانگر بُعد خاصی از شخصیت اوست: نخست، نام «عیسی» (یشوع) که در عبری به معنای «نجات خدا» است. دوم، لقب «پسر انسان» که بیش از هشتاد بار در عهد جدید بر عیسی اطلاق شده و به جنبه انسانی و رسالت الهی وی اشاره دارد. سوم، لقب «پسر خدا» که در برخی بخش‌ها مسیح را بنده خدا و در بخش‌های دیگر هم‌ذات با خدا می‌داند و بیانگر آموزه تثلیثی در بعضی شاخه‌های مسیحیت است. چهارم، لقب «مسیح» یا «ماشیا» به معنای «برگزیده» است. پنجم، لقب «منجی» که به نقش نجات‌بخشی عیسی اشاره دارد.



تصویر ۲. ویژگی‌های اعتقاد به منجی موعود در مسیحیت

۳-۳. منجی موعود در یهودیت

عهد عتیق و آموزه‌های یهود نشان می‌دهد که تورات بشارت‌های متعددی دربارهٔ پایان یافتن شرّ و بدی و غلبهٔ خیرارائه کرده است. در واقع مفهوم منجی ارتباطی عمیق با آرمان‌های قوم یهود دارد و پیامبران بنی‌اسرائیل به پیشگویی دربارهٔ رسیدن منجی و نجات قوم یهود پرداخته‌اند؛ برای نمونه در مزمو ۷۲:۳ آمده است: «آن‌گاه در سراسر سرزمین ما سلامتی و عدالت برقرار خواهد شد؛ باشد که پادشاه به داد مظلومان برسد و از فرزندان فقیر حمایت کند و ظالمان را سرکوب نماید». نخستین کسی که این پیشگویی‌ها را کتابت کرده، عاموس نبی بوده است.

در این دوره مسیحایی، آینده‌ای روشن ترسیم می‌شود که تمام آرزوهای تاریخی و دینی قوم یهود در آن محقق خواهد شد. در این راستا، خداوند فرزندی از نسل داوود را به عنوان منجی برمی‌انگیزد تا بنی اسرائیل را از خواری و سرگردانی نجات داده و به سرزمین موعود بازگرداند. تجدید سلطنت داوود نماد بازگشت ملکوت خدا بر زمین و برقراری حکومتی آسمانی و عادلانه است. در متون یهودی، الیاس نبی (الیاهو) نقش مهمی در مقدمات ظهور دارد. او پیش از آمدن منجی ظاهر شده، معجزات را احیا و کتاب مقدس را تفسیر می‌کند و حتی شیطان را نابود می‌سازد. این مضمون در عهد جدید نیز آمده است: «الیاس می‌آید و همه چیز را اصلاح خواهد کرد» (متی ۱۱: ۱۳-۱۷).

تورات و متون یهودی تأکید دارند که منجی موعود از بنی اسرائیل خواهد بود و رسالت او در چهارچوب شریعت یهود باقی خواهد ماند. به کار بردن اصطلاحاتی مانند «مسیح پسر داوود»، «بنده خدا» و «پسر انسان»، به این منجی صفاتی دینی، قومی و سلطنتی می‌دهد. از نظر یهودیان کهن، داوود الگویی از یک فرمانروای قوی، عدالت طلب و جنگجواست و انتظار می‌رود منجی موعود با چنین ویژگی‌هایی ظهور نماید و حکومت عدل را در زمین احیا کند. بنابراین انتظار بازگشت قدرت داوودی بخش مهمی از امیدهای یهود در آخرالزمان و تحقق ملکوت خداوند است.

در دین یهود، ایمان نقش مهمی در نجات انسان ایفا می‌کند و عامل اصلی سعادت به شمار می‌آید. براساس آموزه‌های تورات، گناه باعث هلاکت و دوری از فیض الهی می‌شود و تنها راه بازگشت توبه صادقانه است. انسان در صورت انحراف از مسیر الهی، با مجازات الهی روبه‌رو می‌شود؛ اما با توبه برای او امکان رحمت و مغفرت فراهم می‌آید. رستگاری در اندیشه یهود بیشتر دارای ابعاد دنیوی است؛ از این رو سعادت‌مندی انسان به حضور در سرزمین مقدس، اجرای دستورات الهی و زندگی در سایه حکومت عدل الهی وابسته است.

در یهودیت، منجی موعود با عنوان «ماشیح» شناخته می‌شود که به معنای «تدهین شده» یا «منتخب خدا برای سلطنت» است. ماشیح مأموریت دارد بنی اسرائیل را

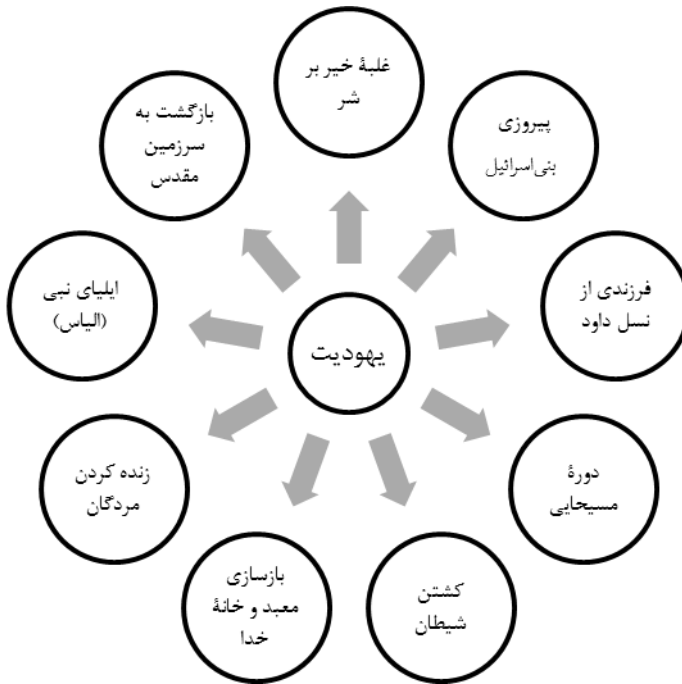
از تبعید بازگرداند، آنان را گرد هم آورد و حکومت عدل را برقرار سازد. طبق باور یهودیان، ظهور ماشیح پس از دوره‌ای از سختی‌ها و فجایع رخ می‌دهد، زمانی که شربه اوج خود می‌رسد و امید به عدالت در دل‌ها زنده می‌شود. در این زمان، خداوند جهان را دگرگون ساخته، صالحان را از ظالمان جدا کرده و پیروزی نهایی از آن ماشیح فرزند داوود خواهد بود.

یهودیت نیز به شدت از تعیین زمان ظهور پرهیز دارد؛ چنان‌که تلمود کسانی را که زمان دقیق ظهور را محاسبه می‌کنند، مورد نهی قرار داده و البته انتظار برای آمدن ماشیح عملی ارزشمند و مورد تأکید است. برخی نشانه‌ها از جمله افزایش گناه، مخالفت با فرمان الهی، تنهایی منجی در آغاز، کاهش زشتی منکرات، نفرت از نیکوکاران و سقوط جایگاه دانشمندان نیز در متون یهودی ذکر شده است (یهودیت، ۳: ۱۱۱-۱۱۲).

عاموس نبی در کتاب خود به روزی اشاره کرده که خداوند عدالت را همچون نهر روانی در زمین جاری خواهد کرد (عاموس ۵: ۲۴). این وعده‌ها در کتاب‌های دیگر پیامبران عبری مانند اشعیا، ارمیا و حزقیال نیز تکرار شده است. اشعیا از منجی‌ای سخن می‌گوید که از نسل داوود است، روح خدا بر او قرار دارد و با حکمت و عدالت حکومت می‌کند (اشعیا ۱۱: ۵). این پادشاه عادل نه تنها قوم یهود، بلکه همه ملت‌ها را به صلح و پرستش خدا دعوت می‌کند. در اشعیا آمده است: «گرگ با بزّه سکونت خواهد کرد و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید... و به هیچ کس آسیب نخواهد رساند» (اشعیا ۶: ۹-۱۱). این تصویر جامعه آرمانی و عصر مسیحایی است که در آن شر، ظلم و دشمنی از بین می‌رود و صلح و برکت برقرار می‌شود.

یهودیان پس از نخستین ویرانی بیت المقدس همواره در انتظار رهبری بزرگ بوده‌اند که شهر آرمانی و مدینه فاضله را بنا کند و شکوه قوم یهود را بازگرداند. این منجی به عنوان پادشاه نجات‌دهنده با برقراری عدالت، حکومت خدا بر زمین را احیا کرده، حق مظلوم را از ظالم خواهد گرفت. منجی در یهودیت «ماشیح» نام دارد. ماشیح از نسل داوود است و وظیفه نجات انسان‌ها را برعهده دارد (اشعیا، همان).

نقطهٔ تمایز یهودیت از اسلام و مسیحیت، اعتقاد به تولد نیافتن منجی و مسئلهٔ غیبت است. یهودیان معتقدند منجی هنوز ظهور نکرده و ممکن است افراد شایسته‌ای پیش از ظهور قیام کنند. همچنین ظهور منجی مشروط به رسیدن انسان‌ها به درجه‌ای از لیاقت و تقوا است و همچنین ممکن است خود فرد تا زمان ظهور از مقام نبوت خود بی‌اطلاع باشد. در یهودیت، وابستگی زمانی و مکانی به شدت مشهود است. آنان به سرزمین اسرائیل و بیت‌المقدس وابسته‌اند و باور دارند که یهودی هرکجا باشد، در تبعید است و برای روز بازگشت به دوران طلایی دعا می‌کند. هدف از باور به ماشیح نجات قوم یهود است.



تصویر ۳. ویژگی‌های اعتقاد به منجی موعود در یهودیت

۳-۴. ویژگی‌های اعتقاد به منجی موعود در ادیان سه‌گانهٔ ابراهیمی

اینک پس از بررسی دیدگاه‌های هر سه دین دربارهٔ منجی موعود، نخست، ۳۱ ویژگی

اعتقاد به منجی در جدول شماره ۱ قرار گرفته و سپس مدل مفهومی تطبیقی ارائه شده است. مدل یادشده از طریق شناسایی و طبقه‌بندی مؤلفه‌های اصلی اعتقاد به منجی موعود در سه دین ابراهیمی، امکان مقایسه‌ای ساختاریافته را فراهم آورده، می‌تواند مبنای تحلیل‌های عمیق‌تر در حوزه الهیات تطبیقی و گفت‌وگوی ادیان قرار گیرد. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، این مدل شامل دو دسته مؤلفه اصلی اشتراکات و افتراقات است که در تصویر شماره ۴ ارائه شده است.

ردیف	عنوان	اسلام	مسیحیت	یهودیت
۱	چیره شدن ایمان بر کفر به وسیله منجی موعود	✓	✓	✓
۲	حاکمیت یافتن علم به وسیله منجی موعود	✓	✓	✓
۳	برقراری عدالت اجتماعی به وسیله منجی موعود	✓	✓	✓
۴	نجات بشریت از ظلم و جور به وسیله منجی موعود	✓	✓	✓
۵	به ارث رسیدن زمین به صالحان به وسیله منجی موعود	✓	✓	✓
۶	مغلوب شدن باطل و احقاق حق به وسیله منجی موعود	✓	✓	✓
۷	آسمانی و الهی بودن منجی موعود	✓	✓	✓
۸	فرود یکی از انبیای الهی از آسمان هنگام ظهور منجی موعود	✓	✓	✓
۹	مخفی بودن زمان ظهور منجی موعود	✓	✓	✓
۱۰	اصل ظهور منجی موعود	✓	✓	✓
۱۱	تحقق آرمان شهر یا مدینه فاضله به دست منجی موعود	✓	✓	✓

✓	✓	✓	وقوع علائمی پیش از ظهور منجی موعود	۱۲
✓	✓	✓	ایمان به خدا به عنوان شرط نجات از سوی منجی موعود	۱۳
✓	✓	✓	ماهیت و شخصیت منجی موعود	۱۴
✓	✓	✓	تحقق غیبت منجی موعود	۱۵
✓	✓	✓	در قید حیات بودن منجی موعود	۱۶
✓	✓	✓	قلمرو و دامنه دعوت و حاکمیت منجی موعود	۱۷
✓	-	✓	بشارت به پایان یافتن آفات و شرور و غلبه خیر و خوبی بر آن‌ها به وسیله منجی موعود	۱۸
✓	-	-	سلطنت «ملکوت خداوند» به معنای حاکمیت مطلق یهود	۱۹
✓	-	-	معرفی عمانوئیل به عنوان منجی موعود	۲۰
✓	-	-	معرفی کوروش هخامنشی به عنوان منجی بنی اسرائیل از اسارت بابلیان	۲۱
✓	-	-	معرفی «زرور بابل» به عنوان منجی موعود	۲۲
✓	-	-	معرفی ایلیای نبی به عنوان بشارت‌دهنده تحقق وعده الهی و ظهور منجی موعود	۲۳
✓	-	-	قتل سمائیل (شیطان) که سرچشمه تمام شرور است به دست الیاس	۲۴
✓	-	-	ظهور برخی معجزات خاص در زمان ظهور منجی موعود ^۱	۲۵

۱. بازگرداندن موسی و بخشی از قوم او نزد بنی اسرائیل، زنده کردن قارون و پیروانش، بازگرداندن برخی از لوازم معبد مقدس، نشان دادن عصایی که خداوند به موسی عطا کرده بود، برانگیختن مسیح بن یوسف و ...

✓	-	-	سبط یوسف و سبط یهوذا بودن منجی موعود	۲۶
✓	-	-	از نسل داوود بودن منجی موعود	۲۷
✓	-	-	برپایی حکومت داوود به وسیله منجی موعود	۲۸
-	✓	-	منجی گری عیسی مسیح با فدا کردن جان خود برای نجات همه انسان‌ها	۲۹
-	✓	✓	تحقق رجعت	۳۰
-	-	✓	معرفی مهدی <small>عجل الله تعالی فرجه الشریح</small> از نسل فاطمه دختر پیامبر خاتم <small>صلی الله علیه و آله</small> به عنوان منجی موعود	۳۱

جدول ۱. ویژگی‌های اعتقاد به منجی موعود در ادیان سه‌گانه ابراهیمی



تصویر ۴. مدل مفهومی اعتقاد به منجی موعود

نتیجه‌گیری

از تحلیل آموزه‌های اسلام، مسیحیت و یهودیت می‌توان دریافت که اصل انتظار برای ظهور منجی موعود، نقطه اشتراک برجسته‌ای در ساختار الهیاتی این سه دین ابراهیمی است. باور به ظهور منجی، اگرچه در هر یک از ادیان یادشده با تعابیر، نام‌ها و انتظارات متفاوتی بیان شده، همگی در محور امید به بهبود نهایی وضعیت بشر در آینده‌ای الهی به هم می‌رسند.

با این همه، تفاوت‌های قابل توجهی در ویژگی‌ها، مأموریت و نقش منجی در هر یک از این ادیان دیده می‌شود. این تفاوت‌ها به طور عمده در ساختارهای کلامی و تاریخی خاص هر دین ریشه دارد؛ برای نمونه در اسلام، منجی از نسل پیامبر ﷺ و زنده‌نگه‌داشته معرفی می‌شود، در مسیحیت از بازگشت مسیح به عنوان نجات‌دهنده‌ای فدایی سخن می‌رود و در یهودیت، ماشیح آینده‌ای ناپیدا و قوم و قبیله‌ای دارد که هنوز متولد نشده است. چنین تفاوت‌هایی نشان‌دهنده آن است که به رغم «اصل انتظار» مشترک، محتوای انتظار و برداشت‌های تاریخی و الهیاتی از آن، متنوع و گاه متعارض اند.

مدل مفهومی ارائه شده (تصویر ۴) در پژوهش حاضر، با تفکیک مؤلفه‌های اشتراکی و افتراقی، چهارچوبی ساختاریافته و نظام‌مند برای تحلیل پدیدارشناختی دینی این مسئله فراهم آورده است. این مدل می‌تواند گامی مؤثر در مسیر گفت‌وگوی بین‌الادیانی باشد؛ چراکه افزون بر روشن ساختن نقاط اشتراک و افتراق درباره اعتقاد به منجی موعود، زمینه را برای تعامل فکری و هم‌فهمی در راستای ایجاد همبستگی و درک متقابل فراهم می‌سازد.

پژوهش حاضر ضمن ترسیم کلیات اندیشه منجی‌باوری در سه دین یادشده نشان داد که مطالعات میان‌رشته‌ای در این حوزه، به ویژه از دیدگاه جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی انتظار و تأثیر این باور بر کنش جمعی جوامع مؤمن، همچنان با خلأهایی روبه‌روست.

پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آینده، ابعاد عملیاتی و تأثیرات اجتماعی باور به منجی در ادیان ابراهیمی نیز بررسی شود.

منابع

١. قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی.
٢. صدوق، محمد بن علی، *عیون أخبار الرضا*، دار الکتب الإسلامية، تهران، ١٣٦٣ ش.
٣. صدوق، محمد بن علی، *کمال الدین و تمام النعمة*، المكتبة الإسلامية، قم، ١٣٨٤ ش.
٤. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الکتب الإسلامية، بیروت، ١٣٦٢ ش.
٥. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، مؤسسة الوفاء، بیروت، ١٣٩٤ ش.
6. Ali, S. "Divine victory in Islamic eschatology: The role of truth and falsehood", *Islamic Studies Journal*, 2018, 42(1), 90-105.
7. -----, "The eschatological vision in Islam and its similarities with Christianity and Judaism", *Comparative Religion Review*, 2020, 28(1), 88-105.
8. Brown, T. "The role of comparative analysis in studying the concept of the Messiah", *Comparative Religion Studies*, 2017, 21(3), 78-94.
9. Creswell, J. W., *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches (5th ed.)*, Sage Publications, 2018.
10. Johnson, L. "Messianic themes in Abrahamic religions: A comparative analysis", *Journal of Religious Studies*, 2018, 45(3), 78-92.
11. Jones, M. "The eschatological hope in Abrahamic religions: A comparative study", *Journal of Religious Studies*, 2018, 42(3), 112-130.
12. Khan, H. "Ethical decline and the role of the Messiah in the Abrahamic religions", *Religious Studies Journal*, 2019. 35(4), 50-70.
13. Majlisi, M. "The role of the Mahdi in Islamic eschatology: Justice and the triumph of truth", *Journal of Islamic Thought*, 2015, 28(3), 145-162.
14. Mohammad, A. "Qualitative and comparative research methods in eschatological studies", *Journal of Religious Research*, 2021, 48(2), 134-145.
15. Neuman, W. L., *Social research methods: Qualitative and quantitative approaches (8th ed.)*, Pearson Education. 2017.

منابع کتاب مقدس

16. Bible, New International Version (NIV). (2011). Romans 5:12-14; 6:12-14; Luke 21:25-33; Matthew 24:36; 25:13; 1 John 2:18; Hebrews 9:28; Psalms 37:9, 18, 29; Isaiah 27; Matthew 6:10; Luke 11:2. Zondervan.
17. The Holy Bible, New International Version. (2011). Romans 5:12-14; 6:12-14. Zondervan.
18. Bible. (n.d.). The Holy Bible: New International Version. Zondervan. Luke 21:25-28.
19. Bible. (n.d.). The Holy Bible: New International Version. Zondervan.
20. Matthew, Mark, Luke, and John (The Four Gospels).
21. Matthew 24:36; 25:13; Luke 21:25-33; 1 John 2:18.
22. Hebrews 9:28; Psalms 37:9, 18, 29; Isaiah 27; Luke 11:2; Matthew 6:10.

۲۳. کتاب مقدس: عهد عتیق (ترجمه فارسی)، انجمن کتاب مقدس، تهران، ۲۰۱۸ م.
۲۴. کتاب مقدس: عهد جدید (ترجمه فارسی)، انجمن کتاب مقدس، تهران، ۲۰۱۹ م.
۲۵. کتاب‌هایی از عهد عتیق، کتاب‌های قانونی ثانی، ترجمه پیروز سیار، نشر نی، تهران، ۱۳۸۸ ش.

library approach, the perspectives of each of the three religions regarding the Promised Savior are explained, and their commonalities and divergences are analyzed. The main goal is to present a conceptual model illustrating these similarities and differences. The findings indicate that, despite some differences in details, the core belief in the Promised Savior and the anticipation of his appearance is recognized as an essential and shared concept among these faiths. This research offers a significant potential for interfaith dialogue and comparative studies in the field of the awaited Savior.

Keywords: conceptual model, comparative study, the Promised Savior, Islam, Christianity, Judaism.

show that the dominant strategy is not "sequencing" (validating) with "then", but "equating" with "and". This strategy leads to the phenomenon of "discourse leveling" that reduces the hierarchical structure of the source text to a linear structure. Minority strategies also include "sequencing" (leading to validating) and the successful strategy of "preserving detail" (by removing the link or commentary "which"). The first two phenomena lead to "rhetorical reduction" and the loss of the expressive art of the original text. Consequently, the successful recreation of the rhetorical architecture of this structure requires a functional translation in which the translator, as a discourse analyst, instead of finding a lexical equivalent, reconstructs the explanatory function of the source text with appropriate target language tools, such as the "chapter" and the commentary "which".

Keywords: Fā' 'Aṭf Dhikrī, Qur'an translation, discourse analysis, explanatory coherence.

Conceptual Model Comparing Belief in the Promised Savior in Islam, Christianity and Judaism; Based on the Holy Qur'an and Testaments' Teachings

Mohammad Mohammadi, MA in Qur'an and Tradition Sciences, Farabi College, University of Tehran, Iran

This research conducts a comparative study of the belief in the Promised Savior across the Abrahamic religions: Islam, Christianity, and Judaism. As one of the fundamental doctrinal principles, this belief shares similarities and differences among these religions, linking humanity's salvation to the emergence of the Savior. In this study, employing an analytical-comparative method and a documentary-

solution for mental health by focusing on the teachings of Imam Ali (A.S.) and analyzing the concept of piety. Research findings show that mental health is based on understanding the philosophy of life, determining personal beliefs and values, managing and controlling emotions, avoiding inappropriate judgments, and personal discipline. In all of these cases, piety plays a significant role in mental health by evaluating, managing, adjusting, and guiding emotions, thoughts, and behavior. This model can also serve as a basis for empirical research on the relationship between piety and psychological indicators.

Keywords: Imam Ali (A.S.), piety, mental health, mind, discipline, control.

Investigation of Persian Translators' Strategies for Rendering the Explicative Fā' (fā' al-'aṭf al-dhikrī): Roots and Consequences Discourse Analysis

Sajjad Mohammadfam, Assistant Professor Qur'an and Tradition Sciences, Azarbaijan Shahid Madani University, (Corresponding Author)

Fatemeh Khodavardi, M.A., Qur'an and Tradition Sciences, Azarbaijan Shahid Madani University

This study aims to investigate the strategies employed by Persian translators for rendering the "explicative fā'" in the Holy Qur'an, and explores its discursive consequences. This conjunctive particle, whose main function is not to express sequence but to create an explanatory and hierarchical architecture ("detailed inflection on the general"), is considered a fundamental challenge for translators due to the lack of equivalent in Persian. Using a descriptive-analytical method and a comparative discourse analysis approach, three key verses in contemporary Persian translations have been examined. The findings

expansion, transforms this principle into a basis for legal and moral equality of different religions' followers. According to the key result of the research, this transition, due to incompatibility with the methodological foundations and theological framework governing the classical tradition (which is based on a longitudinal approach to revelation, the hegemony of the Qur'an, and the principle of seal of Apostles), is a functionalist semantic reconstruction in response to the challenges of the modern world, rather than an inference drawn from the capacities of the text. The innovation of the research also lies in the comparative genealogy of these two readings and the explanation of the methodological gap between the interpretation that focuses on belief and the interpretation that focuses on social action.

Keywords: Verse 285 of Al-Baqarah Surah, comparative interpretation, We Make No Division, theological exclusivism, social pluralism, Qur'anic hermeneutics.

Analytical Review of Piety Role in Mental Health from Imam Ali's (A.S.) Perspective

Qasem Kohandel, PhD student, Nahj al-Balagha Sciences and Education, Meybod University

Hamid Hamidian, Associate Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran (Corresponding Author)

Ahmad Zare' Zardini, Associate Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran

One of the important issues of human society is mental health, and piety, as one of the emphatic recommendations of Imam Ali (A.S.), plays an important role in creating and maintaining it. The present study was conducted using a descriptive-analytical method and used documentary methods to collect information. It aims to provide a

goodness has special priorities towards parents, relatives and benefactors. In addition, the aforementioned concept has multiple normative criteria: utilitarian, virtuous and duty-oriented. In addition, the aforementioned concept has multiple normative criteria: utilitarian, virtuous, and deontological.

Keywords: Islamic ethics, ethics of the Qur'an and Tradition, righteousness, responsibility, goodness, charity.

A Comparative Reading of "We Make No Division between Any One of His Messengers"; the Transition from Theological Exclusivism to Social Pluralism

Reza Molazadeh Yamchi, Postdoctoral Researcher, Qur'an and Tradition Sciences, Ferdowsi University, Mashhad

The Qur'anic principle "We Make No Division between Any One of His Messengers" (2: 285) is at the center of hermeneutic tension between classical readings and contemporary interpretations. With the aim of comparative analysis of this tension, the present study addresses the main question: Is the transition from a theological exclusivist interpretation to a social pluralist approach in understanding this verse a documented inference from the interpretive tradition or a semantic break? By applying qualitative and comparative-critical content analysis methods to a comprehensive corpus of early and later interpretations, the research formulates two distinct interpretive paradigms. The research findings show that the classical interpretive tradition has firmly understood non-distinction as a theological principle for establishing correct belief and demarcating identity with the People of the Book. In contrast, a contemporary reading, with its semantic

the Qur'anic revelation.

Keywords: Qur'an Interpretation, divine trick, traditional attributes, Sunni and Shi'a commentators, anthropomorphic attributes.

Ethical Analysis of "Righteousness" in the Qur'an and Tradition with Emphasis on Moral Responsibility

Muhammad Amin Khansari, Assistant Professor, Qur'an and Tradition Research Center

In the Islamic ethical system, righteousness is one of the fundamental concepts that is the root of charity and responsibility. The present study, using a descriptive-analytical method and emphasizing the Qur'an and Tradition, analyzes the moral and ethical dimensions of responsibility based on righteousness from Qur'an and Tradition perspective. Righteousness is not just a moral precept or individual virtue, but a comprehensive framework for human moral behavior towards God, society, and himself. The responsibility arising from righteousness and goodness is two-way, consisting of a negative duty (avoiding evil, oppression, transgression, and cooperation in sin) and a positive duty (actively realizing goodness, benevolence, defending the oppressed, and altruism). This responsibility has a wide range: from kindness to parents to supporting the needy, defending the oppressed, and adhering to the principles of social justice. Moral responsibility based on goodness and righteousness requires not only an understanding of priorities, but also an awareness of the circumstances, rights of others, and individual capacities. In ethics based on the Qur'an and Tradition, goodness is considered a conscious action that is staged and subject to a normative and value system; in the sense that

ABSTRACTS

An Analytical-Critical Study of Sunni and Shi'a Commentators' Views on Divine Deception in the Theological Exegesis Context

Farid Bazrafshan Moghadam, PhD student, Tarbiat Modares University

Kavos Roohi Barandaq, Associate Professor, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University (Corresponding Author)

The issue of attributing trick to God is one of the challenging interpretive and theological issues that, at first glance, appears incompatible with the principles of purity and divine wisdom. Since trick has a negative meaning and concept in human usage, its use to describe God's action in phrases such as "but God is tricking them" (4:142) has led commentators to various reflections. The present study, with an analytical-critical approach and with the aim of investigating the nature of this relationship, has collected, explained, and critically analyzed the interpretive views of fifteen prominent commentators and has tried to reach an explanation consistent with Qur'anic and rational foundations by evaluating the arguments. The results of the research show that existing interpretive perspectives, including reward, omission, rhetorical, and metaphorical analysis, each cover only part of the issue and are unable to completely resolve the apparent conflict alone. Finally, the research, utilizing the structure of the verses and the foundations of the divine traditions, proposes an innovative perspective, according to which divine trick is not an independent and primary act from God; rather, it is the deceptive act issued by the deceiver, which is returned to him in the structure of the divine penal traditions; an analysis that is also consistent with reason, justice, and

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 168, Autumn, 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. K. Rahman Setayesh

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 Kazem Rahman Setayesh

Associate Professor, University of Qom

- 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