

فکر و تمدن قرآن

سال چهارم / شماره ۱ / پیاپی ۱۱ / بهار ۱۴۰۲
شماره شاپا الکترونیک: ۳۳۵۶ - ۲۷۸۳
فصلنامه علمی

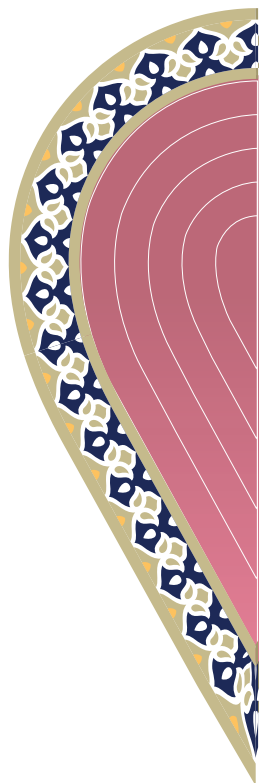


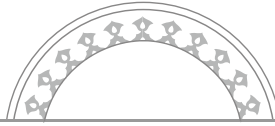
دانشگاه علوم قرآنی اصفهان



- ◆ الگوی نظری اطلاع رسانی مطلوب در مسئله بحران آب با تأکید بر آموزه‌های قرآن کریم
مهران فولادی نژاد • علی محمد مزیدی • حسین اسلامی
- ◆ مفهوم شناسی عبارت قرآنی (اسمهُ اَحْمَدُ) با رویکرد تحلیل قراین لفظی و غیرلفظی
صمد اسمی قیبه باشی • احمد امیدوار • مسعود اقبالی
مجید چهری
- ◆ گونه‌شناسی اختلافات مصاحف صحابه و انصار و تأثیر آن‌ها در پیدایش قرائات
مرتضی قاسمی حامد • مجتبی محمدی انویق
محمد رضا پیر چراغ
- ◆ ظرفیتهای تمدن‌سازی در داستان قرآنی حضرت آدم (ع)
روح الله سعیدی فاضل • حسن خرقانی
محمد ابراهیم روشن ضمیر
- ◆ تحلیل فرهنگ قرآنی «استیناس» در سوره نور بر اساس آرای مفسران
مریم سادات سجادی جزی • امیر احمد نژاد
مهدی حبیب‌اللهی
- ◆ دلالت پژوهی مبانی قرآنی، روایی و فقهی نفقه زن در پرتو جایگاه اقتصادی زنان؛ (بازفهم براساس فرهنگ معاصر نزول و فرهنگ حاضر)
فرزاد دهقانی • عبدالعظیم خروشی

فکر آرن
فرسنا و تمدن





فصلنامه علمی «قرآن، فرهنگ و تمدن»
دانشکده علوم قرآنی اصفهان (دولت آباد)

سال چهارم / شماره ۱ / پیاپی ۱۱ / بهار ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم _ دانشکده علوم قرآنی اصفهان
مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سید احمد سجادی جزوی
سر دبیر: دکتر محمدعلی چلونگر
مدیر اجرایی: دکتر مهدی اثنی عشران
کارشناس نشریه: لیلا قصابی

ویراستار: عبدالحامد مهدوی
روابط عمومی: مجتبی میرزاخانی
مترجم عربی: صبیح فرجی علوی
مترجم انگلیسی: سمانه حجارپور

طراحی و صفحه آرایی: مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان
صفحه آرا: نجمه عکاف‌زاده
طراح جلد: زینب ناجی

آدرس دفتر فصلنامه: اصفهان، دولت آباد، خیابان طالقانی، خیابان حسام
دولت آبادی، دانشکده علوم قرآنی اصفهان

تلفن: ۰۳۱۴۵۸۵۰۷۷۱ داخلی: ۱۱۷

ایمیل: qcc@quran.ac.ir شاپا الکترونیکی: ۳۳۵۶-۲۷۸۳

شيوه‌نامه نگارشی مقالات: در سایت فصلنامه WWW.qcc.quran.ac.ir

این نشریه در ارزیابی سال ۱۴۰۰ وزارت علوم، مرتبه «ب» را کسب کرده است.

اعضای هیئت تحریریه

♦ محمد علی چلونگر

دکتری تاریخ اسلام و استاد گروه تاریخ و ایرانشناسی دانشگاه اصفهان

♦ محسن دیمه‌کار گراب

دکتری علوم قرآن و حدیث و دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

♦ محمد حسین رجبی دوانی

دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه امام حسین علیه السلام

♦ نصراله شاملی

دکتری زبان و ادبیات عرب و استاد گروه عربی دانشگاه اصفهان

♦ نعمت الله صفری فروشانی

دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی و استاد گروه تاریخ جامعه المصطفی العالمیه

♦ رحمان عشریه

دکتری تفسیر و علوم قرآن کریم و دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

♦ محمد علی مهدوی راد

دکتری فقه و اصول و دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

♦ سید محمد نقیب

دکتری تفسیر و علوم قرآنی و دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

اعضای هیئت تحریریه بین‌الملل

هادی عبدالنبی محمد التمیمی، دکتری تاریخ اسلام و استاد دانشگاه نجف اشرف

عمار عبودی محمد حسین نصر، دکتری تاریخ اسلام و استاد گروه تاریخ دانشگاه کوفه

ارزیابان

♦ زهرا آبیاری

♦ رحمت شاسیته‌فرد

♦ فاطمه ایبک آبادی

♦ سید مصطفی طباطبایی

♦ مجید جعفریان

♦ آرمان فروهی

♦ مهدی حبیب الهی

♦ مجتبی قربانیا

♦ منصور داداش‌نژاد

♦ محمد محقق

♦ نصرالله شاملی

♦ اصغر منتظر القائم



موضوعات مورد پذیرش:

فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن در پی آن است که با ارائه مقالات اندیشمندان و فرهیختگان به تبیین تمدن اسلامی و همخوانی آن با فرهنگ غنی دینی که از سرچشمه قرآن و کلام معصومین سیراب می‌شود، بپردازد.

امید وافر داریم پژوهش‌گرانی که چنین دغدغه‌ای دارند، با ارسال پژوهش‌های مکتوب خود که حداقل یکی از شاخص‌های زیر را دارا باشد این فصلنامه را یاری رسانند:

۱- قرآن و تمدن:

- الف) مولفه های تمدنی قرآن
- ب) مباحث تمدن اسلامی - و زیر شاخه‌های آن- با استناد به قرآن کریم
- ج) تمدن نوین قرآنی
- د) مقایسه تمدن قرآنی با دیگر تمدن‌ها
- هـ) تمدن‌ها از نگاه قرآن
- و) مستشرقان و تمدن قرآنی
- ز) تحلیل تاریخی قرآن در ابعاد مختلف
- ح) سیر تاریخی قرآن پژوهی
- ط) تحلیل قصص و موضوعات قرآن با رویکرد تمدنی
- ی) سیره انبیاء و معصومین با رویکرد قرآنی

۲- قرآن و فرهنگ:

- الف) فرهنگ‌ها از منظر قرآن
- ب) تاثیرات فرهنگی قرآن
- ج) مقایسه فرهنگ قرآنی با دیگر فرهنگ‌ها
- د) قرآن و فرهنگ اجتماعی
- هـ) مستشرقان و فرهنگ قرآنی
- و) شاخص‌های فرهنگ ساز قرآن در ابعاد فردی





فهرست

- الگوی نظری اطلاع‌رسانی مطلوب در مسئله بحران آب با تأکید بر آموزه‌های قرآن کریم
 مه‌ران فولادی نژاد، علی محمد‌مزیدی، حسین اسلامی ۷
- مفهوم‌شناسی عبارت قرآنی (اسْمُهُ أَحْمَدُ) با رویکرد تحلیل قراین لفظی و غیرلفظی
 صمد اسمی قیه باشی، احمد امیدوار، مسعود اقبالی، مجید چهری ۳۹
- گونه‌شناسی اختلافات مصاحف صحابه و امصار و تأثیر آن‌ها در پیدایش قرائات
 مرتضی قاسمی حامد، مجتبی محمدی انویق، محمدرضا پیرچراغ ۶۳
- ظرفیت‌های تمدن‌سازی در داستان قرآنی حضرت آدم ع
 روح الله سعیدی فاضل، حسن خرقانی، محمد ابراهیم روشن ضمیر ۸۵
- تحلیل فرهنگ قرآنی «استیناس» در سوره نور براساس آرای مفسران
 مریم سادات سجادی جزئی، امیر احمدنژاد، مهدی حبیب الله ۱۰۷
- دلالت‌پژوهی مبانی قرآنی، روایی و فقهی نفقه زن در پرتو جایگاه اقتصادی زنان؛ (بازفهم براساس فرهنگ
 معاصر نزول و فرهنگ حاضر)
 فرزاد دهقانی، عبدالعظیم خروشی ۱۳۱

تذکر: ترتیب مقالات بر اساس زمان پذیرش مقاله می باشد

The theoretical model of optimal information in the issue of water crisis with an emphasis on the teachings of the Holy Quran

Received: 2023/02/19
Accepted: 2023/04/15

10.22034/JKSL.2023.384628.1186 
20.1001.1.27833356.1402.4.1.1.2 

Mehran Fuladinejad *
Ali Mohammad mazidi **
Hosein Eslami***

Abstract

This research has been done with the aim of providing a model to investigate the factors affecting water crisis information based on the teachings of the Quran. For this purpose, 21 managers, specialists and professors of communication, media, virtual space, Quranic sciences and water field were selected using theoretical targeted sampling and they were interviewed with the method of qualitative content analysis with an inductive approach. The data collection tool in this research was a semi-structured in-depth interview as well as a checklist to prepare and extract relevant verses. And the collection of findings continued until the theoretical saturation of information. According to the topic of the research, the questions in two dimensions include effective Quranic themes for the production of media content with the focus on preparing public opinion to be aware of the water crisis and the identification of factors affecting the desired information about the water crisis based on the teachings of the Holy Quran was presented to the audience and the findings in the study of Quranic concepts included water as the source of life, the need for it for humans, revival, abundance, nature, blessing, sustenance, reference to the capacities and capacity of water on earth, nature's need for water, purity, etc. Based on the findings from the interviews, the effective factors on informing were categorized into two dimensions of implementation and practical strategies. Timely and appropriate repetition of the issue of water crisis through the media, use of media capabilities, content creation by taking ideas from the concept of verses related to water and developing discourses on the issue of water crisis from implementation and confidence building strategies, strengthening responsibility and collective participation, enriching the content, Initiative and creativity, etc, as the central category of the report, are among practical

Keyword: Information, water crisis, blessing, water supply, Quran.

*. 1 Ph.D. student of social communication sciences, Meibod branch, Islamic Azad University, Meibod, Iran

porang_barbod@yahoo.com

** . Assistant Professor, Department of Social Communication Sciences, Meibod Unit, Islamic Azad University, Meibod, Iran (The Corresponding Author)

ali.mohammad.mazidi@maybodiau.ac.ir

***. Assistant Professor, Department of Management, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran

h.eslami@iau.ac.ir



.This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

النموذج النظري للتحقيق المطلوب في مسألة أزمة المياه اتناداً على تعاليم القرآن الكريم نوع المقال: بحث

تاريخ الاستلام: ٢٨ رجب ١٤٤٤
تاريخ القبول: ٢٤ رمضان ١٤٤٤

10.22034/JKSL.2023.384628.1186
20.1001.1.27833356.1402.4.1.1.2



مهران فولادي نجاد*
علي محمد مزدي**
حسين اسلامي***

خلاصة

تم إجراء هذا البحث بهدف تقديم نموذج للتحري عن العوامل المؤثرة نشر المعلومات حول أزمة المياه بناءً على تعاليم القرآن. لهذا الغرض، تم اختيار ٢١ مديراً ومتخصصاً وأستاذاً في مجال الاتصالات والإعلام والفضاء الافتراضي وعلوم القرآن ومجال المياه باستخدام عينات نظرية هادفة وتمت مقابلتهم من خلال طريقة تحليل المحتوى النوعي مع النهج الاستقرائي. كانت أداة جمع البيانات في هذا البحث عبارة عن مقابلة متعمقة شبه منظمة بالإضافة إلى قائمة مرجعية لإعداد واستخراج الآيات ذات الصلة، واستمر جمع النتائج حتى التشيع النظري للمعلومات. وبحسب موضوع البحث فإن الأسئلة على بعدين هما: محاور قرآنية فاعلة لإنتاج محتوى إعلامي مع التركيز على إعداد الرأي العام ليكون على دراية بأزمة المياه وتحديد العوامل المؤثرة في المعلومات المنشودة عن أزمة المياه بناءً على تعاليم القرآن الكريم و عرضها على الجمهور وتم تحليل النتائج التي توصلت إليها والتي تضمنت مفاهيم قرآنية شملت الماء، وحاجة الإنسان إليه، والنهوض بالتحقيق، والوفرة، والطبيعة، والبركة، والعيش، والإشارة إلى قدرات الماء على الأرض، حاجة الطبيعة إلى الماء، والنقاء، وما إلى ذلك. بناءً على نتائج المقابلات، تم تصنيف العوامل الفعالة للإعلام إلى بعدين من الاستراتيجيات التنفيذية والعملية. التكرار المناسب وفي الوقت المناسب لقضية أزمة المياه من خلال وسائل الإعلام، واستخدام القدرات الإعلامية، وإنشاء المحتوى من خلال أخذ الأفكار من مفهوم الآيات المتعلقة بالمياه وتطوير الخطابات حول قضية أزمة المياه من التنفيذ واستراتيجيات بناء الثقة، وتعزيز المسؤولية والمشاركة الجماعية، وإثراء المحتوى، والمبادرة والإبداع، وما إلى ذلك، باعتبارها الجوانب المحورية للمقال وهي من بين الاستراتيجيات العملية..

الكلمات المفتاحية: التناظر الثقافي، الأمثال القرآنية، أمثال العصر، القرآن الكريم.

*طالب دكتوراه في علوم الاتصالات المجتمعية فرع ميبد جامعة آزاد الإسلامية ميبود إيران

porang_barbod@yahoo.com

**أستاذ مساعد، قسم علوم الاتصالات المجتمعية، وحدة ميبد، جامعة آزاد الإسلامية، ميبد، إيران (الكاتب

الرئيسية) ali.mohammad.mazidi@maybodiu.ac.ir

***أستاذ مساعد، قسم الإدارة، فرع يزد، جامعة آزاد الإسلامية، يزد، إيران.

h.eslami@iau.ac.ir



الگوی نظری اطلاع‌رسانی مطلوب در مسئله بحران آب با تأکید بر آموزه‌های قرآن کریم



مهران فولادی نژاد*
 علی محمدزیدی**
 حسین اسلامی***

مقاله پژوهشی
 10.22034/JKSL.2023.384628.1186 doi
 20.1001.1.27833356.1402.4.1.1.2

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰
 پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۶

چکیده

این پژوهش باهدف ارائه الگو به منظور بررسی عوامل مؤثر بر اطلاع‌رسانی بحران آب مبتنی بر آموزه‌های قرآن انجام شده است. بدین منظور تعداد ۲۱ نفر از مدیران، متخصصان و اساتید ارتباطات، رسانه، فضای مجازی، علوم قرآنی و حوزه آب با استفاده از نمونه‌گیری هدفمند نظری انتخاب شده و با روش تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی مورد مصاحبه قرار گرفتند. ابزار جمع‌آوری اطلاعات در این پژوهش، مصاحبه عمیق نیمه ساختاریافته و همچنین چک لیست جهت تهیه و استخراج آیات مرتبط بود و جمع‌آوری یافته‌ها تا اشباع نظری اطلاعات ادامه یافت. باتوجه به موضوع پژوهش سوالات در دو بعد، شامل: مضامین قرآنی مؤثر جهت تولید محتوای رسانه‌ای با محوریت آماده‌سازی افکارعمومی جهت آگاهی از بحران آب و شناسایی عوامل مؤثر بر اطلاع‌رسانی مطلوب درباره بحران آب مبتنی بر آموزه‌های قرآن کریم به مخاطب مطرح شد و یافته‌ها در بررسی مفاهیم قرآنی شامل: آب منشأ حیات، نیازمندی به آن برای انسان، احیاء، فراوانی، طبیعت، برکت، رزاقی، اشاره به ظرفیت‌ها و گنجایش‌های آبی در زمین، نیاز طبیعت به آب، طهارت، گوارایی، جریان و حرکت پیوستگی منابع آبی، ناپایداری، شفاف‌خشی، رحمت الهی و گردش طبیعی آب بود. براساس یافته‌های حاصل از مصاحبه‌ها، عوامل مؤثر بر اطلاع‌رسانی در دو بعد راهبردهای اجرایی و کاربردی دسته‌بندی شد. تکرار به موقع و مناسب مسئله بحران آب از طریق رسانه، استفاده از ظرفیت‌های رسانه‌ای، تولید محتوا با ایده‌گرفتن از مفهوم آیات مرتبط با آب و توسعه گفتمان‌هایی با موضوع بحران آب، از راهبردهای اجرایی و اعتمادآفرینی، تقویت مسئولیت‌پذیری و مشارکت جمعی، غنی کردن محتوا، ابتکار عمل و خلاقیت و استفاده از ظرفیت روزنامه‌نگاری شهروندی با ارائه موضوع آب بعنوان مقوله محوری گزارش از جمله راهبردهای کاربردی است. بطور کلی اشاره به رهیافت منبع معتبر در این پژوهش، با تأکید بر بهره‌گیری رسانه از آیات مرتبط با آب از قرآن کریم است، تا بتواند تأثیر حد اکثری بر انواع مخاطب آبی داشته باشد.

واژگان کلیدی: اطلاع‌رسانی، بحران آب، برکت، رزق آبی، رحمت الهی، قرآن

* دانشجوی دکتری علوم ارتباطات اجتماعی، واحد میبد، دانشگاه آزاد اسلامی، میبد، ایران
 porang_barbod@yahoo.com

** استادیار گروه علوم ارتباطات اجتماعی، واحد میبد، دانشگاه آزاد اسلامی، میبد، ایران (نویسنده مسئول)
 ali.mohammad.mazidi@maybodiau.ac.ir

*** استادیار گروه مدیریت، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران
 h.eslami@iau.ac.ir





۱. مقدمه

اصطلاح «اطلاع‌رسانی»، مدتی طولانی است که برای مسؤولان رسانه‌های آشنا بوده اما با ورود شبکه‌های اجتماعی به عرصه اطلاع‌رسانی و ایجاد بحران‌های جدید و حیاتی مانند موضوع آب، این مفهوم تعابیر متفاوتی یافته و از دایره خبررسانی خارج و به رسالت آگاه‌سازی و اطلاع‌رسانی تغییر رویه داده است. در نشریه بررسی‌های سالانه علوم اطلاع‌رسانی، روبرت. س. تایلور تحت عنوان «جنبه‌های حرفه‌ای دانش اطلاع‌رسانی و تکنولوژی» سه تعریف برای دانش اطلاع‌رسانی آورده است. این سه تعریف دارای نکات مشترکی هستند اما هر یک به نکته‌ای خاص تأکید بیشتری کرده‌اند. تعریفی که ارائه خواهیم داد از ترکیب این سه تعریف بدست آمده است. اطلاع‌رسانی عبارت است از: رویکردی علمی که درباره کیفیت و کاربرد اطلاعات، نیروهای حاکم بر جریان اطلاعات و همه ابزارهای آماده سازی اطلاعات برای دسترسی و استفاده مطلوب، تحقیق می‌کند (Ahmed, ۲۰۱۴: ۲۵)، و رسانه با استفاده از این رویکردها به شکل اثرگذارتری محتوا را انتقال می‌دهد. در حقیقت اطلاع‌رسانی از طریق رسانه، پرداختن به آن بخشی از رویکردهای آگاهی بخشی است که به تولید، گردآوری، سازمان دهی، ذخیره، بازیابی، مترجم، انتقال، تبدیل و کاربرد اطلاعات مربوط می‌شود (مورس، ۲۰۱۹: ۷۴).

از سوی دیگر مسئله آب به موضوعی جهانی تبدیل شده است. مسؤولان و کارشناسان در عرصه‌های مختلف به شدت بر ضرورت توجه به بحران‌های فعلی و آینده آب تأکید دارند. حکمرانی آب، مصرف بهینه، توجه به منابع آبی و گرم شدن کره زمین هر روز از طریق رسانه‌ها اطلاع‌رسانی می‌شود. اما آنچه مهم است پرداختن به راهکارهای مناسب و ارائه الگوهای اطلاع‌رسانی مطلوبی است که بتواند باعث آگاه‌سازی مخاطبان شود و شرایط ذهنی آنان را جهت مشارکت در حکمرانی مناسب آب فراهم سازد. این پژوهش بدنبال ارائه رویکردی مبتنی بر مضامین مطرح در قرآن با موضوع آب است تا جهت تولید محتوا به منظور اطلاع‌رسانی به مخاطب درباره بحران‌های مرتبط با آب تأثیر حداکثری داشته باشد. اگرچه بررسی بسیاری از برنامه‌های رسانه‌ای نشان می‌دهد که بر مصرف صحیح آب و مقابله با بحران‌های آبی برنامه‌های زیادی ساخته شده است، اما این پژوهش به اطلاع‌رسانی مناسب و با استفاده از منابع قرآن تأکید دارد، تا ضرورت توجه به این مسئله را بیش از قبل تأکید نموده، چرا که بررسی بسیاری از آیات نشان می‌دهد بحران‌های آب در قرآن به اشکال مختلف پیش بینی شده است.

۲. بیان مسئله

امروزه کمبود آب به یک مسئله‌ی محوری تبدیل شده به طوری که در سال‌های گذشته بسیاری از شهرها و روستاها حتی با کمبود آب آشامیدنی مواجه شده‌اند و به دلیل گرمایش زمین و تغییر اقلیم، بحران آب و خشکسالی در سراسر دنیا تا سال ۲۰۲۵ ادامه خواهد داشت (محمدی گیوشاد، ۱۳۹۵: ۶۳). کارشناسان امور آب پیش بینی می‌کنند در آینده نه چندان دور تنش‌ها، درگیری‌های ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی بر سر مسئله آب بیشتر خواهد شد و از آنجا که همگان به آب شیرین و پاک نیاز دارند، دور از ذهن نخواهد بود که مناقشات آینده جهان بر سر منابع آب صورت گیرد. در ۵۰ سال گذشته ۳۷ مورد خشونت بین کشورها بر سر آب گزارش شده است که همه آن‌ها به جز ۷ مورد مربوط به منطقه خاورمیانه است (بزی، ۱۳۸۹: ۱۵). طبق اعلام مطالعات سازمان ملل متحد، کمبود آب به بحرانی حاد در سراسر خاورمیانه بدل شده و تن‌ها از طریق اعمال برنامه‌ریزی‌های کلان و واقع بینانه و مبتنی بر تعاملات بین‌المللی و با استفاده از تمامی امکانات و ظرفیت‌ها قابل کنترل خواهد بود (تقی پورو همکاران، ۱۳۹۹: ۹)، مسئله اصلی پژوهش پیش‌رو این است که اطلاع‌رسانی به مخاطب درباره بحران آب مبتنی بر آموزه‌های قرآن چه شاخصه‌هایی دارد؟ برای اطلاع‌رسانی به مخاطب در این حوزه، نیاز به انجام برنامه‌ای طولانی مدت است که براساس پژوهش‌های اندیشمندان صرفاً از طریق جامعه‌پذیری اتفاق می‌افتد. زیرا جامعه‌پذیری فرایندی طولانی مدت و اثربخش است. در حال حاضر، کمبود و خلأ مطالعه، پژوهش، نشست و هم‌اندیشی میان حوزه‌های جامعه‌پذیری رسانه یا اطلاع‌رسانی پیوسته درباره آب و قرآن بعنوان یک منبع موثق، آشکار است. استفاده از رسانه‌ها برای کمک به تأمین شرایط ذهنی از طریق اطلاع‌رسانی و آموزش جامعه مخاطب مورد توجه قرار می‌گیرد. همچنین استناد رسانه به آیه‌ها و مضامین قرآنی درباره آب منجر به اطلاع‌رسانی قوی و مؤثر بر مخاطب می‌شود. همچنین در ایران نیز تقاضا و مطالبه بازسازی حکمرانی آب آن طور که باید و شاید به صورت یک نیاز عمومی و عزم ملی هنوز ظهور پیدا نکرده است. اما آنچه واضح است این حکمرانی مطلوب نیز در کنار مضامین قرآنی عملی می‌شود. زیرا بررسی آیات قرآن با موضوع آب نشان می‌دهد بسیاری از این آیات به صرفه‌جویی و مصرف بهینه و حتی پیش‌بینی آینده آبی بعنوان یک منبع حیاتی تأکید داشته‌اند. همچنین نگاه نرم افزاری به حکمرانی



خوب آب، نیازمند تعامل بیشتر دولت و مردم است و بخش عمده‌ای از این آموزش و فرهنگ‌سازی بر عهده رسانه‌هاست. اطلاع‌رسانی درباره مسائل محیط اطراف، بحران‌ها و چالش‌های موجود یا پیش‌رو از مهم‌ترین وظایف رسانه‌ها است. اما مسئله بحران آب علاوه بر جنبه‌های حیاتی آن، جنبه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مدیریتی دارد. از مهم‌ترین ملزومات اطلاع‌رسانی صحیح داشتن محتوای مناسب جهت تولید محتوای اثرگذار و عمیق است که از نظر احساسی، منطقی و رفتاری تغییرات لازم را ایجاد نماید. به همین دلیل بهره‌مندی از منابع قرآن در کنار این ملزومات - در صورت تولید محتوا از مضامین نهفته در قرآن - می‌تواند اثرگذاری بیشتری در جامعه بر مخاطب به همراه داشته باشد.

۳. پیشینه پژوهش

یافته‌های پژوهش اسماعیلی ایولی (۱۴۰۰)، با عنوان «اهمیت آب در قرآن و اخلاق اسلامی» باروش تحلیل محتوا نشان می‌دهد به موازات پیشرفت صنعتی بشر، محیط زیست در معرض خطر قرار گرفت و کنوانسیون‌های مختلفی در قرن گذشته برای حفاظت از آب، خاک و لایه اوزون امضا شد تا جلوی تخریب کره زمین را بگیرد. اما همچنان آلودگی محیط زیست و کاهش منابع آب شرب ادامه دارد. این نتیجه در آیات متعددی از قرآن نیز مشاهده شده است.

علیخانی (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «منزلت آب و تضمین منابع آبی برای توسعه از منظر آیات قرآن» که باروش تحلیل کیفی انجام شده، به این نتیجه رسید که راه بقای منابع آبی با استفاده از آیات قرآن آن است که بشر، وضعیت آب را در شرایط کنونی و آینده جهان مورد واکاوی قرار دهد. با توجه به مطالعات علمی، برای تداوم صحیح حیات نسل بشر، لازم است تا آموزه‌های قرآنی در مورد عنصر حیات بخش آب و چگونگی استفاده از آن، مورد توجه جدی قرار گیرد.

سلیمانی باغشاه و موسوی مقدم (۱۳۹۹)، پژوهشی با عنوان «سبک زندگی در تعامل با آب با تکیه بر آموزه‌های قرآن» باروش توصیفی-تحلیلی انجام داد که نتایج آن نشان می‌دهد قرآن دارای اصول اخلاقی و عملی ارزشمندی با موضوعات صرفه جویی، رعایت حقوق دیگران، و یا حرمت اسراف و آلودگی آب است.

درویشی (۱۳۹۸)، در مقاله‌ای با عنوان «شناخت موقعیت جغرافیایی چشمه آب حیات بر اساس قرآن کریم» باروش اکتشافی به این نتیجه دست یافت، یکی از موضوعات

جالبی که قرآن کریم در قالب داستانی زیبا و عبرت آموز بدان پرداخته، مسئله جاودانه شدن انسان و زنده شدن ماهی در چشمه آب حیات (مجمع البحرین)، است که در جریان داستان همراهی حضرت موسی و خضر علیهم‌السلام، اتفاق افتاده است. این یکی از چند رویداد تاریخی است که خداوند برخلاف بعضی از مکان‌ها اشارتی دقیق به موقعیت مکانی و جغرافیایی آن ننموده است. هدف اصلی این تحقیق تعیین دقیق مجمع البحرین و بررسی وضعیت جغرافیایی آن بر اساس آیات ۶۰-۶۴ سوره کهف و هدف فرعی اثبات ارتباط بین علم جغرافیا و قرآن است.

عالی‌پور هفشجانی و مشهدی (۱۳۹۸)، در پژوهشی باعنوان «بررسی علمی دیدگاه قرآن درباره‌ی نقش سلامتی‌بخش آب در زندگی بشر» باروش توصیفی-تحلیلی به این نتیجه رسید که خداوند در قرآن بیش از ۶۵ بار لفظ آب را بیان کرده و در هر بار اوصاف حکمت‌آمیزی برای آن برمی‌شمارد. قرآن مجید آب را در هشت زمینه‌ی مختلف شامل حیات‌بخش، طاهر، شفابخش، تغذیه، دلپذیر (گوارا)، بودن، پیوند دهنده‌ی انسان‌ها و تجارت و نقش اداره‌کنندگی چرخه‌های زیست‌محیطی زمین توصیف و آن را به سه دسته‌ی آب طهور، آب دلپذیر (گوارا)، و آب‌شور تقسیم می‌کند. بر اساس منابع علمی، آب‌های طبیعی ویژگی‌های فیزیکی، شیمیایی، بیولوژیکی و درمانی مختلفی دارند. این ویژگی‌ها مرسوم پیوندهای هیدروژنی و ساختار مولکولی آب و نوع و مقدار ترکیبات معدنی آن است. از این‌رو، این عوامل کارکردهای متفاوتی برای انواع آب‌های طبیعی فراهم می‌نماید.

وحدت آزاد و روحانی مشهدی (۱۳۹۷)، مقاله‌ای باعنوان «اعجاز علمی قرآن در بیان پدیده نفوذ آب به اعماق زمین» با روش تحلیل محتوای کیفی انجام داد که یافته‌های آن نشان می‌دهد خداوند متعال در سه آیه از قرآن و با سیاق تهدید، از فرورفتن آب‌های زمین به گون‌های که امکان بازیافت آن میسر نباشد، سخن گفته‌است.

عیسی پور و عابدی (۱۳۹۷)، در پژوهشی باعنوان «بررسی مصرف آب در نیروگاه‌های حرارتی و ارائه راهکارهای اصلاح الگوی مصرف» جهت ارائه راهکار به دستورات قرآن استناد کرده است.

یافته‌ها نشان داد در قرآن کریم پنجاه و شش آیه در مورد پیدایش و اهمیت آب و وابستگی حیات به این ماده ارزشمند آورده شده است. این یافته با نتایج علمی مطابقت داده شد. به دلیل موقعیت خاص جغرافیایی کشور، کاهش ریزش‌های جوی و محدودیت‌های منابع آب سهم ایران از کل منابع تجدید شونده در جهان تن‌ها ۰/۳۴



درصد می‌باشد و با توجه به ساکن بودن یک درصد از کل جمعیت جهان در کشور، ایران فقیرترین کشور از لحاظ منابع آبی سرانه در قاره آسیا است.

ملکی نژاد، طاهری و اسکندری (۱۳۹۶)، در پژوهشی با عنوان «مدیریت منابع آب از دیدگاه قرآن کریم» باروش کیفی به این نتیجه رسید، آب از عمده‌ترین عناصر طبیعت به شمار می‌آید، به طوری که در میان ادیان الهی هیچکدام به اندازه دین مبین اسلام، به ویژه قرآن کریم، به موضوع «آب» نپرداخته‌اند. تنوع موضوعی، تفصیل مباحث آب و تأکیدات قرآن به ارزش و اهمیت آب، بیانگر این حقیقت است که توجه قرآن، به طبیعت و بالاخص آب همه سویه بوده است.

محمدی و امین و همکاران (۱۳۹۵)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی اهمیت آب از دیدگاه قرآن کریم» که باروش توصیفی-تحلیلی انجام شد، به این نتیجه رسید، با توجه به اینکه انسان به طرق مختلف با انجام فعالیت‌های کشاورزی، صنعتی و... به راحتی آب این نعمت مقدس خداوندی را آلوده می‌نماید با گذشت زمان مخازن آب سالم و گوارا به تدریج آلوده شده و شاهد تنزل کیفیت آب به خصوص منابع محدود آب شیرین است. براین اساس رویکردهای قرآن و سفارشات مطرح در آن می‌تواند به پیشگیری این آسیب کمک نماید. وجه تمایز این پژوهش با سایر پژوهش‌های انجام شده در این است که، پژوهش فعلی به دنبال ارائه الگو به منظور شناسایی مولفه‌های مناسب جهت اطلاع‌رسانی درباره بحران آب مبتنی بر آموزه‌های قرآن است. زیرا آنچه در قرآن آمده، سند نبوت و معجزه جاویدان خاتم انبیا است. از آن‌جا که قرآن کریم سرچشمه و منبع اصلی همه حقایق و معارف اسلامی است، لذا با فصیح‌ترین کلمات و بلیغ‌ترین بیان، مسائل اعتقادی و نیازهای دینی بشر را بازگو نموده است و در این باره می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل ۱۶: ۸۹)، یعنی کتابی که هر چیز را روشن می‌کند به سوی تو فرستادم. براین اساس و با تأکید بر متن قرآن مبتنی بر توجه به نیازهای بشر، می‌توان مفاهیم نهفته در قرآن را برای تولید محتوا در رسانه استفاده کرد که پژوهش‌های قبلی تاکنون به مفاهیم قرآنی به عنوان عناصر اولیه تولید محتوا برای رسانه نپرداخته‌اند.

۴. مبانی نظری پژوهش

رسانه‌ها از حساس‌ترین نقاط استراتژیک در هنگام بروز بحران در سطح داخلی و بین‌المللی هستند و بخشی از مدیریت بحران بر عهده رسانه‌ها قرار گرفته است.

چراکه رسانه‌ها اولین نهادی محسوب می‌شوند که داده‌ها و خبرهایشان مورد بررسی قرار می‌گیرد و یکی از عمده‌ترین دغدغه‌ها و بحران‌هایی که بسیاری جوامع و از جمله ایران بدان گرفتار است بحران آب و کمبود ذاتی آن است (جوانمرد و غلامپور، ۱۳۹۳: ۸۹). بحران آب از نوع بحران‌های خزنده و تدریجی است، این شکل از بحران از نابسامانی‌های موجود در یک سیستم آغاز می‌شود و به دلیل بی‌توجهی و نادیده گرفتن، به تدریج دامنه و سطح آن افزایش می‌یابد. همچنین انتقال از یک حوزه تعریف شده مثل حوزه اقتصادی به حوزه‌های دیگر همچون فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و غیره مدیریت آن را با مشکل مواجه می‌کند. این شکل از بحران‌ها معمولاً حالتی مزمن دارند و با تأثیر منفی در زیرساخت‌های اجتماعی در ترکیب با انواع دیگر بحران‌ها موجب وخامت و تشدید شرایط بحران می‌شوند. در این نوع بحران مدتی طول می‌کشد تا تغییرات کوچک پله‌پله به نتایج اساسی منتهی شود (نصراللهی، ۱۳۹۲: ۱۰۹)

رسانه‌های جمعی از چند لحاظ میانجی هستند، یکی اینکه غالباً میان ما به عنوان دریافت‌کننده و آن بخش از تجربه بالقوه‌ای که خارج از ادراک یا تماس مستقیم ما است، قرار می‌گیرند؛ دوم ممکن است، میان ما و سایر نهادهایی که با آن سرو کار داریم (قانون، صنعت، دولت و غیره)، قرار گیرند؛ سوم امکان دارد پیوندی میان نهادهای گوناگون ایجاد کنند؛ چهارم رسانه‌ها، مجراهایی هستند که توسط آن‌ها دیگران با ما و ما با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم و پنجم اینکه غالباً رسانه‌ها با فراهم آوردن اسباب و لوازم، به ادراک ما از سایر گروه‌ها، سازمان‌ها و رویدادها شکل می‌دهند (مک کوئیل، ۱۳۸۲: ۸۳). راسموسن، با اشاره به مدل مدرن‌سازی گیدنز (۱۹۹۱)، اینگونه بحث می‌کند: رسانه‌های نوین از نظر کیفی آثار متفاوتی را بر جامعه شبکه‌ای مدرن می‌گذارند. کمک اصلی که آن‌ها می‌کنند این است که فاصله در حال گسترش بین جهان خصوصی و عمومی «جهان هستی» و جهان نظام‌ها و سازمان‌ها پر شود. این فاصله شاید در اثر بزرگ‌راه‌های جدید الکترونیکی در حال افزایش باشد. برخلاف تلویزیون رسانه‌های نوین می‌توانند در برنامه‌های زندگی فردی، نقش مستقیم داشته باشند (راسموسن، ۲۰۰۰: ۱۶۰).

همچنین رسانه‌ها نقش بسیار مهمی در تسهیل جامعه‌پذیری دارند، منظور از اجتماعی شدن یا جامعه‌پذیری آن است که یک انسان از بدو تولد چگونه با جامعه و فرهنگ (ارزش‌ها و هنجارهای آن)، انطباق می‌یابد (رفیع پور، ۱۳۸۷: ۳۵۰)، فرایندی که به انسان،

1. Socialization



راه‌های زندگی کردن در جامعه را می‌آموزد، شخصیت می‌دهد و ظرفیت‌های او را در جهت انجام وظایف فردی و به عنوان عضو جامعه توسعه می‌بخشد. (کوئن، ۱۳۸۷: ۱۰۱). در جامعه‌پذیری ثانویه یکی از عوامل اصلی، رسانه‌های ارتباط جمعی هستند (ستوده، ۱۳۷۶: ۱۰۲). از دیدگاه فردی، فرآیند اجتماعی شدن به معنای گسترش «من اجتماعی» است. مید^۱ و همچنین کولی^۲ صاحب‌نظرانی از مکتب شیکاگو هستند که اجتماعی شدن را از این دیدگاه مورد بررسی قرار داده‌اند. از دیدگاه اجتماعی، اجتماعی شدن فرآیند انتقال میراث فرهنگی و تداوم آن از این طریق است. جامعه باقی نمی‌ماند مگر آنکه بین اعضا نوعی وفاق در شیوه‌های اصلی عمل و اندیشه به وجود آید و در خلال قرون تداوم یابد (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۲۱۳). رسانه‌های جمعی به عنوان یکی از عوامل بسیار مهم اجتماعی کردن مطرح هستند. روزنامه‌ها، نشریات ادواری، مجلات و به ویژه تلویزیون و رسانه‌های نوین ماهواره‌ای، الکترونیکی و دیجیتالی، هر روزه مورد استفاده وسیع گروه‌های مختلف اجتماعی و از جمله کودکان، نوجوانان و جوانان قرار می‌گیرد و نگرش و عقاید آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. تحقیقات فراوانی انجام شده که تأثیر برنامه‌های رسانه‌یی را بر نگرش‌های کودکان و بزرگسالان تحلیل کرده‌اند. اگر چه هنوز بیشتر این تحقیقات از نظر استنباط قطعی نیستند، اما نمی‌توان انکار کرد که رسانه‌های جمعی انواع گوناگونی از اطلاعات و محتوا (به ویژه هنجارها و ارزش‌ها)، را انتقال می‌دهند (گیدنز، ۱۳۷۷: ۸۸). بنابراین در جریان جامعه‌پذیری کودکان، نوجوانان و جوانان، رسانه‌ها نقشی اساسی ایفا می‌کنند، بدین معنی که ارزش‌ها و هنجارهای خانوادگی و اجتماعی را به نسل جدید انتقال و آن را درونی می‌کنند. اهمیت و نقش آموزشی وسایل ارتباط جمعی در دنیای معاصر را نقش «آموزش موازی» یا آموزش دایمی می‌دانند. حتی عنوان شده که خانواده و نهادهای آموزشی در حال رها کردن نقش آموزشی و پرورشی خود به وسایل ارتباط جمعی می‌باشند (علی اکبری، ۱۳۹۲: ۱۲۲). دونالد شاو و مکسول مک کامبز، واضعان نظریه برجسته‌سازی^۳ مهم‌ترین تأثیر وسایل ارتباط جمعی را ایجاد نظم فکری مخاطبان و نظم دادن به دنیای پیرامون می‌دانند (شاو و مک کامبز، ۱۳۸۳: ۱۳۷). آلبرت باندورا^۴ در نظریه

1. G.H.mead
2. C.H.cooley
3. Agenda setting
4. A. Bandura

«یادگیری اجتماعی و جامعه‌پذیری^۱ عنوان می‌کند که انسان‌ها آنچه را که برای راهنمایی و عمل در زندگی نیاز دارند، صرفاً از تجربه و مشاهده مستقیم یاد نمی‌گیرند، بلکه عمده آن‌ها به طور غیرمستقیم و به ویژه از طریق رسانه‌های جمعی آموخته می‌شود (مک کوایل، ۲۰۰۶: ۴۹۳). رسانه‌های جمعی، به خصوص رسانه‌های تصویری، منبع اصلی یادگیری اجتماعی هستند. رسانه‌ها اگر چه تن‌ها منبع یادگیری اجتماعی نیستند و نفوذ و تأثیرشان به دیگر منابع یادگیری یعنی والدین، دوستان و معلمان وابسته است، ولی روی مردم تأثیر مستقیم دارند و این تأثیرگذاری به میانجی نفوذ شخصی یا شبکه‌های اجتماعی صورت نمی‌گیرد (باندورا، ۲۰۰۲: ۱۴۰).

ملوین دفلور^۲ و اورت دنیس^۳ به دو جنبه متفاوت جامعه‌پذیری رسانه‌ها اشاره می‌کنند: اولین آن‌ها نظریه الگوبرداری است که طی آن مخاطبان، الگوهای رفتاری به نمایش درآمده در رسانه‌ها را جالب و قابل تقلید تشخیص می‌دهند. دومین جنبه‌ی جامعه‌پذیری وسیع‌تر است و برخلاف الگوبرداری قبلی که متوجه رفتار فردی است، نوعی رفتار اجتماعی است و الگوها را برای رفتار فرد در یک گروه اجتماعی ارائه می‌دهد (دفلور و دنیس، ۱۳۸۳: ۶۳۸). گربنر^۴ در نظریه کاشت^۵ عنوان می‌کند: در واقع رسانه‌ها به ویژه تلویزیون گرایش دارند روایت‌هایی یکسان و نسبتاً مورد وفاق از واقعیات اجتماعی ارائه و مخاطبان خود را سازگار با آن «فرهنگ پذیر» کنند (مک کوایل، ۱۹۹۴: ۹۹). مورگان^۶ و شاناهان^۷ می‌نویسند: بینندگان پر مصرف و کم مصرف از جدای از تلویزیون، با هم متفاوتند و برای تبیین این تفاوت، عوامل دیگری به جز تلویزیون در کار است. از جمله مهم‌ترین این عوامل، عوامل جمعیتی (سن، جنس و ...) است که هم بر میزان تماشای تلویزیون و هم برداشت آنان از برنامه‌ها تأثیر می‌گذارد (مورگان و شاناهان، ۱۹۹۷: ۱۱). طبق نظریه نیازجویی از سوی ویندال و اولسون (دهقان، ۱۳۷۶: ۲۱۶)، اگر رسانه نیاز مخاطبان را برطرف نکند، از آن رویگردان می‌شوند و به رسانه‌های دیگر روی می‌آورند. از این رو می‌توان گفت، اعتماد رسانه‌ای در حوزه محیط زیست یکی از مهم‌ترین عوامل در تغییر رفتار زیست

1. Social learning
2. m. Defleur
3. E. Denis
4. Gerbner
5. Cultivation Theory
6. M. Morgan
7. J. Shanahan



محیطی خواهد بود. بر اساس نظریه الگوی نوین زیست محیطی^۱ دان لاپ^۲ و ون ولایر^۳ (۱۹۷۸)، محیط زیست به اندازه فرآیندهای سیاسی و اقتصادی، برای درک شرایط اجتماعی ضروری است. پارادایم نوین زیست محیطی، ارزش و نگرش زیست محیطی در کنار دانش و آگاهی را از نتایج عملکرد، زمینه ساز رفتار بهینه‌ی زیست محیطی می‌داند (بلیکی، ۱۳۸۴:۱۶۴). بر اساس مدل گراب^۴ (۱۹۹۵)، افراد هر چه بیشتر در مورد محیط زیست بدانند، رفتارهای محافظتی بیشتری نسبت به آن از خود نشان می‌دهند. بر اساس نتایج تحقیقات می‌توان گفت که صاحب‌نظران به این اصل اذعان دارند که راه بهبود شرایط زیست محیطی، تغییر رفتار و عملکرد انسان‌ها در تعامل با محیط زیست است و از مهم‌ترین وجوه مؤثر بر تغییر عملکرد می‌توان به تغییر در نگرش زیست محیطی از طریق اشاعه دانش و اطلاعات مربوط اشاره کرد که رسانه‌ها ابزار اصلی در این اطلاع‌رسانی به حساب می‌آیند (صومعه سرایی، شهابی، شبکلایی، ۱۳۹۵). پژوهش صاحب‌نظرانی چون بوردن^۵ و اسکتینو^۶ (۱۹۷۹)، اسکان^۷ و هولزر^۸ (۱۹۹۰)، کایزر^۹ و همکاران (۱۹۹۹)، و نیز بایارد^{۱۰} و جولی^{۱۱} (۲۰۰۷)، نشان داده است که بین دانش زیست محیطی و رفتارهای زیست محیطی رابطه وجود دارد. (رجاییان، ۱۳۹۶: ۱۴۶)، از سوی دیگر، موضوعات زیست محیطی در چند دهه‌ی اخیر از مسائل مهم بین‌المللی بوده‌اند تا جایی که به آن چالش بزرگ قرن بیست و یکم گفته‌اند (ایید و کونلیز، ۱۳۹۲: ۱۳). در آخرین گزارشی که دانشگاه ییل از شاخص وضعیت موجود زیست محیطی کشورها منتشر کرده است ایران در بین ۱۳۲ کشور رتبه‌ی ۸۳ را دارد (گودینی، ۱۳۹۵: ۶۸)، و در گزارشی که در لوموند منتشر شده است بنا به گفته‌ی کارشناسان، ایران در ۳۰ سال آینده با خشکسالی روبرو خواهد بود. مدیریت منابع آب بطور مستقیم و غیرمستقیم با جنبه‌های اقتصادی، اجتماعی، صنعتی، محیط زیستی، سیاسی و امنیتی

-
1. New Environmental Paradigm
 2. Dunlap
 3. Van Liere
 4. Grob
 5. Borden
 6. Schettino
 7. Schahn
 8. Holzer
 9. Kaiser
 10. Bayard
 11. Jolly

جوامع در ارتباط است و حکمرانی و سوء مدیریت این منابع آبی مشترک می‌تواند به نحو اجتناب ناپذیری به یک مقوله سیاسی و امنیتی تبدیل شود. به عبارتی آب نمی‌تواند از سیاست، اجتماع و مردم جدا شود (گرانمایه پورویگدلی، ۱۳۹۵: ۴۴). آب در ایران هم چون سایر نقاط دنیا در زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایرانیان هرگز غایب نبوده اما در گفتمان‌های رسانه‌ای، اغلب به حاشیه رانده شده و این قابل درک و منطقی نیست. رسانه‌ها و به ویژه مطبوعات وظیفه اطلاع‌رسانی، آموزش و فرهنگ‌سازی در مورد آب را به عهده دارند. زیرا رسانه‌ها مورد توجه مردم هستند و هر فردی بخشی از شبانه روز خود را به مطالعه، دیدن یا شنیدن آن‌ها اختصاص می‌دهد. یکی از موضوعاتی که همواره در رسانه‌ها مطرح می‌شود، جنگی است که دیر یا زود بر سر منابع محدود آب در خواهند گرفت. واقعیت این است که منابع آب شیرین بر روی کره‌ی زمین ثابت است، ولی میزان تقاضا برای این منابع، سال به سال افزایش می‌یابد و دو عامل افزایش جمعیت و تغییرات اقلیمی رقابت را تشدید می‌نمایند. به طور کلی سیستم‌های منابع آب، به عنوان یک سیستم درهم تنیده‌ی جفت شده‌ی انسانی-طبیعی، از چهار زیرسیستم تشکیل شده‌اند که عبارت‌اند از: ۱- زیرسیستم طبیعی؛ ۲- زیرسیستم انسانی-اجتماعی-اقتصادی ۳- زیرسیستم نهادی-سازمانی-حقوقی و ۴- زیرسیستم سیاسی-امنیتی و هیدروپلیتیکی (گرانمایه پور و بیگدلی، ۱۳۹۵). این نگاه به ما یادآوری می‌کند محیط زیست انسان یک سیستم و کلیت یکپارچه است که هر زیر سیستم در آن مهم و ضروری است. اما پیشی گرفتن مسائل سازه‌ای و فنی نسبت به مسائل انسانی و زیست محیطی تعادل این سیستم در هم تنیده‌ی انسانی و طبیعی را بر هم زده است. کتاب «رویارویی رسانه‌ها با آب و هوا» که توسط الیزابت اید و ریستو کونلیوس نوشته شده است، بر «نقش و مسئولیت روزنامه‌نگاری در برقراری ارتباط» با چالش جهانی قرن بیست و یکم و تلاش جهانی برای حل آن تأکید دارد (ایدو کونلیوس، ۱۳۹۲: ۱۹).

پرسش‌های مطرح در این پژوهش این است که مضامین قرآنی مؤثر جهت تولید محتوای رسانه‌ای با محوریت آگاه‌سازی مخاطب درباره بحران آب چه مواردی است و عوامل مؤثر بر اطلاع‌رسانی به مخاطب از طریق رسانه درباره بحران آب مبتنی بر آموزه‌های قرآن چیست؟



۵. روش تحقیق

روش مورد استفاده در این تحقیق، تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی است. جامعه آماری این پژوهش شامل مدیران، متخصصان و اساتید علوم ارتباطات، رسانه، فضای مجازی، علوم قرآنی و کارشناسان حوزه آب از دانشگاه‌های مختلف بود که از این میان تعداد ۲۱ نفر انتخاب و مورد مطالعه قرار گرفتند. همچنین آیات مرتبط با بحران آب یا پیش‌بینی تهدیدات آبی با نرم افزار کاوشگر قرآنی شمس و جستجوی واژه آب در قرآن استخراج شد و صرفاً به آیات مرتبط با همین دو حوزه در مصاحبه‌ها استناد شده و نتیجه گیری انجام شد. سپس با مراجعه به افراد مورد مطالعه، اطلاعات آن‌ها با استفاده از مصاحبه عمیق استخراج و با تبدیل مصاحبه‌ها به متن، از طریق فرایندهای طبقه‌بندی نظام‌مند، کدبندی، و تم‌سازی مورد تحلیل قرار گرفت. روش نمونه‌گیری در این پژوهش از نوع هدفمند بود.

در این پژوهش جمع‌آوری یافته‌ها تا اشباع نظری اطلاعات ادامه یافت بدین معنی که دیگر هیچ یافته دیگری به یافته‌های قبلی اضافه نشد. در پژوهش حاضر برای تجزیه و تحلیل اطلاعات از فرایند کدگذاری گلگیری استفاده شد و یافته‌ها بر اساس کدگذاری باز، انتخابی و نظری دسته بندی و تلخیص شد.

۶. یافته‌های پژوهش: بخش مضامین قرآنی

این پژوهش باهدف الگوی نظری اطلاع‌رسانی مطلوب در مسئله بحران آب با تأکید بر آموزه‌های قرآن کریم انجام شد.

پرسش اول

مضامین قرآنی مؤثر جهت تولید محتوای رسانه‌ای با محوریت آگاه‌سازی مخاطب درباره بحران آب چه مواردی است و شاخص‌های اطلاع‌رسانی به مخاطب درباره بحران آب مبتنی بر آموزه‌های قرآن چیست؟

در بررسی یافته‌ها و مستندات، ابتدا به آیات قرآنی و استخراج نتایج آن مرتبط با حوزه آب اشاره خواهد شد. در این قسمت صرفاً به یک نمونه از آیات مرتبط با هر بُعد اشاره می‌شود.

جدول ۱: یافته‌های مرتبط با آب مبتنی بر آیات قرآن

ردیف	آیه	سوره	معنی	تم	بعد
۱	وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ	الانبیاء: ۳۰	و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم	-پیدایش حیات -تمامی موجودات -زنده ماندن با آب	منشأ حیات
۲	وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ	التور: ۴۵	آب نسبت به موجودات زنده علّیت مادی دارد	-اثرگذاری آب -نیازمندی	نیازمندی به آب
۳	وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ	الروم: ۲۴	و از آسمان به تدریج آبی فرو می‌فرستد که به وسیله آن، زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند. در این امر برای مردمی که تعقل می‌کنند، قطعاً نشانه‌هایی هست	-رویش و پوشش گیاهی و درختان -نشانه‌های حیات -براساس تعقل	احیای آب
۴	وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَّجَاً	النبأ: ۱۴	و از ابرهای باران زا آبی فراوان نازل کردیم	-ابرهای باران زا -نزول باران -فراوانی آب	فراوانی آب
۵	وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُبْرِئُ سَحَابًا مِّسْمُتًا إِلَى تَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَخْيَبْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ الشُّعُورُ	فاطر: ۹	خداوند است که باده‌ها را فرستد تا ابرها را به حرکت در آورند. پس ما این ابرها را به سوی سرزمین مرده‌ای راندیم و به وسیله آن، زمین را پس از مردنش زنده می‌کنیم، رستاخیز نیز همان گونه است	-حرکت ابر و باد -تشابه زمین مرده به رستاخیز -زنده کردن زمین	طبیعت آب
۶	وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَخَبَّ الْأَخْضِيدُ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَخَبَّ الْأَخْضِيدُ وَالنَّخْلُ بَاسِقَاتٍ لِّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ رِّزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَخْيَبْنَا بِهِ تَلَدَةً مَّيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ	ق: ۹-۱۱	و از آسمان، آبی پر برکت فرود آوردیم و به وسیله آن باغ‌ها و دانه‌هایی را که درو می‌کنند رویانیدیم و نخل‌های بلندقامت که میوه‌های متراکم دارند، برای روزی بندگان است و با آن [آب] سرزمین مرده‌ای را زنده گردانیدیم	-باران رحمت الهی -نزول آب برای فراهم شدن رزق و روزی بندگان -طراوت زمین‌های مرده و خشک	برکت آب
۷	فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ	البقره، ۲۲: ابراهیم ۳۲: ع	پس به وسیله آن [آب] از میوه‌ها برای شما روزی بیرون آورد	-تولید رزق بشر -تولید محصول مورد نیاز انسان	رزاقی آب



ظرفیت‌های آب	-گنجایش رودخانه‌ها -آسمان و زمین منشأ آب	از آسمان آبی فرو فرستاد پس رودخانه‌هایی به اندازه گنجایش خودشان روان شدند	الرعد: ۱۷	أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا	۸
ذخیره آب	- شکل گیری چشمه‌ها -فرستادن آب از آسمان	[خدا] از آسمان آبی فرو آورد، پس آن را به چشمه‌هایی که در زمین است راه داد	الزمر: ۲۱	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعٌ فِي الْأَرْضِ	۹
نیاز طبیعت به آب	-نزول آب -سیرابی طبیعت	و از آسمان آبی نازل کردیم، پس شما را بدان سیراب کردیم	الحجر: ۲۲	فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ	۱۰
طهارت آب	-پاک کنندگی آب -رحمت الهی	او کسی است که بادها را بشارت گرانی پیش از رحمتش فرستاد، و از آسمان آبی پاک کننده نازل کردیم	الفرقان: ۴۸	وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا لِّبَيْنِ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا	۱۱
گوارایی آب	-آب جاری و گوارا -گردش آب	بگو: به من خبر دهید اگر آب‌های(سرزمین)، شما در زمین فرو رود، چه کسی می‌تواند آب جاری و گوارا در دسترس شما قرار دهد؟!	الملك: ۳۰	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ	۱۲
فراوانی آب	-دسترسی آب -برای همه -فراوانی آب -مبتنی بر استقامت بر ایمان	و اینکه اگر آن‌ها [جن و انس] در راه (ایمان)، استقامت ورزند، با آب فراوان سیرابشان می‌کنیم	الجن: ۱۶	وَأَلَوْ اسْتَقَمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا	۱۳
جریان آب	-کوه و آب -نوشاندن آب گوارا به بشر	و در آن کوه‌های استوار و بلندی قرار دادیم، و آبی گوارا به شما نوشاندیم	المرسلات: ۲۷	وَجَعَلْنَا فِيهَا رُؤُوسَ سُمُحٍ وَأَشْقَيْنَاكُم مَّاءَ فُرَاتًا	۱۴
ناپایداری آب	-نزول آب فراوان -ازبین بردن آب	و از آسمان، آبی به اندازه معین نازل کردیم؛ و آن را در زمین (در جایگاه مخصوصی)، ساکن نمودیم؛ و ما بر از بین بردن آن کاملاً قادریم!	مومنون: ۱۸	وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً يَقْدَرُ فَأَسْكَنَهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ	۱۵

<p>شفابخشی آب رحمت الهی</p>	<p>-سودمندی آب -قدرت الهی</p>	<p>او کسی است که باران سودمند را پس از آنکه مایوس شدند نازل می‌کند و رحمت خویش را می‌گستراند؛ و او ولی و (سرپرست)، و ستوده است</p>	<p>شوری: ۲۸</p>	<p>وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْخَمِيدُ</p>	<p>۱۶</p>
<p>گردش طبیعی آب</p>	<p>-شگفتی چرخه طبیعی آب -احتیاج انسان، حیوان و نبات به آب</p>	<p>و بادها را برای تلقیح ابرها و به هم پیوستن و بارور ساختن آن‌ها فرستادیم و از آسمان آبی نازل کردیم، به وسیله آن آب، انسان و حیوان و نبات را سیراب کردیم و آن را ذخیره کردیم در حالی‌که شما توانایی حفظ و نگهداری آن را نداشتید</p>	<p>حجر: ۲۲</p>	<p>وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوْفِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ</p>	<p>۱۷</p>

پرسش دوم

عوامل مؤثر بر اطلاع‌رسانی به مخاطب از طریق رسانه درباره بحران آب مبتنی بر آموزه‌های قرآن چیست؟

بخش دوم یافته‌ها مرتبط با انجام مصاحبه‌ها و یافته‌های مرتبط با نحوه اطلاع‌رسانی مناسب درباره بحران‌های آبی است. در طی مصاحبه نمونه‌های آیات قرآنی برای هر مصاحبه شونده مطرح شد و نظرات آنان در زمینه این ابعاد و تأثیر آن بر کیفیت، شیوه‌ها و راهبردهای مؤثر بر اطلاع‌رسانی مناسب نیز پرسیده شد.

جدول ۲: نمونه کدگذاری مصاحبه‌های انجام شده درباره عوامل مؤثر بر اطلاع‌رسانی مطلوب درباره بحران آب

کدگذاری نظری	کدگذاری انتخابی	کدگذاری باز	عبارت مهم مصاحبه
راههای کاربردی	آگاه‌سازی مخاطب	اهمیت استفاده نظریه برجسته‌سازی، ماریپیج سکوت و مواجهه گزینشی در کاهش مصرف آب	رسانه‌ها و مطبوعات با استفاده از نظریه‌های برجسته‌سازی، ماریپیج سکوت و مواجهه گزینشی می‌توانند بحث پر مصرفی را در مخاطبان کاهش دهند. مثلا در بحث برجسته‌سازی، اصطلاحی مثل سبز شدن رسانه‌ها به معنای فراگیری این مفهوم در ادبیات تولیدی رسانه مطرح شود.
	تکرار موضوع بحران آب	تکرار به موقع محتوای رسانه‌ای با موضوع بحران آب جلوگیری از اضطراب مخاطب با استناد به رویکردهای قرآن	محتوای آب در رسانه‌های ما حول بحران آب تولید می‌شوند که اغلب این تکرار بر اضطراب مخاطب می‌افزاید. می‌توان جهت کاهش اضطراب اینگونه اشاره کرد که حتی قرآن هم به ضرورت توجه به منابع آبی و سبز بودن کره زمین جهت ادامه حیات اشاره کرده است.
	استفاده از ظرفیت رسانه‌ای	استفاده از نقش مستمر رسانه‌ها در آموزش استفاده از فضای مجازی و واقعی رسانه‌ای برای ارتقای سواد آب	چرا برای مطالب مهم اجتماعی از جمله سواد آبی از فضای مجازی استفاده نمی‌کنیم؟ چرا آزمون و خطا کنیم؟ از الگوهای موفق استفاده نمی‌کنیم و به تجربیات خوب بشری احترام نمی‌گذاریم؟ ساختار فرهنگی‌مان مشکل دارد و از امکانات رسانه‌ای به شکل مطلوب استفاده نمی‌شود.
	استفاده از تنوع رسانه‌ای هشدارهای منطقی و بدون ترس	ارائه اطلاعات کافی به مردم درباره بحران آب نترساندن مردم نسبت به مسائل آب	حواسمان باشد هشدار می‌دهیم درباره کم آبی، تغییر اقلیم، فرونشست و... به بی‌حسی منجر نشود. در سطحی اطلاع‌رسانی انجام شود که منجر به ترس نشود. شاید بتوان با استناد به اشاره آیه‌های قرآن به مسایل آبی این آرامش را برای مردم ایجاد کرد
توانمندسازی فکری و رفتاری مخاطب آب	آگاهی مردم و اصلاح فکر و نوع مطالبه ادراک مخاطب ایرانی فراتر از تئوری‌های غربی شناخت مخاطب	. مردم اگر نسبت به مسائل و مشکلات جامعه خود آگاه باشند، مسیر فکری‌شان اصلاح می‌شود. نحوه مطالباتشان از خودشان و مسئولین اصلاح می‌شود. احساس مسئولیت بیشتری می‌کنند.	

		راههای کاربردی
	<p>لزوم شناخت و تفکیک مخاطبان توسط رسانه</p> <p>شناخت دقیق در مورد رسانه‌ها و ظرفیت و نوع بهره‌وری مخاطبان از رسانه‌ها لزوم تحقیق علمی در خصوص سلیقه هر قشر مخاطب در نوع محتوا و رسانه تقسیم مخاطب به جامعه شهرنشین، کشاورزان و افراد تصمیم‌ساز در خصوص آب</p>	<p>تفکیک، طبقه‌بندی و تمایزگذاری مخاطب آب</p>
	<p>نوجوانان بیشتر از طریق فضای مجازی اطلاع‌رسانی می‌شوند، آنان برنامه مستند تلویزیونی در مورد آب نمی‌بینند. باید ببینیم نوجوانان و جوانان بیشتر به چه نوع برنامه‌هایی علاقه‌مند هستند. برای هر قشر بر مبنای سن و جنسیت یا تحصیلات، باید برنامه خاص تولید شود، با تحقیق و نظر سنجی باید بدانیم هر قشر بیشتر از چه رسانه‌ای استفاده می‌کنند.</p>	<p>سرمايه گذارى روى کودکان و نوجوانان به دليل تأثیرپذیری بیشتر تفکیک مخاطب بر اساس سن، جنسیت، سطح تحصیلات، طبقه اجتماعی، ویژگی‌های روان شناختی جغرافیایی</p> <p>تطابق رسانه انتخابی با مخاطب آب</p>

جدول ۳: استخراج نتایج مصاحبه‌ها مرتبط با شاخص‌های اطلاع‌رسانی در باره بحران آب

کدگذاری نظری	کدگذاری انتخابی	کدگذاری باز
راه‌های کاربردی	سبز شدن رسانه‌ها	برجسته‌سازی بحران آب با توجه به نظریه‌های رسانه جریان‌سازی در رسانه‌ها با پیام آب و طبیعت ماندگار عمومی کردن مسئله آب و ادامه حیات در روزنامه‌ها
	رسانه‌های آزاد و مستقل	اهمیت آزادی بیان و عمل در رسانه‌ها
	هشدارهای منطقی و بدون ترس	ارائه اطلاعات کافی به مردم درباره بحران آب نترساندن مردم نسبت به مسائل آب از طریق استناد به قرآن
	استفاده از ظرفیت و تنوع رسانه‌ای	استفاده از نقش مستمر رسانه‌ها در آموزش استفاده از فضای مجازی و واقعی رسانه‌ای برای ارتقای سواد آب
	برجسته‌سازی بحران آب	برجسته‌سازی بحران آب مبتنی بر تولید محتوا از آیات قرآن کریم
	سیاست‌گذاری رسانه‌ای	تعیین اهداف رسانه‌ای لزوم داشتن استراتژی در انتشار اخبار آب ارائه الگوهای بصری جذاب مصرف آب از طریق رسانه‌ها تمرکزگرایی در اخبار آب پوشش اخبار آب در تمامی سطوح انعکاس پیام مردم به مسئولان توسط رسانه‌ها استفاده از کارکرد سرگرمی‌سازی در تولیدات رسانه‌ای آب پرهیز از تکنیک‌های نامناسب رسانه‌ای در تولیدات رسانه‌ای ضرورت وجود استراتژی رسانه‌ای در برخورد با مسائل آبی
	تعامل با رسانه‌ها	بهره‌گیری از کارکرد آموزشی رسانه انتقال مفاهیم قرآنی مرتبط با آب به مردم ارزش‌گذاری مبتنی بر دستورات دینی آب از طریق رسانه نقش صاحب‌نظران و رهبران فکری در انتقال مفاهیم قرآنی
	آسیب‌شناسی مطبوعات	آسیب‌شناسی و چرایی عدم انتشار مطبوعات تخصصی در زمینه آب آسیب‌شناسی و چرایی کم شدن تعداد مطبوعات
	ارتقاء سرمایه اجتماعی	هم‌گرایی بین مسئولان کشور نقش سرمایه اجتماعی و دغدغه‌مند شدن مردم در مسئله آب لزوم هم‌گرایی و استفاده از خرد جمعی در مسئله آب مشارکت ذی‌نفعان در مدیریت آب
	جامعه‌شناسی مخاطب	بررسی چرایی تنزل سطح ذائقه مخاطبان شناسایی مخاطبان هدف مبتنی بر تفاوت‌های فرهنگی تفکیک مخاطب روزنامه نگار از شهروند، مخاطب و کاربر
	گونه‌شناسی مخاطب	توانمندسازی فکری و رفتاری مخاطب آب تفکیک، طبقه‌بندی و تمایزگذاری مخاطب آب تطابق رسانه انتخابی با مخاطب آب

کدگذاری نظری	کدگذاری انتخابی	کدگذاری باز
راههای کاربردی	اعتماد آفرینی	نقش روزنامه‌نگاری تخصصی آب بر اعتماد مخاطبان جلب اعتماد مخاطب با ارائه آمار بررسی چرایی اعتماد به مسئولان آبی در گذشته لزوم اعتماد به دولت ضرورت اقناع مردم در مسائل آب تأثیر معکوس ایجاد ترس در مردم و مصرف آب
	دموکراسی دروازه‌بانی	عدم انتشار و پنهان کردن مطالب
	هم‌گرایی فتابورانه و روزنامه‌نگاری	امکان ویرایش و بازبینی پیام‌ها در روزنامه‌نگاری جدید استفاده از روزنامه‌نگاری سنتی و مدرن در کنار یکدیگر اهمیت استفاده از تکنولوژی توسط روزنامه‌نگاران
	محتوای هم‌جوار	استفاده از تکنیک‌های جایابی مناسب اخبار در روزنامه‌نگاری آب چینش حرفه‌ای اخبار آب
	مسئولیت‌پذیری و مشارکت جمعی	بنقش‌کنش اجتماعی مصرف‌کنندگان آب مسئولیت و مشارکت جمعی با گفتمان آب رسانه عامل مشارکت مسؤولانه
	تعامل چاپک رسانه‌ای	انتشار به موقع محتواهای رسانه‌ای انتقال سریع پیام در رسانه‌ها
	رسانه‌پژوهی و مخاطب‌یابی	میزان استفاده و دسترسی از رسانه
	رعایت مفاهیم اساسی خبرنگاری	نقش آمار و ارقام صحیح در سواد آبی رعایت عینیت در روزنامه‌نگاری آبی ارائه اطلاعات دقیق و صحیح در روزنامه‌نگاری نقش شفافیت در ارائه محتواهای آبی صحت و درستی اخبار و مطالب آبی منتشر شده
	رعایت ارزش‌های خبری	استفاده از ارزش‌های خبری سنتی و مدرن در روزنامه‌نگاری آب پر رنگ شدن ارزش‌درگیری و نزاع در اخبار آب
	کاربرد گزاره‌های علمی و منطقی	لزوم در نظر گرفتن مباحث علمی و جامعه‌شناسی لزوم علمی بودن مطالب آبی
	رعایت عقلانیت در محتوای رسانه‌ای	بیان مسائل و مشکلات آب در رسانه‌ها بیان مطالب به صورت جامع و پرداخت پوشش مناسب مطالب آبی در رسانه‌ها
	محتوای غنی و کامل رسانه‌ای	تصحیح تصویر غلط از منابع آب در رسانه‌ها اهمیت عمیق مطرح شدن مسائل آب در رسانه‌ها لزوم محتوای مناسب آبی در تولیدات رسانه‌ای عدم ارائه اطلاعات دو قطبی شده به مخاطبان حجم مناسب مطالب آبی در روزنامه‌ها
	استفاده از ظرفیت روزنامه‌نگاری سبک زندگی	استفاده از ظرفیت روزنامه‌نگاری سبک زندگی در تولید محتوای آبی برای رسانه‌ای



راهمای کاربردی	رهیافت تحقیقی و تحلیلی	قدرت تفسیر و تحلیل مطالب در روزنامه‌نگاری آب اهمیت روزنامه‌نگاری تحقیقی در روزنامه‌نگاری آب شناسایی چالش‌های آبی در روزنامه‌نگاری تهیه گزارش‌های دست اول
دریافت‌های بومی، محلی و منطقه‌ای	تعیین سرفصل‌های روزنامه‌نگاری آب بر اساس فرهنگ و منطقه جغرافیایی استفاده از ظرفیت روزنامه‌نگاری محلی	
فرآیندمدار بودن اخبار آب	اهمیت فرایندمدار بودن اخبار آب	
نحوه‌ی پوشش مطالب رسانه	اهمیت رنگ در پوشش مطالب آبی	
بافت مشارکتی و کنش محور	استفاده از بافت مشارکتی و کنش محور	
استفاده از مستندنگاری و متون استنادمحور	اهمیت سوابق خبری در روزنامه‌نگاری آب مستند کردن محتواهای آب با نمونه‌های قرآنی استفاده از سبک بازگشت به عقب و تحلیل نوستالوژی در روزنامه‌نگاری آب	
ابتکار عمل و خلاقیت	پرهیز از مطالب تکراری آبی خلاقیت و ایده‌پردازی در پیام‌های آبی با استفاده از واژه‌های قرآنی خلاقیت عامل تحول در محتوای روزنامه‌ها آفریدن معنای جدید توسط رسانه‌ها با استناد به قرآن	
فرامتن‌گرایی و استفاده از قابلیت‌های چند رسانه‌ای	استفاده از گرافیک و نمودار در روزنامه‌نگاری آب استفاده عکس در روزنامه‌نگاری آب	
استفاده از ظرفیت روزنامه‌نگاری شهروندی و شهروند خبرنگاران آماتور	استفاده از روزنامه نگاران شهروند	
رهیافت منبع معتبر	رهیافت منبع معتبر بهترین منبع قرآن لزوم استفاده از نظرات متخصصان آب در روزنامه‌نگاری آب	

۷. تجزیه و تحلیل یافته‌ها

براساس یافته‌های پژوهش، نتایج در دو بُعد راهبردهای اجرایی و کاربردی ارائه می‌شود:

راهبردهای اجرایی

مسئله آب ملی و فراملی است. آب را باید در سطح نمادها و سمبل‌ها و در حوزه هنر، فرهنگ و همین‌طور آلودگی‌ها و خطرهای و یا فاجعه‌های زیست محیطی مطرح کرد. اینجاست که سخن از شعر، فیلم، سینما، و هر نماد دیگری مطرح خواهد شد. یکی از رویکردهای مطرح در این زمینه می‌تواند استناد به آیات و مفاهیم نهفته در قرآن کریم باشد. براساس آیه ۵۲ سوره ابراهیم، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قرآن کریم روشننگری و آگاه‌سازی افکارعمومی است. براین اساس راهبردهای اجرایی این پژوهش بدنبال این پیامد است که بتواند مخاطب را براساس یافته‌های مستخرج از قرآن و با کمک ابزار رسانه آگاه نماید. در شرایط حاضر به دلیل امکان‌گزينش رسانه توسط مخاطب و تعدد رسانه‌ها، شکاف آگاهی به معنای قدیم آن وجود ندارد و همه افراد به نوعی حداقل یکی از انواع رسانه را در اختیار دارند. رسانه‌ها وظیفه انتقال فرهنگ را بر عهده دارند اما در انتقال فرهنگ آب و اطلاع‌رسانی پیرامون بحران‌های آب، نیاز به برنامه‌ریزی دقیق و منسجمی است.

در مصاحبه شماره ۴، مصاحبه‌شونده به نظریه‌های مؤثر رسانه اشاره می‌کند و می‌گوید: «رسانه‌ها و مطبوعات با استفاده از نظریه‌های برجسته‌سازی، ماریپیچ سکوت و مواجهه‌گزینشی می‌توانند بحث پر مصرفی را در مخاطبان کاهش دهند. مثلاً در بحث برجسته‌سازی، اصطلاحی مثل سبزشدن رسانه‌ها به معنای فراگیری این مفهوم در ادبیات تولیدی رسانه مطرح شود».

«سبزشدن عملکرد رسانه‌ها» از شاخص‌های اجرایی، طبق نظر پاسخ‌گویان مطرح شد، که از برجسته‌سازی بحران آب با توجه به نظریه‌های رسانه با مؤلفه‌های اهمیت استفاده نظریه برجسته‌سازی، ماریپیچ سکوت و مواجهه‌گزینشی در کاهش مصرف آب و چارچوب‌بندی رویدادها توسط مطبوعات، ساخته شده است. همچنین یکی دیگر از مواردی که در سبزشدن رسانه‌ها به دست آمد، جریان‌سازی مسئله آب در رسانه‌ها بود که از جریان‌سازی در اطلاع‌رسانی آب، ایجاد جریان‌سازی رسانه‌ای در روزنامه‌نگاری آب و اطلاع‌رسانی از طریق شبکه خبری آب در کشور تشکیل شد. اگر رسانه بتواند در جریان اطلاع‌رسانی صحیح و به



موقع پیرامون بحران‌های آبی به نکات علمی و جغرافیایی و پیش‌بینی‌های قرآن درباره توجه به مواردی از جمله، نقش آب بعنوان منشأ حیات و زندگی بشر، نیازمندی به آب و تأکید قرآن بر توجه به نیاز اولیه انسان به آب بپردازد، بسیار مؤثر خواهد بود. ازسوی دیگر براساس نظر پاسخگویان، حل مسئله آب در گرو درگیر کردن جامعه و تبدیل مسئله آب به یک مسئله اجتماعی، به همراه جلب مشارکت عموم شهروندان و نخبگان در این حوزه است. رسانه‌ها و به ویژه مطبوعات وظیفه اطلاع‌رسانی، آموزش و فرهنگ‌سازی در مورد آب را به عهده دارند. با آمدن تکنولوژی‌ها و ابزارهای نوین رسانه‌ای، باز هم مطبوعات جایگاه خود را حفظ کرده‌اند و دو خصلت آگاه‌کننده و تغییر دهنده را دارند (تقی پور، ۱۳۹۷: ۱۳). روزنامه‌ها سه خصلت مهم که مخصوص آن‌ها است را هنوز حفظ نموده‌اند و به همین جهت با وجود ظهور و پیشرفت وسایل جدید ارتباطی در توسعه آن‌ها خللی وارد نشده است؛ سه خصلت مهم مطبوعات عبارتند از: وسعت اخبار، دوام اخبار و تنوع اخبار (احمد زاده کرمانی، ۱۳۹۰: ۳۰۵).

راهبردهای کاربردی

«راهبردهای کاربردی» از شاخص‌های مهم جهت اطلاع‌رسانی مطلوب است که مقوله‌های آن شامل: تعیین اهداف رسانه‌ای، لزوم داشتن استراتژی در انتشار اخبار آب، ارائه الگوهای بصری جذاب مصرف آب از طریق رسانه‌ها، عدم تمرکزگرایی در اخبار آب، پوشش اخبار آب در تمامی سطوح، انعکاس پیام مردم به مسؤولان توسط رسانه‌ها، استفاده از کارکرد سرگرمی‌سازی در تولیدات رسانه‌ای آب، پرهیز از تکنیک‌های نامناسب رسانه‌ای در تولیدات رسانه‌ای، ضرورت وجود استراتژی رسانه‌ای در برخورد با مسائل آبی، تفکیک مقولات در روزنامه‌نگاری آب و تعیین برنامه‌ی رسانه‌ای برای اطلاع‌رسانی پیرامون بحران آب، می‌شود.

«تعامل با رسانه‌ها» که با استفاده از ظرفیت انواع رسانه در اطلاع‌رسانی به مخاطب، بهره‌گیری از کارکرد آموزشی رسانه، انتقال مفاهیم به مردم توسط رسانه، ارزش‌گذاری آب از طریق رسانه و نقش صاحب نظران و رهبران فکری در آگاه‌سازی ساخته شده است، از دل مصاحبه‌های متخصصان رسانه و روزنامه نگار به دست آمده است (گیدنز، ۱۳۷۸: ۸۷). «جامعه‌شناسی مخاطب» استراتژی مهمی است که طبق پاسخ مشارکت‌کنندگان با موارد بررسی نیاز متفاوت مخاطبان به آگاهی از بحران‌های آبی، بررسی چرایی تنزل

سطح ذائقه مخاطبان، تفکیک و گونه‌شناسی مخاطبان، شناسایی مخاطبان هدف و تفکیک مخاطب روزنامه‌نگار، احصا شده است. مصاحبه کد ۵ در این باره می‌گوید: «با توجه به روحیه و علایق، تفکیک سنی و جنسی مخاطب موجب برنامه‌ریزی بهتر می‌شود» و کد ۸ می‌گوید: «مخاطبان سواد آب در جامعه می‌توانند به کودک و نوجوان، زنان خانه‌دار، کشاورزان، صنعت‌گران، نمایندگان مجلس، کارکنان قوه قضاییه و... دسته‌بندی شوند». البته کلام قرآن بطور عمیقی در دل همه این مخاطبان با هر سن یا جنسیتی می‌نشیند و هنگامی‌که در محتوای رسانه از آن استفاده شود، بطور دائمی با مخاطب ارتباط برقرار می‌کند.

«اعتماد آفرینی» از استراتژی‌هایی است که طبق پاسخ مشارکت‌کنندگان به دست آمد و دارای بُعد روزنامه‌نگاری و اجتماعی است. در این بُعد، اعتماد آفرینی، مشتمل بر نقش روزنامه‌نگاری تخصصی آب بر اعتماد مخاطبان و جلب اعتماد با ارائه آمار است. کد مصاحبه ۱۱ در این باره می‌گوید: «تحقیقات نشان داده هر چقدر مردم را بیشتر از بحران آب بتراشیم، مصرف آن‌ها بیشتر می‌شود. پس چرا ترس؟ به جای آن حس همدلی و اعتماد را حتی با همان ادبیات قرآن افزایش دهیم».

«دموکراسی دروازه‌بانی» از رویکردهای به دست آمده است که شامل عدم انتشار و پنهان کردن مطالب می‌باشد.

«هم‌گرایی فناورانه و روزنامه‌نگاری» نیز که دارای مقوله‌های امکان ویرایش و بازبینی پیام‌ها در روزنامه‌نگاری جدید، استفاده از روزنامه‌نگاری سنتی و مدرن در کنار یکدیگر و اهمیت استفاده از تکنولوژی توسط روزنامه‌نگاران است، می‌تواند مد نظر برنامه‌ریزان رسانه‌ای قرار گیرد.

«محتوای هم‌جوار» با استفاده از تکنیک‌های جایابی مناسب اخبار در رسانه و چینش حرفه‌ای اخبار آب، از راهکارهای دیگر به دست آمده است.

«تعامل چابک رسانه‌ای» مشتمل بر انتشار به موقع محتواهای رسانه‌ای و انتقال سریع پیام در رسانه‌ها، از راهبردهای دیگر به دست آمده است که در انتشار به موقع محتوای رسانه‌ای اهمیت دارد. کد مصاحبه ۲ در این باره می‌گوید: «با توجه به انتقال سریع اطلاعات در حال حاضر رسانه‌ها نقش مهمی در ایجاد این بستر اطلاعاتی دارند. رسانه‌ها با انتقال اطلاعات به خانواده‌ها و ایجاد حساسیت در این راستا می‌توانند منجر به بهبود وضعیت سواد آبی شوند».



«رسانه پژوهی و مخاطب یابی» از شاخص‌های به دست آمده در این پژوهش است که از میزان استفاده از رسانه و میزان دسترسی به آن، بدست آمده است.

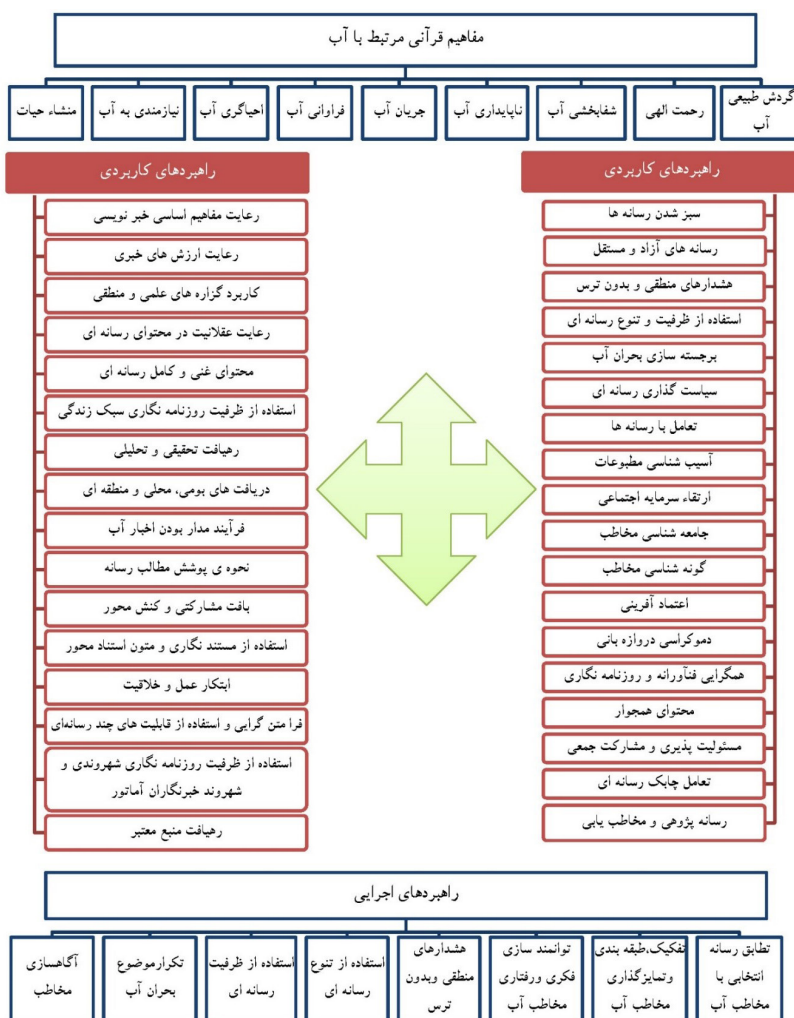
«استفاده از ظرفیت روزنامه‌نگاری سبک زندگی در تولید محتوای رسانه‌ای» راهکار دیگری است که در این پژوهش به دست آمد و در مقوله‌ی استفاده از روزنامه‌نگاری سبک زندگی در مصرف صحیح آب، ضرورت تلفیق سواد آبی با زندگی روزمره و تشویق رفتار آبی به عنوان یک نوع سبک زندگی، مطرح شدند. ارزش آب شرب، در جهت بهداشت و سلامت شهروندان به صورت مستقیم و استفاده از آب مجازی در تولید تمامی کالاهای مورد مصرف مردم، اهمیت سبک زندگی را روشن می‌سازد.

طبق نظر متخصصان مشارکت کننده، «محتوای منعطف، آینده محور و پیش بینی کننده» و «رهیافت تحقیقی و تحلیلی»، از دیگر مقوله‌های بدست آمده در این پژوهش است. در مقوله قدرت تفسیر و تحلیل مطالب در روزنامه‌نگاری آب، نیاز به تفسیر و تحلیل در مسائل آبی در رسانه‌ها و روزنامه‌ها، قدرت تفسیر در مطبوعات، قدرت تحلیل در مطبوعات، قدرت تفسیر در جهان حاضر، اهمیت تجزیه و تحلیل مطالب در روزنامه‌نگاری آب، اهمیت تجهیز روزنامه‌ها به تحلیل، تفسیر و توصیف واقعیتهای موجود آب و ارائه تفسیر و تحلیل در مطالب غیر خبری آب، مطرح شدند.

«توانمند سازی و گفتمان توسعه»، «استفاده از مستند نگاری و متون استناد محور»، «دریافت‌های بومی، محلی و منطقه‌ای»، «فرآیندمدار بودن اخبار آب»، «ابتکار عمل و خلاقیت»، «بافت مشارکتی و کنش محور»، «گزاره‌های راه حل محور»، «استفاده از روانشناسی مثبت و محتوای امید بخش»، «فرا متن‌گرایی و استفاده از قابلیت‌های چند رسانه‌ای» و «استفاده از ظرفیت روزنامه‌نگاری شهروندی و شهروند خبرنگاران آماتور» از دیگر شاخص‌های مؤثر بر اطلاع‌رسانی مطلوب در حوزه بحران‌های آبی است.

نمودار الگوی نظری اطلاع‌رسانی مطلوب در مسئله بحران آب با تأکید بر آموزه‌های

قرآن کریم





نتیجه گیری

عوامل، وجوه انسانی و اجتماعی از دلایل عمده بحران آب در کشور ما است، اما بحران آب، بحران امنیت، سیاست، اقتصاد، اجتماع، فرهنگ و به تعبیری همه چیز است. افزایش شهرنشینی و مهاجرت و خشکسالی همراه با تغییرات اقلیمی، بحران بزرگ جهانی است که نیاز به تغییر در رفتار انسان دارد. به عبارتی فاجعه زودآیند بحران آبی در صورت ارتقا نیافتن اطلاعات صحیح مردم از این بحران، می‌تواند آسیب‌زا باشد و برای سازگاری با کم آبی و فاصله گرفتن از ورشکستگی آبی، نقش عامل انسانی از اصلی‌ترین عوامل است. برای رسیدن به این هدف، رسانه‌ها می‌توانند نقش تأثیرگذاری در کنترل و اطلاع‌رسانی صحیح در این زمینه داشته باشند. ارائه یک اطلاع‌رسانی مطلوب درباره بحران آب، اگر براساس تولید محتوای مناسب و در زمینه‌های موضوعی قوی باشد، می‌تواند بدون ایجاد ترس، اعتمادآفرینی کند و مخاطب را به سمت محتوا جذب نماید. به همین دلیل می‌توان از ادبیات و مفاهیم نهفته در قرآن برای تولید محتوا و شکل دهی به ساختار مناسب اطلاع‌رسانی استفاده کرد.

براساس مقولات مستخرج از راهبردهای اجرایی، از اصلی‌ترین نکاتی که مبتنی بر یافته‌های این پژوهش می‌توان به آن اشاره کرد، تقویت ابعاد رسانه‌ای و ارتباطی است. اطلاع‌رسانی بدون ترس و اضطراب و مبتنی بر آیات قرآن کریم به همراه آموزش از کودکی و خلق گفتمان رسانه‌ای آب از طریق گفت و گوی اثر بخش در مورد آب در جامعه با کمک تسهیل‌گران اجتماعی از جمله روحانیون و معلمان و بازگرداندن اعتماد از دست رفته مردم به منظور افزایش مشارکت آن‌ها به شدت توصیه می‌شود. همچنین احیای فرهنگ آب و نهادینه کردن ارزش آن در جامعه و تبدیل آن به یک مسئله اجتماعی در کنار راهکارهای فنی از جمله راهکارهای برون رفت از بحران آب است.

ازسوی دیگر در نظر گرفتن عواملی مانند، تغییر در نظام آموزشی، سیاست‌گذاری رسانه‌ای، تعامل با رسانه‌ها، تعامل صنعت، نهادهای آموزشی و دانشگاه، آسیب‌شناسی مطبوعات، آسیب‌شناسی طرح‌های کلان آموزشی، ارتقاء سرمایه اجتماعی، جامعه‌شناسی مخاطب، اعتمادآفرینی، دموکراسی دروازه‌بانی، هم‌گرایی فناورانه و روزنامه‌نگاری، محتوای هم‌جوار، مسؤلیت‌پذیری و مشارکت جمعی، تأسیس انجمن روزنامه‌نگاران آب، تعامل چابک رسانه‌ای، رسانه پژوهی و مخاطب‌یابی، استفاده از ظرفیت روزنامه‌نگاری سبک

زندگی در تولید محتوای رسانه‌ای و تولید محتوای منعطف و آینده‌محور و پیش‌بینی‌کننده، می‌تواند بعنوان شاخص‌های دیگری در این الگو مورد توجه قرار گیرد. در زمینه بهره‌مندی رسانه از مفاهیم قرآن می‌توان در نوشتن اخبار و گزارش‌های حرفه‌ای در حوزه آب، با توجه به مفاهیمی از جمله احیاء آبی، فراوانی، جریان، ناپایداری، شفاف‌بخشی و گردش طبیعی آن به آیات قرآن استناد کرد و یا در حوزه مخاطب می‌توان به، بهره‌مندی مخاطب رسانه از مفاهیم قرآنی نهفته در پیام‌های رسانه‌ای، نیازهای مخاطبین و تغییر نگرش و جذب مشارکت مخاطب اشاره کرد. با توجه به اینکه مخاطب به طور فطری علاقمند به ریشه‌های دینی و انسانی است و کلام شیوای قرآن خاصیت اثرگذاری حداکثری دارد، استفاده از مفاهیمی مانند احیاء آبی، نازل شدن آب، بازشدن درهای رحمت الهی و پاکی و طهارت آب، به شدت بر تغییر نگرش و جذب مشارکت مخاطب مؤثر خواهد بود. پیرامون رویکردهای مرتبط با مخاطبان و رابطه اطلاع‌رسانی با ویژگی‌های مخاطب می‌توان به نکاتی از جمله توانمندسازی افکار عمومی و گونه‌شناسی مخاطب آب، توجه کرد.

اعمال تغییرات در نحوه اطلاع‌رسانی آب، سیاست‌گذاری هوشمندانه و همه‌جانبه در حوزه اطلاع‌رسانی آب، ظرفیت‌سازی رسانه‌ای و اجتماعی، اعتماد آفرینی و امید آفرینی در جامعه به منظور ارتقا مشارکت مخاطبان رسانه در حوزه رفتارهای آبی، تولید برنامه‌های راهکار محور، ارتقا سرمایه اجتماعی، افزایش هم‌گرایی، اجتماعی کردن بحران آب و تقویت مخاطب می‌تواند از جمله عوامل مؤثر جهت بهبود اطلاع‌رسانی در این حوزه باشد.

کتاب‌نامه

- **قرآن کریم**، مترجم آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی.
- احمدزاده کرمانی، روح الله، (۱۳۹۰ش)، *بازاندیشی در فرهنگ و رسانه*، تهران: انتشارات چاپار.
- اسماعیلی ایولی، علی، (۱۴۰۰ش)، اهمیت آب در قرآن و اخلاق اسلامی- «دومین همایش ملی پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن و انگاره‌های علوم».
- الوندی، پدram، (۱۳۹۴ش)، *روزنامه‌نگاری شبکه‌ای*، تهران: انتشارات ثانیه.
- ایمان، محمدتقی، (۱۳۹۷ش)، *روش‌شناسی تحقیقات کیفی*، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بلیکی، نورمن، (۱۳۸۴ش)، *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*، مترجم چاوشیان، نشرنی.
- بزّی، خدارحم؛ خسروی، سمیه؛ جوادی، معصومه و حسین نژاد، مجتبی، (۱۳۸۹ش)، بحران آب در خاورمیانه (چالش‌ها و راهکارها)، «مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی جغرافیدانان جهان اسلام».
- تقی پور، فائزه، (۱۳۹۷ش)، *بازنگری روزنامه‌نگاری معاصر، اصفهان*: دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان.
- تقی پور، فائزه؛ ایرانپور، پرستو و سروری نژاد، بهنام، (۱۳۹۹ش)، ارتقا سوادآبی مبتنی بر عملکرد رسانه در شهر اصفهان، «*فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی شهری*»، سال دهم، شماره ۳۷، زمستان.
- جلالی، رستم، (۱۳۹۱ش)، نمونه‌گیری در پژوهش‌های کیفی، «*تحقیقات کیفی در علوم سلامت*»، سال ۱، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۱.
- جوانمرد، فاطمه سادات و غلامپور، مسعود، (۱۳۹۳ش)، *نقش رسانه در کنترل بحران آب*.
- درویشی، رضا، (۱۳۹۸ش)، شناخت موقعیت جغرافیایی چشمه آب حیات بر اساس قرآن کریم، «*فصلنامه جغرافیایی سرزمین*»، علمی-پژوهشی، سال شانزدهم، شماره ۶۴، زمستان ۱۳۹۸.
- دفلور، ملوین و دنیس، اورت ای، (۱۳۸۳ش)، *شناخت ارتباطات جمعی*، مترجم مرادی، سیروس، انتشارات دانشکده صدا و سیما.
- دهقان، حسین و پوررضا، کریم، (۱۳۹۶ش)، جامعه‌پذیری مصرف آب در آیین کتب درسی تحلیل محتوای آب در کتب علوم اجتماعی، «*فصلنامه علمی پژوهشی علوم اجتماعی*»، شماره ۷۷.
- مک کویل، دنیس، (۱۳۹۱ش)، *نظریه‌های رسانه*، مترجم سعید شاه حسینی، تهران: دانشگاه تهران.
- رجاییان، ندا، (۱۳۹۶ش)، *واکاوی گفتمان رفتار مصرف آب دانش‌آموزان دوره اول ابتدایی به منظور طراحی دوره آموزشی مبتنی بر روش یادگیری معکوس*.
- ساروخانی، باقر، (۱۳۷۰ش)، *دایره‌المعارف علوم اجتماعی*، تهران: انتشارات کیهان، چاپ اول.
- سلیمانی باغشاه، ام البنین و موسوی مقدم، سیدمحمد، (۱۳۹۹ش)، سبک زندگی در تعامل با آب با تکیه بر آموزه‌های قرآن، «*مطالعات قرآنی*»، شماره نشریه ۳۱، تابستان ۱۳۹۹.
- شاو، دونالد و کامبیز، مکسول مک، (۱۳۸۱ش)، *کارکرد «برجسته‌سازی» در مطبوعات*، مترجم مسعودی، امید، تهران: سوره.
- طالبی صومعه سرایی، مهشید و شهابی، محمود و عنایتی شبکلائی، علی، (۱۳۹۵ش)، *واکاوی معنایی واکنش شهروندان نسبت به اطلاعات زیست محیطی رسانه ملی (با تأکید بر اطلاع‌رسانی مسائل آب بازیافتی)*.
- عالی‌پور هفشجانی، فتح‌الله؛ مهدوی هفشجانی، مهدی و عالی پور هفشجانی، فرنگیس، (۱۳۹۸ش)، بررسی علمی دیدگاه قرآن درباره‌ی نقش سلامتی‌بخش آب در زندگی بشر، «*پژوهش در دین و سلامت*»، دوره ۵ شماره ۴.
- علی‌عسگری، عبدالعلی؛ صلواتیان، سیاوش و ارجمندی، اسماعیل، (۱۳۹۴ش)، الگوی طراحی آرایش رسانه‌ای صدا و سیما در فضای نوین رسانه‌ای جهان، «*فصلنامه پژوهش‌های ارتباطی*»، سال بیست

و دوم، شماره ۲؛ تابستان ۹۴.

- علیخانی، امیر، (۱۴۰۰ش)، منزلت آب و تضمین منابع آبی برای توسعه از منظر آیات قرآن، «*نشریه مطالعات تفسیری*» پاییز ۱۴۰۰ شماره ۱۵.
- عیسی پور، علی و عابدی، شهرام، (۱۳۹۷ش)، *بررسی مصرف آب در نیروگاه‌های حرارتی و ارائه راهکارهای اصلاح الگوی مصرف*-همایش منطقه‌ای آب.
- عباس زاده، محمد، (۱۳۹۲ش)، منطق ساخت شکنی و سیاست عملی، فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر، «*پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*»، سال چهارم، شماره ۴.
- کوئن، بروس، (۱۳۸۷ش)، *مبانی جامعه‌شناسی*، مترجم: توسلی، غلامعباس و فاضل رضا، تهران، سمت، ۱۳۸۷، چاپ ۲۱.
- گودینی ح، بازدار م، طراحی م، زارع س، یاراحمدی م، محمدیان ج، احمدی فرد، (۱۳۹۵ش)، بررسی تأثیر آموزش بر میزان صرفه جویی در مصرف آب در شهر خرم آباد در سال ۱۳۹۴، «*فصلنامه مهندسی بهداشت*»، سال چهارم، شماره ۱.
- گیدنز، آنتونی، (۱۳۹۶ش)، *جامعه‌شناسی*، مترجم منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، چاپ سی و سوم.
- گرانیامیه پور ع، بیگدلی نژاد م، (۱۳۹۵ش)، *بررسی نقش آموزشی رسانه ملی در اصلاح الگوی مصرف آب در بین شهروندان تهرانی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی- دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- محمدی گیوشاد، سعیده، (۱۳۹۵ش)، *نقش آموزشی رسانه در کاهش مصرف آب*.
- محمدی، محمد جواد، امین، محم، معطریان، علی، حیدرماه، فلاح (۱۳۹۵ش) بررسی اهمیت آب از دیدگاه قرآن کریم-*نشریه انسان و محیط زیست*» (پیاپی ۱۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ شماره ۲.
- مک کوییل، دنیس، (۲۰۰۵م)، *رسانه‌های نوین، نظریه نوین*، مترجم شاه حسینی، سعید، به نقل از سایت: <http://www.anthropology.ir/node/1319>.
- مک کوییل، دنیس، (۱۳۸۲ش)، *مقدمه‌ای بر نظریه رسانه‌های جمعی* مترجم اجلالی، پرویز، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- ملکی نژاد، حسین؛ طاهری، ریحانه و اسکندری، منیژه، (۱۳۹۶ش)، مدیریت منابع آب از دیدگاه قرآن کریم، همایش بین المللی دانش سنتی مدیریت منابع آب، «*کتاب مجموعه مقالات*».
- نصراللهی، اکبر، (۱۳۹۲ش)، *مدیریت پوشش خبری بحران*، تهران، دفتر مطالعات و برنامه ریزی رسانه‌ها.
- وحدت آزاد، اباذر و روحانی مشهدی، فرزانه، (۱۳۹۷ش)، اعجاز علمی قرآن در بیان پدیده نفوذ آب به اعماق زمین- «*پژوهشنامه معارف قرآنی*»، بهار ۱۳۹۷- شماره ۳۲.



- -Ahmed, Saifuddin (2014), Online Public Opinion: Transforming Agenda Setting and Shaping the Public Sphere in China, Citation preview, October 2014, www.researchgate.net/publication/278159224.p:25
- -Bandura, Albert(2002). «Social Cognitive Theory of Mass Communication», in J. Bryant and D. Zillman (eds), Media Effects: Advances in Theory and Research, Hills Dale, NJ: Erlbaum.
- -Castells, Manuel. (2017). «Communication, Power and Counter-Power in the network Society». International Journal of Communication, 1(1),238, 266,479.
- -Desmarais , Michel C and Ryan S. J. d. Baker (2011). A review of recent advances in learner and skill modeling in intelligent learning environments, User Modeling and User-Adapted Interaction, April 2012, Volume 22, Issue 1–2, pp 9–3, <https://link.springer.com>
- -Devlin ,Sandra,(2006)crisis Management planning and execution,crc press -
- Emerson,Lisa (2015). Let's talk about literacy, Citation preview, July 2015, www.researchgate.net/publication/278159224
- -Eide , E.,& Kunelies R.(2012). Media Meets Climate. Norway,Nordicom.p;13-19
- -Feekery, Angela (2017). That's Not My Job»: Supporting Academics to Develop Information Literacy Skills in Content Courses, Georgia Southern University Digital Commons @Georgia Southern Georgia International Conference on Information Literacy, <https://digitalcommons.georgiasouthern.edu>
- -Glaser, Barny. (1998). Doing grounded theory: Issues and discussions, Sociology Press. Mill Valley, CA,p:221
- -Glaser, Barny. (2005). The grounded theory perspective III: Theoretical coding, Sociology Press. Mill Valley, CA.p:224
- -Krishnan , Meenakshi (2018), 3 Models (and Tools). to Understand, Predict, and React to Your Social Media, publish in Contenting Marketing Institute, <https://contentmarketinginstitute.com>.
- -Moors,RuudPR(2019). Smith: «The digital transformation is about people first and technology second, Customer Talk, www.customertalk.nl.p:74
- -Morgan, Micheal and Shanahan, James (1997). «Two Decades of Cultivation Research: An Appraisal and Meta- Analysis, in B. Burleson (ed), CommunicationYearbook, sage Publications.

Conceptualization of the Quranic phrase “Esmuho Ahmad” with the approach of analyzing verbal and non-verbal evidence

Received: 2023/02/10

Accepted 2023/05/02

10.22034/JKSL.2023.383341.1183

20.1001.1.27833356.1402.4.1.2.3



*Samad Esmi Qiya Bashi

**Ahmad Omidvar

***Masoud Eghbali

****Majid Chehri

Abstract

Verse 6 of Surah Mubarakah Saf, on behalf of Jesus (pbuh), announces the appearance of the promised prophet. Most of the researchers have considered the phrase “Esmuho Ahmad” to mean the special naming of the Prophet (PBUH) as “Ahmed” and to prove his prophethood, they looked for this name or its semantic equivalent in the Bible and stated some cases. Orientalists have tried to deny this issue. The current research with a descriptive-analytical approach and using verbal evidence such as the discovery of the meaning of words, the meaning of the name of science, the linguistic style of the Qur’an and the Testaments in introducing personalities and semantic development and non-verbal evidence such as historical, narrative and intellectual evidence in order to discover the meaning of this phrase. It has been important and challenging. The result is that the meaning of the words “name” and “Ahmad” is not simply (his name is Ahmad); rather, the meaning (his attributes are more praised) can be determined from it, that these outstanding attributes have become one of the clear reasons for the distinction and recognition of the Prophet from others. On the other hand, verse 6 of Sura Saf does not necessarily indicate the existence of this name in the Bible, but it is possible that the good news with this name is in the oral tradition of Jesus (pbuh). By examining the above-mentioned evidence, it is appropriate to interpret the meaning of this phrase into higher concepts than simply referring to the name of knowledge of the Holy Prophet (PBUH). And by considering the semantic development, both the meaning of the name and the moral and behavioral attributes of the Holy Prophet (PBUH) can be determined from the phrase will, which made him the leader of other divine messengers.

Keywords: Name, Ahmad, Good news, verbal evidence, non-verbal evidence

*. Assistant professor. University of Holy Qur’an Sciences and Education. Scientific staff (The Corresponding Author) esmi1589@gmail.com

** . Holy Quran University of Sciences and Education. Academic staff. Director General of Education and Graduate Studies of the University
omidvar@quran.ac.ir

***. Holy Quran University of Sciences and Education. Khomein Faculty of Quranic Sciences
masood.eghbali89@gmail.com

***. University of Quranic Sciences and Education. Faculty of Koranic Sciences, Kermanshah
pm1364@yahoo.com



مفهوم العبارة القرآنية «اسمه أحمد» بأسلوب تحليل القرائن اللفظية وغير اللفظية.

تاريخ الاستلام : ١٩ رجب ١٤٤٤
تاريخ القبول: ١١ شوال ١٤٤٤

10.22034/JKSL.2023.383341.1183
20.1001.1.27833356.1402.4.1.2.3



صمد اسمي قيه باشى*
احمد اميدوار**
مسعود اقبالي***
مجيد جهري****

خلاصة

تبشر الآية ٦ من سورة الصف المباركة من كلام عيسى عليه السلام ظهور النبي الموعود. اعتبر معظم الباحثين أن عبارة "اسم أحمد" تعني التسمية الخاصة للنبي صلى الله عليه وسلم بـ "أحمد" ولإثبات نبوته، فقد بحثوا عن هذا الاسم أو ما يعادله في الكتاب المقدس وذكروا بعض الحالات منه. وقد حاول بعض المستشرقين نفي هذه المسألة. يتناول البحث الحالي بالمنهج الوصفي التحليلي واستخدام الأدلة اللفظية مثل اكتشاف معاني الكلمات ومعنى اسم العلم والأسلوب اللغوي للقرآن والوصايا في التعريف بالشخصيات والتطور الدلالي وغير ذلك. حيث ان الأدلة اللفظية مثل الأدلة التاريخية والسردية والفكرية لاكتشاف معنى هذه العبارة كانت مهمة و صعبة. والنتيجة أن معنى كلمتي «اسم» و «أحمد» ليس ببساطة (اسمه أحمد)؛ وبدلاً من ذلك، يمكن تحديد المعنى (أكثر صفاته المدح)، وأن هذه الصفات البارزة أصبحت أحد الأسباب الواضحة لتمييز هذا النبي عن غيره والاعتراف به. من ناحية أخرى، لا تشير الآية ٦ من سورة الصف بالضرورة إلى وجود هذا الاسم في الكتاب المقدس، ولكن من الممكن أن تكون الأخبار السارة بهذا الاسم موجودة في التقليد الشفوي للنبي عيسى عليه السلام. من خلال البحث في الأدلة المذكورة، يكون من المناسب تفسير معنى هذه العبارة إلى مفاهيم أعلى من مجرد الإشارة إلى اسم علم النبي صلى الله عليه وسلم، ومن الممكن النظر في التطور الدلالي لكل من معنى الاسم. وصفات الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) الأخلاقية والسلوكية من جملة ما جعله يمتاز عن غيره من الرسل.

الكلمات المفتاحية: الاسم - التبشير بأحمد - القرائن اللفظية - القرائن غير اللفظية.

*. جامعة العلوم ومعارف القرآن الكريم، الهيئة التدريسية (الكاتب الرئيسية)

esmi1589@gmail.com

** جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، كلية علوم القرآن في خمين

omidvar@quran.ac.ir

*** جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، كلية علوم القرآن في كرمنشاه

masood.eghbali89@gmail.com

**** جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، كلية علوم القرآن في كرمنشاه

pm1364@yahoo.com



.This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

مفهوم شناسی عبارت قرآنی (اسمهُ أَحْمَدُ) با رویکرد تحلیل قرآین لفظی و غیرلفظی



صمد اسمی قیه باشی*
احمد امیدوار**
مسعود اقبالی***
مجید چهری****

مقاله پژوهشی
10.22034/JKSL.2023.383341.1183
20.1001.1.27833356.1402.4.1.2.3

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۱
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

چکیده

آیه ۶ سوره مبارکه صف، از زبان حضرت عیسی علیه السلام به ظهور پیامبر موعود بشارت می‌دهد. اکثر پژوهشگران عبارت «اسمهُ أَحْمَدُ» را بیانگر نامگذاری خاص پیامبر علیه السلام به «أحمد» دانسته‌اند و برای اثبات نبوت وی دنبال این اسم یا معادل معنایی آن در انجیل گشته و مواردی را بیان نموده‌اند. از سوی دیگر برخی خاورشناسان درصدد انکار این مسئله شده‌اند. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از قرآین لفظی مانند کشف بُن معنایی واژگان، معنای اسم علم، سبک زبانی قرآن و عهدین در معرفی شخصیت‌ها و توسعه معنایی و قرآین غیر لفظی مانند ادله تاریخی، روایی و عقلی، در صدد کشف معنای این عبارت مهم و چالش‌انگیز بوده است. نتیجه اینکه معنای واژگان «اسم» و «أحمد» صرفاً به معنای (نام او أحمد است) نیست؛ بلکه می‌توان معنای (صفات او ستوده‌تر است) را از آن اراده کرد که این اوصاف برجسته یکی از دلایل روشن برای تمایز و شناخت آن حضرت از دیگران شده است. از طرفی آیه دلالت بر وجود این نام در انجیل ندارد بلکه ممکن است بشارت با این نام در سنت شفاهی حضرت عیسی علیه السلام باشد. با بررسی قرآین یادشده، شایسته است معنای این عبارت را به مفاهیمی والاتر از صرف ارجاع به اسم علم آن حضرت علیه السلام تعبیرکرد و می‌توان با لحاظ نمودن توسعه معنایی، هم معنای نام و هم صفات اخلاقی و رفتاری رسول اکرم علیه السلام را از عبارت اراده کرد که وی را سرآمد دیگر پیام‌آوران الهی کرده است.

واژگان کلیدی: اسم، أحمد، بشارت، قرآین لفظی، قرآین غیرلفظی.

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

esmi1589@gmail.com

** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، استادیار دانشکده علوم قرآنی خمین

omidvar@quran.ac.ir

*** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، استادیار دانشکده علوم قرآنی کرمانشاه

masood.eghbali89@gmail.com

**** دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، استادیار دانشکده علوم قرآنی کرمانشاه.

pm1364@yahoo.com



۱. طرح مسئله

قرآن کریم در آیه ۶ سوره مبارکه صف، از زبان حضرت عیسی علیه السلام نقل می‌کند که وی به آمدن پیامبری بعد از خود مژده داده است که نام او أحمد است: «وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِيهِ مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ». واضح است که عبارت این آیه شریفه نقل به معنا است، زیرا حضرت عیسی علیه السلام به زبان عربی تکلم نمی‌کردند که عین این عبارت را بگویند. بی‌شک حضرت عیسی علیه السلام به آمدن پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بشارت داده‌اند، ولی پرسش این است: حضرت عیسی علیه السلام در بشارت خود، نام پیامبر صلی الله علیه و آله را بر زبان مبارک جاری ساخته یا صفات آن حضرت را بر شمرده‌اند؟ یکی از مواردی که می‌تواند به این پرسش پاسخ دهد، کنکاش معنای عبارت «اسْمُهُ أَحْمَدٌ» است. اغلب پژوهشگران و مفسران بر این عقیده‌اند قرآن کریم، به‌طور مشخص نام پیامبر خاتم را به اسم «أحمد» ذکر نموده و حضرت مسیح علیه السلام نیز بشارت دهنده به رسولی است که مردمان، بعد از وی، ایشان را با نام «أحمد» خواهند شناخت. برخی از ایشان به دنبال این اسم یا معادل معنایی آن در انجیل گشته‌اند و آن را با واژه پریکلوتوس به معنای بسیار ستوده یکسان دانسته‌اند و معتقدند که مسیحیان این واژه را به پاراکلوتوس تغییر داده‌اند تا معنای آن تسلی دهنده بشود و بدین ترتیب دلالت این اسم بر أحمد را انکار کنند و بشارت انجیل بر آمدن پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را از بین ببرند (گروه نویسندگان، ۱۳۶۳، ج: ۱، ۵۱۱-۵۱۲).

از سوی دیگر مسیحیان به این ادعا پاسخ داده‌اند و تلاش داشته‌اند با شیوه‌های مختلف این ادعا را زیر سؤال ببرند و ادعای مسلمانان در مورد این بشارت انجیل را بی‌اساس برشمارند (نیل، ۱۳۸۳: ۱۵۵). به‌همین خاطر این آیه و عبارت مشهور، اندیشه‌ها و قلم‌ها را به خود مشغول کرده است.

همین رویکردها سبب شده تا جدالی میان برخی علمای مسلمان و مسیحی در راستای اثبات و انکار این مسئله به وجود آید که در نتیجه کشف معنای صحیح این عبارت تا حدودی تحت شعاع قرار گرفته و به درستی تبیین نشده است. از این رو بر نظریه اسم علم بودن «أحمد» متمرکز شده و سایر احتمالات را نادیده گرفته‌اند. یکی از عوامل این اختلاف برداشت مفهوم ظاهری واژگان قرآن است که ممکن است معنای حقیقی آیه را منعکس نکند؛ زیرا با توجه به معناشناسی واژگان قرآنی و کشف لایه‌های مفهومی آن، می‌توان به این نتیجه رسید که باید معنای این واژه را مفهومی والاتر و ملموس‌تر از اسم

علم، لقب یا کنیه آن حضرت دانست. همچنین دلالت دیگر این عبارت نشان دادن بُعد شخصیتی و رفتاری رسول اکرم ﷺ است که ایشان را از دیگر پیام‌آوران الهی متمایز کرده و به عنوان جامع رسالت همه انبیا و پایان دهنده نبوت شناسانده است. بنابراین، نگاه ظاهری به واژگان آیه، ما را از مفهوم واقعی کلمات که ترسیم کننده شخصیت بی‌نظیر پیامبر ﷺ در تمامی ابعاد است، باز می‌دارد.

برخی پژوهشگران درصد بوده‌اند مطابق آیه ۶ سوره مبارکه صف، نام أحمد را در انجیل بیابند که در برداشت معنا از این آیه قرآن کریم خطا کرده‌اند. زیرا آیه اشاره‌ای بر اینکه نام حضرت در کتاب انجیل موجود باشد ندارد؛ بلکه صرفاً بیانگر بشارت حضرت عیسی ﷺ است که ممکن است در سنت شفاهی ایشان آمده باشد. از طرفی ممکن است این نام در جای دیگری جز انجیل بیان شده باشد، کما اینکه این اسم و این بشارت در حدیث قدسی موعظه خداوند به حضرت عیسی ﷺ در کتاب اصول کافی نقل شده است. همچنین می‌توان مراد از «اسمهُ احمَدُ» را غیر اسم علم لحاظ کرد، بدین معنی که ایشان دارای صفات ستوده‌تر است که مطابق قرآن کریم این نوع بشارت و این صفات در انجیل وجود دارد. از سوی دیگر حضرت عیسی ﷺ به زبان «آرامی» سخن می‌گفت، بنابراین کلمه پاراکلیتوس و پریکلپتوس را که واژگانی یونانی هستند بر زبان جاری نساخته‌اند. از این رو نویسنده این کلمات باید اصل کلمه را از حضرت عیسی ﷺ شنیده و آن را با این الفاظ معادل‌گذاری کرده باشد یا کسی معادل اصل این کلمه را برای او نقل کرده باشد.

همچنین در پاسخ به این مسیحیان باید گفت: از آیه ۱۵۷ سوره اعراف چنین برمی‌آید افرادی که از پیامبر اسلام پیروی کنند، وی را در تورات و انجیل می‌یابند و این آیه به وضوح بر بشارت به آمدن پیامبر ﷺ در تورات و انجیل تصریح دارد؛ بنابراین می‌توان در این کتاب‌ها بشارت به ایشان را یافت.

جستار حاضر بر آن است با تحلیل قرآین لفظی و غیر لفظی و معناشناسی واژگان «اسم» و «أحمد»، تفسیر دیگری از آیه ارائه داده و با بهره‌گیری از قرآین تاریخی، ویژگی‌های رفتاری، سیاق آیه و... نشان دهد مراد از عبارت «اسمهُ احمَدُ»، تنها ذکر نام واقعی آن حضرت در بشارت عیسی ﷺ به عنوان خاتم النبیین نبوده، بلکه به مفهومی والاتر که سیمای پیامبر ﷺ و در بردارنده تمامی جلوه‌های نیکنامی، رفتاری و اخلاقی حسنه ایشان است، اشاره دارد.



۲. پرسش‌های پژوهش

جهت نیل به این مفهوم باید به این پرسش‌ها پاسخ گفت: معنای صحیح‌تر عبارت «اسْمُهُ أَحْمَدُ» در قرآن کریم چیست؟ آیا در بحث بشارت به ظهور پیامبر اکرم ﷺ، مردم می‌بایست منتظر ظهور شخصی به نام «أحمد» می‌بودند که مدعی رسالت خواهد بود تا وی را به عنوان آخرین موعود و «خاتم الأنبياء» شناخته و از او پیروی کنند و یا این می‌بایست چشم به راه آمدن شخصی می‌بودند که دارای اوصاف و ویژگی‌های خاصی است که هر کس آن ویژگی‌ها و خصایص را داشته باشد، بی‌شک وی پیامبر خاتم خواهد بود؟ آیا پیامبر اکرم ﷺ در زمان بعثت به نام «أحمد» شهرت یافته بود که مردم او را بشناسند و بدو ایمان بیاورند؟

۳. پیشینه تحقیق

درباره ویژگی‌های شخصیتی، رفتاری و اعتقادی پیامبر ﷺ، مقالات و پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته که ذکر آن‌ها در این جستار نمی‌گنجد. اما نوشتاری درباره آیه ۶ سوره مبارکه صف که عبارت «اسْمُهُ أَحْمَدُ» را از بُعد معناشناسی بررسی کرده و با بهره‌گیری از سیاق آیه، شواهد تاریخی و روایی، مفهوم دیگری از آیه را مد نظر قرار دهد نوشته نشده و این تحقیق با نگرشی نو، به دنبال ارائه تفسیری متفاوت درباره نامگذاری پیامبر ﷺ به اسم «أحمد» است.

۴. مبانی نظری پژوهش

۴-۱. اصل معنایی

واژه اصل که جمع آن اصول می‌باشد به معنای اساس و ریشه هر چیزی است و اصل یک چیز، پایین‌ترین نقطه آن به شمار می‌آید (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۱۵۶). معادل آن در زبان فارسی نیز بیخ، بنیاد، بن و پایه است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۳۸۸). امروزه در اصطلاح به بنیان‌ها و قوانینی گفته می‌شود که هر دانشی بر پایه آن استوار است (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۲). اما در خصوص اصطلاح (اصل معنایی) باید اشاره کرد: ابن فارس بر اساس نظریه اشتقاق اکبر ابن جنی، برای هر واژه‌ای که متشکل از دو یا سه حرف بود یک یا چند حوزه معنایی یا همان اصل معنایی در نظر گرفت که این معنا در همه واژه‌های یک ریشه، مشترک است و معنای سایر واژه‌ها که از یک ریشه مشتق می‌شود بر اساس این اصل معنایی مشخص می‌گردد (اسماعیل، ۱۹۷۶: ۳۵۳).

بنابراین، اصل معنایی، همان معنای حقیقی و مفهوم اصیل است که در مبدأ اشتقاق وجود دارد و آنچه باید توجه شود این است که بین اصل ثابت و مفاهیم صیغه‌های مشتقات، مغایرت یا مخالفت یا ضدیتی از جهت معنا وجود ندارد بلکه معنای حاصل از تغییر هیئت کلمه در اشتقاق به معنای حقیقی اضافه می‌شود (طیب حسینی، ۱۳۹۵: ۱۳). به عنوان نمونه ماده «تبل» بر یک بن معنایی که همان جدایی چیزی از غیر آن باشد (إبانه الشيء عن غیره) دلالت دارد مثلاً «تبلت الشيء» آن است که چیزی را از دیگری جدا کنی و مریم بتول علیها السلام از این جهت به این صفت نامیده شده است که از دیگران جدا و منفرد است، چراکه زوجی برای او نبود و «تبتل» اخلاص نیت برای خدا و جدا کردن این نیت از غیر خداست (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج: ۱، ۱۹۵-۱۹۶). همانگونه که مشاهده شد در همه این موارد جدایی چیزی از غیرخودش وجود دارد. بدین ترتیب مصداق و معنای واژه گسترش می‌یابد و در معنای جزئی‌تری که با معنای عام در ارتباط است به کار می‌رود. از این معنای عام به عنوان اصل معنا، گوهر معنا یا بن معنا یاد می‌شود.

۴-۲. توسعه معنایی

گاهی یک واژه برای چند معنا وضع می‌شود که آن را مشترک لفظی می‌نامند. در خصوص اینکه آیا مشترک لفظی در استعمال واحد می‌تواند بر چند معنای خود دلالت کند، در میان علمای اصول اختلاف است (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج: ۱، ۱۸۰ و ۱۸۶؛ شیروانی، ۱۳۸۵: ۳۸-۳۹). در مشترک لفظی این معنای در عرض یکدیگر هستند. این پدیده زبانی با توسعه معنایی تفاوت دارد، ولی در حقیقت از توسعه معنایی شمول و توسعه لفظ در طول همان اصل معنای اولیه خویش است (مهدوی راد و هادیان رسنایی، ۱۳۹۹: ۲۱۱). بنابراین می‌توان با این توضیحات میان توسعه معنایی و اراده چند معنا از مشترک لفظی در استعمال واحد تفاوت قائل شد. به عنوان نمونه در توسعه معنایی، واژه «قتل» در اصل معنای اولیه خود، صرفاً بر کشتن جسم دلالت ندارد بلکه شامل نابودی و از بین بردن امور معنوی (تفکر و اندیشه) نیز می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۵، ج: ۹۵، ۱۹۳). از این رو در توسعه معنایی چند وضع وجود ندارد ولی معنای واژه گسترش می‌یابد.

۴-۳. اسم علم

اسم علم یکی از انواع اسم‌های معرفه در زبان عربی است که بر یک چیز معین دلالت دارد، مانند اسم، لقب یا کنیه شخص یا اسم شهر، رودخانه و غیره. اسم علم



همچنین اسم خاص نیز نامیده می‌شود و به اعتبار معنا به دو نوع علم شخص مثل سمیر یا علم جنس مثل اسامه (اسم علم برای شیر) تقسیم می‌شود و به اعتبار لفظ شامل علم مفرد مثل سامر یا علم مرکب مثل عبدالله است (فوال بابتی، بی‌تا، ج: ۱، ۱۱۴).

۵. قرینه لفظی

قرینه یعنی علامت و نشانه‌ای که عارض چیزی شده و معنای آن را تعیین می‌کند (ولایی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۲۷۲) یا آنچه که دلیل فهم مطلبی یا پیدا کردن مجهولی یا رسیدن به مقصدی باشد (دهخدا، ۱۳۷۳، ج: ۲، ۲۶۷۱). اگر قرینه از جنس لفظ باشد آن را قرینه لفظیه یا مقالیه می‌نامند، مانند شیر را در حال خندیدن و صحبت کردن دیدم؛ خندیدن و صحبت کردن قرینه لفظی است و مشخص می‌کند مراد از شیر، انسان شجاع است (ولایی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۲۷۳). قرینه در کشف معنا و مفهوم کلام و فهمیدن مراد گوینده، اثر بسیاری دارد.

قرینه لفظی مجموعه‌ای از موارد است که برخی از آن‌ها عبارتند از: واحدهای آوایی، واحدهای صرفی جملات و عبارات و قواعد زبانی همچون هم معنایی، چند معنایی اضداد و غیره (طهماسبی و نیازی، ۱۹۹۸: ۳۵). گاهی قرینه لفظی را بافت زبانی می‌نامند. البته تفاوت بافت زبانی و قرینه لفظی این است که بافت زبانی از گستردگی بیشتری برخوردار است (ترکاشوند و ناگهی، ۱۳۹۲: ۶۵). برخی از این قرینه‌ها که در کشف معنای عبارت «اسْمُهُ أَحْمَدٌ» مؤثر است عبارتند از:

۵-۱. اصل معنایی واژه اسم

لغویان درباره اشتقاق واژه «اسم» و معنای آن اختلاف نظر داشته و دیدگاه‌های متفاوتی در این درباره بیان داشته‌اند. برخی آن را مشتق از «سمو» بر وزن «عُلُو» به معنای بلندی می‌دانند (ازهری، بی‌تا، ج: ۱۳، ۸۰؛ جوهری، بی‌تا، ج: ۶، ۲۳۸۴). در این دیدگاه، معنای اسم در جلوه «سمو و علو» بدان جهت است که صاحب «اسم»، به بوسیله آن ترفیع جایگاه پیدا می‌کند و شناخته می‌شود (قرطبی، ۱۳۶۴، ج: ۱، ۱۰۲؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، ج: ۱، ۶). لذا غالب فرهنگ‌نویسان معتقدند کلمه اسم مشتق از ماده «سمو» بوده و الف ابتدای آن همزه وصل است و این کلمه را ذیل ماده سمو که به معنای برتری و علو است بررسی کرده‌اند. برخی نیز، واژه «اسم» را مشتق از «وَسَم» و به معنای «علامت و نشانه» می‌دانند. که در آن، حرف «واو» حذف شده و به جای آن «همزه وصل» آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۲۳۱). این دیدگاه را به فرّاء و مکتب کوفیان نسبت داده‌اند (سمین، ۱۴۱۴، ج: ۱، ۵۴). این

نظر با ادله مختلفی رد شده چرا که برای تشخیص مبدأ اشتقاق می‌توان به تحوّل‌های صرفی آن کلمه مراجعه کرد و ریشه اشتقاقی آن را به دست آورد و چون در جمع و تصغیر، هر کلمه‌ای به مبدأ اصلی خود بر می‌گردد، لذا می‌توان استشهاد کرد که کلمه اسم از «سُمُو» مشتق است، زیرا جمع آن «اسماء»، و تصغیر آن «سُمَى» است (سمین، ۱۴۱۴، ج: ۶: ۲۳۸۴؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۴۲۹). اگر ادعای کوفیان درست بود، در تصغیر کلمه باید گفته می‌شد «وُسَیم» نه «سُمَى»، همچنین جمع آن باید «أوسام» می‌شد و نه «أسماء» یا به هنگام نامیدن کسی باید فعل «وسمته» استعمال می‌شد و نه «أسميته».

به هر حال بن معنایی «اسم»، «نام» نیست و مطابق نظر غالب دانشمندان بن معنایی آن «برتری و علو» است و «نام»، یکی از مصادیق آن است. تسمیه آن نیز بدین جهت است که مسمی به وسیله آن ترفیع یافته و شناخته می‌شود. البته حسن مصطفوی این واژه را معرب و دخیل می‌داند که اصل آن در زبان آرامی و عبری «شما» است. بنابراین در نظر وی واژه اسم ربطی به سمو ندارد (مصطفوی، ۱۳۶۵، ج: ۵: ۲۳۰).

در هر صورت اراده معنای «نام» از «اسم» به دلیل شهرت استعمال عرفی است. از سوی دیگر حتی در صورت اراده معنای «نام» از لفظ «اسم»، این معنا صرفاً بر «اسم علم» دلالت ندارد؛ بلکه مصطفوی معتقد است اسم آن چیزی است که ذات یا صفتی را نشان می‌دهد. به بیان دیگر مظهر ذات یا صفت است و این تعریف شامل اسم علم، لقب، کنیه و صفت می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۵، ج: ۵: ۲۵۵) مثلاً واژه «اسم» بر لفظ علامه که یک صفت است نیز دلالت دارد.

۵-۲. استعمال قرآنی واژه اسم

یکی از واژگان پرکاربرد قرآن کریم لفظ «اسم» می‌باشد که بیشتر به صورت مضاف به الله یا رب استعمال شده است. مانند: ﴿يَسْمُ اللَّهُ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ﴾ (حمد: ۱)؛ ﴿فَكُلُّوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ (الأنعام: ۱۱۸)؛ ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ۷۸). مصطفوی معتقد است اسم علم برای خداوند متعال جاری نمی‌شود؛ چرا که اسم علم چیزی است که در برابر ذات قرار می‌گیرد و به طور مطلق آن را معین می‌کند، حال اینکه تصور ذات خداوند ممکن نیست تا اینکه کلمه‌ای برای آن وضع شود و آن را معین کند. از این روی کلماتی که برای خداوند اطلاق می‌شود به خاطر مناسبت صفات ذاتیه برای اوست مانند الرحمن، الرحيم، العزيز و الجبار (مصطفوی، ۱۳۶۵، ج: ۵: ۲۳۰).



بنابراین مشخص می‌شود مراد از «اسم» در مواردی که به الله یا رب اضافه می‌شود در معنای صفت و ویژگی است نه اسم علم.

همچنین در برخی نصوص روایی به نقل از امام رضا علیه السلام در تبیین معنای بسم الله چنین آمده است: «سَأَلْتُ الرَّضَا علیه السلام عَنْ بِسْمِ اللَّهِ، قَالَ: مَعْنَى قَوْلِ الْقَائِلِ بِسْمِ اللَّهِ أَيْ: أَسْمُ نَفْسِي بِسْمَةٍ مِنْ سِمَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ الْعُبُودِيَّةُ. قَالَ فَقُلْتُ لَهُ: مَا السَّمَةُ؟ قَالَ: الْعَلَامَةُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹: ۲۳۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۲). در این روایت امام رضا علیه السلام درباره «بسم الله» فرمودند: گوینده «بسم الله» درصدد آن است که بگوید من خودم را به یکی از نشانه‌ها و ویژگی‌های خداوند که همان نشانه بندگی است موسوم ساختم، و در ادامه فرمودند: منظور از «سمة» ویژگی و علامت است. طبق این روایت می‌توان واژه «اسم» را به معنای «ویژگی و علامت» دانست. یا مثلاً در آیه: «بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ» (حجرات: ۱۱)، می‌توان درباره معنای «الاسم» گفت: به معنای «ویژگی و مشخصه» است، بدین مفهوم که بدترین صفت یک فرد مؤمن، فسوق بعد از ایمان اوست. در «تفسیر الوجیز» آمده: «إِنَّ السَّخْرِيَّةَ وَاللَّمْزَ وَالتَّنَابُزَ فَسُوقٌ بِالْمُؤْمِنِينَ، وَ بئس ذلك بعد الإيمان» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۰۱۸). بنابراین کاربرد واژه «اسم» در قرآن کریم در معنای صفت و ویژگی، بیشتر از کاربرد آن در معنای «نام» است.

البته این واژه به معنای «نام» هم در قرآن کریم به کار برده شده، از جمله در آیه شریفه: «قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ رَجْسٌ وَعَصَبٌ أَنْجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَ تَنَّمُونَ وَآبَاؤُكُمْ» (الأعراف: ۷۱) «اسم» به معنای نام به کار برده شده است. از آنچه گذشت مشخص می‌شود لفظ «اسم» در عبارت «اسمُهُ أَحْمَدُ» را می‌توان به معنای صفت و ویژگی لحاظ کرد؛ بدین ترتیب اگر لفظ «أحمد» را افعال تفضیل در نظر بگیریم، معنای عبارت: «ویژگی‌های او ستوده‌تر است» می‌شود.

۳-۵. معناسناسی واژه أحمد

برای واژه «أحمد» دو معنا و احتمال می‌توان در نظر گرفت:

نخست اینکه «أحمد» در آیه ۶ سوره صف، وصف از نوع افعال تفضیل و برگرفته از ریشه «ح م د» به معنای ستایش باشد (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۵۶). در این صورت معنای آن ستوده‌تر یا ستایش کننده‌تر خواهد بود. واژه «حمد» در مقابل «قدح» و «ذم»، و به معنای ستایش در برابر کمال و کار اختیاری زیباست (ازهری، بی‌تا، ج ۴: ۲۵۱). برخی، حمد را

شناگویی شخص به اوصاف نیکویی می‌دانند که فقط با زبان انجام گیرد (سمین، ۱۴۱۴، ج: ۵۱۹). زمانی که خصلت‌های پسندیده مردی زیاد گردد بدو «رَجُلٌ مَحْمُودٌ و مُحَمَّدٌ» گفته می‌شود (ابن فارس، بی‌تا، ج: ۲: ۱۰۱). صاحب «التحقیق» در توضیح آیه شریفه «مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» گفته است: به او «أحمد» اطلاق می‌شود، به اعتبار این که در نفس خود تمام ویژگی‌هایش ستوده‌ترین است و نام‌گذاری به «محمد»، به اعتبار این است که مورد حمد و ستایش قرار گرفته است (مصطفوی، ۱۳۶۵، ج: ۲: ۲۸۱).

دوم اینکه «أحمد» در این آیه شریفه اسم علم باشد که در این صورت باید لفظ «اسم» را در معنای عرفی آن یعنی نام در نظر بگیریم و معنای عبارت اینگونه می‌شود: «نام او أحمد است». اکثر مفسران و واژه پژوهان، در تفسیر آیه شریفه «مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» مراد از عبارت «اسْمُهُ أَحْمَدُ» را نام پیامبر اکرم ﷺ دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج: ۲۹: ۵۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۹: ۴۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج: ۱۹: ۲۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۲۴: ۷۲).

آیا اگر واژه «أحمد» را اسم علم بدانیم، فاقد هرگونه دلالت و معنا است یا بر معنایی دلالت دارد؟

برخی از دانشمندان معتقدند اسم علم خالی از هرگونه معناست. جان استوارت میل معتقد است اسم‌های خاص به طور مطلق هیچگونه معنایی ندارند؛ بلکه آن‌ها صرفاً علامت و نشانه‌ای هستند که به اشیای جداگانه اشاره دارند (Mill، ۱۹۶۱: ۶۲). البته این اعتقاد میل، خود نوعی معنا به شمار می‌رود.

در توضیح این مطلب باید گفت: یوجین نادا سه نوع معنا برای لفظ برمی‌شمارد: معنای معجمی یا لغوی که همان معنایی است که در فرهنگ‌های لغت برای واژه ذکر می‌شود؛ معنای ارجاعی و آن عبارت است از این که کلمه به اشیا، حوادث، مجردات یا روابط اشاره دارد. این معنا، بنیادی‌ترین و ملموس‌ترین لایه معنایی عناصر کلمات به شمار می‌رود و بیانگر رابطه میان واژگان و اشیا و فعالیت‌ها در جهان مادی است. به عنوان نمونه واژه «پا» در زبان فارسی به عضوی از انسان اشاره دارد و خواننده یا شنونده را به آن ارجاع می‌دهد؛ معنای مفهومی یا دلالت ضمنی که عبارت است از اینکه واژگان با برخی ویژگی‌های معنای ارجاعی خود ارتباط محکم و مشخص‌تری پیدا می‌کنند. به عنوان نمونه واژه «زن» با زیبایی یا واژه «خوک» برای مسلمانان با ویژگی کثیفی و نجاست مرتبط است (نیدا، ۱۹۷۶: ۱۴۷). یا مثلاً واژه هیتلر با مفهوم و معنای خشونت و جنگ‌افروزی

1. John Stuart, Mill



ارتباط یافته است.

از آنجایی که نام «أحمد» را خداوند متعال چند صد سال قبل از میلاد پیامبر گرامی اسلام ﷺ برای وی برگزیده است، می‌توان نتیجه گرفت با توجه به حکیم بودن خداوند، انتخاب این نام خالی از حکمت، بی‌دلیل و از روی ترفن نبوده است. لذا هم باید در انتخاب این اسم از مصدر (ح م د) و هم در انتخاب وزن آن حکمتی وجود داشته باشد. یعنی باید به معنای لغوی لفظ نیز توجه نمود که بر معنای ستوده‌تر یا ستایشگرتر دلالت دارد. از طرفی دیگر این اسم به شخص خاصی ارجاع و اشاره می‌دهد و این همان معنای ارجاعی است که یوجین نادا ذکر می‌کند. از آنجا که پیامبر گرامی اسلام ﷺ متصف به صفات و خصال پسندیده‌اند، معنای ارجاعی لفظ «أحمد» با این صفات رابطه محکمی برقرار کرده است و تبدیل به معنای مفهومی یا دلالت ضمنی شده است تا جایی که خداوند متعال نیز به این معنا اشاره کرده و درباره پیامبر ﷺ می‌فرماید: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (قلم: ۴). این دلالت ضمنی همان معنایی است که مفسران درباره پیامبر ﷺ در تفاسیر خود بیان نموده‌اند و از آن به عنوان وجه تسمیه ذکر کرده‌اند و معتقدند معنای آن فراوانی ستایش خداوند به وسیله آن حضرت است؛ چرا که انبیای الهی بسیار حمد و ثنای خدای متعال گویند و پیامبر اکرم ﷺ «أحمد» است، یعنی از تمام انبیا ﷺ بیشتر ستایشگر خداوند است. بنابراین، معنی «أحمد»، اسم مبالغه از اسم فاعل یعنی «أحمد» به معنای «حامد» است (ثعلبی، ۱۴۱۲، ج: ۹؛ ۳۰۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج: ۶؛ ۲۶۸). یا این که تمام انبیا (علیهم السلام) مورد ستایش قرار گرفته‌اند و پیامبر اکرم ﷺ از نظر فضایل و مناقب بیشتر از دیگران مورد ستایش قرار گرفته است، لذا از این منظر، واژه «أحمد»، مبالغه از اسم مفعول یعنی «أحمد» به معنای «محمود» است (ثعلبی، ۱۴۱۲، ج: ۹؛ ۳۰۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج: ۶؛ ۲۶۸). بنابراین حتی اگر لفظ «اسم» را به معنای «نام» و «أحمد» را اسم خاص و علم برشماریم، باز این عبارت مطابق هر سه معنای لفظ بر صفات پسندیده‌تر پیامبر ﷺ دلالت دارد که مقصود و مراد حضرت عیسی ﷺ می‌باشد.

۴-۵. سبک زبانی قرآن کریم در معرفی شخصیات

با بررسی آیات قرآن کریم متوجه می‌شویم قرآن با چندین شیوه به معرفی شخصیت‌هایم‌پردازد: معرفی افراد به وسیله نام: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ (آل عمران: ۱۴۴)؛ معرفی اشخاص به وسیله عدد: قرآن کریم در معرفی نقبای بنی اسرائیل آن‌ها را با

عدد معرفی کرده و می‌فرماید: «وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا» (مائده: ۱۲):

معرفی افراد با ذکر صفت: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹). مراد از اولی الامر، ائمه علیهم‌السلام می‌باشند. خداوند در آیه ۵۵ سوره مائده می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» که مراد از صاحب صفات امام علی علیه‌السلام است. قرآن کریم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را با صفات بسیاری ذکر می‌کند. برخی آیات قرآن کریم بیانگر آن است که اهل کتاب، چشم به انتظار ظهور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده‌اند و حتی ویژگی‌های آن حضرت، به عنوان نشانه نبوت ایشان، چنان روشن و شفاف در نوشته‌های آنان انعکاس یافته بود که خصوصیات اخلاقی و رفتاری ایشان را همانند فرزندان خود می‌شناختند (بقره: ۱۴۶؛ انعام: ۲۰). ولی بعد از این که حق و حقیقت آشکار شد، بسیاری آن را کتمان نموده و به حضرت ایمان نیاوردند (بقره: ۴۱، ۱۴۶، ۸۹؛ نساء: ۴۷).

قرآن کریم به ویژه در معرفی افرادی که در آینده خواهند آمد، سبک معرفی به وسیله ذکر صفات را برمی‌گزیند، به عنوان نمونه این مسئله در مورد امام زمان علیه‌السلام نیز صادق است. سبک حضرت عیسی علیه‌السلام نیز در معرفی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بدین گونه است. در تأیید این مطلب می‌توان به این آیه از قرآن کریم استناد جست که ویژگی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یاران راستین آن حضرت در کتب پیشین به صورت صفت وجود دارد: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ الشُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ» (فتح: ۲۹).

از این رو اگر عبارت «اسمهُ احمدٌ» را به عنوان یک ویژگی و صفت به معنای «صفت‌های او ستوده‌تر است» لحاظ کنیم، مخالف سبک قرآن کریم و عهدین نیست و از آنجا که در سبک زبانی قرآن کریم در میان روش‌های معرفی افراد بیشتر بر روش سوم تأکید شده است و اصرار کمتری به ذکر نام اشخاص وجود دارد؛ با سبک مشهور قرآن کریم همخوانی داشته و مناسب‌تر است. قرآن کریم جز در برخی موارد ضروری از بردن نام مؤمنان، منافقان، حواریون، پادشاهان، مشرکان و غیره خودداری کرده است. سیاق آیه شریفه «و مَبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ» (صف: ۶) نیز بیانگر صفات است. یعنی او یک پیامبر است و با فاصله زمانی بعد



از من می‌آید و هم نام او «أحمد» و هم تمام اوصاف او ستوده‌ترین است. و برای مردم بینات (دلایل واضح و روشن) می‌آورد. برخی مفسران بینات را به طور کلی به «معجزات» و «آیات و علامات» معنا کرده‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵: ۳۰۳). احتمال دارد برخی از این علامات، صفات و خصوصیات برجسته آن حضرت باشد که برای اهل کتاب واضح و روشن بوده، ولی زمانی که آن حضرت به همراه این دلایل روشن - هم قرآن و هم خصوصیات بارز شناخته شده - آمدند؛ گفتند: این سحر آشکار است. در پی این کتمان و انکار حقایق از طرف برخی اهل کتاب، قرآن کریم به صراحت به تبیین نشانه‌ها و ویژگی‌های پیامبر اکرم و حتی یاران راستین آن حضرت می‌پردازد تا برای حق‌جویان در این باره هیچ‌گونه ابهامی باقی نماند، لذا در تشریح خصایص رفتاری آن حضرت می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ (اعراف: ۱۵۷). بدیهی است که اهل کتاب نسبت به ویژگی‌های آن حضرت که پیامبری درس ناخوانده و به مکتب نرفته است، از طریق نوشته‌های موجود در تورات و انجیل مطلع بودند. در این آیه به سه مورد از ویژگی‌های پیامبر اکرم ﷺ «رسول»، «نبی» و «امی» اشاره شده است. همچنین سبک معرفی اشخاص در عهدین نیز بدین گونه است. در تورات و انجیل و سایر کتب عهدین بشارت‌هایی بر ظهور پیامبر ﷺ داده شده که اوصاف و ویژگی‌های رفتاری و اعتقادی ایشان را به عنوان نشانه‌های بارز پیامبر خاتم برشمرده است که در ذیل به اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

در سفر تثئیه آمده است: در آینده پیامبری همچون تو، از میان برادران آن‌ها، مبعوث خواهم کرد و کلامم را در دهانش خواهم نهاد (سفر تثئیه، ۱۸: ۱۸).

تعبیر «برادران آن‌ها (بنی اسرائیل)»، اشاره به پیامبری است که از نسل اسماعیل بوده و یگانه مردی است که از آن تبار به مقام نبوت نائل شده است و آن حضرت محمد ﷺ است که همچون موسی ﷺ تعالیم و آموزه‌های وحیانی را در قالب رسالتی فراگیر و جهان شمول، به جهانیان عرضه خواهد داشت. علاوه بر آنکه آیات دیگری (مزمل: ۱۵؛ احقاف: ۱۲ و ۳۰)، وجه تشابه رسالت پیامبر اکرم ﷺ را با موسی ﷺ بیان می‌کند. مشخصه دیگری که در کلام حضرت موسی ﷺ در تورات نقل شده، با شخصیت رفتاری رسول اکرم ﷺ تناسب تام دارد؛ چرا که عبارت: «و کلامم را در دهانش خواهم نهاد»، بی‌شک اشاره‌ای است به وحی بر پیامبر اکرم ﷺ که امی، درس نخوانده و به مکتب نرفته است و تمام گفتار، رفتار و سیره آن حضرت مطابق وحی الهی است: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم: ۳-۴).

در تورات، ظهور آخرین موعود از فراز کوه فاران نوید داده شده است (سفر تثیبه، ۱: ۳) که به معنای صحرای جنوبی است و آن را بر سرزمین عربستان تطبیق داده‌اند. در کتاب حبقوق نبی آمده است: خدا از تیمان و آن قَدّوس از فاران برآمد و جلالش آسمان‌ها را فرا گرفت و سراسر زمین از حمدش پر شد (حبقوق، ۳: ۳).

در نوشته‌های موسوم به اناجیل نیز به برخی صفات آخرین موعود، بشارت داده شده است، که جز پیامبر اکرم ﷺ با هیچ پیامبری قابل تطبیق نیست. در برخی از فرازهای آن بدین گونه آمده است: و دیدم آسمان گشوده و ناگاه اسبی سفید که سوارش امین و حق نام دارد و به عدل داوری و جنگ می‌نماید (مکاشفه یوحنا، ۱۹: ۱۱). چون او یعنی روح راستی آید شما را به جمع راستی هدایت خواهد کرد، زیرا که او از خود تکلم نمی‌کند، بلکه به آنچه شنیده است، سخن خواهد گفت و از امور آینده به شما خبر خواهد داد (یوحنا، ۱۶: ۱۳).

در فرازهایی از کتب عهدین به برخی از صفات و ویژگی‌ها از جمله: رسالت جهانی، جاودانگی، گستره رحمت و رأفت، تعلیم دادن همه چیز به مردم، مطابقت گفتار با کلام وحی، داننده غیب الهی، ویژگی امین، حق و غیره تصریح شده است که با صفات و ویژگی‌های پیامبر اکرم ﷺ در قرآن به‌طور کامل مطابقت دارد و هیچ پیامبری در این ویژگی‌ها به همتای آن حضرت نخواهند رسید. لذا معنای «ویژگی‌های او ستوده‌تر است»، با سبک زبانی قرآن کریم و عهدین در خصوص معرفی شخصیت‌ها همخوانی دارد.

۵-۵. توسعه معنایی عبارت «اسمه أحمد»

آنچه در مورد معنای لفظ «اسمۀ احمَد» ذکر شد، در تضاد و تناقض با یکدیگر نیست؛ بلکه می‌توان میان آن‌ها جمع کرد و بدین ترتیب یکی از مظاهر تجلی سبک والای قرآن کریم در ابجاز قصر را بیان نمود. در حقیقت یکی از ویژگی‌های ممتاز قرآن کریم این است که با آوردن الفاظ اندک، معانی بسیاری را به مخاطب می‌رساند.

از آنجا که در آیه ۶ سوره صف قرینه‌ای بر محدود کردن لفظ به بخشی از معنای محتمل وجود ندارد؛ اراده معنای شامل آن جایز است و از آن جهت که این رویکرد، ادبیات و بلاغت بیشتری دارد، مناسب‌تر نیز می‌باشد. راغب اصفهانی به این مطلب اشاره داشته و واژه «أحمد» را صرفاً جهت نام‌گذاری آن حضرت نمی‌داند، بلکه معتقد است: «أحمد» هم به اسم و هم به فعل پیامبر گرامی اسلام ﷺ اشاره دارد و این یک نوع آگاهی است بر



این که همانگونه که اسم او را «أحمد» یافتی، اخلاق و احوال آن حضرت را نیز «محمود» و پسندیده می‌یابی و در ادامه گفته است: علت اختصاص لفظ «أحمد» در آنچه که حضرت عیسی علیه السلام بدان بشارت داده، تنبیهی است بر این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به حضرت مسیح علیه السلام و کسانی که قبل از او بودند، ستوده‌ترین است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۵۶). وی همچنین، مورد بشارت بودن این نام از زبان حضرت عیسی علیه السلام را، دلیل برجستگی و پسندیده‌تر بودن آن حضرت از عیسی علیه السلام و همه پیامبران پیشین می‌داند (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۵۶). بنابراین مطابق قراین لفظی مراد از «اسْمُهُ أَحْمَدُ» صرفاً اراده معنای «نام وی أحمد است» نیست بلکه می‌توان گفت مراد از آن این است که «نام وی أحمد است و دارای صفات و اخلاق ستوده‌تر است».

این مسئله در مورد عبارت قرآنی «اسْمُهُ يَحْيَى» در آیه ۷ سوره مریم نیز صدق می‌کند و می‌توان آن را از دیدگاه توسعه معنایی بررسی کرد. مفسران مشهوری نیز به این مسئله اشاره داشته‌اند و معنای لفظ یحیی را صرفاً اشاره به یک شخص نمی‌دانند و حکمت و وجه تسمیه آن را در ذیل تفسیر عبارت ذکر کرده‌اند. به عنوان نمونه شعرای معتقد است این نام را خداوند متعال بر وی اطلاق کرد، بدین سبب که وی زنده می‌ماند و در نظر وی این مسئله با شهادت حضرت یحیی علیه السلام رخ داد؛ چرا که شهدا «أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُزْرَقُونَ» هستند (شعراوی، ۱۹۹۷، ج ۳: ۱۴۵۱).

عبدالکریم خطیب معتقد است این نامگذاری بر این معنا دلالت دارد که نام او در این جهان جاودان و زنده خواهد ماند و مردم او را حمد و ثنا خواهند گفت (الخطیب، ۲۰۰۳، ج ۸: ۷۲۶). علامه طباطبایی نیز معتقد است از آنجا که حضرت زکریا علیه السلام از خداوند متعال درخواست کرد فرزندی به وی دهد که خصال حضرت مریم علیه السلام را داشته باشد، خداوند متعال نیز همه آن صفات پسندیده که در حضرت مریم علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام وجود داشت را در حضرت یحیی علیه السلام قرار داد. در نظر علامه معنای اسم عیسی علیه السلام زنده ماندن است که اسم یحیی نیز بر آن دلالت دارد و این شباهت اسم، اشاره‌ای بر شباهت خصال است. در نظر وی وجود حضرت عیسی علیه السلام قبل از دعای حضرت زکریا علیه السلام مقدّر بود و از این جهت وجود حضرت علیه السلام، مقدم بر حضرت یحیی علیه السلام بوده و حضرت یحیی علیه السلام شبیه حضرت عیسی علیه السلام شده است و این نامگذاری نیز قرینه‌ای برای شباهت آن‌ها می‌باشد. وی برای اثبات این نظر آیاتی را که در این سوره پیرامون این دو پیامبر علیه السلام آمده است را با یکدیگر مقایسه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۷۵-۲۷۶). بنابراین لفظ یحیی هم نام این پیامبر بزرگوار است و هم بیانگر ویژگی‌های اوست.

۶. قرینه غیر لفظی

هرگاه قرینه از جنس لفظ نباشد، آن را قرینه غیر لفظی می‌گویند؛ مانند قرینه عقلی، قرینه عرفی، قرینه حالیه و غیره (ولایی، ۱۳۸۷، ج: ۱: ۲۷۳-۲۷۲). درحقیقت معنی صرفاً از طریق زبان و قراین داخل متن حاصل نمی‌شود بلکه باید قوانین غیر لفظی را نیز در این فرایند باید بررسی کرد. زبان شناسی جدید توجه ویژه‌ای به بافت موقعیتی و قراین غیر لفظی دارد (ناظمیان، ۱۳۹۹: ۱۸۶)

این دسته از قراین همانگونه که از نام آن‌ها مشخص است برخلاف قراین لفظی، داخل متن مورد نظر نیستند؛ بلکه آن‌ها پس از آنکه الفاظ و عبارات معنایی را به مخاطب انتقال دادند، در تعیین معنای مراد جدی گوینده اثرگذارند. از جمله این موارد نسبت به قرآن کریم می‌توان به روایات معتبر، اجماع، فضای نزول، فرهنگ، زمان و مکان نزول، عقل و غیره اشاره کرد (پرچم و انصاری طادی، ۱۳۹۶: ۱۰۱). قرینه‌های غیر لفظی که برای کشف معنای «اسْمُهُ أَحْمَدُ» استفاده شده است عبارتند از:

۶-۱. دلیل تاریخی

پرسش اساسی این است که اگر آیه شریفه صرفاً درصدد بیان نام پیامبر اکرم ﷺ به «أحمد» باشد، آیا امر تشخیص آن حضرت، بر مسلمانان و به ویژه بر اهل کتاب که بشارت ظهور بدان‌ها داده شده بود، مشتبه نمی‌شد و یا اینکه بر اساس تاریخ، هیچ کسی قبل از آن حضرت بدین اسم، نام‌گذاری نشده بود؟ درباره تقدّم نام‌گذاری پیامبر اکرم ﷺ به «محمد» یا «أحمد»، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است؛ برخی با استفاده از آیه شریفه مورد بحث (صف: ۶)، نام «أحمد» را صادر شده از زبان حضرت عیسی ﷺ می‌دانند، از این رو تقدّم نام «أحمد» را قطعی دانسته و معتقدند بنابر منابع تاریخی یهود، افرادی حتی پیش از تولّد حضرت، از نام، ویژگی‌ها و زمان تولّد وی آگاهی داشتند (سهیل، ۲۰۰۷، ج: ۳: ۴۵۷-۴۱۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج: ۱۸: ۵۵؛ ابوشهبه، ۱۴۲۷، ج: ۱: ۲۱۴-۲۰۴).

عده‌ای دیگر با استفاده از این گزارش تاریخی که نام «أحمد» پیش از آن حضرت، هیچ سابقه‌ای میان عرب نداشته و پیش از او کسی به این اسم نامیده نشده است، بر تقدّم شهرت «محمّد» بر «أحمد» اصرار دارند. برخی این‌گونه نام‌گذاری را نشانه‌ای از حکمت و لطف پروردگار دانسته‌اند تا کسی با أحمد مورد بشارت عیسی ﷺ مشتبه نشود؛ اما پژوهش‌های تاریخی بر وجود این نام، در میان برخی از قبایل اعراب جاهلی و پیش از



اسلام، گواهی می‌دهد (ابن حزم، ۱۴۰۳: ۴۰۰).

در میان اعراب، نام‌گذاری اشخاص به «حامد»، «حُمید»، «محمود» و «حَقَاد» مرسوم بوده است (ابن درید، بی‌تا، ج: ۱، ۵۰۵). اعراب، نام فرزندان خود را در جاهلیت «مَحْمَد» می‌نهادند، به دلیل آن که بر اساس اخبار رسیده، از راهبان شنیده بودند پیامبر موعود نامش «مَحْمَد» ﷺ خواهد بود. برخی از این نام‌گذاری‌ها در جاهلیت عبارتند از: محمَد بن حُمَرن جُعفی، محمَد بن بلال بن أُحیحة، محمَد بن سُفیان بن مُجاشع و محمَد بن مَشلمة الأنصاری و همین‌گونه گروهی در جاهلیت، نام خود را «أحمد» می‌نامیدند، مانند: «أبو أحمد بن جحش بن رثاب الأسدی» (ابن درید، بی‌تا، ج: ۱، ۵۰۶).

این گزارش تاریخی حاکی از آن است پیش از پیامبر گرامی اسلام ﷺ افرادی به نام أحمد وجود داشته‌اند؛ لذا با وجود اینکه این نام (به ویژه اینکه افراد دارای این نام، بسیار محدود بوده‌اند) یک قرینه بسیار قوی برای شناسایی ایشان بوده؛ ذکر صفات پسندیده‌تر وی نیز این قرینه را به مراتب قوی‌تر ساخته است و احتمال مشتبه شدن امر را بسیار کاهش داده است.

به هر حال ذکر نام و به ویژه صفات و خصوصیات شاخص و برجسته آن حضرت بود که ایشان را از دیگران متمایز می‌ساخت و شناخت وی را برای مردم و به ویژه اهل کتاب به طور دقیق روشن می‌نمود. صفاتی که از همان دوران طفولیت در آن حضرت نمایان شد؛ چنان‌که ایشان، میان اعراب به «مَحْمَد امین» ملقب گشت (راوندی، ۱۴۰۹، ج: ۱، ۱۲۵). در میان اهل کتاب، صفات و خصوصیات آن حضرت نیز امری مشهود بود که به برخی از این گزارش‌های تاریخی اشاره می‌شود:

عبدالله بن سلام؛ از علما و دانشمندان یهود، شرح صفات آن حضرت را در کتب پیشین مطالعه کرده، ویژگی‌های آن حضرت به گونه‌ای برای او زنده و روشن ترسیم شده بود که می‌گفت: «من پیغمبر اسلام را از فرزندم بهتر می‌شناسم» (ابن الشریف، ۱۱۱۹: ۲۹۸). قرآن مجید نیز به این مطلب اشاره کرده می‌فرماید: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَغْرُقُونَهُ كَمَا يَغْرُقُونَ آبْنَاءَهُمْ» (بقره: ۱۴۶؛ انعام: ۲۰).

جارود بن العلاء؛ از دانشمندان نصاری با قوم خود حضور رسول اکرم ﷺ آمده به ایشان گفت: من به حقیقت نزد تو آمده‌ام تا با صدق و صفا با تو سخن گویم. قسم به کسی که به حق، تو را به نبوت مبعوث کرد، صفات تو را در انجیل یافته‌ام. تحیت و تهنیت برای تو و سپاس برای کسانی که تو را گرامی می‌دارند، پس من گواهی می‌دهم: «لا إله

إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْتَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۷: ۲۹۸).

بحیرا نصرانی؛ مطابق روایات اسلامی در آن هنگام که پیامبر اکرم ﷺ در سن ۹ یا ۱۲ سالگی با عموی خود ابوطالب ﷺ به سفر شام می‌رفت و قافله ایشان در «بصری» منزل گزید، بحیرا در دیر آنجا سکونت داشت و از روی علائم کتاب آسمانی، حضرت را شناخت و او را سوگند داد هرچه می‌پرسد به راستی جواب گوید. آن حضرت ﷺ پاسخ راهب را گفت. پس از آن، راهب درباره وی به عمویش ابوطالب ﷺ سفارش کرد و گفت: او پیامبر موعود است و باید وی را از یهودیان محفوظ نگه دارد، و خود او به حضرت ایمان آورد، اما در زمان بعثت در گذشته بود (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۴۷۵).

به هر حال، اسلام آوردن عده‌ای از دانشمندان یهود و نصاری مانند: «کعب الأحبار» و دیگران و همچنین کتمان نمودن بعضی دیگر که به نمونه‌هایی از آن اشاره شد، گواه بر این است که در کتاب‌های آنان بشارت به آمدن حضرت محمد ﷺ داده شده و جمعی به ایشان ایمان آورده‌اند و بعضی دیگر ایشان را انکار کرده‌اند.

بنابراین، نه تنها نام، بلکه مهم‌تر از آن، صفات و خصوصیات شاخص و برجسته پیامبر اکرم ﷺ است که غبار تردید را از اهل کتاب در شناخت آن حضرت زدوده؛ چون خصوصیات آن حضرت را نه یک بار و نه چندبار، بلکه در کتاب‌های خود همواره پیش‌روی خود داشتند.

۶-۲. دلیل روایی

مرحوم کلینی در کتاب خود آورده است: خداوند متعال در موعظه به حضرت عیسی ﷺ در مورد پیامبر ﷺ توصیه می‌فرماید: «نَمْ أُوصِيكَ يَا ابْنَ مَرْيَمَ الْبِكْرِ الْبَتُولِ بِسَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ، وَحَبِيبِي، فَهُوَ أَحْمَدُ، صَاحِبُ الْجَمَلِ الْأَحْمَرِ، وَالْوَجْهِ الْأَقْمَرِ، الْمُشْرِقِ بِالنُّورِ، الطَّاهِرِ الْقَلْبِ الشَّدِيدِ، الْبَأْسِ الْحَيِّ الْمُنْتَكِرِ؛ فَإِنَّهُ رَحْمَةٌ لِلْعَالَمِينَ، وَسَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ يَوْمَ يَلْقَانِي، أَكْرَمُ السَّابِقِينَ عَلَيَّ، وَأَقْرَبُ الْمُرْسَلِينَ مِنِّي، الْعَرَبِيُّ الْأَمِينُ، الذَّبَّانُ بِدِينِي، الصَّابِرُ فِي دَاتِي، الْمُجَاهِدُ الْمُشْرِكِينَ بِيَدِهِ عَن دِينِي، أَنْ تُخَيَّرَ بِهِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَتَأْمُرُهُمْ أَنْ يُصَدِّقُوا بِهِ، وَأَنْ يُؤْمِنُوا بِهِ، وَأَنْ يَتَّبِعُوهُ، وَأَنْ يَنْصُرُوهُ»؛ سپس ای زاده مریم بکر بتول، تو را سفارش کنم به آقای رسولان و حبیب خودم که احمد است، صاحب شتر سرخ مو و چهره ماه تاب، تابناک بروشنی، و پاک دل، و سخت نیرو، و آن با حیای بزرگوار، که به راستی او رحمتی است برای جهانیان و آقای فرزندان آدم در روزی که مرا دیدار کند. گرامی‌ترین مردمان



گذشته است در نزد من و نزدیکترین رسولان است بدرگاه من، آن عربی امین و دادخواه بدین من و شکیبای دربارهام، و جهاد کننده بدست خود با مشرکین در مورد دفاع از دینم. (باید) بنی اسرائیل را به آمدن او خبردار کنی، و بدانها دستور دهی تا او را تصدیق کنند و بدو ایمان آرند و از او پیروی نموده و یاریش کنند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۱۳۱). از این حدیث، مشخص می‌شود خداوند متعال در موارد دیگری غیر از انجیل نام «أحمد» را به حضرت عیسی علیه السلام آموزش داده که در انجیل فعلی موجود نیست. البته واضح است این موعظه به زبان عربی نبوده و با زبان حضرت عیسی علیه السلام صورت پذیرفته است و این حدیث قدسی است که معنا و مضمون از خداوند و الفاظ از معصومین علیهم السلام است. از طرف دیگر مشخص می‌شود علاوه بر تعلیم نام «أحمد» به حضرت عیسی علیه السلام، صفات ستوده‌ای از پیامبر صلی الله علیه و آله را برای وی برمی‌شمرد. این دو مسئله، توسعه معنایی عبارت «اسْمُهُ أَحْمَدُ» را تقویت می‌کند. همچنین در برخی روایت در تفسیر آیه شریفه: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» (اعراف: ۱۵۷)، تصریح شده مراد از «يَجِدُونَهُ» یهود و نصاری و مراد از «مَكْتُوبًا»، صفات و خصوصیات آن حضرت است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵: ۲۸۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۳۱۵) که تقویت‌کننده اراده معنای وصفی از عبارت «اسمه أحمد است».

در روایت دیگری بیان شده برخی یهودیان از علت نام‌گذاری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اسامی مختلف پرسیدند، آن حضرت درباره علت نام‌گذاری به «أحمد» فرمودند: «أَمَّا مُحَمَّدٌ فَإِنِّي فِي الْأَرْضِ مَحْمُودٌ - وَأَمَّا أَحْمَدُ فَإِنِّي فِي السَّمَاءِ أَحْمَدُ مِنْهُ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶: ۹۶). بنابر این روایت آنچه مورد ستایش آن حضرت در آسمان و زمین شده، صفات و خصوصیات برجسته ایشان است، از این رو آن را علت نام‌گذاری به «أحمد» در آسمان بیان نموده‌اند.

۳-۶. حکیم بودن خداوند

متکلمان امامیه بر این باورند افعال الهی دارای غایت و غرض معقول است؛ ولی این هدف و غرض در حقیقت به فعل و مخلوق برمی‌گردد و نه به خالق تا منجر به استکمال ذات الهی و علت نقصان و نیازمندی در خداوند متعال شود (سید مرتضی، ۱۴۰۱: ۱۳۰؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۶۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۲۵۸) همچنین در روایت معروفی از امام رضا علیه السلام عبث بودن، از افعال خداوند حکیم نفی شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۴).

از این رو متکلمان امامیه غایت و هدف نداشتن یک فعل را به معنای عبث بودن آن دانسته و انجام کار بیهوده از سوی فاعل حکیم را قبیح می‌دانند و از آنجا که خداوند متعال حکیم است، عقل حکم می‌کند فعل بیهوده از وی سر نزند؛ بنابراین هر امری که لازمه آن عبث، بیهوده و بی‌هدف بودن باشد، از ذات الهی سلب می‌شود. حال چون نام «أحمد» را خداوند متعال پیش از تولد پیامبر ﷺ بر وی اطلاق کرده، لازمه‌ی حکمت خداوند این است که این تسمیه عبث و بیهوده نباشد و نوعی ارتباط حکمت آمیز میان اسم و مسقی وجود داشته باشد که در اینجا همان معنای «اخلاق ستوده‌تر» پیامبر ﷺ است. پس اطلاق این نام از طرف خداوند متعال بر پیامبر ﷺ بیانگر این است که پیامبر ﷺ دارای صفات پسندیده‌تر است که نام «أحمد» و عبارت «اسمُهُ أَحْمَدُ» بر آن دلالت دارد.

نتیجه‌گیری

با بررسی و تحلیل قراین لفظی و غیر لفظی عبارت قرآنی «اسْمُهُ أَحْمَدُ» نتایج ذیل حاصل شد: آیه ۹۶ سوره مبارکه صف الزاماً اشاره به وجود نام «أحمد» در انجیل ندارد و ممکن است بشارت به نام «أحمد» در سنت شفاهی حضرت عیسی علیه السلام وجود داشته باشد. بشارت با این نام در احادیث شیعه نیز وجود دارد که مؤید نتیجه فوق است. عبارت قرآنی «اسْمُهُ أَحْمَدُ» بر اساس بررسی بن معنایی «اسم» و «أحمد» صرفاً به معنای «نام او أحمد است»، نیست و می‌تواند معنای «ویژگی‌های او ستوده‌تر است» را از آن اراده نمود. حتی در صورت اینکه «أحمد» را اسم علم در نظر بگیریم، مطابق نظریه یوجین نادا معنای فوق از آن استنباط می‌شود.

اراده معنای «صفات وی ستوده‌تر است» با سبک زبانی قرآن کریم و عهدین در معرفی شخصیات همخوانی دارد. به نظر می‌رسد معنای مناسب عبارت «اسْمُهُ أَحْمَدُ» با نگرستن از دریچه توسعه معنایی حاصل شود به این صورت که معنای عبارت را اینگونه لحاظ کنیم: نام وی «أحمد» است و صفات وی هم ستوده‌تر است. این مسئله بیانگر سبک والای قرآن کریم به عنوان شاهکار بلاغت جهان آفرینش است.

قراین غیر لفظی شامل ادله تاریخی، روایی و عقلی (حکمت خداوند) نیز مؤید توسعه معنایی است. چرا که هم نام «أحمد» در آن‌ها لحاظ شده و هم صفات ستوده‌تر پیامبر صلی الله علیه و آله مورد تأکید قرار گرفته است و به طور کلی اهل کتاب منتظر آمدن شخصی با صفات نیکو بودند.

سیاق آیه و قراین لفظی و غیر لفظی دلالت بر این مسئله دارد که جدال بر سر یافتن نام «أحمد» یا معادل معنایی آن در انجیل و از طرفی دیگر انکار برخی علمای مسیحی در مورد بشارت به پیامبر صلی الله علیه و آله در انجیل صحیح نیست، چرا که ممکن است این بشارت با نام «أحمد» در جایی خارج از انجیل باشد و یا اینکه مراد از عبارت «اسْمُهُ أَحْمَدُ»، معنای (صفات او ستوده‌تر است) باشد که در انجیل برخی از این صفات ذکر شده است و مؤید معنای آیه ۶ سوره صف است. در نتیجه، اثبات این مطلب که واژه «پارا کلیتوس» (فاراقلیط) معادل اسم «أحمد» در انجیل است، مؤید بشارت حضرت عیسی صلی الله علیه و آله در قرآن کریم است و در صورت عدم اثبات این مطلب نیز با ادله‌ای که ذکر شد، خدشه‌ای بر این بشارت وارد نمی‌شود.

کتاب‌نامه

قرآن کریم کتاب مقدس

- پرچم، اعظم؛ انصاری طادی، زهرا، (۱۳۹۶ش)، نقش قرابین درون متنی و برون متنی در مراتب ترداد و اژه‌های قرآن، «مطالعات ادبی متون اسلامی»، شماره ۱۳، (صفحات ۸۷ تا ۱۲۲).
- ترکاشوند، فرشید؛ ناگهی، نسرین، (۱۳۹۲ش). «تحلیل مقایسه‌ای ساز و کار قرینه و بافت زبانی در فهم متن»، «پژوهش‌های مترجم در زبان و ادبیات عربی»، دوره ۳، شماره ۹، (صفحات ۷۰-۵۵).
- خمینی، روح الله، (۱۳۹۲ش)، **مناهج الوصول إلى علم الأصول**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (قدس سره).
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳ش)، **لغت‌نامه دهخدا**، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی‌تا.)، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دار القلم.
- شیروانی، علی، (۱۳۸۵ش)، «**تحریر اصول فقه**»، قم: دار العلم.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ش)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۸ش)، **تفسیر المیزان**، مترجم: موسوی، محمدباقر، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم - دفتر انتشارات اسلامی.
- گروه نویسندگان، (۱۳۶۳ش)، **محمد خاتم پیامبران**، تهران: حسینیه ارشاد.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۵ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مهدوی راد، محمدعلی؛ هادیان رسانی، الهه، (۱۳۹۹ش)، بازشناسی مفهوم توسعه معنایی (بررسی موردی: توسعه معنایی در آیه ۱۲۷ سوره اعراف و چالش‌های مترجم و تفسیر آن)، «پژوهش دینی»، شماره ۴۰، (صفحات ۲۰۷ تا ۲۲۸).
- ولایی، عیسی، (۱۳۸۷ش)، **فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول**، ایران: نشر نی.
- ابن الشریف، محمود، (۱۱۱۹م)، **الأدیان فی القرآن**، مصر- قاهره: دار المعارف.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ش)، **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، **معانی الأخبار**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن حزم، (۱۴۰۳ق) **جمهرة أنساب العرب**، محقق: لجنة من العلماء، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن درید، محمد بن حسن (بی‌تا.)، **جمهرة اللغة**، بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن فارس، أبوالحسین، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، محقق: عبدالسلام محمد هارون، قم: انتشارات مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن فارس، احمد بن فارس (بی‌تا.)، **معجم مقاییس اللغة**، محقق/مصحح: هارون، عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابو شهبه، محمد بن محمد، (۱۴۲۷ق)، **السیرة النبویة علی ضوء القرآن و السنة**، دمشق: دار القلم.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دار الفکر مکان.
- زهری، محمد بن احمد (بی‌تا.)، **تهذیب اللغة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اسماعیل، عزالدین، (۱۹۷۶م)، **المصادر العربیة و اللغویة فی التراث العربی**، بیروت.
- ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **الکشف و البیان**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی‌تا.)، **الصحاح**، محقق/مصحح: عطار، احمد عبد الغفور، بیروت: دار العلم للملایین.



- خطیب، عبدالکریم، (۱۴۲۴ق)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت: دار الفکر العربی.
- راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، (۱۴۰۹ق)، *الخراج و الجرائح*، قم: مؤسسه امام المهدی ع.ج.
- سمین، احمد بن یوسف، (۱۴۱۴ق)، *عمدة الحفاظ فی تفسیر أشرف الألفاظ*، لبنان- بیروت: عالم الکتب.
- سهیل، زکار، (۲۰۰۷م)، *تاریخ دمشق*، دمشق: التکوین.
- سید مرتضی، علی، (۱۴۰۱ق)، *الذخيرة فی علم الکلام*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲ش)، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم: انتشارات جهانی مرکز علوم انسانی.
- الشعراوی، محمد متولی، (۱۹۹۷م)، *تفسیر الشعراوی*، قاهره: مطابع أخبار الیوم.
- شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۸۷ش)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران: نشر جهان.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، *التفسیر الكبير: تفسیر القرآن العظیم*، اردن: دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.
- طنطاوی، سید محمد، (۱۹۹۷م). *«التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»*، قاهره: نهضة قاهره.
- طهماسبی، عدنان؛ نیازی، شهریار، (۱۳۸۶ش)، البنية و السياق و أثرها فی فهم النص، «مجلة اللغة العربية و آدابها»، سال یکم شماره ۱، (صفحات ۱۳۱-۴۸).
- طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالأضواء.
- طبیحسینی، سید محمود، (۱۳۹۵ش)، روش شناسی قاموس قرآن در شرح کلمات قرآن، «مجلة نامه جامعه»، شماره ۱۲۰، (صفحات ۳-۷).
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، محقق/مصحح: رسولی محلاتی، سید هاشم، قم: اسماعیلیان.
- عسقلانی، ابن حجر، (۱۴۱۵ق)، *الإصابة فی تمييز الصحابة*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۳ق)، *الفین*، قم: مؤسسه اسلامی.
- فخر رازی، محمود بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الكبير*، بیروت: دار إحياء التراث.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، *العين*، قم: هجرت.
- فوال بابتی، عزیزة، (بی تا)، *المعجم المفصل فی النحو العربی*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، محقق/مصحح: موسوی جزائری، طبیب، قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم: دار الحدیث.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، محقق: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- میبیدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ش)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ناظمیان، رضا؛ قربانی مادوانی، زهره، (۱۳۹۹ش). مترجم عناصر بافت برون زبانی در جلد اول «الکتاب» سیبویه، *«نشریه پژوهش‌های مترجم در زبان و ادبیات عربی»*، (صفحات ۱۸۵ - ۲۰۷).
- نیدا، یوجین، (۱۹۷۶م)، *نحو علم الترجمة*، مترجم: ماجد النجار، عراق: مطبوعات وزارة الإعلام.
- نیل، رابینسون، (زمستان ۱۳۸۳ش)، عیسی در قرآن، عیسی تاریخ و اسطوره تجسد، مترجم: شاکر، محمد کاظم، «مجلة هفت آسمان»، شماره ۲۴.

• Mill, John Stuart, 1961, a system Of Logic, Ratiocinative, and Inductive. Stanford University Press.

Typology of the differences between the Sahaba and Amsar Masahef and their influence on the creation of readings

Morteza Ghasemi hamed*
Mojtaba Mohammadi Envigh**
Mohammadreza Pircheragh***

Received: 2022/12/14
Accepted: 2023/05/06

Abstract

The Masahef of the Sahaba differed from each other in matters such as the order of the Surahs in the Masahef, the number of Surahs, the names of the Surahs, the use of different dialects, the placement of synonyms instead of the original Qur'anic words, and the addition of explanatory additions by some of the Sahaba. These differences were somewhat natural; because the Sahaba had prepared their Masahef for personal use; However, after the death of the Holy Prophet (PBUH) and the general Muslims following the Sahaba in reciting the Qur'an, the differences of the Sahaba were brought to the level of society and reached their peak during the Caliphate of Othman. In order to avoid disputes, Othman compiled Masahef as standard Masahef and sent them to important Islamic cities, which became known as Masahefe Amsar. However, due to reasons such as the existence of differences in the Masahef Amsar and the primitiveness of the Arabic script, the reading differences did not stop and even increased. The narrations transmitted by Othman regarding the presence of tone in the Masahef and the narrations transmitted by Ayesha regarding the complaint about the way some words are written in the Masahef showed the existence of differences in the Masahef from the beginning. The differences in the Masahefe Amsar are: the addition and subtraction of Hamzah, the addition and subtraction of "A", the addition and subtraction of "v", the addition and subtraction of "L", the addition and subtraction of "F", the addition and subtraction of "E", the difference in punctuation and signs changing the letter to the same gender and changing some words. The present research has shown with a descriptive-analytical method that only a few cases of differences in dialects from the time of the Sahaba have remained in the Masahef and most of the differences in the Masahef of the Sahaba have been resolved with the Tawhid Al- Masahef. On the other hand, the differences between the Masahefe Amsar have been the most important factor in the creation of reading differences and have continued until today

Key words: Masahafe Sahaba, Tawhid al-Masahef, Masahaf al-Amsar, differences in readings.

*. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, International University of Islamic Religions, Tehran, Iran (The Corresponding Author) / m.ghasemihamed@mazaheb.ac.ir

** . Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Ilam University, Ilam, Iran mo.mohammadi@ilam.ac.ir

***. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Imam Khomeini International University (RA), Qazvin, Iran / m.pircheragh@isr.ikiu.ac.ir

تصنيف الفروق بين مصاحف الصحابة والامصار وتأثيرهما في تبلور القراءات

تاريخ الاستلام: ١٩ جمادى الاول ١٤٤٤
تاريخ القبول: ١٥ شوال ١٤٤٤

10.22034/JKSL.2023.376033.1171
20.1001.1.27833356.1402.4.1.3.4



مرتضى قاسمى حامد*
مجتبى محمدى انوبق**
محمدرضا بيرجراغ***

خلاصة

تنوعت مصاحف الصحابة فيما بينها في أمور مثل ترتيب السور في المصحف ، وعدد السور ، وأسماء السور ، واستخدام اللهجات المختلفة ، ووضع المرادفات بدلاً من الكلمات القرآنية الأصلية، وتم إضافة بعض التفسير من قبل بعض الصحابة. كانت هذه الاختلافات طبيعية إلى حد ما لأن الصحابة أعدوا مصاحفهم للاستخدام الشخصي إلا أنه بعد وفاة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم واقتداء المسلمين بمثال الصحابة في تلاوة القرآن ، وصلت اختلافات الصحابة إلى مستوى المجتمع وبلغت ذروتها في عهد خلافة عثمان. من أجل منع الخلافات ، جمع عثمان المصاحف كمصاحف معيارية وأرسلها إلى مدن إسلامية مهمة ، والتي أصبحت تعرف باسم مصحف الأمصار. ومع ذلك ، ولأسباب مثل وجود اختلافات في مخطوطات أمصار وبدائية الخط العربي ، لم تتوقف اختلافات القراءة بل ازدادت. إن روايات عثمان في وجود اللحن في المصاحف ، والروايات التي نقلتها عائشة في فيما يتعلق بالشكوى من طريقة كتابة بعض الكلمات في المصاحف ، تدل على وجود اختلافات في مصاحف العصور منذ البداية. الفروق في مصحف الأمصار هي: جمع وطرح الهمزة ، إضافة او حذف «الف» ، إضافة او حذف «واو» ، إضافة او حذف «ل» ، إضافة او حذف «واو» ، إضافة او حذف «ف» ، «ه» الفرق في الترتيم و الاعراب، تغيير الحرف إلى نفس الجنس وتغيير بعض المصطلحات. أظهر البحث الحالي بالمنهج الوصفي التحليلي أن حالات قليلة من الاختلافات في اللهجات من زمن الصحابة بقيت في المصاحف وأن معظم الاختلافات في مصاحف الصحابة قد تم حلها بتوحيد اللهجات. من ناحية أخرى ، كانت الاختلافات بين مصاحف الأمصار أهم عامل في إيجاد اختلافات في القراءة واستمرت حتى اليوم..

الكلمات المفتاحية:المصحف - الصحابة - توحيد المصاحف - مصحف الأمصار - اختلاف القراءات

*. أستاذ مساعد، قسم علوم القرآن والحديث، الجامعة العالمية للأديان الإسلامية، طهران، إيران (الكاتب الرئيسية)
m.ghasemihamed@mazaheb.ac.ir

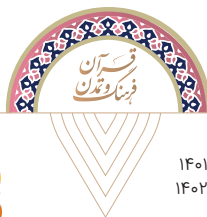
** أستاذ مساعد ، قسم علوم القرآن والحديث ، جامعة إيلام ، إيران
mo.mohammadi@ilam.ac.ir

*** أستاذ مساعد ، قسم علوم القرآن والحديث ، جامعة الإمام الخميني (ره) الدولية، قزوین، إيران
m.pircheragh@isr.ikiu.ac.ir



.This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

گونه‌شناسی اختلافات مصاحف صحابه و امصار و تأثیر آنها در پیدایش قرائات



مرتضی قاسمی حامد*
مجتبی محمدی انوبق**
محمدرضا پیرچراغ***

مقاله پژوهشی
10.22034/JKSL.2023.376033.1171
20.1001.1.27833356.1402.4.1.3.4



دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۶

چکیده

مصاحف صحابه در مواردی از جمله ترتیب سوره‌ها در مصحف، تعداد سوره‌ها، نام سوره‌ها، به‌کاربردن لهجه‌های متنوع، جای‌گذاری کلمات مترادف به‌جای واژگان اصیل قرآنی و افزودن اضافات تفسیری توسط برخی از صحابه، با یکدیگر اختلاف داشتند. این اختلافات به‌دلیل اینکه صحابه، مصاحف خود را به‌منظور استفاده شخصی تدارک دیده بودند، تاحدی طبیعی بود؛ بااین‌حال، پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ و اقتدای عموم مسلمانان به صحابه در قرائت قرآن، اختلافات صحابه در این باره به سطح جامعه کشانده شد و در زمان خلافت عثمان به اوج خود رسید. عثمان برای جلوگیری از اختلافات، مصاحفی را به عنوان مصاحف معیار تدوین کرد و به شهرهای مهم اسلامی فرستاد که به مصاحف امصار مشهور شدند؛ اما بنا به دلایلی از جمله وجود اختلاف در مصاحف امصار و ابتدایی بودن خط عربی، اختلافات قرائی متوقف نشد و حتی افزون‌تر گشت. روایات منقول از عثمان در رابطه با وجود لحن در مصاحف و روایات منقول از عایشه در رابطه با شکایت به طرز نوشتن برخی لغات در مصاحف از آغاز نشان از وجود اختلاف در مصاحف امصار بود. برخی از مهم‌ترین اختلافات مصاحف امصار عبارتند از: اضافه و کم شدن حرف، ابدال حرف، شیوه نگارش کرسی همزه، اضافه و کم شدن ضمائر متصل و منفصل، اضافه و کم شدن حروف جر، ادغام یا عدم ادغام حروف و تغییر برخی واژگان. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی نشان داده است تنها موارد معدودی از اختلاف لهجات از زمان صحابه در مصاحف باقی مانده و اغلب اختلاف‌های مصاحف صحابه با توحید المصاحف برطرف شده است. در مقابل، اختلافات مصاحف امصار مهم‌ترین و اصلی‌ترین عامل ایجاد اختلافات قرائی شده و تا امروز ادامه پیدا کرده است.

واژگان کلیدی: مصاحف صحابه، توحید المصاحف، مصاحف امصار، اختلاف قرائات.

*. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
m.ghasemihamed@mazaheb.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام، ایلام، ایران
mo.mohammadi@ilam.ac.ir

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران
m.pircheragh@isr.ikiu.ac.ir





۱. طرح مسئله

قرآن کریم به تدریج در طول بیست و سه سال به واسطه فرشته وحی، جبرئیل علیه السلام، بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد و آن حضرت، تمام اهتمام خود را برای انتقال بی‌کم و کاست آن به کار گرفت. پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، صحابه و تابعین نیز تلاش خود را برای حفظ این میراث گرانبها به کار بستند؛ با این حال، بنا به عللی خاص، اختلافاتی در قرائت برخی از حروف و کلمات قرآن پدید آمد و به این ترتیب، قرائت‌های مختلف و به تبع آن علم قرائت‌ها ظهور پیدا کرد. منشأ اختلاف قرائت‌ها را می‌توان به مصاحف صحابه و مصاحف امصار نسبت داد؛ از این رو، بررسی گزارش‌های تاریخی درباره انواع اختلافات موجود در مصاحف صحابه و امصار و دسته‌بندی آن‌ها، و استخراج علت پیدایش این اختلافات از اهمیت برخوردار است. بر این اساس، پژوهش حاضر به دنبال آن است که به روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تاریخی، پاسخ پرسش‌های زیر را در این مقاله دنبال کند:

۱. مصاحف صحابه چه اختلافاتی با یکدیگر داشتند؟

۲. علت اصلی اختلاف مصاحف صحابه چه بود؟

۳. هدف عثمان از توحید مصاحف چه بود و تا چه اندازه‌ای محقق شد؟

۴. مصاحف امصار چه ویژگی‌هایی داشتند و اختلاف آن‌ها با یکدیگر در چه حدی بود؟

۵. علل وجود اختلاف در مصاحف امصار چه بود؟

۶. اختلافات مصاحف صحابه و امصار چه تأثیری در پیدایش قرائت‌های مختلف داشته است؟

۲. پیشینه پژوهش

درباره مصاحف صحابه و امصار پژوهش‌های گوناگونی انجام شده است. مرتضی قاسمی حامد در مقاله «نقد و بررسی جریان توحید المصاحف در زمان خلافت عثمان»، جریان توحید مصاحف را از ابعاد گوناگون مورد بررسی قرار داده است (قاسمی حامد، ۱۳۸۸: ۱۸-۲۶). مقالاتی دیگر سعی کرده‌اند تنها مسئله خاصی را درباره توحید مصاحف بررسی کنند؛ چنان‌که داود سلیمانی در مقاله «بررسی علل توحید مصاحف در عصر عثمان»، به بررسی علل و اسبابی پرداخته که در نهایت به توحید مصاحف منجر شد. نویسندگان در این مقاله، تعریف الفاظ قرآن به اشکال گوناگون از جمله زیادت، حذف و جابه‌جایی الفاظ را عامل اصلی اقدام عثمان به توحید مصاحف دانسته است (سلیمانی، ۱۳۷۹: ۲۵-۳۸). همچنین

محسن رجبی قدسی و همکاران در مقاله «میزان اختلاف مصاحف امصار و علل آن»، سعی کرده‌اند به دو دسته از اختلافات مصاحف امصار اشاره کنند که دسته اول موجب اختلاف در قرائت نشد و دسته دوم، سبب اختلافات قرائی شده است (رجب‌ی قدسی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۶۳-۱۹۰).

در کنار پژوهش‌های پیش‌گفته، برخی پژوهش‌ها نیز کوشیده‌اند به شبهات مربوط به توحید مصاحف و تحریف قرآن پاسخ دهند که برخی از آن‌ها عبارتند از: «بازخوانی انتقادی شبهات و تردیدها درباره توحید مصاحف» (ژیان و رفعت، ۱۳۹۹: ۱۵۱-۱۸۴)، «بازکاوی توحید مصاحف در زمان عثمان با رویکرد پاسخ به شبهات عدم تحریف در قرآن» (احمدی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱-۱۸) و «ارزیابی آرای خاورشناسان پیرامون مصاحف عثمانی» (ربیع نتاج و اکبری، ۱۳۹۲: ۱۳۵-۱۵۶).

در این میان، اختلافات مصاحف صحابه و امصار در پژوهش‌های مزبور و در سایر کتاب‌ها و مقالات گوناگون مرتبط با تاریخ قرآن و تاریخ مصاحف، به صورت موردی از کتاب‌های پیشینیان ذکر شده و طبقه‌بندی و گونه‌شناسی خاصی بر روی آن‌ها انجام نشده است؛ از این رو، پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تاریخی، پس از بررسی ابعاد گوناگون مصاحف صحابه و امصار، و گونه‌شناسی، به تأثیر آن در پیدایش قرائات می‌پردازد که از این نظر دارای نوآوری است.

۳. وجوه اختلاف مصاحف صحابه

پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ، صحابه ایشان به جمع‌آوری و تدوین قرآن اهتمام ورزیده، مصاحفی از آیات قرآنی برای خود تهیه کردند. با گسترش قلمرو اسلام تعداد این مصحف‌ها نیز افزایش یافت؛ با این حال، چون این مصحف‌ها نسبت به یکدیگر اختلافاتی داشتند، میان پیروان آن‌ها نیز اختلاف به وجود آمد؛ چنان‌که حتی در برهه‌ای، گروهی دیگر را در قرائت قرآن به رسمیت نمی‌شناخت و آن را تکفیر می‌کرد و تنها قرائت خود را صحیح می‌دانست (زرقانی، ۱۴۱۲، ج: ۱: ۲۴۸-۲۴۹). مصاحف صحابه در موارد متعددی با یکدیگر اختلاف داشتند (در این باره ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵: ۱۸۵-۲۴۴؛ ابن‌ندیم، ۱۳۹۸: ۳۷-۴۱، رامیار، ۱۳۸۰: ۳۳۳-۳۹۱؛ عسکری، ۱۴۱۶، ج: ۲: ۹۵-۱۲۰) که موارد اختلافی در یک دسته‌بندی از این قرارند:



۳-۱. تعداد سوره‌ها

مصحف ابی بن کعب دو سوره «الْخَلْع» و «الْخَفْد» را اضافه داشته است (سیوطی، ۱۴۱۹، ج: ۲۲۶). همچنین دو سوره «فیل» و «قریش» در این مصحف به هم پیوند زده شده بود (معرفت، ۱۳۸۵: ۹۳). مصحف ابوموسی نیز دو سوره «الْخَلْع» و «الْخَفْد» را اضافه داشته است (رامیار، ۱۳۸۰: ۳۸۳). همچنین مصحف ابن مسعود سه سوره «فاتحه» و «معوذتین» (فلق و ناس) را نداشته است (سیوطی، ۱۴۱۹، ج: ۲۲۷). لازم به ذکر است که مصحف امام علی علیه السلام همه سوره‌های قرآن را در برداشته است، برخلاف برخی از مصاحف صحابه که گاهی چند مصحف مکمل یکدیگر بوده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۸۹: ۴۰).

۳-۲. ترتیب سوره‌ها

ترتیب سوره‌ها در مصاحف صحابه یکسان نبود؛ چنان‌که برای نمونه، سوره یوسف (۱۲) در مصحف ابی بن کعب سوره پانزدهم و سوره نساء (۴) سوره سوم بوده است؛ در حالی که سوره یوسف (۱۲) در مصحف ابن مسعود سوره یازدهم و سوره نساء (۴) سوره سوم بوده است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۹، ج: ۲۲۶-۲۲۷). همچنین گفته‌اند: مصحف امام علی علیه السلام براساس ترتیب نزول نوشته شده بود (در این باره ر.ک: ابن جزی، ۱۴۱۶، ج: ۱۲؛ سیوطی، ۱۴۱۹، ج: ۵۸؛ ابی‌ازی، ۱۳۸۰: ۸۱-۱۱۱؛ فقهی‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۹۴)؛ یعنی ترتیب دقیق آیات و سوره‌ها مطابق نزول در آن رعایت شده بود (معرفت، ۱۳۸۵: ۸۶)، به طوری که آیات مکی بر مدنی (ابن سعد، ۱۳۷۴، ج: ۲: ۳۲۴؛ مفید، ۱۴۱۳، ج: ۴: ۸۱) و منسوخ بر ناسخ مقدم شده بود (مفید، ۱۴۱۳، ج: ۴: ۸۱؛ زنجانی، ۱۴۰۴، ج: ۲۲۸). البته رعایت ترتیب نزول در تدوین مصحف را باید به معنای تنظیم مطابق ترتیب نزول سوره‌ها دانست، نه نزول آیات (رافعی، ۱۳۳۶: ۴۰). هرچند آنچه درباره مصحف امام علی علیه السلام بیان شده، صرف گزارش است و اطلاع دقیقی از محتوای آن در دست نیست و به نظر نمی‌رسد تفاوت ساختاری با دیگر مصاحف داشته باشد. به هر حال ترتیب سوره‌ها در تمامی مصاحف به این شکل بوده: طوال، مئین، مثنائی، حوامیم، ممتحنات و مفصلات. بنابراین، اختلاف آن‌ها جزئی و تنها در محدوده هریک از دسته‌ها بوده است.

۳-۳. نام سوره‌ها

نام سوره‌ها نیز در مصاحف صحابه یکسان نبود. در مصحف ابی بن کعب نام سوره «نمل»، «طس، سلیمان» ذکر شده است. سوره‌ها در مصاحف صحابه چند نام داشته‌اند، ولی بعضاً

دارای نام‌هایی برخلاف مرسوم بوده‌اند (در این باره ر.ک: ابن‌نديم، ۱۳۹۸: ۳۹-۴۰؛ سیوطی، ۱۴۱۹، ج: ۲۲۶-۲۲۷).

۳-۴. لهجه‌ها

مصاحف صحابه از حیث توجه به لهجه‌ها نیز با یکدیگر اختلاف داشت. برای نمونه، در مصحف ابی بن کعب «لَا يَضْرُكُم كَيْدُهُمْ» به صورت «لَا يَضْرُكُم كَيْدُهُمْ» (آل عمران: ۱۲۰) نگارش شده بود. در مصحف عبدالله بن عمر «فَمَرَّتْ بِهِ» به شکل «فَمَارَتْ بِهِ» (اعراف: ۱۸۹) و در مصحف ابن‌عباس «يَطْوْفُ» به شکل «يِطَافُ» نوشته شده بود (در این باره ر.ک: شاهین، ۲۰۰۵: ۱۵۷-۱۸۹).

۳-۵. تغییر کلمه به مترادف

طبق گزارش‌ها، برخی از صحابه کلماتی از قرآن را به مترادفات آن‌ها تغییر داده بودند؛ برای نمونه، در مصحف ابی بن کعب و ابن‌مسعود «و لا الضالین» به «غیر الضالین» (فاتحه: ۷) و «مضوا فیه» به «مشوا فیه» (بقره: ۲۰) تغییر یافته بود. در مصحف ابن‌مسعود «اهدنا» به «أرشدنا» (فاتحه: ۶) و «ادع لنا» به «سل لنا» (بقره: ۶۸) تغییر یافته بود. در مصحف ابوموسی «لا یعقلون» به «لا یفقهون» (مائده: ۱۰۳) و «و من قبله» به «من تلقاه» (حاقه: ۹) تغییر یافته بود. در مصحف ابن‌عباس «یتیم» به «یکمل» (بقره: ۲۳۳) و «و قضی» به «و وصی» (اسراء: ۲۳) تغییر یافته بود (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۶، ج: ۱۰۲-۱۰۳).

۳-۶. اضافات تفسیری

در مصحف ابی بن کعب عبارت «متتابعات» در آیه ۱۹۶ سوره بقره، عبارت «الی اجل مسمی» در آیه ۲۴ سوره نساء و عبارت «و لو حمیتم کما حموا لفسد المسجد الحرام» در آیه ۲۶ سوره فتح اضافه بوده است. در مصحف ابن‌مسعود عبارت «فاختلفوا» در آیه ۲۱۳ سوره بقره و عبارت «هواب لهم» در آیه ۶ سوره احزاب اضافه بوده است (ر.ک: شاهین، ۲۰۰۵: ۱۸۲). در مصحف امام علی علیه السلام به بیان تأویل برخی از آیات (ر.ک: عاملی، ۱۹۹۲: ۱۵۵-۱۵۷؛ شاهین، ۲۰۰۵: ۱۸۲؛ معرفت، ۱۴۱۶، ج: ۱: ۲۹۲)، محکم و متشابه (معرفت، ۱۴۱۶، ج: ۱: ۲۹۲؛ شرف‌الدین، ۱۴۰۲: ۴۱۱)، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، عزیمت‌ها و رخصت‌ها، سنت‌ها و آداب (شرف‌الدین، ۱۴۰۲: ۴۱۱)، سبب نزول (مفید، ۱۴۱۳، ج: ۷: ۷۹)، نام‌های اهل حق و باطل (فیض کاشانی، بی‌تا، ج: ۲۵)، انحراف‌های برخی از مهاجران، انصار و منافقان (کلینی، ۱۴۰۱، ج: ۲: ۴۶۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۸۹: ۴۲-۴۳؛ همان، ج: ۹۲: ۵۴؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ج: ۲۷) و دیگر مطالب



تفسیری پرداخته شده بود، به طوری که ابن جزری می‌گوید: اگر مصحف او یافت می‌شد در آن دانستنی‌های بسیاری می‌توانستیم بیابیم (ابن جزری، ۱۴۱۶، ج: ۱، ۱۲).

۴. علت اختلاف مصاحف صحابه

مهم‌ترین علت اختلاف مصاحف صحابه آن است که آنان مصاحف را برای استفاده شخصی خود تهیه کرده بودند؛ از این رو بعضی توضیحات، غیر آیات قرآن در کنار آیات ذکر شده بود که برای ایشان اهمیت داشت. بنابراین هیچ یک از اصحاب مدعی نبودند تمامی آنچه در دست داشته‌اند، قرآن است، بلکه بعضی از موارد که در مصحف ذکر کرده بودند، تنها توضیح و تفسیر و یا معانی برخی کلمات بوده است. در ضمن هیچ یک مصحف خود را به عنوان قرآن رسمی معرفی نکردند تا کسی بر آنان خرده بگیرد.

۵. علت توحید المصاحف و جریان آن

در عصر خلافت عثمان، قلمرو اسلامی توسعه یافت و افراد از شهرهای گوناگون و با نژادهای مختلف به اسلام گرویدند. این امر باعث شد مسلمانان در قرائت قرآن اختلاف کنند. دامنه اختلاف به حدی بود که گروه‌های مسلمانان درباره شیوه قرائت قرآن به مشاجره و نزاع می‌پرداختند و یا یکدیگر را تکفیر می‌کردند (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۱۸۵-۲۴۴؛ زرقانی، ۱۴۱۲، ج: ۱: ۲۴۸-۲۴۹). گفته شده حذیفه بن یمان پس از بازگشت از جنگ آذربایجان، نزد عثمان رفت و از اختلافات شدید مسلمانان در قرائت قرآن خبر داد. این کار باعث ایجاد نگرانی در خلیفه از شدت یافتن اختلافات شد (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۰۴-۲۱۱، ۲۴۳ و ۲۴۴؛ بخاری، ۱۴۲۴، ج: ۳: ۳۲۳؛ ابن حجر، ۱۴۲۱: ۲۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج: ۳: ۱۱۱). حذیفه اختلافات را به عثمان گزارش داد و از او خواست تا پیش از آنکه مسلمانان، مانند یهود و نصاری به گمراهی و اختلاف کشیده شوند، برای این مشکل چاره‌ای بیندیشد (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۰۴-۲۱۱، ۲۴۳ و ۲۴۴؛ بخاری، ۱۴۲۴، ج: ۳: ۳۲۳؛ ابن حجر، ۱۴۲۱: ۲۵). عثمان پس از شنیدن سخنان حذیفه، بر بالای منبر رفت و گفت: شما که نزد من هستید با یکدیگر اختلاف دارید، چه بسا شهرهای دیگر اختلافشان بیشتر است، پس باید امامی برای مردم بنویسیم (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۱۱-۲۱۲). صحابه همگی با عثمان موافقت کرده و نظر حذیفه را تأیید کردند (ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج: ۳: ۱۱۲).

از جمله کسانی که از این کار حمایت کرد، امام علی علیه السلام است؛ چنان‌که در روایتی از سوید بن علقمه آمده آن حضرت از گزافه‌گویی درباره عثمان و نسبت «سوزانده‌ی مصاحف»

دادن به وی برحذر داشته و در این باره فرموده: اگر امر مصحف‌ها به من نیز سپرده می‌شد، همانند عثمان عمل می‌کردم (ر.ک: ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۱۲؛ سجستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۸۶؛ شهرستانی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲). سوید در ادامه سوگند یاد می‌کند که این سخن را از زبان امام علی علیه السلام شنیده است (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۸۶؛ شهرستانی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲). در روایتی دیگر شبیه همین مضمون به نقل از سوید بن غفله بیان شده است (سجستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۸۶). امام علیه السلام در روایتی دیگر می‌فرماید: ... سوگند به خدا که عثمان درباره مصحف هیچ کاری انجام نداد، جز اینکه در حضور ما و با مشورت ما بود» (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۱۴؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۱۲؛ ابن‌حجر، ۱۴۲۱: ۴۱؛ ابن‌عثم، ۱۳۷۲: ۹۹۷). امام علیه السلام پس از خلافت نیز نهایت مراقبت را در حفظ مصحف به کار برد و برای اینکه حتی به نام «اصلاح املائی» هم دستی در آن برده نشود، فرمود: از این پس قرآن هرگز روی به خزان (خشکی) نیارد و تغییر نپذیرد (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۹: ۳۶۴).

اما از میان صحابه، عبدالله بن مسعود^۱ با این کار به مخالفت برخاست (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۸۹-۲۰۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۱۲). در رابطه با علت مخالفت عبدالله بن مسعود گفته‌اند: عثمان، عبدالله بن مسعود را به ریاست بیت‌المال انتخاب کرده بود. او پس از درگیری‌ای که بین سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن مسعود پیش آمد، سعد را از حکمرانی برداشت و بعد ولید بن عقبه را به جای او نشانند. ولید به کارهایی می‌پرداخت که اسباب اذیت عبدالله بن مسعود را فراهم می‌کرد. از جمله اینکه وامی از بیت‌المال گرفته بود، اما نسبت به بازپس دادن آن بی‌تفاوت بود؛ از این رو، ابن‌مسعود به عثمان شکایت کرد و عثمان از ولید جانب‌داری کرد که باعث رنجیده‌خاطری عبدالله بن مسعود شد (ر.ک: رامیار، ۱۳۸۰: ۴۲۰-۴۴۴). افزون بر آن، عبدالله بن مسعود در این باره گفته است: مرا از این کار کنار گذاشتند و آن را به مردی سپردند که به خدا سوگند، زمانی که او در صلب مردی کافر بود، من اسلام را پذیرفته بودم (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۹۹). او در این باره همچنین گفته است: زید، سرگرم بازی‌های کودکانه بود که من هفتاد سوره از سور قرآن را از

۱. سید بن طاووس افراد دیگری را نیز به‌عنوان مخالف بیان کرده است، ایشان در کتاب سعد السعود می‌گوید: قرآن را زید بن ثابت زمان ابوبکر جمع نمود و در این امر ابی بن کعب، عبدالله بن مسعود و سالم مولی ابی‌حذیفه با او مخالفت کردند. آن‌گاه عثمان برگشته و قرآن را به رأی و عقیده امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام در مصحف جمع نمود و عثمان مصحف ابی، عبدالله و سالم را گرفته به آب شست... (ابن‌طاووس، بی‌تا: ۲۷۸). این مطلب نیز حاکی از موافقت امام علی علیه السلام با مصحف عثمانی است. علامه حلی نیز نقل کرده عثمان قرآن را به امضای امام علی علیه السلام رساند. از ابوعبدالرحمن سلمی نیز نقل شده است که امام علی علیه السلام در زمان خود مصحف عثمان را قرائت می‌کرد (ر.ک: رامیار، ۱۳۸۰: ۴۴۴-۴۴۶).



شخص پیامبر ﷺ فراگرفتم (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱، ۱۹۲-۱۹۴).

عثمان مجمعی متشکل از چهار نفر به نام‌های زید بن ثابت، عبدالله بن زبیر، سعید بن عاص و عبدالرحمن بن حارث بن هشام (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱، ۲۰۵؛ بخاری، ۱۴۲۴، ج: ۲: ۳۷۹-۳۸۰؛ ج: ۳: ۳۲۳؛ ابن حجر، ۱۴۲۱: ۲۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج: ۳: ۱۱۲) به سرپرستی زید بن ثابت بر این کار گماشت. زید غیرقریشی و سه تن دیگر همگی اهل قریش بودند^۱ (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۴، ج: ۲: ۳۷۹ و ۳۸۰)؛ از این رو عثمان رو به آن‌ها کرد و گفت: اگر به اختلاف برخوردید به زبان قریش بنویسید؛ زیرا قرآن به زبان قریش نازل شده است (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۰۵؛ بخاری، ۱۴۲۴، ج: ۲: ۳۸۰؛ ج: ۳: ۳۲۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج: ۳: ۱۱۲). پس از آن، سعید بن عاص که شبیه‌ترین لهجه را به رسول الله ﷺ داشت، برای املا کردن و زید بن ثابت را که کاتب رسول الله ﷺ بود، برای کتابت انتخاب کرد (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۱۷-۲۱۸). پس از آغاز به‌کار مجمع عثمان دستور داد مسلمانان هر نوشته‌ای که از قرآن دارند، برای آنان ببرند و به دنبال مصحف ابوبکر که نزد حفصه بود، نیز فرستاد (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج: ۱: ۴۹-۵۰؛ سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۰۴-۲۱۱؛ ابن حجر، ۱۴۲۱: ۲۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج: ۳: ۱۱۲) تا مبادا مصحفی فراموش شود و مورد بررسی قرار نگیرد.

آنان آیات را با شهادت دو عادل می‌نوشتند (رامیار، ۱۳۸۰: ۴۲۷) و گاه برای یافتن شخصی که می‌دانستند رسول خدا ﷺ آیه‌ای را برای او خوانده، مسافت‌های طولانی طی می‌کردند تا مطمئن شوند آیه مورد نظر در آخرین عرضه بر پیامبر ﷺ تثبیت شده است (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۲۰-۲۲۱). به عنوان مثال در ثبت کلمه «التابوت» بین ایشان اختلاف به وجود آمد که آیا آن را به صورت «التابوة» بنویسند و یا به صورت «التابوت» ثبت نمایند. به این خاطر نزد عثمان رفتند و او به آن‌ها گفت که آن را به صورت «التابوت» بنویسند؛ چون به زبان قریش است (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۱۲؛ ابن حجر، ۱۴۲۱: ۴۳). در رابطه با سوره توبه، در ابتدای آن «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» نیاوردند که در این باره از امام علی رضی الله عنه پرسیده شد و ایشان فرمودند: بسم الله برای امان است و توبه فرمان شمشیر زدن را آورد (سیوطی، ۱۴۱۹، ج: ۱: ۲۲۸). برخی گفته‌اند که علت این امر، این بود که پیامبر ﷺ وفات کردند و مشخص نمودند و از این رو سوره توبه بدون بسم الله نوشته شد (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۳۰)، ولی این مطلب درست نیست؛ چون برخلاف عصمت پیامبر ﷺ و تواتر قرآن و عدم تحریف آن است.

۱. سعید «اموی»، عبدالله «اسدی» و عبدالرحمن «مخزومی» بود (ر.ک: ابن حجر، ۱۴۲۱: ۴۳).

در نهایت، عثمان چهار تا هفت نسخه (در این باره ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵: ۴۳؛ دانی، بی‌تا: ۹؛ رامیار، ۱۳۸۰: ۴۵۹-۴۶۵) تدوین کرد و به شهرهای اسلامی فرستاد. این اتفاق که به احتمال زیاد در سال بیست و پنجم هجری رخ داد (ر.ک: ابن حجر، ۱۳۷۹: ج ۹: ۱۷)، نقطه عطفی در توجه به مسئله رسم الخط قرآن به صورت ویژه در تاریخ قرائات است؛ زیرا مصاحف عثمانی، نخستین متون مکتوب قرآن بودند که در جامعه اسلامی به صورت رسمی، معیاری برای پذیرش قرائات قرار گرفتند. توحید مصاحف در واقع، با هدف توجه به رسم مصاحف عثمانی به منظور خارج کردن قرائات سایر صحابه انجام گرفت (نک: سجستانی، ۱۴۱۵: ۱۶۶-۱۸۶).

اعضای مجمع پس از پایان کار، نسخه‌ها را برای تأیید نهایی نزد عثمان بردند و وی گفت: چیزی از لحن در آن می‌بینم که عرب با زبانش آن را برطرف می‌کند (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵: ج ۱: ۲۳۲)، ولی اگر املاکنده از هذیل و کاتب از ثقیف بود، چنین نمی‌شد (سجستانی، ۱۴۱۵: ج ۱: ۲۳۵). در این زمان عثمان دستور داد تا هریک از مصحف‌ها را به همراه معلمی به یکی از شهرها بفرستند و نیز از مردم خواست تا هر نوشته‌ای از قرآن که غیر از مصاحف مزبور دارند، از بین ببرند^۱ و مصحف ابوبکر^۲ را هم نزد حفصه برگرداند (ر.ک: ابن حجر، ۱۴۲۱: ۴۴۳ و ۴۴۴؛ سجستانی، ۱۴۱۵: ج ۱: ۲۱۹ و ۲۱۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ج ۱: ۴۹).

در رابطه با اینکه آیا عبدالله بعدها موافقت خود را اعلام کرد و یا همچنان بر مخالفت خود باقی ماند، اختلاف‌های فراوانی وجود دارد (جهت اطلاع از این اختلاف‌ها، ر.ک: رامیار، ۱۳۸۰: ۴۲۰-۴۴۴). ولی زرقانی با استناد به قرائت عاصم از زرع که از طریق ابن مسعود روایت شده است و در آن هیچ اختلافی با دیگر مصاحف عثمانی وجود ندارد، نتیجه گرفته بعداً عبدالله با کار این مجمع موافقت نمود؛ چنان‌که مصحف خود را از بین برد و یا آن را کنار گذاشت و مصحفی مطابق با مصحف عثمانی برای خود تهیه کرد (ر.ک: زرقانی، ۱۴۱۲: ج ۱: ۲۷۷. جهت اطلاعات بیشتر ر.ک: قاسمی حامد، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۲).

۱. مصحف‌های دیگر را یا سوزاندند، یا با آب شستند، یا پاره پاره کردند و یا بین قبر و منبر پیامبر اکرم ﷺ دفن کردند (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵: ج ۱: ۲۰۵، ۲۰۶ و ۲۴۱؛ ابن حجر، ۱۴۲۱: ۴۴-۴۵).
 ۲. این مصحف را عبدالله بن عمر، بعد از مرگ حفصه، به دستور مروان گرفت و از بین برد (ر.ک: ابن حجر، ۱۴۲۱: ۴۴-۴۳؛ سجستانی، ۱۴۱۵: ج ۱: ۲۱۹ و ۲۱۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ج ۱: ۴۹).



۶. تعداد مصاحف امصار

درباره تعداد نسخه‌های تدوین‌شده از سوی عثمان، اقوال مختلفی وجود دارد (ر.ک: رامیار، ۱۳۶۹: ۴۵۹ - ۴۶۵). در روایتی، از حمزه نقل شده است که عثمان، چهار نسخه نوشت و یکی از آن‌ها را به کوفه فرستاد (سجستانی، ۱۴۱۵: ۴۳). بنا به گفته دانی، اکثر عالمان بر این باورند که عثمان، چهار نسخه از قرآن را تدوین کرد؛ چنان‌که یکی از آن‌ها را در مدینه باقی گذاشت و سه نسخه‌ی دیگر را به شهرهای کوفه، بصره و شام فرستاد. همچنین گفته شده: وی هفت نسخه را تدوین کرد و علاوه بر شهرهای مذکور، به شهرهای مکه، یمن و بحرین نیز ارسال کرد. دانی پس از ذکر مطالب مزبور، قول اول را صحیح‌تر دانسته است (ر.ک: دانی، بی‌تا: ۹).

در رابطه با این اختلاف، باید بگوییم که این مصحف‌ها به تدریج نوشته شدند و فاصله بین نوشتن یک مصحف تا مصحف بعدی زیاد بوده است. از این رو هریک از مورخان تعداد مصحف‌هایی که تا زمان او نوشته شده بوده را گزارش کرده است؛ زیرا این‌گونه نبوده که عثمان صبر کرده باشد، تا همه مصحف‌ها نوشته شود و بعد آن‌ها را به بلاد اسلامی بفرستد، بلکه هریک از مصحف‌ها که آماده می‌شد، به سرعت آن را به همراه معلمی به یکی از بلاد اسلامی می‌فرستادند (ر.ک: قاسمی حامد، ۱۳۸۸: ۲۱).

۷. ویژگی‌های مصاحف امصار

از بررسی منابع مختلف می‌توان سه ویژگی اصلی برای مصاحف امصار برشمرد که از این قرارند:

۷-۱. نداشتن نقطه و اعراب

مصاحف امصار فاقد نقطه و اعراب بودند. زرقانی می‌گوید: عثمان می‌خواست تا مصاحف مشتمل بر حروف هفت‌گانه باشند، به همین منظور از اعراب‌گذاری و نقطه‌گذاری کلمات خودداری کردند، تا نسخه‌ها قابلیت پذیرش قرائت‌های مختلف را داشته باشند (ر.ک: زرقانی، ۱۴۱۲، ج: ۱، ۲۵۱). این سخن قابل پذیرش نیست؛ زیرا رسم الخط اعراب در زمان عثمان فاقد نقطه و اعراب بوده و نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری قرآن برای نخستین بار توسط ابوالاسود دؤلی صورت گرفت (حجتی، ۱۳۸۵: ۳۰۱-۳۰۲). بنابراین عثمان به همان شکلی که در آن زمان رایج بود، قرآن را نوشت. همچنین زرقانی حدیث نزول قرآن بر هفت حرف را با قرائت‌های هفت‌گانه خلط کرده است، در صورتی که حدیث نزول قرآن

بر هفت حرف در زمان پیامبر ﷺ نقل شده، ولی قرائت‌های هفت‌گانه مربوط به سال‌ها بعد از وفات عثمان است و این دو با هم متفاوتند. علاوه بر آن روایاتی از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) به ما رسیده که نزول قرآن بر هفت حرف را رد کرده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۱، ج: ۲، ۶۳۰، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ۱۲-۱۳). محقق خوبی نیز با دلایلی این حدیث را رد کرده است (ر.ک: خوبی، ۱۳۸۵: ۲۱۱-۱۸۷) و محمدهادی معرفت تنها در صورتی آن را می‌پذیرد که مراد از حرف را لهجه و مراد از سبعة را کثرت بدانیم (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۵: ۱۵۰). هرچند اهل سنت نیز در این مسئله با یکدیگر اختلاف دارند، ولی با این حال ملحق کردن این روایت به عثمان جهت ایجاد وجوه مختلف قرائت امری غیرمعقول است و با گفته عثمان مبنی بر کتابت مصحف به زبان قریش مغایرت دارد.

۷-۲. وارد شدن لحن در مصاحف عثمانی

دلیل این مطلب روایاتی است که در آن‌ها عثمان از وجود لحن در مصاحف خبر می‌دهد. از جمله در روایتی می‌گوید: چیزی از لحن در آن می‌بینم که عرب با زبانش آن را درست می‌خواند (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱، ۲۳۲). نیز در جای دیگر می‌گوید: اگر املاکننده از هذیل و کاتب از ثقیف بود، چنین نمی‌شد (سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱، ۲۳۵). مراد از لحن در این روایات لهجه‌ها است؛ یعنی نویسندگان مصاحف که از لهجه‌های مختلفی برخوردار بودند، هرکدام با لهجه خود به کتابت قرآن پرداختند که این مسئله در کتابت قرآن نیز تغییراتی ایجاد کرده بود.

۷-۳. ترتیب سوره‌ها به صورت کنونی

مصاحف صحابه در ترتیب سوره‌ها جز در موارد جزئی با یکدیگر اختلاف نداشتند و علت این اختلاف هم ناشی از ناآگاهی برخی صحابه بود. بنابراین بعد از مقابله مصاحف، ترتیب دقیق را که مطابق نظر پیامبر اکرم ﷺ بود یافتند و از ترتیب‌های غیر متواتر پرهیز نمودند (درابین‌باره ر.ک: صالح، ۱۳۹۳: ۱۰۱-۱۰۸).

۸. اختلاف مصاحف امصار

با توجه به گزارش‌های موجود می‌توان گفت از همان آغاز، بین مصاحف امصار اختلاف کتابت وجود داشت؛ چنان‌که بنا به گفته عثمان، در کتابت قرآن «لحن» نقش داشته است (ر.ک: دانی، بی‌تا: ۱۲۱؛ سیوطی، ۱۴۱۹، ج: ۱، ۵۵۰). واکنش عثمان نشان می‌دهد نویسندگان مصاحف در حین انجام کار اشتباهاتی مرتکب شده بودند؛ از جمله اینکه



نسخه‌های ارسال شده به شهرها، در رسم برخی از کلمات با یکدیگر اختلافاتی داشتند که باعث بروز چندگانگی در قرائت می‌شد. افزون بر آن، روایاتی از سوی عایشه نقل شده که از طرز نوشتن برخی لغات موجود در آیات ۶۳ سوره طه، ۱۶۲ سوره نساء و ۶۹ سوره مائده شکایت کرده است. (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۳۸).

زرقانی می‌گوید: مصاحف از نظر اثبات، حذف، بدل و... به گونه‌های متفاوت با یکدیگر نوشته شدند؛ زیرا عثمان می‌خواست مصاحف مشتمل بر حروف هفت‌گانه باشند (زرقانی، ۱۴۱۲، ج: ۱: ۲۵۱). از این سخن برمی‌آید عثمان دستور گوناگونی مصاحف را داده باشد، در صورتی که چنین مطلبی درست نیست و هیچ شاهدی مبنی بر این دستور وجود ندارد و علاوه بر آن با مطالب دیگری مغایرت دارد. از جمله آنکه عثمان می‌گوید: اگر به اختلاف برخوردید، آن را به زبان قریش بنویسید. از این سخن برمی‌آید عثمان نوشتن قرآن را تنها با یک زبان اجازه داده است. همچنین وی از وجود لحن در مصاحف تعجب می‌کند، ولی چون عرب به صورت شفاهی آن را درست تلفظ می‌کنند، از کنار آن عبور می‌کند.

بنابراین، عثمان دستور گوناگونی مصاحف را نداده و تنها به این خاطر که اعراب، موارد لحنی را درست تلفظ می‌کردند، از آن عبور می‌کند، در صورتی که اگر خود این دستور را داده بود، نباید از کار آنان متعجب شود و یا به آن‌ها شکایت اعتراض کند. پس علت گوناگونی مصاحف؛ فاقد نقطه و اعراب بودن رسم الخط عربی و سهل انگاری کاتبان مصاحف بوده است و نه دستور عثمان (ر.ک: قاسمی حامد، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۴).

سجستانی در کتاب *المصاحف* و ابو عمرو دانی در کتاب *المقتنع فی رسم مصاحف الامصار*، اختلافات مصاحف امصار را گزارش کرده‌اند (ر.ک: سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱: ۲۴۷-۲۷۸؛ دانی، بی‌تا: ۹۶-۱۲۵) که بر اساس آن می‌توان اختلافات مزبور را به اشکال زیر دسته‌بندی و گونه‌شناسی کرد:

۸-۱. اضافه شدن یک حرف به ابتدای کلمات

گونه نخست از اختلافات مصاحف امصار، اضافه شدن یک حرف به ابتدای کلمات است که مهم‌ترین آن عبارتند از:

- (الف) اضافه شدن حرف واو؛ مانند: «سارعوا»، «وَسَارِعُوا» (آل عمران: ۱۳۳)
- (ب) اضافه شدن حرف لام؛ مانند: «لدار»، «لَلدَّارُ» (انعام: ۳۲)
- (ج) اضافه شدن حرف فاء؛ مانند: «بما»، «قَيْمًا» (شوری: ۳۰).

۸-۲. اختلاف در نگارش همزه

گونه دوم از اختلافات مصاحف امصار، اختلاف در نگارش همزه است که به دو صورت زیر قابل مشاهده است:

- (الف) اضافه و کم شدن همزه؛ مانند: «نَسَأَهَا»، «نُنْسِيهَا» (بقره: ۱۰۶)
 (ب) تغییر کرسی همزه؛ مانند: «شُرَكَائِهِمْ»، «شُرَكَائِهِمْ» (انعام: ۱۳۷).

۸-۳. اضافه و کم شدن الف در کلمات

گونه سوم از اختلافات مصاحف امصار، اضافه و کم شدن الف در کلمات است که به سه صورت زیر تحقق پیدا کرده است:

- (الف) اضافه و کم شدن الف در ابتدای کلمه؛ مانند: «واوصی»، «وَوَصَّی» (بقره: ۱۳۲)
 (ب) اضافه و کم شدن الف در وسط کلمه؛ مانند: «قل»، «قَالَ» (انبیاء: ۴)
 (ج) اضافه و کم شدن الف در انتهای کلمه؛ مانند: «قلیلا»، «قَلِيلٌ» (نساء: ۶۶).

۸-۴. نگارش واژه به صورت مفرد یا جمع

گونه چهارم از اختلافات مصاحف امصار، نگارش واژه به صورت مفرد یا جمع است؛ مانند: «ورسوله»، «وَرَسُولِهِ» (نساء: ۱۷۱).

۸-۵. اضافه و کم شدن ضمائر

گونه پنجم از اختلافات مصاحف امصار، اضافه و کم شدن ضمائر به یک واژه است که به دو صورت انجام شده است:

- (الف) اضافه و کم شدن ضمیر متصل؛ مانند: «تشتھی»، «تَشْتَهِيه» (زخرف: ۷۱)
 (ب) اضافه و کم شدن ضمیر منفصل؛ مانند: «الغنی»، «هُوَ الْغَنِيُّ» (حدید: ۲۴).

۸-۶. اضافه شدن حرف یاء

گونه ششم از اختلافات مصاحف امصار، اضافه شدن حرف یاء است که به دو شکل زیر در مصاحف قابل مشاهده است:

- (الف) اضافه شدن «ی» به ابتدای کلمه؛ مانند: «تَدَّكَّرُونَ»، «یتذکرون» (اعراف: ۳)
 (ب) اضافه شدن «ی» به وسط کلمه؛ مانند: «شِرْعَةً»، «شَرِيعَه» (مائدہ: ۴۸).

۸-۷. اضافه شدن حرف جر

گونه هفتم از اختلافات مصاحف امصار، اضافه شدن حرف جر به یک اسم است؛ مانند:



«وبالزبر»، «وَالزُّبْرِ» (آل عمران: ۱۸۴) یا «من تحتها»، «تَحْتَهَا» (توبه: ۱۰۰).

۸-۹. ادغام یا عدم ادغام حروف در فعل

گونه هشتم از اختلافات مصاحف امصار، ادغام یا عدم ادغام حروف مشابه در یک فعل است؛ مانند: «یرتدد»، «یَرْتَدَّ» (مائدة: ۵۴) یا «تأمرونی»، «تَأْمُرُونِي» (زمر: ۶۴).

۸-۱۰. تغییر در واژگان

گونه نهم از اختلافات مصاحف امصار، پدید آمدن تغییر در اصل واژگان است که به تغییر در معنای کلمات منجر می‌شود. این گونه از اختلافات، به یکی از صورت‌های زیر اتفاق می‌افتد:

الف) تغییر ضمیر؛ مانند: «منهما»، «مِنْهَا» (کهف: ۳۶) یا «منکم»، «مِنْهُمْ» (غافر: ۲۱)

ب) تغییر حرف عطف؛ مانند: «و»، «أَوْ» (غافر: ۲۶)

ج) تغییر در فعل؛ مانند: تغییر «الْمُخْرَجِينَ» به «الْمَرْجُومِينَ» و برعکس (شعراء: ۱۱۶ و ۱۶۷).

یا تغییر «اتَّقُوا» به «انْفِقُوا» و برعکس (حدید: ۷).

۸-۱۱. تغییر در صیغه فعل

گونه دهم از اختلافات مصاحف امصار، تغییر در صیغه فعل است؛ مانند: «انجیتنا»، «أَنْجَيْنَا» (انعام: ۶۳).

۸-۱۲. ابدال حروف

گونه یازدهم از اختلافات مصاحف امصار، ابدال حروف است که به صورت‌های زیر قابل مشاهده است:

الف) ابدال الف به یاء؛ مانند: «ذا»، «ذِي» (نساء: ۳۶)

ب) ابدال الف به واو؛ مانند: «ذا»، «ذُو» (الرحمن: ۱۲)

ج) ابدال واو به فاء؛ مانند: «وَتَوَكَّلْ»، «فتوکل» (شعراء: ۲۱۷)

د) ابدال واو به یاء؛ مانند: «ذو»، «ذِي» (الرحمن: ۷۸)

ه) ابدال طاء به ضاد؛ مانند: «بطنین»، «بِطْنِين» (تکویر: ۲۴).

۹. علت اختلاف مصاحف امصار

با توحید مصاحف بسیاری از اختلافات برطرف شد، ولی به دلیل فاقد نقطه و اعراب بودن رسم الخط عربی در آن زمان، ابتدایی بودن خط و نیز سهل‌انگاری کاتبان به علت

عدم آشنایی کامل با نوشتن، اختلافات دیگری در مصاحف پدید آمد. به نظر می‌رسد عجله کاتبان برای نوشتن مصاحف و ارسال آن به شهرها، موجب شد کار با نقص‌هایی مواجه شود. علاوه بر این، املا کنندگان نیز در این اختلافات تأثیر داشته‌اند؛ زیرا عثمان بعد از دیدن مصاحف، علت بروز اختلاف را به آنان نیز نسبت می‌دهد و می‌گوید: اگر املا کننده از هذیل و کاتب از ثقیف بود، چنین نمی‌شد (سجستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱، ۲۳۵). پس عوامل متعدد باعث ایجاد اختلاف در مصاحف امصار و به دنبال آن اختلاف در قرائت‌ها گردید.

مصاحف نوشته‌شده، کاستی‌هایی داشت که برخی ناظر به خط مصاحف و برخی دیگر، ناظر به نویسندگان بود. خط ابتدایی قرآن در آن زمان، تحمل قرائات مختلف از برخی کلمات را داشت. برای نمونه، نبود نقط‌الاعراب (حرکت‌گذاری) در خط مصاحف، این امکان را فراهم می‌کرد که کلمه «یکذِبون» در آیه ۱۰ سوره بقره به دو شکل «يَكْذِبُونَ» و «يُكْذِبُونَ» قرائت شود (دراین‌باره ر.ک: ابن‌جزری، بی‌تا، ج: ۲، ۲۰۷-۲۰۸). همچنین، فقدان نقط‌الاعجام (نقطه‌گذاری حروف) باعث شد که برای نمونه، کلمه «فَتَبَيَّنُوا» (حجرات: ۶) به صورت «فَتَبَيَّنُوا» نیز خوانده شود (دراین‌باره ر.ک: ابن‌جزری، بی‌تا، ج: ۲، ۲۵۱). علاوه بر این، نبود قانون کلی و نظام‌مند برای نشان دادن حروف کشیده به ویژه فتحه کشیده یا الف و همچنین نبود علامتی برای همزه (دراین‌باره ر.ک: الحمد، ۱۴۲۵: ۶۷-۷۴؛ مستفید، ۱۳۸۱: ۴۶-۴۹)، زمینه روی آوردن مسلمانان به قرائات مختلف را فراهم آورد. شباهت برخی از حروف در خط کوفی نیز می‌توانست از عوامل بروز اختلاف قرائات در قرون نخست باشد. برای نمونه، شباهت حروف «ضاد» و «ظاء» در این خط (ر.ک: سخاوی، ۱۴۲۷: ۲۴۵؛ صفاقسی، ۱۴۲۵: ۶۱۹) باعث شد کلمه «بِضْنين» در آیه ۲۴ سوره تکویر، به شکل «بِظْنين» نیز قرائت شود (دراین‌باره ر.ک: دانی، ۱۴۱۶: ۱۳۹؛ ابن‌جزری، بی‌تا، ج: ۲، ۳۹۸-۳۹۹).

درباره کاستی‌های ناظر به نویسندگان نیز، گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است پس از نسخه‌برداری مصاحف، آن‌ها را به عثمان عرضه کردند و او متوجه برخی اشکالات نگارشی شد و گفت: اگر املاکننده از هذیل و نویسنده از ثقیف بود، این اشتباهات رخ نمی‌داد (ابوعبید، ۱۴۱۱: ۲۸۷). بنا به گفته عثمان، در کتابت قرآن «لحن» صورت گرفته بود که عرب می‌توانست با زبان خود، آن را اصلاح کند (ر.ک: دانی، بی‌تا: ۱۲۱؛ سیوطی، ۱۴۱۹، ج: ۱، ۵۵۰). واکنش عثمان نشان می‌دهد نویسندگان مصاحف در حین انجام کار اشتباهاتی مرتکب شده بودند؛ از جمله اینکه نسخه‌های ارسال‌شده به شهرها، در رسم برخی از کلمات با



یکدیگر اختلافاتی داشتند که باعث بروز چندگانگی در قرائت می‌شد. برای نمونه، در میان قاریان سبعة، ابن‌عامر، واژه «شُرَكَاءُ هُمْ» (انعام: ۱۳۷) را به جرّ «شركاء» قرائت کرده که اعتراض عالمانی چون زمخشری را برانگیخته است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۷۰). روشن است که ابن‌عامر در این قرائت، از مصحف شام پیروی کرده که در آن، همزه این کلمه به صورت یاء (شركائهم) نوشته شده بود؛ چنان‌که ابن‌خالویه گفته: علت قرائت ابن‌عامر، تنها این است که او در مصاحف شام، این کلمه را با «یاء» دیده و از خط آن پیروی کرده است (ابن‌خالویه، ۱۴۰۱: ۱۵۱). زمخشری نیز در این باره می‌نویسد: قرائت آیه به این شکل از سوی ابن‌عامر به خاطر این است که او در برخی از مصاحف، شرکائهم را با «یاء» دیده و از آن پیروی کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۷۰).

افزون بر این، نحوه فاصله‌گذاری میان حروف می‌توانست از عوامل ایجاد اختلاف در قرائت باشد. گفته شده یحیی بن یعمر، آیه «وَاللَّيْلِ إِذَا يَدْبُرُ» (مدثر: ۳۳) را به صورت «وَاللَّيْلِ إِذَا دَبَّرَ» قرائت می‌کرد (ابن‌جزری، ۱۴۲۹، ج ۲: ۳۷۵). ملاحظه می‌شود که عبارت «إِذَا دَبَّرَ» با جابه‌جا شدن یک فاصله، تبدیل به «إِذَا دَبُرَ» می‌شود که هر دو این عبارات در زمره قرائات قرآن قرار گرفته است (ر.ک: قاضی، ۱۴۲۸: ۶۲۳).

نتیجه‌گیری

مصاحف صحابه در تعداد سوره‌ها، ترتیب سوره‌ها، نام سوره‌ها، لهجه‌ها، تغییر کلمه به مترادف و اضافات تفسیری با همدیگر اختلاف داشتند. مهم‌ترین دلیل اختلاف این بود که مصاحف، برای استفاده شخصی، نوشته شده بود، این رو غیر از متن قرآن کریم، حاوی توضیحاتی حائز اهمیت برای خود آنان بود.

گزارش‌هایی که توسط حذیفه بن یمان درباره اختلافات مسلمانان در چگونگی قرائت قرآن به عثمان رسید، به کار توحید مصاحف از سوی خلیفه منجر شد. از جمله کسانی که از این کار حمایت کرد علی رضی الله عنه است. علت مخالفت عبدالله بن مسعود با مجمع توحید مصاحف، رنجیده‌خاطر او از عثمان بوده است.

مصاحف امصار ویژگی‌هایی داشتند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: نداشتن نقطه و اعراب، وارد شدن لحن در آن‌ها و نگارش ترتیب سوره‌ها به صورت کنونی. مصاحف امصار اختلافاتی با یکدیگر داشتند که در یک دسته‌بندی کلی می‌توان آن‌ها را ذیل یازده گونه جای داد: اضافه شدن حرف به ابتدای کلمات، اختلاف در نگارش همزه، اضافه و کم شدن الف در کلمات، نگارش واژه به صورت مفرد یا جمع، اضافه و کم شدن ضمایر، اضافه شدن حرف یاء؛ اضافه شدن حرف جر، ادغام یا عدم ادغام حروف در فعل، تغییر در واژگان، تغییر در صیغه فعل و ابدال حروف.

علت اختلاف مصاحف امصار از این قرار است: فاقد نقطه و اعراب بودن رسم الخط عربی در آن زمان، ابتدایی بودن خط، سهل‌انگاری کاتبان به علت آشنایی کامل نداشتن با نوشتن، عجله داشتن کاتبان برای نوشتن مصاحف و ارسال آن‌ها به شهرهای مختلف و عدم تخصص لازم املا کنندگان.

تنها موارد معدودی از اختلاف لهجه از زمان صحابه در مصاحف باقی مانده و بقیه اختلافات با توحید مصاحف برطرف شده است، اما بیشتر اختلاف‌های موجود در قرائات به خاطر همان اختلاف مصاحف امصار است. البته به دلیل وجود قاری در کنار هر یک از مصاحف، اکنون تنها اختلافات جزئی در قرائات مشهور باقی مانده است و از موارد تغییر کلمه که در مصاحف امصار گزارش شده و چه بسا به تغییر معنا می‌انجامید، اثری نمانده است. از مقایسه بین اختلافات گزارش شده در مصاحف امصار با اختلاف قرائات موجود، این مسئله روشن می‌شود که به جز موارد تغییر کلمه، بقیه اختلافات مذکور در مصاحف امصار اکنون نیز در زمره اختلاف قرائات به چشم می‌خورد. بنابراین می‌توان گفت اختلاف مصاحف امصار مهم‌ترین و بلکه اصلی‌ترین عامل در پیدایش قرائات مختلف بوده است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- احمدی، مزگام و همکاران، (۱۴۰۱ش)، بازکاوی توحید مصاحف در زمان عثمان با رویکرد پاسخ به شبهات عدم تحریف در قرآن، «مجله پژوهش مطالعات علوم اسلامی»، شماره ۳۶.
- حجتی، سید محمدباقر، (۱۳۸۵ش)، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- رافعی، محمدصادق، (۱۳۳۶ش)، اعجاز قرآن و بلاغت محمد، مترجم عبدالحسین ابن‌الدین، تهران: بنیاد قرآن.
- رامیار، محمود، (۱۳۸۰ش)، تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر.
- رجبی قدسی، محسن؛ طباطبایی، سید کاظم؛ ایروانی نجفی، مرتضی، (۱۳۹۴ش)، میزان اختلاف مصاحف امصار و علل آن، «مجله آموزه‌های قرآنی»، شماره ۲۲.
- ایازی، سید محمدعلی، (۱۳۸۰ش)، مصحف امام علی علیه السلام، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ژیان، فاطمه؛ رفعت، محسن، (۱۳۹۹ش)، بازخوانی انتقادی شبهات و تردیدها درباره توحید مصاحف، «مجله پژوهش‌نامه معارف قرآنی»، شماره ۴۱.
- سلیمانی، داود، (۱۳۷۹ش)، بررسی علل توحید مصاحف در عصر عثمان، «مجله مقالات و بررسی‌ها»، شماره ۵۹.
- صالح، صبحی، (۱۳۹۳ش)، مباحثی در علوم قرآن، مترجم محمدعلی لسانی فشارکی، تهران: نشر احسان.
- قاسمی حامد، مرتضی، (۱۳۸۸ش)، نقد و بررسی جریان توحید المصاحف در زمان خلافت عثمان، «مجله فروغ وحدت»، شماره ۱۶.
- فقهی‌زاده، عبدالهادی، (۱۴۰۰ش)، جستارهایی در تاریخ قرآن، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن کریم.
- مستفید، حمیدرضا، (۱۳۸۱-۱۳۸۲ش)، تأثیر خط در پیدایش قرائات، «مجله تحقیقات اسلامی»، شماره ۲۰۱.
- معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۶ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۵ش)، تاریخ قرآن، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه (سمت).
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۴ق)، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر.
- ربیع نتاج، سید علی‌اکبر؛ اکبری، زهرا، (۱۳۹۲ش)، ارزیابی آرای خاورشناسان پیرامون مصاحف عثمانی، «مجله کتاب‌قیم»، شماره ۸.
- زرقانی، محمدعبدالعظیم، (۱۴۱۲ق)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دارإحياء التراث العربی.
- ابن‌اثیر، علی بن محمد، (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دارصادر.
- ابن‌جزری، محمد بن محمد، (۱۴۲۹ق)، غایة النهایة فی طبقات القراء، طنطا: دارالصحابة للتراث.
- ابن‌جزری، محمد بن محمد، (بی‌تا)، النشر فی القراءات العشر، بی‌جا: دارالفکر، بی‌تا.
- ابن‌اعثم کوفی، احمد بن علی، (۱۳۷۲ش)، الفتوح، مترجم محمد بن احمد مستوفی هروی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن‌جزی کلبی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت: دارالارقم بن ابی‌الارقم.

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دارالمعرفة.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۲۱ق)، *فضائل القرآن*، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- ابن خالویه، حسین بن احمد، (۱۴۰۱ق)، *الحجة في القراءات السبع*، بیروت: دارالشروق.
- ابن سعد، محمد بن سعد، (۱۳۷۴ش)، *الطبقات الكبرى*، مترجم محمود مهدوی دامغانی، تهران: فرهنگ و اندیشه.
- ابن طاووس، علی بن موسی، (بی‌تا)، *سعد السعود للنفوس منصود*، قم: دارالذخائر، بی‌تا.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۹۸ق)، *الفهرست*، بیروت، دارالمعرفة.
- ابوعبید، قاسم بن سلام، (۱۴۱۱ق)، *فضائل القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- الحمد، غانم قدوری، (۱۴۲۵ق)، *رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية*، عمان: دار عمار.
- خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۳۸۵ق)، *البيان في تفسير القرآن*، نجف: مطبعة الآداب.
- دانی، عثمان بن سعید، (۱۴۱۶ق)، *التيسير في القراءات السبع*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- دانی، عثمان بن سعید، (بی‌تا)، *المقنع في رسم مصاحف الامصار*، قاهره: مكتبة الكليات الازهرية، بی‌تا.
- زمخشري، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت: دارالکتاب العربي.
- زنجانی، ابوعبدالله، (۱۴۰۴ق)، *تاریخ القرآن*، تهران: منظمة الإعلام الإسلامی.
- سجستانی، عبدالله بن سلیمان، (۱۴۱۵ق)، *كتاب المصاحف*، قطر: وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلاميه، ادارة الشؤون الاسلاميه.
- سخاوی، علی بن محمد، (۱۴۲۷ق)، *الوسيلة الى كشف العقيلة*، طنطا: دارالصحابة للتراث.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۱۹ق)، *الاتقان في علوم القرآن*، بیروت: دارالکتاب العربي.
- شاهین، عبدالصبور، (۲۰۰۵م)، *تاریخ القرآن*، قاهره: نهضة مصر.
- شرف‌الدین، عبدالحسین، (۱۴۰۲ق)، *المراجعات*، بیروت: جمعية الإسلامية.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۸۶ش)، *مفاتيح الاسرار و مصابيح الابرار*، تهران: دانشگاه تهران.
- صفاقسی، علی النوری، (۱۴۲۵ق)، *غیث النفع في القراءات السبع*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البيان في تأويل القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۵ق)، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- عاملی، جعفر مرتضی، (۱۹۹۲م)، *حقائق هامة حول القرآن الكريم*، بیروت: دارالصفوة.
- عسکری، سید مرتضی، (۱۴۱۶ق)، *القرآن الكريم و روايات المدرستين*، تهران: مجمع العلمی الاسلامی.
- فیض کاشانی، ملا محسن، (بی‌تا)، *الصافي في تفسير القرآن*، تهران: المكتبة الإسلامية.
- قاضی، عبدالفتاح، (۱۴۲۸ق)، *البدور الزاهرة*، دمشق: دار البيروتی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۱ق)، *الكافي*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، بیروت: دارالصعب؛ دارالتعارف، چاپ چهارم.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.

- مفيد، محمد بن محمد، (١٤١٣ق)، **مصنفات الشيخ المفيد**، اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى لافية الوفاة الشيخ المفيد.
- مفيد، محمد بن محمد، (١٤١٣ق)، **مصنفات الشيخ المفيد**، ج٧، المسائل السروية، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى لافية الوفاة الشيخ المفيد.

The capacities of civilization in the Qur'anic story of Hazrat Adam, peace be upon him

Rouhollah Saeidi Fazel * 10.22034/JKSL.2023.361755.1154 

Hasan Kharaghani ** 20.1001.1.27833356.1402.4.1.4.5 

Mohammad Ebrahim Roshan Zamir***

Received: 2022/10/12

Accepted: 2023/05/17

Abstract

Civilization is the emergence of a process of purposeful and systematic progress in one or more societies based on a clear way of thinking that takes a meaningful and disciplined form and brings the society to the desired destination. Therefore, civilization has a fundamental and deep relationship with religion, and the sending of divine prophets and their guidance shows this relationship. Examining the goals of the Prophets in the Holy Quran and their practical life shows the foundation of monotheistic civilization in order to generalize religious knowledge and human progress in material and spiritual spheres. This research is based on the assumption that in the story of Adam, peace be upon him, as the father of mankind, the capacities and frameworks of the first civilization are hidden, and paying attention to it will lead today's confused man to the reconstruction of religious civilization. These capacities can be considered in two parts: internal and external capacities for the benefit of divine leaders and the religious community. The present article has extracted the civilization-building capacities in the Qur'anic biography and story of Adam, peace be upon him, with the analytical-descriptive method and using library resources, in order to present it as a model for today's efforts in this field. The results show that the inner capacities of Prophet Adam, peace be upon him, include the benefit of divine knowledge and divine caliphate, knowledge of enemies, the ability to endure hardships, and repentance. This part is in connection with the external level of the story of Prophet Adam, peace be upon him, which includes the regulation of clothing, management of structures and religious rituals with the title of "son of Adam"

Key words:The Holy Qur'an, Prophet Adam "peace be upon him", civilization, caliph-atee

*. Doctoral student of Quranic and Hadith sciences, Razavi University of Islamic Sciences
rouhollahfazel@hotmail.com

** Member of the Faculty of Quranic Sciences and Hadith of Razavi University of Islamic Sciences (The Corresponding Author)
h.kharaghani@gmail.com

*** Member of the Faculty of Quranic Sciences and Hadith of Razavi University of Islamic Sciences
roushan1344@yahoo.com



.This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

البعد الحضاري في القصة القرآنية لحضرة آدم عليه السلام

تاريخ الاستلام: ١٥ صفر ١٤٤٤
تاريخ القبول: ٢٦ شوال ١٤٤٤

روح الله سعبدى فاضل*

حسن خرقاتي**

10.22034/JKSL.2023.361755.1154 doi

20.1001.1.27833356.1402.4.1.4.5

محمد ابراهيم روشن ضمير***

خلاصة

الحضارة هي تبلور وظهور عملية تطورات هادفة ومنهجية في مجتمع واحد أو أكثر بناءً على طريقة تفكير واضحة تأخذ شكلاً هادفاً ومنضبطاً وتوصل المجتمع إلى الوجهة المنشودة. لذلك فإن الحضارة لها علاقة أساسية وعميقة بالدين تنعكس في إرسال الأنبياء . إن دراسة أهداف الأنبياء في القرآن الكريم وحياتهم العملية يبين أساس الحضارة التوحيدية لتعميم المعرفة الدينية والتقدم البشري في المجالين المادي والروحي. هذا البحث مبني على افتراض أنه في قصة آدم عليه السلام بصفته أباً للبشرية مخفية قدرات وأطر الحضارة الأولى ، والاهتمام بها سيوجه الإنسان المرتبك اليوم إلى إعادة بناء الإنسان. في الحضارة الدينية يمكن النظر إلى هذه القدرات في جزأين القدرات الداخلية والخارجية لصالح القادة الإلهيين والمجتمع الديني. استخلص هذا المقال قدرات بناء الحضارة في السيرة القرآنية وقصة آدم عليه السلام ، بالمنهج التحليلي الوصفي واستخدام مصادر المكتبية ، لتقديمها كنموذج لمجهود حوزة اليوم في هذا المجال. وأظهرت النتائج أن القدرات الداخلية للنبي آدم عليه السلام تشمل نفع العلم والخلافة الإلهية ومعرفة الأعداء والقدرة على تحمل المشقات والتوبة. يتعلق هذا الجزء بالمستوى الخارجي لقصة النبي آدم عليه السلام والذي يتضمن تنظيم اللبس وإدارة الهياكل والطبوس الدينية بعنوان «بنى آدم».

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم - آدم - الحضارة - الخلافة

* طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث من جامعة العلوم الإسلامية الرضوية.

rouhollahfazel@hotmail.com

** عضو هيئة التدريس بقسم علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية (الكاتب الرئيسية)

h.kharaghani@gmail.com

*** عضو هيئة التدريس بقسم علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية.

roushan1344@yahoo.com



ظرفیت‌های تمدن‌سازی در داستان قرآنی حضرت آدم (علیه السلام)



روح الله سعیدی فاضل*

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۱

حسن خرقانی**

10.22034/JKSL.2023.361755.1154

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۷

محمد ابراهیم روشن ضمیر***

20.1001.1.27833356.1402.4.1.4.5



چکیده

تمدن، ظهور و بروز فرآیندی پیشرفت‌های هدفمند و نظام‌مند در یک یا چند جامعه بر اساس طرز تفکری روشن است که شکل معنادار و منضبط به خود گرفته و جامعه را به مقصد مورد نظر می‌رساند. از این‌رو تمدن رابطه‌ای بنیادین و عمیق با دین داشته که بعثت انبیای الهی و سیر هدایتی ایشان نمایانگر این ارتباط است. بررسی اهداف بعثت انبیا در قرآن کریم و سیره عملی ایشان، نشان از پایه‌گذاری تمدن توحیدی در جهت عمومی‌سازی معارف دینی و پیشرفت انسان در حوزه‌های مادی و معنوی دارد؛ این پژوهش بر این فرض است که در داستان حضرت آدم علیه السلام به عنوان پدر بشریت ظرفیت‌ها و چهارچوب‌های نخستین تمدن‌سازی نهفته است و توجه به آن، انسان سرگشته امروز را به بازسازی تمدن دینی رهنمون می‌سازد. این ظرفیت‌ها را می‌توان در دو بخش ظرفیت‌های درونی و بیرونی برای بهره‌مندی رهبران الهی و جامعه دینی مورد توجه قرار داد. مقاله حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، ظرفیت‌های تمدن‌سازانه موجود در سیره و داستان قرآنی حضرت آدم علیه السلام را استخراج نموده است تا به‌عنوان الگویی جهت تلاش‌های امروزی در این حوزه معرفی نماید. نتایج، گویای آن است که ظرفیت‌های درونی حضرت آدم علیه السلام شامل بهره‌مندی از علم الهی و خلافت الهی، دشمن‌شناسی، قدرت بر تحمل سختی‌ها و توبه و انابه است. این سطح، در پیوستگی‌تام با سطح بیرونی داستان حضرت آدم علیه السلام است. این سطح با خطاب «بَنِي آدَمَ» شامل تنظیم پوشش، مدیریت سازه‌ها و مناسک دینی است که پیوستگی با سطح درونی عقاید، علایق و رفتارها دارد. انبیای الهی با ساختن سطح درونی بشریت و ولایت‌پذیر نمودن ایشان به‌وسیله ظرفیت‌های درونی خود، بشر را به سمت تمدن‌سازی یعنی خلق اعتباریات و مصنوعات و پیشرفت همه‌جانبه سوق داده‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، حضرت آدم، تمدن‌سازی، خلافت، اسماء؛ فطرت، سوأة.

* دانشجوی دکتری علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی

rouhollahfazel@hotmail.com

** دکترای تخصصی، دانشیار عضو هیئت علمی گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

h.kharaghani@gmail.com

*** عضو هیئت علمی گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی

roushan1344@yahoo.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



مقدمه

میل به پیشرفت و تمدن‌سازی، برآمده از فطرت انسانی است و تلاش برای تحقق آن در زمان‌های متمادی، نمایانگر این ادعا است. انسان در مسیر بهبود وضعیت زندگی خود و پیشرفت همه‌جانبه در عرصه‌های فردی و اجتماعی، بی‌وقفه در تلاش است تا علاوه بر توفیقات مادی، توسعه معنوی را رقم زده و احتیاجات ذاتی خود را به‌صورت کامل برطرف سازد. این امر بدون پیروی از الگویی فراگیر در حوزه پیشرفت مادی و معنوی امکان‌پذیر نیست؛ از این‌رو مدل‌های توسعه در عرصه‌های مختلف دوره‌های تاریخی، طراحی و اجرا شده‌اند. دین نیز در کنار برنامه‌های انسانی، برنامه‌ای هدایتی ارائه نموده تا با نظرداشت ابعاد مختلف وجودی انسان، پیشرفت همه‌جانبه انسان را در پرتو تعالیم خود رقم زند. اجرای این الگو در گرو فهم ارتباط دین و تمدن از یک‌سو و دستیابی به نگاهی جامع در تحلیل فرآیند تحقق تمدن دینی از سوی دیگر است. تعریف دین، گستره و کارکرد آن مهم‌ترین مؤلفه‌ایست که فهم ارتباط دین و تمدن را رقم می‌زند. برخی دین را دارای کارکرد منفی و برخی دارای کارکرد مثبت می‌دانند؛ در کارکرد مثبت دین نیز نظریه‌های گستره حداقلی و حداکثری قابل رؤیت است که اتخاذ هرکدام از این مبانی، نتیجه متفاوتی را رقم خواهد زد. این معنا در تحلیل فرآیند تحقق تمدن دینی نیز وجود دارد؛ آن‌گونه که در تحلیل عوامل انسانی، مبانی، مؤلفه‌ها، شاخص‌ها، نماگرها و موارد دیگر، اختلاف دیدگاه سبب تفاوت در طرح الگویی جامع در تحقق پیشرفت‌های هدفمند خواهد شد.

قرآن کریم به‌عنوان آخرین سند هدایت بشر، الگویی جامع در حوزه پیشرفت و تمدن‌سازی ارائه نموده است. تحقق نگاه حداکثری به دین در کلام الهی از یک‌سو و ارائه الگوهای الهی و خطاناپذیر به نام انبیا از سوی دیگر، فرآیند طراحی و تحقق تمدن و حیانی را ارائه نموده است. بهترین روش کشف الگوی دینی در تمدن‌سازی از منظر قرآن کریم، بازخوانی قصه‌های انبیا در پرتو نگاهی جامع به قرآن کریم است. سرسلسله این تلاش‌ها سیره حضرت آدم علیه السلام است که در قرآن کریم به آن پرداخته شده. تفاوتی که سیره آن حضرت با سایر انبیای الهی در ارائه الگوی تمدنی دارد، تأکید بر گزارش سیره آن حضرت پیش از هبوط است که به دلیل نبود بُعد کلان اجتماعی و عدم وجود اقتضائات لازم، امکان بهره‌برداری از آن در طراحی الگوی پیشرفت و تمدن‌سازی وجود ندارد. سیره آن حضرت با نمایش ظرفیت‌های انسانی از یک سو و خطابات الهی به فرزندان ایشان

از سوی دیگر، بهترین فرصت برای کشف ظرفیت‌های تمدن‌سازی در وجود انسان است که توجه به آن، تمدن‌سازی را تسهیل خواهد نمود. از این‌رو پرسش اصلی پژوهش آن است که ظرفیت‌های تمدن‌سازان در داستان قرآنی حضرت آدم علیه السلام چیست؟ انسان معاصر با شناسایی و توجه به این ظرفیت‌های وجودی اعم از عقاید، اخلاق، رفتار، اعتباریات و مصنوعات، مسیر تمدن‌سازی را خواهد آموخت.

پیرامون موضوع تمدن‌سازی در داستان انبیای الهی نگاشته‌های علمی اعم از کتاب، رساله، پایان‌نامه و مقاله وجود دارد. آثار فراوان پیرامون قصص قرآن که در خصوص داستان‌های انبیای الهی به صورت عام و به‌دور از جهت‌گیری‌های تمدنی نگاشته شده و آثاری که با جهت‌گیری تمدنی، به سیره قرآنی انبیای الهی نگریسته است. مهم‌ترین این آثار عبارت است از: «تدبر در سیره تمدن‌ساز انبیا علیهم السلام» اثر محمد حسین الهی‌زاده. الهی‌زاده در این کتاب به تبیین سیره حضرت آدم، نوح، ابراهیم، یوسف، موسی، سلیمان، عیسی و محمد علیهم السلام پرداخته و مقاطع هشت‌گانه را در تمدن‌سازی بیان نموده است. وی حضرت آدم علیه السلام را فاتح سیر و سلوک الی الله می‌داند. «نقش پیامبران ابراهیمی در تمدن‌سازی» اثر اصغر منتظر القائم و زهرا سلیمانی. این اثر به بررسی سیره تمدنی پیامبران ابراهیمی (حضرت یوسف، موسی، داود، سلیمان و پیامبر اسلام علیهم السلام) پرداخته و گزاره‌هایی همچون دولت و نهادهای سیاسی، امور اقتصادی، آفرینش هنر مدنی و مدیریت فرهنگی را مورد بررسی قرار داده است. از این اثر مقالاتی مانند تمدن‌سازی انبیای ابراهیمی؛ مدیریت اقتصادی و عدالت اجتماعی استخراج شده و در نشریه «معرفت ادیان» به‌چاپ رسیده است. «پیامبران دولتمرد، پژوهشی درباره مدل‌های حکومت دینی در قرآن»، نگاشته محمدعلی دیباجی. این اثر به بررسی مدل حکومت دینی در میان انبیای الهی (با محوریت حضرت یوسف، موسی، داود، سلیمان و پیامبر اسلام علیهم السلام) پرداخته است. مقاله «نقش انبیای الهی در تحقق تمدن آرمانی براساس قرآن»، اثر فرزانه روحانی مشهدی. مؤلف در این مقاله به دو کارویژه انبیا یعنی جهت‌دار نمودن حیات انسان و تحقق تمدن کوچک آرمانی اشاره نموده است.

پژوهش پیش‌رو با این پیش‌فرض که انبیای الهی هر کدام بخشی از رسالت تمدن‌سازی وحیانی را به‌دوش کشیده‌اند، به تبیین تمدنی داستان حضرت آدم علیه السلام پرداخته است. از این جهت با آثار پیش‌گفته در دو جهت تمایز دارد؛ اول آنکه به سیره تمدنی آدم علیه السلام پرداخته، حال آن‌که آثار ذکر شده یا فاقد آن بوده و یا با این رویکرد بدان



نپرداخته‌اند. از سوی دوم به بررسی ظرفیت‌های تمدن‌ساز حضرت آدم علیه السلام پرداخته است. از آن‌جا که بیشتر داستان قرآنی آدم علیه السلام پیش از هبوط ایشان بوده و الگوسازی از داستان ایشان به دلیل عدم اجتماعی بودن دستاوردها، امکان‌پذیر نیست، ظرفیت‌های وجودی آن حضرت که توجه به آن موجب تجدید حیات تمدن دینی خواهد شد، اولویت یافته و این پژوهش بدان پرداخته است.

تمدن‌پژوهان در تعریف اصطلاحی تمدن، چهار رویکرد انسان محور، فرهنگ محور، تاریخ محور و جامعه محور (حسینی، ۱۳۹۳، ش ۲: ۴۵-۲۱) را برگزیده‌اند که هرکدام دارای اشکال است. تمدن تنها برآمده از فعالیت‌های انسانی نیست، بلکه عوامل دیگری همچون متافیزیک، محیط، تاریخ و مانند آن نیز در پیدایش تمدن تأثیرگذار است. بیکره تمدن‌ها نه تنها از حوزه فرهنگ، برتر و فراتر می‌رود که شامل تمامی جوانب سیاسی، اقتصادی و اخلاقی در یک جامعه و جوامع گوناگون می‌شود. جدای از این، فرهنگ‌ها برخلاف تمدن‌ها همواره جنبه فراملی ندارند. تاریخ، بستری بس فراتر از تمدن در پیش‌روی آن قرار می‌دهد. تمدن‌ها در بستری تاریخی شکل می‌گیرند و به معنایی، محصول بشری تاریخ‌اند و به همین دلیل تمدن‌های گوناگون دارای تاریخ‌های گوناگون می‌شوند و همه این مقوله‌ها در نمونه تمدن جهانی امروز نیز جاری و ساری است. دامنه‌های هر تمدن فراتر از قلمروهای یک جامعه بوده و همچنین نفوذ و تأثیرگذاری تمدن‌ها به مراتب بیش‌تر از یک جامعه، محدود به حدود جغرافیایی، ملی و ملیتی ویژه‌ای نیست.

به‌نظر می‌رسد دال مرکزی در تعریف تمدن، عنصر پیشرفت همه‌جانبه است؛ البته پیشرفت با ویژگی‌هایی همچون ظهور یا عینیت‌یافتگی، فرآیندی بودن، هدفمندی و نظام مندی، برآمده از جهان‌بینی خاص، معناداری و انضباط حلقه‌های پیشرفت و فقدان محدودیت مکانی. در این صورت می‌توان در تعریف تمدن این‌گونه نوشت: «ظهور و بروز فرآیندی پیشرفت‌های هدفمند و نظام‌مند در یک یا چند جامعه بر اساس طرز تفکری روشن، که شکل معنادار و منضبط به خود گرفته و جامعه را به مقصد مورد نظر می‌رساند» (غلامی، ۱۳۹۶: ۳۱).

داستان قرآنی حضرت آدم علیه السلام ظرفیت‌های وجودی انسان را توصیف نموده که به عنوان عامل اصلی تمدن‌سازی امکان به‌رمندی از این ظرفیت‌ها را داراست. از این رو، این مقاله به دنبال تبیین این ظرفیت‌ها می‌باشد.

۱. تمدن‌سازی و حیانی انبیا

در بسیاری از نظریات تمدنی، دین به‌عنوان یک عامل تأثیرگذار یا غائب است و یا به‌عنوان یک عامل فرعی و متأخر از عامل اساسی و محوری، به‌عنوان نتیجه و محصول آن در نظر گرفته شده است؛ حال آن که بسیاری از تمدن‌های بزرگ بشری مانند تمدن‌های بودایی، برهمایی، بیزانسی، اسلامی و مانند آن، اساساً دینی بوده‌اند (حسن، ۱۴۱۰، ش ۶۲: ۲۶). صرف نظر از کسانی که در فرایند پیدایش تمدن، جایگاه و نقشی برای دین قائل نبوده و نامی از آن به میان نیاورده‌اند و افراد معدودی که نقش منفی برای دین قائلند، اندیشمندان بسیاری بر این باورند که دین، عنصر محوری در ساخت یک تمدن است و غالب تمدن‌ها بر محور یک دین شکل گرفته‌اند (توین بی، ۱۳۷۹، ش ۷: ۲۲-۲۳؛ دوران، ۱۳۹۶، ج ۱: ۴۰؛ بن نبی، ۱۴۲۰: ۴۹-۵۰).

قرآن کریم با ذکر مبانی تمدن‌سازی و تبیین لزوم دستیابی به حاکمیت دین جهت هدایت تامه و عمومی مردم، انبیای الهی را کارگزاران اصلی این تمدن و حیانی معرفی نموده و مراحل ساخت این تمدن و شکوفایی آن را بیان می‌کند. طبعاً تمدن‌سازی امری دستوری و مقطعی نبوده و تکمیل فرآیند آن نیازمند گذشت زمان و شکوفایی حلقه‌های مختلف آن است. انبیای الهی با اتصال به منبع لایزال الهی، علاوه بر بهره‌مندی از تعالیم تکوینی، در معرض عنایات ویژه الهی قرار داشته و دارای اتصال دائمی به وحی بوده‌اند. بدیهی است این ظرفیت بالفعل با توانمندی‌های انبیای الهی، در کنار شرایط و اقتضائات عصری و موقعیت جغرافیایی، نوع فعالیت در زمینه تمدن‌سازی را دستخوش فراز و فرودهایی نموده است.

تحلیل عملکرد انبیا علیهم السلام، تابع شناخت اهداف بعثت ایشان است؛ به این معنا که غایتمندی افعال ایشان، تحلیلی واقع‌گرایانه از رفتار و فرآیند دعوت و هدایت ایشان به دست می‌دهد که می‌تواند در فهم تمدنی از فعالیت‌های انبیای الهی تأثیری بلاواسطه داشته باشد. فلسفه بعثت انبیا در قرآن کریم گاه به صورت جمعی و گاه فردی مورد تبیین قرار گرفته است. به‌طور کلی تکامل انسان در پرتو اصلاح عقیده، اخلاق و رفتارهای فردی و اجتماعی را می‌توان وجه جمعی برای این مطلب در نظر گرفت. هدایت مردم (بقره: ۳۸؛ طه: ۱۲۳)، دعوت به توحید و دوری از شرک و طاغوت (نحل: ۳۶؛ انبیا: ۲۵؛ نوح: ۳؛ هود: ۵۰ و ۶۱)، دعوت به معاد (انعام: ۱۳۰؛ غافر: ۱۵؛ مؤمنون: ۳۵-۳۷)، تعلیم کتاب و



حکمت (بقره: ۱۲۹؛ آل عمران: ۱۲۴)، دعوت به تزکیه و تقوا (شعراء: ۱۰۶، ۱۲۴ و ۱۶۰)، آزادسازی انسان‌ها از غل و زنجیر بردگی نفس و بدی‌ها (اعراف: ۱۵۷)، اتمام حجت (نساء: ۱۶۵؛ انعام: ۱۵۷-۱۵۵؛ مائده: ۱۹)، فراهم ساختن زمینه‌ی برپایی قسط و عدالت در جامعه (حدید: ۲۵)، اصلاح تحریف‌ها و رفع اختلافات دینی (مائده: ۱۵؛ بقره: ۷۹؛ بقره: ۲۱۳)، تذکر (اعراف: ۶۹؛ غاشیه: ۲۱)، انذار و تبشیر (فاطر: ۲۴؛ بقره: ۲۱۳) و مبارزه با ظلم و فساد (شعراء: ۱۸۱-۱۸۳؛ اعراف: ۸۰-۸۱) از جمله هدف‌گذاری‌های قرآن در خصوص ارسال انبیای الهی است. علاوه بر آن در خصوص انبیای اولوالعزم، اقامه دین و عدم تفرقه در آن را هدف تشریح الهی دانسته است (شوری: ۱۳). در تمامی این اهداف، علاوه بر اصلاح و تکامل نظام باورها، در تمایلات و رفتارهای انسانی، بیش از توجه به بُعد فردی، بُعد اجتماعی غلبه یافته است.

با این وجود می‌توان به این نتیجه رسید که غایت تکامل انسان، دستیابی به مقام خلافت الهی بوده که از طریق اصلاح نظام باورها، تمایلات و رفتارها به دست می‌آید. خداوند متعال در آیات پایانی سوره هود، هدف دیگری از خلقت را بیان نموده که به عقیده راقم این سطور، فرآیند دستیابی به تکامل انسان و در نهایت مقام خلافت الهی است. قرآن کریم در سوره مبارکه هود به سرگذشت انبیای الهی همچون حضرت نوح، هود، ابراهیم، لوط و شعیب پرداخته است (هود: ۱۱۸-۱۱۹).^۱ خداوند متعال در این آیه شریفه غایت خلقت را دستیابی به کمال و شناخت حق دانسته، که خود، دخول در امت واحده و ساخت امتی است که با وجود اختلافات، به زیست اجتماعی مشترک متناسب با مقصد مشترک رسیده است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۴۹۸). همچنین در آیه ۹۲ سوره انبیا بعد از بیان سرگذشت و چالش‌های ایشان در مسیر تکامل انسان، خطاب به تمام بشریت، آن‌ها را امت واحده‌ای معرفی نموده که بر محور توحید عبودی حرکت می‌کنند.^۲

۲. شاخص‌های ایجاد تمدن

کنش‌های انسانی از معانی درونی تا مصنوعات بیرونی را در برمی‌گیرد. عقاید، علائق، رفتارها، اعتباریات و مصنوعات را می‌توان مجموع این کنش‌ها به حساب آورد. این وجوه کنشگری به دو سطح «توجه انسانی» و «تمدن انسانی» قابل تقسیم است. «توجه» به سه مرحله عقاید، علائق و رفتارها و «تمدن» به دو مرحله اعتباریات و مصنوعات مربوط

۱. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۗ ۱۱۸ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.»
 ۲. «إِنَّ هَذِهِ أُمَّةُ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون.»

می‌شود (پورکیانی، ۱۴۰۱: ۲۱). تفاوت این دو سطح در این است که توجه انسانی به جهان درون انسان معطوف است و تمدن انسانی به ساختن جهان بیرون از انسان اشاره دارد. توجه، قلمرو انفسی انسان است و تمدن، قلمرو آفاقی اوست. هر عقیده، گرایش و رفتاری در ذهن، قلب یا اندام انسان محقق می‌شود و وجه درونی دارد، ولی اعتباریات و مصنوعات بیرون از انسان را نشانه گرفته و تغییر می‌دهد. بنابراین تمدن لزوماً بالابردن تعداد و سازه‌های تمدنی نیست، بلکه به تناسب سازه‌های تمدنی، با تفکر می‌اندیشد و این تناسب گاهی با سادگی سازه‌ها حاصل می‌شود نه پیچیدگی و ارتفاع آن‌ها. از این‌رو در تمدن‌سازی، پیوند میان لایه‌های گوناگون جامعه انسانی از عقاید تا مصنوعات لازم است. تمدن، پیوندگاهی است که بیرونی‌ترین سطوح زندگی را به باطنی‌ترین آن وصل می‌کند (پورکیانی، ۱۴۰۱: ۲۵) و رابطه‌ای طرفینی میان این دو برقرار می‌نماید. بنابراین تحقق تمدن طراز، به بیشترین تناسب میان توجه انسانی و تمدن اوست. از این‌رو در نگاه دینی شاخص تمدن‌سازی تنها رشد و پیشرفت کمی در ابعاد مادی و معنوی نیست، بلکه تناسب لایه‌های وجود انسانی نیز در برسازای این مهم تأثیر بسزایی دارند. انبیای الهی این سطح از تمدن‌سازی را در دو جنبه مذکور پی‌گرفته و علاوه بر رشد و ارتقای جهان‌بینی بشریت از الحاد و کفر به ایمان و معنویت، رابطه وثیقی میان این لایه و ساخت تمدن آفریده‌اند.

۳. ظرفیت‌های داستان قرآنی حضرت آدم علیه السلام در تمدن‌سازی

بررسی داستان قرآنی حضرت آدم علیه السلام به عنوان اولین فرستاده الهی، از آن‌جا اهمیت یافته که شروع سیر هدایت عمومی از ایشان بوده است. بررسی داستان حضرت آدم علیه السلام نشان‌دهنده آن است که آن حضرت یکی از عوامل تمدن‌سازی الهی در میان انبیای الهی بوده است؛ اما بیان داستان آن حضرت در قرآن کریم در ارائه عقاید، علایق و رفتار خلاصه شده است که می‌توان آن را ظرفیتی برای رهبران الهی دانست. داستان آدم علیه السلام به سطح دوم یعنی اعتباریات و مصنوعات که بُعد بیرونی در تمدن‌سازی است اشاره ندارد؛ این ادعا از دو جهت قابل اثبات است: جهت اول آن‌که تمدن‌سازی در واحد کلان اجتماعی محقق می‌شود حال آن‌که این امر در زمان آدم علیه السلام وجود نداشته و جهت دوم آن‌که قرآن کریم ماجرای پیش از هبوط حضرت آدم علیه السلام را روایت نموده که طبعاً در سیر تمدن‌سازی قرار نمی‌گیرد؛ چراکه از یک‌سو وجهه این دنیایی نداشته و با سطح کلان اجتماعی



مواجه نیست. قرآن کریم علی‌رغم آن‌که در سوره‌های متعدد به ذکر نام آدم و داستان خلقت ایشان و اتفاقات پیش از هبوط پرداخته، به سیره قرآنی ایشان پس از هبوط اشاره نرموده است. لذا به صراحت می‌توان گفت: آن‌چه از سیره قرآنی آن حضرت در رابطه با تمدن‌سازی قابل استحصال است، در دو حوزه اهمیت دارد:

۱. ظرفیت‌های حضرت آدم و خلقت او در خصوص تمدن‌سازی با اشاره به داستان پیش از هبوط؛

۲. پایه‌گذاری حرکت رشد انسان و شروع سیر تعالی فردی.

حوزه اول را قرآن کریم روایت نموده اما حوزه دوم در سایر منابع همچون منابع روایی ذکر شده است. خطابات قرآن کریم در داستان حضرت آدم علیه السلام در دو سطح خطاب خاص و عام قابل توصیف است. مراد از خطاب خاص، روایت داستان حضرت آدم و اعطای نعماتی به آن حضرت بوده که به سایر پیامبران نیز انتقال یافته و دلالت بر ظرفیت‌های پیامبران الهی در تمدن‌سازی دارد. همه موارد ذکر شده در سطح «توجه انسانی» است و از سوی دیگر خطاب عام با ذکر «بَنِي آدَمَ» است که ظرفیت‌های تمدن‌سازی را در اجتماع و عموم مردم تبیین می‌نماید. این ظرفیت‌ها در دو لایه توجه انسانی و تمدن انسانی قابل بررسی است.

۳-۱. ظرفیت‌های تمدن‌سازانه داستان حضرت آدم برای انبیای الهی

همانگونه که بیان شد، سطح «توجه انسانی» که همان لایه درونی انسان است، در داستان حضرت آدم علیه السلام بیان شده است. ظرفیت‌هایی همچون علم و تعلیم الهی، خلافت آدم علیه السلام، دشمن‌شناسی، قدرت بر تحمل سختی‌ها و توبه و انابه از جمله مواردی است که شکل دهنده عقاید، گرایش‌ها و رفتارهای ایشان است که ظرفیتی بزرگ برای انبیای الهی را فراهم نموده تا با پشتوانه آن زمینه تحقق لایه بیرونی یعنی خلق مصنوعات و اعتباریات متناسب با ظرفیت‌های الهی ذکر شده را فراهم آورد.

۳-۱-۱. علم و تعلیم الهی

خداوند متعال در داستان حضرت آدم به موضوع تعلیم اسما از یک سو و صلاحیت آن حضرت برای خلافت الهی از سوی دیگر اشاره می‌نماید (بقره: ۳۱-۳۳). آنچه صلاحیت خلافت الهی را برای حضرت آدم علیه السلام ایجاد نموده، تعلیم اسمای الهی است. مفسران نسبت به تعلیم اسما، آرای مختلفی را ذکر نموده‌اند که این اختلاف ناشی از عدم

تصریح قرآن به متعلق تعلیم و اختلاف روایاتی است که در ذیل آیه شریفه بیان شده است. برخی مراد از تعلیم اسما را تعلیم نام همه اشیا و کارکرد آن‌ها ذکر نموده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج: ۳۲؛ قمی، ۱۴۰۴، ج: ۱؛ صفار، ۱۴۰۴، ۸۳-۸۶؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج: ۱؛ ۴۴۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج: ۱؛ ۱۲۶)؛ برخی دیگر تعلیم اسما را به تعلیم نام حجت‌ها و اولیای الهی تفسیر کرده‌اند (صدوق، ۱۳۹۵: ۱۳).

در برخی دیگر از روایات، تعلیم نام انبیا، اولیا و نیز دشمنان ایشان، مراد اسما دانسته شده است (ابطحی اصفهانی، ۱۴۰۹: ۲۷). برخی از مفسران همچون ابن عباس و سعید بن جبیر، مراد از اسما را نام تمام نعمت‌ها، اصول و رموز کشاورزی، درختکاری و تمام امور مربوط به دین و دنیا دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج: ۱؛ ۱۸۰). تمام لغات و زبان‌ها (طبرسی، ۱۴۰۸: طوسی، ۱۳۶۵، ج: ۱؛ ۱۳۸)، نام ملائکه و فرزندان آدم (طبری، ۱۴۱۲، ج: ۱؛ ۳۰۹)، فواید و کارآیی حیوانات (طبری، ۱۴۱۲، ج: ۱؛ ۳۰۹)، معانی نام‌ها (طوسی، ۱۳۶۵، ج: ۱؛ ۱۳۹)، حقایق همه اجناسی که در عالم آفریده شده (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج: ۲؛ ۳۲۰)، موجوداتی عالی که خداوند جهان را به برکت آن‌ها خلق کرد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج: ۱۱۷-۱۱۸) و علم اسرار آفرینش (مکارم شیرازی و دیگران، ج: ۱؛ ۱۷۸) دیگر تفسیرهای صورت گرفته در این باره است. در هر صورت و با پذیرش هریک از اقوال، می‌توان نسبت آن را با تمدن‌سازی معین نمود. علم، یکی از مؤلفه‌های اصلی تمدن‌سازی است که این امر در خلقت حضرت آدم علیه السلام و انبیای دیگر نهادینه شده و توسط خداوند متعال به او آموزش داده شده است. این بدان معناست که آدم و سایر انبیا، وارث علم الهی در حوزه‌های مادی و معنوی بوده و با بهره‌گیری از آن می‌توانند زمینه‌های پیشرفت را در جامعه خود ایجاد نمایند. ظرفیت علم الهی، امکان تمدن‌سازی و حیانی را ایجاد نموده و آن را به پیش می‌برد. بدیهی است که تعلیم الهی به انبیا، به معنای به‌ودیعہ گذاردن ظرفیتی اساسی برای ایجاد قوانین و نظامات اجتماعی و پدید آوردن مصنوعات است که ریشه در همین علم دارند.

طبق آیه شریفه ۵۸ سوره مریم پیامبران همگی از نسل آدم بوده و آدم مبدأ پیدایش بشر است. بدون شک، این نسل وارث علم الهی بوده و تفضیل آدم بر ملائکه منحصر در ایشان نمی‌باشد. انبیا کسانی هستند که طبق سنت استخلاف، جایگزین یکدیگر شده و هرکدام حامل این ارث الهی می‌باشند.^۱

۱. ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾.

۳-۱۲. خلافت آدم ﷺ

دومین ظرفیت تمدنی حضرت آدم ﷺ و خلقت ایشان، موضوع خلافت الهی ایشان است. به واسطه تعلیم اسمای الهی، آدم ﷺ شایسته خلافت الهی گردید.

مفسران در مقصود از این خلافت و ملاک آن، متفق نیستند. به گفته ابن عباس، ساکنان نخست زمین، جنیانی اهل فساد و خونریز بودند و خداوند آدم را جایگزین آنان کرد (طبری، ۱۴۱۲، ج: ۱، ۲۸۸). برخی آدم را جانشین فرشتگان در زمین می‌دانند (طوسی، ۱۳۶۵، ج: ۱، ۱۳۱). به نظر حسن بصری، مقصود از خلیفه، فرزندان آدم است که جانشین پدر شده و نسلی پس از نسلی جانشین یکدیگر می‌شوند (طبری، ۱۴۱۲، ج: ۱، ۲۸۸). گروهی نیز معتقدند آدم، جانشین انسان‌های پیش از خود است که بر روی زمین می‌زیسته و نسلشان منقرض شده است (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج: ۱، ۲۵۸). آنچه اکثر قریب به اتفاق مفسران پذیرفته‌اند، این است که در این آیه، سخن از جانشینی انسان (آدم و اولاد او) از خداوند است (طبری، ۱۴۱۲، ج: ۱، ۲۸۸). علامه طباطبایی فرزندان آدم را با وی در این خلافت شریک دانسته و در تأیید این نظریه، به آیات ۶۹ اعراف، ۱۴ یونس و ۶۲ نمل استناد کرده است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج: ۱، ۱۱۶). جمعی برآنند که مقام جانشینی خدا، با کفر، گناه و غیره سازگار نیست و آن را مختص به آدم، انبیا و جانشینان پیامبران دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۲۴). به گفته زمخشری، آلوسی و بیضاوی، مقصود از جانشینی آدم، این است که او و همه پیامبران، جانشین خدا در زمین‌اند (زمخشری، ۱۴۱۸، ج: ۱، ۸۱؛ ۱۴۱۵، ج: ۱، ۳۵۱). همه آیات قرآن کریم یک سره تفسیر مقام خلافت الهی و تشریح خصایص خلافت الهی اوست و هم از این روست که تنها آیه خلافت انسان را به لحاظ اهمیت، می‌توان هم‌تای همه آیات قرآن دانست؛ زیرا هدف همه آیات این است که انسان متکامل، به کمال نهایی بار یابد و به مقام منیع خلافت الهی نایل گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج: ۱۴، ۲۸۰).

مجموعه صفات خاص انسان باعث می‌شوند دارای منزلت و مقام خلافت خاص الهی در جهان هستی باشد و تاج سروری موجودات را بر سر داشته و جانشین خدا بر روی زمین گردد. از سوی دیگر، صفات مزبور، هم برای خود انسان شخصیت خاصی را شکل می‌دهند و هم نسبت و مسؤولیت ویژه او را با دیگر موجودات هستی دقیق‌تر تعریف می‌کنند. برای مثال؛ خلافت الهی نشان می‌دهد که نه تنها دیگر موجودات نسبت به انسان در جایگاه دوم و دارای نقش فرعی هستند، بلکه هستی آن‌ها به طریقی وامدار هستی انسان است؛ طوری که گویا آن‌ها امکانات متنوعی هستند که برای زمینه‌سازی تجلی این

خلافت و تحقق کمالات انسان آفریده شده‌اند. در واقع، بدون فرض وجود او، وجودشان چندان توجیه‌پذیر نیست، بلکه با نظر به انسان تعریف می‌گردند؛ زیرا ابزارها و آلات نیل انسان به کمالات الهی هستند. آیات متعددی در این زمینه وجود دارند که به طرق گوناگون نتیجه خلافت الهی انسان را نسبت با دیگر مخلوقات نشان می‌دهند (قربانی، ۱۳۹۵، ج ۷: ۲۴-۲۶).

از مهم‌ترین نتایج و لوازم خلافت الهی انسان این است که هستی، شأن و مقام خلافت الهی او تنها در کنار خدا، یعنی در پرتو الطاف الهی معنی می‌یابد؛ نه این که انسان به قدرت و مقامی دست یافته است که می‌تواند به جای خدا نقش او را ایفا نماید. به عبارت دیگر، نمایندگی شأن و منزلت الهی انسان، همه اعتباری بوده و از سوی خدا به او داده شده است؛ لذا اصالت حقیقی از آن خداست و اوست که آفریننده و مالک کل هستی است و انسان در نسبت با خدا هیچ اصالتی از خود ندارد؛ بلکه تنها در مقایسه با دیگر مخلوقات الهی، به واسطه امتیازاتی که خدا به او بخشیده، دارای اصالت است. پس خلافت الهی انسان هیچگاه با اصالت ذاتی انسان در مقابل خدا سازگار نیست، بلکه پذیرش عبودیت حق و استفاده از مواهب او، برای نیل به کمالات حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱۴: ۲۸۰).

از آثار بسیار مهم مترتب بر خلافت الهی انسان، دریافت اجازه الهی برای استفاده از تمامی نعمات و مخلوقات خداوند و تسخیر آن از سوی آدمی است که در الگوی اسلامی پیشرفت نقش مهمی دارد. یعنی انسان در پرتو عنایت الهی اجازه یافته تا مخلوقات هستی را برای پیشرفت و تعالی مادی و معنوی خود مورد بهره‌برداری قرار دهد. این حقیقت به کرات و در آیات متعددی از قرآن با تعبیر گوناگون بیان شده است (بقره: ۲۲؛ لقمان: ۲۰؛ غافر: ۶۱ و ۶۴؛ ملک: ۱۵؛ ابراهیم: ۳۲-۳۳؛ نحل: ۱۲ و ۱۴؛ جاثیه: ۱۲-۱۳).

از آن‌جا که آدم ﷺ تحت تعلیم الهی بوده و خلیفه‌ی خدا بر روی زمین است، این شرایط در او تحقق یافته، جز اینکه در قرآن کریم خبری از مواجهه وی با اجتماع بیان نشده است. از بیان قرآن کریم در مورد فرزندان آدم ﷺ نیز این نکته به چشم می‌آید که تحقق تام پیشرفت مادی و معنوی رقم نخورده و گرفتار اشکالات اساسی است.

۳-۱-۳. شناخت دشمن

شاید بتوان یکی از ظرفیت‌های تمدن‌سازی حضرت آدم ﷺ را شناساندن دشمن و راه‌های دشمنی او پیش از هبوط معرفی نمود (اعراف: ۲۷). انسان طعم زندگی در بهشت



را چشیده و عامل دوری او از این نعمت الهی شیطان است؛ شیطانی که با حيله و نیرنگ، آدم را از بهشت خارج نمود و او را گرفتار هبوط کرد. این ظرفیت شناختی به خلفای الهی و به طور کلی انسان، این امکان را می‌دهد تا در مواجهه با شیطان به تجربه‌ای که در طول تاریخ تکامل یافته عنایت داشته و با او مقابله کنند تا بهشت دنیایی و اخروی را برای خود رقم بزند.^۱

۳-۱-۴. نمایش ملکوت انسان

چهارمین مورد از ظرفیت‌های تمدنی سیره قرآنی حضرت آدم علیه السلام، اعطای قدرت بر تحمل سختی‌هاست. خداوند متعال پس از آفرینش انسان، او را در بهشت مسکن داد و پس از مدتی در اثر انتخاب آن حضرت، هبوط صورت پذیرفت. خداوند صفات آن منزلگاه را در آیات ۱۱۸-۱۱۹ سوره طه ذکر می‌کند.^۲ آن‌چه از آیات به دست می‌آید زیست ابتدایی آدم در رفاه و آسایشی بوده که پس از آن با وسوسه شیطان از میان رفته است. خداوند از این‌که آدم از بهشت خارج شود هشدار داده و او را از عواقب آن مطلع می‌سازد (طه: ۱۱۷).^۳ انسان با فطرتی حاصل از زیست در چنان مسکنی به دنبال بازگشت به آن و تحقق پیشرفت در زندگی دنیایی است. خداوند متعال نیز در ادامه این آیات و در یک توصیه کلی به انسان دلیل ارسال انبیا را همان بیان می‌نماید (طه: ۱۱۷). طبق آیه ۱۱۷ سوره طه راه گریز از بدبختی‌ها در پرتو هدایت الهی است. خداوند متعال ثمره پیروی از هادیان خود را توفیقات معنوی و مادی معرفی می‌نماید. اگر کسی از هدایت خداوند بهره‌مند شد، گمراه نشده و گرفتار شقاوت (تعب و رنج در زندگی دنیایی) نمی‌شود. اینکه به طور مطلق فرموده گمراه و شقی نمی‌شود، می‌رساند که هم ضلالت و شقاوت دنیایی از او نفی شده هم شقاوت آخرتی و باید همین طور باشد؛ چون هدایت الهی دین فطری است که خداوند متعال به زبان پیامبران به سوی آن دعوت فرموده و دین فطری عبارت است از مجموع اعتقادات و اعمالی که فطرت آدمی آن را اقتضا می‌کند و جهازاتی که خلقتش بدان مجهز است و به سوی آن دعوت می‌نماید، و معلوم است که سعادت هر چیزی رسیدن به همان اهدافی است که خلقت و جهازات خلقتش تقاضای آن را دارد و به غیر آن، سعادت دیگری ندارد (روم: ۳۰). شیطان نیز از این گرایش فطری انسان به کامل شدن

۱. «يُنَبِّئُ عَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكَمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَ بَيْتِهِمَا إِنَّهُ يَرْنِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِّنْ حَيْثُ لَا تَرْوَنَّهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ».

۲. «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ».

۳. «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَزَوْجُكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ».

نعمت‌ها و بهره‌مندی از آن بهره برد و وعده جاودانگی، حکومت و تبدیل شدن به ملک را به ایشان داد (طه: ۱۲۰).^۱

مهم آنکه خداوند متعال در آیه بعد به اعراض از یاد خود اشاره نموده و نتیجه آن را «عیشِ ضنک» می‌داند (طه: ۱۲۴). یکی از نکات آیه شریفه لزوم ذکر دائمی انسان است. یادآوری عهدی که خداوند متعال با انسان بسته و باید به صورت دائمی یادآوری شود. این ذکر، عهد الهی به همراه دارا بودن عزم و اراده عالی و مقابله با معارض‌های طبیعی است که در وجود انسان نهادینه شده و لازمه تمدن‌سازی انسان است. اگر بنا باشد انسان بهشت دنیایی را بازباید، باید این دو مؤلفه را همراه داشته باشد.

۳-۱-۵. توبه و انابه

علاوه بر ظرفیت‌های تمدنی موجود در سیره قرآنی حضرت آدم علیه السلام، پایه‌گذاری رشد انسان با توبه و بازگشت او به سوی خداوند انجام می‌پذیرد. خداوند متعال در موارد متعددی از آیات قرآن کریم به ظرفیت انسان‌سازی استغفار و توبه اشاره نموده است؛ مراد از توبه و استغفار که پیش از این نیز بیان شد، مسبوق به انجام گناه و مخالفت الهی نیست. توبه به معنای رجوع (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج: ۱، ۳۵۷) و استغفار به معنای مصون داشتن از وقوع در هلاکت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۹). شاید بتوان یکی از شاخص‌های پیشرفت معنویت را در میزان انابه اجتماعی دانست. خداوند متعال در آیه ۱۵ سوره لقمان می‌فرماید: «وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ». پیروی نمودن از کسانی که پیوسته در حال رجوع به خداوند هستند، تنها راه نجات و سعادت دنیوی و اخروی است. جامعه‌ای که راه این افراد را دنبال نموده و از ایشان پیروی می‌نمایند، هیچ‌گزندی از جانب بدخواهان را متحمل نخواهند شد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج: ۱۸: ۱۹۴). خداوند متعال در آیه ۲۸ سوره کهف این بیان را تکمیل نموده و در برابر جامعه‌ای که از راه انابه‌کنندگان پیروی می‌کند، جامعه‌ای را توصیف می‌نماید که از غافلان و کسانی که پیروی از هوای نفس خود کرده‌اند، پیروی می‌کنند.^۲ آفرینش انسان و استقرار او در بهشت و هبوط او با اختیار نمودن زندگی بر روی زمین نشان‌گر آن است که انسان هبوط یافته به دنبال ساخت بهشتی چونان مسکن ابتدایی آدم علیه السلام است و به صورت پیوسته این قوس صعود را طی نموده تا علاوه بر پیشرفت دنیایی، بهشت اخروی را نیز به دست آورد. طبعاً توبه و استغفار این ظرفیت را به انسان

۱. «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ.»

۲. «وَلَا تُطِغْ مِنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ.»



می‌بخشد که با جلب رحمت الهی، زمینه تعالی و تکامل خود و جامعه را فراهم نماید. این توبه نیز با فراهم نمودن شرایط و تلقی کلمات از سوی خداوند برای حضرت آدم فراهم آمد: «فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتَ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ». در این آیه شریفه بازگشت آدم به سوی خداوند و بازگشت خدا به سوی انسان و در نتیجه آماده‌سازی شرایط جهت اعطای نعمت‌ها یاد شده که به‌نوعی برای سایر انبیا و امت‌های پس از آدم ﷺ الگویی عملی است. در سایر داستان‌های انبیای الهی، انابه و رجوع به خداوند سبب ازدیاد رزق، اولاد و طولانی‌شدن عمر انسان دانسته شده است (هود: ۳).

۳-۲. ظرفیت‌های تمدن سازانه داستان حضرت آدم ﷺ برای جامعه

علاوه بر ظرفیت‌های خاص داستان حضرت آدم ﷺ، ظرفیت‌های تمدن‌سازانه در دو سطح برای جامعه قابل استحصال است. در سطح عقاید، گرایش‌ها و رفتارها، به موضوع ولایت‌پذیری رهبران الهی و عدم ولایت‌پذیری از شیطان اشاره شده و در بخش اعتباریات و مصنوعات که لایه بیرونی انسانی است، از انجام مناسک و تنظیم پوشش سخن رفته است.

خداوند متعال علاوه بر بیان داستان حضرت آدم ﷺ خطاباتی را با عبارت «يٰۤاٰدَمُ» ذکر نموده است. در سوره مبارکه اعراف ضمن چهار خطاب دستوراتی را به بنی آدم بیان نموده که به نوعی پایه‌ای‌ترین ارکان برای ساخت تمدن دینی به‌شمار می‌آیند. این خطابات یعنی خطاب «يٰۤاٰدَمُ» تعمیم خطاب‌های خصوصی است که در آیات دیگر به خود آدم شده است. بلکه اصل داستان مربوط به آدم ﷺ است و در این آیات به عموم فرزندان او تعمیم یافته است. به عقیده علامه طباطبایی اگر این خطاب‌ها را از قصه مورد بحث انتزاع نموده، تعمیم بعد از تخصیص آن را و همچنین تفریع احکام دیگری را که بر آن شده در نظر بگیریم خواهیم دید احکامی که در اینجا به طور اجمال ذکر شده شرایع الهی‌ایست که بدون استتنا در جمیع ادیان الهی وجود داشته است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۸: ۸۴).

نکته قابل توجه آن است که این خطاب‌ها کلان‌ترین دلالت‌های اجتماعی را داشته و بدون شک، همه انسان‌ها را در برمی‌گیرد. از این‌رو ظرفیت تمدن‌سازی آن در اوج می‌باشد. موضوعی که در سیره آدم ﷺ پیش از هبوط وجود نداشت.

۳-۲-۱. ظرفیت‌های درونی

۳-۲-۱-۱. ولایت‌پذیری الله و رسولان و عدم ولایت‌پذیری شیطان

پیروی از رهبری واحد، شرط دست‌یافتن به توفیق و پیشرفت همه‌جانبه است. این

اطاعت در گرو، الهی بودن نصب رهبران اجتماعی است. انسان تحت هدایت انبیای الهی اگر دارای تقوا و اصلاح‌گری اجتماعی باشد، ترسی از آینده و حزن و اندوهی از وضعیت فعلی خود نخواهد داشت (اعراف: ۳۵). پرواضح است که نعمت رهبری الهی که از منبع وحی تغذیه می‌شود، سبب پرورش معنوی انسان و رشد اجتماعی او شده، به‌گونه‌ای که هیچ ترس و اندوهی از وضعیت حال و آینده خود نخواهد داشت. از سوی دیگر عدم ولایت‌پذیری شیطان اهمیت یافته و به آن تأکید شده است (اعراف: ۲۷).

یکی از ظرفیت‌های تمدن‌سازی سیره حضرت آدم علیه السلام، شناخت دشمن است. کارکرد شیطان و همکاران او در آوردن لباس تقوا از تن مؤمنان است. از اینجا معلوم می‌شود آن کاری که ابلیس در بهشت با آدم و حوا کرد (کندن لباس برای نمایاندن عورت‌هایشان) تمثیلی است از کندن لباس تقوا که تن همه آدمیان را به سبب فریفته شدن نشان می‌دهد و هر انسانی تا فریب شیطان را نخورده در بهشت سعادت است و همین که فریفته او شد، خداوند او را بیرون می‌کند.

این امر نشان‌دهنده آن است که دستیابی به مظاهر حقیقی تمدن، مرتبط با پذیرش و عدم پذیرش مبانی و مبادی فرهنگی - اعتقادی است که نمونه آن را در داستان حضرت آدم علیه السلام می‌توان یافت.

۳-۲-۲. ظرفیت‌های بیرونی

۳-۲-۲-۱: پوشش ظاهری و باطنی

دارا بودن لباس و پوشش یکی از ظرفیت‌های تمدن‌سازی خطابات بنی آدم است (اعراف: ۲۶). با عنایت به این آیه شریفه کارکرد لباس، پوشاندن «سوءاً» بیان شده است. «سوات» جمع «سوءاً» و به معنای عضوی است که آدمی از برهنه کردن و اظهار آن شرم دارد (فراهیدی، ۲۰۰۷، ج ۷: ۳۲۸). ظاهر آن است که سوءاً امر باطلی نیست ولی در صورتی که پوشیده شود، اعتدال حاصل می‌گردد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۱: ۶۰). خداوند متعال علت و سوسه شیطان را برهنه شدن ایشان و کشف سوات می‌داند (اعراف: ۲۰؛ طه: ۱۲۱)^۱. خداوند متعال لباس را عاملی بر پوشاندن سوءاً انسان قرار داده است؛ زشتی‌هایی که با وجود لباس کمال یافته و انسان را به اعتلای فردی و اجتماعی می‌رساند. ظاهر امر آن است که پوشاندن لباس بر سوات نه تنها زشتی آن را از بین می‌برد بلکه آن را تبدیل به

۱. «فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ؛ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِمَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ.»



زینت می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت غرایز طبیعی انسان در صورتی که لباس تقوی بر آن پوشانده شود، پیشرفت آفرین است.

قرآن کریم با ارتقا در مطلب ذکر شده، لباس تقوی را از لباس ظاهری بهتر دانسته و کارکرد آن را پوشاندن عیوب نفسانی ذکر می‌کند. بنابراین، این پوشش، در نیل به پیشرفت اجتماعی ظرفیت آفرین است.

۲-۲-۳: سازه‌ها و مناسک

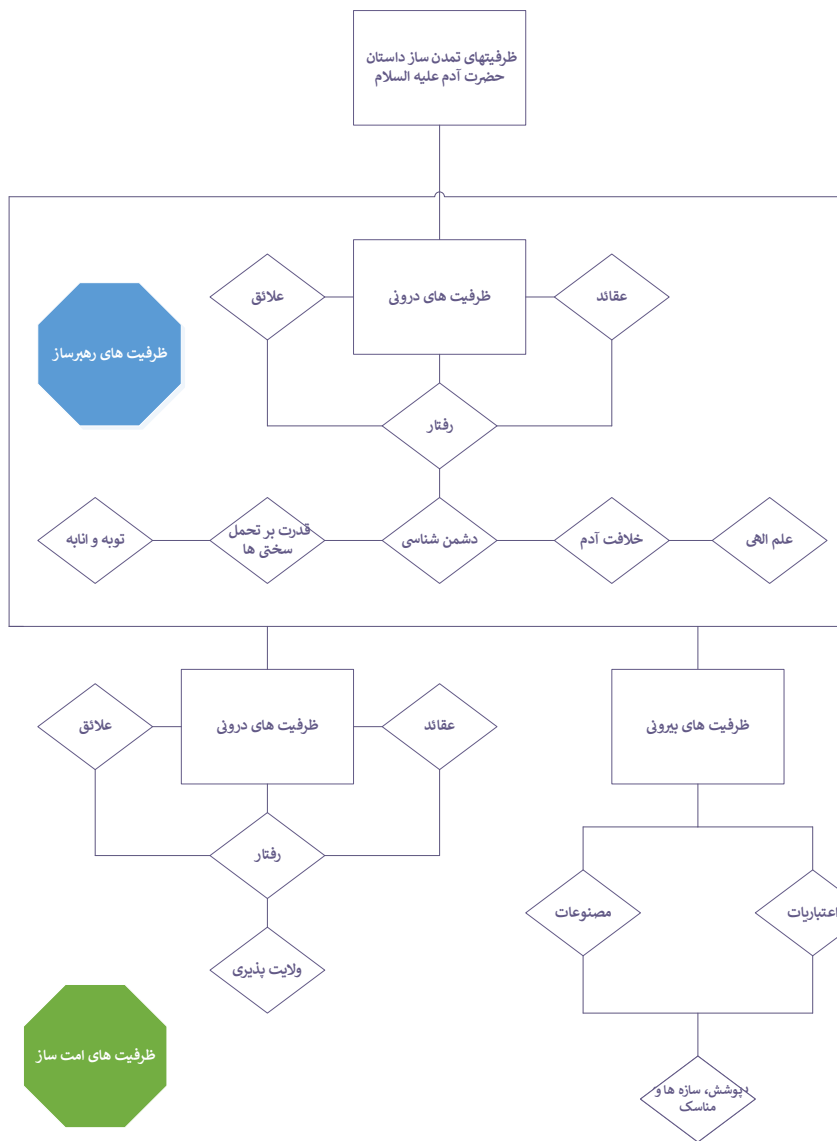
مسجد کانون حرکت الهی انبیا است، از این‌رو تعامل با آن، ضوابط و قواعدی دارد که قرآن کریم به مهم‌ترین آن اشاره می‌نماید (اعراف: ۳۱).^۱ آیه ۳۱ اعراف می‌تواند هم اشاره به زینت‌های جسمانی شامل پوشیدن لباس‌های مرتب، پاک و تمیز، شانه زدن موها، به کار بردن عطر و مانند آن باشد، و هم زینت‌های معنوی، یعنی صفات انسانی، ملکات اخلاقی، پاک‌ی نیت و اخلاص را در برگیرد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۴۸). این آیه شریفه به دنبال آیات مرتبط با پوشش، آراستگی و زینت را در مکان‌های دینی و مواردی که خلوتگاه انسان و خداست یادآور می‌شود. از آن‌جا که در نگاه دین، مساجد محوریت تمدن‌سازی را داشته‌اند، همراه داشتن زینت و آراسته شدن جسمانی و معنوی، سبب تقویت علقه‌های ایمانی و حرکت اجتماعی منسجم خواهد شد.

در ادامه نیز با طرح موضوع رعایت اعتدال در مشی اقتصادی و سبک زندگی، توصیه به جلوگیری از اسراف و تبذیر می‌نماید. چون طبع زیاده طلب انسان، ممکن است از این دو دستور سوء استفاده کند و به جای استفاده عاقلانه و اعتدال‌آمیز از پوشش و تغذیه صحیح، راه تجمل‌پرستی، اسراف و تبذیر را پیش گیرد، از این‌رو بلافاصله می‌فرماید: «وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ». میانه‌روی و اعتدال امری است که خداوند متعال آن را دوست داشته و به آن توصیه نموده است.

۱. «يُنَبِّئُ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ».

نتیجه‌گیری

توجه به داستان‌های قرآنی انبیای الهی، سیر تمدن‌سازی وحیانی را مشخص می‌کند. حضرت آدم علیه السلام نقطه آغاز این سیر بوده و استمرار حرکت سایر انبیا مبتنی بر ظرفیت‌های برساخته الهی در آن حضرت است که در وجود ایشان شکوفا شده و اولین قدم را در راستای تمدن‌سازی برداشته است. از آن‌جا که تمدن، پیوند ناگسستنی وجه درونی انسان اعم از عقاید، علایق و رفتارها و وجه بیرونی او اعم از اعتباریات و مصنوعات است، این نقطه شروع با تنظیم سازه‌های درونی انسان محقق شده است. داستان حضرت آدم علیه السلام در قرآن نمایشگر ظرفیت‌های وجودی رهبران الهی در ساخت تمدن است که از یک سو در لایه درونی ایشان ظهور یافته و از سوی دیگر به تنظیم مصنوعات و دستاوردهای اعتباری او با لایه درونی تأکید دارد. ظرفیت‌های تمدن‌سازی در داستان آدم علیه السلام در دو بخش ظرفیت‌های تمدن‌سازانه انبیا و رهبران الهی و ظرفیت‌های تمدن‌سازانه جامعه قابل بهره‌برداری است. در بخش اول خداوند متعال با اعطای علم و خلافت، ظرفیتی را در انبیا ایجاد نموده که سبب پیشرفت همه‌جانبه بشر خواهد شد و با شناساندن دشمن، قدرت بر تحمل سختی‌ها و توبه و انابه حوزه عقیده و گرایش او را تنظیم می‌نماید. سایر انبیا با بهره‌برداری از این ظرفیت به تحقق وجه بیرونی پرداخته‌اند که در خطابات عمومی به بنی آدم نیز تصریح شده است. خداوند متعال در بخش دوم علاوه بر ذکر وظیفه امت اسلامی در ولایت‌پذیری در سطح درونی، تنظیم پوشش، سازه‌ها و مناسک بشری با لایه درونی را توصیه نموده است. بنابراین ظرفیت «توجه انسانی» در وجود انبیا عاملی برای ولایت‌پذیری مردم و شکل‌گیری سطح بیرونی او یعنی تمدن انسانی خواهد بود.



کتاب‌نامه

قرآن کریم

- پورکیانی، محمد، (۱۴۰۱ش)، *درسنامه مطالعات تمدنی*، تهران: سوره، چاپ اول.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۵۹ش)، *فرهنگ دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۰ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء، چاپ اول.
- قرائتی، محسن، (۱۳۸۸ش)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ دوم.
- معین، محمد، (۱۳۸۸ش)، *فرهنگ فارسی معین*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الإعلام الإسلامي، مرکز النشر، چاپ اول.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵ش)، *کمال الدین و تمام النعمة*، علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ اول.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، محمد حسین شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون، چاپ دوم.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، صدقی محمد، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، ابراهیم شمس‌الدین، علی عبدالباری عطیه، سناء بزیع شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۸.
- جابر، حسن، (بی‌تا)، *نظرة فی مسار المخططين الاسلامی و الغربی للحضارة والتاریخ*، مجلة المنطلق، شماره ۶۲، ص ۲۶.
- حصاص، احمد بن علی رازی، (۱۴۱۵ق)، *احکام القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمية، چاپ اول.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، *الصحاح*، احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
- رضا، محمد رشید، (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت: دار المعرفة.
- زمخشری، جارالله، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف*، مصطفی حسین احمد و دیگران، بیروت: دار الكتاب العربي، چاپ اول.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، تهران: فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، چاپ اول.
- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، (ره)، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۵۲ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان*، فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة، چاپ دوم.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، احمد حبیب عاملی، بیروت: دار



إحياء التراث العربي، بی تا.

- عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ش)، *تفسیر العیاشی*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، چاپ اول.
- فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک، چاپ اول.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، طبیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب، چاپ اول.
- مدرس، سیدمحمد تقی، (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محیی الحسین، چاپ اول.
- وجدی، محمد فرید، (۱۹۷۱م)، *دائرة المعارف القرن العشرين*، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.

• Bruce Mazlish(2011), «Civilization in a Historical and global Perspective”, International Sociology.

Analysis of the Qur'anic culture "Estinas" in Surah Noor based on the opinions of commentators

Received: 2022/11/25

10.22034/JKSL.2023.371419.1167



Maryam Sadat Sajadi Jazi*

Accepted: 2023/05/24

20.1001.1.27833356.1402.4.1.5.6



Amir Ahmad Nejad **

Mahdi Habibollahi ***

Abstract

Verses 27 and 28 of Surah Noor speak about the right to privacy of people when entering private homes. In verse 27, the Holy Quran has used the word "Estinas" for the concept of asking for permission to enter the house. This has caused the commentators to disagree about its exact meaning and its connection with the entry permit. The main issue of this article is the analysis of the exact concept of "Estinas" and the wisdom of using it instead of the word "Estizan" and paying attention to the moral and educational dimensions of this Islamic order by citing interpretative sources and using analytical methods. According to the findings of this research, by using the two words "Tastanesu" and "Tosalemu", the Qur'an has turned permission from a legal and formal ruling into a moral ruling that makes socializing easy and desirable, and spreads friendship and solidarity among the people of society. This result is in addition to the peace and security that the single entry permit brings to the society.

Key words: Estinas, Estizan, Entry permission, Surah Noor, privacy

*. Student of Qur'an and Hadith, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran
maryamsajjadi20@gmail.com

** . Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Isfahan University (The Corresponding Author)
ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir



***. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Department of Foreign Languages,
habibollahi@gmail.com



تحليل الثقافة القرآنية لمصطلح «استيناس» في سورة النور بناءً على آراء المفسرين

تاريخ الاستلام: ٣٠ ربيع الثاني ١٤٤٤
تاريخ القبول: ٤ ذي القعدة ١٤٤٤

مريم سادات سجادي جزى*
امير احمدنجاد**
مهدي حبيب اللهى***

10.22034/JKSL.2023.374687.1175 
20.1001.1.27833356.1402.4.1.6.7 

خلاصة:

تتحدث الآيتان ٢٧ و ٢٨ من سورة النور عن حق الخصوصية للأشخاص عند دخول المنازل الخاصة. في الآية ٢٧، استخدم القرآن الكريم كلمة «استيناس» لمفهوم طلب الإذن بدخول المنزل. وقد تسبب هذا في اختلاف آراء المعلقين فيما يتعلق بمعناه الدقيق وارتباطه بتصريح الدخول. الموضوع الرئيسي في هذا المقال هو تحليل المعنى الدقيق لكلمة «استيناس» وحكمة استخدامها بدلاً من كلمة «الاستئذان» والاهتمام بالجوانب الأخلاقية والتعليمية لهذا النظام الإسلامي من خلال الاستشهاد بمصادر تفسيرية واستخدام تحليلي. وبحسب ما توصل إليه هذا البحث، فإنه باستخدام كلمتين «تستأنسوا» و «تسلموا»، حوّل القرآن الإذن من حكم شرعي وشكلي إلى حكم أخلاقي يجعل الاختلاط الاجتماعي أمراً يسيراً ومرغوباً فيه، وينشر الصداقة والتسامح والتضامن بين أبناء المجتمع. هذه النتيجة هي بالإضافة إلى السلام والأمن اللذين يجلبهما تصريح الدخول الفردي للمجتمع.

الكلمات المفتاحية: استيناس - الاستئذان - إذن دخول - سورة النور - خصوصية الشخصية

*. طالب قسم القرآن والحديث، فرع أصفهان (خراسجان)، جامعة آزاد الإسلامية، أصفهان، إيران
maryamsajjadi20@gmail.com
**. أستاذ مساعد بقسم علوم القرآن والحديث بجامعة أصفهان (الكاتب الرئيسية)
ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir
*** أستاذ مساعد بقسم القرآن والحديث بقسم اللغات الأجنبية جامعة باقر العلوم
habibolahi@gmail.com



.This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

تحلیل فرهنگ قرآنی «استیناس» در سوره نور براساس آرای مفسران



مریم سادات سجادی جزئی*
امیر احمدنژاد**
مهدی حبیب الهی***

مقاله پژوهشی

10.22034/JKSL.2023.371419.1167
20.1001.1.27833356.1402.4.1.5.6



دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۴
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۳

چکیده

آیات ۲۷ و ۲۸ سوره نور از حق حریم خصوصی افراد در ورود به منازل شخصی سخن می‌گوید. قرآن کریم در آیه ۲۷ این سوره، برای مفهوم طلب اجازه برای ورود به منزل، از واژه «استیناس» استفاده کرده است. همین امر موجب تضارب آراء مفسران در باب مفهوم دقیق آن و ارتباطش با اذن ورود شده است. مسئله اصلی این مقاله، واکاوی مفهوم دقیق «استیناس» و حکمت به کاربرد آن به جای واژه استیذان و توجه به ابعاد اخلاقی و تربیتی این دستور اسلامی با استناد به منابع تفسیری با روش تحلیلی است. براساس یافته‌های این پژوهش، قرآن با استفاده از دو واژه «تستأنسوا» و «تسلموا»، اذن را از حکمی قانونی و رسمی به حکمی اخلاقی تبدیل کرده که معاشرت را آسان و دلخواه کرده است و دوستی و یکدلی را بین افراد جامعه رواج می‌دهد. این نتیجه علاوه بر آرامش و امنیتی است که اذن ورود به تنهایی برای جامعه به ارمغان می‌آورد.

واژگان کلیدی: استیناس، استیذان، اجازه ورود، سوره نور، حریم خصوصی.

*. دانشجوی رشته قرآن و حدیث، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران
maryamsajjadi20@gmail.com
**. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان
ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir
***. استادیار، رشته قرآن و حدیث، گروه زبان های خارجی، دانشگاه باقر العلوم
habibolahii@gmail.com





۱. مقدمه

سوره نور سرشار از توصیه‌های اخلاقی و طراح جامعه‌ای اخلاق‌مدار است که حق همه شهروندان در آن رعایت شود. این نکته از ابتدای سوره و ضمن بیان «حکم قذف» و سپس ماجرای پرونده «افک» برای مخاطب روشن می‌شود. این آیات نشان می‌دهند بر مسلمانان لازم است حریم دیگران را حفظ کنند و حتی اگر خطایی از کسی سر زد، اخبار آن را نشر ندهند تا قبح عمل بد در جامعه از بین نرود. چنین هدفی در نزول آیات ۲۷ و ۲۸ این سوره نیز دیده می‌شود. آن‌چه در این دو آیه مبنای صدور حکم استیذان قرار می‌گیرد، حق حریم خصوصی افراد جامعه است.

«استیذان» در این آیات با واژه «استیناس» مطرح شده است. «استیناس» در قرآن دو بار در باب استفعال آمده است. در مورد اسم فاعل «مستأنسین» در آیه ۵۳ سوره احزاب، بین مفسران مناقشه خاصی نیست ولی در مورد آیه ۲۷ سوره نور چالش‌هایی وجود دارد که منجر به پیدایش اقوال تفسیری متعدد شده است. مفسران با تکیه بر کاربردهای زبانی و روایی، معانی و کیفیت اذن ورود به شرط استیناس را تشریح کرده و درباره کاربرد واژه «استیناس» به جای «استیذان» نظریه‌پردازی کرده‌اند.

اکنون پرسش این است: علت به کاربردن واژه استیناس در این آیه که منجر به اختلاف اقوال تفسیری شده چیست؟ همچنین فعل امر «تسلما» بعد از آن چه تأثیری در توسعه یا محدود کردن مفهومی واژه «تستأنسوا» دارد؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، لازم است با شکل ظاهری منازل در دوره پیش از اسلام آشنا شویم. بنابراین علاوه بر مراجعه به منابع لغوی و تفسیری، رجوع به منابع تاریخی نیز بایسته است.

پژوهش‌های پیشین مانند مقاله «بررسی فقهی- تربیتی ورود به منزل مسکونی» و مقاله «قلمرو حقوق خصوصی خانواده»، این موضوع را از منظر فقهی و حقوقی بررسی کرده‌اند، اما هیچ کدام بر واژه «استیناس» تمرکز نکرده‌اند. مقاله «مفهوم قرآنی استیناس: ارزیابی اقوال تفسیری با رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و ریشه‌شناسی» نیز از روش زبان‌شناسی تاریخی استفاده کرده است که در آن تغییرات معنایی واژه در کتب لغت، در گذر زمان و با نگاه به ریشه‌شناسی واژه در زبان‌های سامی، تبیین شده است.

نوآوری پژوهش حاضر در بررسی معنای واژه «استیناس» و داشتن توجه ویژه به جایگاه

آن در تعریف حریم خصوصی از دیدگاه قرآن است. به این منظور، تفاسیر متقدم، روایی، فقهی، اجتهادی معاصر و منابع لغوی به دقت واکاوی شده است.

۲. معماری منازل در شبه جزیره عربستان

بسیاری از منابع تفسیری (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸: ۸۷؛ زمخشری، ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۲۷؛ سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۴: ۲۵۰۷) دلیل نزول این آیه را اجازه نگرفتن شهروندان برای ورود به منزل یکدیگر بیان کرده و دلیل این رفتار را نبود در و شکل ظاهری منازل در دوره جاهلی و صدر اسلام می‌دانند. آیا منابع تاریخی این ادعا را ثابت می‌کنند؟ پاسخ به این پرسش نیازمند بررسی است.

طبق تقسیم‌بندی سنتی، ساکنان شبه جزیره عربستان به دو دسته اعراب شمالی و جنوبی تقسیم می‌شوند. سرزمین جنوب، یمن، سرسبز و مردمانش یکجانشین بود. دولت‌هایی قدرتمند و کاردان بر آن حکومت می‌کردند و تمدن به آن سرزمین وارد شده بود. سرزمین شمالی خشک و بیابانی و مردمانش اغلب صحرانشین بودند. دولت‌ها و حکومت‌هایش معمولا ضعیف بوده، عمر درازی نداشتند و تمدن کمتر از مناطق جنوبی به آن راه یافته بود (آذرنوش، ۱۳۸۳: ۱۴-۲۸). با این حال شمال عربستان را نمی‌توان به کلی دور از تمدن و شهرنشینی تصور کرد، چراکه یکی از راه‌های اصلی بازرگانی محسوب می‌شد و چشم همسایگان ایرانی و رقبای رومی ایشان به آن بود. مراتبی از تمدن و شهرنشینی در تاریخ این مناطق شامل مکه، یثرب و چند شهر دیگر نیز به چشم می‌خورد و هرچند به پای جنوب نمی‌رسید، اما متأثر از آن بود. شاید اثری از قصرهای سربه‌فلک‌کشیده در شهرهای شمالی نبود، اما ساختمان‌هایی گلی و حتی سنگی در آن ساخته می‌شد.

ساکنان شهرهای مکه، یثرب، طائف و سایر شهرهای شبه جزیره در کنار روابط تجاری که با مناطق خارج از عربستان داشتند، تمدن را نیز از آن‌ها دریافت می‌کردند. به‌ویژه شهری مثل مکه به دلیل این‌که هر ساله میزبان زائران خانه خدا بود، بیشتر در وارد کردن تمدن به شبه جزیره، به‌ویژه بخش شمالی آن سهم داشت. بازرگانان علاوه بر مواد خوراکی، پارچه و سایر اشیاء، آداب و رسوم و حتی معماری را هم از سایر سرزمین‌ها به عربستان منتقل می‌کردند. اخباری که درباره ساخت شهرها، محله‌ها و ساختمان‌ها و نحوه طراحی و ساخت آن‌ها نقل شده، این ادعا را تأیید می‌کند (لوبون، ۱۳۸۷: ۸۲-۹۷). یکی از نخستین خانه‌هایی که در مکه ساخته شد، دارالندوه بود. این ساختمان را قصی بن کلاب بنا نهاد



که محل مشورت قریش بود (سالم، ۱۳۹۱: ۲۶۷). قصی محدودهای در اطراف کعبه به نام مطاف مشخص کرد و به مردم اجازه داد تا وراى آن در هر چهار طرف، خانه‌هایشان را بنا کنند و گفت ارتفاع خانه‌ها را بالاتر از خانه کعبه قرار ندهند که بر آن مشرف شود. همچنین گفت میان خانه‌ها، کوچه‌هایی برای رفت‌وآمد به مسجد طراحی کنند. خانه‌های مکه به‌سان خانه‌های امروزی نبود، بلکه در فضای روبروی خانه، میدان‌گاهی تعبیه می‌کردند تا حجاج در آن به‌سر برند. برای برخی از غرفه‌ها و اتاق‌های خانه در می‌گذاشتند و مدخل اصلی که مقابل همان میدان‌گاه بود، هم‌چنان باز می‌ماند (سباعی، ۱۳۸۸: ۶۳-۶۴). سباعی در کتابش، *تاریخ مکه*، نقشه جغرافیایی شهر مکه را با همه محله‌ها و گذرگاه‌های اصلی و فرعی آن تشریح کرده است (سباعی، ۱۳۸۸: ۷۳-۶۵).

گذشته از مکه، یثرب هم از مظاهر شهرنشینی بی‌نصیب نمانده بود، به‌ویژه که آب‌وهوایی خوش‌تر از مکه داشت. براساس روایات تاریخی، عمالقه نخستین کسانی بودند که در یثرب به زراعت پرداختند و خانه‌ها و قلعه‌هایی نیز ساختند (سالم، ۱۳۹۱: ۲۹۰). یهودیان یثرب دومین گروهی بودند که ساکن این شهر شدند. آنان که سال‌ها پیش از بعثت پیامبر به این منطقه مهاجرت کرده بودند، برای در امان ماندن از حمله دشمن، قلعه‌هایی ساختند. این قلعه‌ها و محله‌ها و قریه‌ها تا زمان بعثت پیامبر و پس از آن دوام داشت و آیاتی از قرآن، از جمله آیات دوم^۱ و چهاردهم^۲ سوره حشر به آن اشاره دارد. افزون بر آن، آیه ۱۸۹ سوره بقره^۳ به اعراب دستور می‌دهد که از در وارد خانه‌های یکدیگر شوند. این آیه نشان می‌دهد خانه‌های اعراب دارای در بوده‌اند. یکی دیگر از اخباری که از جریان زندگی پیشرفته و سکونت در خانه‌های ساخته‌شده، نه چادر و خیمه حکایت می‌کند، اخبار باران‌های سیل‌آساست. این باران‌ها، پیش از ظهور اسلام، در یمن سد مأرب را شکست و اوس و خزرج را به سمت یثرب کشاند و در یثرب، پس از هجرت پیامبر، برخی از خانه‌ها را در معرض ویرانی قرار داد (سالم، ۱۳۹۱: ۲۸۸ و ۲۹۵). همین گزارش کوتاه کافی است تا دانسته شود در دوره جاهلیت منتهی به ظهور اسلام،

۱. «هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكُتَيْبِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُوا أَنَّهم مَأْنَعُهُمْ خُضُوعُهُمْ لِنِ اللَّهِ فَاتَّخَذَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ»
 ۲. «لَا يُقْبَلُ مِنْكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ»
 ۳. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوْقِفُ النَّاسِ وَالْحَجُّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»

بساط چادرنشینی در مکه و شهرهای اطراف برچیده شده و ساکنان آن یک‌جانشین بودند و در خانه‌هایی از سنگ و گل زندگی می‌کردند. به این ترتیب با مفهوم خانه و حریمی که با دیوار از دیگر حریم‌ها تفکیک می‌شد و استقلال افراد را حفظ می‌کرد، آشنا بودند. بر همین اساس استدلال مفسران مبنی بر عدم وجود در محل اشکال است. در این راستا، کاربرد معنایی کلمه بیت در صدر اسلام نیز از نکات قابل توجه دیگر است.

۲-۱. کاربرد معنایی بیت، مسکن، منزل، غرفه و دار

ابن فارس بیت را از ماده بات می‌داند که به معنای گذراندن در شب است. از این رو بیت در اصل به معنای پناهگاه انسان در شب است هرچند که به مرور برای جایگاه انسان در روز نیز به کار رفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۲۴). ترجمه صحیح «بیت» اتاق و ترجمه «دار» خانه است (قرشی، ج ۱: ۲۴۸) و بیت محلی برای خواب شبانه و منحصر به یک اتاق است (مصطفوی، ج ۱: ۳۸۷).

منزل: محل فرود آمدن، محل نشستن (مصطفوی، ج ۱۲: ۱۰۰) و غرفه: حجره و بالای خانه معنا شده است (فراهیدی، ج ۴: ۴۰۶). «دار» نیز محلی است که جامع بنا و عرصه است و در اطلاقات قرآنی برای حشرات نیز بکار برده شده است (عنکبوت: ۴۱) (قرشی، ج ۱: ۲۴۸). طبرسی ذیل آیه ۱۲۵ بقره می‌نویسد: «بیت و منزل و مأوا نظیر هم‌اند و بیت شعر را از آنرو بیت می‌گویند که حروف و کلام را جمع کرده‌است؛ مثل منزل که اهلش را جمع می‌کند» (طبرسی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۹). بنابراین با توجه به ریشه لغوی بیت می‌توان نتیجه گرفت این واژه بیشتر برای اشاره به بخشی از خانه که معمولا محل استراحت شبانه است و جنبه خصوصی‌تر داشته به کار می‌رفته که در تعبیر امروزی به آن اتاق گفته می‌شود و دارای در بوده است.

۲-۲. کیفیت اذن گرفتن و شیوه ورود به منازل در دوره جاهلیت

سنت استیذان در دوره جاهلی به قوت دوره اسلامی رعایت نمی‌شد. سید قطب در این باره می‌نویسد: در زمان جاهلیت مهمان به منزل میزبان هجوم می‌آورد و پس از ورود می‌گفت: «لقد دخلت^۱» (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۴: ۲۵۰۷). زمخشری در کتاب کشف می‌نویسد: در دوره جاهلیت، سنت استیذان وجود نداشت و هرکس خود را مجاز می‌دانست هر وقت

۱. وارد شدم.



بخواهد وارد خانه و خلوت دیگران شود (زمخشری، ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۲۷). به روایت ابن‌عاشور، اذن ورود در زمان جاهلیت و صدر اسلام، با توجه به موقعیت میزبان انجام می‌گرفت. مثلاً برای ورود به آستانه ملوک اجازه می‌گرفتند. بطور کلی در زمان جاهلیت و پیش از نزول آیات سوره نور، استیذان چندان اهمیتی نداشت و سنتی ضروری شناخته نمی‌شد، بلکه آنچه برای مردم اهمیت داشت، رسیدن به خواسته‌شان و تعجیل در آن بود (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۱۵۷). آنچه را ابن‌عاشور گزارش کرده در روایات نیز می‌توان دید. زنی از انصار نزد پیامبر شکایت می‌کند که خانواده و خویشان من بدون اجازه وارد منزل می‌شوند و همین شکایت، اسباب نزول آیات ۲۷ و ۲۸ سوره نور را فراهم می‌کند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸: ۸۷). بهترین شاهد صحت این روایت و رعایت نکردن استیذان از سوی مردم در زمان جاهلیت و صدر اسلام، نزول دو آیه مورد بحث است.

اگر این سنت حسنه بین مردم رایج بود و رعایت می‌شد، نیازی به نزول آیه و صدور حکم، آن هم با چندین تأکید نبود. روایات دیگری نیز در منابع دیده می‌شود که فحوای آن حاکی از مرسوم نبودن استیذان حتی در دوره اسلامی است. مثل اینکه از پیامبر ﷺ درباره ورود به منزل مادر یا خواهر می‌پرسیدند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸: ۸۸). سیوطی روایتی دیگر نقل می‌کند که از کاربرد جمله‌ها و عبارت‌های اذن ورود پیش از اسلام در دوره اسلامی و بعد از نزول آیات سوره نور حکایت دارد. مردی از بنی‌عامر هنگام اذن ورود گرفتن از پیامبر گفت: «أَلَجُّ؟». پیامبر خادمش را برای آموزش شیوه صحیح اذن ورود نزد او فرستاد و فرمود: باید هنگام اذن ورود بگوید: «السلام علیکم أَدْخَلْ؟» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۳۸). براساس گزارش فخر رازی، در جاهلیت مهمان پس از گفتن عبارت «حییتم صباحاً»^۳ یا «حییتم مساءً»^۴ وارد منزل میزبان می‌شد (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۳: ۳۵۷). مسلمانان تا پیش از نزول آیات سوره نور عادت به اذن ورود نداشتند، بلکه در بهترین حالت، فقط اذن ورود می‌گرفتند و با مفهوم استیناس مأنوس نبودند.

۳. مفاد آیات ۲۷ و ۲۸ سوره نور

نخستین فرمان این دو آیه آن است: به خانه‌ای که متعلق به شما نیست، وارد نشوید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ﴾، اما این فرمان با قیدی محدود شده و

۱. آیا وارد شوم؟

۲. سلام علیکم، آیا وارد شوم؟

۳. صبح بخیر.

۴. عصر بخیر.

مخاطب با رعایت یک شرط، مجوز ورود به منازل دیگران را پیدا می‌کند. آیه دو شرط «تَسْتَأْنِسُوا» و «تَسَلَّمُوا» را برای ورود به منزل بیان کرده است: «حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا». اذن در آیه ۲۷، اذن ویژه‌ای دانسته شده و لازم است با نوعی ملاطفت همراه باشد. براساس این آیه شخص پس از چنین اذنی باید با تقدیم سلام و تحیت وارد منزل شود. این فرمان در صورتی اجرایی می‌شود که ساکنان منزل حضور داشته باشند. مضمون آیه ۲۸ راجع به موقعیتی است که در زمان اذن ورود، صاحب‌خانه در منزل حضور نداشته باشد. در این صورت حکم این است که وارد منزل نشوند تا زمانی که اذن بگیرند: «فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ». فرمان نهایی آیه این است که مهمان نباید اصراری برای ورود به منزل دیگران داشته باشد و اگر صاحب‌خانه تمایلی به پذیرش مهمان نشان نداد، توقع می‌رود که مهمان بازگردد و پذیرای نظر میزبان باشد: «وَإِن قِيلَ لَكُمْ ائِزُّعُوا فَأَرْجِعُوا». مفسران بخش‌ها و عبارتهای مختلف آیه را با مراجعه به روایات تفسیر کرده و به جزئیات آن پرداخته‌اند.

۳-۱. واژه‌شناسی

تَسْتَأْنِسُوا: استیناس از ریشه «أنس» و از باب استفعال است. ابن‌فارس اصل این ریشه را ظهور شیء و نیز هرچیزی می‌داند که مخالف وحشت کردن (ترس، اضطراب) است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج: ۱، ۱۴۵). ابن‌منظور هم «ایناس» و «تأنیس» را مخالف «ابحاش» به حساب آورده و «أنس» و «أنس» و «إنس» را «طمأنینه» معنا کرده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج: ۶، ۱۴). در حقیقت وی رابطه‌ای میان انس و اطمینان برقرار کرده به این صورت که تا اطمینان حاصل نشود، انس بین دو طرف پیش نمی‌آید. چنین معنایی را فیومی نیز تأیید می‌کند. او ریشه «أنس» را از باب علم می‌داند و معتقد است «استیناس» و «تأنیس» زمانی به‌کار می‌رود که قلب به چیزی آرام گیرد (فیومی، ۱۴۱۴، ج: ۲، ۲۵). راغب «أنس» را در مقابل نفرت دانسته است. از دیدگاه او انسان را به این دلیل انسان نام نهاده‌اند که خلقتش از طریق انس با دیگری قوام می‌یابد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۴). مصطفوی بر این باور است که معنای اصلی این ریشه، قرابتی همراه با ظهور به عنوان استیناس است و به همین دلیل ماده مقابل آن را وحشت، نفور و بُعد دانسته است. وی واژه «استیناس» در آیه ۲۷ سوره نور را به درخواست قرابت، ظهور و رفع حجاب و پرده بین دو نفر معنا می‌کند و آن را کنایه‌ای لطیف از اذن به شمار می‌آورد (مصطفوی، ۱۳۶۸).



ج: ۱۶۰ و ۱۶۲). به نظر می‌رسد حد مشترک نظرات لغویان درباره واژه «أنس» رابطه‌ای باشد که موجب اطمینان و آرامش می‌شود و در مقابل وحشت و نفرت قرار می‌گیرد. بررسی تاریخی و توجه به ریشه سامی این ماده نشان می‌دهد ماده انس بتدریج از معنای کهن خود با محوریت دریافتن و دیدن، فاصله گرفته و معنای خوی گرفتن که کاربردی متأخر در زبان عربی کلاسیک دارد بر آن غلبه کرده است. استنباط معنای استیذان از استیناس نیز به دور از ارزش واژگانی این ریشه است و تنها وجه پذیرش فهم آن معنای استیذان به نحو استلزام از سیاق آیه است (پاکتچی، ۱۳۹۹: ۸۹) البته این دیدگاه در نتیجه‌ی مورد نظر این مقاله خللی ایجاد نمی‌کند چرا که در نهایت، معنای التزامی مطابق با سیاق، تفاوتی با معنای مطابقی نمی‌کند.

تسلما: از ماده سلم به معنای صلح طلبی و عافیت است (ابن منظور، ج ۱۲: ۲۸۹). غیر: معانی مختلف مثل مگر، جز (راغب، ۱۴۱۲: ۶۱۸) همچنین به معنای غریبه آمده است (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۴۳۱) هر شخصی که ورود وی به منزل، شرعا نیازمند استیذان باشد، عنوان غیر برآن اطلاق می‌شود (ابراهیمی، ۱۳۹۶: ۱۱).

۳-۲. شأن نزول

طبری نقل می‌کند: زنی از انصار نزد پیامبر رفت و شکایت کرد که من گاهی در منزل در موقعیتی قرار دارم که مایل نیستم کسی، حتی پدر و فرزندم مرا ببینند، ولی خویشاوندان در آن حال وارد منزل می‌شوند. در این هنگام آیه ۲۷ سوره نور نازل شد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸: ۸۷ / سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۳۸). روایات دیگری درباره این دو آیه نقل شده، ولی هیچ‌یک دربردارنده شأن نزول آیه نیستند.

۴. اختلاف در حقیقت استیناس

مفسران در تعیین مفهوم و معنای واژه «استیناس» اختلاف دارند. گاهی آن را استیذان و گاهی فراتر از آن معنا کرده‌اند. عده‌ای نیز «استیناس» را به معنای علم و استکشاف می‌دانند.

۴-۱. تصحیف واژه

طبری اولین مفسری است که به احتمال خطای کاتبان در کتابت واژه «تستأنسوا» اشاره کرده و نقل روایات مختلف در این باره، اصرار او را برای اثبات این خطا نشان می‌دهد. وی اخباری از ابن عباس روایت می‌کند که حاکی از خطای کاتبان در کتابت

این واژه است. براساس این روایت، «تستأنسوا»، واژه‌های اصیل در این آیه نیست و خطای کاتب، «تستأذنوا» را به «تستأنسوا» تغییر داده است. طبری طی روایتی قرائت متفاوتی از عبدالله بن مسعود نقل می‌کند که علاوه بر تغییر واژه «تستأنسوا»، تقدیم و تأخیری هم در عبارت صورت گرفته است: «في مصحف ابن مسعود: «حتى تسلموا على أهلها و تستأذنوا». بر اساس گزارش طبری، ابی بن کعب فقط واژه را متفاوت قرائت کرده و تقدیم و تأخیری انجام نداده، اما سیوطی در «الدر المنثور» راوی روایتی است که قرائت ابی را شبیه به قرائت ابن مسعود دانسته است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸: ۸۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۳۸). طوسی و طبرسی نیز این دو دیدگاه را نقل کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۴۲۶؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۷: ۲۱۳). ابوحنیفان می‌نویسد: کسانی که از قول ابن عباس نقل کرده‌اند کلمه تستأذنوا می‌باشد، ملحدند و ابن عباس بری از این قول است (الخطیب، معجم القراءات، بی‌تا، ج ۶: ۲۵۳-۲۵۲). قرطبی صدور این روایت را از ابن عباس نمی‌پذیرد و معتقد است به دلیل اجماع بر این واژه و ثبت آن در تمامی مصحف‌ها، «تستأنسوا» صحیح است و خلاف آن جایز نیست. وی تقدیم و تأخیر را نیز به دلیل وضوح کلام عرب صحیح نمی‌داند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲: ۲۱۴). فخر رازی نیز این روایت را موجب طعن در قرآنی می‌داند که با تواتر نقل شده و بر این باور است چنین روایتی باب تردید در قرآن می‌گشاید بنابراین باطل است (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۳: ۳۵۶). علامه طباطبایی نیز معتقد است با توجه به تحریف ناپذیری قرآن، تقدیم و تأخیر در این آیه رخ نداده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۱۰۹).

۴-۲. استیناس به معنای استیذان

شیخ طوسی با استناد به سخن ابن عباس و عبدالله بن مسعود، استیناس را استیذان معنا می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۴۲۶). قرطبی نیز همین معنا را به عنوان نخستین دیدگاه در این باره انتخاب کرده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲: ۲۱۳). ابن کثیر هم استیناس را در معنای استیذان تأیید می‌کند (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۶: ۳۳).

۴-۳. استعلام و استکشاف

دومین معنایی که زمخشری برای استیناس برمی‌شمرد، استعلام و استکشاف، به معنای تلاش جهت شناخت آشنایی است. طلب انس وقتی صحیح است که آن چیز دیده شده و ظاهر شود، پس معنای عبارت این است که وقتی نسبت به حال صاحب‌خانه شناخت پیدا کردید، اذن ورود بگیرید (زمخشری، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۶). فخر رازی نیز همین معنا و همین



توضیحات را برای استیناس نقل کرده و اضافه می‌کند: اگر معنای واژه حمل بر انس شود، شبهه پیش می‌آید که سلام قبل از انس است، در حالی که ترتیب آن در آیه برعکس است. سپس خودش پاسخ می‌دهد: ترتیب لفظی، ترتیب در عمل را به دنبال ندارد، یعنی ترتیب لفظی باعث وجوب ترتیب عملی نمی‌شود (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۳۵۶). شیخ طوسی نیز به معنای علم برای استیناس اشاره کرده است (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۴۲۶).

۴-۴. معنای دیگر اعم از استیذان

اذن گرفتن در معنای عام، به درخواست اجازه برای انجام کاری اطلاق می‌شود. در باب ورود به منزل، اجازه گرفتن می‌تواند شامل موارد زیر شود:

گاهی منحصر به کلام می‌شود، یعنی شخص فقط با بیان عبارتی نظیر «یا الله» یا تنحنج ورود خود را به منزل دیگری اعلام می‌کند. گاهی برای ورود، اجازه می‌گیرد. در مواقعی ممکن است شخص با آداب خاصی اجازه بگیرد. یعنی با صدای ملایم و با فاصله گرفتن از در خانه این کار را انجام دهد. در این صورت چنانچه احساس کند صاحبخانه تمایلی به ورود وی ندارد، بدون آزرده‌گی خاطر وی، از ورود به خانه منصرف شود.

زمخشری به تقابل استیناس و استیحاش اشاره کرده و معتقد است صاحبخانه قبل از اذن ورود مثل انسان وحشت‌زده است و وقتی اذن داد، طلب انس می‌کند (زمخشری، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۵). مفسران معاصر این معنا را بسط داده و ضمن رد روایت ابن‌عباس مبنی بر خطای کاتبان در نگارش واژه «تستأذنوا»، به معنایی متفاوت از مفسران متقدم اشاره می‌کنند. صادقی‌تهرانی بر این باور است: استیناس فقط استیذان نیست، بلکه استیذانی ویژه و همراه با تحصیل انس و رضایت است. اگر صاحب‌خانه‌ای بدون رضایت اذن ورود دهد، اذن صورت نگرفته و جایگزین شدن «تستأذنوا» با «تستأنسوا» نشان از ملاطفت در اذن ورود و ملاطفت در دق‌الباب دارد که باید منجر به احساس انس در اهل خانه شود (صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۱: ۹۶). ابن‌عاشور کاربرد این واژه به‌جای استیذان را کاربردی لطیف دانسته که به معنای رفع وحشت و کراهت از اهل منزل است، یعنی نتیجه اذن ورود باید انس صاحب‌خانه با مهمان باشد. وی همچنین از قول ابن‌القاسم در «جامع العتیبه» نقل می‌کند که استیناس همان سلام گفتن است. سپس در پاسخ به ابن‌عربی که این معنا را بعید دانسته می‌نویسد: تکیه‌گاه ابن‌القاسم در این دیدگاه، واو عطف بین «تستأنسوا» و «تسلموا» در آیه است. ابن‌عاشور معتقد است در واقع «استیناس» جایگزین

«استیذان» شده تا اشاره‌ای به مشروعیت استیذان داشته باشد، و هیچ‌کس جز خدا بر کراهت و رضایت قلبی انسان آگاهی ندارد و اگر کراهت رفع نشده باشد، اذن واقعی صورت نگرفته است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۱۵۸). مدرسی در «من هدی القرآن»، کاربرد استیناس را به دلیل رعایت جانب عاطفی دانسته و دق‌الباب را با روشی محبت‌آمیز و دوستانه صحیح می‌داند (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۹۲). سید قطب نیز چنین معنایی را برگزیده است (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۴: ۲۵۰۸).

با پذیرش دلایل رد روایت ابن‌عباس، به نظر می‌رسد دیدگاه مفسران معاصر در انتخاب معنا و مفهوم استیناس، صحیح‌تر و پذیرفتنی‌تر بوده و با دیدگاه اسلام برای حفظ حقوق و حرمت انسان مطابقت بیشتری دارد.

۵- کیفیت استیذان

مفسران متقدم و معاصر نظرات متفاوتی درباره چگونگی اذن ورود به شرط استیناس دارند. متقدمان اصولاً در تفسیر آیات به روایات تکیه دارند و معاصران بیش از گذشتگان دست به اجتهاد می‌زنند.

۵-۱. تعداد دفعات استیذان

روایات مختلفی در تفاسیر نقل شده که محتوای آن به طور مستقیم یا غیرمستقیم، تعداد دفعات مجاز اذن گرفتن برای ورود به منازل را نشان می‌دهد. شیخ طوسی روایتی از ابوموسی ذکر می‌کند که براساس آن، سه مرتبه استیذان مجاز است: «الاستئذان ثلاث، فین أذنوا، و إلا فارجع»^۱ (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۴۲۶). فخر رازی روایتی نقل کرده که شرح بیشتری نسبت به روایت پیشین دارد: «الإستئذان ثلاث بالأولی یستنتون، و بالثانیه یستصلحون، و بالثالثه یأذنون أو یردون»^۲. روایت مشابهی نیز از قتاده درباره سه مرتبه استیذان سخن می‌گوید: «الإستئذان ثلاثه: الأولی یسمع الحی، و الثانی لیتأهبوا و الثالث إن شاءوا أذنوا، و إن شاءوا ردوا»^۳. وی علاوه بر این، ماجرای سه مرتبه اذن گرفتن ابوموسی از عمر و پاسخ نیافتنش را نیز روایت می‌کند. برپایه این روایت، عمر علت سه مرتبه اذن گرفتن را از ابوموسی پرسیده و ابوموسی به سخنی از پیامبر در این‌باره استناد می‌جوید

۱. اجازه خواستن سه بار است، اگر اجازه داده نشد باید بازگشت.

۲. اجازه گرفتن سه مرتبه است: اول گوش می‌دهند و دوم آماده شوند و در مرتبه سوم اجازه می‌دهند یا رد می‌کنند.

۳. اجازه گرفتن سه مرتبه است: اول این‌که بشنوند و دوم این‌که آمادگی پیدا کنند و سوم این‌که اگر مایل بودند اجازه ورود دهند وگرنه رد کنند.



(فخررازی، بی‌تا، ج ۲۳: ۳۵۷). قرطبی به نقل از مالک به شرطی اذن ورود بیش از سه مرتبه را جایز می‌داند که شخص یقین کند صاحب خانه صدای او را نشنیده است، چراکه از قول علما می‌نویسد: سه مرتبه گفتن برای شنیدن و فهمیدن کلام کافی است. از نظر او شایسته است که مهمان بعد از سه مرتبه اذن گرفتن، منصرف شده و بازگردد. وی روایت ابوموسی و اذن گرفتن او را هم گزارش می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲: ۲۱۴ - ۲۱۵). ابن کثیر گذشته از روایات قبلی، داستان اذن ورود گرفتن پیامبر از سعد بن عباده را نیز حکایت می‌کند. ماجرا از این قرار است که پیامبر در مقابل منزل سعد ایستاده و در قالب سلام، سه مرتبه اذن می‌گیرد. سعد در هر مرتبه به آهستگی پاسخ می‌دهد و پیامبر نمی‌شنود و بازمی‌گردد. سعد به دنبال پیامبر رفته، عذر تقصیر می‌طلبد و دریافت سلام و برکت بیشتر از پیامبر را علت پاسخ آهسته‌اش معرفی می‌کند. به دلیل این‌که روایت حاکی از عمل پیامبر در این موضوع است، مبنای صدور حکم قرار می‌گیرد (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۶: ۳۳ - ۳۴).

۵-۲. استیذان در قالب سلام

برخی از روایات تفسیری، سلام کردن را به عنوان قالب استیذان معرفی می‌کنند. طبرسی روایتی نقل می‌کند که براساس آن شخصی به روشی از پیامبر اذن ورود می‌خواهد. پیامبر به یکی از خادمانش فرمان می‌دهد که سلام کردن را به عنوان اذن ورود به وی آموزش دهد: «أَنْ رَجُلًا أَسْتَأْذِنُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - فَتَنْحَنُّ. فَقَالَ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - لَامْرَأَةٍ - يُقَالُ لَهَا رَوْضَةٌ - قَوْمِي إِلَيَّ هَذَا، فَعَلَّمِيهِ وَ قُولِي لَهُ: قُلِ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، أَدْخُلْ؟ فَسَمِعَهَا الرِّجْلَ، فَقَالَهَا. فَقَالَ: أَدْخُلْ» (طبرسی، بی‌تا، ج ۷: ۲۱۳)^۱. زمخشری نیز این روایت را از پیامبر نقل کرده است (زمخشری، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۶). قرطبی علاوه بر روایت قبلی، روایتی می‌کند: هرگاه پیامبر از کسی اذن ورود می‌گرفت، در مقابل خانه نمی‌ایستاد، بلکه در سمت چپ یا راست منزل توقف کرده و سلام می‌داد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲: ۲۱۵). وی نقل می‌کند که صفوان بن امیه هدایایی برای پیامبر برد، ولی بدون اذن وارد شد. پیامبر به او فرمود: برگرد و با سلام کردن اذن بگیر: «رَوَى أَبُو دَاوُدَ عَنِ كَلْدَةَ بِنِ حَنْبَلِ أَنَّ صَفْوَانَ بِنِ أُمِّيَةَ بَعَثَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَلِينٍ وَ جَدَايَةَ وَ ضَغَابِيْسَ وَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ بِأَعْلَى مَكَّةَ، فَدَخَلَتْ وَ لَمْ أَسْلَمْ فَقَالَ: ارْجِعْ فَقُلِ السَّلَامَ عَلَيْكُمْ وَ ذَلِكَ بَعْدَ

۱. مردی از پیامبر با ایجاد صدایی در گلو اذن ورود گرفت. پیامبر به کنیزی به نام روضه فرمود که اذن گرفتن با سلام کردن را به آن شخص آموزش دهد. مرد چنین کرد و اجازه ورود یافت.

ما أسلم صفوان بن أمية»^۱. سپس به نقل روایتی می‌پردازد که پیامبر به جابر فرمود: به کسی که با سلام کردن اذن نمی‌گیرد، اذن ورود نده: «روی أبو الزبير عن جابر أنّ النبي صلى الله عليه و سلم قال: من لم يبدأ بالسلام فلا تأذنوا له». قرطبی در ادامه روایتی دیگر با مضمونی مشابه به روایت جابر گزارش کرده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲: ۲۱۸). فخر رازی نیز مشابه روایات گفته‌شده را نقل می‌کند (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۳: ۳۵۶ - ۳۵۷). ابن‌کثیر علاوه بر روایات پیش‌گفته، روایت متفاوتی نقل می‌کند که براساس آن عده‌ای از زنان از عایشه اذن ورود می‌گیرند. عایشه اذن نمی‌دهد تا این‌که یکی از آنان با سلام اذن می‌گیرد. عایشه با قرائت آیه ۲۷ سوره نور به ایشان اذن ورود می‌دهد (ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۶: ۳۶). روایت متفاوتی هم در تفسیر نورالثقلین نقل شده است. بر اساس این روایت پیامبر هنگام ورود به منزل دخترش، حضرت فاطمه، سلام کرده و به ایشان اطلاع می‌دهد که شخص دیگری هم همراه دارد (حویزی، بی‌تا، ج ۳: ۵۸۷).

با دقت و تأمل در مجموعه این روایات مشخص می‌شود در فرهنگ قرآنی و اسلامی برای ورود به حریم خصوصی افراد، اذن گرفتن به صورت ویژه و خاص لازم است. در برخی از این روایات اذن گرفتن تنها مورد پذیرش نبوده و اذن خاصی که همراه با تحیت و سلام باشد به عنوان مجوز نهایی ورود به خانه تلقی شده است. با توجه به روایت دیگری که در آن پیامبر سه بار اجازه ورود به منزل سعد خواست و چون جوابی نشنید بازگشت، می‌توان نتیجه گرفت که صرف اذن خواهی و استیذان بدون دریافت رضایت درونی جهت ورود کفایت نمی‌کند. بنابراین تعبیر استیناس اشاره لطیفی به این موضوع دارد که اذن خواهی برای ورود به منزل به گونه خاصی باید باشد تا موجب رضایت و صدور اذن از جانب صاحب خانه شود. قطعاً هم‌نشینی واژه «تسَلَّمُوا» بر متفاوت بودن مفهوم استیناس از استیذان دلالت دارد و بر لزوم مودبانه واقع شدن اجازه اشاره دارد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۲۷).

۳-۵. کیفیت دق الباب

برخی از روایات تفسیری به چگونگی دق الباب اختصاص دارد. طبری با اشاره به روایتی، تنحنح، سینه صاف کردن، را به عنوان نخستین شیوه در زدن و مقدمه اذن ورود گرفتن معرفی می‌کند. وی دو روایت دیگر با مضمونی مشابه نقل کرده و در روایت بعدی اندکی

۱. نقل شده که صفوان ابوداود را با هدایایی (شیر و بچه آهو و روباه) نزد پیامبر فرستاد. او بدون سلام گفتن بر ایشان وارد شد. پیامبر به او گفت باز گرد و سلام بگو. این ماجرا بعد از اسلام آوردن صفوان بود.



دقیق‌تر به شرح راه حل می‌پردازد. هرگاه حاجتی داشتی به سمت در برو و به وسیله‌ای صاحب‌خانه را از حضور خودت مطلع کن: «عن ابن اخی زینب امرأة ابن مسعود، عن زینب قالت: کان عبد الله الاستئذان إذا جاء من حاجة فانتھی إلى الباب، تنحنح و بزق، کراهة أن یهجم علینا و یری أمرا یکرهه» (طبرانی، بی‌تا، ج ۴: ۴۱۹). شیخ طوسی تنحنح یا حرف زدن را قائم مقام استیذان دانسته است (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۴۲۶). طبرسی گذشته از روایت پیشین روایتی از ابویوب انصاری گزارش می‌کند. بر پایه این روایت پیامبر تسبیح و تحمید را به عنوان روشی برای دق الباب توصیه کرده است: «أبی یوب الأنصاری قال: قلنا یا رسول الله! ما الاستیناس؟ قال: یتکلم الرجل بالتسیحة و التحمیة و التکیرة و یتنحنح علی أهل البیت» (طبرسی، بی‌تا، ج ۷: ۲۱۳). زمخشری نیز این روایت را آورده است (زمخشری، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۶). در روایت متفاوتی که قرطبی نقل می‌کند پیامبر با انگشتان خود دق‌الباب می‌کردند: «فقد روی أنس بن مالک رضی الله عنه قال: کانت أبواب النبی صلی الله علیه و سلم تقرع بالأطافیر»^۲. قرطبی با اشاره به این روایت حکم می‌کند: مهمان باید به شکلی خفیف دق الباب کند. روایت دوم حاکی از این است که کسی از پیامبر اذن ورود می‌طلبد. وقتی پیامبر از هویت او می‌پرسند، جواب می‌دهد: «انا». پیامبر از این پاسخ متعجب می‌شود. قرطبی به نقل از علما می‌نویسد که معنای کراهت پیامبر این است که چنین پاسخی معرفی مناسبی نیست. وی سپس چندین روایت دیگر با همین مضمون و تأکید بر معرفی مناسب هنگام اذن ورود نقل می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲: ۲۱۷). ابن‌کثیر نیز روایات مشابهی گزارش می‌کند، از جمله این‌که پیامبر از کوبیدن بر در نهی می‌کرد: «عن رسول الله ﷺ أنه نهی أن یطرق الرجل أهله طروقا» (ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۶: ۳۷). علامه طباطبایی می‌گوید: استیناس طلب الفت کردن با انجام کاری است که باعث الفت شود مثل دخول با تنحنح و ذکر خدا یا به معنای عملی که به این منظور انجام شود مانند نام خدا، گفتن یا الله و امثال آن تا صاحب‌خانه بفهمد شخصی قصد ورود به خانه دارد. چه بسا صاحب‌خانه در حالی قرار دارد که نمی‌خواهد کسی او را در این حالت ببیند و یا از وضعی که دارد باخبر شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱۵: ۱۵۳).

۱. همسر عبدالله بن مسعود روایت کرده که نحوه اجازه گرفتن عبدالله با ایجاد صدایی مثل سرفه کردن و صاف کردن سینه بوده است، تا درحالی‌که با ما روبرو نشود که آن حال را نمی‌پسندد.
۲. پیامبرها را با نوک ناخن می‌زدند.

۴-۵. جواز نگاه کردن هنگام اذن ورود

برخی روایات ذیل تفسیر دو آیه گفته شده، مضمونی نزدیک به هم دارند. به این معنی که چشم انداختن و نگاه کردن در منزل دیگران صحیح نیست و اذن ورود به حساب نمی آید. طبرسی روایتی از پیامبر ذکر می کند که پیامبر کسی را که هنگام اذن ورود، به درون خانه نگاه کرده، سرزنش می کنند و متذکر می شوند، در صورت بسته بودن در منزل، اطلاع یافتن از درون آن جایز نیست، اما باز بودن در منزل نشانه این است که صاحب خانه نگاه کردن را مباح دانسته است (طبرسی، بی تا، ج: ۷، ۲۱۳ - ۲۱۴). قرطبی نیز رؤیت را اذن ورود به حساب نیاورده و بر این باور است مهمان پس از سلام کردن باید اذن ورود بطلبد و اگر پاسخ مثبت بود می تواند وارد منزل شود و آلا باید بازگردد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج: ۱۲، ۲۱۸). فخر رازی چند روایت در این موضوع نقل کرده است. در روایت نخست آمده: «من سبقت عینه استئذانه، فقد دمر» کسی که نگاهش بر اجازه ورود گرفتنش سبقت گیرد، هلاک می شود (فخر رازی، بی تا، ج: ۲۳، ۳۵۶). در روایت دیگر «روي أن أبا سعيد استأذن على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو مستقبل الباب، فقال: لا تستأذن و أنت مستقبل الباب» پیامبر به شخصی توصیه می کند در حالی که مقابل در خانه ایستاده ای اذن ورود نطلب (فخر رازی، بی تا، ج: ۲۳، ۳۵۷). پیش از این روایتی از پیامبر گزارش شد که در مقابل منزلی توقف نمی کرد و همیشه در سمت راست یا چپ آن می ایستاد و اذن ورود می گرفت. همین روایت را فخر رازی و ابن کثیر با همین مضمون نقل کرده اند (فخر رازی، بی تا، ج: ۲۳، ۳۵۸). (ابن کثیر، بی تا، ج: ۶، ۳۴).

۵-۵. مصداق «بیوتاً غیر بیوتکم»

گذشته از مؤلفه های پیش گفته درباره چگونگی استیناس، روایاتی نیز نقل شده که مصداق «بیوتاً غیر بیوتکم» را معرفی می کند. همانطور که گفته شد هر شخصی که ورود وی به منزل، شرعاً نیازمند استیذان باشد، عنوان غیر برآن اطلاق می شود. طبری روایت می کند: شخصی از ابن عباس پرسید: آیا باید برای ورود به اتاق خواهرانم که در خانه مشترکی زندگی می کنیم، اذن بگیرم؟ ابن عباس پاسخ می دهد: آری و در مرتبه دوم، اذن گرفتن برای ورود به اتاق خواهرانش را مصداق اطاعت از خدا می داند. در روایت دوم اذن ورود به منزل مادر برای فرزند ضروری دانسته شده است: «قال ابن جریج: و أخبرني ابن زياد: أن صفوان مولى لبني زهرة، أخبره عن عطاء بن يسار: أن



رجلاً قال للنبي صلى الله عليه و سلم: أستاذن على أُمِّي؟ قال: نعم. قال: إنَّها ليس لها خادم غيري، أ فاستأذن عليها كلِّما دخلت؟ قال: أ تحبُّ أن تراها عريانة؟^۱ قال الرجل: لا. قال: فاستأذن عليها^۱. این حکم در روایتی به شکل دیگر تکرار شده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸: ۸۸). شیخ طوسی از قول عطاء، اجازه گرفتن برای ورود به منزل مادر و دیگر اهالی منزل را واجب می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۴۲۶). طبرسی و زمخشری نیز روایت پرسش شخصی از پیامبر برای ورود به منزل مادر را تکرار می‌کنند (طبرسی، بی‌تا، ج ۷: ۲۱۳؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۷). قرطبی ضمن بیان حکم مالک، اذن ورود به منزل مادر و خواهر را واجب می‌شمرد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲: ۲۱۹). فخر رازی پس از نقل روایاتی مشابه به آنچه گزارش شد، می‌نویسد: ترک استیذان از محارم، جایز نیست و اگر جایز نبودن آن به دلیل مشغول بودن ایشان به کاری باشد که مایل نیستند کسی مطلع شود، حکم عمومیت پیدا می‌کند و همسر و کنیز با سایر محارم تفاوتی ندارند (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۳: ۳۵۹). ابن‌کثیر پس از نقل دیدگاه عطاء درباره واجب نبودن استیذان مرد برای ورود به منزل همسر، می‌نویسد: اولی این است که مرد به منزل همسر نیز ناگهانی و بی‌اطلاع وارد نشود، چراکه ممکن است مشغول به کاری باشد که مایل نیست مرد او را در آن حال ببیند (ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۶: ۳۷). غافلگیر کردن موجب پایمال نمودن حق خلوت شده و این امر باعث برهم زدن آرامش اهل منزل می‌گردد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۲۷).

۶. جمع بندی روایات

ظاهر برخی روایات نشان می‌دهد انس و اذن مترادف است (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۴۲۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲: ۲۱۳). بطوریکه گلدزیهر در بحث شکل‌گیری اختلاف قرائت، استیناس در آیه ۲۷ سوره نور را در دسته‌ای قرار می‌دهد که جایگزینی کلمات مترادف باعث ایجاد اختلاف قرائت نمی‌شود و آن را مترادف استیذان شمار کرده است (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۲۷-۲۹) اما به دنبال بررسی بیشتر و دقت در روایات می‌توان نتیجه گرفت استیذان مفهوم عام داشته ولی استیناس نوع خاصی از طلب اذن است که همراه با لطافت بوده موجب انس و قرابت می‌شود و صاحب‌خانه را برای دادن اذنی با رضایت و خشنودی تشویق می‌کند. به واسطه روایاتی که نقل شد مشخص گردید برای ورود به منزل صرف اجازه خواستن

۱. شخصی از پیامبر سؤال کرد: آیا برای ورود به منزل مادرم از او اجازه بگیرم. پیامبر فرمود: آری. شخص گفت: مادرم به غیر از من خادمی ندارد، آیا باید از او اذن ورود بگیرم؟ پیامبر فرمود: آیا دوست داری مادرت را عریان ببینی؟ گفت: نه. فرمود: پس اجازه بگیر.

باعث مشروعیت ورود نمی‌شود بلکه این مهم دارای شرایط ویژه‌ای است، مانند جایز نبودن اجازه خواستن در روبروی در، ناراحت نشدن میهمان به خاطر عدم اجازه صاحبخانه، لزوم تکرار اجازه خواستن و... که همه اینها از وجود فرهنگ خاصی در طلب اجازه برای ورود به منزل دیگران حکایت دارد.

ابن‌عاشور بر این باور است که انسان نباید خود را در معرض کراهت و ناخشنودی دیگران قرار دهد و لازم است استیناس دوطرفه باشد تا اخوت اسلامی تقویت شود. پس از آن استیذان و سلام را براساس ظاهر آیه واجب دانسته، ولی آیه را مختص تشریح استیذان معرفی می‌کند و معتقد است که مشروعیت سلام در آغاز اسلام اتفاق افتاده و اختصاصی به اذن ورود به منازل ندارد. وی همچنین دیدگاه‌های مختلف درباره تشریح حکم استیذان را اعم از وجوب استیذان و سلام یا وجوب استیذان و استحباب سلام نقل می‌کند. سپس دیدگاه اصلی خود را در این باره چنین گزارش می‌کند: همراهی استیذان و سلام در آیه به معنای تساوی حکم آن دو نیست، بلکه خلاف آن براساس سنت ثابت می‌شود. فایده استیذان دفع کراهت صاحبخانه و قطع اسباب تردید و آسیب اوست که وجوب استیذان را به همراه دارد و فایده سلام تقویت الفت مقرر است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۱۵۸-۱۵۹). صادقی تهرانی استیناس را واجب دانسته، اما سلام را نوعی ادب برای ورود به منزل دیگران معرفی می‌کند. وی درباره روایات نگاه کردن معتقد است: نگاه کردن نمی‌تواند تنها علت استیذان باشد، چراکه در این صورت نابینایان نیازی به اذن ورود گرفتن ندارند. استیذان و استیناس به علت اطلاع از رضایت اهل منزل برای پذیرش مهمان واجب شده، همچنان‌که در آیه ۲۸ تأکید شده حتی در منزلی که ساکنانش حضور ندارند، بدون اجازه وارد نشوید (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۱: ۹۹). فضل‌الله معتقد است مطلوب آیه، اعلام درخواست ورود به منزل است و این درخواست باید به هر وسیله‌ای از وسایل متنوع براساس عرف زمانه انجام شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۶: ۲۸۳). مدرسی نیز سلام کردن را اشاره به حسن نیت مهمان دانسته و بر این باور است این حکم مثل سایر احکام اسلام موافق با فطرت بشری است (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۹۲).

ملاحظه می‌شود روایات تفسیری و دیدگاه‌های مفسران ابعاد تازه‌ای از آیه به روی مخاطب می‌گشاید. اصل این است که اسلام حریم خصوصی افراد را تا این حد مهم می‌شمارد که طی دو آیه از قرآن، حکم برای وجوب اذن ورود به منزل دیگران تشریح می‌کند، و البته چگونگی اجرای آن هم حائز اهمیت است. همان‌گونه که قرآن جانب



اخلاق را در حکم لحاظ کرده، در اجرای آن هم لحاظ می‌کند. بنابراین جزئیاتی که در روایات به آن اشاره شده، منطبق با روش و مسلک اسلام در سبک زندگی اخلاق مدارانه اسلامی است. بدیهی است همانطور که در کیفیت دق الباب گفته شد، چگونگی اقدام برای ورود به منزل دیگران باید با فرهنگ هر جامعه متناسب باشد.

بنابراین می‌توان گفت در زمان جاهلیت، اعراب به دلیل عدم رعایت اصول تربیتی معاشرت و فقدان احکام، در ارتباطات خود، برخی از مقررات که در جوامع امروزی با عنوان حقوق شهروندی مطرح می‌شود را رعایت نمی‌کردند و آرامش روحی را بر همدیگر تنگ می‌نمودند. با دقت در مفهوم اذن خواهی و انس طلبی می‌توان چگونگی ورود به منزل را به چند گونه تقسیم کرد:

گونه اول: فرد بدون اجازه وارد منزل شود. گونه دوم: فرد ورود خود را بدون اجازه گرفتن فقط بصورت گفتن یا الله و یا تنحنح و... اعلام کند، گونه سوم: شخص جهت ورود به منزل اجازه و اذن بگیرد و گونه چهارم: فرد با آداب خاصی اجازه بگیرد یعنی با صدای ملایم و با فاصله از در خانه اذن بگیرد و در صورت عدم اجازه، بدون خشونت و ناراحتی از ورود به خانه منصرف شود که این مصداق استیناس خواهد بود.

مصداقی که امروزه در غرب با عناوینی چون حریم خصوصی و حقوق شهروندی شکل گرفته، به طوری که در اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ میلادی ذیل ماده ۱۲ آمده است: در زندگی خصوصی، امور خانوادگی، خانه یا مکاتبات هیچ‌کس نباید مداخله‌های خودسرانه صورت گیرد یا به شرافت و آبرو و شهرت کسی حمله شود.

خداوند خانه‌ها را محل سکونت مردم قرار داده است تا نفس و روح افراد آرام و عیب‌هایشان محفوظ بماند. هرگاه حرمت خانه توسط کسانی که بدون اجازه وارد می‌شوند زیر پا گذاشته شود و چشمشان به عیوب دیگران بیفتد، امیال آنها برانگیخته و وسوسه نگاه کردن تکرار و منجر به ایجاد روابط گناه آلود و انحرافات روانی خواهد شد (سیدقطب، ج ۴: ۲۵۰۷).

بنابراین رعایت استیناس در حین ورود به منزل و اجازه همراه با محبت و لطف، مصلحت‌هایی همچون پوشاندن عیوب و حفظ ایمان مردم و در نهایت ایجاد الفت و سلامت روانی جامعه را به ارمغان خواهد آورد.

اجازه خواستن هنگام ورود به منازل موجب می‌شود خانه محل آرامش گردد و مردم را از ناراحتی و غافلگیری در آشکار شدن عیوب نجات دهد. زیرا عیوب تنها مربوط به عیب

بدن نیست، بلکه عیوب غذا و پوشاک و اثاثیه، شامل آن می‌شود که شاید مردم دوست نداشته باشند بدون آماده‌سازی و آراستگی، از سوی افراد غافلگیر شوند. این حرکتی لطیف است که: مراقب حال و احوال مردم در خانه‌هایشان و مایحتاجی که بر تن می‌کنند باشید. در صورتی که اهل خانه اجازه ندادند بدون اینکه عصبانی شوید برگردید، بدون اینکه احساس کنید اهل خانه شما را آزرده خاطر می‌کنند یا شما را از خود دور می‌کنند. مردم رازها و بهانه‌های خود را دارند. و ارزیابی شرایط را همیشه باید به عهده خودشان گذاشت (سیدقطب، ج ۴: ۲۵۰۹-۲۵۰۸)

مسلم است این سبک زندگی قرآنی، حکایت از اشراف کامل مکتب اسلام بر واقعیت‌های روحی و روانی انسان به منظور حفظ حقوق روابط اجتماعی و حریم خصوصی انسان‌ها دارد، تا سلامت جامعه را برای ایجاد فرهنگی متمدن حفظ کند.



نتیجه‌گیری

شهرهای مکه، مدینه، طائف و دیگر شهرهای شمال عربستان کاملاً بیگانه با شهرنشینی و تمدن نبودند، چادرنشینی را کنار گذاشته و محل سکونت و استراحت روزانه ایشان خانه‌های گلی بود، نه خیمه و چادر. باتوجه به موقعیت شهر یثرب و حضور یهودیان، به نظر می‌رسد منازل این شهر پیشرفته‌تر از منازل ساکنان مکه بوده است. بنابراین مفهوم «بیت» و منزل شخصی و حریمی که دست‌کم با دیوار تفکیک می‌شد، برای مردمان شبه جزیره مفهومی آشنا و ملموس بود. حال آنکه شماری از تفاسیر، اجازه نگرفتن برای ورود به منازل را ناشی از عدم وجود در می‌دانستند.

آیات و روایات و اخبار تاریخی بررسی‌شده در پژوهش حاضر نشان می‌دهد مردم در زمان رسول خدا ﷺ با مفهوم استیذان بیگانه نبودند، اما آن را به صورت جدی رعایت نمی‌کردند، فرهنگ آن را در خود نهادینه نکرده و به اهمیت آن واقف نبودند. ایشان فقط برای ورود به حریم افراد خاصی مثل پادشاهان اذن می‌گرفتند.

معنای «استیناس» از دیدگاه لغت‌شناسان شامل دو مؤلفه است: یکی احساس اطمینان و آرامش و دیگری تقابل با نفرت و وحشت.

روایاتی که حاکی از اختلاف قرائت در واژه «استیناس» و خطای کاتبان در کتابت واژه «استیذان» است، از دیدگاه مفسران متقدم و معاصر، صحیح و معتبر نیست.

از منظر روایات تفسیری، «استیناس» به معنای «استیذان» یا «استعلام» است، اما مفسران معاصر معتقدند این واژه به‌کار رفته تا معنای ملایمت و ملاطفت را در اذن ورود لحاظ کند.

براساس آیه ۲۷ سوره نور، هیچ‌کس نباید وارد منازل شخصی دیگران شود و اگر چنین درخواستی دارد، لازم است به شیوه خاصی اجازه بگیرد. به عبارت دیگر اهل خانه را از حسن نیت خود آگاه کرده و بلکه با ایشان انس بگیرد، چراکه رفیق، انس و مدارا منشأ گام‌های خیر بعدی می‌شود. روایات ذیل این دو آیه، حاکی از آن است که اذن ورود و دق‌الباب باید به شیوه‌ای ملایم و آهسته صورت گیرد و گاهی سلام کردن، استیذان دانسته شده است. بر اساس روایات، مهمان مجاز است تا سه مرتبه اذن ورود بگیرد و اگر جوابی دریافت نکرد، باید بازگردد.

بر پایه روایات، نگاه کردن داخل منزل میزبان جایز نیست و اذن ورود به حساب نمی‌آید.

روایات درباره اذن ورود به منزل محارم نیز اظهار نظر کرده است. بر این اساس اذن ورود به منزل محارم به‌جز همسر و کنیز واجب است. این در حالی است که برخی مفسران مثل فخر رازی اذن هنگام ورود به منزل همسر را نیز ارجح می‌دانند.

حکم این دو آیه کاملاً عمومی است و هیچ اختصاصی به ورود مردان به خانه زنان ندارد. این احتمال بعید نیست که یکی از مصادیق اصلی آیه، ورود بدون اذن مرد به خانه زنی است که همسر او نیست، اما به نظر می‌رسد آیه نگاهی فراتر از نگاه فقهی دارد.

شیوه برخورد آیات و روایات صحیح در سایر موضوعات و مسائل می‌آموزد هدف اسلام از تأسیس احکام در مرحله‌ی نخست افزایش سطح اخلاق جامعه است. درباره احکامی مثل «استیناس» که جنبه اجتماعی پیدا می‌کند، آموختن شیوه هم‌زیستی مسالمت‌آمیز نیز به هدف نخست افزوده می‌شود. خداوند در ادامه حکم «استیناس»، در آیه ۲۸ درباره ممنوعیت ورود به منازلی سخن می‌گوید که در زمان اذن ورود خالی از سکنه است. این حکم ادعای قبلی را تأیید کرده و نشان می‌دهد که مصادیق دو آیه عمومی‌تر از آن چیزی است که روایات بیان می‌کند.

به این ترتیب اگرچه این دو آیه می‌توانند به طور مستقل خوانده و تفسیر شوند و مفاد آن اهمیت حریم خصوصی شهروندان را به نمایش می‌گذارد، در کنار سایر آیات، به‌ویژه آیات سوره نور نوعی سبک زندگی اسلامی را آموزش می‌دهند. این نوع سبک زندگی بر پایه رعایت حقوق دیگران، ترجیح منافع دیگران بر منافع خود و رفق و مدارا با هم‌نوعان برنامه‌ریزی شده است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۸۳ش)، *تاریخ زبان و فرهنگ عربی*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- ابراهیمی، سعید، بشیری، عارف، بابازاده، زهرا، (۱۳۹۶ش)، «بررسی فقهی- تربیتی ورود به منزل مسکونی»، *مطالعات فقه تربیتی*، دوره ۴، شماره ۸.
- پاکتچی، احمد، (۱۳۹۹ش)، «مفهوم قرآنی استیناس: ارزیابی اقوال تفسیری با رویکرد تاریخ و اژه‌انگاری و ریشه‌شناسی»، *علوم قرآن و حدیث*، دوره ۵۲، شماره ۱.
- حویزی، عبدعلی‌بن‌جمعه، (بی‌تا)، *نورالتقلین*، قم: اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان: دارالعلم.
- صادقی‌تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل‌بن‌حسن، (بی‌تا)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمدبن‌جریر، (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، (بی‌تا)، *تفسیر القرآن العظیم*، اردن: دارالکتب الثقافی.
- طریحی، فخرالدین، (۱۴۱۶ق)، *مجمع البحرین*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمدبن‌حسن، (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمدبن‌عمر، (بی‌تا)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۸ق)، *العین*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- فضل‌الله، محمدحسین، (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
- قرطبی، محمدبن‌احمد، (۱۳۶۴ش)، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
- قرشی بنابی، علی‌اکبر، (۱۳۷۱ش) *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- قطب، سید، (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشرق.
- گلدزیهر، ایگناز، (۱۳۸۳ش)، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، سید ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
- مدرسی، محمدتقی، (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دارمحبی‌الحسین.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، قم: دارالکتب اسلام.
- ابن‌عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، ج ۱۲/۱۱/۷، بیروت: دارصادر.
- ابن‌کتیر، اسماعیل‌بن‌عمر، (بی‌تا)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الخطیب، عبدالطیف، (بی‌تا)، *معجم القرآت*، بی‌جا.
- زمخشری، محمودبن‌عمر، (بی‌تا)، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل*، بی‌نا: دار الکتب العربی.
- سالم، عبدالعزیز، (۱۳۹۱ش)، *تاریخ عرب قبل از اسلام*، ترجمه: باقر صدیقی‌نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- السباعی، احمد، (۱۳۸۸ش)، *تاریخ مکه*، ترجمه: رسول جعفریان، تهران: مشعر.
- سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر، (۱۴۰۴ق)، *الدرالمنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
- لوبون، گوستاو، (۱۳۸۷ش)، *تمدن اسلام و عرب*، سید هاشم حسینی، تهران: کتابچی.

Studying the implications of the Qur'anic, narrative and jurisprudential foundations of women's alimony in the light of women's economic position;

(Reinterpretation based on the contemporary culture of descent and current culture)

Received: 2023/01/11
Accepted: 2023/06/03

10.22034/JKSL.2023.374687.1175
20.1001.1.27833356.1402.4.1.6.7



Farzad Dehghani *
Abdolazim Khoroushi**

Abstract

The Qur'an is an eternal, trans-temporal and trans-spatial miracle, and all its commands have expediency and wisdom in proportion to the practitioner. One of the duties of the Qur'an in the field of family is the issue of alimony for the wife by the husband. Since in the current society, women have equal or superior economic and social status, sometimes the compliance or non-compliance of this task causes problems between couples. The purpose of this research is to answer these questions by using the descriptive-analytical research method and the library-document collection tool, which are the Shari'a foundations of alimony payment in formal marriage? Can the payment of alimony be a function of the economic conditions of the couple? The findings of the research indicate that the concept of alimony has a direct implication on its philosophy, which is to fulfill the needs of women through men. And the main Quranic basis also shows the economic need of the woman due to the lack of employment and earning, and at the same time, it proves the rationality of the duty. It is also confirmed based on the validity of the philosophy of need. From the point of view of jurisprudence, alimony is more compatible with the principles of "need" and "maintenance compensation". Reasons such as the non-religiousness of the alimony order, the non-compensation of alimony, the theory of the correctness of the condition of no alimony, the right of alimony, the customary focus and the requirements of the society and the policies of the country prove that the duty of alimony is based on the needs of the woman that if the woman is in need, there is a definite obligation, but in the case of no need and having income, the ruling can be determined based on philosophy, and in the case of returning to need again, the ruling of obligation is established.

Key words: Alimony, evidence of alimony, need, economic status

*. Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran (The Corresponding Author)

f.dehghani@hsu.ac.ir

*. Assistant Professor, Department of Law, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.
khoroushi@gmail.com



دراسة مضامين الأسس القرآنية والسردية والفقهاء لنفقة المرأة في ضوء الوضع الاقتصادي للمرأة؛ (إعادة الفهم على أساس الثقافة المعاصرة للتنزيل والثقافة الحالية).

تاريخ الاستلام: ١٨ جمادى الثاني ١٤٤٤

تاريخ القبول: ١٤ ذى القعدة ١٤٤٤

10.22034/JKSL.2023.371419.1167



عبدالعظيم خروشى**

20.1001.1.27833356.1402.4.1.5.6



فرزاد دهقاني*

خلاصة:

القرآن أعجوبة أبدية عابرة للزمان و المكان ، وكل أحكامه لها مصلحة وحكمة ، و وجبة الاطاعة و اتباعها. من مهام القرآن في مجال الأسرة مسألة دفع النفقة للزوجة عن طريق الزوج. نظراً لأن المرأة في المجتمع الحالي تتمتع بوضع اقتصادي واجتماعي متساو أو متفوق ، فإن الامتثال أو عدم الامتثال لهذه المهمة في بعض الأحيان يسبب مشاكل بين الأزواج. يهدف البحث الحالي إلى الإجابة على هذه الأسئلة باستخدام أسلوب البحث الوصفي التحليلي وأداة جمع المستندات المكتوبة، ما هي أصول الشريعة المبنية على عقد دفع النفقة الدائمة؟ هل يمكن أن يتأثر دفع النفقة بالظروف الاقتصادية للزوجين؟ تشير نتائج البحث إلى أن مفهوم النفقة له تأثير مباشر على فلسفتها وهي تلبية احتياجات المرأة من خلال الرجل، كما أن الأساس القرآني يعبر عن الحاجات الاقتصادية للمرأة من خلال عدم العمل والكسب. في الوقت نفسه ، ثبت أن العقل هو واجب. كما يتم تأكيده بناءً على صحة فلسفة الحاجة. ومن وجهة نظر الفقه ، فإن النفقة أكثر توافقاً مع مبدأي «الحاجة» و «عوض احتباس». تثبت أسباب مثل عدم الالتزام بأمر النفقة ، وعدم سداد النفقة ، ونظرية صحة شرط عدم النفقة ، والحق في النفقة ، والتركيز العرفي ومتطلبات المجتمع والسياسات الكلية للبلد أن التزام النفقة قائم في حاجات المرأة التي عند الحاجة لها التزام محدد ، ولكن إذا لم يكن لها حاجة ولها دخل فيحكم على أساس الفلسفة ، وإذا عادت للحاجة مرة أخرى فيكون الحكم هو وجوب النفقة.

الكلمات المفتاحية: النفقة - دليل النفقة - الحاجة - الوضع الاقتصادي

*. أستاذ علوم القرآن الكريم وعلوم الحديث ، جامعة حكيم سبزواري، سبزواري، إيران (الكاتب الرئيسية)

f.dehghani@hsu.ac.ir

** أستاذ مساعد ، قسم القانون ، جامعة حكيم سبزواري، سبزواري، إيران.

khoroushi@gmail.com



دلال‌پژوهی مبانی قرآنی، روایی و فقهی نفقه زن در پرتو جایگاه اقتصادی زنان؛ (بازفهم براساس فرهنگ معاصر نزول و فرهنگ حاضر)



مقاله پژوهشی

فرزاد دهقانی*

عبدالعظیم خروشی**

10.22034/JKSL.2023.374687.1175 doi

20.1001.1.27833356.1402.4.1.6.7

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹

چکیده

قرآن معجزه جاویدان فرازمانی و فرامکانی است و تمام احکام آن دارای مصلحت و حکمت به فراخور مکلف است. یکی از تکالیف قرآن در زمینه خانواده، موضوع پرداخت نفقه زن به واسطه شوهر است. از آنجا که در جامعه فعلی، زنان دارای موقعیت برابر یا برتر اقتصادی و اجتماعی شده‌اند در بعضی موارد امتثال یا عدم امتثال این تکلیف، مشکلاتی بین زوجین به وجود می‌آورد. پژوهش حاضر برآن است با استفاده از روش تحقیق توصیفی - تحلیلی و ابزار گردآوری کتابخانه‌ای - اسنادی به این پرسش‌ها پاسخ دهد که در عقد دائم، مبانی قرآنی و روایی پرداخت نفقه بیانگر چه دلالتی است؟ آیا دلالت مبانی قرآنی و روایی وجوب پرداخت نفقه، می‌تواند مرتبط با شرایط اجتماعی و اقتصادی زنان باشد؟ یافته‌های پژوهش، حاکی از آن است مفهوم‌شناسی نفقه دلالت مستقیم بر فلسفه آن یعنی رفع احتیاج زن به واسطه مرد دارد و اصلی‌ترین مبنای قرآنی نیز بیانگر احتیاج اقتصادی زن به واسطه عدم اشتغال و کسب درآمد است و در ضمن اثبات‌کننده عقلایی بودن تکلیف است. همچنین دلالت روایات بیانگر احتیاج زن در چرایی الزام پرداخت است. نفقه از نظر فقهی با مبانی «احتیاج» و «عوض احتباس» تناسب بیشتری دارد. دلایلی همچون غیرتعبدی بودن حکم نفقه، غیرمعاوضی بودن نفقه، نظریه صحت شرط عدم نفقه، حق بودن نفقه، ارتکاز عرفی و اقتضائات جامعه و سیاست‌گذاری‌های کلان کشور اثبات می‌کند تکلیف نفقه بر اساس نیاز زن است که در صورت نیاز زن وجوب قطعی دارد ولی در صورت بی‌نیازی و داشتن درآمد، و همچنین فقر مرد، در صورت مطالبه زن، حکم الزام آن بر اساس فلسفه زایل می‌شود و در صورت برگشت به نیازمندی، مجدد حکم وجوب برقرار می‌شود.

واژگان کلیدی: نفقه، ادله نفقه، احتیاج، وضعیت اقتصادی.

*. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول)

f.dehghani@hsu.ac.ir

** استادیار گروه حقوق، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.

khroushi@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

۱. طرح مسئله

یکی از مفاهیم بنیادین در حوزه خانواده «پرداخت نفقه» به همسر است که از آثار عقد نکاح دائم و مورد اتفاق تمام فقها است و در قانون مدنی نیز طی ماده ۱۱۰۶ به آن اشاره شده است. این تکلیف دارای مبانی صدور نص و قطعی است، بدین تعبیر که به طور صریح در قرآن و روایات به مقوله پرداخت نفقه اشاره شده است و علت اختلاف فقها در حکم یا حق دانستن نفقه، به سبب مبنای صدور این تکلیف است. در مورد مبانی دلالی و چگونگی برداشت از آیات و روایات و چرایی تکلیف، همچنین در مورد اینکه تکلیف نفقه امری عقلایی است یا تعبدی، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. باید توجه داشت اصلی‌ترین منابع برداشت فقهی، قرآن و سنت است و نکته حائز اهمیت در این دو منبع، توجه به معنای واژگان است. از آنجا که با گذر زمان و فاصله از زمان نزول، واژگان دچار تطور معنایی و یا تطبیق مصداقی اشتباه شده‌اند و از طرفی فرهنگ زمانه در برداشت مفهومی از کتاب و سنت تأثیر ناخودآگاه دارد، معناشناسی مبانی قرآنی و روایی و بازشناسی گفتمان و فرهنگ نزول برای دلالت‌شناسی مبانی وجوب نفقه، ضروری می‌نماید و یکی از نتایج ارزشمند آن، رفع اختلاف فقها در اتخاذ مبانی فقهی در این مقوله خواهد بود. همچنین تحولات اجتماعی و اقتصادی در جوامع بشری، موجب تغییر جایگاه و نقش زنان در جامعه شده است به طوری که امروزه زنان در کنار و همپا با مردان به ایفای نقش اقتصادی و اجتماعی می‌پردازند و چه بسا سهم بیشتری از مردان داشته باشند. امروزه بسیاری از زنان نه تنها دیگر خود را نیازمند انفاق شوهر نمی‌بینند، بلکه در تأمین هزینه‌های زندگی مشترک و اقتصاد خانواده داوطلبانه مشارکت دارند به طوری که عدم مشارکت زنان، اقتصاد خانواده را با دشواری مواجه می‌کند. با این حال همچنان این تکلیف حتی برای زنان با موقعیت اقتصادی بالا و بی‌نیاز از نفقه مرد، امری ثابت بوده و ازدواج با شرط اسقاط نفقه غیرقانونی تلقی می‌شود (ماده ۱۱۰۶ قانون مدنی).

همچنین بخش زیادی از دعاوی مطرح در محاکم قضایی به دعاوی مربوط به مطالبه نفقه اختصاص دارد. اما مسئله شایسته توجه این است که بسیاری از دعاوی از سوی خانم‌هایی مطرح می‌شود که به سبب اشتغال یا تمکن مالی نه تنها نیاز مالی ندارند بلکه خود در هزینه‌های مشترک زندگی، داوطلبانه سهم می‌شوند. تلاش زوجین در تشدید مبانی خانواده، تکلیفی طرفینی است (ماده ۱۱۰۴ قانون مدنی). یکی از مواردی که می‌تواند

موجب استحکام و تشدید بنیان‌های خانواده شود، همکاری در ابعاد مالی است. بدیهی است این بدان معنی نیست که زن ملزم باشد بخشی از هزینه‌های زندگی را تأمین کند، بلکه بدین معنا است که زن و شوهر در حد امکانات خود در اداره بهتر خانواده همیاری نمایند. برخی از این زنان که موقعیت اقتصادی مناسبی دارند و خود را بی‌نیاز از انفاق مرد می‌بینند؛ و حتی چنانچه شوهر بخواهد به تکلیف پرداخت نفقه امتثال نماید، آن را مخالف شأن اجتماعی یا اقتصادی خود می‌دانند، در زمان بروز اختلافات خانوادگی، طرح دعاوی مطالبه نفقه را فراهم می‌آورند.

براین اساس نوشتار حاضر با دلال‌پژوهی به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها است: در عقد دائم، مبانی قرآنی و روایی پرداخت نفقه بیانگر چه دلالتی است؟ آیا دلالت مبانی قرآنی و روایی وجوب پرداخت نفقه، می‌تواند مرتبط با شرایط اجتماعی و اقتصادی زنان باشد؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها از ابزار گردآوری کتابخانه‌ای - استنادی و روش توصیفی - تحلیلی و سطح تحلیلی، تحلیل محتوا استفاده شده است و به سبب مسئله پژوهش، رویکرد مقاله، بین‌رشته‌ای با محوریت قرآن و علم فقه بوده و به رویکرد تفسیری، توصیف و تحلیل اقوال مفسران، رویکرد حدیثی، کاربردی قواعد فقه‌الحدیثی و در نهایت رویکرد فقهی، توصیف و تحلیل ادله فقها پرداخته می‌شود.

باید توجه داشت رسالت پژوهش حاضر بررسی دلالت مبانی قرآنی و روایی الزام پرداخت نفقه است، ممکن است این پرسش مطرح شود که به لحاظ فقهی آیا می‌توان اصولاً مشروع است با روش‌های ظنی فلسفه حکم را به دست آورد و سپس احکام را عوض کرد؟ در پاسخ می‌توان گفت: در خصوص مبنای الزام شوهر به پرداخت نفقه، چهار مبنای فقهی مختلف از سوی فقها بیان شده است که این اختلاف مبنا نه تنها نشان از غیرتعبدی بودن آن دارد، بلکه بیانگر این است هریک از این مبانی بر اساس اقتضائات زمانی و مکانی و فلسفه‌ای که فقها در نظر داشته‌اند، تقویت شده‌اند. به بیان دیگر نوشتار حاضر در راستای تغییر حکم نیست بلکه با بررسی دلالتی بر آن است زمان امتثال آن را نشان دهد.



۱-۱. پیشینه

در خصوص وضعیت اقتصادی زن و پیوند آن با نفقه در عقد دائم، تحقیقات اندکی انجام شده است و همه مباحث همان است که در کتب فقهی، مورد اشاره قرار گرفته و حاصل آن عدم تأثیر تمکن مالی زن در اصل استحقاق نفقه و صرف تعیین کننده بودن در میزان آن است. تنها پژوهشی که به طور اختصاصی به این موضوع پرداخته مقاله‌ای است تحت عنوان «اشتغال زوجه و تأثیر آن بر نفقه» که توسط آقای علی‌اکبر ایزدی فرد و همکاران در مجله «مطالعات فقه و حقوق اسلامی»، شماره ۱۰ در سال ۱۳۹۳ منتشر شده است. در این مقاله این نتیجه ارائه شده که اشتغال زوجه موجب سقوط قهری نفقه نمی‌شود اما امکان اندراج شرط اسقاط نفقه در ضمن عقد وجود دارد.

در تحقیق پیش رو با دلالت پژوهی مبانی قرآنی، فقهی و فلسفه نفقه، نتیجه‌ای متفاوت از تحقیق صورت گرفته‌ی پیشین ارائه می‌شود.

۱-۲. مفهوم شناسی واژگان کلیدی

در این نوشتار از کلیدواژه‌های «مبنا» و «فلسفه» استفاده می‌شود. مبنا از ریشه بنی و بناء به معنای ساختن است (قرشی، ۱۳۷۱، ج: ۱؛ ۲۳۲). مبانی در اصطلاح یعنی عناصر اصلی دخیل در فرآیند فهم متن و به دو نوع صدوری و دلالی تقسیم می‌شود (شاکر، ۱۳۹۴، ج: ۲؛ ۸۳). مراد از مبانی در این پژوهش، مبانی دلالی است که فرآیند فهم مراد خداوند از متن را سامان می‌دهد (شاکر، ۱۳۹۴، ج: ۲؛ ۸۶).

فلسفه از اندیشیدن درباره امور سرچشمه می‌گیرد و تلاشی است عقلی برای رسیدن به حقیقت و پی بردن به مبانی رویدادها (کاتوزیان، ۱۳۹۸، ج: ۱؛ ۱۹؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج: ۱۱؛ ۱۷۲۰۷). مراد از فلسفه در متن پیش رو علت و چرایی حکم نفقه از منظر شارع است.

۱-۳. بازکاوی فلسفه نفقه در پرتو معناشناسی

واژه مذکور از اصل «ن ف ق» است که «النَّفَق» به معنای حفره در داخل زمین است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج: ۱۰؛ ۳۵۸؛ همچنین نک: اصفهانی، ۱۴۱۵، ج: ۱۵؛ ۲۱۲). «النافِقَاء» هم مشتق از اصل «ن ف ق» به معنای حفره‌ای است مخصوص یربوع که جانوری است مثل سوسمار یا موش؛ خانه‌اش دو سوراخ دارد یکی مخفی به نام نفاق و یکی ظاهری به نام قاصعاء (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج: ۱۰؛ ۳۵۸؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج: ۷؛ ۹۷). «الانفاق» هم مشتق از این ماده است که جمع نَفَق است به معنی حفره (نک: امرؤ القیس، ۲۰۰۴؛ ۷۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج: ۱۰؛ ۳۵۸).

اصل واژه «نَفَق» در قرآن (انعام: ۳۵) نیز در معنای شکاف و سوراخ به کار رفته است

(نک: طوسی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۱۷؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۲۱۰). در زبان‌های سامی نیز «ن ف ق» در معنای سوراخ موش مزرعه بکار رفته است (نک: مشکور، ۱۳۵۷، ج ۲: ۹۲۳-۹۲۴).

نفقه در اصطلاح به معنی هزینه محتاج عیالات است (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۷۶۸). نفقه آنچه که بخشش کنند یا آنچه صرف هزینه عیال و اولاد می‌کنند است و جمع آن نفقات است (مشیری، ۱۳۷۱: ۱۱۰۴).

در فرهنگ قرآنی، مفهوم «خاصة» (حشر: ۹) به معنای حفره، شکاف، فقر و نیاز است (نک: بلخی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۲۸۰؛ نحاس، ۱۴۲۱، ج ۴: ۲۶۲؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۵: ۳۲۴؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۴۲۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۵۶۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۲۵۸). این واژه هر چند در معنای نیاز است ولی از «خاص البیت» که در معنای شکاف دیوار خانه است گرفته شده (نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۵۰۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۲۰۰؛ ابن هائم، ۱۴۲۳: ۳۱۵). در مصدر به معنای گرسنگی و فقر آمده است (تستری، ۱۴۲۳: ۱۶۵). در وجه ارتباط اینگونه بیان شده که «خاصة» از ماده «جصاص» (بر وزن اساس) به معنی شکاف‌هایی است که در دیوار خانه به وجود می‌آید و از آنجا که فقر در زندگی انسان ایجاد شکاف می‌کند، از آن تعبیر به «خاصة» شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ۵۱۸). بر این اساس، انفاق و نفقه به معنای پر کردن چاله‌های فقر و نداری با تپه‌های پول و طلا است (دهقانی و امامی، ۱۳۹۵: ۱۰۵).

بنابراین براساس معنای لغوی، «نفقه» بخشش مالی مرد به همسر خود برای رفع نیازهای وی است و از آنجا که مبنای اصلی واژه در زبانشناسی دلالت بر حفره و سوراخ می‌کند، در فرهنگ قرآنی دو واژه «انفاق» و «نفقه» براساس موارد مصرف و فلسفه آن تعبیر به «خاصة» می‌شود و بدین ترتیب دو واژه مذکور اینگونه حامل معنا می‌شود که تصویرسازی این عمل قرآنی شبیه «پر کردن شکاف و چاله‌های فقر و احتیاج» است. بر این اساس فلسفه زبانشناسی «نفقه» احتیاج زن و رفع آن به واسطه مرد است.

۲. مبنای قرآنی نفقه

اصلی‌ترین مبنای قرآنی وجوب پرداخت نفقه آیه: «الرِّجَالُ قَوَّמוْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء: ۳۴) است.

۲-۱. باز فهم مبنای اصلی

برای فهم دقیق فلسفه حکم نفقه از منظر قرآن، ابتدا آیه از نظر دلالت بررسی شده و سپس برای فهم برتری مردان به زنان که براساس سیاق در گرو پرداخت نفقه است، به فضای نزول آیه و وضعیت شبه جزیره عربستان پرداخته می‌شود تا حکم وجوب نفقه در آن بافت ملموس‌تر و رابطه این حکم در پرتو جایگاه اقتصادی زنان ترسیم گردد.

۲-۱-۱. تحلیل «الرِّجَالُ قَوَّموْنَ عَلَى النِّسَاءِ»

واژه «قَوَّموْنَ» در خانواده زبان‌های سامی چون آرامی قدیم، آرامی جدید، سریانی، مندایی، اکدی، هزوارش و آرامی یهودی در معنای برخاستن و ایستادن بکار رفته است (نک: مشکور، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۳۱-۷۳۲). در زبان عربی نیز از «قَوَّم، قَيْم» در معنای ایستادن است. گفته می‌شود: قام الرجل قیاماً (جوهری، بی‌تا، ج ۵: ۲۰۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۶۸). قیام نقیض جلوس است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲: ۴۹۶). مصطفوی می‌نویسد: اصل واحد در ماده «قَوَّم» در معنی انتصاب و انجام عملی مادی یا معنوی است (مصطفوی، بی‌تا، ج ۹: ۳۴۱).

این واژه در نگاه مفسران به معانی متعددی بکار رفته است. از جمله: «قَوَّموْنَ» یعنی «یقومون بالنفقه علیهن» (نحاس، ۱۴۲۱: ۲۱۲)، «مسلطون فی أمور النساء و تأدیبهن» (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۰ همچنین نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۵: ۳۷)، «بالتأدیب و التدییر لما» (نک: طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۱۸۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۳۸؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶: ۸۷؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۱۱)، «مسلطون علی آداب النساء» (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۱۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۹۲). عده‌ای نوشته‌اند: مراد، اقامه به امر و نهی زنان است همان‌گونه که ولی نعمت‌ها بر رعیت خود امر و نهی می‌کنند (نک: طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۵۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۰۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۷۲؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۵۳۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۰۷؛ همو، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۴۸؛ کاشانی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۲۱؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۲: ۲۰۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۹۶؛ شتر، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۱). برخی با این تعبیر نوشته‌اند: یعنی رئیس زن، بزرگ زن و حاکم بر زن و زن را در موقع انحرافات تأدیب می‌کند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۲۵۶). همچنین «قیمون

على النساء مسلطون عليهن في التدبير و التأديب و الرياضه و التعليم» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۶۹). برخی نیز نوشته‌اند یعنی سرپرستی خانواده، در اسلام مرد سرپرست خانواده است نه زن (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۵۴).

باید توجه کرد که هیئت «قَوُّمُونَ» صیغه مبالغه از «قائمه» است و دلالت بر کثرت و پافشاری، ایستادگی و تلاش برای چیزی است (نک: ابن عطیه أندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۷۰؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۴۰۹؛ ابن جزی غرناطی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۹۱؛ بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۱۰۴؛ بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۶۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۴۳). و بنابر تبیین براساس هیئت مبالغه اینگونه تعبیر می‌شود که مردان به نهایت ایستاده در مقابل زنان هستند و این تعبیر، نوعی معنای عرفی است^۱ که گویا مردان دست به سینه ایستاده در مقابل زنان هستند و درست به خاطر تبیین مذکور است که برخی نوشته‌اند مردان خدمتکار زنان هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۶۹). با این تعبیر از نظر زبانشناسی دیدگاه‌های اغلب مفسران صحیح نمی‌نمایند.

۲-۱-۲. تحلیل «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»

براساس سیاق آیه شریفه، خداوند خدمتکار بودن مردان را برای زنان اینگونه تعلیل می‌کند که به سبب فضیلت بعضی از شما بر بعضی دیگر است. مفسران ذیل این قسمت دیدگاه‌های مختلفی طرح کرده‌اند. از جمله؛ مرد بر همسرش در حق برتری دارد (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۳۷۰)، خداوند مردان را بر زنان به خاطر زیادت عقل و حُسن تدبیر برتری داده است (نک: نحاس، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۱۲؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۱۸۹؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۷۲؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۷۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۰۷؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۱۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۹۶؛ شبر، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۱)، برخی در فضیلت مرد نسبت به زن اموری از جمله: عقل، حزم، جهاد، خطبه، آذان، اعداد همسران و طلاق را برشمرده‌اند (نک: طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۵۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۴۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۶۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۷۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۴۰۹؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۷۱)، عده‌ای آن را در زیادت دین و یقین مرد نسبت به زن دیده‌اند (نک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۵: ۳۴۸؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۸؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۶۱۱؛ ملاحویش، ۱۳۸۲، ج ۵: ۵۵۱)، همچنین در علم و قدرت مردان و نسبت به زنان ذکر شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۷۱). برخی دلیل

۱. لازم به ذکر است که معنای مشهور سرپرست و رئیس بودن هم برخلاف مدعای نوشتار نیست، با این تعبیر که مردان سرپرست زنان هستند به سبب فضیلت‌های بدنی که به واسطه آن کسب درآمد کرده و نفقه می‌پردازد.



برتری را در اموری مانند نبوت دانسته‌اند که مخصوص مردان است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۲۵۶)، همچنین به زیادت قدرت در اعمال و طاعات بیان شده است (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۰۷؛ همو، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۴۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۹۶).
و به تعبیر دیگر فضل و فزونی بعضی بر بعض دیگر به آن است که غالباً هم در تدبیر و هم در نیرومندی و تحمل شدائد، مردها بر اغلب زن‌ها فزونی دارند و چنانچه دانشمندان گفته‌اند و نیز به تجربه معلوم شده زندگی زن‌ها احساسی و عاطفی است و بر نازک‌کاری و ظرافت تکیه دارد (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۶۳؛ همچنین نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۴۳؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۵۵).

با توجه به سیاق آیه شریفه، نسبت برتری، مابین خدمتگزار بودن مردان به زنان و نفقه دادن به آنان است. همچنین تعبیر «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» به طور صریح علت برتری را ذکر می‌کند. همنشینی این سه مؤلفه دلالت قسمت اول آیه را به وضوح روشن می‌نماید بدین تعبیر که اگر مردان باید خدمتگزار زنان خود باشند، به خاطر برتری است که به واسطه آن فضیلت و برتری، مردان می‌توانند به زنان خود بخشش مالی کنند. نفقه و بخشش مالی نتیجه برتری است، چنانچه برخی برتری مرد بر همسر را در انفاق بر او می‌داند (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۰)، به گونه‌ای که برتری ارتباط مستقیم با نوع کسب درآمد، تأمین معیشت و اقتصاد خانواده دارد همان‌گونه که خدمتکار بودن هم، در یک سطح به این سبب است اما چیزی که سبب برتری اقتصادی مردان بر زنان شده، در دو حیطة بازگای می‌شود. اول برتری در جثه و قدرت بدنی مردان به زنان (نک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۵) و دوم بافت اجتماعی حاکم در زمان نزول آیه شریفه و نوع اقتصاد آن زمان که برتری را به خصلت قدرت بدنی می‌داد چون کسب درآمد و اشتغال نیازمند قدرت بدنی بود. باید توجه داشت استنباط دلالت آیه شریفه به طور غیر صریح و با تأکید بر سیاق، لحن، گفتمان و بافت نزول است، به همین سبب در ادامه بافت اجتماعی مذکور برای روشن شدن فلسفه نفقه بررسی می‌شود.

۲-۱-۳. بافت اجتماعی و معیشتی جزیره‌العرب

مردم جزیره‌العرب به سبب بافت محیطی و منطقه‌ای و شرایط اقلیمی در به دست آوردن آب، غذا و علوفه حیوانات خود دچار مشکلات فراوان می‌شدند (حیدرینا و شادمان، ۱۳۹۲: ۹۱). اقتصاد بدوی در عربستان پیش از اسلام به دور از خودکفایی بود و ساکنان مجبور به تجارت بودند (مونتگمری وات، ۱۳۷۹: ۲۴). تاجری که به یمن و شام می‌رفت

در طول سال فقط دوبار می‌توانسته سفر تجاری انجام دهد (نک: سوره قریش)، و این سفرهای تجاری لازمه‌اش قدرت بدنی بالایی بود که نمودش در مردها است. زن‌ها به خاطر ظرافت خلقت نمی‌توانستند در این شغل‌ها فعالیت کنند، به خصوص که جاده‌ها به خاطر دزدی و راهزنی امنیت نداشت. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «وَلَا تُمَلِّكِ الْمَرْأَةَ مِنْ أَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱: ۴۰۵)؛ زن را به بیش از توانش نگارید، همانا زن گل خوشبو است و خدمتکار نیست. علی‌رغم اختلاف نظر شارحان، باید توجه داشت این روایت اشاره مستقیم به ظرافت خلقت زن و سختی شغل آن زمان دارد که اگر زنان متکفل امور معیشتی خانواده می‌شدند، توان‌شان کمتر از انجام شغل بود.

باید توجه داشت زن در جاهلیت نه تنها سهمی از ارث نداشت بلکه خود به عنوان سهم‌الارث بود (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۶: ۴۰۶). مردم آن زمان علت محرومیت زنان از سهم‌الارث را با درآمدزا نبودن وی توجیه می‌کردند (جواد علی، ۱۹۷۶، ج: ۵: ۵۳۱) و زنان اغلب در مشاغل خانگی پخت نان، نظافت، خیاطی، اصلاح خیمه، تربیت فرزندان، دامداری، تهیه آب و شیر دوشی مشارکت داشتند (جواد علی، ۱۹۷۶، ج: ۵: ۶۱۶) که هیچ کدام ارتباط مستقیم با اقتصاد خانواده نداشت. چون اغلب شغل‌های آن زمان نیازمند سختی کشیدن، سفر کردن و حضور در اجتماع بود و زنان کمتر در اجتماع دیده می‌شدند، برخی روایات شغل «نخ‌ریسی» را به زنان توصیه می‌کنند: «عَلِّمُوهُنَّ الْمُعْزَلِ؛ به زنان، نخ‌ریسی یاد دهید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۶: ۴۹؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج: ۸: ۱۱۲). نخ‌ریسی شغلی است که باعث محدود و پابند شدن زن در خانه می‌شد.

۲-۲. دیگر آیات مرتبط با نفقه

طبق آیه ۲۳۳ سوره بقره، نفقه مادر مادامی که شیر می‌دهد، بر عهده پدر است (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج: ۲: ۳۳۵). به علت اینکه فرزند برای پدر متولد می‌شود و در بیشتر احکام زندگی ملحق به اوست، ناگزیر مصالح زندگی و لوازم تربیت از جمله خوراک، پوشاک و نفقه مادری که او را شیر می‌دهد به عهده پدر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۲: ۲۴۱). طبرسی این حکم را مربوط به زنانی می‌داند که طلاق داده شده‌اند و آنان کودک شوهران خود را شیر می‌دهند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۲: ۵۸۷).

آیه یک سوره طلاق، اشاره به نفقه زنانی می‌کند که در عده طلاق هستند. گریچه



اغلب، این حکم اسلامی را به هنگام طلاق اصلاً اجرا نمی‌کنند اما فلسفه بسیار مهمی دارد. زیرا علاوه بر حفظ احترام زن، زمینه را برای بازگشت شوهر از طلاق و تحکیم پیوند زناشویی، فراهم می‌سازد. پشت پا زدن به این حکم مهم اسلامی که در متن قرآن مجید آمده است سبب می‌شود بسیاری از طلاق‌ها به جدایی دائم منتهی شود، در حالی که اگر این حکم اجرا شود، بیشتر طلاق‌ها به آشتی و بازگشت مجدد منتهی می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۲۲۲). آیه ۲ این سوره نیز به طور ضمنی به مصداق نفقه که همان منزل است اشاره می‌کند (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱۲: ۳۶۱).

آیه ۶ این سوره دستور می‌دهد: زنانی را که طلاق داده‌اید باید در همان مسکن که خودتان ساکنید سکنی دهید، البته هر کس به مقدار وسعش؛ آن کس که توانگر است به قدر توانگریش و آنکه فقیر است باز به مقدار تواناییش. در ادامه اضافه می‌کند حق نداری ضرری متوجه آنان کنید تا ماندن در آن سکنی برایشان دشوار شود و از نظر لباس و نفقه در مضیقه‌شان قرار دهید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۱۷).

در آیه ۷ می‌افزاید: آنهایی که امکانات وسیعی دارند، از امکانات خود انفاق کنند و آنها که تنگدستند از آنچه خدا به آنها داده انفاق نمایند. خداوند هیچکس را جز به اندازه آنچه به او داده، تکلیف نمی‌کند. در مورد اینکه آیا این دستور یعنی انفاق به اندازه توانایی، مربوط به زنانی است که بعد از جدایی، شیر دادن کودکان را بر عهده می‌گیرند و یا مربوط به ایام عده است و یا مربوط به هر دو است، معنی اخیر از همه مناسب‌تر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۲۴۹).

بنابراین همان‌طور که گذشت آیات فوق، اشاره به مصادیق و چگونگی تکلیف نفقه دارد ولی دلالت بر فلسفه آن ندارد.

۳. مبنای روایی وجوب پرداخت نفقه

در واکاوی مبنای روایی پرداخت نفقه به زن، با دو دسته از روایات روبرو هستیم. دسته اول روایاتی است که نفقه را «حق زن» می‌شمارد: به عنوان نمونه پیامبر اکرم ﷺ در خطبه حجة‌الوداع ضمن هشدار به مسلمانان و توصیه به تقوای الهی، درباره حقوق زنان اینگونه تعبیر می‌کنند: زنان امانات الهی در اختیار مردان هستند که باید کامجویی از آنان از راه حلال باشد و وظیفه تأمین خوراک و پوشاک به طور صحیح و کامل بر عهده مرد است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۳: ۳۵۰). همچنین در روایتی دیگر هند از خاست همسر خود

ابوسفیان نزد پیامبر ﷺ شکایت می‌کند و می‌گوید: به اندازه کافی نیازهای خود و فرزندش مورد توجه شوهر نیست و او مجبور است مقداری از مایحتاج را پنهانی از اموال ابوسفیان بردارد که پیامبر ﷺ برداشت به اندازه نیاز وی و فرزندش را مجاز می‌دانند (نک: کلوذانی حنبلی، ۱۴۳۰: ۱۱۷؛ شافعی، ۲۰۰۶، ج ۳: ۱۳۹۱؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۳ و ۳۰؛ عاملی، بی‌تا: ۳۰۰).

دسته دوم روایاتی است که نفقه مرد به همسر و فرزندان را نوعی «بخشش و فضیلت» می‌داند که حامل پاداش خواهد بود. به عنوان نمونه از پیامبر ﷺ نقل شده که می‌فرمایند: زمانی که مرد مسلمان به خانواده خود بخششی در قالب نفقه به جا می‌آورد و از خداوند جزای آن را می‌خواهد، عمل وی به عنوان صدقه به شمار می‌آید (نک: طوسی، ۱۴۱۴: ۳۸۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰: ۷۰). همچنین در روایتی دیگر پیامبر ﷺ که در مقام شمارش بخشش‌ها هستند، نفقه مرد بر خانواده خود را بهترین بخشش از لحاظ پاداش تعبیر می‌شمارند (نک: نوری، ۱۴۰۸: ۷: ۲۴۱).

۳-۱. باز فهم مبنای روایی

روایات ذکر شده را باید در قالب روایات تقسیم کار نگاه کرد تا فلسفه آن معلوم گردد. آنگاه که حضرت علی و فاطمه علیها السلام از پیامبر ﷺ درخواست تقسیم کار می‌کنند، ایشان کارهای بیرون خانه را به علی علیه السلام و کارهای داخل خانه را به فاطمه علیها السلام محول می‌نمایند (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰: ۱۷۲؛ حمیری، ۱۴۱۳: ۵۲). این تقسیم کار الگوی کاملی از سبک زندگی اسلامی متناسب با آن زمان را به تصویر می‌کشد. از آنجا که اقتصاد خانواده به طور مستقیم و محسوس با کارهای خارج از خانه در ارتباط است و کارهای داخل، ارتباط مستقیم با اقتصاد ندارد، حق زن آن است که عووض خدمات و مدیریت امور خانه را از همسر مطالبه کند و همسر نیز باید در عووض این مدیریت، نیازهای زن اعم از خوراک، پوشاک و مسکن را تأمین نماید. استفاده از تعبیر «امانت» برای زنان بیانگر این نکته است که حفظ این امانت از زمان نکاح به عهده مرد است و مفهوم حفظ با رفع مایحتاج زن -که وقت و توان خود را برای مدیریت امور خانه و فرزندان گذاشته، بویژه در موقعیتی که مستقیماً نمی‌تواند کسب درآمد کند- تناسب دارد. همچنین بخشش و فضیلت شمردن این وظیفه برای مردان در روایات، به سبب تلطیف حس سنگینی این وظیفه برای مردان و قدردانی از زحمات همسرشان است.

باید توجه داشت یکی از مهم‌ترین فلسفه‌های وجوب نفقه بر عهده مرد، تأمین نیازهای زن است تا زن که محور تکامل مرد و تربیت فرزندان در خانواده است، بتواند



با آرامش خاطر محیط منزل را برای رشد و تعالی خانواده و جامعه فراهم سازد. بر همین اساس اسلام نظام روابط خانوادگی را با در نظر گرفتن همه جنبه‌های تربیتی در نظر گرفته و وظیفه تأمین معاش را بر عهده مرد قرار داده است و بسبب بی‌توجهی به این موضوع است که مشاهده می‌شود در جوامع غربی که زنان دوشادوش مردان کار کرده و در تأمین نیازهای زندگی مشارکت کرده‌اند، وضعیت خانواده نسبت به جوامع اسلامی بسیار متفاوت و نامطلوب است. البته اسلام نافی نقش اجتماعی زنان نیست، به‌طوری که زنان صدر اسلام مانند حضرت خدیجه رضی الله عنها، حضرت زهرا رضی الله عنها و زینب کبری رضی الله عنها و... در موارد متعدد بر حسب وظیفه به فعالیت‌های مهم اجتماعی پرداخته‌اند. با تغییر شرایط اجتماعی و اقتصادی جامعه، عملاً زنان وارد محیط کار و جامعه شده‌اند و در برخی موارد تلاش و کوشش مرد به تنهایی کفایت اداره زندگی به نحو مطلوب را نمی‌نماید. از این رو معاضدت و همکاری مالی می‌تواند موجب استحکام و تشدید بنیان‌های خانواده شود. بدیهی است که این به معنای الزام زن در تهیه هزینه‌های زندگی نیست، بلکه بدان معنا است که زن و شوهر برای اداره بهتر خانواده و متناظر با «حفظ و تحکیم بنیان خانواده» که قرآن بر آن تأکید دارد، همکاری نمایند.

۴. مبانی فقهی نفقه

در رابطه با الزام شوهر به پرداخت نفقه، سه مبانی فقهی از سوی پژوهشگران مطرح شده است: «عقد نکاح»، «تمکین» و «حق الطاعة یا تحت ریاست شوهر بودن» (پورعبدالله، ۱۳۹۰: ۵۴؛ محمدی، ۱۳۸۳: ۲۵). چنانکه خواهد آمد مبانی ذکر شده را به طور کامل نمی‌توان پذیرفت زیرا به عنوان نمونه «عقد» به تنهایی مبانی نفقه قرار نمی‌گیرد و تمکین بعد از عقد نیز ضروری است. برای تبیین مطلب، مبانی مورد اشاره در دو عنوان «معاوضی» و «احتیاج» مورد کنکاش قرار می‌گیرند.

۴-۱. مبانی معاوضی

چهار مبانی متفاوت برای الزام به پرداخت نفقه زن ذکر شده است که عبارتند از:

۴-۱-۱. نفقه به سبب عقد

بسیاری از فقها عقد نکاح را سبب نفقه دانسته‌اند و تنها نشوز را مانع آن شمرده‌اند. استدلال بر این مبنا است که ادله وجوب نفقه ناظر بر زوجیت است که به موجب

عقد حاصل شده است (حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۲: ۱۶۴؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴: ۴۷۶؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲: ۲۶۹).

۴-۱-۲. نفقه به عنوان عوض تمکین

مشهور فقها صرف عقد را برای الزام شوهر به پرداخت نفقه کافی نمی‌دانند و تمکین تام زن را لازم شمرده و نفقه را عوض تمکین دانسته‌اند (طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۳۴۷؛ حلی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۵۴۳). این فقها نفقه را مانند معاملات عوض تمکین شمرده‌اند و آن را یک امر بدیهی تلقی کرده‌اند که نفقه بدل از تمکین است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۴۸؛ طبرسی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۹۱)

۴-۱-۳. نفقه به سبب ریاست شوهر

برخی بر مبنای آیه ۳۴ سوره نساء زن را به واسطه وجوب اطاعت از شوهر مستحق نفقه دانسته‌اند و خروج از اطاعت را مسقط نفقه می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱: ۳۰۶؛ قمی، ۱۴۱۲، ج ۲۲: ۳۲۴).

۴-۱-۴. مبنای جزا یا عوض احتباس

از کلام برخی فقها این‌گونه استفاده می‌شود که یکی از مبانی نفقه حق اطاعت از شوهر و عدم خروج از منزل است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱: ۳۰۶؛ شوشتری، ۱۴۰۶، ج ۹: ۱۲۴). زن به سبب ممنوعیت خروج از منزل که منافع خود را حبس کرده، از منافع کار خود محروم می‌شود و شوهر باید عوض این منافع را بپردازد چنانکه امام باید از بیت‌المال نفقه کسانی که منافع خود را در راه جهاد حبس کرده‌اند بپردازد. در فقه عامه نیز این مبنا به عنوان یکی از مبانی عقلی الزام شوهر به انفاق ذکر شده است زیرا زن به سبب ممنوعیت خروج از خانه از منافع کسب خود محروم گشته است (البغوی، ۱۴۱۸، ج ۶: ۳۲۳). حنفی‌ها نفقه را جزای احتباس و مذاهب دیگر آن را عوض احتباس یا تمکین دانسته‌اند (شعبانی، ۱۳۹۴: ۶۸).

۴-۲. مبنای احتیاج

«احتیاج» و نیازمندی زن مبنایی دیگر برای وجوب نفقه است. باتوجه به جایگاه اجتماعی، اقتصادی و خانوادگی زنان در طول تاریخ، همواره مرد تأمین‌کننده نیازهای خانواده، بویژه زن بوده است. چنانکه فقهای معاصر یکی از مبانی نفقه را «نیازمندی» زن ذکر کرده‌اند (نک: آملی، ۱۴۰۶، ج ۵: ۱۸۱). عبارات دیگری از فقها تأیید کننده‌ی این مبنا است، زیرا در تعیین مقدار نفقه، «قدر حاجت» یا «آنچه مورد نیاز اوست» را ملاک



دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱: ۳۳۳؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵: ۲۹۸).

حال اگر زن به سبب اشتغال، بی‌نیاز از دریافت نفقه بوده و مرد به سبب عدم تمکن مالی ناتوان در پرداخت آن باشد، در صورت مطالبه نفقه از طرف زن، تکلیف چیست؟ آیا نفقه از نظر فقهی، حکمی است که تابع شرایط و فلسفه‌های نیست و در هر صورت باید از سوی مرد به زن پرداخت شود؟

از حیث معناشناسی و بررسی فلسفه نفقه در آیات قرآن این نتیجه به دست آمد که مبنای انفاق مرد به زن، برآوردن نیازهای اقتصادی وی به طور متعارف است. از منظر فقهی نیز این نتیجه حاصل می‌شود که برخلاف آنچه گفته شده، نفقه عوض تمکین و استمتاع از زن نیست، چون در این صورت شأن والای زن در حد اجیر و برده جنسی پایین می‌آید و تنها زمانی مستحق نفقه می‌شود که مرد از منفعت وی بهره‌مند گردد. پس فلسفه وجوب نفقه رفع نیازهای مالی زن است که در ادامه به بررسی این ادعا می‌پردازیم.

گذشت که مشهور فقها پرداخت نفقه را عوض تمکین، استمتاع (حلی، ۱۳۸۷: ۲۷۶؛ طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۳۴۷؛ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۳۲۰)، حق الطاعة یا ریاست شوهر دانسته‌اند (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳، ج ۱۰: ۲۶۷). بسیاری نیز علت وجوب نفقه را عقد نکاح دانسته و ادله قائلین به تمکین را کافی ندانسته‌اند. اما به هر حال تمکین را شرط استحقاق زن در دریافت نفقه قرار داده‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۵: ۹۹؛ سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲: ۲۹۷). عوض استمتاع قرار دادن نفقه نیز با اشکال مواجه است. از این جهت که شأن والای زن را در حد اجیر و برده جنسی پایین می‌آورد و تنها زمانی او را مستحق نفقه می‌داند که از منفعت او بهره‌مندی حاصل شود، مؤید این سخن زوجه صغیره است که امکان تمکین یا بهره‌مندی از او وجود ندارد. از این رو فقها حکم به عدم استحقاق وی برای دریافت نفقه کرده‌اند (وجدانی، ۱۴۲۶، ج ۱۲: ۱۶۱). چنانکه در مورد اصل نکاح نیز بسیاری از فقها قائل به غیرمعاوضی بودن آن هستند و مهر را حق البضع نمی‌دانند (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۸: ۲۰۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۶: ۳۰). با وجود این، نظریه معاوضی بودن نفقه به طور کامل مردود نیست. یکی از این نظرات ضمن سازگاری با شأن و جایگاه زن، با معاوضی بودن نفقه هماهنگی دارد و آن نظریه «جزا یا عوض احتباس» است. این موضوع از نظر فقهی و حقوقی با بحث ضمان ناشی از تفویض منفعت نیز اقتران دارد که بحث تفصیلی از حوصله این نوشتار خارج است.

در نتیجه، چنانچه شوهر به زن اجازه اشتغال دهد، در مدت اشتغال و به نسبت این

مدت، منافع زن از احتباس خارج شده و شوهر از تکلیف به پرداخت جزا یا عوض معاف خواهد بود. این قاعده حقوقی (کار زن به خود او تعلق دارد و زن از استقلال مالی برخوردار است) این نتیجه را تقویت کرده و استحکام می‌بخشد.

ممکن است بر مبنای این قاعده که «غناى زن و فقر شوهر موجب سقوط نفقه زن نیست» (عاملی، ۱۴۱۱، ج: ۴۸۳) شبهه ایجاد شود که چون نفقه زن تابع وضعیت اقتصادی او نیست، بنابراین اشتغال زن هم نباید مؤثر در استحقاق زن به نفقه یا میزان نفقه وی باشد. در پاسخ باید گفت: این قاعده با مبنای «جزا یا عوض احتباس» تعارض ندارد و با یکدیگر قابل جمع هستند. زیرا با اینکه نفقه زن تابع وضعیت اقتصادی هیچ یک از طرفین نیست، اما زمانی که شوهر به زن حق اشتغال در بیرون خانه را می‌دهد، در واقع زن از احتباس خارج می‌شود و لازم نیست مرد نسبت به آن مدت نفقه بپردازد.

با این بیان نظریه‌ای که می‌تواند با حکم نفقه سازگاری بیشتری داشته باشد، نظریه «احتیاج» و نیازمندی زن است و همانگونه که گذشت فقهای معاصر به صراحت به این مبنا اشاره کرده‌اند و از کلام فقهای متقدم نیز این مفهوم به خوبی قابل استفاده است. بنابراین هریک از این مبنای به تنهایی و یا هر دوی آن، این نتیجه را به دست می‌دهند که نفقه حکمی تبعی نیست و بر اساس مصالح، توافقات و شرایط طرفین می‌تواند تعیین شود.

در ادامه مؤیداتی بر این مبنا و نتیجه منطقی حاصل از آن (حکم نفقه می‌تواند تابع شرایط، مصالح و توافق طرفین باشد) ذکر می‌شود:

۴-۲-۱. اختلاف مبنای

همانطور که اشاره شد، درباره الزام شوهر به پرداخت نفقه، چند مبنای فقهی مختلف بیان شده است. این اختلاف مبنا نه تنها نشان از غیرتبعی بودن حکم نفقه دارد، بلکه می‌رساند، هریک از این مبنای بر اساس اقتضائات زمانی، مکانی، علل و شرایطی که فقها در نظر داشته‌اند، انتخاب شده‌اند.

۴-۲-۲. غیرتبعی بودن حکم نفقه

از مبنای قرآنی بیان شده و نظریه فقها بدست می‌آید پرداخت نفقه حکمی غیرتبعی و امضایی است که اختصاص به اسلام یا متشرعین ندارد و به عنوان واجب عقلی در همه مکان‌ها، زمان‌ها و ملل وجود داشته است (آملی، ۱۴۰۶، ج: ۵؛ ۱۸۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج: ۲۵؛ ۲۸۸). همچنین نفقه امری عقلایی است که بر پایه یکی از سه مبنای «استمتاع»،



«نیازمندی» و یا «معاملی» (اجرت زن در خانه) استوار است (آملی، ۱۴۰۶، ج ۵: ۱۸۱) و همانطور که گذشت مبنای «استمتاع» نمی‌تواند مبنای مورد پذیرش باشد، بلکه مبنای آن «رفع نیاز» یا «عوض احتباس» است.

۴-۲-۳. صحت شرط عدم نفقه

در اینکه آیا طرفین عقد نکاح می‌توانند شرط عدم نفقه کنند اختلاف نظر است. بیشتر فقهای امامیه شرط عدم نفقه ضمن عقد نکاح را باطل می‌دانند (نجفی، ۱۴۱۱: ۲۵۸؛ کیدری، ۱۴۱۶: ۴۲۸) اما برخی نیز چنین شرطی را صحیح دانسته‌اند (اسکافی، ۱۴۱۶: ۲۶۵). همچنین فقها در باب کسانی که می‌توانند زکات دریافت کنند از زوجه‌ای نام برده‌اند که ضمن عقد نکاح، شرط عدم نفقه را پذیرفته باشد. مطلب اخیر بیانگر اعتبار شرط عدم نفقه است در غیر این صورت پرداخت زکات به چنین زوجه‌ای صحیح نبود (یزدی، ۱۴۲۲: ۶۳۳؛ سبزواری، ۱۴۲۳، ج: ۱۹۲؛ لنگرانی، ۱۴۲۲: ۲۸۸).

۴-۲-۴. حق بودن نفقه

در مورد اینکه نفقه از مقوله «حق» است یا «حکم»، اشاره صریحی در بیان فقها دیده نمی‌شود. اما در بحث از نفقه، ویژگی‌ها و آثار حق را بر نفقه بار نموده‌اند و آن را قابل «اسقاط» و «انتقال» به ورثه دانسته‌اند (حکیم، ۱۴۱۵، ج ۳: ۶۹؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۲۹؛ قمی، ۱۴۱۷: ۳۲۶). گرچه برخی در مورد اسقاط نفقه‌ی آینده اظهار تردید کرده‌اند اما جواز آن را اظهر دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۹۰). همچنین امکان «ضمانت» از پرداخت نفقه آینده زوجه و امکان «مصالحه» بر آن نیز حکایت از حق بودن نفقه دارد (نجفی، ۱۳۵۹، ج: ۱: ۲۴۱؛ مغنیه، ۱۴۲۱، ج: ۴: ۴۹؛ جزیری، ۱۴۱۹، ج: ۴: ۶۸۶).

۴-۲-۵. ارتکاز عرفی

در جامعه امروز هنگامی که زن شاغل است و از حیث مالی نیازمند انفاق از سوی مرد نیست، بویژه هنگامی که مرد دارای تمکن مالی نباشد، نه تنها زن تقاضای انفاق از مرد ندارد، بلکه خود بی‌آنکه بخواهد عوض آن را در آینده از مرد بازپس گیرد، در تهیه و تأمین وسایل رفاه و آسایش خانواده همکاری می‌کند. بنابراین شرایط اقتصادی و اجتماعی طرفین ناخودآگاه بر این موضوع اثر می‌گذارد و تابعی از آن قرار می‌گیرد. چنانکه برخی از فقها بنا به «ارتکاز عرفی» در فاصله بین عقد و زفاف، پرداخت نفقه از سوی مرد را واجب ندانسته‌اند و «ارتکاز عرفی» را قرینه بر اسقاط نفقه در این مدت شمرده‌اند (خویی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۸۷؛ مکارم، ۱۴۲۷، ج: ۱: ۲۱۸). در عرف جامعه نیز معمول همین است و دادگاه‌ها نیز

توافق طرفین در تعیین موعد عروسی و آغاز زندگی مشترک (یک سال پس از عقد دائم) را بیانگر عدم تعهد بر انفاق و تعلیق آن تا آغاز زندگی مشترک دانسته‌اند.^۱ بنابراین «ارتکاز عرفی و رویه عملی» موجود در میان خانواده‌های امروز می‌تواند مبنای حقوقی استواری در این خصوص باشد.

۴-۲-۶. ملاک نفقه عبد مکتسب

در اسلام علاوه بر زوجیت و خویشاوندی، مالکیت یا بردگی نیز از اسباب نفقه است که مولا باید نفقه عبد خویش را بپردازد. شیخ طوسی و دیگر فقها قائلند: هرگاه عبد، غیرمکتسب باشد، نفقه او بر عهده مولای اوست و هرگاه عبد مکتسب بوده و درآمدی داشته باشد، نفقه او از محل همان درآمد خواهد بود (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۲۰؛ طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۳۵۲) هرچند که درآمد عبد مکتسب نیز از آن مولا است اما این موضوع که نفقه او از محل درآمد او قرار گیرد، بیانگر فلسفه و پیوند بین نقش اقتصادی عبد، نیازمندی و نفقه است.

۴-۲-۷. ملاک نفقه اقارب

پرداخت نفقه اقارب منوط به توانایی پرداخت از سوی انفاق‌کننده و نیازمندی انفاق‌شونده است. پرداخت نفقه اقارب از مصادیق «حکم» شمرده شده است و اسقاط آن مجاز نیست حال آنکه نفقه زوجه از مصادیق «حق» دانسته شده و «اسقاط» آن مجاز شمرده شده است. به نظر می‌رسد با توجه به اینکه تکلیف نفقه اقارب که از مصادیق حکم و غیرقابل اسقاط دانسته شده، منوط به شرایط اقتصادی و نیازمندی طرفین است، در نفقه زوجه که از مصادیق حق و قابل اسقاط است نیز می‌توان از این ملاک که قوی‌تر است، استفاده کرد. چنانکه نفقه نفس، بر نفقه زوجه مقدم دانسته شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱: ۳۶۵).

۴-۲-۸. مفاد قاعده من له الغنم فعلیه الغرم

در نظام حقوقی اسلام زن دارای استقلال مالی است و هرچه پس از ازدواج چه از طریق اشتغال و چه از طریق ارث و هبه و مانند آن بدست آورد، به خود او تعلق دارد. بنابراین منافع کار وی نیز به وی تعلق خواهد داشت. حال بر اساس مبنای منتخب (بویژه احتباس) در زمان اشتغال زن، منافع وی در احتباس مرد نیست و از سوی دیگر منافع اکتسابی این مدت نیز به خود او تعلق دارد. پس مطابق قاعده «من له الغنم فعلیه الغرم» باید معتقد

۱. پژوهشگاه قوه قضاییه، <http://ara.jri.ac.ir/Judge/Text/4873>.



بود حداقل برای این مدت که منافع زن از احتباس خارج شده، مستحق نفقه نیست. چه اینکه از طرف دیگر زوج نیز از منافع وی محروم شده است. مضافاً اینکه زن با عبد مکتسب قابل قیاس نیست. بدین توضیح که در اسلام علاوه بر زوجیت و خویشاوندی، مالکیت یا بردگی نیز از اسباب نفقه است که مولا باید نفقه عبد خویش را بپردازد. بنابراین از آنجا که درآمد زن برخلاف عبد مکتسب برای زوج نیست، این موضوع نیز می‌تواند مؤید دیگری باشد که نفقه زن در زمانی که در احتباس مرد نیست و برای خود کسب مال می‌کند، مطابق قاعده «من اله الغنم فعلیه الغرم» در صورتی که مرد از نظر اقتصادی ضعیف باشد، بر عهده مرد نباشد.

۴-۲-۹. نظریه رعایت حال زوج یا زوجین

مطابق قول مشهور فقهای امامیه در پرداخت نفقه زن، وضعیت زن در نظر گرفته می‌شود و ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی نیز وضعیت زن را معیار تعیین نفقه دانسته است. اما برخی فقها در میزان نفقه، وضعیت مالی مرد را در نظر گرفته‌اند که مقدار نفقه در حالت ایسار و اعسار مرد متفاوت است (حلی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۸۶؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۶؛ مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۵: ۳۱۳) در مذاهب اربعه نیز در تعیین نفقه، وضعیت مرد به تنهایی یا مرد و زن هر دو در نظر گرفته می‌شود (جزیری، ۱۴۱۹، ج ۴: ۶۶۷؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۸: ۱۹۵). قانون احوال شخصیه مصر نیز در ماده ۱۶، وضعیت زوج را معیار تعیین نفقه قرار داده است. از این نظریه چنین استفاده می‌شود که شرایط اقتصادی و نیازمندی خانواده در میزان نفقه تعیین‌کننده است و وضعیت اقتصادی طرفین باید مورد توجه قرار گیرد.

۴-۲-۱۰. تشدید مبانی خانواده

تلاش زوجین در تشدید مبانی خانواده تکلیفی طرفینی است. ماده ۱۱۰۴ قانون مدنی اشعار می‌دارد زوجین باید در تشدید مبانی خانواده با یکدیگر معاضدت نمایند. زندگی امروز نیازمند همکاری و تعاون زن و مرد در اداره زندگی است و در بسیاری از موارد تلاش و کوشش مرد به تنهایی کفایت اداره زندگی به نحو مطلوب را نمی‌نماید. یکی از مواردی که می‌تواند موجب استحکام و تشدید بنیان‌های خانواده شود، معاضدت و همکاری در ابعاد مالی است. بدیهی است که این بدان معنی نیست که زن نیز ملزم باشد بخشی از هزینه‌های زندگی را تأمین کند، بلکه بدین معنا است که زن و شوهر در حد امکانات خود در اداره بهتر خانواده همکاری نمایند.

۱۱-۲-۴. آثار اجتماعی و حقوقی

موضوع مهریه دعاوی متعدد و مشکلات زیادی را برای خانواده‌ها ایجاد کرده و حجم زیادی از پرونده‌های دادگستری را به خود اختصاص داده است و شمار زیادی از زندانیان را زندانیان مهریه تشکیل می‌دهد که موجب شده قانونگذار در ماده ۲۲ قانون حمایت از خانواده در مورد ضمانت اجرای نپرداختن مهریه‌های مازاد بر ۱۱۰ سکه محدودیت قائل شود. با وجود این محدودیت، همچنان مشکلات مالی ناشی از پرداخت مهر باقی مانده و اکنون طرحی با عنوان «طرح اصلاح قانون نحوه اجرای محکومیت‌های مالی و مهریه» در تاریخ ۱۳۹۹/۱۰/۰۳ در مجلس شورای اسلامی ارائه و در دستور کار قرار گرفته است^۱ که این طرح علاوه بر مهریه شامل مواردی همچون «نفقه» نیز می‌شود.

از طرف دیگر توجه به تبعات قانونی و اقتصادی این موضوع، سبب می‌شود بسیاری از جوانان از ازدواج صرف‌نظر نمایند زیرا بوسیله توافق و شروط ضمن عقد مانند شرط اسقاط نفقه نمی‌توانند از بار مالی آن بکاهند. همچنین با توجه به اینکه بسیاری از خانم‌ها از جهت اجتماعی نگاه مثبتی به مقوله ازدواج موقت (که فاقد همه آثار مالی نکاح دائم است) ندارند، سبب می‌شود پدیده‌های همچون ارتباط نامشروع یا همباشی‌های موسوم به ازدواج سفید شکل گیرد که آثار زیانبار آن بر کسی پوشیده نیست.

۱۲-۲-۴- اقتضائات جامعه و سیاست‌گذاری‌های کلان

مسائل اقتصادی و اجتماعی در درازمدت می‌تواند بحران‌های بزرگی برای کشور ایجاد کند که نیازمند توجه جدی و برنامه‌ریزی کلان است؛ چنانکه یکی از بحران‌های جدی و پیش روی کشور بحران سالمندی است. برابر مطالعات انجام شده دلیل اصلی خودداری از ازدواج یا عدم تمایل به فرزندآوری، مشکلات اقتصادی و ناتوانی خانواده‌ها در تأمین هزینه‌های زندگی است (حائری مهریزی و همکاران، ۱۳۹۶: ۶۴۱). این مهم مورد توجه سیاست‌گذاران کشور قرار گرفته، بطوری که تجلی آن در تصویب «قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت» مصوب ۱۴۰۰ دیده می‌شود. این قانون با درک نسبی ریشه این مسئله، تلاش کرده از هزینه‌های فرزندآوری و فرزندپروری بکاهد و از طرف دیگر مشوق‌های اقتصادی برای پدر و مادر ایجاد نماید تا تناسب سنی جمعیت حفظ شود. از این‌رو تمام دستگاه‌های دولتی را مکلف به اجرای این سیاست کرده است (مواد ۱، ۲ و ۷۳ قانون



حمایت از خانواده و جوانی جمعیت). آنچه از این قانون در راستای هدف این نوشتار قابل استفاده می‌باشد این است که؛ علاوه بر اینکه این قانون، در مسائل مالی نقش هر یک از زن و مرد را به طور جداگانه در نظر داشته، زنان را تشویق به خانه‌نشینی و فرزندآوری از محل انفاق نکرده، بلکه توجه ویژه به نقش اقتصادی زنان در خانواده داشته است. این قانون امتیازاتی همچون اولویت در استخدام، منع از تعدیل نیروی سازمان‌ها نسبت به زنان دارای چند فرزند و یا باردار (تبصره ماده ۱۵)، افزایش حقوق سالانه (ماده ۱۶) و انواع دیگر مشوق‌های اقتصادی از تأمین مسکن تا اولویت دریافت خودرو را در خود جای داده که همگی حکایت از توجه به نقش عملی و مؤثر زنان در مسائل مالی خانواده دارد. موضوع نفقه و هزینه‌های خانوار که بخش مهم اقتصاد خانواده است را نیز نمی‌توان جدای از این قانون دانست که البته به خوبی در قانون مذکور و سیاست آن قابل مشاهده است.

در برخی از کشورهای اسلامی همچون اندونزی باتوجه به جایگاه اقتصادی زنان در جامعه و اقتضائات خاص اقتصادی، نظریه مشابهی بر پایه منابع اسلامی مطرح و تقویت شده است. (Muthmainnah, 2020: 47).

نتیجه‌گیری

احکام قرآن براساس حکمت و متناسب با فطرت خدادادی و عقلانیت بنا شده است. این رمز جاودانگی قرآن است. یکی از تکالیف قرآن در حوزه خانواده پرداخت نفقه است که فقها براساس شرع مقدس آن را از آثار نکاح دائم می‌دانند. توجه به معنای لغوی و بُعد زبان‌شناسی ماده «نفق» اثبات می‌کند در فرهنگ قرآنی واژه نفقه و مشتقات آن بیشتر در مقابل واژه «خصاصه» حامل معنا می‌شود و در نهایت معنای آن «پُر کردن چاله و شکاف فقر و نیاز» است. اصلی‌ترین مبنای قرآنی نفقه آیه ۳۴ سوره نساء است که با تحلیل واژگان کلیدی و لحن و حال و هوای نزول و سیاق، این معنا را می‌رساند که مردان به واسطه بخشش مالی بر زنان برتری دارند و باید خدمتکار زوجه خود باشند. در تحلیل «برتری» اثبات شد که مراد قوت بدنی است که لازمه‌ی کسب درآمد و اشتغال آن زمان بوده و زنان به واسطه ظرافت خلقت، توانایی کسب درآمد مانند مردان را نداشته و در نتیجه نیاز مالی داشتند. با بررسی روایات موجود در موضوع نفقه، فلسفه نیاز زن در لزوم وجوب نفقه از طرف مرد تأیید می‌شود. همچنین از نظر فقهی با مبنای «عَوَضِ احتباس» و «احتیاج» و ادله‌ای از جمله: غیر تعبدی بودن حکم نفقه، غیر معاوضی بودن نفقه، نظریه صحت شرط عدم نفقه، حق بودن نفقه، ارتکاز عرفی، ملاک نفقه عبد مکتسب و اقارب، نظریه رعایت حال زوج یا زوجین، تشدید مبنای خانواده و اقتضای زندگی امروز و آثار اجتماعی و حقوقی، بیانگر این مسئله است که تکلیف نفقه براساس نیاز زن است که در صورت وجود نیاز، وجوب پرداخت آن قطعی و حق زن است و در صورت بی‌نیازی به سبب اشتغال و... می‌تواند از گرفتن این حق صرف نظر کند و با بازگشت به نیازمندی، حکم نیز به وجوب قطعی تغییر می‌کند. چنین نظری در برخی از کشورهای اسلامی نیز مطرح شده است. قوانین مصوب اخیر به ویژه در حوزه سیاست جمعیتی کشور، به خوبی دلالت بر به رسمیت شناختن مشارکت زنان در اقتصاد خانواده و مسائل مالی آن دارد. براین اساس درحالت بی‌نیازی زن به سبب اشتغال و فقر مرد، در صورت مطالبه حکم الزام می‌تواند زایل شود و این مورد، شامل توافق زوجین نمی‌شود بلکه مطالبه همسر علی‌رغم بی‌نیازی خود و نیازمندی شوهر است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

نهج البلاغه (صبحی صالح).

- ایزدی فرد، علی‌اکبر و همکاران، (۱۳۹۲ش)، *وضعیت حقوقی شرط عدم نفقه در نکاح دائم*، آموزه‌های فقه مدنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۸.
- ایزدی فرد، علی‌اکبر و همکاران، (۱۳۹۳ش)، *اشتغال زوجه و تاثیر آن بر نفقه*، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱۰.
- آملی، میرزا هاشم، (۱۴۰۶ق)، *المعالم المأثورة*، قم: مؤلف الكتاب.
- بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، (۱۳۶۱ش)، *مخزن العرفان در تفسیر القرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- پورعبدالله، کبری، (۱۳۹۰ش)، مبنای فقهی نفقه و آثار حقوقی ناشی از آن، «دو فصلنامه فقه و حقوق خانواده»، شماره ۵۴.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، *الصاحح*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، (۱۴۱۸ق)، *ریاض المسائل*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- حائری مهریزی، و همکاران، (۱۳۹۶ش)، دلایل تمایل و عدم تمایل به فرزندآوری در میان مردم شهری و روستایی ایران: یک مطالعه ملی، «نشریه پایش»، دوره ۱۶، شماره ۵.
- حقی برسوی، اسماعیل، (بی‌تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
- حکیم، سید محمد سعید طباطبایی، (۱۴۱۵ق)، *منهاج الصالحین*، بیروت: دارالصفوة.
- حیدرنیا، محسن و مسعود شادمان، (۱۳۹۲ش)، بررسی تاریخی وضعیت اجتماعی زنان در جزیره العرب تا سال ۶۰۰ میلادی، «فصلنامه مسکویه»، سال ۸، شماره ۲۷.
- خوانساری، سید احمد بن یوسف، (۱۴۰۵ق)، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
- خوبی، سید ابو القاسم موسوی، (۱۴۱۰ق)، *منهاج الصالحین*، قم: نشر مدینه العلم.
- رشیدالدین میبیدی، احمد بن ابی سعد، (۱۳۷۱ش)، *کشف الأسرار و عده الابرار*، تهران: انتشارات امیر کبیر، پنجم.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سبزواری، سید عبد‌الأعلی، (۱۴۱۳ق)، *مهذب الأحکام*، قم: مؤسسه المنار، چهارم.
- سبزواری، سید عبد‌الأعلی، (بی‌تا)، *جامع الأحکام الشرعیة*، قم: مؤسسه المنار، نهم.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی‌تا)، *بحرالعلوم*، بی‌جا.
- سوره‌آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، (۱۳۸۰ش)، *تفسیر سوره‌آبادی*، تهران: فرهنگ شهر نو.
- شافعی، ابوعبدالله محمد بن إدريس، (۲۰۰۶م)، *تفسیر الإمام الشافعی*، المملكة العربیة السعودیة: دار التدمریة.
- شعبانی، محمدحسین و همکاران، (۱۳۹۴ش)، بررسی فقهی ماهیت وجودی نفقه زوجه و کمیت و کیفیت آن در مذاهب خمس، «فصلنامه حبل‌المتین»، شماره ۱۳.
- شوشتری، محمد تقی، (۱۴۰۶ق)، *النجعة فی شرح اللمعة*، تهران: کتابفروشی صدوق.
- انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سوم.
- فیض کاشانی، محمد مولی محسن، (۱۴۱۸ق)، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین.
- فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر، دوم.
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، *تفسیر أحسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.

- قرشی، علی اکبر، (۱۴۱۲ ق)، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ ششم.
- قمی مشهدی، محمد بم محمد رضا، (۱۳۶۸ش)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی. ابن جزی غرناطی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، *کتاب التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت: شرکت دار الأرقم بن ابی الأرقم.
- ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد کاتب بغدادی، (۱۴۱۶ق)، *مجموعه فتاوی ابن جنید*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، (۱۳۸۸)، *المغنی*، مکتبه القاهره.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابن هائم، شهاب الدین احمد بن محمد، (۱۴۲۳ق)، *التبیان فی تفسیر غریب القرآن*، بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- اصفهانی، ابو الفرج، (۱۴۱۵ ق)، *الأغانی*، بیروت، دار احیاء التراث عربی.
- امروالقیس، (۱۴۲۵ق)، *دیوان امری القیس*، تحقیق: عبدالرحمن المصطاوی، بیروت، لبنان: دارالمعرف.
- بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، (۱۴۰۵ق)، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، *لباب التاویل فی معانی التنزیل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن محمود، (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بلاغی، سید عبدالحجت، (۱۳۸۶ق)، *حجه التفاسیر و بلاغ الإکسیر*، قم: انتشارات حکمت.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار احیاء التراث.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *أنوارالتنزیل و أسرار التاویل*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- تستری، ابومحمد سهل بن عبدالله، (۱۴۲۳ق)، *تفسیر تستری*، بیروت: منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیه.
- جزیری، عبد الرحمن، (۱۴۱۹ق)، *الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام*، بیروت: دارالتقلین.
- جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، *احکام القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، (۱۴۲۳ق)، *موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت علیهم السلام*، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- جواد علی، (۱۹۷۶م)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بیروت: دارالعلم للملایین و بغداد مکتبه النهضة، دوم..
- حلی فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، (۱۳۸۷ق)، *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- حلی، ابن ادربیس، (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حلی، مقداد بن عبد الله سیوری، (۱۴۰۴ق)، *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، قم: انتشارات کتابخانه آیه



- الله مرعشی نجفی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ ق)، *قرب الإسناد*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
 - زهير صعب، (بی تا)، *تطور بنی الأسره العربيه*، بی جا: الأنماء العربی.
 - سبزواری محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، (۱۴۲۳ق)، *کفاية الأحكام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 - شاکر، محمدکاظم، (۱۳۹۴ش)، *اندیشه های قرآنی*، قم: آیین احمد علیه السلام.
 - شبر، سید عبدالله، (۱۴۰۷ق)، *الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین*، کویت: مکتبه الألفین.
 - حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، *وسائل الشعیبه*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
 - شیرازی، ناصر مکارم، (۱۴۲۷ق)، *الفتاوی الجديدة*، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، دوم.
 - طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم.
 - طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، دوم.
 - طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷ش)، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
 - طبرسی، امین الإسلام، (۱۴۱۰ق)، *المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف*، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
 - طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
 - طرابلسی ابن براج، عبد العزیز، (۱۴۰۶ق)، *المهذب*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 - طوسی، محمد، (۱۴۱۵ ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 - طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق)، *الأملی*، قم: دارالثقافه.
 - طوسی ابو جعفر، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ق)، *المبسوط فی فقه الإمامیه*، تهران: المکتبه المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریه، تهران؛ ایران، سوم.
 - طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحكام (تحقیق خراسان)*، محقق - مصحح: خراسان، حسن الموسوی، تهران.
 - طهرانی (کاتوزیان)، محمد علی، (۱۳۸۳ش)، *فرهنگ کاتوزیان*، تهران: دادگستر نشر.
 - عاملی، علی بن حسین، (۱۴۱۳ق)، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، قم: دار القرآن الکریم.
 - عاملی محقق ثانی، علی بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، دوم.
 - عاملی، شهید ثانی زین الدین بن علی، (بی تا)، *رسائل الشهد الثاني* (ط: القدیمة)، قم: کتابفروشی بصیرتی.
 - عاملی، محمد بن علی موسوی، (۱۴۱۱ق)، *نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام*، قم: دفتر ققی، سید صادق حسینی روحانی، (۱۴۱۲ق)، *فقه الصادق علیه السلام (لروحانی)*، قم: مدرسه امام صادق علیه السلام.
 - ققی، سید محمد حسینی روحانی، (۱۴۱۷ق)، *المسائل المنتخبة*، کویت، شركة مکتبه الألفین.
 - کاشانی، محمد بن مرتضی، (۱۴۱۰ق)، *تفسیر المعین*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 - کاتوزیان، ناصر، (۱۳۹۸ش)، *فلسفه حقوق*، تهران: گنج دانش.
 - مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۴ق)، *کتاب النکاح*، تحقیق و تصحیح محمدرضا حامدی و مسعود مکارم، قم: مدرسه امام علی علیه السلام.
 - -----، (۱۳۷۴ ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ اول.

- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، (۱۴۱۵ق)، *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، (۱۴۱۶ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ملاحویش، آل غازی عبدالقادر، (۱۳۸۲ق)، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی.
- کلودانی حنبلی، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن حسن، (۱۴۳۰ق)، *شرح القصیده الدالیه*، بی‌جا: دارابن جوزی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، *الکافی (ط: الإسلامیة)*، محقق - مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چهارم.
- کیدری قطب الدین، محمد بن حسین، (۱۴۱۶ق)، *إصباح الشیعة بمصباح الشریعة*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸ق)، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادہ*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، دوم.
- لنکرانی، محمد فاضل موحدی، (۱۴۲۲ق)، *الأحكام الواضحة*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چهارم.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، (۱۴۲۳ق)، *کفایة الأحكام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- محلی، جلال الدین و جلال الدین سیوطی، (۱۴۱۶ق)، *تفسیر الجلالین*، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- محمدی، مرتضی، (۱۳۸۳ش)، ازدواج، نفقه و تمکین، *مطالعات راهبردی زنان*، شماره ۲۵.
- مشکور، محمد جواد، (۱۳۵۷ش)، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، بنیاد فرهنگ ایران.
- مشیری، مهشید، (۱۳۷۱ ش)، *فرهنگ الفبایی قیاسی زبان فارسی*، تهران: سروش.
- مصطفوی، حسن، (بی‌تا)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیه؛ مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، سوم.
- مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۱ق)، *فقه الإمام الصادق علیه السلام*، قم: مؤسسه انصاریان، دوم.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، (بی‌تا)، *زیده البیان فی أحكام القرآن*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- نجفی صاحب الجواهر، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، هفتم.
- نجفی کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی، (۱۳۵۹ق)، *تحریر المجلة*، نجف: المكتبة المرتضویة.
- نحاس، ابوجعفر، احمد بن محمد، (۱۴۲۱ق)، *اعراب القرآن*، بیروت: منشورات محمد علی بیضون- دارالکتب العلمیه.
- نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- وجدانی فخر، قدرت الله، (۱۴۲۶ق)، *الجواهر الفخریة فی شرح الروضة البهیة*، قم: انتشارات سما قلم، دوم.
- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، (۱۴۲۲ق)، *العروة الوثقی مع تعالیک الإمام الخمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
- وات، مونتگمری، (۱۳۷۹ش)، عربستان پیش از اسلام، مترجم: علی ناظمیان فرد، *مجله تاریخ اسلام*، شماره ۴.
- Muthmainnah, Y., & Khaidir, R. Z. (2020). An Islamic Legal hermeneutics on Nafaqah during the Covid19: Pandemic. *Ulumuddin Journal of Islamic Legal Studies*, 1(2).



Quran, Culture And Civilization

forth year, first number /Consecutive Eleventh / Spring 2023

ISSN: 3356-2783

- The theoretical model of optimal information in the issue of water crisis with an emphasis on the teachings of the Holy Quran
Mehran Fuladinejad • Ali Mohammad mazidi • Hosein Eslami
- Conceptualization of the Quranic phrase "Esmuho Ahmad" with the approach of analyzing verbal and non-verbal evidence
Ahmad Omidvar • Masoud Eghbali • Majid Chehri
- Typology of the differences between the Sahaba and Amsar Masahef and their influence on the creation of readings
Morteza Ghasemi hamed • Mojtaba Mohammadi Envigh
Mohammadreza Pircheragh
- The capacities of civilization in the Qur'anic story of Hazrat Adam, peace be upon him
Rouhollah Saeidi Fazel • Hasan Kharaghani • Mohammad Ebrahim Roshan Zamir
- Analysis of the Qur'anic culture "Estinas" in Surah Noor based on the opinions of commentators
Maryam Sadat Sajadi Jazi • Amir Ahmad Nejad • Mahdi Habibollahi
- Studying the implications of the Qur'anic, narrative and jurisprudential foundations of women's alimony in the light of women's economic position;
(Reinterpretation based on the contemporary culture of descent and current culture)
Farzad Dehghani • Abdolazim Khoroushi



University of Quranic Studies and Sciences
Isfahan Faculty of Quranic Sciences