مشکوة
نشریهٔ علمی بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
شماره ۱۵۰ / بهار ۱۴۰۰

مشکوة

۱۵۰
نشریهٔ علمی بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
سال چهلم، بهار ۱۴۰۰ / ۱۵۴ صفحه
ISSN 1683 - 8033

تحلیل زبانی سورهٔ احزاب با تکیه بر آوامعنایی
حمیده حسنی حسین‌آبادی- دکتر دل‌آرا نعمتی پیرعلی- دکتر سوسن آل رسول دکتر عبدالمجید طالب‌تاش ۴-۲۵
روش شناسی تفاسیر با تأکید بر بازشناسی اصطلاحات دانش تفسیر
دکتر محمد مهدی مسعودی- دکتر محمد کاظم شاکر ۲۶-۵۳
چگونگی تسلط شیطان بر قوای بینشی و گرایشی انسان و پیامدهای تربیتی آن از منظر قرآن
روح الله شهریاری- دکتر صادق کریم‌زاده ۵۴-۸۱
بررسی واکنش مخالفان اوامر و نواهی مقرون به وعده‌های الهی در قرآن
قدسیه فاضلی- دکتر الهه شاهپسند ۸۲-۱۰۶
نسبت‌سنجی بهشت و جهنم با دیگر عوامل انگیزش اخلاقی در قرآن
دکتر بی‌بی حکیمه حسینی- دکتر علی‌اصغر شعاعی- حسنعلی رضی ۱۰۷-۱۲۹
قواعد مذاکره در بررسی آیات مرتبط با خانواده
دکتر علیرضا دهقانپور- بهناز صادقی گل ۱۳۰-۱۴۷

بسم الله الرحمن الرحیم

راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامهٔ علمی **مشکوة** با گرایش آموزه‌های قرآن و حدیث و فرهنگ اسلامی از مقالات پژوهشی، مروری و ترویجی استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند:

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله‌محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغهٔ تحقیقی ـ 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 مسئلهٔ تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوهٔ تنظیم مقاله

شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنهٔ 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 اِلقاگری باشد.
- ✓ **مشخصات نویسنده:** شامل نام، نام خانوادگی، رتبهٔ علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسهٔ وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
- ✓ **چکیده:** دربردارندهٔ مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها در چکیده، از اشتباهات رایج است.

- ✓ **کلیدواژه‌ها:** بایسته است حداکثر هفت واژهٔ کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان‌تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئلهٔ تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه‌مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنهٔ اصلی:** در بدنهٔ اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء دربارهٔ آن به‌خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسنده پس از ارزیابیِ 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 بی‌پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئلهٔ پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ فایل مقالهٔ حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۶/۵۰۰ کلمه از طریق سامانهٔ نشریه (www.mishkat.islamic_ rf.ir) ارسال شود.

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

منابع

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

شیوهٔ ارجاع

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

فرایند ارزیابی مقالات

مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر، اجازه نشر می‌یابند:

- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیهٔ مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش **مجله مشکوة** و احراز ویژگی آن در مقایسهٔ تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۰ 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).

مشکوة
نمایه

شمارهٔ ۱۵۰
بهار ۱۴۰۰

تحلیل زبانی سورهٔ احزاب با تکیه بر آوامعنایی

✓حمیده حسنی حسین‌آبادی ـ دکتر دل‌آرا نعمتی پیرعلی - دکتر سوسن آل‌رسول ـ دکتر عبدالمجید طالب‌تاش ۴

روش‌شناسی تفاسیر با تأکید بر بازشناسی اصطلاحات دانش تفسیر

✓دکتر محمدمهدی مسعودی ـ دکتر محمدکاظم شاکر..... ۲۶

چگونگی تسلط شیطان بر قوای بینشی و گرایشی انسان و پیامدهای تربیتی آن از منظر قرآن

✓روح الله شهریاری ـ دکتر صادق کریم‌زاده.....۵۴

بررسی واکنش مخالفان اوامر و نواهی مقرون به وعده‌های الهی در قرآن

✓قدسیه فاضلی ـ دکتر الهه شاه‌پسند ۸۲

نسبت‌سنجی بهشت و جهنم با دیگر عوامل انگیزش اخلاقی در قرآن

✓دکتر بی‌بی حکیمه حسینی ـ دکتر علی‌اصغر شعاعی ـ حسنعلی رضی ۱۰۷

قواعد مذاکره در بررسی آیات مرتبط با خانواده

دکتر علیرضا دهقانپور ـ بهناز صادقی گل ۱۳۰

ABSTRACTS

○ Ali kazerooni zand .....2_ 7

مشکوة سال چهلم / ش ۱۵۰ / بهار ۱۴۰۰

نوع مقاله: علمی ـ ترویجی (ص ۴ ـ ۲۵)

تحلیل زبانی سورهٔ احزاب با تکیه بر آوامعنایی

حمیده حسنی حسین‌آبادی ـ دکتر دل‌آرا نعمتی پیرعلی

دکتر سوسن آل‌رسول ـ دکتر عبدالمجید طالب‌تاش[۴]

چکیده

طبق دانش آوامعنایی حروف و کلمات، حامل معانی ذاتی‌اند؛ از این رو دانش یادشده، شیوهٔ بیان آوایی متن و ارتباط آن با معنا، مضمون و مقتضیات سخن را مورد توجه قرار می‌دهد. آوامعنایی لازمهٔ تحلیل زبانی متن است که عبارت از دستیابی به کارکرد واحدهای کوچک‌تر در درون واحد بزرگ‌تر است که در گرو یافتن غرض متن است. در سوره‌های قرآن، یافتن غرض سیاق‌ها، مقدمه‌ای برای تحلیل متن از حیث کارکردهای اجزای آن، یعنی القای معنا توسط حروف و الفاظ است که این مسئله، ضرورت انجام تحقیق است. در بررسی سورهٔ احزاب به روش تحلیلی به دست آمده که موضوع کانونی این سوره، اطاعت از خداوند و رسول و اهل بیت علیهم‌السلام است و موضوع هر سیاق در ارتباطی تنگاتنگ با این موضوع کانونی قرار دارد و در مجموع غرض سوره را که عبارت از اصلاح سبک زندگی

۱. دانشجوی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج. hasani5959@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج (نویسندهٔ مسئول). dlrnemati@gmail.com

۳. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج. Susan_alerasol@yahoo.com

۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج. talebtash@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۹ ـ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۱۴

مؤمنان است، برآورده می‌کند. معناشناسی آوایی سوره بیانگر هماهنگی اعجازآمیز میان الفاظ با محتوا و موضوع کانونی سوره است.

کلیدواژه‌ها: آوامعنایی، سیاق سورهٔ احزاب، تحلیل زبانی، اطاعت از خدا و رسول، ارتباط معنا و سیاق.

بیان مسئله

قرآن کریم به عنوان یک متن، موضوع علم زبان‌شناسی است؛ از این رو می‌تواند از جنبهٔ ادبی مورد توجه قرار گرفته و در سه سطح آوایی، واژگانی و دستوری سبک‌شناسی شود. سبک‌شناسی مطالعهٔ جنبهٔ عاطفی زبان است که دلایل انتخاب یک سبک خاص و رابطهٔ آن با معنای مورد نظر مؤلف را مورد توجه قرار می‌دهد. مهم‌ترین مؤلفهٔ سبک‌شناسی یک متن در سطح آوایی، بررسی کلماتی است که به واسطهٔ معانی و صفات حروفشان، قابلیت القای معنایی خاص را دارند؛ از این رو می‌توان گفت سبک‌شناسی عبارت از بررسی ابزارهای بیانی است که برای اندیشه‌ای خاص به کار می‌رود و علاوه بر تحلیل سبک متن، هدف و تأثیرات گزینش این ابزارها را نیز وصف می‌کند (آزادی، ۱۳۹۷: ۴).

توجه به آواها در قرآن کریم از دیرباز مورد توجه دانشمندان علوم قرآنی بوده است. خلیل بن احمد از جملهٔ اولین افرادی است که می‌توان از او در موضوع بررسی و تحلیل مسائل آوایی نام برد. پس از او مصطفی صادق رافعی در **اعجاز القرآن و البلاغة النبویه** (۱۴۲۱ق) و سید قطب در **التصویر الفنی فی القرآن** (۱۴۱۵ق) به بُعد زیباشناختی و موسیقایی آواها پرداخته‌اند. در این زمینه پایان‌نامهٔ **ارتباط آوایی-محتوایی (فنوسمانتیک) در قرآن**، نوشتهٔ سجاد شفیع‌پور بروجنی، که به معناشناسی آوایی از جمله آوای درونی و بیرونی در قرآن پرداخته است، همچنین مقالهٔ «تناسب آوایی محتوایی (فنوسمانتیک) در آیات قرآن با بررسی مواردی از سورهٔ واقعه» نگارش یافته، که به تناسب آوا و محتوای سورهٔ مورد نظر پرداخته، اما در مورد تناسب آوا با محتوا در سورهٔ احزاب، مقاله یا پایان‌نامه‌ای نگارش نشده است. این مقاله به ارتباط آوا و معنای آن در سیاق‌های سورهٔ احزاب نگاهی نو دارد که زیبایی‌های معنایی و موسیقایی قرآن را آشکار می‌کند و درصدد پاسخگویی به این

سؤالات است که: نقش آواها در معنا و مفهوم سورهٔ احزاب چیست؟ چگونه آوامعنایی به کشف زیبایی‌های درونی سورهٔ احزاب کمک می‌کند؟ و چه ارتباطی میان آواها و غرض سورهٔ احزاب برقرار است؟

روش نگارش این مقاله توصیفی ـ تحلیلی است که ابتدا سیاق‌های سورهٔ احزاب را بررسی کرده و پس از کشف غرض سوره، به تحلیل آوایی سیاق‌ها با تکیه بر آیات کلیدی پرداخته است.

۱. آوامعنایی

آوامعنایی یا فنوسمانتیک دانشی است که به‌تازگی مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. آوامعنایی به این معناست که زیبایی و نظم و آهنگ لفظی قرآن با معانی در ارتباط می‌باشد. به علاوه اینکه متغیرهای فونتیک، هجایی و آوایی با متغیرهای سمانتیک و معنایی همراه و همپاست؛ یعنی حرکت و سکون، مخارج حروف، مد و غن، فواصل و تک‌تک امور مربوط به تجوید و تقارن‌ها و اوضاع هارمونیک آیات و آوا و نوا و موسیقی آن‌ها، متناسب با سیاق معانی و مضامین سخن و اوضاع و مقتضیات مربوط به سخن دگرگون می‌شوند (فراستخواه، ۱۳۷۶: ۱۶۵). رابطهٔ لفظ با معنا با تعابیری همچون آوامعنایی نیز آمده است. در علم فنوسمانتیک این مطلب اثبات می‌شود که بهترین حروف و کلمات، آن‌هایی هستند که به محض شنیده شدن، معنای خود را به ذهن منتقل می‌کنند؛ یعنی بار آوایی حروف و کلمه به خصوصیات معنای مورد نظر بسیار نزدیک است. آوامعنایی در حقیقت یکی از روش‌های برجسته‌سازی کلام الهی و متمایز کردن آن از کلام عادی است (قهرمانی‌نژاد و جاوری، ۱۳۹۵: ۱۲۸).

می‌توان گفت آوامعنایی شاخه‌ای از سبک‌شناسی و سبک‌شناسی شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که به جنبهٔ ادبی متن توجه داشته و در واقع شیوهٔ بیان آوایی متن و ارتباط آن با معنا و مضمون و مقتضیات سخن را مورد توجه قرار می‌دهد و لازمهٔ تحلیل زبانی متن است.

۲. تحلیل زبانی متن و قواعد آن

تحلیل عبارت است از دستیابی به کارکرد واحدهای کوچک‌تر که در درون واحد بزرگ‌تر سامان یافته‌اند. در تحلیل، تأکید روی کارکرد اجزاء است و در واقع تحلیل در مقام پاسخگویی به یک سؤال است: الگوی ساخت (انتخاب و ترکیب) و نقش اجزاء چیست؟ (پاکتچی، ۱۳۹۵: ۱۴۵ـ۱۴۶). بی‌تردید راه‌یابی به کارکرد اجزاء در گرو یافتن غرض متن است و در مورد قرآن کریم، یافتن غرض سوره، مقدمه‌ای بر بررسی‌های تحلیلی متن سوره از حیث کارکردهای اجزای آن، یعنی الفاظ به کار رفته در سوره است.

قرآن‌پژوهان با دو رویکرد توصیفی و استدلالی به کشف غرض سوره‌های قرآن پرداخته‌اند، اما رویکرد استدلالی به دلیل قاعده‌مند بودن و ملاک داشتن، قابل اعتمادتر است. در رویکرد استدلالی مفسر می‌کوشد با تکیه بر شواهد درون‌متنی و برون‌متنی، غرض سوره را کشف و کیفیت راه‌یابی به غرض سوره را به طور مستدل بیان کند (خامه‌گر، ۲۰۱۸: ۶۸). این قواعد عبارت‌اند از:

۱. توجه به سیاق‌ها، کشف غرض سیاق و مفهوم مشترک بین آن‌ها؛

۲. توجه به عناصر و اجزای درون‌متنی؛

۳. توجه به عناصر برون‌متنی.

در این مقاله قاعدهٔ اول و دوم؛ یعنی کشف غرض سیاق‌ها و عناصر و اجزای درون‌متنی بررسی می‌شود که یکی از این عناصر، دلالت آوایی الفاظ است؛ بنابراین در مقالهٔ حاضر، به تحلیل آوایی آیات کلیدی در سیاق‌های سورهٔ احزاب پرداخته خواهد شد.

۳. آوای الفاظ و دلالت معنایی

۳-۱. آوای الفاظ و انواع آن

«آوای لفظ عبارت است از ابزار لفظ و جوهری که تقطیع و ترکیب الفاظ به وسیلهٔ آن به وجود می‌آید و حرکات زبان، تنها زمانی لفظ یا کلام موزون و یا نثر محسوب می‌شود که

صدا آشکار شود و نیز حروف تنها زمانی باعث ایجاد سخن می‌شود که تقطیع و با یکدیگر ترکیب شـود» (جاحظ، ۱۲/۱). آواشـناسـی مطالعهٔ علمی آواهای زبان اسـت که توانایی تولید آوا در انسان را مورد مطالعه قرار می دهد (صفوی، ۱۳۶۰: ۳۹).

۲-۳. صفات حروف

صفات حروف عبارت است از ویژگی و خصوصیتی که در تلفظ هر صوت وجود دارد. این ویژگی باعث می‌شـود تا اصـواتی که در جایگاه تولید با هم مشـترک هسـتند، دارای کیفیت صـوتی متفاوت و متمایز باشـند (سـتوده‌نیا، ۱۳۷۸: ۷۲). در علم تجوید، برای هر یک از حروف عربی صفات متعددی بیان شده است. این صفت‌ها در اصل و ذات حرف موجود بوده، هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌شود. صفات اصلی، ده صفت هستند که دوبه‌دو ضد هم می‌باشـند و از این جهت که دو صـفت ضـد در یک حرف جمع نمی‌شـوند، به این صفات متضاد نیز گفته می‌شود که عبارت‌اند از: جهر ـ همس، شدت ـ رخوت، استعلاء ـ استفال، اطباق ـ انفتاح، اصـمات ـ اذلاق (فلاح، ۱۳۸۳: ۳۳). ابن‌جزری تعداد صـفات فرعی (غیرمتضاد) را که ضد ندارند و از اهمیت بیشتری برخوردارند، هشت صفت دانسته اسـت. این صـفات، عبارت‌اند از: قلقله، صـفیر، خفاء، لین، انحراف، تکریر، تفشّـی و استطاله (ابن جزری، ۱۳۷۶: ۲۰۵/۱).

۴. ساختار موضوعی سورهٔ احزاب

سـورهٔ احزاب در مصـاحف و کتب تفسـیر و سـنت به همین نام آمده اسـت. برای این سوره نام دیگری نیامده و وجهٔ تسـمیه آن به سـبب ذکر احزاب مشرکان قریش و حزب‌های همراه آن‌هاسـت که قصـد داشـتند با مسـلمانان در مدینه بجنگند و خداوند کیدشـان را بازگرداند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۷۵/۲۱). سورهٔ احزاب، تنها سوره‌ای است که در آن به واقعهٔ احزاب؛ یعنی همان جنگ خندق اشـاره شـده که گروه‌های مشـرک مکه و یهود به راه انداختند (رکنی یزدی، ۱۳۹۷: ۱۰۴).

بر اساس تقسیم‌بندی علامه در **المیزان**، سورهٔ احزاب دارای هفت سیاق است. سیاق

اول از آیهٔ ۱ تا ۸ است و نخستین مطلبی که در این سیاق مطرح می شود مسئلهٔ اطاعت است. سیاق دوم از آیهٔ ۹ تا ۲۷ است که به مسائلی همچون ابتلای مؤمنان، عهد الهی، احزاب و اسوهٔ حسنه بودن پیامبر اکرم ﷺ در این سیاق پرداخته شده است. سیاق سوم از آیهٔ ۲۸ تا ۳۵ است که مسائلی دربارهٔ همسران پیامبر و دنیاخواهی برخی از آنان و توصیه به تقوا و در اواخر سیاق، تطهیر اهل بیت از رجس در آن مطرح شده است. سیاق چهارم از آیهٔ ۳۶ تا ۴۰، مسئلهٔ اطاعت مؤمنان از خدا و رسول و برخی از تشریعات اجتماعی و خانوادگی را یاد کرده است. در سیاق پنجم از آیهٔ ۴۱ تا ۴۸، ذکر و یاد خداوند به مؤمنان امرشده و رسول اکرم سراج منیر و راهنمای این یاد معرفی شده است. در سیاق ششم از آیهٔ ۴۹ تا ۶۲، برخی تشریعات از جمله طلاق و حجاب زنان مطرح شده است و در سیاق هفتم از آیهٔ ۶۳ تا ۷۳، به اطاعت کافران از رهبرانشان و نتیجهٔ این اطاعت و آیهٔ امانت پرداخته شده است.

سورهٔ احزاب، دشمنان جامعهٔ ایمانی را در دو گروه کافر و مشرک و منافق معرفی می‌کند. این دشمنان، در دو جبههٔ مختلف در صدد نابود کردن پیامبر ﷺ و نبوت بودند و از هیچ کوششی برای خاموش کردن نور حق فروگذاری نمی‌کردند، با این تفاوت که کافران در صدد کشتن پیامبر و ترور جسمی او بودند و منافقان در پی لکه‌دار کردن و به اصطلاح ترور شخصیتی آن حضرت در مسائل زناشویی و خانوادگی؛ بنابراین نباید از فراوانی آیات مربوط به مسائل درونی و خانوادگی شخص پیامبر در این سوره تعجب کرد و آن را نوعی مطرح ساختن مسائل شخصی و فرعی که ارتباطی با مسائل جامعه ندارد، تلقی کرد؛ زیرا این آیات از یک سو پیامبر را از اتهامات وارده تبرئه می‌کند و از سوی دیگر فرهنگ و سنت‌های جاهلی را نقض می‌نماید و مرزبندی دقیقی در مسئلهٔ روابط اولوا الارحام، ارث و سرپرستی‌های اجتماعی ترسیم می‌کند (بازرگان، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۷۵).

۵. تحلیل آوایی در سورهٔ احزاب

با توجه به قواعد کشف غرض سوره، می‌توان موضوع محوری، عنوان و آیات کلیدی هر

سیاق را تعیین کرد و به تحلیل آوای آیات کلیدی هر سیاق، با توجه به موضوع محوری سیاق و سوره پرداخت.

۵-۱. سیاق اول: اطاعت از خدا

سیاق اول سورهٔ احزاب شامل آیات ۱ تا ۸ است. در آیات آغازین سیاق، با امر پیامبر به تقوا و تبعیت از وحی و توکل به خدا و نهی از اطاعت کفار و منافقان، احتمال دارد که در واقع پیش‌درآمد سوره در طرح موضوع محوری آن؛ یعنی اطاعت از خدا باشد. در آیهٔ ۴ خالی کردن قلب از هر چیزی غیر از خدا را بیان می‌کند: ﴿**ما جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِه**﴾ (احزاب/ ۴). این آیه امر و نهی آیات قبل را تعلیل و بیان می‌کند اطاعت خدا با اطاعت کافران و منافقان منافات دارد؛ زیرا قبول ولایت خدا و ولایت آنان با هم جمع نمی‌شود؛ مانند توحید و شرک که در یک قلب جمع نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۰/۱۶) . در این سیاق خداوند با ابطال دو رسم جاهلی؛ یعنی تبنّی و ظهار، در واقع فضا را برای پذیرش ازدواج رسول خدا با زینب، همسر پسرخواندهٔ آن حضرت آماده می‌کند که ماجرایش در آیهٔ ۳۸ آمده است. سپس در آیهٔ ۶ ولایت عامه و سِمتی بالاتر از پدر را برای رسول‌خدا ﷺ نسبت به مسلمانان وضع می‌کند: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ**﴾، چنان‌که همسران آن حضرت را با عنوان اُمّ‌المؤمنین ﴿**وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ**﴾ می‌شناساند. در آیهٔ ﴿**وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنكَ وَ مِن نُّوحٍ وَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَ أَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا**﴾ (احزاب/ ۷) از پیمان محکمی یاد می‌کند که از پیامبران اولوا العزم در ایفای مسئولیت تبلیغ و رسالت گرفته است که با توجه به آیهٔ ۷ سورهٔ مائده، یکی از این میثاق‌ها می‌تواند موضوع اطاعت از خدا و رسول باشد: ﴿**وَ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَ ميثاقَهُ الَّذي واثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنا وَ أَطَعْنا وَ اتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ عَليمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ**﴾. با توجه به این مطالب، آیات کلیدی این سیاق عبارت‌اند از:

آیهٔ ۱ ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَ لَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَ الْمُنَافِقِينَ ...**﴾ که پیامبر پس از امر به تقوا، از اطاعت کافران و منافقان نهی شده است، با توجه به اهمیت موضوع اطاعت، می‌تواند

آیهٔ کلیدی محسوب شود و آیهٔ ۴ ﴿**مَّا جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنْ فِي جَوْفِهِ ...**﴾ که به ابطال دو رسم جاهلی تبنّی و ظهار پرداخته، به عنوان آیهٔ کلیدی در نظر گرفته می‌شود. آیهٔ ۷ نیز ﴿**وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ ...**﴾ که آیهٔ پایانی سیاق است در راستای آیهٔ آغازین سوره؛ یعنی اطاعت از خدا، اخذ میثاق از پیامبران را بیان کرده است؛ در نتیجه این آیه نیز در زمرهٔ آیات کلیدی سیاق اول قرار می‌گیرد. با توجه به آیات کلیدی، تقوا ، اطاعت و میثاق، کلمات کلیدی سیاق و «اطاعت» مطلب کانونی سیاق و سوره می‌باشد؛ در نتیجه عنوان اطاعت برای سیاق اول، عنوان مناسبی است.

خداوند اهمیت موضوع اطاعت را با تکرار سی مرتبه همخوان کاف از حروف انفجاری (السعران، ۱۹۹۷: ۱۳۰/۱)، با صفات شدت و کثرت عباس، ۱۹۸۹: ۶۸) به‌خوبی بیان کرده است. در اولین آیه سیاق نیز ﴿**يَأَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَ لَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَ الْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾ (احزاب/۱) نُه مرتبه تکرار یاء با صفت جهر (ابن جزری، ۱۳۷۶: ۱۵۰/۱) تأکیدی بر اهمیت موضوع اطاعت است، همچنین واژهٔ «الله» دو مرتبه تکرار شده که همهٔ حروف آن به‌جز هاء مجهورند و سبب بالا رفتن آوای آیه می‌شود؛ در نتیجه اهمیت موضوع تقوای الهی و اطاعت نکردن از کافران و منافقان بیشتر نمایان می‌گردد.

آواهای به کار رفته در آیهٔ ﴿**مَّا جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنْ فِي جَوْفِهِ وَ مَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِى تُظَاهِرُونَ مِنهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَ مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ وَ اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِى السَّبِيلَ**﴾ (احزاب/۴) کاملاً در راستای مفهوم آیه؛ یعنی ابطال دو رسم جاهلی می‌باشند. پنج مرتبه تکرار آوای جیم با صفات شدت، حرارت و قوت (عباس، ۱۹۸۹: ۱۰۴) در کنار آواهای زاء، لام، کاف و ظاء که همهٔ آن‌ها دارای صفت جهر هستند (فلاح، ۱۳۸۳: ۳۳)، نشان از این دارد که خداوند با آواهای بلند، قاطعانه تأکید می‌کند که این رسوم، جعلیات بشر عصر جاهلیت است، نه اینکه خداوند آن‌ها را برای بشر قرار داده باشد، همچنین صفات جهر و شدت جیم (بیگلری، ۱۷۶)، شدت انکار خداوند از وضع این رسوم را نشان می‌دهد. علاوه بر این، سه بار تکرار «ما جعل» در این آیه که فعلی منفی است علاوه بر ایجاد یک ضرب‌آهنگ زیبا در آیه باعث تأکید بر نفی رسوم جاهلی شده است.

ماجرای اخذ میثاق از پیامبران در آیهٔ ﴿وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنكَ وَ مِن نُّوحٍ وَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَ أَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (احزاب/ ۷) با آواهای بلند اما نرم بیان شده است. دو بار تکرار واژه‌های «اخذ» و «میثاق» که همهٔ حروف آن‌ها به‌جز خاء و ثاء، دارای صفت جهر (معرفت، ۱۴۱۵: ۵/ ۲۳۳) هستند، نشان می‌دهد خداوند مطلب مهم اخذ میثاق را با آوای بلند بیان کرده است، اما یازده مرتبه تکرار نون که بر صمیمیت و انسانیت (عباس، ۱۹۸۹: ۱۵۸) دلالت دارد این آوای بلند را به نهایت نرمی و آرامی رسانده؛ یعنی خداوند با آوای بلند و در نهایت صمیمیت، ماجرای اخذ میثاق پیامبران را بیان نموده است. این مطالب بیانگر این است که انتخاب واژگان و آواها کاملاً در راستای معنای آیات می‌باشد. از طرفی تکرار واژه‌های «اخذ» و «میثاق» در راستای موضوع محوری سوره، یعنی اطاعت است؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، اطاعت از خدا و رسول می‌تواند یکی از میثاق‌های الهی باشد.

۲-۵. سیاق دوم: وفای به عهد و صدق ایمان

سیاق دوم که آیات ۹ تا ۲۷ را در برگرفته با عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ﴾ آغاز می‌شود. این سیاق، غزوهٔ احزاب و بنی‌قریظه و امدادهای غیبی و نصرت الهی را یادآور شده، سختی‌ها و صحنه‌های آن را با به‌کارگیری صنایع ادبی به‌زیبایی و تأثیرگذار ترسیم می‌کند و با به‌کارگرفتن متعمدانه کلماتی همچون «ابتلی»، «عاهدوا» و «عهد الله»، پیام‌های سیاق را در راستای موضوع محوری اطاعت از خدا و رسول در جنگ القا می‌کند. در پایان سیاق، از فرار کافران بدون هیچ خیر و غنیمتی یاد کرده و نیز حمایت خداوند قوی و عزیز از مسلمانان (احزاب/ ۲۵) و دست یافتن آنان بر اموال و قلعه‌های مستحکم بنی‌قریظه را گزارش کرده است (احزاب/ ۲۶). در این سیاق، خداوند رسول خدا ﷺ را یک اسوه و الگو برای مؤمنان معرفی می‌کند (احزاب/ ۲۱). آیات کلیدی در این سیاق عبارت‌اند از: آیهٔ ۱۵ ﴿وَ لَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللهَ مِن قَبْلُ ...﴾ که در این آیه و آیهٔ ۲۳ از عهد الهی سخن به میان آمده است. دوبار سخن گفتن از یک موضوع، در یک سیاق، اهمیت موضوع را بیان می‌کند و

کلیدی بودن این آیه را تأیید می‌نماید. آیهٔ ۲۱ ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ...**﴾ که اسوه بودن رسول خدا را مطرح کرده و آیهٔ ۲۳ ﴿**مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ...**﴾ که سخن از مردان پایبند به عهد الهی را به میان آورده، می‌توانند آیات کلیدی محسوب شوند؛ بنابراین کلمات کلیدی این سیاق نیز «عهد»، «اسوه» و «صدق» می‌باشند. مطلب کانونی سیاق دوم، وفای به عهد الهی به‌ویژه در میدان جنگ است و از صدق ایمان که از ملزومات وفای به عهد است نیز سخن به میان آمده است؛ از این رو، «وفای به عهد و صدق ایمان»، عنوان مناسبی برای سیاق دوم خواهد بود.

بیان ماجرای جنگ احزاب با تکرار همخوان‌های زاء، ذال، ظاء، عین، جیم و قاف که همهٔ آن‌ها مجهورند، سبب توجه بیشتر مخاطب برای شنیدن ماجرای جنگ می‌شود.

در آیهٔ ﴿**وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللهَ مِن قَبْلُ لَا يُوَلُّونَ الْأَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللهِ مَسْئُولًا**﴾ (احزاب/۱۵) «عهد» و «الله» دو مرتبه تکرار شده‌اند که این تکرار سبب برجسته شدن این واژگان شده است. همهٔ حروف این دو واژه به‌جز هاء مجهورند، و دال در واژه عهد و همزه در الله صفت شدت نیز دارند که همهٔ این‌ها اهمیت وفای به عهد الهی را بیان می‌کنند. از طرفی تکرار یازده مرتبه همخوان لام که به صوتی انحرافی (انیس، ۱۹۵۰: ۶۱) معروف است، در جهت مفهوم آیه و وفای به عهد الهی می‌باشد؛ زیرا نقض عهد همان انحراف از قول محسوب می‌شود؛ بنابراین آواهای آیه کاملاً در راستای مفهوم آیه به کار رفته‌اند. از آنجا که وفای به عهد از ملزومات اطاعت از خدا و رسول است بیانگر ارتباط این واژه با غرض سوره می‌باشد. خداوند مسئلهٔ اسوه بودن پیامبر در آیهٔ ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا**﴾ (احزاب/۲۱) را با تکرار دوازده مرتبه حرف لام که صوتی مجهور و شدید (عکبری، ۲/ ۴۶۸) و پنج مرتبه حرف کاف که صوتی انفجاری است، بیان کرده است. از طرفی تکرار سین و ثاء جمعاً چهار مرتبه که هر دو دارای صفات همس، رخوت و استفال هستند (فلاح، ۱۳۸۳: ۳۳)، نشان‌دهندهٔ این است که خداوند اسوه بودن رسول را با آوای بلند و انفجاری بیان کرده، اما نرمی و آرامی را چاشنی آن نموده

است. در این آیه همخوان راء، پنج مرتبه تکرار شده است. حرف راء صوت شبه حرکت نامیده شده است؛ زیرا در تلفظ آن، هوا با نوعی آزادی عبور می‌کند و این در اثر پدیده تکرار و لرزش سر زبان است که اجازه عبور را به هوا می‌دهد؛ از همین رو صدای راء دارای وضوح سمعی بیشتری نسبت به بقیه صامت‌ها می‌باشد (ستوده‌نیا، ۱۳۷۸: ۱۳۴)؛ بنابراین مسئلهٔ اسوه بودن پیامبر با وضوح سمعی بیشتری به گوش می‌رسد. جالب اینکه خداوند از اسوه بودن فردی سخن گفته که در آیات دیگر سوره به اطاعت از او امر نموده، بنابراین، این آواها در جهت مفهوم سیاق و غرض سوره می‌باشند.

در آیهٔ کلیدی ۲۳ باز از عهد الهی سخن به میان آمده که این تکرار بیانگر اهمیت این موضوع می‌باشد: ﴿**مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَى نَحْبَهُ وَ مِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَ مَا بَدَّلُواْ تَبْدِيلًا**﴾. از طرفی نُه مرتبه تکرار همخوان نون و یازده مرتبه تکرار همخوان میم که صفت جهر دارند، اهمیت این موضوع را بیشتر نمایان می‌سازد.

۵ـ۳. سیاق سوم: همسران پیامبر و مسئلهٔ اطاعت

سیاق سوم که آیات ۲۸ تا ۳۵ را در برمی‌گیرد، مربوط به پیامبر و کیفیت تعامل با آن حضرت است و در واقع موضوع اطاعت از پیامبر در منزل و توسط همسرانش را بیان می‌کند. ابتدا به پیامبر می‌فرماید: اگر همسرانش خواستار حیات دنیا و زینت آن هستند مهر آن‌ها را پرداخته، به‌زیبایی آن‌ها را رها کند و اگر خواستار خدا و رسول و زندگی آخرت هستند اجر عظیم برای آن‌ها خواهد بود. سپس جایگاه همسران پیامبر با پیشی گرفتن از دیگران در عمل به اوامر الهی و پرهیز از گناه و خارج نشدن از خانه به مانند زمان جاهلیت را بیان می‌دارد. پس از آن، اسوه و الگویی برای همسران پیامبر در این سیاق معرفی می‌کند که اهل بیت پیامبر می‌باشند. در این سیاق، علاوه بر اینکه مضمون اطاعت از خدا در تمام آیاتش هویداست، در آیهٔ ۳۳ به طور صریح نیز به اطاعت از خدا و رسول امر شده است: ﴿**وَ أَطِعْنَ اللهَ وَ رَسُولَهُ**﴾. بر این اساس آیات کلیدی سیاق، از این قرارند: آیهٔ ۲۸ ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا ...**﴾ که مضمون اطاعت همسران

از رسـول را در بردارد، آیهٔ ۳۰ ﴿**یا نِسَـاءَ النَّبِیِّ مَن یَأْتِ مِنکُنَّ بِفَاحِشَـةٍ مُّبَیِّنَةٍ ...**﴾ که عذاب دوبرابری همسران رسول یا همان مادران امت، در مقابل ارتکاب فحشای آن‌ها را بیان کرده، آیهٔ ۳۲ ﴿**یَا نِسَاءَ النَّبِیُّ لَسْتنُ کَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ...**﴾ که به نهی همسران رسول در مورد یک رفتار ناشـایسـت پرداخته و آیهٔ ۳۳ ﴿**وَ قَرْنَ فِی بُیُوتِکُنَّ وَ لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ الْأُولَی...**﴾ که مسئلهٔ تطهیر اهل بیت را بیان نموده است.

کلمات کلیدی سیاق «زوج»، «نساء»، «قنوت» و «اهل بیت» می‌باشند؛ زیرا تقریباً تمام مطالب سیاق با استفاده از دو واژهٔ زوج و نساء مطرح شده است. بنابراین دو واژهٔ یادشده از واژگان کلیدی محسـوب می‌شـوند. قانت بودن نیز از مراتب اطاعت اسـت و این واژه می‌تواند یکی از واژگان کلیدی محسوب شود. واژه کلیدی دیگر واژه «اهل بیت» است که در آیهٔ تطهیر واقع شده و نمادی از الگوی واقعی برای همسران رسول و همهٔ مردم می‌باشند؛ بنابراین، این واژه نیز می‌تواند واژهٔ کلیدی سیاق در نظر گرفته شود. از آنجا که این سیاق در مورد همسران رسول و بیان احکامی دربارهٔ آن‌هاست و از طرفی در این سیاق امر به اطاعت از خدا و رسـول نیز بیان شـده اسـت، عنوان «همسـران پیامبر و مسـئلهٔ اطاعت» عنوان مناسبی برای سیاق سوم خواهد بود.

در ابتدای سـیاق، آیهٔ تخییر همسـران رسـول خدا ﷺ آمده اسـت: ﴿**یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ قُل لِّأَزْوَاجِکَ إِن کُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیَوةَ الدُّنْیَا وَ زِینَتَهَا فَتَعَالَیْن أُمَتِّعْکُنَّ وَ أُسَـرِّحْکُنَّ سَـرَاحًا جَمِیلاً**﴾ (احزاب/۲۸). در این آیه خداوند از پیامبرش می‌خواهد هر یک از همسرانش را که خواستار دنیا و لذت‌هایش هسـتند به زیبایی رها کند که این رها کردن را با آواهای نرم بیان نموده است. چهارده مرتبه تکرار نون با خصیصهٔ صمیمیت (عباس، ۱۹۸۹: ۱۵۷) در راستای القای مفهوم آیه می‌باشـد. تکرار «سَـرَاحًا» پس از فعل «أُسَـرِّحْکُنَّ» با حروف سـین و حاء دارای صفات همس و رخوت (علی بسه، ۱۴۲۵: ۵۹) سبب شده نرمی حروف در جهت معنای آیه قرار گیرد. نکتهٔ قابل توجه اینکه، مضمون این آیه در پررنگ نمودن نقش اطاعت از خدا و رسول مؤثر است.

خداوند در آیهٔ ۳۰ ﴿**یَا نِسَـاءَ النَّبِیِّ مَن یَأْتِ مِنکُنَّ بِفَاحِشَـةٍ مُّبَیِّنَةٍ یُضَـاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ**

ضِعْفَیْنِ ...﴾ با آوردن دو واژه «یُضَاعَفْ» و «ضِعْفَیْنِ»، عذاب دو برابری همسران رسول در صورت انجام فحشا را با حروف مجهور ضاد با خصوصیت شدت (عباس، ۱۹۸۹: ۱۵۳) و عین با خصیصهٔ علو و احاطه (همان، ۲۱۰) بیان کرده است. در ادامه در آیهٔ ۳۲ ﴿**یَا نِسَاءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَیْتُنَّ فَلَا تَخضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَیَطْمَعَ الَّذِی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا**﴾ با تکرار پنج مرتبه حرف قاف از حروف مجهور (ابن درید، ۱۹۸۷: ۱۴۶/۱) با خصایص صلابت و شدت (عباس، ۱۹۸۹: ۱۴۱)، علاوه برزیبایی آوایی، سبب شده تا نهی خداوند در مورد سخن گفتن همسران رسول با افراد بیماردل با قوت و شدت بیان شود. از طرفی نُه مرتبه تکرار لام که صوتی جانبی یا انحرافی نامیده شده (انیس، ۱۹۵۰: ۶۱)، انحراف افراد یادشده را بیشتر نمایان می‌سازد.

تکرار اصوات انفجاری تاء، نُه مرتبه و طاء، سه مرتبه در آیهٔ ۳۳ ﴿**وَ قَرْنَ فِی بُیُوتِکُنَّ وَ لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ الْأُولَی وَ أَقِمْنَ الصَّلَوةَ وَ آتِینَ الزَّکَوةَ وَ أَطِعْنَ اللهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّمَا یُرِیدُ اللهُ لِیُذْهِبَ عَنکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیرًا**﴾ سبب پررنگ شدن موضوعات آیه از جمله نهی از تبرج جاهلی، امر به برپاداشتن نماز، ایتاء زکات و اطاعت از خدا و رسول و در نهایت تطهیر اهل بیت و بیان تلویحی اطاعت از اهل‌بیت شده است. شروع آیه با حرف قاف که صوتی شدید و انفجاری (ستوده‌نیا، ۱۳۷۸: ۱۱۲) است همراه با چهار مرتبه تکرار جیم با صفت جهر و شدت (ابن جزری، ۱۳۷۶: ۱۱۴) اهمیت این نهی را می‌رساند.

۴-۵. سیاق چهارم: مؤمنان و مسئلهٔ اطاعت

در این سیاق از آیهٔ ۳۶ تا ۴۰ به برخی از شئون پیامبر پرداخته و تأکید کرده است که او پدر هیچ یک از مردان شما نیست تا ازدواج با همسر مطلّقهٔ شما بر پیامبر حرام باشد. در آیهٔ آغازین سیاق، مضمون اطاعت از خدا و رسول با واژگان متقابل مطرح شده است؛ به این صورت که در مقابل امر خدا و رسول، امری برای کسی باقی نمی‌ماند و عصیان از خدا و رسول، ضلالت مبین را در پی دارد. سپس به داستان ازدواج پیامبر با زینب همسر زید، پسرخواندهٔ رسول خدا اشاره می‌کند تا عملاً به ابطال رسم تبنّی بپردازد. آیهٔ کلیدی این

سیاق آیهٔ ۳۶ ﴿**مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَ رَسُولُهُ ...**﴾ است که هم مضمون اطاعت از خدا و رسول در قسمت ابتدایی آیه مطرح شده است و هم در قسمت پایانی آیه از عصیان از خدا و رسول یاد کرده و آن را ضلالت مبین خوانده است. کلمات «قضی» و «یعص» نیز کلمات کلیدی سیاق هستند. از آنجا که این سیاق با سخن دربارهٔ مؤمنان آغاز شده و موضوع اطاعت از خدا و رسول را بیان کرده است، می‌توان عنوان این سیاق را «مؤمنان و مسئلهٔ اطاعت» نامید.

یازده بار تکرار میم در آیهٔ ۳۶ ﴿**وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لهمُ الخيرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَن يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا**﴾ که دارای خصیصهٔ جمع کردن و بستن، گستردن و امتداد عباس، ۱۹۸۹: ۷۱) است در جهت معنای آیه و موضوع سیاق می‌باشد. اطاعت یعنی تسلیم بی‌چون و چرا که طریقهٔ ادای این همخوان با بسته شدن دهان همراه است و کاملاً در راستای مضمون آیه و موضوع سیاق می‌باشد. اطاعت از رسول در موارد و زوایای فراوانی گسترده است که خصیصهٔ گستردن و امتداد حرف میم، این گستردگی در اطاعت را به ذهن متبادر می‌کند. موضوع مهمی که در این سیاق مطرح شده ازدواج رسول خدا با زینب، همسر پسرخواندهٔ آن حضرت است که در آیهٔ ۳۷ آمده است: ﴿**وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللهَ وَ تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَ كَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا**﴾. همزه که صوتی است انفجاری، ده مرتبه تکرار شده که اهمیت موضوع آیه را نشان می‌دهد، از طرفی هشت بار تکرار عین که حرفی مجهور، بین شدت و رخوت است (ابن جزری، ۱۳۷۶: ۱۳۴) بیانگر مهم بودن موضوع آیه است. همهٔ حروف واژه «تخشی» که دو بار تکرار شده، مهموس هستند. همس به معنای پنهان شدن حرف به سبب پستی آن (علی بسه، ۱۴۲۵: ۵۹) است که این خود بیانگر درونی بودن صفت خشیت است.

۵-۵. سیاق پنجم: شأنیت پیامبر در مسئلهٔ اطاعت

سیاق پنجم از آیهٔ ۴۱ تا ۴۸ با کاربرد جملات انشائی و خبری در کنار هم و چینش خاص کلمات در آیات و نیز به کار بردن الفاظی نظیر «یُصلّی»، ﴿**لِيُخْرِجَكُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ (احزاب/ ۴۳) و با توصیفات خاص از پیامبر اکرم ﷺ نظیر «داعیا»، «شاهدا» و به کار گرفتن فعل نهی «لاتطع»، همان معنا و مفهوم مندرج در سیاق‌های پیشین را القا می‌کند؛ اشاره به برخی از صفات رسول، شأنیت پیامبر را در مسئلهٔ اطاعت بیان می‌کند. سپس مانند ابتدای سوره، پیامبر را از اطاعت کافران و منافقان بازمی‌دارد. موضوع امر به توکل بر خدا بلافاصله بعد از مسئلهٔ نهی از اطاعت از کافران و منافقان آن هم دو بار در سوره، این مطلب را بیان می‌کند که توکل بر خدا با اطاعت نکردن از کافران و منافقان شکل می‌گیرد و تکرار ﴿**وَ كَفَى بِاللهِ وَكِيلا**﴾ نیز بر این امر صحه می‌گذارد.

آیات کلیدی سیاق، از این قرارند: آیهٔ ۴۳ ﴿**هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَ مَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا**﴾ که مسئلهٔ رحمت خدا بر مؤمنان و درود خدا و ملائکه بر آن‌ها را بیان می‌کند، آیهٔ ۴۵ ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا**﴾ با بیان برخی از صفات پیامبر و آیهٔ ۴۸ ﴿**وَ لَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ دَعْ أَذَاهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلًا**﴾ که تکرار آیهٔ آغازین سوره و بیانگر توکل به خدا و اطاعت نکردن از کفار و منافقان است. با توجه به آیات کلیدی سیاق، واژگان، «یُصَلّی» و «شاهد» کلمات کلیدی سیاق هستند. مطلب کانونی این سیاق، بیان صفات پیامبر و شأن ایشان در مسئلهٔ اطاعت است؛ در نتیجه «شأنیت پیامبر در مسئلهٔ اطاعت» عنوان مناسبی برای این سیاق خواهد بود.

در ابتدای سیاق، خداوند با مخاطب قرار دادن مؤمنان آن‌ها را به ذکر کثیر امر می‌کند: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اذْكُرُواْ اللهَ ذِكْرًا كَثِيرًا**﴾ (احزاب/ ۴۱). ذکر کثیر با زبان، مستلزم حرکت زیاد زبان است که این امر با سه مرتبه تکرار حرف ذال در آیه نیز نشان داده شده؛ زیرا در تلفظ ذال زبان دارای اهتزاز و لرزش است (ستوده‌نیا، ۱۳۷۸: ۱۴۵). سپس در آیهٔ ۴۳، صلوات خدا و ملائکه بر مؤمنان را یادآور شده که سبب خروج آن‌ها از ظلمت به نور می‌شود: ﴿**هُوَ**

الَّذِی یُصَلِّی عَلَیْکُمْ وَ مَلَائکَتُهُ لِیُخْرِجَکُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُّورِ وَ کَانَ بِالْمُؤْمِنِینَ رَحِیمًا﴾. خداوند برای بیان تاریکی گمراهی، واژهٔ ظلمات را بیان می‌کند که همهٔ حروف آن به‌جز تاء صفت جهر دارند. علاوه بر آن، تشدید در حرف ظاء و دو مرتبه تکرار ضمه که حرکتی سنگین است، شدت این تاریکی را بیشتر نشان می‌دهد.

خداوند برای بیان صفات رسولش از دو بار تکرار حرف شین در آیهٔ ۴۵ مدد گرفته که ﴿**یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاکَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِیرًا**﴾ دارای صفت تفشّی به معنای انتشار است (سیبویه البدوی، ۱۴/۱). این همخوان که در دو صفت «شاهد» و «مبشّر» واقع شده، بیانگر حرکت و پویایی این دو صفت است؛ زیرا شاهد بودن، به معنای احاطه داشتن بر همه است و مبشر بودن نیز تحرک و انتشار را در خود دارد.

در پایان سیاق، بر کافی بودن وکالت خداوند در آیهٔ ۴۸ ﴿**وَ لَا تُطِعِ الْکَافِرِینَ وَ الْمُنَافِقِینَ وَ دَعْ أَذَاهُمْ وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللهِ وَ کَفَی بِاللهِ وَکِیلًا**﴾ با چهار بار تکرار حرف کاف با صفت شدت (بیگلری، ۱۷۶) و دو مرتبه تکرار واژه «الله»، تأکید شده است.

۵ـ۶. سیاق ششم: وجوب اطاعت از رسول

از آیهٔ ۴۹ تا ۶۲ به احکام طلاق اشاره کرده و با چگونگی بیان احکام و آمیختن جملات امر و نهی و مخاطب ساختن پیامبر و توصیف علیم بودن خداوند و طرح کلماتی نظیر «یصلّون»، «سلّموا»، «یؤذون الله و رسوله» و ضمن بیان برخی از احکام واجب، تنها راه اطاعت از خداوند را اطاعت از رسول معرفی می‌کند. در ابتدای سیاق با مخاطب قرار دادن مؤمنان ﴿**یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا**﴾ به یکی از احکام طلاق اشاره کرده، سپس با مخاطب قرار دادن رسول خدا ﷺ زنانی را که برای ازدواج با پیامبر حلال هستند، می‌شناساند. پس از آن به کیفیت مهمان رسول خدا شدن اشاره می‌کند. سپس صلوات خدا و ملائکه بر رسول خدا را بیان کرده و در پایان آیه با مخاطب قرار دادن مؤمنان آن‌ها را به فرستادن صلوات و سلام کردن بر رسول امر می‌کند که این مطلب جایگاه والای رسول خدا را نشان می‌دهد و دلیل دیگری برای اطاعت بی‌چون و چرا از آن

حضـرت می‌باشـد. در آیهٔ بعد بازهم به طور صـریح از اذیت رسـول و مؤمنان بازمی‌دارد و این کار را گناه بزرگی می‌شمارد. سپس به پیامبر می‌فرماید که به همسران و دختران خود و مؤمنان بگو که از جلابیب اسـتفاده کنند تا مورد اذیت قرار نگیرند. آیات کلیدی این سیاق، از این قرارند: آیهٔ ۵۶ ﴿**إِنَّ اللهَ وَ مَلَائكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ...**﴾ که صلوات خدا و ملائکه را بر رسول بیان کرده و آیهٔ ۵۹ ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ...**﴾ که استفاده از جلابیب را با ذکر دلیل توصیه کرده است. با توجه به آیات کلیدی می‌توان کلمات کلیدی را «صلّوا»، «سلّموا» و «یُدنینَ عَلیهِنّ مِن جَلابیبِهِنّ» در نظر گرفت. مطلب کانونی سـیاق «وجوب اطاعت از رسـول» اسـت که عنوان مناسبی برای این سیاق می‌باشد.

خداوند در این سـیاق، مسـئلهٔ حجاب و پوشـش را با تکرار حرف نون در آیهٔ ۵۵ ﴿**لَا جُنَاحَ عَلَيهِنَّ فِي آبَائهِنَّ وَ لَا أَبْنَائهِنَّ وَ لَا إِخْوَانِهِنَّ وَ لَا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَ لَا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَ لَا نِسَائهِنَّ وَ لَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَ اتَّقِينَ اللهَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ شَهِيدًا**﴾ و آیهٔ ۵۹ ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَـاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَ كَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا**﴾ در نهایت لطافت و زیبایی بیان می‌کند. ۴۳ مرتبه تکرار همخوان نون در این دو آیه، با صفت بین شدت و رخوت (ابن جزری، ۱۳۷۶: ۱۴۳) مؤید این مطلب اسـت. حرف نون، خفیف و لطیف تلفظ می‌شـود و برای بیان معانی لطیف و زیبا مناسـب اسـت (عباس، ۱۹۸۹: ۱۶۶). از طرف دیگر در این دو آیه همزه که صـوتی شدید و انفجاری (الحمد، ۶۱) است، ۲۲ بار تکرار شده که اهمیت موضوع حجاب را بازگو می‌کند. این موضـوع مهم همراه با تکرار حرف لطیف نون، در نهایت لطافت و نرمی بیان شده است.

در پایان سیاق، خداوند سه گروه منحرف را معرفی می‌کند که در صورت دست برنداشتن از کارهای خود، مردم ملزم به گرفتن و کشـتن آن‌ها هسـتند. انحراف این گروه‌ها در آیهٔ ۶۰ ﴿**لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَ الْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا**﴾ با ۱۳ مرتبه تکرار لام که صـوتی انحرافی اسـت، بیشـتر نمایان

می‌شـود. در آیهٔ بعد ﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُواْ أُخِذُواْ وَ قُتِّلُواْ تَقْتِيلًا﴾ (احزاب/۶۱) چهار مرتبه تکرار واکه «او» که بیانگر افکار و اندیشه‌های تیره و حزن‌انگیز است و در توصیف پدیده‌های زشت، عبوس و ظلمانی (قویمی، ۱۳۸۳: ۳۳) اسـتفاده می‌شـود، در القای معنای آیه که دربارهٔ یافتن و کشتن گروه‌های انحرافی است، مؤثر است.

۷-۵. سیاق هفتم: قیامت و اطاعت

در سیاق آخر سوره؛ یعنی از آیات ۶۳ تا ۷۳، تنها آنچه را که پیش‌تر از آن بیان شده، از یک دیدگاه برتر جمع‌بندی می‌کند. ابتدا پرسـش کسـانی را که با اسـتهزاء زمان قیامت را می‌پرسـیدند، آورده و با طرح پرسـشـی در پاسـخ آن‌ها، به شـدیدترین شـکل، قریب بودن قیامت را بیان می‌کند، در ادامه، خداوند با مخاطب قرار دادن مؤمنان در دو آیهٔ پیاپی از آن‌ها می‌خواهد که پیامبر اکرم ﷺ را نیازارند و همچون مردمی نباشـند که حضرت موسی را آزردند و سپس پاداش اطاعت از خدا و رسول را فوز عظیم بیان می‌کند. در پایان سیاق، از عرضهٔ بار سنگین امانت و تکلیف الهی بر دوش انسان خبر داده و نتیجهٔ نفاق و شرک را عذاب الهی و ثمرهٔ ایمان را غفران و رحمت الهی برشـمرده اسـت. بنابراین آیهٔ ۶۶ ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللهَ وَ أَطَعْنَا الرَّسُولَا﴾ که دو مرتبه واژهٔ اطاعت را در خود جای داده و آیهٔ ۷۲ ﴿إِنَّا عَرَضْـنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّـمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنهْا وَ حَمَلَهَا الْانسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ که مسئلهٔ عرضهٔ امانت را بیان نموده، آیات کلیدی سیاق می‌باشند. واژهٔ «امانت» با توجه به مبهم بودن مصداق آن می‌تواند مصداقی از اطاعت در نظر گرفته شود؛ چنان‌که می‌تواند کلمهٔ کلیدی سیاق منظور شود. از آنجا که مطالب این سیاق دربارهٔ قیامت است و از طرف دیگر مسئلهٔ اطاعت نیز مطرح شده است، مطلب کانونی سیاق «قیامت و اطاعت» می‌باشد که می‌تواند به عنوان سیاق هفتم نیز انتخاب شود.

در سیاق آخر که با سؤال از قیامت آغاز می‌شود، ۲۴ مرتبه تکرار حرف عین با صفات عظمت و علو (عباس، ۱۹۸۹: ۲۱۲) می‌تواند بیانگر عظمت قیامت و دوازده مرتبه تکرار

حرف سین با دلالت بسط و تحرک (همان، ۱۱۲) می‌تواند بیانگر حشر و نشر انسان‌ها در روز قیامت باشد. در آیهٔ ۶۴ ﴿**إِنَّ اللهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَ أَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا**﴾ حرف سین در «سَعِيرًا» با دلالت حرکت و گستردگی و حرف عین با دلالت عظمت و علو، گویای گستردگی و عظمت آتش جهنم است.

واژهٔ «أَطَعْنَا» در آیهٔ ۶۶ ﴿**يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يٰلَيْتَنَا أَطَعْنَا اللهَ وَ أَطَعْنَا الرَّسُولَا**﴾ دو بار تکرار شده است. تکرار یک لفظ به معنای زیادت در ساختار و به تبع آن زیادت در معناست و مقصود از این تکرار، تأکید لفظی است تا اینکه معنای اطاعت که موضوع محوری سوره نیز می‌باشد، بیشتر نمایان شود. در این سیاق که عرض امانت در آیهٔ ۷۲ بیان شده است ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنهَا وَ حَمَلَهَا الْانسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**﴾ همهٔ همخوان‌های واژگان «عرض»، «امانت» و «حمل» به‌جز همخوان تاء و حاء مجهور هستند و تاء صفت شدت دارد. این نکته بیانگر این است که خداوند موضوع عرض امانت و حمل آن توسط انسان را با آوای بلند مطرح کرده است.

نتایج

مهم‌ترین مؤلفهٔ سبک شناسی یک متن در سطح آوایی، بررسی کلماتی است که به واسطهٔ معانی و صفات حروفشان، قابلیت القای معنایی خاص را دارا می‌باشند. از رابطهٔ لفظ با معنا به آوامعنایی تعبیر شده است. در آوامعنایی یا همان فنوسمانتیک، این مطلب اثبات می‌شود که حروف و کلمات، معانی ذاتی دارند و فنوسمانتیک بر این اساس، شیوهٔ بیان آوایی متن و ارتباط آن با معنا، مضمون و مقتضیات سخن را مورد توجه قرار می‌دهد. آوامعنایی لازمهٔ تحلیل زبانی متن است که عبارت است از دستیابی به کارکرد اجزای درون متن، و این خود در گرو یافتن غرض متن است. در مورد قرآن کریم، یافتن غرض سیاق‌ها که در ارتباطی وثیق با غرض سوره هستند، مقدمه‌ای برای بررسی‌های تحلیلی متن سوره از حیث کارکردهای اجزای آن؛ یعنی القای معنای حروف

و الفاظ است و در این میان، کشف آیات کلیدی که بیشترین تأثیرگذاری را در القای پیام‌های مرتبط در زنجیرهٔ متصل سیاق‌ها دارند، ملاک‌های خوبی برای کشف دلالت‌های آوایی هر سیاق و سوره خواهند بود. تحلیل آیات کلیدی در سیاق‌های سوره احزاب نشان می‌دهد آواها با معانی در ارتباط‌اند و در هر سیاق با توجه به مضمون آن، آواها تغییر کرده‌اند؛ به عنوان مثال، آوایی که برای بیان احکام و دستورات الهی به کار رفته، مانند: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِي قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا**﴾ با ۱۴ مرتبه آوای نون در نهایت لطافت، موضوع امر به همسران رسول را بیان نموده که با آوای به کار رفته از نواهی در آیاتی نظیر ﴿**فَلَا تخَضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِى فِى قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا**﴾ با به‌کارگیری ۴ مرتبه آوای قاف که صوتی انفجاری و شدید است، متفاوت است.

تحلیل آوایی آیات کلیدی سورهٔ احزاب نشان می‌دهد که این آواها همسو با غرض سوره؛ یعنی اطاعت از خدا و رسول و اهل بیت تنظیم شده‌اند و این گونه کاربرد، نشان‌دهندهٔ یکی از زیبایی‌های بیان در راستای القای پیام در قرآن کریم است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمهٔ علی مشکینی، الهادی، قم، ۱۳۸۱ش.
۲. آزادی، پرویز و سهیلا نیکخواه، «سبک‌شناسی سورهٔ واقعه بر اساس تحلیل زبانی»، دوفصلنامهٔ ***پژوهش‌های زبان‌شناختی***، سال هفتم، شمارهٔ پیاپی۱۳، ۱۳۹۷ش.
۳. ابن جزری، ابوالخیر محمد بن محمد، درآمدی بر علم تجوید، حضور، قم، ۱۳۷۶ش.
۴. ابن درید، جمهرة اللغه، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷م.
۵. ابن عاشور، محمدطاهر، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۶. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، دارالمعرفه، بیروت، بی‌تا.
۷. انیس، ابراهیم، اصوات اللغویه، مکتبة نهضة مصر، مصر، ۱۹۵۰م.
۸. بازرگان، عبدالعلی، نظم قرآن، قلم، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.

۹. بیگلری، حسن، سرّ البیان فی علم القرآن، کتابخانهٔ سنایی، بی‌جا، بی‌تا.
۱۰. پاکتچی، احمد، روش تحقیق با تکیه بر حوزهٔ علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ۱۳۹۵ش.
۱۱. جاحظ، عمرو بن بحر، البیان و التبیین، دار و مکتبة الهلال، بی‌جا، بی‌تا.
۱۲. الحمد، غانم قدوری، الدراسات الصوتیة عند علماء التجوید، دار عمار، بی‌جا، بی‌تا.
۱۳. خامه‌گر، محمد، اصول و قواعد کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۲۰۱۸م.
۱۴. خرقانی، حسن، «عوامل پدیدآورنده ضرب‌آهنگ در قرآن»، ***پژوهش‌های قرآنی***، شمارهٔ ۸۴، ۱۳۹۶ش.
۱۵. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳ش.
۱۶. رکنی یزدی، محمدمهدی، آشنایی با علوم قرآنی، آستان قدس، مشهد، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۱۷. زیبایی، منیر و سیدحسین حسینی، «تحلیل کارکرد ساخت آوایی در سورهٔ محمد در القای معنا»، پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال ششم، شمارهٔ اول، ۱۳۹۷ش.
۱۸. ستوده‌نیا، محمد رضا، بررسی تطبیقی میان تجوید و آواشناسی، رایزن، تهران، ۱۳۷۸ش.
۱۹. السعران، محمود، علم اللغة مقدمة للقاری العربی، دار الفکر العربی، قاهره، ۱۹۹۷م.
۲۰. سیبویه البدوی، محمود، الوجیز فی علم التجوید، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
۲۱. صفوی، کورش، درآمدی بر زبان‌شناسی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ش.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۷۴ش.
۲۳. عباس، حسن، خصائص الحروف العربیة و معانیها، اتحاد الکتاب العرب، ۱۹۸۹م.
۲۴. عکبری، ابوالبقاء، اللباب فی علل البناء و الاعراب، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
۲۵. علامی، ابوالفضل، پژوهشی در علم تجوید، یاقوت، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۱ش.
۲۶. علی بسه، محمود، فتح المجید شرح کتاب العمید فی علم التجوید، دار العقیده، اسکندریه، ۱۴۲۵ق.
۲۷. فراستخواه، مقصود، زبان قرآن، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۲۸. فلاح، ابراهیم و سجاد شفیع‌پور، «کاربردشناسی نشانه‌های آوایی در نظام معنایی قرآن کریم (تحلیل موردی سورهٔ مرسلات)»، **پژوهش‌های قرآنی در ادبیات**، شمارهٔ ۳، ۱۳۹٤ش.
۲۹. فلاح، عبدالشکور، زینة القرآن، آستان قدس، مشهد، ۱۳۸۳ش.
۳۰. قهرمانی‌نژاد شایق، بهاءالدین و محمدجواد جاوری، «بررسی اعجاز لفظی و هنری قرآن کریم و ارتباط آن با آوامعنایی»، **پژوهش‌های ادبی ـ قرآنی**، سال چهارم، شمارهٔ ۳، ۱۳۹۵ش.
۳۱. قویمی، مهوش، آوا و القا رهیافتی به شعر اخوان ثالث، هرمس، تهران، ۱۳۸۳ش.

۳۲. مدرسی قوامی، گلناز، آواشناسی بررسی علمی گفتار، سمت، تهران، ۱۳۹۰ش.
۳۳. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ق.

مشکوة سال چهلم / ش ۱۵۰/ بهار ۱۴۰۰

نوع مقاله: علمی ـ ترویجی (ص ۲۶ ـ ۵۳)

روش‌شناسی تفاسیر با تأکید بر بازشناسی اصطلاحات دانش تفسیر

دکتر محمدمهدی مسعودی[۱] ـ دکتر محمدکاظم شاکر[۲]

چکیده

طبقه‌بندی تفاسیر بر اساس معیارهای دقیق علمی، نیازمند بازخوانی اسلوب‌های مفسران و مقایسهٔ آن‌هاست که علاوه بر روشن ساختن تمایزات تفاسیر، مفسران قرآن را به هر چه بیشتر ضابطه‌مند ساختن تفسیر قرآن رهنمون می‌شود. آنچه که بیش از هر چیز موجب تقسیم‌بندی تفاسیر به اقسام گوناگون شده، اصطلاحات و مفاهیم کلیدی چون مبانی، أصول، قواعد و منابع تفسیر است که به دنبال آن، مکاتب، روش‌ها و رویکردها (گرایش‌ها)ی تفسیری را پدید آورده‌اند. به رغم تلاش‌هایی که برای منضبط ساختن این مصطلحات صورت پذیرفته، همچنان به سبب برداشت‌های متفاوت از آن‌ها تعاریف متفاوت و متنوعی به دست داده شده است. در این مقاله، به روش توصیفی و تحلیلی، معرفی و مقایسهٔ هر یک از مصطلحات مذکور و روابط منطقی که میان آن‌ها حکم‌فرماست، دنبال شده است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، دانش تفسیر، اصطلاحات تفسیر، روش‌های تفسیری.

---

۱ . استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اقلید (نویسندهٔ مسئول).

masoudi57@gmail.com

۲ . استاد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی. mk.shaker@atu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۴ ـ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۱۴

مقدمه

یکی از موضوعات مهم در پژوهش‌های قرآنی معاصر، پژوهش در خصوص اصطلاحات پرکاربردی مانند مبانی، روش‌ها، گرایش‌ها، رویکردها، اصول و قواعد تفسیر و شفاف‌سازی مرز میان آن‌هاست. واقعیت آن است که بیشتر مفسّران در آغاز تفسیر، مبانی خود را منقّح نساخته و حتی تعریفی از این اصطلاحات عرضه نکرده‌اند. از آنجا که بیشتر این مباحث با این عناوین، مباحثی نوظهور است، چه‌بسا در یک مورد، از اصطلاحات مختلفی استفاده شده است. هرچند در این میان، نگارش در موضوع اصول تفسیر پیشینه‌ای طولانی‌تر و به بلندای علم تفسیر دارد؛ اما گاهی واژه‌های «مبانی»، «اصول» و «قواعد» به جای یکدیگر به کار رفته و موجبات خلط مفاهیم و اصطلاحات را پدید آورده است. همین‌طور است روش‌ها و گرایش‌های تفسیری. با وجود تلاش‌های پژوهشگران در دهه‌های اخیر در قالب نگارش کتاب‌هایی در موضوع تاریخ تفسیر و مفسران، روش‌های تفسیری و قواعد تفسیر (که در متن پژوهش به برخی از آن‌ها اشاره شده است)؛ لازم است تفسیرشناسان فارغ از تنوّع واژه‌ها، با نگاهی انتقادی قلمرو هر یک از این مباحث را از نظر ماهوی روشن نموده و مرزهای آن‌ها را از همدیگر جدا سازند تا بتوان گونه‌های مختلف از تفاسیر را در یک نظامِ طبقه‌بندیِ دقیق و جامع از هم بازشناخت.

مبانی تفسیر

«مبانی تفسیر» از مصطلحات رایج در دورهٔ معاصر است که بیشتر در تفسیرپژوهی پژوهشگران فارسی‌زبان شهرت یافته است و در معناشناسی آن اختلاف چندانی میان اندیشمندان قرآنی معاصر دیده نمی‌شود. مبانی به آن دسته از اصول، پایه‌ها و اجزاء گفته می‌شود که یک تفکر بر آن بنا شده است. مبانی تفسیری را هم می‌توان پیش فرض‌های مورد پذیرش مفسر دانست که در تفسیر او از قرآن تأثیر دارد (بنگرید به: رجبی و دیگران، ۱۳۷۹: ۳/۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۱ـ۱۲). طرح بحث دربارهٔ مبانی تفسیر به عنوان دانشی مستقل زمانی ملموس می‌شود که دربارهٔ برخی مبانی میان مفسران اختلاف

نظر باشد. بر همین اساس، می‌توان گفت اختلافاتی که در تفسیر متن پیش می‌آید، دو منشأ دارد: یکی اختلاف در مبانی تفسیر و دیگری اختلاف در موضوعات و مسائل تفسیر. اختلافات مبنایی، به آن دسته اختلافاتی گفته می‌شود که اختلافاتی پیشینی هستند؛ یعنی باید پیش از تفسیر متن به آن‌ها پرداخته شود و دیدگاه مفسر در مورد آن روشن باشد؛ اما اختلافات غیر مبنایی اختلافاتی است که در ضمن تفسیر پیش می‌آید؛ به طور مثال، وجود یا عدم وجود مجاز در قرآن یک امر مبنایی است که مفسر پیش از آنکه به تفسیر قرآن بپردازد باید دیدگاه خود را در این باره روشن سازد. در تاریخ تفسیر بوده‌اند کسانی که وجود مجاز در قرآن را منکر شده‌اند (بنگرید به: ابن تیمیه، ۲۰۰۵: ۷/ ۸۸ و همو، ۱۹۹۶: ۷۴ به بعد). با وجود این، قائلان به وجود مجاز در قرآن هم ممکن است بر سر لفظ یا الفاظ خاصی دچار اختلاف شوند که کاربردشان در قرآن مجازی یا حقیقی است. همین طور است حجیت یا عدم حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن (بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۸۸: ۸۵ـ۸۶) که امری مبنایی است؛ اما کسانی که حجیت اخبار آحاد را می‌پذیرند، ممکن است در صحت یا عدم صحت سند یا متن روایتی با هم اختلاف داشته باشند. بنابراین هرگونه پرسش اساسی در مورد متن که پیش از تفسیر لازم باشد به آن پاسخ گفته شود، پرسشی مبناساز است. بدین‌سان مبانی یک علم جزء مسائل خود آن علم نیست و بر همین اساس، مبانی تفسیر قرآن نیز خود جزء علم تفسیر نیست. به طور کلی می‌توان نظریه‌پردازی در موضوعاتی مانند پدیدآورندهٔ الفاظ و قرائات قرآن، ماهیت و ساختار متن، نظام معنایی متن و منابع دارای صلاحیت برای تفسیر متن را خاستگاه پیدایش مبانی خاص تفسیر دانست.

مبانی تفسیر از جهتی به دو دستهٔ کلی مبانی صدوری و مبانی دلالی قابل تقسیم است (بنگرید به: هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۳۴). مبانی صدوری به آن گروه از مبانی گفته می‌شود که به صدور متن قرآن از جانب خداوند مربوط می‌شوند؛ مانند: وحیانی بودن قرآن، نزول قرآن بر یک قرائت و یا نزول قرآن بر بیش از یک قرائت.

یادکرد این نکته ضروری است که عموم مفسّران قرآن کریم معتقد به وحیانی بودن قرآن

بوده، با این مبنای اساسی به تفسیر پرداخته‌اند. البته این مبنا مستلزم پذیرش مبانی فرعی دیگری است که موارد زیر از جملهٔ آن‌ها به‌شمار می‌آید: مصونیت پیامبرﷺ از خطا در دریافت و ابلاغ وحی و تحریف‌ناپذیری قرآن.

ردّ هریک از این پیش‌فرض‌ها می‌تواند چهرهٔ تفسیر قرآن را عوض کند؛ به عنوان نمونه، اگر کسی معتقد باشد الفاظ قرآن از خدا نیست، بلکه از آنِ پیامبر است، به این معنا که پیامبرﷺ دارای یک تجربهٔ درونی با عالَم غیب بوده و پس از این تجربه، آیات و سوره‌های قرآن را به زبان رانده است؛ در این صورت، قرآنِ موجود، خود، تفسیری از تجربهٔ وحیانی پیامبر محسوب می‌شود. بنابراین، تفاسیر قرآن، تفسیری برای کلام خدا محسوب نمی‌شود، بلکه تفسیری بر کلام پیامبرﷺ خواهد بود (شاکر، ۱۴۳۱: ۴۱).

نکتهٔ دیگر آنکه ممکن است برخی از مبانی صدوری، مورد اختلاف مفسّران باشد؛ به طور مثال، در مورد قرائات گوناگون از الفاظ قرآن، نظر واحدی وجود ندارد؛ برخی به تواتر قرائاتِ سبع معتقدند (بنگرید به: مؤدب، ۱۳۷۸: ۱۹۱) که نتیجهٔ آن اثبات قرآنیت برای همهٔ آن قرائات است؛ در مقابل، عدّهٔ دیگری چنین نظری را برنتابیده، معتقدند قرآن بر حرف واحد نازل شده و همهٔ این اختلافات از ناحیهٔ راویان و قاریان ایجاد شده است (شاکر، ۱۳۸۱: ۱۴۱ و نیز برای دیدن مستند روایی دیدگاه دوم بنگرید به: کلینی، ۱۳۶۲: ۶۳۰/۲).

این در حالی است که مبانی دلالی زیرساخت‌های فرایند فهم و تفسیر مراد خداوند از متن را سامان می‌دهند (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۳۴)، مانند حجیت ظواهر قرآن، تفسیرپذیری آیات متشابه قرآن و منسوخ شدن احکام برخی آیات. مواردی نظیر قابل فهم بودن قرآن، چگونگی فهم قرآن، زبان مفاهمه در قرآن، اختصاصی بودن یا عمومی بودن فهم قرآن، استقلال دلالی قرآن، لایه‌ها و سطوح معانی در قرآن، نسبیت یا عدم نسبیت برداشت‌های از قرآن و عصری بودن فهم قرآن، از مهم‌ترینِ این مباحث است.

اصول تفسیر

اگر تفسیر را تلاش فکری روشمندی بدانیم که به‌واسطهٔ آن به معانی آیات قرآن و مراد و منظور خداوند از آیات پی برده می‌شود، روشن است که هرگونه فعالیت تفسیری لازم است در چهارچوب ضوابط خاص خود انجام گیرد و از همین رو از همان سده‌های نخست هجری تفسیر ضابطه‌مند هرچند به صورت نانوشته، کانون توجه و عنایت بوده است. از آنجا که دانش تفسیر تا قرن چهارم استقلال نداشت و بخشی از دانش حدیث محسوب می‌شد، تألیفی در این خصوص به ثبت نرسیده است؛ اما پس از سدهٔ ششم که تفسیر به عنوان علمی مستقل شناخته شد، نیازهای جدیدی را پیش روی مفسر نهاد و از این رو مفسران به شدت نیازمند ساماندهی به اصول و معیارهای خود در تفسیر شدند (پاکتچی، ۱۳۷۲: ۶۸۰/۱۵). نخستین گام‌ها در این مسیر، مقدمه‌های کوتاه و بلندی بود که برخی از مفسران بر تفسیرهای خود نگاشته‌اند، اما از سدهٔ هشتم هجری به بعد به‌تدریج آثار مستقلی در اصول و قواعد تفسیر نوشته شد. به عنوان نمونه ابن تیمیه ضمن انتقاد از آشفتگی روش‌های تفسیری، رساله‌ای با عنوان «مقدمة فی اصول التفسیر» نوشت و در آن تنها به روش تأیید شده از سوی خود؛ یعنی تفسیر سلفی پرداخت و دیگر روش‌های تفسیری را مردود دانست (فتحی، ۱۳۹۹: ۲۹). پس از آن هم آثاری با عنوان اصول تفسیر و قواعد آن تألیف شد، هرچند اجماعی در خصوص قلمرو اصول و قواعد تفسیری وجود نداشت. به عنوان نمونه، برخی برای اصطلاح اصول و قواعد تفسیر تعریف یکسانی ارائه داده‌اند (السبت، ۱۴۱۷: ۳۲/۱، به نقل از شرح **المنار** و حواشیه من علم الاصول معروف به حاشیه الرهاوی که اصطلاح قاعده، قضیه، اصل، ضابطه و قانون را به یک معنا گرفته است) و برخی نیز اصول و مبانی را یکسان دانسته‌اند (العک، ۱۳۹۲: ۸؛ فاکر المیبدی، ۱۴۲۸: ۳۳_۳۴).

به نظر می رسد اصول تفسیر، مجموعه‌ای از دستورالعمل‌هایی است که مفسر برای دستیابی به مدلول‌های واقعی الفاظ، در تمام مراحل تفسیر باید بر آن‌ها تکیه کرده، از آن‌ها سرپیچی نکند. این بنیان‌های استوار، مجموعه‌ای از بایدهای کلی است که پس از اتخاذ

مبنای خاص از سوی مفسر لازم الاتباع است. در تفاوت میان مبانی و اصول باید گفت جایگاه مبانی در مرحلهٔ توصیف است، در حالی که جایگاه اصول در مرحلهٔ تجویز است و به عبارت دیگر، مبانی، توصیفی و اصول، تجویزی است. موارد زیر را می‌توان از جملهٔ مهم‌ترین اصول تفسیر قرآن برشمرد:

۱. لزوم در نظر گرفتن قرائت صحیح

مفسر پس از قبول این مبنا که قرآن به قرائت واحد نازل شده است و قراءات مختلف قرآنیت ندارد، دستور العملی کلی را برای دستیابی به مدلول‌های واقعی الفاظ ابلاغ می‌نماید و آن «لزوم در نظر گرفتن قرائت صحیح» است. این همان اصلی است که مفسر پس از اتخاذ یک مبنای خاص تجویز کرده است تا در نهایت در مقام اجرا به آن پایبند باشد.

۲. لزوم توجه به مفاهیم کلمات در زمان نزول

مفسری که در مرحلهٔ توصیف پذیرفته است که قرآن به زبان قوم خود نازل شده است، در مقام تجویز، توجه به مفاهیم کلمات را در زمان نزول لازم می‌داند.

۳. لزوم در نظر گرفتن قواعد ادبیات عرب

مفسری که پذیرفته است قرآن به زبان عربی نازل شده است، اصل «لزوم در نظر گرفتن قواعد ادبیات عرب» را تجویز می‌نماید.

۴. لزوم در نظر گرفتن قراین

مفسری که به عنوان مبنا پذیرفته است که زبان قرآن «گفتاری» است، در مقام تجویز، در نظر گرفتن اسباب نزول و دیگر قرائن حالی و مقامی را لازم می‌داند و در نهایت، در مقام اجرا به قواعد اسباب نزول مراجعه می‌کند.

۵. لزوم در نظرگرفتن انواع دلالت‌ها

مفسری که پذیرفته است قرآن علاوه بر دلالت ظاهری، دلالات باطنی نیز دارد، در مقام تجویز، «در نظرگرفتن انواع دلالت ها» را لازم می‌داند (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۴۳).

۶. لزوم تفکیک معنای حقیقی از مجازی

مفسری که به عنوان مبنا وجود مجاز در قرآن را پذیرفته است، در مرحله تجویز «تفکیک معنای حقیقی از مجازی» را لازم می‌داند.

قواعد تفسیر

پیش‌تر گفته شد که برخی برای اصطلاح اصول و قواعد تفسیر تعریف یکسانی ارائه داده‌اند (السبت، ۱۴۱۷: ۳۲/۱) و برخی نیز اصول و مبانی را یکسان دانسته‌اند (العک، ۱۳۹۲: ۸؛ فاکر المیبدی، ۱۴۲۸: ۳۳ـ۳۴) و قواعد را دستورالعمل‌های کلی دانسته‌اند که مبتنی بر مبانی متقن عقلی، نقلی و عقلایی‌اند و پایبندی به آن از سوی مفسر لازم است (بابایی، ۱۳۹۴: ۱۶). اما به نظر می رسد قواعد تفسیر احکام کلی است که بر موارد جزئی تطبیق داده می‌شود. تحقیق مطلب اینکه مفسر پس از اتخاذ مبانی خاص در مرحلهٔ توصیف، لازم است برای دستیابی به مدلول‌های واقعی الفاظ بر بایدهای کلی تکیه نماید و این مرحله همان مرحلهٔ تجویز است. اما در مرحلهٔ اجرای این بایدهای کلی، قواعدی وجود دارد که قابل تطبیق بر موارد جزئی است و راه را برای او معیّن یا مرجّح می‌سازد. به عنوان مثال یکی از اصولی که در مرحلهٔ تجویز مفسر را ملزم می‌نماید که در تمام مراحل تفسیر به آن پایبند باشد، لزوم در نظرگرفتن قواعد ادبیات عرب است؛ اما خود قواعد ادبیات عرب در مرحلهٔ اجرا همان قواعد تفسیر است. به عبارت دیگر، بخش وسیعی از قواعد تفسیر همان قواعد ادبیات عرب است، چرا که قرآن به زبان عربی نازل شده است و فهم آن هم باید بر همان اصول محاورهٔ عربِ عصر نزول استوار باشد. از همین روست که در بسیاری موارد قواعد تفسیر و قواعد اصول فقه و قواعد لغت تداخل دارند و تفاوت آن‌ها در موضوعات آن فنون است (السبت، ۱۴۱۷: ۳۳/۱ـ۳۴). در این مرحله است که مفسر با

استناد به قواعد خاص، روش خاصی را در تفسیر برمی‌گزینند.

نمونهٔ دیگر اینکه ممکن است مفسری که در مرحلهٔ توصیف، اشتمال قرآن بر مجاز را مبنای خود در تفسیر قرار داده است و در مرحلهٔ تجویز به اصل «لزوم تفکیک معنای حقیقی از معنای مجازی» پایبند است، در مرحلهٔ اجرا به موردی برخورد کند که لفظ دارای دو معنای حقیقی و مجازی است و امکان تفسیر متن به هر یک از آن دو وجود دارد. در این مرحله در صورتی که قرینه‌ای در اثبات معنای مجازی وجود نداشته باشد، قاعدهٔ اصالة الحقیقة را جاری می‌کند.

نمونه‌ای دیگر در جایی است که یکی از ارکان جمله به طور غیرمعمول بر ارکان دیگر مقدّم شده باشد. در این صورت، مفسّران از قاعدهٔ «تقدیمُ مَا حَقُّهُ التَّأْخِیرُ یُفِیدُ الْحَصْرَ» استفاده می‌کنند. به عنوان مثال، در مورد آیهٔ ﴿**اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِیَّاكَ نَسْتَعِینُ**﴾ (حمد/ ۵) مفسّران با استفاده از این قاعدهٔ ادبی ـ بلاغی می‌گویند: تقدیم مفعول در این آیه، مفید حصر است؛ یعنی «تنها خدا را می‌پرستیم و تنها از او استعانت می‌جوییم». این قاعده یکی از قواعد ادبیات عرب است که البته قاعدهٔ تفسیری نیز محسوب می‌شود.

به همین ترتیب اگر مفسر «اشتمال قرآن بر متشابهات» را به عنوان مبنا اتخاذ نماید در مرحلهٔ تجویز بر اصل «لزوم ارجاع متشابهات به محکمات» تکیه می‌نماید و در مرحلهٔ اجرا «متشابه را به محکم ارجاع می‌دهد» که این یک قاعده محسوب می‌شود.

نمونه‌هایی از مبانی، اصول و قواعد تفسیری مورد توجه مواجهه‌کنندگان با قرآن[1]

	مرحله توصیف	مرحله تجویز	مرحله اجرا
	مبانی	اصول	قواعد
۱	جاودانگی قرآن	- لزوم تطبیق آیات بر مصادیق عصری - لزوم توجه به دلالت‌های غیرمطابقی	قواعد صحیح تطبیق(تطبیق بر مصادیق لفظ عام، استخراج پیام کلی از آیات و تطبیق بر مصادیق روز و ...)
۲	گفتاری بودن زبان قرآن	- لزوم در نظرگرفتن سبب نزول و قرائن حالی و مقامی	قواعد اسباب نزول
۳	نزول قرآن به زبان عربی مبین	- لزوم در نظرگرفتن قواعد ادبیات عرب	قواعد ادبیات عرب
۴	اشتمال قرآن بر مجاز	- لزوم تفکیک معنای حقیقی از معنای مجازی	- اصالة الحقیقه (در صورت عدم وجود قرینه بر معنای حقیقی یا مجازی)
۵	اشتمال قرآن بر متشابهات	- لزوم ارجاع متشابهات به محکمات	ارجاع متشابه به محکم

۱ . موارد ذکرشده در جدول تنها برای آشنایی با برخی از مبانی یا اصولی است که توسط برخی از مواجهه‌کنندگان با این کتاب مقدس مورد توجه قرار گرفته است و این به معنای وجود اجماع برپذیرش آن‌ها از سوی اندیشمندان قرآنی نمی‌باشد. بررسی تفصیلی هریک از مبانی، اصول و قواعد یادشده مجال دیگری می‌طلبد و از حوصلهٔ این مقاله خارج است.

۶	نزول قرآن به زبان قوم	- لزوم توجه به مفاهیم کلمات در زمان نزول	- استناد به اشعار عصر نزول
۷	حجیت ظواهر قرآن	- التزام به کشف معنای ظاهری	تأویل، تخصیص و تقیید آیه با دیگر آیات
۸	حجیت خبر واحد ثقه در تفسیر	- التزام به مراجعه به روایات ثقه در تفسیر	تأویل، تخصیص و تقیید آیه در صورت مخالفت ظاهر آیه با حدیث معتبر
۹	تناسب آیات و سور	- التزام به نقش سیاق در برداشت از آیات	- انتخاب قرائت متناسب با سیاق - قبول احادیث متناسب با سیاق - رد احادیث نامتناسب با سیاق - ترجیح آرای متناسب با سیاق
۱۰	وجود نسخ در قرآن	- التزام به فحص در یافتن احکام منسوخه	قواعد نسخ: - ممنوعیت نسخ قرآن با خبر واحد - ممنوعیت نسخ قرآن با آیهٔ غیر ناظر
۱۱	نزول قرآن به قرائت واحد	-لزوم تحقیق برای شناسایی قرائت رسول خدا ﷺ -لزوم تفسیر آیات طبق	- تفسیر آیات قرآن بر اساس قرائت رسول خدا ﷺ

		قرائت رسول خدا ﷺ	
۱۲	عرفی بودن زبان قرآن	- لزوم توجه به ویژگی‌های مخاطب - لزوم پرهیز از ذکر معانی فراعرفی	
۱۳	عدم استقلال دلالت‌های قرآنی	- التزام به استفاده از روایات در تفسیر	تأویل، تخصیص و تقیید آیه در صورت مخالفت ظاهر آیه با حدیث معتبر
۱۴	استقلال دلالت‌های قرآنی	- التزام به تفسیر قرآن به قرآن	تأویل، تخصیص و تقیید آیه با دیگر آیات
۱۵	نسبیت برداشت‌ها از قرآن	- تجویز دخالت پیش‌فرض‌های شخصی خواننده در برداشت از آیات - عدم التزام به قواعد علم تفسیر	
۱۶	عصری بودن فهم قرآن	- التزام به نقش عوامل زمانی و مکانی در برداشت از آیات - التزام گسترده به کشف مناطات احکام - التزام گسترده به تفسیر علمی قرآن - التزام به اصل مخاطب‌شناسی و در نظر	

		گرفتن ظرفیت مخاطبان - التزام به در نظر گرفتن نیازهای جامعه در تفسیر - (گاهی) عدم پایبندی به قواعد تفسیر	
۱۶	چند معنایی در تفسیر	- التزام به کشف معانی باطنی در کنار معنای ظاهری - التزام به تطبیق آیات بر مصادیق باطنی - التزام به کشف ساختارهای چند وجهی آیات	

مکاتب تفسیری

در طبقه‌بندی تفاسیر قرآن و مفسران، عام‌ترین عنوان را می‌توان «مکاتب تفسیری» دانست. آنچه که سبب پیدایش یک مکتب تفسیری می‌شود، مبانی مفسران است. هر مکتب تفسیری مشتمل بر سامانه‌ای از مبانی تفسیری است ک با مکتب‌های دیگر اجمالاً متفاوت است؛ به طور مثال، شیعه در تفسیر قرآن دارای مبانی خاص خود است؛ مانند حجیت قول اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر، عصمت پیامبران از گناه و خطا، در حالی که اهل سنت قول صحابه را در تفسیر حجت می‌دانند و مانند شیعه به عصمت پیامبران از هر گونه گناه و خطایی معتقد نیستند. طبیعی است که با توجه به تفاوت برخی از مبانی مهم شیعه و اهل سنت، تفسیر هریک از آن‌ها از بسیاری از آیات، متفاوت از تفسیر دیگری است. بنابراین، می‌توان گفت که شیعه و اهل سنت دارای دو مکتب مختلف تفسیری هستند. البته تنها مذاهب فقهی و کلامی نیستند که داعیه‌دار مکاتب تفسیری هستند،

بلکه یک مکتب تفسیری می‌تواند به مذهبی خاص، یا به یک جغرافیای خاص یا یک فرهنگ خاص، و حتی یک شخص خاص نسبت داده شود؛ به عنوان مثال، محوریت عقل نظری در تفسیر قرآن و تقدم آن بر شرع (به عنوان نمونه بنگرید به: مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۴/۲، تحشیهٔ علامه طباطبایی)، عدم پذیرش حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۷۰) و استقلال قرآن از حدیث در دلالت بر معنا (همان، ۲۴) از مهم‌ترین مبانی تفسیری علامه طباطبایی است که او را از بسیاری دیگر از مفسران شیعه ممتاز می‌سازد. بنابراین، می‌توان گفت که علامه طباطبایی دارای یک مکتب تفسیری متمایز در میان مفسران شیعه است. همچنین اگر کسی نظرش در چگونگی تفسیر قرآن بر آن باشد که قرآن تنها با روایات معصومان علیهم‌السلام یا روایات و آثار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و صحابهٔ آن حضرت قابل تفسیر است و فقط به معنایی که در روایات و آثار بیان شده است می‌توان اعتماد کرد، این مبنا در تفسیر قرآن به پدیدار شدن مکتبی در تفسیر با عنوان «مکتب نقل‌گروی در تفسیر» می‌انجامد (بنگرید به: بابایی، ۱۳۹۴: ۹/۱). همچنین می‌توان به «مکتب ظاهرگرایی در تفسیر» اشاره کرد. ظاهرگرایی به گروهی اطلاق می شود که در کنار توجه به لایهٔ رویین از معنای متن که به طور عمده بر معنای سطحی واژگان تکیه دارد، به دو نکته توجه کمتری نشان می‌دهند؛ یکی آرایه های بلاغی و دیگری استلزامات عقلی. به این ترتیب ردّ تأویل‌های متکی بر عقل فلسفی و نیز ردّ تأویل‌های متکی بر کشف و شهود عرفانی، مرز مشترک همهٔ ظاهرگرایان است. در واقع ظاهرگرایان بیشترین جبههٔ مبارزه را با عقل‌گرایان دارند؛ یکی جبههٔ مجاز و دیگری جبههٔ تقدم حکم عقل بر ظواهر شرع (برای اطلاع از آرای ابن حزم ظاهری بنگرید به: ابوزهره، ۱۹۷۸: ۱۷۸).

یادآوری این نکته لازم است که دو مکتب نقل‌گروی و ظاهرگروی مستلزم یکدیگر نیستند؛ زیرا نقل‌گرایان گاهی روایاتی را در تفسیر می‌پذیرند که بیانگر معنایی غیر ظاهری، بلکه رمزی و باطنی است (برای اطلاع از نمونهٔ روایی بنگرید به: کلینی، ۱۳۶۲: ۵۰/۱ که طعام به علم تفسیر شده است)؛ هر چند می‌توان گفت هر دو در یک چیز با هم اشتراک دارند و آن مخالفت با محوریت مستقلات عقلی در تفسیر قرآن است. به همین ترتیب

آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند (به عنوان نمونه بنگرید به: نجارزادگان، ۱۳۸۷: ۲۱۷)، صرف پذیرش ذوبطون بودن آیات قرآن که دارای مستند روایی است، باطن‌گرایی نامیده نمی‌شود، بلکه باطن‌گرایی مکتبی است که در آن بیشتر بر کشف و شهودات عرفانی تکیه می‌شود و از تداعی معانی تا تأویلات متکی بر شهودات باطنی و گاه غیر مرتبط با ظاهر را شامل می‌شود.

مکاتب تفسیری، اصلی‌ترین عنوان برای تقسیم‌بندی گونه‌های مختلف از تفاسیر قرآن است. در ذیل هریک از مکتب‌های تفسیری، روش‌ها، رویکردها و سبک‌های تفسیری پدید آمده است که در ادامهٔ مقاله به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

روش‌های تفسیری

آن‌گونه که توضیح آن گذشت، مبانی تفسیر را باید در مرحلهٔ توصیف؛ اصول را در مرحلهٔ تجویز و قواعد را در مرحلهٔ اجرا و عمل جستجو نمود. از آنجا که شناخت روش مفسران در تفسیر آیات قرآن مربوط به مرحله اجراست، باید گفت مراد از روش تفسیری، چگونگی شناخت معنا و کشف مقصود قرآن با استفاده از قواعد و منابع مربوط در مقام گرداوری و داوری است[1]؛ چراکه تنها قواعد و منابع تفسیرند که در مرحلهٔ اجرا راهگشایند. با این وصیف، روش‌های تفسیری مفسران هم با استناد به منابع قابل بررسی است و هم با استناد به قواعدی که بر آن قواعد تکیه نموده‌اند و از این رو تعاریفی که روش تفسیری را تنها شیوهٔ اتخاذ منابع در تفسیر معرفی نموده‌اند، تعریفی ناقص به نظر می‌رسند (به عنوان نمونه بنگرید به: شاکر، ۱۳۸۲: ۴۶).

به این ترتیب اگر روش را فرایند استناد به منابع و قواعد در تفسیر بدانیم، باید گفت استناد به منابع خود در دو قالب قابل جستجوست: یکی در قالب تطبیق و دیگری در

---

۱. تعریف سعیدی روشن از روش تفسیری نزدیک به تعریف یادشده است: روش تفسیر قرآن را می‌توان چگونگی شناخت معنا و کشف مقصود قرآن با استفاده از ابزارها و منابع مربوط تعریف نمود (بنگرید به: اسعدی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱/۱۰۰).

قالب تبیین. به این ترتیب زمانی که آیات قرآن بر علوم جدید تطبیق داده می‌شود، روش تفسیر علمی به وجود می‌آید و زمانی که آیات قرآن بر آرای فلسفی تطبیق داده می‌شود، روش فلسفی و زمانی که بر آراء و نظریات عرفانی تطبیق داده می‌شود، روش عرفانی است و این بدین معناست که وقتی مفسر، آیات قرآن را بر نظریات علمی یا فلسفی یا عرفانی منطبق می‌نماید در حقیقت از علم یا فلسفه یا عرفان به عنوان منبع بهره جسته است.

صورت دوم زمانی است که مفسر از منابع در قالب تبیین آیات بهره می‌برد و روش‌های تفسیری عقلی، اجتهادی، روایی و قرآن به قرآن به وجود می‌آید. روش تفسیر عقلی زمانی است که مفسر در تفسیر آیات از تعقل و تدبر استفاده می‌کند. روش تفسیر اجتهادی زمانی است که مفسر در استفاده از منابع تفسیر بر عقلِ به مثابهٔ مصباح تکیه می‌کند. با این وصف، روش تفسیر اجتهادی غیر از روش تفسیر عقلی است؛ چرا که ممکن است در یک مکتب خاص با روش تفسیری اجتهادی اساساً عقل به مثابهٔ منبع، حجت نباشد. بدیهی است استفاده از دیگر آیات قرآن در تفسیر آیات قرآن، روش تفسیر قرآن به قرآن است و زمانی که مفسر تنها بر نقل روایات در فهم آیه بسنده می‌کند و اجتهادی در تفسیرش صورت نمی‌گیرد، روش او روش روایی خواهد بود.

در ادامه به توضیح مختصری در مورد هر یک از مهم‌ترین روش‌های تفسیری به همراه ذکر مثال پرداخته می‌شود.

۱. روش تفسیر روایی

بی‌شک روایات یکی از مهم‌ترین منابع در دریافت معارف دین به‌ویژه تفسیر قرآن به شمار می‌روند. در آیهٔ شریفهٔ ﴿**وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (نحل/۴۴)، تصریحی است به نیاز مسلمانان به وحی بیانی در کنار وحی قرآنی. هر چند مراجعه به روایات در تفسیر قرآن امری ضرور است، سؤال اینجاست که آیا می‌توان تفسیر قرآن را منحصر در روایات دانست؟ برخی در این مورد راه افراط و عده‌ای راه تفریط را پیموده‌اند.

به طور کلی می‌توان این دیدگاه‌ها را به چهار دسته تقسیم کرد: دستهٔ اول دیدگاه اخباریان است که شکل افراطی آن در قالب عدم حجیت ظواهر قرآن و شکل معتدل‌تر آن در قالب نامعتبر بودن دیگر روش‌های تفسیری در عین حجیت ظواهر قرآن مطرح شده است. دستهٔ دوم دیدگاه کسانی است که معتقدند قرآن در دلالت خود مستقل بوده و از این رو در تفسیر قرآن هیچ نیازی به روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام وجود ندارد. این دیدگاه نیز با اختلاف مراتب از شعار «حسبنا کتاب الله» تا دلالت استقلالی آیات، طیف‌های مختلفی را شامل می‌شود. دستهٔ سوم بر این عقیده‌اند که انحصار تفسیر قرآن در یکی از منابع صحیح نیست، بلکه در فهم قرآن می‌توان از هر یک از منابع استفاده کرد و البته روایات هم به عنوان یک منبع مهم و معتبر برای تفسیر مورد استنادند. اما دستهٔ چهارم که دیدگاه معتدل‌تر و جامع‌تری است، ضمن تأیید اعتبار هر یک از منابع معتبر در تفسیر قرآن، پیرو تفسیر جامع است؛ یعنی در عین جواز مراجعه به هر یک از منابع معتبر، مراجعه به روایات را در تفسیر ضرور و واجب دانسته، عدول از تفسیر مفسران برگزیده را جایز نمی‌داند. با این حال، روش تفسیر روایی زمانی است که مفسر جدای از دیدگاه‌های چهارگانه یادشده، در تفسیر آیات تنها از روایات استفاده کند و هیچ‌گونه اجتهادی در تفسیر صورت نگیرد؛ چراکه در صورت وقوع اجتهاد در استناد به منابع، تفسیر را از حیث روش در زمرهٔ تفاسیر اجتهادی قرار می‌دهد.

۲. روش تفسیر قرآن به قرآن

تفسیر قرآن به قرآن که خود از جمله تفاسیر اجتهادی است، زمانی است که مفسر در تفسیر آیات از دیگر آیات هم‌محتوا بهره‌گیری نماید. طرف‌داران این روش تفسیری معتقدند که بهترین روشی که می‌توان قرآن را تفسیر کرد، روش تفسیر قرآن به قرآن است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶۱). از نظر علامه طباطبایی که یکی از طرف‌داران سرسخت تفسیر قرآن به قرآن در قرن حاضر است، روش تفسیر علمی و روش فلسفی از نوع تطبیق بوده و به دلیل منجر شدن به تفسیر به رأی، غیر قابل توصیه بوده و شیوهٔ تفسیر روایی هم با محدودیت

روبه‌روست (همان، ۱۳۷۵: ۶۱ـ۶۲؛ همو، ۱۴۱۷: ۸/۱). بدرالدین زرکشی می‌گوید: «برخی گفته‌اند: بهترین تفسیر آن است که قرآن به وسیلهٔ قرآن تفسیر شود؛ زیرا این کتاب الهی هرجا به‌اجمال سخن گفته است، جای دیگر به تفصیل آن پرداخته و جایی که به اختصار بیان کرده است، جای دیگر به شرح و بسط آن پرداخته است. آری اگر تفسیر قرآن در خود قرآن یافت نشد به سراغ سنت می رویم؛ چراکه سنت شرح‌دهنده قرآن و روشن‌کنندهٔ آن است» (زرکشی، بی‌تا: ۳۱۵/۲).

۳. روش تفسیر عقلی و روش تفسیر فلسفی

همان‌گونه که گفته شد، اگر روش تفسیری را فرایند استفاده از منابع و قواعد لازم در تفسیر بدانیم، استفاده از منابع هم می‌تواند در قالب تبیین آیات صورت گیرد و هم در قالب تطبیق آیات. زمانی که از مقدمات عقلی (برهانی) در تفسیر آیات مدد جسته می‌شود، روش تفسیر عقلی به‌وجود می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۷۰/۱)؛ اما زمانی که مفسر آیات قرآن را بر مبانی و نظریات فلسفی تطبیق می‌دهد، روش فلسفی نامیده می‌شود.

نمونه‌های فراوانی از تطبیقات فلسفی را می‌توان در آثار فیلسوفانی همچون ابن سینا، سهروردی، ابن رشد، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا جستجو کرد. تفسیر واژهٔ «یمین» در آیهٔ ۶۷ سورهٔ زمر ﴿... **وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ به جوهر وحدانی و مجرد از ماده که همان عقل اول یا معلول اول است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۴۷/۳) و تفسیر واژهٔ «اعتبار» در آیهٔ ۲ سورهٔ حشر ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ به استنباط مجهول از معلوم؛ یعنی همان قیاس فلسفی (ابن رشد، ۱۹۶۹: ۱۱۹) از این قبیل اند.

شایان ذکر است که در میان اندیشمندان قرآنی گاهی از روش عقلی با عنوان روش اجتهادی نام برده شده (معرفت، ۱۴۱۹: ۳۴۹/۲) و گاه نیز ذیل عنوان یکی از اقسام تفسیر به رأی قرار داده شده (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲۵۶/۱ که آن را از اقسام تفسیر به رأی ممدوح دانسته است) و گاه با تفسیر فلسفی یکسان انگاشته شده است.

۴. روش تفسیر اجتهادی

تفسیر اجتهادی تفسیری است که مفسر در استفاده از منابع (قرآن و روایات و...) از عقل به مثابهٔ مصباح بهره برده باشد. به تعبیر دیگر، اگر تلاش مفسر در کشف و شناخت معانی آیات قرآن در استناد به قواعد و منابع شناخت قرآن (مثل لغت، سبب نزول، روایت، قرائن درونی و بیرونی) بر تجزیه و تحلیل منطقی و درگیری اندیشه مفسر و تفکر روشمند و تدبر وی استوار بود، چنین روشی را می‌توان روش اجتهادی نامید. برخی مفسران تفاسیر اجتهادی را روشی در کنار دیگر روش‌ها نمی‌دانند، بلکه این گونه تفاسیر مجتهدانه را جزء تفسیر به مأثور (تفاسیر روایی) به شمار می‌آورند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۷۰/۱). نویسندهٔ تفسیر **تسنیم** می‌گوید: «گاهی تفسیر با تفطن عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد؛ به این شکل که عقلِ فرزانه و تیزبین معنای آیه را از جمع‌بندی آیات و روایات در می‌یابد. در این قسم، عقل نقش مصباح دارد و نه بیش از آن. چنین تفسیر مجتهدانه چون از منابع نقلی محقق می‌شود، جزء تفاسیر به مأثور محسوب می‌گردد نه تفسیر عقلی» (همان‌جا).

۵. روش تفسیر علمی

روش تفسیر علمی همان تطبیق آیات قرآن کریم بر علم روز است؛ به عنوان مثال در آیهٔ شریفهٔ ﴿**أَ وَ لَمْ يَرَ الَّذينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَ فَلا يُؤْمِنُونَ**﴾ (انبیاء/۳۰) دربارهٔ این عبارت که «آسمان‌ها و زمین به هم پیوسته بود، ما آن دو را از هم گشودیم»، قدیمی‌ها می‌گفتند: معنای پیوسته بودن آن است که آسمان نمی‌بارید، ولی پس از آنکه ابرها پدید آمدند، آسمان باز می‌شود و شروع به باریدن می‌کند؛ گویی درهای آسمان به روی زمین باز شده است. این در حالی است که برخی از دانشمندان با استفاده از علم امروز آیه را بر نظریهٔ انفجار بزرگ (مِه‌بانگ) تطبیق می‌کنند. امروزه تقریباً اغلب دانشمندان فیزیک کیهانی معتقدند که نظریهٔ مه‌بانگ (Big Bang) از حد تئوری بیرون آمده و در زمرهٔ مسلّمات است.

برخی مفسران آیهٔ ﴿وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (ذاریات/ ۴۷) را مؤید نظریهٔ یادشده دانسته‌اند. ریشه‌های این نوع روش را می‌توان در صدر اسلام جستجو کرد؛ چنان‌که امیرمؤمنان علیه‌السلام در مطالب تفسیری خود بدین نکته اشاره کرده‌اند؛ از جمله اشاره به کرویت زمین ذیل آیهٔ ﴿فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشارِقِ وَ الْمَغارِبِ إِنَّا لَقادِرُونَ﴾(معارج/ ۴۰) (بنگرید به: صدوق، ۱۴۰۳: ۱۴۲).

مفسران دربارهٔ تفسیر علمی دیدگاه‌های مختلفی دارند. برخی منکر تفسیر علمی قرآن‌اند. موافقان تفسیر علمی قرآن هم دو گروه‌اند. یک دسته علم‌زدگان که بر این باورند قرآن کریم دربردارندهٔ تمام علوم است و دستهٔ دوم موافقان معتدل که معتقدند گویندهٔ قرآن کریم آگاه به تمام اسرار هستی و تمام علوم است، اما در کلام خود به قدر ضرورت تنها به برخی از مطالب علمی اشاره کرده است. استاد مطهری می‌گوید: «در کتاب آسمانی هیچ مطلب اجتماعی یا تاریخی با زبان معمول جامعه‌شناسی یا فلسفهٔ تاریخ طرح نشده است؛ همچنان‌که هیچ مطلب دیگر اخلاقی، فقهی، فلسفی و غیره با زبان معمول و در لفافهٔ اصطلاحات رایج و تقسیم‌بندی‌های مرسوم بیان نشده است؛ در عین حال مسائل زیادی از آن علوم کاملاً قابل استنباط و استخراج است» (مطهری، بی‌تا: ۸).

به هر حال اشارات علمی، مقصودِ ذاتی و هدف اصلی صاحب سخن نبوده است و از این رو هیچ‌گاه در این‌گونه اشارات درنگ نشده است؛ زیرا هدف اصلی، ارائهٔ رهنمودهای هدایتی و تربیتی دینی و معنوی است و تنها برخی به این رموز و اشارات گذرا که در بستر زمان دلیل اعجاز قرآن است، پی می‌برند (معرفت، ۱۳۷۸: ۳۶۳).

۶. روش تفسیر عرفانی

روش تفسیر عرفانی زمانی است که مرادمان از عرفان، عرفان نظری باشد. عرفان عملی همان علم سیر و سلوک است، درحالی‌که عرفان نظری تصویری است که عارف می‌کوشد با تکیه بر کشف و شهودات باطنی از جهان و انسان ارائه دهد و در حقیقت حاصل تجربه‌های عرفانی خود را در قالب بحث و استدلال مطرح کند (یثربی، ۱۳۸۴: ۲۰). با این

وصف، روش تفسیر عرفانی، انطباق آیات قرآن بر نظریات عرفانی و شهودات باطنی است. طرف‌داران این روش معتقدند که اصل معنای قرآن در باطن آن خوابیده است و افراد ظاهربین که حقایق را درک نمی کنند، از دریافت معانی باطنی محروم‌اند. این نوع تفسیر که باطنی نیز نامیده شده، مورد توجه صوفیه و باطنیه است. برخی ریشه این اندیشه‌ها را در فلسفهٔ یونان دانسته‌اند که با ترجمه شدن مکتب‌های عرفانی و فلسفی یونان به زبان عربی در قرن دوم و سوم هجری در میان مسلمانان رواج یافته است (درودی، ۱۳۶۲: ۷۷).

محی الدین عربی که می توان او را بنیان‌گذار عرفان نظری در جهان اسلام نامید، به هنگام تفسیر آیهٔ ﴿**اتَّقُوا رَبَّكُمْ**﴾ بر خلاف تفسیر رایج "تقوا" در بیم از خداوند، واژهٔ «اتقوا» را به معنای حفظ و صیانت و آیه را دستور به محافظ قرار دادن ظاهر برای حق(خداوند) و محافظ قرار دادن باطن (یعنی پروردگار) برای خود دانسته است (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۵۶) که مبتنی بر همان نظریهٔ وحدت وجود عرفانی است.

یادآوری این نکته ضرور است که کشف معانی باطنی آیات که کاملاً ضابطه‌مند و قانونی است و با حفظ رابطهٔ زبان‌شناختی میان ظاهر و باطن قابل دستیابی است و ریشه در روایات پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۱/۱)[1]، تفسیر عرفانی محسوب نمی شود؛ چراکه این گونه تطبیقات یا از طریق تدبر در آیات قرآن امکان‌پذیر است و یا از طریق مراجعه به روایات که در صورت اول، روش تفسیر عقلی و در صورت دوم، روش تفسیر روایی[2] را رقم زده است؛ حال آنکه مراد از تفسیر عرفانی تطبیق آیات قرآن بر نظریات عرفانی است. گفتنی است آن دسته از تفاسیر عرفانی هم که از نوع تداعی معانی هستند و منبع آن‌ها نیز کشف و شهود عرفانی است در شمار تفاسیر با روش

---

۱. در روایت منقول از پیامبر ﷺ است که فرمود: «إنَّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطنٌ إلی سبعة أبطن»؛ همانا قرآن ظاهری و باطنی دارد و باطنش هم باطنی دارد تا هفت بطن (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/ ۵۹).

۲. نمونهٔ آن تفسیر «طعام» در آیهٔ ۲۴ سورهٔ عبس ﴿**فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ إِلى طَعامِهِ**﴾ به «علم» توسط امام باقر علیه‌السلام است؛ آنگاه که سؤال‌کننده از تفسیر طعام می‌پرسد و امام علیه‌السلام در پاسخ می‌فرماید: «علمُه الذي يأخذه عمّن يأخذه»(کلینی، ۱۳۶۲: ۱/ ۵۰).

عرفانی محسوب می‌شوند.

اما در صورتی که مراد از عرفان در تفسیر عرفانی، عرفان عملی باشد، چنین تفسیری از آنجا که به دنبال کشف ظرافت‌های سیر و سلوکی آیات و به گونه‌ای تأیید سبک زندگی عارفانه است، می‌تواند در زمرهٔ رویکردها یا گرایش‌های تفسیری قرار گیرد؛ هر چند ممکن است برای آن نمونه‌ای عینی آن‌هم به صورت رویکردی غالبی در میان تفاسیر موجود، یافت نگردد.

گرایش‌های تفسیری

دغدغه‌ها و تخصص‌هایی که مفسر دارد و یا نیاز خاصی که در مخاطبان خود احساس می‌کند، گاه مفسر را به سمت و سویی سوق می‌دهد که به کشف نوع خاصی از معارف قرآن اهتمام ورزد و در حقیقت جهت‌گیری خاصی را در تفسیرش اتخاذ نماید. این جهت‌گیری‌ها همان گرایش‌ها یا رویکردهای تفسیری هستند؛ به عنوان مثال مفسری که تخصصش روان‌شناسی است وقتی تمام توان خود را به‌کار می‌گیرد تا ظرافت‌های روان‌شناسانه‌ای از معارف قرآن را کشف نماید و به عنوان مبنایی در حل مشکلات انسان از آن کمک گیرد، تفسیرش رویکرد روان‌شناسانه دارد. مفسری هم که دغدغه‌اش مشکل اجتماع و ناهنجاری‌های اجتماعی است یا احساس می‌کند مخاطبانش از اخلاق اجتماعی فاصله گرفته‌اند و تمام همّ و غمّش کشف معارفی است که نیاز جامعه روز را پاسخگو باشد، تفسیر او رویکرد یا گرایش اجتماعی پیدا می‌کند.

حال که مفهوم رویکرد مشخص شد، تفاوت میان رویکرد و روش واضح است. روش تفسیری فرایند استفاده از منابع و قواعد در تفسیر است، در حالی‌که گرایش تفسیری با نوع منبع یا قاعده‌ای که مفسر از آن در تفسیر بهره می‌گیرد، هیچ ارتباطی ندارد؛ بلکه تنها حکایتگر نوع معارفی است که مفسر به کشف و استخراج آن‌ها از قرآن اهتمام نموده است. این نوع معارف می‌تواند معارف کلامی، اجتماعی، اخلاقی و ... باشد. در اینجا هیچ فرقی ندارد که کشف چنین معارفی با روش قرآن به قرآن باشد یا روش روایی و یا اجتهادی و نیز

فرقی ندارد که مفسر پیرو مکتب کلامی شیعه باشد و یا اعتزال و یا اشعری‌گری.

در پاسخ به این سؤال که اگر مفسری به کشف ظرافت‌های علمی قرآن اقدام نماید، در این صورت باید از آن به گرایش علمی تعبیر نمود؛ پس چرا در اینجا تنها از روش علمی یاد شد نه گرایش؛ باید گفت: قرآن کتاب هدایت و تربیت است نه کتاب علم؛ هر چند ممکن است به تناسب نقش هدایتی و تربیت‌بخشی، ظرافتی علمی را هم در برداشته باشد. از این رو قرآن به طور مستقیم به تبیین مسائل علم تجربی یا طرح مبانی آن نپرداخته است و در بیشتر موارد تفاسیر علمی قرآن، تطبیق آیات قرآن بر علوم روز محسوب می‌شوند. این در حالی است که در مورد تفاسیر اجتماعی یا تربیتی و یا روان‌شناسانه برعکس آن است؛ چراکه قرآن کریم کتاب هدایت و تربیت است و بسیاری از اصول تربیتی و روان‌شناسانه و شیوه‌های رفتارهای اجتماعی از آن قابل استخراج است و از این رو مفسران به‌راحتی می‌توانند به کشف این‌گونه معارف از قرآن اهتمام ورزند.

اشکال دیگری که ممکن است مطرح شود اینکه مگر استخراج معانی باطنی از آیات همان تفسیر عرفانی نیست؟ پس چرا در اینجا از روش عرفانی یاد شد نه از گرایش عرفانی؟ در پاسخ باید گفت: همان گونه که پیش‌تر در توضیح روش تفسیر عرفانی توضیح داده شد، کشف معانی باطنی آیات یا از طریق تدبر عقلی در آیات قرآن امکان‌پذیر است و یا از طریق مراجعه به روایات که در صورت اول، روش تفسیر عقلی و در صورت دوم، روش تفسیر روایی را رقم زده است. اما مراد از تفسیر عرفانی تطبیق آیات قرآن بر نظریات عرفانی است. آن نوع از تفاسیر عرفانی که از نوع تداعی معانی هستند و منبع آن‌ها کشف و شهود عرفانی است هم از آنجا که در صدد کشف معارف خاصی از قرآن نیستند، روش تفسیری نام دارند.

افزون بر اینکه تفسیر، روش‌ها و رویکردهای مختلفی دارد، می‌تواند سبک‌های بیانی متفاوتی نیز داشته باشد که این غیر از اصطلاح سبک‌ها یا روش‌ها یا رویکردها و یا گرایش‌های تفسیری است که جملگی بیانگر مفهوم واحدی هستند. به طور مثال ممکن است کسی تفسیر خود را به صورت منظوم درآورد؛ چنان‌که همهٔ تفسیر صفی علیشاه به

صـورت شـعر اسـت. در ادامه به تعریف برخی از گرایش‌های تفسـیری به همراه ذکر مثال پرداخته می شود.

۱. گرایش ادبی

گرایش ادبی درحقیقت یکی از مهم‌ترین وجوه اعجاز قرآن را بررسی می‌کند و به کشف ظرافت‌های ادبی قرآن می‌پردازد. این گرایش که از آن به گرایش بیانی نیز یاد می‌شـود از دو جهت قابل بررسـی اسـت: یکی جنبهٔ معنوی؛ یعنی همان تأثیری که قرآن بر قلوب دارد و دیگری جنبهٔ ظاهری اسـت؛ یعنی زیبایی‌هایی که در الفاظ و ترکیبات قرآن نهفته اسـت. هرچند این گرایش تفسیری در قرن اخیر گسترش یافته است؛ اما آغاز آن را می‌توان در عصر نزول جستجو نمود. جبیر بن مطعم وقتی از زبان مبارک رسول خدا ﷺ آیهٔ ﴿**أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَـيْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ**﴾ (طور/۳۵) را شـنید به تأثیر شـگرف قرآن بر روح خود اعتراف کرد و گفت: «کاد قلبی أن یطیر؛ نزدیک بود قلبم پرواز کند.» و در همان لحظه ایمان آورد (فهد الرومی، ۱۴۰۷: ۳/ ۸۶۹). از پیامبر خدا ﷺ نیز نقل شده است که در تفسیر آیهٔ شریفهٔ ﴿**كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾ (بقره/۱۸۷) فرمود: «المراد بیاض النهار و سـواد اللیل»؛ مراد سـفیدی روز و سـیاهی شـب است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/ ۴۰۹). در اینجا به معنای مجازی آیه اشاره شده است.

گفتنی است گرایش ادبی که با مبانی خاصی در تفسیر همراه شـده اسـت، به پیدایش مکتب تفسـیری جدیدی نیز انجامیده که از آن به مکتب ادبی معاصـر یاد می‌شـود. بنیان‌گذاران این مکتب تفسیری را امین الخولی و شاگردان او می‌دانند (بنگرید به: خولی، ۱۹۳۳).

۲. گرایش کلامی

یکی از گسـترده‌ترین مباحث قرآن بحث‌های اعتقادی اسـت. قرآن کریم از یک‌سـو به اثبات عقاید اسـلامی و از سـوی دیگر به ابطال افکار مادیگری، بت‌پرسـتی و عقاید تحریف‌شدهٔ مسیحیت و یهودیت پرداخته است. امت اسلامی با گذشت اندک زمانی به

فرقه‌ها و گروه‌های مختلفی با افکار و اندیشه‌های خاص تقسیم شد و دانشمندانی نیز در میان خود پرورش داد. این فرقه‌ها در بسیاری از عقاید همچون امامت و صفات پروردگار اختلاف کردند و این اختلافات به مرور زمان به بحث مستقلی به نام علم کلام تبدیل گردید. طرف‌داران هر گروه و فرقه برای اثبات عقاید خود به کشف معارف کلامی قرآن اهتمام نموده‌اند و تفاسیری نیز با این رویکرد نگاشته شده است. گفتنی است که چه بسا مفسری در تفسیرش رویکرد کلامی را با ابزارها و روش‌های مختلفی دنبال نماید؛ مثلاً در استخراج بخشی از معارف عقیدتی قرآن از روش روایی یا قرآن به قرآن و یا عقلی بهره گیرد. به این ترتیب شاخه‌های معتزلی، اشعری، سلفی و شیعی در تفسیر را می‌توان در زمرهٔ تفاسیر با گرایش کلامی به شمار آورد، هر چند می‌توانند از نظر روشی از زیرشاخه‌های تفاسیر عقلی یا نقلی محسوب شوند.

به عنوان نمونه تفسیر **الکشاف** زمخشری از نمونه‌های بارز تفاسیر معتزلی است که در قرن ششم هجری بر پایهٔ اندیشه‌های کلامی اعتزالی نگاشته شده و نقد دیدگاه‌های تفسیری جریان‌های کلامی رقیب و به‌خصوص جریان ظاهرگرا را تعقیب کرده است. نمونهٔ آن حمل آیهٔ اخذ میثاق: ﴿**وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلیٰ أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلیٰ شَهِدْنا**﴾ (اعراف/۱۷۲) بر تمثیل است (زمخشری، بی‌تا: ۳۵۹/۱) که دقیقاً نقطهٔ مقابل تفسیر ظاهری است که در چهارچوب فکر اعتزالی، محال دیده شده است.

۳. گرایش اجتماعی

یکی از رویکردهایی که در قرون اخیر گسترش یافته، تفسیر با رویکرد اجتماعی است. در این رویکرد به نیازهای اجتماعی توجه شده و مفسر بر اساس یافته‌هایی از قرآن به حل مشکلات یا تبیین مباحث مورد نیاز جامعه می‌پردازد. از ویژگی‌های این تفاسیر این است که می‌کوشد دیدگاه‌های معقولی را در میان مردم رواج دهد و خود را از مسائل خرافی، اوهام و افکار دور از ذهن مردم دور کند و ثابت کند که قرآن برای هر زمانی کارساز و راهگشای سعادت

است. از این رو باید گفت عقل‌گرایی در بُعد مبانی و دغدغه نسبت به مسائل کلان اجتماعی در بُعد گرایش تفسیری، وجه ممیز این گونه تفاسیر با دیگر تفاسیر است (اسعدی، ۱۳۹۲: ۴۲۱/۲). معمولاً مفسرانی در این گرایش قدم می‌گذارند که نسبت به سنت‌های موجود تحول‌گرا باشند. از حوزهٔ مفسران سنی می‌توان محمد مصطفی المراغی و محمد رشید رضا و از حوزهٔ مفسران شیعی می‌توان سید اسد الله خرقانی و سید محمود طالقانی را نام برد که تعلق خاطر آن‌ها به این گرایش تفسیری در آثارشان مشهود است.

۴. گرایش عرفانی

پیش‌تر اشاره شد زمانی که از تفسیر عرفانی سخن می‌گوییم، باید دید که دقیقاً چه چیزی را در نظر داریم. آیا عبارت تفسیر عرفانی ترکیبی است در کنار دیگر روش‌های تفسیری همچون تفسیر روایی؟ یا اینکه مانند تفسیر اخلاقی یک رویکرد شمرده می‌شود؟ باید گفت همه چیز وابسته به این است که چه تعریفی از عرفان داشته باشیم و به تعبیر دیگر، مرادمان عرفان نظری است یا عرفان عملی. در این میان، اگر عرفان و تصوف را سبک خاصی از زندگی بدانیم که گروه خاصی برگزیده‌اند؛ در این صورت ارتباطش با قرآن در حد تأیید آن شیوهٔ خاص از زندگی (و به تعبیر عرفا سیر و سلوک) خواهد بود که گرایشی تفسیری قلمداد می‌شود و به این معنا عارف از آیات قرآن برای تأیید آن شیوه از زندگی استفاده می‌کند؛ مثلاً از آنجا که او این‌گونه می‌اندیشد که انسان همواره باید به یاد خدا باشد و توجهی به دنیا نداشته باشد، آیاتی که در آن‌ها اشاره‌ای به دنیاگریزی وجود دارد یا از آن‌ها چنین معنایی قابل برداشت است، در کانون توجه او قرار می‌گیرد. این رویکرد (گرایش) در تفسیر، درست مانند آن است که کسی ابعاد روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی قرآن را مورد توجه قرار دهد (شاکر، ۱۳۹۰: ۲۹۹/۱ـ۳۰۰)؛ هر چند نمونه خارجی برای آن با چنین رویکرد غالبی، ممکن است در میان تفاسیر موجود یافت نگردد.

نتیجه‌گیری

۱. تفسیرپژوهی یکی از دغدغه‌های اندیشمندان قرآنی دهه‌های اخیر بوده است که

لازمهٔ آن تعریف اصطلاحاتی مانند مبانی، روش‌ها، گرایش‌ها، اصول و قواعد تفسیر و شفاف‌سازی مرز میان آن‌هاست. جدای از مبانی تفسیر به نظر می‌رسد مرزبندی دقیقی در تعریف دیگر اصطلاحات ذکر شده از سوی قرآن پژوهان رعایت نشده است و از این رو در به دست دادن تعریفی جامع و مانع از این اصطلاحات توفیقی به دست نیامده است. طی بررسی مصادیق هریک از اصطلاحات و مقایسهٔ هریک، نتایج جدیدی حاصل گردید.

۲. اصول تفسیر مجموعه‌ای از بایدهای کلی است که پس از اتخاذ مبنای خاص از سوی مفسر لازم الاتباع است. در تفاوت میان مبانی و اصول باید گفت جایگاه مبانی در مرحلهٔ توصیف است، در حالی‌که جایگاه اصول در مرحلهٔ تجویز قرار دارد.

۳. در مرحلهٔ اجرای بایدهای کلی یا همان اصول تفسیر، قواعدی پیش روی مفسر قرار دارد که قابل تطبیق بر موارد جزئی است و راه را برای مفسر معیّن یا مرجّح می‌سازد. گفتنی است بخش وسیعی از قواعد تفسیر همان قواعد ادبیات عرب است.

۴. مراد از روش تفسیری، چگونگی شناخت معنا و کشف مقصود قرآن با استفاده از قواعد و منابع مربوط در مقام گرداوری و داوری است. با این وصف، روش‌های تفسیری مفسران، هم با استناد به منابع قابل بررسی است و هم با استناد به قواعدی که بر آن قواعد تکیه نموده‌اند.

۵. دغدغه‌ها و تخصص‌هایی که مفسر دارد یا نیاز خاصی که در مخاطبان خود احساس می‌کند، مفسر را به سمت و سویی سوق می‌دهد که به کشف نوع خاصی از معارف قرآن اهتمام ورزد و در حقیقت جهت‌گیری خاصی را در تفسیرش اتخاذ نماید. این جهت‌گیری‌ها همان گرایش‌ها یا رویکردهای تفسیری هستند.

۶. منظور از مکتب تفسیری، مجموعه مبانی است که به روش تفسیری خاصی می‌انجامد. یک مکتب تفسیری می‌تواند به مذهبی خاص، یا به یک جغرافیای خاص یا یک فرهنگ خاص، و حتی یک شخص خاص نسبت داده شود. به این ترتیب ظاهرگرایان، باطن‌گرایان، عقل‌گرایان و نقل‌گرایان هریک مکتب تفسیری خاص خود را دارند.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ***معانی الاخبار***، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۳ق.
۲. ابن تیمیه، تقی الدین احمد، ***الایمان***، المکتب الاسلامی، عمان ـ اردن، ۱۹۹۶م.
۳. ابن تیمیه، تقی الدین احمد، ***مجموع الفتاوی***، دار الوفاء، بیروت، ۲۰۰۵م.
۴. ابن رشد، ***تهافت التهافت***، دار المعارف، مصر، ۱۹۶۹م.
۵. ابن عربی، محی الدین، ***فصوص الحکم***، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۶ش.
۶. ابوزهره، محمد، ***ابن حزم حیاته و عصره***، دار الفکر العربی، قاهره، ۱۹۷۸م.
۷. اسعدی و همکاران، ***آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری***، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۰ش.
۸. بابایی، علی‌اکبر و دیگران، ***روش‌شناسی تفسیر قرآن***، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۹ش.
۹. بابایی، علی‌اکبر، ***بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری***، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۱ش.
۱۰. بابایی، علی‌اکبر، ***قواعد تفسیر قرآن***، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۴ش.
۱۱. بنت الشاطئ، ***التفسیر البیانی للقرآن الکریم***، دار المعارف، مصر، بی‌تا.
۱۲. پاکتچی، احمد، «مقاله تفسیر»، در ***دایرة المعارف بزرگ اسلامی***، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ***تسنیم***، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸ش.
۱۴. خولی، امین، ***تفسیر***، دار المعرفه، بیروت، ۱۹۳۳م.
۱۵. درودی، موسی، ***نخستین مفسران پارسی***، انتشارات نور فاطمه علیها السلام، تهران، ۱۳۶۲ش.
۱۶. ذهبی، محمد حسین، ***التفسیر و المفسرون***، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۶ش.
۱۷. رجبی و دیگران، ***روش شناسی تفسیر قرآن***، الهادی، تهران، ۱۳۷۹ش.
۱۸. رضایی اصفهانی، محمد علی، ***منطق تفسیر قرآن***، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷ش.
۱۹. زرکشی، محمد بن عبدالله، ***البرهان فی علوم القرآن***، دار المعرفه، بیروت، بی‌تا.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر، ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التاویل***، نشر ادب حوزه، قم، بی‌تا.
۲۱. السبت، خالد بن عثمان، ***قواعد التفسیر جمعاً و دراسةً***، دار ابن عفان، عربستان سعودی، ۱۴۱۷ق.
۲۲. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ***مجموعه مصنفات شیخ اشراق***، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ش.
۲۳. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، ***الاتقان فی علوم القرآن***، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۲۴. شاکر، محمدکاظم، «ترمینولوژی مبانی و روش‌های تفسیر قرآن»، ***مجلهٔ مقالات و بررسی‌ها***، دفتر ۷۲، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱ش.

۲۵. شاکر، محمدکاظم، ***جریان صوفی عرفانی (مجموعه «آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری»، ج۱)***، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۰ش.
۲۶. شاکر، محمدکاظم، ***مبانی و روش‌های تفسیری***، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، قم، ۱۳۸۲ش.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***. دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین، **شیعه در اسلام**، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ش.
۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین، ***قرآن در اسلام***، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش.
۳۰. العک، خالد عبدالرحمن، ***اصول و مبانی تفسیر قرآن کریم***، ترجمهٔ حسینعلی ترکمانی، دانشگاه ابوعلی سینا، همدان، ۱۳۹۲ش.
۳۱. فاکر المیبدی، محمد، ***قواعد التفسیر لدی الشیعة و السنه***، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، قم، ۱۴۲۸ق.
۳۲. فتحی، علی، ***اصول و مقدمات تفسیر***، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۹ش.
۳۳. فهد بن عبد الرحمن بن سلیمان الرومی، ***اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر***، ادارات البحوث العلمیة و الدعوة و الارشاد، عربستان سعودی، ۱۴۰۷ق.
۳۴. فیض کاشانی، ملا محسن، ***تفسیر الصافی***، انتشارات صدر، تهران، ۱۴۱۵ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۲ش.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، ***بحار الانوار***، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۶۲ش / ۱۴۰۳ق.
۳۷. مطهری، مرتضی، ***جامعه و تاریخ***، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی‌تا.
۳۸. معرفت، محمدهادی، ***التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب***، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۴۱۹ق.
۳۹. معرفت، محمدهادی، ***علوم قرآنی***، مؤسسهٔ فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم، ۱۳۷۸ش.
۴۰. مؤدب، سید رضا، ***نزول قرآن و رؤیای هفت حرف***، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ش.
۴۱. نجارزادگان، فتح الله، ***رهیافتی به مکاتب تفسیری***، دانشکدهٔ اصول الدین، قم، ۱۳۸۷ش.
۴۲. هادوی تهرانی، مهدی، ***مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم***. مؤسسهٔ فرهنگی خانهٔ خرد، قم، ۱۳۸۵ش.
۴۳. یثربی، سید یحیی، ***عرفان عملی در اسلام***، دفتر نشر معارف، قم، ۱۳۸۴ش.

مشکوة سال چهلم / ش ۱۵۰/ بهار ۱۴۰۰

نوع مقاله: علمی ـ ترویجی (ص ۵۴ـ۸۱)

چگونگی تسلط شیطان بر قوای بینشی و گرایشی انسان و پیامدهای تربیتی آن از منظر قرآن

روح الله شهریاری[۱] ـ دکتر صادق کریم‌زاده[۲]

چکیده

این پژوهش به بررسی چگونگی تسلط شیطان بر قوای بینشی و گرایشی انسان و پیامدهای تربیتی آن از منظر قرآن با روش توصیفی ـ تحلیلی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که شیطان برای نفوذ در حوزهٔ شناختی انسان از روش‌های ایجاد غفلت، صحنه‌پردازی، سرگرم کردن به آرزوهای طولانی دنیوی، به راه انداختن مجادله در میان مؤمنان و ایجاد مغالطه در مسیر شناخت و رشد هویت حقیقی متربی استفاده می‌کند. همچنین مهم‌ترین روش‌های شیطان برای نفوذ در حوزهٔ گرایش‌ها، زینت دادن افکار و عقاید باطل، امکانات مادی، و اعمال زشت، تحریک میل جاودانگی، تحریک قدرت‌طلبی، ایجاد ترس، ایجاد حزن و افسردگی می‌باشند. فرایندی که شیطان این مداخله‌ها را صورت می‌دهد، متنوع است، به گونه‌ای که از یک الگوی خطی مستقیم برخوردار نیست. در هر مورد، شیطان تلفیقی از روش‌های مستقیم و غیر مستقیم و نیز عناصر شناختی و گرایشی را به کار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: تسلط شیطان، قوای بینشی، قوای گرایشی، تربیت انسان.

---

۱. دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی (نویسندهٔ مسئول). Roohollah127@gmail.com

۲. استادیار علمی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ. Skarimzadeh178@Yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۰/۳/۳ـ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۱۴

مقدمه

یکی از عرصه‌های مهم پژوهشی، پژوهش‌های تربیتی است. با وجود این، به رغم تلاش‌های مربیان تربیتی، آن‌گونه که باید، شاهد رشد ارزش‌های اخلاقی و معنوی نبوده‌ایم، به طوری که امروزه با بحران هویت انسانی و ارزش‌های دینی روبه‌رو هستیم (نجارزادگان، ۱۳۸۸: ۲۲). به نظر می‌رسد برخی از این مشکلات، به سبب نارسایی در برخی پیش‌فرض‌ها، از جمله عوامل و موانع تربیت است. از این رو تبیین حدود تأثیرگذاری و فرایند مداخلهٔ عوامل و موانع تربیت، بخشی از این چالش‌ها را برطرف خواهد کرد.

یکی از این موارد که بنابر آیات قرآن کریم در تربیت انسان مداخله می‌کند، شیطان است. در بسیاری از آیات قرآن کریم به وجود شیطان اشاره شده است؛ از جمله در سوره‌های بقره/ ۳۶، ۱۶۸، ۲۰۸، ۲۶۸ و ۲۷۵؛ نساء/ ۱۱۹ ؛ انعام/ ۶۸ ؛ اعراف/ ۲۰ ؛ اسراء/۶۱؛ کهف/۵۰. در نگاه قرآن کریم، شیطان موجودی است که در تربیت انسان دخالت دارد، به طوری که حدود صد بار از جایگاه تربیتی آن به عنوان موجودی دخیل در تربیت انسان سخن به میان آمده است. آیات قرآن کریم عملکرد شیطان در تسلط بر انسان را از طریق قوای نفس انسان و به صورت‌های گوناگون ترسیم نموده است که به نظر می‌رسد با بررسی جامع همهٔ ترفندهای شیطان می‌توان به سازوکاری که توسط آن، شیطان درصدد است بر انسان مسلط شود و فرایند تربیت او را در اختیار گیرد، دست یافت. بررسی چگونگی تسلط شیطان بر قوای بینشی و گرایشی انسان می‌تواند بخشی از نارسایی‌های بیان شده را برطرف کند. بخشی از اهداف تربیتی زمانی تحقق می‌یابند که به مسئلهٔ کنش‌وری شیطان در فرایند تربیت و نقش‌آفرینی او در تسلط بر انسان و در نتیجه تغییر تعاملات تربیتی مربی ـ متربی توجه شود و مورد ارزیابی قرار گیرد. از این رو، در پژوهش حاضر، چگونگی تسلط شیطان بر قوای انسان و پیامدهای تربیتی آن از منظر قرآن بررسی شده است. بسیاری از پژوهش‌های موجود به روش‌های شیطان برای گمراه کردن انسان‌ها پرداخته‌اند. برخی از این روش‌ها عبارت‌اند از: ایجاد غرور، کوچک شمردن گناهان، تسویف، وعده‌های واهی، پوشاندن حق، ترساندن از فقر و انفاق، سوق دادن به ربا،

بت‌پرستی، ظلم و ستم، اغوا، ایجاد شبهه، زینت دادن کارهای زشت (قنبری، ۱۳۹۶؛ محمدی آشنانی،۱۳۹۴). برخی پژوهش‌ها نیز علاوه بر بیان دام‌های شیطان، به تحلیل و بررسی راه‌های دوری از اغواگری شیطان و در امان ماندن از وسوسه‌های آن پرداخته‌اند (همدانی، ۱۳۹۶؛ میرجلیلی و عظیمی ده علی، ۱۳۹۵؛ شکر، ۱۳۹۴؛ دستغیب، ۱۳۹۲). نتایج این پژوهش‌ها نشان می‌دهد اموری مانند اخلاص، توکل، تقوا، تضرع به درگاه خداوند، لزوم دشمنی با شیطان و توجه به ترفندهای شیطان در امور معنوی مانند عبادات، از راه‌های رهایی از دام‌های شیطان است. این پژوهش‌ها به سازوکار مداخلهٔ شیطان در تربیت انسان از طریق چگونگی تسلط او بر قوای اصیل وجود انسان؛ یعنی بُعد بینش و گرایش انسان نپرداخته‌اند، آنچه که پژوهش حاضر در پی پاسخ به آن است.

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و با روش توصیفی ـ تحلیلی صورت پذیرفته و با نگاهی درون‌دینی و قرآن‌پژوهانه به بررسی آیات مرتبط با مسئلهٔ پژوهش پرداخته است. داده‌های مورد نیاز پژوهش از طریق توصیف و تحلیل آیات مد نظر در برخی منابع تفسیری با مطالعهٔ عمیق و تلاش برای تعیین دلالت‌های راستین آن‌ها گردآوری شده است. تحلیل داده‌ها با مراجعهٔ مستقیم به داده‌ها و ایجاد نوعی جمع‌بندی نظری از آن‌ها صورت پذیرفته است. در بررسی آیات قرآن کریم پیرامون سازوکار تسلط شیطان بر گرایش‌ها و بینش‌های انسان، از استقراء در حد توان استفاده شده است و از این رو در موارد مطرح شده منحصر نیست.

مفاهیم پژوهش

۱. تربیت

«تربیت» در زبان عربی مصدر باب تفعیل بوده و برای آن دو ریشه بیان شده است: الف. «ربب» به معنای مالک شیء (جوهری، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۵۴)، حضانت و سرپرستی (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۱/ ۶۴۰)، آقا، مدبر، مربی، سرپرست (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲/ ۴۵۹)،

نعمت‌دهنده (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵ / ۹۵)؛ ب. «ربو» به معنای زیاد شدن (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۴ / ۳۳) و رشد نمودن است. واژهٔ «تربیت» در زبان فارسی به معنای «پروردن یا پرورانیدن، آداب و اخلاق را به کسی آموختن و آموختن کودک تا هنگام بالغ شدن» آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۵ / ۶۶۰۱؛ معین، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۰۶۳). «تربیت» در اصطلاح به صورت‌های مختلفی تعریف شده است. در یک کاربرد عام، «تربیت» این گونه تعریف شده است: «فرایند انتقال و تعمیق دانش‌ها و بینش‌ها، هدایت و تقویت گرایش‌ها، و شکوفاسازی هماهنگ استعدادها و توانایی‌های انسان در ابعاد روحی و بدنی برای رسیدن به کمال مطلوب» (فتحعلی، مصباح، یوسفیان، ۱۳۹۱: ۳۰).

۲. شیطان

درباره واژهٔ «شیطان» میان صاحبان نظر دو دیدگاه وجود دارد. برخی آن را از مادهٔ «ش ط ن» و به معنای دور از رحمت خدا دانسته‌اند. در این دیدگاه، «شیطان» بروزن «فیعال» است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۷ /۱۲۱؛ ابن فارس ،۱۴۰۴: ۳ /۱۸۳). برخی نیز از مادهٔ «ش ی ط» دانسته‌اند که به معنای بطلان و احتراق است. در این صورت بروزن فعلان خواهد بود؛ یعنی کسی که از شدت خشم و غضب آتش گرفته است (فیّومی، ۱۴۱۴: ۱ / ۳۱۳؛ ابن فارس، همان). در هر دو صورت، مقصود هر جن و انس و حیوان سرکش و متمرد است (طریحی، ۱۴۰۸: ۲ / ۵۷۰). واژهٔ «شیطان» به صورت نکره و مطلق به جن انصراف دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸ / ۴۷۹). منظور از «شیطان» در آیات قرآن کریم گاهی خصوص ابلیس است که موجب لغزش آدم و حوا شد (بقره/۳۶؛ اعراف/۲۰)، گاهی نیز معنای عام مراد است وشامل گناهان (مائده/۹۰) و یا همه انسان‌های شرور (انعام/۱۱۲) شده است. در این پژوهش، مفهوم عام شیطان لحاظ نشده است، بلکه مراد از شیطان، مفهوم خاص آن که منطبق بر ابلیس است مورد نظر است.

۳. ابعاد و قوای نفس

انسان متشکل از دو بُعد جسم و روح است، روح نیز دارای ابعادی است. در یک تفسیر،

روح انسان دارای دو بخش کاملاً متفاوت و جدای از هم است که بعد شناختی و بعد عاطفی نامیده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۴۲). از سوی دیگر بر اساس مبانی شکل‌گیری رفتار اختیاری، هر عمل اختیاری که از انسان سر می‌زند مبتنی بر سه امر شناخت، میل و قدرت است (فقیهی،۱۳۹۳: ۱۰۷). عمل انسان از هر نوعی که باشد، از علم و شناخت سرچشمه می‌گیرد. به علاوه هر عملی ملازم به علمی است که با آن عمل مناسبت داشته باشد و برآن دلالت کند. بنابراین علم در عمل اثرگذار است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳ / ۹۹). در نتیجه در تربیت انسان، بعد بینشی و گرایشی نقش اساسی ایفا می‌نماید، به گونه‌ای که شخصیت انسان برایندی از این دو بعد است.

سازوکار تسلط شیطان بر انسان

آنچه از آیات قرآن استفاده می‌شود، بیانگر آن است که شیطان با بهره‌گیری از مکانیسمی خاص، مداخله‌های تربیتی خود را ترتیب می‌دهد. اگر مجموعه‌ای از آیات قرآن که در آن‌ها از روش‌های مداخله شیطان سخن به میان آمده است با نگاهی روان‌شناختی بررسی شوند، نشان می‌دهند که شیطان برای نفوذ در وجود متربی، از دو ساحت اصیل وجود او که عبارت‌اند از ساحت بینشی و ساحت گرایشی، بهره می‌گیرد.

شیطان برای گمراه کردن حضرت آدم و حوا از ساحت شناختی وجود آن‌ها بهره گرفت. در سورهٔ اعراف می‌فرماید: ﴿**مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ**﴾ (اعراف/ ۲۰) ؛ پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرده مگر به‌خاطر اینکه فرشته خواهید شد، یا جاودانه خواهید ماند.

بدین‌سان شیطان به آن دو، شناخت انحرافی از علت منع از شجره می‌دهد و آن‌ها تحت تأثیر همین شناخت دست به نافرمانی خدا می‌زنند. در آیهٔ دیگری خداوند متعال علت فریب‌خوردگی و در نتیجه گمراهی گروهی از افراد را توسط شیطان این می‌داند که شیطان یاد خدا را از خاطر آن‌ها برده است (مجادله/۱۹). یادآوری و به خاطر داشتن آموخته‌ها از مقولهٔ شناخت و مرتبه‌ای از شناخت و بینش است (گرونلند، ۱۳۹۲: ۵۳)، که

برطبق این آیه از قرآن کریم، در نتیجهٔ مداخلهٔ شیطان، این مرحله از دانش از ذهن فرد پاک می‌شود. صدر المتألهین دربارهٔ مداخلهٔ شناختی شیطان معتقد است آنچه سبب می‌شود زمینهٔ نفوذ و وسوسهٔ شیطان در انسان فراهم گردد، کوتاهی قوای ادراکی است که در نتیجه آن از رویارویی و ایستادن در مقابل سربازان شیطان، یعنی قوای شهوی و غضبی و در رأس آن، قوهٔ وهم ناتوان می‌شود (صدر المتألهین، ۱۳۵۴: ۱۹۶؛ همو، ۱۴۱۹: ۵/ ۲۲۳ـ ۲۲۴).

همچنین برخی دیگر از آیات قرآن به این مسئله اشاره دارند که شیطان از طریق گرایش‌ها نیز در وجود انسان نفوذ می‌کند. در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿**فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيطَانُ**﴾ (نحل/ ۶۳)؛ شیطان در نظرشان آراست. و با اندک اختلافی در انعام/ ۴۳، انفال/۴۸، نمل/۲۴ و عنکبوت/ ۳۸. زینت دادن شیطان به این است که به‌وسیلهٔ تهییج عواطف درونی مربوط به آن عمل، در دل آدمی القا می‌کند که عمل بسیار خوبی است، و در نتیجه انسان از عمل خود لذت می‌برد و قلباً آن را دوست می‌دارد، و آن قدر قلب متوجه آن می‌شود که دیگر فرصتی برایش نمی‌ماند تا در عواقب وخیم و آثار سوء آن تعقل کند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۹/ ۱۲۷). آیهٔ ۱۲۰ سورهٔ طه به تحریک امیال آدم و حوا توسط شیطان تصریح نموده است: «ای آدم! آیا می‌خواهی تو را به درخت زندگی جاوید، و ملکی بی‌زوال راهنمایی کنم؟». در این آیه، شیطان دست روی میلی اصیل در نهاد انسان می‌گذارد؛ یعنی میل به بقا و جاودانگی و با تحریک و تهییج این میل آن‌ها را به رفتارهای خلاف اخلاق وادار می‌کند. در روایات نیز اشاره شده است که امیال باطنی انسان از جمله اموری است که شیطان به‌وسیلهٔ آن‌ها اقدام به فریب می‌کند. «خواهش‌های نفسانی، دام‌های شیطان است» (خوانساری، ۱۳۶۶: ۲/ ۱۴۳). این نمونه‌ها نشان می‌دهد یکی از کانال‌های اصلی نفوذ شیطان در متربی و در نتیجه تأثیرگذاری در فرایند تربیت، استفاده از ساحت گرایشی اوست. آنچه در اینجا حائز اهمیت است ضمن پی‌جویی آیاتی از قرآن کریم که در آن‌ها از تسلط شناختی و گرایشی شیطان سخن به میان آمده، بررسی چگونگی این مداخلهٔ شیطان با هدف تغییر شناخت‌ها و گرایش‌های انسان است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۱. چگونگی تسلط شیطان بر بینش‌های انسان

مغالطهٔ هویتی

یکی از کارهایی که شیطان دربارهٔ بینش‌های انسان صورت می‌دهد ایجاد مغالطهٔ هویتی است. از رهگذر بررسی آیات قرآن کریم می‌توان به سازوکار ایجاد مغالطه توسط شیطان دست یافت. شیطان سعی دارد برخی تضادها را دربارهٔ هویت حقیقی برای انسان فراهم کند تا هویتی جعلی و انحرافی از حقیقت انسان به او ارائه دهد تا به هویت حقیقی خود دست نیابد و درنتیجه کارکردهای تربیتی مثبت آن را منتفی سازد. برطبق آیات قرآن کریم، هویت حقیقی انسان الهی است؛ هویتی از اویی و به سوی اویی (بقره/۱۵۶). خداوند انسان را با سرمایهٔ علم شهودی و حضوری گران‌بهایی که همان تسویهٔ جان آدمی به الهام فجور و تقواست، آفریده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۰۸). اگر مربی بتواند متربی را به استفادهٔ عملی از این سرمایهٔ الهی سوق دهد، اهداف مطلوب تربیتی مورد نظر مربی تحقق پیدا خواهد کرد، اما اگر به سبب برخی موانع، مانند مداخلهٔ شیطان، متربی از این حقیقت خود غفلت کند و یا هویتی جعلی را حقیقی پندارد، از مسیر تربیت صحیح خارج می‌شود. این همان نکته‌ای است که شیطان به آن توجه دارد؛ یعنی می‌کوشد در فرایند تربیت، در سرمایه‌های فطری متربی خلل ایجاد کند و به او هویتی جعلی و انحرافی بشناساند تا متربی را از آثار تربیتی توجه به چنین حقیقتی باز دارد. خداوند متعال در آیهٔ ۱۱۹ سورهٔ نساء به این مسئله اشاره کرده است: ﴿**وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا**﴾؛ و به آنان دستور می‌دهم آفرینش پاک خدایی را تغییر دهند (و فطرت توحید را به شرک بیالایند) و هر کس، شیطان را به جای خدا ولیّ خود برگزیند، زیان آشکاری کرده است.

در روایتی از امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام در تفسیر این آیه نقل شده است که مراد از جمله ﴿**وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ**﴾، تلاش ابلیس برای تغییر در فطرت توحیدی انسان است (طوسی، ۱۴۲۴: ۵/ ۹۲_۹۳).

با توجه به اینکه بر طبق آیات قرآن، فطرت توحیدی انسان تغییرناپذیر است (روم/۳۰)،

سؤال این است که این تغییر در فطرت چگونه توسط شیطان رخ می‌دهد؟ برخی مفسران گفته‌اند مراد این است که انسان را از مسیر شکوفایی فطرت بازدارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۴/ ۱۳۷). اما چگونه این کار صورت می‌گیرد؟ از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که شیطان سعی دارد انسان را دچار خطای فکری (مغالطه) کند. در یک تعریف، مغالطه به معنای «هرگونه خطا و لغزش فکری» دانسته شده است (خندان، ۱۳۹۶: ۱۹۸). شیطان با بهره گیری از ابزارهای خرافه و بدعت موجب خطای فکری انسان می‌شود. شیطان می‌کوشد از طریق ایجاد شناخت‌های کاذب که با مقتضای فطرت الهی انسان در تضاد است، او را به مغالطه‌ای در کیستی و چیستی‌اش دچار کند. از جمله این آگاهی‌ها برطبق آیهٔ یادشده، دستور به انجام برخی امور خرافی، مانند شکافتن گوش حیوانات است: ﴿**فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ**﴾. این عمل خرافی که از سنخ علم و دانش است توسط ابلیس یا اعوان و انصار او به فرد تعلیم داده می‌شود و چون با اقتضای فطرت توحیدی متربی ناسازگار است و در واقع یک عمل شرک‌آلود است، نوعی مغالطه در پی‌جویی هویت حقیقی برای فرد ایجاد می‌کند. این برداشت از آیه مستند به وحدت سیاق میان صدر و ذیل آیه است؛ زیرا در صدر آیه از امر شیطان به شکافتن گوش حیوانات سخن به میان آمده است و در ذیل آن، سخن از امر شیطان به تغییر فطرت توحیدی است. ابزار دیگر، بدعت است. شیطان سعی می‌کند اموری را که جزء ارزش‌های دینی نیست، به عنوان ارزش معرفی کند. در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ (بقره/ ۲۰۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید همگی در صلح و آشتی درآیید و از گام‌های شیطان، پیروی نکنید که او دشمن آشکار شماست. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید مراد از عدم تبعیت خطوات شیطان این است که از امور باطلی که اجنبی از دین است و توسط شیطان در لباس دین عرضه می‌شود، پیروی نکنند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۵۲)؛ یعنی بدعت‌هایی را که شیطان به اسم دین وارد کرده، اطاعت نکنند. وقتی ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها آمیخته شد، انسان در شناخت حقایق دچار مشکل می‌شود و نیز ممکن است ضد ارزش را ارزش تلقی کند.

مؤید این نکته بیانی است از امام علی علیه‌السلام در **نهج البلاغه** که می‌فرماید: «اگر باطل با حق در هم نمی‌شد راه حق بر خواهان آن پوشیده نمی‌گردید، و اگر حق در میان باطل پنهان نمی‌بود دشمنان (هرگز) نمی‌توانستند از آن بدگویی کنند، لکن چون قسمتی از حق و قسمتی از باطل فراگرفته و درهم می‌گردد، پس آنگاه شیطان بر دوستان خود تسلّط پیدا می‌کند» (شریف رضی، ۱۴۱۴: خطبهٔ ۵۰ / ۸۸).

ایجاد مغالطهٔ هویتی با استفاده از جعل خرافه و بدعت گرچه در حوزهٔ بینش‌ها رخ می‌دهد، فرایندی که این جعل‌ها را صورت می‌بخشد الزاماً به‌طور کامل جنبهٔ بینشی ندارد. از یک سو این جعل‌ها ممکن است توسط شیاطین انسی که خود از روش‌های مختلف بهره می‌گیرند، صورت گیرد؛ از سوی دیگر توسط شیطان با بهره‌گیری از عناصر غیر شناختی، مثل عواطف، مانند انواع تزیین‌ها صورت پذیرد؛ چنان‌که بر طبق آیات قرآن کریم یکی از کارهای شیطان ایجاد تزیین است (انعام/۴۳؛ نحل/۶۳؛ انفال/۴۸). تحلیل روان‌شناختی این نکته از آن جهت است که گرایش‌های انسان بر بینش‌های او تأثیرگذار هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲ / ۳۸).

به راه انداختن مجادله

یکی دیگر از روش‌هایی که شیطان به‌وسیلهٔ آن سعی در تأثیرگذاری در بینش‌های انسان دارد، ایجاد مجادله است؛ یعنی اینکه خللی در اعتقاد فرد ایجاد کند و مدعایی باطل را اثبات نماید. در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيطَانٍ مَرِيدٍ**﴾ (حج/ ۳)؛ گروهی از مردم، بدون هیچ علم و دانشی، به مجادله دربارهٔ خدا برمی‌خیزند و از هر شیطان سرکشی پیروی می‌کنند. مجادله در خدا، مجادله در توحید یا صفات و افعال الهی است. چنان‌که برخی شأن نزول این آیه را دربارهٔ یکی از مشرکان که اصرار داشت فرشتگان دختران خدا هستند، دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۴/ ۱۲). بدین‌سان در اینجا ارزش‌های دینی در ساحت ارتباط انسان با خدا مطرح است. از آنجا که این مجادله آگاهانه نیست (غیر علم) و چون واو در« ویتّبع» عاطفه است و جمله ﴿**يَتَّبِعُ**

﴿**كُلَّ شَيطَانٍ مَرِيدٍ**﴾ را عطف بر جمله مجادله کرده است (صافی، ۱۴۱۸: ۸۴/۱۷)، در نتیجه این مجادله به سبب پیروی از شیطان است؛ یعنی منشأ و عامل این مجادله شیطان است نه علم و آگاهی. البته در این باره می‌توان فرض دیگری نیز مطرح کرد؛ یعنی تبعیت گروهی از مردم از شیطان منظور باشد و نه اینکه نتیجهٔ مجادله باشد، ولی این بیان با عطف یادشده سازگار نیست. به علاوه برفرض پذیرش این تفسیر باز هم آیه می‌تواند مستند بحث باشد، بدین صورت که چون گروهی که از شیطان تبعیت می‌کنند همان افرادی (مشرکانی) هستند که با دیگران (مسلمانان) مجادله می‌کنند، ایجاد مجادله با واسطه به خود شیطان منتسب می‌شود. در سورهٔ انعام می‌فرماید: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ**﴾ (انعام/ ۱۲۱)؛ و از آنچه نام خدا بر آن برده نشده، نخورید. این کار گناه است و شیاطین به دوستان خود مطالبی مخفیانه القا می‌کنند تا با شما به مجادله برخیزند؛ اگر از آن‌ها اطاعت کنید، شما هم مشرک خواهید بود. در آیهٔ ۲۷ سورهٔ اعراف نیز آمده است: ﴿**هُوَ وَقَبِيلُهُ**﴾؛ او و همکارانش. در نتیجه از آیهٔ مزبور استفاده می‌شود که شیطان با القای مطالبی به دوستانش آن‌ها را وادار می‌کند تا با مؤمنان درخصوص بینش‌های توحیدی‌شان به مجادله برخیزند.

برخی مفسران در تحلیل چگونگی القای مطالب توسط شیطان به دوستانش گفته‌اند که شیطان آن‌ها را از طریق وسوسه کردن وادار می‌کند با مؤمنان مجادله کنند (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۳ / ۳۶۶). در صورتی که این بیان مورد تأیید باشد باید به این سؤال پاسخ گفت که وسوسه چگونه رخ می‌دهد و اساساً مؤلفه‌ای شناختی است یا گرایشی؟ در قسمت بحث از گرایش‌ها در این مورد گفتگو خواهد شد و نشان خواهیم داد وسوسه مؤلفه‌ای گرایشی است. اینکه این نوع مجادله، جدل بدون علم نامیده شده، شاید مؤید همین نکته باشد که منشأ این جدل، عنصری غیر شناختی است که توسط شیطان القا می‌شود. در هر حال، مجادله کنشی است که توسط شیطان در حوزهٔ معارف توحیدی انجام می‌شود؛ واسطه این کنش، شیاطین انسی هستند که آن‌ها نیز با وسوسهٔ

مستقیم شیطان از طریق مداخله در گرایش‌هایشان به این مجادله می‌پردازند.

سرگرم کردن به آرزوها (آرزوسازی)

در سورهٔ نساء، آیه ۱۱۹ و ۱۲۰ جملات «لَأُمَنِّيَنَّهُمْ؛ به آرزوها سرگرم می‌کنم» و «يُمَنِّيهِمْ؛ به آرزوها سرگرم می‌سازد» و جملهٔ «أَمْلَى لَهُمْ» در آیهٔ ۲۵ سورهٔ محمد، بیانگر یکی دیگر از روش‌هایی است که شیطان برای تغییر در بینش‌ها از آن بهره می‌گیرد که از آن به «در آرزو افکندن» تعبیر شده است. به آرزو افکندن در ناحیهٔ بینش‌های متربی رخ می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۸/ ۲۳۷). شیطان در صدد است از راه ایجاد آرزوهای طولانی بینش متربی را تحت تأثیر قرار دهد. این نوع تصرف و تغییر را شیطان از طریق تحریک اشتهای نفس انجام می‌دهد. «امنیّة» و «منیّة» از مادّهٔ «تمنّی» و به معنای اشتهای نفس و تمایل آن با تقدیر و اندازه‌گیری است (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۶/ ۲۰۷). به تعبیر علامه طباطبایی، از طریق اموری که وهم از آن لذت برد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۵/ ۱۳۸). از جمله ابزارهایی که شیطان برای این منظور استفاده می‌کند، دادن وعده و وعید است. در برخی آیات قرآن کریم به این نوع مداخلهٔ شیطان اشاره شده است؛ می‌فرماید: ﴿**مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا**﴾ (اسراء/ ۶۴)؛ شیطان، جز فریب و دروغ، وعده‌ای به آن‌ها نمی‌دهد. نیز می‌فرماید: ﴿**يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا**﴾ (نساء/ ۱۲۰)؛ شیطان به آن‌ها وعده‌ها(ی دروغین) می‌دهد و به آرزوها، سرگرم می‌سازد، در حالی که جز فریب و نیرنگ، به آن‌ها وعده نمی‌دهد. واضح است که دادن وعده و وعید در ناحیهٔ شناخت‌ها رخ می‌دهد. در سورهٔ حشر آیهٔ ۱۶ نیز می‌فرماید: ﴿**كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ**﴾؛ کار آن‌ها همچون شیطان است که به انسان گفت: «کافر شو (تا مشکلات تو را حل کنم)»، اما هنگامی که کافر شد، گفت: «من از تو بیزارم، من از خداوندی که پروردگار عالمیان است، بیم دارم».

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید: از ظاهر سیاق آیه استفاده می‌شود که مراد منافقان است که شیطان وعدهٔ نصرت آن‌ها را داده است، اما در عمل وفای به وعدهٔ خود

نکرده است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۹/ ۳۶۸). شیطان با دادن وعدهٔ دروغ دربارهٔ نصرت آن‌ها به شرط کفرورزیدن، در بینش آن‌ها مداخله نموده است. وعده‌های شیطان از طریق نفوذ در قوای ادراکی انسان صورت می‌گیرد. یا از طریق ایجاد خواطر ذهنی، که به وسیلهٔ خود او یا یاران جنی وی صورت می‌گیرد و یا وعده‌هایی است که با زبان یاران انسی او داده می‌شود (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳ / ۵۴۵). بدین‌سان سرگرم شدن به آرزوها نتیجهٔ وعده‌هایی است که توسط شیطان ایجاد می‌شود؛ یعنی شیطان از ابزار وعده‌ها برای ایجاد آرزوها استفاده می‌کند؛ چنان‌که برخی دربارهٔ نسبت میان دو کنش شیطان؛ یعنی «وعده» و «آرزو» گفته‌اند: آرزوسازی شیطان بعد از وعده و وعید صورت می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰ / ۵۱۵). علامه طباطبایی نیز معتقد است «وعده»، وسوسهٔ بدون واسطه، و «آرزو»، نتیجهٔ وسوسه و یک امر خیالی است که قوهٔ وهم انسان از آن لذت می‌برد (طباطبایی، ۱۴۱۷ : ۵ / ۸۵). در سوره‌های بقره، آیهٔ ۲۶۸ و انفال آیهٔ ۴۸ به برخی وعده‌های شیطان اشاره شده است. شیطان وعدهٔ طولانی بودن عمر را به انسان می‌دهد و چون انسان به این مسئله تمایل دارد، به آن سرگرم می‌شود و در نتیجه در بینش او این مسئله وارد می‌شود که چون عمر طولانی خواهی داشت، می‌توانی توبه را به تأخیر اندازی و یا به دنبال برخی لذت‌ها بروی. امیرالمؤمنین علیه‌السلام دربارهٔ آثار سوء تربیتی این مسئله می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ اتِّبَاعُ الْهَوَى وَ طُولُ الْأَمَلِ أَمَّا اتِّبَاعُ الْهَوَى فَيَصُدُّ عَنِ الْحَقِّ وَ أَمَّا طُولُ الْأَمَلِ فَيُنْسِي الْآخِرَةَ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۲ / ۳۵۵)؛ ای مردم، ترسناک‌ترین چیزی که بر شما می‌ترسم دو چیز است: یکی پیروی هوای نفس، و دیگری بی‌مرز بودن آرزو. اما پیروی هوای نفس انسان را از حق باز می‌دارد، و بی‌مرز بودن آرزو آخرت را از یاد می‌برد.

تقویت آرزوهای طولانی که نفس فرد بدان گرایش دارد، انگیزهٔ عمل به دستورات مربی را کاهش می‌دهد. در نتیجه متربی از مربی نمی‌پذیرد که بر نفس خود سختی عبادت را تحمیل کند یا به محاسبهٔ نفس خود بپردازد و یا به تحمل ابتلای به سختی‌ها و بلاها تن دهد. همچنین سبب می‌شود متربی در فرایند تربیت بسیاری از دستورات مربی، مانند ضرورت محاسبه نفس، توبه، توجه به نتایج اعمال، انذار و عبرت‌آموزی را

انجام ندهد یا به تأخیر اندازد.

صحنه‌پردازی (تسویل)

صحنه‌پردازی از دیگر کارهای شیطان است: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ**﴾ (محمد/ ۲۵)؛ کسانی که بعد از روشن شدن هدایت برای آن‌ها، پشت به حق کردند، شیطان اعمال زشتشان را در نظرشان زینت داده و آنان را با آرزوهای طولانی فریفته است.

«تسویل» مصدر «سول» به معنای جلوه دادن چیزی است که نفس آدمی حریص بر آن است، به طوری که زشتی‌هایش در نظرش زیبا شود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۸/ ۳۶۳). شیطان به وسیلهٔ «تسویل» در شناخت‌های انسان تصرف می‌کند و آنچه را حقیقت ندارد، حقیقی می‌نماید و زشتی‌های آن را می‌پوشاند و زیبا جلوه می‌دهد. «تسویل» در بینش و اندیشهٔ فرد رخ می‌دهد، بدین صورت که به‌وسیلهٔ زیبا جلوه دادن زشت و عالی جلوه دادن پست، در آن تصرف می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰/ ۳۶۴). در سورهٔ یوسف علیه‌السلام نیز می‌فرماید: ﴿**قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا**﴾ (یوسف/ ۱۸ و ۸۳)؛ گفت: «هوس‌های نفسانی شما این کار را برایتان آراسته». برادران یوسف پیراهن او را با خونی دروغین آغشته ساخته، نزد پدر خود آوردند؛ که پدرشان دربارهٔ علت اینکه آن‌ها چنین فکری کرده‌اند، می‌گوید هوای نفس شما این کار را برای شما آراسته است. در نتیجه شیطان با آراستن و صحنه‌پردازی کردن، اعمال آن‌ها را درنظرشان نیک جلوه می‌دهد. بدین طریق، تصرفی در بینش‌های انسان می‌کند که او اعمالی را که زشت بوده زیبا می‌بیند و همین امر سبب گمراهی او می‌شود. دربارهٔ اینکه شیطان چگونه با تسویل در اندیشهٔ فرد تصرف می‌کند؛ یعنی چگونه شیطان یک اندیشه و شناخت دربارهٔ زشتی یک عمل را با تسویل به یک شناخت و علم نیک تبدیل می‌کند، و عملی را که متربی می‌داند زشت است چگونه نیک می‌پندارد، صدرالمتألهین می‌گوید: طایفه جن این قدرت را دارد که اشیاء را بروجهی نشان دهد که واقعیت ندارد و از شأن جن، تخیل و تمثیل برای چیزی است که هیچ

حقیقتی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۵/ ۲۳۱). دو ابزار شیطان در این‌راه، تدلیس و تلبیس است که با کمک آن‌ها فرایند تسویل را شکل می‌دهد. تدلیس به معنای پنهان ساختن عیب دانسته شده است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۶/ ۸۷). تدلیس حق جلوه دادن باطل است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۱). شیطان در مقام تدلیس، به تصویر باطل، حقانیت می‌بخشد و به آن ایجاد علاقه می‌کند (تسویل) و قوهٔ واهمه نیز تصویر را تصور و تصدیق فائده می‌کند و قوهٔ شوقیه و فاعله را به حرکت در می‌آورد و عضلات، محقق‌کننده فعل خواهند شد (مؤدب، سالمی، ۱۳۹۹). تلبیس به معنای مشتبه ساختن امر است (میرزا خسروانی، ۱۳۹۰: ۱/ ۷۰). تلبیس شیطانی نیز متضمن گونه‌ای تصویرسازی است؛ در تلبیس، داده‌هایی که شیطان برای قوهٔ متصوره و شوقیه و متصرفه فراهم می‌کند، خلاف حقیقت و واقع و به گونه‌ای است که کل فرایند صدور فعل را از مسیر فطرت آدمی منحرف می‌کند (مؤدب، سالمی، ۱۳۹۹).

ایجاد غفلت

از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که شیطان سعی دارد آگاهی‌هایی را که در تربیت انسان مؤثر هستند، از یاد او ببرد. در سورهٔ کهف دربارهٔ تصرف شیطان در حافظهٔ انبیاء علیهم‌السلام، از هم‌سفر حضرت موسی علیه‌السلام حکایت نموده که گفت: ﴿**فَإِنِّی نَسِیتُ الْحُوتَ و مَا أَنْسَانِیهُ إِلَّا الشَّیطَانُ**﴾ (کهف/ ۶۳)؛ من (در آنجا) فراموش کردم جریان ماهی را بازگو کنم، فقط شیطان بود که آن را از خاطر من برد. در سورهٔ یوسف علیه‌السلام نیز می‌فرماید: ﴿**قَالَ لِلَّذی ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا اذْکُرْنی عِنْدَ رَبِّکَ فَأَنْساهُ الشَّیطانُ ذِکْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِی السِّجْنِ بِضْعَ سِنینَ**﴾ (یوسف/ ۴۲)؛ و به یکی از آن دو نفر که می‌دانست آزاد می‌شود، گفت : مرا نزد سرور خود یاد کن . ولی شیطان یاد کردنِ از یوسف را نزد سرورش از یاد او برد، در نتیجه چند سالی در زندان ماند. از جمله مهم‌ترین فراموشی‌هایی که به شیطان نسبت داده شده است فراموشاندن یاد خداوند است: ﴿**اسْتَحْوَذَ عَلَیهِمُ الشَّیطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِکْرَاللهِ أُولَئِکَ حِزْبُ الشَّیطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّیطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ**﴾ (مجادله/ ۱۹)؛ شیطان بر آنان مسلط شده و

یاد خدا را از خاطر آن‌ها برده؛ آنان حزب شیطان‌اند. بدانید حزب شیطان زیانکاران‌اند.

فراموشی یاد خدا متربی را به ارتکاب انواع کارهای ناروا می‌کشاند و از انجام کارهای مفید برای سعادت ابدی‌اش باز می‌دارد. به بیان آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۹۰: ۹۰) «فراموشی خدا ملازم با فراموشی و گم کردن خود است. انسان چیزی نیست جز فعل خدا. انسان چیزی نیست جز تعلّق به خدا. انسان چیزی نیست جز ارتباط با مبدأ افاضه‌کنندهٔ وجودش. اگر خدا را نشناسد، طبیعتاً فعل خدا، تعلق به خدا و ربط وجودی به خدا برایش معلوم و مفهوم نخواهد بود». آیت‌الله جوادی آملی نیز ایجاد نسیان و غفلت را اولین و مهم‌ترین راه نفوذ شیطان می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۹۶). در برخی آیات قرآن کریم ایجاد اختلال عقلی از جمله کنش‌های شیطان ذکر شده است: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾ (بقره/۲۷۵)؛ کسانی که ربا می‌خورند، برنمی‌خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان، دیوانه شده. این، به خاطر آن است که گفتند: «داد و ستد هم مانند ربا است». کلمهٔ «خبط» به معنای کج و معوج راه رفتن است، وقتی می‌گویند «خبط البعیر» معنایش این است که راه رفتن این شتر غیرطبیعی و نامنظم است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲/ ۶۲۶). خباط حالتی است مانند جنون، اما غیر از آن است (جوهری، ۱۴۰۴: ۲/ ۱۱۲۲). از این آیه استفاده می‌شود که شیطان می‌تواند انسان را مجنون کند. بدین‌سان شاید بتوان از این آیه در تبیین فرایندی که شیطان توسط آن انسان را به غفلت و فراموشی می‌کشاند، بهره برد، به این معنا که می‌تواند برخی مقدمات غفلت را برای انسان فراهم کند؛ چنان‌که برخی مفسران در تبیین آیه گفته‌اند شیطان نمی‌تواند به صورت استقلالی و به‌طور مستقیم انسان را مجنون کند، اما اسباب طبیعی، اختلال‌های مغزی و عصبی علل قریب دیوانگی هستند و شیطان در طول این اسباب لحاظ می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/ ۵۲۷).

۲. چگونگی تسلط شیطان بر گرایش‌های انسان

ترساندن

ترس از جمله هیجانات انسان است که در کنار هیجاناتی مانند خشم، اندوه و تنفر، بخش مهمی از زندگی عاطفی فرد را تشکیل می‌دهد (گنجی، ۱۳۹۴: ۲۰۱). ترس سبب صدور برخی رفتارها توسط انسان و بازداشتن از برخی دیگر می‌شود. همچنین منشأ برخی عملکردها بر روی ذهن، مانند افزایش تلقین‌پذیری و برخی واکنش‌های فیزیولوژیکی می‌شود (همان، ۲۰۲). شیطان با دست گذاشتن روی مصادیقی از ترس که برای فرد با اهمیت است در فرایند تربیت او مداخله می‌کند. به همین سبب خداوند متعال در قرآن کریم به توجه نکردن به ترس‌هایی که توسط شیطان القا می‌شود دستور داده است: ﴿**إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (آل‌عمران/۱۷۵)؛ این فقط شیطان است که پیروان خود را (با سخنان و شایعات بی‌اساس) می‌ترساند. از آن‌ها نترسید! و تنها از من بترسید اگر ایمان دارید.

در سورهٔ بقره نیز به یکی از مصادیق این کار شیطان اشاره شده است، می‌فرماید: ﴿**الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ**﴾ (بقره/۲۶۸)؛ شیطان شما را (به هنگام انفاق،) وعده فقر و تهیدستی می‌دهد. مقصود از وعده به فقر، ترساندن از آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۲/ ۳۳۶). انفاق نه تنها به سبب برطرف کردن فقر و پرکردن خلأهای اجتماعی حائز اهمیت است، بلکه در تربیت فرد نیز نقش‌آفرین است. روح انسان در سایهٔ گذشت، ایثار و انفاق رشد کرده، به تکامل می‌رسد و به فضائل اخلاقی آراسته می‌شود. با توجه به مصداقی که در این آیه وجود دارد، به نظر می‌آید شیطان از طریق مداخلهٔ شناختی فرد را به هیجان ترس سوق می‌دهد؛ چنان‌که به او نتایج حاصل از انفاق را یادآور می‌شود (همان‌جا).

زینت دادن

زینت دادن در قرآن‌کریم گاه به خدا نسبت داده شده است (صافات/۶؛ کهف/۷؛ حجرات/۷)، گاه نیز زینت‌گری به شیطان نسبت داده شده است؛ چنان‌که شیطان در

هنگام رانده شدن از درگاه خداوند سوگند یاد کرد که با زینت دادن امور دنیا به اغوای همهٔ انسان‌ها می‌پردازد (حجر/۳۹). از برخی آیات قرآن استفاده می‌شود که تزیین در ناحیه گرایش‌ها رخ می‌دهد. دربارهٔ تزیین ایمان در قلب‌های مؤمنان می‌فرماید: ﴿**لَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾ (حجرات/۷)؛ ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌هایتان زینت بخشیده. تزیین در قلب در ناحیهٔ گرایش‌هاست. خدای سبحان مؤمنان را به جادهٔ رشد انداخته، و به همین سبب است که ایمان را محبوبشان کرده و در دل‌هایشان زینت داده است(طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴۶۶/۱۸). زینت دادن آثار سوء تربیتی زیادی می‌تواند در فرایند تربیت برای متربی ایجاد کند؛ از جمله: بازداشتن از راه خدا (نمل/۲۴، عنکبوت/۳۸)، قساوت قلب (انعام/۴۳)، قبول ولایت شیطان (نحل/۶۳). مصادیق این زینت‌گری متعدد است و آثار تربیتی خاصی نیز در تربیت متربی دارد که به چند مورد اشاره می‌شود:

زینت دادن اعمال زشت

انسان به حکم فطرت توحیدی‌اش از گناه روی‌گردان است، ولی شیطان با زینت دادن گناهان کم‌کم قبح آن‌ها را از دل انسان می‌زداید تا به گناه آلوده شود. ﴿**وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (انعام/۴۳)؛ شیطان، هر کاری را که می‌کردند، در نظرشان زینت داد. در سورهٔ نحل نیز می‌فرماید: ﴿**تَاللهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ (نحل/۶۳)؛ به خدا سوگند، به سوی امتهای پیش از تو پیامبرانی فرستادیم؛ اما شیطان اعمالشان را در نظرشان آراست و امروز او ولیّ و سرپرست‌شان است و مجازات دردناکی برای آن‌هاست. از این آیه استفاده می‌شود که زینت‌دادن اعمال زشت کار همیشگی شیطان است، به طوری که هر پیامبری مبعوث شده است شیطان برای جلوگیری از تأثیر پیامبر در تربیت مردم، به زینت اعمال آن‌ها پرداخته است که در نتیجهٔ آن به جای پذیرش ولایت پیامبرشان، ولایت شیطان را پذیرفته‌اند و در نهایت دچار خسارت تربیتی ابدی شده‌اند. مربی نقش هدایتگری دارد.

بدین سبب شیطان با زینت دادن اعمال زشت برای متربی، در روابط دو سویهٔ آن‌ها مداخله می‌کند تا هدایتگری مربی به سرانجام نرسد؛ چنان‌که دربارهٔ پیامبران با امت‌هایشان این کار را کرده است.

جلوه دادن امکانات مادی

برطبق برخی آیات قرآن کریم شیطان گاه امکانات مادی را تزیین می‌کند، به این صورت که فزون و زیاد جلوه می‌دهد تا فرد با زیاد دیدن امکانات مادی خود دچار انحراف شود. در سورهٔ انفال دربارهٔ اینکه شیطان امکانات مادی مشرکان را در نظرشان زیاد جلوه داد، می‌فرماید: ﴿**وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَاءَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ وَاللهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ (انفال/ ۴۸)؛ و هنگامی را که شیطان، اعمال آن‌ها را در نظرشان جلوه داد، و گفت: «امروز هیچ کس از مردم بر شما پیروز نمی‌گردد! و من، همسایهٔ شما هستم!» اما هنگامی که دو گروه در برابر یکدیگر قرار گرفتند، به عقب برگشت و گفت: «من از شما بیزارم! من چیزی می‌بینم که شما نمی‌بینید؛ من از خدا می‌ترسم، خداوند شدیدالعقاب است». مراد از زینت اعمال، امکانات مادی مشرکان، مانند اسلحه، نفرات، غلامان، شترها و ابزارهای آن‌هاست (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۹/ ۱۲۸). در روایات به برخی آثار سوء تربیتی این نوع تزیین اشاره شده است؛ از جمله فرموده‌اند که دلبستگی مادی، عاملی برای محرومیت از تقواست (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۴۲).

تحریک میل جاودانگی

یکی از گرایش‌های انسان میل به بقا و جاودانگی است. از آنجا که حبّ ذات از غرایز اصلی و تمایلات مسلّم انسان است و هر کسی به‌طور قطع خودش را دوست می‌دارد، بقا و جاودانگی خود را نیز دوست خواهد داشت. انسان به‌شدت مشتاق آن است که وجودش دوام داشته باشد و جاودانگی را طلب می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۳۳). برخی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد شیطان به این مسئله واقف بود، به همین سبب دست روی

این میل باطنی انسان گذاشت و با تحریک آن به فریب او پرداخت: ﴿**وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ**﴾ (اعراف/۲۰)؛ و گفت: «پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرده مگر به خاطر اینکه (اگر از آن بخورید،) فرشته خواهید شد، یا جاودانه (در بهشت) خواهید ماند. شیطان می‌گوید علت اینکه خداوند شما را از این درخت منع کرده، این است که اگر از آن بخورید، جاودانه می‌شوید.

از آنجا که حب به بقا یک کشش نیرومند در انسان است باعث شد با تحریک آن برای ارضا و تحقق این میل، به درخت ممنوعه نزدیک شوند و از آن تناول کنند.

در یکی دیگر از آیات قرآن نیز به این مسئله با صراحت بیشتری اشاره شده است: ﴿**فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ وَقَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَىٰ**﴾ (طه/۱۲۰)؛ پس شیطان او را وسوسه کرد و گفت: «ای آدم آیا می‌خواهی که تو را بر درخت جاودانگی و قدرت زوال‌ناپذیر هدایت و راهنمایی کنم؟». این دو آیه گویای این هستند که شیطان از طریق میل به بقا که یک میل فطری است، به مداخلهٔ گرایشی در متربی دست می‌زند.

فرایندی که شیطان با کمک آن این مداخله را شکل می‌دهد بهره‌گیری از دو عنصر عاطفی و شناختی است. از یک سو از عناصر شناختی استفاده می‌کند، به این معنا که برای تحریک میل جاودانگی انسان دست به تحریف و تفسیر به رأی می‌زند. شیطان برای تأثیر سخن خود در آدم و حوا و نفوذ در فکر و اندیشهٔ آن‌ها پیشنهاد خود را توجیه و نهی خداوند از خوردن شجره را تفسیر به رأی می‌کند و می‌گوید این نهی به سبب این است که مبادا شما فرشته شوید یا حیات جاودانه پیدا کنید. در واقع کاری که شیطان در اینجا انجام می‌دهد، این است که منعی را که خداوند دستور به آن داده است و آدم و حوا نیز به این منع علم داشتند، تعلیل می‌کند، به صورتی که سبب این منع را به‌دروغ، جلوگیری از حیات جاودانهٔ آن‌ها می‌داند. به تعبیر دیگر، با بهره‌گیری از عنصری شناختی؛ یعنی تفسیر به رأی، موجب تحریک میل جاودانگی انسان می‌شود و چون انسان منع از شجره را با جاودانگی خود در تضاد می‌بیند و از طرفی تمایل به بقا را به عنوان گرایشی فطری در وجودش احساس می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۳۳)، برای تحقق بخشیدن و ارضا

کردن این میل، سخن شیطان را می‌پذیرد. اثر تربیتی این مداخله آن است که وقتی متربی نسبت به فلسفهٔ تکالیف دینی یا فلسفهٔ ارزش‌های دینی یا ضد ارزش‌ها که از طرف مربی ارائه می‌شود شناختی وارونه و غیرحقیقی پیدا کند، به طوری که این شناخت موافق میل او نیز باشد، در اجتناب از ضد ارزش‌ها و انجام فضیلت‌های اخلاقی دچار تردید می‌شود و نیز انگیزهٔ ارتکاب رذائل اخلاقی و ترک فضائل در او قوت می‌گیرد. از سوی دیگر از عناصر عاطفی نیز بهره می‌گیرد. شیطان برای فریب آدم و حوا به جهت آنکه عواطف و احساسات آن‌ها را تهییج کند تا از این طریق به او اعتماد کنند، سوگند یاد می‌کند که خیرخواه آنان است. می‌فرماید: ﴿**وَقَاسَمَهُمَا إِنِّی لَکُمَا لَمِنَ النَّاصِحِینَ**﴾ (اعراف/۲۱)؛ و برای آن‌ها سوگند یاد کرد که من برای شما از خیرخواهانم. شیطان با قسم‌های شدید و تأکیدهای چهارگانه جملهٔ اسمیه، «إنّی»، لام در «لکما»، و لام در «لَمِنَ النَّاصِحِینَ» سوگند می‌خورد که خیرخواه آن‌هاست و بدین طریق عواطف آدم و حوا را تحریک کرد و باعث شد به او اعتماد کنند. روایتی در همین زمینه از امام صادق علیه‌السلام رسیده است که حضرت آدم علت نافرمانی خود و اکل از شجره را این می‌داند که ابلیس به خداوند قسم می‌خورد که ناصح آن‌هاست و تأکید می‌کند که هیچ‌گاه گمان نمی‌کرد کسی به‌دروغ به خداوند قسم یاد کند و به همین سبب فریب خورده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱/ ۱۶۳).

تحریک قدرت‌طلبی

یکی از گرایش‌های قوی در وجود انسان، میل به قدرت یا قدرت‌طلبی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۰۹). قدرت‌طلبی مظاهر گوناگونی دارد و هر اندازه شناخت فرد از مظاهر قدرت بیشتر شود میل به قدرت در فرد توسعه پیدا می‌کند. قرآن کریم نیز این گرایش را یک گرایش فطری و اصیل در وجود انسان می‌داند (همان، ۱۱۸). در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که نشان می‌دهد یکی از راه‌هایی که شیطان برای تحت تأثیر قراردادن متربی از آن بهره می‌گیرد تحریک این میل فطری است. در سورهٔ طه می‌فرماید: ﴿**فَوَسْوَسَ إِلَیهِ الشَّیطَانُ قَالَ یا آدَمُ هَلْ أَدُلُّکَ عَلَی شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْکٍ لَا یبْلَی**﴾ (طه/۱۲۰)؛ شیطان او را وسوسه کرد و

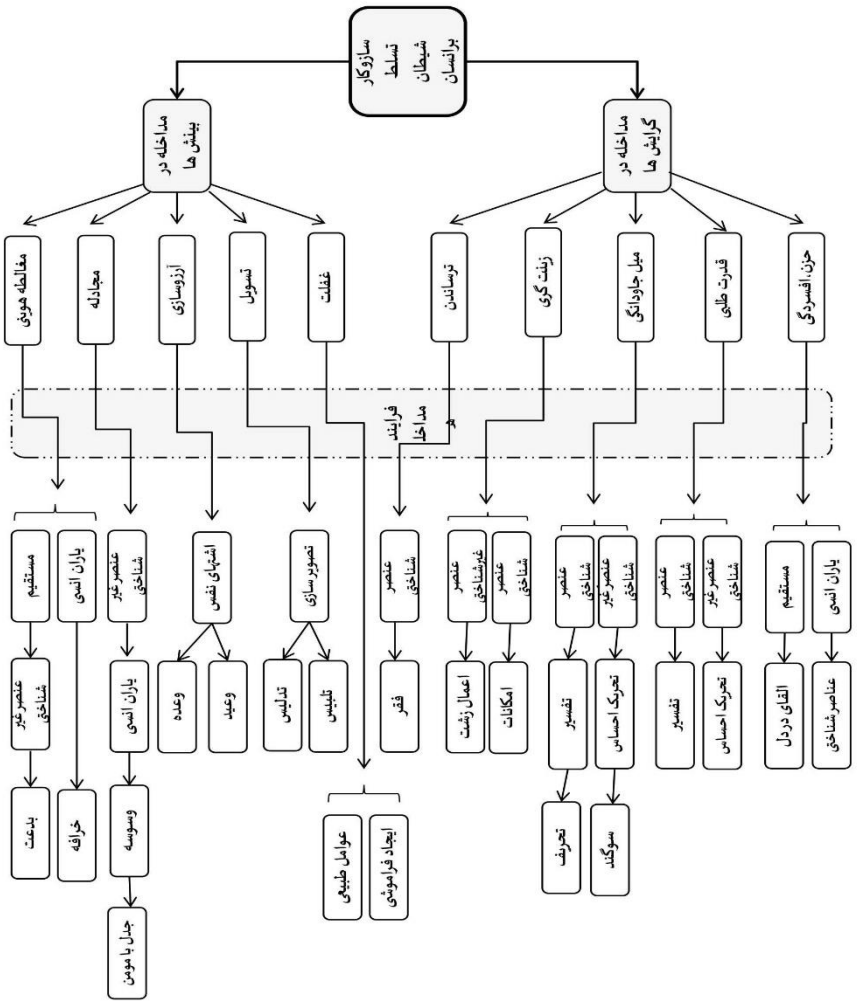
گفت: «ای آدم! آیا می‌خواهی تو را به درخت زندگی جاوید، و ملکی بی‌زوال راهنمایی کنم؟». شیطان خطاب به آدم می‌گوید می‌خواهی تو را به سلطنت بی زوال راهنمایی کنم؟ «سلطنت» و به تعبیر خود آیه «مُلک»، سمبل قدرت است. بزرگ‌ترین مظهر قدرت و تسلط انسان بر دیگران توسط سلطنت فراهم می‌شود. بزرگ‌ترین مظهر قدرت اجتماعی سلطنت است. شیطان از این گرایش آن‌ها استفاده می‌کند و در نتیجه آن‌ها را فریب می‌دهد. در آیهٔ دیگری می‌فرماید: ﴿**وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ**﴾ (اعراف/ ۲۰)؛ و گفت: «پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرده مگر به‌خاطر اینکه فرشته خواهید شد». بخشی از این آیه که دربارهٔ تحریک میل جاودانگی ﴿**تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ**﴾ بود در قسمت قبل مورد بحث قرار گرفت. آنچه در اینجا مورد نظر است عبارت ﴿**أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ**﴾ است که نشان می‌دهد شیطان علاوه بر تحریک میل جاودانگی درصدد است میل به قدرت را نیز تحریک کند. شیطان آن دو را فریب می‌دهد و می‌گوید اگر از این شجره بخورید فرشته خواهید شد (در صورت قرائت کلمه ملکین با فتح لام). از آنجا که ملائکه مظهر قدرت هستند شیطان از راه تحریک قدرت‌طلبی آن دو را وسوسه می‌کند. برخی قراء «ملکین» را به کسر لام قرائت کرده‌اند که در این صورت به معنای سلطان می‌شود که مظهر قدرت است و چون با آیهٔ قبلی که در همین رابطه است هماهنگی بیشتری دارد، به نظر می‌رسد قرائت بهتری باشد. در هر حال هریک از این قرائت‌ها صحیح باشد، دلالت بر این مسئله دارد که شیطان با تحریک قدرت‌طلبی آن‌ها را فریب داد. بدین‌سان فرایندی که شیطان با کمک آن این مداخله را شکل می‌دهد بهره‌گیری از دو عنصر عاطفی و شناختی است که در قسمت قبل تبیین شد و از این رو از ذکر مجدد آن خودداری می‌شود.

ایجاد حزن و افسردگی

ایجاد حزن و پریشان‌خاطری در دل‌ها از کارهای دیگر شیطان است: ﴿**إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ (مجادله/ ۱۰)؛ نجوا تنها از سوی شیطان است؛ می‌خواهد با آن مؤمنان غمگین شوند. در این آیه ابزار شیطان برای ایجاد چنین کاری نجوا نامیده شده

است و چنان‌که مفسران گفته‌اند «مراد از نجوا، نجوایی است که آن روز در بین منافقین و بیماردلان جریان داشته، نجوایی که از ناحیهٔ شیطان بوده، به این معنا که شیطان این عمل را در دل‌هایشان جلوه داده بود و تشویقشان کرده بود که با یکدیگر نجوا کنند تا مسلمانان را اندوهگین و پریشان‌خاطر کنند، تا خیال کنند می‌خواهد بلایی بر سرشان بیاید» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۹/ ۳۲۶).

از این بیان استفاده می‌شود که شیطان ایجاد این حزن را از طریق واسطه‌هایی (در اینجا منافقان) انجام می‌دهد و آن واسطه‌ها نیز از طریق مداخله در بینش‌های مؤمنان سعی دارند در گرایش‌های آن‌ها افسردگی و حزن را ایجاد کنند. همچنین از روایات استفاده می‌شود که شیطان، برای غمگین ساختن مؤمنان، از وسائل و اسباب دیگری به صورت مستقیم بهره می‌گیرد. گاه در عالم خواب، صحنه‌هایی در برابر چشم او مجسم می‌کند که موجب اندوه او شود (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵/ ۲۶۲). اندوه به ظاهر بی‌دلیل که موجب شرارت و تکذیب حق می‌شود، از وساوس شیطان و نفوذ او در دل انسان است که در آن حال باید به خدا پناه برد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/ ۴۲۴). امام صادق علیه‌السلام نیز برخی حزن‌ها را به شیطان منتسب می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۸/ ۱۴۵).



الگوی تسلط شیطان برانسان

نتیجه‌گیری

این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال برآمد که شیطان چگونه بر قوای بینشی وگرایشی انسان مسلط می‌شود؟ و این تسلط چه پیامدهای تربیتی به ویژه در مورد مربی ـ متربی می تواند ایفاکند. بررسی آیات قرآن کریم نشان داد شیطان تنها به دنبال ایجاد انحراف در

انسان از طریق یک یا چند مصداق از گناهان نیست، بلکه هدف اساسی شیطان ایجاد اختلال در فرایند تربیت شخص متربی و در دست گرفتن این فرایند از طریق دو عامل اصلی شکل‌دهی شخصیت انسان؛ یعنی بُعد بینشی وگرایشی است تا تسلط نهایی بر انسان پیدا کند. مصادیق عملکرد شیطان در همین راستا تبیین می‌شود. این مسئله خود بیانگر دو نکته جزئی‌تر دیگر است که از بررسی آیات قرآن‌کریم استفاده می‌شود.

اول: راه توجیه دو دسته از آیات قرآن کریم را هموار می‌سازد، به این بیان که در قرآن کریم با دو دسته از آیات مواجه هستیم؛ نخست آیاتی که در آن‌ها از شیطان به عنوان موجودی با تسلط و قدرت شگرف و کارکردهای تربیتی حیاتی سخن به میان آمده است؛ دوم آیاتی که بیان می‌دارد شیطان هیچ گونه تسلطی بر انسان ندارد و تنها به دنبال وسوسهٔ اوست. حل این تضاد ظاهری به این نکته است که آیات دستهٔ دوم تسلط ابتدایی و آیات دستهٔ اول تسلط نهایی شیطان را نشان می‌دهند، به این معنا که شیطان در آغاز هیچ تسلطی برانسان ندارد، بلکه تنها با بهره‌گیری از روش‌های مختلف در ایجاد زمینه برای چیره شدن می‌کوشد و در نهایت هر چه فرد از زمینه‌های ایجاد شده توسط شیطان بیشتر پیروی کند و به سمت آن‌ها برود، بر تسلط شیطان بر او افزوده می‌شود تا جایی که جزء اولیای شیطان می‌شود و فرایند تربیت او به صورت کامل در اختیار شیطان قرار می‌گیرد و در نتیجه فرد جزء اعوان و انصار شیطان و مصداق شیطان جن و انس می‌شود.

دوم: برطبق آیات قرآن، شیطان هیچ‌گاه از یک روش برای مداخلهٔ تربیتی استفاده نمی‌کند؛ زیرا تحقق هدف نهایی مطلوب اوست؛ در نتیجه از هر طریقِ ممکن به دنبال تحقق آن هدف است. بنابراین ممکن است به تناسب فرد، زمان و یا مکان از روش‌هایی استفاده کند. به نظر می‌رسد نقل مصادیق وسوسهٔ شیطان، چنان‌که اکثر پژوهش‌های تربیتی موجود تنها به این کار پرداخته‌اند، نمی‌تواند در عمل چندان مؤثر باشد. آنچه مهم است تعیین چگونگی تسلط شیطان بر انسان است. به تعبیر دیگر، تعیین حدود تأثیرگذاری شیطان از طریق تئوریزه کردن چگونگی عملکرد او اهمیت دارد تا در پرتو آن مربیان تربیتی حدود و مکانیسم تأثیرگذاری شیطان را بهتر درک کرده، با کاربست برخی

روش‌ها اقدامات تربیتی شیطان را خنثی کنند.

آیات قرآن کریم نشـــان می‌دهد شـــیطان برای تحقق هدف پیش‌گفته- شـــکل‌دهی شـــخصـــیت متربی ـ از عرصـــه‌های اصـــیل وجود او؛ یعنی عرصـــهٔ بینشـــی و گرایشـــی که شـــخصـــیت متربی برایند این دو بُعد اســـت، اســـتفاده می‌کند. عملکرد شـــیطان در حوزهٔ بینش‌ها و گرایش‌های متربی به این صـــورت اســـت که می‌کوشـــد شـــناخت‌هایی را که در فرایند تربیت اخلاقی متربی عامل مثبت هســـتند، تضـــعیف کند تا متربی نتواند از کارکرد مثبت آن‌ها ســـود ببرد. نیز در مقابل این شـــناخت‌ها ســـعی دارد شـــناخت‌های مخرب را تقویت و تشـــدید کند و متربی را به آن‌ها عادت دهد تا برطبق آن‌ها رفتار و کردار او شـــکل گیرد. همچنین برخی امیال باطنی متربی را تحریک کند تا با تحریک آن برخی رفتارها و اعمال تربیتی مخرب از جانب او بروز پیدا کند. هر کنش‌وری شیطان در این دو عرصـه به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، نتایجی را در فرایند تربیت و روابط دو سویه مربی- متربی برجای می‌گذارد.

منابع

۱. ***قرآن کریم***، ترجمهٔ ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، ***معجم مقاییس اللغه***، تحقیق عبدالســـلام محمد هارون، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴. تمیمی‌آمدی، عبدالواحد بن محمد، ***غرر الحکم و درر الکلم***، تصـــحیح مهدی رجائی، دار الکتاب الإسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ***تفسیرتسنیم، ج۸***، تنظیم حسن واعظی محمدی، اسراء، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ***تفسیرتسنیم، ج۱۲***، اسراء، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ***تفسیرتسنیم، ج۲۰***، اسراء، قم، ۱۳۸۹ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ***تفسیرتسنیم، ج۲۸***، اسراء، قم، ۱۳۹۲ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ***تفسیرتسنیم، ج۳ و۱۰***، اسراء، قم، چاپ چهارم و دوم، ۱۳۸۷ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ***تفسیرتسنیم، ج۲***، اسراء، قم، ۱۳۷۸ش.

۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، ***الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه***، دار العلم، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۱۲. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ***تفسیر اثنا عشری***، میقات، تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۳. خندان، علی‌اصغر، ***منطق کاربردی***، سمت، تهران، ۱۳۹۶ش.
۱۴. خوانساری، جمال‌الدین محمد، ***شرح غرر الحکم و درر الکلم***، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۶ش.
۱۵. دستغیب، عبدالحسین، ***استعاذه***، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیهٔ قم، چاپ شانزدهم، ۱۳۹۲ش.
۱۶. دهخدا، علی‌اکبر، ***لغت‌نامهٔ دهخدا***، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷ش.
۱۷. شریف رضی، محمد بن حسین، ***نهج البلاغه***، تصحیح صبحی صالح، هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.
۱۸. شکر، عبدالعلی، «وسوسهٔ شیطان و راه‌های مقابله با آن از منظر قرآن»، ***پژوهش‌نامهٔ معارف قرآنی***، شمارهٔ ۱۸، ۱۳۹۴ش، ص ۶۳ـ۹۰.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم(صدر المتألهین)، ***تفسیر القرآن الکریم***، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۹ق.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم(صدر المتألهین)، ***المبدأ و المعاد***، انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ۱۳۵۴ش.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم(صدر المتألهین)، ***الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه***، ترجمهٔ محمد خواجوی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۶۶ق.
۲۲. صافی، محمود بن عبدالرحیم، ***الجدول فی اعراب القرآن***، دار الرشید ـ مؤسسة الایمان، دمشق ـ بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ق.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۱۷ق.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ***تفسیر المیزان***، ترجمهٔ سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ بیست و نهم، ۱۳۸۹ش.
۲۵. طریحی، فخرالدین، ***مجمع البحرین***، فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، مؤسسهٔ نشر اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۲۴ق.
۲۷. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ***نور الثقلین***، اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
۲۸. فتحعلی، محمود، مجتبی مصباح و حسن یوسفیان، ***فلسفهٔ تعلیم و تربیت اسلامی***؛ زیر نظر آیت‌الله مصباح یزدی، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، چاپ دوم، ۱۳۹۱ش.

۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، ***العین***، مؤسسة الاعلمی، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۳۰. فقیهی، سید احمد، ***روش‌های تربیت اخلاقی در المیزان***، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، ۱۳۹۳ش.
۳۱. فیومی، احمد بن محمد، ***المصباح المنیر***، دار الهجرة، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۲. قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، ***کنز الدقائق و بحر الغرائب***، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۳۳. قنبری، بخشعلی، «تقریری نو از شیطان در مثنوی»، ***نامهٔ الهیات***، سال دوم، شمارهٔ ۳، ۱۳۸۷ش، ص ۲۲ـ۴۱.
۳۴. قنبری، حیدر، ***داستان‌های شگفت‌انگیزی از ابلیس و شیطان***، یقظه، قم، چاپ بیستم، ۱۳۹۶ش.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، دار الحدیث، قم، ۱۴۱۹ق.
۳۶. گرونلند، نرمان ادوارد، ***هدف‌های رفتاری برای تدریس و ارزشیابی***، ترجمهٔ امان الله صفوی، رشد، تهران، ۱۳۹۲ق.
۳۷. گنجی، حمزه، ***روان‌شناسی عمومی***، ویرایش هفتم، ساوالان، تهران، ۱۳۹۴ش.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، ***بحار الانوار***، الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۳۹. محمدی‌آشنانی، علی، ***ابلیس دشمن قسم‌خورده***، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۴ش.
۴۰. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، ***تاج العروس***، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ***به سوی او***، تحقیق و ویرایش محمدمهدی نادری قمی، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، چاپ چهارم، ۱۳۹۰ش.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ***اخلاق در قرآن***، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، چاپ پنجم، ۱۳۹۱ش.
۴۳. مصطفوی، حسن، ***تفسیر روشن***، مرکز نشر کتاب، تهران، ۱۳۸۰ش.
۴۴. مصطفوی، حسن، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۶ق.
۴۵. معین، محمد، ***فرهنگ فارسی***، امیرکبیر، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۷۱ش.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ***تفسیر نمونه***، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۲ش.
۴۷. مؤدب، سیدرضا و حسین سالمی، «چگونگی نفوذ شیطان در قوای ادراکی آدمی و اقسام کنش‌های آن از منظر قرآن با تأکید بر دیدگاه امام خمینی ﷺ»، ***انسان‌پژوهی دینی***، شمارهٔ ۴۳، ۱۳۹۹ش، ص ۲۰۵ـ۲۲۱.
۴۸. موسوی خمینی، سید روح‌الله، ***آداب الصلاة***، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۷۸ش.

۴۹. میرجلیلی، علی‌محمد و محمد عظیمی ده‌علی، «معناشناسی اقسام خطوات الشیطان در قرآن کریم»، ***مشکوة***، شمارهٔ ۱۳۳، ۱۳۹۵ش، ص۷۳ـ۹۰.
۵۰. میرزا خسروانی، علی رضا، ***تفسیر خسروی***، چاپ دکتر سیدمهدی بدیعی، تهران، ۱۳۹۰ش.
۵۱. نجارزادگان، فتح الله، ***رهیافتی بر اخلاق و تربیت اسلامی***، معارف، قم، ۱۳۸۸ش.
۵۲. همدانی، مصطفی، «فراگرد ارتباط شیطان و انسان از منظر قرآن کریم»، ***تحقیقات علوم قرآن و حدیث***، شمارهٔ ۳۴، ۱۳۹۶ش، ص ۱۶۷ـ۲۰۱.

مشکوة سال چهلم / ش ۱۵۰/ بهار ۱۴۰۰

نوع مقاله: علمی ـ ترویجی (ص ۸۲ ـ ۱۰۶)

بررسی واکنش مخالفان اوامر و نواهی مقرون به وعده‌های الهی در قرآن

قدسیه فاضلی[۱] ـ دکتر الهه شاه‌پسند[۲]

چکیده

اوامر و نواهی بسیاری در قرآن همراه با وعده یا وعید آمده که در شماری از این آیات، به مخالفت افراد با این دستورات نیز اشاره شده است. این پژوهش با شیوهٔ توصیفی ـ تحلیلی ویژگی‌های منجر به مخالفت با اوامر و نواهی الهی را استخراج کرده و آن‌ها را در چهار دستهٔ عامل شناختی، عامل رفتاری، عامل عاطفی- انگیزشی و ترکیبی از سه عامل (سه‌بُعدی) قرار داده است. پس از پردازش و تحلیل عوامل، مشخص شد که ویژگی‌های شناختی کمترین فراوانی، و عوامل رفتاری و در مرحلهٔ بعد عاطفی- انگیزشی، بیشترین فراوانی را در میان علل مخالفت داشته‌اند. بر این اساس، دلیل اصلی مخالفت با دستورات و وعده‌های الهی نه در مرتبهٔ شناخت و علم، بلکه در مرحلهٔ رفتار و تنظیم صحیح عواطف و انگیزه‌هاست.

کلیدواژه‌ها: اوامر الهی، واکنش مخالفان، وعده و وعید، عامل عاطفی-انگیزشی، عامل شناختی، عامل رفتاری.

۱ . دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسندهٔ مسئول). fazeli.gh@quran.ac.ir

۲ . دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. shahpasand@quran.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۳ ـ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۴

مقدمه

«وعد» به معنای عهد و پیمان، هم برای وعدهٔ رسیدن به خوبی و هم بدی به‌کار می‌رود. وقتی گوینده از «وعدتُه» استفاده می‌کند، مقصودش می‌تواند به سود یا زیان شخص باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷۵). در اصطلاح قرآن نیز «وعد» تعهّد کردن به انجام امری، خیر یا شر، است و اختصاص آن به هریک از این موارد با قرینه مشخص می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۴۲/۱۳)، اما «وعید» تنها به معنای تهدید به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲۲/۲). در این مقاله، وعده با همان کاربرد قرآنی، مورد نظر است.

آیه‌های بسیاری از قرآن، با هدف ایجاد انگیزه در مخاطبان، به وعده‌ای از وعده‌های الهی مقرون شده‌اند. در این آیات، نخست یک امر یا نهی الهی به صراحت یا در تقدیر ذکر شده و برای انجام یا ترک آن، وعده یا وعیدی داده شده و آنگاه واکنش عاملان یا تارکان در برابر آن بیان شده است. این مقاله قصد دارد واکنش تارکان آن دسته از اوامر و نواهی الهی را که مقرون به وعده یا وعید شده‌اند، بررسی کرده و از این رهگذر دریابد کدام دسته از ویژگی‌ها در مخالفت با اوامر و نواهی الهی و نادیده گرفتن وعده‌های همراه با آن‌ها مؤثر است.

پیشینه

اخیراً موضوع وعده‌های الهی بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است. به عنوان نمونه‌ای از آثار چاپ شده در این زمینه، می‌توان به این موارد اشاره داشت: «تبیین جایگاه وعد و وعید به عنوان یکی از راهکارهای تربیتی و اخلاقی در قرآن»، اعظم پرچم و سعید عمادی، **پژوهش‌های اخلاقی**، سال یکم، شمارهٔ ۴، ۱۳۹۰ش، ص۱۲۱ـ ۱۵۴؛ «جایگاه عواطف انسان در وعده و وعیدهای قرآن»، صدیقه توکلی، **کوثر**، شمارهٔ ۴۳، ۱۳۹۱ش، ص۹۸ـ ۱۲۸. از جمله آثار مرتبط با مخالفان پیامبران نیز می‌توان به این موارد اشاره کرد: **جریان‌شناسی مخالفان انبیاء در قرآن کریم**، محمد شریفی، دانشگاه تربیت مدرّس، ۱۳۸۲ش؛ «شگردهای فرهنگی مخالفان انبیاء در قرآن کریم»، مرجان درستی‌مطلق، **پژوهش‌های اخلاقی**، سال ششم، شمارهٔ ۳، ۱۳۹۵ش، ص۶۱ـ ۸۲؛ **گونه‌شناسی مخالفان**

انبیاء در قرآن، فاطمه ملک‌پورزاده، دانشگاه شهید باهنر، ۱۳۹۶ش و ... .

مقالهٔ حاضر قصد دارد علت مخالفت با دستورات مقرون به وعده یا وعید الهی را بررسی کند. بدین منظور، ابتدا واکنش مخالفان در برابر اوامر و نواهی الهی را از کل آیات استخراج کرده و بر اساس نوع آن دسته‌بندی و ذیل هر نوع، ویژگی‌هایی را که به این مخالفت انجامیده، به کمک بررسی سیاق آیات و نیز دیگر آیات مرتبط به دست آورده است. در مرحلهٔ بعد، ویژگی‌های استخراج شده را در چهار دسته قرار داده است: ۱. ویژگی‌های شناختی، یعنی آن دسته از ویژگی‌ها که به دانش، تفکر و فرایندهای شناختی انسان اختصاص دارد؛ ۲. ویژگی‌های رفتاری، به معنای واکنش‌هایی که موجود زنده به محرک‌های بیرونی نشان می‌دهد؛ ۳. ویژگی‌های عاطفی-انگیزشی که به رفتار انرژی و جهت می‌دهند (هیئت مؤلفان، ۱۳۸۶: ۳۱۵)، و ۴. ویژگی‌هایی که هر سه بُعد قبلی را دربردارد و ما آن‌ها را ویژگی‌های سه‌بُعدی نامیده‌ایم. از این رهگذر، امکان سنجشِ چگونگی و میزان تأثیرگذاری هریک از این ویژگی‌ها بر واکنش مخالفان فراهم می‌آید.

۱. «تبدیل» فرمان الهی

«بَدَل» به معنای جایگزین است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/ ۴۵) و «تبدیل» را به معنای گذاشتن چیزی در جای چیزی دیگر دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۱). نیز گفته‌اند «تبدیل شیء» به معنای تغییر آن است، اگرچه جایگزینی برای آن نیاید (جوهری، ۱۴۰۴: ۴/ ۱۶۳۲). به این ترتیب، «تبدیل فرمان الهی» به معنای امتثال نکردن یا تغییر دادن آن است.

آیه‌های ۵۸ و ۵۹ سورهٔ بقره یکی از مصادیق این تبدیل را معرّفی می‌کنند؛ پس از آنکه بنی‌اسرائیل از «تیه» نجات یافتند، از سوی خداوند مأمور شدند سجده‌کنان و از دری معیّن وارد بیت المقدس شوند: ﴿**ادْخُلُوا هذِهِ الْقَرْيَةَ... سُجَّداً**﴾، و هرچه خواستند بخورند: ﴿**فَكُلُوا مِنْها حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً**﴾ و عبارت مشخصی را بر زبان آورند: ﴿**وَقُولُوا حِطَّةٌ**﴾. در برابر، خداوند به آنان وعده داد از خطاهایشان درگذرد: ﴿**نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ**﴾ و بر پاداش

نیکوکاران بیفزاید: ﴿**وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ**﴾؛ اما آنان فرمان خدا را تغییر دادند: ﴿**فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا**﴾ و از روی استهزاء به جای اینکه بگویند: «حطّه» گفتند: «حنطه» (بنگرید به: زید بن علی بن الحسین علیه‌السلام، ۱۴۱۲: ۸۳). علاوه بر این، به جای اینکه خم شوند و از در داخل شوند، از درهای دیگر یا نشسته داخل شدند (صنعانی، ۱۴۱۱: ۶۹/۱).

یادکرد بنی‌اسرائیل با عنوان «الَّذِينَ ظَلَمُوا» خود نشان‌دهندهٔ تأثیر این وصف در عملکرد ایشان است: ﴿**فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ... بِما كانُوا يَفْسُقُونَ**﴾ (بقره/ ۵۹)؛ (پس کسانی که ستم کردند، [آن سخن را] به سخن دیگری- غیر از آنچه به ایشان گفته شده بود- تبدیل کردند... به سبب آنچه از تباهی انجام می‌دادند). آیهٔ مشابهِ ﴿**فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ... بِما كانُوا يَظْلِمُونَ**﴾ (اعراف/ ۱۶۲) نیز نشان می‌دهد که ظلم و تباهکاری بنی‌اسرائیل در گذشته عامل اصلی مخالفت آنان با اوامر الهی بوده است. «الَّذِينَ ظَلَمُوا» در ابتدای هر دو آیه، ستمگری را زمینه‌ساز تمرّد از دستور خدا معرفی می‌کند (هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۱۵۴/۱). طبق آیهٔ ﴿**كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئاً**﴾ (کهف/ ۳۳) (هر یک از این دو باغ میوه‌اش را می‌داد و چیزی از آن میوه نمی‌کاست) می‌توان گفت «ظلم» در بیان قرآن به معنای هرگونه کم‌گذاشتن و کوتاهی کردن است. ﴿**بِما كانُوا يَظْلِمُونَ**﴾ در انتهای آیهٔ ۱۶۲ اعراف نیز تأکید می‌کند که نزول عذاب بر بنی‌اسرائیل در اثر کوتاهی و ترک آنچه موجب نجاتشان بود، رخ داد (کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۹۸/۱). در آیهٔ مورد بحث هم ستمگران به جای طلب مغفرت از درگاه الهی، یک درخواست دنیوی مطرح کردند و در جایی که باید در برابر فرمان الهی خاشع می‌بودند، آن‌گونه که خود می‌پسندیدند، رفتار کردند. ظلم مفهومی گسترده دارد، اما مصداق آن در اینجا سخن از رفتاری بیرونی در مقابل یک محرک گفتاری است، بنابراین می‌توان ظلم را در دستهٔ ویژگی‌های رفتاری قرار داد.

انتهای آیه نیز «فسق» را دلیل دیگر نافرمانی آنان معرفی می‌کند: ﴿**بِما كانُوا يَفْسُقُونَ**﴾ (بقره/ ۵۹). «فسق» به معنای عمل نکردن به امر الهی است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸۲/۵). قرآن این کلمه را در معنای لغوی آن، یعنی خروج از مسیر حق، به کار برده است

(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱ /۹۳). «فَسَقَ فلانٌ»؛ یعنی از حِجر و منع شرع خارج شد. این مفهوم از تعبیر «فسقَ الرُّطبُ» به معنای «خرما از پوستش خارج شد»، گرفته شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۶). فاسق از محدودهٔ بایدها و نبایدهای شرعی بیرون می‌رود و با آنکه از نظر بینشی به احکام اقرار دارد، در مقام عمل برخلاف باورهایش رفتار می‌کند (همان، ۶۳۶_۶۳۷). به بیان دیگر، فاسق پیمان پروردگار را نقض کرده‌است. فعل مضارع در ترکیب «بِما کانُوا یَفْسُقُون» نشان می‌دهد که فسق ایشان دائمی بوده است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱/۱۶۹).

در کلام و الهیات اسلامی دورهٔ پسا قرآن، «فسق» اصطلاحی برای «مرتکب کبیره» است؛ اما در عهد قرآن هنوز این معنای فنّی را نداشته است (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۳۱۴). بررسی کاربردهای این کلمه در قرآن نشان می‌دهد تمام اعمالی که ناظر بر کفر نهادی و پنهانی در مقابل ایمان باشد، فسق نامیده می‌شود (همان، ۳۲۴). بنابراین، فسق یک ویژگی رفتاری است.

۲. تحقیر فرمان الهی

«تحقیر فرمان‌های الهی» یکی دیگر از رفتارهای مخالفان است. برای نمونه، در آیه‌های ۲۱ تا ۲۴ سورهٔ مائده خداوند توسط حضرت موسی علیه‌السلام به بنی‌اسرائیل فرمان داد که وارد بیت المقدس شوند: ﴿**ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ**﴾ و از عمالقه که در آن سرزمین بودند نترسند، و از مبارزه با آنان عقب‌نشینی نکنند: ﴿**لا تَرْتَدُّوا عَلى أَدْبارِكُمْ**﴾ (بنگرید به: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱/۴۶۵). نیز فرمود که در صورت عدم فرمان‌برداری از دستور الهی، دچار زیانکاری در دنیا و آخرت خواهند شد: ﴿**فَتَنْقَلِبُوا خاسِرِينَ**﴾. اما قوم موسی نه تنها به فرمان الهی عمل نکردند، بلکه گفتند: ﴿**يا مُوسى إِنَّ فِيها قَوْماً جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنْ نَدْخُلَها حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْها فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْها فَإِنَّا داخِلُونَ**﴾. تا قوم جبار از سرزمین مقدس خارج نشوند، ما وارد نمی‌شویم. آن‌ها می‌خواستند بدون اینکه کشته و زخمی بدهند، مانند زمانی که فرعون در آب غرق شد، به‌راحتی پیروز شوند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳ /۴۳). قوم موسی به همین

هم راضی نشدند و گفتند: ﴿**فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ**﴾ (مائده / ۲۴)؛ (تو و پروردگارت برو [يد] و جنگ کنید که ما همین جا می‌نشینیم). آنان با این سخن خویش به استهزای خدا و رسول پرداختند.

پس از نافرمانی بنی‌اسرائیل، حضرت موسی علیه‌السلام آنان را نافرمان و فاسق معرفی کرد: ﴿**قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ**﴾ (مائده / ۲۵)؛ (پروردگارا! من تنها اختیار خودم و برادرم را دارم، میان ما و این جمعیّت گنهکار، جدایی بیفکن). این وصف در پاسخ خدا به حضرت موسی علیه‌السلام نیز آمده است: ﴿**فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ**﴾ (مائده / ۲۶)؛ (دربارهٔ [سرنوشت] این جمعیت گنهکار غمگین مباش).

۳. تکذیب پیامبران و وعده‌های الهی

«تکذیب» مصدر باب تفعیل از مادهٔ «ک، ذ، ب» به معنای انکار کردن، دروغ پنداشتن چیزی و نسبت دروغ دادن به کسی است (فیّومی، بی‌تا: ۵۲۸/۲). یکی از روش‌های برخورد مخالفان با وعده‌های الهی، تکذیب آیات الهی و یا پیامبران است:

از جملهٔ اقوامی که به تکذیب رسول الهی پرداختند، قوم عاد بودند. خداوند حضرت هود علیه‌السلام را برانگیخت تا قوم عاد را به پرستش خدای یکتا دعوت کند و از شرک بازدارد: ﴿**يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ**﴾ (اعراف / ۶۵) و به پرهیزکاری و اطاعت از فرمان خدا و رسول دعوت کند: ﴿**إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ... فَاتَّقُوا اللهَ وَأَطِيعُونِ**﴾ (شعراء / ۱۲۴و۱۲۶). حضرت هود علیه‌السلام به قوم خود در ازای یادآوری نعمت‌های پروردگار، وعدهٔ رستگاری: ﴿**فَاذْكُرُوا آلاءَ اللهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (اعراف / ۶۹)، و به کسانی که به کفران نعمت‌های الهی می‌پرداختند، وعید عذاب الهی داد: ﴿**إِنِّي أَخافُ عَلَيْكُمْ عَذابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾ (احقاف / ۲۱). قوم عاد در مقابلِ این وعده و وعید گفتند: برای ما تفاوتی ندارد که ما را موعظه کنی یا نه: ﴿**سَواءٌ عَلَيْنا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْواعِظِينَ**﴾ (شعراء / ۱۳۶) و کلام تو هیچ‌گونه تأثیری در ما ندارد. در اصل، این ادعای رسالت، تبلیغ بی‌سابقه‌ای نیست، قبلاً هم عده‌ای آمدند و چنین دعوتی داشتند: ﴿**إِنْ هذا إِلاَّ خُلُقُ الْأَوَّلِينَ**﴾ (شعراء / ۱۳۷)،

این‌ها دروغ است و ما هرگز مجازات نخواهیم شد: ﴿**وَما نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ**﴾ (شعراء/ ۱۳۸). علاوه بر این، قوم عاد سنّت نیاکانشان را مقدّس شمرده، حاضر نبودند از اعتقادات خویش عقب‌نشینی کنند، بنابراین دعوت هود علیه‌السلام را نپذیرفتند: ﴿**قالُوا أَجِئْتَنا لِنَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ ما كانَ يَعْبُدُ آباؤُنا**﴾ (اعراف/ ۷۰) و در نهایت او را دروغ‌گو پنداشتند و به مبارزه طلبیدند: ﴿**فَأْتِنا بِما تَعِدُنا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ**﴾ (احقاف/ ۲۲) (بنگرید به: فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰/ ۱۶۷).

از بررسی ادامهٔ آیات برمی‌آید که دو علت اصلی باعث شد قوم عاد پیامبرشان را تکذیب کنند:

الف) قابل هدایت نبودن: در ادامهٔ داستان قوم هود آمده است: ﴿**فَأَنْجَيْناهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنا دابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا وَما كانُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (اعراف/ ۷۲). همین‌طور آمده است: ﴿**فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْناهُمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً وَما كانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (شعراء/ ۱۳۹). از جملهٔ «ما كانُوا مُؤْمِنِينَ» و «وَما كانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ» در این آیات استفاده می‌شود که آنان دیگر قابل هدایت نبودند و از حالشان معلوم بود در آینده هم ایمان نمی‌آورند. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۶/ ۲۳۱). قوم عاد در واقع نسبت به ایمان آوردن بی‌انگیزه و بی‌تفاوت بودند. با توجه به اینکه ویژگی‌های عاطفی، ویژگی‌های مربوط به امیال و کشش‌های درونی فرد هستند، قابل هدایت نبودن در دستهٔ ویژگی‌های عاطفی ـ انگیزشی قرار می‌گیرد.

ب) جهالت: پیامبر قوم عاد آنان را جاهل خواند: ﴿**قالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللهِ وَأُبَلِّغُكُمْ ما أُرْسِلْتُ بِهِ وَلكِنِّي أَراكُمْ قَوْماً تَجْهَلُونَ**﴾ (احقاف/ ۲۳). «جهل» مقابل حلم و به معنای سفاهت، حماقت و سبک‌عقلی است (ابن‌فارس، ۱۳۹۹: ۱۹۷). جهل در این آیه به این معناست که آنان در برابر حق از خود تعصب نشان می‌دادند و همواره از شیوهٔ آباء و اجدادشان دفاع می‌کردند. قوم عاد همچون جاهلان پیش از اسلام، آن‌چنان به قدرت خویش مغرور بودند که هرگز حاضر نبودند در برابر هیچ قدرت خدایی یا بشری سر فرود بیاورند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۵۹) و آن را توهینی تحمّل‌ناپذیر به حساب می‌آوردند (همان، ۲۷۱).

جهل اگر در مقابل علم به کار رود، از جمله ویژگی‌های شـناختی، و اگر در مقابل عقل باشـد، یک ویژگی رفتاری اسـت. آنچه دربارهٔ قوم عاد به کار رفته، در مقابل علم اسـت: ﴿**قـالَ إِنَّمَـا الْعِلْمُ عِنْدَ اللهِ...قَوْماً تَجْهَلُونَ**﴾ (احقـاف/ ۲۳)؛ از این رو بـاید آن را در میـان ویژگی‌های شناختی قرار دهیم.

برخی آیات بیانگر تکذیب وعدهٔ الهی از سـوی منافقان و مشـرکان مکه اسـت (بنگرید به: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۴۵۶). خداوند از قول منافقان و بیمار دلان فرموده است: ﴿**ما وَعَدَنَا اللهُ وَرَسُـولُهُ إِلَّا غُرُوراً**﴾ (احزاب/ ۱۲). طبق روایتی از سـلمان فارسـی، هنگام حفر خندق، پیامبر وعدهٔ فتح سرزمین‌های یمن، مدائن و روم را به مسلمانان دادند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳/ ۴۷۸). مؤمنان شـادمانه تکبیر گفتند، اما منافقان این وعده را «غُرور» شـمردند (بنگرید به: زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/ ۵۲۷). «غُرور» به معنای چیزی است که ظاهری جالب و دوست‌داشتنی دارد، چندان که انسان را می‌فریبد و در غفلت فرو می‌برد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۴)، ولی باطنش ناخوشـایند، مجهول و تاریک اسـت (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۲۱). کاربرد این اصـطلاح از سـوی منافقان بدان معناسـت که آنان اعتقاد داشـتند وعده‌ای که پیامبر به آنان داده است، توهمی بیش نیست و تحقق نخواهد یافت.

آیهٔ اخیر دو ویژگی برای تکذیب‌کنندگان وعدهٔ الهی بیان کرده اسـت: نفاق به معنای ایمان ظاهری در عین کفر باطنی، و مرض قلبی به معنای شـک داشـتن و اعتقاد ضـعیف است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/ ۲۲۶). تعبیر ﴿**الَّذِينَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ**﴾ (انفال/ ۴۹) مصداقاً بر مؤمنان سـسـتْ‌ایمان دلالت دارد که در اثر بیماری درون و درمان نکردن آن، به نفاق گراییده‌اند. مرض قلب به خودی خود نفاق نیست، بلکه اگر درمان نشود، در مرحلهٔ بعد به نفاق و کفر باطنی تبدیل می‌شود. شروع بیماری دل از ضعف ایمان و ناتوانی از فهم بعضی گزاره‌های قرآنی بوده و در ادامه دوسـتی دنیا و ترس از دسـت دادن جان ومال، همچنین عدم ایمان قلبی به تحقق وعده‌های الهی، آنان را با منافقان همراه می‌سـازد و در نهایت به سـرپیچی از اوامر الهی می‌انجامد و اولاً موجب حبط اعمال و ثانیاً باعث کافر جان دادنشـان خواهد شـد (اسـماعیلی‌زاده و آجیلیان، ۱۳۸۹: ۷۱). نفاق جزء ویژگی‌های

رفتاری و مرض قلبی جزء آن دسته از ویژگی‌هایی است که می‌تواند در هر سه دستهٔ ویژگی‌های شناختی، رفتاری، و عاطفی ـ انگیزشی، یعنی چیزی که ما آن را ویژگی سه‌بُعدی نامیدیم، قرار گیرد.

۴. پیمان‌شکنی

حضرت موسی علیه‌السلام پس از بازگشت از میعاد الهی و مشاهدهٔ گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل فرمود: ﴿**يَاقَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي**﴾ (طه/ ۸۶)؛ (ای قوم من! آیا پروردگارتان به شما وعده‌ای نیکو نداد؟ آیا زمان آن وعده بر شما طولانی آمد یا خواستید که خشمی از پروردگارتان بر شما فرود آید که با وعده من مخالفت کردید؟!).

برخی مقصود از «وعدهٔ نیکو» را مواردی چون نزول کتابی هدایتگر، دریافت پاداش عظیم در آخرت و مالکیت سرزمین ستمگران دانسته‌اند (مراغی، بی‌تا: ۱۳۹/۱۶)؛ اما با توجه به عبارت ﴿**أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ**﴾ و به دلیل تأخیر ده روزهٔ حضرت موسی در میقات، ظاهراً مقصود وعدهٔ نزول تورات است (طیب، ۱۳۶۹: ۸۰/۹). بنی‌اسرائیل تنها با ده روز تأخیر موسی علیه‌السلام، از بازگشت او ناامید شدند و از توحید الهی دست برداشتند (صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۶۵/۱۶) و برای همین مدت کم، تسلیم سامری شدند و خلاف وعده‌ای که به حضرت موسی داده بودند، عمل کردند: ﴿**فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي**﴾. موسی علیه‌السلام، هارون را خلیفهٔ خود قرار داده و اطاعت از او را واجب شمرده بود، اما بنی‌اسرائیل نه تنها اطاعت نکردند، بلکه سعی داشتند او را بکشند (طیب، ۱۳۶۹: ۸۱/۹).

آیهٔ ۱۲ سورهٔ مائده پیمان‌هایی را که خداوند از بنی‌اسرائیل گرفت، بیان می‌کند؛ از جمله اینکه نماز را برپا دارند: ﴿**لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاةَ**﴾ و زکات بپردازند: ﴿**وَآتَيْتُمُ الزَّكاةَ**﴾، به پیامبران ایمان بیاورند و آن‌ها را یاری کنند: ﴿**وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ**﴾، و از انفاق‌های مستحبّ که قرض دادنی زیبا و نیکو به خداست، خودداری ننمایند: ﴿**وَأَقْرَضْتُمُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً**﴾ (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۴/ ۳۱۰)؛ اما بنی‌اسرائیل با وجود وعدهٔ همراهی و حمایت

خداوند، محو شدن گناهانشان و ورود به بهشت: ﴿**وَقَالَ اللهُ إِنِّي مَعَكُمْ ... لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ ...**﴾، پیمانی را که از آنان گرفته شده بود، نقض کردند: ﴿**فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً**﴾ (مائده/۱۳). «فاء» در «فَبِمَا نَقْضِهِمْ» نشان می‌دهد که میان گرفتن پیمان و شکستن آن، زمان زیادی فاصله نشده بود (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۴/ ۲۰۹). «ما» نیز برای نشان دادن بزرگی امر، اضافه شده (نسفی، ۱۴۱۶: ۳۹۹/۱) و نشان می‌دهد پیمانی که آنان نقض کردند آن‌قدر بزرگ بوده است که نمی‌توان دربارهٔ آن صحبت کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/ ۲۴۰).

بنی‌اسرائیل در ماجرای سامری ادعا کردند که به اختیار خود پیمان‌شکنی نکرده‌اند، بلکه مجذوب فریبکاری سامری شده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲/ ۴۳۳). خداوند برای توبیخ آنان می‌فرماید: ﴿**أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا**﴾ (طه/ ۸۹)؛ (آیا نمی‌بینند که (این گوساله) هیچ پاسخی به آنان نمی‌دهد، و مالک هیچ گونه سود و زیانی برای آن‌ها نیست؟). در این آیه خداوند به سفاهت این قوم اشاره می‌کند؛ زیرا اگر چنین نبود، از این گوساله انتظاری چون انتظار عابد از معبودش نداشتند (خطیب، ۱۴۲۴: ۸۱۹/۸). سفاهت در دستهٔ ویژگی‌های شناختی قرار می‌گیرد.

آیهٔ ۱۳ سورهٔ مائده سه دلیل مهم را برای نقض پیمان بنی‌اسرائیل بیان می‌کند؛ اولین مورد تحریف است؛ تفکر فاسد بنی‌اسرائیل موجب شده بود آنان کتاب خدا را برغیر مراد او حمل کرده، آن را تغییر دهند: ﴿**يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ**﴾ (زحیلی، ۱۴۱۱: ۶/ ۱۲۶). طبق برخی پژوهش‌ها، تحریفی که قرآن دربارهٔ تورات به کار برده است، به معنای کتمان حقایق و سرپیچی از حدود و احکام الهی است و دلالتی بر تغییر در لفظ ندارد (بنگرید به: نجفی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۵۰). بر این اساس، می‌توان تحریف را یک ویژگی رفتاری شمرد.

دومین مورد اینکه بنی‌اسرائیل بخشی مهم از معارف الهی را به فراموشی سپردند: ﴿**وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ**﴾. «حظّ» به معنای نصیب و قسمت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۳) و نکره آوردن آن برای اشاره به اهمیت قسمت فراموش شده است؛ یعنی «نسوا حظّا عظیماً...». (سبزواری، ۱۴۰۶: ۲/ ۴۳۷). فراموشی آیات در اینجا به معنای تغافل

است، بنابراین باید در دستهٔ ویژگی‌های رفتاری جای گیرد.

سومین مورد، با توجه به عبارت ﴿**وَلا تَزالُ تَطَّلِعُ عَلى خائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ**﴾، خیانت‌پیشگی ایشان است. «خائنة» یا مصدر و به معنای خیانت است، و یا صفت برای موصوفی است که حذف شده است: «فِرقَةٌ خائِنَةٌ» (گروه خیانتکار) (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳۶۳/۲). «وَلا تَزالُ» استمرار را نشان می‌دهد؛ یعنی همواره خیانت می‌کنند و تو از آن باخبر می‌شوی (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۶۳/۵). این ویژگی را می‌توان از جمله ویژگی‌های عاطفی ـ انگیزشی برشمرد.

۵. اتیان نهی الهی

هنگامی که حضرت صالح مبعوث شد، قوم ثمود از او خواستند شتری با صفاتی مخصوص از صخره بیرون بیاورد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۶/۸). بعد از وقوع معجزه، صالح علیه‌السلام به قوم خود گفت: ﴿**قَدْ جاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هذِهِ ناقَةُ اللهِ لَكُمْ آيَةً**﴾ (اعراف/ ۷۳). اینکه «ناقه» را به «الله» اضافه کرده، به سبب تعظیم شأن آن است؛ زیرا ناقه از جانب خداوند، بدون پدر و مادر و از صخره‌ای سخت بیرون آمده بود (زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۷۳/۸). در برابر، صالح علیه‌السلام از آنان خواست که مزاحم ناقه نشوند و بگذارند در سرزمین خدا چرا کند، و به او آزار نرسانند، وگرنه عذاب دردناکی آنان را فرا خواهد گرفت: ﴿**فَذَرُوها تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللهِ وَلا تَمَسُّوها بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ**﴾ (اعراف/ ۷۳). اضافهٔ «أرض» به «الله» اشاره به این است که این شتر مزاحم کسی نبوده و تنها از علف بیابان استفاده می‌کند، بنابراین نباید مزاحم او شوند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۳۶/۶). این عذاب در آیهٔ ۶۴ سورهٔ هود «عذاب قریب» (عذاب نزدیک) خوانده شده است. با تمام این تأکیدها، قوم ثمود تصمیم گرفتند ناقه را از بین ببرند؛ زیرا وجود معجزه‌گونهٔ آن باعث گرایش مردم به صالح می‌شد. به همین دلیل، گروهی برای از میان بردن ناقه توطئه چیدند، گروهی برای این کار مأمور شدند و سرانجام یکی از آن‌ها ناقه را از پای در آورد: ﴿**فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ**﴾ (اعراف/ ۷۷) (همان، ۱۵۷/۹).

در عبارت ﴿**وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ**﴾، «عُتُوّ» به معنای استکبار است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲۶/۲) و معنای آن «بیش از حدّ تعادل مغرور بودن» و «بسیار مستکبرانه رفتار کردن» است. اگر از روی نمونه‌های کاربرد این واژه قضاوت کنیم، شاید بتوانیم بگوییم که «عَتا» به تجلیات بیرونی و ملموس غرور، خواه در رفتار و خواه در گفتار اشاره دارد، حال آنکه «استکبَرَ» به حالت درونی غرور دلالت دارد (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۲۹۸). بنابراین، این ویژگی در دستهٔ ویژگی‌های رفتاری قرار می‌گیرد.

۶. اعراض

«اِعراض» به معنای روی گردانیدن و کراهت داشتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۹). اعراض‌کنندگان کسانی هستند که اساساً نمی‌خواهند فرمان الهی را بشنوند؛ چراکه می‌ترسند بر عقل و قلبشان تأثیر بگذارد (قرضاوی، ۱۳۸۲: ۳۱۷). در اینجا عملکرد دو گروه از اعراض‌کنندگان به تفکیک مطرح و بررسی می‌شود.

گروه اول مشرکان هستند که خداوند می‌فرماید با وجود دیدن آیات آفاقی و انفسی روی می‌گردانند: ﴿**وَإِذا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا ما بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَما خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ * وَما تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آياتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كانُوا عَنْها مُعْرِضِينَ**﴾ (یس/ ۴۵ـ۴۶). این آیات وعده می‌دهند که اگر از عذاب‌هایی که پیش‌رو و پشت‌سر شماست پرهیز کنید، مشمول رحمت الهی می‌شوید. منظور از «ما بَيْنَ أَيْدِيكُمْ» شرک و گناهان در دنیا، و مقصود از «ما خَلْفَكُمْ» عذاب آخرت است (بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۷۸/۴). واکنش مشرکان در برابر این امر و وعدهٔ مربوط به آن، در جواب «إذا» نهفته است که برای نشان دادن شدّت جسارت کفار نسبت به خداوند حذف شده‌است؛ به این معنا که دیگر نمی‌توان جوابشان به این وعده را زبان آورد، پس بهتر اینکه اصلاً گفته نشود، هرچند با جملهٔ ﴿**وَما تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آياتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كانُوا عَنْها مُعْرِضِينَ**﴾ مشخص می‌شود که آن جواب چه بوده‌است. اعراض در این آیه به معنای توجه نکردن به آیات الهی و ترک نگاه صحیح در آن است (صدیق‌حسن‌خان، ۱۴۲۰: ۵۱۴/۵).

در سورهٔ مدّثّر علت اعراض مشرکان از تذکرات الهی این‌گونه بیان شده است: ﴿**فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ * كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ ... كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ**﴾ (مدّثّر/ ۴۹ـ ۵۳). در این آیات، از مشرکان با لفظ «حمر» به معنای گورخران وحشی یاد شده است؛ زیرا این حیوان در میان عرب به عنوان جاهل‌ترین حیوان شناخته شده است و این مثَل علاوه بر حکایت از کم‌خردی مشرکان، به این نکته توجه می‌دهد که همان‌گونه که گورخر از شیر فرار می‌کند، مشرکان هم از شنیدن آیات الهی گریزان‌اند؛ چرا که گوش شنوا و دل پذیرا ندارند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۰/ ۷۶ـ ۷۷).

ادامهٔ آیات، بی‌توجّهی مشرکان به آخرت را علت اصلی امتناع آنان از پذیرش هدایت معرفی می‌کند: ﴿**بَلْ لا يَخافُونَ الْآخِرَةَ**﴾. عدم خوف در اینجا به معنای بی‌توجهی و غفلت است. ازآنجا که توجّه به آخرت انگیزهٔ مهمی برای جهت‌دهی به رفتار آدمی است، نفی آن نیز چنین ویژگی‌ای دارد؛ درنتیجه، بی‌توجّهی به آخرت در دستهٔ ویژگی‌های عاطفی، انگیزشی قرار می‌گیرد.

گروه دومی که از فرمان الهی روی گردان شدند، قوم نوح بودند؛ چنان‌که حضرت نوح علیه‌السلام در محضر خداوند قوم خویش را این‌گونه وصف می‌کند: ﴿**وَإِنِّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْباراً**﴾ (نوح/ ۷). در این آیه، حضرت نوح به پروردگار خویش شکایت می‌کند که هرزمان قومش را به اقرار به وحدانیت خداوند و اطاعت از او دعوت نموده و به ایشان وعده داده است که در صورت توبه از کفر، گناهانشان آمرزیده می‌شود، آنان اعراض کرده‌اند. آن‌ها برای اینکه دعوت حضرت نوح را نشنوند، انگشتانشان را در گوش‌هایشان قرار می‌دادند و برای اینکه حضرت نوح را نبینند، یا نوح علیه‌السلام آنان را نبیند، روی خود را با لباس‌هایشان می‌پوشاندند؛ زیرا از دیدن شخصی که آنان را نصیحت کند، کراهت داشتند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۶۱۶). «استغشوا» از باب استفعال به معنای طلب پوشش به کار رفته است تا نهایت انکار آنان را برساند؛ یعنی از شدّت انکار به دنبال پرده‌پوشی بودند (اشکوری، ۱۳۷۳: ۴/ ۵۸۸). از «وَأَصَرُّوا» نیز معلوم می‌شود آن‌ها بر کفر خویش اصرار ورزیده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۴/ ۳۶۴)؛

زیرا این واژه در جایی به کار می‌رود که شخص بر عمل «باطل» اصرار داشته باشد، وگرنه برای حق «أقام» به کار می‌رود (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱ / ۴۲۵). «وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْباراً» هم نشان می‌دهد آنان از اینکه به حق اعتراف کنند و نصیحت را بپذیرند، تکبّر ورزیدند (طبری، ۱۴۱۲: ۲۹ / ۵۸). در واقع، آنان خود را برتر از آن می‌دانستند که نوح علیه‌السلام را اطاعت کنند. ذکر مصدر «اسْتِكْباراً» بر سرپیچی و استکبار فراوان آنان دلالت دارد و آن را تأکید می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴ / ۶۱۶).

علاوه بر استکبار که در کلام پیش‌گفتهٔ حضرت نوح علیه‌السلام مطرح شده بود، دلیل دیگر در آیهٔ ﴿**قالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَساراً**﴾ (نوح / ۲۱) دیده می‌شود که نوح علیه‌السلام علّت اعراض قوم خویش را پیروی از رهبرانی دانسته که تنها امتیازشان اموال و فرزندان فراوان است، آن هم اموال و فرزندانی که جز در مسیر فساد به کار گرفته نمی‌شوند، نه خدمتی به خلق می‌کنند، و نه خضوعی در برابر خالق دارند، و این امکانات فراوان مایهٔ غرور و طغیان آن‌ها شده است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵ / ۸۱). در آیه از تعبیر «خَساراً» استفاده شده است تا شدّت خسارت را برساند؛ یعنی زیان آنان به حدّی است که حتی اصل سرمایه را هم نابود می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۰ / ۱۴۰) بنابراین، ویژگی انگیزشی استکبار در کنار عامل رفتاری پیروی از رهبران فاسد، سبب روی‌گردانی قوم نوح از فرمان الهی شد.

۷. اساطیر خواندن وعدهٔ الهی

«اساطیر» با مفرد اسطوره، به سخنان و نوشته‌های پراکنده و بی‌نظام گفته می‌شود. قصد مشرکان از «اساطیر الأولین» خواندن قرآن، القای این باور بود که پیامبر سخن تازه‌ای از نزد خدا ندارد، بلکه نوشته‌های ادیان پیش را از کسانی می‌آموزد و به خداوند نسبت می‌دهد. در اصل، شبههٔ مشرکان این بود که مصدر قرآن کریم وحی نیست، بلکه کتب آسمانی پیشین از جمله تورات و انجیل است (طیب‌حسینی، ۱۳۸۹: ۱۷۱).

معاد برای مشرکان باورپذیر نبود؛ آیاتی از سورهٔ مؤمنون به عکس‌العمل مخالفان زمان

پیامبر اسلام ﷺ در برابر وعدهٔ برانگیخته شدن در قیامت اشاره دارد: ﴿**بَلْ قالُوا مِثْلَ ما قالَ الْأَوَّلُونَ * قالُوا أَإِذا مِتْنا وَكُنَّا تُراباً وَعِظاماً أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * لَقَدْ وُعِدْنا نَحْنُ وَآباؤُنا هذا مِنْ قَبْلُ إِنْ هذا إِلَّا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ (مؤمنون/ ۸۱ـ۸۳). آیهٔ ﴿**بَلْ قالُوا مِثْلَ ما قالَ الْأَوَّلُونَ**﴾ نشان می‌دهد کفار مکه همانند نیاکانشان برانگیخته شدن بعد از مرگ را تکذیب کردند (دینوری، ۱۴۲۴: ۲/ ۵۷). آنان باور نداشتند بعد از مردن و خاک شدن دوباره برانگیخته می‌شوند، از این رو گفتند: ﴿**أَإِذا مِتْنا وَكُنَّا تُراباً وَعِظاماً أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ**﴾. همین وعده در گذشته داده شده و ما وقوع آن را ندیدیم، این فقط بافته‌های گذشتگان است که حقیقت ندارد: ﴿**لَقَدْ وُعِدْنا نَحْنُ وَآباؤُنا هذا مِنْ قَبْلُ**﴾ (طوسی، ۱۴۰۹: ۷/ ۳۸۷).

آیهٔ ﴿**لَقَدْ وُعِدْنا نَحْنُ وَآباؤُنا هذا مِنْ قَبْلُ إِنْ هذا إِلَّا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ نشان می‌دهد که تقلید از پدران، مشرکان را از پیروی حق باز داشته و به وضعی دچار کرده بود که با وجود آن، آموزه‌های دین اثربخش نبود؛ رکون به زندگی مادی، و فرورفتن در مادّیات که سنّتی جاری در گذشتگانشان بود و در خود ایشان نیز جریان داشت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/ ۵۵). علاوه بر آن، اثبات می‌کند که آن‌ها به وعدهٔ داده شده باور نداشتند و بدون تدبّر در نشانه‌های قدرت فراگیر خداوند، تنها مانند گذشتگانشان رسالت را تکذیب کردند و گفتند: «آیا وقتی ما مردیم و خاک شدیم و استخوان‌هایمان پوسید، دوباره زنده می‌شویم؟» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۸/ ۳۶).

آنچه که آن را تقلید از عقاید پدران نامیدیم، گونه‌ای الگوپذیری است. گرچه الگوپذیری به خودی خود یک روش تربیتی مؤثّر است، آسیب‌هایی نیز دارد. روان‌شناسان دو عنصر «اعتبار» و «جذّابیت» را موجب اثرگذاری این روش می‌دانند؛ اعتبار به معنای درجهٔ مورد قبول بودن مربّی است که موجب تغییر نگرش متربّی می‌شود، و جذابیت حاکی از آن است که متربّی تا چه اندازه از مربّی خوشش می‌آید و خود را در پیروی از او مشتاق می‌بیند (دهقان‌سیمکانی، ۱۳۹۲: ۸۷). به این ترتیب، به نظر می‌رسد این ویژگی را نیز باید از نوع عاطفی ـ انگیزشی بدانیم.

۸. بهانه‌جویی

بهانه‌جویی و لجاجت به معنای پافشاری بر موضوعی نادرست است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۳/ ۵۰). قرآن مشتمل بر یادکرد احوال اقوام متعددی است که در برابر فرمان و سپس وعدهٔ الهی، به جای فرمان‌بری، بهانه‌جویی کردند. در ادامه عملکرد چهار گروه از آن‌ها مطرح می‌شود:

۸ـ۱. بهانهٔ برتری نداشتن حضرت نوح

حضرت نوح علیه‌السلام، قومش را به یکتاپرستی دعوت کرد و درصورت اطاعت نکردن به آنان وعدهٔ عذاب داد: ﴿**أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ**﴾ (هود/ ۲۶). قرآن پاسخ قوم او را چنین نقل کرده است: ﴿**فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ**﴾ (هود/ ۲۷)؛ (اشراف کافر قومش گفتند: «ما تو را جز بشری همچون خودمان نمی‌بینیم! و کسانی را که از تو پیروی کرده‌اند، جز گروهی اراذل ساده‌لوح، مشاهده نمی‌کنیم؛ و برای شما فضیلتی نسبت به خود نمی‌بینیم؛ بلکه شما را دروغ‌گو تصور می‌کنیم). این نشان می‌دهد که آنان این فراخوانی را پیش از بررسی و اندیشه رد کردند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴/ ۲۴۴)؛ چراکه حرف «فاء» در آغاز آیه حاکی از آن است که قوم نوح در ردّ سخن نوح شتاب کردند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰/ ۲۰۱).

اشراف قوم نوح در پاسخ او سه بهانه مطرح کردند: اول اینکه ﴿**ما نَراكَ إِلاَّ بَشَراً مِثْلَنا**﴾: نمی‌بینیم تو را مگر یک بشر مثل خودمان، دوم اینکه ﴿**وَما نَراكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَراذِلُنا**﴾؛ یعنی ثروتمندان و رؤسای ما از تو پیروی نکردند و تنها «أَراذِل»؛ یعنی مردمان پست که مقصود فقرا و ضعفای قوم است، از تو پیروی کردند (خسروانی، ۱۳۹۰: ۴/ ۲۷۵). اشراف قوم نوح در مرحلهٔ سوم برتری نداشتن نوح و پیروانش از لحاظ دارایی را بهانه کردند تا به مخالفت با دعوت نوح بپردازند: ﴿**وَما نَرى لَكُمْ عَلَيْنا مِنْ فَضْلٍ**﴾.

آیهٔ پیش‌گفته از اشراف قوم نوح با تعبیر «الذین کفروا» یاد کرده است. اصلی‌ترین

معنای پیشا اسلامی کفر، ناسپاسی است، امّا در قرآن معنای مهم‌تری به خود گرفته و آن «بی‌ایمانی» است (بنگرید به: ایزوتسو، ۱۳۹۴: ص۲۳۹ـ۲۵۴). بنابراین، کفر نیز همچون ایمان، ترکیبی از ویژگی‌های شناختی، رفتاری و عاطفی ـ انگیزشی است. افزون بر این، دقّت در دلایلی که قوم نوح برای اطاعت نکردن از پیامبرشان مطرح کردند، نشان می‌دهد که آن‌ها در هر گفتهٔ خود کلمهٔ «نمی‌بینیم» (ما نَری) را آورده‌اند؛ از آنجا که دیدن در امور محسوس به کار می‌رود، زیربنای استدلال آنان انکار هرچیزی است که محسوس نباشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۱/۱۰). از این سخن آنان که ﴿**ما نَراكَ إِلَّا بَشَراً مِثْلَنا**﴾ مشخص می‌شود آن‌ها به گوینده می‌نگریستند نه به سخن او و حق را به وسیلهٔ اشخاص می‌سنجیدند، نه اشخاص را به وسیلهٔ حق (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۴۴/۴). همچنین در بهانهٔ سوم مشهود است که آنان فضل را در کثرت مال و منزلت در دنیا و شرفِ نسب می‌دانستند (خسروانی، ۱۳۹۰: ۲۷۵/۴). علت این نوع عکس‌العمل قوم نوح را می‌توان در ظاهربینی آنان و تعصّبشان بر مال و مقام دانست (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۲۵/۴). ظاهربینی یک ویژگی شناختی است؛ چراکه ظاهر را منبع شناخت و قضاوت دربارهٔ افراد قرار می‌دهد.

۸ـ۲. بهانهٔ دشواری راه

آیهٔ ﴿**لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ**﴾ (توبه / ۴۲)؛ (اگر غنایمی نزدیک، و سفری آسان باشد، از تو پیروی می‌کنند، ولی راه بر آن‌ها دور است، و به‌زودی به خدا سوگند یاد می‌کنند که: «اگر توانایی داشتیم، همراه شما حرکت می‌کردیم!» خود را هلاک می‌کنند؛ و خداوند می‌داند آن‌ها دروغ‌گو هستند!) متضمن یکی از بهانه‌های منافقان عصر پیامبر اکرم ﷺ است. پیش از آن، خداوند با تعبیر ﴿**انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا**﴾ (توبه / ۴۱) فرمان جهاد داد. کاربرد دو عبارت متضاد «خِفافاً» و «ثِقالاً» به این معناست که به جهاد بروید و هیچ بهانه‌ای نیاورید (مغنیه، ۱۴۲۵: ۲۴۸). در روایتی از امام صادق علیه‌السلام مراد از «خفاف» و «ثقال» جوان و پیر بیان شده است (قمی، ۱۳۶۳: ۲۹۰/۱). علاوه بر

صدور فرمان جهاد، در ادامه فرمود: ﴿وَجاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾. این کنایه از این است که با هر وسیله‌ای که می‌توانید، به جهاد بروید (مغنیه، ۱۴۲۵: ۲۴۸). خداوند در ادامه وعده داد که خیر شما در رفتن به جهاد است: ﴿ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

با وجود همهٔ تأکیداتی که برای رفتن به جهاد صورت گرفته بود، منافقان با آوردن بهانه از رفتن به جهاد سرپیچی نمودند. خداوند این‌گونه رفتار آنان را پیشگویی کرده بود: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ (توبه / ۴۲)؛ یعنی اگر غنیمتی راحت الوصول و راه آسان و بدون مشقت باشد، به جهاد می‌آییم، اما این جنگ هم مسافتش طولانی است و هم راهش دشوار است و ما از شدّت گرما و کمی توشه می‌ترسیم (آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۶/ ۴۳۹).

در آیهٔ ۴۵ سورهٔ توبه به صفاتی از منافقان اشاره شده‌است که علّت این بهانه‌جویی‌ها را مشخص می‌کند: ﴿إِنَّما يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾. در این آیه خدای متعال به رسولش خبر می‌دهد آنان که از تو در نرفتن به جنگ اذن می‌طلبند، کسانی هستند که به خدا و قیامت ایمان ندارند و در قلبشان ریب است و در آن مترددند. «ریب» معنایی شبیه به شک دارد و «يَتَرَدَّدُونَ» تحیّر آن‌ها را نشان می‌دهد. شک همان تردید میان دو چیز است. آن منافقان، گاه امر پیامبر را صحیح و دیگرگاه غیرصحیح می‌دانستند، امّا آن‌ها شاکّ طالب حق نبودند که اگر چنین بود، حق را می‌یافتند (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۳/ ۳۹).

در حالت عادی، **می‌توان شک را یک** ویژگی شناختی و مرحلهٔ پیش از علم شمرد. اما با توجه به سیاق آیهٔ ۴۵ توبه که عدم ایمان به خدا و آخرت را پیش از ریب مطرح کرده است، به نظر می‌رسد این یک ویژگی شناختی ساده نیست، بلکه یک ویژگی عاطفی ـ انگیزشی هم هست. بنابراین، شک هم مانند عدم ایمان در دستهٔ ویژگی‌های سه بُعدی قرار می‌گیرد.

۸ـ۳. بهانهٔ نیاوردن بیّنه

طبق آیهٔ ﴿وَيَاقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى

﴿قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾ (هود/ ۵۲)، حضرت هود قوم خود را به استغفار و توبه دعوت کرد و در صورت پیروی از این فرمان به آنان وعدهٔ بارش باران و افزایش قوّت داد. اما پاسخ آن‌ها به حضرت هود چنین بود: ﴿يَاهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (هود/ ۵۳)؛ (گفتند: «ای هود! تو دلیل روشنی برای ما نیاورده‌ای! و ما خدایان خود را بخاطر حرف تو، رها نخواهیم کرد! و ما (اصلاً) به تو ایمان نمی‌آوریم!). مقصود آن‌ها از اینکه دلیل روشنی نیاورده‌ای. این است که نشانه‌ای که ما را مجبور به ایمان کند، نیاورده‌ای. آنان به گمان خودشان، با این حرف، «آیه» بودن معجزات او را رد کردند (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۳/ ۱۸۱).

آیات پیش‌گفته با گفتگوی حضرت هود و قومش ادامه یافته (هود/ ۵۲ـ ۵۷) و پس از یادکرد نجات مؤمنان (هود/ ۵۸)، تحلیلی از عملکرد قوم هود ارائه شده است: ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (هود/ ۵۹).

این تحلیل سه دلیل را برای عملکرد قوم هود ارائه داده است: ۱ـ ﴿جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ﴾؛ آن‌ها آیات پروردگارشان را انکار کردند. مقصود از آیات، معجزات دالّ بر صحّت نبوت هود علیه‌السلام است. ۲ـ ﴿وَعَصَوْا رُسُلَهُ﴾؛ اینجا از صورت جمع «رُسُل» استفاده شده است؛ زیرا تکفیر یکی از رسولان، در حکم تکفیر تمام پیامبران است. ۳ـ ﴿وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾؛ یعنی از رؤسای جبّاری که از فرط دشمنی حق را قبول نمی‌کردند، تبعیت نمودند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/ ۲۶۰).

انکار آیات، یک ویژگی عاطفی ـ انگیزشی است. مخالفت و عصیان پیامبران و گردن نهادن به فرمان جبّاران عنید نیز در دستهٔ ویژگی‌های رفتاری قرار می‌گیرند.

۸ـ۴. بهانهٔ بشربودن پیامبران

در سورهٔ ابراهیم علیه‌السلام، بعد از نقل گفتگویی از حضرت موسی علیه‌السلام و قومش، چنین آمده است: «آیا خبر کسانی که پیش از شما بودند، به شما نرسید؟! قوم نوح و عاد و ثمود و آن‌ها که پس از ایشان بودند؛ همان‌ها که جز خداوند از آنان آگاه نیست؛ پیامبرانشان دلایل

روشـــن برای آنان آوردند، ولی آن‌ها (از روی تعجّب و اســـتهزاء) دســـت بر دهان گرفتند و گفتند: «ما به آنچه شما به آن فرستاده شده‌اید، کافریم! و نسبت به آنچه ما را به سوی آن می‌خوانید، شـــکّ و تردید داریم!» (ابراهیم / ۹). آیهٔ بعد پاســـخ پیامبران و عکس‌العمل کافران را چنین نقل می‌کند: ﴿**قَالَتْ رُسُـلُهُمْ أَفِی اللهِ شَـكٌّ فَاطِرِ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَـمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَـرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُـدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُـلْطَانٍ مُبِينٍ**﴾ (ابراهیم / ۱۰)؛ (رســولان آن‌ها گفتند: «آیا در خدا شکّ است؟! خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده؛ او شما را دعوت می‌کند تا گناهانتان را ببخشد، و تا موعد مقرّری شما را باقی گذارد!» آن‌ها گفتند: «شما انسان‌هایی همانند ما هســـتید، می‌خواهید ما را از آنچه پدرانمان می‌پرســـتیدند بازدارید؛ شـــما دلیل و معجزهٔ روشـــنی برای ما بیاورید!»). این آیه، در ازای ایمان آوردن مشـــرکان دو وعده مطرح کرده است: اوّلی مغفرت و دومی رفع عذاب زودهنگام است، یعنی تا زمان مرگ به شما فرصت داده، عذابتان نمی‌کند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/ ۴۷۰). مشرکان در پاسخ این دو وعده گفتند: شما بر ما فضیلتی ندارید، چرا شما برای نبوت انتخاب شدید؟ شما دلیلی بر آنچه ما را بدان دعوت می‌کنید، ندارید و عاقلانه نیســـت قبل از اینکه دلیلی بر خطای کار خود بیابیم، آن را ترک کنیم! (مراغی، بی‌تا: ۱۳۴/۱۳)

خداوند بشـر را با گزینش یک فرد از آن‌ها برای رسـالت گرامی می‌دارد، اما آنان جاهلانه این گزینش را انکار و آن را به زمینهٔ تردید در رسـولان الهی تبدیل می‌کنند: ﴿**قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَـرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُـدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُـلْطَانٍ مُبِينٍ**﴾ (إبراهیم / ۱۰). از نظر آن‌ها، دلیل دعوت رســولان، بازداشــتن آن‌ها از ســنّت نیاکانشـــان اســـت. اما از خود نمی‌پرســـند رســـولان چرا باید به بازداری آن‌ها تمایلی داشـــته باشـــند؟! جمود عقلی آنان باعث می‌شود از خود نپرسند ارزش و حقیقت آنچه پدرانشان می‌پرستیدند، چیست؟ و همین جمود باعث می‌شـود در دعوت جدید هم تفکر نکنند و فقط معجزه‌ای درخواســت کنند که آن‌ها را ناچار به ایمان کند (قطب، ۱۴۲۵: ۴/ ۲۰۹۱). تعصّـــبات قومی و نژادی که جزء ویژگی‌های عاطفی، انگیزشی است مانع شد تا مشرکان بتوانند حق را بپذیرند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جدول زیر خلاصهٔ مطالب مطرح شده را نشان می‌دهد:

جدول ۱

ردیف	گروه مخالف	نوع عملکرد	ویژگی	نوع ویژگی
۱	بنی‌اسرائیل	تبدیل فرمان الهی	ظلم	رفتاری
			فسق	رفتاری
۲	بنی‌اسرائیل	تحقیر فرمان الهی	فسق	رفتاری
۳	قوم عاد	تکذیب پیامبران	قابل هدایت نبودن	عاطفی ـ انگیزشی
			جهل	شناختی
۴	منافقان	تکذیب وعده‌های الهی	نفاق	رفتاری
			مرض قلب	سه‌بُعدی
۵	بنی‌اسرائیل	پیمان شکنی	سفاهت	شناختی
			تحریف کلام الهی	رفتاری
			خیانت‌پیشگی	عاطفی ـ انگیزشی
			فراموشی آیات	رفتاری
۶	قوم صالح	اتیان نهی الهی	عتو	رفتاری
۷	مشرکان	اعراض	بی‌توجهی به آخرت	عاطفی ـ انگیزشی
۸	قوم نوح	اعراض	پیروی از رهبران فاسد	رفتاری
			استکبار	عاطفی ـ انگیزشی
۹	مشرکان	اسطوره خواندن آیات	تقلید از عقاید	عاطفی ـ انگیزشی

		الهی	پدران	
۱۰	قوم نوح	بهانه‌جویی	ظاهربینی	شناختی
			کفر	سه‌بعدی
۱۱	منافقان	بهانه‌جویی	عدم ایمان به خدا و آخرت	سه‌بعدی
			شک	سه‌بعدی
۱۲	قوم عاد	بهانه‌جویی	انکار آیات الهی	عاطفی-انگیزشی
			عصیان پیامبران	رفتاری
			پیروی از جباران	رفتاری
۱۳	کافران شکاک	بهانه‌جویی	کفر	سه‌بعدی
			شک	سه‌بعدی
			تعصبات قومی و نژادی	عاطفی ـ انگیزشی

چنان‌که ملاحظه می‌شود، عملکرد سیزده گروه از مخالفان بررسی شد و در مجموع ۲۶ ویژگی به دست آمد که با حذف موارد تکراری؛ یعنی فسق، پیروی از رهبران فاسد، کفر و شک که هریک دوبار مطرح شده‌اند، این تعداد به ۲۲ مورد می‌رسد. آنگاه این ویژگی‌ها بر اساس ماهیت، در چهار دستهٔ شناختی، رفتاری، عاطفی-انگیزشی و سه‌بُعدی قرار گرفت و فراوانی هریک از چهار نوع فرایند مطرح شده چنین است:

جدول۲

ردیف	نوع ویژگی	فراوانی	فراوانی بدون تکرار
۱	شناختی	۳	۳

۲	رفتاری	۱۰	۸
۳	عاطفی ـ انگیزشی	۷	۷
۴	سه بعدی	۶	۴

به عنوان نتیجهٔ نهایی باید گفت ویژگی‌های شـناختی کمترین فراوانی را در این میان دارند، و عوامل رفتاری و در مرحلهٔ بعد عاطفی ـ انگیزشـی، بیشـترین فراوانی را دارند. به این ترتیب، دلیل اصـلی مخالفت با دسـتورات و وعده‌های الهی نه در مرتبهٔ شـناخت و علم، بلکه در مرحلهٔ رفتار و تنظیم صحیح عواطف و انگیزه‌هاست.

منابع

۱. ***قرآن کریم***، ترجمهٔ ناصر مکارم شیرازی.
۲. آل‌غازی، عبدالقادر، ***بیان المعانی***، مطبعة الترقی، دمشق، ۱۳۸۲ق.
۳. ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی، ***تحف العقول***، جامعهٔ مدرّسین، قم، ۱۳۶۳ش.
۴. ابن‌عاشور، محمدطاهر، ***التحریر والتنویر***، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۵. ابن‌عطیه، عبدالحق، ***المحرر الوجیز***، تحقیق عبدالسلام محمد، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن‌فارس، ابوالحسین، ***معجم مقاییس اللغه***، دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۹ق.
۷. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۸. ابوالفتوح رازی، حسـین بن علی، ***روض الجنان و روح الجنان***، تصـحیح و تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۹. اسـماعیلی‌زاده، عباس و محمدمهدی آجیلیان‌مافوق، «پژوهشـی در بازیابی مصـادیق «الذین فی قلوبهم مرض» در قرآن کریم»، ***آموزه‌های قرآنی***، دانشـگاه علوم اسـلامی رضـوی، شـمارهٔ ۱۲، ۱۳۸۹ش، ص ۵۱ـ۷۲.
۱۰. اشکوری، محمد بن علی، ***تفسیر شریف لاهیجی***، دفتر نشر داد، تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۱. ایزوتسو، توشیهیکو، ***خدا و انسان در قرآن***، ترجمهٔ احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۱ش.
۱۲. ایزوتسو، توشیهیکو، ***مفاهیم اخلاقی ـ دینی در قرآن***، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، فروزان روز، تهران، ۱۳۹۴ش.
۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان، ***البرهان فی تفسیر القرآن***، مؤسسة البعثه، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ***أنوار التنزیل***، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۵. ثعالبی، عبدالرحمن، ***الجواهر الحسان***، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.

۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، ***الصحاح***، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۱۷. خسروانی، علیرضا، ***تفسیر خسروی***، کتاب‌فروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ق.
۱۸. خطیب، عبدالکریم، ***التفسیر القرآنی للقرآن***، دار الفکر العربی، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۱۹. دهقان سیمکانی، رحیم، «چالش عمده در تربیت الگویی (تقلید کورکورانه) و راه برون‌رفت از آن»، ***پژوهشنامهٔ تربیت تبلیغی***، شمارهٔ ۲، ۱۳۹۲ش، ص۸۳ـ۱۰۴.
۲۰. دینوری، عبدالله، ***تفسیر ابن وهب***، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***مفردات ألفاظ القرآن***، دار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۲. زحیلی، وهبه، ***التفسیر المنیر***، دار الفکر، دمشق، ۱۴۱۱ق.
۲۳. زمخشری، محمود بن عمر، ***الکشاف***، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۴. زید بن علی بن الحسین علیه‌السلام، ***تفسیر الشهید زید بن علی المسمی تفسیر غریب القرآن***، الدار العالمیه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۵. سبزواری، محمد، ***الجدید فی تفسیر القرآن المجید***، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶ق.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد، ***الفرقان***، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۶ق.
۲۷. صدیق حسن خان، ***فتح البیان***، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲۸. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، ***تفسیر القرآن العزیز المسمّی تفسیر عبدالرزاق***، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۲۹. طالقانی، محمود، ***پرتوی از قرآن***، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲ش.
۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ***المیزان***، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان***، ناصرخسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن ، ***تفسیر جوامع الجامع***، مرکز مدیریت حوزهٔ علمیه، قم، ۱۴۱۲ق.
۳۳. طبری، محمد بن جریر، ***جامع البیان***، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۳۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، ***مجمع البحرین***، تصحیح احمد حسینی اشکوری، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان***، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۳۶. طیب، سیدعبدالحسین، ***اطیب البیان***، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۶۹ش.
۳۷. طیب حسینی، سیدمحمود، «معنا شناسی اساطیر در قرآن کریم»، ***علوم قرآن و حدیث***، شمارهٔ ۸۵، ۱۳۸۹ش، ص۱۵۳ـ۱۷۴.
۳۸. عاملی، ابراهیم، ***تفسیر عاملی***، کتاب‌فروشی صدوق، تهران، ۱۳۶۰ش.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، ***کتاب العین***، هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.

۴۰. فضل‌الله، محمدحسین، ***من وحی القرآن***، دار الملاک، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۴۱. فیّومی، احمدبن محمد، ***المصباح المنیر***، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی‌تا.
۴۲. قرائتی، محسن، ***تفسیرنور***، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۸ش.
۴۳. قرضاوی، یوسف، ***قرآن منشور زندگی***، ترجمهٔ عبدالعزیز سلیمی، احسان، تهران، ۱۳۸۲ش.
۴۴. قطب، سید، ***فی ظلال القرآن***، دار الشروق، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم، ***تفسیرالقمی***، دار الکتاب، قم، ۱۳۶۳ش.
۴۶. کاشانی، فتح‌الله، ***منهج الصادقین***، کتاب‌فروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۳۶ش.
۴۷. کلانتری، الیاس، ***مختصرالمیزان فی تفسیرالقرآن***، اسوه، تهران، ۱۴۲۱ق.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۴۹. مراغی، احمد مصطفی، ***تفسیرالمراغی***، دار الفکر، بیروت، بی‌تا.
۵۰. مصطفوی، حسن، ***التحقیق***، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۵۱. مغنیه، محمدجواد، ***التفسیرالکاشف***، دار الکتاب الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
۵۲. مغنیه، محمدجواد، ***التفسیرالمبین***، دار الکتاب الإسلامی، قم، ۱۴۲۵ق.
۵۳. مقاتل بن سلیمان، ***تفسیرمقاتل بن سلیمان***، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق
۵۴. مکارم‌شیرازی، ناصر و همکاران، ***تفسیرنمونه***، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ش.
۵۵. مکارم‌شیرازی، ناصر، ***اخلاق در قرآن***، مدرسة الإمام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، قم، ۱۳۷۷ش.
۵۶. نجفی، محمدجواد و دیگران، «بررسی تحریف تورات از نگاه قرآن کریم»، ***تفسیرپژوهی***، سال چهارم، شمارهٔ ۷، ۱۳۹۶ش، ص۱۴۱_۱۶۳.
۵۷. نسفی، عبدالله بن احمد، ***مدارک التنزیل***، دار النفائس، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۵۸. هاشمی‌رفسنجانی، علی‌اکبر، ***تفسیرراهنما***، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶ش.
۵۹. هیئت مؤلفان، ***روان‌شناسی عمومی***، دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۸۶ش.

مشکوة سال چهلم / ش ۱۵۰/ بهار ۱۴۰۰

نوع مقاله: علمی ـ ترویجی (ص ۱۰۷ـ ۱۲۹)

نسبت‌سنجی بهشت و جهنم با دیگر عوامل انگیزش اخلاقی در قرآن

دکتر بی‌بی حکیمه حسینی[۱] ـ دکتر علی‌اصغر شعاعی[۲] ـ حسنعلی رضی[۳]

چکیده

این مقاله در برابر شبهه‌ای که اخلاق قرآنی را یکسره مبتنی بر ترس از جهنم و شوق بهشت و فاقد پشتوانهٔ عقلی می‌داند، سامان یافته است. این پژوهش با واکاوی آیات انگیزشی قرآن کریم و بررسی دیدگاه مفسران، با رویکردی روان‌شناسانه به کشف و استخراج ابعاد انگیزشی این نظام همت گمارده و کوشیده است نسبت و جایگاه بهشت و جهنم را در این میان به دست آورد. نتایج پژوهش نشان داد این شبهه با استقرای ناقص از آیات قرآن سامان یافته و سیری در آیات قرآن، می‌تواند مجموعه‌ای قاعده‌مند و رو به تعالی از انگیزه‌های فعل اخلاقی را بازنماید. گرایش‌های فطری، باورهای دینی، مقبولیت اجتماعی، پاداش‌های دنیایی و آخرتی، رفتار عادلانه و در نهایت حبّ عبودی، مهم‌ترین عوامل انگیزشی از منظر قرآن کریم است که در این مقاله استخراج و تبیین شد؛ در عین حال که بیم و امید نیز از ذاتیات انسان بوده، کارکردهای قابل توجه در منظومهٔ انسان‌شناسی دارد.

کلیدواژه‌ها: انگیزش، اخلاق قرآنی، شبهات قرآن، اخلاق مبتنی بر ترس، بهشت و جهنم.

۱ . استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکدهٔ مشهد (نویسندهٔ مسئول).
dolatabad@quran.ac.ir

۲ . استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکدهٔ قم. shoaei@quran.ac.ir

۳ . دانشجوی دکترای تخصصی مدرّسی معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.
ali.razi55@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۴ـ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۱۴

طرح مسئله

انگیزش یکی از پایه‌های اصلی رفتار اختیاری است که عملکرد مطلوب افراد بدون آن شکل نمی‌گیرد. این حقیقت در کلام نورانی امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام چنین آمده است: «نیّت [انگیزه] اساس عمل است» (آمدی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۶). نیز در پژوهش‌های روان‌شناسی گفته می‌شود: «برای اینکه فردی به سطح بالایی از عملکرد برسد، بایستی بخواهد که کار را انجام دهد (انگیزش)، بتواند کار را انجام دهد (توانایی) و مواد و وسائل انجام کار را در اختیار داشته باشد (محیط). فقدان هریک از زمینه‌ها به عملکرد لطمه می‌زند» (مورهد و گریفین، ۲۰۰۱: ۱۱۶). علی علیه‌السلام فرمود: گروهی از لحاظ میل و به داعی رسیدن به ثواب‌های اخروی خدا را عبادت می‌کنند که این عبادت تجار و بازرگانان است؛ گروهی دیگر از جهت ترس از عذاب، خدا را عبادت می‌نمایند که این عبادت بردگان است؛ و گروهی به انگیزهٔ شکر و سپاسگزاری از نعمت‌های پروردگار عبادت خداوند می‌نمایند که این عبادت احرار و آزادگان است (شریف رضی، ۱۴۱۴).

در خصوص انگیزش اخلاقی و قرآنی پژوهش‌هایی صورت گرفته است، همچون: احمدنیا آلاشتی، محمدی، بازرگانی و اسکندری: «الگوی انگیزش انسان در سازمان از دیدگاه قرآن کریم»، (**مدیریت اسلامی**، شمارهٔ ۲۱، ۱۳۹۲ش) و سعادت مصطفوی، هاشمی گلپایگانی و اشرفی: «ارائه الگو؛ راهکاری قرآنی برای تقویت انگیزه های عالی و تضعیف انگیزه های دانی در زیست اخلاقی»، (**پژوهش‌های اخلاقی**، ۱۳۹۳ش)؛ لکن اختصاص این نوشتار به احصای عوامل انگیزشی اخلاق قرآنی، تبیین جایگاه و نسبت کمّی و کیفی انگیزهٔ ترس و طمع در انگیزش اخلاقی قرآن و پاسخ به شبهه‌ای که اخلاق قرآنی را یکسره مبتنی بر ترس از جهنم و فاقد پشتوانهٔ عقلی و فکری می‌داند، محورهای تمایز این پژوهش از مطالعات پیش از آن است. روش این پژوهش، تفسیر موضوعی است که با استخراج و تحلیل آیات مرتبط سامان یافته و به لحاظ موضوع، دارای رویکرد روان‌شناختی است.

۱. ادعای محوریت بهشت و جهنم در نظام انگیزشی قرآن

یکی از نویسندگان که در مقابله با اعجاز و معارف الهی قرآن کریم کوشیده و مطالبی سخیف و سطحی را با عنوان «نقد قرآن» ارائه نموده، از آن جمله به ترس‌محور بودن عقاید و اخلاق قرآنی اشاره کرده و بر آن ایراد گرفته‌است. وی می‌نویسد: «روش غالب و اصلی قرآن برای فراخواندن مردم به ایمان، ترس است. ترس از جهنم و ترس از کشتار دنیوی... . قرآن مملو از آیات قیامت است و در هیچ موضوعی به اندازهٔ قیامت آیه وجود ندارد...» (سها،۱۳۹۳: ۳۵۴_۳۷۰).

وی با اشاره به آیاتی چون ﴿**فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ**﴾ (ق/۴۵)، ﴿**... لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ...**﴾ (زمر/۱۶) ، ترس را (در قرآن) پیش‌نیاز ایمان دانسته، آن را با فکر و استدلال مغایر می‌شمارد. وی در تکمیل سخنانش می‌نویسد: «برای اینکه کسی به دینی معتقد شود، ابتدا باید مطالب آن دین را فارغ از هرگونه حالت عاطفی، اعم از محبت و نفرت و ترس و طمع، مورد بررسی علمی و عقلی قرار دهد و اگر آن‌ها را درست و همراه با معجزه یافت، آن دین را قبول کند... دخالت هریک از عواطف و مخصوصاً ترس، امکان بررسی بی‌طرفانه را از بین می‌برد...» (همان‌جا).

این ادعا که ناظر به هر سه وجه اعتقادی، عملی و اخلاقی دین مبین اسلام است، حاوی مغالطات و تناقضات بسیاری است که در این اندک، مجال تفصیل آن نیست؛ لیکن در این نوشتار، ابتدا به عوامل متعدد انگیزشی در قرآن اشاره شده و سپس به نقش ترس و طمع در این میان، به عنوان اصلی‌ترین محور آن ادعا پرداخته شده است. شایان توضیح است که در این مقاله، واژگان بهشت، تبشیر، وعد، و معادل آن‌ها نقش امیدآفرین دارند و واژگان جهنم، اِنذار، وعید و امثال آن‌ها کاربرد ترس‌آفرین دارند. در عین حال که به‌کارگیری واژگان امید، طمع، توقع، و رجاء هریک بار ارزشی مثبت یا منفی را نیز همراه دارند.

۲. مفهوم‌شناسی انگیزش و اهمیت آن

انگیزش، نیروی محرکی است که فرد را برای تلاش مضاعف جهت نیل به مقاصد عالی وامی‌دارد. تعاریف بسیاری از انگیزش شده است که در اینجا به چند نمونه بسنده می‌شود:

ـ «انگیزش عبارت است از نیرویی که کارکنان را به آغاز نمودن، جهت دادن و تداوم رفتار و فعالیت تحریک می‌کند» (بووی، و همکاران، ۱۹۹۳: ۴۳۶).

ـ «انگیزش یعنی نیروهایی که موجب می‌شوند افراد به گونه‌ای خاص رفتار کنند» (گریفین، ۱۹۹۶: ۴۷۴).

ـ «فرایندی درونی که رفتار را در طول زمان فعال کرده، هدایت می‌کند و نگه می‌دارد. به زبان ساده، انگیزش چیزی است که شما را به پیش رفتن وامی‌دارد، در حال پیش رفتن نگه می‌دارد و تعیین می‌کند که به کجا سعی دارید بروید» (اسلاوین،۱۳۸۷: ۳۶۰).

در تعریف انگیزش از تعابیر گوناگونی چون: دخیل بودن ژن‌ها، کشاننده‌ها، و مشوق‌ها یاد می‌کنند. در تعبیر ژن گفته شده: «عوامل برانگیزانندهٔ رفتار است» یا کشاننده‌ها را به: «پیش‌برنده‌هایی که رفتار را بر می‌انگیزانند» شناسانده‌اند و از مشوق‌ها به تعبیر: «جذب‌کننده‌های برانگیزانندهٔ رفتار» یاد می‌کنند (اسدورو،۱۳۹۳: ۳۶۴ـ ۳۶۸).

دریک جمع‌بندی کلی، انگیزش را می‌توان حالتی دانست که افراد را به تحقّق و تداوم رفتار خاصی متمایل، و علّت و چرایی فعالیت‌ها را مشخص می‌سازد و منشأ انگیزش، چیزی جز نیاز نیست؛ نیازی که شخص را بی‌قرار ساخته، برای ارضای آن به تکاپو و تلاش وامی‌دارد. تعابیر برخی صاحب‌نظران نیز گویای آن است که نیاز، عامل، ریشه و نقطه شروع فرایند انگیزش است. در واقع می‌توان گفت دو عنصر اصلی در انگیزش وجود دارد که یکی درونی و دیگری بیرونی است. عنصر درونی همان نیاز فرد است که وی را وامی‌دارد تا در جهت ارضای آن تلاش کند و دومی هدف است که در واقع پاسخ به نیاز درونی فرد و محرک (پاداش) اوست.

بنابراین میزان شدّت و ضعف انگیزش تابع دو چیز است: نیاز و هدف. البته نیازهای

انسان محدود به نیازها و گرایش‌هایی نیستند که نظریه‌پردازان انگیزش مطرح کرده‌اند. دیدگاه مادی‌گرایانه حاکم بر نظریه‌پردازان و نگاه تک‌بُعدی و مادی آن‌ها به انسان، مجالی برای طرح نیازها و گرایش‌های غیرمادی نمی‌گذارد. انگیزش به هر معنا و به هر کیفیت که باشد، باعث تحرک و پویایی افراد می‌گردد.

۳. عوامل انگیزشی از منظر قرآن

بر اساس آیات شریف قرآن می‌توان گفت دست کم هفت منبع انگیزشی برای اخلاق‌ورزی وجود دارد.

گرایش‌های فطری

اولین و بنیادی‌ترین عامل انگیزش افراد به سوی رفتار اخلاقی یا گرویدن به دین حق، فطرت خداگرا و حق‌خواه آن‌هاست (مطهری، بی‌تا: ۴/ ۴۷). قرآن کریم افزون بر آنکه در چند آیه صراحتاً به وجود فطرت الهی در نهاد انسان اشاره کرده (مانند: روم/ ۳۰)، در برخی موارد، دستورهای اخلاقی را نیز به داوری درونی انسان منتسب نموده و گویا با تکیه بر نیروی وجدان و حق‌گرایی فطری، او را به انجام یا ترک عملی واداشته است. برای نمونه می‌فرماید: ﴿**وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللهَ...**﴾ (حجرات/ ۱۲) یا در آیهٔ: ﴿**...النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ** ...﴾ (اعراف/ ۱۵۷) زیربنای دستورات دینی را تناسب یا ناهماهنگی اعمال با فطرت پاک انسانی شمرده است.

سرشت و فطرت ما به گونه‌ای آفریده شده است که عقاید و اخلاق پسندیده با آن سازگاری دارد و اخلاق نکوهیده با آن در تعارض است، همان‌طور که صدر المتألهین فطرت الهی را که همان نور اسلام و صفات آیین بی‌عیب و نقص حنیف است، اصل همهٔ فطرت‌ها و آغازگر همهٔ غرائز دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۴۲). وجود فطرت و امور فطری، ارتباط وثیقی با بایدها و نبایدهای اخلاقی و خصلت‌های پسندیده و

ناپسند دارد؛ هم می‌تواند خاستگاه یا عامل شکوفایی و شکل‌گیری خصلت‌های پسندیده باشد و هم پشتوانه و ضمانت اجرای مفاهیم اخلاقی است.

میل فطری انسان به فضایل اخلاقی و تنفر انسان از رذایل اخلاقی، سبب می‌شود انسان به صورت طبیعی به سوی رفتارهای اخلاقی مناسب با آن کشیده شود و حرکت در مسیر رفتارهای اخلاقی باعث می‌گردد که انرژی لازم برای انجام آن‌ها در اختیار آدمی قرار گیرد. هر رفتاری که از انسان صادر می‌شود، به سه عامل: شناخت، میل و قدرت وابسته است و انسان در این سه بُعد، به صورت فطری مجهز به این سه عامل است و دارای سه قوهٔ: عقل، شهوت و غضب می‌باشد و به این ترتیب، در صورت اطاعت شهوت و غضب از عقل، کمال هماهنگی میان فطرت و اخلاق (رفتارهای اخلاقی) برقرار است (دستغیب، ۱۳۸۷: ۹۹).

ایمان و باورهای دینی

از مهم‌ترین متغیرهای مؤثر بر انگیزش، وجود یک سلسله باورها و ارزش‌های دینی است که از آن‌ها با عنوان کلی «ایمان» تعبیر می‌گردد. این باورها به انگیزش افراد شکل دینی می‌دهند و در قوّت و تداوم بخشیدن به آن نیز نقش بالایی ایفا می‌کنند. چون ایمان، نور و حیات است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۶۴/۷)، انگیزه‌های نشئت گرفته از ایمان نیز معمولاً از استحکام و نورانیت و دوام بیشتری نسبت به انگیزه‌های مادی برخوردارند.

انگیزه‌های حاصل از ایمان، دارای شدت و ضعف است؛ زیرا امت اسلامی عموماً نوعی باور اولیه به حقایق دینی دارند، اما یقین و اعتقاد، دارای مراتب و درجاتی است؛ مثلاً شدت اعتقاد پیامبران علیهم‌السلام و افراد عادی یکسان نیست؛ همان‌طور که قرآن کریم نیز از قول حضرت ابراهیم علیه‌السلام به این حقیقت اشاره می‌فرماید: ﴿**أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ (بقره/۲۶۰)؛ آیا ایمان و باور نداری؟ گفت: چرا، ایمان دارم، ولی می‌خواهم اطمینان قلبی و اعتقاد بیشتر کسب کنم.

در سورهٔ تکاثر (آیه‌های ۵ و ۷) قرآن کریم از مراحل علم و باور به «علم الیقین» و «عین

الیقین» تعبیر فرموده است. برخی علما مرحلهٔ کامل‌تری را به نام «حق الیقین» نیز افزوده‌اند (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۶۳). هرچه مراحل ایمان و یقین به معارف دین شدیدتر باشد آثار انگیزشی و عملی آن در رفتار و اعمال فرد، بیشتر ظهور پیدا می‌کند.

در تاریخ زندگانی مؤمنان، موارد فراوانی از انگیزه‌های بسیار قوی یافت می‌شود که برای نمونه به یک مورد اشاره می‌کنیم: در اولین جنگی که در صدر اسلام میان مشرکان مکه و مسلمانان روی داد، مسلمانان که تعدادشان به ۳۱۳ نفر می‌رسید (سبحانی، ۱۳۸۵: ۴۷۳)، با کمترین تجهیزات، در مقابل سپاه عظیم مشرکان با سه برابر افراد و چندین برابر تجهیزات قرار گرفتند. از آنجا که مسلمانان دارای انگیزهٔ الهی با پشتوانهٔ ایمان به خدا بودند، در این جنگ نابرابر، مشرکان مکه را که انگیزه‌های مادی و شیطانی داشتند، مغلوب خود ساختند، به گونه‌ای که آوازهٔ این پیروزی سرتاسر جزیرة العرب را فراگرفت (مکارم شیرازی،۱۳۸۶: ۷/ ۹۵).

قرآن کریم بارها دستورات شرعی و اخلاقی خداوند را با خطاب «یا أیّها الذین آمنوا» آغاز کرده و می‌توان گفت، ایمان را تعلیلی بر اجرای آن حکم قرار داده است. در برخی آیات نیز به صراحت بیان فرموده است که دارندگان ایمان تابع و مطیع اوامر الهی هستند، همچون: ﴿**لا یَسْتَأْذِنُکَ الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْیَوْمِ الآخِرِ أَنْ یُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ...**﴾ (توبه/۴۴)، ﴿**الَّذِینَ آمَنُوا یُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللهِ وَالَّذِینَ کَفَرُوا یُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ الطَّاغُوتِ...**﴾ (نساء/۷۶). گاه نیز با به‌کارگیری صیغهٔ شرط، انجام دستورات دشوار الهی را مشروط به ایمان واقعی دانسته است: ﴿**... وَعَلَی اللهِ فَتَوَکَّلُوا إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ**﴾ (مائده/۲۳). خداوند در این آیه، سخن دو تن از مؤمنان بنی اسرائیل را خطاب به قومشان نقل کرده است که آنان را به ورود به «ارض مقدس» تشویق نموده، از ترس و هراس از قوم جبار پرهیز می‌دهند؛ یقیناً اقدام به چنین جهاد نابرابر و دشواری، به نیرو و انگیزهٔ فراوان نیاز دارد که در این آیه، مشروط به ایمان دانسته شده است.

ایمان نیرویی است که هم دربردارندهٔ باورهای دینی به لحاظ حوزهٔ ادراک است و هم التزام عملی به آن را شامل می‌شود (خزاعی،۱۳۹۳: ۹۵). علامه طباطبایی ایمان را اذعان

و تصدیق به چیزی با التزام بـه لوازم آن تـعریف مـی‌کند (طـباطبایی، ۱۳۷۲: ۳/۱۵) و در جـایی دیـگر ایمان را عقد و حالتی قلبی می‌داند که برای مؤمن امنیت و آرامش را به دنبال دارد. لازمهٔ این آرامش، التزام عملی نسـبت به چیزی اسـت که به آن ایمان دارد (همان، ۲۷۷/۱۶). از عـبارت علامه مشخص است ایشان نه ایمان را معادل اعتقاد یا باور صِرف می‌داند و نه باور را به تنهایی باعث عمل می‌شـمارد؛ بلکه از سـویی لازمهٔ ایمان آن اسـت که فرد به لوازم آن التزام عملی داشـته بـاشد و از سوی دیگر، ایمان ضرورتاً به التزام عملی می‌انجامد. آنچه باعث می‌شـود ایمان این حیث عملی را داشـته باشـد، علاوه بر جنبهٔ معرفتی آن، تأثیر آن بر آرامش درونی و اطمینان قلبی و به‌دنبال آن، برانگیختن شوق و میل فرد به انجام کار درست است.

ائودی این نوع ایمان را ایمان از سـرِوفاداری (Loyalty Faith) می‌نامد و آن را مسـتلزم نوعی رفتار و ارتباط با فردی می‌داند که بـدان ایـمان داریم. به گفتهٔ وی برای حفظ ایمان نسـبت به دیگری باید به دلایل درسـت و معقول کارهایی را انجام دهیم که فردی که به او ایمان داریم، از ما انتظار دارد (Audi, 2011:62).

پاداش‌های مادی در دنیا

در آیاتی از قرآن کریم به مردم وعده داده شـده اسـت که در صـورت انجام دادن رفتار مطلوب و مورد نظر، با پاداش‌های مادی که تأمین‌کنندهٔ زندگی دنیایی آن‌هاست، تشویق می‌شـوند: ﴿**وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّـماءِ وَ الْأَرْضِ...**﴾ (اعراف/۹۶)؛ اگر مردمی که در شهرها و آبادی‌ها زندگی می‌کنند ایمان بیاورند و تقوا پیشه کنند، برکات آسمان و زمین را بر آن‌ها می‌گشاییم... .

در حدیثی از امام حسین علیه‌السلام در تفسیر این آیه نقل شـده اسـت: آن‌قدر آسـمان و زمین برکاتش را ارزانی دارد که درختان در هرفصل از سال با ارادهٔ خداوند میوه دهد، به طوری که مردم میوهٔ زمسـتان را در تابسـتان وتابسـتان را در زمسـتان تناول کنند (حلی، ۱۳۷۰: ۵۱). البته مؤمنان پاداش‌های مادی را نیز یک نوع فضـل الهی می‌دانند و از آن‌ها برای کسـب

رضـای خداوند و اجتناب از معاصـی بهره می‌برند (زحیلی، ۱۴۲۲: ۲/ ۱۷۴۹). از جمله پاداش‌هایی که قرآن به مؤمنان و صالحان می‌دهد، خلافت زمین است که در آیات متعدد به آن اشاره شده و مورد تأکید قرار گرفته است. خلافت و حکمروایی از خواسته‌های ذاتی و طبیعی انسـان اسـت. خداوند وعدهٔ این پاداش را به انسـان‌های مؤمن و صـالح داده که روزی، آن‌ها را خلیفهٔ در زمین خواهد کرد: «خدا کسانی از شما را که ایمان آوردند، و عمل صالح کردند، وعده داد که به زودی ایشان را جانشین در زمین کند» (نور/۵۵). خلافت در آیه به معنای مشهور آن؛ یعنی مدیریت و صاحب اختیاری در ادارهٔ جامعه است و وعدهٔ خداوند به صـالحان و مؤمنان نیز سـپردن خلافت و حکومت زمین به دسـت آنان اسـت (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۵/ ۲۱۰)، چنان که از آیات دیگر اسـتفاده می‌شـود که منظور از «خلافت» ارث دادن زمین به ایشـان و مسـلط کردن آنان بر زمین اسـت: «زمین از آنِ خداسـت، به هر کس از بندگانش بخواهد آن را ارث می‌دهد، و سـرانجام از آنِ پرهیزکاران اسـت» (اعراف/ ۱۲۸) و نیز آمده اسـت: «زمین را بندگان صـالح من به ارث می‌برند» (انبیاء/ ۱۰۵).

مقبولیت و تحسین اجتماعی

هر انسانی به دنبال آن است که در جامعه، عزیز و آبرومند و مورد احترام و توجه دیگران باشد. احترامی که نه برخاسته از موقعیت و مقام‌های اجتماعی، بلکه به دلیل شخصیت و ویژگی‌های رفتاری انسـان باشـد. امروزه دانش روان‌شـناسـی و ارتباطات، فصـل قابل توجهی را برای پاسـخ گویی بـه این نیـاز اجتمـاعی اختصـاص داده‌انـد و روش‌هـا و دسـتورالعمل‌هایی را در این زمینه مطرح می‌کنند (علیشـاهی، ۱۳۹۴: ۳۳-۵۳). حال با توجه به اهمیت مقبولیت و محبوبیت در افکار عمومی در جوامع امروزی، می‌توان آن را یکی از عوامل انگیزش اخلاقی دانست.

خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلوا الصّـالِحاتِ سَيَجعَلُ لَهُمُ الرَّحمٰنُ وُدّاً**﴾ (مریم/ ۹۶)؛ کسـانی که ایمان آورده و عمل صـالح انجام داده اند، خداوند رحمان

محبت آن‌ها را در دل‌ها می‌افکند.

عمل صالح و رفتار اخلاقی، جاذبه و کشش فوق العاده‌ای دارد. اعتقاد به یگانگی خدا و دعوت پیامبران که بازتابش در روح و فکر و گفتار و کردار انسان به صورت اخلاق والای انسانی همچون تقوا، پاکی، درستی، امانت، شجاعت و ایثار تجلی کند، به‌سان نیروی عظیم مغناطیس رباینده است. حتی افراد ناپاک از پاکان خوششان می‌آید و از ناپاکانی همچون خود متنفرند. این مودت و محبت نخستین پاداشی است که خدا به مؤمنان و صالحان می‌دهد که دامنه‌اش از دنیا به سرای آخرت نیز کشیده می‌شود.

البته بنابر نظر علامه طباطبایی، صفات پسندیده در دنیا به آدمی عزت می‌دهد و او را در چشم همگان عظیم و محترم می‌نماید و به همین دلیل می‌تواند انسان را انگیزه‌مند کرده، به‌سوی خود بکشاند، اما این طریق، روش اخلاق کهن یونانی است و در قرآن کریم جایگاه چندانی ندارد (طباطبایی،۱۳۷۲: ۵۳۴/۱).

به عقیدهٔ نگارنده، مقبولیت و تحسین اجتماعی اگرچه به عنوان مقصود نهایی و اصلی رفتار اخلاقی، مورد توجه قرآن نیست، همان‌طوری که بعضی از بزرگان نیز اشاره فرموده‌اند (قرائتی، ۱۳۶۹: ۱۵)، اما نمی‌توان ارزش واسطی و نسبی آن را در مراتب میانی تربیت اسلامی نادیده گرفت. به همین دلیل می‌بینیم در بعضی روایات، برای کسب دوستی مردم نیز راهکارهایی ارائه شده است (ابن بابویه،۱۳۶۲: ۶۱/۱)؛ یعنی این پاداش نیز همچون برخی دیگر از انگیزه‌های انسان در قرآن یاد شده، اما جایگاه کلیدی ندارد.

در مقابل، آیات فراوانی داریم که در مقام مقایسه میان مقبولیت اجتماعی و مقبولیت الهی به برتری انگیزه‌های الهی تصریح دارند؛ مانند: ﴿**وَ ما أُوتيتُمْ مِنْ شَيءٍ فَمَتاعُ الْحَياةِ الدُّنْيا وَ زينَتُها وَ ما عِنْدَ اللهِ خَيرٌ وَ أَبْقى أَ فَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (قصص/۶۰). بر این اساس که اطلاق عبارت «مِنْ شَیءٍ» در بهره‌های دنیایی، شامل مقبولیت و تحسین اجتماعی نیز هست، و «ما عِنْدَ اللهِ» را بیانگر مقبولیت الهی بدانیم، از بیان فوق چنین برمی‌آید که در جهان‌بینی الهی، همهٔ تکالیف و رفتارهای انسان مقدمه‌ای برای رسیدن به مقصود اصلی؛ یعنی قرب الهی است. هرآنچه در این راه، انسان را یاری رساند و سیر معنوی او را تسریع کند، ممدوح

اســـت وگرنه در ردیف فضـــایل قرار نمی‌گیرد. در این دیدگاه، همهٔ امتیازات مادی و اجتماعی، در صورتی که مقدمه برای کسب فضایل دینی نباشند «متاع قلیل» وصف می‌شوند که فناپذیر و غیر قابل اعتماد هستند.

احساس عدالت در نظام ارزشیابی

یکی دیگر از متغیرهای مؤثر بر انگیزش افراد، رفتار عادلانهٔ سیستم مدیریت در اجتماع است. در مقابل، ظلم و اجحاف به اَشکال مختلف آن (از قبیل: بی‌عدالتی در پرداخت حقوق و مزایا یا ارتقا و انتصاب و تخصیص امکانات سازمانی) عامل مؤثری در کاهش انگیزش کارکنان به شمار می‌رود (آقاپیروز، ۱۳۸۲: ۱۱۴) . اگر کارکنان با این پدیدهٔ ضدارزشی در سازمان مواجه گردند یا احساس بی‌عدالتی در سازمان کنند، اگرچه در واقع چنین نباشد و بی‌عدالتی تنها مربوط به نوع ادراک و نگرش افراد باشد، به‌طور طبیعی علاقه و رغبت افراد به کار و انجام وظایف کاهش می‌یابد. این حقیقت در کلام نورانی حضرت امیر علیه‌السلام چنین آمده است: «هرگز نباید افراد نیکوکار و بدکار در نظرت مساوی باشند؛ زیرا این کار سبب می‌شود که افراد نیکوکار در نیکی‌هایشان بی‌رغبت شوند و بدکاران در عمل بدشان تشویق گردند» (**نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۳). حتی کفار و صاحبان عقاید باطل نیز اگر برای دادخواهی به محاکم اسلامی رجوع نمایند باید در حق آنان به عدالت حکم شود (جصاص، ۱۴۰۵: ۴/ ۳۹).

رابطهٔ میان بی‌عدالتی و فقدان انگیزش، به شکل دیگری در نظریهٔ برابری نیز مطرح شده است. براساس این نظریه فرایندی، افراد نه تنها به مقدار پاداشی که در ازای کار خود دریافت می‌کنند توجه دارند، بلکه میان این مقدار با آنچه دیگران می‌گیرند نیز مقایسه می‌کنند؛ یعنی فرد می‌کوشد مقدار کار و فعالیت و نیز حقوقی را که از بابت آن می‌گیرد، با مقدار کار و حقوقی که دیگران می‌گیرند مقایسه کند و از این دیدگاه به داوری بنشیند (رابینز، ۱۹۹۳: ۲۲۴).

این رابطه گرچه در حیطهٔ کار و فعالیت سازمانی بیشتر طرح شده است، در حوزهٔ رفتار

اخلاقی نیز برقرار است. شاید به همین دلیل باشد که حتی عدالت در «نگاه به زیردستان» نیز سفارش شده است (ابن حمدون، ۱۹۹۶: ۳۴۱/۱). به این ترتیب که اگر انسان‌ها گمان کنند نتیجه و پاداش فعل یا ترک عمل اخلاقی یکسان یا نزدیک به یکدیگر است، طبعاً انگیزهٔ چندانی برای التزام به آن رفتار نمی‌یابند. از این رو قرآن کریم به‌طور مؤکد این تساوی و بی‌تفاوتی را نفی کرده، بر دقیق بودن حساب عادلانهٔ الهی پای می‌فشارد: ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ**﴾ (زلزال/ ۷ـ ۸). در تبیین قرآن، انسان‌ها به‌رغم تفاوت‌های متعدد در نژاد، رنگ و... به واسطهٔ رفتار پرهیزکارانهٔ خویش داوری می‌شوند و به مراتب تکریم الهی دست می‌یابند: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (حجرات/ ۱۳).

حساب عادلانهٔ خداوند در ارزشیابی رفتارها چنان است که کوچک‌ترین تفاوتی در امکانات و داشته‌های فرد نیز، در محاسبهٔ نتیجه و ارزش‌گذاری آن فروگذار نمی‌شود و فعل، همراه با فاعل و تمام متغیرهای مرتبط با آن سنجیده خواهد شد: ﴿**ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْدًا مَمْلُوكًا لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلهِ ...**﴾ (نحل/ ۷۵). در این نظام، انفاق شخص ثروتمند هرگز برابر با فقیر نخواهد بود و تنها خداوند است که قدرت محاسبه این همه متغیر از فردی گرفته تا محیطی را داراست: ﴿**... وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ...**﴾ (انبیاء/ ۴۷).

البته نباید از نظر دور داشت که خدشه بر این نظام دقیق و عادلانه و ترویج بی‌تفاوتی در نتیجهٔ رفتارها، امروزه چه حجم وسیعی از برنامه‌های فرهنگی دشمنان اسلام را به خود اختصاص داده است؛ هنگامی که به عناوین مختلف، مثل فضل و رحمت خدا، اهمیت و اولویت حق‌الناس، چنین وانمود می‌شود که انجام فرائض دینی و اخلاقی، با ترک آن‌ها تفاوت چندانی ندارد و همگان قرار است مورد یک عفو عمومی قرار گیرند و وارد بهشت شوند (قرائتی، ۱۳۶۹: ۱۴۶).

در هرصورت، عدالت واقعی در جامعه، بنیان سلامت آن جامعه است. برپایی جامعه‌ای متعالی که در آن عدل و برابری و مساوات حاکم باشد، در طول تاریخ از آرزوهای

بشـر بوده اسـت. عدالت در آخرت نیز، عامل انگیزشـی برای رفتارهای متعالی و تلاش جهت اجرای عدالت دنیوی است. شاید به دلیل نقش انگیزشی اعتقاد به عدالت است که قرآن کریم در آیات متعدد مؤمنان را نسبت به اجرای عدالت اخروی اطمینان می‌دهد؛ برای نمونه فرموده اسـت: ﴿**وَ مَنْ يعْمَلْ مِنَ الصَّـالِحاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِكَ يدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَ لا يُظْلَمُونَ نَقيراً**﴾ (نساء/۱۲۴) و ﴿**ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ يداكَ وَ أَنَّ اللهَ لَيس بِظَلَّامٍ لِلْعَبيدِ**﴾ (حج/۱۰). در برخی آیات نیز خداوند پاداش متناسـب با عمل را که لازمهٔ عدل الهی اسـت، به مؤمنان بشـارت داده اسـت (برای نمونه بنگرید به: إسـراء/۱۹؛ انبیاء/۹۴؛ نجم/۳۹ و انسان/۲۲).

بهشت و جهنم

بی تردید یکی از اسباب و عوامل انگیزش مسلمانان نسبت به انجام دستورات الهی، ورود به بهشت و رهایی از جهنم است. خداوند مؤمنان را به دوگونه و با دو تعبیر نسبت به نعمت‌ها و پاداش‌های آخرت نوید می‌دهد. برخی تعابیر حکایت از نعمت‌های مادی و لذت‌های حسی داشته و گونهٔ دیگر، پاداش‌های معنوی نیکان در آخرت است. از طرف دیگر خداوند «ربّ» و تربیت‌کننده اسـت؛ تربیت الهی، یعنی اخراج تدریجی از نقص به کمال، کمالی که مناسب «مربوب» است و هدف از این تربیت نیز این است که عبد را به بهشت برساند (خمینی، ۱۴۱۸: ۳۳۹/۱).

در این زمینه آیات فراوان اسـت و خداوند بارها به آدمیان پاداش معنوی و نعمت‌های بهشـتی را وعده می‌دهد تا برای دسـتیابی به آن تحریک شـوند و با انگیزهٔ خدایی عمل صـالح انجام دهند (برای نمونه: زینت‌ها و لباس‌های فاخر: (فاطر/ ۳۳)؛ پاداش‌های مادی از خوراک و امکانات و همسران بهشتی: (الرحمٰن/ ۵۰ــ۷۶) و ...). این پاداش‌های قطعی و تخلف‌ناپذیر، با آنچه در این دنیاست، تفاوت بسیار دارد، ولی مادی است و یکی از دلیل‌های معاد جسـمانی را وجود همین نعمت‌های مادی بهشـت دانسـته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۲۱/۵). این پاداش‌ها برای هر کس انگیزه ایجاد می‌کند تا با آینده‌نگری،

زمینهٔ زندگی ابدی را به صورت مناسب فراهم آورد. یکی از دغدغه‌های مهم انسان در دنیا تأمین آیندهٔ خود و فرزندان خویش است که چگونه زندگیِ درخور و بدون نگرانی فراهم آورد. در خصوص زندگی آخرت که همیشگی است این نگرانی بیشتر خواهد بود؛ چراکه مشکلات آنجا بر خلاف امور دنیا حل‌شدنی نیست و اگر کسی به این موضوع دقت و تأمل کند، بی‌تردید با انگیزهٔ قوی به فعالیت در جهت سعادت اخروی می‌پردازد.

پاداش‌های معنوی که خداوند برای تشویق انسان‌ها در نظر گرفته و از این طریق در آن‌ها انگیزه ایجاد می‌کند، چون شرح و بیان ندارد و جز با رسیدن و درک کردن احساس نمی‌شود، شرح زیادی در آیات قرآنی برای آن به چشم نمی‌خورد، در عین حال تعبیرات سربسته و جالبی در این زمینه دیده می‌شود که بازگوکنندهٔ والایی این پاداش‌هاست. از این پاداش‌ها به عنوان فلاح (مؤمنون/۱)، فوز، رضوان، محبت خدا و... یاد شده است؛ یا با تعابیر و جملاتی چون: ﴿**إِنَّ الْمُتَّقِينَ ... فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ**﴾ (قمر/۵۴ـ۵۵)؛ «پرهیزکاران... در منزلگاه صدق و حقیقت نزد خداوند با عزت و سلطنت جاودانی متنعم‌اند»، به مقام قرب و برخورداری از سرور، نعمت و بقای جاویدان اشاره فرموده است (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۹/ ۱۴۶).

یکی از پاداش‌هایی که خداوند در نظر گرفته، نادیده گرفتن پیشینهٔ بد افراد است؛ البته در صورتی که تغییر رفتار دهند، زیرا ممکن است انسان‌ها گاه دچار خطایی شوند، و به علت آن خطا دیگر انگیزهٔ پیشرفت و ترقی را از دست دهند و بپندارند که سوء پیشینه مانع ترقی آن‌هاست، اما خداوند برای ایجاد انگیزه در چنین افرادی پاداشی در نظر می‌گیرد، و آن، نادیده گرفتن سوء رفتار قبلی‌شان است که این خود از لحاظ انگیزشی بسیار مهم است: ﴿**وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَ آمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (اعراف/۱۵۳)؛ و کسانی که مرتکب اعمال بد و ناشایست شدند و پس از آن توبه کرده، ایمان آورند، همانا پروردگار تو بعد از این [توبه و ایمان آنان] بخشنده و مهربان است.

این آیه اعلام می‌کند به رغم خطای بزرگی که آن‌ها مرتکب شده‌اند، این طور نیست که هیچ راه بازگشتی وجود نداشته باشد، بلکه اگر آن‌ها تغییر رفتار دهند و توبه کنند، رحمت

و مغفرت الهی فراروی آن‌هاست. پاداش غفران و بخشایش الهی به انسان بسیار امید می‌دهد و او را برای نجات از رنج و مشکلات دنیا آماده می‌سازد؛ زیرا جز معصومان علیهم‌السلام هر کس در معرض گناه و لغزش قرار دارد و دربارهٔ آیندهٔ خویش نگران است که مبادا با تحمل این همه زحمت در دنیا، در آخرت هم آسایشی نداشته باشد. با این وصف، پاداش مغفرت در رفع نگرانی و امیدواری آدمیان نقش اساسی دارد. همان‌طور که بعداً یادآور خواهیم شد، بهشت و جهنم، یک نوع ابزار خوف و رجاء برای مؤمنان هستند که با اصول شناخته شدهٔ انسان‌شناسی و با فطرت انسان سازگاری دارند.

محبت الهی

علامه طباطبایی معتقد است مهم‌ترین روش تربیت اخلاقی مبتنی بر توحید، روش حبّ عبودی است. حبّ عبودی، یعنی محبّتی که از روی عبودیت فرد و ناشی از شناخت توحیدی نسبت به خداوند است؛ محبتی که همهٔ نقایص و تمایلات انسان را پاسخ می‌دهد. چون بنای اسلام بر محبت عبودی است؛ یعنی ترجیح دادن جانب خدا بر جانب بنده؛ رضای خدا را بر رضای خود ترجیح دادن؛ از حق خود به خاطر حق خدا گذشتن و از خشم خود به خاطر خشم خدا صرف نظر کردن؛ این محبت انسان را به کارهایی وا می‌دارد که عقل اجتماعی نمی‌پسندد. چون ملاک اخلاق اجتماعی، همین عقل اجتماعی است. محبت انسان را به کارهایی وا می‌دارد که فهم عادی که اساس تکالیف عمومی و دینی است، آن را نمی‌فهمد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۴۲/۱). این مرحله‌ای است که از آن در بعضی متون عرفانی به «مقام فناء» تعبیر شده است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳: ۶۵/۷). از این رو می‌بینیم که آسیه بنت مزاحم، خطاب به فرعون شعار «لو قطعت إرباً إرباً ما ازددت إلّا حبّاً» سر می‌دهد و شکنجه‌های شدید را به جان می‌خرد تا حُب الهی را به دست آورد (غزالی، ۱۴۲۲: ۴۶).

در حدیث قدسی آمده است: «هرگاه اشتغال به من بر جان بنده غالب آید، خواهش و لذت او را در یاد خود قرار دهم و چون خواهش و لذّتش را در یاد خود قرار دهم، عاشق من

می‌گردد و من نیز عاشق او» (ری‌شهری، ۱۳۷۷: ۴/ ۱۸۵۳). مسلّماً چنین فردی دستورهای الهی را به سبب عشق به محبوب انجام می‌دهد و آنچه مبغوض اوست ترک می‌کند و این یعنی همان تهذیب نفس. عشق و محبّت، محرّک شکستن حصار خودپرستی است. حضرت علی علیه‌السلام فرموده است: «دوستی خدا آتشی است که به هیچ چیز نمی‌گذرد مگر اینکه آن را می‌سوزاند؛ یعنی همهٔ هواها و اشتغالات نفس را از بین می‌برد» (نراقی، ۱۳۷۸: ۵۴۴). همین که عاشق از «خود» پا بیرون نهاد، روح او توسعه می‌یابد و صفات زشت اخلاقی را کنار می‌نهد... عشق و محبّت، تنبل را چالاک می‌کند، از کودن تیزهوش می‌سازد، از بخیل بخشنده و از کم‌طاقت، شکیبا می‌سازد (مطهری، ۱۳۴۹: ۴۲ـ۴۶).

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿**إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (آل عمران/ ۳۱). این آیه، نشانهٔ محبت بنده به خداوند را تبعیت از فرستادهٔ او؛ یعنی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌داند و نشانهٔ محبّت خداوند به بنده را آمرزش گناهان او و مورد رحمت و مغفرت الهی قرار گرفتن. مقصود از رحمت الهی، توفیق پروردگار به انجام کارهایی است که بنده را به خالق نزدیک می‌گرداند؛ مانند صبر، احسان، بِرّ و تقوا (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۶/ ۳۰۲).

نسبت‌سنجی جایگاه انگیزشی امید و ترس (بهشت و جهنم) در قرآن

همان‌طور که از مباحث پیشین دانسته شد، بهشت و جهنم یکی از هفت مورد اساسی انگیزش قرآنی است؛ یعنی به لحاظ کمّی، موارد متعددی برای تحریک و تشویق مسلمانان به رفتار اخلاقی و شرعی در قرآن مطرح شده است که گاه به همان اندازهٔ بهشت و جهنم و گاه اندکی کمتر یا بیشتر از آن مورد اشاره قرار گرفته است. بارها عدالت در حسابرسی خداوند مورد توجه واقع شده و میزان الهی به منظور انگیزش مردم معرفی شده است. در موارد فراوان، وجدان و فطرت انسانی به قضاوت خوانده شده و انجام یا ترک عملی با میزان فطرت سنجیده شده است؛ (مانند نهی از غیبت که با بیان حقیقت آن که خوردن گوشت برادر مؤمن است، اکراه درونی انسان مهم‌ترین عامل ترک قلمداد شده و سخنی از

مجازات دنیوی و اخروی به میان نیامده(حجرات/۱۲)؛ یا نهی از تمسخر که به همین ترتیب صورت گرفته و محور اصلی پرهیز از آن، ادراک فطری انسان شناخته شده است(حجرات/۱۱)). همچنین آیات بسیاری هستند که نوعی پاداش و نتیجهٔ دنیوی مانند برکت، روزی، غلبه و پیروزی و آرامش را در پاسخ به رفتار دینی طرح نموده‌اند؛ برخی آیات نیز با اشاره به جنبهٔ اجتماعی و وجدان عمومی بشر، نوعی پذیرش و تحسین اجتماعی را برای عاملان به امر خدا و به عکس، لعن و بیزاری مردم را برای گمراهان و منحرفان به میان آورده‌اند. محبت خداوند نیز با کاربرد بسیار فراوان در مصادیق متنوع و متعدد، پاداش بندگان فرمان‌بردار او دانسته شده و انگیزهٔ نیرومند و مؤثری را برای انسان‌های کمال‌گرا و آگاه به‌وجود آورده است.

افزون بر فراوانی عوامل انگیزشی قرآنی در عرض و همراه با بهشت و جهنم، ظرافت‌های بیانی ویژه‌ای در هم‌نشینی آیات بهشت و جهنم به چشم می‌خورد که می‌تواند در تعیین نسبت اهمیت و اولویت این شاخصهٔ انگیزشی، حاوی دلالت‌های قابل توجهی باشد. برای نمونه، هنگامی که اجمالاً نام بهشت در ازای یک رفتار دینی ذکر شده، در بسیاری از موارد عبارتی به کار رفته که بیانگر سطح عالی‌تری از نعمات اخروی در کنار آن است: (برای نمونه: ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ﴾ (توبه/۷۲)؛ ﴿وَاللهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ﴾ (بقره/۲۲۱)؛ ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾ (تحریم/۱۱)؛ ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ (فجر/۲۹ـ۳۰). بدین‌سان از این‌گونه آیات چنین برداشت می‌شود که هم‌زمان با توجه دادنِ مخاطب به بهشت و لذت‌های آن، انگیزهٔ رسیدن به قرب و رضوان الهی را نیز در او ایجاد نموده و البته با قرار دادن قرائنی، اولویت و ترجیح را به دومی داده است. در مواردی نیز که شرح جامعی از نعمت‌های بهشتی برشمرده است، به گونه‌ای متمایز و شوق‌انگیز، محبت و هم‌جواری خداوند را نیز در ورای آن لذت‌های محسوس یاد کرده است.

۴. کارکرد ترس و امید در منظومهٔ انسان‌شناسی

کسانی که برداشت‌های امیدوارانه یا ترس‌آور را از بهشت و جهنم، کاستی تربیتی قرآن

تلقی می‌کنند باید به این امر توجه داشته باشند که قرآن کریم دقیقاً از یکی از فطریات انسانی برای اهداف متعالی خود بهره برده است؛ زیرا ترس و امید از حقایقی هستند که با سرشت انسان عجین گشته‌اند. البته ترس و امید هم مثل هر امر دیگری دارای شدت و ضعف هستند که مقدار متعادل آن در وجود هر فرد، از نیازهای حیات دنیوی است. نقش ترس و امید در تعالی عملی و اخلاقی انسان از واقعیت‌های انسان‌شناسی است. به همین دلیل نمی‌توان هیچ جهان‌بینی را به دلیل بهره‌گیری از ترس و امید در هدایت انسانی، سرزنش کرد؛ زیرا دوری از حقیقت فطرت و بی‌توجهی به ذاتیات انسان، به تعبیر مولوی، زشتی، تاریکی و بی‌نوری را همراه دارد (بلخی، ۱۳۷۳: ۵۵۸).

امید به آیندهٔ خوب نشاط می‌آورد، ولی یأس، کاهش روابط صمیمانه و در نتیجه، بی‌هویتی و بی‌شخصیتی را در پی دارد (فرجاد، ۱۳۵۸: ۲۱۱). ایمان به وعده‌های الهی امید را در فرد زنده می‌کند و به او در کسب کمالات معنوی نشاط می‌بخشد. جاذبهٔ وعده‌های الهی و ارزش معنوی آن‌ها انگیزهٔ بسیار مهم است برای اینکه وی با علاقه وافر در پی دریافت پاداش‌ها و بشارت‌های موعود برآید. از آنجا که این وعده‌ها از طرف خداوند بیان شده است، امید فراوانی را در وی ایجاد می‌نماید.

۱-۴. مدح و ذمّ ترس و امید بر اساس کارکردشناسی

ترس و امید، همانند بسیاری از امور اخلاقی، می توانند کارایی مثبت یا منفی داشته باشند (نراقی، ۱۳۸۷: ۸۳). این امر بسته به نتیجه‌ای است که از ترس و امید به دست می‌آید؛ مثلا اگر ترس، منطقی باشد و انسان را به هدفی ارزشمند نزدیک نماید، نمی‌توان آن را مذموم دانست. همچنین اگر امید، باعث شود انسان از ارزش‌های معنوی دور گردد دیگر فضیلت اخلاقی نامیده نمی‌شود؛ همان‌طور که از امید بدون عمل، در روایات نهی شده است: «لَا تَكُنْ مِمَّنْ يَرْجُو الْآخِرَةَ بِغَيرِ عَمَلٍ وَ يُرْجِي التَّوْبَةَ بِطُولِ الْأَمَل» (شریف رضی، ۱۴۰۶: ۱۰۹). امید، اگر باعث ترغیب و فعالیت بیشتر برای انجام امور اخلاقی گردد، مثبت است و ترس، اگر حالت بازدارندگی از مکروهات داشته باشد، خوب است. امید اگر باعث

غرور شود، منفی است؛ چنان‌که ترس هم اگر یأس و جمود را به دنبال داشته باشد، منفی است.

۲-۴. اعتدال اخلاقی، نتیجهٔ تقابل ترس و امید

ترس و امید وقتی در مقابل هم قرار می‌گیرند، تعادل اخلاقی را به ارمغان می آورند؛ تعادلی که به اتفاق آراء، ممدوح است. به این معنا که امید، آثار منفی افراط در ترس را خنثی می‌کند و ترس، آثار منفی افراط در امید را؛ بدین ترتیب اعتدال اخلاقی نسبت به رفتارهایی که تحت تأثیر این دو امر هستند، تحقق می‌یابد. این، امری است که از آن در متون اخلاقی به عنوان حالت ویژه «خوف و رجاء» تعبیر شده است (ابن عربی، ۱۸۶/۲). بدین‌سان طرد مطلق ترس و امید از زندگی انسان، با حقایق انسان‌شناسی تعارض دارد و یکی از راه‌های کسب اعتدال، احیای ترس و امید در زندگی است؛ از این رو فرموده‌اند: اگر خوف و رجای مؤمن سنجیده شود هر دو برابر خواهند بود (عارف، ۱۳۷۲: ۳۵۱/۷).

۳-۴. تقدّم آیات تعقُّل بر آیات ترس و امید

قرآن کریم پیش از آنکه انسان را به دلیل بهره‌مندی از نعمت‌های بهشتی یا نجات از عذاب‌های جهنم، به امور اخلاقی یا اعتقادی ترغیب کند، او را به تدبّر و تفکر در هدف آفرینش و تعقّل در نعمت‌های خداوند دعوت می‌کند؛ مانند: ﴿**الَّذينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هٰذا باطِلاً سُبْحانَكَ فَقِنا عَذابَ النَّارِ**﴾ (آل‌عمران/۱۹۱).

قرآن کریم از انسان می‌خواهد با تفکر و تعقّل در حکمت‌های آفرینش، رفتارهایی را برگزیند که او را به آسایش بهشتی برساند و از رنج‌های جهنم برهاند. در این صورت، آنچه در مرحلهٔ اول خودنمایی می‌کند تعقّل و تفکر است که نتیجهٔ منطقی آن یا همراه با ترس از جهنم است یا همراه با امید به بهشت؛ مثلاً در آیهٔ شریفهٔ: ﴿**و مَا الْحَياةُ الدُّنْيا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذينَ يَتَّقُونَ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (انعام / ۳۲)، انسان با تعقل و تدبر، رفتارهایی را انتخاب می‌کند که سعادت اخروی را برای وی در پی دارند و وی را به بهشت می‌رسانند و

از جهنم می‌رهانند. این نوع تقدم ضمنی و فحوایی برخی آیات بر بعضی دیگر را در اصطلاح «حکومت» می‌گویند (مظفر، ۱۳۸۴: ۲/ ۱۱۹).

یکی از آثار تعقل، خداوند را مستحق پرستش دانستن است. تعقل و تفکر، شکرگزاری و حُسن ظن به پروردگار را نیز در پی دارند که هردو از اصول «امید» هستند (حارث محاسبی، ۱۹۸۶: ۳۴۸). وقتی خداوند را مستحق پرستش بدانیم، بی‌گمان رفتارهایی را انتخاب می‌کنیم که از آثار آن‌ها بهره‌مندی از نعمت‌های بهشتی و نجات از عذاب‌های جهنم است (مطهری، بی‌تا: ۲۶/ ۶۶۵). تفکر و تعقل باعث می‌شود تا انسان به این حقیقت واقف گردد که خداوند نعمت‌های پنهان و آشکارش را بر انسان ارزانی داشته و از این رو سزاوار دوست داشتن و احتراز از مخالفت است که نتیجهٔ طبیعی آن «ترس و امید» است (مدرّسی، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۰۲).

نتیجه‌گیری

بررسی‌ها در این پژوهش نشان داد اخلاق و نیز اصل عقاید دینی در قرآن، همراه و مبتنی بر مجموعه‌ای از انگیزه‌هاست که در ارتباط با یکدیگر، نقش تحریکی- هدایتی را برای انسان ایفا می‌کند. این مجموعهٔ به هم پیوسته که در نوشتار حاضر نظام انگیزشی نامبردار شده است، جز ترس از جهنم و عذاب الهی، بر چندین عامل دیگر استوار است؛ انسان نخست، با سائق تمایلات فطری و کشش‌های مثبت درونی به سوی خیرات کشیده می‌شود؛ پس از آن ایمان و باورهای دینی، دومین عامل انگیزشی نیرومند در راستای عمل به رفتارهای اخلاقی به شمار می‌رود؛ از دیگر عوامل انگیزشی انسان در ساحت اخلاق، پاداش‌های دنیایی و حسن شهرت یا مقبولیت اجتماعی است. رفتار عادلانه و اطمینان از اینکه میان رفتار خوب و بد، پسندیده و ناپسند تفاوت وجود دارد، انگیزهٔ دیگری در این راستاست. اما در نهایت امید به پاداش اخروی و بهشت جاودان، عامل انگیزشی پایدار برای رفتار اخلاقی است. آنچه در اخلاق قرآنی، هدف اصلی اخلاق معرفی شده و آن را از اخلاق حکما و دیگر ادیان متمایز ساخته است، انگیزهٔ حب عبودی یا محبت پروردگار

است که خالص‌ترین و عالی‌ترین عامل انگیزشی در این نظام است.

البته لازم است توجه شود که انگیزه‌های میانی در این نظام، هیچ یک فاقد ارزش نیست و همگی انسان را از مسیر زیان و خسارت باز داشته و بر صراط مستقیم حرکت می‌دهند. از طرف دیگر، ترس و امید از ذاتیات انسان است که حد متعادل آن، تعالی انسان را به همراه دارد و نمی‌توان مکاتب تربیتی را به دلیل بهره‌گیری از این ویژگی ذاتی انسان نکوهش کرد. در نهایت آشکار شد که نسبت جایگاه انگیزشی بهشت و جهنم در میان دیگر انگیزه‌های یادشده، هم به لحاظ کمّی و هم کیفی، چندان فراگیر نبوده و تنها بخشی از سامانهٔ انگیزشی به این دو عامل اختصاص یافته است.

منابع

۱. ***قرآن کریم***، ترجمهٔ حسین انصاریان.
۲. ***نهج البلاغه***، تحقیق صبحی صالح، دار الهجره، قم، ۱۴۱۴ق.
۳. آقاپیروز، علی، «متغیرهای اساسی در انگیزش کارکنان از منظر اسلامی»، ***روش شناسی علوم انسانی***، شمارهٔ ۳۷، زمستان ۱۳۸۲ش.
۴. آمدی، عبدالواحد، ***غرر الحکم و درر الکلم***، ترجمهٔ محمدعلی انصاری قمی، تهران، ۱۴۰۷ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، ***الخصال***، جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۶۲ش.
۶. ابن حمدون، محمد بن حسن، ***التذکرة الحمدونیه***، دار صادر، بیروت، ۱۹۹۶م.
۷. ابن عربی، محیی الدین، ***الفتوحات المکیه***، دار صادر، بیروت، بی‌تا.
۸. اسلاوین، رابرت ایی، ***روان‌شناسی تربیتی***، ترجمهٔ یحیی سید محمدی، نشر روان، تهران، ۱۳۸۷ش، ویراست هشتم ۲۰۰۶م.
۹. اسدورو، لسترام، ***روان‌شناسی***، ترجمهٔ جهانبخش صادقی، سمت، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۹۳ش.
۱۰. بلخی، مولانا جلال‌الدین، ***مثنوی معنوی***، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۱. تهرانی، سید محمدحسین، ***معاد شناسی، نور ملکوت قرآن***، مشهد، چاپ پانزدهم، ۱۴۲۳ق.
۱۲. جصاص، احمد بن علی، ***احکام القرآن***، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ق.

۱۳. حارث محاسبی، حارث بن اسد، ***الوصایا***، تحقیق عبدالقادر احمد عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۶م.

۱۴. حلی، عزّالدین، ***مختصر بصائر الدرجات***، تحقیق مشتاق مظفر، مطبعة الحیدریه، نجف، ۱۳۷۰ق.

۱۵. خزاعی، زهرا، «باور دینی، انگیزش و التزام اخلاقی»، ***الهیات تطبیقی***، شمارهٔ ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش.

۱۶. خمینی، مصطفی، ***تفسیر القرآن الکریم***، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ، تهران، ۱۴۱۸ق.

۱۷. دستغیب، سید عبدالحسین، ***اخلاق اسلامی***، جامعهٔ مدرّسین، قم، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۷ش.

۱۸. زحیلی، وهبة بن مصطفی، ***التفسیر الوسیط***، دار الفکر، دمشق، ۱۴۲۲ق.

۱۹. سبحانی، جعفر، ***فروغ ابدیت***، بوستان کتاب، قم، چاپ هشتاد و پنجم، ۱۳۸۵ش.

۲۰. سُها، ***نقد قرآن***، ویرایش سوم، بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۹۳ش.

۲۱. شریف الرضی، محمد بن حسین، ***خصائص الأئمة علیهم‌السلام (خصائص أمیر المؤمنین علیه‌السلام)***، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ***مفاتیح الغیب***، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.

۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ***تفسیر المیزان***، ترجمهٔ سیدمحمد باقر موسوی همدانی، جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۷۴ش.

۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.

۲۵. عارف، سید محمدصادق، ***راه روشن (ترجمه المحجة البیضاء)***، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲ش.

۲۶. علیشاهی، ابوالفضل و همکاران، «بررسی مبانی نظری احترام به شخصیت انسانی مجرمان در طول مجازات»، ***فصلنامهٔ بصیرت و تربیت اسلامی***، شمارهٔ ۳۳، تابستان ۱۳۹۴ش.

۲۷. غزالی، محمد، ***مکاشفة القلوب المقرب الی علام الغیوب***، دار المعرفه، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۲۲ق.

۲۸. فرجاد، محمدحسین، ***آسیب‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی***، دانشگاه تربیت معلم، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۵۸ش.

۲۹. فضل الله، سید محمدحسین، ***من وحی القرآن***، دار الملاک، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۹ق.

۳۰. قرائتی، محسن، ***چهارصد نکته از تفسیر نور***، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۳ش.
۳۱. قرائتی، محسن، ***گناه‌شناسی***، نشر پیام آزادی، تهران، چاپ دوازدهم، ۱۳۶۹ش.
۳۲. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ***الرسالة القشیریه***، نشر بیدار، قم، ۱۳۷۴ش.
۳۳. محمدی ری‌شهری، محمد، ***میزان الحکمه***، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، دار الحدیث، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۷ش.
۳۴. مدرّسی، محمدتقی، ***تفسیر هدایت***، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۷ش.
۳۵. مطهری، مرتضی، ***جاذبه و دافعهٔ علی*** ﷺ، بی‌نا، تهران، ۱۳۴۹ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، ***مجموعه آثار***، نشر اطلاعات، تهران، بی‌تا.
۳۷. مظفر، محمدرضا، ***اصول الفقه***، نشر اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۴ش.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ***تفسیر نمونه***، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ش.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، ***پیام قرآن***، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۶ش.
۴۰. مورهد، گریگوری و ریکی گریفین، ***رفتار سازمانی***، ترجمهٔ سیدمهدی الوانی و غلامرضا معمارزاده، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۹۰ش.
۴۱. نراقی، ملا احمد، ***معراج السعاده***، دار هجرت، قم، چاپ ششم، ۱۳۸۷ش.
۴۲. وجدانی، فاطمه، «تدوین الگوی منابع انگیزش اخلاقی در قرآن (بر اساس ***تفسیر المیزان***)»، ***علوم تربیتی از دیدگاه اسلام***، شمارهٔ ۷، ۱۳۹۵ش.

1. Audi, R .(2011). *Rationality and Religious Commitment*, Oxford: Oxford University Pre.
2. Robbins, Stephenp, (1993) *Organizational Behavior*; 6th ed.

مشکوة سال چهلم / ش ۱۵۰/ بهار ۱۴۰۰

نوع مقاله: علمی ـ ترویجی (ص ۱۳۰ـ ۱۴۷)

قواعد مذاکره در بررسی آیات مرتبط با خانواده

دکتر علیرضا دهقانپور[۱] ـ بهناز صادقی گل[۲]

چکیده

یکی از مفیدترین روش‌های حل اختلاف و بهبود سلامت روانی در میان اعضای خانواده، مذاکره است که نمونه هایی از آن در قرآن آمده است. در برخی از این نمونه های قرآنی، از مذاکره برای حل اختلافات خانوادگی استفاده شده و از این رو تشخیص و تبیین روش مذاکره در قرآن مهم است. در این مقاله با روش توصیفی ـ تحلیلی به بررسی نمونه های قرآنی مذاکره و نیز تطبیق اصول مذاکره بر آن پرداخته شده است. تأکید بر منافع مشترک، اصل شباهت در فرایند نفوذ و ارائهٔ پیشنهاد با جملات شرطی، از جمله قواعد این فن است که در مذاکره خانوادگی به شیوهٔ قرآنی به چشم می خورد.

کلیدواژه‌ها: مذاکره در قرآن، آیات قرآن، حل اختلافات، قواعد مذاکره، منافع مشترک.

۱ . استادیار دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول).
dehqanpour@gmail.com

۲ . کارشناس ارشد معارف قرآن، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
Behhnaz.goll@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۰ـ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۵

مقدمه

وجود رابطهٔ سالم در میان افراد خانواده، برای رشد و کمال فردی و اجتماعی انسان‌ها یک نیاز ضروری محسوب می‌شود. هر چه محیط خانواده سالم‌تر و به‌دور از نزاع و مشاجره باشد، رشد و تکامل افراد با سرعت و سهولت بیشتری اتفاق می‌افتد. یکی از شیوه‌های مؤثر برای اجتناب از نزاع، مذاکره است که با آن می‌توان بدون ایجاد اختلاف و کدورت، مشکلات را با کمک دیگر اعضا حل کرد و محبت را در میان اعضای خانواده جاری ساخت. طبق یک مطالعه، زوج‌های خرسند، بیش از شش برابر زوج‌های ناخرسند، از نحوه گفتگو با یکدیگر خشنودند (شیری، ۱۳۸۷: ۱۰).

قرآن کریم محیط خانواده را برای تکامل و ارتقای معنویت مهم می‌شمارد (لطفی، ۱۳۹۱: ۱۸) و بر حفاظت از آن تأکید می‌فرماید: «ای مؤمنان! خود و خانوادهٔ خود را از آتش حفظ کنید» (تحریم/ ۶). قرآن برای رابطهٔ سالم در نظام خانواده ارزش و اهمیت فراوانی قائل است: «برای شما از جنس خودتان همسرانی آفرید تا در کنارشان آرامش یابید و در میان شما دوستی و مهربانی قرار داد» (روم/ ۲۱). در الگوهای خانوادهٔ رشدیافته در قرآن، افراد نسبت به یکدیگر دلسوز و مشفق هستند. برخی آیات قرآن بیانگر حالات روحی این‌گونه افراد است: ﴿**قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ**﴾ (طور/ ۲۶)؛ «ما پیش‌تر در میان خانوادهٔ خود بیمناک بودیم». «إشفاق» به معنای محبتی آمیخته با ترس است. منظور آیه این است که ما در دنیا نسبت به خانوادهٔ خود محبت داشتیم و به سعادت و نجاتشان اهمیت می‌دادیم و از اینکه مبادا گرفتار گمراهی شوند، بیم داشتیم و به‌همین‌جهت، به بهترین نحوی با آنان معاشرت می‌کردیم و دعوت به‌سوی حق را از آنان دریغ نمی‌کردیم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/ ۱۷).

حال با توجه به ارزش خانواده در قرآن این سؤال مطرح می‌شود که جایگاه مذاکره در الگوی خانواده در قرآن کجاست؟

بررسی جایگاه مذاکره در قرآن، به عنوان کتاب راهنمای زندگی بشر، برای ترسیم راه

درست حل مسائل خانوادگی ضرور می‌نماید. متأسفانه با وجود اهمیت موضوع مذاکره که امروزه کارهای علمی بسیاری نیز دربارهٔ آن صورت گرفته و قواعد و تکنیک‌های فراوان آن در قالب کتب و مقالات متعددی نگارش یافته است، از این موضوع در پژوهش‌های قرآنی غفلت شده است. این نوشتار گامی کوچک در بررسی موضوع الگوی مذاکره در خانواده از دیدگاه قرآن است.

برای انجام پژوهش حاضر، ابتدا تمامی آیات قرآن مطالعه شد و مذاکرات متعددی در موضوعات متنوع به دست آمد؛ مانند مذاکرهٔ قوم ذوالقرنین بر سر ساختن سد، مذاکرهٔ ساحران با فرعون بر سر پاداش و اجرت در مقابل انجام دادن سحرشان، مذاکرهٔ حضرت شعیب با حضرت موسی دربارهٔ ازدواج و استخدام، مذاکرهٔ حضرت موسی با حضرت خضر در موضوع تعلیم و تربیت. از میان موارد یافت‌شده، چند نمونه که به موضوع خانواده ارتباط داشت و با تفصیل بیشتری بیان شده بود، برای تحلیل و بررسی انتخاب شد؛ کتب و مقالات مربوط به مذاکره نیز مطالعه و قواعد آن دسته‌بندی و فهرست گردید و نمونه‌های قرآنی از منظر قوانین مذاکره، بررسی شد.

پیشینهٔ پژوهش

با توجه به تحقیق مبسوطی که دربارهٔ کارهای انجام‌گرفته صورت گرفت، این نتیجه به‌دست آمد که با وجود تألیفاتی که در زمینهٔ مذاکره وجود دارد، فعالیت پژوهشی مستقل و متمرکزی روی این موضوع انجام نگرفته است. کتاب **هنر مذاکره در خانواده** تألیف آقای کیهان‌نیا به این موضوع می‌پردازد که چگونه با خانواده مذاکره کنیم تا زندگی شاد و بی‌مشکلی داشته باشیم و همه راضی باشند، اما از منظر قرآنی و دینی به این موضوع نپرداخته است. مقالهٔ «مذاکره به‌جای مشاجره در خانوادهٔ» آقای بیابان‌گرد از دیدگاه روان‌شناسانه به این موضوع پرداخته است که والدین در خانواده باید تلاش کنند تا با آرامش و خونسردی و حفظ صمیمیت و احترام با فرزندان مذاکره داشته باشند. مقالهٔ مذکور به‌هیچ عنوان دیدگاه قرآنی را مدنظر قرار نداده است.

مفهوم‌شناسی مذاکره

مذاکره در لغت به‌معنای گفتگو کردن با دیگری دربارهٔ موضوعی آمده است (معین، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۹۷۴). مذاکره در اصطلاح، نوعی تبادل ارتباط برای رسیدن به توافق است، در زمانی که دو طرف، دارای منافعی مشترک هستند و در همان حال منافعی دارند که با یکدیگر در تضاد است (فیشر و یوری، ۱۳۹۶: ۲۰؛ راهی، ۱۳۸۹: ۲۷). مذاکره همواره با تبادل امتیاز همراه است؛ امتیازاتی که ممکن است بزرگ یا کوچک، مادی یا معنوی و پیدا یا پنهان باشد (شعبانعلی، ۱۳۹۶: ۱۵). مذاکره فرایند مصالحه است که در آن گروه‌ها، با مجموعهٔ اهداف و ارزش‌های مختلف و بر مبنای منافع شخصی متفاوتشان می‌باشند (Manning & Robertson, 2003: 61). به‌عبارت دیگر مذاکره، فرایند تصمیم‌گیری توافقی میان افراد به‌هم‌وابسته و با ترجیحات متفاوت است (رضائیان، ۱۳۸۲: ۸۹). به‌طور خلاصه مذاکره، نوعی ابزار ارتباطی میان دو طرف، برای نیل به توافق، پیرامون نیازها و نظرات متفاوت است (انواری رستمی، ۱۳۸۲: ۷۸). این تعاریف از مذاکره در نمونه‌های قرآنی صدق می‌کند؛ با این تفاوت که در اغلب موارد، تعریف تبادل امتیاز در مذاکره‌های موجود در قرآن به منفعت‌طلبی شخصی محدود نمی‌شود، بلکه فرد مذاکره‌کننده با هدف جلب رضایت خداوند و دریافت اجر اخروی (امتیاز معنوی) از منافع مادی خود چشم‌پوشی کرده، به طرف مقابل امتیاز می‌دهد.

تحلیل نمونه‌هایی از مذاکرهٔ خانوادگی در قرآن

در ادامه، بعضی از آیات قرآن کریم که در آن‌ها مذاکره‌ای در خانواده اتفاق افتاده است و با تفصیل بیشتری بیان شده‌اند، استقراء و انتخاب شده‌اند تا قواعد مذاکره در آن، مورد تحلیل قرار گیرد. ابتدا آیات مورد نظر و ترجمهٔ آن‌ها می‌آید، سپس نکات مذاکره در آیات، به‌صورت جداگانه بررسی می‌شود.

۱. مذاکرهٔ حضرت موسی با شعیب، مذاکره‌ای برای تشکیل خانواده

﴿قالَتْ إِحْداهُما يا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ * قالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ

أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هاتَيْنِ عَلى أَنْ تَأْجُرَنى ثَمانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ وَ ما أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنى إِنْ شاءَ اللهُ مِنَ الصَّالِحينَ * قالَ ذلِكَ بَيْنى وَ بَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلا عُدْوانَ عَلَيَّ وَ اللهُ عَلىٰ ما نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ (قصص/ ۲۶ـ ۲۸).

«یکی از دختران شعیب به پدر گفت: موسی را استخدام کن، بهترین فرد برای خدمت، کسی است که قوی و امین باشد. شعیب به موسی گفت: من می‌خواهم یکی از این دو دخترم را به همسری تودرآورم؛ به این شرط که هشت سال برای من کار کنی. اگر بخواهی، می توانی ده سال کار کنی. من نمی‌خواهم کار سنگینی بر دوش تو بگذارم و ان شاءالله مرا از صالحان خواهی یافت. موسی پاسخ داد: مانعی ندارد. این قراردادی بین من و تو باشد؛ البته هر کدام از این دو مدت را انجام دهم، مشکلی نیست و خدا شاهد قول و قرار ماست».

این مذاکره از نوع تعاملی و برد ـ برد با موضوع تشکیل خانواده و قرارداد کاری است. در مذاکرهٔ تعاملی، مذاکره‌کنندگان، مسائل طرفین را شناسایی کرده، گزینه‌های پیشنهادی را تعیین و ارزیابی می‌کنند (رضائیان، ۱۳۸۲: ۹۴). باید توجه داشت منافع و اهداف در نظرگرفته شده برای طرفین در مذاکره، تنها مادی نیست (شعبانعلی، ۱۳۹۶: ۹۶). در اینجا حضرت شعیب با در نظرگرفتنِ نیاز حضرت موسی به تشکیل خانواده، به‌جای در نظرگرفتن اجرت مادی، امکان ازدواج حضرت موسی را برایش فراهم کرد و برای دخترش نیز همسر مناسبی برگزید و همچنین با او قرارداد کاری بست. در یک مذاکرهٔ خوب، بهتر آن است که با کشف منافع طرف مقابل، بر تعداد موضوعات مورد بحث در مذاکره افزود و از این طریق، احتمال رسیدن به توافق را افزایش داد (همان، ۹۷). در نتیجهٔ این مذاکره حضرت موسی با خیالی آسوده، خود را از چنگال فرعونیان رهانید و هم جایگاه بسیار خوبی برای او فراهم شد و هم امور زندگانی او تأمین گردید. شعیب نیز از اینکه یک نفر امین و قدرتمند، عهده‌دار امور او می‌شود، مسرور شد و از این طریق، زحمت رمه‌داری را از دوش دخترانش برداشت (طیب، ۱۳۷۸: ۱۰/ ۲۲۶).

بررسی قواعد مذاکره در آیات مذکور

* **ارائهٔ استدلال و منطق:** دختر شعیب برای گزینش موسی، دلیل ترجیح استخدام موسی را بیان کرد و به پدر گفت فرد قوی و امین، گزینهٔ بهتر است. در مذاکره با اعضای خانواده، بهتر است برای اقناع طرف مقابل، دلایل و مستندات پیشنهادها به طرف مقابل ارائه شود تا احتمال قبول آن توسط طرف مقابل بیشتر شود.

بسیار پیش می‌آید که جوانان فردی خاص را به عنوان همسر مطرح می‌کنند، ولی پدر و مادر با آن انتخاب مخالفت می‌نمایند. نزاع، پرخاش و اصرار بی‌دلیل از سوی جوان، نمی‌تواند راه حل مناسبی باشد. بهترین روش برای برون‌رفت از این اختلاف، گفتگو همراه با احترام و تکریم و ارائهٔ دلیل برای اقناع پدر و مادر است.

نکتهٔ قابل توجه اینکه هرچند دختر شعیب برای انتخاب موسی به ارائهٔ دلیل پرداخت، ولی ارائهٔ دلیل در جایی مفید است که فرد مقابل، توان درک آن را داشته باشد، وگرنه او می‌کوشد با مشاجره بر سر دلیل از خواستهٔ ما شانه خالی کند. این امر در مورد کودکان و نوجوانان بیشتر مشاهده می‌شود. در این موارد باید مطلب را در قالب قانون لازم الاجرا ارائه کرد (بیابانگرد، ۱۳۸۵: ۱۵).

* **تعیین اهداف:** اهداف برتر (Superordinate goals) اهدافی هستند که هر دو طرف در پی آن بوده، برای دستیابی به آن، چاره‌ای جز همکاری ندارند (شعبانعلی، ۱۳۹۶: ۲۰۶). هدف شعیب انتخاب فرد نیرومند و امین برای کار و ازدواج با دخترش بود و هدف موسی نیز تأمین امنیت خود و داشتن زندگی و پیشه. بنابراین هر دو هدف مورد مذاکره میان موسی و شعیب جزء اهداف برتر دسته‌بندی می‌شوند. جوانان باید از هدف ازدواج آگاه باشند و بدانند که چه چیزی برای آن‌ها اولویت دارد تا بر اساس آن اهداف، گفتگوی هدفمندی را شکل دهند.

* **پیشنهاد با جملات شرطی:** چگونگی ارائهٔ پیشنهاد بسیار مهم است و بهترین روش، به‌کاربردن جملات شرطی در بیان پیشنهاد است (اصغری علائی، ۱۳۹۶: ۲۸)؛ زیرا مذاکره‌کننده با این روش، امتیازاتی را که انتظار دارد مبادله شود، با صراحت بیان می‌کند.

حضرت شعیب با همین روش با موسی شرط می‌کند و می‌خواهد که موسی خود را برای هشت یا ده سال اجیر او کند؛ در مقابل او هم یکی از دو دختر خود را به همسری وی درآورد. (قصص/ ۲۷).

* **شروع‌کننده مذاکره:** در مواردی که فردی از اعضای خانواده، در زمینهٔ پیشنهادی دارای تجربه و اطلاعات کامل است و نتیجهٔ منصفانه در مذاکره را می‌داند، بهتر است خودش شروع‌کننده مذاکره باشد (شعبانعلی، ۱۳۹۶: ۵۴). شعیب چون نتیجهٔ منصفانه را می‌دانست و بر موضوع تسلط داشت، با یک پیشنهاد منصفانه مذاکره را شروع کرد و در آغاز، از حضرت موسی نپرسید که در قبال کار برای من، از من چه می‌خواهی؟

* **چانه‌زنی:** از روش چانه‌زنی در انواع مذاکره و حتی در حوزهٔ خانواده استفاده می‌شود. البته در نوع مذاکرهٔ تعاملی، برای مراعات جو صمیمانه و دوستانه، اغلب چانه‌زنی به‌شیوهٔ ملایم انجام می‌گیرد و افراد به‌سادگی به یکدیگر اعتماد می‌کنند و از برخورد و رویارویی اجتناب می‌ورزند (اکبرزاده، ۱۳۹۵: ۱۴۹). شعیب برای دریافت خدمات بیشتر از موسی با او چانه‌زنی می‌کند تا در قبال آن، تعهدات حضرت موسی افزایش یابد. شعیب برای ازدواج موسی با دخترش، شرط خدمت هشت‌ساله می‌گذارد، سپس پیشنهاد دو سال بیشتر را مطرح می‌کند. شعیب بر سر تعهد خدمت موسی با او به شیوه‌ای ملایم چانه‌زنی دارد.

* **انعطاف:** انعطاف درواقع توانایی و مهارت تعدیل رفتار فرد است که لازمهٔ مذاکره برای رسیدن به توافق است (موسوی، ۱۳۹۱: ۱۵۳). موسی در مقابل پیشنهاد حضرت شعیب مبنی بر اینکه هشت یا ده سال را برای کار کردن انتخاب کند، انعطاف نشان داد تا توافق و رضایت طرف مقابل را به دست آورد.

* **شفافیت:** استفاده از جملات شفاف و صریح برای بیان منافع و خواسته‌ها، شیوه‌ای است که در مذاکره تعاملی و برد ـ برد به‌کار گرفته می‌شود (فیشر و یوری، ۱۳۹۶: ۸۵). شعیب به‌صورت واضح خواسته‌اش را بیان کرد. موسی نیز نظر خود را به‌صراحت ابراز داشت. در یک گفتگوی کارآمد، پیام فرستاده شده به گونه‌ای است که به‌درستی دریافت

می‌شود. گاهی اعضای خانواده پیام خود را به‌خوبی نمی‌رسانند؛ مثلاً یک خانم که توجه همسرش را می‌خواهد، به همسرش می‌گوید زوجی که در همسایگی ما هستند هر روز با هم به پارک می‌روند. این جمله می‌تواند به مقاصد مختلفی گفته شود. شاید شنونده، پیام خاص گوینده را دریافت نکند؛ از این‌رو شفافیت در بیان خواستهٔ خود بسیار اهمیت دارد.

* **اعتماد به طرف مقابل** (Interpersonal Trust): اعتماد به طرف مقابل، یکی از پایه‌های اصلی فرایند مذاکره است. هر مذاکره‌کننده‌ای در طول مذاکره، اطلاعات مختلفی را از طرف مقابل دریافت می‌کند، وعده‌های مختلفی رد و بدل می‌شود و در نهایت توافق‌های کتبی یا شفاهی مختلفی حاصل می‌گردد (شعبانعلی، ۱۳۹۶: ۲۶۸). شعیب به موسی اعتماد کرد و او را به کار گرفت. موسی نیز به شعیب اعتماد کرد و شرط آیندهٔ او را پذیرفت. اصل اعتماد بر اساس اصل وفای به عهد استوار است. با پیش‌فرض اصل وفای به عهد می‌توان به دیگری اعتماد کرد. شاید دقیق‌تر این است که بگوییم منشأ اصلی حتی در اصل وفای به عهد، منفعت طرفین است.

* **تأکید بر نکات مشترک**: کسانی که تصمیم به گفتگو و مذاکره دارند، اگرچه در بعضی مسائل، مثل مسئلهٔ مورد گفتگو اختلاف نظر دارند، اما مشترکاتی هم با یکدیگر دارند. به‌نظر می‌رسد بهترین و عاقلانه‌ترین نقطه برای آغاز، گفتگو بر اساس زمینه‌های مشترک است (پیشگر، ۱۳۹۰: ۵). موضوع استخدام و ازدواج، هدف و انگیزهٔ مشترک گفتگو و مذاکرهٔ ایشان بود. قرآن کریم در آیهٔ ۶۴ سورهٔ آل‌عمران بر این نکته تأکید دارد که اگر کسانی حاضر نبودند در تمام اهداف با شما همکاری کنند، بکوشید حداقل در اهداف مهم مشترک، همکاری آنان را جلب کنید و آن را پایه‌ای برای پیشبرد اهداف خود قرار دهید (هاشمیان فرد، ۱۳۸۷: ۲۷). با توجه به شناختی که در میان اعضای خانواده نسبت به یکدیگر وجود دارد، پیدا کردن زمینه‌های مشترک بسیار آسان می‌نماید.

* **توافق**: مرحلهٔ نهایی مذاکره، توافق و احتمالاً عقد قرارداد است. این مرحله برای همهٔ افراد اهمیت دارد (زاهدی، ۱۳۷۸: ۲۵). موسی در پاسخ به پیشنهاد شعیب گفت: ﴿**ذٰلِكَ**

بَیْنی وَ بَیْنَکَ﴾؛ یعنی این قرارداد که گفتی و شـرط ها که کردی و این معاهده که پیشـنهاد نمودی میان من و تو ثابت باشد؛ نه من با آن مخالفت کنم و نه تو (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۶/ ۳۷). جملهٔ مذکور در حکم مرحلهٔ پایانی مذاکره (رسـیدن به توافق) و اعلام آن بود. البته این قرارداد، عقد قطعی نبوده اسـت؛ بدین‌گواه که شـعیب معیّن نکرده که کدامیک از آن‌دو همسروی باشـند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۶/ ۲۷). رسیدن به توافق در خانواده معمولاً به عقد قرارداد کتبی نمی‌انجامد و نهایتاً افراد نسـبت به یکدیگر متعهد شـده، برای انجام کاری به یکدیگر قول می‌دهند؛ اما طبق آیات قرآن در هرصـورت باید به عهدی که دارند متعهد و پایبند باشـند. قرآن می‌فرماید: ﴿**أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ کانَ مَسْئُولاً**﴾ (اسراء/ ۳۴)؛ به عهد خود وفا کنید که از آن پرسیده می‌شود.

۲. مذاکره نوح با پسرش برای نجات او از هلاکت

﴿**وَ هِیَ تَجْری بِهِمْ فی مَوْجٍ کَالْجِبالِ وَ نادیٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَ کانَ فی مَعْزِلٍ یا بُنَیَّ ارْکَبْ مَعَنا وَ لا تَکُنْ مَعَ الْکافِرِینَ * قالَ سَـآوی إِلی جَبَلٍ یَعْصِـمُنی مِنَ الْماءِ قالَ لا عاصِـمَ الْیَوْمَ مِنْ أَمْرِاللهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَ حالَ بَیْنَهُمَا الْمَوْجُ فَکانَ مِنَ الْمُغْرَقِینَ**﴾ (هود/ ۴۲-۴۳).

«کشـتی، نوح و همراهان را می‌برد در میان امواجی مانند کوه. نوح، پسـرش را که در گوشه‌ای ایستاده بود، ندا داد که ای پسر، با ما سوار شو و با کافران مباش. پسرش پاسخ داد: به‌زودی به کوهی پناه می‌برم که مرا از آب در امان نگه می‌دارد. نوح گفت: امروز در برابر فرمان خدا هیچ نگهدارنده‌ای نیسـت، مگر کسـی که خدا بر او رحم کند و موج میان آن دو حائل شد و پسر از غرق‌شدگان گشت».

مذاکرهٔ نوح با پسـرش از نوع مذاکرهٔ یک‌طرفه یا اجتنابی اسـت که یک طرف به دلایلی (در اینجا به سـبب حس محبت و دلسـوزی پدرانهٔ حضـرت نوح نسـبت به نجات جان فرزند) وارد مذاکره با طرف مقابل می‌شـود، اما طرف مقابل اجتناب می‌ورزد. این نوع مذاکره، راهبرد انفعالی دارد (شـعبانعلی، ۱۳۹۶: ۳۷). به‌گفتهٔ برخی مفسـران، نوح چنین می‌پنداشت که پسرش پیرو دین اوست و به‌همین سبب خواست تلاش کند جان او را از

ورطهٔ عذاب و هلاکت نجات دهد، اما پسرش از این‌جهت که عقیدهٔ خود را با کافران نزدیک می‌دانست از اجابت دعوت وی امتناع کرد. عده‌ای در بیان فاصلهٔ نوح و پسرش ـ آنجا که می‌فرماید: ﴿**وَ كانَ فِي مَعْزِلٍ**﴾ ـ گفته‌اند: او در جایی قرار داشت که از مکان توقف کشتی نوح فاصله داشت، اما به نظر برخی دیگر از مفسران، مراد از این فاصله، از نظر دین و اعتقاد است؛ یعنی از دین پدر خود فاصله گرفته بود. او با پدرش نوح از روی نفاق رفتار می‌کرد و از این‌رو پدرش او را صدا زد و نمی‌دانست که در دل، کافر است. بنابه گفتهٔ ابومسلم، نوح او را مشروط به ایمان صدا زد؛ یعنی ای پسر به خدا ایمان آور و سپس با ما سوار کشتی شو و بر دین کافران مباش (نوری همدانی، ۱۴۰۰: ۶۱/۱۲).

بررسی قواعد مذاکره در آیات مذکور

* **اهمیت اهداف:** ارزش واقعی مذاکره‌کننده را باید در هدفی که دنبال می‌کند، سنجید (رنجبر، ۱۳۹۷: ۲۱۷). نجات جان و روان انسان‌ها از ورطهٔ هلاکت برای کسب رضایت خداوند، از متعالی‌ترین اهداف است که حضرت نوح در این برخورد با پسرش هر دو هدف را دنبال می‌کند. نظر مفسران دربارهٔ دانش حضرت نوح نسبت به کفرفرزند خود متفاوت است؛ درصورت اطلاع آن حضرت از کفرفرزندش، با عبارت ﴿**يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا**﴾ هدف نجات جان او را دارد و با جملهٔ ﴿**لا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ**﴾ هدفِ هدایت روحی او را دنبال می‌نماید. شکوفایی، پرورش و صیانت از حس مذهبی که در فطرت انسان است، یکی از کارکردهای ویژهٔ خانواده است که مرکزعبادت مذهبی فرد محسوب می‌شود و پدر نقش روحانی را در آن (تحریم/۶) برعهده دارد (هاشمی، ۱۳۸۵: ۹۰).

* **بیان زیبا و حس همدلی در مذاکره:** شیوهٔ سخن‌گفتن و نوع بیان مذاکره‌کننده، در چگونگی برقراری ارتباط سازنده در خانواده تأثیر بسزایی دارد؛ خصوصاً در محیط خانواده که ایجاد جوعاطفی و محبت‌آمیز ضرورت دارد (آل رسول و محمدخانی، ۱۳۹۰: ۱۵۸). حضرت نوح با بیان «یا بنیّ»؛ یعنی تعبیرعاطفی ای پسرکم، حس عاطفی و صمیمانهٔ خود را به فرزندش ابراز می‌دارد تا از ابتدا فضای همدلی و محبت‌آمیزی را ایجاد کند. خصوصاً

اینکه اولین و مهم‌ترین جایگاه تأمین عواطف، خانواده است (میرباقری، ۱۳۸۷: ۳).

* **اصل شباهت در فرایند نفوذ:** این واقعیت به اثبات رسیده است که نگرش و رفتار افراد، به‌سادگی تحت تأثیر شرایط محیطی آنان قرار می‌گیرد. درواقع برخی رفتارها و تعاملات اجتماعی می‌توانند باعث شوند افراد پیشنهادهایی را بپذیرند (یا رد کنند) که در شرایط دیگر احتمال پذیرش (یا رد) آن‌ها کم یا غیرممکن بوده است. شباهت افراد خصوصاً در تفکر و اعتقاد، تأثیر فراوانی روی تصمیم‌گیری فرد دارد. بنابراین مذاکره‌کننده باید شباهت‌های احتمالی موجود میان خود و طرف مقابل را در مرکز توجه طرف مقابل قرار دهد تا در فرایند تصمیم‌گیری او تأثیر مثبت داشته باشد (شعبانعلی، ۱۳۹۶: ۱۲۲). نوح درصورتی‌که از کفر پسرش اطلاع نداشته است، با بیان ﴿**لا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ**﴾ بر شباهت خود و پسرش برای تأثیر مثبت استفاده کرده است، اما پسر نوح با بیان ﴿**جَبَلٍ يَعْصِمُنی مِنَ الْمآءِ**﴾ پیشنهاد پدرش را رد می‌کند؛ از این بیان معلوم می‌شود که امید نجات داشته است (جرجانی، ۱۳۵۸: ۴/ ۲۴۸) و دلیل این پاسخش این بود که رفتار خود را با هم‌کیشان کافر خود شبیه می‌سازد که اعتقادی به راستی وعدهٔ عذاب نوح نداشته‌اند. این مسئله را برای ایجاد ارتباط مثبت و نفوذ در طرف مقابل باید در نظر داشت خصوصاً اینکه با شناختی که در میان اعضای خانواده وجود دارد، این امر راحت‌تر است.

* **مقابله با موضع سرسختانهٔ طرف مقابل:** وقتی طرف مقابل موضع سرسختانه‌ای اتخاذ می‌کند، یک روش برخورد این است که می‌توان مستقیماً مطرح کرد که این موضع‌گیری به نفع کسی نیست (شعبانعلی، ۱۳۹۶: ۸۰). حضرت نوح ضمن بیان اینکه فرمود: ﴿**لَا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ**﴾ چنین روشی را پیش می‌گیرد و متذکر می‌شود این موضع‌گیری به نفع هیچ‌کدام از طرفین نیست؛ زیرا هیچ چیز امروز، کسی را از طوفان نجات نمی‌دهد، جز کسانی که سوار بر کشتی شوند که خداوند بر آن‌ها نظر رحمت دارد؛ یعنی به نفع پسر نوح نیست؛ زیرا درصورت رد پیشنهاد پدر، نابود می‌شود و نیز به نفع حضرت نوح نیست، به‌این‌دلیل که پسرش را از دست خواهد داد.

از راهکارهای دیگر مقابله با موضع سرسختانه که در خانواده کاربرد دارد؛ بی‌توجه بودن

نسبت به موضع‌گیری سرسختانه یا رفتار دوستانه با اوست (شعبانعلی، ۱۳۹۶: ۸۰). حضرت نوح از دو راهکار می‌توانست استفاده کند. نوح تمام تلاش خود را برای هدایت پسرش و برگشت او از موضع سرسختانه به‌کار بست؛ او با بیانی دوستانه (نه سرسختانه) اعلام کرد این موضع‌گیری سرسختانه به‌نفع هیچ‌کس نیست. اما راهکار دیگر مقابله با موضع سرسختانه که نوح از آن استفاده نکرد، رفتار متقابل است که به‌دلیل اینکه تا حدی روش خصمانه محسوب می‌شود، کارایی چندان مثبتی در خانواده ندارد.

۳. مذاکرهٔ آسیه با فرعون برای فرزندخواندگی حضرت موسی

﴿وَ قالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ لا تَقْتُلُوهُ عَسى أَنْ يَنْفَعَنا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾ (قصص / ۹).

«همسر فرعون گفت: این کودک (مایهٔ نشاط دل و) نور دیدهٔ من و توست، او را نکشید، شاید به ما سودی برساند یا او را به فرزندی بگیریم و آن‌ها (از حقیقت حال موسی و تقدیر ازلی حق) بی‌خبر بودند».

گروهی از حامیان فرعون که در کاخ او حاضر بودند، فرعون را تحریک نمودند و گفتند: «ظاهراً این طفل، همان پسر بنی‌اسرائیلی است که تو دنبالش هستی و باید او را به قتل برسانی.» فرعون هم تحت تأثیر کلام آن‌ها قرار گرفت و مصمم شد تا موسی را بکشد، ولی آسیه میانجی‌گری کرد (بروجردی، ۱۳۶۶: ۵/ ۱۵۸). فرعون نیز در برابر شفاعت همسرش نسبت به این طفل، خواستهٔ او را اجابت کرد و طفل را به همسرش بخشید (همان، ۱۵۹).

این مذاکره از نوع تعاملی است. آسیه، همسر فرعون با هدف حفظ و نگهداری کودک با همسرش وارد مذاکره شده، برای او منافع جدیدی تعریف می‌کند تا بتواند از آن به‌عنوان امتیاز بهره ببرد. او درخواست می‌کند آن نوزاد را به قتل نرسانند. این خواسته را می‌توان به‌عنوان امتیازی که از فرعون طلب می‌کند، محسوب کرد و در مقابل، منفعت جدید و مشترکی را تعریف می‌کند و به‌عنوان امتیاز به فرعون پیشنهاد می‌دهد؛ اینکه اگر این کودک را نگه داریم می‌تواند برای ما به‌عنوان فرزندخوانده باشد. بنابراین مذاکرهٔ یادشده را می‌توان

جزء انواع مذاکرهٔ تعاملی یا برد ـ برد دسته‌بندی کرد که در آن بیشتر بر روی نقاط مشترک طرفین تمرکز می‌شود و به‌جای موضع‌گیری، تلاش می‌شود مذاکره در راستای تأمین منافع پیش رود و همچنین سعی می‌شود گزینه‌هایی برای تأمین خواسته‌های هر دو طرف، کشف و خلق کنند (شعبانعلی، ۱۳۹۶: ۸۶).

بررسی قواعد مذاکره در آیات مذکور

* **تعیین هدف:** نخستین وظیفهٔ مذاکره‌کننده این است که بداند برای به‌دست آوردن چه چیزی تلاش می‌کند (شعبانعلی، ۱۳۹۶: ۳۳). هدف آسیه، حفظ آن کودک از قتل و نگهداری از وی بود که با هدف فرعون که کشتن او بود، تعارض داشت.

* **بیان مثبت و سازنده:** با وجود رفتارهای ظالمانهٔ فرعون که آسیه دعا می‌کند: «خدایا مرا از فرعون و کردارش نجات بده» (تحریم / ۱۱) هنگامی‌که می‌خواهد با فرعون صحبت کند، دقیق و آگاهانه از کلمات بهره می‌گیرد. ابتدا از واژهٔ «لاتقتلوه» استفاده نمی‌کند که در همان ابتدا با حرف همسرش مخالفت کرده باشد، بلکه واژه‌هایی را به‌کار می‌برد که انرژی مثبت داشته باشد؛ «قُرَّتُ عَيْنٍ» به معنای وسط چشم، کنایه از سُرور یا کنایه از آرامش پس از اضطراب است (گنابادی، ۱۴۰۸: ۳ / ۱۵۰). جملهٔ ﴿**قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ**﴾ در حقیقت شفاعت آسیه نسبت به حضرت موسی بود که با این جملات احساسی و عاطفی، توانست دل فرعون را نرم کند و تأثیر نیرنگ اطرافیان را از بین ببرد و مانع از کشتن این نوزاد شود؛ به‌خصوص این کلام عاطفی را به منفعت‌بخشی وی در کاخ و حکومت فرعونی و فرزندخواندگی این نوزاد مقید نمود (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۲ / ۳۰۱). قدرت کلمات مثبت و محبت‌آمیز در خانواده می‌تواند بیشتر از سلطهٔ زور و تزویر در طرف مقابل تأثیر بگذارد.

* **تأکید بر منافع مشترک:** یکی از راه‌های جلب همکاری اعضای خانواده، تأکید بر منافع مشترک است. قرآن کریم به ما می‌آموزد که اگر کسانی حاضر نبودند در تمام اهداف همکاری داشته باشند، باید کوشید تا حداقل در اهداف مشترک همکاری کنند

(هاشمیان‌فرد، ۱۳۸۷: ۲۷). آسیه بنا بر این قاعده عمل می‌کند و می‌گوید: «لی و لک»؛ برای من و برای تو. به‌این‌ترتیب خود را کنار همسرش قرار می‌دهد. او همچنین در جملهٔ «ینفعنا» بیانش را به اهداف شوهرش نزدیک می‌سازد و به‌عبارتی به او می‌گوید این کار تو (کشتن نوزادان) تدبیری برای آینده است، ولی شاید همین کودک منفعت و تدبیری را که تو به دنبال آن هستی، به همراه آورد و تو را به هدفت برساند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/ ۳۷۸). آسیه وقتی آثار جلالت و جذبهٔ الهی را در سیمای حضرت موسی مشاهده کرد، به منفعت‌بخشی و فرزندخواندگی ایشان اشاره کرد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۶/ ۱۲). در مذاکرات خانوادگی باید همواره در نظر داشت عاملی که اعضای خانواده را به هم وحدت و پیوند می‌دهد، محبت و مهربانی است (روم/ ۲۱). اگر میان زوجین، «من» و «تو»یی باشد، انسجام و وحدت میان آنان کمرنگ شده، در نهایت به کدورت و نزاع می‌انجامد. در بیان آسیه، ضمیر «نا» (ما) حاکی از یک بیان عاطفی است که جدایی من و تو را از بین می‌برد.

* **درک صحیح رفتار طرف مقابل با توجه به خصوصیات او:** یکی از مهم‌ترین علت‌های شکست در مذاکرات خانوادگی، عدم شناخت کامل نسبت به خود و دیگر اعضای خانواده است (امیرحسینی، ۱۳۹۰: ۸۱). دعوت قرآن مجید به تفکر و تعقل، نشانهٔ اهمیت و ضرورت شناخت است. درک این موضوع که چه نوعی از استراتژی برای برقراری ارتباط یا نفوذ در طرف مقابل مؤثر است، از توانایی‌ها و مهارت‌های کلیدی در مذاکره است که با شناخت حاصل می‌شود (موسوی، ۱۳۹۱: ۱۵۳) و همین مهارت است که قدرت در مذاکره را تعیین می‌کند. قدرت همچون رابطه‌ای در میان افراد است که در آن کسی بتواند دیگری را به انجام کاری وادار کند که مایل به انجام آن نیست؛ بنابراین قدرت به‌عنوان توانایی افراد برای رسیدن به اهداف مذاکره شناخته می‌شود (همان، ۱۵۱). همچنین شناخت و ادراک طرف مقابل، نقش مهمی در پیشبرد مذاکره دارد (J. Gelfand; M, Brett, 2004: 9). شناخت از طرف مقابل سبب می‌شود بتوان راه‌های نفوذ و تأثیرگذاری بر او را کشف کرد. آسیه با توجه به شناختی که از خصوصیات روحی همسرش داشت و اینکه می‌دانست او

آن‌چنان دچار حرص و طمع است که برای حفظ تاج و تختش، دستور به کشتن نوزادان داده است، این‌طور سخنش را به اتمام رساند: ﴿أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً﴾؛ برای اینکه فرعون فرزند نداشت و می‌خواست از این راه او را به طمع بیندازد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/ ۳۷۸). به این ترتیب آسیه با کمال عقلانیت و ملایمت، همسرش را با نظر خود همراه و موافق می‌سازد. بنابراین مهارت در برقراری ارتباط و رسیدن به نتیجهٔ مورد انتظار، دست برتر در مذاکره را تعیین می‌کند نه حاکمیت ظاهری.

* **تمرکز روی منافع به‌جای مواضع:** «منافع»، انگیزه و اهداف افراد است، اما «مواضع» همان موضوعاتی است که برای رسیدن به اهداف در مذاکره بیان می‌شوند (فیشر و یوری، ۱۳۹۶: ۷۲). قدرتمندترین منافع و خواسته‌ها، نیازهای اساسی انسان از جمله احساس تعلق خاطر و تداوم نسل است (همان، ۸۲). آسیه با کیاست خود بر روی همین نیاز دست گذاشت. منفعت فرعون که انگیزه و هدف او را تشکیل می‌داد، ایجاد امنیت برای حکومت خود بود و از این رو موضع کشتار فرزندان بنی‌اسرائیل را اتخاذ کرده بود. با توجه به سخنان آسیه به دست می‌آید که او با در نظر گرفتن منافع فرعون، کوشید با تصویر منفعتی دیگر که هدف هردوی آن‌ها بود، فرعون را از قتل این نوزاد منصرف کند تا بتوانند نوزادی را به فرزندخواندگی بپذیرند و لذت داشتن فرزند را حس کنند.

* **قاطعیت و صراحت در ابراز خواسته‌ها:** در مذاکره با اعضای خانواده باید مهربانی و قاطعیت را توأم با هم به‌کاربست. منظور از قاطعیت، خشونت نیست، بلکه محکم، جدی و استوار بودن در نظر و تصمیم است (امیرحسینی، ۱۳۹۰: ۸۹). صراحت و قاطعیت به‌معنای بیان صادقانه و مستقیم افکار برای حفظ حقوق خود و دیگران است (شعبانعلی، ۱۳۹۶: ۱۸۰). آسیه توانست به صراحت خواستهٔ خود را با جمله «لاتقتلوا» بیان کند. جمع آوردن خطاب «لاتقتلوه» اشاره به عاملان قتل است که افراد فراوانی به عنوان مباشر و مسبب این امر قتل بودند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۲/ ۳۰۱).

نتیجه‌گیری

داشتن مهارت برای مذاکره در خانواده، به کاهش درگیری‌ها و استحکام بیشتر بنیان خانواده کمک می‌کند. با توجه به آموزه‌های قرآن، لازم است معیار مذاکره در خانواده در درجهٔ اول کسب رضایت الهی قرار داده شود. همچنین هدایت روحی و معنوی اعضای خانواده باید در صدر اهداف و انگیزه‌های مذاکرات قرار گیرد. برای داشتن یک مذاکرهٔ موفق در خانواده باید در درجهٔ اول ارتباط سالم و محبت‌آمیزی با طرف مقابل برقرار کرد و کوشید هر دو طرف احساس برنده بودن داشته باشند. همواره طی فرایند مذاکره توجه شود که این «مشکل و مسئله» مورد اختلاف است که باید بر آن غلبه شود، نه طرف مقابل.

طی مذاکرات باید بتوان بر اساس عقلانیت، سوءبرداشت‌های طرف مقابل را اصلاح کرد و اعتماد او را جلب نمود. باید با شناخت طرف مقابل، فهرستی از منافع و خواسته‌های او را در ذهن خود آماده داشت تا بتوان در وقت نیاز، منافع و اهداف مشترک جدیدی در مذاکره معرفی کرد و بر پایهٔ آن مذاکره را پیش برد.

با تحقیقات گسترده‌تر در منابع اسلامی، می‌توان فن مذاکره را با تعالیم اسلامی تطبیق داد و اصلاح کرد و با فرهنگ‌سازی و آموزش آن در سطح عموم مردم، کیفیت روابط اعضای خانواده و در نهایت جامعه را ارتقا بخشید.

منابع

۱. ***قرآن کریم***.

۲. اصغری علائی، محمد، ***مذاکرهٔ خوب***، انتشارات اساتید دانشگاه، یاد عارف، تهران، ۱۳۹۶ش.

۳. اکبرزاده، محمدحسین، ***گام‌های مذاکره برای همه***، انتشارات راه‌دان، تهران، ۱۳۹۵ش.

۴. آل‌رسول، سوسن و طیبه محمدخانی، «اصول مؤثر بر روابط صمیمانه همسران با الگوبرداری از اسوه‌های قرآنی و همسران بهشتی»، ***مطالعات راهبردی زنان***، سال سیزدهم، شمارهٔ ۵۲، تابستان ۱۳۹۰ش، ص ۱۴۷_۱۸۳.

۵. امیرحسینی، زهرا، «اصول و شیوه‌های مؤثر در ارتباط والدین و فرزندان»، ***پژوهش‌نامهٔ اسلامی زنان و خانواده***، سال چهارم، شمارهٔ ۱۱، زمستان ۱۳۹۰ش، ص ۷۷_۱۰۷.

۶. انواری رستمی، علی‌اصغر، ***سیستم‌های خرید و انبارداری و توزیع***، انتشارات پیام نور، تهران، ۱۳۸۲ش.
۷. بروجردی، محمدابراهیم، ***تفسیر جامع***، صدر، تهران، چاپ ششم، ۱۳۶۶ش.
۸. بیابانگرد، اسماعیل و پرتورضایان، «مذاکره به جای مشاجره در خانواده»، **پیوند**، شمارهٔ ۳۲۷، دی ۱۳۸۵ش، ص ۱۴ـ۱۹.
۹. پیشگر، زری، «آداب سخن‌گفتن در قرآن و روایات»، ***فصلنامهٔ آفاق دین***، سال یکم، شمارهٔ ۴، بهار ۱۳۹۰ش، ص ۱ـ۲۶.
۱۰. جرجانی، حسین، ***جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)***، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ش.
۱۱. راهی، سعید مراد، ***اصول و فنون مذاکره، مؤثرترین روش برای حل و فصل صلح‌آمیز منازعات***، بهیر، تهران، ۱۳۸۹ش.
۱۲. رضائیان، علی، ***مدیریت تعارض و مذاکره (مدیریت رفتار سازمانی پیشرفته)***، سمت، تهران، ۱۳۸۲ش.
۱۳. رنجبر، رضا، ***هنر مذاکره، چانه‌زنی حرفه‌ای برای پیدا کردن راه حل مشکلات تجاری و اجتماعی***، انتشارات نظری، تهران، ۱۳۹۷ش.
۱۴. زاهدی، شمس السادات، «بررسی تطبیقی سبک‌های مذاکره در جهان»، ***فصلنامهٔ مطالعات مدیریت***، دورهٔ ششم، شمارهٔ ۲۱و۲۲، تابستان ۱۳۷۸ش، ص ۱۹ـ۳۷.
۱۵. شعبانعلی، محمدرضا، ***فنون مذاکره***، مؤسسهٔ نص، تهران، چاپ ششم، ۱۳۹۶ش.
۱۶. شیری، زهره، ***مهارت گفتگو برای همسران***، نشر سازمان بهزیستی کشور، تهران، ۱۳۸۷ش.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد، ***الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه***، نشر فرهنگ اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ***تفسیر المیزان***، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، قم؛ مرکز نشر فرهنگی رجا، تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیه، قم، ۱۴۱۷ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، انتشارات ناصرخسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۲۱. طیب، سید عبدالحسین، ***اطیب البیان فی تفسیر القرآن***، انتشارات اسلام، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۸ش.
۲۲. فیشر، راجر و ویلیام یوری، ***اصول و فنون مذاکره***، ترجمهٔ مسعود حیدری، سازمان مدیریت صنعتی، تهران، چاپ بیست و چهارم، ۱۳۹۶ش.
۲۳. گرجی، منیر، ***نگرش قرآن بر حضور زن در تاریخ انبیاء***، تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ش.

۲۴. گنابادی، سلطان محمد، ***تفسیر بیان السعادة فی مقامات العباده***، مؤسسة الاعلمی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۲۵. لطفی، سید مهدی و نسیبه علمایی، «بررسی بافت‌های تأثیرگذار در ارتباط میان‌فردی از دیدگاه قرآن»، ***دو فصلنامهٔ تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم***، سال سوم، شمارهٔ اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش، ص ۷ـ۳۰.
۲۶. معین، محمد، ***فرهنگ فارسی***، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ نهم، ۱۳۷۵ش.
۲۷. موسوی، علی‌محمد، «مذاکرات استراتژیک، راهبردها، تاکتیک‌ها و الزامات»، ***فصلنامهٔ پژوهش‌های بین‌الملل***، دورهٔ نخست، شمارهٔ ۴، تابستان ۱۳۹۱ش، ص۱۴۳ـ۱۷۲.
۲۸. میرباقری، محسن، ***به رنگ آسمان***، به‌نشر، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ سوم، ۱۳۸۷ش.
۲۹. نوری همدانی، حسین، ***ترجمهٔ تفسیر مجمع‌البیان***، نشر فراهانی، تهران، ۱۴۰۰ق.
۳۰. هاشمی، حسین ، «قرآن و کارکردهای نهاد خانواده»، ***پژوهش‌های قرآنی***، دورهٔ دوازدهم، شمارهٔ ۴۸، زمستان ۱۳۸۵ش، ص ۷۸ـ۱۰۵.
۳۱. هاشمیان‌فرد، زاهد، «اصول امنیت‌آفرین قرآن کریم در روابط میان ملت‌ها»، ***ماهنامهٔ نگرش راهبردی***، شمارهٔ ۹۱، خرداد ۱۳۸۷ش، ص ۹ـ۳۸.
32. J. Gelfand, Michele; M. Brett, Jeanne (2004). ***The Handbook of Negotiation and Calture***, California: Stanford.
33. Manning, Tony; Robertson,Bob (2003), "*Influencing and negotiating skills: some research and reflections part I: Influencing, strategies and styles*", ***Industrial and commercial training,*** volume 35, number 1.
34. Schermerhorn, J (1998). ***Basic Organizational Behavior****, second edition, John Wiley and sons.*

Negotiation Patterns in Family from the Qur'an Perspective

Dr. Alireza Dehghanpour (Corresponding Author), Assistant Professor, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran
Behnaz Sadeghi Gol, M.A in Qur'anic Studies, Kharazmi University, Tehran, Iran

One of the most useful methods to resolve disputes and improve mental health among family members is negotiation which we can see examples in the Qur'an. In some of these Qur'anic examples, negotiation is used to resolve family disputes. Therefore, it is important to identify and explain the method and position of negotiation in the Qur'an. This article examines the Qur'anic negotiation examples and also applies negotiation principles to it using descriptive-analytical method. The rules of this technique in family negotiation in the Qur'anic way include the following: emphasis on common interests, the principle of similarity in the influence process and presenting a proposal with conditional sentences.

Keywords: negotiation in the Qur'an, Qur'an verses, dispute resolution, principles of negotiation, common interests.

Comparing Heaven and Hell with Other Moral Motivation Factors in the Qur'an

Dr. Bibi Hakimeh Hosseini (Corresponding Author), Assistant Professor, University of Holy Quran Sciences and Education, Mashhad
Dr. Ali Asghar Shoa'I, Assistant Professor, University of Holy Qur'an Sciences and Education, Qom
.Hassan Ali Razi, PhD student, Islamic Education, Ferdowsi University of Mashhad

This article is organized against the suspicion that the Qur'anic morality is based on the fear of hell and the desire for heaven as well as lacks rational support. By analyzing the motivational verses of the Holy Qur'an and examining the commentators' views, this study has tried to discover and extract the motivational dimensions with a psychological approach and the relation and position of heaven and hell. The results showed that this doubt, with its incomplete induction from the Qur'an's verses can reveal regular and transcendent motives for moral action. Instinctual tendencies, religious beliefs, social acceptance, worldly and otherworldly rewards, just behavior and finally the love of worship are the most important motivating factors from the Holy Qur'an perspective, which were extracted and explained in this article. At the same time, fear and hope are also inherent in human beings and have significant functions in the anthropological system.

Keywords: moral motivation, Qur'anic ethics, innate tendencies; morality based on fear, heaven and hell.

Examining Opponents' Reaction to Divine promises' Commands and Prohibitions in the Qur'an

Qudsiyeh Fazeli (Corresponding Author), Master in Qur'anic Interpretation and Sciences, Qur'anic Sciences and Education University
Dr. Elahe Shah Pasand, Associate Professor Qur'anic Sciences and Education University

Many commandments and prohibitions are mentioned in the Qur'an along with promises, and some of these verses mentioned to people opposition to these commands. This descriptive-analytical study extracted the characteristics that lead to opposition to divine commands and prohibitions and classified them in four categories: cognitive factor, behavioral factor, emotional-motivational factor and a combination of these three (three-dimensional) factors. After processing and analyzing these factors, it became clear that cognitive characteristics had the lowest frequency, and behavioral factors, and then emotional-motivational factors, had the highest frequency among the causes of opposition. Therefore, the main reason for opposition to divine commands and promises do not come from cognition and knowledge, but from behavior and proper regulation of emotions and motivations.

Keywords: Divine Commands, Opponents' Reaction, Promise, Emotional-Motivational Factor, Cognitive Factor, Behavioral Factor.

Keywords: Interpretation methodology, interpretation knowledge, interpretive schools, interpretive method.

How the Devil Dominates Human Vision and Inclination and its Educational Consequences from the Qur'an Perspective

Ruhollah Shahriari (Corresponding Author), Ph.D student in Islamic Ethics, University of Islamic Sciences
Dr. Sadeq Karimzadeh, Assistant Professor, the Imam Khomeini Education & Research Institute

This study examines how the devil dominates human vision and inclination and its educational consequences from the Qur'an perspective with a descriptive-analytical method. The findings show that the devil uses negligence, histrionics, entertainment and long-term worldly desires, arguing among believers and creating fallacies in the path of recognizing and developing the true identity of the educator to influence the human cognitive realm. The devil also uses methods such as influencing tendencies, embellishing false thoughts and ideas, materialism, unfair deeds, stimulating the desire for immortality, stimulating power-seeking, and forming fear, sadness, and depression. The devil uses a variety of processes for these interventions and it does not use a straight linear pattern. In each case, the devil uses a combination of direct and indirect methods, as well as cognitive and tendency elements.

Keywords: the devil domination, vision realm, tendency realm, human education.

each context is closely related to this main subject, and finally, the purpose of the surah is to modify the lifestyle of the believers. The phonetic semantics of the surah indicates the miraculous harmony between the words and the content and the central theme of the surah.

Keywords: Semantic phones, Al-Ahzab Surah context, linguistic analysis, obedience to God and the Prophet, relationship between meaning and context, central subject.

Interpretation Methodology with Emphasis on Recognizing Interpretive Terminology

Dr.Mohammad Mahdi Masoudi (Corresponding Author), Assistant Professor, Department of Islamic Education, Eqlid Branch, Islamic Azad University, Eqlid, Iran
Dr.Mohammad Kazem Shaker, Professor of Qur'anic and Tradition Sciences, Allameh Tabataba'i University

Overview of the history of interpretation and the types of interpretive products offered so far; clarifies the need to classify interpretations on the basis of scientific criteria. Interpretations classification guides the commentators to make the interpretation more standardized, in addition to revealing the differences between the interpretations. Despite efforts to discipline these terms; different definitions have also been made due to different interpretations. In this article, the introduction and comparison of each of the mentioned terms and the logical relations that prevail among them have been investigated.

ABSTRACTS

Al-Ahzab Surah Linguistic Analysis Based on Semantic Phones

Hamideh Hassani Hosseinabadi, Student of the Qur'an and Tradition Sciences, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran
Dr. Delara Nemati PirAli, (Corresponding Author), Associate Professor, Department of Qur'anic and Tradition Sciences, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran
Dr. Susan Al-Rasoul, Professor, Department of Qur'an and Tradition, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran
Dr. Abdolmajid Talib tash, Associate Professor, Qur'an and Tradition Department, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran

According to the semantics, letters and words carry intrinsic meanings; therefore, this knowledge considers the phonetic expression of the text and its relationship with the meaning, content and requirements of speech. Phonetics is a necessary linguistic analysis of the text, which is to achieve the function of smaller units within a larger unit, which depends on finding the purpose of the text. In the Qur'an, finding the purpose of contexts is a prelude to the text analysis in terms of functions of its components, that is, the meaning induction by letters and words, which is a necessity for research. In reviewing Al-Ahzab surah, the following results are achieved: The main subject of the surah is obedience to God, the Prophet and his household, the subject of

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 150, Spring, 2021, 1442

Publisher: Islamic Research Foundation

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

Managing Director: Seyyed Mahmoud Marvian Hosseini

Editor –in-chief: M. M. Rukni Yazdi

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

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

Tel: 32232501-10

Fax: 32232517

Web Site: www.mishkat.islamic-rf.ir

E-mail: mishkat@islamic-rf.ir

بسمه تعالی

گواهی رتبه علمی

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

نشریه

مشکوه

با صاحب امتیازی **بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی** بر اساس آیین‌نامه نشریات علمی مصوب ۱۳۹۸/۰۲/۰۹ در ارزیابی سال ۱۳۹۹، موفق به کسب رتبه ب شده است.

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

رتبه علمی

ب

بررسی صحت گواهی در :
JOURNALS.MSRT.IR

محسن شریفی
مدیرکل دفتر سیاستگذاری و برنامه ریزی
امور پژوهشی و دبیر کمیسیون نشریات
علمی

مدیریت پژوهش و فناوری ایران
سامانه یکپارچه مدیریت
اطلاعات پژوهشی و فناوری
MAPFA.MSRT.IR

Mishkat

150

A Scientific Quarterly of Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi
Volu. 40,No.150, Spring 2021
ISSN 1683 - 8033

Al-Ahzab Surah Linguistic Analysis Based on Semantic Phones
Hamideh Hassani Hosseinabadi - Dr. Delara Nemati PirAli Dr. Susan Al-Rasoul - Dr. Abdolmajid Talib tash.....4-25

Interpretation Methodology with Emphasis on Recognizing Interpretive Terminology
Dr. Mohammad Mahdi Masoudi - Dr.Mohammad Kazem Shaker.....26-53

How the Devil Dominates Human Vision and Inclination and its Educational Consequences from the Qur'an Perspective
Ruhollah Shahriari - Dr. Sadeq Karimzadeh 54-81

Examining Opponents' Reaction to Divine promises' Commands and Prohibitions in the Qur'an
Qudsiyeh Fazeli - Dr. Elahe Shahpasand.....82-106

Comparing Heaven and Hell with Other Moral Motivation Factors in the Qur'an
Dr. Bibi Hakimeh Hosseini - Dr. Ali Asghar Shoa'l - Hassan Ali Razi.....107-129

Negotiation Patterns in Family from the Qur'an Perspective
Dr. Alireza Dehghanpour - Behnaz Sadeghi Gol.....130-147