

فکر و تمدن قرآن

سال چهارم / شماره ۴ / پیاپی ۱۴ / زمستان ۱۴۰۲
شماره شاپا الکترونیک: ۳۳۵۶ - ۲۷۸۳
فصلنامه علمی



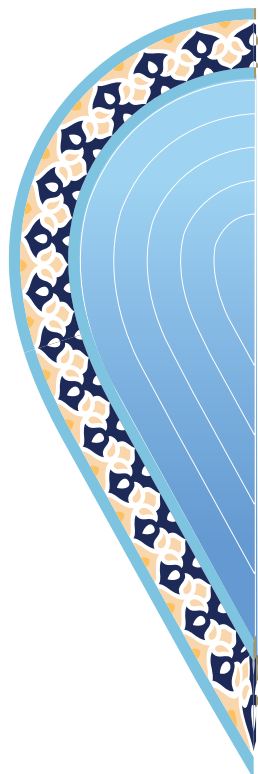
دانشگاه علوم قرآنی اصفهان

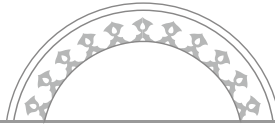


- ◆ نقد اندیشه موعودگرایی هانری کرین از منظر قرآن و روایات
سید کریم خوب بین خوش نظر، محمدرضا فاضلی
- ◆ نقش داستان حضرت موسی علیه السلام بر تثبیت قلب پیامبر صلی الله علیه و آله بر اساس سوره نمل
خدیجه احمدی بیغش، زینب تبریزی
- ◆ بررسی موانع و راهکارهای ارتقای مشارکت سیاسی در قرآن
علی آقاجانی
- ◆ نگاه دوسویه به جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی داستان موسی و خضر علیهم السلام
زهرا خلیلیان، رضا سعادت نیا
- ◆ تأثیر فرهنگ‌سازی با تکیه بر سنت‌های الهی موجود در آیه 7 سوره ابراهیم، بر ایجاد نشاط فاطمه خاشعی، مهدی حبیب‌الهی، محمدرضا شمشیری
- ◆ تبیین مفاهیم بنیادین «بلد، «مدینه» و «قریه» در قرآن کریم پیرامون شهر و فرهنگ شهرنشینی با تأکید بر متون اسلامی*
زهرا گدخدایی، محمدرضا حاجی اسماعیلی مهدی مطیع
- ◆ ارزیابی ترجمه الهی قمشه‌ای بر اساس نظریه آنتوان برمن (موردپژوهی سوره مریم علیه السلام)
عبدالوحید نویدی، نعم عموری، حسین گلی



فکر آرن
فرسنا و تمدن





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

سال چهارم / شماره ۴ / پیاپی ۱۴ / زمستان ۱۴۰۲

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

ویراستار ادبی: دکتر روح الله ناظمی
روابط عمومی: مجتبی میرزاخانی

مترجم انگلیسی: دکتر مهدی حبیب الهی

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

آدرس دفتر فصل نامه: 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

شبهه نامه نگارشی مقالات: در سایت فصل نامه WWW.qcc.quran.ac.ir

«این نشریه حاصل فعالیت مشترک دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی اصفهان) و انجمن علمی اعجاز قرآن ایران است.»

اعضای هیئت تحریریه

محمد علی چلونگر

استاد گروه تاریخ و ایرانشناسی دانشگاه اصفهان

محسن دیمه‌کار گراب

دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمد حسین رجیبی دوانی

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه امام حسین (ع)

نصراله شاملی

استاد زبان و ادبیات دانشگاه اصفهان

نعمت الله صفری فروشانی

استاد گروه تاریخ جامعه المصطفی العالمیه

رحمان عشریه

دانشیار تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمد علی مهدوی راد

دانشیار فقه و اصول پردیس فارابی دانشگاه تهران

سید محمد نقیب

دانشیار تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

اعضای هیئت تحریریه بین‌الملل

هادی عبدالنبی محمد التیمی، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه نجف اشرف

عمار عبودی محمد حسین نصار، استاد گروه تاریخ دانشگاه کوفه

ارزیابان علمی

- محمد اصغریان دستتانی
- حمید الهی دوست
- فاطمه ایبک آبادی
- زهرا آبیار
- نفیسه آذربایجانی
- مهدی آریانفر
- علی آهنگ
- زهره بابا احمدی میلانی
- احمد بنیادی نائینی
- محمد بید هندی
- زهرا پورشعبانیان
- فائزه تقی پور
- مجید جعفریان
- مهدی حبیب الهی
- آمنه حدادی
- سید کریم خوب بین خوش نظر
- منصور داداش نژاد
- حامد دژآباد
- حمید دوازده امامی
- محسن دیمه کار گراب
- طیبه رستمی
- محسن رفعت
- الهام زرین کلاه
- عباس زمانی
- فاطمه ژیان
- رضا سعادت نیا
- هادی سلیمانی ابهری
- نصراله شاملی
- رحمت شایسته فرد
- شهاب شهیدانی
- داوود صائمی
- داوود صفا
- نعمت اله صفری فروشانی
- علی عابدی
- سعید عبیری
- انسیه عسگری
- سید احمد عقیلی
- سیدضیاءالدین علیاناسب
- آرمان فروهی
- علی فقیه
- مجتبی قربانیا
- حسن کاظمی
- علیرضا کاوند
- علی کمیلی پور
- محمد محقق
- مسعود مطهری نسب
- امیر مقامی
- اصغر منتظر القائم
- سیدهاشم موسوی
- سید محمد علی میرصانعی
- حمید نادری قهفرخی
- روح اله ناظمی
- حامد نظرپور
- حسنعلی نوروزی آزارکی
- حسنا ورمقانی
- بهمن هادیلو
- عباس یوسفی تازه کندی



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) مولفه‌های 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) تأثیرات 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

- نقد اندیشه موعودگرایی هانری کرین از منظر قرآن و روایات
سید کریم خوب بین خوش نظر _ محمدرضا فاضلی ۸
- نقش داستان حضرت موسی علیه السلام بر تثبیت قلب پیامبر صلی الله علیه و آله بر اساس سوره نمل
خدیجه احمدی بیغش _ زینب تیریزچی ۳۰
- بررسی موانع و راهکارهای ارتقای مشارکت سیاسی در قرآن
علی آقاجانی ۵۴
- نگاه دوسویه به جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی داستان موسی و خضر علیهما السلام
زهرا خلیلیان _ رضا سعادت نیا ۸۰
- تأثیر فرهنگ‌سازی با تکیه بر سنت‌های الهی موجود در آیه ۷ سوره ابراهیم، بر ایجاد نشاط و امید در جامعه
فاطمه خاشعی _ مهدی حبیب الهی _ محمد رضا شمشیری ۱۱۱
- تبیین مفاهیم بنیادین «بلد»، «مدینه» و «قریه» در قرآن کریم پیرامون شهر و فرهنگ شهرنشینی با تأکید بر متون اسلامی
زهره کدخدایی _ محمدرضا حاجی اسماعیلی _ مهدی مطیع ۱۳۴
- ارزیابی ترجمه الهی قمشه‌ای بر اساس نظریه آنتوان برمن (موردپژوهی سوره مریم)
عبدالوحید نویدی _ نعیم عموری _ حسین گلی ۱۵۸

تذکر: ترتیب مقالات بر اساس زمان پذیرش مقاله می باشد

Critique of Henry Corbin's Messianic Thought from the Perspective of the Quran and Hadiths*

Received: 2023/06/29
Accepted: 2023/08/31

10.22034/JKSL.2023.403953.1221 
20.1001.1.27833356.1402.4.4.1.8 

**Seyyed Karim Khoubbin Khoshnazr
***Mohammad Reza Fazeli

Type of Article: Researching

Abstract

One of the central themes garnering serious attention from Western scholars and thinkers in the realm of Islamic studies is the doctrine of messianism. Henry Corbin stands out as a highly acclaimed scholar who has placed research on the messianic doctrine at the forefront of his Islamic studies. Therefore, delving into his ideas, especially the concept of messianism, holds considerable significance. What warrants particular consideration in the Islamic thought space is the question of how far Corbin has managed to grasp the core and reality of messianic thought from the perspective of the Quran and narrations during his Islamic studies. This paper endeavors, using a descriptive-analytical approach, to examine Corbin's messianic thought and assess the alignment of his views with the teachings of the Quran and narrations. The research findings indicate that Corbin's messianic thought has positive aspects such as employing phenomenological methods in research, focusing on the emergence of Imam Mahdi (AS) as the manifest revealer of the inner dimensions of religion, considering Imam Mahdi (AS) as the manifestation of the essence of God, and challenging the illusions of fraudulent claimants. However, it also reveals negative aspects like neglecting the establishment of justice in the mission of Imam Mahdi (AS), overlooking the responsibilities of the Awaited in the realm of the mission of Imam Mahdi (AS), susceptibility to the theory of

*. This article is taken from the master's thesis of "Mohammedreza Fazli" under the title "Critical analysis of the messianic thought of Henry Karbon and Seyyed Hossein Nasr from the perspective of the Qur'an and hadiths" which was written under the guidance of "Dr. Seyyed Karim Khoubbin Khoshnazr, Faculty of the University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran, Tehran.

** . Assistant Professor of the Department of Quranic Interpretation and Sciences at the University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran.

***. Master's graduate from the University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran, Faculty of Quranic Sciences, Tehran, Iran. (Corresponding Author). doostetabiat15@gmail.com





the Hurqolya in describing the time and place of Imam Mahdi's (AS) life, and over-reliance on the Khutbat al-Bayan in the discussion of the perfect human. The data collection method employed in this research is library-based.

Keyword: Messianism, Henry Corbin, Quran, Narrations, Hurqolya cosmology.

How to cite

Khoubbin Khoshnazar, S. K., Fazeli, M. R. (2024). Critique of Henry Corbin's Messianic Thought from the Perspective of the Quran and Hadiths. *Quran, Culture And Civilization*, 4(4), 8-29. doi: 10.22034/jksl.2023.403953.1221

نقد اندیشه موعودگرایی هانری کربن از منظر قرآن و روایات*



سید کریم خوب بین خوش نظر**
محمد رضا فاضلی***

10.22034/JKSL.2023.403953.1221
20.1001.1.27833356.1402.4.4.1.8



دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۸
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۹

مقاله: پژوهشی

چکیده

یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که مورد اهتمام جدی اندیشمندان و متفکران غربی در فضای مطالعات اسلامی قرار گرفته، اندیشه موعودگرایی است. هانری کربن از جمله اندیشمندان پرآوازه‌ای است که پژوهش در مورد دکترین موعودگرایی را در صدر مطالعات اسلامی خود قرار داده است و لذا پرداختن به اندیشه‌های وی، به ویژه ایده موعودگرایی، اهمیت بسزایی دارد. آنچه توجه به آن در فضای اندیشه اسلامی بسیار ضروری می‌نماید این پرسش است که کربن در سیر مطالعات اسلامی خویش، به چه میزان توانسته است به کُنه و حقیقت اندیشه موعودگرایی از منظر قرآن و روایات راه یابد؟ نوشتار حاضر کوشیده است با استمداد از روش توصیفی تحلیلی، اندیشه موعودگرایی کربن و میزان انطباق دیدگاه وی با آموزه‌های قرآن و روایات را بررسی کند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که اندیشه موعودگرایی کربن نقاط مثبتی مانند استفاده از روش پدیدارشناسی در پژوهش، توجه به ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه له به عنوان آشکارکننده زوایای باطنی دین، در نظر گرفتن امام عصر عجل الله تعالی فرجه له به عنوان تجلی ذات خداوند و تقض توهمات مدعیان دروغین و نیز نقاطی منفی از جمله بی‌توجهی به اقامه عدل در رسالت امام عصر عجل الله تعالی فرجه له، بی‌توجهی به وظایف منتظران در حوزه رسالت امام عصر عجل الله تعالی فرجه له، تأثیر پذیری از نظریه عالم هورقلیا در بیان زمان و مکان زندگی امام عصر عجل الله تعالی فرجه له، استناد صرف به

*. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد «محمد رضا فاضلی» تحت عنوان «تحلیل انتقادی اندیشه موعودگرایی هانری کربن و سید حسین نصر از منظر قرآن و روایات» است که با راهنمایی «دکتر سید کریم خوب بین خوش نظر» در «دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران» انجام پذیرفته است.

** استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران - ایران. (نویسنده مسئول)





خطبه البیان در بحث انسان کامل دارد. روش گردآوری داده‌ها در این پژوهش کتابخانه‌ای است.
واژگان کلیدی: موعودگرایی، هانری کرین، قرآن، روایات، عالم هورقلیا.

استناد به این مقاله:

خوب بین خوش نظر، سید کریم، فاضلی، محمدرضا. (۱۴۰۲). نقد اندیشه موعودگرایی
هانری کرین از منظر قرآن و روایات. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۴(۴)، ۸-۲۹. doi:
10.22034/jksl.2023.403953.1221



۱. بیان مسئله

به اندیشه موعودگرایی نه تنها در اسلام، بلکه در سایر ادیان ابراهیمی، به شکل‌های گوناگونی اشاره شده است؛ به این دلیل، متفکران و اندیشمندان حوزه مطالعات دینی، اعم از یهودیت و مسیحیت و اسلام، در این خصوص مطالعات و پژوهش‌هایی داشته‌اند. یکی از این اندیشمندان هانری کربن است که بخشی از عمر خویش را در ایران، صرف مطالعه و تحقیق و بررسی در حوزه‌های عرفان، فلسفه اسلامی، اسلام شیعی و موعودگرایی کرد و توانست با اندیشه‌ورزی‌های پر از جدّ و جهد خویش، به خوبی جایگاه خود را در بین اندیشمندان دوران معاصر پیدا کند؛ لذا پرداختن به اندیشه‌های وی در زمینه مطالعات اسلامی و به خصوص دکترین موعودگرایی، اهمیت ویژه‌ای دارد. وی همچنین توفیق یافت نتایج مطالعات پر دامنه خویش در زمینه مباحث اسلام شیعی و فلسفه و عرفان اسلامی و موعودگرایی را به جهان غرب بشناساند و افق جدیدی را برای غربیان بگشاید. پر واضح است که آموزه‌های قرآن و روایات، میزان و محک قابل اعتماد و بی‌بدیلی برای سنجش و ارزیابی آرا و اندیشه‌های بشری در حوزه مطالعات اسلامی است؛ از این رو، نوشتار حاضر با روش توصیفی تحلیلی و گردآوری اسنادی کتابخانه‌ای منابع و داده‌ها، در صدد پاسخگویی به این پرسش است که اندیشه موعودگرایی کربن، به‌رغم همه مطالعات درخور توجه و قابل تقدیر وی، به چه میزان با آموزه‌های قرآن و روایات منطبق است؟ بنابراین، سنجش و بررسی اندیشه موعودگرایی کربن از منظر آموزه‌های قرآن و روایات، دغدغه و رسالت اصلی این نوشتار است.

برخی از پژوهش‌های انجام شده در موضوع موعودگرایی از منظر اندیشمندان، در قالب کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها و مقالات انجام شده است. در خصوص کتابها می‌توان به کتابی با عنوان ذهنیت مستشرقین: پژوهشی در اصالت اندیشه مهدویت و نقد گفتار شرق‌شناسان تألیف عبدالحسین فخاری اشاره کرد. نویسنده در این کتاب آثار اندیشمندان در موضوع مهدویت را بررسی و انگیزه‌های آن‌ها را در ارائه تفسیرهای ناصوابی که از این باور راستین ارائه کرده‌اند، پی‌جویی می‌کند. کتاب یادشده از رعایت اختصار، استناد، استحکام بحث‌ها و بیان ساده و گاهی حماسی در این خصوص برخوردار است (فخاری، ۱۳۸۵ ش، ۱۵-۱). در خصوص پایان‌نامه‌ها، می‌توان به پایان‌نامه‌ای با عنوان بررسی و نقد آراء مستشرقان در خصوص موعودگرایی شیعی: با تأکید بر آثار و اندیشه‌های دکتر عبدالعزیز ساشادینا نوشته فرهاد مصطفوی اشاره کرد. این پژوهش به تطبیق آرای اندیشمندان

با منابع معتبر شیعی و نظر علمای شیعه می‌پردازد و مطلب اصلی پژوهش بر نظرات دکتر ساشادینا در کتاب ایشان با عنوان عقیده مهدویت در تشیع دوازده‌امامی قرار گرفته است. مطالب این تحقیق به صورت کتابخانه‌ای گردآوری و با رویکرد توصیفی تحلیلی و مقایسه‌ای تألیف گردیده است (مصطفوی، ۱۳۹۳، ش، ۱-۵). در رابطه با مقالات نیز می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «پیدا و پنهان دیدگاه مستشرقان در حیطه مهدویت» نوشته مسعود حکیمیان و محمد مهدی حکیمیان اشاره کرد. نویسندگان در این مقاله به دو نظریه متفاوت از دو گروه شرق‌شناس درباره مهدویت اشاره می‌کنند. دارمستر مهدویت را اسطوره‌نگاری می‌داند و افرادی مانند فلوتن و کربن نقطه مقابل این نظریه بودند و به تقویت دیدگاه اسلام شیعی پرداختند. نویسندگان در نهایت تأکید می‌کنند که مستشرقان باید از دیدگاه قرآن و احادیث به مهدویت بنگرند (حکیمیان، ۱۳۹۷، ش، ۴۹-۶۰). به‌رغم نگارش آثار مفید و قابل‌توجه در حوزه موعودگرایی از منظر اندیشمندان غربی، با مطالعه کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها و مقالات مختلف، معلوم می‌شود، اثری که به بررسی اندیشه موعودگرایی هانری کربن از منظر قرآن و روایات پرداخته باشد، تاکنون مورد توجه محققان قرار نگرفته است.

۲. مفهوم‌شناسی

«مهدویت» از نظر لغوی مصدر جعلی از اسم «مهدی» و در واقع ناظر به امام غایب است. این واژه در اصطلاح به معنای اعتقاد و باور به وجود امام عصر عجل الله فرجه و نیز اندیشه‌ای است که منتسب به امام زمان عجل الله فرجه باشد (حسینی دشتی، ۱۳۸۵، ش، ۵، ج ۶۱۶).

«موعود» اسم مفعول و به معنای «وعده‌داده‌شده» است. تعبیر «وَالْيَوْمَ الْمَوْعُودِ»^۱ در قرآن کریم اشاره به روز قیامت است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۶، ش، ۸۷۶). «موعود مصدر به معنی وعده، نوید دادن، لقبی از القاب حضرت صاحب‌الزمان عجل الله فرجه» است (دهخدا، ۱۳۷۳، ش، ۱۴، ج ۱۹۲۶۸).

«موعودگرایی» به معنای معتقد بودن به ظهور مسیح به‌عنوان نجات‌دهنده یا آزادی‌بخش فرقه‌ای از مردم^۲ و باور داشتن موعود به‌عنوان نجات‌دهنده است (باقرنژاد، ۱۳۹۷، ش، ۱۶). موعودگرایی در ادیان یهودیت و مسیحیت و اسلام اسامی متفاوتی دارد. یهودیان منجی موعود را «ماشیح»^۳ نامیده‌اند

۱. «وَالْيَوْمَ الْمَوْعُودِ» (بروج: ۲).

۲. www.dictionary.com

Masih. 3



که به معنای «تدهین شده» است. در مسیحیت منجی موعود را «مسیحا» نامیده‌اند که ترجمه عبری واژه «ماشیح» است و دلالت بر پادشاهی می‌کند و به سلطنت او با مسح روغن مقدس اشاره دارد. موعود در اسلام با القاب «مهدی» یعنی هدایت‌شده و «قائم» به معنای قیام‌کننده آمده است (صبغیان، ۱۳۸۵ ش، ۳۰).

۳. مؤلفه‌های موعودگرایی در دیدگاه کربن

کربن در میان اندیشمندان، نظرات مهم و قابل توجهی را در موضوع موعودگرایی مطرح کرده است. موعودگرایی از منظر کربن ساختار و انتظام معنایی و محتوایی مشخصی دارد و روش پژوهشی وی در این خصوص «پدیدارشناسی» است.

۳-۱. پدیدارشناسی

برخی متفکران در حوزه موعودگرایی با روش تاریخی‌گری پژوهش کرده‌اند؛ اما روش کربن در این حوزه پدیدارشناسانه است. به گفته هایدگر، در پدیدارشناسی سعی می‌کنیم موقعیتی فراهم کنیم تا خود شیء خود را نشان دهد و با مفاهیم نارسا و مبهم، در خفا و حجاب نیفتند. برای مثال، وقتی یک مرد جنگلی از جنگل صحبت می‌کند، یا یکی از ساکنان کویر از کویر سخن می‌گوید، باید پرسید آن جنگل و آن کویر برای آن‌ها چگونه پدیدار می‌شود؛ نه اینکه ما به آن‌ها از ورای مفاهیم پیش ساخته شده بنگریم و تاویل نکنیم (کوروز، ۱۳۷۸ ش، ۲۶-۲۵). یا به تعبیر آنه ماری شیمل، محقق در روش پدیدارشناسانه می‌کوشد با این روش به کانون یک دین وارد شود و به درونی‌ترین امر مقدس هر دین دست یابد (شیمل، ۱۳۷۶ ش، ۳۶). کربن در این روش به جای آنکه نظرات و باورهای خود و غیرمسلمانان را در خصوص موعودگرایی در نظر بگیرد و با این پیش فرض وارد بحث شود، موعودگرایی را در خود آموزه‌ها و منابع اسلامی و آرای علمای تشیع بررسی می‌کند.

۳-۲. شخصیت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه

کربن شخصیت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه را این گونه معرفی می‌کند:

امام عصر عجل الله تعالی فرجه برای حواس ظاهری ناپیدا، ولی حاضر در قلب مؤمنان است. او که فرزند امام یازدهم امام حسن عسکری علیه السلام و نرجس از امیرزادگان بوزانطیه (بیزانس) است و در

قلب ارادت شیعیان پارسا و تأمل حکما قرار دارد. او را امام منتظر، مهدی و قائم قیامت نیز نامیده‌اند (کربن، ۱۳۷۷ش، ۱۰۳).

وی، معتقد است، امام مظهر وجود باری تعالی و تجلی ذات خداوند است و تذکر می‌دهد که این مظهریت نباید با مفهوم تجسد خداوند که در حکمت الهی دین مسیح مقبول است، اشتباه گرفته شود؛ زیرا اگر این دو مفهوم از هم تفکیک نشود، ممکن است همان انحرافی که برای مسیحیت در مباحث کلامی و ایدئولوژی با طرح عقیده تثلیث پدید آمد، برای اسلام نیز پدید آید. کربن در ادامه متذکر می‌شود که نزد شیعه امامیه، مظهریت مزبور، در شخصیت‌های مقدس دوازده امام است که آخرین آن‌ها در سنین کودکی با غایب شدن خود، تلاش قدرت‌های اهریمنی را که به نابود ساختن ثروت معنوی امامت روی کره زمین کمر بسته بودند، نقش بر آب ساخت. هرچند ما اکنون در زمان غیبت کبرای امام زیست می‌کنیم، امام غایب، سرور پنهان و حاضر زمان ماست و امروزه کلیه شیعیان ایران، روی دل به سوی او و صورت نورانی وی دوخته‌اند و از صمیم قلب او را دوست می‌دارند و به او متوجه هستند (کربن، ۱۳۸۴ش، ۲۱۲). در ادامه، کربن به تشخیص شخصیت امام عصر عجل الله تعالی فرجه از مدعیان دروغین اشاره می‌کند و در مقاله‌ای در باب «امام دوازدهم» بیان می‌کند: هر نوع توهمات مذهبی مانند بهائیت که منجر به مشابهت با امام منتظر گردد، به‌عنوان سوء قصد ضد مذهبی بر ضد ایمان نسبت به امام زمان تلقی می‌شود؛ زیرا آنان باور دارند امام زمان عجل الله تعالی فرجه برای اداره عالم نیازمند یک جانشین است که آن باب و نماینده ایشان است. آنان در نهایت، مدعیان دروغین خود را در ابتدا باب امام زمان عجل الله تعالی فرجه و به تدریج خود امام زمان عجل الله تعالی فرجه معرفی می‌کنند و هر چه جمعی از اتباع و مریدان مدعیان دروغین برای اقناع مردم بکوشند، مردم تناقضات و تضادهای ایشان را بیشتر رسوا و برملا می‌سازند؛ زیرا هنگامی که امام عصر عجل الله تعالی فرجه ظهور کند، دیگر نیازی به اثبات امری وجود نخواهد داشت و اعمال امام عصر عجل الله تعالی فرجه خود دال بر حقانیت او خواهد بود (کربن، ۱۳۸۴ش، ۳۲۷).

۳-۳. رسالت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه

هانری کربن رسالت ائمه معصومین علیهم السلام به خصوص امام عصر عجل الله تعالی فرجه را متفاوت با روش‌هایی که مسیحیان به کار گرفته‌اند، می‌داند و بیان می‌دارد:



در آخرالزمان، تعلیم یعنی کار ارشاد خلق که خاص امام زمان علیه السلام است و با کاری که اربابان کلیسا می‌کنند، قابل قیاس نیست. امام عصر علیه السلام در هنگام ظهور، با توجه به اینکه برخوردار از الهامات غیبی است، از این طریق مردم را با حقایق آشنا می‌کند و تعلیم او تعالیم حقایق و معانی و زوایای باطنی دین است؛ یعنی دین را از تحریف‌ها و خرافات و تفسیرهای نادرست افراد خارج می‌سازد (کربن، ۱۳۸۴ ش، ۲۴۰).

همچنین وی ظهور امام عصر علیه السلام را روشن‌کننده حقایق دین می‌داند (همو، ۱۳۹۴ ش، ۳۲).

۳-۴. زمان و مکان زندگی امام عصر علیه السلام

کربن برای بیان زمان و مکان زندگی امام زمان علیه السلام، از نظرات سه‌رودی درباره عالم مثال و عالم هورقلیا تأثیر پذیرفته است. وی همچنین در مورد دیدار با امام زمان علیه السلام معتقد است که دیدار عارفان و افراد باتقوا با ایشان در این عالم به وقوع نپیوسته و در عالم وسط و میانه اتفاق افتاده است که هرچه هست عالمی غیر از این عالم دنیایی و جسمانی است. در واقع کربن که تحت تأثیر دیدگاه‌های باطن‌گرایی است و مسئله موعودگرایی را با روش پدیدارشناسانه بررسی کرده است، به صورت توصیفی در تلاش است در درون عرفان اسلامی به فهمی از موعودگرایی دست پیدا کند و هیچ تحلیلی از خود نیاورده است؛ بلکه موعودگرایی را در درون آموزه‌های عرفان اسلامی خصوصاً عرفان شیعی و در نظرات عرفا و حکما و فلاسفه اسلامی بررسی کرده است (نک: موسوی گیلانی، ۱۳۸۷ ب، ۱۷). کربن معتقد است، روشی که ائمه معصومین علیهم السلام برای هدایت معنوی مردم به کار می‌گیرند، کاملاً با آنچه در ادیان دیگر از آن برای هدایت مردم استفاده می‌کنند متمایز است؛ به خصوص در زمان ظهور امام عصر علیه السلام، با توجه به اینکه ایشان از الهامات و امدادهای الهی برخوردار است، می‌تواند مردم را با حقایق آشنا کند (کربن، ۱۳۸۴ ش، ۲۴۰).

۳-۵. انسان کامل

به گفته کربن، شیعیان در حال حاضر تحت هدایت امام عصر علیه السلام هستند و ایشان در بین مردم حضور دارد، اما ظهور ندارد (کربن، ۱۳۶۷ ش، ۱۳۳-۴۹۰). معنای این سخن آن است که می‌توان جایگاه وجودی امام را با عنوان جایگاه «انسان کامل» بیان کرد که علت نهایی عالم است (کربن، ۱۳۹۱ ش، ۴۹۰). کربن وقتی از انسان کامل سخن به میان می‌آورد، به خطبه‌البیان اشاره می‌کند؛

چراکه در این خطبه، امام و انسان کامل یکی هستند؛ وی نیز بیان می‌کند: «امام‌شناسی شیعه تأییدکننده اتصال خویش با پایه‌های الهیاتی انسان آسمانی است که هم عرفان‌های پیش از آن، با این موضوع آشنای دارند» (کربن، ۱۳۹۴ ش، ۲۲۹). خطبه‌البیان که منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام است در کتاب مشارق أنوار الیقین حافظ رجب بُرسی آمده است. همچنین به گفته کربن، امام علیه السلام زمانی ظهور خواهد کرد که قلب‌های انسان‌ها دگرگون شود و این ظهور به صورت تدریجی مشروط به ایمان پیروان و وجود آن‌ها است. کربن درباره ظهور امام عصر علیه السلام معتقد است، وقتی ایشان ظهور کند، شریعت جدیدی نخواهد آورد؛ بلکه معنای پنهانی وحی‌ها و باطن دین را روشن خواهد کرد. به بیان دیگر، ظهور امام عصر علیه السلام حدّ اعلی و نهایت انسانیت و به معنای ظاهر کردن همان باطن انسان زنده است. وی همچنین عصر ظهور قائم آل محمد علیه السلام را همان عصر انسان کامل می‌داند (کربن، ۱۳۹۴ ش، ۱۷۸).

۴. سنجش اندیشه موعودگرایی هانری کربن از منظر قرآن و روایات

۱-۴. نقاط مثبت

پیش از سنجش آرای هانری کربن، شایسته است نقاط مثبت دیدگاه او را در شناخت تشیع و موعودگرایی بیان کنیم.

۱-۱-۴. روش پژوهشی

روش کربن در پژوهش، برخلاف اندیشمندان دیگر که از روش تاریخی‌گری بهره برده‌اند، روش پدیدارشناسانه است. این روش از آن جهت برای وی یک نقطه مثبت تلقی می‌شود که به جای آنکه موضوعی را اثبات یا رد کند و به بررسی صدق و کذب آن بپردازد، چگونگی توصیف آموزه‌های دینی در تفسیر کتاب و سنت یا نظرات عالمان و عارفان شیعی را بیان می‌کند. در واقع کربن به جای پرداختن به اظهارات سلیقه‌ای و نظرات شخصی خود در مورد موعودگرایی، کارکرد و نقش آن را در درون نظام اعتقادی و آموزه‌های دینی و فکری اسلام به‌خصوص تشیع توصیف می‌کند (نک: موسوی گیلانی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ۱۷).



۴-۱-۲. ظهور امام عصر عجل الله فرجه؛ آشکارکننده زوایای باطنی دین

به عقیده کربن، با توجه به اینکه امام عصر عجل الله فرجه از الهامات و امدادهای الهی برخوردار است، می‌تواند در دوران ظهور، مردم را با واقعیت و زوایای باطنی دین مواجه کند. این جمله به این حقیقت اشاره می‌کند که امام عصر عجل الله فرجه با ظهور خود، دین اسلام را از میان انبوه خرافات، تحریف‌ها، بدعت‌ها، تفسیرهای نادرست و تلقی‌های غلط و سلیقه‌ای برخی افراد خارج می‌کند.

۴-۱-۳. امام عصر عجل الله فرجه؛ تجلی ذات خداوند

کربن در بیان شخصیت امام عصر عجل الله فرجه به نکته مهمی اشاره می‌کند که از نقاط مثبت دیدگاه موعودگرایی وی است. آن نکته این است که امام منتظر، مظهر وجود و ذات خداوند متعال است؛ اما باید بین این مفهوم با مفهوم تجسد خداوند در دین مسیح تفکیک قائل شد و این مظهریت امام عصر عجل الله فرجه را که در شخصیت‌های ائمه پیش از ایشان نیز وجود داشت نباید به همان مفهوم تجسد مسیحیت گرفت؛ زیرا اگر بین این دو مفهوم تفکیک نشود، ممکن است همان انحرافی که برای مسیحیت در مباحث کلامی و ایدئولوژیک و شکل‌گیری عقیده تثلیث پدید آمد، برای اسلام نیز پدید آید.

۴-۱-۴. نقض توهمات مدعیان دروغین

کربن باورها و نظرات مدعیان دروغین را یک دیدگاه ناپسند و ضد مذهبی نسبت به امام عصر عجل الله فرجه می‌داند. دلیل مثبت بودن این نظر کربن آن است که او توهمات مدعیان دروغینی مانند بهائیت را که باور دارند امام عصر عجل الله فرجه برای اداره عالم نیازمند یک جانشین است و او باب و نماینده ایشان است و در نهایت هم خود را ابتدا باب آن حضرت و به تدریج خود امام عصر عجل الله فرجه معرفی می‌کنند، نقض می‌کند. کربن معتقد است بهائیان در نهایت در این امر از دیدگاه شیعیان شکست خورده‌اند؛ زیرا هرچه در این زمینه تلاش کنند، نمی‌توانند شیعیان را تحت تأثیر قرار دهند و شیعیان مدعیان دروغین را رسوا می‌کنند. همچنین اعمال خود امام عصر عجل الله فرجه در هنگام ظهور دلیلی بر حقانیت ایشان و رد نظرات مدعیان دروغین خواهد بود.

به‌رغم نقاط مثبت یادشده در اندیشه موعودگرایی هانری کربن، در عین حال او از برخی جوانب

موعودگرایی از منظر آموزه‌های قرآنی و روایات غفلت کرده است که در ادامه بدان‌ها اشاره می‌کنیم.

۴-۲. نقاط منفی

۴-۲-۱. بی‌توجهی به اقامه عدل در رسالت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه

هانری کربن رسالت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه در زمان ظهور را فقط به تعلیم حقایق و معنای باطنی دین منحصر می‌کند و از جنبه قیام ایشان علیه ظلم و ستم و اقامه عدل غفلت کرده است؛ این در حالی است که این موارد از آموزه‌های مورد تأکید قرآن و روایات است. عدالت اجتماعی و مبارزه با ظلم در جوامعی که از منتظران قیام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه هستند امری ضروری و متناسب با اصل انتظار است. اقامه امور یادشده در سطح اجتماعی، پیش و پس از ظهور، مورد توجه آموزه‌های قرآن و روایات قرار گرفته است. در تفسیر البرهان در توضیح آیه ۴۱ سوره حج^۱ چنین آمده است:

خداوند به وسیله مهدی و اصحاب او مشرق و مغرب عالم را مورد تصرف قرار می‌دهد، دین را آشکار و بدعت‌ها را نابود می‌سازد؛ به گونه‌ای که اثری از ظلم دیده نشود. آن‌ها به امر به معروف و نهی از منکر می‌پردازند و سرانجام امور به دست خداست (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ۸۹۲).

نیز در روایتی امام صادق علیه السلام درباره عصر غیبت می‌فرماید: «لَيُعِدَّنَ أَحَدُكُمْ لِحُرُوجِ الْقَائِمِ وَلَوْ سَهْمًا»: هر یک از شما باید خود را برای قیام قائم مهیا سازد؛ اگرچه به داشتن یک نیزه (نعمانی، ۱۴۲۲ق، ۳۲۰). با عنایت به آیه ۴۱ سوره حج و روایت امام صادق علیه السلام، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه و یارانشان برای نبردی که شرق و غرب دنیا را در بر می‌گیرد، آماده می‌شوند و ستم را از بین می‌برند و عدالت را در جامعه مستقر می‌کنند.

۴-۲-۲. بی‌توجهی به وظایف منتظران

همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، کربن در بیان دیدگاه خود درباره موعودگرایی به رسالت امام

۱. «الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج: ۴۱).



عصر رَبِّكَ اشاره می‌کند، اما نکته‌ای در خصوص وظایف فردی و اجتماعی منتظران بیان نمی‌کند؛ در حالی که وی می‌توانست به یکی از مفاهیم مانند صبر در آیات قرآن کریم و روایات بپردازد. مثلاً خداوند در آیه ۲۰۰ سورة آل عمران،^۱ صبر را پایداری در برابر سختی‌ها و نامایمات زندگی و خویشتن‌داری از شکایت به غیر خدا معرفی می‌کند و صابر را کسی می‌داند که در صحنه‌های گوناگون آزمون، مانند انجام طاعت و پرهیز از معصیت و در تلخی مصیبت، بردباری و پایداری کند. در میان اقسام معهود صبر، صبر بر طاعت صبغة تقدّم و سببیت دارد و به انسان توان صبر در مصیبت و صبر بر معصیت می‌دهد. امام باقر علیه السلام در تبیین این آیه در ارتباط با عصر غیبت می‌فرماید: «بر انجام واجبات الهی صبر و در برابر دشمنان پایداری کنید و مراقب امامتان [که به انتظارش هستید] باشید.» (نعمانی، ۱۴۲۲ق، ۱۹۹) همچنین امام رضا علیه السلام درباره همراهی و ملازمت صبر و انتظار فرج در عصر غیبت می‌فرماید: «مَا أَحْسَنَ الصَّبْرَ وَأَيْظَارَ الْفَرَجِ.» صبر و انتظار فرج چقدر نیکوست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ۶۲۹).

۴-۲-۳. تأثیر پذیری از نظریه عالم هورقلیا در بیان زمان و مکان زندگی امام زمان علیه السلام

در تبیین دیدگاه هانری کربن در موضوع طول عمر امام زمان علیه السلام با استناد به عالم هورقلیا و به لحاظ مفهوم امکان منطقی و فلسفی، می‌توان ادعا کرد که عقل بشر به فراخور فهم و دریافتش از قوانین پیشینی، یعنی پیش از تجربه، دلیلی نمی‌یابد که آن مورد را غیر ممکن و ناشدنی به شمار آورد. برای مثال، تقسیم سه پرتقال به دو قسمت مساوی بدون اینکه یکی از آن‌ها نصف شود، امکان منطقی و عقلی ندارد؛ چراکه عقل، قبل از پرداختن به هر تجربه‌ای می‌فهمد که سه عددی فرد است نه زوج؛ پس ممکن نیست که بتوان آن را به گونه‌ای مساوی تقسیم کرد؛ زیرا این کار به معنای زوج بودن آن است. از طرفی، اینکه ادعا شود چیزی (مثل عدد سه) به صورت همزمان هم فرد و هم زوج باشد، امری متناقض و از لحاظ منطقی محال است. اما برای مثال، اینکه انسان پا در آتش بگذارد و نسوزد یا تا خورشید اوج بگیرد، از نظر منطقی غیر ممکن نیست؛ زیرا در جایی که سخن از امکان منطقی و ناظر به قوانین پیش از تجربه است و عقل نیز ادعای سرایت نکردن حرارت از جسم دارای دمای بیشتر (آتش) به جسم دارای دمای کمتر (انسان) را ممکن و مجاز می‌شمارد، ادعایی تناقض‌آمیز مطرح نشده است؛ بنابراین، عقل آدمی تنها در جایی ادعای تناقض

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۲۰۰).

می‌کند که سخن از امکان منطقی نباشد. به صورت پسینی (پس از تجربه) نیز اثبات شده است که حرارت از جسم دارای دمای بیشتر (آتش) به جسم دارای دمای کمتر (انسان) تا زمان تساوی دمای دو جسم سرایت می‌کند؛ پس ادعای پای نهادن انسان در آتش و نسوختن او، در فرض امکان منطقی، ادعایی تناقض‌آلود نیست؛ لیکن همین ادعای پای نهادن در آتش و نسوختن، در فرض تجربه‌پسینی و عملی، ادعایی کاملاً متناقض است. بدون شک گسترش عمر انسان تا هزاران سال از نظر منطقی امکان دارد؛ زیرا این مطلب از منظر عقلانی محض غیرممکن نیست. تناقض در فرض چنین چیزی وجود ندارد؛ زیرا بدون شک زندگی به‌عنوان یک مفهوم در داخل خود، معنای مرگ سریع را به همراه ندارد. طولانی بودن عمر انسان و بقای وی در طول قرون، چیزی است که از منظر عقلی و منطقی اثبات شده است (صدر، ۱۳۹۸ ش، ۵۰-۴۴). در اینجا به نمونه‌هایی از مصادیق طول عمر در قرآن کریم اشاره می‌کنیم.

خداوند در آیه ۱۴ سوره عنکبوت^۱ می‌فرماید: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا»: ما نوح را به سوی قومش فرستادیم و او در میان آنها هزار سال، به جز پنجاه سال، درنگ کرد. تعبیر به «هزار سال به جز پنجاه سال»، درحالی‌که ممکن بود از اول ۹۵۰ سال بگوید، برای اشاره به عظمت و طول این زمان است؛ زیرا عدد «هزار» آن هم به صورت «هزار سال» برای مدت تبلیغ عدد بسیار بزرگی محسوب می‌شود. اصولاً قوم نوح چنان‌که از بعضی مدارک به دست می‌آید عمر طولانی داشتند و در این میان خود نوح نیز فوق‌العاده بود. ضمناً این نشان می‌دهد که ساختمان وجود انسان به او امکان عمر طولانی می‌دهد. مطالعات دانشمندان امروز نیز نشان داده است که عمر انسان حد ثابت و معینی ندارد و با تغییر شرایط، ممکن است کاملاً دگرگون شود. هم‌اکنون توانسته‌اند به‌وسیله آزمایش‌هایی عمر پاره‌ای از گیاهان یا موجودات زنده دیگر را به دوازده برابر عمر معمولی و حتی در بعضی از موارد به نهصد برابر برسانند و اگر موفق شوند که با همین معیار عمر انسان را افزایش دهند، ممکن است انسان هزاران سال عمر کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۶، ۲۳۰-۲۲۹).

همچنین خداوند در سوره کهف به داستان اصحاب کهف اشاره می‌کند. خواب اصحاب کهف خوابی معمولی نبود. اگر کسی آن‌ها را می‌دید، گمان می‌کرد آن‌ها بیدارند؛ زیرا همانند

۱. «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ» (عنکبوت: ۱۴).



انسان بیدار چشمانشان باز بود. در واقع آن‌ها با چشمان باز خوابیده بودند. این شرایط غیرعادی به این دلیل بود که موجودات و حیواناتی موزی به آن‌ها نزدیک نشوند و آسیب نرسانند؛ زیرا حیوانات موزی از انسان بیدار می‌ترسند، یا اینکه صحنه‌ای ترسناک ایجاد شود تا هیچ انسانی به خود جرأت نزدیک شدن به آن‌ها را ندهد. این شرایط برای آن‌ها نوعی حفاظت محسوب می‌شد. در ادامه خداوند متعال آن‌ها را به سمت راست و چپ می‌گرداند تا به خاطر گذر سالیان دراز از این خواب طولانی اندام‌های آن‌ها نیوسد و خون در بدنشان در یک‌جا جمع نشود و فشاری بر روی اندام‌هایشان که روی زمین قرار داشت، وارد نشود و آسیبی زیان‌باری نبینند. به خواست خداوند متعال، خواب اصحاب کهف آن قدر طولانی شد که ۳۰۹ سال طول کشید و به این خاطر خواب آن‌ها مشابه مرگ و بیداری آن‌ها مانند رستاخیز بود؛ لذا خداوند در آیه ۱۹ سوره کهف می‌فرماید: «اینگونه، یعنی همان‌طور که قادر بودیم اصحاب کهف را در خوابی طولانی فرو ببریم، همچنین قادر بودیم آن‌ها را مجدداً بیدار کنیم، آن‌ها را برانگیختیم تا از همدیگر سؤال کنند. یکی از آن‌ها پرسید: چه مدت خوابیده‌اید؟ گفتند: یک روز یا بخشی از روز.» این تردید شاید به این دلیل بوده است که به گفته جمعی از مفسران، آن‌ها زمانی وارد غار شدند که آغاز روز بود و به خواب رفتند و زمانی بیدار شدند که پایان روز بود. به همین خاطر چنین تصور کردند که یک روز خوابیدند و همان‌طور که آفتاب را دیدند، گمان کردند که بخشی از یک روز را خوابیده‌اند. در نهایت چون نتوانستند به صورت دقیق به مدت خوابشان پی ببرند، گفتند: «پروردگارتان از مدت خواب شما آگاه تر است.» (همان، ج ۱۲، ۳۷۳-۳۶۹). همان‌طور که اشاره شد، آن‌ها سیصد سال در غار درنگ کردند و نه سال نیز بر آن افزوده شد (کهف: ۲۵)؛ بنابراین، مجموع طول خواب آن‌ها در غار سیصد و نه سال بود.^۱

همچنین در آیه ۲۵۹ سوره بقره^۲ داستان عزیر نبی علیه السلام آمده است. او یکی از پیامبران بنی اسرائیل بود که در سفری به هنگام عبور از شهری ویرانه که مردمانش مرده بودند، از خداوند متعال

۱. البته برخی معتقدند، تعبیر «سیصد سال و نه سال بر آن افزوده شد» به جای «۳۰۹ سال»، نشان‌دهنده اختلاف سال شمسی و قمری است؛ زیرا آن‌ها از نظر سال شمسی سیصد سال و از نظر سال قمری سیصد و نه سال توقف کردند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۲، ۳۹۲).

۲. «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَيَّ فَرَّيْتَهُ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَيَّ عُرُوشِهَا قَالَ أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَيَّ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَيَّ جَمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَيَّ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۵۹).

در خصوص زنده شدن مردگان سؤال پرسید. خداوند متعال جان او را در همان لحظه گرفت و پس از صد سال دوباره زنده‌اش کرد. سپس خطاب به او پرسید یا این پرسش از درون خود او برخاست: «چه مدت در این مکان توقف کرده‌ای؟» عَزِيز پاسخ داد: «یک روز یا نصف روز.» خداوند متعال یا هاتف غیبی به او گفت: صد سال است که مرده‌ای. عزیر در پی این پاسخ یا پس از رفتن به دیدار اهل و خاندان خود و مشاهده نشانه‌هایی از کودکان، نوزادان و افراد سالمند هم‌سن‌وسال خود به مرگ صدساله‌اش پی برد. سپس به او گفته شد که اگر می‌خواهد به قدرت بی‌انتهای خداوند متعال پی ببرد، غذا و نوشیدنی خود را ملاحظه کند و ببیند با اینکه آن‌ها فاسدشدنی است، کوچک‌ترین تغییری نکرده و سالم مانده است. همچنین به او گفته شد: «به الاغ خود بنگر که پوسیده و متلاشی شده و خداوند متعال آن را زنده می‌کند و استخوان‌های آن را به پا می‌دارد و بعد بر روی آن گوشت می‌پوشاند.» زمانی که این عزیر به قدرت پروردگار جهانیان پی برد، اعتراف کرد که خداوند توانا بر هر چیزی است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۲، ۲۶۰-۲۵۹).

همچنین در روایتی از حبابه[ؓ] و البیه، زنی از والبه[ؓ] یمن، نقل شده است که به امیر المؤمنین[ؑ] عرض کرد: خدایت رحمت کند، دلیل بر امامت چیست؟» فرمود: «آن سنگریزه را بیاور.» و با دست به سنگریزه‌ای اشاره کرد. آن را نزدش آوردم. پس با خاتم‌ش آن را مهر کرد و سپس به من فرمود: «ای حبابه، هرگاه کسی ادعای امامت کرد و توانست چنان‌که دیدی مهر کند، بدان که او امامی است که اطاعتش واجب است؛ نیز آنکه امام هرچه را بخواهد، از او پنهان نگردد.» حبابه گوید: بعد از وفات امیرالمؤمنین[ؑ]، نزد امام حسن[ؑ] و یک‌به‌یک امامان بعد از ایشان رفتم تا اینکه خدمت حضرت رضا[ؑ] آمدم و ایشان هم برایم مهر کرد. چنان‌که محمد بن هشام نقل کرده است، حبابه بعد از آن نُه ماه دیگر هم زنده بود (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۴، ۲۵۳-۱۵۲).

از بعد عقلی و منطقی و با توجه به نمونه‌هایی که در آیات فوق و روایت حبابه[ؓ] و البیه آمده است در می‌یابیم، خداوند متعال بر هر چیزی تواناست و طول عمر امام زمان[ؑ] هم به اراده خداوند محقق شده است.

هانری کرین در راستای توضیحاتی که در مورد عالم مثال و عالم هورقلیا می‌دهد، در تلاش است بسیاری از وقایع و تجربیات افراد باتقوا و عالمانی را که موفق به دیدار امام زمان[ؑ] شدند، در جهانی فراتر از این عالم مادی نشان دهد. او با کمک اندیشه عالم مثال و هورقلیا به این مهم



می‌پردازد و به دیدگاه عالمان دینی شیعه که ملاقات‌ها و مکاشفه‌های تشریف‌یافتگان به خدمت امام عصر علیه السلام را در عصر غیبت و در این دنیای مادی امکان‌پذیر می‌دانند، هیچ عنایتی نمی‌کند. از کربن انتظار می‌رفت تا با عنایت به قرآن کریم و با تأمل بیشتر، ملاقات‌ها و مکاشفه‌های بعضی از تشریف‌یافتگان به محضر امام زمان علیه السلام را در کتاب‌های مختلف، از جمله کمال الدین شیخ صدوق و نجم الثاقب طبرسی نوری و بسیاری دیگر از عالمان شیعی، مطالعه و به‌دور از تأثیرپذیری از نظریه عالم هورقلیا در این رابطه اظهار نظر می‌کرد. گفتنی است عالمان شیعی یادشده کوشیده‌اند در آثار خود، زندگی امام عصر علیه السلام و ملاقات ایشان با تشریف‌یافتگان به محضرشان را در همین دنیای مادی و جسمانی و در عصر غیبت اثبات کنند. در اینجا برای روشن شدن موضوع به یکی از این ملاقات‌ها، یعنی ملاقات امام عصر علیه السلام با علامه حلی که در این دنیا رخ داده است، اشاره می‌کنیم:

یکی از علمای اهل سنت در ردّ مذهب تشیع کتابی تألیف کرد و در مجالس و محافل آن را برای مردم می‌خواند و آنان را گمراه می‌کرد. وی به خاطر اینکه حتی علمای تشیع رديه‌ای برای کتابش نویسند، کتابش را به فردی امانت نمی‌داد. علامه حلی همیشه به دنبال راهی بود که کتاب را به دست آورد تا بتواند کتابی در ردّش بنویسد. او رابطه استاد و شاگردی را وسیله قرار داد و پس از جلب اطمینان استاد، از عالم سنی درخواست کرد حداکثر یک شب این کتاب را به وی قرض دهد. استاد اجازه داد که علامه به مدت یک شب آن را در اختیار داشته باشد. علامه حلی همان مدت کم را نیز غنیمت شمرد. کتاب را از او گرفت و آن شب تا جایی که می‌توانست از آن نسخه‌برداری کرد. علامه تا نیمه‌های شب مشغول نسخه‌برداری از کتاب بود و هنگامی که شب به نیمه رسید، خواب بر او غلبه کرد تا جایی که توانایی ادامه کار را نداشت. در این هنگام، مردی به اتاق وارد شد و گفت: «اجازه دهید مقدار باقی مانده این کتاب را من بنویسم و شما استراحت کنید». علامه حلی پس از اطمینان از کمک فرد ناشناس به خواب عمیقی فرو رفت، هنگام اذان صبح از خواب بیدار شد و وقتی کتاب را گشود، در عین ناباوری دید ادامه کتاب توسط آن مرد ناشناخته نوشته و در پایان با نام «کتبه الحجّة» امضا شده است. (شوشتری، ۱۳۹۳، ص ۵۷۱).

بنابراین، ملاقات جسمانی و ظاهری در این دنیای مادی با امام زمان امکان‌پذیر است. این

حکایت راستین، نشان می‌دهد که امام زمان علیه السلام در همین دنیای مادی علاوه بر دیدار با علامه حلی به اتمام کتابت ایشان کمک کردند و دست به قلم بردند. این موضوع می‌تواند پاسخی در رد ادعای کرین باشد که معتقد است دیدار با امام عصر علیه السلام در این عالم امکان‌پذیر نیست و باید در یک مکان و زمان دیگری غیر از این عالم دنیایی و جسمانیت صورت پذیرد.

۴-۲-۵. خطبه‌البیان و انسان کامل

همان‌طور که اشاره شد، کرین به بُعد باطنی تشیع توجه بسیاری دارد و در این راستا به روایاتی اشاره می‌کند که نشان‌دهنده حکمت و معنویت است. از طرفی هر زمان که کرین می‌خواهد از انسان کامل صحبت کند، به خطبه‌البیان اشاره می‌کند؛ چراکه در این خطبه امام و انسان کامل یکی هستند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۰). این خطبه یکی از خطبه‌های منسوب به حضرت علی علیه السلام است که مجادلات زیادی برپا کرده است و در زمان‌های مختلف موافقان و منتقدانی داشته است. علامه مجلسی به‌عنوان یکی از منتقدان، به کتاب مشارق أنوار الیقین انتقاد می‌کند؛ زیرا مطالب آن را نامعقول و افراطی و غلوآمیز قلمداد می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۵۲). در میان موافقان می‌توان به علامه امینی اشاره کرد که از کتاب یادشده دفاع می‌کند و معتقد است حافظ رجب‌بُرسی از دانشمندان و عارفان امامی و از فقیهانی است که در چند دانش تبهر داشته است. بُرسی در ارادت و محبت به اهل بیت علیهم السلام اعتقادات و نگرش‌هایی داشته که مورد پسند برخی نیست و به همین خاطر وی را تندرو و افراطی می‌شمارند؛ ولی بُرسی در خصوص جایگاه اهل بیت علیهم السلام همه‌جا دچار افراط و تندروری نمی‌شود (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ۵۰).

مباحث مربوط به حکمت و معنویت که ناظر به باطن دین است، از منظر کرین اهمیت ویژه‌ای دارد. او هر جا از انسان کامل سخن به میان می‌آورد، صرفاً به خطبه‌البیان استناد می‌کند. با توجه به اینکه خطبه‌البیان موافقان و مخالفانی دارد، بهتر بود کرین در کنار استناد به آن در بحث انسان کامل، به آیاتی از قرآن کریم و روایاتی در این خصوص نیز اشاره می‌کرد. البته شایان ذکر است، گرچه در قرآن کریم و روایات به اصطلاح «انسان کامل» تصریح نشده است، می‌توان مفهوم آن را از آیات و روایاتی که به «خليفة الله»، «امام»، «ولی الله» و «صاحب الزمان» اشاره می‌کند، برداشت کرد (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۱ش، ۵۷). در اینجا برای مثال به دو مفهوم «خليفة الله» و «امام» در قرآن کریم و روایات می‌پردازیم.



قرآن کریم حضرت آدم علیه السلام و انسان‌های دیگر را خلیفه خدا در زمین معرفی نموده است؛ به طوری که صفات و ویژگی‌های او پرتوی از صفات پروردگار باشد. بی تردید انسان‌هایی می‌توانند خلیفه خدا در زمین باشند که در ویژگی‌های کمال انسانی سرآمد باشند. اما قرآن کریم در خصوص مفهوم امام می‌فرماید: «به خاطر بیاور، هنگامی که خداوند ابراهیم را با وسایل گوناگون آزمود و او به خوبی از عهده برآمد. خداوند به او فرمود: من تو را امام قرار دادم.»^۱ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ۴۴۶)

همچنین در روایتی، امام رضا علیه السلام از امامت به عنوان خلافت الهی و خلافت انبیا یاد می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّ الْإِمَامَةَ خِلَافَةُ اللَّهِ وَخِلَافَةُ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (کلینی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱، ۱۵۵). منظور از «خلیفة الله» در کلام امام علیه السلام همان انسان کامل است؛ زیرا در عرفان اسلامی، اصطلاح «خلیفة الله» با همه ویژگی‌هایش، بر انسان کامل اطلاق می‌شود؛ بنابراین، از آنجا که معیار خلافت الهی علم به اسما و صفات است و از سویی آگاهی به اسما و صفات الهی نیازمند استقامت در مسیر بندگی است و همه انسان‌ها بالفعل در مسیر بندگی استقامت ندارند، مقام خلافت الهی در همه انسان‌ها تحقق و فعلیت ندارد؛ بلکه در انسان کامل که همان امام است به فعلیت می‌رسد (رجبی، ۱۳۷۹ ش، ۱۲۴-۱۲۳).

۱. وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَهِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴).

نتیجه‌گیری

از مهم‌ترین موضوعات مورد اهتمام پاره‌ای از اندیشمندان غربی در عرصه مطالعات اسلامی، اندیشه موعودگرایی است. شاهد این ادعا دغدغه‌های قابل تأمل اندیشمند پرآوازه معاصر هانری کربن است. از جمله نتایج روشن این پژوهش، وجود نقاط مثبت و منفی در اندیشه موعودگرایی کربن است. نقاط مثبت شامل روش پدیدارشناسی است. دلیل مثبت بودن این روش آن است که ایشان در نگاه پدیدارشناسانه به موعودگرایی، به جای اثبات یا رد این موضوع یا دخالت دادن نظرات سلیقه‌ای و شخصی خود در آن، موعودگرایی را در درون نظام اعتقادی و آموزه‌های دینی و فکری اسلام بررسی می‌کند. از دیگر نقاط مثبت دیدگاه آن است که ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه را آشکارکننده زوایای باطنی دین می‌داند. این مطلب ناظر به این حقیقت است که امام زمان عجل الله تعالی فرجه با ظهور خود، دین اسلام را از میان انبوه خرافات، تحریف‌ها، بدعت‌ها، تفسیرهای نادرست و تلقی‌های غلط و سلیقه‌ای برخی افراد خارج می‌کند. نقطه مثبت دیگر در دیدگاه کربن، تفکیک گذاشتن میان مظهر ذات خدا بودن امام عصر عجل الله تعالی فرجه و مفهوم تجسد خداوند در مسیحیت است؛ زیرا اگر بین این دو مفهوم تفکیک نشود، ممکن است همان انحرافی که برای مسیحیت در مباحث کلامی و ایدئولوژیکی و اعتقاد به تثلیث پدید آمد برای اسلام نیز پدید آید. نقض توهمات مدعیان دروغین مانند بهائیت از دیگر نقاط مثبت اندیشه موعودگرایی کربن است. این مدعیان دروغین ابتدا خود را باب امام زمان عجل الله تعالی فرجه و به تدریج خود ایشان معرفی می‌کنند. به گفته کربن، از یک طرف رسوا شدن این مدعیان از سوی شیعیان و از طرفی اعمال امام زمان عجل الله تعالی فرجه در هنگام ظهور، دلیلی بر رد نظرات این مدعیان دروغین خواهد بود. از نقاط منفی اندیشه موعودگرایی هانری کربن می‌توان به بی‌توجهی به اقامه عدل در رسالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه، بی‌توجهی به وظایف منتظران، تأثیرپذیری از نظریه عالم هورقلیا در بیان مکان و زمان زندگی امام عصر عجل الله تعالی فرجه و استناد صرف به خطبه البیان در بحث انسان کامل اشاره کرد.



کتاب نامه

• قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند

منابع فارسی

- باقرنژاد، طاهره (۱۳۹۷ش). موعودگرایی در کلام امام علی علیه السلام و امام سجاد علیه السلام، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ش). تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی دشتی، مصطفی (۱۳۸۵ش). معارف و معاریف: داتره المعارف جامع اسلامی، تهران: آرایه.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۱ش). هزار و یک نکته، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حکیمیان، مسعود و همکاران (۱۳۹۷ش). پیدا و پنهان دیدگاه مستشرقان در حیطه مهدویت، دو فصلنامه علمی پژوهشی قرآن پژوهشی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان)، ۱۳(۲۴)، ۴۹-۶۰.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳ش). لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسن بن محمد (۱۳۸۶ش). مفردات الفاظ القرآن، ترجمه مصطفی رحیمی نیا، تهران: سبحان.
- رجیبی، محمود (۱۳۷۹ش). انسان شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شوشتری، نورالله بن شریف الدین (۱۳۹۳ش). مجالس المؤمنین، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- شیمل، آنه ماری (۱۳۷۶ش). درآمدی بر اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- صباغیان، زهرا (۱۳۸۵ش). موعود ادیان (مهدویت در ادیان زرتشتی، یهودی، مسیحی و اسلام)، نشریه رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی، ۱۸(۶۰)، ۳۵-۳۰.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۸ش). پژوهشی درباره امام مهدی علیه السلام، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا)، قم: دارالصدر.
- فخاری، عبدالحسین (۱۳۸۵ش). ذهنیت متشرقین: پژوهشی در اصالت اندیشه مهدویت و نقد گفتار شرق شناسان، تهران: آفاق.
- کرین، هانری (۱۳۶۷ش). مقدمه کتاب المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: توس.
- ----- (۱۳۷۷ش). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: کویر.
- ----- (۱۳۸۴ش). مجموعه مقالات هانری کرین، «پیش داوری های درباره تشیع»، ترجمه مرسله همدانی، تهران: انتشارات حقیقت.
- ----- (۱۳۹۴ش). اسلام در سرزمین ایران؛ چشم اندازهای معنوی و فلسفی، ترجمه رضا کوهکن، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ----- (۱۳۹۱ش). چشم اندازهای فلسفی و معنوی: اسلام ایرانی؛ تشیع دوازده امامی، ترجمه ان شاء الله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کوروز، موریس (۱۳۷۸ش). فلسفه هایدگر، ترجمه محمود نوالی، تهران: حکمت.
- مصطفوی، فرشاد (۱۳۹۳ش). بررسی و نقد آراء مستشرقان درخصوص موعودگرایی شیعی: با تأکید بر آثار و اندیشه های دکتر عبدالعزیز ساشادینا، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد رشته شیعی شناسی-کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- موسوی گیلانی، رضا (۱۳۸۷ش - الف). مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی، تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
- موسوی گیلانی، رضا (۱۳۸۷ش - ب). مهدویت پژوهشی از منظر سنت گرایان (با تکیه بر اندیشه سید حسین نصر)، دوفصلنامه علمی پژوهشی انتظار، ۸(۲۴)، ۵۳-۸۸.

منابع عربی

- امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق). الغدير فی الكتاب و السنه و الأدب، قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلاميه.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ش). اصول کافی، تهران: المکتبه الاسلاميه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نعمانی، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۲ق). الغیبه، تحقیق فارس حسن کریم، قم: انوار الهدی.

سایت ها

- [www.dictionary.com, 2023](https://www.dictionary.com/browse/messianism) مارس «Messianism»، <https://www.dictionary.com/browse/messianism>

COPYRIGHTS

@2023 by the authors. Licensee Family Psychology Association of Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



The Role of Prophet Moses's (AS) Story in Stabilizing the Heart of the Prophet (PBUH) Based on Surah An-Naml

Received: 2023/07/05
Accepted: 2023/08/06

10.22034/JKSL.2023.365075.1200
20.1001.1.27833356.1402.4.4.2.9



*Khadijeh Ahmadi Bigesh
**Zeinab Tabrizchi

Type of Article: Promotional

Abstract

The Quran, gradually revealed, provided continuous support and reinforcement for the spiritual and emotional well-being of the Prophet (PBUH). According to verse 120 of Surah Hud, narrating the divine stories of prophets in the Quran was a deliberate strategy to fortify the heart of the Prophet (PBUH) and believers. This research aims to explore how the story of Prophet Moses (AS) in Surah An-Naml contributed to stabilizing the heart of the Prophet (PBUH). A descriptive-analytical examination indicates that Allah took the narrative of Moses (AS) in Surah An-Naml to deliver two glad tidings to the Prophet (PBUH) and believers: the first being the support of Allah during the challenging social-economic age of some believers in the Shi'b Abi Talib and the migration of others to Abyssinia. The second glad tidings anticipated the downfall of the false front and the triumph of truth, symbolizing that although the believers were initially few in number at the start of the Prophet's (PBUH) mission, they would soon replace the disbelievers and polytheists, gaining control over the Arabian Peninsula. This assurance of continuous victory for the believers over the disbelievers throughout history serves as an undeniable sign of the truthfulness of the divine message. The heart of the Prophet (PBUH) and his followers is thereby stabilized, ensuring spiritual strength during the course of the mission and the establishment of a global Islamic society.



*.Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University. (Corresponding Author). kh.ahmadi@modares.ac.ir

**Master's student in Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran.



Keywords: Heart Stabilization, Prophet Muhammad (PBUH), Prophet Moses (AS), Surah An-Naml, Shi'b Abi Talib, Glad Tidings.

How to cite

Ahmadi Bigesh, K., Tabrizchi, Z. (2024). 1The Role of Prophet Moses's (AS) Story in Stabilizing the Heart of the Prophet (PBUH) Based on Surah An-Naml. *Quran, Culture And Civilization*, 4(4), 30-53. doi: 10.22034/jksl.2023.365075.1200

نقش داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام بر تثبیت
قلب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ براساس سوره نمل



* خلیجه احمدی بیفش

10.22034/JKSL.2023.365075.1200 doi

زینب تبریزی**

20.1001.1.27833356.1402.4.4.2.9

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۵

مقاله: ترویجی

چکیده

قرآن کریم کتابی است که با نزول تدریجی آیاتش تقویت و حمایت مستمر قلبی و روحی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به دنبال داشت. براساس آیه ۱۲۰ سوره هود، بیان داستان‌های قرآنی انبیای الهی در هر مقطع، با هدف تثبیت قلب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و مؤمنان طرح شد تا این رویدادهای تاریخی در مسیر رسالت، موجب ایجاد استواری قدم‌ها و نفوذ در دل و جان مخاطبان گردد. این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام در سوره نمل چگونه موجب تثبیت قلب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شده است. بررسی توصیفی تحلیلی این مسئله حاکی از آن است که خداوند متعال طرح ماجرای موسی عَلَيْهِ السَّلَام در سوره نمل را با هدف دو بشارت به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و مؤمنان در پیش گرفت: بشارت نخست به مؤمنان بر یاری خداوند در شرایط طاقت‌فرسای محاصره اجتماعی اقتصادی عده‌ای از مؤمنان در شعب ابی‌طالب و هجرت عده‌ای دیگر به حبشه؛ بشارت دوم به نابودی جبهه باطل و غلبه حق، تا بیان دارد که گرچه مؤمنان در ابتدای دعوت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جمعیتی اندک بودند، در آینده‌ای نزدیک جانشین اقوام کافر و مشرک می‌شوند و حاکمیت و تسلط بر شبه جزیره عربستان را به دست می‌آورند؛ ازاین‌رو، با اطمینان به غلبه مستمر مؤمنان بر کفار در طول تاریخ، نشانه‌ای غیرقابل انکار بر درستی پیام رسولان الهی مطرح می‌شود و با تثبیت قلب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و پیروان او، استواری و استحکام روحی ایشان را در طی مسیر رسالت و ایجاد جامعه اسلامی جهانی فراهم می‌آورد.

*. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس. (نویسنده مسئول)

kh.ahmadi@modares.ac.ir

**دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران





واژگان کلیدی: تثبیت قلب، رسول الله ﷺ، حضرت موسی ﷺ، سوره نمل، شعب ابی طالب، بشارت.

استناد به این مقاله:

احمدی بیغش، خدیجه، تبریزچی، زینب. (۱۴۰۲). نقش داستان حضرت موسی ﷺ بر تثبیت قلب پیامبر ﷺ براساس سوره نمل. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۴(۴)، ۳۰-۵۳. doi: 10.22034/jksl.2023.365075.1200



۱. بیان مسئله

قرآن کریم پاره‌ای از معارف خویش را به بیان داستان‌های لطیفی که ریشه در فطرت انسان دارد، اختصاص داده است. خداوند هیچ‌گاه این مفاهیم را در لوای استدلال‌های منطقی محض به کار نبرده، بلکه با زبانی احساس‌برانگیز و ترسیم‌گر با مخاطبان خویش سخن رانده و چنان صحنه‌ها را آشکارا به تصویر کشیده که انسان خود را در برابر آن رویدادها حاضر می‌بیند و حتی در او واکنش عاطفی او برمی‌انگیزد. بر مبنای نص صریح قرآن، هدف از بیان داستان‌های انبیای الهی در آیات تثبیت قلب مظهر رسول‌الله ﷺ و ارائه طریق در عبور از مسائل و بحران‌های پیش‌رو بوده است؛ از این‌رو، ایشان را به اقتدا از هدایت آنان دعوت می‌کند. بخشی از داستان قرآنی حضرت موسی ﷺ، در سوره نمل واقع شده است. سوره نمل دارای ۹۳ آیه و چهل و هشتمین سوره نازل شده بر قلب رسول‌الله ﷺ در مکه است که بعد از سوره شعرا و قبل از سوره قصص فرود آمده و و بیست و هفتمین سوره در ترتیب کنونی مصحف است (ابوشبهه، ۱۴۲۳ق، ۲۱۹-۲۲۷؛ حکیم، ۱۴۱۷ق، ۴۳-۶۵؛ خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ۶۳۲-۶۴۴). عناصر محوری این سوره، افزون بر بشارت و انذار مؤمنان، بر اصولی چون توحید و وحدانیت خدا در ربوبیت، نبوت و معاد و خطوط جامع اخلاقی و حقوقی تأکید دارد که بخشی از معارف آن‌ها در قالب قصه‌های قرآنی پیامبرانی چون موسی ﷺ، داوود ﷺ، سلیمان ﷺ، صالح و لوط ﷺ پردازش شده است. در سه داستان موسی ﷺ، داوود ﷺ و سلیمان ﷺ وعده الهی برای مؤمنان بر وعیدش غلبه یافته و در دو قصه صالح ﷺ و لوط ﷺ جانب وعید بیشتر رعایت شده است. پژوهش حاضر با روش توصیف و تحلیل، به چگونگی نقش ماجرای حضرت موسی ﷺ در سوره نمل بر تثبیت قلب پیامبر ﷺ پرداخته است. از مهم‌ترین نگاه‌های مرتبط با این موضوع می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مقاله «روش‌شناسی قصص قرآن کریم» نوشته علی اصغر اکبریان که روش‌های مختلف قرآن در بیان داستان‌های پیشینیان را بررسی کرده است؛ مقاله «رویکردی نو در تفسیر بر اساس ترتیب نزول»، نوشته عبدالکریم بهجت‌پور که در تبیین روش تنزیلی قرآن، تنها به نقش نزول تدریجی آن بر تثبیت قلب پیامبر ﷺ اشاره شده است؛ مقاله «معناشناسی "فؤاد" در قرآن کریم» نوشته مهدی حسن زاده که تنها واژه فؤاد (قلب) را به لحاظ معناشناسی بررسی کرده است؛ مقاله «بررسی شیوه‌های تربیتی در سوره نمل» نوشته فاطمه صادقی که مبانی و اصول روش‌های تربیتی را بر



اساس سوره نمل مستندسازی نموده است؛ مقاله «تکرار در قصه‌های قرآن از دیدگاه عبدالکریم خطیب با تکیه بر داستان حضرت موسی (ع)» نوشته عبدالله فروزان‌فر که نقش تکرار در داستان‌های مختلف قرآنی را بررسی کرده است؛ مقاله «نگاهی به قصه، اهداف و ویژگی‌های آن در قرآن» نوشته مجید معارف که اهداف و ویژگی‌های کلی داستان‌های قرآنی را بدون پرداختن به نقش آن‌ها در تثبیت قلب پیامبر (ص) بررسی کرده است؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان تأثیر تداوم وحی در تثبیت قلب پیامبر اکرم (ص) و بررسی آیات قرآنی مربوط به آن، نوشته مهدی حسینی که نزول تدریجی وحی را عامل تثبیت قلب رسول‌الله (ص) معرفی کرده و به دیگر ابعاد تثبیت قلب اشاره ننموده است.

بر این اساس، نوشته‌ای که نقش داستان حضرت موسی (ع) بر تثبیت قلب پیامبر (ص) را با محوریت سوره نمل بررسی کرده باشد، یافت نشد.

۲. مفهوم تثبیت قلب

عبارت تثبیت قلب متشکل از دو واژه «تثبیت» و «قلب» است. «تثبیت» مصدر باب تفعیل، مقابل زوال و نابودی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ۲۸۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ۱۴۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ۶؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۸ش، ۳۵۲) و به معنای «تثبیت الشی هو ثباتاً» (ابن‌فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ۳۰۹)، بر استواری و مداومت بدون شبهه در چیزی دلالت دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ۱۹). قرآن تثبیت را به معنای استقرار و دوام موجودی در بصیرت، فهم یا عمل (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸ش، ۳۶۰)، بدون کوچک‌ترین تزلزلی در تحمل شداید (انصاری، ۱۳۷۱ش، ج ۶، ۴۵۶) می‌داند؛ مانند: «وَوَثِّبْتُ أَقْدَامَنَا...» (بقره: ۲۵۰) یا: «فَتَثْبُتُ الَّذِينَ آمَنُوا» (انفال: ۱۲) که اشاره به ثبات و استمرار در انجام کار دارد.

«قلب» در انسان به معنای مرکز درک و فهم او به‌منظور اکتساب اعمال است (طریحی، بی‌تا، ج ۲، ۱۹۶). قرآن این واژه را معمولاً در کنار مفاهیم دیگری چون چون عقل، روح، نفس، فطرت، اراده و اختیار (طبرسی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ۱۸۱) به‌منظور بیان نسبت فهم و درک استعمال کرده است. آیات «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ...» (اسراء: ۴۶) و «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران/۱۵۹) و: «وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (بقره: ۲۲۵) بدین امر اشاره دارد.



بنابراین، تثبیت قلب به معنای تقویت و استقرار قلب به صورت علمی و عملی است؛ بدین صورت که در جنبه علمی با رفع هرگونه اضطراب، نگرانی، شک و جهل، ابعاد گسترده‌ای را در عزم عملی مستحکم برای قدم نهادن در مسیر حق و مبارزه با فساد دربردارد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ش ۱، ج ۳۹، ۶۴۸)؛ ازاین‌رو، تثبیت قلب به‌عنوان یک دستورالعمل کلی، می‌تواند مواجهه با شرایط جدید و پیچیده را هموار نماید.

۳. مستندات قرآنی تثبیت قلب پیامبر ﷺ

قرآن کریم صراحتاً در آیه ۱۲۰ سوره هود و به‌عنوان مؤید آن در آیه ۹۰ سوره انعام، تثبیت قلب پیامبر ﷺ در داستان‌های قرآنی انبیای الهی را طرح کرده است. خداوند متعال در آیه ۱۲۰ سوره هود می‌فرماید: «وَكَلَّا نَقْصُصَ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ...». سوره هود پنجاه و دومین سوره‌ای است که تقریباً در ابتدای دوران حضور رسول الله ﷺ و مؤمنان در شعب ابی طالب، بر پیامبر نازل شد (معرفت، ۱۳۷۱، ش ۲، ج ۱۶۶). این دوران از سخت‌ترین دوران‌های زندگی رسول الله ﷺ بود که فشارها و تبلیغات خشن و زهرآگین دشمن بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شد. در عبارت «نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ»، «فؤاد» به معنای قلب و نیروی شهودی است که صفات و ذاتیات خود را نه از طریق حس و فکر و دلیل، بلکه از طریق علم شهودی دریافت می‌کند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۸، ۵۳۵). قلب رسول الله ﷺ با شنیدن وقایع انبیا و امت‌های گذشته، بیش‌ازپیش ثبات، اطمینان، آرامش و تسلی می‌یافت (طبرسی، ۱۳۷۵، ش ۳، ج ۱۸۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ش ۹، ج ۱۲)؛ بنابراین حکمت داستان‌های انبیای الهی در قرآن، آرامش و ثبات قلب پیامبر ﷺ، ارائه طریق، تذکر، یادآوری برای مؤمنان و اتمام حجت بر کافران و مخالفان و تأکید بر پیروزی حق بر باطل در طول تاریخ بوده است (قرشی، ۱۳۷۵، ش ۵، ج ۷۱؛ مغنیه، ۱۳۷۸، ش ۴، ج ۴۴۶).

خداوند در آیه ۹۰ سوره انعام نیز می‌فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ...». سوره انعام پنجاه و پنجمین سوره نازل‌شده بر رسول الله ﷺ در سال‌های پایانی حضور ایشان در مکه است. در این آیه، خداوند از رسول الله ﷺ دعوت می‌کند که به‌منظور احترام گذاشتن به انبیای الهی، به هدایت ایشان اقتدا نماید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش ۷، ج ۳۶۲). «اقتدا» از ریشه «قُدْوَة» به معنای پذیرش داوطلبانه راه و رسم و پیروی از فکر دیگران است؛ ازاین‌رو، رسول الله ﷺ را دعوت به

اقتدا به هدایت انبیای گذشته می‌کند نه اقتدا به خودشان (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۳، ۳۲۶؛ کاشانی، ۱۳۸۶ ش، ج ۲، ۲۰)؛ چراکه شریعت رسول‌الله ﷺ مهیمن بر سایر شرایع الهی و ناسخ آن و کتابش حاکم بر دیگر کتب آسمانی است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ۲۳؛ مدرسی، ۱۳۹۸ ش، ج ۳، ۳۰۸).

چنان‌که بیان شد، ثبوت در عمل به انجام نمی‌رسد، مگر اینکه فرد به اطمینان و آرامش قلبی و درونی رسیده باشد (کازمی، ۱۳۷۹ ش، ۸). خداوند متعال پیامبرانش را همواره با مدد خویش، در مسیر رسالتشان یاری نمود تا به خوبی بتوانند اهداف رسالتشان را که همانا هدایت امت‌ها به سوی سعادت و کمال است، محقق کنند. این امر موجب می‌شد تا پیامبران با برخورداری از امدادهای غیبی، بر سختی‌ها و مشقت‌های مسیر رسالتشان فائق بیایند و در مسیر الهی مستحکم قدم گذارند و به خوبی هادی امت‌های خویش باشند. خداوند متعال در جای‌جای قرآن، با شیوه‌هایی نظیر طرح داستان‌های انبیای الهی برای پیامبر ﷺ، درصدد تثبیت و دل‌جویی و تثبیت قلب ایشان بوده است؛ از این‌رو، طرح داستان‌های انبیای الهی در قرآن و دعوت پیامبر ﷺ به اقتدا به هدایت پیامبران گذشته، نه تنها ذره‌ای به شأنیت ایشان خدشه وارد نمی‌کند، بلکه نوعی شرافت مقامی برای پیامبر ﷺ و تأکید بر سختی راه رسالت ایشان نسبت به سایر انبیا و لزوم پشتیبانی و معاضدت ایشان نیز محسوب می‌گردد (فنادی، ۱۳۸۹ ش، ۴۸). همچنین، تثبیت قلب پیامبر ﷺ موجب تثبیت قلب امت او در راه خدا و استقامت در برابر سختی‌ها و دشمنی‌های معاندان نیز می‌شود؛ از این‌رو، مقصود از تثبیت قلب رسول‌الله ﷺ، استوار ساختن و تقویت روحی آن حضرت است تا در انجام وظایف رسالت و تحمل مشکلات طاقت فرسای آن خللی رخ ندهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷ ش، ۱۰۱) و حضرت بتواند رسالت الهی را با تمام توان به سر منزل مقصود برساند.

۴. مختصات و غرض سوره نمل

سوره نمل به اتفاق دانشمندان علوم قرآنی، سوره‌ای مکی و در تمامی روایات مستند، چهل و هشتمین سوره نازل شده، پس از سوره شعراء و پیش از سوره قصص است. جالب آنکه در ترتیب مصحفی نیز سوره نمل بعد از سوره شعراء و قبل از سوره قصص و در جزء نوزدهم قرآن واقع شده است (صبحی صالح، ۱۳۷۲ ش، ۱۶۷-۱۸۶؛ ابوشهبه، ۱۴۲۳ ق، ۲۱۹-۲۲۷؛ خضری، ۱۳۹۲ ش، ۷-۱۹؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۰ ش، ج ۴، ۱۳۸). سوره نمل با ۹۳ آیه، سوره‌ای است که در حدود



سال‌های ششم یا هفتم بعثت و همزمان با محاصره عده‌ای از مسلمانان در شعب ابی طالب و هجرت عده‌ای دیگر به حبشه نازل شد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ۲۳۶؛ یوسفی غروی، بی تا، ج ۱، ۵۳۹).

پیامبر ﷺ با مقاومت اجتماعی شدید مردم لجوج مکه و قومش و با اتهامات و سوءظن‌هایی مواجه بود که موجب کاهش نفوذ کلامش در جامعه می‌شد (یوسفی غروی، بی تا، ج ۱، ۳۷۰-۳۷۲)؛ اما او مأموریت داشت در هر فرصتی ایشان را به تسلیم شدن در برابر خود و دعوتش دعوت کند (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ۵۴۳). تعصبات قبیله‌ای و کینه و حسادت مکیان و قریشیان تا آنجا ادامه یافت که دشمنی‌های خود علیه پیامبر ﷺ و مؤمنان را با محاصره شدید اقتصادی اجتماعی در شعب ابی طالب ادامه دهند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ۹۵-۹۸). با سخت شدن این شرایط در محاصره شعب ابی طالب، پیامبر ﷺ دستور داد عده‌ای از مسلمانان به حبشه هجرت کنند (بہجت‌پور، ۱۳۹۰ش، ج ۴، ۱۲۶-۱۲۸).

بخش زیادی از آیات سوره نمل به طرح مقطعی از ماجرای زندگانی چهار پیامبر الهی، موسی ﷺ، سلیمان ﷺ، صالح ﷺ و لوط ﷺ، اختصاص یافته است. محتوای این سوره کاملاً با مقتضیات زمانش از جمله ماجرای هجرت به حبشه و محاصره در شعب ابی طالب هماهنگ بود. غرض این سوره هدایت جامعه کوچک و نوپای مؤمنان مکه است؛ از این رو، موضوعات و مسائل این سوره با طرح معارفی چون انذار مشرکان و برحذر داشتن ایشان از گمراهی، بشارت و هدایت و دلگرمی به مؤمنانی در شدیدترین شرایط فشار روحی و فقر مالی، مقاومت در سختی تا رسیدن به پیروزی و غلبه حق بر باطل در آینده نزدیک و شکست قطعی معاندان و کافران و امید به عنایت پروردگار (بہجت‌پور، ۱۳۹۰ش، ج ۴، ۱۳۷)، درصدد تحقق غرض بشارت و هدایت و تقویت پیامبر ﷺ و مؤمنان در دوران غربت اسلام با تربیتی قرآنی است.

۵. داستان حضرت موسی ﷺ در سوره نمل

سوره نمل حاوی چهار نمونه تاریخی از قدرت‌هایی است که در مقابل پیامبران الهی ﷺ و گروه اندک مؤمنان صف کشیده و به انحاء گوناگون، طعم تلخ شکست را چشیدند. با توجه به غرض این سوره، جریان رسالت موسی ﷺ از آغاز دعوت تا سرانجام تکذیب عامدانه و آگاهانه فرعونیان، با هدف بیان وعده بشارت به پیامبر ﷺ و مؤمنان در عبارت «هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (نمل: ۳)،



در آیات ۷ تا ۱۴ طرح شده، تا جامعه مؤمنان از واقعیت وضع ایشان آگاهی یابد. همراهی دو واژه «هُدًى» و «بُشْرَى» با «مُؤْمِنِينَ» را که در کل قرآن، تنها در این آیه شاهدیم.^۱ به منظور مبالغه، این دو در معنای مصدری یا اسم فاعل طرح شده (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ۴۸۱) تا به قرآن و معارف هدایت‌کننده آن اشاره کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ۵۴۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ۳۲۹؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ۲۱۰؛ طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ۷۴). با وجود عمومیت هدایت الهی برای همه بشر، این هدایت را به‌عنوان حد و مشخصه صراط مستقیم، تنها به مؤمنان بشارت داده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ۱۸۴)؛ زیرا این هدایت، بدون هرگونه شک و شبهه‌ای و از راه یقین، تنها برای ایمان‌آوردندگان و تصدیق‌کنندگان حقیقی قلبی و عملی خداوند متعال حاصل می‌شود (صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۲، ۱۳۴)؛ در نتیجه با بشارت، تنها به مؤمنان مژده داده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ۱۵۲؛ رازی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۵، ۴) تا ایشان را در مسیر هدایت الهی استوار و ثابت‌قدم نماید؛ بر این اساس، ما در ادامه، به ترتیب آیات و در دو مرحله، نقش این داستان بر تثبیت قلب پیامبر (ص) را بررسی می‌کنیم:

مرحله اول: وعده یاری الهی به مؤمنان که به‌عنوان مهم‌ترین عامل برای قوت قلب و استحکام گام‌های پیامبر (ص) و مؤمنان مکی است که در اقلیت بودند؛

مرحله دوم: وعده نابودی باطل تا هشدار به مشرکان لجوجی باشد که باید سرانجام کار خویش را در عبرت از طاغیان گذشته ببینند.

در وعده الهی به بشارت، این دو مؤلفه نه‌تنها می‌تواند در مورد عصر موسی (ص) و عصر نزول قرآن اثربخش باشد، بلکه در تمامی جوامع بشری عامل مهمی در ایجاد و تقویت امید و انگیزه در میان افراد را فراهم می‌کند و زمینه‌های کارآمد و مؤثری را برای تحول‌آفرینی در افراد و اجتماع تحقق می‌بخشد.

۵-۱. بشارت به یاری الهی

بخش اول از داستان موسی (ص) در سوره نمل، شامل سه آیه است: «إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِسَهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ. فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»

۱. در مواضع دیگر همراهی کلماتی چون «هدی» و «بشری» را با «مسلمین» را شاهدیم: «وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹)، یا «هدی» و «رحمة» با «محسنین» همراه شده است: «هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ» (لقمان: ۳).



این آیات به حساس‌ترین لحظات زندگی موسی علیه السلام، یعنی برانگیخته شدن نبوت (و نه رسول) (طیب، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۰، ۱۱۲) و دریافت نخستین پیغام وحی الهی، پرداخته است (جوادی آملی، بی تا، ج ۶۲، ۱۷۳). او در شبی سرد و تاریک، همراه با همسرش دختر شعیب نبی علیه السلام به سمت مصر در حرکت بود که راه را گم کرد و گرفتار شد (قمی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ۱۲۶؛ طبری، ۱۳۸۰ ق، ج ۱۹، ۸۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۸، ۲۱۰). در این هنگام موسی علیه السلام در پی یافتن کمک یا فروختن آتش و استفاده از نور و گرمای آن، سرگردان روانه بیابان شد (بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ۲۰۱)؛ اما چیزی نیافت (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ۲۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۰، ۲۰۵). تا اینکه در دل تاریکی و سرمای شب (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۴، ۵۴۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۰، ۱۵۵) از دور شعله آتشی دید: «إِنِّي أَنَسْتُ نَارًا» و آن را دلیلی اطمینان‌آور بر وجود انسان یا انسان‌هایی دانست (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ۳۴۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲۲، ۱۳۹). به سوی آن آتش رفت تا آتش گرمی یا خبری آورد: «سَأْتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آيَاتٍكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ». با نزدیک شدن به آتش، درختی سبز و نورانی دید که آتش از دور و اطراف آن شعله‌ور بود (طوسی، ۱۴۱۳ ق، ج ۸، ۷۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ۲۱۱). نزدیک رفت تا مقداری از آن گرما را نزد همسرش ببرد؛ اما ندایی از میان درخت شنید: «فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا»^۱ (نمل: ۸) (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱، ۲۴۶). بعثت موسی علیه السلام و سخن خداوند با وی و گرفتن پیام رسالت در آن منطقه خشک و برهوت، همگی از نعم و برکات الهی بود (قرآنی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱۰، ۲۰۹). گویی مراد از آن کسی که در آتش است، موسی علیه السلام و منظور از کسی که در اطراف آن قرار دارد، فرشتگان مقرب پروردگار (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱۰، ۲۴۱) یا انبیای قبل از ایشان (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ۲۱۱) بودند که در آن لحظه آن سرزمین مقدس را احاطه کرده و نبوت موسی علیه السلام را تصدیق کردند (جوادی آملی، بی تا، ج ۶۲، ۱۷۷). خداوند متعال با مخاطب قرار دادن موسی علیه السلام، خود را این‌گونه برای او معرفی کرد: «يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نمل: ۹). خداوند در این آیه با معرفی خود برای موسای کلیم علیه السلام در عالی‌ترین مراتب که اختصاص به انبیا و اولیا الهی دارد و در موقعیتی که ظاهراً سراسر آن اضطراب و آشفتگی و تنهایی و تاریکی بود، ثبات و اطمینان خاطر قلبی برای او ایجاد کرد

۱. پس آنگاه که نزد آن [آتش] آمد، ندا داده شد که مبارک و پرخیر و برکت است آن کسی که در مکانی قرار دارد که آتش در آن مکان است.

(خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ۲۱۰). بیان دو صفت «عزیز» و «حکیم»، علاوه بر آنکه لازمه ربوبیت و عزت و حکمت بود (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ۱۶۲؛ قرائتی، ۱۳۸۸ش، ج ۱۰، ۱۲۳). زمینه‌ساز فرمان حرکت موسی (علیه السلام) به سمت فرعون مدعی عزت و سلطنت نیز بود؛ زیرا رفتن به سوی طاغوت و مسئولیت دعوت او به هدایت، به قدری دشوار بود که قطعاً یاری، مدد و تثبیت، اطمینان و اعتماد الهی را می‌طلبید (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ۱۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ۱۰۳)؛ از این رو، خداوند با دو وصف «عزیز» و «حکیم»، خود را یاری دهنده موسی (علیه السلام) و عامل مهم ایجاد اطمینان در تحقق وعده یاری می‌شناساند (جوادی آملی، بی تا، ج ۶۲، ۱۹۰) تا هرگونه شک و تردیدی از موسی (علیه السلام) برطرف شود و گمان نکند ندایی که از دل درخت به گوشش می‌رسد امری بشری است (فیض کاشانی، ۱۳۸۶ش، ج ۴، ۵۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۸، ۸۷)؛ بلکه بداند این خداوند عالمیان است که با او سخن می‌گوید، نه شعله آتش یا درخت: «وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ».

رسول الله (صلی الله علیه و آله) از ابتدای بعثت، دعوت خویش را به صورت علنی اعلام نمود و در پی آن، مردان و زنانی به اسلام گرویدند. نزول قرآن موجب گسترش دعوت اسلام حتی به خارج از مکه شد (سیدحسینی، ۱۴۱۶ق، ۱۳۳). در این مدت، پیروان پیامبر (صلی الله علیه و آله) به دلیل ترس از آزار مشرکان، در مکان‌هایی دور از چشم آنان تجمع می‌کردند و به عبادت می‌پرداختند که در برخی موارد با اطلاع یافتن مشرکان از این تجمعات، کار به درگیری می‌انجامید (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ۲۶۳؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ۳۱۹). لذا پیامبر (صلی الله علیه و آله) با وجود علنی بودن رسالت از ابتدای بعثت، مسلمانان را که امکان بروز رفتار دینی آزادانه نداشتند و جمعیتشان غیرعلنی بودند، با رعایت احوالاتشان راهبری می‌کرد. این وضعیت ادامه داشت و آزار مشرکان به نهایت رسید. در طول این سال‌ها ۴۷ سوره بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) نازل شد (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ۳۵۲). تعالیم الهی در طول این سوره در حالی بود که پیامبر (صلی الله علیه و آله) از ابتدای رسالتش، بر دعوت علنی افراد به دین اسلام مبادرت ورزیدند؛ اما از همان ابتدای ابلاغ رسالت و نزول آیات قرآن، با مخالفت شدید مشرکان و کافران مکه روبه‌رو شدند؛ به گونه‌ای که مشرکان و کافران با ایجاد فضای رعب‌آور و خفقان، نهایت تلاش خود را برای خاموش کردن دین اسلام در نطفه به کار گرفتند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ۴۷۳)؛ لذا به منظور مراعات حال مؤمنان و پیروان پیامبر (صلی الله علیه و آله)، جمعیت ایشان مخفی و غیرعلنی بود. پس از آنکه رسول الله (صلی الله علیه و آله) دستور یافت به جمعیت مؤمنان را آشکار کند و عده مسلمانان رو به افزایش



گذاشت، مشرکان احساس خطر کردند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ۳۲۷) و دست به آزار بیشتر مسلمانان زدند. آن‌ها از یک سو با محاصره اقتصادی اجتماعی رسول الله ﷺ و مسلمانان در شعب ابی طالب در حدود سال‌های ششم و هفتم (سید قطب، ۱۳۳۵ش، ج ۸، ۱۳۷)، هرگونه خرید و فروش و ارتباط قریشیان با مسلمانان را منع کردند. این امر سبب شد تا بنی هاشم نزد ابوطالب بروند و در شعب او گرد هم جمع شوند. این محاصره تا سال دهم بعثت و به مدت سه سال به طول انجامید (بهجت‌پور، ۱۳۹۰ش، ج ۴، ۱۳۷). در همین حین، رسول الله ﷺ به عده‌ای از مسلمانان متشکل از زنان و کودکان و افراد ضعیف‌تر دستور داد به رهبری جعفر بن ابی طالب به حبشه هجرت کنند. نجاشی پادشاه حبشه این گروه را مورد تفقد قرار داد (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ۲۰۹؛ یوسفی غروی، بی تا، ج ۱، ۴۰۶-۴۰۷؛ شرف الدین، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ۱۷۷).

این سه سال محاصره و هجرت، یکی از سخت‌ترین دوره‌های زندگی رسول الله ﷺ و مؤمنان بود. پرداختن به ماجرای رسالت موسی ﷺ در این آیات از سوره نمل، مصادف با این زمان و حوادث آن بود. مسئولیت رسول الله ﷺ در این دوران، تنها منحصر به رهبری و اداره یک جمعیت نبود؛ بلکه می‌بایست علاوه بر دفاع از دعوت خود نزد مؤمنانی که دچار محنت شده بودند، مشقت‌های طاقت‌فرسای یارانش را که اینک جمعیت کوچکی را شکل داده بودند نیز به‌خوبی مدیریت نماید (سید قطب، ۱۳۳۵ش، ج ۸، ۱۳۷)؛ زیرا در شرایط مناسب و طبیعی، همه کسانی که حول یک رهبر جمع می‌شوند از اوضاع راضیند؛ اما در دوران سختی و مشقت، افراد دچار تردید و به مسیر و شرایط معترض می‌شوند؛ البته مؤمنان دارای ایمان قوی از این حالت مستثنا هستند. به‌هر روی، تمامی سختی‌ها بر دوش رسول الله ﷺ بود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۲/۷).

آیات دسته اول از ماجرای رسالت موسی ﷺ، علاوه بر آنکه نوع تعامل خداوند با موسی ﷺ و ایجاد دلگرمی و پشتیبانی برای او را حکایت می‌کند، در زمانش نزول نیز موجبات انبساط خاطر و تثبیت قلب پیامبر ﷺ و مؤمنان را فراهم نمود. خداوند متعال در شرایط سخت زمان نزول این بخش از آیات سوره نمل، به‌منظور استواری و استقرار قلب رسول الله ﷺ، از شرایط مشابه پیامبر پیشین سخن گفته است. کوه طور که موسی ﷺ به همراه خانواده‌اش راه را در آنجا گم کرد، منطقه‌ای کوهستانی بود. موسی ﷺ برای تحقق یکی از دو مطلوب خود، یعنی راهنمایی یا برگرفتن

شعله‌ای از آتش برای گرما، وارد وادی طور شد؛ اما با رسالت برگشت.^۱ موسی در آن شب سرد و تاریک به امید آتش رفت؛ اما درحالی که امید نور نداشت، از دل ظلمت شب، نور نصیبت شد. تطابق شرایط جغرافیایی این دو پیامبر الهی نشان می‌دهد که شبه جزیره عربستان نیز به لحاظ جغرافیای جزء مناطق سخت و طاقت‌فرسا برای زندگی بود (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ۱۶۳؛ شهیدی، ۱۳۹۰ش، ۵۳؛ فراست‌خواه، ۱۳۷۶ش، ۱۹۲).

این مقایسه بیانگر شرایط آغازین نبوت هردو پیامبر است که هر کدام به نحوی سختی‌هایی را متحمل شدند؛ اما خداوند عزیز و حکیم رسولانش را رها نکرد و با بشارت به حفاظت از ایشان و رسالتشان، دل‌هایشان را در سخت‌ترین شرایط استوار و مستحکم نمود. پیامبر در آن شرایط ناامیدی مسلمانان که عده‌ای در محاصره شدید اقتصادی و اجتماعی قرار داشتند و با تدابیر شدید معاندان، شرایط هر لحظه برایشان سخت‌تر می‌شد و عده‌ای دیگر نیز به حبشه هجرت کرده بودند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۱ق، ج ۱۹، ۲۲۴)، همچنان بیم آن بود تا همین اجتماع کوچک از مسلمانان رو به سردرگمی و زوال و ناامیدی بگذارد. این موقعیت اقتضا داشت که خداوند متعال به تثبیت قلب رسول‌الله و مؤمنان در آیات خویش به‌عنوان برنامه هدایت اشاره کند (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۶۲، ۱۷۴). به این منظور، خداوند بخشی از ماجرای رسالت موسی را بیان کرد که او هم در دل شب سرد و تاریک، راهی بیابانی شد. موسی همچون پیامبر خانواده خود را وا گذاشت تا در پی یاری رود؛ اما ناگهان از مسیری که گمانش را نداشت، یاری الهی را دریافت کرد. پیامبر و مؤمنان نیز درحالی که نمی‌دانستند هجرت مسلمانان تا چه میزان می‌تواند به نفع اسلام و آنان باشد و همچنان از خطر تهدیدات و دشمنی‌های مشرکان بیمناک بودند، اما دل‌هایشان با آیات قرآن درباره ماجرای موسی استوار شد و به تحقق وعده یاری الهی امیدوار شدند (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۲۷، ۵۴۱). به علاوه قرآن هم منشأ برکات فراوان: «وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ» (انعام: ۱۵۵) و هم دارای خیر کثیر است: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر: ۱). همان‌گونه که خیر مبارک برای موسی رسیدن به نبوت و دریافت مقام رسالت بود، برای رسول‌الله و مؤمنان نیز در آن شرایط، قرآن و آیات الهی آن بود که با نزول تدریجی، آرامش قلب‌هایشان را فراهم می‌آورد.

۱. بنا به فرمایش امیرالمؤمنین: «كُنْ لِمَا لَا تَرْجُو أَرْجَى مِنْكَ لِمَا تَرْجُو.»: برای آنچه بدان امید نداری، نسبت به آنچه امید داری، امیدوارتر باش (کلینی، بی‌تا، ج ۵، ۸۳).



۵-۲. بشارت به نابودی باطل

بخش دوم از ماجرای حضرت موسی علیه السلام در سوره نمل شامل آیات ۱۰ تا ۱۴ است:

«وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ. إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلْ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ. وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ. فَلَمَّا جَاءَهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُؤْتَمِنٌ. وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»

پس از آنکه در آیات گذشته از رسیدن موسی علیه السلام به مقام نوبت پرده برداشت، در این آیات به برانگیختن ایشان به مقام رسالت اشاره می‌کند (طیب، ۱۳۸۶ش، ج ۱۰، ۱۱۲). از آنجاکه رسالت رسولان در برابر ظالمان و جبارانی چون فرعون و مشرکان نیاز به سندی محکم بر حقانیتشان دارد (معرفت، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ۱۲۳)، خداوند به ایشان بشارت و اطمینان می‌دهد، مادامی که در حضور و مقام قرب اویند، نه تنها هیچ مکروهی به ایشان نخواهد رسید، بلکه همواره یاری و تأییدات الهی در مسیر حق و رسالت همراه آنان خواهد بود و حق بر باطل غلبه خواهد کرد؛ چراکه ارسال فردی به‌عنوان نبی از جانب خداوند اقتضا دارد مؤیدات الهی به دنبال بیاید تا هم بتواند با قوت و قدرتی استوار و مستمر در این مسیر قدم بردارد و به هدایت دیگران پردازد و هم بر توطئه‌های دشمنان غلبه کند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ۱۸۹). در این راستا خداوند فرمود:

«وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ. إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلْ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نمل: ۱۰-۱۱) کلمه «جَانٌّ» به معنای مار کوچک نر است که با سرعت در حرکت است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۱ق، ج ۱۹، ۲۲۴).

در این عبارات خداوند به موسی علیه السلام دستور می‌دهد که عصایش را بیفکند. همین‌که عصایش را افکند، ناگهان به اژدهایی تبدیل شد که به‌سرعت حرکت (صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۲، ۱۴۴) و همچون یک مار کوچک جست‌وخیز می‌کرد. موسی علیه السلام با دیدن این منظره که یک چوب‌دستی به اژدهایی عظیم‌الجثه و هول‌انگیز تبدیل شد، اما همچون ماری کوچک جست‌وخیز می‌کرد و می‌دود، به عقب فرار کرد (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ۷۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۸، ۱۵۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ۱۶۰). چراکه دیدن این صحنه بی‌سابقه و خارق‌العاده، به صورت طبیعی

ایجاد ترس می‌کرد و فرار از آن مذموم نیست (قمی مشهدی، ۱۴۲۳ق، ج ۹، ۵۳۴)؛ خصوصاً برای کسی که هیچ سلاحی برای دفاع ندارد و حتی عصایی هم که تنها سلاح او بود، به آن صورت هول‌انگیز در آمد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱۹، ۸۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ۱۵۵). خداوند با نهی مطلق «لَا تَخَفْ» فرمود: «ای موسی، نترس که رسولان نزد من نمی‌ترسند.» و او را از تمامی ترسیدنی‌ها که ممکن است پیش آید امنیت داد؛ زیرا مقام قرب و حضور الهی ملازم با امنیت است و ممکن نیست امنیت با مکره‌هی جمع شود (مغنیه، ۱۳۷۸ش، ج ۶، ۹؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۷، ۳۳۱). لازم به ذکر است که تبدیل شدن عصای موسی ﷺ به اژدها محوری‌ترین معجزه الهی برای موسی ﷺ است که در دو مورد حادث شد: یکبار در آغاز رسالت او و هنگام ملاقات با خداوند و مرتبه دیگر در مقابل فرعونیان و ساحران (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۸، ۸۱).

گرچه خداوند در این آیات، ایجاد اطمینان و آرامش قلبی و دوری از عذاب الهی را برای مرسلین معرفی می‌کند، استثنای مذکور در آیه منقطع است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ۷۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ۱۵۵). اهل توبه از غیر مرسلین نیز که بدی را به نیکی مبدل کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ۲۴۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ۳۳۲) مورد رحمت و مغفرت الهی قرار می‌گیرند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۲ش، ج ۲۲، ۱۴۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۸، ۱۹۸) و مانند مرسلین ترسی نخواهند داشت.

بشارت به غلبه حق بر باطل هنگامی معنا پیدا می‌کند که علاوه بر ایجاد اطمینان و آرامش در قلب و اقدام رسولان در مسیر رسالتشان، آن‌ها به سلاحی غالب و قاهر بر دشمن و باطل نیز مجهز شوند. خداوند موسی ﷺ را نیز با ارسال معجزات متعدد، در برابر خصم زمانه‌اش یعنی فرعون و قومش تأیید و تجهیز کرد (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ۲۰۱).

در ادامه معجزه قبل، دومین معجزه موسی ﷺ را چنین معرفی کرد: «وَأَدْخُلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي سِتْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (نمل: ۱۲). پروردگار از نورانیت و درخشندگی دست موسی ﷺ با عنوان معجزه باد می‌کند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ۷۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ۱۶۲).

حکمت تنوع و تعدد معجزات موسی ﷺ آن بود که قوم فرعون گروهی قدرتمند و از طبقه ممتاز بودند. این قدرت اجتماعی محصول آب و خاک حاصل خیز و تولید ثروت فراوان در مصر



بود (بهجت‌پور، ۱۳۹۰ش، ج ۴، ۱۵۸). غرور ناشی از ثروت و قدرت آنان، تنها با غلبه قدرت قاهره الهی که صاحب اختیار هستی است، قابل مقابله بود. عمق غرور و فسق این قوم ایجاب می‌کرد تا ثروت و قدرتشان به‌طور مکرر و از راه‌های گوناگون تهدید شود و بدانند که همه راه‌های ثروت‌اندویشان در معرض تهدید و نابودی قرار دارد؛ تا شاید به‌خود آیند و به مسیر بندگی بازگردند؛ ازین‌رو، خداوند متعال خواست با نشان دادن نُه نشانه در هستی، آنان را از خواب غفلت بیدار کند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ۸۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ۵۴۶).

مشرکان و کفار زمان پیامبر ﷺ نیز همانند مردم مصر از ثروت و قدرت فراوانی برخوردار بودند. آنان ورود اسلام و گسترش یافتن آن را عامل از دست رفتن مطامع دنیوی و هواخواهی خویش می‌دانستند و لذا دست به محاصره اجتماعی و اقتصادی رسول‌الله ﷺ و یارانش زدند. خداوند با بیان رفتار فرعونیان با موسی ﷺ، عناد و ایمان نیاوردن قریشیان خصم به معجزات و نشانه‌های آشکار الهی (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ج ۴، ۱۵۱) را برای پیامبر ﷺ و پیروانش پیش‌بینی کرد و با بشارت به نابودی کفار و مشرکان، نور امید را در دل مؤمنان برافروخت و ایشان را در مسیرشان استواری و ثبات قلبی و عملی داد. قرآن کریم که مهم‌ترین و محوری‌ترین معجزه پیامبر ﷺ است، همچون سلاحی نورانی در دست رسول‌الله ﷺ هدایت امتش را پیش گرفته بود؛ به‌گونه‌ای که در مدتی کوتاه از نزول آیات الهی و دعوت پیامبر ﷺ، حتی با وجود ایجاد خفقان از سوی مشرکان و کفار برای ایمان‌آوردگان به کلام الهی، شاهد پذیرش دعوت پیامبر ﷺ از سوی عده‌ای قابل توجه از مؤمنان بودیم. همین امر موجب ایجاد دشمنی معاندان به انحاء گوناگون بود تا نور ایمان و قرآن را خاموش کنند؛ اما خداوند با طرح داستان موسی ﷺ در اعطای معجزه به او برای هدایت قومش، به پیامبر ﷺ بشارت می‌دهد که مسیر حق و حقیقت همواره با سختی‌های بسیار مخالفان و معاندان همراه بوده، اما اراده الهی در طول تاریخ بر نابودی باطل و غلبه حق بر آن و دستیابی به سعادت و کمال غایی برای پیروان آن تعلق گرفته است.

منکران نبوت، به دلیل آنکه پیام رسالت انبیا و فرستادگان الهی را مخالف منافع خویش می‌دانستند، در برخورد با پیام الهی رسولان، اتهامات متعددی به ایشان وارد و دعوتشان را انکار می‌کردند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ۳۲۶)؛ همان‌گونه که به موسی ﷺ چنین تهمت زدند: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ. وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ

كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (نمل: ۱۳-۱۴). این آیات با پرداختن به موانع و چالش‌هایی که در طول تاریخ همواره از سوی مخالفان و معاندان متوجه پیامبران الهی بود، روش‌های خداوند متعال برای مقابله با آن‌ها را تبیین می‌کند.

انکار معاندان، ناشی از قبح فعلی و ستمگری و یقین درویشان، حکایت از قبح فاعلی و تکبر و برتری طلبی آنان داشت؛ از این رو، با وجود آنکه آیات و نشانه‌های الهی همواره روشنی‌بخش و بینش‌آور بود (طبرسی، ۱۳۷۵ ش، ج ۷، ۳۳۲)، غریزه و میل فرعونیان و متعصبان لجوج تاریخ همواره بر آن بود که با علم و آگاهی و از سر لجاجت، تنها مطامع قدرت و ثروت خواهیشان را ببینند و برخلاف عقل و فطرتشان، حق و حقیقت را نادیده بگیرند و با غرور و سرکشی در برابر خداوند، آیات روشن الهی تأویل کنند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۰، ۱۶۴). بنابراین، گرچه فرعونیان در هر زمان نشانه‌های الهی را انکار می‌کردند، در درون خود به درستی‌اش یقین داشتند؛ زیرا انکار آنان منشأ علمی نداشت، بلکه انگیزه اخلاقی داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۸، ۳۱۵). خوی ستم‌کاری و برتری‌جویی بر دیگران، آنان را به انکار حقیقت و فساد در افراد و جوامع کشانده بود (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۶۲، ۲۱۶)؛ زیرا انکار آیات الهی و رسولان، علاوه بر فاسد کردن منکران، ایشان را گروهی مروج فساد و تباهی برای خود و جامعه کرده بود.

فعل «جَحَدَ» اشاره به امری دارد که شخص به امر موجود علم و آگاهی داشته و بدان امر جاهل نباشد، اما علی‌رغم علم بدان، آن را انکار کند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸ ش، ۱۸۹)؛ به عبارتی دیگر اگر انسان به چیزی یقین داشته باشد، اما در باطن یا ظاهر در مقابل آن تسلیم نباشد، ایمان برایش محقق نشده، بلکه دارای کفر جحودی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۸، ۳۱۷). امام صادق علیه السلام در روایتی با استناد به آیه ۱۴ سوره نمل، یکی از اقسام کفر را «کفر جحود» برشمرده است:

وَهُوَ أَنْ يَجْحَدَ الْجَاهِدُ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَقٌّ قَدْ اسْتَقَرَّ عِنْدَهُ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَجْحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ»: جحود چیزی است که انسان آن را انکار کند، در حالی که می‌داند آن چیز حق و نزد او ثابت است (کلینی، بی‌تا، ج ۲، ۲۸۷).

معاندان لجوج و متعصب برای پذیرفتن حق و حقیقت و توجیه مخالفت‌هایشان با انبیای الهی



و ایجاد سدی بر سر راه ایمان آورندگان (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ۳۰۱)، راهی جز انکار حقیقت آیات و نشانه‌های آشکار الهی (مراغی، ۱۳۶۱ق، ج ۱۹، ۱۲۵) و متهم کردن پیامبران به سحر و ساحری نداشتند (خطیب، ۴۲۴ق، ج ۱۰، ۲۲۲).

خداوند نیز همواره با بشارت به گروه مؤمن در هر قوم و ملتی، پیروزی و غلبه حق بر باطل را بشارت می‌دهد و پیروان حق و حقیقت را مشمول سعادت و کمال غایی می‌داند. در این آیات از ماجرای موسی علیه السلام نیز معجزات آن حضرت را به‌عنوان عاملی دفاعی و نه اثباتی از جانب خداوند متعال، بر فرد برگزیده با عنوان «نبی» (معرفت، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ۱۲۳) سخن رانده تا وعده و بشارت دیگری را به جامعه مؤمنان و پیامبرش دهد و تأکید کند که قدرت‌ها و روش‌های باطل نابودشدنی و قدرت خداوند بر تمامی قدرت‌ها قاهر است و شکست جریان مقاوم در برابر پروردگار قطعی است.

مخاطب قرار دادن پیامبر صلی الله علیه و آله با این آیات از داستان موسی علیه السلام، در شرایطی بود که جمعیت مؤمنان به تازگی آشکار شده بود؛ اما به دلیل دشمنی‌های متعصبانه و کینه‌توزانه کفار و مشرکان در ایجاد محاصره اجتماعی و اقتصادی و حتی دوری عده‌ای از مؤمنان از وطن و دیارشان به سوی حبشه، اقتضا می‌کرد که علاوه بر آنکه خداوند متعال پیامبر صلی الله علیه و آله را با سلاحی مستحکم و مقتدر، یعنی آیات الهی قرآن به‌عنوان معجزه، تأیید کند و به ناپودی باطل نیز بشارت و نوید دهد تا ایشان و پیروانش بر مسیر حق و حقیقتی که اینک در آغاز آن هستند، مطمئن شوند و در نهایت ثبات قلبی، استوارانه قدم بردارند.

پروردگار با تجهیز موسی علیه السلام به معجزات، او را به‌سوی قومش روانه کرد. قوم او با اینکه خود متقاضی اعجاز بودند، با انکار معجزات، آن‌ها را سحری آشکار نامیدند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ۲۸۷). این انکار و لجاجت در مواجهه معاندان با معجزات الهی، نشانه پذیرش الهی و فرابشری دانستن معجزات از سوی معاندان دارد؛ بنابراین آنان از یک‌سو توان معارضه با معجزات را نداشتند و از سوی دیگر روحیه عناد آنان در مخالفت و گردن‌فرازی در برابر خداوند و رسولش، موجب شد آورنده معجزه را به ساحری، جادوگری، کاهنی و جنون متهم کنند.

خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله یادآور می‌شود که ما موسی علیه السلام را به معجزات نه‌گانه حسی تجهیز کردیم و او را به سوی فرعون فرستادیم. فرعونیان با آنکه قلباً می‌دانستند این معجزات از سوی خداوند



است، از روی ستم و برتری جویی آن‌ها انکار کردند و عناد ورزیدند (جوادی آملی، ۱۳۷۹ش، ج ۱۰، ۳۸۳)؛ از این رو، با برحذر داشتن رسول الله ﷺ از هرگونه هراسی در مسیر تبلیغ رسالت، او را به پیروزی در برابر کفار و مشرکان بشارت داد و بر تثبیت قلب و استواری اراده و صبر و بردباری بر مسیر حق تأکید کرد. به عبارت دیگر، خداوند متعال با یادآوری جریان موسی ﷺ و قومش برای رسول الله ﷺ آشکار می‌کند که تزیین کارها و کوری از درک حقیقت، بی‌سابقه نیست. طبق آیه «وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَنَّهُمْ نَصَرْنَا» (انعام: ۳۴)، او پیامبر ﷺ را به حوادث گذشته پیوند می‌دهد و بیان می‌کند که این سنتی است که پیامبران پیشین هم آن را تجربه کردند و اگر امروز کافران مکه در برابر پیامبر ﷺ و دلایل روشن و کلام منطقی او موضع می‌گیرند، پیش از او نیز موسی ﷺ را تکذیب و با او مخالفت کردند و عاقبت کسانی که گرفتار فساد و فسقی شوند که در بی‌ایمانی به آخرت ریشه داشته باشد، چیزی جز تکذیب آیات نیست؛ تکذیبی که نه به دلیل جهل، بلکه با انگیزه‌های فاسد انجام می‌شود و در این حال، گوناگونی و بینش‌افزایی آیات نیز سودی ندارد.



نتیجه گیری

قاعده قرآنی، تثبیت قلب و تقویت و استواری روحی پیامبر ﷺ، در انجام رسالت و تحمل مشکلات آن بود که با نزول تدریجی آیات الهی در مواقف گوناگون و قالب‌هایی چون داستان انبیای الهی، حکایت از ارتباط مستمر و پیوسته پروردگار با پیامبر ﷺ از طریق وحی دارد؛ لذا ارتباط و حیانی، علاوه بر در برداشتن موضوعات، طرح مسائل و پاسخ چالش‌ها و شبهات، نشانه‌ای مستحکم بر ثبات قلب پیامبر ﷺ در طریق حق و پشتیبانی الهی از فرستاده خویش در تمامی مراحل رسالت بود.

آشکار شدن جمعیت تازمسلمانان در حدود سال ششم بعثت، خشم و کینه مشرکان را برانگیخت؛ به گونه‌ای که با ایجاد محاصره سخت اجتماعی و اقتصادی مسلمانان، موجب حصر عده‌ای از آن‌ها در شعب ابی‌طالب و هجرت عده‌ای دیگر به حبشه شدند. نزول بخشی از آیات ماجرای موسی ﷺ در سوره نمل، گویای وعده بشارت الهی به مؤمنان در دورویکرد بشارت به یاری و مدد الهی و بشارت به نابودی باطل، در شکل‌گیری و تقویت هویت اجتماعی ایمانی ایشان و همچنین بشارت به غلبه و حکومت همه گروه‌های مستضعف مؤمن بر مستکبران عالم بود. خداوند متعال از یک‌سو، با طرح شباهت میان سختی‌های مسیر رسالت تمام انبیای الهی، رسول‌الله ﷺ و مؤمنان را برای مواجهه با فشارها و توطئه‌های کفار و مشرکان که اکثریت غالب مکه را تشکیل می‌دادند، به مدد الهی بشارت مقاوم می‌سازد تا با ثبات قلب پیامبر ﷺ، راهبری جامعه نوپای ایمانی را به انجام رساند و مشقت‌های طریق رسالت به سوی کمال و سعادت و به‌طور کلی گسترش دعوت جهانی اسلام را به‌خوبی پشت سر نهد؛ از سوی دیگر، با بشارت به نابوی باطل و پیروزی حق و فائق آمدن بر توطئه‌های خصم نشان می‌دهد، همواره قدرت‌طلبی و برتری‌جویی فردی و اجتماعی عده‌ای معاند، از در برابر حق وجود داشته است؛ از این‌رو، پیامبر ﷺ و مؤمنان را از شکست جریان مقاوم در برابر منطبق انبیا آگاه نمود و با بیان اینکه شبهات کفار ریشه در عناد و لجاجتشان دارد نه جهل آنان، به مؤمنان بشارت غلبه و پیروزی نهایی داد. خداوند با اطمینان‌بخشی به جامعه مؤمنان تمامی اعصار و امصار، تحقق پیروزی نهایی ایشان را برابر جریان معاند بشارت داد تا مؤمنان در فضای آلوده به انواع شرک و گناه به خدا و رسولش ایمان آورند و صف خود را از جریان لجوج جدا سازند و در نتیجه، مشمول عنایت الهی شوند و از عذاب و هراس مصون مانند.

منابع

قرآن کریم

منابع فارسی

- انصاری، عبدالله (۱۳۷۱ش). کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: امیرکبیر.
- بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۰ش). تفسیر همگام با وحی، قم: موسسه فرهنگی التمهید.
- پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای، موسسه انقلاب اسلامی: WWW.KHAMENEI.IR
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹ش). ادب فنای مقربان، قم: اسراء.
- (۱۳۸۱ش). سروش هدایت، قم: اسراء.
- (بی تا). تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
- حسینی همدانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق). تفسیر أنوار درخشان، تهران: لطفی.
- شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ش). تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات.
- شریف لاهیجی، قطب الدین (۱۳۷۳ش). تفسیر شریف لاهیجی، تهران: نشر داد.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۹۰ش). تاریخ تحلیلی اسلام، تهران: سمت.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۸۶ش). اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: سبطين.
- فراست خواه، مقصود (۱۳۷۶ش). زبان قرآن، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- قرآتی، محسن (۱۳۸۸ش). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر (بی تا). قاموس قرآن، تهران: اسلامیه.
- قنادی، صالح (۱۳۸۹ش). قصه‌های قرآن، قم: نشر المصطفی.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۸۶ش). تفسیر منهج الصادقین، تهران: طهور.
- کاظمی، شهاب (۱۳۷۹ش). آفرینش هنری در داستان ابراهیم علیه السلام، قم: أحسن الحديث.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۳۷۷ش). تفسیر هدایت، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷ش). اخلاق در قرآن، قم: موسسه امام خمینی (ره).
- مغنیه، محمد جواد (۱۳۷۸ش). تفسیر کاشف، قم: بوستان کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

منابع عربی

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سعد، عمر (۱۴۱۰ق). الطبقات الکبری، بیروت: دارصادر.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۱ق). تفسیر التحرير و التتویر، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغه، بیروت: دارالفکر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.



- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن ہشام، عبدالملک (بی تا). السیرہ النبویہ، تحقیق عبدالحفیظ شبلی، بیروت: دارالمعرفہ.
- ابوشہبہ، محمد بن محمد (۱۴۲۳ق). المدخل لدراسة القرآن الکریم، قاہرہ: مکتبہ السنہ.
- بحرانی، سیدہاشم (۱۴۱۵ق). البرہان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسہ البعثۃ.
- بلاذری، احمد (۱۴۱۷ق). جمل من الانساب الاشراف، بیروت: دارالفکر.
- بیضاوی، عبداللہ بن عمر (۱۴۱۸ق). انوارالتنزیل و أسرارالتأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). تفسیر الکشف والبیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حاکم حسکانی، عبداللہ بن احمد (۱۴۱۱ق). شواہد التنزیل لقواعد التفضیل، تہران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حکیم، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق). علوم القرآن، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- خضری، محمد بک (۱۳۹۲ش). تاریخ التشریح الاسلامی، تہران: احسان.
- خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق). التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت: دارالفکر.
- رازی، ابوالفتح (۱۳۷۲ش). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
- راغب اصفہانی، حسین بن محمد (۱۳۸۸ش). المفردات فی غریب القرآن، قم: نوید اسلام.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجہ التأویل، بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: مکتبہ آیت اللہ المرعشی النجفی (رہ).
- شرف الدین، جعفر (۱۴۲۰ق). الموسوعة القرآنیة خصائص السور، تحقیق عبدالعزیز بن عثمان التویجیزی، بیروت: دارالتقرب بین المذاهب الإسلامیة.
- صادقی تہرانی، محمد (۱۳۶۵ش). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنہ، قم: فرہنگ اسلامی.
- صبحی صالح (۱۳۷۲ش). مباحث فی علوم القرآن، قم: الشریف الرضی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ش). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان، تہران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). تاریخ الامم و الملوک، بیروت: دارالتراث.
- طریحی، فخرالدین (بی تا). مجمع البحرین، تہران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق). التبیان فی تفسیر القرآن، قم: النشر الاسلامی.
- عروسی حویزی، علی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین، قم: اسماعیلیان.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراہیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). العین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- فضل اللہ، سید محمد حسین (۱۴۱۵ق). من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک.
- قطب، سید (۱۳۳۵ش). فی ظلال القرآن، تہران: نشر علمی.
- قمی، علی بن ابراہیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، قم: دارالکتب.
- قمی مشہدی، محمد رضا (۱۴۲۳ق). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، قم: دارالغدیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا). اصول کافی، بیروت: بی جا.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ق). من ھدی القرآن، بیروت: دار محیی الحسنین علیہ السلام.



- المرغی، احمد مصطفیٰ (۱۳۶۱ق). تفسیر المرغی، بیروت: دارالفکر.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۱ش). التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه التمهید.
- الیوسفی غروی، الشیخ محمد هادی (بی تا). موسوعة التاریخ الاسلامی، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

COPYRIGHTS

@2023 by the authors. Licensee Family Psychology Association of Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Examining Barriers and Solutions for Enhancing Political Participation in the Quran

Received: 2023/07/09
Accepted: 2023/11/02

10.22034/JKSL.2023.405178.1223
20.1001.1.27833356.1402.4.4.3.0



*Ali Aqajani

Type of Article: Researching

Abstract

Political participation is regarded as a significant subject within political science and the foundational elements of social and political well-being. It is a complex matter with major obstacles that can either impede its progress or accelerate it. This article posits the question, "What does the Quran say about the barriers to political participation and strategies for its enhancement?" The assumption underlying this inquiry is that there is a potential for conceptualizing contemporary political concepts in the Quran based on thematic interpretation. By exploring the indicators and implications, it can be broadly and specifically understood that the Quran addresses this issue under the mental, cultural, social, political, and economic axes. The primary cultural obstacle is the unfocused and unregulated expansion of the religious domain, constraining active political participation. The main solution for enhancement lies in temperate expansion, avoiding extremes, and refraining from exploiting religious jurisdiction. Aberrant conflicts pose a significant societal obstacle, generating an irregular and tumultuous atmosphere, and a crucial social solution is to focus on conflict resolution mechanisms, such as mediation by unbiased arbitrators. The primary political barrier is tyranny, especially when intertwined with religion, and the key solution is to increase political capacity and promote moderation. The primary economic obstacle is discrimination, and the most crucial economic solution is working towards political participation through economic and social justice.



*.Assistant Professor, Department of Political Science, Research Institute of Hawzah and University
aqajani@rihu.ac.ir



Keywords: Political Participation, Barriers to Political Participation, Strategies for Political Participation Enhancement, Thematic Political Interpretation of the Quran



How to cite

Aqajani, A. (2024). Examining Barriers and Solutions for Enhancing Political Participation in the Quran. *Quran, Culture And Civilization*, 4(4), 54-79. doi: 10.22034/jksl.2023.405178.1223

بررسی موانع و راهکارهای ارتقای مشارکت سیاسی در قرآن



علی آقاجانی*

10.22034/JKSL.2023.405178.1223 
20.1001.1.27833356.1402.4.4.3.0 

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۱

مقاله: پژوهشی

چکیده

مشارکت سیاسی از مسائل علم سیاست و بنیادهای مهم سلامت اجتماعی و سیاسی قلمداد می‌شود و امری سهل و ممتنع است که مانعی کلان یا خرد می‌تواند حرکتش را متوقف کند یا عاملی شتابزا بر سرعتش بیفزاید. فرضیه مقاله در پاسخ بدین پرسش که «سخن قرآن درباره موانع مشارکت سیاسی و راهکارهای ارتقای آن چیست؟» این گزاره را مطرح می‌سازد که بر پایه مفروض، امکان ظرفیت‌سنجی مفاهیم سیاسی امروزی در قرآن مبتنی بر تفسیر موضوعی وجود دارد و با واکاوی دال و مدلول‌ها، می‌توان به‌طور عام و خاص دریافت که قرآن در این باره سخن دارد و آن را ذیل محورهای ذهنی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و بر پایه قاعده جری و تطبیق و نیز الغای خصوصیت اصطیاد نمود. بر این اساس، مهم‌ترین مانع ذهنی فرهنگی، بسط بی‌جهت و بی‌ضابطه قلمرو دین است که عرصه را بر مشارکت سیاسی فعال می‌بندد و راهکار اصلی ارتقا نیز، بسط اعتدالی و به‌دور از افراط و تفریط قلمرو دین است. اختلاف و نزاع غیرهنجارمند مهم‌ترین مانع اجتماعی است که فضای نامنتظم و فتنه‌گون ایجاد می‌کند و راهکار مهم اجتماعی نیز توجه به مکانیزم‌های رفع اختلاف مانند صلح توسط داوران مرضی‌الطرفین است. مهم‌ترین مانع سیاسی، استبداد است؛ به‌ویژه اگر با دین آمیخته شده باشد و مهم‌ترین راهکار، افزایش ظرفیت سیاسی و ترویج مداراست. مهم‌ترین مانع اقتصادی نیز تبعیض است که در مقابل عدالت اقتصادی و اجتماعی می‌تواند مهم‌ترین راهکار اقتصادی افزایش مشارکت سیاسی باشد.



* استادیار، گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. aqajani@rihu.ac.ir



واژگان کلیدی: مشارکت سیاسی، موانع مشارکت سیاسی، راهکارهای ارتقای مشارکت سیاسی، تفسیر سیاسی موضوعی قرآن

استناد به این مقاله:

آقاجانی، علی. (۱۴۰۲). بررسی موانع و راهکارهای ارتقای مشارکت سیاسی در قرآن. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۴(۴)، ۵۴-۷۹. doi: 10.22034/jksl.2023.405178.1223



۱. بیان مسئله

مشارکت سیاسی یکی از بنیادهای مهم سلامت اجتماعی و سیاسی جامعه قلمداد می‌شود و سرمایه اجتماعی عظیمی تلقی می‌گردد. از سوی دیگر، افزایش مشارکت سیاسی از جمله الزامات سیاست در جهان جدید است. توسعه کمی و کیفی ابزارهای ارتباط جمعی بر آگاهی‌های شهروندی افزوده و افزایش دانش و آگاهی بر مطالبات مشارکت سیاسی تأثیر جدی گذاشته است؛ از این رو، توان پاسخ به تقاضاهای مستمر و متراکم، نیازمند ذهنی آماده و اندیشه‌ای منسجم جهت سامان دادن بدان است. قرآن منبعی اصیل و اساسی برای رجوع و پاسخ بدین نیاز است که با اذهانی پویا و خلاق و با وسعت اندیشه می‌توان از اقیانوس بی‌کران آن در و گه‌ری پر قدر صید نمود. اما تمامی عوامل قوام جامعه، از جمله مشارکت سیاسی، مصون از موانعی در بستر اجتماعی نیستند؛ از این رو، توجه و رصد این موانع که می‌تواند مشارکت سیاسی را کم‌رنگ کرده یا به ضد خود تبدیل نماید و اعتماد سیاسی را دچار خلل سازد امری لازم است؛ بر این اساس، در پی تحلیل برخی از مهم‌ترین موانع گوناگون فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مشارکت سیاسی با الهام از قرآن کریم به عنوان نمونه خواهیم بود؛ با این تذکر که شاید به طور کامل نتوان در این موضوع خاص میان عرصه‌های ذکر شده تفکیک کاملی برقرار کرد. همچنین پرداختن به موانع و راهکارهای مشارکت سیاسی در قرآن مبتنی بر تحلیل کیفی قواعد قرآنی و ظرفیت‌سنجی و سپس تعمیم و تخصیص هم‌زمان آن قواعد است؛ زیرا موضوع و عنوان مشخص و تجسم یافته‌ای به نام «مشارکت سیاسی» در قرآن نداریم.

مشارکت سیاسی با نظریه‌های مهمی در ارتباط است و این نظریه‌ها دامنه مشارکت سیاسی را دچار قبض و بسط می‌کنند. نظریه نخبه‌گرایی (Elitism theory) مشارکت سیاسی قابل توجه را به نخبگان محدود و محصور می‌کند و توده‌ها را عمدتاً غیرفعال یا آلت دست نخبگان می‌داند. نظریه کثرت‌گرایی (Pluralism Theory) مشارکت سیاسی را کلید رفتار سیاسی می‌داند؛ زیرا عامل مهمی در تبیین توزیع قدرت و تعیین سیاست‌هاست. بر این اساس، تعاریف مختلفی از مشارکت سیاسی وجود دارد (فیرحی، ۱۳۷۷ش، ۴۴؛ مصفا، ۱۳۷۵ش، ۹؛ پای، ۱۳۷۰ش؛ راش، ۱۳۷۷ش، ۱۲۳)؛ اما تعریف مختار، مشارکت سیاسی را به معنای شرکت فعالانه و اغلب آگاهانه افراد جامعه، به صورت فردی یا جمعی، در عرصه عمومی و فرایند نفوذ اجتماعی و اعمال قدرت،

تصمیم‌سازی، تصمیم‌گیری و اجرا به صورت حمایتی و نظارتی و رقابتی می‌داند. براین پایه، اولاً اکثر کنش‌های غیرآگاهانه و ثانیاً کنش‌های منفعلانه خارج می‌شود. همچنین مشارکت سیاسی مطلوب و آرمانی از دیدگاه دینی فعالیتی است که سعادت جامع مادی و معنوی جامعه را مدنظر قرار دهد و به شکل و بعد خاصی از آن، به‌ویژه سعادت مادی، تقلیل نیابد. همچنین در این تحقیق، مناسبات و روابط اعمال قدرت در جامعه و نسبت به حکومت مدنظر است.

بحث درباره مشارکت سیاسی، در ادبیات سیاسی جهان و به‌طور خاص در آثار ارسطو و افلاطون، فیلسوفان کلاسیک، تاریخچه‌ای کهن و دراز دارد. درباره موانع و راه‌های ارتقای آن نیز به فراخور و ذیل «مشارکت»، مطالبی وجود دارد. درباره اصل مشارکت سیاسی در قرآن و تفاسیر، مقالات محدودی نوشته شده است؛ مانند مقاله «حق مشارکت شهروندان و آزادی سیاسی با تأکید بر قرآن کریم» (سیدباقری، ۱۳۹۷ش، ۴۱-۶۵) که مشارکت سیاسی و نقش آن در آزادی را در سه مرحله رصد کرده است. مقاله دیگر نیز «مشارکت سیاسی در آرمان‌شهر اسلامی از منظر قرآن و روایات» (یزدانی، ۱۳۹۷ش، ۴۸-۷۳) است. این دو مقاله مستقیماً با موضوع این پژوهش مرتبط است؛ نیز بخش‌هایی از کتاب‌های حکومت و سیاست در قرآن (قاضی‌زاده، ۱۳۸۶ش) و پیرامون ولایت فقیه یا حکومت اسلامی؛ اما آثار مستقل بسیار محدود است. در سال‌های اخیر سه کتاب به بازار نشر آمده است که بیشترین ارتباط را با موضوع پژوهش حاضر دارد. مشارکت سیاسی در فقه سیاسی شیعه (ایزدهی، ۱۳۹۶ش) نخستین و جدی‌ترین اثر در این زمینه به شمار می‌رود و توصیفی فقهی از مشارکت سیاسی ذیل دو نظام سیاسی مشروع و نامشروع به دست داده است. کتاب شاخص مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی (خلوصی، ۱۳۹۵ش) کتاب دیگری است که به چاپ رسیده است. دیگر اثر، کتاب راهکارهای فقه سیاسی شیعه برای گسترش مشارکت سیاسی (رحمانی، ۱۳۹۴ش) است که الگوها و راهکارهای مشارکت سیاسی با نگاه فقه سیاسی شیعه را بررسی کرده است. درباره موانع مشارکت سیاسی در قرآن تاکنون عنوانی به چشم نیامده؛ هرچند درباره مشارکت سیاسی مقالاتی موجود است؛ مانند «موانع مشارکت در چالش میان فرهنگ سیاسی و حکمرانی خوب از دید مدیران ارشد دولت ج.ا. ایران» (حاجی‌یوسفی و طالبی، ۱۳۹۵ش)، «راهکارهای مشارکت مردم در روند سیاسی حاکمیت؛ موانع و محدودیت‌ها» (صفری، ۱۳۹۶ش)، «مطالعه موانع توسعه سیاسی در ایران با تأکید بر عدم مشارکت نخبگان دانشگاهی»



(عسکری و همکاران، ۱۴۰۱ش)، «موانع مشارکت سیاسی زنان در جمهوری اسلامی ایران» (هوایی و همکاران، ۱۴۰۱ش)، «موانع مشارکت نخبگان سیاسی زن در عرصه تصمیم‌گیری‌های سیاسی و مدیریتی» (حیدری و همکاران، ۱۳۹۷ش) و «تاریخچه مشارکت سیاسی در ایران؛ موانع و مشکلات جامعه‌شناسی آن» (آراسته‌خو، ۱۳۷۷ش). براین اساس، تفاوت و نوآوری مقاله حاضر، بررسی موانع و راهکارهای مشارکت سیاسی در قرآن و نیز جامعیت سنجش موانع و راهکارهاست که در هیچ‌یک از آثار پیشین بدین شکل وجود ندارد.

این پژوهش کتابخانه‌ای است و از روش تفسیر موضوعی اجتهادی استفاده می‌کند؛ زیرا تفسیر موضوعی امکان نگرش روزآمدتر و کارآمدتر و گسترده‌تر از قرآن را فراهم می‌آورد. تفسیر موضوعی شیوه‌ای مسئله‌محور دارد. گاه مسئله از درون قرآن و پاسخ هم از درون قرآن است و گاه مسئله از متن واقعیت‌های زندگی و نیازهای اجتماعی گرفته می‌شود و پاسخ آن از قرآن به دست می‌آید که این شیوه دوم و درست، استنتاج است. درباره تفسیر موضوعی تعاریف مختلفی مطرح شده است. تفسیر موضوعی به لحاظ ماهیت، تفسیری اجتهادی به شمار می‌رود. سیدمحمدباقر صدر در تبیین تفسیر موضوعی بر آن است که در این روش، مفسر آیات قرآن را آیه به آیه همانند روش تجزیه‌ای بررسی نمی‌کند؛ بلکه می‌کوشد تحقیقات خود را روی یک موضوع از موضوعات زندگی، ایدئولوژیکی، اجتماعی یا جهان‌بینی که قرآن متعرض آن شده، متمرکز سازد و آن را تبیین و تحقیق و مطالعه نماید (صدر، بی‌تا، ۱۲؛ حکیم، ۱۳۷۸ش، ۳۶۸-۳۶۳). در این تعریف، معیار اشتراک موضوعات روشن نیست. تعاریف مختلف دیگری نیز ارائه شده است (عبدالستار، ۱۴۱۸ق، ۵۴؛ سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ۱۱؛ مسلم، ۱۴۲۱ق، ۱۶). تعریف مختار این پژوهش از تفسیر موضوعی با استفاده از برخی دیدگاه‌ها (جلیلی، ۱۳۷۲ش، ۱۷۰) چنین است:

کوششی است استنتاجی در فهم روشمند نظر قرآن در سایه گردآوری مبتنی بر تئوری آیات پیرامون مسائل و موضوعات زنده علمی و نظری برخاسته از معارف بشری که از لحاظ معنا یا غایت با هم متحدند و انتظار می‌رود قرآن سخن حقی در آن خصوص داشته باشد.

این روش به‌ویژه با توجه به قاعده جری و تطبیق که با آن همبسته است تکمیل می‌گردد. جری و تطبیق یکی از مفاهیم تفسیری در بین مفسران معاصر است و نخستین بار علامه طباطبایی

با برداشت از اخبار جری، این اصطلاح را ابداع کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ۴۱-۴۲). معنای این قاعده، تطبیق کلی بر مصادیقی غیر از مصداق شأن نزول اما مشابه آن است. مقصود آن است که قرآن از حیث انطباق بر مصادیق وسعت دارد و به موارد نزول آیات اختصاص ندارد؛ بلکه در هر موردی که به لحاظ ملاک با مورد نزول متحد باشد، جاری می‌شود؛ مانند مَثَل‌هایی که خاص موارد اولیه نیستند؛ بلکه در هر چیز که مناسبتش محفوظ باشد، جاری می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ۶۷).

همچنین به نظر می‌رسد به لحاظ نظری و عملیاتی، حیطه‌بندی موانع و راهکارها به چهار حیطه ذهنی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حصری منطقی است؛ چون جامع است و هیچ موردی از آن بیرون نمی‌ماند. البته احتمالاً تداخلاتی میان حیطه‌های چهارگانه می‌تواند وجود داشته باشد که برخی قابل توضیح و تنظیم است و از برخی نیز گریزی نخواهد بود. نکته دیگر در روش آنکه از آنجاکه در قرآن عنوان و سرفصلی مثلاً تحت عنوان موانع یا راهکارهای مشارکت سیاسی نداریم و قرآن به‌طور مستقیم به این موضوعات پرداخته است، می‌باید از قاعده تفسیری جری و تطبیق برای تعمیم داده‌های قرآنی و الغای خصوصیت از آن‌ها استفاده کرد.

۲. موانع و راهکارهای مشارکت سیاسی در قرآن

۲-۱. موانع و راهکارهای ذهنی فرهنگی مشارکت سیاسی در قرآن

۲-۱-۱. موانع ذهنی فرهنگی مشارکت سیاسی در قرآن

یکی از موانع مشارکت سیاسی، ضعف و رخنه در کلیت اخلاق سیاسی کنش‌گران سیاسی جامعه اعم از بازیگران حکومتی و بازیگران غیرحکومتی است. نادیده گرفتن و عبور از قاعده بازی سیاسی از سوی اطراف مختلف رفتار و رقابت سیاسی، منجر به سرخوردگی کلیت فعالان سیاسی و نومیادی توده مردم می‌شود. بدین جهت، رعایت اخلاق سیاسی سهم عمده‌ای در قاعده‌مندی، پیش‌بینی‌پذیری و تسهیل فعلیت‌های سیاسی و در نتیجه، ایجاد انگیزه در نخبگان و قاطبه مردم برای شرکت در انواع کنش‌های سیاسی مشارکت‌جویانه می‌شود.

انگیزش‌های ناپسند درونی مانند حسادت، بخل و تعصب از هر نوع آن، منجر به تشدید بی‌قاعدگی در رقابت سیاسی می‌شود و به نموده‌های بیرونی و عملی مانند پرخاش، دروغ،



اتهام‌زنی و تهمت و افشاگری اسرار شخصی منجر می‌گردد. مجموعه این‌ها به سیاست حذف به جای هضم و جذب و غیراخلاقی کردن عرصه سیاسی و آشفتگی در آن می‌انجامد. البته زدودن رذایل اخلاقی در سیاست نیز امری سخت و صعب است؛ زیرا این عرصه بسیار لغزنده است؛ اما تقویت مبانی توحیدی و اخلاقی، به علاوه تقویت مکانیزم‌های نظارت بیرونی، می‌تواند بر آن فائق آید.

رجوع به قرآن نقش تخریبگر انگیزش‌های ناپسند را به‌خوبی نشان می‌دهد. حسادت یکی از این انگیزش‌های رقابت‌سوز است که قرآن در دو جا، آیات ۵ فلق^۱ و ۱۰۹ بقره،^۲ به‌صراحت از آن نام برده است. قرآن در آیه نخست، حسادت را از شرور سیاسی خانمان برانداز تلقی کرده و در آیه دوم، آن را یکی از عوامل حق‌ناپذیری سیاسی و محرک برهم زدن قواعد کنش و مشارکت و رقابت سیاسی معرفی نموده است. نفاق و ریا یکی دیگر از نتایج انسداد و تضییق مسیر مشارکت سیاسی است که در برخی آیات قرآن بدان اشاره شده است (توبه: ۷۷، ۹۷ و ۱۰۱؛ انفال: ۴۷).

از دیگر موانع مشارکت سیاسی، مدارا نکردن و تحمل فرهنگی سیاسی است که در درجات بالا به خشونت عریان منتهی می‌شود. مدارا نکردن در نسبت میان دولت و جامعه یا میان جامعه در نهایت منجر به کاسته شدن از میزان و دامنه مشارکت سیاسی خواهد شد؛ از این‌روست که قرآن در آیه ۱۵۹ آل‌عمران خطاب به پیامبر، تندخویی و خشونت و سخت‌گیری را موجب تفرق نیروها خوانده و رمز موفقیت سیاسی پیامبر را مدارا دانسته است: «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ». «فَظًّا» خشونت در کلام و «غلیظ قلب» تندمزاجی است (طیب، بی تا، ج ۳، ۴۰۸). براین اساس، مدارا نکردن و خشونت موجب شکل‌نگرفتن و بسط نیافتن مشارکت سیاسی سالم و مثبت می‌گردد.

قرآن مدارا نکردن و خشونت‌ورزی حاکمان و صاحبان قدرت سیاسی و اجتماعی را یکی از موانع مشارکت تلقی کرده و روایت‌های تاریخی سیاسی نیز همین را بیان می‌کند. قرآن در ارزیابی خود، به روندها و وقایع تاریخی نیز اشاره می‌کند؛ روندها و حوادثی مانند اقدام نمرود جهت قتل ابراهیم علیه السلام (عنکبوت: ۲۴)، تصمیم سران یهود برای از میان برداشتن عیسی علیه السلام، نسل‌کشی

۱. «وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ».

۲. «وَدَكْبِيرٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَارًا حَسَدًا مِنْ بَعْدِ أَنْتَسِبَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ».



دومرحله‌ای فرعون در زمان احتمال تولد موسی علیه السلام (بقره: ۴۹؛ ابراهیم: ۶؛ قصص: ۴) و هنگام ایمان آوردن تعدادی به موسی علیه السلام (غافر: ۲۵؛ اعراف: ۱۲۷). این‌ها نمونه‌هایی است که قرآن به منظور نشان دادن مانع‌تراشی و انسداد مسیر مشارکت و پیش‌گیری از فروپاشی و محدودیت قدرت توسط خودکامگان مثال می‌آورد.

مطلق‌پنداری یکی دیگر از موانع نظری فرهنگی مشارکت سیاسی است. اینکه کنش‌گران سیاسی خود، اندیشه‌های خود یا گروه خود را حق مطلق ببینند و با دیگران به صورت باطل مطلق برخورد کنند موجب کم‌رنگ شدن مشارکت سیاسی و محدودیت کتبی و کیفی آن می‌گردد. این مسئله به‌ویژه در ارتباط با مقوله دین بسامد و تراکنش بیشتری می‌یابد و موانع بیشتری وارد می‌سازد.

قرآن در آیه ۲۹ اسراء^۱ با ذکر مثالی، به دوری از افراط و تفریط و اعتدال در برداشت‌ها و نگرش‌ها و رفتارها دعوت می‌کند. این آیه گرچه درباره اعتدال در بخشش به دیگران است، بر اساس قاعده تفسیری جری و تطبیق، با الغای خصوصیت و نیز در نظر گرفتن سایر آیات و روایات و ادله، قابل تسری به سایر رفتارهاست. تعمیم معنای صبر در قرآن به‌ویژه در آیه ۲۰۰ سوره آل عمران^۲، نگرش منفی قرآن نسبت به واژگان تعصب و حمیت که واجد هیچ‌گونه بار مثبتی نیست^۳، توصیف و تمجید قرآن از پیامبر به جهت شنیدن تمامی سخنان^۴، آیاتی که به تأنی و تعجیل نکردن در قضاوت فرا می‌خواند^۵ و در نهایت آیاتی مانند ۱۳ حجرات که مؤمنان را با وجود اختلافات به برادری و با غیر مؤمنان به عطف و همزیستی^۶ دعوت می‌کند، می‌تواند ابعاد و جنبه‌هایی از روا نبودن مطلق‌نگری در نگاه قرآن را بیان و مستدل سازد.

از جهت دیگر، معرفت دینی غیر از دین است و هیچ عالم دینی در طول تاریخ ادعا نکرده که معرفت دینی وی، همان دین است. این دو در حالی که ارتباط محکمی با یکدیگر دارند، دو مقوله جدا از همند (جمالی، ۱۳۹۰ ش، ۲۱). براین اساس، از امکان فهم‌های مختلف متون و منابع دینی،

۱. «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا».

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

۳. «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ» (فتح: ۲۶). نکت: شاورانی، ۱۳۹۳ ش.

۴. «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذنٌ قُلْ أذنٌ خَيْرٌ لَكُمْ» (توبه: ۶۱).

۵. «وَطَّرَ دَاوُدَ أَنَّمَا فَتْنَاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ» (ص: ۲۴).

۶. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا».



در ساختارسازی‌ها و نظام‌سازی‌ها وجود دارد و این مسئله تضادی با دین ندارد؛ حتی امام خمینی از برداشت‌های گوناگون از اسلام و سابقه آن سخن به میان می‌آورد (خمینی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ۶۱۶).

یکی دیگر از موانع، نگرش انبساطی افراطی به مقوله گستره و قلمرو دین است که مجال تحرک‌های عقلانی همگون با کلیت دین را می‌ستاند. براین پایه، برداشت‌های افراطی از دین و بسط بی‌ضابطه و غیرضرور دستورات الزامی دینی، می‌تواند یکی از سدهای مسیر مشارکت سیاسی تلقی شود و دایره رقابت سالم را تنگ سازد؛ چنان‌که رهیافت حداکثری مطلق از دین بر آن است که در هر واقعه و عملی و هر حرکت و سکونی و در تمامی جزئیات، نیازمند رجوع به کتاب و سنت هستیم و هیچ واقعه و عملی خالی از احکام پنج‌گانه تکلیفی (وجوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت) نیست. برای هر حرکت باید پیشتر حکم آن را از شریعت جست. اسلام تمام نیازهای بشر را فرموده و چیزی فروگذار نکرده است (مرندی، ۱۳۷۷ش، ۱۹۸-۱۹۹). این نظر بر آن است که مجموعه قرآن و سنت، مبین هر امری است؛ هرچند آن امر به حلال و حرام و شریعت و دین هم مربوط نباشد (همان، ۷۸-۸۰؛ تبریزی، ۱۳۷۷ش، ۱۴۲) و در قرآن آیاتی مانند «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۲)، «وَلَا زُطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹) و ۱۵۸ اعراف، ۹۰ انعام و ۵۲ قلم را درباره جهان‌شمولی اسلام و آیاتی مانند ۳۸ انعام، ۱۱۱ یوسف، ۱۲ اسراء، ۱۵۴ انعام و ۱۴۵ اعراف را برای تبیان بودن قرآن و اندراج مسائل در آن شاهد می‌آورد.

دلایل رویکرد حداکثری مطلق در استناد به آیات در حالی است که بخش قابل‌توجهی از مفسران شیعی به چنین دیدگاهی معتقد نیستند (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ۴۱۸؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۶، ۵۸۶؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ۴۲۴. حسینی همدانی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ۲۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ۴۶۹؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ۵۱۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ۲۷۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ۲۷۹). قرآن در تمامی زمینه‌ها به اعتدال فرا می‌خواند. در جایی امت اسلام را امتی می‌خواند: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (بقره: ۱۴۳) چراکه میانه هر چیزی به جهت آنکه از فاسد شدن دورتر است، برترین جای آن است (بلاغی، بی‌تا، ج ۱، ۱۳۳). امت وسط یعنی گروهی که در جمیع شئون فردی و اجتماعی روش مستقیمی دارد و به طرف افراط و تقریبط منحرف نمی‌شود (طیب، بی‌تا، ج ۲، ۲۲۷). براین اساس، اعتدال در روش و محتوا از آیه فهمیده می‌شود (قرشی، بی‌تا، ج ۱، ۲۶۷).

خود پرستی، خودخواهی، زیاده‌خواهی و برتری‌طلبی از دیگر موانع فرهنگی تربیتی مشارکت

سیاسی است که موجب فروپاشی انتظام رقابت و نظم مشارکت سیاسی می‌شود. این خصلت اگرچه انگیزه مشارکت را در فرد کنش‌گر خودپرست مشارکت‌جو افزایش می‌دهد، موجب تضییع تلاش مشارکت‌طلبانه دیگران از سویی، یا انحراف آن به سمت مشارکت نامعقول و منفی از سوی دیگر می‌شود. قرآن کریم در آیات متعددی و با ادبیات گوناگون، این رفتار فرهنگی سیاسی را به چالش می‌کشد و در آیاتی به نکوهش انگیزش و کنش سیاسی خودخواهانه و متکبرانه می‌پردازد (لقمان: ۱۸؛ حدید: ۲۳؛ نساء: ۳۶). در آیه‌ای دیگر، خودپرستی و نگرش خودبسندانه و مغرورانه حداکثری انسان را می‌نکوهد (حدید: ۱۴) و در دسته‌ای دیگر از آیات، برتری‌جویی را به شدت تقبیح و آن را نشانه قدرتمندان فاسد و ظالم مشارکت‌ستیز معرفی می‌کند (نمل: ۱۴، قصص: ۸۳، دخان: ۳۱)؛ همچنین در آیاتی دیگر، عصیان‌گری را نتیجه خودخواهی و خودپرستی و برتری‌جویی می‌داند و بر آن تأکید می‌کند (بقره: ۶۱، آل عمران: ۱۱۲، مائده: ۷۸، هود: ۵۹، نوح: ۲۱، طه: ۱۲۱، نازعات: ۲۱، بقره: ۹۳، نساء: ۴۶).

۲-۱-۲. راهکارهای ذهنی فرهنگی ارتقای مشارکت سیاسی در قرآن

توجه به مبانی و سلوک اخلاق سیاسی، یکی از راهکارهای فرهنگی ارتقای مشارکت سیاسی است. اخلاق در لغت جمع «خَلق» و «خُلُق» و مترادف با خوی است (فرهنگ عمید، بی‌تا، ۱۳۱). به گفته‌ی راغب، این دو واژه در اصل به یک ریشه برمی‌گردد. «خَلق» به معنای هیئت و شکل و صورتی است که انسان با چشم می‌بیند و «خُلُق» به معنای قوا و سجایا و صفات درونی است که با چشم دل دیده می‌شود؛ بنابراین، اخلاق مجموعه‌ی صفات روحی و باطنی انسان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ۲۴). «خُلُق» به معنای سبیه، طبع، عادت و مروئت به کار رفته است (طریحی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۴)؛ اما در معنای اصطلاحی آن بنابر دیدگاه خاص هر متفکر و فیلسوف اخلاقی، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد؛ البته در تمامی تعاریف دینی، حفظ و بسط قدرت غیراخلاقی امری ناموجه و در تضاد با غایت دین است.

قرآن از جهات مختلف به اخلاق پرداخته و به اخلاق سیاسی نیز توجه کرده و بر همین اساس، اشاراتی به اخلاق سیاسی پیامبر در تسهیل و زمینه‌سازی مشارکت سیاسی مردم نموده؛ به نحوی که پیامبر ﷺ را دارای اخلاق بسیار بزرگ در مواجهه با مردم خوانده است (قلم: ۴). همچنین در آیه‌ی دیگری، علت موفقیت پیامبر ﷺ را در جلب مشارکت مردم، اخلاق نیکوی او برشمرده است.



با این حال همچنان از پیامبر می‌خواهد از خطای آنان درگذرد و آن‌ها را ببخشد و با آنان در امور مهم سیاسی مشورت نماید (آل عمران: ۱۵۹).

یکی دیگر از عوامل فرهنگی ارتقای مشارکت سیاسی و قاعده‌مندسازی رقابت‌های سیاسی، توجه به تربیت سیاسی^۱ شهروندان است. این امر در مراکز فرهنگی آموزشی امکان‌پذیر است. البته تربیت سیاسی رابطه و وثیقی با جامعه‌پذیری سیاسی دارد، اما فراگیرتر از آن است. جامعه‌پذیری سیاسی نیز فرایند آشناسازی افراد با نظام سیاسی جامعه خود و تعیین‌یابی نسبی ادراکات و واکنش‌های آن‌ها نسبت به پدیده‌های سیاسی است.

تربیت سیاسی در سه محور اصلی شناخت بینشی و دانشی، ارزش‌ها و نگرش‌های عاطفی و نگرشی و مهارت‌های رفتار سیاسی و اجتماعی (موسوی الیگودرزی، ۱۳۸۷، ش، ۷۶) قابل تقسیم است و البته در نگرش‌های مختلف اهداف متفاوتی دارد. مثلاً در نگرش انتقادی، ترسیم مبارزه سیاسی اجتماعی هدف‌گذاری می‌شود؛ حال آنکه در نگرش محافظه‌کاری تربیت سیاسی، هدف حفظ وضع موجود است. قرآن به دووجهی بودن انسان (تین: ۴-۵)، رعایت اعتدال و توجه به ابعاد مختلف انسان توجه کرده است. قرآن امت اسلامی را امت وسط و معتدل شناسانده است (بقره: ۱۴۳). قرآن هم جنبه‌های مادی و هم جنبه‌های معنوی و اخروی، طبیعت و فطرت و جسم و روح را در کنار هم نشانده و یکی را به نفع دیگری حذف نکرده است. در قرآن شش اصل بنیادی عقلانیت، کرامت، فطرت، عدالت، اختیار و مسؤلیت وجود دارد که جامع هویت فردی و جمعی انسانند؛ چنان‌که برخی اشاره کرده‌اند (موسوی الیگودرزی، ۱۳۸۷، ش، ۷۶).

بسط اعتدالی قلمرو دین، راهکار نظری و تفسیر سیاسی پژوهش در جهت گسترش و ارتقای مشارکت سیاسی است. هرچه دایره دستورات الزامی یا جزئی دین که اصالتاً جزء دین نیست یا می‌تواند نباشد، کاسته و حوزه «امر الناس» گسترده‌تر شود، بی‌آنکه از حوزه حقیقی شریعت چیزی کم شود، میدان مشارکت فعالانه سیاسی فراخ‌تر می‌گردد. چنین قلمروی از آن جهت اعتدالی است که در میانه گفتمان سیاسی حداکثری مطلق و حداقلی قرار دارد. در این نظر، جامعیت

۱. تربیت از ریشه «تربو» در لغت به معنای زیادت و فزونی و رشد کردن (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۵، ۱۲۶) و از دیگر معانی آن پروراندن، پرورش دادن، یاد دادن و بارآوردن است. تربیت سیاسی یعنی پرورش و شکوفاسازی استعدادهایی که مربوط به بعد سیاسی انسان و ویژگی عمومی او یعنی قدرت است. به تعبیر جامع‌تر «تربیت سیاسی در واقع پرورش فضایل، دانش و مهارت‌های موردنیاز برای مشارکت سیاسی و آماده کردن اشخاص برای مشارکت آگاهانه در بازسازی آگاهانه جامعه خود است» (الیاس، ۱۳۸۵، ش، ۱۸۰).

منابع و ضوابط همراه با گزاره‌های بسیار، حتی در غیرعبادات، بدون تعلق به زمان یا مکان و جمعیت خاص معیار است (آقاجانی، ۱۳۹۸ش، ۵۹).

طوسی، طبرسی، طباطبایی و برخی دیگر در تفسیر آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ»، مراد از «بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ» را بیان مشکلاتی می‌دانند که مربوط به امور دین است (طوسی، بی تا، ج ۶، ۴۱۸؛ طبرسی، بی تا، ۵۸۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۲، ۴۶۹؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ۵۱۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ۵۴۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ۲۷۹). زمخشری هم معتقد است آیه مزبور در ارتباط با امور دینی است، نه چیزهایی که به دین ارتباط ندارد (زمخشری، بی تا، ج ۲، ۴۲۴). تفسیر انوار درخشان آن را مشروط بر تفصیل از غیردلالت لفظیه می‌داند (حسینی همدانی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ۲۵۲). نیز بسیاری از تفاسیر، مدلول «کتاب مبین» را در آیه «وَلَا زُطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» لوح محفوظ (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۵، ۹۲) یا علم خدا دانسته‌اند (حسینی همدانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ۳۰۲)؛ گرچه پاره‌ای تفاسیر نیز به تفسیر حداکثری خاص تمایل دارند. براین اساس، می‌توان بر اساس مصلحت‌های واقعی متوجه دین و برپایه بازخوردهای اجتماعی روش‌ها و نگرش‌های سلبی و ایجابی اجرایی در نحوه عرضه مکانیزم‌های اجتهادی در فقه سیاسی از منظر دین، مانند مبحث احکام اولیه و ثانویه یا مبحث وهن دین یا قواعدی مانند «الأهم فالأهم» که به درستی در فرایند اجتهاد تعبیه شده، بهره برد و از روشی عدول کرد تا ملاک اصلی که هدایت است حاصل آید (آقاجانی، ۱۳۹۷ش، ۹۱). بدین ترتیب از دیدگاه اسلام، بخش قابل توجهی از حیات بشری فارغ از دستورات الزامی دینی و محل رخصت قرار می‌گیرد.

مطهری با آن که از مدافعان جامعیت اسلام است، سلطه تمام‌عیار و غیرلازم شرع بر زندگی انسانی را مطابق با نقشه راه دین نمی‌شناسد. از نظر او، لازمه جامعیت اسلام آن است که در بسیاری از مسائل، دستور جزئی در کار نباشد. وی در این باره روایت «إِنَّ اللَّهَ يَجِبُ أَنْ يُؤَخَّذَ بِرُخْصِهِ كَمَا يَجِبُ أَنْ يُؤَخَّذَ بِعَزَائِمِهِ» متمسک می‌شود (مطهری، بی تا، ج ۲۱، ۱۹۵). این روایت نیز می‌تواند یکی از دلایل متنی این گزاره قلمداد شود: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَدَّ لَكُمْ حَدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَفَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَسَنَّ لَكُمْ سُنَنًا فَاتَّبِعُوهَا وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ حُرْمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَعَفَى لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ رَحِمَهُ مِنْهُ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا.» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ۴۲۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ۵۱۰-۵۱۱). بنابراین، مطهری ضمن آنکه التزام تمام‌عیار به حدود و ثغور



دین دارد، بسط غیرلازم و افراطی و ناروای آن را که منجر به محدودیت بی جهت مانور انسانی در حوزه‌های مختلف، از جمله در مبحث مهم مشارکت سیاسی شود، بر نمی‌تابد و مفید نمی‌انگارد.

۲-۲. موانع و راهکارهای اجتماعی سیاسی مشارکت سیاسی در قرآن

۲-۲-۱. موانع اجتماعی مشارکت سیاسی در قرآن

استکبار و تکبر اجتماعی سیاسی یکی از موانع اجتماعی مشارکت سیاسی محسوب می‌شود که از تکبر فرهنگی برمی‌خیزد. البته این مانع شاید بیشتر اجتماعی قلمداد شود؛ زیرا امری است که در تاروپود روابط اجتماعی جاری می‌شود و امکان ظهور و بروز می‌یابد. استکبار، هم از موانع پیشینی و هم از موانع پسینی مشارکت سیاسی شمرده می‌شود که از یک منظر، مانع شکل‌گیری جریان سالم مشارکت سیاسی می‌گردد و پس از شکل‌گیری هم می‌تواند از گسترش روند سیاسی و فرهنگ سیاسی مشارکت جلوگیری کند.

معنای استکبار آن است که شخص با آنکه اهلش نیست، اظهار بزرگی و تکبر کند (قرشی، بی تاف ج ۶، ۷۴؛ راغب، بی تا، ۶۹۷). در قرآن از ماده استکبار و از مشتقات آن فراوان استفاده شده است. از دیدگاه قرآن، استکبار موجب منع از زایش و رویش و استمرار اجتماعی مشارکت سیاسی می‌شود؛ چنان‌که رفتار ابلیس، فرعون، نمرود و ستمگرانی از این دست چنین بوده است که درصدد دفع و رفع مشارکت دیگران بوده‌اند (نوح: ۷، قصص: ۳۹، ص: ۷۴، غافر: ۴۸، فصلت: ۳۸، نوح: ۷).

اختلاف و تفرقه و تنازع نیز، همانند استکبار، می‌تواند هم از موانع پیشینی و هم از موانع پسینی مشارکت سیاسی فعال تلقی شود. البته مجرد اختلاف و تفاوت از نظر قرآن مذموم نیست؛ بلکه اختلاف ناشی از غرایز غیرانسانی مانند حسد و غضب و جهل، به صورت مشکک و مدرج، مذموم است (یونس: ۱۹، زمر: ۳، جاثیه: ۱۷). قرآن اختلافی را که موجب تفرقه و تشتت شود با شدت بیشتری سرزنش کرده است (آل عمران: ۱۰۵، شوری: ۱۴، انبیاء: ۹۳)؛ چنان‌که با ایجاد مسجد ضرار، از این جهت مخالفت شده است (توبه: ۱۰۷).^۱

در مرحله سوم که شدیدترین مرحله است، اختلاف به تنازع می‌رسد و جامعه را به سمت

۱. «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِصْدَادًا لِمَنْ حَازَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ».

فروپاشی می‌برد و مشارکت سیاسی سالم را کاملاً محو می‌کند (آل‌عمران: ۱۵۲، نساء: ۵۹، انفال: ۴۶). مفسران در تفسیر آیه ۴۶ انفال که با صراحت و تأکید تنازع را نهی می‌کند، تنازع و کنش سیاسی منازعه‌جویانه را موجب سستی دانسته‌اند. برخی تفاسیر نیز در معنای «تَذْهَبَ رِيحُكُمْ»، به جز قدرت و قوت، از زوال دولت سیاسی سخن گفته‌اند (طوسی، بی تا، ج ۵، ۱۳۲). وابستگی‌ها و تعصبات بی‌منطق اجتماعی یکی دیگر از موانع مشارکت سیاسی آگاهانه و فعالانه است که قرآن بدان توجه کرده است. «تعصب جاهلی» یکی از این کلیدواژه‌های قرآنی برای توصیف این پدیده است (فتح: ۲۶). این امر موجب فروبستن چشم‌ها و گوش‌ها و غلطیدن به وادی محافظه‌کاری نامعقول می‌شود و امکان مشارکت سیاسی مثبت را کاهش می‌دهد. قرآن در آیات متعددی، از وابستگی‌های بی‌منطق اجتماعی نسبت به گذشتگان و قوم و قبیله و دین و ملت به‌عنوان عامل کاهش مشارکت سیاسی آگاهانه و فعال یاد می‌کند (زخرف: ۲۴، بقره: ۱۷۰، مائده: ۱۰۴، اعراف: ۲۸، یونس: ۷۸، انبیاء: ۵۳، شعراء: ۷۴، لقمان: ۲۱، سبأ: ۴۳، نجم: ۲۳). قرآن ضمن آنکه به‌کرات از متعصبان فاقد عقلانیت تحلیلی و انتقادی شکوه و آن‌ها را ملامت می‌کند (انعام: ۱۴۸، اعراف: ۷۰ و ۱۷۳، هود: ۶۲ و ۸۷، ابراهیم: ۱۰)، کسانی را که بتوانند بندهای اجتماعی بی‌جا و فاقد منطق را در جهت مشارکت سیاسی هدمند و آگاهی‌آفرین بگسلند، مؤمنان واقعی و از حزب الله خوانده است (مجادلة: ۲۲).

۲-۲-۲. راهکارهای اجتماعی ارتقای مشارکت سیاسی در قرآن

یکی از راهبردهای اجتماعی افزایش مشارکت سیاسی، تلاش برای رفع اختلافات درونی جامعه یا جوامع مرتبط است. در این صورت است که کنش‌های سیاسی، صبغه‌ای هم‌گرایانه‌تر و قاعده‌مندتر می‌گیرد. قرآن جهت تبیین راهکارها، در آیه‌ای مؤمنان را برادر یکدیگر خوانده و آن‌ها را به اصلاح روابط اجتماعی دعوت کرده (حجرات: ۱۰) و در دستوری دیگر به اصلاح رفتار عادلانه میان دو گروه از مسلمانان که به جنگ و نزاع با هم برخاسته‌اند امر می‌کند (حجرات: ۹): در آیه‌ای اصلاح‌گری اجتماعی را از مستثنیات نجوا کردن و درگوشی سخن گفتن معرفی می‌کند (نساء: ۱۱۴) و در آیاتی با تأکید و حتی ذکر جزئیات، از اصلاح روابط اجتماعی در ساحت خانواده تا عرصه‌های فراخ‌تر سخن می‌گوید (انفال: ۱). قرآن کریم در آیات دیگری تألیف و تعاون اجتماعی و نزدیک کردن دل‌ها به یکدیگر را به‌مثابه امری حیاتی مطرح می‌کند



و آن را امری لازم برای مشارکت سیاسی می‌شمرد. در این آیات، وحدت و مشارکت اتحادگرایانه موجب رهایی از ذلت و کسب عزت سیاسی و اقتصادی و فرهنگی محسوب شده است (انفال: ۶۳، آل عمران: ۱۰۳).

در آیه ۱۰۳ آل عمران، اسلام به‌عنوان عامل پیوند سیاسی فرهنگی دشمنان سابق برای هم‌افزایی مشارکت جویانه و وحدت‌گرایانه قلمداد شده است (بلاغی، بی تا، ج ۱، ۳۲۳؛ طیب، بی تا، ج ۳، ۳۰۴؛ صادقی، بی تا، ۶۳)؛ چنان‌که در آیه نخست هم آمده است (انفال: ۶۳). آیه ۱۰۳ انفال به ستیزه‌گری قبایل اوس و خزرج به مدت ۱۲۰ سال اشاره دارد. این ستیزه به‌واسطه اسلام و وجود پیامبر ﷺ، به وحدت و الفت نسبی گرایید و مشارکت سیاسی آنان را ارتقا داد و به سیادت و افتخارشان انجامید (طوسی، بی تا، ج ۲، ۵۴۶؛ ابن‌عاشور، بی تا، ج ۳، ۱۷۵؛ ابن‌کثیر، بی تا، ج ۷۷، ۲).

۲-۳. موانع و راهکارهای سیاسی مشارکت سیاسی در قرآن

۲-۳-۱. موانع سیاسی مشارکت سیاسی در قرآن

یکی از موانع شکل‌گیری و بسط مشارکت سیاسی، فقدان یا نقصان ظرفیت سیاسی است. این فقدان یا نقصان ظرفیت سیاسی می‌تواند در نظام سیاسی و رهبران آن، یا در تشکل‌ها، احزاب، گروه‌های سیاسی و رهبران آن یا در کلیت و توده‌های مردمی باشد. قرآن با تعبیر «سعه صدر» به این مطلب اشاره کرده است. نبود سعه صدر در نظام سیاسی به ایجاد نشدن نهادهای مشارکت‌پذیر و حتی از میان برداشتن آن‌ها و مقابله حذفی و شبه‌حذفی با منتقدان می‌انجامد. فقدان سعه صدر در نخبگان سیاسی و توده مردم نیز به دامن زدن به تنازعات و کنش‌های سیاسی آشوب‌طلبانه و تقدم منافع فردی و گروهی بر منافع جمعی می‌انجامد؛ از این‌روست که قرآن بر سعه و شرح صدر تأکید کرده است؛ چنان‌که نخستین دعای موسی ﷺ طلب شرح صدر است (طه: ۲۵).

ضعف و فقدان امنیت مسئله‌ای است که اساس مشارکت سیاسی سالم را منتفی می‌کند. در فقدان یا ضعف امنیت، امکان مشارکت سیاسی نیز به‌فتور می‌گراید؛ از این‌رو، هم برای مشارکت سیاسی امنیت لازم است و هم مشارکت سیاسی می‌باید به‌نحوی ضابطه‌مند و قاعده‌مند و در درون کلیت نظام سیاسی صورت گیرد تا امنیت را به مخاطره نیندازد. بر این پایه، نگاه متعادل و متناسب به هر

دو مقوله کنش امنیت‌ساز و کنش مشارکت‌گرایانه ضامن ایجاد و بقای هر دو است؛ در غیر این صورت، یا هر دو با هم مفقود خواهد شد یا چرخه معیوبی از وجود و فقدان دیگری را شاهد خواهیم بود. در قرآن نیز مقوله امنیت و نقش مقدمه‌سازانه آن برای مشارکت و ضرورت پاسداشت امنیت مورد توجه است. به نظر می‌رسد در قرآن خوف متضاد امنیت است و در برخی آیات نیز با هم و در کنار هم به کار رفته است (قریش: ۴، نور: ۵۵، بقره: ۲۳۹). قرآن در آیاتی به صراحت، فقدان یا نقصان امنیت را مانع مشارکت سیاسی و موجب کاهش آن دانسته است. به‌طور نمونه، قرآن نگرویدن جمع زیادی از بنی‌اسرائیل را نبود امنیت به جهت ترس از آزار نظام سیاسی فرعونى انگاشته است (یونس: ۸۳).

استبداد یکی از موانع اصلی مشارکت سیاسی است. استبداد واژه‌ای عربی از ریشه «بَدَدَ» و به معنای «کاری را بدون دخالت کسی انجام دادن و بدون توجه به دیدگاه دیگران به تصمیم و نظر خود عمل کردن» است (طبرسی، بی تا، ج ۳، ۱۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ۷۸). قرآن به‌طور عمده، از واژه‌های «جَبَّار» و «طاغی» و «طاغوت» برای تبیین نظام استبدادی استفاده می‌کند. در قرآن ده مرتبه ماده «جبر» به کار رفته است که اکثر موارد آن در معنای نظام سیاسی استبدادی است (مائدة: ۲۲، هود: ۵۹، ابراهیم: ۱۵، مریم: ۳۲، شعراء: ۱۳۰، قصص: ۱۹، غافر: ۳۵). همچنین واژه «طاغوت» در آیاتی از قرآن، در معنای نظام سیاسی استبدادی به کار رفته است؛ مانند آیه‌ای که ترافع نزد طاغوت را به‌عنوان مثل اعلای نظام سیاسی استبدادی منع می‌کند (نساء: ۶۰، نحل: ۳۶). از نگاه قرآن، یکی از ویژگی‌های نظام استبدادی و بلکه منطبق بر آن «طغیان‌گری» است؛ چنان‌که نظام فرعونى با چنین وصفی تبیین می‌شود (طه: ۲۴ و ۴۳). نظام سیاسی استبدادی قبیلگی نیز با همین صفت توصیف می‌شود (فجر: ۱۱، شمس: ۱۱، حاقه: ۵، نجم: ۵۲، ذاریات: ۵۳، طور: ۳۲، صافات: ۳۰). در چنین نظامی، استعدادهای مشارکت‌طلبانه سرکوب و صداهای مشارکت‌جویانه خاموش می‌گردد.

۲-۳-۲. راهکارهای سیاسی مشارکت سیاسی در قرآن

از نگاه قرآن، یکی از نعمت‌های خداوند بر رسول اکرم ﷺ شرح صدر است (انشراح: ۱). شرح صدر به معنای فزونی ظرفیت سیاسی رهبران و کنشگران سیاسی جامعه است. به همین دلیل، در حدیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌خوانیم: «أَلَةُ الرَّئِيسَةِ سَعَةُ الصِّدْرِ.» (سیدرضی، ۱۴۱۴ ق، ۴۳۹). گشودگی



سینه در مقابل تمامی رفتارها و گفتارهای منتقدانه، معترضانة، خصمانه و جاهلانه و آرامش و صبوری در مقابل آن‌ها و دست نزدن به اقدامات سلبی، یکی از توصیه‌های قرآن است (احقاف: ۳۵)، به نحوی که قرآن از تنبیه و گرفتاری حضرت یونس علیه السلام به سبب اندکی نقصان در سعه صدر به عنوان ترک اولی سخن می‌گوید (انبیاء: ۸۷) و ایشان را به عنوان مصداقی از پیامبرانی که شرح صدر کاملی از خود نشان ندادند، نمونه می‌آورد (قلم: ۴۸). آیه ۱۹۹ اعراف آیه دیگری است که بر گسترش و افزایش ظرفیت سیاسی دلالت دارد. در غرالحکم آمده است: «جمالُ السَّيِّئَةِ الْعَدْلُ فِي الْإِمْرَةِ وَالْعَفْوُ مَعَ الْقُدْرَةِ» (ابن جماعه، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ۲۷۴-۲۷۳). در روایت دیگری می‌خوانیم: «ظَفَرُ الْكِرَامِ عَفْوٌ وَإِحْسَانٌ. ظَفَرُ اللَّئَامِ تَجَبُّرٌ وَطُغْيَانٌ.» (آمدی، بی تا، ح ۷۷۳۷). امام حسن علیه السلام نیز در روایتی می‌فرماید: «لَا تُعَاجِلِ الذَّنْبَ بِالْعُقُوبَةِ وَاجْعَلْ بَيْنَهُمَا لِلْإِعْتِذَارِ طَرِيقًا» (شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ۲۳۰). قرآن از گفت‌وگو با مشرکان هنگام جنگ سخن می‌گوید (توبه: ۶). آیه ۱۲۵ نحل نیز دلالت تام و کاملی بر سنت حسنة گفت‌وگو و لزوم آن در فضای سیاسی دارد؛ چنان‌که امام صادق در مسجدالحرام و در منظر عموم مردم، حتی با برخی منکران خدا مانند ابن ابی العوجاء بحث و گفت‌وگو می‌کرد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ۱۸۵).

توجه به امر مدارا در فرهنگ اسلامی یکی از راهکارهای فرهنگی غلبه بر بی‌قاعدگی‌های سیاسی و قاعده‌مندسازی آن است. «مدارا» در لغت به معنای ملاحظت، نرمی، ملایمت و احتیاط کردن آمده است (زبیدی، بی تا، ج ۱۹، ۴۰۳). در مواردی، منظور از آن حلم و بردباری و تغافل است. در اینجا مقصود از آن، تحمل عقاید رقیب در عین باورمندی و پای‌بندی به اصول خود و رفتار مهربانانه با رقیب است؛ بنابراین، همان‌گونه که پاره‌ای اشاره کرده‌اند، ممکن است «من انتخاب تو را در خصوص امر الف نادرست و برخطا بدانم، اما تصمیم تو را در آن خصوص، از آن حیث که نشانگر هویت انسانی تو به عنوان فاعلی مختار و اخلاقی است، محترم می‌شمارم.» (نراقی، بی تا، ۲۰۱۱)

در همین جهت، مفاهیم مدارا و نرمی و ملایمت^۱ نقطه مقابل و مخالف خشونت است و انسان‌هایی که اهل مدارا، ملایمت، لطف و نرمی در کردار و رفتار نباشند، خشن به شمار می‌آیند. مدارا وجه و حیث رفتاری سعه صدر و اخص از آن است. سعه صدر بیشتر جنبه پیشی

۱. لین.

دارد. این تقابل در آیات قرآن نیز وجود دارد (آل عمران: ۱۵۹). قرآن در آیه‌ای، موسی علیه السلام را به نرمی با فرعون فرامی‌خواند (طه: ۴۴) و در آی، دیگری، از سب و دشنام‌گویی به دشمنان و مشرکان برحذر می‌دارد (انعام: ۱۰۸). بسیاری از روایات نیز بر مدارا تأکید اساسی می‌کند؛ مانند این نمونه‌ها: «أَمَرَنِي رَبِّي بِمُدَارَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ.» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ۳۲۲)؛ «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الرَّفْقَ.» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ۳۶۱)؛ و برخی روایات دیگر که مدارا با مردم را جزوی از ایمان و لازمه زندگی شماره‌انده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۱۱۷). اسلام حتی بر مدارا با دشمن نیز تأکید کرده است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ۹۱). امیرالمؤمنین علیه السلام پس از حکومت، تمام تلاش خود را در جهت مدارا با مخالفان خود، از جمله خوراج، به کار برد. آنان با خشونت و اخلال‌گری برخورد می‌کردند؛ اما در مقابل حضرت فرمود: تا هنگامی که دست به شمشیر نبرده‌اید، سه حق از شما دریغ نمی‌شود: شما را از وارد شدن به مساجد و اقامه نماز مانع نمی‌شویم، حق شما را از بیت‌المال قطع نمی‌کنیم و تا زمانی که شروع به جنگ نکنید، با شما نمی‌جنگیم (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ۷۳، سبحانی، ۱۳۷۴ش، ۶۳۰). رفتار و سیره معصومین علیهم السلام با مخالفان، مایه عبرت و درس آموزی است؛ چنان‌که در گفتگوی ابن مسکان با امام صادق علیه السلام^۱ می‌نگریم (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ۲۵۹؛ مجلسی، ۱۳۷۱ش، ۴۲).

آموزه‌ها و قوانین اسلامی، به آسان‌گیری بر مردم و تسهیل وظایف آنان گرایش زیادی دارد و فقط در مواضعی به سخت‌گیری نزدیک می‌شود که نرمی و ملایمت چاره‌سازی نکند یا مصلحت عمومی به خطر افتد یا ایمان و اخلاق جامعه در معرض تباهی قرار گیرد؛ وگرنه روح حاکم بر آموزش‌ها و دستورهای اسلامی مبتنی بر تخفیف و تساهل و جلب قلوب است. حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر فرمان می‌دهد که: «وَأَشْعُرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخَّ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ.» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ۳۶۷).

در نظام سیاسی اسلام، مهم‌ترین عامل نفوذ سلطه سیاسی در جامعه، شیوه مدارا و تسامح نظام سیاسی با مردم است؛ اما با اسف، این مهم در فرهنگ اجتماعی و سیاسی ما چندان مورد توجه

۱. عن ابن مسکان قال: قال لی ابو عبدالله علیه السلام: «انی لاحسبک إذا شتم علی علیه السلام بین یدیک لو تستطیع أن تأکل أنف شاتمه لفعلت.» فقلت: «ای واللہ جعلت فداک. انی لهكذا وأهل بیتی.» فقال لی: «فلا تفعل، فواللہ لربما سمعت من یشتم علیاً و ما بینی و بینہ إلا أسطوانة فاستتر بها فإذا فرغت من صلواتی فأمر به فأسلم علیه وأصافحه.»



نبوده و در عوض، فرهنگ سب و لعن در مجموع زیست اجتماعی ما غلبه نسبی داشته است. همین مسئله موجب بی‌قاعدگی در رفتار اجتماعی و سیاسی می‌شود و خروج از جاده انتظام و اعتدال و انصاف را موجب می‌گردد. در فرهنگ اجتماعی از تولا و تبرای دینی برداشت نادرستی شده و با سب و لعن یکسان شمرده شده است. به نظر می‌رسد دنباله این نگرش در برخی موارد به ساحت سیاست نیز کشانده شده و آن را آغشته ساخته است؛ در حالی که در اسلام، فرهنگ سب به معنای کلام زشت مذموم شمرده شده است. خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ...» (انعام: ۱۰۸). نیز در جریان جنگ صفین وقتی به امیر مؤمنان علیه السلام گزارش دادند که برخی از یاران وی شامیان را ناسزا می‌گویند، حضرت آنان را فراخواند و چنین فرمود: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّابِينَ وَلَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَالَهُمْ وَذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ كَانَ أَصَوَّبَ فِي الْقَوْلِ وَأَبْلَغَ فِي الْعُدْرِ.» (سیدرضی، ۱۴۰۴ق، ۲۴۱). البته لعن در قرآن، به معنای دوری از رحمت خدا، وجود دارد، اما به معنای ناسزا نیست؛ بلکه دعایی منفی یا وصف حالت است. اما اگر لعن از حالت توصیفی خارج شد، یعنی خود نوعی ناسزا گردید و اسم علم برای سب قرار گرفت، در این صورت شاید به سب ملحق گردد. آنچه مسلم است اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله لعن نبود و از لعن بسیار باز می‌داشت و می‌فرمود: «إِنِّي لَمْ أَبْعَثْ لَعَانًا وَإِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً.» (متقی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ۶۱۱۷) و می‌فرمود: «لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ لَعَانًا.» (همان، ح ۸۱۷۷).

۲-۴. موانع و راهکارهای اقتصادی مشارکت سیاسی در قرآن

۲-۴-۱. موانع اقتصادی مشارکت سیاسی در قرآن

ساختار معیوب و ملکوک فرهنگی اقتصادی، یکی از عوامل بروز و بسط بی‌قاعدگی هاست. تبدیل فرهنگ دست‌یابی به ثروت از طریق قدرت به فرهنگ مسلط بر اجتماع، از موانعی است که بی‌قاعدگی را دامن می‌زند و به فساد سیاسی منجر می‌گردد. تعریف همگونی از فساد سیاسی در دست نیست و دیدگاه‌های گوناگونی از منظرهای مختلف ابراز می‌شود (هیوود، ۱۳۸۱ش، ۳۰-۲۲؛ ابوالحسنی، ۱۳۸۶ش، ۱۹-۱). فساد سیاسی، استفاده از قدرت سیاسی برای هدف‌های شخصی و نامشروع و برآمده از شبکه فساد از جمله رشوه، اخاذی، خویشاوندسالاری و اختلاس است و ماندگاری و ارتزاق از بودجه عمومی را دنبال می‌کند. این نوع فساد به قواعد سیاسی پایبند نیست

و هرگاه اقتضا کند به سرکوب مخالفان از طریق غیرقانونی نیز می‌پردازد.

یکی از اشارات قرآن به مقوله شکاف طبقاتی را می‌توان ذیل واژه «استضعاف» و به‌ویژه در تقابل مستکبران و مستضعفان مشاهده کرد. البته مستضعف در قرآن تنها مستضعفان اقتصادی و سیاسی نیستند؛ بلکه مستضعفان فکری را نیز هستند که این نوع، از بحث کنونی خارج است؛ اما اکثر موارد بر مستضعفان اقتصادی و سیاسی دلالت دارد. «مستضعف» با «ضعیف» تفاوت دارد. «ضعیف» کسی است که توانایی ندارد؛ اما «مستضعف» کسی است که دیگران او را ضعیف کنند (طیب، بی تا، ج ۴، ۱۸۰)؛ استضعاف در قرآن مفهومی جامع است و در برخی آیات، استضعاف اقتصادی را هم در بر می‌گیرد و بر شکاف طبقاتی دلالت می‌کند (اعراف: ۷۵، قصص: ۵، سبأ: ۳۱، سبأ: ۳۲، انفال: ۲۶).

اسراف و تبذیر یکی از موانعی است که در فرهنگ اسلامی نیز بدان توجه شده و در رقابت‌ها و مدیریت‌های سیاسی عاملی چالش‌زاست. قرآن در مواردی از اسراف و تبذیر سخن گفته است و آن را یکی از عوامل بی‌قاعدگی شمرده است. قرآن «مبذَرین» را هم‌طرازان شیطان نامیده است (اسراء: ۲۷ - ۲۶). درباره اسراف نیز آیات متعددی وجود دارد که مبعوضیت و بی‌قاعدگی آن را در نظام تکوین و تشریح نشان می‌دهد (انعام: ۱۴۱، اعراف: ۳۱، انبیاء: ۹، شعراء: ۱۵۱، غافر: ۴۳). براین اساس، قرآن اسراف را یکی از عوامل فساد سیاسی دانسته؛ به گونه‌ای که طغیان‌گری و سرکشی و بی‌قاعدگی فرعون را به همین امر نسبت داده است (یونس: ۸۳، دخان: ۳۱).

مال حرام در مظاهر مختلف آن، مانند اختلاس، دزدی، رشوه، رانت‌خواری‌های سیاسی اقتصادی یا به تعبیر قرآن: «أکل مال بالباطل»، به‌طور هم‌زمان از مهم‌ترین انگیزه‌ها و دستاویزهای بی‌قاعدگی در رقابت سیاسی و کاهش مشارکت سیاسی و در نتیجه، اصلاح آن بسیار کارساز است و می‌تواند درصد بی‌قاعدگی‌ها را پایین آورد. چندین آیه قرآن سرمنشأ فساد سیاسی و اقتصادی را همین نکته دانسته است (بقره: ۱۸۸، نساء: ۲۹، نساء: ۱۶۱، توبه: ۳۴).

۲-۴-۲. راهکارهای اقتصادی مشارکت سیاسی در قرآن

عدالت اقتصادی در کنار عدالت سیاسی یکی از عوامل تشویق‌کننده و ارتقادهنده مشارکت سیاسی است. وجود عدالت اقتصادی رویه‌های اقتصادی اجتماعی را بسامان می‌کند و رابطه اقتصاد و سیاست را شفاف نگه می‌دارد. همین مسئله انگیزه‌های مشارکت سیاسی سالم را افزایش می‌دهد



و ارتقا می‌بخشد. بر همین اساس، قرآن به شکل مستقیم و غیرمستقیم بر عدالت اقتصادی و رفع تبعیض منفی و مبارزه با شکاف طبقاتی پای فشرده است. کلیدواژگان اصلی در قرآن دو کلمه «قسط» و «عدل» است که گرچه فراتر از مسائل اقتصادی است، بخش مهمی از آن را تشکیل می‌دهد.

ماده «قسط» ۲۷ مرتبه در قرآن به کار رفته است که بیشتر کاربرد آن در معنای عدل است. عدل و قسط نیز در مقابل ظلم است و معنای تساوی نمی‌دهد؛ بلکه نافی تبعیض منفی به معنای تقدیم فردی بر دیگری با وجود شرایط یکسان است؛ چراکه تبعیض مثبت، به معنای تفاوت موقعیت به جهت تفاوت استعداد و عمل افراد، امری عقلانی است که قرآن نیز آن را پذیرفته است (انعام: ۱۶۵، نحل: ۷۱). قرآن بر همین مبنا به عدالت و اقامه قسط نگرسته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (مائده: ۸؛ نساء: ۱۳۵). برخی از آیاتی که قسط در آن‌ها در معنای مورد اشاره به کار رفته عبارت است از: آل عمران: ۱۸ و ۲۱، نساء: ۱۲۷ و ۱۳۵، مائده: ۸ و ۴۲، انعام: ۱۵۲، اعراف: ۲۹، یونس: ۴، ۴۷ و ۵۴، هود: ۸۵، الرحمن: ۹، حدید: ۲۵، احزاب: ۵ و حجرات: ۹. درباره عدل نیز آیات متعددی وجود دارد و در برخی از آن‌ها عدل در کنار قسط آمده است (نساء: ۵۸، مائده: ۸، انعام: ۱۵۲، نحل: ۷۶، نحل: ۹۰، شوری: ۱۵، حجرات: ۹). همچنین دستورات مختلف قرآن درباره سالم‌سازی مسائل اقتصادی و تعادل اقتصادی زمینه‌ساز مشارکت سیاسی سالم و پایدار است؛ مانند تحریم ربا، حرمت کم‌فروشی، حرمت اسراف، حرمت تبذیر، و جوب زکات و مصرف آن در امور معین و استحباب قرض الحسنه.

برای اصلاح این مسئله اقتصادی چند امر به‌طور هم‌زمان باید انجام گیرد. شفافیت مالی، مشخص ساختن وضعیت مالی افراد پیش و پس از مدیریت، شفاف‌سازی و عملیاتی‌سازی بودجه عمومی کشور و به‌طور کلی، قوانینی که امکان ثروت‌اندوزی از طریق قدرتمندی را کاهش دهد در این راستا مفید است.

نتیجه‌گیری

مشارکت سیاسی از مفاهیم حساس سیاسی اجتماعی است که می‌تواند موانعی داشته باشد و رفع عوامل منع‌کننده و مانع‌زا به همراه برخی دیگر از راهکارها موجب ارتقای آن می‌گردد. مشارکت سیاسی امری سهل و ممتنع است که مانعی کوچک یا موانعی خرد می‌تواند به راحتی حرکت آن را متوقف کند یا عاملی شتاب‌زا بر سرعتش بیفزاید. باید به این مسئله ظریف توجه داشت که نمی‌توانیم مفاهیم امروزی همانند مشارکت سیاسی را که در فضای معاصر مطرح است، تمام و کمال از مفاهیم و اصطلاحات دیروزین برداشت کنیم و در صدد باشیم که تمامی حالات و احکام آن را بر شرایط امروز تحمیل یا حالات و احکام امروز را بر مفاهیم مندرج در قرآن تطبیق کنیم. براین اساس، موانع و راهکارهای مشارکت سیاسی در دستگاه تفسیر موضوعی قرآن بر پایه قاعده جری و تطبیق، یا استفراغ و وسع در ادبیات فقهی، امکان‌بازنمایی و کاوش دارد و از آنجاکه مشارکت سیاسی امری ناظر بر اعتماد میان دولت و جامعه و نیز میان کنشگران سیاسی است، عوامل کندی و شتابش هم ناظر بر همین موضوع است. ضمن آنکه این عوامل منحصر در یک بعد نیست و تمامی عرصه‌های زیست بشری را در بر می‌گیرد؛ از این رو، این عوامل مختلف می‌تواند ذهنی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی یا اقتصادی باشد. مهم‌ترین مانع ذهنی فرهنگی، بسط بی‌جهت و بی‌ضابطه قلمرو دین است که عرصه را بر مشارکت سیاسی فعالانه می‌بندد و راهکار اصلی ارتقا نیز بسط اعتدالی و به دور از افراط و تفریط قلمرو دین است که با مشارکت سیاسی حداکثری مشروط همبسته است. اختلاف و نزاع مهم‌ترین مانع اجتماعی است که فضای نامنتظم و فتنه‌گون ایجاد می‌کند و راهکار مهم اجتماعی نیز توجه به مکانیزم‌های رفع اختلاف است. مهم‌ترین مانع سیاسی، استبداد است؛ به‌ویژه اگر با دین آمیخته شده باشد و مهم‌ترین راهکار، افزایش ظرفیت سیاسی و ترویج مداراست. مهم‌ترین مانع اقتصادی نیز تبعیض است و در مقابل، عدالت اقتصادی و اجتماعی می‌تواند مهم‌ترین راهکار اقتصادی افزایش مشارکت سیاسی باشد.

منابع

• قرآن کریم

منابع فارسی

- آراسته خو، محمد (۱۳۷۷ش). تاریخچه مشارکت سیاسی در ایران موانع و مشکلات جامعه شناسی آن، فصل نامه جمعیت، ۷ (۲۳- ۲۴)، ۹۹-۹۰.
- آقاجانی، علی (۱۳۹۷ش). تاملی در صورت‌بندی رهیافت‌های «قلمرو دین» و طرح رهیافت مطلوب، آینه معرفت، ۱۶ (۵۷)، ۱۱۰-۹۱.
- آقاجانی، علی (۱۳۹۸ش). صورت‌بندی راهکارهای کلامی-سیاسی در قاعده‌مندی رقابت‌های سیاسی در جمهوری اسلامی، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۱۰ (۵۸)، ۸۰-۵۹.
- ابوالحسنی، سید رحیم (۱۳۸۶ش). فساد سیاسی از نظر برخی متفکران مسلمان، فصل نامه سیاست، ۳۷ (۴)، ۱۹-۱.
- تبریزی، محمدحسین (۱۳۷۷ش). کشف المراد من المشروطة والاستبداد: چاپ شده در رسائل مشروطیت، تهران: کویر، چاپ دوم.
- جمالی، مصطفی (۱۳۹۰ش). هویت علوم انسانی اسلامی: از دیدگاه روش شناختی، پژوهش، ۳ (۱)، ۳۰-۵.
- حاجی یوسفی، امیر محمد؛ طالبی، محمدعلی (۱۳۹۵ش). موانع مشارکت در چالش میان فرهنگ سیاسی و حکمرانی خوب از دید مدیران ارشد دولت ج.ا. ایران، پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۲ (۱)، ۴۰-۷.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین (۱۴۱۸ق)، انوار درخشان، تهران: کتابفروشی لطفی.
- حیدری، زهرا و همکاران (۱۳۹۷ش). موانع مشارکت نخبگان سیاسی زن در عرصه تصمیم‌گیری‌های سیاسی و مدیریتی (مطالعه موردی: زنان نماینده مجلس)، پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۴ (۱)، ۹۴-۶۳.
- سیحانی، جعفر (۱۳۷۴ش)، فروغ ولایت، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سید رضی، محمد (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
- شاورانی، مسعود (۱۳۹۳ش). تعصب دینی یا ایستادگی و ایمان راسخ در قرآن، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)، ۹ (۳۶)، ۸۳-۷۰.
- صفری، مصطفی (۱۳۹۶ش). راهکارهای مشارکت مردم در روند سیاسی حاکمیت، موانع و محدودیتها، پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران، ۲ (۱)، ۴۶۶۵-۴۶۵۹.
- ضیائی فر، سعید (۱۳۸۲ش). جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴ش). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عسکری، مهرا و همکاران (۱۴۰۱ش). مطالعه موانع توسعه سیاسی در ایران با تأکید بر عدم مشارکت نخبگان دانشگاهی (مطالعه موردی: اساتید دانشگاه‌های لارستان)، مطالعات جامعه شناسی، ۱۵ (۵۵)، ۲۰۸-۱۸۵.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹ش). اخلاق در قرآن، قم: مدرسه امیرالمؤمنین.
- موسوی الیگودرزی، سید مهدی (۱۳۸۷ش). درآمدی بر تربیت سیاسی از دیدگاه قرآن کریم، مجله راه تربیت، ۲ (۵)، ۹۴-۷۱.
- نراقی، آرش (۲۰۱۱م)، پارادوکس مدارا، <https://arashnaraghi.org/wp/?p=۴۵۶>
- هواسی، علی اشرف و همکاران (۱۴۰۱ش). موانع مشارکت سیاسی زنان در جمهوری اسلامی ایران، جستارهای سیاسی معاصر، ۱۳ (۲)، ۵۸-۳۳.

- هیوود، پل (۱۳۸۱ش). فساد سیاسی، تصحیح محمد طاهری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- الیاس، جان (۱۳۸۵ش). فلسفه تعلیم و تربیت، ترجمه عبدالرضا ضرابی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یزدان پناه، لیلیا (۱۳۸۶ش). منابع مشارکت اجتماعی شهروندان تهرانی، رفاه اجتماعی، ۷(۲۶)، ۱۳۰-۱۰۵.

منابع عربی

- ابن جماعه، محمد بن ابی بکر (۱۴۲۸ق). الغرر والدرر، بیروت: دار النوادر.
- ابن منظور، (۱۴۰۸ق). لسان العرب، بیروت: بی نا.
- ابن میثم بحرانی، (۱۴۰۷ق). النجاه فی القیامه فی تحقیق امر الامامه، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
- الخمنی، مصطفی (۱۴۰۴ق). تفسیر القرآن الکریم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- زمخشری، جار الله (طبرسی، فضل بن حسن) (طوسی، محمد بن حسن). کشف، تهران: انتشارات آفتاب.
- شوشتری، سید نورالله بن شریف الدین (۱۴۰۹ق). إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی (ره).
- طباطبایی، (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبرسی، (بی تا). مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق). تاریخ الامم و الملوک (تاریخ طبری)، بیروت: دار التراث، چاپ دوم.
- طوسی، (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، نجف اشرف: بی نا.
- طوسی، (۱۴۱۴ق). الأملی، قم: دار الثقافة.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
- کلینی، (۱۴۲۹ق). الکافی، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، چاپ اول.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق). شرح الکافی، تهران: المکتبه الإسلامیة.
- متقی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۹ق). کنز العمال، تصحیح حیاتی و همکاران، بیروت: مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۱ش). مشکوه الانوار، تصحیح عبدالحسین طالعی، تهران: مبعثات.
- مرندی، ابوالحسن (۱۳۷۷ش). دلایل براهین الفرقان: چاپ شده در رسائل مشروطیت، تهران: کویر، چاپ دوم.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- نوری، حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Licensee Family Psychology Association of Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



• A Bifocal Examination of Artistic Elements and Anfusi Interpretation in the Story of Moses and Khidr (AS)*

Received: 2023/07/10

Accepted: 2023/11/11

10.22034/JKSL.2023.405397.1224

20.1001.1.27833356.1402.4.4.4.1



**Zahra Khalilian

***Reza Saadatnia

Type of Article: Researching

Abstract

The real and symbolic tale of the encounter between Prophet Moses and Prophet Khidr in verses 60 to 82 of Surah Al-Kahf presents an inner, spiritual, and ascendant journey towards perfection. Beyond its artistic aspects, the narrative has been interpreted from an Anfusi perspective, exploring various dimensions. Artistic interpreters have highlighted some of these enigmatic signs in Quranic visual art, while introspective interpreters, aligning these concepts with the inner world of humans, have unveiled its secrets beautifully. This descriptive-analytical-comparative study, employing artistic elements such as principles of imagery and artistic devices like dialogue and character portrayal, along with the utilization of Anfusi interpretation involving mystical insights from within the Quran and the interpretation of verses, aims to reveal the truths behind the meanings of this mysterious story. The findings suggest that the meanings of words in this narrative, such as Moses, Fata, the junction of the two seas, servant, ship, boy, and wall, are not merely confined to their apparent meanings. Instead, infused with vitality, movement, and color, these words resonate within hearts and minds. However, artistic interpretation elucidates reality, not imagination, as falsehood does not exist in the Quran. Anfusi interpreters consider this story as a cryptic narrative, interpreting its verses to unveil the states of the human soul and aligning them with the stages of

*. This article is taken from the master's thesis of "Zahra Khalilian" under the title "A Bifocal role of attention to artistic effects and Anfusi interpretation in the story of Moses and Khizr" under the guidance of "Dr. Reza Saadat Nia" in "University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran, Faculty Quranic Sciences of Isfahan"

** .Master's graduate in Quranic Sciences (Literary), University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran, Faculty of Quranic Sciences, Isfahan. (Corresponding Author). zahra.khalilian@gmail.com

***. Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran, Faculty of Quranic Sciences, Isfahan.





spiritual journeying. Thus, the relationship between the outward and inward aspects of the Quran is not contradictory; rather, a strong conceptual connection exists.

Keywords: Anfusi Interpretation, Imagery, Artistic Elements, Moses and Khidr Story.

How to cite

Khalilian, Z., Saadatnia, R. (2024). A Bifocal Examination of Artistic Elements and Anfusi Interpretation in the Story of Moses and Khidr (AS). *Quran, Culture And Civilization*, 4(4), 80-110. doi: 10.22034/jksl.2023.405397.1224

نگاه دوسویه به جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی داستان موسی و خضر علیه السلام*



زهرا خلیلیان**

رضا سعادت نیا***

10.22034/JKSL.2023.405397.1224

20.1001.1.27833356.1402.4.4.4.1



دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۰

مقاله: پژوهشی

چکیده

در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف، حکایت واقعی و پُر رمز و راز دیدار حضرت موسی و حضرت خضر علیه السلام مطرح شده است. این داستان، سیر درونی و روحانی و صعودی به سوی کمال را به تصویر می‌کشد؛ لذا افزون بر جلوه‌های هنری، از منظر تفسیر انفسی به ابعاد متفاوتی نظر کرده است. مفسران هنری گوشه‌ای از این اشارات معماگونه را در هنر تصویرآفرینی قرآن بیان کرده‌اند و مفسران انفسی با مطابقت این مفاهیم با عالم درون انسان، از اسرار آن به زیبایی پرده‌گشایی نموده‌اند. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی تحلیلی تطبیقی و بهره‌گیری از جلوه‌های هنری اعم از اصول تصویرگری و اسلوب‌های هنری مانند گفتگو و شخصیت‌پردازی، همچنین بهره‌مندی از تفسیر انفسی شامل شهود عارفان از بطون قرآن و تأویل آیات، درصدد کشف حقایق معنایی این داستان معمای است. نتیجه اینکه معنای واژگان در این داستان، مانند موسی، فتا، مجمع البحرین، عبد، سفینه، غلام و دیوار، صرفاً همان معنای ظاهری این واژه‌ها نیست؛ بلکه با عنصر جان‌بخشی به کلمات، حیات و حرکت و رنگ می‌یابد و در قلب‌ها و عقل‌ها اثر می‌گذارد. البته تفسیر هنری مبین واقعیت است نه تخیل؛ زیرا باطل در قرآن وجود ندارد. از طرفی مفسران انفسی این داستان را حکایتی رمزگونه دانسته‌اند و آیات این داستان را با تأویل به حالات نفس انسان رمزگشایی و حقایق آن را آشکار نموده‌اند و با مراتب اسفار اربعه تطبیق داده‌اند. آنان کوشیده‌اند تا

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد «زهرا خلیلیان» تحت عنوان «نقش دوسویه توجه به جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی در داستان موسی و خضر» است که با راهنمایی «دکتر رضا سعادت نیا» در «دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی اصفهان» انجام پذیرفته است.

** دانش‌آموخته مقطع کارشناسی ارشد علوم قرآنی (ادبی) دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی اصفهان. (نویسنده مسئول). zahrakhaliliaan@gmail.com

*** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی اصفهان





ارتباط میان ظهر و بطن قرآن را کشف کنند؛ از این رو، میان این دو تفسیر نه تنها مغایرتی نیست، بلکه ارتباط محکم مفهومی برقرار است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر انفسی، تصویرآفرینی، جلوه‌های هنری، داستان موسی و خضر علیهم‌السلام.

استناد به این مقاله:

خلیلیان، زهرا، سعادت نیا، رضا. (۱۴۰۲). نگاه دوسویه به جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی داستان موسی و خضر علیهم‌السلام. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۴(۴)، ۸۰-۱۱۰. doi: 10.22034/jksl.2023.405397.1224



۱. بیان مسئله

داستان حضرت موسی و خضر علیهم السلام در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف آمده و همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. بر اساس آیه «سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ...» (فصلت: ۵۳)، خداوند در قرآن آیات خود را به دو دسته «آفاقی» و «انفسی» تقسیم می‌کند؛ از این‌رو، تفاسیر نیز به آفاقی و انفسی تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ش، ج ۲۴، ۱۳۰). از دید مفسران انفسی، تمامی آیات قرآن، از «باء» «بسم الله» تا «سین» «وَالنَّاسِ» آفاقی و در عین حال انفسی است و تفاوت، در چگونگی تفسیر این دو نوع آیات است. در تفسیر آفاقی، آیات مطابق با نشئه کثرت و ماده تفسیر می‌شود و مرجع تفاسیر، کتاب‌های لغت و ادراک ذهنی افراد از معنای آن‌هاست (صمدی آملی، ۱۳۹۸، ش، ۱۴-۱۳). لیکن در تفسیر انفسی، انسان برای یافتن اسرار وجودی نفس ناطقه خود و با تعقل و تدبیر در آیات، آنچه بیان‌شده را در حقیقت نفس خود می‌جوید و می‌یابد؛ لذا جوهره تفسیر انفسی را سؤال «من کیستم» تشکیل می‌دهد و مفسر با بیانی نمادین، به انتقال معانی ذوقی و عرفانی که در مسیر سیر و سلوک خود به آن دست‌یافته، می‌پردازد (ابن عربی، ۱۹۲۲ق، ج ۱، ۴۰۹).

قرآن جلوه‌ای از جمال بی‌مثال خداوند و سرشار از زیبایی‌های ادبی و هنری است. هدف از هنر و تکنیک‌های هنری جان‌بخشی به اشیاء است تا با روح و باطراوت گردد و در قلب‌ها و عقل‌ها اثرگذار باشد. تکنیک جان‌بخشی در هنر امری خیالی است، اما در قرآن بیان واقعیت است؛ زیرا در قرآن باطلی وجود ندارد و قرآن کتاب شعر نیست: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ...» (فصلت: ۴۲)؛ بنابراین، وقتی قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) و «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ» (یس: ۶۵)، نمی‌خواهد فقط خیال انسان را پرواز دهد؛ چنان‌که در شعر این‌گونه است؛ بلکه قرآن می‌خواهد حقیقتی ملکوتی و نامحسوس را از عوالم ورای ماده بیان کند.

حکایت موسی و خضر علیهم السلام، از بعد انفسی و هنری پذیرای ابعاد متعددی از معناست و در آن، کلمات رمزگونه مورد توجه است؛ مانند موسی، یوشع، مجمع‌البحرین، خضر و دیوار. هنرمندانی چون سید قطب و بستانی به بیان گوشه‌ای از هنر تصویرگری در این داستان پرداخته‌اند. مفسران انفسی نیز همان مفاهیم را با عالم درون انسان مطابقت داده‌اند و از اسرار آن به زیبایی پرده‌گشایی کرده‌اند.

روش گردآوری اطلاعات در پژوهش حاضر، کتابخانه‌ای و روش پژوهش توصیفی تحلیلی و به عبارت دقیق‌تر، تطبیقی و ترکیبی است؛ به صورتی که پس از جمع‌آوری مطالب بدنه اصلی تحقیق، با مراجعه به کتاب‌های علوم قرآنی، نرم‌افزارهای قرآنی همچون جامع التفاسیر و کتابخانه‌های دیجیتال همچون نورلایب، قائمیه و اهل البیت، به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های دو روش تفسیری هنری و انفسی با نگاه ویژه به داستان موسی و خضر در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف پردازد. نگارنده بر آن است که با پیوند این دو نگاه و با استفاده از ذوق هنری و شناخت ابعاد درونی و وجودی نفس، معانی بدیع و عمیقی از این داستان استخراج نماید. جلوه‌های هنری دلالت بر «ظاهر قرآن» و تفسیر انفسی دلالت بر «باطن قرآن» دارد. از تحلیل ظاهر و باطن در قرآن، چهار نکته استخراج می‌گردد:

۱. نبود تضاد میان باطن و ظاهر قرآن؛
 ۲. آشکار بودن ظاهر قرآن برای آشنایان به زبان و لغت عرب و پنهان بودن باطن آن برای ایشان؛
 ۳. آشکار بودن باطن قرآن برای عارفان الهی؛
 ۴. ارتباط محکم مفهومی میان ظاهر و باطن قرآن (ابن عربی، ۱۹۹۴م، ج ۲، ۲۷۹).
- هدف از پژوهش حاضر، قرار گرفتن تحت جاذبیت‌های قرآن، فهم مقاصد آن، نشر معارف الهی، پرده‌برداری از زبان مشترک انسان‌ها (فطرت) و تقویت باورهای عقلی و شهودی و عملی در مراحل سیر و سلوک^۱ است.
- اصطلاح «تفسیر انفسی» در آثار اندیشمندانی چون ابن عربی، سیدحیدر آملی، صدرالمآلهین، امام خمینی، حسن‌زاده آملی و جوادی آملی آمده است؛ البته تفسیر منسجمی از این نوع تفسیر ارائه نشده و خصوصیات آن به‌صورت پراکنده در آثار آنان وجود دارد.
- از دیدگاه حسن‌زاده آملی، برجسته‌ترین کتاب‌ها در تفسیر انفسی فصوص الحکم و فتوحات المکیة نوشته ابن عربی است؛ همچنین اکثر تألیفات علامه، از جمله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه و شرح فارسی اسفار اربعه تفسیر انفسی آیات قرآن است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ش، ۳۶-۹۴). از دیگر نگاه‌هایی که می‌توان از صیغه انفسی آن‌ها یاد کرد حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه اثر صدرالمآلهین است. وی تفسیر صحیح قرآن را جستجوی اسرار پنهان، رسیدن به

۱. مراحل سیروسلوک، دارای گام‌های مختلفی مثل: توبه و معاقبه و مشارطه و... است (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ۵).



حقایق پشت پرده ظاهر قرآن توسط عقل و مکاشفه و اشراق الهی در عین پذیرش ظواهر آیات می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳ ش، ۷۸). تفسیر سورة حمد امام خمینی و کتاب تفسیر انسان به انسان جوادی آملی نیز، به‌عنوان نمونه‌های دیگری از تفسیر انفسی، جایگاه رفیعی دارد.

در میان کتب علوم قرآنی، پیشینیان بیشتر به مسائل بیانی مانند استعاره و مجاز و محسنات بدیع در آیات پرداخته‌اند و به ساختار هنری داستان‌های قرآن توجهی نشده است؛ اما آثار قابل توجهی در دوران معاصر نگاه‌شده شده است؛ از جمله: تصویر الفنی فی القرآن اثر سید قطب، القصص القرآن مفهومه و منطوقه از عبدالکریم الخطیب، الاسلام والفن و دراسات فنیة فی قصص القرآن اثر دکتر محمود بستانی و کتاب جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن نوشته حمید محمدقاسمی که جلوه‌های هنری داستان‌های قرآن را پردازش نموده‌اند.

پایان‌نامه‌های «نقش دوسویه توجه به جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی در داستان موسی و خضر» نوشته زهرا خلیلیان و «نقش دوسویه توجه به جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی داستان ذوالقرنین در سورة كهف» نوشته صدیقه صالحی‌پور، «بررسی نقش دوسویه جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی در داستان ابراهیم» نوشته لیلا رفیعی و «بررسی نقش دوسویه جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی در سورة یوسف» نوشته سعادت سواعدی تفسیر انفسی و جلوه‌های هنری برخی دیگر از داستان‌های قرآن را بررسی کرده‌اند. پایان‌نامه «پژوهشی در مورد تفسیر انفسی قرآن کریم» نوشته محسن قربانیان، به نقش شهود در تفسیر انفسی پرداخته است؛ همچنین پایان‌نامه «اسرار داستان حضرت موسی و خضر بر اساس روایات تفسیری و تأویلی» از زهرا میرزایی‌زاده به نقش ولایت‌پذیری، پایان‌نامه «اصول و مبانی آموزش در قرآن و حدیث با تأکید بر ماجرای حضرت موسی و خضر» از سلام‌الدین محمدامین به مباحث آموزشی و تربیتی و پایان‌نامه «داستان موسی و خضر و عبرت‌های آن» نوشته علی اصغر رضائیان درس‌ها و عبرت‌های این داستان را بررسی کرده‌اند. به جز این‌ها، مقاله «اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم» نوشته مؤدب و مهتری به اعتبار و برتری تفسیر انفسی و مقاله «رمزگشایی از ماجرای خضر و موسی» نوشته لیلا امینی به تأویلات عرفا در این داستان پرداخته است؛ به‌علاوه، در مقاله «تحلیل عناصر داستان موسی و عبد در سورة كهف» نوشته نظری و رضایی به برخی از اسلوب‌های ادبی داستان اشاره شده است. نگارنده در این مقاله در صدد است، داستان موسی و خضر را از منظر انفسی و هنری بررسی

کند تا گامی خُرد در فهم کامل‌تر این آیات بردارد. جستجو در منابعی که به داستان موسی و خضر پرداخته‌اند نشان می‌دهد هیچ‌یک از آن‌ها این ماجرا را از منظر تفسیر انفسی و جلوه‌های هنری، به‌صورت تطبیقی یا جداگانه، بررسی نکرده‌اند و به مباحثی مانند روایات، آموزش، تربیت و عبرت توجه شده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. جلوه‌های هنری

هنر «فن، صنعت، کیاست، فراست، لیاقت و کمال» و به معنای «آن درجه از کمال آدمی است که فضل و دانش را در بر دارد و نمود آن صاحب هنر را برتر از دیگران می‌نماید» (دهخدا، ۱۳۷۳ ش، ج ۱۵، ۲۳۵۶). در اصطلاح، «هنر کوششی است برای آفرینش صور لذت‌بخشی که حس تشخیص زیبایی را ارضا می‌کند» (نصیری، ۱۳۸۶ ش، ۲۱). هنرهای هفت‌گانه جهان، نقاشی، مجسمه‌سازی، ادبیات، موسیقی، تئاتر، معماری و سینما هستند. تمام آثار هنری در یکی از سه گروه هنرهای گفتاری مانند فصاحت و بلاغت، هنرهای نمایشی مانند تصویرگری و هنرهای تجسمی مانند موسیقی قرار می‌گیرد (زبرجدی دانا، «هنرهای هفت‌گانه جهانی چیست؟»، فرادرس).^۱

جلوه‌های هنری یکی از جنبه‌های اعجازی قرآن است که به واژه‌ها، حیات و عمق می‌بخشد و آن‌ها را برای انسان دلنشین می‌نماید؛ خواننده تحت جاذبه آن، خیال‌آفرینی می‌کند و در حقیقت و فضای داستان فرو می‌رود (قطب، ۱۳۸۹ ش، ۱۱۵).

۲-۲. تصویرگری

تصویر به معنای «صورت و شکل قرار دادن برای چیزی یا نقش کردن و رسم نمودن چیزی» است (دهخدا، ۱۳۷۳ ش، ۵۹۳۳). در اصطلاح، تصویر را «بهره‌گیری از کلمات و جملات، با نظم دقیق و شیوه لطیف هنری، به‌گونه‌ای که معنا و مفهوم خاص را در قالب حقیقتی زنده و مجسم ارائه دهد و ضمن برانگیختن خیال و احساسات مخاطب، فکر و پیام خاصی را به وی انتقال دهد» تعریف کرده‌اند. گاه الفاظ چنان نقش سحرآمیزی ایفا می‌کند که انسان به‌جای آن که شنونده باشد، گویی به تماشاخانه‌ی صحنه‌هایی زنده و مصوّر می‌رود که اوج این هنر را می‌توان در قرآن

۱. تاریخ مشاهده: ۱۹/۶/۱۴۰۲ ش.



مشاهده کرد (محمدقاسمی، ۱۳۸۷ش، ۴). البته، تصویر در اصطلاح ادبی با آنچه امروزه از این مفهوم در اذهان تداعی می‌شود، یعنی «عکس، فیلم، نقاشی و مانند آن»، تفاوت دارد؛ چراکه ابزار تصویرگری در این بحث، همان الفاظ و عبارات است.

۲-۳. تفسیر هنری

یکی از گرایش‌های تفسیری دوران معاصر، ارائه تفسیر آیات به صورت هنری در قالب نقاشی، فیلم مانند آن است که البته هنوز به بلوغ کافی نرسیده است؛ لیکن در این مورد تک‌نگاری‌هایی وجود دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۸ش، ۴۴۵). سید قطب در کتاب تصویر الفنی فی القرآن و بستانی در دراسات فنیة فی قصص القرآن از سردمداران این گرایش تفسیری هستند.

۲-۴. تفسیر انفسی

تفسیر انفسی مبتنی بر کشف و شهود عرفانی است که در آن، مفسر با تصفیة روح، ریاضت نفس، تزکیه و تهذیب و انجام اوامر الهی می‌کوشد از این جهان دستورات رآن دنبال ف اند و لازم استند لسفینه خرقها جان انسان تشنه بدنبال آب می گردد این جهان مادی رخت بر بندد و با انتخاب مرگ ارادی، چشم جان خویش را بر حقایق ماورایی و غیبی بگشاید. چنین شهودی، عارف را با حقایق آیات الهی آشنا می‌سازد که از آن به تفسیر انفسی تعبیر می‌شود (شایگان، ۱۳۸۴ش، ۲۵۸). تفسیر انسان به انسان به منزله تفسیر انفسی قرآن است؛ مقصود آنکه انسان متشابه^۱ و متکامل در پرتو اتصال روحی با انسان کامل معصوم و به واسطه مشاهده، حقیقت و هویت وجودی خویش را شناخته و این فهم شهودی او همان تفسیر انفسی است (جوادی آملی، ۱۳۹۲ش، ۱۸).

۲-۵. ظهر و بطن

ظهر را «آنچه بر صفحه زمین باشد و پنهان نباشد» و بطن را «آنچه در عمق زمین باشد و مخفی بماند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۴۱) معنا کرده‌اند. ظهر معنای ظاهری و بطن معنای نهفته است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ۷) و ظاهر، لفظ قرآن و باطن، تأویل آن است (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ۹). با تأویل آیات، دو نوع تفسیر مشاهده می‌شود: یکی ظاهری و دیگری باطنی. ابن عربی این دو تفسیر را آفاقی و انفسی می‌نامد (ابن عربی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ۲۱۰).

۱. انسان‌ها مانند آیات قرآن محکم و متشابهند؛ افراد متشابه باید به محکمت (معصومین علیهم‌السلام) رجوع کنند و سیر کمال را بیمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش، ۲۵۸).

ارتباط میان مراتب قرآن طولی است؛ یعنی رابطه بطون با ظواهر، رابطه اجمال و تفصیل است و ظواهر، قابلیت تفسیر انفسی را دارد؛ بنابراین، نص قرآن میزان برای تأویلات است و در نتیجه، میان باطن و ظاهر قرآن مطابقت وجود دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲ش، ج ۲، ۳۴۲). رابطه میان باطن و ظاهر رابطه عالی نسبت به اسفل است. باطن مسلط بر ظاهر است و با کشف باطن می‌توان اسراری از ظاهر را روشن ساخت؛ درحالی‌که با تسلط بر ظاهر نمی‌توان اسرار باطن را کشف کرد (بابایی، ۱۳۹۴ش، ۱۳۵).

۳. هدف از داستان در قرآن

هدف قرآن از نقل قصه، تخیل نیست؛ بلکه با توجه به تعبیری مانند «وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَبَّيْتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقِّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (هود: ۱۲۰)، «لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ...» (یوسف: ۱۱۱) و «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ...» (آل عمران: ۶۲)، قرآن قصه‌های خود را عبرت، حق، موعظه و تذکر برای خردمندان و مؤمنان و عامل تثبیت قلب پیامبر و رسالت او معرفی می‌کند که نشان‌دهنده واقع‌گرایی آن است و از آن به اعجاز غیبی یا قصصی یاد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۷، ۱۶۶).

۴. داستان موسی و خضر علیهما السلام

در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف، حکایت دیدار موسی با خضر مطرح شده است. این سفر به درخواست موسی علیه السلام بود و خضر به شرط اینکه موسی هیچ سؤالی نپرسد، با درخواست او موافقت کرد. در این همراهی، خضر سه عمل شکستن کشتی و کشتن کودک و تعمیر دیوار، را انجام داد. موسی علیه السلام در هر سه مورد اعتراض کرد و خضر در پایان، علت کارهای خود را بیان نمود. این داستان یک‌بار در قرآن آمده؛ همچنان‌که در کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان، هیچ‌گونه اشاره‌ای به این داستان نشده است (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳ش، ج ۱۲، ۵۱۰).

این پژوهش با بررسی ترکیبی و تطبیقی جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی داستان موسی و خضر علیهما السلام، به مقایسه و بیان امتیازات دوروش تفسیری از حیث مبنایی، روش، ابزار و هدف می‌پردازد.



۵. اصول تصویرگری هنری در قرآن

اصول تصویرگری هنری قرآن عبارت است از: «تخییل و تجسیم و هماهنگی» که فقط به دو اصل مرتبط با موضوع مقاله یعنی «تخییل و هماهنگی» می‌پردازیم.

۱-۵. اصل اول: تخییل^۱ حسی

تعداد کمی از تصویرهای قرآن به خاطر هدفی هنری، صامت است؛ اما در اغلب تصاویر حرکت پنهان یا آشکار وجود دارد. این حرکت را «تخییل^۲ حسی» نامیده‌اند که انواعی دارد؛ از جمله تشخیص و تصویرهای متحرک (قطب، ۱۳۸۹ ش، ۱۱۴).

«تشخیص» جان‌بخشی به اشیای جامد و پدیده‌های طبیعی و حالات درونی است؛ به گونه‌ای که حیات انسانی با احساسات و عواطف در آن‌ها جلوه‌گر می‌شود. به طور نمونه، پدیده بی‌جان «جِدَار» در آیه ۷۷ سوره کهف، در قالب جامدات مانند تخته‌سنگ است؛ اما گویا هم درک و هم آرزو می‌کند! (همان، ۱۱۵-۳۷۳).

در «تصویرهای متحرک»، غالباً مفهومی نمایان می‌شود (همان، ۱۱۸). مثلاً حرکت «ماهی» به داخل دریا نشانه‌ای برای موسی در پیدا کردن مکان خضر است (بستانی، ۱۳۸۴ ش، ج ۲، ۴۹۲).

۲-۵. اصل دوم: هماهنگی هنری در قرآن

بین آیات قرآن همبستگی هنری وجود دارد. این همبستگی به وسیله عناصر مختلفی چون عبارات و آهنگ موسیقایی و نکات بلاغی جلوه‌گر است (قطب، ۱۳۸۹ ش، ۱۳۵). اصل هماهنگی انواعی دارد که به دو مورد مرتبط با موضوع مقاله اشاره می‌شود:

هماهنگی در چینش عبارت: در برخی صحنه‌های قرآن، بین کلام و حالتی که تصویرپردازی آن چشم‌نواز است چنان تناسبی استوار است که سبب تکمیل ابعاد آن تصویر حسی یا روحانی در ذهن می‌شود (همان). به عقیده بستانی، هماهنگی در آیه «وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلٰی مَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ خُبْرًا» (کهف: ۶۸) برای مخاطب، تصویری قاطع از استطاعت نداشتن موسی برای همراهی خضر ارائه می‌دهد؛ زیرا میان آگاهی نداشتن موسی از اسرار الهی که خضر به آن آگاهی داشت از یکسو و اعتراض موسی، همبستگی برقرار است (بستانی، ۱۳۸۴ ش، ج ۲، ۵۰۹).

۱. تخییل انتقال خیال یا تخییل هنرمندانه به ذهن دیگران است (شفیعی، ۱۳۵۰ ش، ج ۱، ۳۷).
 ۲. تخییل ذهنی یا خیالی کردن واقعیت‌های عینی با دخل و تصرف در آن‌هاست (طوسی، ۱۳۷۸ ش، ج ۲، ۳۳۲).

همانگی در ریتم موسیقایی: آراستگی و تنظیم کلمات و جملات، کوتاهی و بلندی فاصله‌ها، همبستگی حروف و واژه‌ها و فاصله‌ها، به آیات قرآن ریتم موسیقایی دلنوازی می‌بخشد که در تمام قرآن جریان دارد (قطب، ۱۳۸۹ش، ۱۰۱). به‌طور مثال، از آیه اول سوره کهف، تا آخرین آیه، همگی به حرف (الف) ختم می‌شود. همچنین، بسیاری از دیگر واژه‌های به‌کاررفته در این سوره نیز مختوم به حرف (الف) است.

۶. اسلوب‌های هنری داستان موسی و خضر علیهم‌السلام

«اسلوب» در لغت به معنای فن، وجه، مذهب، روش و جاده‌ای است که از بین درختان بگذرد (زرقانی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ۳۰۳) و در اصطلاح علوم قرآنی، به روش قرآن در تألیف سخن و اختیار الفاظ اطلاق می‌شود. روش قرآن جدید و منحصر به فرد است، نه شعر و نه نثر (معرفت، ۱۴۱۶ش، ج ۵، ۱۰). اسلوب اقسام گوناگونی دارد. به برخی از اسلوب‌های قرآن که در این داستان به کار رفته اشاره می‌شود.

۱-۶. پی‌نوشت

در قصص قرآن، پس از نقل رخداد، پی‌نوشتی جداگانه آمده که سه نقش اصلی دارد: ۱. فاصله‌ای میان رخداد‌های پی‌درپی ابداع می‌کند؛ ۲. پیامی از داستان به مخاطب پیشکش می‌نماید؛ ۳. خطوط اصلی و اهداف داستان را بازگو می‌کند. برای مثال، آیه ۷۱ سوره کهف، اقدام عجیب سوراخ کردن کشتی را بیان و با آفریدن فاصله تا رویداد بعدی، نتیجه اخلاقی آن را که تحقق نیافتن صبر است یادآور می‌شود. در آخر نیز حکمت سوراخ کردن کشتی را بیان می‌نماید (اشرفی، ۱۳۹۷ش، ۱۶۳).

۲-۶. شخصیت و شخصیت‌پردازی

اشخاص ساخته‌شده (مخلوقی) که در داستان ظاهر می‌شوند، «شخصیت» نام دارند و به خلق شخصیت‌ها که برای خواننده مثل افراد^۱ واقعی جلوه می‌کند، شخصیت‌پردازی می‌گویند (میرصادقی، ۱۳۹۴ش، ۱۲۲-۸۴). شخصیت، محور مهم داستان است. در قرآن، تمام شخصیت‌ها واقعی هستند و همچون داستان‌های بشری، خیالی نیستند. الگوهای رفتاری به‌وسیله شخصیت‌های

۱. شخصیت‌های داستان می‌توانند انسان، حیوان، شیء یا چیز دیگری باشند (همان).



مثبت یا منفی ارائه می‌شود (فروردین، ۱۳۸۳، ش، ۹۹). شخصیت‌های داستان موسی و خضر علیهما السلام، برحسب میزان اثربخشی در وقایع داستان، دو دسته‌اند: دسته اول، شخصیت‌های اصلی که نقش قهرمان داستان را ایفا می‌کنند؛ مانند: موسی و خضر علیهما السلام و دسته دوم شخصیت‌های فرعی که نقش تبعی دارند و اطلاق شخصیت بر آن‌ها با اغماض همراه است؛ مانند: فتا، حوت و غلام (بستانی، ۱۳۸۴، ش، ۲، ج، ۴۹۳).

۳-۶. گفت‌وگو

سخن گفتن قهرمانان با یکدیگر یا با خود را «گفت‌وگو» می‌نامند (میرصادقی، ۱۳۹۴، ش، ۶۰۷). عنصر گفت‌وگو نمایشی‌ترین عنصر قصه‌های قرآنی است؛ زیرا حوادث را به جریان می‌اندازد، عواطف و افکار و هیجان‌های درونی و کشمکش‌ها را به تصویر می‌کشد، به هدف و پیام داستان می‌انجامد و از روش‌های مختلفی استفاده می‌کند (پروینی، ۱۳۷۹، ش، ۱۶۹). انسان با تأمل در مضمون گفت‌وگوهای داستان‌های قرآن واقعی بودن آن‌ها را درک می‌کند (خطیب، ۱۳۹۵، ق، ۱۲۹). گفت‌وگو یکی از شاخص‌ترین عناصر داستان است، در بین ۲۲ آیه داستان مورد بحث در سوره کهف، ۱۸ بار ماده «قول» آمده و ۱۲ آیه نیز با ماده «قول» آغاز شده است. گفت‌وگو در این داستان، افکار و رفتار شخصیت‌ها را به پرده نمایش می‌برد. گفت‌وگوی اولیه موسی با فتا، اصرار به همراهی و اعتراض و عذرخواهی نسبت به عبد، موسی علیه السلام را شخصیتی اولاً مصمم به یادگیری، ثانیاً فردی متواضع و معتدل به تصویر می‌کشد (نظری و رضایی، ۱۳۸۶، ش، ۷۲).

۳-۶. فضای اسرارآمیز

«تأویل» عبارت است از «حقیقتی که چیزی متضمن آن است و وجودش مبتنی بر آن و برگشتش به آن است». تعبیر خضر از حوادث با واژه «تأویل»، درحقیقت نماد فضایی اسرارآمیز است؛ همان‌گونه که همه شخصیت‌های داستان، به جز شخصیت موسی، ناشناخته و رمزآلود هستند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ۳، ج، ۴۴).

۳-۵. مفاجاة

عنصر «مفاجاة یا غافلگیری» آن است که مخاطب با رخدادی ناگهانی و غیرقابل پیش‌بینی روبه‌رو می‌گردد. این اسلوب احساسات را بر می‌انگیزد، داستان را زیبا می‌نماید و در عمق بخشی مفهوم

داستان تأثیر دارد (اشرفی، ۱۳۹۷ش، ۱۶۴). گاهی راز غافلگیری از قهرمان و خوانندگان قصه مخفی می‌ماند تا در یک زمان واحد، برای هر دو معلوم گردد. نمونه این حالت، اقدامات غیرمنتظره خضر است که موسی و خواننده داستان را در برابر غافلگیری‌های پیاپی قرار می‌دهد. اسرار داستان و وقایع بر خواننده پوشیده است تا آنکه خضر تأویل آن‌ها را یک‌به‌یک بیان می‌کند (قطب، ۱۳۸۹ش، ۲۷۵-۱۸۲).

۷. مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم

۱-۷. ولایت

داستان‌های انبیا در حقیقت شرح حال مقامات انسان کامل یعنی حضرت محمد ﷺ است و هر یک از آن‌ها، تجلی یک صفت از صفات اوست. هر چند انبیا به حسب «تشریح»، صاحبان منصب الهی بوده‌اند، لیکن از جنبه «ولایت»، احوالاتشان اختصاصی به خودشان ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸ش، ۴۳۲). شهود عارفان از بطن‌های قرآن، به واسطه اطاعت تام ایشان از رسول اکرم ﷺ و فنا در مقام آن حضرت به دست می‌آید. مهم‌ترین راهنمای مفسران انفسی برای وصف تجربه‌های شهودی از حقایق قرآن، باز بودن باب ولایت حضرت ختمی مرتبت است (ابن عربی، ۱۹۹۴م، ج ۳، ۲۳۸).

۲-۷. معرفت نفس

معرفت نفس^۱ از ملزومات تفسیر انفسی است که بدون آن شخص نمی‌تواند به حق واصل شود. معرفت نفس اساس تمام معارف و کامل‌ترین پله شناخت حقایق هستی است. با قدم نهادن به این پله، انسان می‌تواند به بام حقایق عالم راه یابد و از آنجا تمام اسرار عالم را مشاهده کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ۴۳۶).

۳-۷. کشف و شهود (واردات غیبی)

تفسیر انفسی دریافت‌های شهودی از حقایق هستی است که عرفا به‌عنوان مراتبی از بطون و معانی

۱. مراتب «نفس» عبارت است از: ۱. اماره به معنای غلبه قوای حیوانی بر قوای روحانی؛ ۲. لومه به معنای درخشش نور قلب برای ظهور کمال؛ ۳. مطمئن به معنای تسلط نور قلب بر قوای حیوانی؛ ۴. قلب یعنی وقتی نفس آینه تجلی الهی و محل اتصال عالم ظاهر و باطن گردد (حسن‌زاده، ۱۳۸۰ش، ۲۲۶).



آیات قرآن پذیرفته‌اند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۲ش، ج ۱۳، ۷). در کشف و شهود، معانی غیبی و حقایق عینی مجرد از صورت، برای انسان کشف می‌شود (رحیمیان، ۱۳۸۹ش، ۵۰).

۴-۷. تأویل

تأویل در لغت، برگرداندن معنا به مراد و منظور اصلی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۹۹) و در اصطلاح، برگرداندن جهت ظاهری کلام به طرف باطنی آن است. تأویل نوعی تفسیر باطنی و با مقوله باطن مرتبط است. تأویل قرآن، فهم باطن و ژرفنای نهفته در درون آن است (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ۲۰). البته اگر به نقش ظاهر در تأویل توجه نگردد، تأویل ممکن نیست و گرچه مفسر در تأویل می‌خواهد باطن قرآن را به دست آورد، این معانی از سطح ظاهر قرآن به دست می‌آید (ابن عربی، ۱۹۹۴م، ج ۲، ۲۷۹).

۸. تفسیر انفسی داستان موسی و خضر علیه السلام

مفسران انفسی، این داستان را حکایتی رمزگونه دانسته و با رمزگشایی، حقایقی مکتوم را آشکار کرده‌اند؛ لذا تأویلات متفاوتی در تفاسیر انفسی مشاهده می‌شود.

۱-۸. هدف از حکایت موسی و خضر علیه السلام در قرآن

هدف از نقل این داستان در قرآن، «تعلیم» و «شرافت و اهمّیت علم الهی» است؛ لذا هرکس بخواهد «علم لدنی» به دست آورد، باید دنبال استادی ربانی برود و هرقدر هم دارای مراتب عالی باشد، بی‌نیاز از کسب فضایل نیست (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ۴۷۲).

۲-۸. سفر موسی به سوی خضر

سفر دو نوع است: سفر با جسم و سفر با قلب (روح) (قشیری، ۱۳۷۴ش، ۴۸۸) و توجه قلب به سوی حق تعالی است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ۶۹). سفر معنوی از نظر عرفا دارای مراتبی است که به «اسفار اربعه» معروف است (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ۱۶).

گنابادی سفر موسی به سوی خضر را روحانی و شرح مقامات سالکان و وصول به انسان کامل می‌شمارد؛ لذا گرچه موسی از جهت رسالت از خضر برتر بود، لازم دید راه کمال را تحت تعلیم خضر بیاموزد (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ۴۷۷). گنابادی هریک از اتفاقات داستان موسی و خضر علیه السلام را بر اسفار اربعه تطبیق داده است که مختصراً عبارت است از:

۱. سفر اول از «خلق به حق» را با شکستن کشتی تطبیق داده است؛ با این توضیح که سالک باید کشتی قوای نفسانی را سوراخ کند تا از تسلط شیطان رهایی یابد و تسلیم قوای عقل گردند.

۲. سفر دوم از «حق به حق» را با کشتن کودک تطبیق داده است؛ با این توضیح که با کشتن نفس و محو کردن شیطان وهم، قلب پاک می‌گردد تا فرشتگان در آن نازل شوند و عارف به مقام ولایت کامل برسد.

۳. سفر سوم از «حق و خلق به حق» را به باقی نماندن عین و اثری برای سالک تطبیق داده است و در نتیجه، از او و از سفرش هیچ خبر نمی‌شود. بدین سبب از خضر چیزی ظاهر نشد و به چیزی از او خبر داده نشد.^۱

۴. سفر چهارم از «حق در خلق» را به تعمیر دیوار تطبیق داده است؛ با این توضیح که دیوار بدن سراسر است کند تا با اصلاحش کمالات نفس نیکو گردد. بدن در آغاز سلوک، کشتی مملو از کالا است و در آخر سلوک، دیوار خالی متاع نفس است؛ لذا انانیت باقی نمی‌ماند. خضر با اینکه روستاییان به آنان توجهی نکردند، دیوار را بنا کرد (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ۴۷۷-۴۷۱).

۳-۸. سفر موسی به طرف مجمع البحرین

میبدی «مجمع البحرین» را رمز «مکان به هم رسیدن دو دریای علم ظاهر و باطن» دانسته است؛ موسی دریای علم ظاهر و خضر دریای علم باطن (میبدی، ۱۳۷۶ش، ۷۱۵).

به عقیده حیدر آملی، «مجمع البحرین» مقام «جمع الجمع» است که لازمه به دست آوردن حیات جاوید است؛ یعنی «بقا بعد از فنا» که مشاهده حضور حق است در مظاهر آفاقی و انفسی. این مقام، آخرین مراتب انسان و صاحب آن موحد حقیقی است (آملی، ۱۴۲۶ق، ۲۹۶).

در این ماجرا، «خضر» صاحب مقام جمع الجمع و «وجه الله» و حیات جاوید است. انسان کامل «وجه الله» و وسیله توجه به کبریای الهی است؛ لذا فیض حق از وجود نورانی وی بر هستی جاری می‌شود و به جنبه وجه اللّهی انسان کامل اشاره دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲ش، ۲۹۶).

۱. آنچه‌ان مستغرق فنای افعال الهی می‌گردد که هیچ فعل و اراده و اختیاری جز فعل و اراده و اختیار حق سبحانه نمی‌بیند.



۴-۸. خضر علیه السلام؛ صاحب علم لدنی

خضر رمز «عقل قدسی» و «کمالی معنوی» است که از تجرد به دست می‌آید و «معارف الهی» از سوی حق به او افاضه می‌گردد (ابن عربی، ۱۹۲۲ق، ۴۰۷). اما با نگاه متفاوت فرغانی، خضر رمز «روح مجردی» است که به علم لدنی آگاه است و «حوت» رمز علم و معرفت است. نفس ناطقه و عقل ممیز، با معرفت اکتسابی به سوی حضرت جمع‌الجمع می‌روند و چون ادامه سفر با علم اکتسابی ممکن نبود، به کنار صخره بازگشتند تا با علم لدنی خضر، مسیر را ادامه دهند (فرغانی، ۱۳۵۷ش، ۵۹۶).

۵-۸. شکستن کشتی

«سفینه»، کشتی بدن در مرتبه بندگی و «مساکین»، قوای بدنی که حواس ظاهری و قوای طبیعی نباتی هستند. اعتراض موسی از جانب «نفس اماره» بوده که به قوای حیوانی متمایل است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ۴۰۸). از دیدگاه عین‌القضات، «سفینه» رمز دنیا و «دریا»، دریای بشریت است. سالک باید با اراده قوی و مصمم از «سفینه تعلقات دنیوی» بیرون آید (عین‌القضات، ۱۳۷۷ش، ۲۱۹). از نظر فرغانی، «سفینه» سفینه اخلاق و آداب ایمان است و «دریا» رمز بحر امکان است. صاحبان کشتی یا «مساکین» رمز «قوا و اعضا» هستند و شکستن کشتی نماد «شکستن لوحی از الواح اخلاق» است. خرق سفینه اخلاق و آداب ایمانی، یعنی به چشم کمال به اعمال خویش ننگریستن و مغرور طاعات و عبادات نگشتن؛ یعنی سالک باید مراقب باشد تا گرفتار حجب نورانی نگردد (فرغانی، ۱۳۵۷ش، ۵۹۹). از نظر میبدی، «دریا» رمز معرفت و «پادشاه» رمز شیطان است که برای نفس در کمین است؛ لذا باید آراستگی را برداشت تا شیطان با دیدن ظاهر ویران، پیرامون آن نگردد. پیر طریقت نیز مراقب است که نگذارد کشتی «انسانیت» به دست شیطان وهم بیفتد تا از سیر الی‌الله بازماند (میبدی، ۱۳۷۶ش، ۷۲۹).

۶-۸. کشتن غلام

ابن عربی «غلام» را به نفس اماره تأویل نموده که قلب را محجوب می‌کند. سالک باید «نفس اماره» را بکشد تا «نفس مطمئه» جایگزین آن شود؛ زیرا به «روح و قلب» نزدیک‌تر است (ابن عربی، ۱۹۲۲ق، ج ۱، ۴۰۹). گنابادی از «غلام» به هوای نفس و شیطان وهم و خیال تعبیر

می‌نماید که باید به دست سالک کشته شود (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ۴۷۵). عین القضات در تکمیل این مطلب می‌گوید: «کشتن غلام اشاره به مرگ ارادی و حدیث «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» دارد. کشتن هوای نفس سبب حیات طیبه و بقاء بالله می‌شود (عین القضات، ۱۳۷۷ش، ۲۱۹).

۷-۸. تجدید بنای دیوار قریه

ابن عربی «اهل قریه» را به قوای بدن تأویل نموده که در طلب غذای روحانی از انوار قدسی و معارف الهی هستند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ۴۰۹). فرغانی از «قریه» به صورت عنصری و از «اهالی قریه» به اعضای بدن تعبیر نموده که چون از طعام علم و معرفت خالی شده بودند، بخل ورزیدند و موسی، «نفس ناطقه»، از بخل ایشان رنجید؛ لیکن خضر، «روح مجرد»، با نظر بر ضعف آن قوا، دیوار مزاج را که رو به خرابی بود محکم گردانید (فرغانی، ۱۳۵۷ش، ۵۹۸). ابن عربی از «دیوار» به نفس مطمئنه تعبیر کرده که با کشتن نفس اماره در اثر تهذیب و کمالات اخلاقی به دست می‌آید. نرسیدن آذوقه باعث جماد نفس^۱ می‌شود؛ لذا تعبیر «فروریختن دیوار» را به کار می‌برد. «گنج» همان گنجینه معرفت است که جایگاه آن در قلب است. او از «غلامین» را به «عقل نظری و عملی» تأویل کرده که در معرض حجاب‌های حیوانی قرار گرفته‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ۴۱۱).

۸-۸. مفارقت بین موسی و خضر علیهما السلام

موسی مأمور به ظاهر و خضر مأمور به باطن بود و به همین دلیل، در برابر اقدامات خضر اعتراض نمود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ۵۰۲). موسی در راه سلوک، به ثابت‌قدم بودن و استعداد و شکیبایی خود ایمان و امید داشت، اما ندانست که حجاب‌های نورانی و ظلمانی مانع از کسب حقایق معنوی می‌گردد؛ لذا نتوانست بر همراهی خضر صابر باشد (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ۴۱۰). یادآوری استطاعت نداشتن موسی، نماد سختی‌های راه سلوک و مقاومت تا رسیدن به کمال است. خضر موسی را از اعتراض منع کرد تا اشاراتی غیبی در او حادث شود. از نظر فرغانی، دلیل مفارقت، «علم» موسی است که مناسب با حال و مقام او و متعلق به ظاهر است (فرغانی، ۱۳۵۷ش، ۵۹۶).

۱. جماد نفس یعنی انسان فاقد کمالات معنوی شود و به پایین‌ترین مراتب نفس افول کند (شجاعی، ۱۳۷۸ش، ۴).



نکته مهم اینکه همه این تأویلات از منظر عقل و آموزه‌های دینی قابل اثبات نیست و برخی از آنها دریافت شخصی یا مکاشفه عارف است که برای دیگران حجیت ندارد.

۹. مقایسه تطبیقی جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی

در تطبیق دوروش تفسیر هنری و انفسی، جنبه‌های مختلف، از جمله روش، مبانی، ابزار و هدف مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته است.

روش: خداوند در قرآن، به منظور تبیین مفاهیم عمیق انسان‌شناسی، به‌طور ظریف و هوشمندانه، از جلوه‌های زیبای هنر داستان‌پردازی استفاده نموده و با دمیدن روح در اشیا، آن‌ها را به‌صورت زنده و پویا ترسیم کرده است تا در روح و فکر بشر تأثیرگذار باشد (محمدقاسمی، ۱۳۸۷ش، ۴)؛ لیکن در تفسیر انفسی، عارف به شکلی رمزگونه به انتقال مفاهیمی که در مسیر سیر و سلوک به آن دست یافته، می‌پردازد و معانی ذوقی و عرفانی از آیات ارائه می‌دهد (ابن عربی، ۱۹۲۲ق، ج ۱، ۴۰۹).

مبانی: مبانی جلوه‌های هنری اصول تصویرگری و اسلوب‌های هنری قرآن است که شامل تخیل، شخصیت، گفت‌وگو و مفاجات می‌شود. مبانی تفسیر انفسی شامل ولایت، معرفت نفس، تأویل، کشف و شهود است.

ابزار: ابزار جلوه‌های هنری بهره‌گیری از ظاهر کلمات، عبارات و آیات با نظم دقیق و شیوه لطیف هنری است؛ لیکن ابزار تفسیر انفسی طهارت و معرفت نفس، کشف و شهود، تدبر و تعقل مستمر در قرآن است.

هدف: هدف از تفسیر هنری استخراج تصاویری زیبا از ظاهر آیات است؛ مانند دمیدن روح حیات، حرکت در معانی، تأثیرگذاری عمیق بر دل‌ها، انتقال معانی بسیار در قالب الفاظ اندک (ایجاز) و برانگیختن قوای حسی جهت اقناع عقل (محمدقاسمی، ۱۳۸۷ش، ۲۶-۴)؛ لیکن هدف از تفسیر انفسی یافتن حقایق معانی و باطن آیات است. عارفانی که با آینه‌گون کردن جانشان، اصل و سرچشمه حقیقت را شهود نموده‌اند، بی‌آنکه میان باطن و ظاهر تضادی ببینند، اسرار قرآن را درک می‌کنند (بابایی، ۱۳۹۴ش، ۱۰).

۱۰. مقایسه تطبیقی جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی داستان موسی و خضر علیهما السلام

۱-۱۰. تطبیق مسئله «سفر»

از منظر جلوه‌های هنری، سفر موسی به سوی خضر، «جسمانی» و هدف از آن رشد و تکامل موسی است. شخصیت‌های اصلی و فرعی داستان، حرکتی پویا و زنده دارند. حرکت شتابان موسی و یوشع تا رسیدن به صخره، بازگشت چالاک هر دو به دنبال فراموشی ماهی، پریدن ماهی به دریا، یافتن خضر، سوار شدن در کشتی، پیمودن راه تا کشتن کودک، رسیدن به قریه و در نهایت جدایی، جملگی نقاشی هنری از تحرکی پویا در داستان است (بستانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ۵۰۲-۴۹۳)؛ اما تفسیر انفسی سفری «روحانی» و حرکت باطنی انسان به سوی کمالاتش است. هدف از آن نیز، اصلاح قلب، ریاضت نفس، کشف حال و امتحان اوصاف نفس است. چه بسا هنگامی که انسان در سختی‌های سفر قرار بگیرد، حقیقت نفس و انگیزه‌هایش آشکار می‌گردد؛ بنابراین، مسافر باید نسبت به نفس خویش معرفت داشته باشد تا مخفیگاه‌های نفس را بشناسد (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ۳۴۵). این سفری است که عرفا از آن به اسفار اربعه تعبیر می‌کنند و بر مراتب سیر و سلوک دلالت دارد (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ۴۷۷).

۲-۱۰. تطبیق شخصیت‌های داستان از منظر تفسیر انفسی و هنری

موسی: در تفسیر هنری، شخصیت موسی پیچ‌وخم‌های ارزشمندی را در جهت رشد و تکامل سپری می‌نماید که به تعامل و ظرفیت‌های علمی وی، ارتباط پیدا می‌کند. در این داستان، خداوند تصویری از شخصیت موسی ارائه نموده است که در بردارنده غالب ابعاد وجودی در مراحل مختلف حیات وی است؛ شخصیتی مصمم، جدی، قدرتمند، پرتحرک، شتابان، معترض، کمال‌جو، طالب علم، جست‌وجوگر و تلاش‌گر (بستانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ۵۱۲-۵۰۶)؛ لیکن در تفسیر انفسی، موسی فقط یک شخص نیست؛ بلکه نماد «نفس ناطقه» است که با علم و معرفت اکتسابی جهت کسب علم لدنی به سوی مجمع‌البحرین می‌رود (فرغانی، ۱۳۵۷ش، ۵۹۶-۵۹۵). همچنین، رمز «مقام قلب» است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ۴۰۷).

یوشع: شاخص‌ترین نقش هنری یوشع، تأثیر در حرکت داستان از نظر موقعیت‌ها و رویدادهاست؛ لذا همراهی موسی در سفری با مدت نامعلوم نخستین دلیل برای حضور مؤثر وی



است؛ زیرا رفیق شفیقی است که علاوه بر نقش «تهیه زاد و توشه»، هراس را از موسی می‌زداید. همچنین یوشع، وصیه موسی است و نیاز بود در این سفر علمی و معنوی و هدف‌دار، ملازم موسی باشد (بستانی، ۱۳۸۴ ش، ج ۱، ۵۱۲-۵۰۶)؛ لیکن در تفسیر انفسی، یوشع یک شخص نیست؛ بلکه نماد «نفس» (ابن عربی، ۱۹۲۲ ق، ۴۰۷) و «عقل ممیز» است که به همراه موسی، «نفس ناطقه»، به طرف مجمع‌البحرین سفر می‌کند. زمانی که این دو خضر، «روح مجرد»، را یافتند، دیگر از یوشع نامی برده نمی‌شود (فرغانی، ۱۳۵۷ ش، ۵۹۵).

مجمع‌البحرین: در تصویرگری هنری، عنصر محیط در مجمع‌البحرین با معمای هنری زیبایی آراسته شده و با سفر طولانی موسی به سوی خضر ارتباطی اسرارآمیز دارد. مجمع‌البحرین محل به هم پیوستن دو دریای مدیترانه و سرخ است و این منطقه نمایشگاه تاریخ بنی اسرائیل پس از خروج از مصر بوده است (قطب، ۱۳۸۹ ش، ج ۴، ۴۴۶)؛ اما در تفسیر انفسی، «مجمع‌البحرین» فقط نام یک مکان نیست؛ بلکه مرحله به هم پیوستن دو عالم روح و جسم^۱ است و اشاره به مقام جمع‌الجمعی انسان کامل به عنوان یکی از مراحل سیر و سلوک دارد که «خضر» رمز آن است (گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ۴۷۰).

حوت: در تفسیر هنری، حرکت ماهی به داخل دریا از یک سو توشه و از سوی دیگر راهنمای موسی است تا مکان «عبد خدا» را بیابد (بستانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ۴۹۲)؛ اما در تفسیر انفسی، ماهی فقط نقش غذا و توشه را ندارد؛ بلکه رمز «علم و معرفت» است (فرغانی، ۱۳۵۷ ش، ۵۹۶).

خضر: در تفسیر هنری، شخصیت خضر معماگونه است؛ بنده خاص مورد رحمت خداوند، صاحب علم لدنی، مطیع محض خداوند که تحت تأثیر عواطف قرار نمی‌گیرد و مجری اوامر خداوند است؛ کسی که کشتی سالم را سوراخ می‌کند، پسر بچه‌ای را می‌گشود و دیوار مخروبه‌ای را بازسازی می‌کند؛ زیرا کنه حوادث را می‌بیند و تأویل آن‌ها را می‌داند (بستانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ۴۷۵)؛ لیکن در تفسیر انفسی، خضر فقط یک شخص عالم نیست؛ بلکه، نماد «روح مجرد» و «عقل قدسی» و «مقام جمع‌الجمع» است. سالک باید در اولین مرحله سیر و سلوک به سمت کمال، از «عقل قدسی» متابعت نماید (گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ۴۷۱).

۱. انسان مرگب از دو جزء روح و جسم نیست؛ بلکه یک وجود دارای مراتب است که پایین‌ترین مرتبه، بدن مادی، مرتبه متوسط، سپس بدن مثالی و عالی‌ترین مرتبه، روح است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲ ش، ج ۸، ۵).

شکستن کشتی: در تفسیر هنری، «کشتی» همان کشتی بشریت است و سوراخ کردن کشتی که حامل چند مسافر بی دفاع است، با قوانین الهی و بشری که از مردم می خواهد به جای آزار دیگران به آنها کمک کنند، ناسازگار و ناپسند است؛ از این رو، از منظر منطق علمی پذیرفتنی است که هر رفتاری با قوانین الهی یا عرفی بشر منطبق نباشد، مورد اعتراض قرار بگیرد (بستانی، ۱۳۸۴ ش، ج ۱، ۵۰۹)؛ اما در تفسیر انفسی، «سفینه» نماد اخلاق است و غرق کردن کشتی نشان از معیوب کردن «سفینه اخلاق» است تا وقتی پادشاه ظالم «عُجَب» به عیب نظر کند، سفینه اخلاق را غصب نکند (فرغانی، ۱۳۵۷ ش، ۵۹۹).

کشتن غلام: در تفسیر هنری، «غلام» انسان بی گناهی است که خضر او را به عمد می کشد و موسی دیگر تاب شکیبایی نمی آورد. این بار وعده را فراموش نکرده است؛ لیکن از روی قصد این کار ناپسند را تذکر می دهد و بیزاری خود را اعلام می دارد و بر وقوع آن شکیبایی نمی کند؛ زیرا هیچ گونه علتی برای انجام چنین عملی نمی یابد. این کودک در نظرش پاک و بی گناه است که سزاوار کشته شدن نیست. اصلاً او هنوز بالغ نگردیده بود تا در برابر کارهایش مؤاخذه شود و به کیفر برسد (قطب، ۱۳۷۸، ج ۴، ۴۴۹)؛ اما در تفسیر انفسی، «غلام» نفس اماره بالسوء است که با نمایان ساختن اخلاق نکوهیده و صفات رذیله، قلب را در حجاب ظلمانی فرو می برد؛ لذا خضر او را کشت تا غضب و شهوت و سایر صفات را بمیراند (ابن عربی، ۱۹۷۸ م، ۷۷۰).

ساختن دیوار: در تفسیر هنری، علت مرمت دیوار در آستانه تخریب و سقوط برای مردمانی نامهربان و تنگ نظر، بر مخاطب پوشیده است. هنگامی که موسی برای سومین بار به کارهای به ظاهر غیرعقلانی خضر اعتراض می کند، او نیز با گفتن جمله «هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنَكَ...» (کهف: ۷۸) به او پاسخ می دهد. داستان به موقعیت حساس خود می رسد و بدین ترتیب این سؤال مطرح می شود که چرا چنین شد؟ این منتها درجه هنر داستان است؛ لذا مخاطب هم مانند موسی درنگ می کند (قطب، ۱۳۸۹ ش، ۲۷۵)؛ اما در تفسیر انفسی، «دیوار» مزاج و «غلامین» نفس حیوانی و نفس نباتی هستند و حکمت بنای دیوار، ارتقای «گنج کمالات» به سوی درجات اخروی است که وابسته به اجرای احکام شریعت است (فرغانی، ۱۳۵۷ ش، ۵۹۶).



رمزگشایی تفسیر انفسی و هنری داستان موسی و خضر							
مفسران هنری		مفسران انفسی					
بستانی	سید قطب	گنابادی	عین القضاة	میبدی	حیدر املی	فرغانی	ابن عربی
		تعلیم انسان‌ها اسفار اربعه					هدف داستان
اسلوب شخصیت (اصولی) پیچ‌وخم‌های رشد غالب ابعاد وجودی موسی مصمم، قدرتمند، پرتحرک	اسلوب گفت‌وگو (۱۸ بار ماده قول) (موسی و خضر) و فتا عنصر هماهنگی هنری عبارت (تصویری قاطع از عدم استطاعت موسی، به علت آگاهی نداشتن از اسرار الهی)			دریای علم ظاهر	نفس ناطقه	نفس ناطقه	مقام قلب موسی
جسمانی رسیدن به صخره یافتن خضر سوارشدن بر فراز کشتی گشتن پسر بچه رسیدن به قریه	سفری جسمانی	روحانی اسفار اربعه شرح مقامات سالکین وصول به انسان کامل	روحانی	روحانی سیر و سلوک اسفار اربعه مراتب نفس	روحانی	روحانی	سفری روحانی حرکت باطنی هدف: اصلاح قلب ریاضت نفس موسی
اسلوب شخصیت (فرعی) رفیق شفیق تهیه زاد و توشه وصی موسی ملازم موسی	اسلوب گفت‌وگو (فتا و موسی)					عقل ممیز مفقود شدن بعد از یافتن خضر (روح مجرد)	فتا (یوشع)



مجمع البحرین	محل تلاقی دو جهان روح و جسم	بحر باطن جمع الجمع	مقام جمع الجمع بقا بعد فنا بقا بالله مشاهده عالم کثرت بعد وحدت مشاهده حق در مظاهر آفاقی و انفسی آخرین مراتب انسان موحد حقیقی	محل تلاقی دریای علم ظاهر و باطن دریای علم موسی و خضر	مکان پیوستن دو عالم روح و جسم مراحل پایانی سیر باطنی مرحله بقا بعد از فنا مقام جمع الجمع مراحل سیر و سلوک	اسلوب محیط هماهنگی در ریتم موسیقایی پایان یافتن همه آیات با حرف (الف) محل پیوستن دریای مدیترانه و سرخ					
دریا		معرفت بحر امکان		معرفت							
حوت		علم و معرفت اکتسابی زاد و قوت				اصل تخییل حسی تصویرهای متحرک و پویا نشانه پیداکردن خضر توشه راه	اسلوب شخصیت (فرعی) تصویرهای متحرک نشانه یافتن خضر توشه راه				
عبادت (خضر)	نماد روح مجرد عقل قدسی کمالی معنوی معارف الهیه	عقل قدسی روح مجرد آگاه به علم لدنی	وجه الله صاحب مقام جمع الجمع انسان کامل مقام جمع الجمع انسان کامل	پیر طریقت دریای علم باطن	استاد کامل سفر چهارم بقا در فنا دارای رحمت عام و خاص علم لدنی صاحب مقام ولایت	اسلوب شخصیت (اصلی) از بندگان خاص مورد رحمت دارای علم لدنی مطیع خداوند مجری اوامر خداوند (شکستن کشتی، کشتن غلام و مرمت دیوار) پیش کنه حوادث تاویل					
هدف از ملاقات با خضر	تعلیم علم لدنی				تعلیم علم لدنی نشان دادن راه کمال سیر در اسفار اربعه کسب (صبر و رحمت و علم)						



کشتی بشر			«دنیا» تعلقات دنیوی	کشتی انسانیت	سفینه اخلاق و آداب ایمان	کشتی بدن در مرتبه بندگی	سفینه
سوراخ کردن کشتی حامل مسافران بی دفاع و بی گناه با قوانین الهی و بشری ناسازگار و ناپسند است.	اسلوب پی نوشت اسلوب مفاجاة نتیجه اخلاقی: عدم صبر	سفر اول سلوک	خروج از سفینه دنیا پای همت بر آن زدن ترک تعلقات دنیوی دل کندن از دنیا	برداشتن آراستگی و آبادانی با دست شفقت	شکستن لوحی از الواح اخلاق - معیوب کردن سفینه اخلاق - برداشتن حجب نورانی		شکستن کشتی
		سفر سوم سلوک			علت: علم نفس اماره مناسب با ظاهر است.	از جانب موسی که قوای حیوانی علت: حجاب های نورانی و ظلمانی دنیا و نفس	اعتراض موسی
					نشانه سختی های راه سلوک مقاومت تا رسیدن به کمال		یادآوری عدم استطاعت موسی
				شیطان وهم، در کمین	عجب		پادشاه ظالم غاصب
اسلوب شخصیت (فرعی)					قوا و اعضا	«قوای بدنی» حواس ظاهری و قوای طبیعی نباتی	صاحبان کشتی
اسلوب شخصیت (فرعی)	انسان بی گناه که خضر او را به عمد می کشد.	هوای نفس شیطان وهم و خیال				نماد نفس اماره (قلب را محجوب می کند)	غلام



	کشتن غلام	کشتن «نفس اماره» تا «نفس مطمئنه» جایگزین شود. کشتن غضب و شهوت				اشاره به مرگ ارادی کشتن هوای نفس اشاره به حدیث «موتوا قبل أن تموتوا»	سفر دوم سلوک کشتن هوای نفس و شیطان وهم	اسلوب مفاجاة هیچ‌گونه علتی برای انجام چنین عملی نیست کودکی پاک و بی‌گناه که سزاوار کشته‌شدن نیست	
	دیوار تجدید بنای دیوار	نفس مطمئنه با کشتن «نفس اماره» در اثر تهذیب و کمالات اخلاقی به دست می‌آید	مزاج (سرشت) ارتقای گنج کمالات و ایسته به اجرای احکام شریعت	نفس مطمئنه			سفر چهارم سلوک	اصل‌تخیل حسی تشخیص یا جان‌بخشی پدیده بی‌جان «جدار» اسلوب مفاجاة	اسلوب شخصیت (فرعی)
	گنج	گنجینه معرفت جایگاه: قلب	گنج کمالات درجات اخروی						
	اهل قریه بخل	قوای بدن در طلب غذای روحانی از انوار قدسی و معارف الهی	اعضای بدن عاری شدن از طعام علم و معرفت عقلی و نقلی						
	قریه	صورت عنصری							
	غلامان	عقل نظری و عملی دور ماندن از روح القدس در معرض حجاب‌های حیوانی	نفس حیوانی و نباتی از پدر انسانی خود که صالح بوده دور افتاده‌اند.						اسلوب شخصیت (فرعی)
	تاویل						نماد رمز و راز	نماد فضای اسرارآمیزی	
	مفاومت	تفاوت نوع نگاه این دو به بهره‌مندی از فضایل اخلاقی						کارهای به‌ظاهر غیرعقلانی خضر اعتراض موسی	



نتیجه‌گیری

از بررسی تطبیقی جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی قرآن کریم در داستان موسی و خضر نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. تفاسیر قرآن بسته به نوع رویکرد مفسر، به آفاقی و انفسی تقسیم می‌شود. تفسیر انفسی دریافت‌ها شهودی و تأویلات عارفان از حقایق قرآن است که به کشف معنای باطنی آیات می‌انجامد. جلوه‌های هنری، استخراج اصول و اسلوب‌های هنری آیات است که زیبایی‌های سخنان خداوند را در بیان حقایق ملکوتی و نامحسوس روشن می‌سازد؛ لذا وقتی قرآن از اسلوب‌های هنری استفاده می‌نماید، نمی‌خواهد فقط خیال انسان را پرواز دهد؛ بلکه درصدد بیان واقعیت است.

۲. مهم‌ترین اسلوب‌های هنری در داستان موسی و خضر علیهم‌السلام «گفت‌وگو» و «شخصیت» است. مفسر هنری گوشه‌ای از افکار و رفتار شخصیت‌ها را به نحو مطلوب به پرده نمایش می‌برد؛ در نتیجه، در جهت هدایت و تربیت به‌سوی خودشناسی الگوهای رفتاری ارائه می‌نماید که پلی برای رسیدن به تفسیر انفسی است؛ مانند گفت‌وگوی موسی با یوشع و خضر که اولاً موسی را فردی خواهان یادگیری و ثانیاً فردی متواضع و معتدل به تصویر می‌کشد که مقدمه سیر و سلوک موسی است.

۳. در میان داستان‌های قرآن، ماجرای خضر و موسی علیهم‌السلام تصویری از سیر درونی و روحانی و صعودی به‌سوی کمال و حقیقت ارائه می‌دهد. جلوه‌های هنری، ابعاد وجودی و درونی رخدادهای داستان را برای مخاطب تصویرآفرینی می‌نماید و عارف الهی ابعاد متعدد ماجرا را که مفسر هنری به زیبایی تصویرگری کرده، لحظه‌به‌لحظه در وجود خویش تطبیق می‌دهد و شخصیت‌های این داستان و اتفاقاتش را در میدان مبارزات نفس و سیر و سلوک مشاهده می‌نماید.

۴. جلوه‌های هنری قرآن برای صاحبان هنر محسوس است. لیکن تفسیر انفسی برای ایشان قابل ادراک و دریافت نیست؛ لذا در رابطه میان ظاهر و باطن، باطن در مرتبه عالی است و بر ظاهر اشراف دارد. با کشف باطن، می‌توان اسراری از ظاهر را روشن ساخت؛ درحالی‌که با تسلط به ظاهر نمی‌توان اسرار باطن را کشف کرد؛ لذا مفسر هنری از سوراخ کردن کشتی، مسافران بی‌دفاع و ناسازگاری با قوانین الهی و بشر را می‌بیند؛ اما لایه باطنی آن که راهنمای سالک است

تا دچار عیوب نفس نگردد، برای او قابل درک نیست.

۵. تفسیر انفسی قرآن فقط برای عارفان الهی مشهود است که آیات الهی را در جان خود می‌پروراند، به صفات ربوبی و محاسن اخلاق متصفند، چشم و دل خود را بر روی ماسوی‌الله بسته‌اند و با انجام اوامر الهی، وجودی جز حضرت حق را مشاهده نمی‌کنند. این خود یک دوره تفسیر قرآن می‌شود. از نگاه مفسر انفسی، «خضر» صاحب مقام جمع‌الجمع و «وجه‌الله» است و فیض حق از وجود نورانی وی بر هستی جاری می‌شود؛ لذا مفسر هنری که فقط از رهگذر الفاظ درصدد تفسیر آیات است، هرگز نخواهد توانست به حقیقت قرآن راه پیدا کند.

۶. میان جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی قرآن ارتباط محکم مفهومی وجود دارد. توجه به لایه‌های باطنی داستان موسی و خضر علیهم‌السلام، مکمل معنای ظاهری آن است. به‌طور نمونه، در تفسیر هنری، «مجمع‌البحرین» عنصر محیط با معمای هنری زیبایی آراسته‌شده است که مخاطب نمی‌تواند به عمق معنای این واژه پی ببرد؛ لیکن در تفسیر انفسی، تعبیر بسیاری آمده است که مخاطب را به کشف مقصود خداوند نزدیک‌تر می‌سازد.

۷. گروهی از مفسران انفسی هریک از اتفاقات داستان موسی و خضر علیهم‌السلام را با مراتب اسفار اربعه قابل انطباق دانسته‌اند؛ به صورتی که شکستن کشتی را بر سفر اول، کشتن کودک را بر سفر دوم، باقی‌نماندن عین و اثر را بر سفر سوم و تجدید بنای دیوار را با سفر چهارم سالک تطبیق داده‌اند.

۸. میان تفسیر انفسی و جلوه‌های هنری قرآن، هیچ‌گونه اختلاف و تناقض و مغایرتی وجود ندارد؛ به این دلایل: اول اینکه بین باطن و ظاهر قرآن تضادی نیست. تفسیر انفسی دستیابی به حقایق و باطن آیات است که عارف با آینه‌گون کردن جانش، به سرچشمه حقیقت واصل می‌شود و آن را شهود می‌کند و بی‌آنکه میان باطن و ظاهر تضادی ببیند، اسرار قرآن را کشف می‌نماید؛ دوم اینکه قرآن مراتبی دارد که در طول یکدیگرند و رابطه ظاهر با باطن، رابطه اجمال و تفصیل است. ظاهر قرآن قابلیت تفسیر باطنی دارد؛ لذا نص قرآن می‌تواند میزانی برای تأویلات باشد و میان ظاهر و باطن قرآن مطابقت وجود دارد.



منابع

• قرآن مجید، ترجمه فولادوند.

منابع فارسی

- اشرفی، عباس (۱۳۹۷ش). مقایسه قصص در قرآن و عهدین، تهران: بین الملل.
- امینی لاری، لیلا (۱۳۸۵ش). رمزگشایی از ماجرای خضر و موسی، مجله علوم اجتماعی و انسانی، ۳ (۳)، ۳۱ - ۴۴.
- بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۴ش). تأویل عرفانی، تفسیر باطنی، قم: بوستان کتاب.
- بستانی، محمود (۱۳۸۴ش). جلوه‌های هنری داستان‌های قرآن، ترجمه موسی دانش، مشهد: آستان قدس.
- پروینی، خلیل (۱۳۷۹ش). تحلیل عناصر ادبی و هنری داستان‌های قرآن، تهران، فرهنگ گستر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ش). انتظار بشر از دین، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش). تفسیر تستیم، تحقیق احمد قدسی، قم: اسراء.
- ----- (۱۳۹۲ش). تفسیر انسان به انسان، تحقیق محمدحسین الهی زاده، قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲ش). دروس معرفت نفس، دفتر سوم، بی‌جا: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ----- (۱۳۷۸ش). ممدالهمم در شرح فصوص الحکم قیصری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ----- (۱۳۸۰ش). عبون مسائل نفس و شرح آن، ترجمه ابراهیم احمدیان و مصطفی بابایی، قم: پیام.
- ----- (۱۳۸۴ش). دفتر دل، شرح صمدی آملی، قم: نیوغ.
- ----- (۱۳۸۷ش). شرح فارسی الاسفار الاربعه، قم: بوستان کتاب.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳ش). لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۹ش). مبانی نظری عرفان، تهران: سمت.
- رضائیان، علی‌اصغر (۱۳۸۳)، داستان موسی و خضر و عبرت‌های آن، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، رشته الهیات و معارف اسلامی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم.
- شایگان، داریوش و همکاران (۱۳۸۴ش). آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: فرزانه روز.
- شجاعی، محمد (۱۳۷۸ش). کمالات وجودی انسان، فصلنامه قبسات، ۴ (۱۳)، ۱۲۶ - ۱۳۹.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۰ش). صور خیال در شعر فارسی، تهران: آگه.
- صدرالمتألهین، محمد (۱۳۹۲ش). حکمة متعالیه در اسفار عقلی اربعه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- صمدی آملی، داوود (۱۳۹۸ش). شرح دروس معرفت نفس، قم: روح و ریحان.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۸ش). شرح اشارات و تنبیهات، تهران: سروش.
- عین‌الفضات، ابوالعالی (۱۳۷۷ش). تمهیدات، تصحیح عقیق عسیران، تهران: منوچهری.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۵۷ش). مشارق الدراری، مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- فروردین، عزیزه (۱۳۸۳ش). زیبایی‌شناسی هنری در داستان‌های قرآن، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
- قربانیان آفرانی، محسن (۱۳۸۹ش)، پژوهشی در مورد تفسیر انفسی قرآن کریم، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآنی، دانشکده قم دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴ش). الرساله القشریه، تصحیح محمود عبدالحلیم، قم: بیدار.
- قطب، ابراهیم حسین (۱۳۷۸ش). تفسیر فی ظلال القرآن، ترجمه مصطفی خرم‌دل، تهران: احسان.
- ----- (۱۳۸۹ش). التصویر الفنی فی القرآن، ترجمه زاهد ویسی، سنندج: آراس.

- قیصری، شرف‌الدین (۱۳۵۶ش). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- محمدامین، سلام‌الدین (۱۳۹۳ش)، اصول و مبانی آموزش در قرآن و حدیث با تأکید بر ماجرای موسی و خضر، پایان‌نامه مقطع ارشد، رشته تفسیر و علوم قرآنی، مجتمع امام خمینی قم.
- محمداقاسمی، حمید (۱۳۸۷ش). جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۵۳ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مؤذب، سید رضا (۱۳۹۷ش). اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم، مجله آموزه‌های قرآنی، ۱۵(۲۷)، ۵۵-۸۲.
- میبدی، ابوالفضل (۱۳۷۶ش). کشف‌الاسرار، تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میرزایی‌زاده، زهرا (۱۳۹۵ش)، اسرار داستان حضرت موسی و خضر بر اساس روایات تفسیری و تأویلی، پایان‌نامه مقطع ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران.
- میرصادقی، جمال (۱۳۹۴ش). عناصر داستان، تهران: انتشارات سخن.
- نصیری، علی (۱۳۸۶ش). قرآن و هنر، قم: پژوهش‌های تفسیر علوم و قرآن.
- نظری، علی (۱۳۸۶ش). تحلیل عناصر داستان موسی و عبد در سوره کهف، نشریه مشکوة، ۲۶(۹۵)، ۶۱-۸۳.

منابع عربی

- آملی، حیدر (۱۴۲۶ق). جامع الاسرار و منبع الأنوار، تصحیح هانری کوربن، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ----- (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخصم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اسلامی.
- ابن‌عربی، محمد (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن‌عربی (تأویلات عبدالرزاق)، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ----- (۱۹۹۴م). فتوحات المکیه، تصحیح عثمان عیسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ----- (۱۳۶۶ش). فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهرا.
- بستانی، محمود (۱۴۰۹ق). الاسلام و الفن، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ----- (۱۳۷۹ش). دراسات فنیة فی قصص القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- خطیب، عبدالکریم (۱۳۹۵ق). القصص القرآنی فی منطوقه و مفهومه، بیروت: دارالمعرفة.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالشامیه.
- زرقانی، محمد (۱۳۶۷ق). مناهل العرفان فی علوم القرآن، مصر: عیسی‌الحلبی.
- صدرالمتألهین، محمد (۱۳۷۲ش). تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- ----- (۱۳۶۳ش). مفاتیح‌الغیب، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- فیض کاشانی، محمد (۱۴۱۷ق). المحجة البيضاء، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- گنابادی، علی‌شاه (۱۴۰۸ق). بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- مکی، ابوطالب (۱۴۱۷ق). قوت القلوب فی معامله المحبوب، تصحیح باسل عیون، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۶ق). التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

منابع الکترونیک

- زبردی دانا، حسین (۱۴۰۲/۶/۱۹). (هنرهای هفتگانه جهانی چیست؟)، فرادرس، <https://blog.faradars.org>.



COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Licensee Family Psychology Association of Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



The Cultural Impact Emphasizing Divine Traditions in Verse 7 of Surah Ibrahim on Promoting Joy and Hope in Society *

Received: 2023/05/28

Accepted: 2023/11/25

10.22034/JKSL.2023.390581.1211 20.1001.1.27833356.1402.4.4.5.2 

**Fateme Khashei

***Mahdi Habibollahi

Type of Article: Researching

****Mohammad Reza Shamshiri

Abstract:

Fostering a spirit of joy and hope in society, with its diverse benefits, leads people to exert efforts with multiplied energy, resulting in comprehensive progress in various fields. The question now arises: how can we create and enhance enthusiasm and hope in society? This research, using a descriptive-analytical method, examines verse 7 of Surah Ibrahim, revealing two divine traditions related to the effects of gratitude and ingratitude for blessings. The spirit of gratitude and avoidance of ingratitude are indispensable factors in creating and elevating levels of hope, happiness, enthusiasm, effort, self-esteem, and positivity. The goal of this research is to demonstrate that the divine traditions in this verse, considering their characteristics, convey a message that can significantly contribute to cultivating a general culture based on them, playing a substantial role in fostering gratitude and avoiding ingratitude, consequently spreading joy and hope in society. Following the definition of traditions and an examination of their characteristics, the existence of two traditions in verse 7 of Surah Ibrahim is established. Subsequently, the impact of each feature of these two traditions on the development of a spirit of gratitude and avoidance of ingratitude is explored. The influence of this spirit on creating joy and hope is then highlighted. Finally, inspired by the Quranic

*.This article is taken from the doctoral thesis of "Fateme Khashei" under the title "Applicable analysis of how to manage in the field of individual life according to Quranic teachings relying on divine traditions" which was supervised by "Dr. Mehdi Habibollahi" and consulted by "Dr. Mohammad Reza Shamshiri" in "Islamic Azad University, branch of Isfahan (Khorasgan)"

** . Ph.D. student in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities and Law, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch, Isfahan, Iran.

*** . Assistant Professor, English Language Department, Baqir Al-Ulum University. (Corresponding Author)

habibollahi@gmail.com

****. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch, Isfahan, Iran.



cultural approach, the general cultural process based on the message of this verse is elucidated.

Keywords: Divine Traditions, Cultural Impact, Joy, Gratitude, Ingratitude for Blessings

How to cite

Khashei, F., Habibollahi, M., Shamshiri, M. R. (2024). The Cultural Impact Emphasizing Divine Traditions in Verse 7 of Surah Ibrahim on Promoting Joy and Hope in Society. *Quran, Culture And Civilization*, 4(4), 111-133. doi: 10.22034/jksl.2023.390581.1211

تأثیر فرهنگ‌سازی با تکیه بر سنت‌های الهی موجود در آیه ۷ سوره ابراهیم، بر ایجاد نشاط و امید در جامعه *



فاطمه خاشعی **

10.22034/JKSL.2023.390581.1211 doi

مهدی حبیب الهی ***

20.1001.1.27833356.1402.4.4.5.2

محمدرضا شمشیری ***

مقاله: پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۴

چکیده

ایجاد روحیه نشاط و امید در جامعه، ضمن فواید گوناگون، موجب می‌شود مردم با انرژی مضاعف تلاش کنند و در سایه این فعالیت‌های پرشور، پیشرفت همه‌جانبه در عرصه‌های مختلف حاصل شود. اکنون سؤال این است که چگونه نشاط و امید را در جامعه ایجاد کنیم و سطح آن را ارتقا دهیم؟ در این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی، آیه ۷ سوره ابراهیم بررسی و معلوم شد که این آیه حاکی از دو سنت الهی در رابطه با آثار شکرگزاری و کفران نعمت است. روحیه شکرگزاری و دوری از کفران، عاملی بی‌بدیل در ایجاد و ارتقای سطح امید، شادی، شور و تکاپو، تلاش، قدرشناسی و مثبت‌نگری است. هدف این تحقیق، اثبات این مدعاست که سنن الهی این آیه با توجه به ویژگی‌هایش، پیامی دارد که موجب می‌شود فرهنگ‌سازی عمومی طبق آن، نقش چشمگیری در ایجاد روحیه شکر و دوری از کفران و در نتیجه، گسترش نشاط و امید در جامعه داشته باشد. در این راستا، پس از تعریف سنت‌ها و بررسی ویژگی‌های آن‌ها، به اثبات وجود دو سنت در آیه ۷ سوره ابراهیم پرداخته شده است؛ سپس تأثیر هریک از ویژگی‌های این دو سنت بر تبلور روحیه شکر و دوری از کفران بررسی گردید. در ادامه اثر این روحیه در ایجاد نشاط و امید مورد

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری «فاطمه خاشعی» تحت عنوان «تحلیل کاربردی چگونگی مدیریت در حوزه زندگی فردی طبق آموزه‌های قرآنی با تکیه بر سنت‌های الهی» است که با راهنمایی «دکتر مهدی حبیب الهی» و مشاوره «دکتر محمدرضا شمشیری» در «دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)» انجام پذیرفته است.
** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

*** استادیار گروه زبان انگلیسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، (نویسنده مسئول) <mailto:habibolahi@gmail.com>

**** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران





توجه قرار گرفت و در نهایت، با الهام از روش فرهنگ‌سازی قرآن، چگونگی فرهنگ‌سازی عمومی طبق پیام این آیه تبیین گردید.

واژگان کلیدی: سنت‌های الهی، فرهنگ‌سازی، نشاط، شکر، کفران نعمت

استناد به این مقاله:

خاشعی، فاطمه، حبیب الهی، مهدی، شمشیری، محمدرضا. (۱۴۰۲). تأثیر فرهنگ‌سازی با تکیه بر سنت‌های الهی موجود در آیه ۷ سوره ابراهیم، بر ایجاد نشاط و امید در جامعه. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۴(۴)، ۱۱۱-۱۳۳. doi:10.22034/jksl.2023.390581.1211.۱۳۳

۱. بیان مسئله

فرهنگ هر جامعه‌ای به فرهنگ افراد آن و فرهنگ افراد در تمام جوامع، به نوع آموزش‌هایی که در سطح عمومی داده می‌شود، بستگی مستقیم دارد؛ لذا همیشه با تنظیم نوع آموزش‌هایی که در سطح گسترده به مردم داده می‌شود، می‌توان نبض فرهنگی جامعه را در دست گرفت؛ بنابراین، اگر بخواهیم در جامعه به گونه‌ای فرهنگ‌سازی کنیم که روح نشاط و امید در آن موج بزند، می‌توانیم در زمینه دادن آموزش‌هایی که در این راستا تأثیرگذارند، در سطح وسیع و به اقشار مختلف، اقدام نماییم؛ مخصوصاً توجه به این مطلب که افزایش امیدواری و نشاط عمومی تأثیر مستقیم در افزایش رشد و پیشرفت در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی دارد، ضرورت پرداختن به آن را دوچندان می‌کند. اما مسئله اینجاست که برای ایجاد این سرزندگی و امیدواری، از چه آموزشی می‌توان کمک گرفت و چگونه باید فرهنگ‌سازی کرد تا سطح شادی و امیدواری در جامعه ارتقا پیدا کند؟ در این پژوهش به منظور یافتن راه‌حل این مسئله و با بررسی آیات قرآن، معلوم شد که آیه ۷ سوره ابراهیم در این زمینه، پیامی ویژه و راهکاری کاربردی ارائه می‌دهد. لازم به ذکر است که هدف این نوشتار اثبات این است که توجه دادن به سنت‌های الهی موجود در این آیه و ویژگی‌هایی که این آیه به همین دلیل داراست، تأثیری به‌سزا در ایجاد روحیه شکرگزاری و دوری از کفران و به‌دنبال آن ایجاد نشاط و امید در جامعه دارد؛ نه فقط آموزش معنا و تفسیر آیه بدون توجه به اینکه از دو سنت الهی حکایت می‌کند؛ وگرنه شاید بسیاری از افراد از مفهوم این آیه مطلع باشند و حتی بتوانند در مورد آن مدتی صحبت کنند، اما چون به پیام‌هایی که به دلیل سنت بودن دارد توجهی ندارند، تغییر محسوسی در سطح نشاط و امید آن‌ها ایجاد نشده است. به این منظور، ابتدا به تعریف سنت‌های الهی و بررسی برخی از ویژگی‌های آن‌ها پرداخته‌ایم و سپس با اثبات اینکه آیه ۷ سوره ابراهیم به دو مورد از سنن الهی اشاره دارد و با تمرکز بر ویژگی‌هایی که این آیه به دلیل سنت بودن دارد، تأثیر فرهنگ‌سازی مطابق با آن در ایجاد شادی و امیدواری روشن گشت و با توجه به روش‌های فرهنگ‌سازی در قرآن، بعضی از راهکارهای کاربردی در این راستا ارائه گردید. شایان توجه است که پس از جستجوی بسیار در بین پژوهش‌های مختلف موجود، حتی یک پژوهش که رویکردی مشابه با تحقیق حاضر داشته باشد و از منظر سنت‌های الهی موجود در آیه ۷ سوره ابراهیم یا آیات دیگر، به فرهنگ‌سازی برای ایجاد نشاط و امید در جامعه پرداخته باشد،



یافت نگردید. البته در مورد عواملی که موجب ایجاد نشاط اجتماعی می‌گردند تحقیقاتی انجام شده که به‌عنوان نمونه مقاله یزدانی: «ارائه مدل توسعه نشاط اجتماعی با رویکرد فراترکیب» یا مقاله نظری: «بررسی عوامل اثرگذار در ایجاد شهر شاد؛ نمونه موردی: شهر همدان» یا مقاله فرجی و خادمیان: «بررسی نقش رضایت از زندگی بر میزان نشاط اجتماعی» از آن جمله است. همچنین پژوهش‌هایی در رابطه با ایجاد و افزایش امیدواری صورت گرفته که به‌عنوان مثال مقاله جلائی نوبری: «راهکارهای رفتاری افزایش امید (امیدآفرینی) در قرآن کریم با تکیه بر اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی» یا مقاله تبریزیان: «تدوین بسته آموزشی امید مبتنی بر شکرگزاری و امکان‌سنجی آن در افزایش رضایت از زندگی» یا مقاله پرچم و محققیان: «بررسی تطبیقی راهکارهای ایجاد و افزایش امید از دیدگاه روان‌شناسی مثبت‌نگر و قرآن کریم» از آن جمله است؛ ولی هریک از زاویه‌ای متفاوت با این پژوهش به این موضوعات توجه کرده است. در مورد آیه ۷ سوره ابراهیم هم مفسران و پژوهشگران سخن بسیار گفته‌اند؛ ولی هیچ‌کدام با رویکرد تحقیق حاضر به این آیه پرداخته‌اند.

۲. تعریف سنت‌های الهی و ویژگی‌های آن‌ها

در جهان و بر زندگی بشر قوانین ثابتی حکمفرماست که از سوی خداوند و براساس حکمت و مصلحت او، به‌منظور تدبیر امور انسان‌ها جریان یافته است و قرآن آن‌ها را با عنوان «سنت‌های الهی» مورد توجه قرار می‌دهد. طبق آموزه‌های اسلامی، این سنن بر ذره‌ذره عالم هستی و بر تمام انسان‌ها حکومت می‌کند و هر عملی از هر کسی سر می‌زند، او را مشمول سنتی می‌کند. این قانون‌ها، هم بر زندگی فردی و هم بر حیات اجتماعی بشر حاکم است و هر انسانی در هر زمان و تحت هر شرایطی که باشد، مشمول یک یا چند سنت الهی قرار می‌گیرد. توجه به جریان سنت‌های الهی، بیدارکننده و حرکت‌آفرین است و انسان را برای اعمال خوب و پرهیز از افکار و اعمال نادرست برمی‌انگیزد (رجبی و تهامی، ۱۴۰۰ش، ۸۲)؛ چراکه نشان می‌دهد بر تاریخ بشر تصادف و اتفاق یا شانس و اقبال فرمان نمی‌راند (حیبی و تیموری، ۱۳۹۷ش، ۱۹). این قوانین ویژگی‌هایی دارد که به آن شناخته می‌شود. تکرار و استمرار یکی از این ویژگی‌هاست که اقوال دانشمندان علوم اسلامی با صراحت بر آن دلالت دارد (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۸، ۱۸۲؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ۳۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ش، ج ۱۶، ۳۴۰؛ مکارم‌شمسیرازی، ۱۳۷۹ش،

ج ۱۷، ۴۹۳). دلیل این امر، تطابق سنن الهی با اصل علیّت است. این اصل از بنیادی‌ترین اصول هستی است که هرگونه تضاد و اتفاق را محال اعلام کرده است و تنها با تکیه بر آن می‌توان وجود و بقای ممکنات را توجیه و معقول نمود (آقاخان، ۱۳۹۳، ش ۴۵). امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَجْرِي الْأُمُورَ عَلَى مَا يَتَضَيُّهُ لَا عَلَى مَا تَرْضِيهِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ق ۲۲۲): خداوند جریان امور جهان را طبق اقتضای علل آن می‌گرداند نه طبق رضایت شما.

قانون علیّت و در نتیجه آن، ضرورت علیّ و معلولی، بر اجتماع و تاریخ همان‌گونه حاکم است که بر سایر امور (مطهری، ۱۳۷۸، ش ۱۲۴)؛ بنابراین، تحقق لازمه‌های هریک از سنن الهی موجب قطعی شدن جریان آن است. استاد مطهری در تبیین تأثیر دعا و صدقه در دفع بلاها بر این اعتقاد است که قبل از ورود این عوامل، شرایطی حکمفرماست که نتایج مخصوص به خود دارد؛ ولی هنگامی که این عوامل ایجاد می‌شود، شرایط عوض می‌شود و عنصر خاصی وارد میدان می‌شود. بدیهی است که در شرایط جدید قانون دیگری حاکم می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ش ۱۳۱). درعین حال، طبق آیات متعدد، سنت‌های الهی هرگز دچار تغییر، تبدیل یا تحویل نمی‌شود.^۱ در بعضی از این آیات^۲ از لفظ «لن» استفاده شده است که برای نفی ابد به کار می‌رود و لذا به این مفهوم است که هرگز تبدیل و تحویل و تغییری در سنت الهی ایجاد نمی‌شود (طیب، ۱۳۷۸، ش ۱۲، ج ۱۲، ۲۱۳). اصل سنخیت علیّت دلیل این ویژگی است.

ویژگی دیگر سنن الهی این است که به یک منطقه، قوم یا ملت خاصی اختصاص ندارد و از عمومیت برخوردار است (مرادخانی تهرانی، ۱۳۸۶، ش ۱۰۸). این سنت‌ها فراگیر و تخلف‌ناپذیر است (حامد مقدم، ۱۳۸۳، ش ۱۴). درحقیقت، خدا برای جهان، نظام و قانونی پدید آورده که هیچ کاری بیرون از آن انجام نمی‌گیرد؛ همان‌طوری که هیچ حادثه طبیعی بدون علت طبیعی رخ نمی‌دهد (مطهری، ۱۳۷۸، ش ۱۳۴ - ۱۳۵). از طرفی، این سنن با اراده انسان تطابق دارد؛ به این مفهوم که هریک از آن‌ها، پس از تحقق علل آن که در اختیار انسان است، به اجبار تحقق می‌یابد و لذا انسان با تنظیم انتخاب‌های خود می‌تواند در معرض سنن متفاوت الهی قرار گیرد: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» (رعد: ۱۱): خداوند سرنوشت هیچ قوم و ملتی

۱. فاطر: ۴۳؛ احزاب: ۶۲؛ فتح: ۲۳؛ اسراء: ۷۷.

۲. فاطر: ۴۳؛ احزاب: ۶۲؛ فتح: ۲۳.



را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است، تغییر دهند. بنابراین، هیچ مردمی از بدبختی به خوشبختی نمی‌رسند، مگر اینکه عوامل بدبختی را از خود دور سازند و در عین حال، خدا یک ملت خوشبخت را بدبخت نمی‌کند، مگر آنکه خودشان عوامل بدبختی را برای خود فراهم کنند؛ چون خدا قانون خود را عوض نمی‌کند. ما باید خود را عوض کنیم (همان، ۱۲۷). پس گرچه سنن الهی ثابت است و به صورت جبری جریان دارد، انسان مختار است که با تنظیم اعمال خویش، خود را در معرض سنت‌های مختلف قرار دهد و از آنجا که اراده انسان در جاری شدن این قوانین نقش دارد، از قابلیت تحلیل علمی و بررسی برخوردار است و انتساب آن‌ها به خداوند به معنای امکان نبودن فهم و دریافت اسباب و علل جریان اراده الهی نیست. همچنین این قوانین مربوط به زندگی دنیوی انسان است و در همین عالم تحقق می‌یابد؛ گرچه ممکن است آثار آن‌ها در جهان دیگر نیز ادامه یابد؛ بنابراین، به‌طور خلاصه می‌توان گفت که تکرار و استمرار، عمومیت، قطعیت، تنافی نداشتن با اصل علیت، تطابق با اختیار انسان، دنیوی بودن و تغییرناپذیری از ویژگی‌های سنن الهی است.

۳. آیه ۷ سوره ابراهیم؛ حاکی از دو سنت الهی

خداوند در آیه ۷ سوره ابراهیم می‌فرماید:

«وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» و همچنین به خاطر بیاورید هنگامی را که پروردگارتان اعلام داشت: «اگر شکرگزاری کنید، نعمت خود را بر شما خواهم افزود و اگر ناسپاسی کنید، مجازاتم شدید است».

این آیه به لحاظ ظاهری دو قسمت دارد: «لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» و «وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ». در قسمت اول، رابطه بین عمل شکرگزاری با نتیجه آن با سه تأکید^۱ و در قسمت دوم نیز رابطه بین کفران نعمت با عذاب شدید الهی به صورت رابطه شرط و جزا مطرح گردیده است. بررسی آیات دیگر قرآن به روشنی نشان می‌دهد که هر دو قسمت این آیه دارای همه ویژگی‌های سنن الهی است. به‌عنوان نمونه، در برخی آیات به نزول نعمت و رحمت در اثر شکرگزاری اشاره می‌فرماید:

۱. این سه تأکید عبارت است از: لام در «لَئِن» (لام موطنه برای قسم)، لام در «لَأَزِيدَنَّكُمْ» (لام قسم)؛ نون تأکید ثقیله در «لَأَزِيدَنَّكُمْ» (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۳، ۱۵۹).

«إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَّجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ نِعْمَةً مِنْ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ»^۱
 ما بر آن‌ها تندی‌های فرستادیم که ریگ‌ها را به حرکت درمی‌آورد [و همه را هلاک کردیم]؛ جز خاندان لوط را که سحرگهان نجاتشان دادیم. این نعمتی از ناحیه ما بود. این‌گونه هر کسی را که شکر کند، پاداش می‌دهیم.

در این آیات، ابتدا به عذابی که به قوم لوط نازل شد و سپس از نجات خاندان او توجه داده شده و در آخر، علت این عنایت و نعمت ویژه‌ای را که خاندان لوط مشمول آن شدند، شکرگزار بودن آن‌ها معرفی فرموده است. جالب اینکه نحوه بیان اعطای این نعمت به گونه‌ای است که معلوم می‌کند این فقط به آن‌ها اختصاص نداشته است و هرکس شکرگزار باشد، مشمول این پاداش الهی می‌شود: «كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ». همچنین در آیات متعددی، سرنوشت صاحبان نعمتی را بیان می‌کند که در اثر کفران نعمت دچار عذاب الهی شدند و به این ترتیب نشان می‌دهد این سنتی است که برای تمام امت‌ها وجود داشته و در تمام زمان‌ها و وقتی علت آن ایجاد می‌شده، برای کسانی که مشمول آن می‌شدند جریان پیدا می‌کرده است:

«لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ * فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ * ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ»^۲
 محل سکونتشان نشانه‌ای [از قدرت الهی] بود؛ دو باغ [بزرگ و گسترده] از راست و چپ [و رودخانه عظیم با میوه‌های فراوان. به آن‌ها گفتیم:] از روزی پروردگارتان بخورید و شکر او را بجا آورید؛ شهری است پاک و پاکیزه و پروردگاری آمرزنده [و مهربان]. اما آن‌ها [از خدا] روی‌گردان شدند و ما سیل و ویرانگر را بر آنان فرستادیم. دو باغ [پربرکت]شان را به دو باغ [بی‌ارزش] با میوه‌های تلخ و درختان شوره‌گز و اندکی درخت سدر مبدل ساختیم. این کیفر را به خاطر کفرانشان به آن‌ها دادیم و آیا جز کفران‌کننده را کیفر می‌دهیم!؟

این آیات اشاره به جریان سنت کفران بر یک قریه یا قبیله با نام مشخص دارد (آقاجانی، ۱۳۹۳ش، ۴۲). در این آیات، ابتدا بعضی از نعمت‌های مختلفی را که در آن غوطه‌ور بودند بیان

۱. قمر: ۳۴-۳۵.

۲. سبأ: ۱۵ تا ۱۷.



می فرماید؛ سپس اعراض آن‌ها از شکرگزاری و به دنبال آن نزول عذاب الهی و در آخر، به عنوان نتیجه‌گیری از این ماجرای دردناک، با صراحت به این اشاره می‌فرماید، این مجازاتی بود که ما به خاطر کفرانشان قائل شدیم؛ اما برای اینکه تصور نشود این سرنوشت فقط مخصوص به همین گروه بود، بلکه عمومیت آن نسبت به همه کسانی که دارای اعمال مشابهی هستند روشن شود، چنین می‌افزاید: «آیا جز کفران‌کنندگان را به چنین مجازاتی گرفتار می‌سازیم؟» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱۸، ۶۰).

«وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَّاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»^۱ خداوند [برای آنان که کفران نعمت می‌کنند] مثلی زده است: منطقه آبادی که امن و آرام و مطمئن بود و همواره روزیش از هر جا می‌رسید؛ اما به نعمت‌های خدا ناسپاسی کردند و خداوند به خاطر اعمالی که انجام می‌دادند، لباس گرسنگی و ترس را بر اندامشان پوشانید.

در این آیه نیز سرگذشت مردم قریه‌ای را بیان می‌فرماید که اهلش از هر شری که جان و عرض و مالشان را تهدید کند در امنیت بودند و برای روزی، نیازی به پیمودن کوه و دشت نداشتند و رزق پاک و بسیاری از هرسو به طرف ایشان سرازیر بود؛ اما اهل این قریه کفران نعمت کردند. خدا هم به گرسنگی و ترس که از مصادیق نعمت و عذاب اوست گرفتارشان کرد؛ به طوری که آن عذاب مثل لباس آنان را احاطه کرد و راه چاره را به رویشان بست (طباطبایی، ۱۳۹۳ ش، ج ۱۲، ۵۲۳).

بررسی سخنان معصومین علیهم‌السلام نیز نشان می‌دهد که آیه ۷ سوره ابراهیم دارای ویژگی‌های سنی الهی است. ایشان بارها در روایات متعدد و با بیان‌های گوناگون، شکر را عامل فزونی و کفران را علت عذاب معرفی می‌کردند:

مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ مِنْ نِعْمَةٍ فَعَرَفَهَا بِقَلْبِهِ وَحَمِدَ اللَّهَ ظَاهِرًا بِلِسَانِهِ فَتَمَّ كَلَامُهُ حَتَّى يُؤْمَرَ لَهُ بِالْمَزِيدِ. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ۹۵): هنگامی که خداوند به بنده‌ای نعمتی را عطا می‌فرماید، پس آن بنده در دل، آن نعمت را می‌شناسد و به زبان شکر می‌کند، پس کلام او تمام می‌شود؛ درحالی که دستور داده می‌شود که برای او زیاد کنند.

۱. نحل: ۱۱۲.

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «کسی که توفیق چهار چیز پیدا کند، از چهار چیز محروم نخواهد شد: ... کسی که توفیق شکرگزاری پیدا کند، از فزونی روزی محروم نخواهد شد.» (شریف رضی، ۱۳۸۸ ش، ۷۶۸). همچنین می‌فرماید: «إِذَا وَصَلَتْ إِلَيْكُمْ أَطْرَافُ النَّعْمِ فَلَا تُنْفَرُوا أَقْصَاهَا بِقِلَّةِ الشُّكْرِ.» (همان، ۷۳۴): هنگامی که مقدمات نعمت‌ها به شما می‌رسد، دنباله آن را به واسطه کمی شکرگزاری از خود دور نسازید. در حدیث دیگری آمده است:

أَشْكُرُ مَنْ أَنْعَمَ عَلَيْكَ وَ أَنْعِمَ عَلَيَّ مِنْ شَكَرِكَ فَإِنَّهُ لَا إِزَالَهَ لِلنَّعْمِ إِذَا شَكَرْتَ وَلَا إِقَامَةَ لَهَا إِذَا كَفَرْتَ، وَالشُّكْرُ زِيَادَةٌ فِي النَّعْمِ وَأَمَانٌ مِنَ الْفَقْرِ. (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ۳۵۹): شکر کسی را که به تو نعمت داده به جا بیاور و به کسی که از تو تشکر می‌کند انعام کن؛ پس قطعاً نعمتی که شکر آن به جا آورده شود، زوال نمی‌یابد و نعمتی که کفران شود، باقی نمی‌ماند. شکر موجب زیاد شدن نعمت و ایمنی یافتن از فقر است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «أَسْرَعُ الذُّنُوبِ عُقُوبَةً كَفْرَانُ النَّعْمَةِ.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۱۰، ۲۸): گناهی که عقوبت آن سریع‌تر از سایر گناهان به انسان می‌رسد، کفران نعمت است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «أَنَّهُ لَا يَنْقَطِعُ الْمَزِيدُ مِنَ اللَّهِ حَتَّى يَنْقَطِعَ الشُّكْرُ مِنَ الْعِبَادِ.» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ۴۵۷): تا زمانی که بندگان از شکرگزاری به درگاه خدا دریغ نمی‌دارند، ازدیاد نعمت و تفضلات خداوند نیز از آن‌ها دریغ نخواهد شد. «إِنَّ مَنْ عَرَفَ نِعْمَةَ اللَّهِ بِقَلْبِهِ، اسْتَوْجَبَ الْمَزِيدَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ أَنْ يَطْهَرَ شُكْرَهَا عَلَيَّ لِسَانِهِ.» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱۵، ۳۱۰): قطعاً کسی که با قلب خود نعمت خدا را درک کند، از طرف خداوند عزوجل مستوجب فزونی نعمت می‌شود؛ قبل از اینکه با زبان خود شکرگزاری کند. روایات بسیاری در این زمینه وارد شده که پرداختن به آن‌ها از حوصله بحث فعلی خارج است؛ ولی موارد مذکور نیز کفایت می‌کند تا روشن شود که هر دو قسمت آیه ۷ سوره ابراهیم، دارای تمام ویژگی‌های سنت‌های الهی هستند.

مفسران قرآن نیز در تفسیر این آیه مطالبی فرموده‌اند که معلوم می‌کند هر دو قسمت آن، همه صفات سنت‌های الهی را داراست. علامه طباطبایی توضیح می‌دهد که خدای تعالی این حقیقت را در چندین آیه اعلام کرده که شکر مایه فزونی و کفران باعث عذاب شدید است. ایشان آیه را مطلق دانسته که وعده و وعید آن اختصاص به دنیا یا آخرت ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۲، ۲۹). در تفسیر اطیب البیان تصریح شده است که خداوند به ازای هر شکر، یک نعمت زیاد



می‌فرماید (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۷، ۳۶۴). تفسیر روشن، بعد از تبیین مفهوم کفران، آن را علتی برای عذاب شدید الهی معرفی می‌کند (مصطفوی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱۲، ۲۲۲). مخزن العرفان اشاره می‌کند که اگر کسی کفران نعمت کند، علاوه بر اینکه نعمت از او گرفته می‌شود، مورد مجازات سخت واقع می‌شود (امین، ۱۳۶۱ ش، ج ۷، ۶۶). در روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن آمده است که: «خدای تعالی وعده داد به شکر کردن زیادت نعمت و تهدید کرد به کفران نعمت انقطاع. او گفت: و اگر کفران کنی، عذاب من سخت است؛ یعنی عذاب کنم آن را که کفران نعمت می‌کند.» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۱، ۲۵۲). استاد مطهری به اینکه این آیه از سنت‌های الهی است تصریح می‌کند و می‌نویسد:

اگر بشر در مقابل نعمت‌ها و انعام‌های الهی، حالت سپاس‌گزاری و حق‌شناسی و قدردانی داشته باشد، سنت الهی بر این است که آن نعمت‌ها و انعام‌ها را افزایش بدهد و اگر به جای آنکه عکس‌العمل سپاس‌گزارانه داشته باشد و قدرشناس و حق‌شناس آن نعمت‌ها باشد، کفران و ناسپاسی و قدرناشناسی و حق‌ناشناسی کند، نه تنها موجب زوال آن نعمت است، بلکه موجب پیدایش یک نعمت هم به جای آن هست ... این یک اصل کلی است که در زندگی انسان، چه زندگی فردی، چه زندگی اجتماعی، دنیوی و اخروی جاری است. (مطهری، ۱۳۸۶ ش، ج ۲۶، ۷۱۶).

پس سنت خدا در تداوم نعمت‌های ارزانی شده به جوامع یا تغییر آن‌ها، به نوع عملکرد انسان‌ها بستگی دارد (ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۹ ش، ۸۴). از تمامی این سخنان به راحتی برداشت می‌شود که شکر، علتی برای فزونی و کفران، علت عذاب الهی است که انسان با اختیار خود می‌تواند هر کدام را خواست بر زندگیش جریان دهد و نیز روشن می‌شود که این دو قانون در حیات دنیوی جریان دارند، حتمی و تکرارپذیر و از عمومیت برخوردارند و تغییری در آن‌ها ایجاد نخواهد شد؛ چنان‌که با صراحت و به صورت مطلق آورده شده‌اند. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که آیه ۷ سوره ابراهیم، با تصدیق آیات دیگر قرآن و روایات معتبر و نظرات مفسران قرآن، از دو مورد از سنت‌های الهی حکایت می‌کند.

۴. ویژگی‌های آیه ۷ سوره ابراهیم و تأثیر هریک بر تبلور روحیه شکرگزاری و دوری از کفران

از آنجا که آیه ۷ سوره ابراهیم حاکی از دو سنت الهی است، ویژگی‌هایی دارد که آن را عاملی مهم و تأثیرگذار در ایجاد و تثبیت و تقویت روحیه شکرگزاری و دوری از کفران می‌کند؛ چراکه آگاه کردن مردم از این ویژگی‌ها، موجب ایجاد نگرشی خاص به مفهوم این آیه می‌شود که در نتیجه آن، انگیزه و علاقه آنان برای شاکر شدن و نگرانی آن‌ها از اینکه مبادا در زمره کفران‌کنندگان درآیند افزایش می‌یابد و این امر باعث می‌شود که در این راستا جدیت به خرج دهند و تلاشی مثمرتر کنند. علت و چگونگی این امر به شرح زیر است:

(الف) توجه دادن افراد به تطابق سنن الهی موجود در این آیه با اراده انسان، باعث می‌شود امیدوار شوند که به دست خود می‌توانند در جهت برخورداری بیشتر از نعم الهی و جلوگیری از نزول نعمت و سلب نعمت و در نتیجه، بهتر شدن اوضاع زندگی خود گام‌های مؤثر بردارند. این امر موجب ایجاد و افزایش احساس مسئولیت در نحوه تفکر و عملکرد در افراد می‌شود و به تلاش برای کسب روحیه شکرگزاری و دفع روحیه منفی‌نگری و کفران ترغیب می‌کند. مسلماً چنین نگرشی که همراه با تلاش توأم با امید است، نشاط‌آور است.

(ب) توجه به اینکه طبق اصل علیت، روحیه کفران نعمت علتی تخلف‌ناپذیر و غیرقابل تغییر است برای ایجاد معلول سلب نعم و نزول نعم و روحیه شکرگزاری علتی حتمی است. برای معلول فزونی نعمت و روبه‌راه شدن اوضاع معیشت، موجب می‌شود افراد از کفران نعمت بیزار و به ایجاد روحیه قدرشناسی تشویق شوند و تلاش مضاعفی برای کسب این روحیه و دفع ناشکری کنند.

(ج) آگاهی از حتمی بودن سنن الهی موجب اطمینان به نتیجه تلاش در جهت ایجاد روحیه شکرگزاری و دفع کفران می‌شود و به این ترتیب، انسان را مصمم می‌سازد که نهایت توان خود را به کار گیرد تا از این موهبت محروم نشود.

(د) توجه به عام بودن سنن الهی باعث می‌شود هیچ انسانی اعم از کوچک و بزرگ و پیر و جوان و سیاه و سفید و ایرانی و غیرایرانی در هر زمان و هر کجای دنیا که باشد، نتواند خودش را از شمول این آیه مستثنی بداند و از کارکرد آن در مورد خودش ناامید شود. روشن است که این امر در تقویت انگیزه برای کسب روحیه شکرگزاری و گریز از کفران، نقشی بی‌بدیل ایفا می‌کند.



ح) دنیوی بودن سنت‌های الهی از ویژگی‌های مهمی است که باعث تحریک اراده همه اقشار مردم برای شکرگزاری و دوری از کفران و به‌ویژه موجب می‌شود حتی کسانی که نسبت به پیامد اعمال خود در زندگی پس از مرگ توجه کمتری دارند، در این زمینه اهتمام جدی پیداکنند. ه) تکرارپذیری سنن الهی نشان از همیشگی بودن پیام این آیه دارد و اینکه هر بار که انسان شکرگزاری یا کفران نعمت می‌کند، باز هم مشمول پیامد هر کدام می‌شود. آگاهی از این امر باعث می‌شود که انسان مراقب باشد مدام شکرگزاری کند و از ناسپاسی با جدیت پرهیز نماید و حتی یک‌بار از این روش فاصله نگیرد و اگر به هر دلیل فاصله گرفت، سریع به آن برگردد و جبران نماید.

ی) سنن الهی تغییرناپذیرند و لذا همه می‌توانند یقین کنند که نتیجه شکرگزاری یا ناسپاسی خود را بدون کم و کاست و فارغ از هر نوع دگرگونی، دریافت خواهند کرد؛ بنابراین، با خیال راحت و طیب خاطر تلاش خواهند کرد که واجد صفت شکرگزاری و دافع صفت ناسپاسی از وجود خود شوند و آثار آن را در زندگی خود جریان دهند.

دقت در فواید فوق، به روشنی مشخص می‌کند که چگونه آشنا شدن با پیام سنت‌های الهی موجود در آیه ۷ سوره ابراهیم، موجب ترغیب افراد بر کسب روحیه شکرگزاری و ترهیب آن‌ها از داشتن روحیه ناسپاسی می‌شود و این چیزی است که نمی‌توان آن را به راحتی از راه‌های دیگر به دست آورد.

۵. شکر و دوری از کفران؛ دو عامل مؤثر در ایجاد نشاط و امید

شکرگزاری و دوری از کفران نعمت، آموزه‌های بسیار مهمی است که قرآن مکرر و در قالب‌های مختلف امر، نهی، بیان عواقب و آثار و روش پیامبران به آن پرداخته و خاطر نشان کرده است که شکر و کفران شما هیچ سود و زیانی برای خداوند ندارد و آثار آن فقط به خودتان برمی‌شود: «وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» (لقمان: ۱۲).

از آثار حتمی و جدانشدنی شکر و دوری از کفران، ایجاد نشاط و امید در انسان است؛ چراکه اولاً با شکرگزاری، توجه انسان به نعمت‌هایش جلب می‌شود و داشته‌هایش را می‌یابد و متوجه می‌شود که نداشته‌هایش در برابر آنچه دارد هیچ است و حاضر نیست نعمت‌هایش را با کل دنیا معاوضه کند؛ در نتیجه، احساس دارایی و خوشبختی می‌کند. بالعکس، انسان ناشکر، منفی‌نگر

است و همواره به آنچه ندارد، می‌اندیشد و به آنچه دارد توجهی ندارد؛ لذا همیشه احساس بدبختی می‌کند؛ چنان‌که می‌توان گفت: انسان ناسپاس خوشبخت، وجود ندارد. در عین حال، این نشاط و غم‌زدایی باعث می‌شود انسان بهتر فکر و تلاش کند و به این ترتیب، بتواند مواهب بیشتری به دست آورد که خود عامل ایجاد امید و شادمانی است؛ ثانیاً شکرگزاری انسان را متوجه الطاف پروردگار و عظمت فوق‌العاده ذات اقدسش می‌کند. حضرت علی علیه السلام در مقام دعا می‌فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ الْحَمْدَ مِفْتَاحاً لِدِكْرِهِ وَسَبباً لِلْمَزِيدِ مِنْ فَضْلِهِ وَدَلِيلاً عَلَى آلَانِهِ وَعَظْمَتِهِ.
(شریف‌الرضی، ۱۳۸۸ش، ۳۳۶): ستایش مخصوص خداوندی است که «حمد» را کلید یادآوری قرار داده و آن را سبب ازدیاد فضل و رحمتش و راهنمای نعمت‌ها و عظمتش گردانیده است.

جمله «دلیلاً علی آلانیه و عظمته» اشاره به این است، هنگامی که حمد و شکر خدا را به جا می‌آوریم، هم به نعمت‌های گوناگون او توجه می‌کنیم و هم به مقام عظمتش (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷ش، ج ۶، ۱۶۵). توجه به عظمت پروردگار، غیرخدا را در نظر انسان کوچک و بی‌اعتبار می‌کند: «عِظْمُ الْخَالِقِ عِنْدَكَ يُصَغِّرُ الْمَخْلُوقَ فِي عَيْنِكَ». (شریف‌الرضی، ۱۳۸۸ش، ۷۶۴): بزرگی خالق نزد تو، مخلوق را در چشمت کوچک می‌کند. در نتیجه، امید انسان از غیرخدا قطع می‌شود و با همه وجود به او پناه می‌برد و فقط از او درخواست می‌کند و به این طریق مشمول عنایات خاص خدا و استجابات و تفضلات او می‌شود که خود عاملی شادی‌آفرین است. انسان شکرگزار توجه دارد که ولی نعمت امروز و دیروز و فردا خداست و همان‌گونه که امروز انسان را در نعم بی‌شمار خویش غوطه‌ور ساخته، فردا نیز او را رها نخواهد کرد. پس با تکیه بر خداوند مهربانی که همواره او را مرهون الطاف بی‌کران خویش قرار داده، با نشاط به آینده‌ای درخشان امیدوار خواهد بود.

ثالثاً روحیه شکرگزاری، در ارتباطات اجتماعی و روابط انسانی تأثیری بسیار مثبت می‌گذارد؛ چراکه فضیلتی است که با قدرشناسی همراه است و انسان قدرشناس نه تنها ارزش نعمت‌های الهی را می‌داند، بلکه قدر زحمات‌های دیگران را نیز می‌شناسد و به جای داشتن توقعات بسیار از هم‌نوعان خویش، به کمترین کارهای مثبت آن‌ها توجه و از الطاف ایشان قدردان می‌کند و درصدد جبران نیکی‌ها برمی‌آید؛ چراکه از طرفی این اقتضای روحیه قدرشناسی است و از طرف دیگر



می‌داند که در تعالیم دینی، تشکر از خلق خدا امری ضروری دانسته شده است؛ به طوری که اگر کسی از مخلوق تشکر نکند، شکر خالق را نیز به جا نیاورده است؛ چنان که در حدیث آمده است:

يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِعَبْدٍ مِنْ عِبِيدِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: أَشَكَرْتَ فَلَانًا؟ فَيَقُولُ: بَلْ شَكَرْتُكَ يَا رَبِّ. فَيَقُولُ: لَمْ تَشْكُرْنِي إِذْ لَمْ تَشْكُرْهُ. ثُمَّ قَالَ: أَشَكَرْتُكُمْ لِلَّهِ أَشَكَرْتُكُمْ لِلنَّاسِ (كلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۹۹): روز قیامت خداوند به بنده‌ای از بندگانش می‌فرماید: آیا از فلانی تشکر کردی؟ او می‌گوید: پروردگارا از تو تشکر کردم. خداوند می‌فرماید: چنانچه از او تشکر نکردی، مرا نیز شکرگزاری ننموده‌ای. سپس می‌فرماید: سپاسگزارترین شما از خدا کسانی هستند که از همه بیشتر شکر مردم را به جا می‌آورند.

احیای روح شکرگزاری در جامعه و ارج نهادن و سپاس از آن‌ها که با علم و دانش یا با فداکاری و شهادت یا با سایر مجاهدت‌های خویش در طریق پیشبرد اهداف اجتماعی خدمت کرده‌اند، یکی از عوامل مهم حرکت و شکوفایی و پویایی جامعه است. در اجتماعی که روح قدردانی مُرده باشد، کمتر کسی علاقه و دلگرمی به خدمت پیدا می‌کند و به‌عکس، آن‌ها که بیشتر از زحمات و خدمات اشخاص قدردانی می‌کنند، ملت‌هایی با نشاط‌تر و پیشروترند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹ش، ج ۱۰، ۲۸۲ - ۲۸۳). واضح است که این قدرشناسی تا چه اندازه باعث ایجاد محبت و همدلی بین مردم می‌شود و در روحیه افراد و دلگرم شدن آن‌ها در خدمت‌رسانی به دیگران و نشاط و موفقیت ایشان تأثیر می‌گذارد و به تبع آن، به پیشرفت جامعه کمک می‌کند. بنابراین، روحیه شکرگزاری و دوری از کفران نعمت، به دنبال خود امیدواری، نشاط، حال خوب، مثبت‌نگری، عشق به ولی نعمت، قدرشناسی، دوری از منفی‌بافی، افزایش نعمت و بهبود معیشت را ایجاد می‌کند و این امور باعث می‌شود افراد با انرژی هرچه تمام‌تر، به تلاش و فعالیت بپردازند؛ لذا اگر بتوانیم در جامعه به گونه‌ای فرهنگ‌سازی کنیم که این روحیه در مردم تبلور پیدا کند، در ایجاد جامعه‌ای شاد و امیدوار و پویا، گامی اساسی و مؤثر برداشته‌ایم.

به این ترتیب می‌توان گفت که پیام آیه ۷ سوره ابراهیم در ابعاد مختلف زندگی هر فرد و به دنبال آن در بعد اجتماع اثرگذار است و اگر در سطح جامعه و بین اقشار مختلف مردم انتشار داده شود، گام بلندی در راستای ایجاد محبت و توجه به خداوند متعال و ذکر و یاد او در سطح عمومی

و فرهنگ‌سازی قرآنی جامعه و حرکت آن به سوی رشد و پیشرفت برداشته می‌شود و می‌توان در پرتو آن، زیست فردی، جمعی، مادی و معنوی انسان‌ها را بهبود بخشید و روح نشاط و امید را در آن زنده و پاینده کرد.

۶. فرهنگ و روش‌های فرهنگ‌سازی در قرآن

معنای نخستین واژه «فرهنگ» دانش و ادب و نیز عقل و خرد بوده است؛ ولی امروزه برای باورها، سنت‌ها، آداب، رسوم، اخلاق، منش‌های فردی و اجتماعی، بینش‌ها و روش‌های فردی و گروهی، ارزش‌های موردقبول و معیارهای ارزش‌گذاری به کار می‌رود و این مفاهیم با معنای نخستین این واژه ارتباطی وثیق دارد (ترابی، ۱۳۸۷، ۴ - ۵). البته فرهنگ از منظرهای مختلف مورد تعریف و بررسی قرار گرفته است، ولی اگر بخواهیم این نظرات را به لحاظ عینیت و وجود واقعی فرهنگ در یک نقطه مشترک کنار هم بگذاریم، شاید بتوان گفت نقطه مشترک همه آن‌ها عبارت است از باورها و ارزش‌ها، به‌علاوه مظاهر و تجلیات آن دو در عینیت زندگی انسان (صدر، ۱۳۸۷، ۲۷). به این ترتیب، اگر دین‌الهی را عامل اصلی اصلاح فرهنگ بشر بدانیم، دور از واقع سخن نگفته‌ایم؛ چنان‌که هدف اساسی ادیان الهی نیز مؤید همین واقعیت است.^۱

قرآن به‌عنوان کامل‌ترین کتاب الهی یک سلسله باورهای متعالی را به بشر عرضه کرده است تا با تحول در بینش و ارزش، تمام ساحت‌های زندگی وی را تحت تأثیر قرار دهد و اصلاح کند. قرآن برای درونی‌سازی آن باورها و مؤلفه‌های فرهنگی نیز روشمند عمل نموده است؛ لذا الگوگیری از قرآن در فرهنگ‌سازی امری بسیار راهگشاست؛ خصوصاً که روش پیامبران و اصولی را که آنان برای ساختن فرهنگ رعایت می‌کردند نیز گزارش کرده است. درحقیقت، آنچه پیامبر اکرم ﷺ و سایر پیامبران انجام دادند که به معنای واقعی، اصلاح فرهنگ بشری در کلیت آن بود، با آموزه‌های قرآن قابل دسترسی است؛ بنابراین، قرآن به‌عنوان کتابی که هم آموزه‌ها و هم روش‌ها را در معرض نگاه انسان قرار داده است، می‌تواند راه مناسبی برای به‌دست آوردن روش‌های فرهنگ‌سازی به شمار آید. بعضی از این روش‌ها عبارت است از: روش‌نگری و آگاه‌سازی؛^۲ تبیین و توضیح^۳ که

۱. آل عمران: ۱۶۴؛ اعراف: ۱۵۷.

۲. آل عمران: ۴۴؛ یوسف: ۱۰۲؛ ص: ۶۷؛ فاطر: ۱۴؛ هود: ۱۲۰؛ التوبه: ۶۴.

۳. آل عمران: ۱۱۸ و ۱۰۳؛ نحل: ۴۴.



در راستای آن از تشریح مسائل^۱ و تمثیل^۲ و نیز از یادآوری گذشته^۳ استفاده می‌کند؛ تکرار که حکمت‌های گوناگونی از جمله تذکر و یادآوری، پندپذیری، عبرت‌گیری، آگاه‌سازی، تأکید، تقریر، تعظیم، تهویل، وعید و تهدید، تعدد متعلق، طولانی شدن سخن و بیم فراموشی، مقبولیت کلام، دفع توهم، فهم ابعاد مختلف موضوع، تعجب، مدح، مبالغه در مذمت، استبعاد و ایجاد زمینه تدبیر دارد (مشتاق مهر و حسینی‌زاده، ۱۳۹۵ ش، ۱۷۲)؛ ارائه الگوهای شایسته^۴ که گاهی به توصیف ویژگی‌های آن‌ها می‌پردازد و توصیف «اولوا الالباب»، «مفلحون»، «عباد الرحمن»، «مؤمنون»، «متقون» از این نمونه است؛ چراکه با این توصیفات در صدد الگودهی به مخاطبان است (جانثاری و واعظی، ۱۳۹۸ ش، ۸۲)؛ ارائه الگوهای ناشایست،^۵ بیان سرگذشت‌های عبرت‌انگیز^۶ و ایجاد تنوع در بیان.^۷ بنابراین، به‌طور خلاصه می‌توان گفت، روش‌های فوق که برای رعایت اختصار از بین روش‌های فرهنگ‌سازی قرآنی انتخاب گردید، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بر اندیشه، باور، ارزش، اخلاق، منش، بینش و روش‌های انسان‌ها تأثیر گذاشته و به‌این ترتیب، به‌کارگیری آن‌ها در سطح گسترده در ایجاد و تغییر و تقویت فرهنگ نقشی به‌سزا ایفا می‌کند.

۷. فرهنگ‌سازی مفهوم آیه ۷ سوره ابراهیم با الهام از روش‌های فرهنگ‌سازی قرآن

برنامه‌ریزی صحیح در جهت به‌کارگیری روش‌هایی که قرآن در راستای ساختن فرهنگ در زندگی بشر استفاده کرده و توضیح آن گذشت، در راستای فرهنگ‌سازی مفهومی دو سنت الهی موجود در آیه ۷ سوره ابراهیم بسیار راهگشاست. به‌این منظور، باید ابتدا مردم را از مفهوم سنت‌های الهی و ویژگی‌های آن‌ها و همچنین از پیام آیه ۷ سوره ابراهیم با توجه به دو سنت موجود در آن آگاه کرد. شاید بسیاری از افراد معنای این آیه را بدانند و حتی بتوانند مدتی در مورد شکر و کفران سخن بگویند، ولی اکثر مردم از اینکه این آیه حاکی از دو سنت الهی است که موجب شده بار معنایی و ویژگی‌های خاصی پیدا کند، مطلع نیستند و لذا این آگاه‌سازی می‌تواند باور آن‌ها را نسبت به پیامدهای شکر و کفران تغییر دهد و به‌این ترتیب، با تأثیر بر انگیزه و اراده، در عملکرد آن‌ها

۱. به‌عنوان نمونه: آیات ۷۲ تا ۷۶ سوره مائده یا بقره: ۱۸۷.

۲. به‌عنوان نمونه: بقره: ۲۶۶.

۳. به‌عنوان نمونه: آل عمران: ۱۰۳.

۴. احزاب: ۲۱؛ ممتحنه: ۴ و ۶؛ ص: ۱۷، ۴۱، ۴۵ و ۴۸؛ احقاف: ۲۱؛ آل عمران: ۳۱.

۵. تحریم: ۱۰؛ یس: ۱۳؛ جمعه: ۵.

۶. یوسف: ۱۱۱.

۷. انعام: ۱۰۵؛ اسراء: ۴۱؛ طه: ۱۱۳.

نیز اثرگذار باشد. مسلماً این امر نیاز به تبیین و توضیح کافی و مکرر، با زبان‌ها و بیان‌های گوناگون، هم در مورد مفهوم و ویژگی‌های سنن الهی و هم در زمینه پیام سنن الهی موجود در این آیه دارد تا بتواند افراد را نسبت به شکرگزاری ترغیب و نسبت به کفران ترهیب نماید. برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های آموزشی حضوری یا مجازی در این زمینه و در سطح گسترده در تمامی شهرها و روستاها، با عناوینی که مردم را به شرکت در این کلاس‌ها جذب نماید، می‌تواند گام مؤثری در این زمینه باشد. انسان‌ها ذاتاً به دنبال جلب منفعت و دفع ضرر هستند؛ لذا اگر در انتخاب عنوان این آموزش‌ها به این ویژگی ذاتی توجه شود، در ایجاد انگیزه و قوی شدن اراده آن‌ها برای شرکت در این آموزش‌ها و آنگاه تنظیم عملکردشان بر پایه آنچه فراگرفته‌اند بسیار مؤثر است؛ مثلاً در این زمینه، عناوینی که به وضوح نشان می‌دهد که قرار است راهکارهایی کاربردی برای افزایش نعمت‌ها و جلوگیری از فقدان آن‌ها آموزش داده شود، می‌تواند در جذب افراد تأثیرگذار باشد. همچنین نوشتن و گفتن داستان‌ها و رمان‌ها و نیز ساختن فیلم‌ها و برگزاری تئاترهایی که مفهوم این دو سنت الهی و پیامد آن‌ها در زندگی را به تصویر بکشد، در راستای فرهنگ‌سازی مفهوم این دو سنت، بسیار مؤثر است. درعین حال، باید در شناخت و معرفی الگوهای شایسته در این زمینه جدیت به خرج داد. بررسی روحیه شکرگزاری در زندگی افراد موفق و بالعکس، بررسی روحیه منفی‌نگری و کفران نعمت در زندگی انسان‌های ناموفق، می‌تواند در یافتن الگوهای مناسب کمک‌رسان باشد. آگاه‌سازی مردم از سرگذشت انسان‌های شکرگزار یا ناشکر و تأثیر این ویژگی‌ها در تغییر سرنوشت آن‌ها نیز از جمله فعالیت‌های مؤثر در ایجاد نگرش و باورهای صحیح در این زمینه است. در این راستا، استفاده از داستان‌های قرآن که در آن‌ها سرگذشت اقوام مختلف بیان شده است مفیدفایده خواهد بود.^۱ نقش بی‌نظیر رسانه‌ها در فرهنگ‌سازی را هم نباید فراموش کرد. رسانه‌ها به راحتی می‌توانند در انتقال این مهم، از طریق آموزش‌های مستقیم و غیرمستقیم، روشنگری و آگاه‌سازی و الگوهای برجسته را معرفی کنند. استفاده از زبان فیلم و سریال و برگزاری میزگردها و بحث‌های جمعی در این زمینه و دعوت از سخنرانان محبوب و توانمندی که قدرت بالایی در انتقال مفاهیم دارند نیز از پتانسیل‌های رسانه‌ها در این زمینه است. استفاده از همه این روش‌ها موجب تنوع در انتقال مفهوم و تکرار آن به شیوه‌های مختلف می‌شود و در فراموش نکردن و ایجاد باور و نگرش صحیح نسبت به موضوع بسیار مؤثر است.

۱. به‌عنوان نمونه: نحل: ۱۱۲؛ سبأ: ۱۷ تا ۳۴؛ قمر: ۳۴ و ۳۵.



نتیجه‌گیری

طبق آیه ۷ سوره ابراهیم، انسان‌ها در اثر شکرگزاری مشمول افزایش نعمت و با ناسپاسی دچار عذاب می‌گردند که این عذاب طبق نظر مفسران قرآن، به شکل ازدست‌دادن نعمت و نزول نعمت است. از طرفی، این آیه به تصدیق آیات دیگر قرآن و روایات معتبر و نظر مفسران قرآن، حاکی از دو سنت الهی است؛ بنابراین، دارای تمام ویژگی‌های سنن الهی از قبیل تغییرناپذیری، حتمی‌بودن، مطابقت با اصل علیت، تنافی نداشتن با اراده انسان، دنیوی‌بودن، تکرارپذیری و عمومیت است. توجه به وجود این ویژگی‌ها در آیه ۷ سوره ابراهیم، بار معنایی آن را متفاوت می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که آگاه‌سازی مردم از این ویژگی‌ها، به‌طور ویژه، باعث ترغیب ایشان برای ایجاد روحیه شکرگزاری و ترهیب و تنفر آنان از ناسپاسی می‌شود؛ چراکه این آگاهی موجب می‌شود اطمینان یابند که هر که هستند و با هر شرایطی در هر کجا زندگی می‌کنند، همیشه می‌توانند با اراده و انتخاب خود شکرگزار باشند و به این ترتیب، طبق یک قانون حتمی و لایتغیر، علتی را در زندگی خویش فعال کنند که آن‌ها را مشمول معلول افزایش نعمت‌های مختلف در همین دنیا علاوه بر آخرت می‌کند و تا زمانی که به این صفت پایبندند، این اثر در زندگی ایشان جریان دارد؛ درعین حال، مطمئن می‌شوند که اگر شکرگزاری را انتخاب نکنند و راه کفران را بپیمایند، طبق یک قانون حتمی و غیرقابل تغییر دیگر، علتی در زندگی ایشان فعال می‌شود که آن‌ها را در همین دنیا نیز، مشمول معلول ازدست‌دادن نعمت و نزول نعمت می‌کند. چنین نگرشی قطعاً احساس مسئولیت انسان را نسبت به انتخاب و عملکردش دوچندان می‌کند و موجب تقویت انگیزه فرد برای ایجاد صفت شکرگزاری در خویش و پرهیز جدی از ناسپاسی خواهد شد؛ بنابراین، گرچه هیچ‌کس در مورد اهمیت شکرگزاری و دوری از ناشکری شک ندارد و بسیاری از افراد می‌توانند در فضیلت آن توضیحات مفصلی دهند، توجه به ویژگی‌های این آیه با توجه به سنن الهی موجود در آن، نگرشی تازه و احساس مسئولیتی فوق‌العاده ایجاد می‌کند که در عملکرد انسان تأثیری خاص و متفاوت خواهد گذاشت و این همان چیزی است که این مقاله درصدد اثبات آن برآمد.

روحیه شکرگزاری و پرهیز از ناسپاسی، توجه انسان را به نعمت‌های مختلف کوچک و بزرگی که در آن‌ها غوطه‌ور است جلب و به دنبال خود، امیدواری، نشاط، حال خوب، قدرشناسی، مثبت‌نگری، عشق به ولی نعمت، افزایش نعمت و بهبود معیشت ایجاد می‌کند؛ همچنین انگیزه

تلاش را بیشتر و افراد را نسبت به یکدیگر قدردان می‌کند و لذا در ایجاد روابط اجتماعی توأم با همدلی و صفا مؤثر است و به این ترتیب، پیام سنن الهی موجود در این آیه، می‌تواند در ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی تأثیرگذار باشد؛ لذا اگر برنامه‌ای تدوین شود که به وسیله آن، پیام این آیه در جامعه انتشار یافته و مطابق با این پیام، فرهنگ‌سازی صورت گیرد، زندگی اجتماعی، فردی، مادی و معنوی انسان‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد و موجب ایجاد فرهنگ قرآنی در اجتماع و افزایش محبت و توجه به خداوند متعال و ذکر و یاد او در سطح عمومی می‌گردد و خواه‌ناخواه روح نشاط و امید را در اجتماع تزریق می‌نماید. در تدوین این برنامه، الگوگیری از روش‌های فرهنگ‌سازی در قرآن شایان توجه است؛ چراکه هدف اصلی قرآن، ایجاد فرهنگ صحیح است و مسلماً در این راستا از بهترین شیوه‌ها بهره‌گیری کرده است. روشنگری و آگاه‌سازی، تبیین و توضیح، تکرار، ارائه الگو، بیان سرگذشت‌های عبرت‌انگیز و تنوع بیان، از جمله روش‌هایی است که قرآن به کار گرفته است و استفاده از آن‌ها در راستای فرهنگ‌سازی طبق پیام این آیه نیز بسیار سودمند خواهد بود.



منابع

• قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

منابع فارسی

- ابراهیمی کیاپی، هادی، زرنگار، احمد، زارعی، حدیثه (۱۳۹۹ش). تأویل سنت‌های الهی در قرآن، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، (۴)، ۷۹-۱۰۳.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- امین، سیده نصرت (بانوی اصفهانی) (۱۳۶۱ش). مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- آقاجانی، نصرالله (۱۳۹۳ش). ویژگی‌ها و انواع سنت‌های الهی در تدبیر جوامع، اسلام و مطالعات اجتماعی، ۳(۳)، ۳۲-۶۰.
- آقایی زاده ترابی، احمد (۱۳۸۷ش). قرآن و مهندسی فرهنگی، پژوهش‌های قرآنی، ۱۴(۵۵-۵۴)، ۴-۲۳.
- تیمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶ش). غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- جان‌نثاری، حسینی، واعظی، سید حسین (۱۳۹۸ش). نقش الگوهای اخلاقی در تربیت اجتماعی از منظر قرآن کریم، علوم قرآن و حدیث، ۵۱(۲)، ۷۵-۹۶.
- حامد مقدم، احمد (۱۳۸۳ش). سنت‌های اجتماعی در قرآن کریم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ پنجم.
- حبیبی، محسن، تیموری، شهناز (۱۳۹۷ش). سنت‌های الهی در باب ظهور و سقوط تمدن‌ها از نظر علامه طباطبائی، اندیشه علامه طباطبائی، ۵(۸)، ۷-۴۱.
- رجبی، علی اصغر، تهامی، مرتضی (۱۴۰۰ش). سنت‌های الهی حاکم بر حرکت تاریخ از منظر قرآن و نهج البلاغه، فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام، ۲۲(۲)، ۵۷-۱۱۰.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۳۸۸ش). نهج البلاغه، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ ششم.
- صدر، سید موسی (۱۳۸۷ش). قرآن و شیوه‌های اصلاح فرهنگ، پژوهش‌های قرآنی، ۱۴(۵۵-۵۴)، ۲۶-۵۵.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۶ش). تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ بیست و دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه فضل الله یزدی طباطبائی، تهران: ناصر خسرو.
- طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ش). اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق). الکافی (ط-الاسلامیه)، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مرادخانی تهرانی، احمد (۱۳۸۶ش). سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
- مشتاق مهر، علی، حسینی زاده، سید عبدالحمید (۱۳۹۵ش). حکمت تکرار آیات در قرآن مجید، تفسیر پژوهی، ۳(۵)، ۱۴۵-۱۷۶.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۰ش). تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ش). جامعه و تاریخ (مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی)، تهران: صدرا.
- ----- (۱۳۸۶ش). عدل الهی، تهران، صدرا.
- ----- (بی تا). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۹ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ هیجدهم.
- ----- (۱۳۸۷ش). پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.

منابع عربی

- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمد مهدی یاحقی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- صافی، محمود بن عبد الرحیم (۱۴۱۸ق). الجدول فی اعراب القرآن، بیروت: دارالرشید مؤسسه الایمان.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ط- بیروت)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Licensee Family Psychology Association of Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Explaining Fundamental Concepts of “Bald,” “Medina,” and “Qaryah” in the Holy Quran Regarding the City and Urban Culture with Emphasis on Islamic Texts*

Received: 2023/08/14
Accepted: 2023/11/27

10.22034/JKSL.2023.410505.1234
20.1001.1.27833356.1402.4.4.6.3



**Zohre Kadkhodaei

***Mohammad Reza Hajiesmaeili

****Mahdi Motie

Type of Article: Researching

Abstract

The type of human life, culture, and thought has been involved in the emergence of the city and urbanization. Humans influence the city and its structure, and the city, in turn, affects humans and their behavior and thoughts. In this article, using the method of semantics, the different semantic domains of the words “bald,” “medina,” and “qaryah” are explored, investigating why God has used three different words to convey the concept of a city. The research findings indicate that the words “bald,” “medina,” and “qaryah” in the Quran are employed with different meanings, serving as a reflection of cultural variables, urbanization, and human and social irregularities in society. “Bald” is a general term referring to land, in “medina,” the culture of urban living is the criterion, governed by specific laws, and “qaryah” possesses a visible and material settlement.

Keywords: Semantics, Urban Culture, Bald, Medina, Qaryah.

*. This article is taken from the doctorate thesis of «Zohreh Kodkhodaei» entitled «Conceptualization of Quranic Places, Words and Symbols» which was written under the supervision of Dr. Mohammad Reza Haji Esmaili and the advice of Dr. Mehdi Moti at Isfahan Islamic Azad University (Khorasgan).

** Ph.D. student in Theology and Islamic Studies (Quran and Hadith), Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch, Isfahan, Iran.

***. Professor of Quran and Hadith Sciences (Narrations), Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (Corresponding Author). m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir

****. Associate Professor of Quran and Hadith Sciences (Narrations), Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran.





How to cite

Kadkhodaei, Z., Hajiesmaeili, M., Motie, M. (2024). Explaining Fundamental Concepts of "Bald," "Medina," and "Qaryah" in the Holy Quran Regarding the City and Urban Culture with Emphasis on Islamic Texts. *Quran, Culture And Civilization*, 4(4), 134-158. doi: 10.22034/jksl.2023.410505.1234

سال چهارم

شماره چهارم

پیاپی چهاردهم

زمستان ۱۴۰۲

تبیین مفاهیم بنیادین «بلد»، «مدینه» و «قریه» در قرآن کریم
پیرامون شهر و فرهنگ شهرنشینی با تأکید بر متون اسلامی*



زهره کدخدایی**

10.22034/JKSL.2023.410505.1234



دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳

محمدرضا حاجی اسماعیلی***

20.1001.1.27833356.1402.4.4.6.3



پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۶

مهدی مطیع***

مقاله: پژوهشی

چکیده

نوع زندگی و فرهنگ و تفکر انسان در پیدایش شهر و شهرنشینی دخیل بوده است. انسان بر شهر و ساختار آن تأثیر داشته و شهر نیز بر انسان و رفتار و اندیشه وی تأثیر می‌گذارد. با استفاده از روش معناشناسی در این مقاله، حوزه‌های معنایی متفاوت واژگان «بلد»، «مدینه» و «قریه» بیان و این مسئله بررسی شده است که چرا خداوند از سه واژه متفاوت برای مفهوم شهر استفاده کرده است؟ یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که واژگان «بلد»، «مدینه» و «قریه» در قرآن در معانی متفاوتی به کار رفته و تابعی از متغیر فرهنگ‌ها و هنجارها و ناهنجاری‌های انسانی و اجتماعی جامعه است. «بلد» واژه‌ای عام است که بر سرزمین دلالت می‌کند، در «مدینه» فرهنگ شهرنشینی ملاک قرار دارد و تحت قوانین خاصی اداره می‌شود و «قریه» دارای آبادی ظاهری و مادی است.

*. این مقاله برگرفته از رساله دکتری «زهره کدخدایی» تحت عنوان «مفهوم شناسی مکانهای قرآن، واژه‌ها و نمادها» است که با راهنمایی «دکتر محمدرضا حاجی اسماعیلی» و مشاوره «دکتر مهدی مطیع» در «دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)» انجام پذیرفته است.

**دانشجوی دکتری رشته الهیات و معارف اسلامی (علوم قرآن و حدیث)، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

***استاد گروه علوم قرآن و حدیث (روایات)، دانشکده الهیات و دروس اهل بیت (علیهم‌السلام)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول).

m.hajiesmaeili@itr.ui.ac.ir

****دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث (روایات)، دانشکده الهیات و دروس اهل بیت (علیهم‌السلام)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.





واژگان کلیدی: معناشناسی، فرهنگ شهرنشینی، بلد، مدینه، قریه.

استناد به این مقاله:

کدخدایی، زهره، حاجی اسماعیلی، محمدرضا، مطیع، مهدی. (۱۴۰۲). تبیین مفاهیم بنیادین «بلد»، «مدینه» و «قریه» در قرآن کریم پیرامون شهر و فرهنگ شهرنشینی با تأکید بر متون اسلامی. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۴(۴)، ۱۳۴-۱۵۸. doi: 10.22034/jksl.2023.410505.1234



۱. بیان مسئله

شهر پایگاه اصلی تمدن انسانی و تبلور ذهنی و تکنولوژی بشر است (سیف‌الدینی، ۱۳۷۸ش، ۷۵). اندیشه‌های شهرسازی نیز قدمتی به طول تاریخ بشری دارد. شهرها بیانگر و جلوه‌گاه باور و شیوه تربیت مردم و نتیجه نگرش آن‌ها به همه هستی است (داوری اردکانی، ۱۳۸۲ش، ۲۵). قرآن کریم به‌عنوان بهترین نسخه شفافبخش آلام روحی و جسمی انسان‌ها دربرگیرنده تمامی نیازهای دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی انسان‌هاست و نسبت به مقوله شهر نیز توجه ویژه‌ای داشته است. در آیات بسیاری به این مسئله مهم پرداخته شده است؛ تا جایی که خداوند متعال از بین تمام پدیده‌ها به شهر قسم می‌خورد. طبق آیه شریفه: «لَا أُقْسِمُ بِهَذَا «بلد» وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا «بلد» (بلد: ۱-۲): سوگند به این شهر و حال آنکه تو در این شهر جای داری، مراد از «بلد» شهر مکه معظمه است. شهر مکه به‌عنوان الگوی شهر اسلامی ام‌القرای اسلام نامیده شده است (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ۴۸۵).

معیار تمدن و شهرنشینی در قرآن کریم، داشتن فرهنگ دینی و خداشناسی و ارتباط با خداست (کهف: ۷۷-۸۲)؛ به همین دلیل، قرآن هر شهرنشینی و رشد تکامل در امور مادی و علمی را تمدن نمی‌داند و مرکز کار و فعالیت آن‌ها را «مدینه» نمی‌شناسد؛ بلکه مجتمع‌هایی را متمدن می‌داند که در مسیر اهداف الهی باشد و در اصطلاح قرآنی، افرادی صالح ساکن آن باشند که در این صورت، محل اجتماع و فعالیتشان را شهر می‌داند (نمل: ۴۵-۴۸)؛ در نتیجه، آن تمدنی را پیشرفته‌تر می‌داند که مسیر حرکت اجتماعی و فردی آن با برنامه انبیای الهی موافق‌تر و همراه‌تر باشد (اعراف: ۹۴). شهر در منابع اصیل اسلامی در جایگاه والایی قرار گرفته است؛ همچنین شاخص‌ها و مؤلفه‌های دارد که از ابعاد و زوایایی گوناگون قابل بررسی و مطالعه است. دستیابی به شهری که بستر رشد کمالات انسانی را فراهم کند، نیازمند اندیشه‌هایی است تا با شناخت ابعاد وجودی نیازهای واقعی انسان، به تجلی آن در پیدایش تمدن‌های بشری بینجامد.

درباره شهر اسلامی تحقیقات زیادی صورت گرفته است که هرکدام از جنبه خاصی به موضوع نگاه کرده و بیشتر به مبانی نظری و تئوری شهر اسلامی پرداخته است. برخی از این مطالعات پیرامون موضوع «مدینه» و «قریه» در آیات قرآن، به بعد شهرسازی و ویژگی‌های مدینه فاضله پرداخته است. مقاله‌ای با عنوان «واکاوی تمایز ماهوی «مدینه» (شهر) و قریه (روستا) در ادبیات

قرآنی»، واژه «مدینه» و «قریه» در قرآن کریم را با نظریات رایج در حوزه شهرسازی مقایسه نموده است. مقاله‌ای دیگر با عنوان «معناشناسی دو واژه «قریه» و «مدینه» در قرآن کریم»، معنای این دو واژه در قرآن را ذکر و سستی و نادرستی تفاسیر و ترجمه‌های ارائه شده از سوی مفسران و مترجمان را بیان کرده است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «بررسی مفهوم مدینه، قریه، بادیه و رستاق در آیات و روایات»، با روش آماری توصیفی، مفهوم «مدینه» و اضداد آن را در قرآن و روایات بررسی و از آن طریق، تصویری از حسن و قبح سکونت‌گاه‌ها در اندیشه اسلامی در قرون اولیه ارائه کرده است. مقاله‌ای دیگر با عنوان «واکاوی پادآرمان‌شهر در قرآن کریم و تطبیق آن با "مدینه" های غیرفاضله فارابی و شهر معاصر»، برای کاوش در مفهوم آرمان‌شهر قرآنی از روش معکوس (برهان خلف) استفاده کرده و با بررسی پادآرمان‌شهر به ویژگی‌های آرمان‌شهر رسیده است.

در پژوهش حاضر با عنوان تبیین مفاهیم بنیادین شهر و فرهنگ شهرنشینی در قرآن کریم و با تأکید بر متون اسلامی، سه واژه «بلد»، «مدینه» و «قریه» بررسی شده است. در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی، به بررسی این مسئله پرداخته شده است که چرا خداوند از سه واژه متفاوت «بلد»، «مدینه» و «قریه» برای مفهوم شهر استفاده کرده است؟ تفاوت این واژگان در چیست؟ این واژگان در قرآن چه کاربردهای متفاوتی دارد؟ آیا قرآن کریم تمایزات عرفی میان شهر و روستا را به رسمیت می‌شناسد؟ به بیان دیگر، در ادبیات قرآنی، شهر چه مؤلفه یا مؤلفه‌هایی دارد که آن را از «بلد» و «قریه» متمایز می‌سازد و چه ملاک‌هایی باعث تمایز شهرنشینان در شهرها می‌گردد؟ برای این منظور در این مقاله، سه کلیدواژه «بلد»، «مدینه» و «قریه» در قرآن کریم با استفاده از معنای لغوی و اصطلاحی آن و با توجه به معانی شهر بر اساس کاربرد و استعمال آن، مورد ژرف‌کاوی قرار گرفته است. برای روشن‌تر شدن مفهوم واژگان، ذیل آن چند نمونه از آیات قرآنی ذکر و کاربرد واژگان در حوزه‌های معنایی متفاوت بیان شده است. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که واژگان «بلد»، «مدینه» و «قریه» در قرآن وابسته به فرهنگ‌ها و هنجارها و ناهنجاری‌های انسانی و اجتماعی جامعه است. در شبکه معنایی، واژه «بلد» به معنای سرزمین و دیار و قطعاً محدود و معینی از زمین است؛ خواه معمور و مسکون باشد یا خالی از عمارت و سکنی و اگر قابلیت سکونت داشته باشد، به آن شهر گویند. «مدینه» مکانی بوده است که تحت قوانین خاصی اداره و ساکنان آن مکلف به اطاعت و فرمانبرداری از آن قوانین بوده‌اند. صلاحیت فرهنگی



اشخاص از ملاک‌های مهم قرآنی برای مردم «مدینه» است. قرآن مجید برای انسان‌های صالح جامعه شناسنامه شهری و برای انسان‌های ناصالح آن شناسنامه روستایی صادر می‌کند. از دیگر شاخص‌های «مدینه» در فرهنگ قرآنی، اسکان پیامبری از پیامبران الهی است؛ هرچند مردم آن ناصالح و زشت‌کردار باشند. «مدینه»‌ها تا زمانی که شاخص‌های مدنیت را با خود به همراه دارد، از آفات الهی در امان است. قرآن برای آشنایی بیشتر مردم با قریه نیز ملاک‌هایی تعریف کرده است. «قریه» مرکز اجتماع افراد بشر و دارای آبادی ظاهری و مادی است. خداوند در مقابل «قریه»، واژه بادیه را به کار برده است که بر بیابان یا منطقه محروم از عمران اطلاق می‌شود. در اغلب آیات قرآن، واژه «قریه» و جمع آن «قُرَى»، در موارد ذمّ و برای شهرهایی که مردم آن اهل ایمان نبوده و در جهالت زندگی می‌کرده‌اند به کار رفته است.

۲. بررسی واژگان بلد، مدینه، قریه

واژگان «بلد»، «مدینه» و «قریه» در قرآن در معانی متفاوتی به کار رفته است. در این قسمت و با استفاده از روش معناشناسی، حوزه‌های معنایی واژگان «بلد»، «مدینه» و «قریه» با توجه به آیات قرآن و متون اسلامی و تفاسیر تبیین می‌گردد.

۱-۲. واژه «بلد» در لغت و اصطلاح قرآنی

واژه «بَلَدٌ» در لغت، به معنای قطعه زمینی آباد یا غیرآباد و خالی از سکنه یا مسکونی است. ابن منظور می‌گوید:

بلدَةٌ وَبَلَدٌ: كُلُّ مَوْضِعٍ أَوْ قِطْعَةٍ مُسْتَحْيِزَةٍ، عَامِرَةٌ كَانَتْ أَوْ غَيْرَ عَامِرَةٍ. الْأَزْهَرِيُّ: «بَلَدٌ» كُلُّ مَوْضِعٍ مُسْتَحْيِزٍ مِنَ الْأَرْضِ، عَامِرٍ أَوْ غَيْرِ عَامِرٍ، خَالٍ أَوْ مَسْكُونٍ. هر جایی یا پاره‌ای از زمین است؛ آبادان باشد یا نآبادان. ازهری می‌گوید: «بلد» هر جایی از زمین است؛ آبادان باشد یا نآبادان، خالی از سکنه باشد یا مسکونی. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ۹۴)

اگر «بلد» قابلیت سکونت داشته باشد، به آن شهر گویند. مؤید این معنا توصیف «بلد» در قرآن با صفاتی همانند میّت، حیات، احیاء و اماته است که دلالت بر آن می‌کند که منظور، زمین‌های کشاورزی و باغ‌های پردرخت است نه شهرهای قابل سکونت (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱، ۳۲۹). از نظر راغب نیز، «بلد» مکانی محدود و معین و محلّ انس به اجتماع ساکنان و

اقامتشان است. «بلد» «الْمَكَانُ الْمُحِيطُ الْمَحْدُودُ الْمُتَأَثِّرُ بِاجْتِمَاعِ قُطَانِهِ وَإِقَامَتِهِمْ فِيهِ»: «بلد» مکانی معین و دارای حدود است که از اجتماع و اقامت سکنه در آن تأثیر پذیرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ۱۴۲). اطلاق نام «بلد» بر شهر خاص نیز به اعتبار یکی از مصادیق آن است که در چنین مواردی حتماً قرینه‌ای در کلام وجود دارد؛ مثلاً در «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا «بلد» آمناً» (ابراهیم: ۳۵) یا «وَهَذَا «بلد» الْأَمِينِ» (بلد: ۳)، اسم اشاره «هذا» مفهوم آن را به معنای شهر مکه معین می‌کند؛ اما در صورت وجود نداشتن قرینه، به معنای مطلق آن حمل می‌شود (فجر: ۸ و ۱۱). بر این اساس، «بلد» از نظر لغوی، شامل «مدینه» (شهر) و «قریه» (روستا) و نیز سرزمین‌های خالی از سکنه می‌شود.

۲-۲. واژه «مدینه» در لغت و اصطلاح قرآنی

«مدینه» واژه‌ای عربی است که در لغت بر وزن فَعِيلَة و بنا بر قول دیگر، مَفْعَلَة است. اهل لغت درباره ریشه واژه «مدینه» اختلاف نظر دارند؛ برخی آن را از ریشه «دان» و برخی از ریشه «مدن» می‌دانند. آن گروه از لغویان که ریشه آن را «دان» بیان کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ۳۰۶)، معتقدند معنای واژه «مدینه» با معنای ریشه آن که ملکیت در آن نهفته است بی‌ارتباط نیست (جوهری، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ۲۰۱). گروه دیگری که ریشه «مدینه» را «مدن» دانسته‌اند معنای آن را اقامت کردن و ساکن شدن گرفته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ۴۰۲)؛ ولی بیشتر لغت‌شناسان ریشه «دان» را ترجیح داده‌اند (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ۲۵۱). برخی دیگر از فرهنگ‌نویسان واژه «مدینه» را با توجه به شرایط عینی و محسوس یک محیط و نه با توجه به ریشه کلمه معنا کرده‌اند و آن را شهر بزرگ (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ۵۶۶) یا محلی که برج و بارو دارد، دانسته‌اند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ۳۲۸). جمع واژه «مدینه» مدائن و مدن است. مدائن اسم خاص و نام مکان خاصی است. در قرآن نیز مدن ذکر نشده است. ابن‌بری در لسان‌العرب می‌گوید: «اگر میم در «مدینه» زائده باشد، جمع آن بر وزن «مُدُن» جایز نیست». وی در تعریف «مدینه» گفته است: «حصنی است که در وسط زمینی بنا شده باشد.» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ۴۰۲) واژه مدینه، همانند بسیاری دیگر از واژگان عربی، در گذر زمان دچار تطور و دگرگونی شده و سپس به تعداد مشتقاتش و بلکه بیشتر، معنا یافته است. برای مثال، نویسنده تحقیق معنای نهفته در ریشه واژه «مدینه» را «خضوع و انقیاد در قبال برنامه یا مقررات معین» می‌داند (مصطفوی،



۱۳۶۰ ش، ج ۳، ۲۸۹). البته این تعدد معانی به نوعی مرتبط و قابل ارجاع به همان معنای وضع شده اولیه است و نمی‌توان آن را کاملاً بی‌ارتباط با یکدیگر دانست. پس «مدینه» نامی برای مکان‌هایی بوده است که تحت قوانین خاصی اداره می‌شده‌اند و ساکنان در آن مکان‌ها مکلف به اطاعت و فرمان‌برداری از آن قوانین بوده‌اند؛ لذا «مدینه» به معنای سرزمینی است که در آن مردم مدین هستند و آن سرزمین مدینه (مکان ادای دین) است.

۲-۳. واژه «قریه» در لغت و اصطلاح قرآنی

قریه در لغت از ریشه «قری» بوده و دلالت بر اجتماع و جمع می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ۷۸). وجه تسمیه «قریه» آن است که محل اجتماع مردم محسوب می‌شود (همان). بر همین اساس، به حوض که محل جمع شدن آب بوده «المقراة» و به جمع نمودن آب در حوض «القری» و به ظرف بزرگی که در آن آب می‌نوشند «المقری» گفته شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ۱۷۸). به خاکی نیز که مورچه جمع می‌کند «قریه النمل» و به مجرای آب در روی زمین «القریانة» و «القری» گفته می‌شود. راغب می‌نویسد: «این مفهوم ابتدا به حالتی اطلاق می‌شده است که شتر در هنگام نشخوار، مواد مأكوله را در فک زیرین خود جمع می‌نموده است. این مفهوم می‌تواند برگرفته از جمع کردن آب در حوض و مانند آن نیز باشد (راغب، ۱۴۱۲ق، ۶۶۹). بنابراین، اشتقاق این مفهوم، از نوع مفاهیم حسی بود که ذهن بسیط عرب در مواجهه با محسوسات اولیه زندگی خویش، ابتدا چنین مفاهیم ساده‌ای را می‌ساخت؛ آنگاه به تدریج آن‌ها را در موارد مشابه نیز به کار می‌برد و در گذر زمان موجب تطور معنایی واژه شد. «قریه» در اصطلاح به معنای هرگونه آبادی و مرکز اجتماع انسان‌ها اعم از روستا و شهر است و گاهی به خود انسان‌ها نیز «قریه» گفته می‌شود. در بسیاری از آیات قرآن نیز این کلمه به «شهر» یا هرگونه آبادی اعم از شهر و روستا اطلاق شده و در مقابل آن، واژه «بدو» به معنای بادیه و صحرا و بیابان، یعنی سرزمینی که ساکن دائمی ندارد، استعمال شده است. در قرآن مجید به شهرهای مهم و بزرگ مانند «مصر» و «مکه» و امثال آن، «قریه» اطلاق شده است. «قریة» در سوره «عنکبوت» همان شهر «سدوم» و شهرها و آبادی‌های اطراف آن است که قوم لوط در آن می‌زیستند و بعضی جمعیت آن را هفتصد هزار نفر شمرده‌اند.^۱

۱ انعام: ۹۲؛ اعراف: ۴؛ یوسف: ۱۰۹؛ عنکبوت: ۳۴؛ یس: ۱۳؛ طلاق: ۸

۳. کاربرد واژه «بلد» در حوزه‌های معنایی متفاوت

واژه «بلد» و مشتقات آن نوزده بار در قرآن در سیاق‌ها و لایه‌های متفاوتی مطرح شده است. قرار گرفتن این واژه در کنار واژگان دیگر و نظم و چینش آن‌ها سبب به وجود آمدن کاربردهای متفاوتی برای این واژه شده است. در ذیل، کاربردهای «بلد» را با توجه به سیاق آیات در قرآن کریم بررسی می‌کنیم.

۳-۱. کاربرد واژه «بلد» در معنای عموم سرزمین‌ها

خداوند در سوره آل عمران میفرماید: «لَا يَغْرَتُكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ» (آل عمران: ۱۹۶-۱۹۷). این آیه خطاب به پیامبر ﷺ به عنوان گیرنده وحی است، اما در حقیقت همه مومنان مخاطب هستند. در این آیه، منظور از «بلاد» سرزمینی است که کافران بر آن سلطه دارند و خداوند می‌فرماید: سلطه و دگرگونی‌های زندگی کافران در سرزمین‌ها شما را فریب ندهد؛ زیرا داشته‌های کافران متاعی اندک است و آنان در همین دنیا به دست عذاب الهی سپرده خواهند شد و فرجام دنیا هرگز به کام آن‌ها و منافقان نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۷ ش، ج ۱۶، ۷۴۵). از مقابله دنیا با پاداش استفاده می‌شود که مقصود از «البلاد»، معنای عام و تمامی سرزمین‌های دنیایی است. از دیدگاه ماوردی، در آیه «تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ» (غافر: ۴) دو احتمال غوطه‌ور بودن کافران در نعمت‌های دنیا و رفت‌وآمدهای کافران بدون آنکه در دنیا بر گناهانشان مؤاخذه شوند، وجود دارد (ماوردی، بی تا، ج ۱، ۴۴۴). بلد در آیه ۷ سوره نحل «وَتَحْمِيلُ أَثْقَالِكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا لِبَشِقَةِ الْأَنْفُسِ» نیز به همین معناست. ابن جوزی می‌نویسد: «در اینکه مقصود از کلمه «بلد» چیست، دو احتمال وجود دارد: عموم شهرها و شهر مکه؛ ولی صحیح، احتمال اول است» (همان). اطلاق نیز مؤید عمومیت معنای «بلد» است. (ابن جوزی، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ۴۳۰).

۳-۲. کاربرد واژه «بلد» در معنای سرزمین‌های بدون گیاه

در آیاتی از قرآن کریم واژه «بلد» صفت برای «میت» قرار گرفته است و منظور از آن، سرزمین مرده یعنی بدون آب و علف است: «وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ» (زخرف: ۱۱)، «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسُقِنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيْتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ



الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ التُّشُورُ» (فاطر: ۹). مقصود از «بلد میت» سرزمین خشک و بی آب و علف است که به قرینه صدر آیه، به وسیله باران با رویش گیاهان و زراعت احیا و آباد می شود.

۳-۳. کاربرد واژه «بلد» در معنای زمین دارای گیاه

در آیه ۵۸ سوره اعراف، «بلد» به معنای زمین پاکیزه و دارای گیاه است. مفسران در آیه «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ» مقصود از «البلد الطیب» را زمینی که دارای خاک پاکیزه باشد تفسیر کرده اند (طبرسی، ۱۹۹۵م، ج ۴، ۶۶۶). برخی آیه را نمادی برای مؤمن و کافر قرار داده اند. قلب مؤمن و کافر از نظر مادی گوشت و خون است؛ اما قلب مؤمن از نظر معنوی موعظه پذیر و کافر سنگدل است؛ چنان که زمین ها با اینکه از نظر جنس یکی اند، برخی با بارش باران انعطاف می پذیرند و سبزه و خرمنی را به نمایش می گذارند؛ در مقابل، زمین شوره زار هیچ گونه گیاهی را نمی رویند (قرطبی، ۱۳۶۸ش، ج ۷، ۲۲۳؛ طبرسی، ۱۹۹۵م، ج ۴، ۶۶۶). برخی دیگر آیه را نمادی برای فرزندان آدم دانسته اند که در میان آنان خبیث و ناپاک و طیب و پاکیزه وجود دارد (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ۲۷۶). استفاده از نماد، صدمه ای به کاربرد لفظ «بلد» وارد نمی کند؛ زیرا آنچه لحاظ شده، همان معنای اصلی است.

۳-۴. کاربرد واژه «بلد» در معنای شهر مکه

واژه «بلد» در آیاتی از قرآن کریم، موصوف برای صفت «امین» قرار گرفته که منظور از آن مکه است. این صفت، ویژگی خاص امنیت را به این سرزمین داده است. امنیت و آرامش ساکنان آن از بهترین نعمت های خداوند بر آنان به شمار می رفت (قریش: ۴) (جوادی آملی، ۱۳۹۷ش، ج ۶، ۵۸۵). خداوند متعال در آیاتی از قرآن می فرماید: «لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ» (بلد: ۱)، «وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ» (تین: ۳)، «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا» (ابراهیم: ۳۵) و «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ» (بقره: ۱۲۶). منظور از واژه «بلد» در این آیات، شهر مکه است. خداوند در پاسخ کسانی که اخراج از سرزمین و آدم ربایی و مزاحمت های امنیتی را مانع ایمان آوردن خود می دانستند فرمود: آیا ما برای آنان سرزمینی «آمین» فراهم نکردیم: «وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ تَنْخَطِفَ مِنْ أَزْنِنَا أَوْ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا» (قصص: ۵۷). در آیه ۶۷

عنکبوت از جمله برجسته‌ترین نعمت‌ها را چنین می‌فرماید: «درحالی‌که در بیرون مکه آدم‌ربایی وجود دارد، ما محدوده این شهر را امن قرار دادیم.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱ش، ج ۶، ۵۸۶) محدوده «بلد» را امن قرار داد و امنیت آن به جعل الهی است؛ نه اینکه همه ساکنان حرم الهی و مکه انسان‌های صالحی بوده‌اند. دو خواسته حضرت ابراهیم علیه السلام در مورد شهر مکه این بود که اولاً سرزمین غیر معمور به صورت شهر درآید و دوم اینکه آن شهر امن گردد؛ بر همین اساس، پس از اینکه بخش نخست دعا برآورده شد و این سرزمین شکل شهر به خود گرفت، ابراهیم علیه السلام از خدا خواست که «پروردگارا این شهر را امن قرار بده: «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا» (ابراهیم: ۳۵).

«الْبَلَدُ الْأَمِينُ» ترکیب وصفی و مرکب از دو واژه «بلد» و «امین» است. «بلد» به شهر و سرزمین، به اعتبار محدود بودنش از چند طرف و آباد و مسکونی بودنش اطلاق می‌شود. «امین» از ریشه امن و ضد خوف، به معنای آرامش یا به معنای دارای امنیت است. این ترکیب به معنای شهر دارای آرامش و فاقد ترس و وحشت و از نام‌های قرآنی مکه است (فخر رازی، بی تا، ج ۴، ۴۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ۲۴). حضرت ابراهیم علیه السلام در دعاهای خویش از خداوند خواست مکه را شهری امن قرار دهد. دعای ایشان در یک جای قرآن به شکل معرفه «اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا» و در جای دیگر به صورت نکره «اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا» آمده است (ابن عاشور، ۱۹۷۴م، ج ۳۰، ۳۷۳). بسیاری از مفسران در تبیین این اختلاف، صورت نکره را دعا برای شهر شدن آن سرزمین و معرفه را دعا برای برقراری امنیت در آن دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۷ش، ج ۶، ۵۸۵-۵۸۴). بنابراین، با بررسی مفهوم «بلد» به معنای مکه در آیات قرآنی می‌توان گفت:

الف) مکه هنگامی که فرهنگ دینی در آن حاکم است و از دین حنیف ابراهیمی تبعیت می‌کند، دارای حرمت و حریمی بیش از محدوده جغرافیایی آن است و هیچ شهری دارای چنین حرمتی نیست: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» (توبه: ۲۸):

ب) مکه در فرهنگ اسلام، مادر زمین و مادر شهرها و قریه‌هاست و نخستین سکونت‌گاه انسانی به شمار می‌رود و بدین جهت وسعت جهانی دارد: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ بِهِ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا» (شوری: ۷).

۳-۵. کاربرد واژه «بلد» در معنای شهر قوم سبأ

معنای واژه «بلدة» در آیه ۱۵ سوره سبأ به معنای شهر قوم سبأ است. قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ



كَانَ لِسَبَا فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ». به قرینه کلمه «سبا» و عبارت «فی مَسْكِنِهِمْ»، مقصود از «بلده» شهری است که قوم سبأ در آن زندگی می‌کرد. برخی معتقدند نام این شهر صنعا بوده است. (قرطبی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۴، ۱۸۴). در واقع، سبأ نام سرزمین حاصلخیز یمن است. این منطقه از هرگونه کمبود، آفات، ناامنی، فحشا و قحطی پاک بوده است؛ از این رو، قرآن به لحاظ سرسبزی و رونق کشاورزی و دامداری از این شهر به «بلد طیب» یاد می‌کند؛ ولی مکه را بلد طیب یاد نکرد؛ چون مکه در منطقه استوایی قرار داشت و گرمای سخت و شرایط اقتصادی آن اجازه نمی‌داد که در آنجا کشاورزی رونق بگیرد؛ اما امنیت بخشی الهی آنجا را سرزمین پربرکتی قرار داده است؛ از این رو، در همه فصول سال از نعمت‌ها و میوه‌های فراوان بهره‌مند است؛ از این رو، خداوند آنجا را «بلد امین» نامیده است.

۳-۶. کاربرد واژه «بلد» در معنای سرزمین قوم عاد و ثمود

فرعون و قوم عاد و ثمود در ممالک و سرزمین‌ها به طغیان‌گری پرداختند و در گناه فرورفتند. این‌ها کسانی بودند که از حدّ بندگی گذشتند و بر انبیا تجبر و تکبر نمودند و در شهرهایی که حاکم بودند، طغیان کردند. منظور از واژه «بلد» در سوره فجر مکانی است که این سه قوم در آن فساد کردند: «الَّتِي لَمْ يَخْلُقْ مِثْلَهَا فِي الْبِلَادِ * وَتُمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ * وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ * الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ» (فجر: ۸-۱۲). حرف «ال» در «البلاد» برای استغراق عرفی است و مراد تمام سرزمین‌هایی است که دسترسی به آن برای اقوام بادشده امکان‌پذیر بوده است. اصل آن «بلادهم» بوده و حرف «ال» جانشین ضمیر «هم» است و مراد سرزمین‌هایی است که در قلمرو آنان بوده است. طبق آیه «الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ» آن‌ها اقوام و اشخاصی بودند که در بلاد طغیان کردند و فساد را در آن‌ها گستراندند (طباطبایی، ۱۳۷۸ ش، ج ۴۷۱، ۲۰).

۴. کاربرد واژه «مدینه» در معانی متفاوت

با توجه به سیاق آیات و بررسی تفاسیر و رویکرد علم جامعه‌شناسی به ملاک‌های شهرنشینی، واژه «مدینه» و مشتقات آن دارای کاربردهایی است و در لایه‌های متفاوت معنایی مطرح شده است. در ادامه به برخی از این کاربردها اشاره می‌کنیم.

۴-۱. کاربرد واژه «مدینه» در معنای صلاحیت فرهنگی اشخاص

در اجتماع انسانی، مردم هرچند از لحاظ جغرافیایی همواره در یک مکان اجتماعی در کنار هم زندگی می‌کنند، در حوزه قرآنی دارای هویت یکسانی نیستند. قرآن مجید به انسان‌های صالح یک جامعه لقب شهری و به انسان‌های ناصالح آن لقب روستایی می‌دهد. برای روشن‌تر شدن مفهوم «مدینه» و «قریه»، با توجه به شرایط فرهنگی اشخاص، در ذیل به سه نمونه از آیات قرآن اشاره شده است:

الف) در داستان حضرت موسی و خضر در سوره کهف، واژه «قریه» ذکر شده است: «فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا آتَيَا قَرْيَةً اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيَّفُوهُمَا...» و «وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ... وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا...» (کهف: ۷۷-۸۲). در این آیه، از یک محل با دو تعبیر شهر و روستا نام برده شده است. ابتدا «قریه» ذکر شده و سپس همان مکان به «مدینه» یا شهر تعبیر شده است. علت اینکه یک محل با دو تعبیر مختلف بیان شده چیست؟ علامه طباطبایی با توجه به سیاق آیه می‌نویسد:

«مدینه» در این آیه همان قریه‌ای نیست که در آنجا دیوار شکسته را بازسازی کردند؛ زیرا اگر مدینه همان قریه باشد، دیگر نیازی نبود که بفرماید: دیوار مال دو غلام یتیم در مدینه بود. گویا می‌خواهد برساند که آن دو یتیم و سرپرست آنان در قریه حاضر نبودند..» (طباطبایی، ۱۳۷۸ ش، ج ۱۳، ۳۴۳)

این دیدگاه بدون هیچ قرینه‌ای بیان شده و هیچ دلیل نقلی هم آن را تأیید نکرده است. قرینه «ال» تعریف که بر ابتدای «مدینه» آمده نشان از همان محلی می‌دهد که عملیات دیوارسازی در آن اتفاق افتاده است.

برخی بر این عقیده هستند که «قریه» در لسان قرآنی مفهوم عامی دارد و هرگونه شهر و آبادی را شامل می‌شود؛ اما در اینجا مخصوصاً منظور شهر است؛ زیرا در چند آیه بعد تعبیر به «المدینه» شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱۲، ۴۹۵). تفسیر الفتوحات الالهیه دلیل دوگانگی تعبیر را چنین نوشته است: «وقوله في المدينة، وهي المعبر عنها فيها تقدم بالقرية تحقيراً لها لخسة أهلها وعبر عنها هنا بالمدينة تعظيماً لها من حيث اشتغالها على هذين الغلامين و على أبيهما.»





(الجمال، ۱۲۰۴، ج ۲، ۴۰): منظور از مدینه در بیان آیه، همان جایی است که برای تحقیر مردم آن قبلاً با تعبیر «قریه» آورده بود؛ به دلیل خساست و دون طبعی مردم آنجا و در این آیه با عبارت «مدینه» آورده است برای بزرگداشت آن، به اعتبار ویژگی آن شهر به دو پسر یتیم و پدر شایسته و وارسته آنان. بر پایه این تفسیر، اصطلاح شهر و روستا تابعی از متغیر فرهنگ‌ها و هنجارها و ناهنجاری‌های انسانی اجتماعی جامعه‌هاست. هر جامعه‌ای که در آن سنت‌ها و آداب و رسوم اجتماعی با سرشت و ساختار اخلاقی و انسانی هم‌رنگ و هم‌ساز است، شایسته نام «مدینه» است و هر جامعه‌ای که فاقد وارستگی‌های انسانی باشد و از فرهنگ‌ها و رفتارهای منحط و ناشایست پیروی کنند، محیط زندگی آنان سزاوار «قریه» است.

ب) در این دو آیه: «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذَا جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ» و «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ» (یس: ۱۲-۲۰)، برای محل وقوع یک داستان ابتدا از اصطلاح «قریه» و سپس از «مدینه» استفاده کرده است. اجماع نظر مفسران بر این است که محل وقوع این داستان شهر انطاکیه بوده است؛ اما اگر انطاکیه شهر بوده که چنین است، چرا با دوگانگی تعبیر آن در قرآن روبرو هستیم؟ تفسیر فتوحات الهیه که باز توجهی به موضوع داشته، دوگانگی تعبیر در این آیات را در جمله‌ای کوتاه چنین بیان می‌کند: «وهی القرية السابق ذکرها وعبّر عنها هنا بالمدينة إشارة لکبرها واتساعها» (الجمال، ۱۲۰۴، ج ۳، ۵۰۸؛ ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۳، ۵۰۸) «و آن شهر همان قریه‌ای است که در پیش یاد شده بود و در اینجا به دلیل بزرگی و وسعت شهر، به مدینه تعبیر کرده است.» این تفسیر در شرح آیات سوره کهف، تعبیر «مدینه» را از بُعد فرهنگی و صلاحیت معنوی شخصی عنوان کرده بود و در اینجا از بُعد توسعه فیزیکی به آن اشاره شده است؛ ولی در قرآن، توسعه فیزیکی به هیچ وجه مورد توجه نبوده و از شاخص‌های شهر به شمار نمی‌رود؛ زیرا اولاً اگر توسعه فیزیکی عامل دوگانگی در تعبیر عنوان محلی باشد، دلیلی ندارد که در تعبیر قبلی هم از آن با نام «مدینه» یاد نکند. شهر اگر وسیع نبوده است، به یکباره در حین این داستان هم وسعت نیافته؛ بلکه از قبل هم وسعت داشته است؛ بنابراین، توضیح تفسیر فتوحات الهیه ذیل این آیه پذیرفتنی نیست. ثانیاً آیه دیگری نشان می‌دهد که توسعه فیزیکی در یک شهر موجب نشده که «مدینه» خوانده شود: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِشَتَهَا» (قصص: ۵۸).



در این آیات، خداوند از شهری مثل می‌زند که مردم آنجا، برخلاف فطرت انسانی، پیام توحیدی رسولان الهی را نادیده گرفته و بنای مخالفت با آزادی بیان و دعوت آنان گذاشته‌اند. قرآن اصرار بر شرک و رفتار ناشایست در مقابل اصلاح‌طلبان را شایستهٔ جامعه‌های بی‌فرهنگ می‌داند و از محل منتسب به آنان با نام «روستا» یاد می‌کند؛ اما هنگامی که در همان‌جا از انسان راه‌یافته و شایسته‌ای سخن به میان می‌آورد که دعوت پیامبران را پذیرفته و در اصلاح فرهنگ جامعه با آنان هم‌صدا شده است، مکان منتسب به او را «مدینه» و خود وی را «مدنی» معرفی می‌کند.

ج) در آیه (فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ) (کهف: ۱۹) سخن از اصحاب کهف است که به دلیل شرک‌آلود بودن و فاسد بودن شهر و حکومتشان از آنجا فرار کردند و در کوه‌های اطراف آن، غارنشینی اختیار نمودند. خداوند سیصد سال آنان را به خواب برد و سپس از خواب بیدارشان کرد. حال آنان احساس گرسنگی می‌کنند و یکی را برای خرید آذوقه به شهر می‌فرستند. این شهر همان منطقهٔ شرک‌آلودی است که اگر خداوند از آن یاد می‌کرد، «قریه» اش می‌خواند؛ ولی در انتساب آن محل به اصحاب کهف، از آن با عبارت «المدینه» یاد می‌کند.

۴-۲. کاربرد واژه «مدینه» در معنای حضور و سکونت پیامبری از پیامبران خدا

یکی دیگر از شاخص‌های شهری در فرهنگ قرآنی، اسکان پیامبری از پیامبران الهی در یک آبادی است؛ هرچند که مردم آن ناصالح و زشت‌کردار باشند. پیامبران الهی صالح‌ترین و نیکوکارترین انسان‌ها هستند که خداوند متعال آنان را از میان مردم برگزیده است. آنان در مقام قرب الهی دارای احترام و هرکدام به‌تنهایی یک امت هستند؛ ازاین‌رو، محل سکونت آنان شایستهٔ نام «مدینه» است. آنان تا زمانی که در محلی اسکان داشته‌اند، خداوند از آنجا با نام «مدینه» یاد کرده است و چون در اثر مخالفت اهالی آن، از آنجا بیرون رفته یا اخراج شده‌اند، در کلام الهی نام «قریه» به خود گرفته است؛ نظیر آیات ذیل:

الف) مدینه‌ای که شهر حضرت صالح علیه السلام بود: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا ... أَحَاهُمْ صَالِحاً ... وَكَانَ فِي

الْمَدِينَةِ تِسْعَةً رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ» (نمل: ۴۵-۴۸)

ب) مدینه‌ای که شهر حضرت لوط علیه السلام بود: «فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ ... وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ

يَسْتَشِيرُونَ» (حجر: ۶۱-۶۸) و نیز «وَوَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ» (انبیاء: ۷۴)؛

بنابراین، خداوند متعال به رغم وجود زشت‌ترین رذیلهٔ اخلاقی در قوم لوط، به خاطر حضور



حضرت لوط علیه السلام در آن جامعه، از آن با تعبیر «مدینه» یاد می‌کند؛ ولی هنگامی که خداوند او را از آن مکان نجات می‌دهد و لوط شبانه از آن فرار می‌کند، عبارت «قریه» را برای آن برمی‌گزیند. (ج) مدینه‌ای که شهر حضرت یوسف علیه السلام بود: «وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ» (یوسف: ۳۰).

(د) مدینه‌ای که سکونت‌گاه حضرت موسی علیه السلام بود: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا ... فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ ... وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ» (قصص: ۱۴-۲۰).

(ه) عبور پیامبران از یک شهر یا قریه، عامل ارتقای مکان آن قریه به مدینه نیست. در تعبیر قرآنی، شهرهای پیامبران نه تنها پس از اینکه پیامبران آن‌ها را ترک می‌کنند از «مدینه» به «قریه» تغییر می‌یابد، بلکه قبل از سکونت پیامبران در آن شهرها نیز دارای عنوان «قریه» است. حتی گذر پیامبران از شهر یا قریه‌ای هم عامل ارتقای منطقه‌ای از «قریه» به «مدینه» نیست؛ بلکه در اطلاق عمومی، جز قریه تعبیری از آن‌ها دیده نمی‌شود. به این آیه‌ها بنگرید: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ» (اعراف: ۹۴) و «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا» (بقره: ۲۵۹).

۳-۴. کاربرد واژه «مدینه» در معنای مدینه النبی صلی الله علیه و آله

نام قبلی مدینه النبی، یثرب بود. یثرب پس از هجرت، به افتخار ورود و سکونت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در آن شهر، «مدینه النبی» نامیده شد. خداوند متعال در قرآن ابتدا مکه را «بلد» و پس از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله از آن شهر تعبیر به «قریه» کرد. با توجه به سیاق آیات قرآن، از «مدینه» نیز به احترام اقامت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله با «مدینه» یاد کرده است. فقط یک‌بار به نقل قول از منافقان، اهل مدینه را با نام قبلی آن، یعنی اهل یثرب، صدا کرده‌اند؛ «وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا» (احزاب: ۱۳). به جز این مورد، در دیگر آیات قرآن، از مدینه النبی همواره با تعبیر «المدینه» یاد شده است؛ نظیر آیه‌های ذیل:

الف) «وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَىٰ النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ» (توبه: ۱۰۹)



ب) «وَمَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ» (توبه: ۱۴۰)
 ج) «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِزُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا» (احزاب: ۶۰)

بنابراین، ملاک نامگذاری ورده‌بندی مکان‌ها در قرآن، توسعه اقتصادی و کالبد فیزیکی و تعداد جمعیت آن‌ها نیست؛ بلکه فرهنگ و توسعه انسانی است. انسان‌های توسعه‌یافته که در تعبیر قرآن صالحانند، در هر شهری یا روستایی زندگی کنند، شهری و مدنی‌اند و انسان‌های توسعه‌نیافته که در تعبیر قرآن همان ظالمان و ناصالحانند، اگر در کلان‌شهرها هم زندگی کنند، روستایی و قُروی‌اند.

۴-۴. کاربرد واژه «مدینه» در معنای امان بودن از آفات

مدینه در سنت الهی از آفات در امان است. مدینه تا زمانی که شاخص‌های مدنیت را با خود به همراه دارد، از آفات الهی در امان است. بلاها و آسیب‌ها همواره مخصوص «قریه»‌ها و اجتماعات ناصالح و ستمکار و فاسق است. آیات زیر دلیلی بر این مدعاست:

الف) «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ» (هود: ۱۱۷)
 ب) «وَكَايِنٍ مِّنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَدَّ بِنَاهَا عَذَابًا نُّكَرًا» (طلاق: ۸)

ج) «فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ» (حج: ۴۵)

۵. کاربرد واژه «قریه» در معانی متفاوت

واژه «قریه» و مشتقات آن در سیاق‌ها و لایه‌های متفاوتی مطرح شده است. قرآن برای آشنایی بیشتر مردم با قریه، ملاک‌هایی را برای آن تعریف کرده است که در ذیل به آن می‌کنیم.

۱-۵. کاربرد واژه «قریه» در معنای اجتماع

قریه از «قری» به معنای جمع کردن است؛ پس «قریه» مکانی است که خانه‌ها یا مردم را جمع کرده است؛ اعم از آنکه روستا یا شهر باشد. پس «قریه» دلالت بر اجتماع دارد و بر امت نیز اطلاق شده است. در آیاتی نظیر «وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ» (بقره: ۵۸) مسلماً مراد از قریه، اجتماع و شهر است.



۵-۲. کاربرد واژه «قریه» در معنای تعاون و همکاری در زندگی

در برخی از آیات منظور از «قریه» فقط محل اجتماع مردم یا خانه‌هاست و غیر از اجتماع معنای دیگری در نظر نیست و در شهرهایی که مردم آن به صورت اجتماع و تعاون و همکاری زندگی می‌کرده‌اند به کار رفته است؛ نظیر آیه «وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا» (اعراف: ۱۶۱) و آیه «وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف: ۸۲).

۵-۳. کاربرد واژه «قریه» در معنای ذم و نکوهش اهل آن

در آیات زیادی، واژه «قریه» و جمع آن «قُری» در موارد ذم به کار رفته است؛ در شهرهایی که مردم آن اهل ایمان نبودند و در جهالت زندگی می‌کردند؛ نظیر دو آیه «وَ كَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً» (انبیاء: ۱۱) و «فَكَأَيُّ مِّنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا» (حج: ۴۵).

۵-۴. کاربرد واژه «قریه» در معنای نسبت دادن افعال به آن

بسیاری از آیات افعالی را به «قریه» نسبت داده است؛ نظیر آیات «وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا» (اعراف: ۴) و «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسُ» (یونس: ۹۸) و «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً» (نحل: ۱۱۲) در این آیات لفظ «اهل» مقدر گرفته شده است.

۶. واژه «بلد» فراتر از معنای «مدینه» و «قریه»

با توجه به بررسی لغوی صورت گرفته، می‌توان گفت که واژه «بلد»، «مدینه» و «قریه» را نیز شامل می‌شود. در میان لغت‌شناسان، عبارت «كُلُّ مَوْضِعٍ مُّسْتَحْيٍ مِنَ الْأَرْضِ» در معنای «بلد» مشترک است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ۱۴۲). بیشتر لغت‌نامه‌ها این واژه را «زمینی محدود شده و حصارکشیده» معنا کرده‌اند که قید سکونت انسان و آبادانی و عمران در آن ضرورت ندارد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ۳۵۴). در واقع، «بلد» سرزمین را در نظر دارد و معنای تمدن را نمی‌رساند. در قرآن صفت «إحیاء» برای «بلد» سرسبز و «اماته» برای «بلد» بی‌آب و علف ذکر شده و اشاره‌ای به حضور ضروری انسان در «بلد» نمی‌شود. در قرآن، شهرهای مقدس با عنوان «بلد» ذکر شده و شرافت این شهرها به دلیل حضور پیامبر خدا، خانه کعبه یا دعای انسان بزرگی در حق آن سرزمین است و «بلد» به خودی خود شرافتی ندارد (ابراهیم: ۳۵؛ تین: ۳؛ بلد: ۲). آیاتی در سوره

فجر از بلاد پیشرفته‌ای یاد می‌کند که در زمانه خود نظیری نداشتند (فجر: ۷). قرآن این شهر را با وصف «إِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ: دارای ستون‌های بلند» که کنایه از عظمت و شکوه است معرفی می‌کند که به دلیل طغیان مردمانشان نابود شدند؛ بنابراین، «بلد» ناظر به بستر و جغرافیا و مکان است. «قریه» به معنای «اجتماع مردمی» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ۷۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ۶۶۹) و مطلق جمعیت، بدون در نظر گرفتن نظم و تدبیر در آن مدنظر است (مصطفوی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ۲۸۲)؛ برخلاف معنای لغوی واژه «بلد»، در قرآن قید «سکونت انسان» و اجتماع درباره «قریه» وجود دارد. همچنین «قریه» نمادی از جامعه به هلاکت رسیده است؛ زیرا تعدادی از آیات مشتمل بر واژه «قریه» در مذمت و هلاکت اهل آن است. البته آیات اندکی همچون آیه ۹۶ سوره اعراف، به شرط ایمان و تقوای اهل «قریه»، سرنوشت نیکویی برایشان پیش‌بینی کرده، اما در انتهای آیه به تکذیب آن‌ها اشاره نموده است (نحل: ۱۱۳؛ اسراء: ۱۶).

واژه «مدینه» در ظاهر بر شهرنشینی دلالت دارد، اما از نظر لغویان، «مدینه» بر مکان حضور انسان یا منزل و مسکن اطلاق می‌شود. با توجه به مطالعات صورت‌گرفته، جایگاه واژه «مدینه» از «قریه» و «بلد» بالاتر است؛ زیرا «مدینه» در قرآن، به شرافت حضور پیامبر مزین شده و در هیچ‌کدام از آیاتی که «مدینه» در آن ذکر شده، سرنوشت اهل «مدینه» نابودی نیست. از لحاظ جغرافیایی، واژه «بلد» بر سرزمین اطلاق شده و بزرگ‌تر از «مدینه» و «قریه» است، اما جایگاه جامعه «مدینه» به لحاظ سعادت‌مندی اهلیش که در پیروی از انبیا حاصل شده از «بلد» بالاتر است (قاسمی، ۱۳۹۸ش، ۳۱-۵۴).

خداوند متعال در قرآن، ابتدا مکه را «بلد» نامیده و پس از هجرت پیامبر ﷺ، از آن شهر تعبیر به «قریه» کرده است، اما از «مدینه» به احترام اقامت و مدفن پیامبر خدا ﷺ هیچ‌وقت جز «مدینه» یاد نکرده است؛ مگر یک‌بار به نقل قول از منافقان مدینه (احزاب: ۱۳). قرآن از زمین مکه، درحالی‌که هنوز صحرای بی‌آب و علفی بیش نیست، با حضور پیامبری چون حضرت ابراهیم علیه السلام، به «بلد» تعبیر می‌کند: «إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا» (ابراهیم: ۳۵) و آنگاه که شهری بزرگ می‌گردد و سکونت‌گاه پیامبر اسلام ﷺ می‌شود، باز هم با نام «بلد» نام می‌برد؛ اما چون پیامبر ﷺ را از آن اخراج می‌کنند، همانند دیگر آبادی‌ها عنوان «قریه» بر آن می‌نهد: «وَوَكَّائِنَ مِنَ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجْتِكَ أَهْلَكَنَاهُمْ» (محمد: ۱۳). هنگامی که مکه به دست



مسلمانان فتح می‌شود، «مکه» اش می‌خواند و این تنها جایی است که قرآن شهر مکه با همان نام مکه نام برده است؛ زیرا هنگامی که فرهنگ دینی بر آن حاکم است و از دین حنیف ابراهیمی تبعیت می‌کند، دارای حرمت و حریمی بیش از محدوده جغرافیایی آن است که هیچ شهری دارای چنین حرمتی نیست. همان‌طور که بیان شد، «بلد» منطقه‌ای بدون هرگونه شاخص و حد و مرزی است. قرآن برای بارش باران به زمین، از عبارت «بلد» استفاده می‌کند؛ بدین‌گونه: «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا نِّقَالًا سُقْنَاهُ بِبَلَدٍ مَّيِّتٍ» (اعراف: ۵۷) ابر، بارش خود را به شهر و روستای مشخصی متمرکز نمی‌کند؛ بلکه طبق قانون طبیعی، سرزمینی را هدف قرار می‌دهد؛ همچنین برای بیان رویش گیاهان و حمل و نقل اسباب و کالاها که در مناطق گوناگون صورت می‌گیرد، واژه «بلد» را برمی‌گزیند؛ بدین‌گونه: «وَالْبَلَدِ الطَّيِّبِ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ» (اعراف: ۵۸)؛ بنابراین، «بلد» واژه‌ای عام است که بر سرزمین دلالت می‌کند؛ خواه مردمی در آن زندگی کنند یا خالی از سکنه باشد؛ ولی در مورد «مدینه» شهرنشینی ملاک است و «قریه» نیز روستای کوچکی است؛ ازاین‌رو، می‌توان «بلد» را واژه‌ای عام در نظر گرفت.

نتیجه‌گیری

۱. با توجه به آیات قرآن، سه واژه «بلد» و «مدینه» و «قریه» برای مفهوم شهر و شهرنشینی به کار رفته است. این واژگان در قرآن با توجه به سیاق آیات، کاربردهای متفاوتی دارند و تابعی از متغیر فرهنگ‌ها و هنجارها و ناهنجاری‌های انسانی و اجتماعی جامعه است. قرآن برای آشنایی بیشتر مردم با مفهوم شهر و شهرنشینی ملاک‌هایی را برای آن تعریف کرده است.
۲. واژه «بلد» به معنای شهر، نوزده بار در قرآن و به معنای متفاوتی نظیر عموم سرزمین‌ها، سرزمین‌های بدون گیاه، سرزمین پاکیزه و مستعد یا زمین دارای گیاه، شهر مکه و شهر قوم سبأ و در آیاتی دیگر سرزمین فرعون و عاد و ثمود که در آن طغیان کردند، به کار رفته است.
۳. در شبکه معنایی، واژه «بلد» به معنای سرزمین، دیار و قطعه محدود و معینی از زمین است؛ خواه معمور و مسکون باشد یا خالی از عمارت و سکونت.
۴. توصیف «بلد» در قرآن با اوصاف آن به صفاتی همانند میت، حیات، احیاء و اماته است که دلالت بر زمین‌های کشاورزی و باغ‌های پردرخت است، نه شهرهای قابل سکونت.
۵. واژه «مدینه» چهارده بار در آیات قرآن آمده و جمع آن مدائن و مُدُن است که در قرآن ذکر نشده است. «مدینه» بر شهرنشینی و مکان حضور انسان یا منزل و مسکن اطلاق می‌شود.
۶. «مدینه» مکانی است که تحت قوانین خاصی اداره می‌شده و ساکنان آن مکلف به اطاعت و فرمان‌برداری از آن قوانین بوده‌اند.
۷. صلاحیت فرهنگی اشخاص، از ملاک‌های مهم قرآنی برای مردم «مدینه» است. قرآن مجید به انسان‌های صالح جامعه لقب «شهری» و به انسان‌های ناصالح آن لقب «روستایی» می‌دهد.
۸. از دیگر شاخص‌های «مدینه» در فرهنگ قرآنی، اسکان پیامبری از پیامبران الهی است؛ هر چند که مردم آن ناصالح و زشت‌کردار باشند.
۹. مدینه‌ها تا زمانی که شاخص‌های فرهنگ و مدنیّت را با خود به همراه دارند، از آفات الهی در امانند.
۱۰. مطابق بررسی‌های قرآنی، جایگاه مردم در «مدینه» از «قریه» و از «بلد» بالاتر است. «مدینه» در قرآن، به شرافت حضور پیامبر مزین شده و در آیاتی که «مدینه» در آن‌ها به کار رفته، سرنوشت اهل آن نابودی نیست. جامعه «مدینه» به لحاظ فرهنگ و سعادت‌مندی مردمانش که در پیروی از



انیا حاصل شده از «بلد» بالاتر است؛ اما از لحاظ جغرافیایی، واژه «بلد» بر سرزمین اطلاق شده و بزرگ‌تر از «مدینه» و «قریه» است.

۱۱. «قریه» به معنای «اجتماع مردمی» است و مطلق جمعیت، بدون در نظر گرفتن نظم و تدبیر در آن مدنظر است و برخلاف معنای لغوی واژه «بلد»، قید «سکونت انسان» درباره «قریه» وجود دارد.

۱۲. در اصطلاح قرآنی، برای «قریه» عمران و آبادی ظاهری و مادی مهم است. در مقابل «قریه»، واژه «بَدُو» و «بادیه» است که بر بیابان یا منطقه محروم از عمران اطلاق می‌شود.

۱۳. در اغلب آیات قرآن، واژه «قریه» و جمع آن «قُری» در موارد ذمّ و برای شهرهایی که مردم آن اهل ایمان نبوده و در جهالت زندگی می‌کرده‌اند، به کار رفته است.

منابع

منابع فارسی

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷). تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲ش). شهر و ساکنانش، مجله نامه فرهنگ، ۱(۴۷)، ۰-۰.
- سیف‌الدینی، فرانک (۱۳۷۸ش). روند شهرنشینی مسئله شهرهای بزرگ، پژوهشهای جغرافیایی، ۲۱(۳۶)، ۷۵-۸۸.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸ش). ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین قم.
- قاسمی، کوثر (۱۳۹۸ش). امت فراتر از تمدن در آینه قرآن، فصلنامه فلسفه و الهیات، ۲۴(۳)، ۳۱-۵۴.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۸۰ش). تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیه.

منابع عربی

- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۰۷ق). زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- ابن عاشور، محمدبن طاهر (۱۹۸۴م). التحریر و التئور، تونس: الدر التونسیه للنشر.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغه، بی‌جا: مکتبه الاعلام الاسلامیه.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر.
- جمل، سلیمان بن عمر (۱۲۰۴ق). فتوحات الهیه، تألیف شمس‌الدین، تهران: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸ش). الصحاح، تهران: امیری.
- حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق). قرب الاسناد، قم: موسسه آل‌البتیة لاحیاء التراث.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، الدار الشامیه.
- صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل (۱۴۱۴ق). المحیط فی اللغه، بیروت: عالم‌الکتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۹۹۵م). مجمع البیان، بیروت: اعلمی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۵ق). جامع البیان، بیروت: دارالفکر.
- فخر رازی، محمدبن عمر (بی‌تا). التفسیر الکبیر، تهران: چاپ افست.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). الجامع لاحکام القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (بی‌تا). النکت و العیون، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مصطفوی، حسن (۱۳۹۵ش). التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: مرکز نشر کتاب.
- مقرئ الفیومی، احمر بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر، قم: دارالهجره.

COPYRIGHTS

@2023 by the authors. Licensee Family Psychology Association of Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Evaluation of Qumshi'i's Quran Translation Based on Antoine Berman's Theory (Case Study: Surah Maryam)

Received: 2023/10/04
Accepted: 2023/12/06

10.22034/JKSL.2023.419261.1253 doi
20.1001.1.27833356.1402.4.4.7.4

*Abdol Vahid Navidi
**Naim Amouri
*** Hossein Goli

Type of Article: Researching

Abstract

Antoine Berman, a contemporary French philosopher, historian, and theorist, has significantly influenced the field of translation studies due to his unique perspective on translation. He introduced his deconstructionist model through thirteen tendencies and highlighted the heterogeneous nature between translation and the source text as a system of textual distortion. This descriptive-analytical research aims to examine, critique, and evaluate seven tendencies of Berman's deconstructionist approach in the Persian translation by Elahi Qomshe'i of Surah Maryam. The findings indicate that Qomshe'i's translation includes numerous interpretative elements and parenthetical explanations, distancing itself from the original text in certain instances. Among the thirteen identified tendencies, amplification, clarification, logical reasoning, and dismantling text systems emerge as the main factors contributing to textual distortion in Qomshe'i's translation. In the areas of embellishment, quantitative and qualitative destruction, slight deviations from the source text are noticeable. Overall, these tendencies lead to both structural and semantic distortion of the source text.

*. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: a.v.navidi@scu.ac.ir

** . Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. (Corresponding Author).

***. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Languages, University of Arak, Arak, Iran.





Keywords: Elahi Qomshe'i's Translation, Antoine Berman, Surah Maryam, Deconstructionist Tendencies.

How to cite

Navidi, A. V., Amouri, N., Goli, H. (2024). Evaluation of Qumshii's Quran Translation Based on Antoine Berman's Theory (Case Study: Surah Maryam). *Quran, Culture And Civilization*, 4(4), 158-183. doi: 10.22034/jksl.2023.419261.1253

ارزیابی ترجمه الهی قمشه‌ای بر اساس نظریه
آنتوان برمن (مورد پژوهی سوره مریم)



عبدالوحد نوبیدی*
نعیم عموری**
حسین گلی***

10.22034/JKSL.2023.419261.1253
20.1001.1.27833356.1402.4.4.7.4



دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵

مقاله: پژوهشی

چکیده

آنتوان برمن فیلسوف و مورخ و نظریه‌داز معاصر فرانسوی است که به دلیل نوع نگاه خاص خود به ترجمه، تأثیر فراوانی در حوزه نقد و مطالعات ترجمه داشته است. وی مدل ریخت‌شکنانه خود را در قالب سیزده گرایش بیان و از موارد ناهمگونی میان ترجمه و متن مبدأ، به‌عنوان سیستم تحریف متن یاد کرده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی بر آن است تا هفت گرایش از گرایش‌های ریخت‌شکنانه برمن را در ترجمه فارسی الهی قمشه‌ای از سوره مریم، مورد بررسی و نقد و ارزیابی قرار دهد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که در ترجمه قمشه‌ای، عناصر تفسیری و توضیحات کوتاه میان‌پرانتزی زیادی به‌کار رفته و متن ترجمه در برخی موارد، از متن اصلی فاصله گرفته است. در مجموع و در میان این سیزده مؤلفه، اطناب، شفاف‌سازی، منطقی‌سازی و تخریب سیستم‌های متن از عوامل اصلی تحریف متن در ترجمه قمشه‌ای است و در حوزه‌های آراسته‌سازی، تخریب کمی و تخریب کیفی نیز، انحرافات اندکی از متن مبدأ به چشم می‌خورد. در مجموع، همه این مؤلفه‌ها باعث تخریب ساختاری و معنایی متن مبدأ شده است.

* استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
(نویسنده مسئول)

a.v.navid@scu.ac.ir

** دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران
*** استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبانها، دانشگاه اراک، اراک، ایران





کلیدواژه‌ها: ترجمه الهی قمشه‌ای، آنتوان برمن، سوره مریم، مؤلفه‌های ریخت‌شکنا.

استناد به مقاله:

نویدی، عبدالوحید، عموری، نعیم، گلی، حسین. (۱۴۰۲). ارزیابی ترجمه الهی قمشه‌ای بر اساس نظریه آنتوان برمن (موردپژوهی سوره مریم). فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن،

doi: 10.22034/jksl.2023.419261.1253.۱۸۳-۱۵۸،(۴)۴



۱. بیان مسئله

ترجمه یکی از فعالیت‌های مهم بشری در طول تاریخ بوده و امکان آشنایی با جوامع گوناگونی را که به زبان‌های مختلف سخن می‌گویند، فراهم ساخته است. امروزه نیز برای پیشرفت در زمینه‌های مختلف اقتصادی، علمی، فرهنگی و ادبی، ترجمه می‌تواند نقش بسیار مهمی داشته باشد. در همین راستا، قرآن کریم به‌شدت مورد توجه ایرانیان بوده و هست و ترجمه آن به زبان فارسی پیشینه‌ای بس طولانی دارد. با اینکه برخی شواهد حاکی از آن است که بخش‌هایی از قرآن در زمان پیامبر (ص) و بعد از وفات ایشان به زبان فارسی ترجمه شده، «شروع ترجمه رسمی قرآن به قرن چهارم هجری و دوران امیر نوح سامانی برمی‌گردد که بنای ترجمه قرآن را به صورت جایگذاری واژه با واژه گذاشته بود» (آذرنوش، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ۱۵).

روند ترجمه قرآن به زبان فارسی در طول تاریخ تمدن اسلامی با فراز و نشیب‌هایی ادامه یافت تا به دوران معاصر و روزگار الهی قمشه‌ای رسید که در واقع، «آغازگر گرایش به فارسی‌نویسی در میان مترجمان به شمار می‌رود» (حیدری آبروان و دیگران، ۱۳۹۹ش، ۷۵). اما با توجه به اینکه ترجمه به‌عنوان یک عمل بین‌زبانی و ارتباطی، با عیب و نقص‌هایی همراه است، خودبه‌خود، پای نقد ترجمه به میان کشیده می‌شود؛ بنابراین، با توجه به اهمیتی که نقد ترجمه‌های قرآن کریم در انتقال هرچه بهتر و کامل‌تر مضامین و معانی موجود در آیات قرآنی دارد، نگارندگان بر آن شده‌اند تا ترجمه سوره مریم از الهی قمشه‌ای را مورد بررسی و ارزیابی قرار بدهند. از سوی دیگر، برای نقد و ارزیابی ترجمه، باید مجهز به یک ابزار یا نظریه بود تا نقد هم به صورت روشمند و علمی صورت بگیرد و هم نتایج آن متقن و اطمینان‌آور باشد و هم بهتر بتوان مشکلات احتمالی را طبقه‌بندی و در نتیجه، برای رفع آن‌ها راه‌حل‌هایی عرضه کرد. در همین راستا نیز نگارندگان برای نقد و ارزیابی ترجمه الهی قمشه‌ای از سوره مریم، سراغ نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه^۱ آنتوان برمن^۲ رفته و برآنند تا با به‌کارگیری هفت مؤلفه از مؤلفه‌های این نظریه‌پرداز مشهور، برای سؤالات زیر پاسخ مناسبی بیابند:

۱. مهم‌ترین مؤلفه‌های ریخت‌شکنانه در ترجمه قمشه‌ای براساس نظریه آنتوان برمن کدامند؟

1. Tendances de formantes

2 Antoine Berman

۲. کدام‌یک از مؤلفه‌های ریخت‌شکنا در ترجمه قمشه‌ای بسامد بیشتری دارد و این مؤلفه‌ها

به چه شکل‌هایی ظهور و بروز یافته است؟

۳. میزان وفاداری مترجم در معنا و ساختار متن اصلی تا چه اندازه بوده است؟

در مورد ارزیابی و نقد ترجمه‌های قرآن کریم، پژوهش‌های زیادی به رشته تحریر درآمده

است. در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

مقاله «بررسی ساختار جمله‌حالیه در ترجمه‌های فارسی قرآن (ترجمه‌های الهی قمشه‌ای،

آیتی، بروجردی و انصاریان)» از علی عسکر کرمی و محمد رحیمی (۱۳۹۵ش). این بحث با

رویکردی تحلیلی تطبیقی، ساختار جمله‌حالیه را در چهار ترجمه مذکور بررسی کرده است.

مقاله «بررسی ترجمه‌حال منفی در قرآن کریم در چهار ترجمه معاصر (موسوی گرمارودی،

آیتی، فولادوند، الهی قمشه‌ای) از محمدجواد پورعابد، سیدناصر جابری اردکانی و نجیمه کاظمی

(۱۳۹۶ش). نگارندگان در این مقاله، شیوه‌ها و سازوکارهای مترجمان را در انتقال مفهوم حال منفی

در آیات قرآن به زبان فارسی بررسی کرده و روش‌هایی را برای ترجمه این ساختار به زبان فارسی

ارائه داده‌اند.

مقاله «نقد و بررسی ترجمه الهی قمشه‌ای و مکارم شیرازی از سوره مبارکه یوسف با تأکید بر

نظریه سطح صرفی نحوی گارسس» از مسعود اقبالی و ابراهیم نامداری (۱۳۹۷ش). نویسندگان در

این مقاله با استناد به مؤلفه‌های نظریه گارسس در سطح صرفی نحوی، ترجمه‌های فارسی قرآن

را بررسی و نقد کرده‌اند.

مقاله «تطبیق و ارزیابی ترجمه‌های قرآن کریم فولادوند و الهی قمشه‌ای بر اساس الگوی

گارسس (مطالعه موردی سوره قمر)» از محمدعلی آذرشب، معصومه ملکی و لیلا اسداللهی

(۱۳۹۸ش). همان‌طور که از عنوان مقاله برمی‌آید، نظریه گارسس در این مقاله نیز به کار گرفته

شده است.

مقاله «بررسی برابرهادهای مشتقات ماده "قرب" در ترجمه آیات قرآن کریم (مطالعه موردی

ترجمه فولادوند، آیتی، الهی قمشه‌ای و موسوی همدانی)» از فاطمه قربانی و زینب السادات حسینی

(۱۳۹۹ش). همان‌طور که از عنوان برمی‌آید، نویسندگان به بررسی و ارزیابی معادل‌های ماده

«قرب» در چهار ترجمه مذکور پرداخته‌اند.



مقاله «بررسی شیوه‌های برگردان مثنوی در چهار ترجمه قرآن کریم و قابلیت انطباق آن با ساختار دستوری زبان فارسی (مطالعه موردی ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، آیتی، خرماهی و انصاریان)» از حوریه کوکبی دانا و علی سعیدای (۱۴۰۰ش).

با بررسی پیشینه پژوهش مشخص شد که تاکنون پژوهشی پیرامون ارزیابی ترجمه الهی قمشه‌ای از سوره مریم بر اساس نظریه آنتوان برمن صورت نگرفته است؛ بنابراین، این مقاله در نوع خود، اولین و جدیدترین پژوهش در این زمینه به شمار می‌رود.

۲. معرفی الگوی آنتوان برمن

آنتوان برمن با تأثیرپذیری از فلسفه رمانتیک آلمانی و کسانی چون والتر بینامین^۱ و هانری مشونیک^۲ در حوزه ترجمه تأثیر گذاشته و گونه جدیدی از نقد را در آن پیش کشیده است. برمن که اساساً نظریه‌پردازی مبدأگراست، با طرح الگوی «گرایش‌های ریخت‌شکنانه»، به نقد آن دسته از نظریاتی پرداخت که تمام توجه خود را به زبان مقصد معطوف کرده بودند. یکی از تقسیم‌بندی‌های رایج در مورد ترجمه، تقسیم آن به ارتباطی یا معنایی است. به عبارت دیگر، «مترجم یا به خواننده توجه می‌کند و ترجمه‌ای روان در اختیار او قرار می‌دهد که به آن ترجمه ارتباطی یا مقصدگرا گفته می‌شود، یا توجه خود را معطوف به نویسنده می‌کند و تلاش دارد تا مقصود وی را بدون حذف و اضافه به خواننده منتقل کند که به آن ترجمه معنایی یا مبدأگرا گفته می‌شود» (عقیلی آشتیانی، ۱۳۸۳ش، ۸). برمن جانب زبان مبدأ را گرفته و براین باور است که «ترجمه تنها یک میانجیگری صرف نیست» (سیمون، ۲۰۱۰م، ۳)؛ بنابراین، نباید به بهانه انتقال‌پذیری، به انکار نظام غرابت اثر بیگانه دست زد و رنگ و بوی اثر اصلی را از خلال ترجمه از بین برد. در همین راستا، به طرح «گرایش‌های ریخت‌شکنانه» خود در سیزده مؤلفه می‌پردازد که ممکن است مترجم در ترجمه خود از طریق در هم شکستن ساختار متن اصلی مرتکب آن‌ها شود. این مؤلفه‌ها عبارتند از: منطقی‌سازی، شفاف‌سازی، اطناب، آراسته‌سازی، تضعیف کیفی، تضعیف کمی، همگون‌سازی، تخریب ضرب‌آهنگ متن، تخریب سیستم‌بندی متن، تخریب یا غیربومی کردن شبکه‌های زبانی بومی، تخریب عبارت‌ها و خاصه‌گی‌های زبان و امحای برهم‌نهادگی‌های زبان (احمدی، ۱۳۹۲ش، ۱).

1. Walter Benjamin
2. Henri Meschonnic

آنتوان برمن با مطرح کردن مبحث اخلاق در ترجمه، در واقع به تعریف هدف ترجمه می‌پردازد. به باور او، ترجمه، نوشتن و منتقل کردن است؛ اما این نگارش و انتقال، تنها در سایه هدف اخلاقی حاکم بر ترجمه معنا می‌یابد که همانا قول دیگری به‌عنوان دیگری است. البته نظریه پردازان دیگری هم هستند که مفهوم امان‌تداری را عنصر اساسی ترجمه می‌دانند (الشیخ، ۲۰۱۰، م، ۱۴۵؛ أمطوش، ۲۰۱۴، م، ۲۳۴). به‌هرحال، با کاربست نظریه وی می‌توان میزان وفاداری مترجم به متن مبدأ را به دست آورد. با اینکه این نظریه یکی از کاربردی‌ترین نظریه‌ها برای سنجش متون ادبی است، اما با توجه به تفاوت‌های فرهنگی اجتماعی و گفتمانی، پایبندی به عقیده برمن در تمامی این موارد بسیار دشوار است (مهدی‌پور، ۱۳۸۹، ش، ۶۳)؛ از این‌رو، پاره‌ای از مؤلفه‌های الگوی برمن در عمل قابلیت پیاده‌شدن ندارند. در ادامه و در خلال بررسی تطبیقی نظریه، فقط به بررسی هفت مؤلفه‌ای خواهیم پرداخت که در ترجمه سوره مریم ظهور و بروز بیشتری دارد.

۳. ارزیابی ترجمه فارسی الهی قمشه‌ای

۳-۱. منطقی‌سازی^۱

منظور برمن از منطقی‌سازی، ایجاد تغییر در ساختار نحوی و چیزی مانند جابه‌جا کردن و تغییر مکان یا حذف نشانه‌های سجاوندی است (برمن، ۲۰۱۰، م، ۷۴). مترجم در این مؤلفه، با توجه به نظام گفتمان زبان مقصد، جملات و زنجیره آن‌ها را بازتولید و مرتب می‌کند. به‌عنوان مثال، «مترجم برای جملاتی که در متن مبدأ فعل ندارند فعل می‌آورد، جملات بلند را کوتاه می‌کند و به اصطلاح، جملات را می‌شکند یا جملات معترضه را جابه‌جا یا اضافه و کم می‌کند. درحقیقت، برمن فرآیند منطقی‌سازی را تحریفی در متن اصلی قلمداد می‌کند» (مهدی‌پور، ۱۳۸۹، ش، ۳). این مؤلفه، به‌عنوان یکی از عوامل اصلی تحریف متن مبدأ، از بسامد بالایی در ترجمه الهی قمشه‌ای برخوردار است؛ مانند آیه زیر:

«فَأَمَّا تَرِيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي...» (مریم: ۲۶): هرکس از جنس بشر را که ببینی [به اشاره]

با او بگو ...

متن اصلی، دچار منطقی‌سازی شده و در نتیجه، ساخت آن به هم خورده است. «إمّا»، در اصل

1. Rationalisation



از «ان» شرطیه و «ما»ی زائده تشکیل شده (طنطاوی، ۱۹۸۸م، ج ۹، ۳۱) و معادل آن در زبان فارسی، «اگر» است. مترجم می‌توانست مانند سایر مترجمان، از واژه «اگر» استفاده کند؛ بدون اینکه به معنا و مفهوم متن، آسیبی برسد. به‌عنوان مثال، فولادوند برای این ساختار، ترجمه‌ای نزدیک به متن مبدأ به دست داده است: «پس اگر کسی از آدمیان را دیدی، بگو...»

از دیگر نمونه‌ها در ترجمه الهی قمشه‌ای می‌توان به آیه ۴۲ اشاره کرد: «يَا اَبْتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ» (مریم: ۴۲): ای پدر، چرا بتی جماد را که چشم و گوش [وحس و هوشی] ندارد پرستش می‌کنی.

در این آیه، دو فعل «يَسْمَعُ» و «يُبْصِرُ» به صورت اسمی (چشم و گوش) ترجمه شده است؛ درحالی‌که فعل و اسم از نظر دلالت با هم تفاوت دارند. در بخش مربوط به تخریب سیستم‌های متن به این موضوع اشاره خواهد شد.

از دیگر نمونه‌های واضح منطقی‌سازی، آیه ۴۳ است:

«يَا اَبْتِ اِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي اَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا» (مریم: ۴۳): ای پدر، مرا [از وحی خدا] علمی آموختند که تو را آن علم نیاموخته‌اند؛ پس تو مرا پیروی کن تا به راه راست هدایت کنم.

ساختار زبان عربی، در ترجمه فارسی تخریب شده و مترجم دست به منطقی‌سازی و به تبع آن شفاف‌سازی زده است. در عبارت «قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا»، «ما»ی موصوله فاعل فعل «جاءنی» است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ۱۰۷) و ترجمه عبارت بدین شکل است: «چیزی از علم به من رسیده است». اما مترجم «ما»ی موصوله را در ترجمه نیاورده و واژه «علم» را که مجرور به «مِن» است، به‌عنوان فاعل قرار داده و فعل «جاءنی» را به «آموختند» ترجمه کرده است. نزدیک‌ترین معادل برای این عبارت قرآنی، ترجمه خرماشاهی است: «از علم [وحی] چیزی به من رسیده است». عبارت «لَمْ يَأْتِكَ» نیز به معنای «به تو نرسید» است؛ اما با مراجعه به ترجمه، می‌بینیم که به صورت «تو را آن علم نیاموخته‌اند»، معادل‌یابی شده است. همین موضوع در ترجمه «أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا» نیز صدق می‌کند. فعل «أهد» که دومفعولی است (الدعاس و دیگران، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ۲۴۴)، به صورت یک‌مفعولی ترجمه شده و مفعول اول به‌عنوان مضاف‌الیه مفعول دوم آمده است. ضمن اینکه مترجم واژه «صراطا» را که نکره است، به صورت معرفه ترجمه کرده است:

«با توجه به اینکه پدر ابراهیم ندانسته راه غیر هموار را پیموده و از این راه غافل بوده، کلمه «صراط» به صورت نکره آمده نه معرفه. گویا ابراهیم به پدر خود می‌گوید: چون تو مجبور هستی راهی را طی کنی، پس از روی نادانی، راه غیر مستقیم را طی مکن و از من پیروی کن تا تو را به راهی که مستقیم است هدایت کنم؛ چون من به این راه، علم دارم (الطباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ۵۷). اما همان‌طور که می‌بینیم، مترجم این موضوع را نادیده گرفته و «صراط» را به صورت معرفه ترجمه کرده است. ترجمه کلمه «صراط» به صورت معرفه نشان می‌دهد که پدر ابراهیم این راه را می‌شناخته و عمداً از آن غفلت ورزیده است؛ در حالی که او ندانسته و بی‌آنکه علمی به این راه داشته باشد، آن را انتخاب کرده بود. با مراجعه به ترجمه سایر مترجمان چون خرمشاهی و فولادوند و انصاریان می‌بینیم که آن‌ها ترجمه‌ای نزدیک به متن مبدأ به دست داده و ترکیب «صِراطاً سَوِيّاً» را به صورت نکره (راهی راست) ترجمه کرده‌اند.

در آیه ۴۸ نیز منطقی‌سازی به چشم می‌خورد:

«عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا» (مریم: ۴۸): و امیدوارم که چون او را بخوانم از درگاه لطفش

محروم نمانم [و مرا از شر مشرکان حفظ کند].

در این ترجمه، علاوه بر اطناب و شفاف‌سازی، ساخت واژه‌ها و جمله‌ها نیز دچار تغییر شده است. در عبارت «دُعَاءِ رَبِّي» (خواندن پروردگام)، مصدر به صورت فعل و مضاف‌الیه به صورت مفعول ترجمه شده است. از سوی دیگر، «شَقِيًّا» که خبر کان است و باید به صورت وصفی ترجمه شود، به صورت جمله فعلیه ترجمه شده است. در واقع، مترجم متن اصلی را که یک جمله بیشتر ندارد، به دو جمله شرط و جواب شرط تبدیل کرده و از این طریق، دست به منطقی‌سازی و به دنبال آن اطناب زده است. فولادوند ترجمه‌ای نزدیک به متن مبدأ ارائه داده است: «امیدوارم که در خواندن پروردگام ناامید نباشم». ترجمه خرمشاهی نیز از نظر برمن ترجمه‌امینی به‌شمار می‌رود: «باشد که در دعای پروردگام سخت دل نباشم».

نمونه‌های فراوان دیگری در ترجمه وجود دارد که در حوزه منطقی‌سازی است. در موارد زیادی، اسم‌ها به صورت فعل و جملات اسمی بدون فعل، به صورت جملات فعلی ترجمه شده‌اند؛ مانند نمونه‌هایی که در جدول زیر آمده است:



جدول (۲): نمونه‌هایی از منطقی‌سازی‌های صورت گرفته در ترجمه

ترجمه فارسی	متن عربی
در این آیات، پروردگار تو از رحمتش بر بنده خاص خود زکریا سخن می‌گوید.	ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا
و با وجود این، من از دعا به درگاه کرم تو خود را هرگز محروم ندانسته‌ام.	وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا
که او وارث من و همه آل یعقوب باشد.	بِرَبِّي وَبِرِثٍ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ
از هیچ و معدوم صرف بودن	وَلَمْ تَكْ سَيِّئًا
به احدی ستم نکرد و معصیت خدا را مرتکب نگردید.	جَبَّارًا عَصِيًّا
فرزند داشتن	أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا
و به خصومت آن‌ها برخیزند.	وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ صِدْدًا
کافران (غنی و متکبر) به مؤمنان	الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا
به‌زانو درافتند - به‌زانو درآیند.	جِيثًا
فراموش نخواهد کرد	نَسِيًّا
روزی آن‌ها به آن‌ها می‌رسد	وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ
به‌انجام می‌رسد.	مَأْتِيًّا

با توجه به تفاوتی که میان دلالت اسم و فعل و نیز جملات اسمیه و جملات فعلیه وجود دارد، این نوع تغییر می‌تواند سبب کاهش یا افزایش معنایی متن اصلی شود.

۴-۲. شفاف‌سازی^۱

یکی دیگر از عوامل تحریف متن اصلی، شفاف‌سازی است. این عامل، بیانگر مسائلی است که در متن واضح نیست یا به تعبیر دیگر، پنهان و سربسته بیان شده و نویسنده قصد آشکار ساختن آن‌ها را ندارد (برمن، ۲۰۱۰م، ۷۸). درحقیقت، شفاف‌سازی «روشنگری در سطح معنا و منطقی‌سازی روشنگری در سطح ساختار نحوی» است (مهدی‌پور، ۱۳۸۹ش، ۵۹). درباره خوب یا بد بودن شفاف‌سازی، برمن بر این باور است که «بهتر است خصوصیات، اصالت و غرابت متن اصلی حفظ شود. وی باره هرگونه توضیح اضافه (شفاف‌سازی)، معتقد است که خلایقیت در

1. Clarification

ترجمه بایستی در خدمت بازنویسی متن اصلی به زبان دیگر قرار گیرد، نه ارائه ترجمه‌ای واضح و شفاف» (کریمیان و اصلانی، ۱۳۹۰ ش، ۱۲۵). شفاف‌سازی نیز از مؤلفه‌های پربسامد در ترجمه قمشه‌ای به شمار می‌رود. این عامل در بیشتر موارد، میان دو پراتنز قرار گرفته و در مواردی نیز، بدون اینکه داخل پراتنز قرار بگیرد، در ترجمه به کار رفته است. نکته قابل ذکر اینکه در بسیاری موارد، نیازی به شفاف‌سازی نبوده و وجود آن‌ها تنها حجم خام ترجمه را زیاد کرده است. در ادامه به برخی از مصادیق آن اشاره می‌شود:

«إِذْ قَالَ لِأَيِّهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ» (مریم: ۴۲): هنگامی که با پدر خود (یعنی عموی خویش آزر) گفت: ای پدر، چرا بتی جماد را که چشم و گوش (و حس و هوشی) ندارد... پرستش می‌کنی؟

مترجم با آوردن عبارت «یعنی عموی خویش آزر» و «بتی جماد» دست به شفاف‌سازی زده است. عبارت «بتی جماد» در واقع معادل «ما»ی موصوله است که در زبان عربی بر ابهام دلالت دارد؛ اما مترجم با جایگزینی «بتی جماد» ابهام را زدوده و آن را روشن کرده است. بهترین معادل برای ترجمه این آیه طبق معیار برمن، ترجمه‌ای است که خرمشاهی به دست داده است: «آنگاه که به پدرش گفت: پدرجان، چرا چیزی را می‌پرستی که نمی‌بیند و نمی‌شنود و به حال تو سودی ندارد؟!»

همین امر در ترجمه این آیه نیز صدق می‌کند:

«وَأَعْتَزِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (مریم: ۴۸): من از شما و بتانی که به جای خدا می‌پرستید دوری کردم.

در اینجا، مترجم از «بتانی» به عنوان معادل «ما» بهره برده است.

از دیگر موارد شفاف‌سازی در ترجمه، این آیه است: «هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (مریم: ۳۶): راه راست همین راه خداپرستی است. مترجم عبارت «خداپرستی» را معادل «هذا» قرار داده و دست به شفاف‌سازی زده است؛ اما مهم‌تر از این شفاف‌سازی، منطقی‌سازی و تخریب ساخت متن مبدأ است. توضیح اینکه، ترجمه به شکلی آمده که بیانگر حصر است؛ در حالی که در متن اصلی حصری وجود ندارد؛ ساخت دستوری آیه نیز رعایت نشده است. «هذا» مبتدا و «صراط» خبر و «مستقیم» صفت است؛ اما این ترتیب، در ترجمه برعکس شده و از ترجمه این‌گونه به



ذهن متبادر می‌شود که راه راست: «صراط مستقیم» مبتداست و راه خداپرستی «هذا» خبر است. انصاریان همین عبارت را بدین شکل ترجمه کرده است: «این، راهی راست است» که ترجمه‌ای نزدیک به متن مبدأ است.

از دیگر نمونه‌های این امر، آیه ۵۸ است که هم شفاف‌سازی و اطناب در آن دیده می‌شود و هم تخریب سیستم نحوی زبان مبدأ:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا» (مریم: ۵۸): اینان (که از زکریا تا ادریس اوصافشان یاد شد) همان رسولانی هستند که خدا از میان همه اولاد آدم و اولاد آنان که با نوح در کشتی نشانیدیم و اولاد ابراهیم و یعقوب و دیگر کسان که هدایت کرده و برگزیدیم، آن‌ها را به لطف و انعام خود مخصوص گردانید (و حال آن‌ها در بندگی چنان است) که هرگاه آیات خدای رحمن بر آن‌ها تلاوت شود، با گریه (شوق و محبت) روی اخلاص بر خاک نهند.

دلایل مختلفی برای طولانی شدن ترجمه وجود دارد؛ از جمله شفاف‌سازی، منطقی‌سازی، اطناب و تخریب سیستم‌های متنی و این‌ها همه سبب طولانی‌تر شدن ترجمه نسبت به متن مبدأ شده است. مترجم در این قسم اخیر، دست به آراسته‌سازی نیز زده است که در بخش بعدی توضیح آن خواهد آمد. بی‌شک، اگر تمام مواردی را که طبق نظر برمن، باعث شکسته شدن ریخت متن مبدأ می‌شود از ترجمه حذف کنیم، ترجمه زیر به دست می‌آید که به مراتب، وفادارتر به متن اصلی است:

اینان کسانی هستند از پیامبران که خداوند به آن‌ها نعمت داد، از نسل آدم، از کسانی که با نوح سوار کشتی کردیم، از نسل ابراهیم و یعقوب، از کسانی که هدایت کرده و برگزیدیم. اگر آیات خدای رحمن بر آنها تلاوت شود، سجده‌کنان و گریه‌کنان به خاک می‌افتند).

با بررسی شمارش کلمات موجود در متن مترجم و متن پیشنهادی، مشخص می‌شود که تعداد کلمات متن مترجم ۷۶ کلمه و متن پیشنهادی ۴۷ کلمه است؛ اختلافی فاحش که اگر در تمام ترجمه پیاده شود، هم از حجم خام کم می‌شود و هم به متن اصلی نزدیک‌تر می‌گردد. مترجم در چند مورد به شفاف‌سازی دست زده است؛ از جمله کلمات «أُولَئِكَ، الَّذِينَ، مِمَّنْ حَمَلْنَا» که

به ترتیب از معادل‌های «اینان که از زکریا تا ادريس اوصافشان ياد شد، رسولانی، اولاد آنان» استفاده کرده است. مترجم در عبارت «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ»، دست به منطقی سازی و تخریب سیستم‌های متنی زده است؛ زیرا وی از معادل «اینان همان رسولانی هستند» استفاده کرده است. در این ترجمه حصری دیده می‌شود که در متن مبدأ وجود ندارد. اگر بخواهیم متن ترجمه را در عربی معادل‌یابی کنیم، بدین شکل می‌شود: «أُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ»؛ براین اساس، مترجم ضمن درهم‌شکستن ریخت متن اصلی، بر معنایی تأکید کرده است که در متن اصلی وجود ندارد.

۴-۳- اطناب^۱

اطناب مفصل کردن کلام و اضافاتی است که چیزی به متن نمی‌افزاید و تنها حجم خام آن را افزایش می‌دهد (معایش، ۲۰۰۸م، ۶۴). پرمن اطناب را تا حدود زیادی نتیجه دو گرایش منطقی سازی و شفاف سازی می‌داند (پرمن، ۲۰۱۰م، ۷۹). اطناب یعنی «ادای مقصود با عباراتی بیشتر از عبارات مألوف» (جرجانی، ۱۹۸۳م، ۳۰؛ وهبه و دیگران، ۱۹۸۴م، ۴۹). از مهم‌ترین نمونه‌های اطناب که در ترجمه بسامد بالایی دارد، استفاده از واژگان مترادف در سطح کلمه و جمله است. مترادفات از نوع کلمه مانند موارد زیر:

جدول ۳: نمونه‌هایی از اطناب واژگانی

نازا و عقیم	پسندیده و صالح	همنام و همانند	هیچ و معدوم صرف
قهر و عذاب	مخالفت و عصیان	غم و حسرت	بسیار پاکیزه و پاکسیرت
پاکی و پارسایی	رسول و پیغمبر	ستمکار و شقی	رحمت و مهربانی
محتجب و پنهان	خداترس و باتقوا	عتوّ و سرکشی	گمراهی و ضلالت
لطف و انعام	مفاخرت و غرور	نعمت و ثروت	مشارکت و مساعدت
صبر و تحمل	بی‌کس و تنها	عزت و احترام	هیچ محض و معدوم صرف
کفر و ضلالت	زشت و منکر	وهم و خیالات	استهزا و مسخره
مثل و مانند	مال و متاع	سهل و آسان	لطف و مرحمت
نشانه و حجت	حزن و اندوه	شک و ریب	منفرد و تنها
حق و صواب	لطف و رحمت	یار و یاور	

گاهی اوقات این ترادف از سطح واژه عبور کرده و جملات را نیز شامل شده است:

1. Allongement



جدول ۴: نمونه‌هایی از اطناب جمله‌ای

خلف صالح نباشند و راه باطل پویند.	با مردم تکلم نکنی و بر سخن قادر نباشی.
مقام او را بلند و مرتبه‌اش را رفیع گردانید.	از قبر بیرون آورده و زنده خواهند کرد.

در ادامه به برخی از این نمونه‌ها در ترجمه قمشه‌ای و مقایسه آن‌ها با متن اصلی اشاره می‌شود:

«وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِي مِنْ وِرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» (مریم: ۵): و من از این وارثان کنونی (که پسرعموهای من هستند) برای پس از خود بیمناکم (مبادا که پس از من در مال و مقام خلف صالح نباشند و راه باطل پویند) و زوجه من هم نازا و عقیم است. تواز لطف خاص خود فرزندى به من عطا فرما).

متن مبدأ در تمام مواردی که زیر آن‌ها خط کشیده شده، به دلیل اطناب در هم شکسته شده است. اگر تمام این اطناب‌ها را از متن فارسی حذف کنیم، به معنای مورد نظر آیه، هیچ لطمه‌ای وارد نخواهد شد.

نمونه دیگر آیه زیر است:

«ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ» (مریم: ۳۴): این است (قضیه) عیسی بن مریم که مردم در امر خلقتش شک و ریب دارند. اکنون به سخن حق و صواب حقیقت حالش بیان گردید.

علاوه بر شفاف‌سازی‌ای صورت گرفته در ترجمه، مترجم دست به اطنابی زده است که نیازی به آن احساس نمی‌شود. باید دید علت این اطاله و اطنابی مترجم در این آیه چیست؟ به نظر می‌رسد یکی از دلایل آن، ساختار دستوری «قَوْلَ الْحَقِّ» باشد. مفسران در اعراب کلمه «قَوْلَ» دچار اختلاف شده‌اند؛ برخی آن را مفعول مطلق برای فعل محذوف دانسته‌اند؛ به تقدیر «أَقُولُ قَوْلَ الْحَقِّ» یا «قُلْتُ قَوْلَ الْحَقِّ». برخی نیز آن را مصدر مؤکدی در نظر گرفته‌اند که جمله پیش از خود یعنی «ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» را مورد تأکید قرار می‌دهد (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ۱۰۲). زمخشری آن را مفعول برای فعل محذوف «أمدح» در نظر گرفته است (همان، ج ۶، ۱۰۲). بهتر است «قول» را مصدر مؤکدی در نظر بگیریم که بر جمله قبل از خود تأکید می‌کند؛ به این معنا که این خبرهایی که پیرامون عیسی پسر مریم آمده است، عین حق و حقیقت است و تنها درباره او صدق می‌کند و فقط اوست که در این دنیا و بدون اینکه مادرش با کسی تماس داشته باشد به



دنیا آمده است؛ براین اساس، می‌توان ترجمه‌ایه را بدین شکل آورد: «این است عیسی پسر مریم؛ حقیقتی که در آن شک می‌کنند»؛ بنابراین، اگر به ساختار دستوری زبان عربی توجه می‌شد، نیازی به این همه اطناب و شرح نبود.

از دیگر موارد اطناب، آیه ۳۹ است:

«وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (مریم: ۳۹): و (ای رسول ما)، امت را از روز غم و حسرت (یعنی روز مرگ و قیامت) بترسان که آن روز دیگر کارشان گذشته است و آن‌ها سخت از آن روز غافلند و به آن ایمان نمی‌آورند.

عبارت «يَوْمَ الْحَسْرَةِ» به «روز غم و حسرت» ترجمه شده است. عبارت‌های «فی غفلة» و «لا يؤمنون» بدون قید در آخر آیه آمده است؛ اما در ترجمه، محدود به روز قیامت و در نتیجه، از شمولیت این دو عبارت کاسته شده است.

نمونه دیگر آیه «وَنَرِيثُهَا مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا» (مریم: ۸۰): و آنچه (از مال و متاع و فرزند) که (به مفاخرت و غرور دائم) در گفتار داشت ما وارث آن شویم و او بی‌کس و تنها به جانب ما بازآید. در ترجمه این متن کوتاه و واضح عربی، انواعی از عناصر ریخت‌شکنا و وجود دارد که در صورت حذف، هیچ لطمه‌ای به معنا وارد نمی‌شود. با مراجعه به ترجمه فولادوند، می‌بینیم که وی ترجمه‌ای نزدیک به متن اصلی به دست داده است: «و آنچه را می‌گوید از او به ارث می‌بریم و تنها به سوی ما خواهد آمد».

غیر از تمایل مترجم به ارائه دو یا چند معادل همزمان برای یک واژه، در برخی موارد، خود جملات فارسی هم به نوعی، ترجمه‌ای تفسیری از متن اصلی است. گاهی اوقات اطناب به دلیل ترادف نیست؛ بلکه مترجم از نزد خود چیزی را به متن می‌افزاید که در متن اصلی معادلی ندارد؛ مانند آیه:

«يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا» (مریم: ۴۵): ای پدر، از آن سخت می‌ترسم که از خدای مهربان بر تو قهر و عذاب رسد و (به دوزخ) با شیطان یار و یاور باشی.

کلمه «سخت» معادلی در متن اصلی ندارد. اگر بخواهیم عبارت «از آن سخت می‌ترسم» را به عربی برگردانیم، عبارت «أخافُ خوفًا شديدًا أن...» معادل آن می‌شود؛ اما در متن مبدأ فقط واژه



«أخاف» آمده است. ناگفته پیداست که در ترکیب‌های «قهر و عذاب» و «یار و یاور» و «به دوزخ» اطناب وجود دارد. این دست اطناب‌ها که هیچ معادلی در متن اصلی ندارد، در ترجمه، زیاد مورد استفاده قرار گرفته شده است؛ مانند نمونه‌هایی که در جدول زیر آمده است:

جدول ۵: نمونه‌هایی از اطناب‌های بدون معادل در ترجمه الهی قمشه‌ای

متن عربی	فارسی	متن عربی	فارسی
عَبْدَهُ زَكْرِيَّا	بنده خاص خود زکریا	نِدَاءٌ خَفِيًّا	پنهانی و از صمیم قلب
بِدُعَائِكَ	از دعا به درگاه کرم تو	مِنْ لَدُنْكَ	از لطف خاص خود
مِنْ آلِ يَعْقُوبَ	همه آل یعقوب	مِنَ الْكَبِيرِ	از شدت پیری
عَلَى هَيْئٍ	برای من بسیار آسان	أَنْ سَبَّحُوا	به تسبیح و نماز قیام کنید
مِنْ لَدُنَّا	به لطف خاص خود	مَرْيَمَ	احوال مریم
عَبْدُ اللَّهِ	بنده خاص خدا	وَالسَّلَامُ	سلام حق
الله	خدای یکتا	هُمْ فِي غَفْلَةٍ	آنها سخت از آن روز غافلند
آلِهَةً	خدایان باطل	آيَةٍ	به پیشگاه حضرتش حضور می‌یابند
مِنْ قُرْنٍ	اقوامی از اهل عناد	-	-

۴-۴. آراسته‌سازی^۱

آراسته‌سازی یعنی اینکه ترجمه، زیباتر از متن اصلی آورده شود (برمن، ۲۰۱۰م، ۸۲). این مؤلفه در ترجمه فارسی برخی از آیات به‌کار رفته است؛ مانند آیه ۴:

«قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» (مریم: ۴):

عرض کرد که پروردگارا، استخوان من سست گشت و فروغ پیری بر سرم بتافت و با وجود این، من از دعا به درگاه کرم تو خود را هرگز محروم ندانسته‌ام.

دو عبارت «عرض کرد» و «دعا به درگاه کرم تو»، در راستای آراسته‌سازی متن آمده است. در عبارت «درگاه کرم» تصویری وجود دارد که در متن اصلی یافت نمی‌شود. «درگاه کرم» از نوع تشبیه اضافی است و در آن «کرم» به «درگاه» تشبیه شده است؛ درحالی‌که در متن آیه چنین تصویری

1. Ennoblement

وجود ندارد. ممکن است گمان شود که عبارت «فروغ پیری بر سرم بتافت» نوعی آراسته‌سازی است؛ اما این عبارت کاملاً در راستای متن اصلی به کار رفته و به گونه‌ای، مجاز موجود در متن اصلی را به مخاطب فارسی‌زبان منتقل کرده است.

در آیه ۲۳ نیز مترجم به‌درستی و در راستای متن اصلی، دست به آراسته‌سازی زده است:

«فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًا مُنْسِيًا»

(مریم: ۲۳): آن‌گاه درد زاییدن او را به کنار درخت خرمایی کشانید (و از شدت حزن و اندوه با خود)

گفت: ای کاش من از این پیش مرده بودم و از صفحه‌عالم به‌کلی نامم فراموش شده بود.

انتخاب عبارت «از صفحه‌عالم به‌کلی نامم فراموش شده بود» که در آن نوعی آراسته‌سازی

وجود دارد، در راستای متن اصلی آمده است. مترجم برای جبران موسیقی موجود در سطح آوایی،

از این عبارت ادبی و زیبا استفاده کرده است.

نمونه دیگر آیه زیر است:

«إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا» (مریم: ۵۸): که هرگاه آیات خدای

رحمن بر آن‌ها تلاوت شود با گریه (شوق و محبت)، روی اخلاص بر خاک نهند.

در عبارت‌های «گریه شوق و محبت» و «روی اخلاص»، دو استعاره وجود دارد که در متن

اصلی یافت نمی‌شود. مترجم به دو واژه «شوق» و «اخلاص» صفات انسانی بخشیده و آن‌ها را به

یک انسان تشبیه و به قول برمن، ساخت متن اصلی را تخریب کرده است. بهترین معادل برای

عبارت فوق، ترجمه فولادوند (سجده‌کنان و گریه‌کنان به خاک می‌افتادند) یا ترجمه انصاریان

(سجده‌کنان و گریان به رو می‌افتادند) است.

۴-۵. تضعیف کیفی متن^۱

این نوع تحریف در الگوی برمن، جایگزین کردن کلمات و اصطلاحات و جملات با کلمات و

اصطلاحات و جملاتی است که از لحاظ غنای معنایی و آوایی و طنین کلمات، در سطح زبان مبدأ

نیستند (برمن، ۲۰۱۰م، ۸۲). این نوع تحریف، یکی از سخت‌ترین مسائل موجود در کار ترجمه

است. هر زبانی با توجه به ساختار و آوای موجود در خود، کلمات و بازی‌های کلامی

1. Appauvrissement qualitatif



ویژه‌ای با بار معنایی و تصویرسازی خاص دارد و برگردان آن‌ها غالباً بسیار دشوار است. گاه شاید بتوان با شباهت‌های آوایی آن‌ها مانور داد، اما همواره چنین امکانی وجود ندارد (بیکر، ۲۰۱۰م، ۲۹۱). از نمونه‌های تضعیف کیفی، آیه ۵ است:

«وَأِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» (مریم: ۵): و من از این وارثان کنونی (که پسر عموهای من هستند) برای پس از خود بیمناکم (مبادا که پس از من در مال و مقامم خلف صالح نباشند و راه باطل پویند) و زوجه من هم نازا و عقیم است. تواز لطف خاص خود فرزندى به من عطا فرما.

ترجمه، فاقد آن غنای آوایی است که در متن اصلی وجود دارد. به موسیقی برخاسته از ادای کلمات «اِنِّي» و «وَرَائِي» و «امْرَأَتِي» و «لِي» توجه کنید. این آیه از زبان زکریا بیان شده و بیانگر وضعیت روحی و اندوه فراوان اوست. او برای انتقال هرچه بهتر اندوه خود، به این ترفند آوایی متوسل شده و گویی در حرکت بلند «ای» که در انتهای این کلمات آمده، فرصتی برای بیان اندوه و آه و ناله‌های خود یافته؛ امری که در ترجمه نادیده گرفته شده است. البته در این مورد، ایرادی بر مترجم محترم نیست؛ زیرا این امر بیشتر به ساختارهای یک زبان برمی‌گردد که یکی از سخت‌ترین مسائل موجود در کار ترجمه است.

در آیه ۲۶ نیز تخریب کیفی دیده می‌شود:

«فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا» (مریم: ۲۶): پس (از این رطب) تناول کن و (از این چشمه آب) بیاشام و چشم خود (به عیسی) روشن دار. موسیقی برخاسته از صدای «ای» در آخر کلمات «فَكُلِي»، «اشْرَبِي» و «قَرِّي» که بیانگر راحتی و امنیت است، در ترجمه منتقل نشده است.

۴-۶. تضعیف کمی متن^۱

این گرایش، به کاسته شدن تعداد کلمات اشاره دارد. در این گرایش، مترجم دست به کاستن دال‌ها می‌زند؛ بدون اینکه توجهی برای آوردن یک دال و حذف دال دیگری ارائه دهد (برمن، ۲۰۱۰م، ۸۳). از نمونه‌های آن می‌توان به این آیه اشاره کرد:

1. Appauvrissement quantitative

«وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» (مریم: ۴): و با وجود این من از دعا به درگاه کرم تو خود را هرگز

محروم ندانسته‌ام.

در این عبارت، منادای «رب» در ترجمه نیامده است. یا مانند آیه:

«وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (مریم: ۳۶): خدای یکتا پروردگار من و

شماست. او را پرستید که راه راست همین راه خداپرستی است.

در این آیه نیز، واژه «رب» و حرف «فاء» در عبارت «فَأَعْبُدُوهُ» ترجمه نشده است. یا مانند آیه:

«يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ» (مریم: ۴۳): ای پدر، مرا (از وحی خدا) علمی

آموختند که تو را آن علم نیاموخته‌اند.

حرف تحقیق «قد»، حرف جرّ «من» و «ما»ی موصوله که فاعل فعل است ترجمه نشده‌اند. یا مانند آیه:

«لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا» (مریم: ۹۴): محققاً او به شماره همه موجودات کاملاً آگاه است.

در آیه فوق، دو فعل «أَحْصَاهُمْ» و «عَدَّهُمْ» در ترجمه به صورت اسم، یعنی «شماره»، ترجمه

شده است. این نوع تغییر ساختاری و کاهش واژگانی، سبب از دست رفتن بخشی از بار معنایی

متن شده است. باید توجه کرد که حذف دال‌ها بدون در نظر گرفتن مقصود نویسنده موجب

تخریب متن می‌شود و این همان تحریفی است که برمن از آن به عنوان تضعیف کمی یاد

می‌کند. فعل «عَدَّهُمْ» در اینجا بر فراگیری و اهمیت موضوع تأکید دارد و حذف معادل آن در

ترجمه به این موضوع آسیب می‌رساند. نزدیک‌ترین معادل برای این آیه، ترجمه فولادوند است:

«و یقیناً آن‌ها را به حساب آورده و به دقت شماره کرده است.»

۴-۷- تخریب سیستم‌بندی‌های متن^۱

رویکرد تخریب سیستم زبانی بیشتر جنبه دستوری دارد و نوع جملات و ترکیبات به کاررفته و زمان

افعال را در برمی‌گیرد. استفاده از منطقی‌سازی، شفاف‌سازی، اطناب یا هر نوع تغییری که باعث

تغییر در مفهوم جمله شود، این سیستم زبانی را به هم می‌ریزد (برمن، ۲۰۱۰، م، ۸۷). از نمونه‌های

آن می‌توان به آیه ۶۵ اشاره کرد:

«فَاعْبُدُوهُ وَأَصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ» (مریم: ۶۵): پس باید همان خدای یکتا را پرستش کنی و البته در راه

بندگی او صبر و تحمل کن.

1. Destruction des systé matismes



«اعْبُدْ» فعل امر است و باید به صورت دستوری ترجمه شود؛ اما در ترجمه، به صورت مضارع التزامی آمده است. مثال دیگر آیه ۷۵ است:

«قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا» (مریم: ۷۵): بگو که هر کس که به راه کفر و ضلالت رفت، خدای مهربان به او مهلت می دهد تا آن ساعت که وعده عذاب را به چشم خود ببیند که یا عذاب (قتل و اسیری) چشد یا ساعت قیامت وی را فرارسد؛ پس کافران به زودی خواهند دانست که (از مؤمن و کافر) کدام یک روزگارش بدتر و سپاهش ضعیف تر است! در این آیه، با انواع مختلفی از گرایش های ریخت شکنانه روبه رو هستیم؛ از جمله:

۱. تخریب معنایی و دستوری فعل «كَانَ» که در این سیاق و بافت، بر زمان آینده دلالت دارد؛ اما در ترجمه به صورت ماضی آمده است. از نظر معنایی نیز به جای فعل «باشد»، از واژه «رفت» استفاده شده است.

۲. تخریب دستوری و معنایی واژه «مَدًّا» که مفعول مطلق تأکیدی است؛ اما در ترجمه نادیده گرفته شده است.

۳. تخریب فعل «تُوعَدُونَ» که مضارع مجهول است و باید به صورت «وعده داده می شوند» ترجمه شود؛ اما از معادل اسمی (وعده) استفاده شده است.

۴. تخریب ساخت دستوری و معنایی «ما»، «ما» در اینجا موصوله است و «موصولات ذاتاً مبهمند و ابهام آن ها معمولاً به وسیله جمله صله برطرف می شود» (ابن بعیش، ۲۰۰۱م، ج ۲، ۳۷۲)؛ اما این ابهام از ترجمه زدوده و به نوعی، سیستم معنایی و زیرین متن تخریب شده است. خداوند از آوردن «ما» در اینجا هدفی داشته است؛ ابتدا آن ها را تهدید کرده و خود این مسئله باعث کنجکاوی و کنکاش ذهن است که خداوند ممکن است آن ها را به چه چیزی وعده داده باشد؛ سپس در ادامه، عبارت «العَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ» را می آورد و از این ابهام پرده برمی دارد؛ اما آمدن عبارت «وعده عذاب» در همان ابتدای ترجمه، ابهام آغازین را از بین برده است؛ ضمن اینکه، از نظر معنایی هم نمی تواند درست باشد؛ زیرا خداوند آن ها را فقط به عذاب وعده نداد؛ بلکه به طور کلی و مبهم آن ها را تهدید کرد و به چیزی وعده داد. آیا این وعده فقط عذاب بوده

است؟ مسلماً خیر؛ چون واژه «الساعة» با حرف «أو» به واژه «العذاب» عطف شده است. مراد این است که خداوند آن‌ها را یا به عذاب یا به قیامت وعده می‌دهد.

۵. تخریب ساخت دستوری واژه «العذاب». «العذاب» در اینجا بدل از واژه «ما» در جمله «ما یوعدون» است (النحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ۱۹۲؛ درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ۱۴۳)؛ اما در ترجمه، به عنوان مفعول برای فعل «چشیدن» ترجمه شده است.

۶. تخریب معنایی و دستوری عبارت «شَرُّ مکاناً» که مترجم از معادل «روزگارش بدتر» برای آن استفاده کرده است. «مکاناً» در اینجا به معنای مرتبه و جایگاه است؛ اما به «روزگار» ترجمه و به ضمیری اضافه شده است که در متن اصلی وجود ندارد. در این عبارت، هر دو تمییز «مکاناً» و «جنداً» تمییز منقول از مبتدا هستند و در ترجمه می‌توان آن‌ها را در جایگاه مبتدا قرار داد و ترجمه کرد.

۷- تخریب معنایی و دستوری عبارت «أضعف جنداً» که برای آن از معادل «سپاهش بدتر» استفاده شده است.

۸- اضافه شدن کلماتی که در متن اصلی معادلی ندارند؛ مانند: «کفر و ضلالت»، «وعدة عذاب»، «قتل و اسیری»، «چشید»، «وی را فرارسد»، «کافران»، «از مؤمن و کافر» و «روزگارش». نزدیک‌ترین ترجمه به متن اصلی، ترجمه فولادوند است: «بگوهر که در گمراهی است [خدای] رحمان به او تا زمانی مهلت می‌دهد؛ تا وقتی آنچه به آنان وعده داده می‌شود یا عذاب یا روز رستاخیز را ببینند، پس به زودی خواهند دانست جایگاه چه کسی بدتر و سپاهش ناتوان‌تر است».

مثال دیگر آیه ۷۷ است که در آن، فعل مجهول «لَأُوتِينَ» به صورت معلوم ترجمه شده است:

«أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِينَ مَالًا وَوَلَدًا» (مریم: ۷۷). (ای رسول) دیدی حال آن کس را که به آیات ما کافر شد (مانند عاص بن وائل کافر) و (به خَبَاب بن ارت مؤمن به استهزا و مسخره) گفت: من البته مال و فرزند بسیار (در بهشت هم) خواهم داشت (و آنجا طلب تورا می‌دهم)؟.

در این آیه، موارد متعددی از تخریب به کار رفته است. فعل «لَأُوتِينَ» مرکب از لام جواب قسم محذوف + فعل مضارع مجهول «أُوتَى» + نون تأکید است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ۱۴۸). اصل فعل «أُوتَى» از ماده «أَتَى» است که به باب افعال رفته است؛ یعنی «آتَى يُوتِي إِيْتَاءً». «يُوتِي»



(می‌بخشد) فعل مضارع متناسب با ضمیر «هو» است. اگر قبل از این فعل، ضمیر «أنا» به کار برود، به صورت «أنا آتی» در می‌آید؛ بنابراین، فعل مضارع «آتی» به صیغه معلوم، دومفعولی است؛ یعنی «چیزی را به کسی می‌بخشم». حال اگر مجهول شود، به «أوتی» تبدیل می‌شود؛ یعنی «به من بخشیده می‌شود»؛ اما در ترجمه از عبارت «خواهم داشت» استفاده شده است. فولادوند نزدیک‌ترین ترجمه را طبق نظر برمن به دست داده است: «آیا دیدی آن کسی را که به آیات ما کفر ورزید و گفت قطعاً به من مال و فرزند [بسیار] داده خواهد شد».

نتیجه‌گیری

با بررسی ترجمه فارسی سوره مریم از الهی قمشه‌ای و تطبیق الگوی برمن بر آن، نتایج زیر حاصل شد:

در ترجمه الهی قمشه‌ای، عناصر تفسیری و توضیحات کوتاه میان‌پرانتزی زیادی به کار رفته است. این ترجمه، طبق الگوی برمن، از متن مبدأ فاصله گرفته و شکل و بافت آن را تخریب کرده است.

آوردن اسم ظاهر به جای ضمیر و اسم اشاره، عطف واژگان و جمله‌های متراف، اضافه کردن واژگانی که در متن اصلی وجود ندارد، ترجمه اسم به صورت فعل و برعکس، ترجمه جمله‌های فعلیه به صورت جمله‌های اسمیه و برعکس، همگی از مواردی است که باعث تخریب ساختار متن عربی شده است.

از میان گرایش‌های ریخت‌شکنانه برمن، هفت مؤلفه اطناب، شفاف‌سازی، منطقی‌سازی، آراسته‌سازی، تخریب سیستم‌های متن، تخریب کمی متن و تخریب کیفی متن باعث دور شدن متن ترجمه از متن اصلی شده است.

مؤلفه اطناب بسامد بسیار بالایی دارد. علت اطناب در ترجمه سوره مریم، استفاده زیاد از کلمات و جملات مترادف است. در برخی موارد، اطناب ناشی از آوردن کلمات و جملاتی است که در متن مبدأ معادلی ندارند.

شفاف‌سازی نیز در ترجمه فراوان به چشم می‌خورد. در مرتبه سوم منطقی‌سازی قرار دارد که شامل به هم ریختن ساختارهای فعلی و اسمی زبان مبدأ است. در حوزه آراسته‌سازی نیز مترجم در برخی موارد به خوبی عمل کرده و در راستای زیبایی‌های متن اصلی، دست به آراسته‌سازی زده است.



منابع

- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای .

منابع فارسی

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۹ش). ترجمه‌های فارسی قرآن، دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- احمدی، محمد رحیم (۱۳۹۲). آنتوان برمن و نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه، نقد زبان و ادبیات خارجی، ۶(۱۰)، ۲۱-۱.
- میدری آبروان، زهرا و همکاران (۱۳۹۹ش). واکاوی نظرها و نظریه‌ها در بازخوانی مجدد پیشینه تاریخ ترجمه قرآن کریم (مطالعه موردی سیر شکل‌گیری ترجمه‌های فارسی)، دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، ۷(۱۳)، ۶۲-۸۶.
- عقیلی آشتیانی، علی اکبر (۱۳۸۳ش). ترجمه متون ادبی. تهران: رهنما.
- کریمیان، فرزانه، و اصلانی، منصوره (۱۳۹۰ش). نقش وفاداری به یک نویسنده در ترجمه (بررسی مقابله ترجمه‌های قاسم روبین از آثار مارگارت دوراس)، فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه، ۱(۳)، ۱۳۶-۱۱۹.
- مهدی‌پور، فاطمه (۱۳۸۹ش). نظری بر روند پیدایش نظریه‌های ترجمه و بررسی سیستم تحریف متن از نظر آنتوان برمن، کتاب ماه ادبیات، ۴(۴۱)، ۶۳-۵۷.

منابع عربی

- ابن یعیش، أبو البقاء (۲۰۰۱م). شرح المفصل للزمخشری، تقديم إميل بدیع یعقوب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- أمطوش، محمد (۲۰۱۴م). التأویل و الترجمة، العراق: دار نیبور للطباعة والنشر والتوزيع.
- برمان، أنطوان (۲۰۱۰م). الترجمة و الحرف أو مقام البعد، ترجمة و تحقیق عزّ الدین الخطابی، بیروت: المنظمة العربیة للترجمة.
- الجرجانی، علی بن محمد بن علی الزین الشریف (۱۹۸۳م). التعريفات، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ق). اعراب القرآن و بیانه، سوریه: دار الإرشاد.
- الدعاس، أحمد عبید. حمیدان، أحمد محمد. محمود القاسم، إسماعیل (۱۴۲۵ق). اعراب القرآن الکریم، دمشق: دار المنیر ودار الفارابی، الطبعة الأولى.
- الشیخ، سمیر (۲۰۱۰م). الثقافة و الترجمة، بیروت: دار الفارابی.
- الطباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۸م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
- معایش، أسامة (۲۰۰۸م). إشکالیة ترجمة الإیحاءات إلى اللغة العربیة رواية الحلزون العنید لرشید بوجدرة نموذجاً. رسالة الماجستير فی الترجمة، جامعة منتوری قسنطینة، الجمهورية الجزائریة الديمقراطية الشعبية.
- النّحّاس، أحمد بن محمد بن إسماعیل (۱۴۲۱ق). اعراب القرآن، وضع حواشیه وعلق علیه عبد المنعم خلیل إبراهيم، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
- وهبة، مجدی. المهندس، کامل (۱۹۷۹م). معجم المصطلحات العربیة فی اللغة والأدب، بیروت: مكتبة لبنان.

منابع لاتین

- Baker, Mona (2010). The Translation studies reader. Translated by: Venuti, Lawrence. first published, London and New York, Routledge.
- Simon Sherry (2001). Antoine Berman ou l'absolu critique. TTR: traduction, terminologie. re daction, vol. 14, n 2, p. 19-29 .

COPYRIGHTS

@2023 by the authors. Licensee Family Psychology Association of Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Quran, Culture And Civilization

forth year, Fourth number / Consecutive thirteen / winter 2024

ISSN: 3356-2783

- Critique of Henry Corbin's Messianic Thought from the Perspective of the Quran and Hadiths
Seyyed Karim Khoubbin Khoshnazar • Mohammad Reza Fazeli
- The Role of Prophet Moses's (AS) Story in Stabilizing the Heart of the Prophet (PBUH) Based on Surah An-Naml
Khadijeh Ahmadi Bigesh • Zeinab Tabrizchi
- Examining Barriers and Solutions for Enhancing Political Participation in the Quran
Ali Aqajani
- A Bifocal Examination of Artistic Elements and Anfusi Interpretation in the Story of Moses and Khidr (AS)
Zahra Khalilian • Reza Saadatnia
- The Cultural Impact Emphasizing Divine Traditions in Verse V of Surah Ibrahim on Promoting Joy and Hope in Society *
Fatemeh Khashei • Mahdi Habibollahi • Mohammad Reza Shamshiri
- Explaining Fundamental Concepts of "Bald," "Medina," and "Qaryah" in the Holy Quran Regarding the City and Urban Culture with Emphasis on Islamic Texts
Zohre Kadkhodaei • Mohammad Reza Hajjesmaeili • Mahdi Motie
- Evaluation of Qumshi'i's Quran Translation Based on Antoine Berman's Theory (Case Study: Surah Maryam)
Abdol Vahid Navidi • Naim Amouri • Hossein Goli



University of Quranic Studies and Sciences
Isfahan Faculty of Quranic Sciences

انجمن علمی
قرآن
عجاز

