

فکر قرآن فرسنگ و تمدن

سال ششم / شماره ۴ / پیاپی ۲۲ / زمستان ۱۴۰۴
شماره شاپا الکترونیک: ۳۳۵۶ - ۲۷۸۳
فصلنامه علمی - پژوهشی



دانشگاه علامه قزوینی
معاونت قرآن و حدیث

دانشگاه علامه قزوینی اصفهان



- هم خوانی هنری نظریه تصویربرداری سید قطب در قرآن با نگاره معراج سلطان محمد در عهد صفوی
سپیده باقوتی
- سیر باطنی موسی علیه السلام در آئینه اسفار اربعه: در پرتو تفسیر انفسی داستان موسی و خضر زهرا خلیلیان • رضا سعادت‌نیا
- الگوی خلافت تا عهد از منظر قرآن کریم سمیه کرداری مرکب • ابوالفضل خوش منش
- تبیین اختلال ادراکی و شناختی در روابط و تعاملات اجتماعی با بهره‌مندی از قرآن کریم مطالعه موردی: حوزه ارتباطی فرهنگ و اقتصاد وحید محمدی • حسن خجسته باقرزاده • محمد مهدی لبیبی
- بررسی مفهوم، مولفه‌ها و لوازم کرامت ذاتی انسان از منظر قرآن کریم با نگاهی تطبیقی به دیدگاه اومانیسم؛ مقایسه و ارزیابی علی رهید • حمید آریان
- بررسی اختلاف معنایی «اهل‌الکتاب، الذین اوتوا الكتاب و الذین آتیناهم الكتاب» در قرآن با تکیه بر مولفه های معنایی و سیر نزول الهام آفادوستی • محمدرضا ستوده نیا

QCC



DOAJ

فكر آران فرهنگ و تمدن





فصل نامه علمی «قرآن، فرهنگ و تمدن»

دانشکده علوم قرآنی اصفهان (دولت آباد)

سال ششم / شماره ۴ / پیاپی ۲۲ / زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم _ دانشکده علوم قرآنی اصفهان

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سید احمد سجادی جزئی

سردبیر: دکتر محمدعلی چلونگر

مدیر اجرایی: دکتر مهدی اثنی عشران

کارشناس نشریه: لیلا قصابی

ویراستار ادبی: دکتر روح اله ناظمی

روابط عمومی: مجتبی میرزاخانی

مترجم انگلیسی: دکتر مهدی حبیب اللهی

طراحی و صفحه آرایی: مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان

طراح جلد: زینب ناجی

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

تلفن: ۰۳۱۴۵۸۵۰۱۱۱ داخلی: ۱۱۷

شاپا الکترونیکی: ۳۳۵۶-۲۷۸۳

ایمیل: qcc@quran.ac.ir

www.qcc.quran.ac.ir

شبهه نامه نگارشی مقالات: در سایت فصل نامه

« این نشریه حاصل فعالیت مشترک دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی اصفهان)

و انجمن علمی اعجاز قرآن ایران و انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی است.»

این فصلنامه از سال ۱۳۹۹ منتشر می گردد و رتبه آن در **ارزیابی های نشریات مصوب وزارت علوم** به شرح ذیل می باشد:

رتبه ارزیابی (سال)				
۱۴۰۳	۱۴۰۲	۱۴۰۱	۱۴۰۰	۱۳۹۹
الف	ب	ب	ب	

اعضای هیئت تحریریه

♦ محمدعلی چلونگر

استاد گروه تاریخ و ایرانشناسی دانشگاه اصفهان

♦ قاسم درزی

استادیار الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی تهران.

♦ محسن دیمه کارگراب

دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

♦ محمدحسین رجیبی دوانی

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه امام حسین

♦ نصرالله 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

♦ مرضیه محمص

دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید بهشتی تهران.

♦ محمدعلی مهدوی راد

دانشیار فقه و اصول پردیس فارابی دانشگاه تهران

♦ سید محمد نقیب

دانشیار تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

♦ اعضای هیئت تحریریه بین الملل

هادی عبدالنبی محمد التیمی، استاد تاریخ اسلام دانشگاه نجف اشرف

عمار عبودی محمد حسین نصار، استاد گروه تاریخ دانشگاه کوفه


کرت آندرس ریچاردسن، استاد دانشکده الهیات، دانشگاه مک مستر تورنتو کانادا

عبدالمجید بن حبیب، دانشیار دانشگاه ابوبکر بلقاید تلسمان الجزایر

آنتونیو کوچینیلو، عضو انجمن بین المللی مطالعات قرآنی و گروه پژوهشی زبان شناسی قرآنی

ارزیابان علمی محترمی که مقالات این شماره را داوری کرده اند:

شناسه پژوهشگر (ORCID)	نام خانوادگی	نام	
۰۰۰۰-۰۰۰۲-۲۲۷۲-۲۲۵۳	آبیار	زهرا	♦
۰۰۰۰-۰۰۰۲-۱۱۰۲-۴۱۹۳	آریانفر	مهدی	♦
۰۰۰۰-۰۰۰۲-۰۷۴۹-۱۹۶۰	اژه ای	تقی	♦
۰۰۰۰-۰۰۰۲-۷۷۳۷-۷۹۵۲	پورشعبانیان	زهرا	♦
۰۰۰۰-۰۰۰۲-۵۴۹۶-۴۰۵۴	پورمحمدی	ابوذر	♦
۰۰۰۰-۰۰۰۳-۰۵۱۳-۰۹۲۳	تابش	یعقوب	♦
۰۰۰۰-۰۰۰۱-۹۱۰۱-۳۳۰۶	زمانی	عباس	♦
۰۰۰۹-۰۰۰۱-۳۰۵۱-۱۷۵۵	صفری نژاد	احمد	♦
۰۰۰۹-۰۰۰۷-۳۰۰۴-۴۲۱۴	قربانیان	مجتبی	♦
۰۰۰۹-۰۰۰۸-۷۰۳۵-۶۵۶X	کاظمی	حسن	♦
۰۰۰۰-۰۰۰۲-۰۳۲۶-۶۷۳۱	ملاابراهیمی	عزت	♦
۰۰۰۹-۰۰۰۸-۴۱۵۲-۴۵۰۱	میرصانعی	سیدمحمدعلی	♦
۰۰۰۰-۰۰۰۲-۷۲۶۰-۶۸۲۴	ناظمی	روح اله	♦



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، پردازد.

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

ه) 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

ه) مستشرقان و فرهنگ قرآنی

و) شاخص‌های فرهنگ ساز قرآن در ابعاد فردی



فهرست

هم خوانی هنری نظریه تصویرپردازی سید قطب در قرآن با نگاره معراج سلطان محمد در عهد صفوی

سپیده یاقوتی..... ۱

سیر باطنی موسی علیه السلام در آینه اسفار اربعه؛ در پرتو تفسیر انفسی داستان موسی و خضر

زهرا خلیلیان، رضا سعادت نیا..... ۲۳

الگوی خلافت تا عهد از منظر قرآن کریم

سمیه کرداری مرکید، ابوالفضل خوش منش..... ۵۱

تبیین اختلال ادراکی و شناختی در روابط و تعاملات اجتماعی با بهره‌مندی از قرآن کریم مطالعه موردی: حوزه ارتباطی فرهنگ و اقتصاد

وحید محمدی، حسن خجسته باقرزاده، محمدمهدی لیبی..... ۸۱

بررسی مفهوم، مولفه‌ها و لوازم کرامت ذاتی انسان از منظر قرآن کریم با نگاهی تطبیقی به دیدگاه اومانسیم؛ مقایسه و ارزیابی

علی رهید، حمید آریان..... ۱۰۷

بررسی اختلاف معنایی «اهل‌الکتاب، الذین اتوا الکتاب و الذین آتیناهم الکتاب» در قرآن با تکیه بر مولفه‌های معنایی و سیر نزول

الهام آقادوستی، محمدرضا ستوده نیا..... ۱۲۷

ترتیب مقالات براساس زمان پذیرش مقالات است.

مقدمه سردبیر

شماره جدید مجله «قرآن، تمدن و فرهنگ» در حالی تقدیم می‌شود که با الطاف الهی مجله، پس از طی مراحل ارزیابی و پایش علمی، موفق به کسب سطح بالاتری از اعتبار پژوهشی یعنی رتبه الف شده است. این ارتقا برای ما تنها یک امتیاز اداری نیست؛ بلکه نشانه‌ای از آن است که مسیر علمی مجله، از حیث کیفیت محتوا، انسجام سیاست‌های علمی و پژوهشی مجله و پایبندی به معیارهای پژوهش‌روشنمند، مورد تأیید جامعه علمی دانشگاهی و حوزوی قرار گرفته است. چنین دستاوردی ما را به تأملی تازه در مأموریت اصلی مجله و بازتعریف مسئولیت‌های علمی آن فرا می‌خواند. از زمان تأسیس، مجله «قرآن، تمدن و فرهنگ» با مأموریتی مشخص پا به عرصه انتشار گذاشته است:

پیوند دادن ظرفیت‌های معرفتی قرآن کریم با مطالعات تمدنی، فرهنگی و علوم انسانی معاصر، و فراهم کردن بستری برای پژوهش‌های میان‌رشته‌ای در قلمرو جهان اسلام.

بر اساس این مأموریت، مجله می‌کوشد با رویکردی تحلیلی، تمدن‌گرا و فرهنگ‌محور در فهم قرآن و میراث اسلامی در ادامه راه موفق قبلی گام بردارد. اکنون، با توجه به ارتقای علمی مجله، این مأموریت ابعاد جدیدی یافته و انتظارات گسترده‌تری را بر دوش ما می‌نهد.

تحولات اجتماعی، فرهنگی و معرفتی جهان اسلام در دهه‌های اخیر، ضرورت بازخوانی ارتباط قرآن با حوزه‌هایی چون هویت، اخلاق، ساختارهای اجتماعی، تحولات تمدنی، مطالعات فرهنگی و حتی مسائل نوظهور دنیای مدرن را پررنگ‌تر کرده است. پرسش‌هایی همچون:

- جایگاه قرآن در شکل‌دهی به عقلانیت تمدنی چیست؟
- چگونه می‌توان میان آموزه‌های وحیانی و مقتضیات دنیای معاصر پیوند برقرار کرد؟
- نقش قرآن در بازسازی معنوی و اخلاقی جوامع اسلامی در عصر جهانی شدن چیست؟
- چگونه می‌توان فضاهای گفت‌وگوی علمی بین قرآن‌پژوهی و علوم انسانی ایجاد کرد؟

در کانون جدید مأموریت مجله «قرآن، تمدن و فرهنگ» در کنار اهداف قبلی قرار دارند.

این مجله از ابتدا تلاش کرده است پژوهش‌هایی را منتشر کند که نه تنها ارزش علمی بالا دارند، بلکه بتوانند درک تازه‌ای از نسبت قرآن با فرهنگ و تاریخ و زندگی واقعی جوامع اسلامی ارائه دهند.

ارتقای علمی مجله، مسئولیت‌های جدیدی را نیز برای ما به همراه دارد. از این رو، مجله در دوره تازه سعی دارد جهت تقویت علمی در محورهای زیر هم ورود کند:

۱. تقویت رویکرد میان‌رشته‌ای و پذیرش آثاری که قرآن را در نسبت با علوم اجتماعی، تاریخ، فلسفه، تمدن‌پژوهی، مطالعات فرهنگی و زبان‌شناسی بررسی می‌کنند؛

۲. گسترش حوزه پژوهش‌های تمدنی با هدف فهم نقش قرآن در شکل‌دهی به ساختارهای معرفتی، اجتماعی و فرهنگی تمدن اسلامی؛

۳. ترویج پژوهش‌های مسئله‌محور و نوآورانه که به نیازهای دنیای امروز و چالش‌های فکری جوامع اسلامی پاسخ دهند؛

۴. ارتقای علمی در داوری با بهره‌گیری از متخصصان برجسته و معیارهای دقیق روش‌شناسی؛

۵. توسعه ارتباطات علمی ملی و بین‌المللی برای تقویت جایگاه مجله در سطح منطقه و جهان اسلام؛

۶. تمرکز بر کیفیت علمی و اصالت پژوهش‌ها و جلوگیری از انتشار مقالات تکراری یا فاقد نوآوری.

مجله «قرآن، تمدن و فرهنگ» اکنون در نقطه‌ای قرار گرفته است که می‌تواند به یکی از مراجع علمی معتبر در حوزه پیوند مطالعات قرآنی با علوم انسانی و تمدن اسلامی بدل شود. انتشار شماره‌های موضوعی، همکاری با مراکز پژوهشی داخلی و خارجی، و ارتقای استانداردهای ویرایشی و استنادی از جمله برنامه‌های ما برای آینده نزدیک است.

در پایان، ارتقای علمی مجله را به نویسندگان، داوران، اعضای هیئت تحریریه و جامعه پژوهشی و علمی تبریک می‌گوییم. امیدوارم این موفقیت، آغاز دوره‌ای تازه از پویایی علمی و شکوفایی بیشتر برای مجله باشد و بتوانیم با اتکا به تلاش جمعی، مسیر گسترش دانش در حوزه قرآن، تمدن و فرهنگ را با استحکام بیشتری ادامه دهیم.


سردبیر مجله قرآن، تمدن و فرهنگ

Artistic Resonances Between Sayyid Quṭb's Qur'anic Theory of Imagery and the Safavid Mi'rāj Miniature of Sulṭān-Muḥammad

Sepideh Yaquti ¹ 

1. Assistant Professor, Department of Textile and Fashion Design, Faculty of Art, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

Corresponding Email: s.yaghooti@alzahra.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.458877.1353>

Article History:

Received: 2024-05-22

Revised: 2024-09-07

Accepted: 2024-09-22

Online First: 2025-10-01

Keywords

Qur'an,

Sayyid Quṭb,

Safavid miniature painting,

Mi'rāj illustration,

Sulṭān-Muḥammad.

Type of Article:

Research

Abstract: The Mi'rāj, as one of the most concise yet profound events in Islamic sacred history and explicitly alluded to in the Qur'an, has long attracted the attention of scholars and artists. One of the most remarkable visual representations of this transcendent event is the Mi'rāj miniature attributed to Sulṭān-Muḥammad, the distinguished painter of the Safavid era. This descriptive-analytical article is framed by Sayyid Quṭb's Qur'anic theory of artistic imagery. Drawing on documentary (library-based) sources, the study first outlines the components of Quṭb's theory and interprets them in relation to the Qur'anic verses narrating the Mi'rāj. It then analyzes how these principles correspond to the artistic characteristics of Safavid Persian miniature painting, with particular emphasis on Sulṭān-Muḥammad's Mi'rāj composition. The findings show that in the Safavid period, Qur'anic themes within Persian miniature painting reached a level of refinement that resonates with the artistic standards of Qur'anic imagery formulated by Sayyid Quṭb. The mode of visual representation emerges as the key point of convergence and the foundational artistic mechanism through which both domains express their concrete and abstract dimensions.

How to cite:


Yaquti , Sepideh. (2025). Artistic Resonances Between Sayyid Quṭb's Qur'anic Theory of Imagery and the Safavid Mi'rāj Miniature of Sulṭān-Muḥammad. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (4), 1-22. <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.458877.1353>

@ authors retain the copyright and full publishing rights. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0) <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



همخوانی هنری نظریه تصویرپردازی سید قطب در قرآن با نگاره معراج
سلطان محمد در عهد صفوی



سپیده یاقوتی  *

<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.458877.1353> 

مقاله: پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳-۰۳-۰۲
بازنگری: ۱۴۰۳-۰۶-۱۷
پذیرش: ۱۴۰۳-۰۷-۰۱
انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۰۹

چکیده

واقعه معراج به عنوان یکی از موجزترین رخداد‌های تاریخ اسلام در نص صریح قرآن، در طی اعصار و قرون مختلف، مورد توجه ویژه صاحب نظران و هنرمندان بوده است. یکی از نگاره‌های قابل توجه این رخداد شگرف، متعلق به سلطان محمد، نقاش بنام عهد صفوی است. چهارچوب نظری این مقاله توصیفی تحلیلی، بر اساس نظریه تصویرپردازی هنری سید قطب نظریه پرداز قرآنی معاصر تنظیم شده و با بهره‌گیری از اطلاعات کتابخانه‌ای (اسنادی)، پس از توصیف مؤلفه‌های نظریه وی و تأویل آن بر آیات بیانگر معراج در قرآن، از طریق تحلیل یافته‌ها سعی در تطبیق آن‌ها با ویژگی‌های هنر نگارگری در عهد صفوی با تکیه بر نگاره معراج سلطان محمد نموده است. نتیجه اینکه در عهد صفوی مضامین قرآنی در هنر نگارگری ایران به درجه‌ای از کمال رسیده که با شاخص‌های هنری تصویرپردازی آیات وحی قابل انطباق است و نحوه تصویرپردازی، عامل اصلی تشابه و ابزار برجسته و قاعده بنیادین در بیان مؤلفه‌های عینی و ذهنی این دو است.
واژگان کلیدی: قرآن کریم، سید قطب، نگارگری صفوی، تصویرگری واقعه معراج، سلطان محمد.

استناد به مقاله:

یاقوتی، سپیده. (۱۴۰۴). همخوانی هنری نظریه تصویرپردازی سید قطب در قرآن با نگاره معراج سلطان محمد در عهد صفوی. فصلنامه قرآن، فرهنگ، تمدن، ۶(۴)، ۱-۲۲.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.458877.1353>



۱. استادیار گروه طراحی پارچه و لباس، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

s.yaghooti@alzahra.ac.ir

@نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند. صاحب امتیاز دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، این مقاله یک مقاله با دسترسی آزاد است که تحت شرایط و ضوابط Creative Commons Attribution 4.0 International توزیع شده است.



انطباق کامل تعالیم و معارف قرآن کریم با فطرت آدمیان باعث به وجود آمدن اشتراکات زیادی بین متون ادبی و آثار هنری و معارف قرآن کریم شده است. طی اعصار و قرون مختلف حکمرانی حکومت‌های اسلامی در ایران، هنرمندان مسلمان نبوغ و خلاقیت‌های ذاتی خود را در وجوه و اشکال مختلف برای تجسم بصری و بیان جنبه‌های گوناگون اعجاز هنری قرآن به منصفه ظهور رسانده‌اند؛ چنان‌که تیتوس بورکهارت هنر اسلامی را بیرونی‌ترین و ملموس‌ترین چهره اسلام می‌خواند (بورکهارت، ۱۳۶۵، ص ۱۶). در عین حال حرمت و جایگاه قرآن کریم در قلوب مسلمانان باعث شده است تا از این کتاب مقدس هیچ‌گاه به طور مستقل تصویرسازی کامل انجام نشود؛ اما اشتیاق ادیبان و هنرمندان نسبت به تجسم آیات قرآنی باعث شکل‌گیری نظریه‌های قرآنی و متون و آثار ادبی هنری متأثر از قرآن کریم شده است. به تبع وجود فرهنگ کهن توحیدی در بین ایرانیان و در پی حکمرانی دولت‌های مسلمان، توجه به معارف دینی و در پی آن آموزه‌های وحیانی، مورد توجه هنرمندان متعهد ایرانی در زمینه‌های مختلف قرار گرفت. در حقیقت، جست‌وجوی لایه‌های پنهان تأثیر آموزه‌های قرآن کریم در آثار هنرمندان ایرانی، از طریق انس مخاطب با متن و محتوای آیات آن میسر است و راز عشق و علاقه این بزرگان به حضرت حق از این طریق برملا می‌گردد. در این راستا، معراج پیامبر ﷺ یکی از موضوعاتی است که هنر نگارگری ایرانی اسلامی بسیار به آن پرداخته و در هر دوره‌ای هنرمندان و حامیان آن‌ها برای به تصویر کشیدن این واقعه بزرگ تلاش نموده‌اند. هدف اصلی این پژوهش، بررسی میزان تأثیرگذاری مضامین قرآنی بر وجوه مختلف هنر اسلامی از جمله نگارگری، و ارائه الگوی مناسب جهت بازنمایی نحوه انعکاس معارف فرازمینی دینی همچون واقعه معراج در هنر ایرانی، و پاسخ‌گویی به این دو پرسش اساسی است: مهم‌ترین مؤلفه‌ها و الگوهای تصویرگری از مضامین قرآنی چیست؟ در عهد صفوی میزان تأثیرپذیری هنر دینی و مفاهیم عرفانی و فرازمینی از متون وحیانی به چه میزان بوده است؟ پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها نیازمند تحقیق و تطبیق و مراجعه به نظریه‌ها و آثار متأثر از قرآن کریم طی قرون اخیر و نیز شناسایی نمونه‌های شاخص در این باب است. پژوهش حاضر سعی دارد پس از بیان کارکردهای مختلف تعبیر، آیات مرتبط با واقعه معراج را از بطن قرآن به عنوان متن مرجع تبیین کند و آنگاه با معرفی اجمالی نظریه سید قطب در قرن معاصر و ویژگی‌های هنری اثر شاخص سلطان محمد در عهد صفویه، به تأویل و تحلیل این واقعه شگرف بپردازد تا جلوه‌ای دیگر از وجوه اعجاز کتاب آسمانی قرآن را بنمایاند.

۱-۲. پیشینه پژوهش

از آن جهت که پژوهش حاضر حلقه ربط مفاهیمی همچون نگارگری ایران در دوره صفویه، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های آن و تصویر و تصویرپردازی در قرآن کریم است، هریک از عناوین یادشده بررسی پیشینه مستقلی را مطالبه می‌کند. در زمینه قرآن و معجزات آن، کتاب‌ها و مقالات مختلفی نگاشته شده و اندیشمندان و پژوهشگران بزرگی نیز در این زمینه سخن گفته‌اند، اما معدودی از متفکران علوم قرآنی به جلوه‌های تصویری قرآن و وجوه زیبایی‌شناسانه‌اش به عنوان یکی از معجزات آن اشاره نموده‌اند. در میان این متفکران، سید قطب (۱۹۰۷م) نخستین فردی است که توجهات را به پدیده اعجاز تصویر هنری قرآن جلب کرد. نظریه تصویرپردازی هنری قرآنی سید قطب پژوهشی ریشه‌دار و جدی در اسلوب قرآنی است که می‌تواند سنگ بنای پژوهش‌های بنیانی پس از خود باشد. این نظریه سبب شد تا نشانه‌های زیبایی هنری در قرآن برای پژوهشگران و ادیبان به‌خوبی آشکار شود و به مجالی وسیع برای رسیدن به ژرفای آن دست یابد. (خالدی، ۱۹۸۹م، ص ۴۳۵).

در باب هنر نگارگری ایران و ویژگی‌های آن نیز کتب بسیاری تألیف و مقالات متعددی نگاشته شده است که از این میان، کتاب نگارگری

ایرانی؛ پژوهشی در تاریخ نقاشی و نگارگری ایران (۱۳۸۹) اثر یعقوب آژند یکی از مهم‌ترین منابع و مراجع محققان در این زمینه است. کتاب ماحصل ده سال فعالیت پژوهشی نگارنده در این زمینه است که در دو جلد انتشار یافته است. از ویژگی‌های بارز این اثر پژوهشی، مستندسازی در متن است و مؤلف، این کتاب را با استفاده از منابع نو و دست اول عربی، انگلیسی، ترکی، فرانسه و آلمانی نگاشته است. همچنین می‌توان به مقاله «مقایسه دیدگاه سنت‌گرایان و مورخان هنر در باب نگارگری اسلامی» (۱۴۰۳) اثر سحر سالاری مهر اشاره کرد. در زمینه پژوهش‌های موردی در خصوص نگارگری از واقعه معراج نیز مقالاتی مانند «مقایسه تطبیقی عناصر تصویری و بصری نگاره معراج در دوره تیموری و صفوی با تأکید بر تأثیرات عرفان» (۱۴۰۲) از پرینا گل‌آقایی و همکاران، مقاله «واکاوی نگاره معراج پیامبر ﷺ با رویکرد بینامتنیت» (۱۳۹۹) از فخر فرزانه و همکاران، مقاله «بازنگری عرفان در مبانی نگارگری‌های معراج حضرت محمد ﷺ» از ویکتوریا کریمی و هانیه غیثی، مقاله «بررسی نقاشی‌های معراج حضرت پیامبر ﷺ در کشورهای اسلامی، از دیرباز تا به امروز» (۱۳۸۹) کاری مشترک از زهرا خداداد و مرتضی اسدی قابل ذکر است. بررسی این تحقیقات نشان می‌دهد بیشتر آن‌ها درباره تصویرپردازی از واقعه معراج، حوزه تاریخی و بررسی نگاره‌ها از لحاظ فرم ظاهری و رنگ و نقش و به‌طورکلی صورت این نقاشی‌ها بوده و به قسمت عمده‌ای از آن که بررسی موضوعی و ساختار روایی و نشأت‌گیری این نگاره‌ها از آیات قرآنی است، کمتر توجه شده است. مقاله حاضر با عنایت به ضرورت این بخش از پژوهش، به تبیین این مسئله پرداخته و بر آن است تا از زاویه‌ای نو به تصویرپردازی هنری از آیات قرآنی بیان‌کننده واقعه معراج بنگرد.

۳-۱. روش‌شناسی (تغییر مفهوم و کارکرد متن)

سیلان وحی فرودآمده از جانب خالق بر مخلوق که بدون شک غرضش روشن‌گری و کشف بود، در اندیشه دینی متأخر به سیلانی سعودی از جانب مخلوق در جهت نیل به ذات اقدس الهی بدل شد. این مسئله را می‌توان این‌گونه تشبیه کرد که قرآن کریم منظومه رمزداری^۱ است که پیامبر ﷺ پس از جریان وحی، به رمزگشایی^۲ از آن در زبان می‌پردازد (ابوزید، ۱۹۴۳م، ص ۴۰۲). در این بین، صاحب‌نظران در دو حیطه متفاوت تفسیر و تأویل به فعالیت می‌پردازند. تفسیر همواره نیازمند «تبصره» یا واسطه‌ای است که مفسر با نظر و دقت در آن به کشف مراد خود نایل می‌شود؛ اما تأویل فرآیندی است که همواره به این واسطه نیاز ندارد، بلکه گاه مبتنی بر حرکت ذهن در کشف «اصل» پدیده‌ها یا پی‌جویی «عاقبت» آن‌هاست. به بیان دیگر، تأویل می‌تواند بر پایه رابطه‌ای مستقیم میان «ابژه» و «سوژه» صورت پذیرد؛ حال آنکه در تفسیر، این رابطه مستقیم نیست، بلکه زاینده واسطه‌ای است که این واسطه گاه متنی زبانی و گاه شیئی نشانگر است. اما دانش تأویل در زبان علمی امروز در حوزه همه علوم انسانی مطرح می‌شود و از دایره تفسیر یک متن نیز فراتر رفته است و در مورد درک حوادث تاریخی بالاخص با توجه به فاصله زمانی مفسر با آن حادثه، فهم رخدادهای دینی، احساسات، عواطف و کلاً فهم جهان بیرون از خود و دسترسی به عالم غیب به سبب اصوات، الفاظ و علائم به کار می‌رود. بنابراین می‌توان آن را حتی در تفسیر یک نگاره شاخص یا یک متن ادبی والا نیز به کار برد. این تعبیر می‌تواند زمینه‌ساز ادله بررسی تجلیات معانی خاص معرفتی از قرآن کریم، همچون واقعه معراج، در نظریه‌پردازی‌ها و آثار هنری متأثر از متون وحیانی گردد. درحقیقت، جست‌وجوی لایه‌های پنهان تأثیر آموزه‌های قرآن کریم بر آثار هنرمندان ایرانی، از طریق انس مخاطب با متن و محتوای آیات آن میسر بوده است و از این طریق راز عشق و علاقه این بزرگان به حضرت حق بر ملا می‌شود. در این راستا، معراج پیامبر ﷺ یکی از موضوعاتی است که هنر نگارگری ایرانی اسلامی بسیار به آن پرداخته و در هر دوره‌ای هنرمندان و حامیان آن‌ها در به تصویر کشیدن این واقعه بزرگ تلاش نموده‌اند.

1. Coding.
2. Decoding.

۲. تحلیل موضوعی واقعه معراج

۲-۱. معراج از منظر دین

یکی از رخداد‌های شگرف و شگفت‌انگیز که در صدر اسلام و برای شخص پیامبر ﷺ اتفاق افتاد، سفر اعجاز‌انگیز «معراج» بود که در شمار بزرگ‌ترین معجزه‌های ایشان قرار داشت و عقول بشری همچنان از درک حقیقت آن عاجز است. این معجزه الهی در سایه عبودیت و بندگی خالص نبوی حاصل شد و آیات و روایات بسیاری با عظمت و شکوه از آن یاد کرده است. «معراج مظهر استعلاء، عبور از موانع و رسیدن به سطح هستی‌شناسانه جدید و برتری جستن از قلمرو انسانی صرف، راهی به سوی وجود حقیقی و هستی مطلق، یگانگی مجدد، اتحاد جان با الوهیت، صعود جان، گذر از زمین به آسمان، از تاریکی به روشنایی و آزادی است.» (کوپر، ۱۳۷۹، ص ۳۵۳) اهمیت معراج در اسلام برای این است که بسیاری از احکام شریعت دین در معراج تعیین شد و از این جهت عقیده به معراج را از ضروریات دین شمرده‌اند (اصفهانی، ۱۳۶۶، ص ۳). از احادیث معتبر ظاهر می‌شود که معراج رسول ﷺ چندین مرتبه واقع شد و حق تعالی ایشان را صد و بیست مرتبه به آسمان برد (قمی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۰). در میان این مراتب معراج، مشهورترین و معروف‌ترین آن‌ها معراجی است که قرآن کریم به آن اشاره کرده و به «لیلة الإسراء» شهرت دارد. آیاتی که بر این معراج دلالت دارد، بر سه دسته است: دسته اول آیاتی است که دلالت بر بخش اول (سیر زمینی) معراج دارد، دسته دوم آیاتی است که بر بخش دوم معراج (سیر آسمانی) دلالت می‌کند و دسته سوم آیه‌ای است که ملاقات حضرت رسول ﷺ با سایر انبیاء را نشان می‌دهد.

اما آیه‌ای که دلالت بر سیر زمینی معراج، یعنی از مکه و مسجدالحرام به مسجدالاقصی و بیت‌المقدس دارد، آیه اول سوره اسراء است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۱۲) که به اعتبار آن این سوره «اسراء» نامیده شده است. این آیه چنین بیان می‌دارد: «پاک و منزّه است خدایی که بنده‌اش را در یک شب از مسجدالحرام به مسجدالاقصی که گرداگردش را پربرکت ساخته‌ایم، برد تا برخی از آیات خود را به او نشان دهیم؛ چراکه او شنوا و بیناست.» (اسراء: ۱) در آیه اول سوره اسراء، «مسجدالحرام و مسجدالاقصی و فاصله میان این دو همراه عنصر زمانی شب، روشنگر حدود این قصه‌اند و بدون آن‌ها قصه معراج در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند.» (ژرفا، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲) دسته دوم که دلالت بر سیر آسمانی معراج دارد، آیات ۱۳ تا ۱۸ سوره نجم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۱۲) که می‌فرماید: «و بار دیگر او را مشاهده کرد. در سدره المنتهی که جنت المأوی در آنجاست. در آن هنگام که چیزی از (نور خیره‌کننده‌ای) سدره المنتهی را پوشانده بود، چشم او هرگز منحرف نشد و طغیان نکرد (آنچه دید واقعیت بود). او پاره‌هایی از آیات و نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید.» (نجم: ۱۳-۱۸) آیه ۴۵ سوره زخرف آیه‌ای است که دلالت بر ملاقات پیامبر ﷺ با سایر انبیاء در شب معراج می‌کند و می‌فرماید: «از رسولانی که پیش از تو فرستادیم پرس که آیا غیر از خداوند رحمان معبودانی برای پرستش قرار دادیم؟» (زخرف: ۴۵) آنچه را از آیات و احادیث مرتبط در ارتباط با فلسفه واقعه معراج برمی‌آید، می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱- دیدن قدرت عظیم خداوند در پیکره آسمان‌ها با چشم ظاهر؛ آن‌چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «لُتْرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا»: تا برخی از

آیات خود را به او نشان دهیم؛

۲- نایل شدن پیامبر ﷺ به شهود باطنی؛

۳- نیل روح بزرگ پیامبر ﷺ به درکی جدید و تازه برای رهبری و هدایت انسان‌ها؛

۴- احترام به فرشتگان و ساکنان آسمان‌ها به واسطه قدوم مبارک پیامبر ﷺ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۵۰۲).

البته تنها مسلمانان به معراج عقیده ندارند. این عقیده در میان پیروان ادیان دیگر نیز کم‌وبیش وجود دارد که بررسی آن در مجال این مقاله

واقعه معراج پیامبر اکرم ﷺ یکی از وقایعی است که هنر ایرانی اسلامی به صورت ویژه‌ای به آن پرداخته است و هنرمندان و حامیان آن‌ها در هر دوره‌ای برای به تصویر کشیدن این واقعه شگرف تلاش نموده‌اند. این واقعه حیرت‌آور و مهم در ادوار گوناگون، تخیل هنرمندان مسلمان نگارگر را به خود معطوف کرده و حاصل آن، بازتاب‌های متفاوت و زیبای محتوایی و بصری این رویداد در نگارگری بوده است (بلخاری و مهدیزاده، ۱۳۹۳، ص ۲۵). در ایران به دلیل توجه ویژه حکام و مردم و آزادی بیشتر در بیان عقاید دینی، هنرمندان تقریباً در تمام دوره‌های هنری تصاویری را خلق کرده‌اند (خداداد و اسدی، ۱۳۸۹، ص ۴۹). از سوی دیگر، در بسیاری از نگارگری‌ها نمودهای اسلامی و عرفانی دیده می‌شود که یکی از برترین و بهترین نمونه‌های این نمودها، معراج حضرت محمد ﷺ است (کریمی و غیبی، ۱۳۹۵، ص ۳۱). با توجه به وجود عوامل ثابت همچون «پیامبر، براق، فرشتگان و جبرئیل»، عوامل مختلفی باعث بروز تمایز بین نگاره‌های هر دوره شده (گل‌آقایی و میرزائی، ۱۴۰۲، ص ۲۶) و در هر دوره تاریخی، با توجه به اندیشه‌های معنوی، سلیقه حامیان و پادشاهان و باورهای مذهبی و همچنین سلیقه نگارگران، نسخه‌های متعددی از معراج پیامبر ﷺ ترسیم گردیده است. دو کتاب جامع التواریخ رشیدالدین و معراج‌نامه ابوسعیدی، اولین نگاره معراج از دوره ایلخانی را به تصویر کشیده‌اند. در دوره تیموری نیز نگاره‌های معراج، به قسمتی ضروری از نسخه‌های خطی با مضمون حماسی و ادبی و تعزلی و نیز گلچینی از اشعار شاخص شاعران تبدیل و به گونه‌ای مستقل در قالب معراج‌نامه نیز تدوین شده است. از نگاره‌های معراج در دوره صفوی می‌توان به نگاره شاخص سلطان محمد و نگاره معراج از کتاب حبیب السیر اشاره کرد. در دوره قاجار و در پی ورود چاپ سنگی به ایران، تصاویری با استفاده آن در این دوره خلق شد که با بررسی آن‌ها می‌توان به نکات فراوانی مرتبط با تصویرگری واقعه معراج دست یافت. هنرمندانی که به تصویرگری واقعه معراج پیامبر اکرم ﷺ پرداخته‌اند، هدف‌های مختلفی داشته‌اند و زبان بصری آنان نه فقط تداوم میراث تصویری، بلکه عامل ارتباط‌دهنده مضامین مذهبی، تاریخی و سیاسی است. در این راستا، شناسایی نمونه‌های شاخص در این باب، همچون نگاره «معراج حضرت رسول ﷺ» اثر سلطان محمد نگارگر بنام عهد صفوی (۱۴۷۷-۱۵۵۵م)، الگویی مناسب برای بیان تجلیات هنر اسلامی قرآنی است.

۳. مبانی نظری و ادبیات تحقیق

۳-۱. تفصیل نظریه سید قطب و بررسی ابعاد آن

در قرآن کریم واژه «تصویر» (الصورة) شش بار به صیغه‌های مختلف ذکر شده است.^۱ «تصویر هنری» به عنوان بنیان و قاعده اصلی سبک قرآن و ابزار برگزیده و شاخص در بیان جنبه‌های زیبایی‌شناسانه آیات، با بهره‌مندی از تصاویر زیبا در سایه معانی مجرد و ذهنی، حالت‌های درونی الفاظ و موضع‌گیری‌های انسانی را خلق می‌کند و با طرح غیرمستقیم مسائل به گونه‌ای متفاوت، دریافت را تسهیل و تسریع می‌سازد. در میان پژوهشگران، سید قطب با نگارش کتابی مستقل با عنوان التصوير الفنی في القرآن نخستین فردی است که نگاه‌ها را به پدیده اعجاز تصویر هنری قرآن جلب کرد. نظریه تصویرپردازی هنری قرآنی سید قطب پژوهشی ریشه‌دار و جدی در اسلوب قرآنی است که می‌تواند سنگ بنای پژوهش‌های بیانی پس از خود باشد. این نظریه سبب شد تا نشانه‌های زیبایی هنری در قرآن برای پژوهشگران و ادیبان به خوبی آشکار شود و مجال وسیع برای رسیدن به ژرفای آن فراهم آید (الخالدی، ۱۹۹۸م، ص ۴۵۳). بنا به نظر سید قطب، تصویر هنری در قرآن کریم تصویری ممزوج با موسیقی و رنگ و حرکات است و او در بسیاری از موارد، از گفت‌وگو و آهنگ

۱ - غافر: ۶۴؛ آل عمران: ۶؛ اعراف: ۱۱؛ حشر: ۲۴؛ انفال: ۶-۷.

کلمات، توصیفات،^۱ سجع جملات و نغمه عبارات در گویا نمودن تصاویر بهره گرفته است؛ به شکلی که گوش و چشم، فکر و وجدان و احساس و تخیل را از خود بی خود می‌کند. تصویر هنری در قرآن در کارکرد و طبیعت متمایز است؛ همچنین در مواد تشکیل دهنده یا عناصر و در مؤلفه‌های تصویر قرآنی که یک بدنه و اجزای متصل آن را تشکیل می‌دهد. تصویر هنری بدنه واحدی است که عناصر یا اجزاء آن به نحوی به یکدیگر پیوند خورده‌اند که هر پاره‌ای از آن می‌تواند نقش خود را به بهترین شکل، در تشکیل تصویر در بافت معجزه‌آسای قرآن ایفا کند (سیدی، ۱۳۹۰، ص ۵۱). عناصر تصویر هنری در قرآن کریم به شرح زیر است:

الف) شاخص‌ترین این عناصر «اندیشه دینی» است. این عنصر عامل کلیدی و محور ثابتی است که دیگر عناصر پیرامون آن و در چهارچوب آن دور می‌زنند و مهم‌ترین وجه تمایز تصویر قرآنی از دیگر گونه‌های ادبی است. پس تصویر قرآنی بر جنبه‌های مفید معرفت بشری تأکید می‌کند و به معرفتی که برای آدمی در زندگی‌اش سودمند است، اهمیت نمی‌دهد؛ درعین حال تصور وی را نیز از عوالم غیبی و موجودات عینی تصحیح می‌کند (الراغب، ۱۳۸۷، ص ۸۹).

ب) دومین عنصر تصویر هنری در قرآن کریم «واقعیت» است. این واقعیت‌ها بعضاً رخدادهایی است که در زمان نزول رخ داده و گاه حکایاتی روایت شده یا الگوهایی است که با دقت نظر و توجه بی‌نظیری ترسیم شده است (سیدی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۹). تصویر قرآنی در تمامی این موارد، میان حقیقت و هنر، یا صدق هنری و صدق واقعی وحدت برقرار می‌کند و بیانگر حقیقت است و از آن جدا نمی‌شود.

ج) سومین عنصر «خیال» است که در یک منظومه منظم هنری، پدیده‌های دور از هم را یکجا گرد می‌آورد و آنان را به هم نزدیک و در تصویری منسجم ذوب می‌کند. پس تصویر قرآنی خیال مخاطب را برمی‌انگیزاند تا معنا را از طریق حس و وجدان و فکر و شعور بپذیرد و تصویری هنری است که احساسات را تحریک می‌کند؛ چنان‌که خیال را هم برمی‌انگیزاند تا اجرای تصویر را پیگیری و در آن تأمل نماید و در ذهن مخاطب شکل دهد (راغب، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳).

د) چهارمین عنصر «عاطفه» است که تصویر را در اعماق زندگی نفوذ می‌دهد و زندگی بدون آن سرد و بی‌روح می‌شود. عاطفه با مؤلفه‌های دیگر تصویر نیز ارتباط می‌یابد تا احساسات مخاطب را برانگیزاند و وی را از زمان و مکان رها سازد تا در افق‌های تصویر احساسی و روانی زندگی کند (قطب، ۱۳۵۹، ص ۱۳۲).

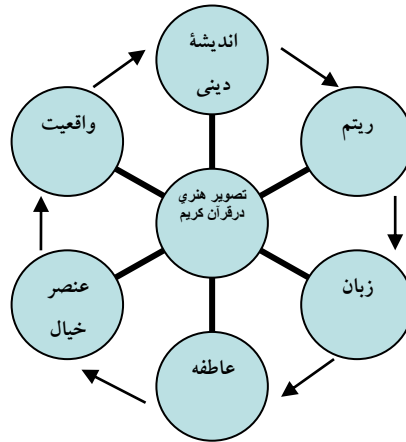
ه) پنجمین عنصر زبان یا همان ابزار انتقال اندیشه‌ها و عواطف است. بیان قرآنی نظام و انسجام و فضایی متناسب برای واژگان را به بهترین وجه فراهم آورده است و به واژگان فضای تصویری دیگری بخشیده که با فضای روانی یا احساسی ترسیم شده سازگار است (سیدی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۰).

و) عنصر «ریتم» که با دیگر عناصر در ارتباط است. ریتم در ساخت تصویر و تأثیر آن بر مخاطب نقش بسزایی دارد و مؤلفه روشن تصویر قرآنی است که گاه در آن شدید، گاه نرم و آرام و گاه کند است. حالت آن با توجه به معنا یا بافت کلی تعیین می‌شود (قطب، بی‌تا، صص ۳۶-۵۴).

یکی از ویژگی‌های تصویر قرآنی قانون همبستگی بین عناصر آن است. این همبستگی فقط به عناصر تصویر محدود نمی‌شود و با انواع تصویرها در قرآن هماهنگ و مرتبط است. این عناصر تصویر که بر اساس دینی تکیه دارد، در انواع تصویرهای قرآنی خود را بروز می‌دهد و تصویرهای قرآنی در آن با ویژگی‌های دینی روشن و شاخص هویدا است و با طبیعت متن قرآنی به مثابه کتابی که از جانب باری تعالی

۱. وصف (توصیف) کشف و اظهار چیزی است و موضوع آن می‌تواند انسان، طبیعت و مظاهر آن باشد. توصیفات نیز همچون تصاویر بر قوه خیال استوارند. عنصری که سبب توصیف می‌شود، اعجاب و شگفتی‌ای است که به یک ادیب هنگام دیدن و مشاهده صحنه‌ای دست می‌دهد (الشایب، ۲۰۰۳، ص ۹۰).

نازل شده و غایت آن نیل به آرمان‌های دینی از طریق تصویر هنری است، هماهنگی دارد. بدین سبب، برای تحقق اعجاز در تصویر قرآنی، اهداف هنری با آرمان‌های دینی به هم گره خورده است. برای اثبات این مدعا کافی است به آیات قرآن مراجعه کنیم تا اعجاز متن را در بیان تأویلی آیات ببینیم.



شکل ۱: مؤلفه‌های تصویر هنری در قرآن کریم (منبع: نگارنده)

۳-۲. تبیین هنر نگارگری ایرانی در دوره صفوی و بیان ویژگی‌های آن

نگارگری ایران یکی از حوزه‌های مهم مطالعاتی در هنر اسلامی است (میرجلیلی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۹۹) که مستقیماً از نظام عاطفی و حسی و فکری مردم ایران زمین مایه گرفته و هم‌پای زندگانی تاریخی آنان دگرگون شده است (آژند، ۱۳۹۹، ص ۷). روی کار آمدن صفویان (۹۰۷ق) به عنوان اولین دولت حاکم در ایران با مذهب رسمی شیعه و تداوم ۱۲۵ ساله حکومت آنان، در رشد هنرهای مصور ایرانی به‌ویژه نگارگری تأثیری مستقیم داشت و باعث به وجود آمدن اشتراکات زیادی بین متون ادبی و آثار هنری و معارف قرآن کریم شد. هنر صفویه در پیوند مستقیم با عناصری قرار داشت که طبیعت و ماهیتی مذهبی داشتند و در بسیاری موارد برگرفته از مضامین قرآن کریم بودند. تداوم و عمر طولانی این سلسله و استحکام جنبه‌های مذهبی و فرهنگی آن، موجب تقویت و استحکام سنت هنری مذهبی مکتب صفویه گردید. در این دوره بار دیگر، محصولات و تولیدات هنری کاملاً ویژگی و مشخصه ایرانی یافت (اسکارچیا، ۱۳۸۴، مقدمه). عمده‌ترین ویژگی‌های نگارگری در عهد صفوی را می‌توان به شش بخش تقسیم کرد:

الف) ویژگی بینشی: در نگارگری ایرانی عهد صفویه، بازنمایی عین‌به‌عین و واقع‌گرایی، کمال یک اثر هنری را نشان نمی‌داد، بلکه گذر از سطح مادی اشیاء و رسیدن به واقعیت درونی مدنظر هنرمند بود. صوری که نگارگران ترسیم می‌کردند، «صور معلقه» نامیده می‌شد؛ چراکه بستر مادی معینی نداشت و لطیف و اثری بود. درحقیقت، «میناتور [نگارگری] ایرانی با باقی مانده از افقی غیر از افق جهان مادی، و درعین حال برخورداری از حیات و حرکتی خاص خود، جنبه‌های عرفانی دارد که سایه‌ای از لذات و شادی‌های عالم ملکوت است» (نصر، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶).

ب) ویژگی مضمونی: نگارگری عهد صفوی عمدتاً با ادبیات فارسی و مذهب و بالاخص آموزه‌های قرآنی پیوند گسست‌ناپذیری دارد. در عصر صفوی، «صور خیال در شعر ایرانی و نقاشی ایرانی، با مضامین قرآنی برهم منطبق بودند. نظیر همان توصیف‌های نابی که سخنوران از عناصر طبیعت، اشیاء و انسان ارائه می‌کردند، در کار تصویرگران هم می‌توان باز یافت» (پاکباز، ۱۳۷۸، ص ۵۹۹). همگامی متون

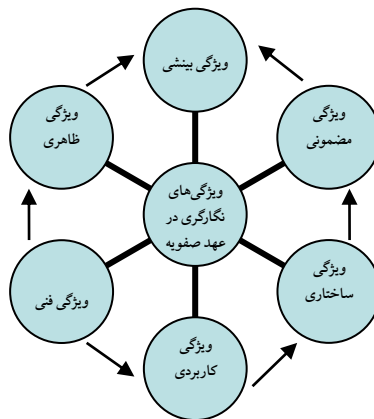
ادبی تاریخی و تصاویر هنری در عصر صفوی موجب شد مؤیدهای تصویری به تاریخ‌نگاری بصری کمک کند.

ج) ویژگی ساختاری: روش هنری نگارگر صفوی اساساً مغایر با ناتورالیسم و سرشار از احساسات و عواطف و عوامل ذهنی است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را جزء تقسیم‌بندی‌های لحاظ شده در هنر آکادمیک غربی قرار داد. در نگارگری این عصر، نه فضای سه‌بعدی رعایت شده و نه پرسپکتویک نقطه‌ای؛ همچنین مانند برخی آثار تزئینی یا انتزاعی مدرن، دوبعدی صرف نیست و همچون هنر سورآلیستی، تصاویر ذهنی و شخصی هم در خود ندارد. در این دوره، «مفهوم فضا در نقاشی ایرانی با جهانی دیگر ارتباط دارد که دارای ابعادی مستقل از مکان محسوس می‌باشد» (تجویدی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵). نگارگری عصر صفوی در یک اعتدال بین عینیت و ذهنیت به سر می‌برد و با تمهیداتی بسیار پیشروتر از زمان خود، از هر دو مقوله به یک اندازه بهره می‌جوید.

د) ویژگی کاربردی: نگارگری ایرانی گونه‌ای مصورسازی به شمار می‌آید. در این دوره، نگارگری عمدتاً درباری و فاخر بود و در نتیجه در دسترس عموم قرار نداشت؛ اما مصورسازی متون دینی و ادبی موجب درک آسان‌تر مخاطبان عام و خاص از این رخدادها و نوعی تاریخ‌نگاری بصری محسوب می‌شد. از آن جهت که غالب نگاره‌های مصور ایرانی به صورت سفارشی و تخت نظارت سفارش‌دهندگان مصور می‌شد، ارزش ویژگی کاربردی در نگارگری ایرانی به علت تفاوت در ویژگی ذوقی و فردی و فرهنگی سفارش‌دهندگان، با انواع دیگر مصورسازی در جهان متفاوت است. نگارگر ایرانی عمدتاً تحت حمایت شاهان و امیران امکان فعالیت پیدا می‌کرد و هنر او نیز از دسترس همگان به دور بود. او در کارگاه‌های درباری در کنار دیگر هنرمندان به کار تصویرگری و کتاب‌آرایی می‌پرداخت و خود را موظف به حفظ سنت‌ها می‌دانست (پاکباز، ۱۳۷۸، ص ۶۰۰).

ه) ویژگی فنی: در این دوره، مناعت ظریف و ماهرانه‌ای با نگارگری ایرانی همراه بود. ادراک ویژگی‌های مواد و شناخت اصول و رموز کار، هنرمند نقاش در عهد صفوی را به صنعت‌گری چیره‌دست مبدل می‌نمود. اما علاوه بر این، به جهت تمرکز حواس در مرارت‌های مکرر، از روحیه‌ای کمال‌طلب و منضبط و نیز خلوص در رفتار برخوردار می‌شد. «کمال استادی نگارگر، در قدرت ریزه‌کاری شگفت‌انگیزی جلوه می‌نمود که حاصل یک عمر ممارست و کار عبادی‌گونه او بود» (نصر، ۱۳۷۵، ص ۱۷۸).

و) ویژگی ظاهری: نور و رنگ از عناصر اصلی هنر نقاشی و فضای تجسمی آثار نگارگر ایرانی عهد صفوی به شمار می‌رود. این دو عنصر به مثابه ظاهر و باطن حقیقتی واحد، تجلی و نمودی از فیض خداوند در عالم بوده است و بدین سان می‌توان این تجلی را در نگاره‌ها دید. «در نگارگری ایرانی عهد صفویه، علاوه بر انتخاب و جاگذاری رنگ‌های هماهنگ، عامل ریتم [ضرب‌آهنگ] نیز به رنگ‌بندی اهمیت اساسی می‌دهد. ریتم رنگ‌ها بر ریتم خطوط و نقوش اثر می‌گذارد و آن را تعدیل یا تقویت می‌کند» (پاکباز، ۱۳۷۸، ص ۶۰۰).



شکل ۲: ویژگی‌های نگارگری ایرانی - اسلامی در عهد صفویه (منبع: نگارنده)

۴. تحلیل تأویلی آیات مربوط به معراج حضرت رسول ﷺ

تصاویر ترسیم شده از پدیده معراج در قرآن برای بیان حقایق دینی از خلال صحنه‌های ترسیم شده از آن در آیات مرتبط عنوان شده، تنها به ذکر عوامل تاریخی و مصادیق موجود نمی‌پردازد؛ بلکه با تأکید بر روشنگری، استخراج ارزش‌های ثابت دینی و بیان قدرت خداوند و نمود آن در جریان‌سازی وقایع منطبق بر اراده او را با بی‌توجهی به مکان و زمان و اسامی اشخاص به تصویر می‌کشد؛ تا تصویر آن پویا و تأثیرگذار باقی بماند. به گفته یکی از پژوهشگران:

مهم‌ترین معیاری که با آن می‌توان دریافت که آیا محصول هنری معینی به قلمرو هنر دینی یا قدسی تعلق دارد یا نه، وجود یا عدم ارتباط آن با مثال‌های اعلای روحانی است. برای پی بردن به خصلت حقیقی آن، در درجه اول باید معلوم کرد که آیا محصول هنری، پرتوی از جهان فوق‌طبیعی را در خود باز می‌تاباند یا نه؟ و آیا محصول هنری حامل پیامی روحانی هست یا نه. سپس می‌توان جنبه‌های صوری اثر هنری، مواد و مصالحی را که در آن به کار رفته است و حالت یا سبک بیان و مهارت هنرمند و درجه مطابقت میان محتوای غیرمادی و صورت جسمانی آن را بررسی کرد. و بالاخره با تأمل در این مسائل می‌توان به بررسی‌های ذهنی بیشتری پرداخت. آیا محصول هنری ذوق و شوق بهشت را در ما بیدار می‌کند؟ آیا احساس ستایش و شکرگزاری نسبت به خالق را در ما برمی‌انگیزد؟ آیا با گشودن راه دستیابی به اسرار مقدس، ما را به حالت تأمل رهنمون می‌شود؟ (میشون، ۱۳۸۰، ص ۶۰).

درحقیقت، تصویر حوادث و رویدادهای همزمان آن را تداعی می‌کند؛ تا ابزار تربیتی آن از میان حوادث و رویکردهای دینی با تصویر همراه شود؛ آنگونه که نسل‌های بعدی بتوانند با تمام احساسات و اشارات و تلمیحات، از خلال تصویر معراج با فضای آن مأنوس شوند؛ چنان‌که خداوند متعال در آیه یکم از سوره اسراء می‌فرماید: «منزه است آن [خدایی] که بنده‌اش را شبانگاهی، از مسجدالحرام به سوی مسجدالاقصی که پیرامون آن را برکت داده‌ایم، سیر داد تا از نشانه‌های خود به او بنمایانیم؛ که او همان شنوای بیناست». بیان حادثه، با تسبیح خداوند آغاز می‌شود و حادثه را از غیب به شهود منتقل می‌سازد که با فضای معراج و اعجاز و امور خارق‌العاده آن مناسب است؛ پس از آن به تعیین مکان و زمان این حادثه غیبی می‌پردازد. کلمه «لیلة» به طور ضمنی در فعل «أسری» وجود دارد؛ زیرا «سری» تنها در شب انجام می‌شود. اما ذکر «لیلاً» سایه‌ای از آرامش و سکون را به علاوه توضیح بیشتر زمان به تصویر اضافه می‌کند. همچنین به انسان این اجازه را می‌دهد که حرکت از مسجدالحرام به مسجدالاقصی را در آرامش شب تصویر نماید؛ به این معنا که خداوند متعال پیامبرش را از مکانی به مکان دیگر می‌برد و احساس عظمت و شکوه می‌کند. به نظر می‌رسد این ارتباط رمز خاتمیت دین اسلام هم هست. در اینجا تصویر به همین چند کلمه بسنده کرده و به جزئیات پرداخته است؛ زیرا این حادثه‌ای متعلق به جهان غیب بوده و مجال پرداختن بیشتر به آن نیست. در اینجا بلافاصله عبارت «إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» ذکر می‌شود. کلمه «سمیع» با تسبیح، و کلمه «بصیر» با فضای سفر در تاریکی مرتبط است. بدین ترتیب تصویر حادثه با عبارت انتهایی تناسب دارد و با شب‌روی مرتبط است. این حادثه مربوط به جهان غیب است که ما به آن ایمان داریم؛ بنابراین درباره جزئیات تصویر و رحمت خداوند به مسلمانان که این حادثه را برای آنان به تصویر کشیده و از آن آگاهشان نموده تا به پیامبرشان و منشأ دریافت وحی اطمینان کنند، بحث نمی‌کنیم. خداوند متعال در آیات ۱۳ تا ۱۸ سوره نجم نیز به معراج پیامبر اکرم ﷺ به آسمان اشاره می‌فرماید. در اینجا تصویر، غیبی و روشن و بدون جزئیات است. خداوند آن را به پیامبر خود اختصاص داد تا از منشأ دریافت وحی مطمئن شود و شاهدهی برای بشر باشد بر حقیقت آنچه از جهان ناپیدا دیده است. البته در این آیات مجال بحث در باب تصویر غیبی نیست؛ زیرا عناصرش را از جهان نامحسوس می‌گیرد؛ عناصری مانند «جنة المأوی»، «سدرة المنتهی»

و «آیات کبری» که همگی عناصر نامحسوس و غیبی هستند. تأثیری که این تصاویر بر جان‌ها می‌گذارد، حدود ارتباط آسمان با زمین و بیانگر این حقیقت است که هر آنچه در آن رخ می‌دهد، به فرمان خداوند عالم است. بنابراین این تصویر غیبی سایه‌ای از توجه و ترس دائم نسبت به خالق را ایجاد می‌کند.

چنان‌که مشاهده کردیم، تصویر در این آیات به بیان جزئیات حادثه نمی‌پردازد؛ بلکه بر واقعیت‌های ثابت دینی تأکید دارد و آن‌ها را به تقدیر خداوند مرتبط می‌سازد و احساسات بشری در برابر رخدادها را مجسم و زوایای پنهان را روشن می‌کند و از این تصویر به مثابه ابزاری جهت درمان روان و هدایت‌گری و تربیت به وسیله اتفاقات و آماده کردن آن بر راه و رسم خداوند در رفتار و کردار و پندار بهره می‌گیرد.

۵. تصویر معراج در نگارگری صفوی و معرفی نگاره معراج سلطان محمد

در سنت اسلامی، تجلی حقیقت خداوندی بر قلب پیامبر نازل شده و به صورت قرآن تجسم یافته است. از نظر مسلمانان، قرآن کلمه الله است و بنابراین در تمامی سنت اسلامی، هنر دینی اسلامی بر حول محور قرآن می‌چرخد. از اینجاست که تمامی هنرهای مرتبط با قرآن، در میان دیگر هنرها موقعیتی ممتاز می‌یابد (خزائی، ۱۳۸۳، ص ۲۱). انطباق کامل تعالیم و معارف قرآن کریم با فطرت آدمیان و به‌طورکلی وجود فرهنگ کهن توحیدی در بین ایرانیان و بالاخص در بین هنرمندان دوره صفویه (۹۰۷ق)، باعث خلق آثاری بی‌نظیر در خصوص متون دینی و عرفانی شد. از همان ابتدای حکمرانی دولت شیعه‌نشین صفویه، توجه به هنر و هنرمندان در اولویت قرار گرفت. شاه اسماعیل اول و جانشین او شاه طهماسب (۹۳۰-۹۸۵ق) در دوران حکمرانی خود از معماری، خطاطی، نقاشی و سایر هنرها حمایت کردند؛ به‌طوری‌که در دوره شاه طهماسب دو طرح بزرگ و مهم انجام شد: یکی شاهنامه طهماسبی و دیگری خمسه طهماسبی که یکی از زیباترین نگاره‌های آن نگاره معراج سلطان محمد است (میرجلیلی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۱۰۷). از دوره صفویه به بعد، مراحل و منازل معراج پیامبر ﷺ به شیوه‌های مختلف در نگارگری‌ها و چاپ‌های سنگی نمود یافت و انگیزه کار هنرمندان قرار گرفت (بهارلو و فهیمی‌فر، ۱۳۹۶، ص ۷۵). جست‌وجوی لایه‌های پنهان قرآن کریم در آثار هنرمندان این دوره، از طریق انس مخاطب با قرآن کریم میسر می‌شود و راز عشق و علاقه این بزرگان به حضرت حق از این طریق برملا می‌گردد. این اتفاق نه توسط همه هنرمندان نگارگر ما، بلکه در آرمانی‌ترین شکل خود به دست برخی از نگارگران نخبه این عهد همچون سلطان محمد نگارگر رخ داده است.

یکی از برجسته‌ترین نگاره‌های مربوط به معراج، نگاره شاخص «معراج حضرت رسول ﷺ» اثر سلطان محمد، نقاش بنام عهد صفوی است. اطلاعات بسیار اندکی در خصوص زندگی استاد سلطان محمد مصور تبریزی موجود است. روشن است که زادگاه او تبریز بود، اما زمان دقیق ولادت او مشخص نیست. به نظر می‌رسد سلطان محمد مراحل آغازین زندگی هنری‌اش را در دربار یعقوب آق‌قویونلو گذراند. هنگامی که شاه اسماعیل صفوی به سال ۹۰۶ق تبریز را از دست آق‌قویونلوها گرفت، میراث هنری آنان و از جمله کارگاه هنری کتابخانه سلطنتی را به دست آورد. سلطان محمد نیز که در این کارگاه کار می‌کرد و ظاهراً در مرحله پختگی هنر خود نیز بود، در صدر این کارگاه هنری قرار داشت. در سال‌های ۹۴۶ تا ۹۴۹ق، طرح عظیم خمسه نظامی برای شاه طهماسب تدارک دیده شد. این نسخه تا پایان سلطنت فتحعلی شاه قاجار در کتابخانه سلطنتی حفظ می‌شد؛ تا اینکه در سال ۱۸۸۰م از طریق نامعلوم برای موزه بریتانیا خریداری شد و تاکنون در همان‌جا محفوظ مانده است. این اثر گرانبه، نمونه‌ای کامل از یک اثر معنوی است؛ اثری که نه فقط عمق عرفانی و فکری روایت را می‌گشاید، بلکه از قدرت اندیشمندان و هنرمندانه‌ای در به‌کارگیری مؤلفه‌های تصویری و مهم‌تر از همه تمامیت‌یافتگی این عناصر و همبستگی ملی حکایت دارد؛ مسئله‌ای که ماهیت بحث و تحلیل درباب این نگاره را موضوعیت می‌بخشد.



معراج پیامبر اکرم ﷺ منسوب به سلطان محمد

مأخذ: Welch, Stuart Cary. Persian Painting. P.95

۶. تحلیل بصری نگاره معراج حضرت رسول ﷺ اثر سلطان محمد با تکیه بر نظریه هنری سید قطب

در عهد صفویه، نگارگری ایرانی با اندیشه دینی پیوندی تنگاتنگ داشت. نه فقط ذهن نقاش با ماهیت پدیده‌های غیبی و معجزات الهی مکتوب در کتاب آسمانی یگانه بود، بلکه نگارگر موضوع خود را عمدتاً از حوادث روایی قرآن کریم برمی‌گرفت. مضامین روایات منتخب، ریشه در خبرهای غیبی و اعجاز قرآن داشت که آن‌ها را به متنی مخاطب‌محور مبدل می‌نمود. به عبارت دیگر آرمان فرهنگی و معنوی زنده‌ای از اندیشه دینی نگارگر ایرانی تراوش می‌کرد که مضمون اثر او را غنی می‌ساخت و در تصویر به زبان خط و رنگ بیان می‌شد:

ژرف‌ترین پیوند میان هنر اسلامی و قرآن کریم از گونه‌ای دیگر است و آن نه در ظاهر کلام قرآنی است، بلکه در حقیقت آن است که گوهری فراتر از شکل و ظواهر است و بیشتر از سرچشمه توحید سیراب می‌شود و با صفات و خصایص پیوسته بدان، هنر اسلامی که منظور از آن تمامی هنرهای تجسمی در اسلام است، اساساً نمودی است از بعضی جنبه‌ها با ابعاد وحدت الهی، در این نمونه، اثر و نمودی از بعضی جنبه‌ها یا ابعاد وحدت الوهیت نمودار می‌گردد (بورکهارت، ۱۳۷۶، ص ۵۷).

بنابراین، در نگارگری ایرانی تأثیر تصویرگری از روایات قرآنی بر مخاطب به اوج خود رسیده است؛ چون عواطف دینی و عواطف انسانی هر دو را برمی‌انگیزاند. این تصویر، ژرفای وجود آدمی را به حرکت درمی‌آورد تا او را بر حقایق زندگی و وجود از طریق صحنه‌های ارائه‌شده و تصاویر خیره‌کننده و الگوهای ترسیم‌شده و معجزات و رخدادهای غیبی آگاه نماید و تأثیرپذیری عاطفی را به اوج رساند؛ چنان‌که نگاره‌هایی همچون نگاره معراج، تنها «نقاشی روایی» نیست؛ زیرا تصویرگر آن از شرح وقایع خودداری کرده و فقط به جوهر و عصاره مضمونی داستان پرداخته که پدیده‌ای غیبی است و در حیطه حواس و درک آدمی قرار نمی‌گیرد.

در این نگاره، سلطان محمد به عنوان یک صوفی، باطن و ظاهر نگاره‌ای را اجرا می‌کند که جوهره و روح فرد را با عالم دیگر پیوند می‌دهد. سلطان محمد در این نگاره بنام که به نظر می‌رسد آخرین نگاره او نیز بوده است، به همراه پیامبر ﷺ اوج گرفته و ماورایی شده است. این نگاره متأثر از متون وحیانی است و می‌توان آن را از جهت ماهیت و موضوعیت، متنی مرکب نامید؛ یعنی در مشاهده آن هم عقل و هم

احساس و عاطفه آدمی مخاطب واقع می‌شود. این دو کارکرد با توجه به غایتی است که هنرمند نگارگر در به تصویر کشیدن این نگاره دارد که همان قصد تحقق اغراض دینی از ورای تصویر هنری است. این اثر در تمام ابعاد خود بیانگر واقعیت و حقیقت است؛ تا آدمی را از خلال تحریک عاطفی به واسطه تصویرهای رسم‌شده، به معرفت درست مجهز نماید. در تجسیم واقعه معراج در این نگاره، نگارگر به جنبه‌هایی از تصویر قرآن می‌پردازد که خاص آدمی است و در عین حال تصورات وی از عالم غیب مطلق باقی می‌ماند.

ساختار فضای ترسیم‌شده در نگاره فضای مادی و فضای سه‌بعدی کاذب نیست؛ بلکه ترازها از پایین به بالا و به اطراف گسترش می‌یابد؛ چنان‌که در ترکیب‌بندی این اثر، شعله‌های زبانه‌کشیده از دور سر پیامبر ﷺ، همچون شعله‌های آتشین دل اوست که به فوز اکبر و خیر اکمل نایل شده و بر عواطف و احساسات دیگرش نیز پیشی گرفته است. در این نگاره همه‌چیز در حد نهایت لطف و شادابی است: زیبایی و لطف جبرئیل علیه السلام در جلوی خیل فرشتگان و شور و شیرینی آنان، ابرهای رقصان و پیچان و درهم‌تنیده و آسمان پررمزوراز و لاجوردین، جملگی از ذوق سرشار و ذهن پویای سلطان محمد حکایت می‌کند. می‌توان گفت تصویر حضرت رسول صلی الله علیه و آله در مرکزیت نگاره‌ای به این پر مغزی و پرمفهومی و ماورایی، آخرین پیام سلطان محمد در نگارگری این واقعه شگرف است. سلطان محمد برای نقاشی خود، لحظه ورود پیامبر صلی الله علیه و آله به طبقات بالایی و افلاک فوقانی را انتخاب کرده است؛ از آن جهت که در این بخش از سفر معنوی معراج، فرشتگان به استقبال ایشان آمده‌اند. سلطان محمد برخلاف سایر نقاشان که شروع معراج یا بازدید پیامبر صلی الله علیه و آله از بهشت و جهنم را به تصویر کشیده‌اند، به میان مبدأ و مقصد توجه کرده است. به عبارتی، هنرمند نگارگر سعی دارد با ابزار هنری خود، نه تنها ظاهر اثر را شاخص و تأثیرگذار نماید، بلکه با رعایت ویژگی‌های فنی در بیان واقعیت‌های پدیده‌ها، تصویری پویا و متمایز خلق کند. ویژگی بارز این تصویر آن است که کاملاً زنده است. این تصویر از یک محیط زنده انتزاع شده است، نه از رنگ‌های مجرد و خطوط بی‌جان. در این تصویر، فاصله‌ها و مسافت‌ها از طریق مشاعر و وجدانیات درک می‌شود و کاملاً واقعی است و بدین ترتیب معانی در ذهن ترسیم می‌شود و بر روح و روان انسان تأثیر می‌گذارد (قطب، ۱۹۹۸م، ص ۶۴). تابلو از نظر ترکیب‌بندی، فرم، رنگ، ریتم و توازن، محتوا و کلیت طراحی فوق‌العاده غنی است. «در نگارگری ایرانی عهد صفویه، علاوه بر انتخاب و جاگذاری رنگ‌های هماهنگ، عامل ریتم [ضرباهنگ] نیز در رنگ‌بندی اهمیت اساسی دارد. ریتم رنگ‌ها بر ریتم خطوط و نقوش اثر می‌گذارد و آن را تعدیل یا تقویت می‌کند» (پاکباز، ۱۳۷۸، ص ۶۰۰). بر مبنای ویژگی ساختاری هنر نگارگری ایرانی، مهم‌ترین اصل در این نظام، اصل فضا‌سازی معنوی برای تحریک عواطف و احساسات و تجسم عالم مجازی است که می‌توان آن را «فضای چندساحتی» نامید؛ زیرا هر بخش آن حاوی رویدادی خاص و غالباً مستقل است. این فضا سه‌بعدی نیست و از قواعد ژرف‌نمایی^۱ پیروی نمی‌کند؛ بلکه نموداری از مجموعه‌نمایی است که هم‌زمان از روبه‌رو و از بالا دیده شده است. با این وجود فضای دوبعدی ساده هم نیست و گاه تا حدی عمیق و سه‌بعدی به نظر می‌آید. اصل مهم دیگر در نظام زیبایی‌شناختی نگارگری ایرانی، اصل ارتباط درونی تصویر و متن است و خط، عامل اساسی این پیوند به شمار می‌آید. در این دوره، مناعت ظریف و ماهرانه‌ای با نگارگری ایرانی همراه بوده است. ادراک ویژگی‌های مواد و شناخت اصول و رموز کار، هنرمند نقاش در عهد صفویه را به صنعت‌گری چیره‌دست مبدل می‌کرد؛ اما علاوه بر این، به جهت تمرکز حواس در مرارت‌های مکرر، از روحیه‌ای کمال‌طلب و منضبط و خلوص در رفتار برخوردار نیز می‌شد. «کمال استادی نگارگر، در قدرت ریزه‌کاری شگفت‌انگیزی جلوه می‌نمود که حاصل یک عمر ممارست و کار عبادت‌گونه او بود» (نصر، ۱۳۷۵، ص ۱۷۸).

سید قطب معتقد بود تخیل روشی هنری در بیان است و آن را قاعده و مبنای اساسی تصویر در قرآن قلمداد می‌کرد (قطب، ۱۹۸۸م،

1. Perspective.

ص ۷۱). این اثر نیز مانند سایر آثار سلطان محمد ضمن رعایت اصول فنی و حفظ سنت‌ها، بسیار پویا و دینامیک است؛ هرچند باید متذکر شد که تحرک در این کار بسیار چشمگیرتر و جالب‌تر از دیگر آثار او به چشم می‌آید. اصولاً حالت تعلیق فرم‌ها در فضا و نبود تکیه‌گاه زمینی برای آن‌ها، این کار را از هرگونه سکون عاری می‌سازد.؛ به‌ویژه حالت‌های لباس فرشتگان که پر پیچ‌وتاب طراحی شده و گویی بادی از سمت چپ بر آن‌ها می‌وزد. ولی پیچش و حرکت ابرها، مسیر خاصی را برای باد تداعی نمی‌کند؛ زیرا هریک به طرفی کشیده شده است. شاید در پایین نگاره، سکون بیشتری را نسبت به بالا احساس کنیم؛ ولی آنچه مسلم است اینکه سرتاسر آن سرشار از حرکت است.

نمودار ۱ شکل کلی اثر را نمایش می‌دهد که در کادری مستطیل قرار گرفته و خود آن به دو قسمت طلایی تقسیم شده است. موضوع اصلی، یعنی به معراج رفتن حضرت محمد ﷺ، در مربع شاخص طلایی دیده می‌شود. مربع شاخص طلایی در بالا و یک مستطیل افقی در پایین کادر قرار گرفته است. کادر از فرشتگانی که به استقبال پیامبر ﷺ آمده‌اند، پر شده است و هر کدام از فرشتگان نیز به نوعی در خدمت ایشان و حامل هدایایی برای پیامبر ﷺ هستند. در این میان، فرشته‌ای با عبای سبز، لباس زرد و و بال‌های زرد و سبز، زیر پاهای براق، سینی آتشی قرار داده است. قسمتی از بدن این فرشته در مستطیل افقی است که پایین کادر را با بالا مرتبط می‌کند و حرکت چشم را به بالا می‌کشاند. این فرشته در مربع شاخص طلایی قرار گرفته و قسمتی از بدنش جبرئیل است که پیامبر ﷺ را همراهی و راهنمایی می‌کند. درنهایت، تمامی این حرکت‌ها دور از چشم ناظر، به سمت خارج از تابلو در حرکت است و به پیامبر ﷺ ختم می‌شود و قوه تخیل بیننده را تحریک می‌کند و به تفکر وامی‌دارد که چه رازی در پس این پرده نهفته است. به نظر می‌رسد در این اثر سلطان محمد با معرفت و بینش خاص هنری خود، هرگز در پی بازنمایی طبیعت نبوده، بلکه کوشیده است اصل و جوهر صور طبیعی را در قالب تصویری هنری و خاص به تصویر درآورد. به این ترتیب، در نگاره او نه زمان و مکان معینی محسوس می‌شود و نه نمودی از کمیت‌های فیزیکی بروز می‌کند. بنابراین غالب فرم‌ها به صورت حلزونی است و اگر با چشم از هر گوشه تابلو شروع کنیم، نهایتاً به تصویر پیامبر ﷺ و معراج رفتن آن حضرت در میانه نگاره می‌رسیم. صورت مبارک ایشان نیز با نقاب سفیدی پوشیده شده است. چنان‌که بیان شد، ویژگی بارز تصویر قرآنی، صدق واقعی است. مصداق هنری «در زیبایی بیان و نظم و تعبیر و شکوه و جلالت اظهار» (قطب، ۱۹۹۸م، ص ۲۴۹) نهفته است، یا «نوآوری در ارائه و زیبایی در نظم و هماهنگی و قدرت و توانایی در اداء است» (قطب، ۱۹۹۸م، ص ۲۵۹). در فرم خطی اثر که در نمودار شماره ۲ آمده است، فرشتگان به قدری پر پیچ‌وتاب و متحرک کشیده شده‌اند که اثر را به یک اثر بسیار فعال و پویا مبدل کرده‌اند. نظم هندسی در این اثر مشخص است و تناسبات کادر بسیار نزدیک به یک مستطیل طلایی است. همان‌گونه که در نمودار شماره ۳ آمده، با ترسیم کمان نصف مربع شاخص، به کادری می‌رسیم که حدوداً منطبق با کادر اصلی نگاره است و اگر مربع شاخص را از پایین جدا کنیم، خط مربع شاخص از زیر صورت پیامبر ﷺ و از ناحیه گردن می‌گذرد. خط مستطیل $\sqrt{2}$ نیز از حاشیه پایین اشعار قسمت بالا عبور می‌کند. در مرکز برخورد اقطار مستطیل، کل بدن براق و پیامبر ﷺ قرار گرفته است. این ترکیب‌بندی پویا سبب شده است هیچ اغتشاش بصری برای چشم ایجاد نگردد. همچنین در نمودار شماره ۴، جست‌وجوی یک پنج‌ضلعی طلایی را در این اثر می‌بینید. پنج‌ضلعی طلایی یکی از تصاویر هندسی است که منحصراً از نسبت‌های طلایی درست شده است و چنان‌که می‌بینید، تصویر پیامبر ﷺ در مرکز این پنج‌ضلعی قرار دارد. تمام فرشتگان هم به صورت حلقه‌ای و دایره‌ای، دور سر پیامبر در گردش هستند. منحنی‌ها در این نمودار کاملاً نمایش داده شده و درحقیقت این حالت‌ها، به پیامبر ﷺ مرکزی بخشیده که به صورت تأکید (آکسان) در تابلو خودنمایی می‌کند. همان‌طور که مشهود است، با وجود اینکه فرشتگان فرم‌های دایره‌ای شکل تشکیل داده‌اند، پراکندگی و پویایی آن‌ها در صفحه

متناسب و هماهنگ است.

یکی از مؤلفه‌های اصلی بیان قرآن به تعبیر سید قطب، مؤلفه زبان به مثابه ابزار انتقال اندیشه‌ها و عواطف است. زبان تصویر هنری زبان مجاز است و مجاز همان تصویر هنری است (عقاد، بی تا، ص ۲۶). همان‌طور که در نمودار شماره ۲ مشاهده شد، خطوط دیدگانی در این نگاره بسیار پیمان و متحرک است و در هیچ جای صفحه خطوط مستحکم عمودی افقی نمی‌بینیم. این باعث شده حالت روحانی اثر بیشتر شود و در ضمن این خطوط در تمام اثر به یک وحدت کلی برسند. در انتها و در قسمت پایانی اثر، اشعاری نوشته شده است. البته طرز قرارگیری اشعار صدمه‌ای به ترکیب‌بندی نگاره وارد نساخته است؛ با اینکه شاید نقاش می‌توانست تدبیر جالب‌تری در این مورد جست‌وجو کند. اشعار مذکور، تحت عنوان «معراج پیامبر اکرم (ص)» است که در آن نظامی گنجوی بعد از ستایش پروردگار و نعت پیامبر (ص)، معراج ایشان را توضیح می‌دهد. در این اشعار، واژگان نه جامد و بی‌روح، بلکه زنده و دارای اشاره و الهام است. همان‌گونه که در این اشعار آمده است، قدرت بر سخن موقوف انسانی بشر را برای او حفظ کرده و به‌سوی هر خیری هدایتش می‌کند. این اشعار به شرح زیر است:

چون محمد ز جبرئیل به راز	گوش کرد آن پیام روح‌نواز
زان سخن هوش را تمامی داد	گوش را حلقه غلامی داد
آن امین خدای در تنزیل	وین امین خرد به عقل دلیل
دو امین بر امانتی گنج‌جور	این ز دیو آن ز دیوسیرت دور
آن رساند آنچه بود شرط پیام	وین شنید آنچه بود سر کلام
در شب تیره آن سراج منیر	شد ز نقش مراد نقش‌پذیر
گردن از طوق آن کمند نتافت	طوق زر جز چنین نشاید بافت
برق‌کردار بر براق نشست	تازیش زیر و تازیانه به دست

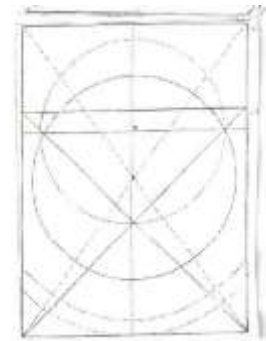
به نظر می‌رسد سلطان محمد رنگ‌شناسی توانا هم بوده و در رقم آثارش از ویژگی‌های کاربردی و زبانی رنگ به بهترین نحو بهره برده است. او از سطوح رنگی تخت استفاده می‌کند. در رنگ‌بندی او هیچ رنگی به دلیل کمیت و کیفیتش جلوه رنگ دیگر را از بین نمی‌برد. سلطان محمد در نگاره معراج، همچون دیگر آثار خود، بسیار پایبند به این ترکیب‌بندی رنگی است. این نگاره اصولاً از رنگ‌های خاص و درخشان به نحو شایسته‌ای بهره گرفته و با تقسیم‌بندی‌های درست رنگی، ترکیبات متناسب و قابل توجهی به وجود آورده است. این اثر تعادل رنگی خوبی دارد و غلبه رنگی با رنگ آبی نیلی است که زمینه نگاره را پر کرده است. بعد از این زمینه رنگی، رنگ‌های قرمز شنجرف و قرمز نارنجی که در سرتاسر نگاره پراکنده شده، اولین رنگ‌هایی است که چشم را به طرف خود جلب می‌کند. رنگ سبز که نسبتاً رنگ غالبی است، در حجم زیادی به کار رفته، ولی چون درجه خلوص پایینی دارد، کمتر به چشم می‌آید. با این تفاسیر، سبزی لباس پیامبر (ص) به علت تمرکزی که دارد و شعله‌های طلایی که او را در بر گرفته، خیلی بیشتر از دیگر رنگ‌های هم‌خانواده‌اش تأکید بصری ایجاد کرده است. سلطان محمد طبق معمول آثار دیگرش، از تزیینات هم استفاده‌های لازم را برده است. پیامبر (ص) با عبای سبز،

ردای قرمز و هاله نوری شبیه به آتش که دور سر ایشان را فرا گرفته، دیده می‌شود و حرکتش رو به جهت بالاست. در لباس‌های فرشتگان، زین و براق براق مرکب پیامبر ﷺ با نقوش تزیینی دیده می‌شود، ولی بر روی لباس آن حضرت یا عمامه و دستارشان هیچ‌گونه نقشی نیست و کاملاً ساده است. شاید نگارگر این کار را عامدانه و برای منظور خاصی کرده است. در این اثر رنگ طلایی نقش بخصوصی ایفا می‌کند. این رنگ که اختصاصاً برای شعله‌های آتش در نظر گرفته شده، به هیچ‌عنوانی حال نزدیکی ندارد و به صورت رنگی به کار رفته است که می‌توانسته بیشترین تأکید و تمرکز بصری را ایجاد کند. درحقیقت این رنگ یک حس ماورائی را به ما القا می‌کند؛ شاید این احساس که رنگ طلایی نشانگر اوج شکوه و زیبایی و عظمت خداوندی است. مفهوم به‌کارگیری این رنگ و رنگ سبز در این اثر بخصوص، کاملاً با مفاهیم به‌کاررفته در دیگر آثار سلطان محمد متمایز است و ریشه در ویژگی بینشی و ماهیت معنوی اثر او دارد و بیانگر آن است که زمینه فکری نگارگر به حکمت کهن ایرانی و عرفان اسلامی پیوسته بوده است.

سید قطب معتقد است، تصاویر هنری که بر مبنای واژه شکل گرفته است، قوه خیال را تحریک می‌کند تا تصاویر دیگری را نیز خلق کند، یا در صورت تمایل آن‌ها را محو نماید، یا اینکه حرکت‌های موجود در آن تصاویر را تکمیل و در پی آن‌ها خود نیز حرکت کند؛ درحالی‌که تصاویر یک نقاش نشاط قوه خیال را محو می‌کند؛ چراکه مناظر را به صورت کامل و بدون نقص در برابر دیدگان مخاطب قرار می‌دهد و در نتیجه مجالی برای تحریک خیال او باقی نمی‌ماند (قطب، ۱۹۹۸م، ص ۳۱). درحقیقت، «مفهوم فضا در نقاشی ایرانی با جهانی دیگر ارتباط دارد که دارای ابعادی مستقل از مکان محسوس است» (تجویدی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵). «نگارگر ایرانی هرگز در پی بازنمایی طبیعت نبوده و آثار او بیشتر صور نوعی (آرکی‌تایپ) هستند» (پاکباز، ۱۳۷۸، ص ۵۹۹). در این نگاره، رنگ‌های هماهنگ شده، فرم‌های پالایش‌یافته، عمق‌نمایی بدون استفاده از ژرف‌نمایی، ترکیب‌های محکم و متهورانه و مهم‌تر از همه تمامیت‌یافتگی این عناصر تصویری و انطباق آن با مفاهیم قرآن، ی‌نه فقط بیانگر تداوم میراث هنری، بلکه عامل ربط‌دهنده هنر اسلامی به نمودهای دینی و عرفانی است. درواقع اگر نگاه خاص نگارگر معتقد عهد صفوی نسبت به جهان، مثالی و برگرفته از عرفان نبود، شاید هیچ‌گاه آثاری این‌چنین بدیع و زیبا چون نگاره معراج سلطان محمد خلق نمی‌شد.

نمودار ۱: حرکت در اثر

نمودار ۲: طرح خطی اثر



نمودار ۴: بررسی قرارگیری پنج ضلعی طلایی اثر

نمودار ۳: بررسی تناسبات اثر



نتیجه‌گیری

یافته‌های این مقاله را می‌توان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

- از آنجاکه عظمت و بزرگی واقعه معراج برای تمام مسلمانان اتفاقی بزرگ و عظیم است، برای هنرمندان نیز این موضوع بااهمیت بوده و سعی در به تصویر کشیدن واقعیت این واقعه عظیم و ظواهر آن در همه زمان‌ها داشته‌اند. هنرمندانی که در ادوار مختلف اسلامی به تصویرسازی واقعه معراج حضرت رسول ﷺ پرداخته‌اند، اهداف مختلف و متفاوتی داشته‌اند و به همین دلیل زبان بصری آنان نه فقط مقوم میراث تصویری‌شان، بلکه وسیله ارتباطات مذهبی و تاریخی و سیاسی بوده است.

- تصویر هنری یکی از عناصر اصلی و اساسی در تعبیر است که قرآن کریم به‌خوبی در نمایش صحنه‌ها و حالات و مفاهیم از آن بهره برده و هنرمندان طی اعصار و قرون مختلف، در وجه گوناگون هنری به تأویل و تثبیت آن پرداخته‌اند. در این میان، نظریه تصویرپردازی که توسط سید قطب نظریه‌پرداز قرآنی معاصر مطرح گردید، با توجه به ریشه‌دار بودن ابعاد و مؤلفه‌ها، بر تمامی آیات تصویری قرآن کریم قابل تعمیم است و از جمله، می‌توان از آن در تحلیل تصویری آیات مربوط به واقعه معراج استفاده کرد. همچنین این نظریه زمینه‌ای برای تحقیقات آتی و راهکاری برای پژوهشگران حوزه قرآن و هنر است.

- شیوه تصویری قرآن کریم بر مبنای دو عنصر مهم «خیال‌پردازی حسی» و «مجسم‌سازی هنری» است. قرآن توانسته است با تصویرپردازی هنری خود از طریق این دو عنصر، معانی ذهنی، حالات درونی، الگوهای بشری و مناظر قیامت را به شکلی زنده و محسوس و قابل درک و هماهنگ ارائه دهد.

- نگارگری «معراج حضرت رسول ﷺ» اثر سلطان محمد نقاش، نگارگر بنام عهد صفوی است. عهد صفوی را به حق، می‌توان عصر تجلی هنر قرآنی در ایران پس از اسلام نامید. نگرش دینی هنرمند و توجه خاص او به مضامین عرفانی و مذهبی، نشانه توفیق عظیم و سربلندی او در برجسته‌سازی مفاهیم قرآنی است که حاصلش چونان گوهری بر تارک نگارگری ششصدساله ایرانی می‌درخشد و سنتی برای مکتب‌های هنری پس از خود است.

- در راستای پاسخ به پرسش‌های تحقیق و بر اساس دستاوردهای آن، مشاهده می‌شود که مؤلفه‌های شش‌گانه نظریه هنری قرآنی سید قطب (اندیشه دینی، واقعیت، خیال، عاطفه، زبان و ریتم) به‌خوبی با ویژگی‌های شش‌گانه هنر نگارگری در عصر صنوی (ویژگی بینشی، مضمونی، ساختاری، کاربردی، فنی و ظاهری) هماهنگی دارد؛ به طوری که هر یک از این ویژگی‌ها به صورتی معنادار و یک‌به‌یک و به شکل مجموعی در ارتباط با هم قرار دارد و یکدیگر را تداعی می‌کند.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله اعلام می‌دارند که در انجام این پژوهش هیچ‌گونه تضاد منافع وجود ندارد.

حمایت مالی

نویسندگان اظهار می‌دارند که در روند تهیه و نگارش این مقاله، هیچ‌گونه بودجه، گرنت یا حمایت مالی دیگری دریافت نکرده‌اند.

قرآن کریم

- آژند، یعقوب. (۱۳۹۹). نگارگری ایرانی (پژوهشی در تاریخ نقاشی و نگارگری ایران). تهران: سمت.
- اسکارچیا، روبرتو. (۱۳۸۴). هنر صفوی، زند و قاجار (یعقوب آژند، مترجم). نشر مولی.
- الشایب، احمد. (۲۰۰۳م). الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية. مكتبة النهضة المصرية.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۴۳م). پژوهشی در علوم قرآن (مرتضی کریمی‌نیا، مترجم). طرح نو.
- اصفهانى، راغب. (۱۳۶۶). مفردات ألفاظ القرآن. المكتبة المرتضوية.
- بلخاری قهی، حسن؛ مهدیزاده، علی. (۱۳۹۳). بررسی مضامین و نمادهای شیعی در نگاره معراج پیامبر (ص) در نسخه فالنامه تهماسبی. شیعه‌شناسی، ۱۲(۴۶)، ۲۵-۴۶.
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۷۶). مدخلی بر اصول و روش هنر دینی، مجموعه مقالات مبانی هنر معنوی. دفتر مطالعات دینی هنر.
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۶۵). هنر اسلامی؛ زبان و بیان (مسعود رجب‌نیا، مترجم). سروش.
- پاکباز، روئین. (۱۳۷۸). دایرة المعارف هنر. فرهنگ معاصر.
- تجویدی، علی‌اکبر. (۱۳۹۱). نقاشی ایران از آغاز تا آخر قرن دهم هجری. وزارت ارشاد.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح. (۱۹۸۹م). نظریة التصوير الفنی عند سید قطب. دار المنارة للنشر والتوزیع.
- خداداد، زهرا؛ اسدی، مرتضی. (۱۳۸۹). بررسی نقاشی‌های معراج حضرت پیامبر (ص) در کشورهای اسلامی از دیرباز تا به امروز. نشریه نگره، ۵(۱۵)، ۴۹-۶۸.
- خزانی، محمد. (۱۳۸۳). نقش بیننده در فضای نگارگری ایران. دوفصلنامه مطالعات هنر اسلامی، ۱(۱)، ۱۷-۳۰.
- راغب، عبدالسلام. (۱۳۸۷). کارکرد تصویر هنری در قرآن کریم (سیدحسین سیدی، مترجم). سخن.
- ژرفا(حسینی)، سیدابوالقاسم. (۱۳۷۷). بر بال قلم. انتشارات مظفر.
- سالاری مهر، سحر. (۱۴۰۳). مقایسه دیدگاه سنت‌گرایان و مورخان هنر در باب نگارگری اسلامی. مطالعات بینارشته‌ای هنر و علوم انسانی، ۳(۱۷)، ۶۹-۸۸.
- سید قطب. (۱۹۹۸م). قصص القرآن فی ظلال القرآن. دار الیوسف.
- سید قطب. (بی‌تا). آفرینش هنری در قرآن (محمد مهدی فولادوند، مترجم). بنیاد قرآن.
- سید قطب. (۱۳۵۹). تصویر فنی، نمایش هنری در قرآن (محمدعلی عابدی، مترجم). انقلاب.
- سیدی، سیدحسین. (۱۳۹۰). زیبایی‌شناسی آیات قرآن. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- عقاد. (بی‌تا). مراجعات فی الآداب والفنون. دار الكتاب العربی.
- فرزانه، فخر؛ شایان‌سرشت، اکبر؛ شریفی، سمیه. (۱۳۹۹). واکاوی نگاره معراج پیامبر (ص) با رویکرد بینامتنیت. نگارینه هنر اسلامی، ۷(۱۹)، ۴-۱۸.
- <https://doi.org/10.22077/mia.2020.3460.1323>
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۷۹). منتهی الآمال (ناصر باقری بیده‌ندی، محقق). انتشارات دلیل.
- کریمی، ویکتوریا؛ غیثی، هانیه. (۱۳۹۵). بازنگری عرفان در مبانی نگارگری‌های معراج حضرت محمد (ص). بیکره، ۵(۱۰)، ۳۱-۴۳.
- کوپر، جی سی. (۱۳۷۹). شکل‌گیری هنر اسلامی (مهرداد وحدتی، مترجم). فرهنگستان هنر.
- گل‌آقانی، پریسا؛ محمدی، علیرضا؛ میرزانی، قاسم. (۱۴۰۲). مقایسه تطبیقی عناصر تصویری و بصری نگاره معراج حضرت محمد (ص) در دوره تیموری و صفوی با تأکید بر تأثیرات عرفان. مجله مطالعات هنر و زیبایی‌شناسی، ۳(۸)، ۲۸-۴۹.
- میرجلیلی، مونا؛ حسینی، ابوالقاسم؛ نواب، سیدمحمدحسین. (۱۴۰۱). ارتباط پوشاندن صورت پیامبر (ص) در نگارگری ایرانی دوره صفویه با عقاید حروفیه. پژوهش‌های ادیبانی، ۱۰(۲۰)، ۹۸-۱۲۷.
- <https://doi.org/10.22034/jrr.2022.314620.1947>
- میشون، ژان لویی. (۱۳۸۰). هنر، طریق ذکر (اسماعیل سعادت، مترجم). نگاه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۶). تفسیر نمونه. دار الکتب الاسلامیه.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۷۵). هنر و معنویت اسلامی (رحیم قاسمیان، مترجم). مطالعات دینی هنر.

Artistic Resonances Between Sayyid Quṭb's Qur'anic Theory of Imagery and the Safavid Mi'rāj Miniature of Sulṭān-Muḥammad

Sepideh Yaquti ¹ 

1. Assistant Professor, Department of Textile and Fashion Design, Faculty of Art, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

Corresponding Email: s.yaghooti@alzahra.ac.ir



<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.458877.1353>

Introduction

The intrinsic harmony between the Qur'an and the human natural disposition (fiṭrah) has produced profound conceptual parallels between Qur'anic teachings and various literary and artistic traditions within Islamic culture. Among these, the Prophet's Mi'rāj-his celestial ascent-has been a central subject repeatedly depicted in Persian-Islamic miniature painting, with artists and their patrons across different eras attempting to visualize this extraordinary event.

This study aims to examine how Qur'anic concepts influence diverse aspects of Islamic art, particularly miniature painting, and to offer a model for understanding how transcendent religious themes-such as the Mi'rāj-are artistically represented. After outlining the expressive functions of imagery and the Qur'anic verses concerning the Mi'rāj, the article introduces Sayyid Quṭb's modern theory of Qur'anic imagery, followed by an analysis of the celebrated Safavid-era miniature Mi'rāj of the Prophet (ṣ) by Sulṭān-Muḥammad. Through this comparative framework, the study highlights another dimension of the Qur'an's aesthetic and miraculous qualities.

Methodology

Understanding historical events-especially those distant from the interpreter in time-relies on sounds, linguistic signs, and symbolic representation. This method applies not only to classical texts but also to the interpretation of high-level artworks, including iconic Persian miniatures. Such expressive forms make it possible to trace the reflections of Qur'anic meanings, particularly transcendent events like the Mi'rāj, in theoretical and artistic productions shaped by revelation.

The hidden layers of Qur'anic influence in Iranian art emerge through familiarity with the Qur'anic text, which reveals the depth of devotion and the spiritual inclinations of Persian artists. Among Qur'anic themes, the Mi'rāj is one of the most frequently illustrated in Islamic miniature painting, with artists in every era striving to visualize the majesty of this miraculous event.

Findings

Safavid miniature painting maintained a close relationship with religious thought. Artists not only internalized the Qur'anic worldview but also selected their subjects primarily from Qur'anic narratives. The miniature Mi'rāj of the Prophet (ṣ) by Sulṭān-Muḥammad-one of the most renowned Safavid painters-is a paradigmatic example of spiritually inspired Persian art. The work reveals profound mystical depth, conceptual coherence, visual harmony, and a distinctly Iranian artistic identity. These qualities justify the analytical importance of the piece.

This Mi'rāj miniature may be understood as a "composite text," simultaneously engaging the intellect and the emotions. Through a carefully orchestrated visual language-harmonized colors, purified forms, non-perspectival depth, bold yet balanced compositions, and aesthetic completeness-Sulṭān-Muḥammad presents a metaphysical truth rather than a naturalistic scene. His depiction highlights aspects of the



Qur'an's own imagery: focusing on the human element while leaving the invisible realm beyond direct representation. Without the artist's mystical vision and Safavid-era spiritual sensibilities, masterpieces of this nature would not have emerged.

Thus, Safavid Persian painting reached a level of artistic maturity that aligns closely with the Qur'anic mode of imagery, making visual representation a foundational tool in expressing both conceptual and spiritual elements.

Conclusion

The major findings are as follows:

- Because the *Mi'rāj* is a universally revered event among Muslims, artists across Islamic history have sought to portray its grandeur, each employing distinctive visual languages shaped by religious, historical, and political aims.
- Artistic imagery is a primary expressive element in the Qur'an, used masterfully to convey scenes, states, and concepts. Sayyid Quṭb's theory of Qur'anic imagery-rooted in deeply established aesthetic principles-is applicable to all Qur'anic "visual" verses and provides a methodological tool for analyzing *Mi'rāj*-related texts and artworks. It also offers fertile ground for future research in Qur'an-and-art studies.
- The Qur'anic method of visualization relies on two key components: **sensory imagination (takhayyul ḥissī)** and **artistic embodiment (tajassud fannī)**. Through these, the Qur'an presents inner states, existential models, and eschatological visions in vivid and comprehensible form.
- The miniature *Mi'rāj of the Prophet (s)* by Sulṭān-Muḥammad exemplifies the height of Qur'an-inspired Persian art in the Safavid period. The artist's spiritual insight and commitment to Qur'anic and mystical themes position the work as a crown jewel of six centuries of Persian miniature tradition.
- The six components of Sayyid Quṭb's aesthetic-Qur'anic theory (religious worldview, reality, imagination, emotion, language, rhythm) correspond remarkably with the six artistic features of Safavid miniature painting (vision, thematic content, structural design, functional purpose, technical execution, visual qualities). These sets of elements align both individually and collectively, forming an integrated interpretive framework.

Keywords

Qur'an, Sayyid Quṭb, Safavid miniature painting, artistic imagery of the *Mi'rāj*, Sulṭān-Muḥammad.

Ethical Considerations

Compliance with research ethics. The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

Conflict of interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

Funding statement

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

References

- The Holy Quran (Trans. by Mohammad-Mahdi Foladvand).
- Abu Zayd, N. H. (1943). *Pazhuheshi dar 'Ulūm-e Qur'ān* (Trans. by M. Kariminia). Tarh-e Now. [In Persian]
- al-Shāyib, A. (2003). *al-Aslūb: Dirāsah Balāghiyyah Taḥlīliyyah li-Uṣūl al-Asālīb al-Adabiyyah*. Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya. [In Arabic]
- 'Aqqād. (n.d.). *Murāja'āt fī al-ādāb wa'l-funūn*. Dar al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Āzhānd, Y. (2020). *Negargari-ye Irani (a historical study of Iranian painting and miniature)*. SAMT. [In Persian]
- [Balkhari Qohi, H., & Mahdizadeh, A. \(2014\). "Barrasi-ye mazamin va namadha-ye shi'i dar negar-e mi'raj-e payambar \(s\) dar noskhe-ye falname-ye Tahmasebi." *Shi'a-shenasi*, 12\(46\), 25–46. \[In Persian\]](#)
- Burckhardt, T. (1986). *Honar-e Eslami: zaban va bayan* (Trans. by M. Rajabnia). Soroush. [In Persian]
- Burckhardt, T. (1997). *Madkhalī bar osul va ravesh-e honar-e dini*. Daftar-e Motale'āt-e Dini-ye Honar. [In Persian]
- Cooper, J. C. (2000). *Sheklgiri-ye honar-e Eslami* (Trans. by M. Vahdati). Academy of Arts. [In Persian]
- Escarcia, R. (2005). *Honar-e Safavi, Zand va Qajar* (Trans. by Y. Āzhānd). Nashr-e Mowlā. [In Persian]
- [Farzaneh, F., Shayan-Sarasht, A., & Sharifi, S. \(2020\). "Vakavi-ye negar-e mi'raj ba roykard-e beynāmatniyyat." *Negarineh-ye Honar-e Eslami*, 7\(19\), 4–18. <https://doi.org/10.22077/nia.2020.3460.1323> \[In Persian\]](#)
- [Gol-Aqae, P., Mohammadi, A., & Mirzaei, Q. \(2023\). "Moqayese-ye tatbiqi-ye anasor-e tasviri dar negarehaye mi'raj-e timuri va safavi." *Art and Aesthetics Studies*, 3\(8\), 28–49. \[In Persian\]](#)
- [Karimi, V., & Gheysi, H. \(2016\). "Bāznegari-ye 'erfan dar mabani-ye negargari-haye mi'raj." *Peykareh*, 5\(10\), 31–43. \[In Persian\]](#)
- [Khaddad, Z., & Asadi, M. \(2010\). "Barrasi-ye negargari-haye mi'raj dar keshvarhaye Eslami." *Negareh*, 5\(15\), 49–68. \[In Persian\]](#)
- Khālidī, Ṣ. A. (1989). *Nazariyyat al-taṣwīr al-fannī 'inda Sayyid Qutb*. Dar al-Manāra. [In Arabic]
- Khazaei, M. (2004). "Naqsh-e binandeh dar faza-ye negargari-ye Iran." *Islamic Art Studies*, 1(1), 17–30. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (1997). *Tafsir-e Nemuneh*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Michon, J.-L. (2001). *Honar, tariq-e zekr* (Trans. by E. Saadat). Negah. [In Persian]
- [Mirjalili, M., Hosseini, A., & Navvab, S.-M.-H. \(2022\). "Poshandan-e soorat-e Payambar \(s\) dar negargari-ye safavi va erbat-e an ba harufiyyeh." *Religious Studies*, 10\(20\), 98–127. <https://doi.org/10.22034/jrr.2022.314620.1947> \[In Persian\]](#)
- Nasr, S.-H. (1996). *Honar va ma'naviat-e Eslami* (Trans. by R. Qasemian). Dini Arts Studies. [In Persian]
- Pakbaz, R. (1999). *Dayereh al-ma'aref-e honar*. Farhang-e Mo'aser. [In Persian]
- Qommi, A. (2000). *Montaha al-a'mal* (Ed. N. Bāqeri Beydahandi). Dalil. [In Persian]
- Ragheb, A. (2008). *Karkard-e tasvir-e honari dar Qur'ān* (Trans. by S. H. Seyyedi). Sokhan. [In Persian]
- Rāghib Eṣfahānī. (1987). *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*. al-Maktaba al-Murtaẓawiyya. [In Arabic]
- [Salari-Mehr, S. \(2024\). "Moqayese-ye didgah-e sonnatgerayan va morreghan-e honar dar negargari-ye Eslami." *Motale'at-e beynāreshe'ei-ye honar*, 3\(17\), 69–88. \[In Persian\]](#)
- Sayyid Qutb. (1980). *Taṣvir-e fanni dar Qur'ān* (Trans. by M.-A. Abedi). Enqelab. [In Persian]
- Sayyid Qutb. (1998). *Qaṣaṣ al-Qur'ān fī Zilāl al-Qur'ān*. Dār al-Yūsuf. [In Arabic]
- Sayyid Qutb. (n.d.). *Āfarinesh-e honari dar Qur'ān* (Trans. by M.-M. Foladvand). Bonyad-e Qur'ān. [In Persian]
- Seyyedi, S.-H. (2011). *Zibāyi-shenasi-ye āyāt-e Qur'ān*. Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Tajvidi, A.-A. (2012). *Naghashi-ye Iran az aghaz ta payan-e ghabl-e qarn-e dahom-e hejri*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]

Zharfa (Hosseini), S. A. (1998). *Bar bāl-e qalam*. Mozaffar. [In Persian]

How to cite:

Yaquti, Sepideh. (2025). Artistic Resonances Between Sayyid Qutb’s Qur’anic Theory of Imagery and the Safavid Mi’rāj Miniature of Sulṭān-Muḥammad. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (4), 1-22. <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.458877.1353>

The Esoteric Journey of Mūsā (AS) in the Mirror of al-Asfār al-Arba‘a: An Anfusī Interpretation of the Qur’anic Narrative of Mūsā and Khidhr

Zahra Khalilian¹  Reza Saadatnia² 

1. M.A. Graduate in Qur’anic Sciences and Hadīth, Faculty of Qur’anic Sciences of Isfahan, University of Qur’ān and ‘Ulūm al-Ma’ārif, Isfahan, Iran (Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Qur’anic Sciences and Hadīth, Faculty of Qur’anic Sciences of Isfahan, University of Qur’ān and ‘Ulūm al-Ma’ārif, Isfahan, Iran

Corresponding Email: zahrakhaliliaan@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.488248.1410>

Article History:

Received: 2024-11-12

Revised: 2024-12-31

Accepted: 2025-01-06

Online First: 2025-09-27

Keywords

Story of Mūsā and Khidhr,

Tafsīr anfusī,

al-Asfār al-arba‘a.

Type of Article:

Research

Abstract: This article, by emphasizing the esoteric (anfusī) interpretation and aligning the story of Mūsā and Khidhr with Mullā Ṣadrā’s al-Asfār al-arba‘a, seeks to open a new horizon in the mystical understanding of this Qur’anic narrative. In this spiritual journey, Mūsā symbolizes the self (nafs) and Khidhr represents walāyah, and together they traverse a spiritual path that begins with detachment from the world and movement toward the Truth, culminating in sacred knowledge. The research method is descriptive, analytical, and comparative. First, the symbolic elements and events of the story are analyzed, and then they are aligned with the four mystical journeys. In the first journey (from creation to the Truth), Mūsā reaches unity after finding the perfect master and removing veils; in the second journey (with the Truth in the Truth), he attains divine perfection through annihilation in walāyah; in the third journey (from the Truth to creation), by witnessing Khidhr’s actions, he comprehends divine wisdom and returns with a renewed vision to guide his people; and in the fourth journey (with the Truth in creation), he perceives the manifestations of the Truth within the created world. The findings show that, from an esoteric perspective, the story of Mūsā and Khidhr-beyond being a historical narrative-functions as a model for mystical journeying that harmonizes with al-Asfār al-arba‘a. This alignment not only deepens the understanding of Qur’anic teachings but also illuminates new dimensions of the human spiritual path toward divine perfection and ultimate truth. Thus, the present study contributes to a clearer understanding of spiritual development and its relationship with Islamic teachings.

How to cite:

Khalilian, Zahra; Saadatnia, Reza. (2025). The Esoteric Journey of Mūsā (AS) in the Mirror of al-Asfār al-Arba‘a: An Anfusī Interpretation of the Qur’anic Narrative of Mūsā and Khidhr. *Quran, Culture And Civilization* , 6(4), 23-50. <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.488248.1410>





سیر باطنی موسی علیه السلام در آیینۀ اسفار اربعه،
در پرتو تفسیر انفسی داستان موسی و خضر

زهرا خلیلیان *^{id}

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.488248.1410>



رضا سعادت نیا^{id}

مقاله: پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳-۰۸-۲۲
بازنگری: ۱۴۰۳-۱۰-۱۱
پذیرش: ۱۴۰۳-۱۰-۱۷
انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۰۵

چکیده

این مقاله با تأکید بر تفسیر انفسی و تطبیق داستان موسی و خضر با مراتب اسفار اربعه ملاصدرا، تلاش دارد افقی نوین در فهم عرفانی این داستان قرآنی بگشاید. در این سیر، موسی نماد نفس و خضر نماد ولایت، مسیری روحانی را طی می‌کنند که از جدایی از دنیا و حرکت به سوی حقیقت آغاز می‌شود و به معرفتی قدسی منتهی می‌گردد. روش پژوهش توصیفی، تحلیلی و تطبیقی است. ابتدا عناصر نمادین و وقایع این داستان تحلیل و سپس با چهار سفر عرفانی تطبیق داده می‌شود. موسی در سفر اول (از خلق به حق)، با یافتن استاد کامل و رفع حجاب‌ها، از کثرت به وحدت می‌رسد؛ در سفر دوم (با حق در حق)، با فنای در ولایت به کمال الهی دست می‌یابد؛ در سفر سوم (از حق به خلق)، با مشاهده اعمال خضر، حکمت الهی را درمی‌یابد و با بینشی تازه به هدایت قومش می‌پردازد؛ در سفر چهارم (با حق در خلق)، به تجلیات حق در عالم خلق پی می‌برد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که داستان موسی و خضر از منظر تفسیر انفسی، فراتر از یک حکایت تاریخی، الگویی برای سیر و سلوک عرفانی است که با اسفار اربعه همخوانی دارد. این تطبیق نه تنها درک عمیق‌تر معارف قرآنی را ممکن می‌سازد، بلکه ابعاد جدیدی از سفر روحانی انسان را به سوی کمال الهی و حقیقت مطلق باز می‌کند. در نتیجه، پژوهش حاضر می‌تواند به فهم بهتر مسیر تکامل روحی و ارتباط آن با آموزه‌های اسلامی کمک نماید.

واژگان کلیدی: داستان موسی و خضر، تفسیر انفسی، اسفار اربعه.

استناد به مقاله:

خلیلیان، زهرا؛ و سعادت نیا، رضا. (۱۴۰۴). سیر باطنی موسی (ع) در آیینۀ اسفار اربعه، در پرتو تفسیر انفسی داستان موسی و خضر. فصلنامه قرآن، فرهنگ، تمدن، ۶(۴)، ۲۳-۵۰.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.488248.1410>

۱. دانش‌آموخته مقطع کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی اصفهان، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).
zahrakhalilian@gmail.com
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی اصفهان، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، اصفهان، ایران.



۱. مقدمه

داستان موسی و خضر، در تفسیر انفسی به عنوان آینه‌ای از حکمت‌های نهان و اسرار معنوی مطرح است. خضر با بهره‌مندی از علم لدنی و رحمت ویژه الهی، موسی را در سفری اسرارآمیز همراهی می‌کند. این همراهی باعث شده است تا مفسران انفسی با نگاهی نمادین به این داستان بنگرند و حقایق مکتوم را آشکار کنند. این مفسران با تحلیل‌های عمیق خود، ماجرای موسی و خضر را به عرصه‌ای از آموزه‌های الهی تبدیل کرده‌اند که هر خواننده‌ای را به تأمل و تفکر وامی‌دارد.

تفسیر انفسی قرآن کریم، یکی از مهم‌ترین شیوه‌های تفسیر در معارف اسلامی است که به لایه‌های درونی آیات می‌پردازد و سیروسلوک معنوی انسان‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد. «اسفار اربعه» مفهومی کلیدی در عرفان اسلامی است که مراحل سیروسلوک معنوی را توصیف می‌کند. این مفهوم شامل چهار مرحله است:

۱. سفر اول: من الخلق الی الحق؛

۲. سفر دوم: بالحق فی الحق؛

۳. سفر سوم: من الحق الی الخلق بالحق

۴. سفر چهارم: فی الخلق بالحق

این مقاله نقش تفسیر انفسی در آشکارسازی معانی نهفته در داستان موسی و خضر در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره‌ی کهف را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه این داستان با مراحل چهارگانه‌ی اسفار اربعه همخوانی دارد؛ همچنین به کشف ابعاد عرفانی داستان موسی و خضر و تطبیق آن با اسفار اربعه می‌پردازد. هدف آن نیز ارائه‌ی تفسیری عمیق از سیر روحانی و دیدگاهی نو در تفسیر قرآن با رویکرد عرفانی است. سؤال اصلی پژوهش این است که تفسیر انفسی داستان موسی و خضر چیست و چگونه می‌توان سیر باطنی موسی علیه السلام را در این داستان با مراحل اسفار اربعه پیوند داد؟

اهمیت این مطالعه در درک عمیق‌تر مفاهیم قرآنی، پیوند آن با عرفان اسلامی و کمک به فهم بهتر تجارب انبیاست؛ همچنین موجب غنای تفاسیر عرفانی است و به نیازهای معنوی جامعه پاسخ می‌دهد. پژوهش حاضر خلأهایی چون فقدان بررسی جامع تطبیق داستان با اسفار اربعه از منظر تفسیر انفسی و کمبود تحلیل دقیق مراحل سفر موسی را پر می‌کند.

روش پژوهش توصیفی، تحلیلی و تطبیقی است. ابتدا با مطالعه‌ی دقیق منابع تفسیری و عرفانی، به توصیف و تحلیل دیدگاه‌های مفسران انفسی در رمزگشایی از داستان موسی و خضر پرداخته‌ایم و سپس با استفاده از رویکرد تفسیر انفسی، سفر موسی را با اسفار اربعه تطبیق داده‌ایم. ساختار مقاله شامل بیان مسئله، پیشینه‌ی پژوهش، مبانی نظری، تحلیل انفسی داستان موسی و خضر، تبیین مراحل اسفار اربعه، تطبیق داستان با اسفار اربعه و بحث و نتیجه‌گیری است.

۱-۱. پیشینه‌ی پژوهش

اصطلاح «تفسیر انفسی»، در آثار متفکرانی نظیر ابن عربی، حیدر آملی، صدر المتألهین، امام خمینی، حسن زاده‌ی آملی و جوادی آملی به چشم می‌خورد؛ اما هیچ‌یک از آنان تعریف جامع و کاملی از این نوع تفسیر ارائه ندادند و ویژگی‌های این تفسیر به شکل پراکنده در آثارشان وجود دارد. علامه حسن زاده‌ی آملی، دو کتاب فصوص الحکم و فتوحات مکیه از ابن عربی را مهم‌ترین منابع در زمینه‌ی تفسیر انفسی معرفی می‌کند. همچنین، وی در نگارش‌هایی همچون انسان کامل از منظر نهج البلاغه و شرح فارسی اسفار اربعه به این نوع تفسیر پرداخته است (حسن زاده‌ی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۶-۹۴). صدر المتألهین در کتاب حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه بر لزوم پذیرش

ظاهر آیات و کشف حقایق باطنی تأکید کرده است (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۷۸-۷۹). این اثر، تفسیر انفسی قرآن و بیان اسرار آن شمرده شده و در کتاب اسرار الآیات به تفصیل آمده است و آن را ام‌الکتاب آثار ملاصدرا دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۶). امام خمینی در کتاب تفسیر سوره حمد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲) و جوادی آملی در تفسیر انسان به انسان نیز (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۱) به تفسیر انفسی پرداخته‌اند. زهرا خلیلیان در پایان‌نامه «نقش دوسویه توجه به جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی در داستان موسی و خضر» (خلیلیان، ۱۴۰۱، ص ۷۰) و مقاله «نگاه دوسویه به جلوه‌های هنری و تفسیر انفسی داستان موسی و خضر»، به بررسی تطبیقی تفسیر انفسی و جلوه‌های هنری این داستان پرداخته است (خلیلیان، ۱۴۰۲، ص ۱). زهرا میرزایی‌زاده در پایان‌نامه «اسرار داستان حضرت موسی و خضر بر اساس روایات تفسیری و تأویلی»، به بررسی نقش ولایت‌پذیری در داستان می‌پردازد (میرزایی‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱). لیلا امینی در مقاله «رمزگشایی از ماجرای خضر و موسی»، تأویلات عرفا از این داستان را جمع‌آوری نموده است (امینی، ۱۳۸۵، ص ۱). امیر غنوی نیز در مقاله «طرح اسفار اربعه از آغاز تا انجام»، به طرح اسفار اربعه ملاصدرا پرداخته است (غنوی، ۱۳۹۴، ص ۱).

نگارنده در این پژوهش قصد دارد، داستان موسی و خضر را از دیدگاه تفسیر انفسی در پرتو اسفار اربعه بررسی کند تا درک عمیقی از این آیات حاصل شود. با وجود بررسی‌های متعدد درباره جنبه‌های مختلف این داستان، تطبیق آن با تفسیر انفسی و اسفار اربعه به صورت مستقیم انجام نشده است. این تحقیق تلاش می‌کند تا با نگاهی نوآورانه و تطبیقی، پیوند میان تفسیر انفسی و ساختار اسفار اربعه را در داستان موسی و خضر آشکار کند.

۲. مبانی نظری

۲-۱. داستان موسی و خضر

این داستان در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف آمده است. موسی به دنبال یافتن «بنده‌ای از بندگان خدا» (خضر)، به محلی به نام «مجمع البحرین» می‌رود. او از خضر می‌خواهد تا با همراهی او از علمش بیاموزد. خضر با شرط پرسش نکردن موسی از کارهایش، این همراهی را می‌پذیرد. در طول سفر سه واقعه رخ می‌دهد که موسی نمی‌تواند سکوت کند و این منجر به جدایی آن‌ها می‌شود. در پایان، خضر حکمت اعمال خود را برای موسی توضیح می‌دهد.

۲-۱-۱. سفرهای موسی

شخصیت موسی همواره پرتلاطم و در حال سفر بوده است. سفرهای او را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. اجباری: مانند به دریا افکنده شدن در نوزادی، رفتن به دربار فرعون، بازگشت به آغوش مادر، مبارزه با فرعون و فرار از دشمن. این سفرها اغلب با دستاوردهای جسمانی، مانند غلبه بر فرعون و نجات بنی‌اسرائیل همراه بود.
۲. اختیاری: مانند هجرت از نزد شعیب به وادی مقدس طوی. این سفرها بیشتر دستاوردهای روحانی همچون دریافت وحی و نبوت داشت.

سفر موسی در داستان مورد بحث از نوع دوم است. او با اشتیاق این سفر را برگزید و دستاوردی معنوی، یعنی کسب علم لدنی، دستیابی به قدرت تأویل و درک اسرار هستی را به دست آورد (قطب، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷).

۲-۱-۲. سفرهای معنوی موسی

میبدی چهار سفر برای موسی برمی‌شمارد که نمایانگر مرحله‌ای از رشد معنوی و سیروسلوک اوست:

۱. «سفر هرب (فرار)»: پس از کشتن قبطی، موسی از مصر به مدین گریخت. این سفر اگرچه با اضطرار آغاز شد، اما در نهایت انتخابی آگاهانه برای نجات جان و آغاز مسیر هدایت بود؛
۲. «سفر طلب (جست و جو)»: موسی در شبی تاریک به دنبال آتش رفت و به نور الهی رسید. این سفر کاملاً اختیاری و نشان‌دهنده اشتیاق او برای یافتن حقیقت بود.
۳. «سفر طرب (شادی)»: موسی به میقات رفت، با خداوند سخن گفت و درخواست رؤیت او را کرد. این سفر نیز اختیاری و نمایانگر اوج شوق و معرفت موسی بود.
۴. «سفر تعب (رنج)»: سفر طولانی موسی همراه یوشع برای دیدار با خضر که با اراده و اشتیاق موسی برای کسب علم و حکمت انجام شد (میبیدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۸).

این سفرها نشان می‌دهد که حتی سفرهای ظاهراً اجباری (مانند سفر هرب) می‌تواند در باطن، اختیاری و در مسیر رشد معنوی باشد. سه سفر آخر ناشی از میل درونی موسی برای نزدیکی به خدا و کسب معرفت بود و مراحل مختلف سیر و سلوک او، از گریز از دنیا تا مقام گفت‌وگو با خداوند را نشان می‌دهد. میبیدی سفر چهارم موسی را نمادی از سیر و سلوک معنوی و تهذیب نفس می‌داند.

۳-۱-۲. تفسیر انفسی

تفسیر انفسی روشی ژرف در تفسیر قرآن است که بر پایه معرفت نفس و شناخت عوالم وجودی انسان استوار می‌شود. این شیوه تفسیری، مبتنی بر کشف و شهود عرفانی است که در آن، مفسر از طریق تصفیة روح و ریاضت و تهذیب نفس می‌کوشد تا از جهان مادی فراتر رود و با انتخاب مرگ ارادی، چشم جان خود را به روی حقایق ماورایی بگشاید. در این رویکرد، عارف با حقایق عمیق از آیات الهی آشنا می‌شود که فراتر از معانی ظاهری است. تفسیر انفسی از جمله روش‌های اجتهادی در تفسیر قرآن است که با رویکردی عرفانی به تبیین آیات می‌پردازد. این شیوه، پس از طی مراحل عرفان عملی، به حوزه عرفان نظری وارد می‌شود و با ارائه دلایل عقلی و فلسفی، می‌کوشد تا برهانی بودن مکاشفات عرفانی را به اثبات رساند. این نوع تفسیر، در مسیر کمال انسانی گام برمی‌دارد و هدف آن، آشکار ساختن لایه‌های عمیق‌تر معانی قرآنی از طریق سیر و سلوک درونی است (خلیلیان، ۱۴۰۱، ص ۷۰).

۲-۲. اسفار اربعه

مفهوم «اسفار اربعه» در عرفان اسلامی، اشاره به چهار سفر معنوی دارد که سالک در مسیر سیر و سلوک به سوی حق تعالی طی می‌کند. این سفرها مراتب مختلف و تحول و کمال معنوی را ترسیم می‌کند و می‌تواند هم‌زمان با یکدیگر رخ دهد؛ شروع یک سفر نیز به پایان سفر دیگر موکول نیست (غنوی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷).

اولین نشانه‌ها از اسفار اربعه در کتاب اصطلاحات الصوفیة نوشته کاشانی دیده می‌شود که عمدتاً بر اندیشه‌های ابن عربی استوار است. او سفرهای عرفانی را این‌گونه بیان می‌کند: ۱. کنارزدن حجاب کثرت و یافتن حق؛ ۲. اتصاف به صفات الهی؛ ۳. فنا از خود؛ ۴. بقای در کمال الهی. بعدها تلمسانی و کاشانی و قیصری مفهوم اسفار را بیشتر تکامل دادند. نهایتاً نیز ملاصدرا آن را به صورتی جامع‌تر در کتاب الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة تدوین کرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۱). سفرهای چهارگانه در اندیشه ملاصدرا، به این شرح است: ۱. سفر من الخلق الی الحق؛ ۲. سفر فی الحق بالحق؛ ۳. سفر من الحق الی الخلق بالحق؛ ۴. سفر فی الخلق بالحق. اسفار اربعه ملاصدرا توجه ویژه‌ای به آموزش و ارشاد انسان‌ها دارد و سفری هم‌زمان با سیر درونی و تحولات فردی است

که با میراث فیلسوفانی چون ابن سینا و عرفای پیشین پیوند دارد و در قالبی منسجم، راه سالک را به سوی کمال نشان می‌دهد (صدر المتألهین، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۳-۱۶).

۳. تفسیر انفسی داستان موسی و خضر

این مقاله به تفسیر انفسی داستان موسی و خضر می‌پردازد و تلاش می‌کند یافته‌های شهودی مفسران را آشکار کند. داستان به‌عنوان نمادی از حکمت‌های پنهان و اسرار معنوی مطرح شده است. خضر با علم لدنی و رحمت الهی، موسی را در سفری رمزآلود هدایت می‌کند. مفسران انفسی به استخراج حقایق پنهان آن از دو جنبه پرداخته‌اند: تحلیل عناصر کلیدی و تحلیل رویدادها.

۳-۱. عناصر داستان موسی و خضر

در تفسیر انفسی داستان موسی و خضر، عناصر کلیدی مانند شخصیت‌ها، مکان‌ها و اشیای نمادین نقش محوری دارند. مفسران این عناصر را فراتر از معنای ظاهری تفسیر می‌کنند و آن‌ها را نماد مراحل سلوک عرفانی می‌دانند. تحلیل این اجزا، به کشف لایه‌های پنهان داستان و درک عمیق مفاهیم عرفانی کمک می‌کند.

۳-۱-۱. شخصیت‌ها و نمادهای انسانی

موسی نماد دو مفهوم است. او نخست نماد «قلب» است. در این تعبیر، موسی به‌عنوان مرکز ادراک و معرفت حقیقی تلقی می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۰). او سپس نماد «نفس ناطقه» دانسته شده است. در این تفسیر، موسی به‌عنوان جنبه‌ی عالی و روحانی وجود انسان معرفی می‌شود (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶). در هر دو تفسیر، موسی نمایانگر بخش متعالی وجود انسان است که در جست‌وجوی حقیقت و معرفت الهی است.

یوشع (فتا) را نماد «نفس»، یعنی نماینده‌ی جنبه‌های دنیوی و ظاهری وجود انسان (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۰) و نماد «عقل ممیز»، به‌عنوان قوه‌ی تشخیص و تمیز در انسان دانسته‌اند (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶). در هر دو تفسیر، یوشع نمایانگر بخشی از وجود انسان است که در سفر معنوی و جست‌وجوی حقیقت، همراه و یاور بخش متعالی (موسی) است.

خضر (عبد) را نخست نماد «عقل قدسی» و وابسته به رحمت الهی دانسته‌اند. این کمال معنوی، از تجرد و وارستگی حاصل می‌شود و معارف قدسی از سوی حق به او افزوده می‌گردد. خضر واسطه‌ای میان عالم انسانی و حقایق الهی است که اسرار و حکمت‌های نهفته را برای انسان‌ها آشکار می‌کند (ابن عربی، ۱۹۷۸، ص ۷۶۸). سپس خضر را نماد «وجه الله» شمرده‌اند که دارای حیات جاوید است (آملی، ۱۴۲۲، ص ۲۹۶). در نهایت، او را نماد «روح مجرد» و «حقیقتی متعالی» دانسته‌اند که از «علم وجدانی وحدانی» و معرفتی عمیق و یکپارچه برخوردار است و تنها برای جویندگان حقیقی قابل درک است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶). این دیدگاه‌ها بر اهمیت خضر به‌عنوان نمادی از عقل قدسی و روح مجرد تأکید دارند و نشان‌دهنده‌ی عمق معارف عرفانی در سیر معنوی هستند.

غلام را برخی نماد «نفس اماره» شمرده‌اند که همچون حجابی، قلب را در تاریکی فرومی‌برد (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۱). برخی دیگر او را نماد «نفس اماره» می‌دانند که انسان را به تمایلات نفسانی می‌کشاند و خضر آن را از بین می‌برد تا نفس ناطقه به «عالم کلیت و اطلاق» توجه کند (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶). گروهی دیگر غلام را نماد «هوای نفس» یا «شیطان وهم و خیال» می‌شمارند که باید توسط سالک کشته شود (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۵۲). در نهایت، گروهی دیگر غلام را نماد «آرزوهایی که در مسیر ریاضت ظاهر می‌شود» دانسته‌اند که سالک باید آن‌ها را ترک کند (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۳۱۱). این تفاسیر متنوع، همگی بر لزوم مبارزه با نفس در مسیر سلوک عرفانی تأکید دارد.

غلامین را سه گونه نماد دانسته‌اند:

۱. نماد «عقل نظری و عملی» که به واسطه حجاب‌های مادی از منشأ الهی خود دور افتاده‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۴).
 ۲. نماد «نفس حیوانی و نباتی» که از پدر نفس انسانی دور شده‌اند (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶).
 ۳. نماد «علامه» و «عمّاله»، دو نیرو از قوای قلب که قلب با یکی از این نیروها در امور دنیوی و با دیگری در امور معنوی تصرف می‌کند. یتیم شدن آن‌ها به معنای قطع ارتباطشان با عقل یا معلم اصلی است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۵۶).
- اهل قریه را نماد «قوای بدنی انسان» شمرده‌اند که در جست‌وجوی معرفتند، اما هنوز آمادگی کامل دریافت آن را ندارند. هدف این قوا انتزاع معنای کلی از مدرکات جزئی است. قریه به «ساختار مادی» انسان و بخل اهالی آن به «فقدان علم و معرفت» در قوای بدنی تعبیر شده است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۲؛ فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶).
- مساکین را چهار گونه نماد معرفی کرده‌اند:

۱. نماد قوای بدن، شامل حواس ظاهری و قوای طبیعی نباتی که ناتوان و وابسته به بدن خاکی هستند. خضر با ریاضت این قوا را ناتوان می‌سازد تا نفس اماره بر بدن حکمرانی نکند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۴).
۲. نماد قوا و اعضای بدن با صفت سکینه؛ یعنی آرامش و تسلیم در برابر هدایت عقل و روح (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۹).
۳. نماد نفس مطمئنه. خضر این نفس را که در کوره مجاهدت پاک شده است، آباد می‌کند و زیر این دیوار نفسانی، خزائن اسرار الهی نهفته است (میبدی، ۱۳۷۶، ص ۷۲۹).
۴. نماد نبوت و ولایت (حمویه، ۱۳۶۲، ص ۷۷).

این تفاسیر با رویکردهای متفاوت، بر اهمیت کنترل قوای نفسانی در سلوک تأکید دارد: ابن عربی بر جنبه منفی تأکید می‌کند، فرغانی بر ظرفیت مثبت تمرکز می‌کند، میبدی بر حفظ نفس مطمئنه و اسرار الهی و حمویه بر «نبوت و ولایت» اصرار می‌ورزد.

ملک ظالم را نیز سه نوع نماد برشمرده‌اند:

۱. نماد «نفس اماره» که به پادشاه ستمگری تشبیه می‌شود. او هر کشتی سالمی (قوای بدن) را به‌زور می‌گیرد و در جهت اهداف نفسانی به کار می‌برد (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۴).
۲. نماد عجب که اعمال نیک را از بین می‌برد و بر خطر غرور و خودپسندی تأکید می‌کند (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۹).
۳. نماد شیطان که همواره در کمین نفس انسان است و معتقد است پیر طریقت باید آراستگی ظاهری را بردارد تا شیطان دوری کند (میبدی، ۱۳۷۶، ص ۷۲۹).

این تفاسیر، علی‌رغم تفاوت‌ها، بر وجود نیرویی مخرب (نفس اماره، عجب یا شیطان) تأکید دارند که مانع پیشرفت معنوی انسان می‌شود. تفاوت اصلی در نحوه مقابله با این نیروست: ابن عربی بر کنترل قوای نفسانی تأکید دارد، فرغانی بر مبارزه با غرور و خودپسندی و میبدی بر دوری از ظواهر فریبنده تأکید می‌کند.

۲-۱-۳. مکان‌ها و عناصر طبیعی

مجمع البحرین را به شرح زیر نماد مفاهیم متعددی دانسته‌اند:

۱. نماد محل تلاقی روح و جسم در قلب (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۰)؛
۲. نماد «بحر امکان» که در آن باطن روح و ظاهر نفس آشکار می‌شود (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶)؛

۳. نماد التقای دو دریای معنوی (عین القضاة، ۱۳۷۷، ص ۲۱۹)؛

۴. نماد تلاقی علم ظاهر و باطن (میبدی، ۱۳۷۶، ص ۷۱۵)؛

۵. نماد حضرت «جمع الجمع» و مشاهده حق در مظاهر آفاقی و انفسی (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۵)؛

۶. نماد ارتباط با حیات جاوید (آملی، ۱۴۲۲، ص ۲۹۶).

این تفاسیر، اشاره به تلاقی دو عنصر متضاد و عمق و پیچیدگی مفهوم «مجمع البحرین» دارد.

صخره را نماد «ثبات و تمکین» و سرچشمه «علوم لدنی» دانسته‌اند. این مکان «عین الحیات و حق الیقین» و رسیدن به آن نشانه دستیابی به «مقام تمکین» یا «تمکین در توحید» است که در آن سالک قادر به مشاهده کثرت در وحدت و وحدت در کثرت می‌شود (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶). در این تفسیر، موسی «نفس ناطقه» و یوشع «عقل ممیز»، در کنار صخره متوجه فراموشی «حوت» (نماد علم اکتسابی) می‌شوند. این فراموشی نماد رها شدن از علوم مقید و آمادگی برای دریافت علم لدنی است. بازگشت به صخره و ملاقات با خضر (نماد روح مجرد) نیز نشانگر آغاز مرحله‌ای جدید در سیر و سلوک عرفانی است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶). تفسیر فرغانی بر اهمیت مقام تمکین و ارتباط آن با حق الیقین و علم لدنی تأکید دارد و صخره را نمادی از مرحله کلیدی گذر از علوم ظاهری به معارف باطنی معرفی می‌کند.

سه معنا برای نماد بودن دریا گفته‌اند:

۱. نماد «بحر امکان» که به عالم امکانات معنوی اشاره دارد (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶).

۲. نماد «معرفت»؛ جایی که برای یافتن گوهر توحید غواصی می‌کنند (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۵۲۹).

۳. نماد «دریای بشریت» که به گستردگی و عمق وجود انسانی اشاره دارد (عین القضاة، ۱۳۷۷، ص ۲۱۹).

۳-۱-۳. اشیا و عناصر نمادین

حوت را دو گونه نماد دانسته‌اند:

۱. نماد «ماهی ذوالنون در دریای جسمانیات» که فراموشی آن را به شیطان و هم نسبت داده‌اند. همچنین رنج سفر به سختی تولد، و گرسنگی موسی به تغییر وضعیت پس از خروج از رحم تشبیه می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۰).

۲. نماد «علم و معرفت اکتسابی» که سفر موسی نمادی از حرکت نفس ناطقه و عقل ممیز به سوی حضرت جمع الجمع تفسیر می‌شود (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶).

سفینه را نماد مفاهیم زیر شمرده‌اند:

۱. نماد «قوای بدن» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۰)؛

۲. نماد «قوای نفسانی». کشتی در ابتدای سلوک پر از متاع دنیوی است و در پایان از تعلقات نفسانی خالی می‌شود (گنابادی،

۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۵۳)؛

۳. نماد «دنیا» که بر رهایی از وابستگی‌های دنیوی تأکید دارد (عین القضاة، ۱۳۷۷، ص ۲۱۹)؛

۴. نماد «سفینه اخلاق و آداب ایمان» (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۹)؛

۵. نماد «انسانیت» (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۷۲۹)؛

ابن عربی و گنابادی بر جنبه‌های فیزیکی و نفسانی تمرکز دارند، عین‌القضات بر ترک تعلقات دنیوی و فرغانی رویکردی اخلاقی معنوی تأکید می‌کنند. با وجود تفاوت‌ها، همه بر ضرورت تحول در مسیر سلوک معنوی اتفاق نظر دارند. دیوار را نماد مفاهیم زیر دانسته‌اند:

۱. نماد «نفس مطمئنه» که پس از غلبه بر نفس اماره و با ریاضت و تهذیب به دست می‌آید. ضعف این نفس مانند فروریختن دیوار است، اما با تقویت فضایل اخلاقی دوباره برپا می‌شود (ابن عربی، ۱۹۲۲، ج ۱، ص ۶۹۳).
 ۲. نماد «نفس مطمئنه». خضر این دیوار را آباد کرد تا اسرار الهی که در آن نهفته است، حفظ شود (میبیدی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۹۵).

۳. نماد «کثرت» (حمویه، ۱۳۶۲، ص ۷۷).

۴. نماد «بدن در پایان سلوک» که از تعلقات نفسانی پاک شده است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۵۳).
 به‌طور کلی، ابن عربی و میبیدی بر جنبه‌های درونی تأکید دارند؛ درحالی‌که حمویه به جنبه‌های معرفتی توجه دارد و گنابادی سیر تحول انسان را نشان می‌دهد.

گنج را نماد مفاهیم زیر شمرده‌اند:

۱. نماد «گنجینه معرفت در قلب انسان» که در مسیر کمال قابل بهره‌برداری است (ابن عربی، ۱۹۲۲، ج ۱، ص ۶۹۴)؛
۲. اشاره به مفاهیم عمیق عرفانی، مانند «تنزیه و تسبیح» (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۵۶)؛
۳. نماد «وحدت» پنهان در «کثرت» که از طریق ولایت قابل دستیابی است (حمویه، ۱۳۶۲، ص ۷۷)؛
۴. نماد «کمالات و لذات اخروی» که زیر «دیوار مزاج» پنهان شده است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۹).

۳-۱-۴. مفاهیم و نیروهای معنوی (رحمت، علم لدنی)

در تفسیر عرفانی داستان موسی و خضر، مفاهیم «رحمت» و «علم لدنی» ارتباط نزدیکی با هم دارند: رحمت الهی: قرآن از خضر به‌عنوان «بنده‌ای که به او رحمت داده شده» یاد می‌کند. این رحمت بدون واسطه، از جانب خداوند («عِندنا») به خضر عطا شده است (ابن عربی، ۱۹۲۲، ج ۱، ص ۶۹۰).

علم لدنی: همراه با رحمت، به خضر علم خاصی داده شده که به «علم لدنی» تعبیر می‌شود. این علم، دانشی باطنی و مستقیم از جانب خداست (ابن عربی، ۱۹۲۲، ج ۱، ص ۶۹۰).

ارتباط رحمت و علم: عطای رحمت و علم در کنار هم نشان می‌دهد که این دو مفهوم به هم پیوسته‌اند و رحمت الهی زمینه‌ساز دریافت علم لدنی است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۳۳).

تفاوت با علم ظاهری: علم لدنی خضر با علم ظاهری موسی متفاوت است. این تفاوت، در داستان به‌صورت تقابل باطن (خضر) و ظاهر (موسی) نمایان می‌شود (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶).

مسیر کسب: برخی عرفا مانند گنابادی، دستیابی به علم لدنی را نتیجه یک فرایند معنوی می‌دانند که از بندگی آغاز شده و با رحمت الهی به اوج می‌رسد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۳۳).

اهمیت تهذیب نفس: برای دریافت این رحمت و علم، بر ضرورت تهذیب نفس و سیر و سلوک معنوی تأکید شده است (میبیدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۸).

این تفسیر عرفانی، رحمت و علم لدنی را به عنوان عطایای ویژه الهی معرفی می‌کند که از طریق تزکیه نفس و سلوک معنوی قابل دستیابی است.

۳-۲. تفسیر انفسی وقایع داستان

در تفسیر انفسی داستان موسی و خضر، وقایع اصلی، مانند سوراخ کردن کشتی، کشتن نوجوان و تعمیر دیوار، بررسی و تحلیل می‌شود. هدف، کشف لایه‌های عمیق معنایی و ارتباط آن‌ها با تجربیات درونی سالک در مسیر معرفت است.

۳-۲-۱. سوراخ کردن کشتی

در تفسیر انفسی، «سوراخ کردن کشتی» نمادهای مختلفی دارد:

نماد قوای بدن که برای رهایی از تمایلات دنیوی باید از طریق ریاضت سوراخ شود (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۰)؛
نماد شکستن غرور: این عمل به شکستن غرور و خودبینی برای رشد معنوی اشاره دارد (مبیدی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۷۲۹)؛
نماد قوای نفسانی: سالک باید قوای نفسانی را تضعیف کند، تا قوای عقلانی و روحانی رشد کنند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۳)؛
نماد شکستن اصول ظاهری اخلاق که برای رسیدن به حقیقت عمیق‌تر است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۹).
این تفاسیر، بر ضرورت تهذیب نفس و شکستن غرور و رهایی از تعلقات دنیوی تأکید دارد.

۳-۲-۲. اعتراضات موسی

در تفسیر انفسی، اعتراضات موسی نمادهای مختلفی دارد:

تفاوت مأموریت‌ها که نشان‌دهنده لزوم پذیرش تکالیف متفاوت است (صمدی آملی، ۱۳۹۸ الف، ص ۵۰۲)؛
محدودیت درک غیبی که بیانگر ضرورت تسلیم در برابر حکمت الهی است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۲)؛
غفلت از خودشناسی که بر اهمیت خودآگاهی در سلوک تأکید دارد (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶).

۳-۲-۳. ممانعت خضر از اعتراض موسی

در تفسیر انفسی، ممانعت خضر از اعتراض موسی نمادهای مختلفی دارد:

ایجاد تحول درونی: نشان‌دهنده ضرورت آماده‌سازی موسی برای درک معانی عمیق است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۴)؛
عبور از محدودیت‌های فکری: خضر به موسی هشدار داد، تا از عادت‌های محدودکننده فراتر رود (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۸)؛
دلیل اصلی منع، تفاوت مأموریت‌های ظاهری و باطنی این دو شخصیت است (صمدی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۱، ص ۵۰۲).
این نمادها نشان می‌دهد که این ممانعت، بخشی از فرایند تربیتی برای رشد معنوی و تعمیق درک موسی بوده است.

۳-۲-۴. عذرخواهی موسی

در تفسیر انفسی، عذرخواهی موسی از شکستن عهدش نمادهای مختلفی دارد:

نماد تلوین‌های^۱ نفس لواحه که مراحل رشد روحانی و خودآگاهی موسی را نشان می‌دهد (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۴)؛
نماد درک نیاز به رشد بیشتر؛ چون موسی (نفس ناطقه) با اقدامات خضر دچار تردید شده بود (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۸)؛
نماد تفاوت درک ظاهری و باطنی که بخشی از فرایند آموزشی برای درک عمیق‌تر حکمت الهی است (صمدی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۱، ص ۵۰۲).

۱. در اصطلاح، احوال ناپایدار و دگرگون سالک را گویند (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۰۳).

۳-۲-۵. کشتن نوجوان

در تفسیر انفسی، کشتن نوجوان توسط خضر نمادهای مختلفی دارد:

نماد کشتن نفس اماره: به معنای رهایی از غضب و شهوت است، تا قلب از حجاب ظلمانی رها شود و نفس مطمئنه جایگزین گردد (ابن عربی، ۱۹۷۸، ص ۷۷۰)؛

نماد غلبه روح بر نفسانیات که راهی برای دستیابی به کمال معنوی است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۶)؛

نماد ترک هوای نفس که قلب را برای پذیرش علم و حکمت آماده می‌سازد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۳۳)؛

نماد موت اختیاری که به کشتن نفس از طریق مخالفت و مجاهدت اشاره دارد و به حیات طیبه منجر می‌شود (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ص ۲۱۹)؛

نماد ترک آرزوهای نفسانی که امکان مشاهده حقایق و آغاز زندگی حقیقی را فراهم می‌کند (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۷۲۹).

این تفاسیر بر اهمیت تزکیه نفس برای دستیابی به مراتب عالی‌تر معنوی و کشف حقایق الهی تأکید دارد.

۳-۲-۶. تعمیر دیوار بدون مزد

در تفسیر انفسی، «تعمیر دیوار بدون مزد» نمادهای مختلفی دارد:

نماد تقویت نفس مطمئنه که به معنای احیای کمالات اخلاقی و جایگزینی فضایل به جای رذایل برای رسیدن به کمال است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۳)؛

نماد استواری جسم مادی که نشان‌دهنده آماده‌سازی جسم برای ارتقای نفس حیوانی و نباتی به سوی لذات اخروی است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۸)؛

نماد اصلاح کامل نفس که نشانه‌ای از پاکی و خلوص بدن از تعلقات نفسانی در پایان سلوک است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۵۶)؛

حفظ خزائن اسرار الهی که دیوار را نماد نفس مطمئنه می‌داند و هدف آن جلوگیری از نابودی اسرار الهی و حفاظت از اسرار نهفته در نفس است (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۷۲۹).

این تفاسیر بر ضرورت تقویت و اصلاح نفس برای دستیابی به کمالات معنوی تأکید دارد.

۳-۲-۷. پذیرایی نکردن اهل قریه

در تفسیر انفسی «پذیرایی نکردن اهل قریه» نمادهای مختلفی بیان کرده‌اند:

آماده نبودن قوای بدنی که نشان‌دهنده ناتوانی جسمانی برای دریافت انوار و معارف الهی است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۴)؛

فقدان علم و معرفت که بیانگر محرومیت قوای بدنی از «طعام علم و معرفت» به دلیل دوری از نفس ناطقه است (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۸).

این تفاسیر نشان می‌دهد جنبه‌های مادی وجود انسان در این مرحله از سلوک، هنوز برای پذیرش حقایق عالی و معارف روحانی آمادگی لازم را پیدا نکرده است.

۸-۲-۳. علت مفارقت خضر از موسی

در تفسیر انفسی مفارقت خضر از موسی دلایل مختلفی برشمرده‌اند:

تفاوت در نگرش به فضایل اخلاقی: موسی فضایل را با نگاه به پاداش می‌نگریست؛ در حالی که خضر آن‌ها را برای ذات عمل می‌خواست (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۹۲):

تفاوت در نوع علم: علم موسی ظاهری و محدود به مقام نبوت بود؛ در حالی که خضر به علم باطنی و عمیق‌تری دست یافته بود (فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۵۹۸):

فراتر رفتن خضر از تعلقات دنیوی: خضر به حقیقت وصال دست یافته و از تعینات دنیوی عبور کرده بود، اما این مقام برای موسی قابل فهم نبود (حمویه، ۱۳۶۲، ص ۷۷):

تکمیل هدف آموزش: مفارقت زمانی رخ داد که خضر وظیفهٔ تعلیم موسی را به پایان رساند و نیازی به همراهی بیشتر احساس نمی‌شد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۶۶).

این دلایل نشان می‌دهد مفارقت خضر از موسی، به تفاوت در سطح معرفت، نگرش به علم و اخلاق و میزان تجرد از تعلقات دنیوی مرتبط بود.

۴. تبیین مراحل اسفار اربعه و تطبیق آن بر تفسیر انفسی داستان موسی و خضر

ترتیب مراحل اسفار اربعه در کتاب‌های عارفان به طور واضح بیان نشده است. آنان در برخی جزئیات و آثار اسفار اربعه اختلاف نظر دارند (بیدارفر، ۱۳۸۵، ص ۲۵). از دیدگاه ملاصدرا، سفر معنوی چهار نوع است:

۱. سفر از خلق به سوی حق؛
 ۲. سفر با حق در حق؛
 ۳. سفر سوم که مقابل سفر اول است، از حق به سوی خلق با حق؛
 ۴. سفر چهارم که از جهتی مقابل سفر دوم است، با حق در میان خلق (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳).
- از دیدگاه مفسران انفسی، داستان موسی و خضر تمثیلی از سیروسلوک عرفانی است. با تطبیق این داستان با اسفار اربعه، سیر معنوی انسان از مخلوقات به خداوند و بازگشت به خلق از طریق علم الهی بررسی می‌شود. در ادامه، برخی ویژگی‌های این چهار سفر تبیین و با تفسیر انفسی داستان موسی و خضر تطبیق داده می‌شود.

۱-۴. سفر اول: من الخلق إلى الحق

ویژگی‌های این سفر به قرار زیر است:

۱. بیداری: نخستین گام سیر به سوی خداوند، درک «من کیستم؟» است که انسان را به اصل و خالقش می‌کشاند (حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۴).

۲. یافتن استاد: سالک در این سفر، «وجود حقّانی» می‌یابد؛ به همین جهت در سه سفر دیگر «بالحق» می‌شود. ولی او در سفر اول «بالحق» نیست؛ زیرا تازه به راه افتاده است (حسن‌زادهٔ آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۴). گنابادی در این سفر، بر یافتن «استاد کامل»، توبه، ذکر و جهاد نفس تأکید می‌کند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۵۷). قیصری مراحل این سفر را از تولد تا ورود به عالم جبروت تشریح و بر اهمیت «شیخ راهبر» تأکید می‌کند (قیصری، ۱۴۲۵، صص ۲۸-۳۱).

۳. رفع حجاب‌ها که به معنای برداشتن حجاب‌هایی است که میان سالک و حقیقت ازلی او قرار دارد. در سفر اول، سالک از مقام نفس به قلب و از قلب به روح نزدیک می‌شود و نهایتاً به بهشت پرهیزکاران می‌رسد. همچنین این سفر او را از آلودگی‌های نفس (حجاب‌های ظلمانی) و روشنایی‌های مقام قلب و روح (حجاب‌های نورانی) پاک می‌کند؛ چنان‌که در آیه «وَأَزَلَّتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ» (ق: ۳۱) به نزدیکی این بهشت اشاره شده است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳).
۴. کثرت و وحدت: سیر سالک، از کثرت به سوی وحدت است (صدر المتألهین، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۶). سالک با مشاهده نظم و وحدت در عالم، از خلق به حق هدایت می‌شود. او با تفکر در پدیده‌هایی مانند رویش دانه و تکامل نطفه، به وحدت صانع و تدبیر الهی پی می‌برد و اتفاق را نفی می‌کند (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۴). این سفر، کنار زدن حجاب کثرت و یافتن حق در هستی و حرکت از منزلگاه نفس تا افق روشنایی است (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۶۴).
۵. سفر به حق مقید: امام خمینی سفر اول را، سفر از خلق به سوی «حق مقید» می‌داند. سالک جمال حق را در مظاهر خلقی مشاهده می‌کند و حجاب‌هایی را که از توجه به جنبه خلقی موجودات پدید آمده است، برمی‌دارد. او همه اشیا را آیات حق می‌بیند و هنوز در قید کثرات است. این سفر به «حق مطلق» نمی‌رسد، بلکه با سیر در نشانه‌های مختلف وجودی، سالک تدریجاً به «حق مطلق» نایل می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۶ الف، ص ۸۸). سایر عارفان، سفر اول را به سمت «حق مطلق» و مرتبه «محو و فنا» می‌دانند (سمنانی، ۱۳۶۹، ص ۳۶۱؛ قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۲۰۹-۲۱۰).
۶. ایمان استوار: این سفر به شناخت حقیقت و تقویت ایمان منجر می‌شود، تا وجود انسان همچون کوه استوار شود و آرامش یابد (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۴). یکی از اهداف ریاضت، حاکمیت نفس مطمئنه بر نفس اماره است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ص ۳۰).
۷. فنای افعالی: از دیدگاه امام خمینی، سفر اول در محدوده «فناى افعالی» است (امام خمینی، ۱۳۸۶ ب، صص ۷۸-۸۸)؛ درحالی‌که حکیم قمشه‌ای معتقد است سالک در این سفر به فناى افعالی، صفاتی و ذاتی می‌رسد (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، صص ۲۱۰-۲۰۹).
- این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که سفر اول، مرحله‌ای حیاتی در رهایی از دنیای مادی و حرکت به سوی حقیقت مطلق است. در این سیر، پس از بیداری از سوی خدای رحمان و یافتن استاد کامل، سالک باید برای رفع حجاب‌های ظلمانی و نورانی تلاش کند. با حرکت از کثرت خلق به وحدت حق، او به مرحله‌ای می‌رسد که با ایمان قوی، به فناى افعالی دست می‌یابد.
- ۱-۴. تطبیق ویژگی‌های داستان موسی و خضر با سفر اول (از خلق به حق)
۱. بیداری: موسی زمانی که تصمیم می‌گیرد برای کسب کمال و علم بیشتر به دنبال خضر برود، به مرحله بیداری می‌رسد. این جست‌وجو نشان‌دهنده آگاهی او از نیاز به رشد معنوی و شناخت عمیق‌تر است. موسی با گفتن «لَا أَبْرُحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ» (کهف: ۶۰)، عزم خود را برای رسیدن به «مقام فنا» ابراز می‌کند و نشان می‌دهد که به دنبال علم و حکمت برتر است (میبیدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۸).
۲. یافتن استاد: سفر موسی برای دیدار با خضر، نشان‌دهنده تلاش سالک برای یافتن استاد در مسیر سلوک است. ابن‌عربی نخستین گام به سوی کمال را بازگشت به فطرت و پیروی از عقل قدسی می‌داند و آن را به داستان موسی و خضر تشبیه می‌کند

(ابن عربی، ۱۹۲۲، ص ۶۹۰). موسی با گفتن «هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» تبعیت خود از شیخ کامل را تا رسیدن به علم و کمال اعلام می‌کند.

۳. رفع حجاب‌ها: موسی با گذر از حجاب‌های ظاهری، به عمق حکمت‌ها و اسرار الهی پی می‌برد. «خرق سفینه» نماد رها کردن تمایلات دنیوی است؛ درحالی‌که «کشتن غلام» نماد فانی کردن نفس اماره است و به رفع حجاب‌های ظلمانی اشاره دارد. همچنین «تعمیر دیوار» نماد احیای کمالات اخلاقی است که به رفع حجاب‌های نورانی اشاره می‌کند.

۴. کثرت به وحدت: «مجمع البحرین» نماد مرز بین عالم خلق و حق، و حرکت سالک از کثرت به وحدت است. «دیوار» و «کشتی» نماد کثرت، و «گنج» نماد وحدت است و فرایند عبور موسی از موانع کثرت و رسیدن به حقیقت واحد الهی را نشان می‌دهد.

۵. سفر به حق مقید: موسی جمال حق را در مظاهر خلق مشاهده و از حجاب‌های ظاهری عبور می‌کند، اما هنوز در کثرت‌هاست و به «حق مطلق» دست نمی‌یابد.

۶. ایمان استوار: موسی به تدریج به ایمان استوار رسید که نتیجه درک حکمت الهی و تسلیم در برابر تدابیر خداوند بود.

۷. فنای افعالی: موسی در این همراهی، افعال الهی را در اقدامات خضر مانند شکستن کشتی، کشتن نوجوان و تعمیر دیوار مشاهده کرد. این اعمال که در ظاهر، برخلاف عقل و شرع به نظر می‌رسید، در واقع تجلی اراده الهی و نشان‌دهنده حکمت برتر خداوند بود. موسی در این مسیر به تدریج به درک عمیق‌تری از افعال الهی دست یافت و متوجه شد که همه افعال در نهایت از خداوند سرچشمه می‌گیرد. این درک با مفهوم «فنا فی افعالی» تطابق دارد؛ همان‌طور که امام خمینی سفر اول را محدود به این مرتبه می‌داند.

۴-۲. سفر دوم: بالحق فی الحق (در حق به سوی حق)

ویژگی‌های سفر دوم به قرار زیر است:

۱. سیر به حق مطلق: این سفر نمایانگر انتقال سالک از حقیقت وجودی خود به سمت حقیقت مطلق و بی‌نهایت حق است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳). سیر سالک در این سفر، از حق مقید به حق مطلق است. قیامت کبرای او برپا می‌شود و از ذات و صفات و افعال خود فانی می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۸۸).

۲. سیر به کمالات: سالک از مقام ذات خود به سمت کمالات الهی حرکت و به تدریج کمالات را مشاهده می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۸۸). کاشانی بر اهمیت مشاهده کمالات الهی و تکمیل ولایت تأکید دارد (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۸۹).

۳. معرفت به اسما و صفات: سالک به تمام نام‌ها و صفات الهی معرفت می‌یابد؛ جز آنچه که خداوند برای خود محفوظ داشته است. این شناخت موجب تکامل ولایت او می‌شود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۴).

۴. فنا: راز سفر دوم در فنای و محو شدن سالک در ذات الهی نهفته است. خفا (محو شدن در صفات) و اختفا (محو شدن از فنا) نیز ویژگی‌های دیگر این سفر است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۴).

۵. سیر علمی در ذات: سفر دوم شامل سیر علمی در ذات، مبدأ و اصل ماورای طبیعت است. سالک به شناخت ملکوت عالم و اسما و صفات الهی نایل می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۴).

۶. ولایت: سالک در این مرحله به وجودی «حقانی» دست می‌یابد و مقام ولایت را تجربه می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۴).
۷. تجلی وحدت: مقام وحدانیت برای سالک تجلی می‌کند و او متوجه می‌شود که تمام موجودات، وابسته به وجود الهی هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۴). در این مرحله سالک وحدت را در خود مشاهده می‌کند و به شهود اسما و صفات خدا می‌رسد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۶۵).
۸. مقام قطب: در پایان سفر دوم، حجاب‌های کثرت علمی کنار مررود و سالک به مقام قطبیت نایل می‌شود (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۶۵).
۹. مقام «اخفا»: پایان سفر دوم رسیدن به مقام «اخفا» است که در آن سالک از هر دو فنای قبلی (فنا در ذات و فنا در صفات) فانی می‌شود. این مقام نشان‌دهنده تکامل نهایی سالک است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۴).
- ۲-۴. تطبیق داستان موسی و خضر با سفر دوم (در حق به سوی حق)
۱. سیر به حق مطلق: موسی با همراهی خضر از ادراکات محدود خود فراتر رفت و به شناخت عمیق‌تری از حکمت الهی و حقیقت مطلق دست‌یافت؛ به‌گونه‌ای که در این سفر، پرده‌های کثرت از نگاه او برداشته شد و به وحدت مطلق الهی نزدیک‌تر گردید.
 ۲. سیر به کمالات: موسی با مشاهده حکمت‌های خضر، به تدریج به کمالات الهی پی برد و در مسیر تکمیل ولایت قدم گذاشت؛ همان‌طور که سالک در سیر خود به کمالات الهی دست می‌یابد.
 ۳. معرفت به اسما و صفات: موسی در همراهی با خضر، به درکی عمیق‌تر از اسما و صفات الهی رسید و معرفت او با مشاهده حکمت‌های پنهان در افعال الهی، به مراتب بالاتری از ولایت و شناخت صفات حق تکامل یافت؛ هرچند برخی اسرار الهی همچنان برای او پوشیده باقی ماند.
 ۴. فنا: موسی با مشاهده اعمال خضر که نمایانگر حکمت الهی و فراتر از عقل بشری بود، به مرحله‌ای رسید که نیازمند پذیرش محدودیت خود و تسلیم کامل در برابر اراده و صفات الهی شد. این تسلیم و پذیرش، مشابه فنای در ذات و صفات الهی است که در سفر دوم سالک تحقق می‌یابد.
 ۵. سیر علمی در ذات: موسی با همراهی خضر، به عمق حکمت الهی و اسرار باطنی وقایع پی برد. این نشان‌دهنده سیر علمی در ذات و شناخت اسما و صفات الهی است؛ مشابه حرکت سالک در سفر دوم برای درک حقیقت ملکوت.
 ۶. ولایت: موسی پس از همراهی با خضر به درک عمیق‌تری از حکمت‌های الهی و اسرار قضا و قدر دست یافت. این تجربه به مقام ولایت و ارتباط حقانی او با خدا نزدیک بود.
 ۷. تجلی وحدت: موسی در همراهی با خضر به این درک رسید که تمام افعال و حوادث، جلوه‌های حکمت الهی است و تمامی موجودات در وابستگی به اراده و مشیت الهی وحدت دارند. این آگاهی، شهود وحدانیت را برای او آشکار ساخت.
 ۸. مقام قطب: موسی پس از کنار زدن حجاب‌های ظاهری و دریافت حکمت‌های عمیق از خضر، به مقام قطبیت و شناخت عمیق‌تری از حقیقت نزدیک شد.

۹. مقام اخفا: موسی پس از تجربه حکمت‌های خضر و فانی شدن در تدابیر الهی، به مقام «اخفا» رسید؛ جایی که از فنای ذات و صفات عبور کرد و به تکامل نهایی دست یافت.

۳-۴. سفر سوم: من الحق إلى الخلق بالحق (از حق به خلق با حق)

ویژگی‌های این سفر به شرح زیر است:

۱. اختصاص به عارفان کامل: سفر سوم مختص خاصان الهی است؛ آنان که به حدی از کمال رسیده‌اند که شاگردان بی‌واسطه خداوندند. این سفر معکوس سفر اول است و شامل حرکت از حق به خلق است. آن‌ها برای تکمیل نفوس دیگران تلاش می‌کنند و به دلیل کمال نفوس خود، دیگر نیازی به آموزش ندارند: ما طبیبانیم و شاگردان حق (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۴).

۲. مقام ولایت: سالک در سفر سوم، به نهایت مرتبه ولایت می‌رسد و به رسالت و نبوت مبعوث می‌شود. او با سفر در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت، استعدادهاى نهفته در موجودات را شکوفا می‌کند (صمدی آملی ب، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۴۹۹).

۳. قاب قوسین: این سفر، اوج‌گیری تا مقام یگانگی حق در «قاب قوسین» است؛ جایی که دوگانگی ذات و اسما زایل می‌شود و با رسیدن به «أو ادنی» و محو شدن تمایز اعتباری اسما، اوج ولایت محقق می‌گردد. (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۶۴).

۴. افعال حق: سفر سوم شامل سیر در افعال حق است؛ به این معنا که سالک در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت حرکت می‌کند و به مقام صحو تام (فنا) و نبوت‌انباتی^۱ می‌رسد که پایین‌تر از نبوت تشریحی است (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۲۱۰). کاشانی بر اهمیت شناخت افعال الهی تأکید می‌ورزد. سالک باید مراتب افعالی حق را طی کند تا به حقیقت وجود نایل آید (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۸۳).

۵. اعیان ثابتة: در سفر سوم، سالک از مقام احدیت جمع، به مرتبه اعیان ثابتة رجوع می‌کند. در این سفر، حقایق و کمالات اشیا و کیفیت بازگشت آن‌ها به حقیقت اصلی خود برای سالک روشن می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۸۸).

۱-۳-۴. تطبیق داستان موسی و خضر با سفر سوم (از حق به خلق با حق)

۱. اختصاص به عارفان کامل: موسی به دنبال کسب علم و حکمت از خضر است تا به کمال برسد و خضر نماد عقل قدسی است که به‌عنوان معلم بی‌واسطه حق عمل می‌کند. موسی در ادامه زندگی خود، این حکمت‌ها را برای هدایت بنی‌اسرائیل به کار می‌برد. در واقع، موسی نیز مانند عارفان کامل، پس از دریافت علم از خضر، به مقام هدایت و تکمیل دیگران می‌رسد و همانند طبیب برای درمان نفوس دیگران تلاش می‌کند.

۲. مقام ولایت: موسی پس از دریافت حکمت‌های خضر و فهم عمیق حقایق، به مقام ولایت نزدیک می‌شود؛ زیرا او مأموریت الهی برای هدایت بنی‌اسرائیل را دریافت می‌کند و تجربیاتش فرصتی برای هدایت دیگران می‌شود.

۳. قاب قوسین: موسی به حکمت‌های خضر پی می‌برد و راز افعال الهی را درک می‌کند. این رخداد مشابه رسیدن به مقام «قاب قوسین» است. در این مرحله، موسی به درک عمیق‌تری از یگانگی حق و وحدت ذات و اسما دست می‌یابد. همان‌طور که در

۱. نبوت دو گونه است: ۱. نبوت تشریحی: رسالت و شریعت خاص که با خاتمیت پیامبر اکرم (ﷺ) پایان یافته است. ۲. نبوت انبایی: ویژه اولیای الهی است که از حقایق باطنی خبر می‌دهد و هرگز پایان نمی‌پذیرد.

۲. اعیان ثابتة: صور و حقایق اشیا در مرتبه واحدیت.

«قاب قوسین» دوگانگی میان ذات و اسما از بین می‌رود، موسی نیز پس از یادگیری از خضر، به درجه‌ای از فهم دست می‌یابد که تمایزها میان افعال ظاهری و تدابیر الهی محو می‌شود و اوج ولایت الهی را تجربه می‌کند.

۴. افعال حق: موسی پس از کسب حکمت از خضر، به درک عمیق‌تری از افعال و تدابیر الهی در خلق می‌رسد. همان‌طور که سالک در سفر سوم به شناخت افعال حق می‌پردازد تا به حقیقت وجود برسد، موسی نیز در این سفر از خضر می‌آموزد که در برابر افعال و تدابیر الهی صبر کند و به دیدگاهی عمیق‌تر از قضا و قدر الهی دست یابد.

۵. اعیان ثابت: موسی نیز در سفر با خضر، به درک اسرار و حقیقتی عمیق‌تر از افعال ظاهری الهی و نحوه بازگشت همه موجودات به حقیقت اصلی می‌رسد. همان‌طور که خضر افعال ظاهری را برای موسی شرح می‌دهد و حقیقت نهفته در آن‌ها را آشکار می‌کند، موسی به شناخت اعیان ثابت و کمالات نهفته در افعال الهی نایل می‌شود.

۴-۴. سفر چهارم: فی الخلق بالحق (در خلق با حق)

ویژگی‌های سفر چهارم به قرار زیر است:

۱. سیر در خلق با خدا: سفر چهارم که با عنوان «فی الخلق بالحق» شناخته می‌شود، آخرین مرحله سلوک معنوی است. در این مرحله، سالک با دیده‌ی حق به تجلی او در عالم خلق می‌نگرد و از خلق به سوی خلق با حق سیر می‌کند. این سفر بسیار شبیه به سفر دوم است، اما مسیر آن در میان خلق جریان دارد. این مرحله از سلوک به دلیل دشواری، ویژه نفوس مکفی و کامل است (صدر المتألهین، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۶؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۶).

۲. مرتبه بقا بعد از فنا: سالک در سفر «بالله عن الله»، بعد از فنا، به مقام «بقا بعد از فنا» و «فرق بعد از جمع» می‌رسد. او در این مرحله، پس از فنا، به بقای در حق دست می‌یابد و جمال حق را در تمام موجودات می‌بیند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷؛ امام خمینی، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۵۰).

۳. مقام نبوت تشریحی: سالک در سفر چهارم به مقام نبوت تشریحی می‌رسد و احکام ظاهری و باطنی را جعل می‌کند و از اسما و صفات الهی خبر می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۸۶ ب، ص ۸۹). او وظیفه هدایت مردم و دستگیری از ایشان و فراهم کردن اسباب عروج معنوی آن‌ها را بر عهده می‌گیرد. برخی عارفان، این سفر را مقام انبیا (علیهم‌السلام) و اولیا و کاملان می‌دانند (آملی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۶۴؛ قمشاهی، ۱۳۷۸، صص ۲۱۱-۲۱۲).

۴. بصیرت نسبت به خلایق: بنا بر نظر قمشاهی، سالک در این سفر حقانی می‌شود و به آثار و منافع و لوازم خلایق پی می‌برد و چگونگی رجوع آن‌ها به خداوند را درمی‌یابد (قمشاهی، ۱۳۷۸، صص ۲۱۱-۲۱۲).

۵. سفر ویژه رسول اکرم (ص): امام خمینی، این سفر را ویژه رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) می‌داند؛ زیرا ایشان مظهر تجلی اسم جامع «الله» هستند. اختلاف پیامبران (علیهم‌السلام) و اولیا در سفر چهارم، به مظهریت آن‌ها از اسمای الهی برمی‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۶ ب، ص ۸۹).

۶. آخرین مقامات سالکان: گنابادی این سفر را آخرین مقامات سالکان می‌داند. سالک شهود جمال وحدت را در مظاهر کثرات تجربه می‌کند و انانیت او از بین می‌رود. او در این مرحله هیچ فعل و صفتی را جز از خدا نمی‌بیند و هیچ اثر یا عینی از خود باقی نمی‌گذارد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۶۶).

۱-۴-۴. تطبیق داستان موسی و خضر با سفر چهارم (در خلق با حق)

برای تطبیق ویژگی‌های سفر چهارم (فی الخلق بالحق) با داستان موسی و خضر، می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. سیر در خلق با خدا: سفر چهارم از اسفار اربعه، مانند بازگشت موسی از همراهی با خضر بود؛ جایی که موسی با بصیرت جدید به میان مردم بازگشت و حکمت الهی را در امور خلق دریافت. این مرحله مختص نفوس کامل است که توانایی مشاهده تجلی حق در عالم خلق را دارند.
۲. مرتبه بقا بعد از فنا: موسی پس از درک حکمت الهی و افعال خداوند، به مرحله‌ای از بقا در حق رسید و همه موجودات را تجلیات الهی دید؛ مشابه بقا بعد از فنا که سالک در سفر سوم به آن دست می‌یابد.
۳. مقام نبوت تشریحی: سالک در سفر چهارم به مقام نبوت تشریحی می‌رسد و وظیفه هدایت دیگران را بر عهده می‌گیرد. موسی نیز پس از دریافت مأموریت الهی برای نجات بنی اسرائیل، به مقام نبوت تشریحی و هدایت مردم نایل شد.
۴. بصیرت نسبت به خلاق: در سفر چهارم، سالک به آثار و منافع خلاق پی می‌برد و چگونگی رجوع آن‌ها به خداوند را درمی‌یابد. موسی نیز با مشاهده آثار و منافع صاحبان کشتی، پدر و مادر کودک، مساکین و حکمت اعمال خضر، به درک عمیق‌تری از وضعیت بنی اسرائیل و نیازهای آن‌ها دست پیدا کرد.
۵. سفر ویژه رسول اکرم (ﷺ): به اعتقاد امام خمینی (ره)، این سفر ویژه رسول اکرم (ﷺ) و ائمه هدی (علیهم‌السلام) است. درحقیقت این سفر به مظهریت پیامبران از اسمای الهی برمی‌گردد. موسی نیز، به میزان مظهریت اسمای الهی، از سفر چهارم بهره‌مند شد و رسالت خود را برای هدایت قومش انجام داد. درواقع، سفر چهارم (فی الخلق بالحق) به طور خاص، مختص پیامبر اکرم (ﷺ) و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) است، اما این بدان معنا نیست که سایر پیامبران و اولیا نمی‌توانند در این سفر سیر کنند. آن‌ها نیز به اندازه مقام و کمال خود در اسمای الهی، می‌توانند به درجاتی از سیر در سفر چهارم نایل شوند. بنابراین هر سالک به میزان مظهریت خود از اسم جامع «الله» می‌تواند در این سفر تجربه‌ای داشته باشد، اما کمال آن مختص پیامبر اکرم (ﷺ) است.
۶. آخرین مقامات سالکان: موسی در این سفر از انانیت خود عبور کرد و به شهود وحدت الهی رسید. او دیگر هیچ‌گونه فعل یا صفتی را جز از خدا ندید.

نتیجه‌گیری

- داستان موسی و خضر از منظر تفسیر انفسی، فراتر از یک روایت تاریخی، الگویی نمادین از سیر و سلوک عرفانی و نقشه‌ای جامع برای سفر روحانی انسان است؛ سیر و سلوکی که با مراتب چهارگانه اسفار ملاصدرا هم‌خوانی دارد. این مسیر نه تنها زمینه‌ساز رشد فردی و تعالی معنوی سالک است، بلکه به او در فهم جایگاه انسان در هستی و ارتباطش با حقیقت الهی یاری می‌رساند.
- تفسیر انفسی با کاوش در لایه‌های باطنی آیات، مسیر تحول نفس انسانی را از «نفس اماره» تا «نفس مطمئنه» ترسیم می‌کند. این روند از یک سو به بازنگری در اعمال فردی و پالایش آن‌ها می‌انجامد و از سوی دیگر، به کشف حقیقت درونی و پیوند عمیق‌تر با خداوند منتهی می‌شود.
- تطبیق مراتب اسفار عرفانی با داستان موسی و خضر نشان می‌دهد که سیر روحانی موسی در همراهی با خضر، نمونه‌ای از حرکت سالک در مراحل مختلف معرفت الهی است:

۱. سفر از خلق به حق: این مرحله شامل بیداری درونی، یافتن استاد کامل، رفع حجابها و حرکت از کثرت به وحدت است. شکستن کشتی نماد تهذیب نفس و کشتن نوجوان نماد ترک تعلقات و آرزوهای نفسانی است. موسی در مواجهه با خضر، از ظاهر وقایع گذر کرد و به حقیقت واحد الهی نزدیک شد.
۲. سفر با حق در حق: این سفر ناظر به مقام ولایت و سیر از مقام ذات به سوی کمالات اسمایی و صفاتی است. موسی در پرتو تعالیم خضر، به شهود حکمت‌های باطنی و معرفت عمیق‌تری از اسما و صفات الهی دست یافت.
۳. سفر از حق به خلق با حق: این مرحله ویژه عارفان کامل و سیر در افعال الهی است. موسی با درک اسرار اعمال خضر، تجلی اراده و افعال حق را در عرصه خلق مشاهده کرد و کیفیت بازگشت موجودات به مبدأ واحد را دریافت.
۴. سفر با حق در میان خلق: در این مرتبه که مقام بقاء بعد از فنا و شأن نبوت تشریحی است، موسی با تأمل در حکمت‌های الهی و رسالت اجتماعی خویش، تجلیات حق را در میان خلق بازشناخت و سیر او در میان مردم با هدایت الهی پیوند خورد.

در مجموع، این تطبیق بیانگر سیر روحانی و معرفتی موسی (علیه السلام) در مراتب گوناگون قرب الهی است؛ سیر و سلوکی که از عبور از ظواهر آغاز می‌شود و به شهود حقایق و رفع حجاب‌های ادراکی می‌انجامد.

- سفر چهارم، یعنی فی الخلق بالحق، به‌ویژه متعلق به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه معصومین (علیهم السلام) است؛ با این حال، سایر پیامبران و اولیا نیز به میزان کمال خود در اسمای الهی، می‌توانند به مراتبی از این سفر دست یابند.
- تحلیل انفسی آیات نشان می‌دهد که وصول به کمالات معنوی و لقای الهی، در گرو تبعیت از ولایت و پذیرش تعلیمات علم لدنی است؛ بدین‌سان سالک با شناخت مراحل سیر معنوی، مسیر تعالی خود را آگاهانه و هدایت‌شده می‌پیماید.
- گوناگونی دیدگاه مفسران انفسی در تبیین نمادهای این داستان، افزون بر نشان دادن غنای معنایی آیات، بیانگر آن است که این روایت صرفاً حکایتی ظاهری نیست، بلکه نقشه‌ای معنوی و تربیتی است که راه سالکان حقیقت را روشن می‌سازد.
- در نتیجه، تفسیر انفسی نه تنها ابزار فهم ژرف‌تر آیات قرآن است، بلکه الگویی عملی برای ترکیه نفس، سیر معنوی، و در نهایت، تحقق عدالت و کمال انسانی در سطح فردی و اجتماعی ارائه می‌دهد.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله اعلام می‌دارند که در انجام این پژوهش هیچ‌گونه تضاد منافع وجود ندارد.

حمایت مالی

نویسندگان اظهار می‌دارند که در روند تهیه و نگارش این مقاله، هیچ‌گونه بودجه، گرنت یا حمایت مالی دیگری دریافت نکرده‌اند.

فهرست منابع

- قرآن کریم (محمد مهدی فولادوند، مترجم).
- آملی، سید حیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم (محسن موسوی تبریزی، مصحح). وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۸۱). جلوه دیدار؛ جامع الأسرار و منبع الأنوار (یوسف ابراهیمیان، مترجم). رسانش.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۹۷۸م). تفسیر القرآن الکریم (مصطفی غالب، محقق). دار الأندلس.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۹۹۴م). فتوحات مکیة. دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی؛ تأویلات عبد الرزاق (مصطفی رباب، مصحح). دار احیاء التراث العربی.
- امینی لاری، لیلیا (۱۳۸۵). رمزگشایی از ماجرای خضر و موسی، مجله علوم اجتماعی و انسانی، ۲ (۳)، ۳۱-۴۴.
- بیدارفر، محسن. (۱۳۸۵). مقدمه شرح منازل السائرین (عبدالرزاق کاشانی، مؤلف). بیدار.
- تلمسانی، سلیمان. (۱۳۷۱). شرح منازل السائرین إلى الحق المبین. افست.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). تفسیر انسان به انسان (محمدحسین الهی زاده، محقق). اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). عمل عرفانی در پرتو علم و حیانی. اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). شرح فارسی الأسفار الأربعة. بوستان کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵ق). نصوص الحکم بر فصوص الحکم. رجاء.
- حموی، سعدالدین. (۱۳۶۲). المصباح فی التصوف (نجیب مایل هروی، مصحح). مولی.
- خلیلیان، زهرا، سعادت نیا، رضا. (۱۴۰۲). نگاه دوسویه توجه به جلوه های هنری و تفسیر انفسی داستان موسی و خضر، فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۴ (۴)، ۸۰-۱۱۰.
- Doi: <https://doi.org/10.22034/JKSL.2023.405397.1224>
- خلیلیان، زهرا، (۱۴۰۱). نقش دوسویه توجه به جلوه های هنری و تفسیر انفسی در داستان موسی و خضر [آپایان نامه مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی اصفهان]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).
- <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/92b10a7329aeeca409bf8df3eec2768>
- خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). تفسیر سورة حمد. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۸). تفسیر قرآن برگرفته از آثار امام خمینی (سیدمحمدعلی ایازی، مصحح). عروج.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۶) الف. شرح دعاء السحر. مؤسسه تنظیم آثار.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۶) ب. مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية. مؤسسه تنظیم آثار.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۹). مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی (نجیب مایل هروی، مصحح). علمی و فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۹۲). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (محمد خواجهی، مترجم). مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۳). اسرار الآیات (محمد خواجهی، مترجم). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. انجمن حکمت.
- صمدی آملی، داوود. (۱۳۹۸) الف. شرح دروس معرفت نفس. روح و ریحان.
- صمدی آملی، داوود. (۱۳۹۸) ب. شرح رساله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. روح و ریحان.
- صمدی آملی، داوود. (۱۳۸۴). شرح دفتر دل حسن زاده آملی. نیوغ.
- عین القضاة، عبدالله. (۱۳۷۷). تمهیدات (عقیف عسیران، مصحح). منوچهری.
- غنوی، امیر (۱۳۹۴). طرح اسفار اربعة از آغاز تا انجام، پژوهشنامه عرفان، ۹ (۱۹)، ۱۱۵-۱۳۶.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۵۷). مشارق الدراری؛ شرح تانیة ابن فارض (جلال الدین آشتیانی، تعلیقات). دانشگاه فردوسی.
- قطب، ابراهیم حسین. (۱۳۸۹). التصوير الفنی فی القرآن (زاهد ویسی، مترجم). آراس.
- قمشہای، محمدرضا. (۱۳۷۸). مجموعه آثار محمدرضا قمشہای؛ حکیم صہبا (حامد ناجی؛ خلیل بهرامی، محقق). کانون پژوهش.
- قیصری، داوود. (۱۴۲۵ق). شرح القیصری علی تانیة ابن الفارض. دار الکتب العلمیة.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (جلال الدین آشتیانی، مصحح). علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۱). اصطلاحات الصوفیة (مجید هادی زاده، مصحح). حکمت.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۳). تأویلات قرآن کریم (جوادی هاشمی علیا، مترجم). مولی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. بیدار.

گنابادی، سلطان محمد. (۱۳۷۲). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادۃ (رضا خانی؛ محمد ریاضی، مترجم). سر الاسرار.
میبدی، ابوالفضل. (۱۳۷۶). کشف الأسرار و عدة الأبرار (علی اصغر حکمت، مصحح). امیرکبیر.
نجم‌الدین رازی، ابوبکر. (۱۳۷۴). مرصاد العباد. علمی و فرهنگی.

The Esoteric Journey of Mūsā (AS) in the Mirror of al-Asfār al-Arba‘a: An Anfusī Interpretation of the Qur’anic Narrative of Mūsā and Khidhr

Zahra Khalilian¹  Reza Saadatnia² 

1. M.A. Graduate in Qur’anic Sciences and Hadīth, Faculty of Qur’anic Sciences of Isfahan, University of Qur’ān and ‘Ulūm al-Ma‘ārif, Isfahan, Iran (Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Qur’anic Sciences and Hadīth, Faculty of Qur’anic Sciences of Isfahan, University of Qur’ān and ‘Ulūm al-Ma‘ārif, Isfahan, Iran

Corresponding Email: zahrakhaliliaan@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.488248.1410>

Introduction

The Qur’anic narrative of Mūsā and Khidhr is one of the most profound accounts in the Qur’an-rich not only in its outward meaning but also in its mystical and inward (anfusī) dimensions. The story contains hidden wisdoms that play an essential role in spiritual development and ethical refinement. In al-Asfār al-arba‘a, Mullā Ṣadrā conceptualizes four spiritual journeys as stages of mystical growth: min al-khalq ilā al-Ḥaqq (from creation to the Truth), fī al-Ḥaqq bi’l-Ḥaqq (within the Truth by the Truth), min al-Ḥaqq ilā al-khalq bi’l-Ḥaqq (from the Truth back to creation with the Truth), and fī al-khalq ma‘a al-Ḥaqq (in creation with the Truth). This framework offers a powerful interpretive lens for understanding the story narrated in verses 60-82 of Sūrat al-Kahf.

The aim of this study is to analyze and reinterpret this narrative through the structure of the four journeys, extracting its inward meanings to shed light on the human relationship with divine realities and the path of spiritual ascent.

Methodology

This research employs an analytical, descriptive, and comparative approach. To achieve its goals:

- Foundational Islamic sources-including the Qur’an, mystical commentaries, and philosophical works such as Mullā Ṣadrā’s *al-Asfār al-arba‘a*-were utilized.
- The story of Mūsā and Khidhr served as the central focus of examination, interpreted through an inward (anfusī) exegetical lens and correlated with the four mystical journeys.
- The analysis involved extracting mystical and philosophical concepts from the narrative and mapping them onto the structure of *al-Asfār al-arba‘a*.

First, various mystical and inward commentaries on the narrative were reviewed. Then, using a comparative method, the story was aligned with the four spiritual journeys to unveil its deeper mystical architecture. In this interpretive model, key narrative elements-characters, locations, and events-are treated as symbolic representations of the stages of spiritual wayfaring. The study thus adopts an innovative approach, highlighting the profound interconnections between inward exegesis and the metaphysical framework of *al-Asfār al-arba‘a*.

Findings

Mystical exegetes view the narrative of Mūsā and Khidhr as an allegory of spiritual journeying. When aligned with Mullā Ṣadrā’s *al-Asfār al-arba‘a*, the story illustrates the human ascent from



creation toward God and the subsequent return to creation through divine knowledge. The comparative study yields the following results:

1. **First Journey (*min al-khalq ilā al-Ḥaqq*) - From creation to the Truth:**

This journey involves spiritual awakening and movement toward divine reality. Mūsā, by seeking Khidhr-symbol of the perfect spiritual master-undergoes stages of purification. Incidents such as the scuttling of the boat (symbol of self-discipline) and the killing of the youth (the abandonment of egoistic desires) reflect the transition from multiplicity toward unity.

2. **Second Journey (*fī al-Ḥaqq bi'l-Ḥaqq*) - Within the Truth by the Truth:**

Here the seeker attains deeper knowledge of the Divine Essence and Attributes. Through witnessing Khidhr's acts, Mūsā gains insight into divine wisdom. Recognizing human limitation and beholding divine wisdom lead him toward *fanā'* in the Divine Essence and Attributes.

3. **Third Journey (*min al-Ḥaqq ilā al-khalq bi'l-Ḥaqq*) - From the Truth to creation with the Truth:**

In this stage, proper to accomplished gnostics, the seeker returns to guide others. Mūsā, after attaining divine knowledge through Khidhr's actions, resumes his prophetic mission to guide the Children of Israel. This stage reflects the realm of divine acts and the station of spiritual authority (*wilāyah*).

4. **Fourth Journey (*fī al-khalq ma'a al-Ḥaqq*) - In creation with the Truth:**

The seeker perceives divine unity within the created world, witnessing God's beauty in all things. Mūsā, observing the manifestation of divine wisdom in Khidhr's actions, reaches *baqā'* after *fanā'*. With spiritual insight into divine wisdom, he attains the station of legislative prophethood.

Overall, the findings show that the narrative of Mūsā and Khidhr reflects a complete map of spiritual wayfaring and the stages of the soul's ascent.

Conclusion

This study demonstrates that the narrative of Mūsā and Khidhr serves as a profound symbolic account of spiritual wayfaring and can be systematically interpreted through Mullā Ṣadrā's four journeys:

- **First Journey:** Mūsā transcends egoic veils through companionship with Khidhr, approaching absolute unity.
- **Second Journey:** Insight into divine wisdom and knowledge of God's Names and Attributes lead him to *fanā'*.
- **Third Journey:** Having witnessed divine reality, Mūsā embarks upon his mission to guide creation.
- **Fourth Journey:** After *fanā'*, Mūsā attains *baqā'* and perceives divine wisdom in the world.

The study concludes that the narrative contains deep mystical and inward (*anfusi*) meanings that offer a spiritual model for human development. Its application within the framework of *al-Asfār al-arba'a* provides practical guidance for self-purification and the path of spiritual ascent.

Keywords

story of Mūsā and Khidhr; inward (*anfusi*) exegesis; *al-Asfār al-arba'a*.

Ethical Considerations

Compliance with research ethics. The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

Conflict of interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

Funding statement

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

References

The Holy Quran (trans. Muhammad-Mahdī Fülādvand).

[Aminī Lārī, L. \(2006\). "Decoding the Narrative of Khidr and Moses." *Journal of Social and Human Sciences*, 2\(3\), 31–44. \[In Persian\]](#)

Āmulī, S. H. (2001). *Tafsīr al-muḥīṭ al-a'zam wa-al-baḥr al-khaḍam* (ed. Muḥsin Mūsavī Tabrīzī). Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]

Āmulī, S. H. (2002). *The Radiance of the Vision; Jāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār* (trans. Y. Ebrāhīmīyān). Rasānash. [In Persian]

‘Ayn al-Quḍāt, ‘A. (1998). *Tamhīdāt* (ed. ‘Afīf ‘Asīrān). Manūchehrī. [In Persian]

Bīdārfar, M. (2006). *Introduction to Sharḥ Manāzil al-Sā'irīn* (‘Abd al-Razzāq Kāshānī). Bīdār. [In Persian]

Farghānī, S. al-Dīn. (1978). *Mashāriq al-darārī; Sharḥ Tā'iyat Ibn al-Fāriḍ* (notes by J. Āshtiyānī). Ferdowsī University. [In Arabic]

[Ghanavī, A. \(2015\). "The Scheme of al-Asfār al-arba'a from Beginning to End." *Pazhūheshnāmeḥ-ye 'Irfān*, 9\(19\), 115–136. \[In Persian\]](#)

Gunābādī, S.-M. (1993). *Tafsīr Bayān al-sā'ada fī maqāmāt al-'ibāda* (trans. R. Khānī & M. Riyāzī). Sīr al-Asrār. [In Arabic]

Ḥamūya, S. (1983). *Al-Miṣbāḥ fī al-taṣawwuf* (ed. Najīb Māyel Haravī). Mowlā. [In Arabic]

Ḥasan-zāda Āmulī, H. (1995). *Nuṣūṣ al-ḥikam bar Fuṣūṣ al-ḥikam*. Rajā'. [In Arabic]

Ḥasan-zāda Āmulī, H. (2008). *Sharḥ-e Fārsī-ye al-Asfār al-arba'a*. Būstān-e Ketāb. [In Persian]

Ibn ‘Arabī, M. (1978). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm* (ed. Muṣṭafā Ghālib). Dār al-Andalus. [In Arabic]

Ibn ‘Arabī, M. (1994). *Al-Futūḥāt al-Makkīya*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

Ibn ‘Arabī, M. (2001). *Tafsīr Ibn ‘Arabī; Ta'wīlāt 'Abd al-Razzāq* (ed. Muṣṭafā Rabāb). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

Javādī Āmulī, A. (2013). *Tafsīr-e ensān be-ensān* (ed. M.-H. Elāhīzāda). Isrā'. [In Persian]

Javādī Āmulī, A. (2014). *'Amal-e 'irfānī dar partow-e 'elm-e waḥyānī*. Isrā'. [In Persian]

Kāshānī, ‘A. (1991). *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*. Bīdār. [In Arabic]

Kāshānī, ‘A. (2002). *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiya* (ed. M. Hādīzāda). Ḥekmat. [In Arabic]

Kāshānī, ‘A. (2014). *Ta'wīlāt Qur'ān-e karīm* (trans. J. Hāshimī 'Alīyā). Mowlā. [In Persian]

[Khalīlīān, Z. \(2022\). *The Dual Role of Artistic Attention and Anfusī Interpretation in the Story of Moses and Khidr* \[Master's thesis, University of Qur'anic Sciences and Teachings\]. Ganj.](#)

<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/92b10a7329aeacea409bf8df3eec2768> [In Persian]

[Khalīlīān, Z., & Sa'ādat-Niyā, R. \(2023\). "A Dual Perspective on Artistic Manifestations and Anfusī Exegesis of the Story of Moses and Khidr." *Qur'ān, Culture & Civilization Quarterly*, 4\(4\), 80–110.](#)

<https://doi.org/10.22034/JKSL.2023.405397.1224> [In Persian]

Khomeinī, R. (1999). *Tafsīr Sūrat al-Ḥamd*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

Khomeinī, R. (2007a). *Sharḥ Du'ā' al-Saḥar*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

Khomeinī, R. (2007b). *Miṣbāḥ al-hidāya ilā al-khilāfa wa-al-wilāya*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]

Khomeinī, R. (2009). *Qur'anic Exegesis Based on Imam Khomeini's Works* (ed. S.-M.-A. Iyāzī). 'Aruj. [In Persian]

Meybudī, Abū al-Faḍl. (1997). *Kashf al-asrār wa-'uddat al-abrār* (ed. 'A.-A. Ḥekmat). Amīr Kabīr. [In Persian]

Najm al-Dīn Rāzī, Abū Bakr. (1995). *Mirṣād al-'ibād*. 'Ilmī va Farhangī. [In Persian]

- Qayṣarī, D. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam* (ed. J. Āshtiyānī). ‘Ilmī va Farhangī. [In Persian]
- Qeysarī, D. (2004). *Sharḥ al-Qayṣarī ‘alā Tā’īyat Ibn al-Fāriḍ*. Dār al-Kutub al-‘Ilmīya. [In Arabic]
- Qumsha’ī, M.-R. (1999). *Collected Works of Moḥammad-Rezā Qumsha’ī: Ḥakīm-e Ṣahbā* (eds. H. Nājamī & Kh. Bahrāmī). Kānūn-e Pajooesh. [In Persian]
- Qutb, I. H. (2010). *Al-Taṣwīr al-fannī fī al-Qur’ān* (trans. Z. Veysī). Ārās. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. (1975). *Al-Mabda’ wa-al-ma’ād*. Anjoman-e Ḥekmat. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. (1981). *Al-Ḥikma al-muta’āliya fī al-asfār al-‘aqliyya al-arba’a*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. (1984). *Asrār al-āyāt* (trans. M. Khwājavi). Institute for Cultural Studies & Research. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. (2013). *Al-Ḥikma al-muta’āliya fī al-asfār al-‘aqliyya al-arba’a* (trans. M. Khwājavi). Mowlā. [In Persian]
- Ṣamadī Āmulī, D. (2005). *Sharḥ Daftar-e Del Ḥasan-zāda Āmulī*. Nobūgh. [In Persian]
- Ṣamadī Āmulī, D. (2019a). *Sharḥ-e dorūs-e ma’rifat-e nafs*. Rūḥ va Reyḥān. [In Persian]
- Ṣamadī Āmulī, D. (2019b). *Sharḥ Risāla-ye Ensān-e Kāmel az Didgāh-e Nahj al-Balāgha*. Rūḥ va Reyḥān. [In Persian]
- Samanānī, ‘Alā’ al-Dawla. (1990). *Collected Persian Works of ‘Alā’ al-Dawla Samanānī* (ed. Najīb Māyel Haravī). ‘Ilmī va Farhangī. [In Persian]
- Tilimsānī, S. (1992). *Sharḥ Manāzil al-Sā’irīn ilā al-Ḥaqq al-Mubīn*. Offset. [In Arabic]

How to cite:

Khalilian, Zahra; Saadatnia, Reza. (2025). The Esoteric Journey of Mūsā (AS) in the Mirror of al-Asfār al-Arba’a: An Anfusī Interpretation of the Qur’anic Narrative of Mūsā and Khidhr. *Quran, Culture And Civilization*, 6(4), 23-50. <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.488248.1410>

From Khilāfah to ‘Ahd: A Qur’anic Model of Conceptual Transformation

Somayeh Kerdari ¹  Abolfazl Khoshmanesh ² 

1. PhD Candidate in Quranic and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.
2. Associate Professor of Quranic and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

(Corresponding Author)

Corresponding Email: khoshmanesh@ut.ac.ir



<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.509371.1440>

Article History:

Received: 2025-03-05
Revised: 2025-04-03
Accepted: 2025-04-27
Online First: 2025-09-29

Keywords

divine khilāfah,
Qur’anic dialogues,
qawl,
‘ahd.

Type of Article:

Research

Abstract: The Almighty God refers for the first time to the notion of *khilāfah* in Q 2:30 and to *imāmah* and the concept of *‘ahd* in Q 2:124. A transformative progression can be identified across Q 2:30–124: God characterizes the human being initially as “*khalīfah*,” then as “*imām*,” and ultimately associates this development with the term “*‘ahd*.” This ordering does not indicate chronological or spatial precedence; rather, it reflects ascending degrees of human existential and spiritual perfection. This study seeks to clarify the nature of this progression by examining classical and contemporary Qur’anic commentaries and by formulating a coherent model of the *khilāfah-to-‘ahd* transition. The research adopts a grounded-theory methodology and is applied in nature; the dataset consists of Q 2:30–124. Qualitative analysis and model extraction were carried out using Excel and MAXQDA. The core findings highlight two central points: first, that the concepts of *khilāfah*, *imāmah*, and *‘ahd* are presented in the Qur’an with precise linguistic and conceptual intentionality; and second, that the category of *qawl* serves as a fundamental analytical key for unpacking the proposed model. The significance of *qawl* becomes evident across several dialogues, including God’s address to Moses (‘a), Moses’ exchanges with the Children of Israel, God’s discourse with the Jews and the angels, and finally, His speech with Adam (‘a). The research identifies forty-two major thematic categories within this model, such as fidelity to the divine covenant, avoidance of hypocrisy and sectarian discord, reflection upon divine power, wisdom, and miracles, trust in God’s will and wisdom, patience and gratitude, and abstention from disbelief and disobedience.

How to cite:

Kerdari, Somayeh; Khoshmanesh, Abolfazl . (2025). From Khilāfah to ‘Ahd: A Qur’anic Model of Conceptual Transformation. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (4), 51-80.
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.509371.1440>

@ authors retain the copyright and full publishing rights. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0) <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





دریافت: ۱۴۰۳-۱۲-۱۵
 بازنگری: ۱۴۰۴-۰۱-۱۴
 پذیرش: ۱۴۰۴-۰۲-۰۷
 انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۰۷

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.509371.1440> doi

سمیه کرداری^۱

ابوالفضل خوش منش^{۲*}

مقاله: پژوهشی

چکیده

خداوند متعال برای اولین بار در آیه ۳۰ سوره بقره به مسئله خلافت و در آیه ۱۲۴ این سوره به مسئله امامت و بحث «عهد» اشاره فرموده است. به نظر می‌رسد در آیات ۳۰ تا ۱۲۴ سوره بقره سیری تحولی دیده می‌شود؛ به این ترتیب که خداوند متعال از انسان به عنوان «خلیفه» و سپس «امام» یاد و در نهایت به واژه «عهد» اشاره می‌کند. این موضوع به معنای تقدم زمانی یا مکانی این دو نیست، بلکه نشان‌دهنده مراتب وجودی و معنوی انسان است. محقق در این پژوهش در نظر دارد با مطالعه تفاسیر قرآن کریم، نسبت به تبیین چگونگی این سیر تحول اقدام و الگوی مرتبط را ارائه کند. روش تحقیق «تحلیل زمینه‌ای» و نوع تحقیق کاربردی است و جامعه آماری آن آیات ۳۰ تا ۱۲۴ سوره بقره است. به منظور تجزیه و تحلیل کیفی داده‌ها و استخراج الگو، از نرم‌افزارهای اکسل و مکس کیودا استفاده شده است. اهم یافته‌های اصلی این پژوهش دو محور کلیدی را نشان می‌دهد: نخست آنکه مفاهیم «خلافت»، «امامت» و «عهد» با دقتی زبانی و مفهومی در قرآن ارائه شده‌اند؛ دوم آنکه مقوله «قَوْل» به عنوان یک ابزار تحلیلی، برای تبیین فرضیه «خلافت تا عهد» از اهمیت بنیادینی برخوردار است. شواهد این اهمیت در گفت‌وگوهای متعددی از جمله گفت‌وگوی خداوند با موسی عليه السلام، موسی عليه السلام با بنی اسرائیل، خداوند با یهودیان و فرشتگان و در نهایت، گفت‌وگوی خداوند با آدم عليه السلام نمود یافته است. نتایج پژوهش نشان‌دهنده ۴۲ مقوله مهم در الگوی مدنظر، از جمله وفادار ماندن به میثاق الهی، پرهیز از ریاکاری و تفرقه افکنی در مسائل دینی، تفکر و تعقل در برابر قدرت و حکمت و معجزات الهی، اعتماد به اراده و حکمت الهی، صبر و شکرگزاری و پرهیز از کفر و نافرمانی است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، خلافت الهی، گفت‌وگوهای قرآنی، قَوْل، عهد.

استناد به مقاله:

کرداری، سمیه؛ خوش منش، ابوالفضل. (۱۴۰۴). الگوی خلافت تا عهد از منظر قرآن کریم. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۶(۴)، ۵۱-۸۰.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.509371.1440>

khoshmanesh@ut.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
 ۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).



۱. مقدمه

از جمله مباحث بنیادین در مطالعات قرآنی و کلامی، تبیین مسیر تکاملی مفاهیم «خلافت»، «عهد» و «امامت» است. قرآن کریم ابتدا در آیه ۳۰ سوره بقره مفهوم خلافت را مطرح می‌کند؛ جایی که خداوند اراده خود را بر جعل خلیفه در زمین اعلام می‌دارد. این خلافت که به نوعی نمایندگی الهی در زمین محسوب می‌شود، نقطه آغازین سیر تکاملی ولایت الهی در جامعه بشری است. در ادامه، آیه ۱۲۴ این سوره مفهوم «عهد» را به میان می‌آورد و آن را به امامت پیوند می‌زند. در این آیه، امامت نه صرفاً یک مقام اجتماعی، بلکه عهد الهی معرفی شده است که تنها شایستگان به آن دست می‌یابند. بنابراین، امامت را می‌توان غایت و تکامل نهایی خلافت دانست؛ یعنی امامت استمرار و تحقق کامل عهد الهی در جامعه است، درحالی‌که خلافت به‌عنوان یک اصل اولیه، تنها ظرفیتی بالقوه برای تحقق این امر را فراهم می‌آورد. به بیان دیگر، خلافت مرحله‌ای از جانشینی الهی است که در صورت تحقق شروط و ویژگی‌های خاص می‌تواند به امامت ارتقا یابد؛ همان‌گونه که این سیر از خلافت به امامت در سیره ابراهیم علیه السلام طی شد.

مفهوم خلافت در قرآن و سنت، همواره یکی از موضوعات مهم در مطالعات اسلامی به‌ویژه در حوزه علوم قرآن و تاریخ اندیشه اسلامی بوده است و از آنجاکه قرآن کریم به‌عنوان منبع اصلی و بنیادین تشریح در اسلام شناخته می‌شود، بسیاری از مفاهیم و نهادهای اجتماعی و سیاسی در جامعه اسلامی، به‌ویژه در بعد تاریخی، ریشه در آیات قرآنی دارد. خلافت، به‌عنوان مسئولیت رهبری و هدایت جامعه مسلمانان، پس از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به یکی از پرسش‌های اساسی در تاریخ مسلمانان تبدیل شد و تأثیرهای آن همچنان در تفسیر و فقه اسلامی محسوس است.

مقاله حاضر با عنوان «الگوی خلافت تا عهد از منظر قرآن کریم»، به تحلیل مفاهیم آیات خلافت تا عهد (بقره: ۳۰-۱۲۴) می‌پردازد. این مقاله بر مقوله‌های دخیل در امامت از جمله «قول» متمرکز می‌شود و نشان می‌دهد که چگونه مفهوم خلافت از بعد قرآنی و تفسیری، به طور طبیعی به‌عنوان مسئولیت دینی و اجتماعی و سیاسی مطرح شده و با گذر زمان، چه تحولاتی را از نظر نظری و عملی به خود دیده است. در این مطالعه، پس از بررسی مفاهیم اولیه در آیات مدنظر، به تحلیل کیفی داده‌ها از طریق نرم‌افزار مکس کیودا می‌پردازیم و الگوی مرتبط را استخراج خواهیم کرد. امید است این پژوهش بتواند به گسترش درک و فهم مفاهیم خلافت و عهد در علوم قرآن و تاریخ اندیشه اسلامی کمک کند و زمینه‌ساز پژوهش‌های جدیدتری در زمینه تفسیر و فقه سیاسی اسلام شود.

قرآن کریم متشکل از ۱۱۴ سوره، ۶۲۳۶ آیه و ۸۷۹۸۰ کلمه (شامل ۱۶۳۲۶ کلمه غیرتکراری) است که ۹۷۹۳ کلمه فقط یک‌بار بیان شده و در نتیجه، به طور متوسط در هر ۹۴ آیه قرآن ۱۰۴ کلمه آمده است. در آیات ۳۰ تا ۱۲۴ سوره بقره (شامل ۹۴ آیه و ۱/۵ درصد از کل آیات قرآن) ۲۰۱۱ کلمه (شامل ۲/۲۳ درصد از کلمات قرآن، شامل ۷۷۳ اسم، ۷۷۰ حرف و ۴۶۸ فعل) به کار رفته است که با حذف کلمات تکراری، از ۹۶۲ کلمه (شامل ۰/۶ کل کلمات غیرتکراری قرآن، شامل ۴۷۹ اسم، ۱۵۱ حرف و ۳۳۲ فعل) تشکیل شده است. در بین ۹۴ آیه محل بحث، ۱۷۹ کلمه (معادل ۱/۸ درصد و شامل ۷۸ اسم، یک حرف و صد فعل) از کلماتی است که فقط یک‌بار در قرآن کریم به کار رفته است (۱/۷ برابر بیشتر از مقدار متوسط). این بسامد نشان‌دهنده میزان اهمیت تبیین کلمات در این دسته از آیات قرآن کریم است. بر اساس این داده‌های آماری، می‌توان در رابطه به آیات ۳۰ تا ۱۲۴ سوره بقره چند نتیجه کلیدی به شرح زیر گرفت:

۱. اهمیت زبانی و محتوایی: این آیات که به موضوع خلافت و عهد و امامت می‌پردازد، شامل ۹۴ آیه (حدود ۱/۵ درصد آیات قرآن) است، اما از نظر تعداد کلمات، ۲۳/۲ درصد کلمات قرآن را شامل می‌شود. این نکته نشان‌دهنده تمرکز خاص قرآن بر این بخش است؛ زیرا حجم محتوایی آن نسبت به میانگین آیات دیگر بیشتر است.

۲. نقش کلمات نادر در آن: در این ۹۴ آیه، ۱۷۹ کلمه وجود دارد که تنها یک‌بار در قرآن آمده است؛ یعنی ۱/۸ درصد از کلمات نادر قرآن. این عدد ۱/۷ برابر بیشتر از متوسط این نوع کلمات در سایر آیات است. این نکته می‌تواند نشان دهد که مفاهیم مربوط به خلافت و عهد و امامت نیازمند واژگان خاصی است که تنها در این بخش از قرآن به کار رفته است. بنابراین تحلیل دقیق‌تر این کلمات می‌تواند به درک عمیق‌تری از مفاهیم امامت و خلافت کمک کند.

۳. نسبت اسامی و حروف و افعال در این آیات: ۴۷۹ اسم نشان می‌دهد این آیات بر مفاهیم، اشخاص، ویژگی‌ها و اسماء خاص تأکید دارد؛ ۱۵۱ حرف که کمتر از مواضع دیگر است، شاید دلیلی بر فشردگی معنایی و غنای مفهومی آیات باشد؛ ۳۳۲ فعل نشان از پویایی و حرکت و فرآیند تغییر از خلافت به عهد و امامت دارد.

۴. کاربرد این یافته‌ها در بحث خلافت تا عهد: پردازش متمرکز این آیات به مفهوم خلافت و امامت نشان می‌دهد قرآن برای این تحول (از خلافت به عهد) اهمیت ویژه‌ای قائل است. وجود کلمات نادر در این آیات می‌تواند بیانگر عمق مفهومی موضوع امامت باشد که نیازمند تعابیر و اصطلاحات خاص قرآنی است؛ همچنین تحلیل این کلمات خاص و ارتباط آن‌ها با موضوع خلافت و امامت می‌تواند چهارچوبی برای کشف الگویی قرآنی در این تحول ارائه دهد.

۱-۱. اهمیت تحقیق

۱. تبیین نظام‌مند تحول از خلافت به عهد و امامت: این تحقیق می‌تواند الگویی قرآنی برای این تحول ارائه دهد و به درک عمیق‌تر ارتباط بین این مفاهیم کمک کند. چنین الگویی می‌تواند به روشن شدن جایگاه امامت در اندیشه اسلامی کمک کند و مبنای علمی جدیدی برای مطالعات قرآنی فراهم آورد؛

۲. ارائه چهارچوب زبانی و تفسیری نوین: تحلیل آماری و معنایی کلمات کلیدی در آیات محل بحث می‌تواند نشان دهد چگونه قرآن کریم از واژگان خاص و نادر برای بیان این تحول بهره برده است. این روش، رویکردی نوین در مطالعات قرآنی ایجاد و به فهم دقیق‌تر مفاهیم کمک می‌کند؛

۳. کاربرد در مباحث کلامی و اجتماعی: در جوامع اسلامی، درباره نسبت خلافت و امامت و حکومت اختلافات بسیاری وجود دارد. این تحقیق می‌تواند با تبیین مبانی قرآنی، به وحدت فکری و حل برخی چالش‌های نظری کمک کند و زمینه‌ساز تفسیر صحیح‌تری از مفاهیم دینی باشد؛

۴. تقویت مطالعات بین‌رشته‌ای: این پژوهش می‌تواند بین حوزه‌های علوم قرآنی، تفسیر، کلام اسلامی و حتی جامعه‌شناسی سیاسی پیوند ایجاد کند و نشان دهد که مفاهیم قرآنی چگونه در بستر تاریخی و اجتماعی قابل تبیین است.

۱-۲. ضرورت تحقیق

۱. رفع ابهام در ارتباط با خلافت و عهد و امامت: بدون این پژوهش، بسیاری از پژوهشگران و اندیشمندان اسلامی همچنان با برداشت‌های ناقص یا متناقض از ارتباط این مفاهیم مواجه خواهند بود و درک نظام‌مند و دقیقی از تحول این مفاهیم در قرآن حاصل نخواهد شد؛

۲. رفع خلأ علمی در مطالعات قرآنی و کلامی: نبود یک پژوهش جامع در این زمینه موجب می‌شود این خلأ علمی در مطالعات قرآنی باقی بماند و ارتباط این مفاهیم به‌طور مجزا و گسسته بررسی شود؛ درحالی‌که قرآن یک نظام معنایی به‌هم‌پیوسته دارد که باید به‌درستی تبیین شود؛

۳. رفع سوءبرداشت‌ها در مباحث سیاسی و اجتماعی: در بسیاری از مباحث فکری و سیاسی اسلامی، برداشت‌های نادرستی از مفاهیمی مانند خلافت و امامت وجود دارد. با انجام چنین تحقیقی، این برداشت‌های نادرست می‌تواند به اختلافات نظری بیشتر منجر شود و مبنای قرآنی این مفاهیم همچنان مغفول بماند.

۴. به‌کارگیری فرصت نوآوری در روش‌های تحلیل قرآنی: در صورت انجام نشدن چنین پژوهش‌هایی، یکی از فرصت‌های ارزشمند برای ارائه رویکردهای جدید در تحلیل زبانی و تفسیری قرآن از دست خواهد رفت. این تحقیق می‌تواند الگویی برای پژوهش‌های بعدی در حوزه مطالعات قرآنی و علوم اسلامی باشد.

۲. تعاریف لغوی و اصطلاحی کلیدواژه‌ها

۱-۲. تعاریف لغوی و اصطلاحی خلیفه

خلیل بن احمد خلیفه را به معنای «مَنْ اسْتَخْلَفَ مَكَانَ مَنْ قَبْلَهُ وَيَوْمَ مَقَامِهِ» دانسته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۶۷). راغب «الخلافة» را به معنای نیابت از غیر ذکر کرده است. این نیابت به دلیل غیبت منوب عنه، موت یا عجز وی، یا به دلیل تشریف مستخلف است. خداوند بنا بر وجه اخیر، اولیای خویش را در زمین خلیفه قرار داده است (نک: فاطر: ۳۹^۱. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۴). ابن فارس ریشه «خلف» را دارای سه اصل می‌داند: اصل اول چیزی پس از چیز دیگر بیاید و در جای آن قرار گیرد، اصل دوم نقطه مقابل قدام، و اصل سوم به معنای تغییر. وی در ادامه، وجه تسمیه «خلافة» را ناظر به معنای اول دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۰). شیخ طوسی نیز این واژه را از ریشه «خَلَفَ فُلَانٌ فُلَانًا فِي هَذَا الْأَمْرِ» به معنای «إِذَا قَامَ مَقَامَهُ فِيهِ بَعْدَهُ» دانسته است (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۱). بر این اساس، واژه «خلیفه» به معنای کسی است که پس از شخص پیشین، در جایگاه او قرار می‌گیرد و قائم مقام وی می‌شود.

«خلافة الله» اصطلاح خلافت خداوند و گمان برخی به خلافت پیشینیان زمین گفته می‌شود که در این معنا اختلاف دیدگاه وجود دارد. به‌عنوان نمونه، برخی بر این باورند که نفس یا انسان نوعی خلیفه خداوند بر روی زمین است. سهروردی درخصوص این مطلب تصریح کرده است: «نفس خلیفه الله زمین است»؛ سهروردی با استناد به آیات قرآن، استخلاف و جانشینی انسان در زمین را مبتنی بر ظرفیت‌های درونی او می‌داند. وی به آیه‌ای اشاره می‌کند که جانشینی را بر پایه «فضائل نفوس و همت‌های عالی» (انعام: ۱۶۵)^۲ مقرر می‌دارد و آن را با آیاتی دیگر که وعده «يَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ» (اعراف: ۱۲۹)^۳ و مسئله خلافت را مطرح می‌کند (بقره: ۳۰)^۴ و آیه ۲۶ سورة ص^۵ تأیید می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۹۸) ملاهادی سبزواری نیز با اشاره به آیه ۳۰ سورة بقره و تعلّم اسماء حسنا توسط آدم، همه حیوانات و نباتات را مظهر اسماء حسنا الهی دانسته و ادامه انسان کامل را مظهر کل اسماء حسنا الهی شمرده است. لذا از

۱. هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا.

۲. وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ.

۳. قَالُوا أَوْزَيْنَا مِنْ قَبْلِ أَنْ نَأْتِيَنَا وَبِمَنْ بَعَدِ مَا جِئْنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ.

۴. إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.

۵. يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ ...

عبارات وی برمی آید که هر دو دیدگاه را پذیرفته است (سبزواری، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴۹). از عبارات علامه طباطبایی در تفسیرش می توان دریافت که وی نیز هر دو دیدگاه را پذیرفته است؛ زیرا وی مراد از «خلافت» در آیه ۶۲ نمل^۱ را چنین ذکر می کند: «الْخِلَافَةُ الْأَرْضِيَّةُ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ لِلْإِنْسَانِ يَتَصَرَّفُ فِي الْأَرْضِ وَمَا فِيهَا مِنَ الْخَلِيفَةِ كَيْفَ يَشَاءُ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۸۳). او همچنین مراد از خلافت در آیه ۲۶ سورة ص را «خلافة الله» و آن را بر آیه ۳۰ سورة بقره منطبق می داند و می نویسد:

یکی از شئون خلافت این است که صفات و اعمال مستحلف را نشان دهد و آینه صفات او باشد و کار او را بکند. پس خلیفه خدا در زمین باید متخلق به اخلاق خدا باشد و آنچه خدا اراده می کند، او اراده کند و آنچه خدا حکم می کند، او همان را حکم کند و جز راه خدا راهی نرود و از آن راه تجاوز و تعدی نکند. لذا با آوردن «فا» بر سر جمله «فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶) حکم حق کردن را نتیجه و فرع آن خلافت قرار داده و این خود مؤید آن است که مراد از «جعل خلافت» این نیست که شأنیت و مقام خلافت را او داده باشد؛ بلکه مراد این است که شأنیتی را که حکم آیه شریفه (ص: ۲۰) قبلاً به او داده بود، به فعلیت برساند و عرصه بروز و ظهور آن را به او بدهد؛ زیرا خداوند صفات او را کامل کرده و به وی ملک عطا کرده که میان مردم حکم می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۹۴-۱۹۵).

برخی نیز همچون علامه عسکری مراد از «خلیفة الله في الأرض» را نوع انسان ندانسته، بلکه آن را با مقام نبوت و امامت مرتبط می داند. او به آیه ۳۰ سورة بقره استناد و به دو دیدگاهی که مقصود از خلیفه را «آدم» و «نوع انسان» شمرده، اشاره می کند و ادامه آیه ۲۶ سورة ص^۳ را مؤید تفسیر اول می شمرد؛ زیرا اگر معنای آیه «خلیفة بودن نوع انسان» بود، تخصیص داوود و خلیفه قرار دادن وی روی زمین از میان نوع انسانها که به گمان برخی پیش از او و نیز پس از او نوع انسانی را خلیفه خویش قرار داده بود، هیچ معنایی نداشت؛ دیگر اینکه فاء سببیه در «فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» بر این دلالت می کند که عطا کردن حق حکم بر مردم به داوود عليه السلام، سبب «خلیفة خدا» بودن وی بوده است؛ به عبارت دیگر حق حکم فرع بر خلیفه بودن اوست. لذا در آیات دیگر، اگر اشاره به حق حکم برگزیدگان خدا شده باشد، دلیل بر «خلیفة خدا» بودن ایشان است؛ مانند آیات ۴۴ مائده^۴ و ۱۰۵ نساء: ۱۰۵ (عسکری: ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۱۱). مؤید این دیدگاه تصریح مجلسی اول است؛ آنجا که می نویسد:

احادیث متواتره وارد است از ائمه هدی عليهم السلام که مراد از آیه ۳۰ بقره مطلق خلیفه است، از حضرت آدم عليه السلام تا حضرت صاحب الزمان عليه السلام؛ یعنی مقرر ساخته ام که خلیفه از من همیشه در زمین باشد. و وارد است که: «الخلیفة قبل الخلیفة»؛ یعنی خداوند اول خلیفه را آفرید و دیگر خلق را آفرید؛ تا آنکه خلق را بر خدا حجتی نباشد که اگر رسولی می فرستادی، ما بر ضلالت نمی بودیم و بر راه ضلالت نمی رفتیم (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۰۳).

۲-۲. تعریف لغوی و اصطلاحی امامت

واژه «امام» بر وزن فِعَال از ریشه «ام م» و مهموز الفاء و مضاعف است. امام از نظر واژه پژوهان به این معناست: «هرکس که در کارها

۱. أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِلَهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ.

۲. وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابَ.

۳. يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...

۴. إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ ...

۵. إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ ...

به او اقتدا شود و در امور جلودار باشد» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۲۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۰). در کتب لغت برای این واژه معانی دیگری از جمله پیشوا، پیشرو، معلم، سرپرست، دلیل و راهنما، طناب و چوبی که در ساختمان به کار می‌رود تا پایه‌های آن به صورت برابر قرار گیرد، نشانه‌ای که لشکر به دنبال آن حرکت می‌کند، جاده و راه نیز ذکر شده است (ابن درید، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۷۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، صص ۲۲-۲۸). با دقت در معانی آمده در منابع لغوی، به نظر نوعی معنای جلوداری و پیشوایی و راهنمایی در معنای امام نهفته است؛ چه این پیشوا انسانی باشد که به سخن و کار او اقتدا شود، یا کتابی چنین باشد، یا هر چیز دیگری اعم از حق یا باطل که سمت پیشوایی دارد. جمع این واژه ائمه است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۷).

در اصطلاح، امام راهنما و الگویی است که دیگران از او برای رسیدن به اهداف گوناگون خود پیروی می‌کنند. جمعی واژه امام را به معنای مفعولی دانسته‌اند؛ مانند «کتاب» به معنای «مکتوب». در این صورت امام به معنای «مقتدی و مَنْ یؤْتَمُّ به» است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۳۲). واژه امام و مشتقات آن دوازده بار در قرآن به کار رفته است (هفت بار به صورت مفرد و پنج بار به صورت جمع) و به حسب مفهوم به همان معنای لغوی مقتدی و مَنْ یؤْتَمُّ به، پیشوا و کسی است که به او اقتدا شود. متکلمان در تعریف امامت به دو گروه تقسیم می‌شوند. یک گروه امامت را تعریف نکرده‌اند؛ بر این تصور که همه مذاهب اسلامی از امامت تصویر روشنی دارند که مورد قبول همگان است.^۱ گروهی دیگر هم قبل از پرداختن به بحث و جوب امامت و اوصاف امام، امامت را تعریف کرده‌اند (ربانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹). در مورد تعریف امامت، میان متفکران و متکلمان فریقین اختلاف نظر زیادی وجود دارد (یزدی مطلق، ۱۳۸۱، صص ۴۰-۴۴؛ آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، صص ۲۵۳-۲۶۹). این اختلاف طبیعی است؛ چراکه امامت از نظر شیعه یکی از اصول دین محسوب می‌شود، ولی از نظر اهل سنت جزء فروع دین و دستورات عملی است که در دین وجود دارد. امامت در مذهب شیعه یک اصل مهم اعتقادی است و معمولاً در کتاب‌های کلامی شیعه، ذیل مبحث نبوت بررسی می‌شود. مفسران و اندیشمندان شیعه از گذشته تاکنون اهتمام ویژه‌ای به این بحث داشته‌اند و این خود نمایانگر اهمیت فوق‌العاده این مقوله نزد آنان است. امامت در اندیشه شیعه همتای نبوت و در امتداد آن است (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۶۷۳).

۳-۲. تعریف لغوی و اصطلاحی «قَوْل»

اصلی‌ترین و پرکاربردترین معنای واژه «قول»، گفتار و سخن است. فیروزآبادی می‌گوید: «الْقَوْلُ: الْكَلَامُ، أَوْ كُلُّ لَفْظٍ مَدَّلٍ بِهِ اللِّسَانِ، تَامًّا أَوْ نَاقِصًا»: قول به معنای کلام یا هر لفظی است که زبان آن را افشا می‌کند؛ تمام باشد یا ناقص (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۰۴). راغب می‌گوید: «قول» و «قیل» یکی است. قول بر جوهی به کار می‌رود که روشن‌ترین آن‌ها این است که کلمه یا کلمات مرکب از حروفی است که به وسیله تکلم ظاهر شود؛ خواه به طور مفرد باشد، یا به صورت جمله. مثل «زید» و «خرج» که مفرد است، و مرکب مانند «زید منطلق» و «هل خرج عمرو؟» و مانند آن‌ها. جزء واحد از انواع سه‌گانه سخن، یعنی اسم فعل، ادات یا حرف، بیشتر به معنای قول به کار می‌رود؛ چنان‌که قصیده و خطبه و مانند آن‌ها هم قول نامیده می‌شود. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۶۸۸).

درباره کاربرد «قَوْل» در قرآن کریم و جوهی را مطرح شده که به طور خلاصه از این قرار است: قرآن سخن معمولی و متداول را «قول» نامیده است. آیه ۲۶۳ سوره بقره:^۲ «قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ» معنای وسیعی دارد و هرگونه سخن نیک، دل‌داری، دلجویی، راهنمایی، گفتار پسندیده در برابر نیازمندان و عفو و گذشت از خشونت‌های آن‌ها را شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۲۲). به سخن خداوند متعال

^۱ . مثل سید مرتضی در کتاب‌های الشافی و الذخیره و شیخ طوسی در کتاب الاقتصادی ما يتعلق بالاعتقاد و عبدالجبار معتزلی در کتاب المعنی و قاضی ابوبکر باقلانی در کتاب التمهید و امام الحرمین جوینی در کتاب الارشاد و عبدالقاهر بغدادی در کتاب اصول‌الدین.

^۲ . قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ ...

در این موارد «قول» اطلاق شده است: به شکل خلق صوت، از جمله در طه: (۱۱)؛^۱ فهماندن مطلب، وحی و الهام، از جمله در بقره: (۳۰)؛^۲ حکم خداوند در کارها، مانند انبیاء: ۶۹؛^۳ مطلبی را در دل و ذهن آوردن نیز در قرآن مجید به «قول» و سخن تعبیر شده است، برای مثال در مجادله: ۸؛^۴ به اجابت تکوینی هم در قرآن «قول» گفته شده است: فصلت: ۱۱. علاوه بر این‌ها، حتی قرآن به لحن سخن نیز توجه کرده است. خداوند متعال می‌فرماید: از لحن قول و سخن آنان می‌توان به شخصیتشان پی برد (محمد: ۳۰).^۵ قرآن به رفع صوت و غضّ صوت (بلندی و کوتاهی صدا) نیز توجه دارد.^۶ واژه قول در قرآن درباره غیر انسان‌ها نیز به کار رفته است؛ چه آنکه آن‌ها را مخاطب قرار داده، یا از آن‌ها نقل قول کرده است، مانند سخن زمین و آسمان در فصلت: ۱۱ و بقره: ۱۱۷.^۸ علامه طباطبایی معتقد است، قول در این دو آیه کنایه از ابراز اراده و خواست درونی است؛ به هرگونه که باشد. لذا گفتن با لفظ نیست و هیچ‌گونه سخنی در کار نبود؛ جز آنکه همان‌گونه که گفتار نمایانگر خواسته درونی است، به هرچه نمایانگر خواسته باشد، قول و گفتار گفته می‌شود و لازمه آن مقصود است که ابراز مراد باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۵۵۵).

۳. پیشینه پژوهش

فتح‌الله نجارزادگان در مقاله «پیوند مفهوم خلیفه الله در قرآن با امامت، از دیدگاه متکلمان فریقین» با تبیین چیستی خلیفه الهی در قرآن و بررسی نحوه پیوند آن در آیه ۳۰ سوره بقره با امامت اظهار داشته است که خلیفه الله برترین موجودات و دارای شئون متمایز از دیگران است و امامت در دیدگاه شیعه عبارت از جانشینی انبیا و خلافتی از جانب حق تعالی در همه امور دینی و دنیایی است. مطالعه او نشان می‌دهد که امام و خلیفه موردنظر اهل سنت فقط در حوزه اجرا و خلافت و ولایت ظاهری دنیایی با خلیفه الله هماهنگ است. خلیفه الهی که ولی الله و واسطه فیض و معلم ملائکه است، نمی‌تواند با امام مدنظر اهل سنت تطبیق داشته باشد.

نصرت نیلساز در مقاله «جریان‌شناسی تفاسیر فریقین نسبت به آیه ۱۲۴ سوره بقره در مسئله امامت» معتقد است، شیعیان این آیه را دلیلی بر بطلان امامت هر فاسق و ظالمی تا روز قیامت دانسته و از این آیه در مناقشات کلامی در مسئله امامت بعد از پیامبر ﷺ فراوان بهره برده‌اند. از آن‌سو، مفسران اهل تسنن با یکسان دانستن مقام امامت و نبوت، این آیه را دلیلی بر لزوم عصمت انبیا دانسته‌اند؛ باین‌حال به این آیه، علاوه بر اثبات عصمت ظاهری امام، برای بطلان امامت کافر و فاسق، در مقام رهبر جامعه اسلامی یا در منصب قضاوت یا امامت نماز نیز استناد کرده‌اند.

مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی مفهوم خلیفه الهی انسان در آیه خلافت (بقره: ۳۰)» توسط علیرضا کاوند بروجردی، به موضوع خلافت حضرت آدم و ذریه ایشان بر روی زمین پرداخته و به این نتیجه رسیده است که تنها آنانی به مقام خلافت الهی می‌رسند که مصداق انسان کامل باشند و انسان‌های کامل کسانی نیستند مگر «مخلصین» که در قرآن ویژگی‌هایشان بیان شده است.

۱. فَلَمَّا آتَاهَا نُودِي يَا مُوسَى.

۲. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ...

۳. فَلَمَّا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِِبْرَاهِيمَ.

۴. ... وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصَلُّونَهَا فَيَبْسُ الْمَصِيرُ.

۵. ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ.

۶. ... لِتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ...

۷. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (حجرات: ۲).

۸. بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

در مقاله دیگری به نام «معناشناسی خلیفه در قرآن کریم» که توسط فهیمه جمالی راد و مهدی جلالی تدوین شده است، نویسندگان معتقدند که بافت کلامی آیات و قواعد ادبیات عرب و قرآینی نظیر برهان عقلی، روایات صحیح، ادعیه و تاریخ صدر اسلام، مدلول واژه خلیفه را روشن می‌کند و نشان می‌دهد با اثبات تقیید و تخصیص آیات، مقام خلافت تنها برای انبیا و ائمه علیهم‌السلام است و تعمیم خلافت به تمام ابناء آدم علیهم‌السلام جایز نیست.

مقاله «بررسی تاریخچه استدلال به آیه ابتلای ابراهیم علیه‌السلام در منابع کلامی و امامتی کهن شیعی برای مسئله امامت» که توسط کاظم استادی با تحلیل آیه ۱۲۴ سوره بقره نوشته شده است، نویسنده بر آن است که در بیشتر منابع، خبری از استناد و استدلال به آیه ابتلای ابراهیم علیه‌السلام برای مسئله امامت با تعریف‌های خاص شیعی از آن وجود ندارد و موارد اندکی مرتبط با مسئله امامت در برخی منابع، آن هم به گونه‌ای درخور تأمل درج شده است.

نقاط اشتراک مقاله حاضر با پیشینه یادشده آن است که هریک از مقاله‌های یادشده به موضوع خلافت یا امامت با تکیه بر آیات قرآن به‌خصوص آیات ۳۰ و ۱۲۴ سوره بقره اشاراتی داشته و نظرات برخی از مفسران شیعه و سنی را بیان کرده‌اند. نقاط افتراق نیز اینکه پژوهش‌های پیش‌گفته به صورت مستقل به مسئله امامت پرداخته‌اند، اما به‌صورت خاص به موضوع سیر تحول خلافت تا عهد از منظر قرآن کریم اشاره‌ای نکرده‌اند. در این مقالات، مواردی همچون روش تحقیق، روش گردآوری داده‌ها، روش‌های نمونه‌گیری و روش‌های تجزیه و تحلیل قید نشده و هیچ‌گونه تحلیل کیفی مشاهده نمی‌شود. نقاط مغفول‌مانده در مقالات مرتبط، تحلیل دقیق پیوند «خلافت» و «عهد» از منظر قرآن است. خداوند در آیه ۳۰ سوره بقره خلافت را معرفی می‌کند، سپس در آیه ۱۲۴، «عهد» را به‌عنوان مؤلفه‌ای از امامت مطرح می‌سازد. این «عهد» که قرآن به‌طور خاص به آن اشاره کرده، کمتر تحلیل شده است. جنبه نوآوری این مقاله نیز آن است که به‌صورت کیفی آیات ۳۰ تا ۱۲۴ سوره بقره را با استفاده از تفاسیر معتبر قرآن کریم تجزیه و تحلیل کرده و الگوی نقشه راه جامع برای زندگی انسان به‌منظور رسیدن به سعادت دنیا و آخرت از طریق امامت را از طریق تحلیل داده‌ها توسط نرم‌افزار مکس کیودا استخراج می‌کند.

۴. یافته‌های پژوهش

در فرایند انجام این تحقیق، ابتدا کلیه کلمات آیات ۳۰ تا ۱۲۴ سوره بقره شامل ۲۰۱۱ کلمه استخراج و در فایل اکسل ذخیره‌سازی شد. برای هر کلمه، اطلاعاتی شامل تعداد تکرار در کل قرآن، نوع کلمه، معنی، ریشه، تعداد تکرار با ریشه، تعداد تکرار در آیات انتخابی، مفهوم اصلی، مقوله اصلی، کد اولیه و کد ثانویه استخراج گردید. سپس بسامد هر یک از عوامل را ملاحظه و تعداد پنج واژه «قال، نبأ، اذ، امم و امر» را به‌عنوان تأثیرگذارترین عوامل در الگوی مدنظر انتخاب کردیم. البته در این مقاله به دلیل حجم بالای مطالب، فقط مقوله «قَوْل» انتخاب و بررسی شده است. تمام عناوین به‌کاررفته در مقاله بر اساس مفاهیم استخراجی از آیات و جمع‌بندی آن است. در برخی از آیات مانند آیه ۳۰، سه بار ریشه «قول» استفاده شده است: ابتدا گفت‌وگوی خداوند متعال با فرشتگان و سپس گفت‌وگوی فرشتگان با خداوند متعال و در ادامه گفت‌وگوی خداوند متعال با فرشتگان صورت گرفته است. بنابراین در بیان و تحلیل ریشه «قول» ممکن است یک آیه چندبار تکرار گردد. تعداد ۶۸ گفت‌وگو از ریشه «قول» از آیات ۳۰ تا ۱۲۴ سوره بقره استخراج شده است که در ادامه تشریح به تشریح آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۴. گفت‌وگوهای خداوند متعال (قانون‌گذاری)

اولین گفت‌وگوی خداوند متعال، در آیه ۳۰ سوره بقره^۱ اتفاق افتاده است. این آیه دارای ۳۳ کلمه (۸ اسم، ۱۵ حرف و ۱۰ فعل) و متشکل از ۲۷ کلمه (۸ مرتبه اسم، ۱۰ مرتبه حرف و ۱۰ مرتبه فعل) بوده. ۱۶ اسم و فعل موجود در این آیه ویژگی‌های خاصی به شرح جدول زیر دارد:

ردیف	کلمات	تشریح	تعداد تکرار در کل قرآن	نوع کلمه	ریشه	تعداد تکرار با ریشه	تعداد تکرار آیات انتخابی
۱	قَالَ	اولین گفت‌وگوی خداوند با فرشتگان	۵۰۶	فعل	قول	۱۷۲۲	۱۷
۲	رَبُّكَ	اولین باری که در قرآن ذکر شده است	۵۶	اسم	رب	۹۸۰	۱
۳	لِلْمَلَائِكَةِ	اولین باری که در قرآن ذکر شده است	۹	اسم	ملک	۲۰۶	۲
۴	جَاعِلٌ	فقط یک‌بار در کل قرآن	۱	اسم	جعل	۳۴۱	۱
۵	خَلِيفَةً ^۲	اولین باری که در قرآن ذکر شده است	۲	اسم	خلف	۱۲۷	۱
۶	قَالُوا	اولین گفت‌وگوی فرشتگان با خداوند	۳۱۱	فعل	قول	۱۷۲۲	۱۵
۷	تَجْعَلُ	فقط یک‌بار در کل قرآن	۱	فعل	جعل	۳۴۶	۱
۸	يُفْسِدُ	فقط یک‌بار در کل قرآن	۱	فعل	فسد	۵۰	۱
۹	يُسْفِكُ	فقط یک‌بار در کل قرآن	۱	فعل	سفک	۲	۱
۱۰	الدِّمَاءِ ^۳	فقط یک‌بار در کل قرآن	۱	اسم	دم	۱۰	۱
۱۱	نُسِّخَ ^۴	فقط یک‌بار در کل قرآن	۱	فعل	سیخ	۹۲	۱
۱۲	بِحَمْدِكَ	فقط یک‌بار در کل قرآن	۱	اسم	حمد	۶۸	۱
۱۳	تُقَدِّسُ	فقط یک‌بار در کل قرآن	۱	فعل	قدس	۱۰	۱
۱۴	قَالَ	اولین پاسخ خداوند به سؤال فرشتگان	۵۰۶	فعل	قول	۱۷۲۲	۱۷
۱۵	أَعْلَمُ	۵۸ بار در قرآن آمده و برای اولین بار در این آیه به کار رفته است	۵۸	فعل	علم	۸۵۴	۳
۱۶	تَعْلَمُونَ	«لا تعلمون» ۲۲ بار در قرآن آمده و اولین بار در این آیه است.	۵۶	فعل	علم	۸۵۴	۳

آیه ۳۰ سوره بقره را که به نام «آیه خلافت» نیز یاد می‌شود، باید آیه اولین‌ها نام‌گذاری کرد. خداوند متعال در این آیه به زیبایی تمام به تبیین خلافت پرداخته و بعد از ۹۴ آیه به امامت امر فرموده است. این آیات شامل ۷۵ گفت‌وگو و حاوی مطالب بسیار ارزنده‌ای به شرح زیر است:

۱-۲-۴. گفت‌وگوهای خداوند با فرشتگان و بنی اسرائیل: از خلافت تا امتحانات الهی و معجزات

موضوعاتی چون اولین گفت‌وگوی خداوند با فرشتگان درباره خلافت و جعل خلیفه در زمین، سپس گفت‌وگوی فرشتگان و اعتراض و تسبیح و تقدیس آنان (بقره: ۳۰)،^۵ تعلیم اسماء و انبأ از آن و عرضه داشتن به فرشتگان (بقره: ۳۱)،^۱ سر برتری آدم، سجده ملائکه و

۱. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...»

۲. واژه «خَلِيفَةً» از ریشه «خَلَفَ» به تعداد ۱۲۷ بار (با مشتقات مربوطه) و به معنای پشت و بعد هر چیزی است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۱۹)

۳. واژه «الدِّمَاءِ» جمع «دم» است و لام آن حذف شده است. اصل آن دمی با یای در انتهایست، زیرا مثنای آن دمیان است. (صافی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۹۳)

۴. واژه «نُسِّخَ» از ریشه «سَخَّ» به معنای حرکت سریع در آب یا هواست (شنا کردن). (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۲۰).

۵. همان منبع ۱.

سرپیچی ابلیس، چگونگی وجود آنان، سکونت آدم در بهشت و حقیقت آن و هبوط و راه صعود آدم، همه محل پرسش‌های مهم و از اسرار قرآنی است. ضمن اینکه این آیات در بردارنده تمثیل و بیانی شگفت‌انگیز است (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۳). سجده ملائکه و امتناع ابلیس از آن (بقره: ۳۴)،^۲ واقعه‌ای بود که در فاصله گفت‌وگوی خداوند متعال: (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) و فرمایش دیگرش: (أَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) واقع شده است. همچنین از آن استفاده می‌شود که به خاطر چه سری جمله (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) را بار دوم به جمله (إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ) مبدل کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۳). در گفت‌وگوی دیگر، بنی اسرائیل با صاعقه و زمین لرزه مجازات شدند تا دیگر بهانه‌گیری نکنند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۷۵). در آزمون الهی دیگری به آنان دستور ورود به اجتماع و تمدن صادر می‌شود که با مخالفت آشکار و سرپیچی بنی اسرائیل مواجه می‌گردد (رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۲۴) و چون بنی اسرائیل سخنی به‌غیر از آنچه دستور داشتند گفتند، به آن فسق کردند. ابوالفتوح رازی در تفسیر این واقعه می‌نویسد: «وَ أَصْلُ الْفُسُوقِ الْخُرُوجُ مِنَ الشَّيْءِ، وَ الْفَاسِقُ سَمِّيَ بِذَلِكَ لِخُرُوجِهِ عَنِ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۰۵). در ادامه، معجزه الهی رخ داد و از سنگ، دوازده چشمه آب بیرون آمد.

۲-۴. آزمون‌های بنی اسرائیل و پیام‌های الهی به ایشان

کفر بنی اسرائیل نسبت به آیات الهی و قتل پیامبران بی‌گناه، باعث شد بر آن‌ها عذاب‌هایی مانند ذلت و مسکنت و غضب الهی نازل شود. این نشان‌دهنده نزول پیامد رفتارهای نادرست و نافرمانی از دستورات خداوند است. خداوند متعال در آیه ۶۵ بقره^۳ با آزمون ویژه دیگری، به افرادی اشاره دارد که از فرمان الهی در روز شنبه تخلف کردند و به جای عبادت و استراحت در این روز، به کارهای دنیوی و صید ماهی پرداختند. خداوند به‌عنوان مجازات، آنان را به میمون‌هایی طردشده و رانده‌شده تبدیل کرد. این آیه یک هشدار و درس عبرت برای انسان‌هاست که در برابر دستورات الهی سرکشی نکنند؛ زیرا خداوند عواقب سختی برای چنین رفتارهایی در نظر می‌گیرد (رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۴۴). به عقیده صاحب کشف، گفت‌وگوی خداوند متعال در آیه ۶۸ بقره^۴ و دستور به بنی اسرائیل می‌آموزد که برای حل مسائل خود باید به دستورات خداوند توجه کنند و در برابر آن شک و تردید نوزند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷۲). در ادامه مباحثه بنی اسرائیل با موسی (ع)، خداوند در آیه ۶۹ بقره^۵ با پیامی تربیتی و اخلاقی فرمان می‌دهد که بدون تأخیر و تردید، دستور خداوند را اجرا کنند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۳).

۳-۴. دستورات الهی، هشدارها و عبرت‌ها

در آیه ۷۱ بقره^۶ خداوند متعال به طور ضمنی بر اهمیت اطاعت بی‌چون‌وچرا از دستورات الهی تأکید می‌کند. همچنین این آیه به مؤمنان می‌آموزد که در اعمال عبادی و دینی باید به کمال و صحت عمل توجه کنند و آن را به بهترین شکل انجام دهند تا مورد رضایت و قبول خداوند قرار گیرد (امین، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۳۶۸). به‌عنوان مثال، در تفسیر المیزان چنین استنباط شده است که در آیه ۷۳ بقره^۷ مقوله‌هایی از قبیل آغاز معجزه الهی، نشان دادن قدرت و حکمت خدا، لزوم تعقل در آیات الهی، چگونگی گفت‌وگوی اخلاقی خداوند

۱. وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

۲. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا ...

۳. وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ الدِّينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ.

۴. قَالُوا اذْغُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِصَ وَلَا بَكَرٌ عَوَانَ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ.

۵. قَالُوا اذْغُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا لَوْثُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَشُرُّ النَّاطِرِينَ.

۶. قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُبِيرُ الْأَرْضَ وَ لَا تَسْقِي الْحَرْتَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا ...

۷. فَقُلْنَا اضْرِبُوهَا بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.

متعال و درس عبرت به بنی اسرائیل بیان شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۳). همچنین در آیه ۷۹ همین سوره^۱ گفت‌وگوی خداوند متعال به کسانی اشاره دارد که کتاب‌های آسمانی را تحریف می‌کنند و به نام وحی الهی مطالبی را جعل و برای منافع دنیوی از آن استفاده می‌نمایند. خداوند در این آیه به شدت نسبت به چنین رفتارهایی هشدار داده و از آن‌ها به‌عنوان عملی بسیار ناپسند و بی‌ارزش یاد کرده است. این آیه به مسلمانان یادآوری می‌کند که نباید از آموزه‌های دینی دستکاری شده و محرف پیروی کنند و باید از حقیقت دین به‌درستی پیروی نمایند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۷). پیام این آیه، هشدار نسبت به عواقب تحریف دین و تأکید بر پیروی از حقیقت ناب الهی است.

۴-۲-۴. نفاق، برتری طلبی و دشمنی با وحی

تفسیر المیزان ذیل آیه ۹۱ سوره بقره^۲ رفتار نفاق‌آمیز اهل کتاب را نقد و بررسی کرده است. اهل کتاب در ظاهر به برخی از پیام‌های الهی ایمان دارند، اما در عمل از پذیرش حقیقتی که در قرآن آمده است سرباز می‌زنند. آن‌ها با کفر به قرآن که همانند پیام‌های پیشین است، به خودشان ظلم می‌کنند و رفتارشان نشان‌دهنده نفاق در ایمان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۴). علاوه بر مسئله نفاق، قرآن به برتری طلبی نابجای برخی از اهل کتاب نیز می‌پردازد. آیه ۹۴ سوره بقره^۳ به‌طورکلی به نقد و رد ادعای یهودیان و دیگر کسانی می‌پردازد که خود را در دار آخرت ممتاز از دیگران می‌دانستند. خداوند از آنان می‌خواهد تا اگر ادعای برتری دارند و دار آخرت مختص به آنان است، مرگ را آرزو کنند. این آیه به این نکته اشاره دارد که برتری و مقام ویژه نزد خداوند، نه به نژاد یا قومیت، بلکه به ایمان و عمل صالح بستگی دارد (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۹). از دیگر اشکالاتی که قرآن به آن اشاره می‌کند، دشمنی با فرشته وحی است. خداوند در آیه ۹۷ سوره بقره^۴ به‌وضوح بیان می‌کند که دشمنی با حضرت جبرئیل دشمنی با وحی الهی است و این دشمنی به‌نوعی دشمنی با پیامبر ﷺ و با خداوند محسوب می‌شود. جبرئیل به‌عنوان واسطه وحی، همواره پیام‌های الهی را به پیامبران رسانده و قرآن نیز که از سوی او به پیامبر اکرم ﷺ نازل شده، هدایت و بشارتی برای مؤمنان است. بنابراین، این آیه نه تنها از اهمیت جبرئیل و وحی قرآن سخن می‌گوید، بلکه پاسخی روشن به کسانی است که از دشمنی با جبرئیل سخن می‌گفتند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۳۹).

۴-۲-۵. تعصبات دینی و مقام امامت

فخر رازی در تفسیر آیه ۱۱۱ سوره بقره^۵ اعتقاد دارد این آیه به‌طورکلی در رد باورهای تعصب‌آمیزی است که برخی از اهل کتاب داشتند و معتقد بودند تنها آن‌ها به بهشت می‌روند. درحقیقت، این آیه تأکید می‌کند که مسیر ورود به بهشت به‌هیچ‌وجه محدود به یک قوم یا دین خاص نیست و هرکس باید به‌طور فردی عمل صالح انجام دهد و از خداوند پیروی کند؛ همچنین هیچ ادعای دینی بدون دلیل و برهان پذیرفته نیست و باید از هر فردی که چنین ادعاهایی می‌کند، دلیل و برهان خواسته شود (فخر رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۷). در ادامه نقد باورهای نادرست، آیات بعد به دیگر شبهات می‌پردازد و دو مؤلفه مهم توحید در آفرینش و قدرت مطلقه در تدبیر عالم را طی گفت‌وگوی خداوند متعال در آیه ۱۱۷ سوره بقره^۶ بیان می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۹۲). مکارم شیرازی آیه ۱۱۸ سوره بقره^۷ را در رد

۱. قَوْلِ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ...

۲. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا تَزْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَ يَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ ...

۳. قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ ...

۴. قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هُدًى وَ بُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ.

۵. وَ قَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

۶. بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

۷. وَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ ...

درخواست‌های افراد فاقد علم و معرفت درست می‌داند. این افراد می‌خواهند خداوند به‌طور مستقیم با آن‌ها سخن بگوید، یا معجزات آشکارتری برایشان بفرستد. خداوند در این آیه نشان می‌دهد که چنین درخواست‌هایی ناشی از جهل و ناآگاهی است؛ چراکه آیات و نشانه‌های الهی برای کسانی که ایمان دارند، به وضوح و روشنی بیان شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۲۳). اوج این مباحث در آیه امامت نمایان می‌شود. المنار در تفسیر آیه امامت (بقره: ۱۲۴)^۱ به توضیح مقام امامت پرداخته و نشان داده است که حضرت ابراهیم علیه السلام پس از امتحان‌های سخت از سوی خداوند، به مقام رهبری و هدایت مردم رسید. این مقام مسئولیت سنگینی دارد و به کسانی داده می‌شود که ضمن برخورداری از ویژگی‌های انسانی چون علم و تقوا، از ظلم و فساد نیز دور باشند. در پاسخ به درخواست ابراهیم علیه السلام برای انتساب این مقام به نسل او، خداوند اعلام می‌کند که این مقام به هرکسی از نسل او که ظالم باشد، نخواهد رسید. این امر تأکیدی بر شایستگی‌های اخلاقی و دینی برای دریافت مقام رهبری و هدایت است (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۵۵).

۳-۴. گفت‌وگوهای بنی اسرائیل

۱-۳-۴. ایمان حقیقی و هشدارهای قرآن

رشید رضا در تفسیر المنار از شلتوت اینگونه نقل می‌کند که درخواست دیدن خدا، نشانه‌ای از کم‌فهمی و سطحی‌نگری قوم بنی اسرائیل بود. آن‌ها گمان می‌کردند که دیدن خداوند به‌صورت محسوس، نشانه‌ای از قدرت خدا و دلیلی برای ایمان است. این در حالی است که ایمان به خداوند باید از طریق شناخت قلبی آیات خداوندی در جهان اطراف به دست آید، نه از طریق دیدن مستقیم خداوند. آیه ۵۵ سوره بقره^۲ به کسانی که در برابر آیات الهی تعلل می‌کنند و خواسته‌های غیرمعقول و نادرستی دارند، هشدار می‌دهد. قوم بنی اسرائیل که با دیدن معجزات متعددی از حضرت موسی علیه السلام، همچنان ایمان نمی‌آوردند و خواستار دیدن خداوند به‌صورت آشکار بودند، با عذاب الهی روبه‌رو شدند؛ تا درسی برای کسانی باشد که ایمان آن‌ها وابسته به معجزات محسوس است. این آیه نشان‌دهنده این نکته است که ایمان حقیقی باید از طریق درک معانی عمیق و شناخت عمیق آیات الهی باشد و نه صرفاً بر اساس مشاهده حسی و تجربیات سطحی (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۲۲). نمونه دیگری از هشدارهای قرآن به بنی اسرائیل، آیه ۵۹ همین سوره^۳ است. این آیه هشدار می‌دهد که هرگونه تحریف و تغییر در دستورات الهی و نافرمانی از آن‌ها، بدون عذاب نخواهد ماند. این عذاب می‌تواند به صورت‌های مختلفی همچون ابتلا به امراضی مثل طاعون، یا افول در معنویات نمایان شود. علامه طباطبایی در تفسیر خود تأکید می‌کند که فسق و ظلم نسبت به دستورات الهی، نه تنها موجب سقوط فردی می‌شود، بلکه می‌تواند عواقب اجتماعی و تاریخی سختی داشته باشد. این آیه همچنین نشان می‌دهد دستور خداوند برای افراد یا اقوام، برای حفظ نظم اجتماعی و دینی و درنهایت هدایت به سوی حقیقت است. هرگونه نافرمانی از این دستورات، نه تنها به فساد شخصی، بلکه به فساد عمومی خواهد انجامید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۰).

۲-۳-۴. پرهیز از ریاکاری و سرکشی

خداوند متعال در آیه ۶۱ سوره بقره^۴ ضمن گفت‌وگوی دیگری به مسلمانان هشدار می‌دهد که باید قدر نعمت‌های الهی را بدانند و در برابر خداوند سرکشی نکنند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۶). در ادامه هشدارهای الهی، آیه ۷۶ سوره بقره به یکی از ریشه‌های

۱. وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.

۲. وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم بِالصَّاعِقَةِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ.

۳. قَبَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ.

۴. وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ تَحْتِهَا وَمِثْلَهَا وَفِئَاتِهَا وَفُومَهَا وَعَدْسِهَا وَبَصْلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ

سرکشی، یعنی ریا و دورویی می‌پردازد.^۱ تفسیر کشاف به ریاکاری و رفتار دوگانه برخی از یهودیان اشاره دارد که از یکسو در جمع مؤمنان خود را مسلمان و مؤمن نشان می‌دادند و از سوی دیگر در خلوت در تلاش بودند تا حقیقت را مخفی کنند و از محاجه با مسلمانان فرار نمایند. این امر نشان‌دهنده فقدان صداقت و پنهان‌کاری است که در نهایت موجب گمراهی خود و دیگران می‌شود. در نهایت، خداوند در این آیه از آن‌ها می‌خواهد از این نوع رفتارها پرهیز کنند و حقیقت را بپذیرند و از طریق آن عقل و حکمت را درک نمایند. تفسیر کشاف تأکید می‌کند که چنین رفتارهایی نشانه‌ای از ضعف ایمان و فقدان صداقت است که نهایتاً موجب سرگستگی و تضاد در رفتار و گفتار افراد می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۷). آیه ۸۰ این سوره^۲ علاوه بر ریا به یک باور نادرست دیگر اشاره می‌کند و آن احساس مصونیت از عذاب الهی است. این آیه به روشنی نشان می‌دهد که یهودیان در آن زمان به اشتباه فکر می‌کردند که به دلیل جایگاه ویژه و ویژگی‌های خاص خود و گمان به اینکه خداوند برای آن‌ها فضل و بخشش ویژه‌ای قائل است، از عذاب الهی ایمن خواهند بود. ولی خداوند با پاسخ به این ادعا، آن‌ها را از این تصور غلط آگاه فرمود و اعلام کرد که هیچ‌کس از عذاب الهی در امان نخواهد بود، مگر آنکه حقیقتاً در مسیر ایمان و عمل صالح حرکت کند: «آیا شما نزد خداوند عهدی گرفته‌اید که آتش به شما نرسد؟!» این پرسش از آن‌ها برای نشان دادن اشتباه بودن ادعایشان است؛ زیرا آن‌ها هیچ‌گونه عهد قطعی و قابل‌اعتمادی از خداوند در این خصوص نداشتند. این آیه همچنین بر لزوم توجه به حقیقت و پرهیز از ادعای نادرست در خصوص خداوند و امور مربوط به دین تأکید دارد (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۹۴). نتیجه منطقی چنین سرکشی و باور نادرستی، در آیه ۸۸ سوره بقره^۳ ترسیم شده است. قفل شدن دل‌ها و محرومیت از درک حقیقت به تحلیلی از وضعیت روحی و روانی گروهی از اهل کتاب به‌ویژه یهودیان می‌پردازد که به دلیل سرکشی و کفر، از پذیرش حق بازماندند و دل‌هایشان بسته شد. این آیه به‌ویژه به این نکته اشاره می‌کند که سرسختی در برابر پیام‌های الهی و انکار مداوم آن می‌تواند منجر به سخت شدن دل‌ها و ناتوانی از درک حقیقت شود (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۸۰). می‌توان از این آیه برای مسلمانان نیز درس گرفت؛ اینکه از خداوند بخواهند دل‌هایشان را از انکار و گمراهی محفوظ بدارد و در مسیر جست‌وجوی حقیقت قرار گیرند.

۳-۳-۴. نقد رفتارهای نفاق‌آمیز و اشتباهات دینی در آیات قرآن

آیه ۹۱ سوره بقره^۴ به‌صورت روشن رفتار یهودیان را که از پذیرفتن قرآن و پیامبر اکرم ﷺ خودداری می‌کردند، نقد می‌کند. این رفتار ناشی از تعصب و لجاجت است و بر تناقض‌گویی و پذیرش تنها آنچه مطابق با خواسته‌های خودشان است، تأکید دارد. همچنین این آیه به آن‌ها یادآوری می‌کند که حتی اگر به کتاب‌های قبلی ایمان دارند، باید در برابر وحی جدید نیز تسلیم شوند؛ زیرا این وحی تأییدکننده و مصدق حقیقت‌هایی است که قبلاً آمده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۶). در ادامه نقد رفتارهای نادرست، آیه ۹۳ سوره بقره^۵ به سرسختی و نقض عهد بنی‌اسرائیل اشاره می‌کند. این آیه به‌شدت بر مخالفت بنی‌اسرائیل با دستورات خداوند، علی‌رغم دریافت معجزات و تهدیدات الهی، تأکید می‌کند. رفتار آنان نشان می‌دهد که به‌رغم ادعای ایمان، در عمل به‌طور جدی از دستورات الهی سرپیچی کرده‌اند. این آیه پرستش‌گوساله سامری را به‌عنوان نمادی از کفر درونی و فساد ایمان در دل‌های آنان، نشان داده است. آیه به این نکته اشاره دارد که ایمان واقعی نه تنها در کلام، بلکه در عمل و رفتار آنان هم باید منعکس شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲۶). این

۱. وَ إِذْ لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغُسْنِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ.

۲. وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

۳. وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ.

۴. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَ يَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ ...

۵. وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ...

نقدها تنها محدود به رفتار با پیامبر اکرم ﷺ نیست. آیه ۱۱۳ سوره بقره^۱ به اختلافات و تعصبات بیهوده درونی اهل کتاب می‌پردازد. آیت الله طالقانی به نکات مهمی، از جمله نادانی و تکبر دو گروه یهود و نصارا با یکدیگر در مورد دین اشاره می‌کند؛ به این معنا که هر دو گروه تنها خود را اهل حق می‌دانند و دیگری را در اشتباه می‌بینند. با این حال، خداوند آن‌ها را از این اختلافات بی‌اساس نهی می‌کند و در نهایت یادآوری می‌کند که در روز قیامت خداوند خواهد بود که میان آن‌ها داوری می‌کند (پرتوی از قرآن، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۷۳). از دیگر اشکالات اعتقادی که آیه ۱۱۶ سوره بقره^۲ به آن پاسخ می‌دهد، نسبت دادن فرزند به خداست. به گفته قرائتی، این آیه به معنای رد ادعای کسانی است که به خداوند فرزند نسبت می‌دهند و در عین حال تأکید دارد که خداوند منزله از داشتن فرزند است. درحقیقت، این آیه علاوه بر رد عقاید نادرست، به مفهوم عمیق‌تر توحید و سلطنت مطلق الهی اشاره دارد که در آن هیچ‌گونه شریک و نظیری برای خداوند وجود ندارد و همه موجودات تحت فرمان و اراده او قرار دارند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸۹).

۴-۴. گفت‌وگوهای حضرت موسی ﷺ

۱-۴-۴. لزوم تسلیم در برابر دستورات الهی

خداوند در آیه ۶۷ سوره بقره^۳ به عنوان یک پیام تربیتی و آموزشی به مسلمانان یادآور می‌شود که حضرت موسی ﷺ با واکنش به اعتراضات بنی اسرائیل نشان داد که در برابر دستورات الهی باید با ادب و احترام برخورد کرد و نباید از این دستورات شکایت داشت یا به سخره گرفت (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۹). آیه ۶۸ سوره بقره^۴ به چند نکته مهم اشاره دارد:

تسلیم نشدن بنی اسرائیل در برابر دستور خداوند: تفسیر المیزان این آیه را نشان‌دهنده تسلیم نشدن بنی اسرائیل در برابر دستور الهی می‌داند. آن‌ها به جای اینکه به سادگی فرمان خدا را اجرا کنند، خواستند که جزئیات بیشتری از ویژگی‌های گاو را بدانند. این رفتار نشان‌دهنده تردید و سوءظن آنان نسبت به حکم الهی است.

لزوم پیروی از دستورات خداوند: این آیه همچنین بر لزوم اطاعت از دستورات الهی و نداشتن تأخیر و تردید در اجرای آن تأکید دارد. حضرت موسی ﷺ از سوی خداوند به بنی اسرائیل می‌گوید، ویژگی‌های گاو مشخص است و باید بدون هیچ‌گونه تأمل و تردید عمل کنند. حکمت الهی در جزئیات دستورات: ویژگی‌های گاو موردنظر نه بر اساس خواست شخصی یا توجه به موارد ظاهری، بلکه بر اساس حکمت الهی و مصلحت‌های خاص تعیین شد. این آیه به نوعی نشان می‌دهد که حتی در امور به ظاهر ساده، دستورهای الهی دارای عمق و حکمت خاص خود است که باید به طور دقیق رعایت شود؛ همچنین نشان‌دهنده تسلیم نبودن و بی‌اعتمادی بنی اسرائیل به دستورات الهی است و بر لزوم اطاعت بی‌چون‌وچرا از دستورات الهی تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۰).

۲-۴-۴. دقت و اطاعت بی‌چون‌وچرا از دستورات الهی

تفسیر آیه ۶۹ سوره بقره^۵ در تفسیر المیزان، به وضوح نشان‌دهنده دقت در اجرای دستورات الهی است. خداوند حتی رنگ گاو را به صورت دقیق تعیین کرد تا هیچ‌گونه تردید یا خطایی در شناسایی آن وجود نداشته باشد. این دستور که از سوی حضرت موسی ﷺ به بنی اسرائیل منتقل شد، همچنین تأکیدی است بر لزوم پیروی بی‌چون‌وچرا از دستورات الهی و نشان‌دهنده حکمت و علم بی‌پایان خداوند

۱. وَ قَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَ قَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَ هُمْ يَتَّبِعُونَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ قَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ ...

۲. وَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَ بَلْ لَمْ يَكُن لَّهُ فَايَتُونَ.

۳. وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ.

۴. قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِصَ وَلَا بَكَرٌ عِوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ.

۵. قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ.

در تنظیم قوانین و دستورات برای بندگانش است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۱). با وجود این دقت بیان، آیه ۷۰ سوره بقره^۱ نشان می‌دهد بنی اسرائیل باز هم به تردید خود ادامه دادند. گفت‌وگوی خداوند متعال، به طور خاص به رفتار شکاکانه و تردیدآمیز بنی اسرائیل در برابر دستورات الهی می‌پردازد و درخواست‌های مکرر آنان از حضرت موسی علیه السلام برای تعیین دقیق‌تر ویژگی‌های گاو، نشان‌دهنده ناآگاهی یا بی‌صبری آنان در پذیرش دستورات خداوند است. این آیه در نهایت به مسلمانان یادآوری می‌کند که باید به دستورات خداوند بدون شک و تردید عمل کنند و به اراده و حکمت الهی اعتماد داشته باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۰).

۴-۵. سایر گفت‌وگوها

۴-۵-۱. مواجهه موجودات با فرمان الهی؛ از ملائکه تا بنی اسرائیل

آیه ۳۲ سوره بقره^۲ بیانگر تسلیم و اطاعت ملائکه از علم و حکمت الهی است. ملائکه با گفتن «سُبْحَانَكَ» و اعتراف به محدودیت علم خود، در واقع به حکمت خداوند در آفرینش انسان و ارائه علم به او اذعان کردند. علامه طباطبایی بر این باور است که این آیه علاوه بر بیان محدودیت علم ملائکه، بر علم و حکمت بی‌پایان خداوند تأکید دارد و به معنای پاسخ‌دهی به سؤالات آن‌ها در مورد انسان و جایگاه اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۸). نمونه دیگری از برخورد با مخلوقات که نیازمند توبه و بازگشت بود، در آیه ۵۴ سوره بقره^۳ و در مورد بنی اسرائیل نمایان می‌شود. تفسیر کشاف، به نحوه توبه بنی اسرائیل و دستورات حضرت موسی علیه السلام به قوم خود اشاره دارد. این آیه نشان می‌دهد که توبه واقعی نیاز به جبران عملی گناهان دارد و پس از آن خداوند با رحمت و آمرزش خود به بندگانش باز می‌گردد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۱). در مقابل توبه صادقانه، آیه ۷۶ سوره بقره^۴ به تحلیل رفتارهای ریاکارانه می‌پردازد که مانع اصلی توبه و ایمان حقیقی است. تفسیر مجمع‌البیان، به نقد رفتار ریاکارانه و دوگانه برخی از یهودیان اشاره دارد که در ظاهر خود را مسلمان نشان می‌دادند، اما در باطن قصد داشتند مسلمانان را از مسیر حقیقت منحرف کنند و در روز قیامت علیه آن‌ها حجت بیاورند. همچنین، این آیه به مسلمانان یادآوری می‌کند که باید با عقل و فطرت صحیح با مسائل دینی برخورد کنند و از تفرقه‌افکنی و ریاکاری‌های کسانی که قصد ایجاد شک و تردید در ایمان دارند، اجتناب کنند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۷۹).

۴-۵-۲. هشدارهای قرآن در برابر انحرافات فکری و اجتماعی

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۰۲ سوره بقره^۵ به‌طور کلی اعتقاد به سحر و جادو را رد و آن را نه تنها عملی باطل و زیان‌آور معرفی می‌کند، بلکه به مردم هشدار می‌دهد که نباید به سحر توجه کنند؛ زیرا این علم هیچ سودی ندارد و تنها به ضرر آن‌ها خواهد بود. این آیه تأکید می‌کند که همه چیز به اذن خداوند است و هیچ چیزی نمی‌تواند بدون خواست الهی به کسی ضرر بزند. در نتیجه، مؤمنان باید در زندگی خود به جای سحر و جادو، به ایمان به خدا و اعتماد به اراده الهی روی آورند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۶). قرآن افزون بر هشدار در برابر انحرافات مانند سحر، به نزاع‌های فکری و مذهبی نیز می‌پردازد که ریشه در دوری از حقیقت دارد. به گفته تفسیر المیزان، آیه ۱۱۳ سوره بقره^۶ به نوعی بیانگر اختلافات دینی و مذهبی است که نه تنها در میان یهودیان و مسیحیان، بلکه به‌طور کلی در میان انسان‌ها

۱. قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ.

۲. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ.

۳. وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَالَ فَتَوَبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.

۴. وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغُضُوبِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاوِرَكُمْ بِهِ وَعِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَتَّقِلُونَ.

۵. وَاتَّبِعُوا مَا نَزَّلْنَا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ... وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...

۶. وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ.

وجود دارد. این اختلافات به دلیل ناآگاهی از حقیقت و بی‌اطلاعی از آنچه در کتاب‌های آسمانی واقعی آمده است، به وجود می‌آید. خداوند در روز قیامت میان این اختلافات حکم و حقیقت را آشکار خواهد کرد. این آیه در حقیقت انتقاد از تفسیرهای نادرست و تعصبات مذهبی است که باعث می‌شود افراد از حقیقت فاصله بگیرند. در نهایت نیز خداوند در روز قیامت حکم قطعی را صادر می‌کند تا اختلافات آن‌ها پایان یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۰).

۵. روش‌شناسی تحقیق

این پژوهش با هدف تبیین سیر «خلافت تا عهد» از طریق تحلیل آیات قرآن کریم انجام می‌شود و از نظر هدف، یک تحقیق کاربردی و از نظر روش گردآوری و تحلیل داده‌ها، کتابخانه‌ای است. در این راستا، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی (تحلیل زمینه‌ای)، آیات مرتبط با خلافت و امامت بررسی و نتایج از آن استنباط می‌شود. قلمرو موضوعی این پژوهش، محدود به مفاهیم «خلافت» و «امامت» در قرآن کریم است. قلمرو مکانی آن به دلیل ماهیت کتابخانه‌ای تحقیق مکان خاصی را شامل نمی‌شود. قلمرو زمانی پژوهش نیز، آیات قرآن در عصر نزول و نیز دیدگاه‌های مفسران در ادوار مختلف، به‌ویژه دوران ائمه معصومین علیهم‌السلام و مفسران متقدم و معاصر را دربر می‌گیرد. منابع و مصادیق اصلی این پژوهش، آیات قرآن کریم به‌ویژه آیات سوره بقره و تفاسیر معتبر و مرتبط با موضوع خلافت و امامت است.

۵-۱. تحلیل کیفی

این مقاله با روش «تحلیل زمینه‌ای» و طی مراحل زیر انجام گرفته است:

مرحله اول: داده‌های ورودی به نرم‌افزار مکس کیودا برای تجزیه و تحلیل کیفی داده‌ها. برای تجزیه و تحلیل کیفی داده‌ها، کلیه مطالعات انجام‌شده در ادبیات تحقیق، به‌عنوان ورودی داده‌های اطلاعاتی به نرم‌افزار مکس کیودا معرفی و کدگذاری انجام شد. نتیجه حاصل شده استخراج ۶۸ کد بوده است.

مرحله دوم: استخراج مقوله‌ها. پس از پالایش و ویرایش کدهای استخراج‌شده در مرحله اول و تعداد یازده مقوله به تعداد تکرار ۶۸ مرتبه در آیات ۳۰ تا ۱۲۴ سوره بقره، با مفاهیم گفت‌وگوی خداوند متعال، حضرت ابراهیم علیه‌السلام، ستمکاران، فرشتگان، قوم موسی علیه‌السلام، مشرکان، حضرت موسی علیه‌السلام، نادانان، نصاری، هاروت و ماروت و یهودیان شناسایی شد.

مرحله سوم: تجزیه و تحلیل داده‌ها (کدگذاری باز، استخراج تمامی کدها). در این مرحله، نسبت به احصاء کدها، مفاهیم و مقوله‌های موجود در بطن آیات پرداخته کرده‌ایم. شرح اقدامات این مرحله به‌قرار زیر است:

الف) گفت‌وگوهای خداوند متعال: توجه به مقوله گفت‌وگوهای خداوند متعال با مفاهیم فرشتگان، حضرت آدم علیه‌السلام، بنی اسرائیل، حضرت موسی علیه‌السلام، یهودیان، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، اهل ایمان، یهودیان و نصاری، قدرت خلقت، جاهلان و حضرت ابراهیم علیه‌السلام، نشان‌دهنده سیر قانون‌گذاری خداوند متعال از خلافت تا عهد، شامل آزمون‌ها و پیام‌های الهی برای بنی اسرائیل (حمایت و تدابیر، تا مجازات و عبرت‌ها)، دستورات الهی و هشدارها (لزوم اطاعت تا نقض میثاق)، نفاق، برتری طلبی و دشمنی با وحی (نقد رفتارهای اهل کتاب و اهمیت اطاعت از پیامبران)، تعصبات دینی و مقام امامت (تأکید بر شایستگی‌های اخلاقی و دینی در آیات قرآن)، به شرح جدول زیر است:

جدول ۱: مقوله‌های گفت‌وگو با کد محوری خداوند متعال

ردیف	شماره آیه	مفهوم اصلی	کد اولیه
۱	۳۴، ۳۳، ۳۱، ۳۰	گفت‌وگوی خداوند با فرشتگان	فرشته
۲	۳۸، ۳۶، ۳۵، ۳۳	گفت‌وگوی خداوند با حضرت آدم <small>علیه السلام</small>	حضرت آدم
۳	۹۱، ۸۳، ۵۸	گفت‌وگوی خداوند با بنی اسرائیل	بنی اسرائیل
۴	۹۳، ۹۱، ۸۰، ۷۱، ۶۹، ۶۸، ۶۰	گفت‌وگوی خداوند با حضرت موسی	موسی
۵	۹۴، ۸۰، ۷۹، ۶۵	گفت‌وگوی خداوند با یهودیان	یهود
۶	۷۳	گفت‌وگوی خداوند درباره قدرت خلقت	خلقت
۷	۱۲۰، ۱۱۱، ۹۷	گفت‌وگوی خداوند با پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small>	پیامبر
۸	۱۰۴	گفت‌وگوی خداوند با اهل ایمان	اهل ایمان
۹	۱۱۳	گفت‌وگوی خداوند با یهودیان و نصاری	یهودیان و نصاری
۱۰	۱۱۷	گفت‌وگوی خداوند درباره قدرت خلقت	قدرت خلقت
۱۱	۱۱۸	گفت‌وگوی خداوند با جاهلان	جاهلان
۱۲	۱۲۴	گفت‌وگوی خداوند با حضرت ابراهیم <small>علیه السلام</small>	ابراهیم

ب) گفت‌وگوی حضرت ابراهیم علیه السلام: مقوله گفت‌وگوی حضرت ابراهیم علیه السلام در یک مورد و در آیه امامت با مفهوم خداوند متعال، نشان‌دهنده قبولی آن حضرت در آزمون‌های سخت برای رسیدن به مقام الهی به شرح جدول زیر است:

جدول ۲: مقوله‌های گفت‌وگو با کد محوری حضرت ابراهیم علیه السلام

ردیف	شماره آیه	مفهوم اصلی	کد اولیه
۱	۱۲۴	گفت‌وگوی حضرت ابراهیم با خداوند	خداوند

ج) گفت‌وگوی قوم بنی اسرائیل با خداوند متعال و حضرت موسی علیه السلام: مقوله گفت‌وگوی قوم بنی اسرائیل در سه مورد، نشان‌دهنده آزمون الهی و ناسپاسی و مردود شدن قوم بنی اسرائیل در این آزمون به شرح جدول ۳ است:

جدول ۳: مقوله‌های گفت‌وگو با کد محوری بنی اسرائیل

ردیف	شماره آیه	مفهوم اصلی	کد اولیه
۱	۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۱، ۵۵	گفت‌وگوی بنی اسرائیل با موسی	موسی
۲	۵۹	گفت‌وگوی نادرست بنی اسرائیل	خداوند
۳	۶۱	گفت‌وگوی حضرت موسی با بنی اسرائیل	موسی

د) کدهای برگرفته از مقوله گفت‌وگوی ستمکاران با مفهوم تحریف: مقوله گفت‌وگوی ستمکاران با مفهوم تحریف نشان‌دهنده آزمون الهی و ناسپاسی و مردود شدن ستمکاران در این آزمون به شرح جدول ۴ است:

جدول ۴: مقوله‌های گفت‌وگو با کد محوری ستمکاران

ردیف	شماره آیه	مفهوم اصلی	کد اولیه	کد اولیه
۱	۵۹	گفت‌وگوی ستمکاران برای تحریف	استمکاران	اعمال

ح) کدهای برگرفته از مقوله گفت و گوی فرشتگان با خداوند متعال: مقوله گفت و گوی ستمکاران با خداوند متعال نشان دهنده تشریح قانون گذاری الهی در امر خلافت به شرح جدول ۵ است:

جدول ۵: مقوله های گفت و گو با کد محوری فرشتگان

ردیف	شماره آیه	مفهوم اصلی	کد اولیه
۱	۳۰، ۳۲	گفت و گوی فرشتگان با خداوند	خداوند

و) کدهای برگرفته از مقوله گفت و گوی حضرت موسی علیه السلام با قوم خود: مقوله گفت و گوی حضرت موسی علیه السلام با قوم خود نشان دهنده آزمون الهی و ناسپاسی و مردود شدن قوم او در این آزمون به شرح جدول ۶ است:

جدول ۶: مقوله های گفت و گو با کد محوری حضرت موسی علیه السلام

ردیف	شماره آیه	مفهوم اصلی	کد اولیه
۱	۵۴، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱	گفت و گوی حضرت موسی با بنی اسرائیل	قوم حضرت موسی <small>علیه السلام</small>

ز) کدهای برگرفته از مقوله گفت و گوی نادانان با خداوند متعال: مقوله گفت و گوی نادانان با خداوند متعال نشان دهنده آزمون الهی و ناسپاسی و مردود شدن نادانان در این آزمون به شرح جدول ۶ است:

جدول ۶: مقوله های گفت و گو با کد محوری نادانان

ردیف	شماره آیه	مفهوم اصلی	کد اولیه
۱	۱۱۸	گفت و گوی افراد نادان با خداوند	خداوند

ح) کدهای برگرفته از مقوله گفت و گوی نصاری با یهودیان: مقوله گفت و گوی نصاری با یهودیان نشان دهنده جدل بین نصاری و یهودیان در آزمون الهی و ناسپاسی و مردود شدن آنان در این آزمون به شرح جدول ۷ است:

جدول ۷: مقوله های گفت و گو با کد محوری نصاری

ردیف	شماره آیه	مفهوم اصلی	کد اولیه
۱	۱۱۳	گفت و گوی نصاری با یهودیان	یهودیان

ط) کدهای برگرفته از مقوله گفت و گوی هاروت و ماروت با یهودیان: مقوله گفت و گوی هاروت و ماروت با یهودیان نشان دهنده فتنه بین یهودیان در آزمون الهی مردم بابل و مردود شدن آنان در این آزمون به شرح جدول ۸ است:

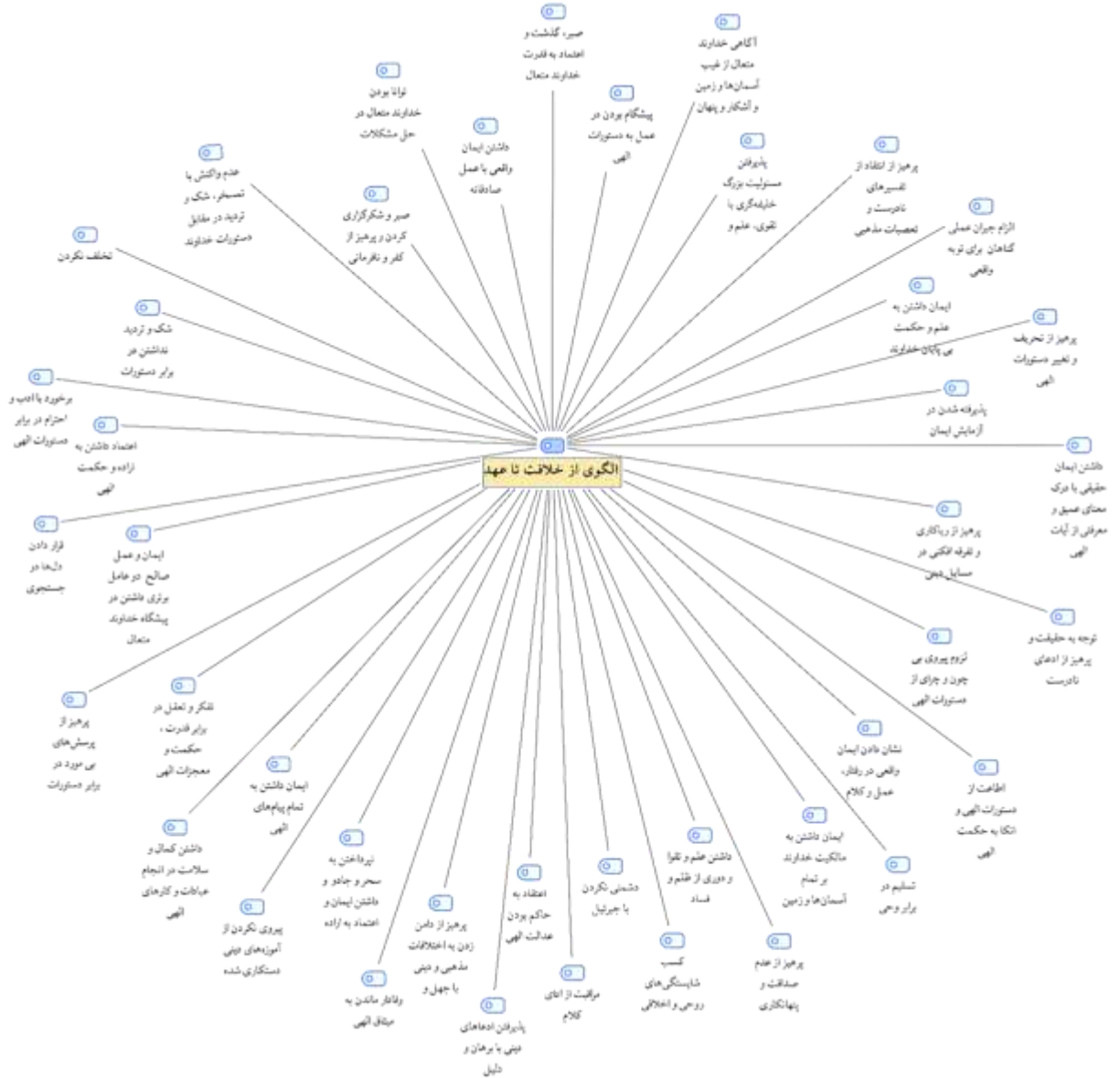
جدول ۸: مقوله های گفت و گو با کد محوری هاروت و ماروت

ردیف	شماره آیه	مفهوم اصلی	کد اولیه
۱	۱۰۲	گفت و گوی هاروت و ماروت با یهودیان	یهود

ی) کدهای برگرفته از مقوله گفت و گوی یهودیان: مقوله گفت و گوی یهودیان با خداوند متعال، خودشان، حضرت موسی علیه السلام، اهل ایمان، نصاری و مسیحیان نشان دهنده نفاق، بدعهدی، کفرگویی، قضاوت به ناحق، رد میثاق، افترا و دروغ گویی نسبت به خداوند متعال به شرح جدول ۹ است:

میزان ضخیم بودن خطوط نشان‌دهنده میزان اهمیت گفت‌وگوست. بر همین اساس، گفت‌وگوی خداوند متعال با یهودیان، فرشتگان، حضرت موسی علیه السلام، حضرت آدم علیه السلام و بنی اسرائیل، همچنین گفت‌وگوهای حضرت موسی علیه السلام با بنی اسرائیل و گفت‌وگوی بنی اسرائیل با حضرت موسی علیه السلام در تبیین الگوی خلافت تا عهد از منظر قرآن کریم از اهمیت بیشتری برخوردار است.

ب) استخراج الگوی از خلافت تا عهد: بر اساس نتایج پژوهش، ۴۲ مقوله در الگوی خلافت تا عهد از منظر قرآن کریم مؤثر است و به همین منظور الگوی زیر از نرم‌افزار مکس کیودا استخراج گردید:



نمودار شماره ۳: الگوی خلافت تا عهد از منظر قرآن کریم

۶. یافته‌های تحقیق

- (۱) گفت‌وگوی خداوند متعال با حضرت موسی علیه السلام، نسبت به سایر گفت‌وگوها از میزان اهمیت بیشتری برخوردار است.
- (۲) به ترتیب، گفت‌وگوهای حضرت موسی علیه السلام با بنی اسرائیل و بالعکس، خداوند متعال با یهودیان و فرشتگان، و خداوند با حضرت آدم علیه السلام از اهمیت بیشتری برخوردار است.
- (۳) محوریت خداوند متعال در تبیین الگوی خلافت تا عهد، گفت‌وگو همراه با آزمون و امتحان الهی بود.
- (۴) تأکید ویژه قرآن بر تحول از خلافت تا عهد: حجم بالای کلمات در این ۹۴ آیه نسبت به سایر بخش‌های قرآن (۲۳/۲٪ کل کلمات)، نشان می‌دهد که این آیات از اهمیت محتوایی ویژه‌ای برخوردار است. این تمرکز خاص می‌تواند دلیلی بر جایگاه مهم مفاهیم خلافت، عهد و امامت در نظام فکری قرآن باشد.
- (۵) نقش واژگان نادر در تبیین مفاهیم اساسی: تعداد بالای کلمات نادری که تنها یک‌بار در قرآن آمده است، نشان می‌دهد که قرآن برای بیان مفاهیم مرتبط با خلافت و امامت از اصطلاحات خاصی بهره برده است. این ویژگی، ضرورت تحلیل عمیق‌تر این کلمات را برای فهم بهتر جایگاه امامت در قرآن نشان می‌دهد.
- (۶) پویایی و تحول مفاهیم در این آیات: نسبت بالای افعال (۳۳۲ فعل) در مقایسه با سایر اجزای سخن، بیانگر پویایی و حرکت در مفاهیم خلافت، عهد و امامت است. این نکته نشان می‌دهد که این مفاهیم نه تنها ایستا نیست، بلکه روندی تکاملی و پویا در بستر قرآن دارد.
- (۷) تمرکز بر هویت، تعهد و ویژگی‌های خاص امامت: بالا بودن تعداد اسامی (۴۷۹ مورد) نشان می‌دهد که این آیات بر ویژگی‌های شخصی، تعهدات الهی و مصادیق عینی تأکید دارد. این امر می‌تواند نشان‌دهنده این باشد که قرآن امامت را نه فقط به‌عنوان یک مقام انتصابی، بلکه جایگاهی وابسته به ویژگی‌های خاصی از جمله علم و تقوا و عهد الهی معرفی کرده است.
- (۸) ضرورت تحلیل زبانی برای درک بهتر مفاهیم قرآنی: تحلیل این آیات نشان می‌دهد که مفاهیم خلافت و امامت در بستری از واژگان خاص و نسبت‌های کلامی معنادار شکل گرفته است؛ در نتیجه می‌توان گفت که مطالعه دقیق زبانی این بخش از قرآن، می‌تواند به استخراج الگوی مفهومی تحول از خلافت به عهد و امامت کمک کند.
- (۹) داده‌های آماری نشان می‌دهد قرآن کریم مفاهیم خلافت، عهد و امامت را با دقت زبانی و مفهومی خاصی مطرح کرده است. از این رو، تحلیل این مفاهیم در چهارچوب زبانی و ساختاری آیات، می‌تواند راهگشای درک دقیق‌تر جایگاه امامت در نظام الهی قرآن باشد.

نتیجه‌گیری

تحول مفهومی از خلافت تا عهد

- خلافت در قرآن با معنای نیابت و جانشینی الهی آغاز شده است (بقره: ۳۰)، اما طرح آن شروط خاصی ندارد.
- امامت (عهد) در آیه ۱۲۴ سوره بقره، پس از آزمون و اثبات شایستگی، به‌عنوان عهد الهی مطرح شده و شامل ویژگی‌هایی چون ایمان، علم، تقوا و اجتناب از ظلم است.
- این تحول نشان‌دهنده تکامل مسئولیت انسانی از یک مقام عام به یک مسئولیت خاص و سنگین‌تر و به‌گزینه‌ش الهی وابسته است.

شروط اساسی تحقق خلافت و رسیدن به عهد

- در قرآن، مسیر خلافت تا امامت (عهد) نیازمند گذر از آزمون‌های الهی است.
- عوامل کلیدی این تحول، ایمان، تقوا، علم لدنی، جهاد، استقامت و عدم ظلم است.
- بدون این شروط، خلافت تنها یک موقعیت ظاهری خواهد بود و به عهد الهی ارتقا نخواهد یافت.

نقش جامعه و پیروان در تحقق این الگو

- جامعه در تحقق این مسیر نقش مهمی دارد. پیروی از رهبران الهی و پذیرش ولایت آن‌ها، پیش‌نیاز تحقق الگوی خلافت تا عهد است.

- امتناع از اطاعت طواغیت و پذیرش ولایت الهی، از عوامل تأثیرگذار در این فرایند است.

تفاوت میان خلافت اعطایی و خلافت حقیقی (الهی)

- برخی افراد ممکن است به خلافت برسند، اما خلافت آن‌ها مورد تأیید الهی نباشد (مانند فرعون و نمرود).
- خلافت حقیقی تنها زمانی به عهد الهی تبدیل می‌شود که همراه با عدالت و رعایت قوانین الهی باشد.

پیامدهای اجتماعی و سیاسی الگوی خلافت تا عهد

- این مدل در حاکمیت دینی و حکمرانی اسلامی بسیار تأثیرگذار است.
- جامعه‌ای که به سمت عهد حرکت کند، دارای ثبات و عدالت و امنیت خواهد شد؛ درحالی‌که خلافت بدون عهد، به استبداد و ظلم منتهی می‌شود.
- این الگو معیار مهمی برای شناخت مشروعیت و مقبولیت حکومت‌ها از دیدگاه قرآن است.

محدودیت‌های تحقیق

- محدودیت در منابع و تفاسیر: هرچند این تحقیق تلاش کرده است برای تحلیل آیات مرتبط با خلافت، عهد و امامت از تفاسیر معتبر قرآنی بهره ببرد، اختلاف نظرهای مفسران و تنوع روش‌های تفسیری ممکن است در برخی موارد باعث پیچیدگی تحلیل‌ها شود.
- چالش‌های زبانی و مفهومی: بررسی کلمات نادر قرآن و تحلیل زبانی آن‌ها نیازمند دقت بالایی است؛ زیرا معانی برخی واژگان تنها در بستر سیاق آیات مشخص می‌شود و ممکن است تفسیر آن‌ها وابسته به دیدگاه‌های مختلف لغوی و نحوی باشد.
- محدودیت در روش‌شناسی تحلیل کیفی: استفاده از روش تحلیل کیفی و نرم‌افزار MAXQDA در بررسی داده‌ها، به دلیل ماهیت تفسیری تحقیق، نیازمند تأویل‌های دقیق و اجتناب از سوگیری‌های شخصی است. با این حال، چون این روش در حوزه علوم قرآنی کمتر مورد استفاده قرار گرفته، ممکن است چالش‌هایی در تبیین خروجی‌های آن وجود داشته باشد.
- محدودیت در مقایسه تطبیقی با سایر نظام‌های فکری: این تحقیق عمدتاً به بررسی مفهوم خلافت، عهد و امامت در چهارچوب قرآن پرداخته و فرصت مقایسه تطبیقی آن با دیدگاه‌های فلسفی، تاریخی یا دیگر ادیان کمتر فراهم شده است.
- محدودیت در حجم و گستره تحقیق: به دلیل حجم گسترده موضوع و تمرکز بر آیات ۳۰ تا ۱۲۴ سوره بقره، امکان بررسی تمام آیات مرتبط با خلافت و امامت در سایر سوره‌های قرآن فراهم نبوده است. لذا این پژوهش یک مطالعه موردی دقیق است، اما برای تعمیم آن به کل قرآن، نیاز به مطالعات تکمیلی دارد.

با وجود این محدودیت‌ها، این تحقیق توانسته است چهارچوبی نوین برای بررسی تحول از خلافت به عهد و امامت ارائه دهد. پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آینده، با استفاده از روش‌های مقایسه‌ای و بررسی گسترده‌تر سایر آیات قرآن، یافته‌های این تحقیق تکمیل گردد.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله اعلام می‌دارند که در انجام این پژوهش هیچ‌گونه تضاد منافع وجود ندارد.

حمایت مالی

نویسندگان اظهار می‌دارند که در روند تهیه و نگارش این مقاله، هیچ‌گونه بودجه، گرنت یا حمایت مالی دیگری دریافت نکرده‌اند.

منابع

- قرآن کریم (محمدمهدی فولادوند، مترجم).
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۴۲۶ ق). جمهرة اللغة. مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستان الرضوية.
- ابن فارس، أحمد. (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة. مكتب الإعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. دار صادر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ ق). روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن. آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲ ق). تفسیر المحيط الأعظم والبحر الخضم. سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- امین، نصرت بیگم. (۱۳-). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. انجمن حمایت از خانواده‌های بی سرپرست اصفهان.
- باقلانی، ابوبکر. (۱۹۸۷ م). تمهید الأوائل وتلخیص الدلائل. مؤسسة الکتب الثقافیة.
- حسینی تهرانی، سیدهاشم. (۱۳۶۵). توضیح المراد. انتشارات مفید.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. دار العلم الدار الشامیة.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۰). امامت در بینش اسلامی. مؤسسه بوستان کتاب.
- رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. دار المعرفة.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۳). تفسیر قرآن مهر. نسیم حیات.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل. دار الکتب العربی.
- سزواری، هادی بن مهدی. (۱۴۲۱ ق). شرح نبراس الهدی فی أحكام الفقه وأسرارها (محسن بیدارفر، محقق). بیدار.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. (هانری کرین، سیدحسین نصر، نجف‌قلی حبیبی، محققان). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة. فرهنگ اسلامی.
- صافی، محمود. (۱۴۱۸ ق). الجدول فی إعراب القرآن وصرفه وبیانه. دار الرشید.
- طالقانی، سیدمحمود. (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن. شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. دار المعرفة.
- طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار إحياء التراث العربی.
- عسکری، مرتضی. (۱۴۱۲ ق). معالم المدرستین. مؤسسة البعثة.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۱۰ ق). کتاب العین. نشر هجرت.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ ق). القاموس المحيط. دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- قرآتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور. مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۱۴ ق). لوامع صاحبقرانی. اسماعیلیان.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. دار الکتب الإسلامیة.
- یزدی مطلق (فاضل)، محمود. (۱۳۸۱). امامت پژوهی بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره. دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

From *Khilāfah* to 'Ahd: A Qur'anic Model of Conceptual Transformation

Somayeh Kerdari ¹  Abolfazl Khoshmanesh ² 

1. PhD Candidate in Quranic and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.
2. Associate Professor of Quranic and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

(Corresponding Author)

Corresponding Email: khoshmanesh@ut.ac.ir



<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.509371.1440>

Introduction

In Qur'anic studies, tracing the developmental trajectory of the concepts of *khilāfah*, 'ahd, and *imāmah* is of foundational significance. In verse 30 of *Sūrat al-Baqarah*, *khilāfah* appears as the initial representation of divine vicegerency, while verse 124 introduces *imāmah* as a divine 'ahd granted only to the worthy. This transition from *khilāfah* to *imāmah* is also evident in the life of *Ibrāhīm* (as). Using qualitative analysis supported by MAXQDA, the present study examines verses 30–124 of *Sūrat al-Baqarah*. These verses contain 2,011 words, including 179 hapax legomena (1.8% of all rare Qur'anic vocabulary), a rate 1.7 times higher than average. This high concentration of specialized vocabulary underscores the linguistic and conceptual significance of this section. The study aims to uncover the Qur'anic model of progression from *khilāfah* to 'ahd, emphasizing the central role of Qur'anic vocabulary and dialogue patterns in shaping this conceptual evolution.

Methodology

The study seeks to extract the trajectory from *khilāfah* to 'ahd directly from Qur'anic discourse. As a grounded-theory investigation oriented toward practical application, the study's scope includes:

- **Temporal domain:** the Prophetic era, the period of the Imams (as) as true interpreters of the Qur'an, and subsequent scholarly exegetical tradition;
- **Spatial domain:** University of Tehran, Faculty of Theology;
- **Topical domain:** *khilāfah* and *imāmah*.

The corpus-Qur'anic verses and related exegesis-operates as the dataset through which the model is derived. The grounded-analysis method proceeds through:

1. Inputting textual data into MAXQDA for qualitative analysis;
2. Extracting conceptual categories;
3. Open coding and identifying all thematic nodes.

Findings

1. Patterns of Dialogue:

The most prominent dialogical interactions include: God with *Mūsā* (as); *Mūsā* with the Children of Israel; God with the Jews; God with the angels; and God with *Ādam* (as). These dialogues structure the conceptual movement from *khilāfah* to 'ahd.

2. Centrality of Divine Testing:

The Qur'anic pattern emphasizes divine dialogue coupled with trial and examination as the primary mechanism guiding the transition from *khilāfah* to 'ahd.



3. Qur'anic Emphasis on Conceptual Evolution:

The unusually dense vocabulary across these 94 verses highlights the conceptual weight of *khilāfah*, *'ahd*, and *imāmah* within the Qur'anic worldview.

4. Role of Rare Vocabulary:

The high frequency of hapax legomena indicates the Qur'an's deliberate use of specialized terms to articulate these concepts, necessitating detailed linguistic analysis for understanding the status of *imāmah*.

5. Dynamic Nature of the Concepts:

The elevated proportion of verbs in these verses reflects the dynamism of the concepts—indicating that *khilāfah*, *'ahd*, and *imāmah* unfold through a process of active transformation rather than static definition.

6. Focus on Identity, Commitment, and Qualifying Traits:

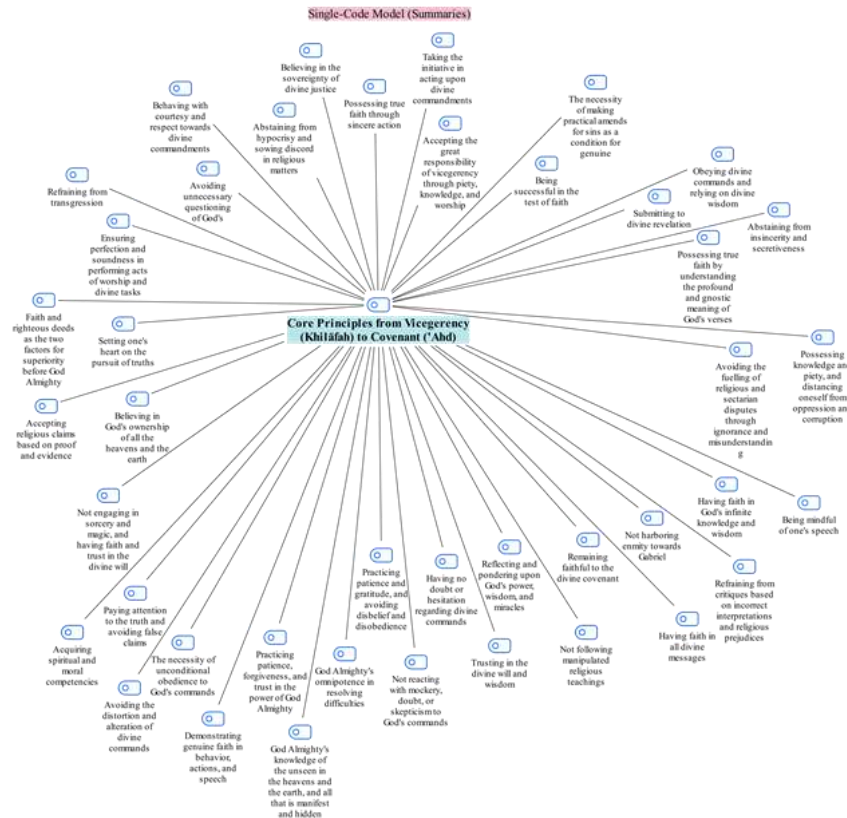
The abundance of nouns suggests an emphasis on personal attributes, divine mandates, and concrete exemplars, signaling that *imāmah* in the Qur'an is not merely an appointed office but a station tied to knowledge, piety, and divine covenant.

7. Need for Linguistic Analysis:

The data show that the transition from *khilāfah* to *'ahd* is embedded in a rich linguistic network of specialized vocabulary and meaningful syntactic relations, highlighting the necessity of precision in linguistic study for conceptual extraction.

8. Deriving the Qur'anic Model:

Analysis produced 42 categories relevant to the model of transition from *khilāfah* to *'ahd*, as identified through MAXQDA.



Conclusion

1. Conceptual Transformation from *Khilāfah* to 'Ahd

- *Khilāfah* in the Qur'an begins as a role of divine representation (2:30) without explicit conditions.
- *Imāmah* ('ahd) in 2:124 is presented as a divine covenant granted only after trial and demonstration of worthiness, marked by qualities such as faith, knowledge, piety, and freedom from injustice.
- This shift marks an evolution from a general human responsibility to a more select, divinely sanctioned mandate.

2. Essential Conditions for Attaining the 'Ahd

- The journey from *khilāfah* to *imāmah* requires passing divine tests.
- Key factors include faith, piety, divinely granted knowledge, striving, steadfastness, and the absence of injustice.
- Without these traits, *khilāfah* remains merely nominal and does not rise to the level of divine 'ahd.

3. Role of Community and Followers

- Community acceptance and obedience to divinely guided leaders are prerequisites for achieving the model.
- Rejecting tyrannical authority and embracing divine guardianship are essential components.

4. Distinction Between Granted and True (Divine) *Khilāfah*

- Some individuals may hold positions of leadership, yet lack divine approval (e.g., Pharaoh, Nimrod).
- True *khilāfah* becomes divine 'ahd only when combined with justice and adherence to divine law.

5. Socio-political Implications of the Model

- This conceptual trajectory has significant implications for Islamic governance.
- A society aligned with 'ahd enjoys stability, justice, and security, whereas *khilāfah* without 'ahd leads to oppression.
- The model thus provides a criterion for evaluating legitimacy and acceptability of governance from a Qur'anic perspective.

Keywords

Qur'an, divine khilāfah, Qur'anic dialogue patterns, qawl, 'ahd.

Ethical Considerations

Compliance with research ethics. The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

Conflict of interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

Funding statement

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

References

- The Holy Qurān (trans. Muhammad-Mahdi Fooladwand).
- Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥ. b. 'A. (1988). *Rauḍ al-janān wa-rūḥ al-janān fī tafsīr al-Qur'ān*. Āstān-e Quds-e Raḍawī, Foundation of Islamic Research. [In Arabic]
- Ālūsī, M. b. 'A. (1994). *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm wa-al-sab' al-mathānī*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn. [In Arabic]
- Amīn, N. B. (n.d.). *Tafsīr Makhzan al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Anjuman-e Ḥimāyat az Khānavādahā-ye Bīsarparast-e Esfahān. [In Persian]
- Āmulī, S. Ḥ. (2001). *Tafsīr al-muḥīṭ al-a'ẓam wa-al-baḥr al-khiḍm*. Ministry of Islamic Culture and Guidance Press. [In Persian]
- 'Askarī, M. (1992). *Ma'ālim al-madrasatayn*. Mu'assasat al-Ba'tha. [In Arabic]
- Bāqillānī, A. b. B. (1987). *Tamhīd al-awā'il wa-talkhīṣ al-dalā'il*. Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya. [In Arabic]
- Farāhīdī, K. b. A. (1990). *Kitāb al-'ayn*. Nashr-e Hijrat. [In Arabic]
- Fīrūzābādī, M. b. Y. (1994). *Al-qāmūs al-muḥīṭ*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn. [In Arabic]
- Hosseini Tehrani, S. H. (1986). *Explanation of al-Murād*. Mofid Publications. [In Persian]
- Ibn Durayd, M. b. Ḥ. (2005). *Jamhārat al-lughā*. Mu'assasat al-ṭab' wa-al-nashr al-tābi'a li-al-Āstān al-Riḍawīyya. [In Arabic]
- Ibn Fāris, A. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughā*. Maktab al-'Ilām al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, M. b. M. (1993). *Lisān al-'Arab*. Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Majlisī, M. T. (1993). *Lawāmi' Ṣāhibqarānī*. Ismā'īliyyān. [In Arabic]
- Makārim Shīrāzī, N. (1992). *Tafsīr-i Nemūneh*. Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]
- Muṣṭafawī, Ḥ. (1981). *Al-taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm*. Bāngāh-e Tarjomeh va Nashr-e Ketāb. [In Arabic]
- Qarā'atī, M. (2009). *Tafsīr-i Nūr*. Markaz-e Farhangī-ye Dars-hā-ye az Qur'ān. [In Persian]
- Rabbānī Gulpāyḡānī, ' . (2011). *Imamate in Islamic Thought*. Bustan-e Ketab Publishing. [In Persian]
- Rāghhib al-Iṣfahānī, Ḥ. b. M. (1991). *Al-mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*. Dār al-'Ilm, al-Dār al-Shāmiyya. [In Arabic]
- Rashīd Riḍā, M. (1993). *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*. Dār al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Rezaei Esfahani, M. ' . (2014). *Mehr Qur'ān Commentary*. Nasim-e Ḥayāt. [In Persian]
- Sabziwārī, H. b. M. (2000). *Sharḥ nibrās al-hudā fī aḥkām al-fiqh wa-asrāruhā* (ed. M. Bīdārfar). Bīdār Publications. [In Arabic]
- Ṣādiqī Tehrānī, M. (1985). *Al-furqān fī tafsīr al-Qur'ān bi-al-Qur'ān wa-al-sunna*. Farhang-e Islami. [In Arabic]
- Ṣāfi, M. (1997). *Al-jadwal fī i'rāb al-Qur'ān wa-ṣarfih wa-bayānih*. Dār al-Rashīd. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. (1996). *Collected Works of Shaykh al-Ishrāq*. Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1996). *Al-mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī. [In Arabic]
- Ṭabrisī, F. b. Ḥ. (1988). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Dār al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Ṭāliqānī, S. M. (1983). *A Ray of the Qur'an*. Sherkat-e Sahāmī-ye Enteshār. [In Persian]
- Ṭurayḥī, F. al-D. (1996). *Majma' al-baḥrayn*. Ketābforūshī-ye Mortazavī. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. Ḥ. (n.d.). *Al-tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Yazdī Muṭṭlaq (Fāḍil), M. (2002). *Imamate Studies: A Comparative Inquiry into the Views of the Imāmiyya, Mu'tazila, and Ash'arīs*. Islamic Sciences University of Razavi. [In Persian]

Zamakhsharī, M. b. ‘U. (1987). *Al-kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta`wīl*.
Dār al-Kitāb al-‘Arabī. [In Arabic]

How to cite:

Kerdari, Somayeh; Khoshmanesh, Abolfazl . (2025). From Khilāfah to ‘Ahd: A Qur’anic Model of Conceptual Transformation. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (4), 51-80.
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.509371.1440>

Explaining Perceptual and Cognitive Disorders in Social Relations and Interactions Using the Qur'an: A Case Study in the Communicative Interface of Culture and Economy

Vahid Mohammadi ¹  Hassan Khojasteh Baghirzadeh ²  Mohammad-Mehdi Labibi ³ 

1. PhD in Media Management, Faculty of Social Sciences, Communication and Media Studies, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

2. Professor, Department of Radio, Faculty of Production, Islamic Republic of Iran Broadcasting (IRIB) University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

3. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Social Sciences, Communication and Media Studies, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.



Corresponding Email: khojasteh@iribu.ac.ir
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.494397.1421>

Article History:

Received: 2025-01-19

Revised: 2025-04-21

Accepted: 2025-04-28

Online First: 2025-09-28

Keywords

Cognitive and perceptual sciences,
culture and economy,
Qur'an,
sarābī disorder,
lughajī disorder,
Sūrat al-Zukhruf,
Sūrat al-Nūr.

Type of Article:

Research

Abstract: The interaction and mutual influence between the concepts of economy and culture form a tangled and often confusing relationship that leads to conceptual overlap. The present study seeks to establish a principled equilibrium and a sound mode of interaction between cultural and economic systems by drawing on the Qur'an. Cognitive and perceptual sciences shape how societies understand issues, since the primary cause of perceptual and computational error lies in assigning improper weight to these concepts and in constructing unbalanced relations between them. Using a qualitative content analysis approach, this article examines the cultural-economic constellation within human life and social developments. Cognitive clarity and cognitive disorders-derived from Sūrat al-Nūr and formulated as sarābī disorder (mirage-like misperception) and lughajī disorder (obstinate distortion)-are analyzed alongside cultural-economic interactions based on Sūrat al-Zukhruf, with emphasis on foundational enabling structures such as qawm, qaryah, ābā', and banāt. The findings propose a model of proper cultural-economic interaction in which perceptual disorders-whether sarābī or lughajī-disrupt the balance between cultural and economic variables and produce cognitively flawed decision-making. In response, the concepts of "water-weight" (thaqal ābī) and "light-weight" (thaqal nūrī) are introduced as fundamental principles for restoring cognitive transparency and recalibrating the correct relational pattern between culture and economy.

How to cite:

Mohammadi, Vahid., Khojasteh Baghirzadeh, Hassan., & Labibi, Mohammad-Mehdi. (2025). Explaining Perceptual and Cognitive Disorders in Social Relations and Interactions Using the Qur'an: A Case Study in the Communicative Interface of Culture and Economy. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (4),81-106.

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.494397.1421>





تبیین اختلال ادراکی و شناختی در روابط و تعاملات اجتماعی با بهره‌مندی از قرآن کریم؛ مطالعه موردی: حوزه ارتباطی فرهنگ و اقتصاد

دریافت: ۱۴۰۳-۱۰-۳۰
 بازنگری: ۱۴۰۴-۰۲-۰۱
 پذیرش: ۱۴۰۴-۰۲-۰۸
 انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۰۶

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.494397.1421> doi

مقاله: پژوهشی

وحید محمدی^۱

حسن خجسته باقرزاده*^۲

محمد مهدی لیبی^۳

چکیده

تعامل و نحوه تأثیر و تأثر دو مفهوم اقتصاد و فرهنگ بر یکدیگر کلاف سردرگمی است که موجب ایجاد تداخل مفهومی شده و رویکرد مقاله حاضر، دستیابی به یک تعادل مبنایی و تعامل صحیح نظام فرهنگی و نظام اقتصادی، با بهره‌مندی از قرآن کریم است. علوم ادراکی و شناختی، نوع تلقی جامعه را نسبت موضوعات، متفاوت می‌کند؛ چراکه مهم‌ترین عامل خطای دید و خطای محاسبه در این نسبت، وزن‌دهی ناصحیح به هر کدام از مفاهیم مذکور و رابطه‌سازی نامتوازن بین آنهاست. روش تحقیق استفاده‌شده روش تحلیل محتوای کیفی است که در آن ظرفیت‌شناسی منظومه فرهنگی و اقتصادی در حیات انسانی و جریانات اجتماعی مطالعه شده است؛ بدین معنا که اختلالات و شفافیت در علوم ادراکی و شناختی با اقتباس از سوره نور و ذیل مفاهیم اختلال لُججی و اختلال سرابی، و روابط و تعاملات اقتصادی و فرهنگی از سوره زخرف، با تأکید بر منابع و امکانات بستر ساز نظیر قوم و قریه و البته آباء و بنات، اخذ شده است. یافته‌های تحقیق، مدلی از ارتباط صحیح اقتصاد و فرهنگ را مطرح می‌کند که طی آن اختلال ادراکی، اعم از اختلال سرابی و اختلال لُججی، موجب ایجاد عدم توازن در جهت و رابطه بین متغیرهای اقتصاد و فرهنگ می‌شود و این نامعادله ادراکی، زمینه‌تصمیم‌سازی ناصحیح را فراهم می‌کند. اژه‌مین رو ثقل آبی و ثقل نوری، به عنوان دو مفهوم پایه در زمینه ایجاد شفافیت شناختی، جهت بازتظیم رابطه صحیح فرهنگ و اقتصاد به کار گرفته شده است. واژگان کلیدی: علوم ادراکی و شناختی، فرهنگ و اقتصاد، قرآن کریم، اختلال سرابی، اختلال لُججی، سوره زخرف، سوره نور.

استناد به مقاله:

محمدی، وحید؛ خجسته باقرزاده، حسن؛ و لیبی، محمد مهدی. (۱۴۰۴). تبیین اختلال ادراکی و شناختی در روابط و تعاملات اجتماعی با بهره‌مندی از قرآن کریم؛ مطالعه موردی: حوزه ارتباطی فرهنگ و اقتصاد. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۶(۴)، ۸۱-۱۰۶.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.494397.1421>

۱. دکترای مدیریت رسانه، دانشکده علوم اجتماعی ارتباطات و رسانه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
۲. استاد گروه رادیو، دانشکده تولید، دانشگاه صدا و سیما، تهران، ایران (نویسنده مسئول). khojasteh@iribu.ac.ir
۳. استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی ارتباطات و رسانه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۱. مقدمه

امروزه یکی از مهم‌ترین چالش‌های عملی و نظری در حوزه اقتصاد و فرهنگ، قیاس نافرجام فرهنگ و اقتصاد به اعتبار اهمیت و اثرگذاری هر یک بر دیگری است. فرهنگ گاهی در جایگاه میدان‌ساز تلقی می‌شود و گاه در مقام طفیلی اقتصاد جلوه می‌کند؛ اقتصاد نیز گاهی به عنوان تابع و محصول فرهنگ مطرح می‌شود و گاه ادعای عاملیت فرهنگی دارد. نقش علوم ادراکی و شناختی، ایجاد خطای دید و خطای محاسباتی، یا درمقابل، ایجاد دید صحیح و شفاف است که یا منجر به شکل‌گیری یک نگاه متغیر و معنادار، یا یک نگاه ثابت و مبنادار بین دو مفهوم اقتصاد و فرهنگ می‌شود. جایگاه این نقش به قدری مهم است که یافتن مختصات صحیح تحلیلی نسبت به این قضیه، منتج به تبیین درست رخدادهای فرهنگی اقتصادی می‌شود. بررسی ابعاد علوم ادراکی و شناختی منبعث از سوره نور، با توجه به مفاهیم مثبت «نور و آب» و مفاهیم منفی «سراب و لُجج» طرح شده است و منظر مطالعاتی را از ناحیه اختلال یا سلامت ادراکی و شناختی ارزیابی می‌کند. این ارزیابی و مذاقه، جهت کشف و جانمایی صحیح مختصات فرهنگی و اقتصادی در تمام پدیده‌ها و موضوعات است و بسترهای زیست فردی و تعاملات اجتماعی را رقم زده است. سوره زخرف نیز تبیین‌گر گونه‌های مختلف تعامل و روابط اقتصادی و فرهنگی است؛ به این نحو که ممکن است خطای محاسباتی، در دامن دریافت‌ها و ورودی‌های اطلاعاتی (سراب) صورت گیرد و فرد به نوعی دچار خطای دید شده باشد؛ همچنین ممکن است خطا در ناحیه ادراکات و شیوه پردازش (لُجج) بین داده‌ها و متغیرها رخ دهد که هر دوی این موارد به عنوان سنگ بنای غلط شناختی و اختلال ادراکی شمرده می‌شود. از سوی دیگر، وجود این اختلال تصویر ناقصی از نسبت کلان بین دو حوزه موضوعی اقتصاد و فرهنگ ارائه می‌دهد و موجی از روایت‌های ناصحیح را به وجود می‌آورد و امتداد آن منجر به بروز اختلالات جدی در روابط و تعاملات اجتماعی و ساختاری در جامعه می‌شود. شاخصه‌سازی و تبیین صحیح متغیرهای شناختی در هر دو حوزه اقتصادی و فرهنگی از منظر سوره‌های نور و زخرف، در این مقاله مورد مذاقه قرار گرفته است. به عبارتی، این مقاله در صدد ایجاد تعامل صحیح نظام فرهنگی با نظام اقتصادی با ارائه مدل ساختاری یکپارچه و عینی در مورد هر پدیده است و این توجه را با ظرفیت‌شناسی منظومه‌های فرهنگی و اقتصادی در حیات انسانی و جریانات اجتماعی ارزیابی کرده است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

مقالاتی که هر کدام از منظری رابطه اقتصاد و فرهنگ را بیان کرده باشد، نسبتاً فراوان است. به طور کلی، مطالعات پیشین در چهار دسته قابل طبقه‌بندی است:

جدول شماره ۱: پیشینه پژوهش

ردیف	نویسنده	نام اثر	خلاصه نتایج	رویکردها
۱.	(شکوری، ۱۳۹۸)	مروری بر اهمیت اقتصاد فرهنگ	از نقش فرهنگ و محصولات فرهنگی در افزایش توسعه کشورها یاد می‌کند و مقیاس فرهنگی را با شاخص توسعه اقتصادی مطرح می‌سازد.	اقتصادزدگی فرهنگ
۲.	(علیزاده، ۱۳۹۵)	سرمایه اجتماعی، نقطه تلاقی اقتصاد و فرهنگ	پیشرفت و توسعه مستلزم توجه به اهمیت مقوله فرهنگ و نقش آن در ایجاد بستر مناسب تعاملات اجتماع است.	اقتصادزدگی فرهنگ
۳.	(ایروانی، ۱۳۹۳)	نگاهی به تأثیر فرهنگ بر پیشرفت اقتصادی	عاملیت و انگیزه‌سازی فرهنگ بر فعالیت‌های اقتصادی	فرهنگ تک‌ساحتی
۴.	(گنجی، ۱۳۹۳)	سرمایه فرهنگی و اقتصاد فرهنگ	بررسی شیوه ارتقای سرمایه فرهنگی کنشگران اجتماعی و کسب سرمایه اقتصادی	فرهنگ تک‌ساحتی
۵.	(پیغامی، ۱۳۹۳)	گونه‌شناسی مسائل در اقتصاد «فرهنگ»	تبیین مسائل موجود بین اقتصاد و فرهنگ با تأکید بر مقوله	مروری

	اقتصاد فرهنگ	هنر و رسانه» (مقاله پژوهشی حوزه)	
۶.	(صالح‌نیا، ۱۳۸۹)	نقش فرهنگ در توسعه اقتصادی	به‌رغم اولویت فرهنگ بر سایر عناصر اجتماعی در فرایند توسعه، نقش تعیین‌کننده را کنش و واکنش و تعامل مثبت دیالکتیکی میان فرهنگ و سایر عناصر جامعه نظیر اقتصاد و سیاست بر عهده دارد.
۷.	(پیکاک، ۱۹۸۰)	اقتصاد فرهنگ و سیاست‌های فرهنگی	سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و سیاسی در حوزه فرهنگ، موجب ضعف حوزه فرهنگ شده است.
	اقتصادزدگی فرهنگ	تعامل اقتصاد قوی با فرهنگ ضعیف	

توجه به جدول فوق نکات زیر را نشان می‌دهد:

۱. بخشی از پژوهش‌ها اهمیت فرهنگ را در سطوح متعارف و به‌دور از هرگونه تراحم منابع، تعارض منافع و کشش طمّاعانه سرمایه‌داری و سرمایه‌سالاری ارزیابی کرده است. این نسل از مطالعات، به لحاظ تاریخی نیز مقدم بر سایر یافته‌هاست که بیشتر معطوف به غلبه اخلاق بر علم اقتصاد بوده و تمامی کارکردهای اقتصادی را به واسطه مناسبت‌های اخلاقی تحدید می‌کرده است (رویکرد فرهنگ تک‌ساحتی). جواد ایروانی در سال ۱۳۹۳ با مقاله «نگاهی به تأثیر فرهنگ بر پیشرفت اقتصادی»، از عاملیت و انگیزه‌سازی فرهنگ بر فعالیت‌های اقتصادی سخن می‌گوید. مطالعه‌ای دیگر با عنوان «سرمایه فرهنگی و اقتصاد فرهنگ» توسط محمد گنجی در سال ۱۳۹۳ تقریر شده که در آن به بررسی شیوه ارتقای سرمایه فرهنگی کنشگران اجتماعی و کسب سرمایه اقتصادی پرداخته است.

۲. دسته دیگر از پژوهش‌ها، به یک‌تازی و انحصارگرایی اقتصاد در تمام مناسبت‌های فرهنگی و اجتماعی و از جمله در صحنه فرهنگ اشاره دارد که در آن، معادلات بخش فرهنگ توسط جریان غالب اقتصادی صحنه‌آرایی می‌شود. در این بخش، فرهنگ به صورت عاجزانه نقش‌پذیر می‌شود؛ درحالی‌که شأن آن نقش‌سازی است (رویکرد اقتصادزدگی فرهنگ). در این طیف، بهنام شکوری در مقاله خود با عنوان «مروری بر اهمیت اقتصاد فرهنگ»، از نقش فرهنگ و محصولات فرهنگی در افزایش توسعه کشورها یاد می‌کند و مقیاس فرهنگی را با شاخص توسعه اقتصادی مطرح می‌سازد.

۳. دسته سوم از مطالعات، به بررسی سهم خواهانه و منفعت‌طلبی اقتصاد از حوزه فرهنگ اشاره دارد. در این بخش، فرهنگ وجه مداراگونه روابط اقتصادی و به عنوان خانه خلوت اقتصاد قلمداد می‌شود؛ تولیدات و کالاهای آن، در منطق بازار اقتصادی به فروش می‌رسد و ارزش فرهنگی در راستای همگنی با ارزش مبادله‌ای تعریف می‌شود (رویکرد تعاملی اقتصاد قوی با فرهنگ ضعیف). اقتصاد فرهنگ و سیاست‌های فرهنگی آلن پیکاک (۱۹۸۰، ص ۱۶) در این دسته قابل مطالعه است.

به غیر از سه دسته‌بندی اساسی فوق، گونه‌ای دیگر از تعامل اقتصاد و فرهنگ قابل احصاء است که فرهنگ در عین حال که زمینه است، عامل نیز هست؛ برخلاف بخش اول مطالعات که فقط به عنوان زمینه از آن استفاده می‌شد. در این گونه از مطالعات، فرهنگ ممر معاش خود را در احوال اقتصادی دنبال نمی‌کند، بلکه خود میدان‌دار و صحنه‌گردان و فضا‌ساز مناسبات اقتصادی است. منطبق مقاله حاضر به این گونه از مطالعات متعلق است و در خلال آن، نقش علوم ادراکی و شناختی در جلب توجه تاریخی جامعه نسبت به گونه‌های دیگر را نیز رصد خواهد کرد.

۲. مبانی نظری پژوهش

با وجود پیچیدگی مفاهیم اقتصاد و فرهنگ به دلیل وسعت کارکردی آن دو و همچنین نبود اشتراک معنایی به دلیل تکرر تعاریف مبتنی بر جایگاه تاریخی و جغرافیایی هر منطقه، در ابتدا دستیابی به یک اشتراک مفهومی (حریم و غرض واحد) از تعریف هر کدام از این

مفاهیم، و در مرحله بعد وصول به یک شبکه ارتباطی مبتنی بر تعامل حوزه‌های مذکور ضروری است. این پیچیدگی در کلام متأخران این حوزه‌ها به کرات تکرار شده است. در بسیط‌ترین تعریف، می‌توان «فرهنگ» را قوه مدیریت منابع معنوی، و «اقتصاد» را قوه مدیریت منابع مادی معرفی کرد. منظور از منابع معنوی استفاده از سرمایه‌های اجتماعی و معنوی، و منظور از منابع مادی بهره‌مندی از امکانات فیزیکی و منابع انسانی است (اخوت، ۱۴۰۱، ص ۱۰۳).

۱-۲. اقتصاد و سرمایه مادی

علم اقتصاد علم چگونگی تعیین قیمت نیروی کار، سرمایه و زمین و چگونگی به‌کارگیری منابع است. اقتصاد بازارهای مالی را بررسی و نحوه تخصیص سرمایه را بررسی می‌کند. این علم توزیع درآمد و عملکردهای اقتصادی را پردازش می‌کند و به مطالعه چگونگی استفاده از منابع کمیاب جامعه به منظور تولید کالاهای باارزش و توزیع آن‌ها بین افراد مختلف می‌پردازد. همین امر موجب ایجاد مفهومی به نام «کارایی» شده است که بر استفاده کارآمد از منابع جهت ارضای خواسته‌ها و احتیاجات مردم دلالت دارد (سامونسن، ۱۳۹۵، ص ۴۴). بنابراین اقتصاد هدف و توسعه پایدار و سرمایه‌اندوزی نیست، بلکه مسیر رسیدن به این منازل است. اگر مسیر برای خود، تعیین مقصد قائل شد، در خود متوقف می‌شود و برای توقفگاه خود ساختارسازی می‌کند. این چرخه به‌مرور، در کسوت تورم ساختاری و تکبر علمی ظاهر می‌شود؛ درحالی‌که از درون تهی است و چنین شائیتی ندارد. در همین ابتدا گزاره برآیندی این است که غلبه علم اقتصاد بیشتر بر نحوه مدیریت منابع مادی و شیوه بهره‌مندی از آن استوار است و در طرف مقابل، نحوه مدیریت نیازها و روابط بین آن‌ها بر عهده فرهنگ قرار گرفته است.

۲-۲. فرهنگ و سرمایه معنوی

ظهور پیچیدگی و تشنج ابهامی فرهنگ، وقتی با دیگر حوزه‌ها نظیر سیاست‌گذاری و اقتصاد توأمان می‌گردد، به تداخل معنایی دچار می‌شود. فرهنگ ناظر به الگوآفرینی و معادله‌سازی است و نقش آن در جمع و گروه به مثابه ارائه الگوی احساس افراد نسبت به یکدیگر است؛ احساسی که منبعث از شناخت‌های ضمنی و صریح ایجاد شده است. فرهنگ برای اهالی آن، گرایشی شکل‌گرفته نسبت به یکدیگر است که آن‌ها را حول یک مقصد متمرکز می‌سازد و پذیرش ایشان نسبت به همدیگر را تسهیل می‌کند. فرهنگ رفتاری همراستا و با اثرگذاری فزاینده است که اهل آن نقایص و محدودیت‌های یکدیگر را جبران می‌کنند و در شتاب گرفتن همدیگر سهیمند؛ درحالی‌که اگر فرهنگ نبود، احساس پذیرش، درک، مدارا، گرایش به هم، انبساط و نشاط نیز وجود نداشت (صالحی امیری، ۱۳۸۸، ص ۳۹).

فرهنگ برای تمام عناصر اجتماعی به مثابه غشای سلولی عمل می‌کند؛ لایه‌ای بر روی تمام روابط و نظامات است که همه آن‌ها را تحت تأثیر فضای ساختاری خود قرار می‌دهد. به میزانی که فرهنگ، قوام و سیالیت لازم را برای نظامات متعدد، از جمله نظام اقتصادی فراهم سازد، تحرکات و روابط آن‌ها را نیز متأثر می‌سازد؛ وگرنه خود نظامات دست به تعبیه مجموعه فرامینی تحت عنوان امیال و طبیعت و عادت تعاملات خود می‌زنند و به‌مرور به غشای مصنوعی و ساختگی مجعول خود دست می‌یابند. این بار لایه ایجادشده دیگر در نقش منضبط‌کننده و مراقب روابط عمل نمی‌کند، بلکه به تذلل بیشتر روابط و عدم تعادل بالاتر ساختاری شتاب می‌گیرد. بنابراین هر کنش و واکنش اجتماعی در درون خود قابلیت خلق و تکثیر روابط را دارد. به عبارتی، فرهنگ‌سازی از رویه‌ای تکراری به یک الگوی نانوشته و در ادامه به یک نمونه برتر مبنایی تبدیل می‌شود. مادامی که این روابط به یک افق مشخص مقید نباشد و خود را تحت یک نظم و قاعده جدید تعریف نکند که بدین‌واسطه منافع اجتماعی و فردی را تأمین و شئون مادی و معنوی افراد را پوشش دهد، تبدیل به ساختارهای منفعت‌گرا و

طبقه‌ساز و فقرزا می‌گردد. این انتفاع و فاصله طبقاتی و فقر، در تمام ساحت‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی قابل ردیابی است. این نوشتار جهت تدقیق بیشتر تعاریف و حقیقی کردن آن‌ها از سوره زخرف بهره گرفته است:

➤ فرهنگ: ناظر به روابط، تعاملات و هنجارهای مورد وفاق جامعه (واژه‌های «آباء» و «بنات» در سوره زخرف^۱)

➤ اقتصاد: ناظر به منابع، امکانات، بستر و اقلیم اشتراکی جامعه (واژه‌های «قوم» و «قریه» در سوره زخرف^۲)

به عبارتی، هر جامعه‌ای از دو بستر تشکیل شده است: بستری عینی که قابل رؤیت است، مانند شهر و قریه و اقلیم که قابلیت رؤیت دارند؛ بسترهایی که مبتنی بر قراردادهای تکوینی و غیرتکوینی مانند روابط و تعاملات و فرهنگ‌هاست و واژگانی همچون «آباء و بنات» و «بنین» تبیین‌گر این بستر است. عامل ارتباط‌دهنده این بسترها مفهوم «امت» را ایجاد می‌کند و امت نیز «وفاق عمومی» میان بستر عینی (شهر و اقلیم) با بستر روابط و تعاملات و فرهنگ‌هاست. در واقع امت از ارتباط میان اقلیم و شهر و پیوندها و دادوستدها ایجاد می‌شود. به عنوان نمونه، هر شهری امکاناتی دارد و متناسب با اقلیم و سطح امکانات و نیز شهر بودن یا نبودنش وضعیت متفاوتی ایجاد می‌کند؛ نوع فرهنگ‌ها و تعاملاتی که وجود دارد نیز متفاوت می‌شود. در شهرهای بزرگ، قبیله‌نشینی کمتری وجود دارد، اما در شهرهای کوچک یا روستاها نوعاً اینگونه نیست؛ به نحوی که حتی ممکن است، اهالی یک محله کوچک محصولات خود را به غیر افراد شهر و روستای خود بفروشند. در این وفاق عمومی، بحث دنیاگرایی و آخرت‌گرایی نیز به عنوان جهت این امت حائز اهمیت است. از سویی دیگر و در ساحت کارکردی می‌توان چنین بیان داشت که انسان مجموعه‌ای از تمام ساحت‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است که این روابط طبق الگوی طولی با هم نسبت پیدا می‌کند، نه الگوی عرضی. بنابراین برای ارتقای زندگی، شناخت این مفاهیم و تقاطع آن‌ها جهت بهره‌مندی بهینه از منابع موجود، مهم‌ترین دغدغه انسان است. این مقاله بیشتر در صدد بسط ارتباط دو حوزه فرهنگ و اقتصاد است. در ادامه به ترکیب‌های متفاوت وصفی و اضافی اشاره می‌کنیم:

● فرهنگ اقتصادی: ترکیب وصفی^۳ (تشابه-تناظر) که به معنای شیوه مواجهه فرد با دنیا و بهره‌برداری از امکانات، منابع و انسان‌هاست. این سازه مفهومی به این معنا اشاره دارد که فرهنگی بهینه‌محور و مقرون به صرفه است که با توجه به تعریف منفعت برای خود، جهت و شیب و اهرم‌های مجموعه فعالیت‌ها را حول آن سامان می‌دهد. به بیانی دیگر، فرهنگ اقتصادی، شاکله اقتصادساز فرهنگ و فرایند باروری فرهنگ است (بیغامی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۲).

۱. «أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ»: آیا از آنچه می‌آفریند، خود دخترانی برگرفته و به شما پسران را اختصاص داده است؟! (زخرف: ۱۶)؛ «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ»: [نه،] بلکه گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و ما [هم با] پیگیری از آنان راه‌یافتگانیم (زخرف: ۲۲)؛ «وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ»: و بدین‌گونه در هیچ شهری پیش از تو هشداردهنده‌ای نفرستادیم، مگر آنکه خوشگذرانان آن گفتند: ما پدران خود را بر آیینی [و راهی] یافته‌ایم و ما از پی ایشان راهسپریم (زخرف: ۲۳)؛ «قَالَ أَوْلَوْ جِنَّتِكُمْ يَأْتِيهِمْ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ»: هر چند هدایت‌کننده‌تر از آنچه پدران خود را بر آن یافته‌اید برای شما بیاورم؟ گفتند: ما [نسبت] به آنچه پدران فرستاده شده‌اید کافریم (زخرف: ۲۴).

۲. «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ»: چون ابراهیم به [نا]پدری خود و قومش گفت: من واقعاً از آنچه می‌پرستید بیزارم. (زخرف: ۲۶)؛ «وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ»: فرعون در [میان] قوم خود ندا درداد [و] گفت: ای مردم [کشور] من، آیا پادشاهی مصر و این نهرها که از زیر [کاخ‌های] من روان است، از آن من نیست؟! پس مگر نمی‌بینید؟! (زخرف: ۵۱)؛ «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ»: پس قوم خود را سبک‌مغز یافت [و آنان را فریفت] و اطاعتش کردند؛ چراکه آنها مردمی منحرف بودند. (زخرف: ۵۴)؛ «وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ»: و هنگامی که [در مورد] پسر مریم مثالی آورده شد، به‌نگاه قوم تو از آن [سخن] هلهله درانداختند [و اعراض کردند] (زخرف: ۵۷).

۳. ترکیب وصفی ظهور صفت در موصوف به شکل ویژه است؛ جایگاه شاکله‌سازی برای موصوف و محل مرتبه‌سازی است.

• فرهنگ اقتصاد: ترکیب اضافی^۱ (تعلقی-مالکیتی) است که وظیفه بررسی رفتار و عوامل فرهنگی بر میدان تولید، توزیع و مصرف فعالیت‌های اقتصادی را دارد. این مورد بیشتر به پردازش اقتصادی به واسطه معادلات فرهنگی اشاره می‌کند (بیگامی، ۱۳۹۳، ص ۵۲).

• اقتصاد فرهنگی: ترکیبی وصفی است که به بررسی نحوه ایجاد و تثبیت و ترفیع معادلات اقتصادی در جریان عادی و روزمره زندگی می‌پردازد. این ترکیب گونه‌ای از اقتصاد است که با لایه‌های فرهنگی و ساختاری ارتباط دارد و نقطه عطف خود را بر معادلات شناختی بنا می‌کند. به تعبیری دیگر، تمامی فعالیت‌های اقتصادی با یک زاویه میلی، حول محور فرهنگ دوران دارد و زمینه فرهنگی بر تمامی فعالیت‌های اقتصادی غالب است (درخشان، ۱۳۸۸، ص ۷۴).

• اقتصاد فرهنگ: ترکیب اضافی است که وظیفه بررسی رفتار و عوامل اقتصادی بر میدان تولید، توزیع و مصرف فعالیت‌های فرهنگی را بر عهده دارد. اقتصاد فرهنگ به مثابه روش خلق ثروت توسط فرهنگ است و چرخه زیست مادی آن را نشان می‌دهد. فرهنگ به دلیل بقای ماهیتی خود، باید آستانه اقتصادی‌اش را در وجود مخاطب بالا ببرد و استاندارد خود را با امیال همیشگی مخاطب منطبق سازد. این امیال از آرمان و نیازهای حقیقی او سرچشمه می‌گیرد و بالتبع شرایط همواره حالت بالارونده به خود می‌گیرد و در هر زمان به شکلی نو جلوه می‌کند. از سویی دیگر، اگر تخیل و القاء که نطفه فرهنگ و نیاز و نوآوری است، نطفه اقتصاد فرض شود و اگر خلاقیت و ارزش‌آفرینی مسیل فرهنگ، و ثروت و سرمایه‌سازی مسیل اقتصاد تصور گردد، درهم‌تنیدگی این دو مفهوم جلوه بیشتری به خود می‌گیرد؛ البته برای تصویرسازی و درک چگونگی ربط این مفاهیم و کشف مؤلفه‌های آن‌ها، چه در قالب روابط صحیح و سازنده، یا در قالب اختلالات و آسیب‌های مورد اشاره، به تعریف حد وسطی به نام «علوم ادراکی و شناختی» نیاز است تا با مقایسه با تعاریف تقابلی، وضوح بیشتری حاصل شود. این علم، با پیمایش کلی، به تعریف و تعبیه انواع حالت تقاربی و تقابلی می‌پردازد و و نحوه خوانش افراد و شیوه رفتار آن‌ها را پیش‌بینی و سامان‌دهی می‌کند (گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲).

۲-۳. علوم ادراکی و اختلال ادراکی

علوم ادراکی و شناختی، نحوه مواجهه و تفکر و نوع تلقی ما از اتفاقات و پدیده‌ها و رخدادها را نشان می‌دهد. اینکه مبنای ادراکی انسان روی چه مقوله‌هایی متمرکز باشد و زاویه نگاه به اتفاقات بر چه منطقی استوار گردد، موضوع علوم ادراکی و شناختی است. این علوم روی حوزه‌هایی متمرکز می‌شود که بالاترین پذیرش را از ناحیه مخاطب دریافت داشته باشد و به کمترین ابهام از سوی او دچار گردد. ذهن و میل مخاطبان یک جامعه غایت این علم است و بر مدار این منطق، علوم دیگر را نیز به خدمت می‌گیرد. خطاهای ادراکی می‌تواند موجب درک نادرست مطلبی از سوی انسان شود و درمقابل، او نیز رفتار نادرستی انجام دهد. به این معنا آدمی یا در حوزه دریافت و ورودی‌های ادراکی دچار خطای دید می‌شود و وقایع را وارونه و معوج دریافت می‌کند، یا در مرحله پردازش و وزن‌دهی به مسائل دچار اختلال است؛ به این معنا که ممکن است در حوزه تشخیص اولویت‌ها دچار انحراف باشد.

منطق یادشده در قرآن، در هر دو طیف مثبت و منفی به کار رفته است. این موضوع از سوره نور با محوریت دو کلمه «نور» و «آب»، به عنوان مهم‌ترین و روشن‌کننده‌ترین مفهوم، و در طرف مقابل با مفاهیم «سراب» و «لُجَج» که نوعی خطای دید و اختلال ادراکی است، امتداد دارد. در همین راستا تدبر در آیات ۳۹ و ۴۰ سوره نور راهگشاست.

۱. ترکیب اضافی تعریف میدان و چهارچوب است؛ محل قلمروسازی و عرصه‌سازی است.

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فُوقَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (۳۹) أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرْنَهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ (۴۰): و کافران اعمالشان مانند سرابی در بیابانی مسطح و صاف است که تشنه، آن را [از دور] آب می‌پندارد؛ تا وقتی که به آن رسد، آن را چیزی نیابد. او خدا را نزد اعمالش می‌یابد که حسابش را کامل و تمام می‌دهد. خدا حسابرسی سریع است (۳۹). یا [مثل اعمال کافران] به ظلمات دریای موج عمیقی ماند که امواج آن [که شک و جهل و اعمال زشت است] بعضی بالای بعضی دیگر دریا را بپوشاند و ابر تیره (کفر) نیز فراز آن برآید؛ تا ظلمت‌ها چنان متراکم فوق یکدیگر قرار گیرد که چون دست بیرون آرد، آن را نتواند دید. هر که را خدا نور (علم و معرفت و ایمان) نبخشید، هرگز [جان] روشنی نخواهد یافت (۴۰).

➤ «سراب» در لغت، به معنای تبرز و صرفاً تظاهر است که با حرکتی خالی از حقیقت همراه است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۹۱). در واقع به واسطه تحریک ذائقه و نیازمندی، انسان او به دنبال رفع آن نیاز برمی‌آید؛ اما به واسطه نقص در داده‌ها و اختلال در سامانه دریافتی خود، تمامی شواهد را به صورت غیرواقعی دریافت می‌کند. او در ادامه، رفتار خود را بر طبق همین عوجاج دریافتی بنا می‌کند که منجر به بی‌خاصیت شدن امور و تلف شدن زمان و امکانات می‌شود.

➤ «لُجَجٌ» در لغت به معنای تکرار و امتداد عمل، بدون هیچ‌گونه میلی برای ممانعت از ادامه آن است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۶۶) این تکرار و امتداد، در ادامه میل را با خود همراه می‌سازد و موجب ایجاد شاکله برای فرد می‌شود؛ در نتیجه دیگر انجام آن کار برای او عادی و آسان می‌گردد. وقتی این کلمه در میدان ابهام و سردرگمی قرار بگیرد، موجب ایجاد آسیب‌های پیچیده‌ای می‌شود که خود آیه بر این مطلب دلالت کاملی دارد. این دو مؤلفه به عنوان محور آسیب گزاره‌های شناختی قلمداد می‌شود که بر مباحث شناختی اعم از روان‌شناسی، فلسفه ذهن، علم اعصاب و زبان‌شناسی شمولیت تام دارد و دامنه خود را بسیط‌تر از این مفاهیم مطرح می‌کند. بنابراین، نیاز و میل، محور شناخت افراد را شکل می‌دهد. هرگونه تغییر در ادراک و گرایش، با اتکا به نیاز حقیقی و میل به سمت معنویت و فطرت پسندیده است و هرگونه نیازسازی غیرحقیقی و برجسته‌کننده امیال طبیعی و غریزی، آسیب‌زا خواهد بود. این رخداد به عنوان محمل بروز رفتارهای آدمی، منجر به شکل‌گیری گونه‌ای دیگر از بازنمایی و پردازش در او می‌شود و در نتیجه، مصداق واقعی سراب و لُجَج قرار می‌گیرد.

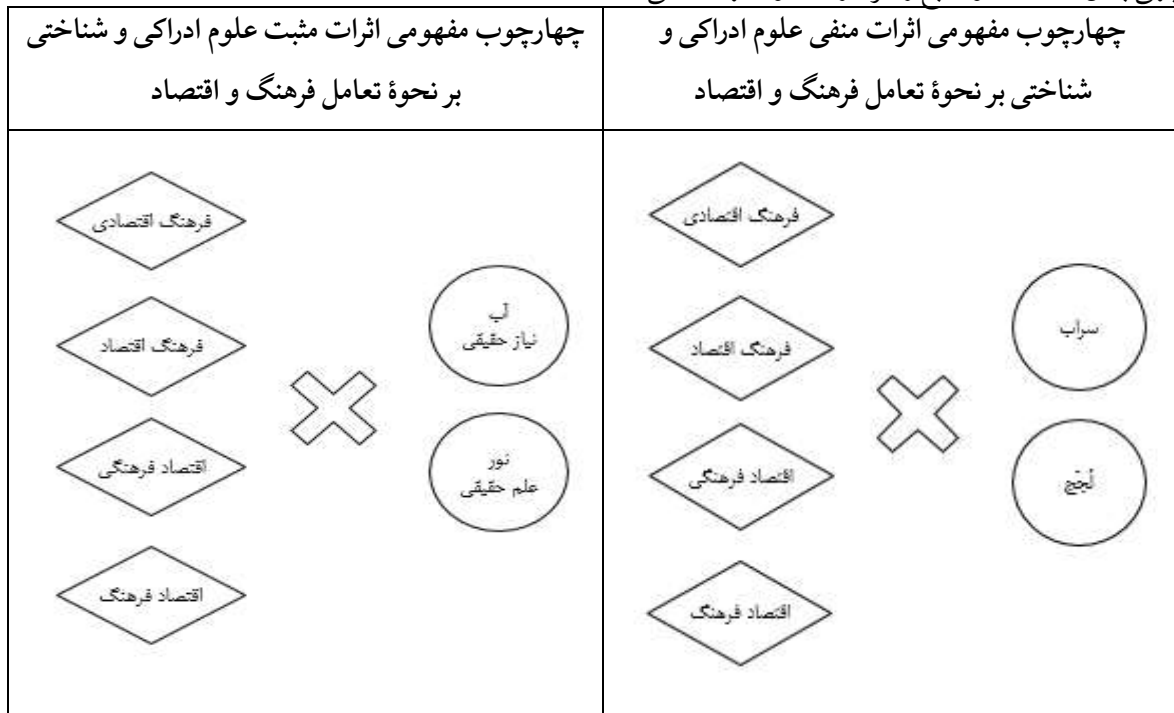
به عبارت دیگر، سراب به منزله نشانی غلط به نیاز و لُجَج عجز در نجات است؛ نجات از گرفتاری و اختلالی که دائمی و دهشتناک و فروبرنده است و هر قدر امتداد پیدا کند، منجر به استضعاف بیشتر خواهد شد.

▪ سراب: اختلال در داده‌ها و دریافت اطلاعات

▪ لُجَج: اختلال در پردازش و ارتباط داده‌ها

هرگونه اختلال درونی در حوزه ادراک، بینش یا تفکر و همچنین هرگونه آسیب در حوزه گرایش، منش یا توجه منجر به شکل‌گیری کنش، رفتار یا عمل خلاف حقی می‌شود که فرد با میل خود و بدون توجه به عواقب آن و در یک قالب ساختاریافته و تنظیم‌شده انجام می‌دهد. به بیانی دیگر، دستگاه محاسبه‌گر در این رویکرد، به واسطه سراب دچار آفت شده است و تمامی محاسبات خود را ناصحیح ارائه می‌دهد و دستگاه تنظیم‌گر و ساختارهای حاکم بر آن، به واسطه لُجَج گرفتار عجز و اضمحلال شده است.

با ضرب مؤلفه‌های علوم ادراکی و شناختی در مؤلفه‌های فرهنگ و اقتصاد، ساختاری ماتریسی به دست می‌آید. این ساختار در هر دو وجه حق و باطل، به نتایجی ختم می‌شود که چنگ زدن به آن، شکوفایی ظرفیت‌های فرهنگی و اقتصادی جامعه را به همراه دارد و بی‌توجهی به آن، امکانات و منابع را گرفتار آفت و استهلاک می‌کند.



شکل شماره ۱: چهارچوب نظری مثبت و منفی علوم ادراکی و شناختی بر نحوه ادراک فرهنگ و اقتصاد

۳. سؤالات پژوهش

سؤال اصلی: از منظر قرآن، نقش علوم ادراکی و شناختی در معادله اقتصاد و فرهنگ چگونه است؟

سؤالات فرعی

۱. نحوه تأثیرگذاری علوم ادراکی بر ساحت انسان و جامعه از منظر قرآن چگونه است؟

۲. شناخت صحیح اقتصاد و فرهنگ چه تأثیری بر روابط اجتماعی دارد؟

۴. روش‌شناسی پژوهش

مجموعه مفاهیم مورد اشاره در این مقاله، با مطالعات کتابخانه‌ای جمع‌آوری و به روش تحلیل محتوای کیفی ارزیابی شده و در قالب منطق تدبیری در قرآن کریم مورد تدقیق قرار گرفته است. بررسی مصادیق عینی و عرفی تعاریف فوق، در یک معناشناسی واژگانی احصا و به قرآن ارجاع یافته است؛ در ادامه، کلمات قرآنی متناظر در قرآن، با توجه به روح معنایی که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به کرات از آن بهره برده استخراج و کلمات متناظر کشف شده است.

ما در این نوشتار، دو سوره نور و زخرف را به عنوان مبنایی‌ترین زمینه تحقیق مطرح کرده‌ایم. سوره زخرف با واژه‌هایی نظیر «آب» و «قریه»، به منابع مادی (اقتصاد) و معنوی (فرهنگ) اشاره و نحوه تعامل با این منابع و امکانات و روابط افراد را بررسی کرده است. در حوزه شناختی، سوره نور و مفاهیم مستخرج از آن («لجج» و «سراب»)، به عنوان مبنایی اختلال‌آفرین در حوزه شناختی و مفاهیم «نور» و «آب» به عنوان واژگان تصحیح شناختی بهره‌برداری شده است. لازم به ذکر است، پس از بررسی واژه‌های «اختلال» و «تبیین» در تمامی

سوره‌های قرآن روشن شد، یکی از سوره‌هایی که به طور ویژه این مفاهیم را تبیین می‌کند سوره نور است؛ در بخش مدیریت منابع و ظرفیت‌های مادی و معنوی نیز سوره زخرف را انتخاب کرده‌ایم. سوره زخرف مباحثی نظیر بسترهای تعاملات اجتماعی و روابط اقتصادی جامعه را مطرح می‌کند. منطق تدبری قرآن به قرآن و بررسی لغات از طریق لغت‌نامه تحقیق، درک و توسعه بهتر معنای مفاهیم برآمده از سوره را نتیجه می‌دهد. تمام مؤلفه‌های به‌دست‌آمده در قسمت یافته‌های تحقیق و نیز نمودارهای حاصل از آن، از طریق روش تحلیل محتوای سوره و منطق تدبری قرآن به قرآن حاصل شده است. لازم به ذکر است، تلاوت بیشتر این دو سوره و استخراج گزاره‌های متقن آن، موجب ملموس شدن مطالب و بهره‌مندی بیشتر مخاطبان و واریسی بیشتر این مقاله خواهد بود.

۱-۴. روایی و پایایی

تحلیل محتوای کیفی در مقام کاربرد گسترده، و به اندازه تحلیل محتوای کمی نظام‌مند است. روایی و پایایی، در تحقیقات کمی و کیفی متفاوت است. روایی در تحقیقات کمی، بر تناسب معنادار ابزار با مسئله مورد بررسی و تطابق نتایج با واقعیت متمرکز است؛ درحالی‌که تحقیقات کیفی نیاز به شواهد و قابل اعتماد بودن دارد. پایایی نیز در تحقیقات کمی می‌تواند بیانگر تعمیم‌پذیری نتایج آن باشد؛ درحالی‌که در تحقیقات کیفی به معنای قابل اعتماد بودن یافته‌های حاصل از داده‌های جمع‌آوری شده است. به دلیل همین تفاوت، در تحقیقات کیفی، برای پایایی و روایی از اصطلاحات جایگزین مانند اعتبار، قابلیت اطمینان، اعتماد، شفافیت و قابلیت انتقال بهره‌گیری می‌کنند. بنابراین روش‌های ارزیابی روایی و پایایی در تحقیقات کیفی، در واقع به دنبال افزایش اعتماد مخاطب نسبت به نتایج حاصل از تحقیق کیفی است. در همین راستا و جهت تأمین میزان اعتبار تحقیق حاضر، در ارتباط با نحوه استنتاج مفاهیم و سازه‌های برآمده از دو سوره نور و زخرف، بیان تفصیلی و کافی صورت گرفت؛ سپس مبنا و چهارچوب بحث با طرح اختلال و سلامت ادراکی و شناختی طرح‌ریزی شد و درنهایت، جهت کشف پاسخ‌های اقلی و صحیح، سؤال‌های واضحی به قرآن عرضه گردید. این فرایند، اعتمادپذیری و باورپذیری داده‌ها و یافته‌ها را که از طرح سؤالات شفاف و پاسخ‌های روشن قابل استنتاج است، سهل‌تر کرد. همچنین جهت برآورد قابلیت اطمینان، از سنجه‌هایی نظیر بازسازی‌پذیری و اتکاپذیری استفاده کرده‌ایم که با بیان تفصیلی فرایند تحلیل و پیوند داده‌ها، مأنوس بودن با قرآن و خصوصاً سوره‌های نور و زخرف به عنوان بستر مطالعاتی پژوهش، پرهیز از شتاب‌زدگی و نتیجه‌گیری زودهنگام، ممانعت از ایجاد ذهنیت پیش‌رونده در پژوهشگر، حضور و ارزیابی مستمر اساتید، تدبر و مراجعه مکرر به آیات و سوره‌ها، مستندسازی بخش‌های مختلف و ارائه و دریافت بازخورد از هم‌تایان همراه بوده است. ذکر این نکته نیز مطلوب است که سنجه کلی اعتمادآفرینی در این تحقیق، به میزان توان تدبری فرد در دو سوره نور و زخرف ارتقا می‌یابد و منجر به کشف قواعد و نتایج علمی و نکات دقیق‌تر می‌شود؛ سنجه اطمینان‌بخشی نیز به میزان دربرگیری و توان توجیه نظریات مختلف و البته تاب‌آوری نتایج و استنتاجات به‌دست‌آمده در آزمون شواهد مستقل، نظیر تعابیر و رویکردهای رقیب و البته تأیید اساتید، تقویت خواهد شد.

۵. یافته‌های پژوهش

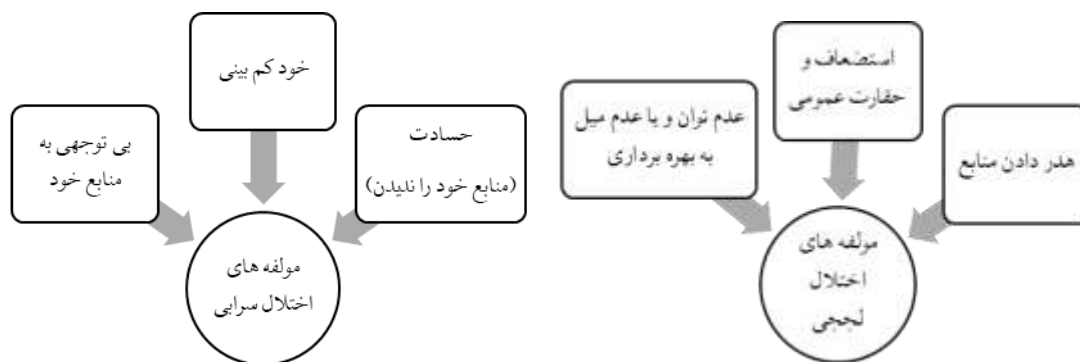
در این قسمت، ذکر نکته‌ای، با وجود اشاره در بخش روش تحقیق، ضروری است و آن اینکه تمام مؤلفه‌های به‌دست‌آمده در قسمت یافته‌های تحقیق و نیز نمودارهای ترسیم‌شده، از طریق روش تحلیل محتوای سوره و منطق تدبری قرآن به قرآن و بهره‌مندی از سوره‌های دیگر قرآن حاصل شده است؛ به این معنا که وقتی در بخش اختلال در فرهنگ اقتصادی، از مؤلفه حسادت و ندیدن منابع خود صحبت می‌کنیم، سوره فلق مدنظر است؛ یا وقتی در بخش فرهنگ اقتصاد از مؤلفه کم‌فروشی سخن می‌گوییم، قطعاً از سوره مطففین اقتباس کرده‌ایم. به همین ترتیب، تمام مؤلفه‌ها با نگاه به سوره‌ها و آیات قرآن به دست آمده است.

۵-۱. اختلال ادراکی و شناختی در تعاملات اقتصاد و فرهنگ

۵-۱-۱. اختلال در فرهنگ اقتصادی

اختلال سرایی: فرهنگ اقتصادی همان روابط جامعه مبتنی بر مدیریت منابع و امکانات و اطلاعات است که به واسطه عدم ادراک و دسته‌بندی صحیح داشته‌ها، یا استضعاف در به‌کارگیری ابزار برای دستیابی به منابع خود را نشان می‌دهد.

اختلال لُججی: موجب ایجاد افراط و تفریط در جامعه می‌شود؛ به نحوی که افراد جامعه اقلیم و منابع خود را رها می‌کنند و در جای دیگری به دنبال خلق سرمایه می‌روند. به بیان دیگر، آن‌ها به جای تمرکز بر نحوه کارسازی و خلاقیت، به عادت کورکورانه امتداد کار دیگران آن هم با زحمت بسیار بیشتر از ایشان مشغول می‌شوند.



شکل شماره ۲: اختلال در فرهنگ اقتصادی (نگارنده)

مستندات قرآنی مؤلفه‌های فوق ناظر به موارد زیر است:

۱. حسادت و خودکم‌بینی و بی‌توجهی به منابع خود: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ * وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» (فلق: ۱-۵). حسادت در سوره فلق، به نوعی چشمداشت نسبت به منابع دیگران اشاره می‌کند و در صدد خفیف کردن آن است؛ همچنین سعی در نابودی مزایای طرف مقابل دارد و نعمت‌های خود را نمی‌بیند و از استعدادهايش غافل است.

۲. هدر دادن منابع و استضعاف عمومی و ناتوانی یا بی‌میلی به بهره‌برداری: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (زخرف: ۵۴). هضم شدن در نظام طاغوت به واسطه استضعاف عمومی و ناتوانی برای خیزش همگانی جهت مقابله با جریان استخفاف، موجب ایجاد حقارتی درونی به نام «فسق» می‌شود که میل و توان حرکت را از انسان می‌گیرد.

۵-۱-۲. اختلال در فرهنگ اقتصاد

اختلال سرایی: به این معنا که دیگران زمانی برای فرد اهمیت دارند که موجب بهره‌مندی بیشتر او شوند و تمام پدیده‌ها و اتفاقات با این روحیه و ادراک دریافت می‌شود.

اختلال لُججی: این میل همواره خود را در کنش‌های او نشان می‌دهد و به مرور فرد را به لایه‌هایی از میل شدید برای بهره‌کشی بیشتر از دیگران می‌کشاند؛ تا اینکه خود را به حالتی از رفتارها نظیر فرار مالیاتی، ربا و دلال بازی نشان می‌دهد؛ یعنی به وجهی خود را در یک چرخه فرورونده در سجن^۱ می‌افکند؛ به گونه‌ای که هیچ راه نفس کشیدن و راحتی فکر و خیال برای خود باقی نمی‌گذارد.



شکل شماره ۳: اختلال در فرهنگ اقتصاد (نگارنده)

مستندات قرآنی مؤلفه‌های مزبور به شرح زیر است:

۱. منفعت شخصی، طمع و کم‌فروشی: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» (مطففین: ۱-۳). مظفین کسانی هستند که خود را محور محاسبات و چرخه آسیاب قلمداد می‌کنند و در موقعیت‌های مختلف به خود حق می‌دهند و منافع شخصی خود را بر همه چیز ارجح می‌دانند.

۲. ساختار ربا و طمع و استکبار: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۷۵)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ * وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۸-۲۸۰)

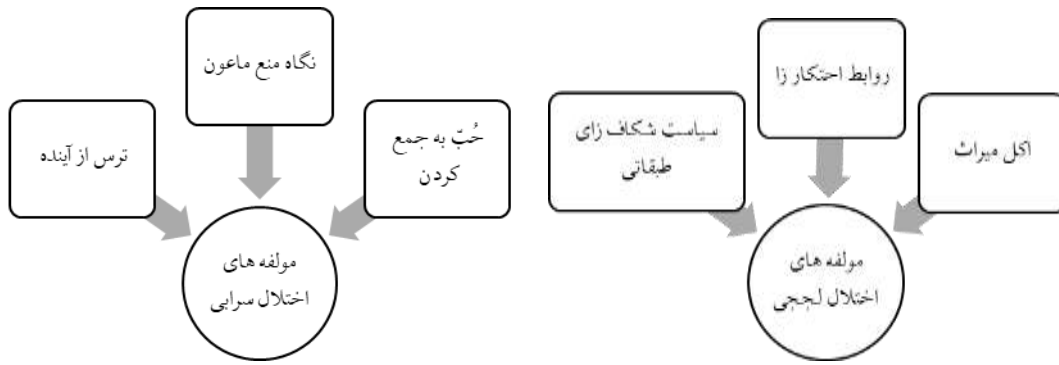
معادله ربا زمانی شکل می‌گیرد که انسان خود را در معرض تماس شیطان قرار می‌دهد. روی دیگر این فرایند جنگ با خدا نام دارد که چرخه شکل‌گیری آن در روابط اجتماعی همزمان ظالم و مظلوم را تولید می‌کند.

۳-۱-۵. اختلال در اقتصاد فرهنگی

اختلال سرابی: وقتی که وفاق جامعه حول محور نامطلوبی شکل می‌گیرد، یا هنجارهای آن به سمت یک انحراف سوق داده می‌شود، جریان اقتصادی خاصی که بیشتر متعلق به طبقه مرفهان است، پدید می‌آید. اختلال لُججی: تمامی امکانات و سرمایه‌ها و اطلاعات به واسطه استضعاف مردم، تکمیل‌کننده پازل سرمایه‌داری است. در نتیجه، سیاست‌گذاری‌ها در خدمت طبقه مترف^۲ و ثروتمند جامعه قرار می‌گیرد و آن‌ها تمامی مقدرات جامعه را به نفع خود تغییر می‌دهند.

۱. شدت در محدودیت و تنگی که انسان را به حقارت و تسفل دچار می‌کند.

۲. برخوردار از تعلمات دنیوی به شکل بسیار ویژه، به گونه‌ای که او را از وظایف معنوی نسبت به خداوند و حقوق انسانی نسبت به دیگران بازمی‌دارد.



شکل شماره ۴: اختلال در اقتصاد فرهنگی (نگارنده)

شواهد قرآنی مؤلفه‌های فوق به قرار زیر است:

۱. میل به جمع کردن، منع ماعون و ترس از آینده: «وَيَلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ * الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ * يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ * كَلَّا لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ * (همزه: ۱-۴)؛ «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ * وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ * (ماعون: ۴-۷)

جمع کردنی که فرد احساس خلود و جاودانی می‌کند و به واسطه همین ذهنیت، رفتارهای خارج از ضوابط انسانی و ایمانی نظیر همز و لمز مرتکب می‌شود، خطاست. این شخص حتی از دادن ماعون که غیر قابل استفاده و دورافتاده‌ترین وسایل فرد قلمداد می‌شود نیز ابا دارد.

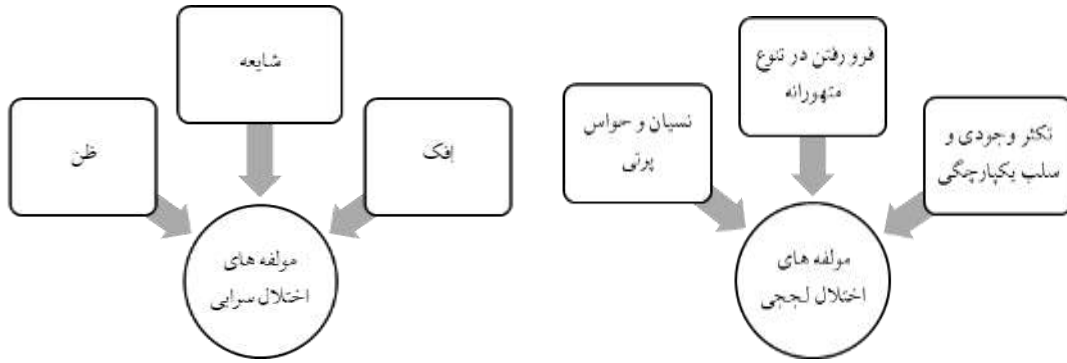
۲. اکل میراث، روابط احتکارزا و سیاست شکاف‌زای طبقاتی: «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ * وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ * وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا * وَتَحِيُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» (فجر: ۱۷-۲۰).

چهار مؤلفه فوق، زیرساخت بنای اجتماعی موفق در روابط است. اکرام نکردن و توجه به یتیم و همچنین بی‌میلی درخصوص اطعام مسکین و اکل میراث و حُب مال، موجب تمرکز سرمایه در قشری خاص و مانع توزیع عادلانه منابع در جامعه می‌شود.

۴-۱-۵. اختلال در اقتصاد فرهنگ

اختلال سرابی: تمام تلقی انسان از میدان فرهنگی، فضایی جهت تمدد اعصاب و فارغ شدن از روزمرگی و سرگرم شدن است. او با همین نگاه خود را در معرض تنوعی از آثار قرار می‌دهد.

اختلال لججی: امتداد این رویه در فرد، او را به فضایی پر از بیهودگی سوق می‌دهد. او در این فضا هیچ نقطه ثابتی قرار ندارد، تنها متوجه لحظه‌های آنی و فارغ از هرگونه افق‌سازی و آرمان‌سازی است. اصطلاح «خوض» به حالتی اشاره می‌کند که در آن، فرد طوری در یک رویداد آسیب‌زا غرق می‌شود که متوجه از دست دادن نعمت‌های خود نیست.



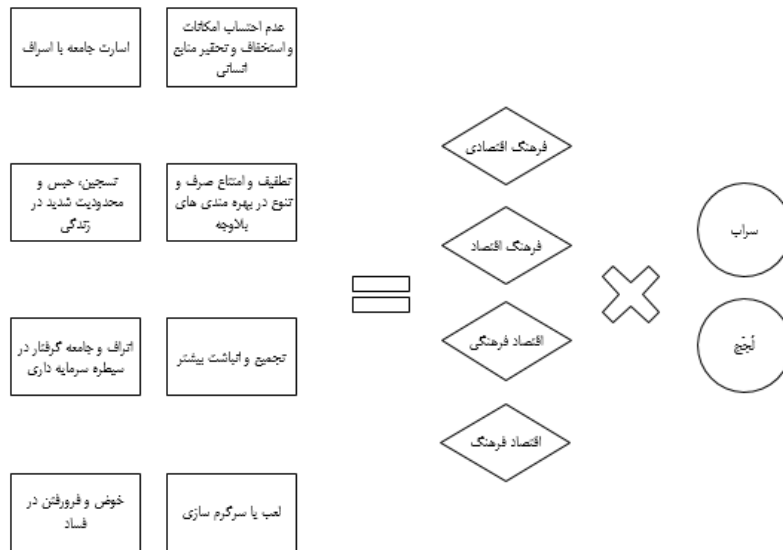
شکل شماره ۵: اختلال در اقتصاد فرهنگ (نگارنده)

مؤلفه‌های مزبور از شواهد قرآنی زیر برداشت شده است:

۱. افک و شایعه و ظن: «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ * لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ (نور: ۱۱-۱۲). شایعه‌سازی در جامعه، طرح مباحث بی‌اساس و اتکا به حدس و گمان‌های بی‌پایه موجب طهارت‌زدایی از فکر و عواطف جامعه می‌شود. شایعه‌سازان غالباً به واسطه تسلط بر رسانه و سرمایه، به صورت ساختاریافته (عُصْبَةٌ) وارد عمل می‌شوند که البته همین امر نیز ضرورت مقابله جدی با آنان را روشن می‌کند.

۲. تکثر وجودی، تنوع متهورانه و حواس پرتی: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّبِينٌ (لقمان: ۶)». در «لهو» بیشتر قصد لذت مراد است؛ به این معنا مطرح شدن «لهو الحدیث» همواره همراه با تولیدات مکرر و بی‌فایده است که تاریخ انقضای آن همان موقعیت است و بهره‌ای پایدار را برای مخاطب به همراه ندارد. طبق این سوره، «حکمت» وجه مقابل «لهو الحدیث» است.

دستگاه به‌دست‌آمده از برآیند یافته‌های فوق، بیانگر وجود نوعی اختلال رویکردی است که جهت فکری و روابط انسانی را با پیش‌شرط خودش سامان می‌دهد؛ به عبارتی در نسبت بین این معادلات، به عنوان دستگاه ضدعقل یا سحر عمل می‌کند. سحر به معنای بی‌توجهی به معادلات حقیقی است که عقل قابلیت کشف و به‌کارگیری آن را دارد و این فرایند به واسطه ترجیح تمایلات شخصی بر منافع جامعه رخ می‌دهد. تکاثر سرمایه یا سرمایه‌مداری مبنای نظام سرمایه‌داری است و تمامی روابط و معادلات را حول این فرایند در نظر می‌گیرد. روشن است که تمام موارد به‌دست‌آمده به عنوان اختلال شناختی قلمداد می‌شود که در تفکر و حواس جوامع انسانی رسوخ کرده است و در روابط و تعاملات به عنوان بدیهی و پیش‌فرض از آن استفاده می‌کنند.



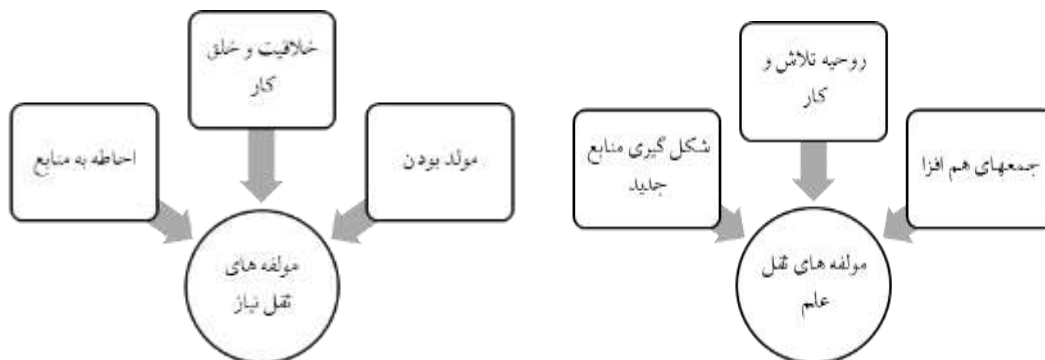
شکل شماره ۶: نتایج اثرات منفی علوم ادراکی و شناختی بر نحوه ادراک فرهنگ و اقتصاد (نگارنده)

۵-۲. سلامت ادراکی و شناختی در تعاملات اقتصاد و فرهنگ

در مقابل ساختار فوق و در یک فرایند بالارونده، طرف مقابل سراب و لُجَج، دو مفهوم آب (اصلی‌ترین و حقیقی‌ترین نیاز انسان) و نور (شفاف‌ترین و اصلی‌ترین عنصر رشد و حرکت) قرار دارد. در صورتی که این دو مفهوم در ناحیه شناخت انسان به وجه غالب تبدیل شود، یا به عبارتی به موضوع اصلی علوم ادراکی و شناختی مبدل گردد، به کشف قواعد اصلی مؤلفه‌های معنایی و کارکردی در تمامی حوزه‌ها منجر می‌شود: آب: کارکرد صحیح قوه ادراک و تفکر فرد؛ نور: کارکرد صحیح قوه توجه و گرایش‌های فرد.

۵-۲-۱. کارکرد صحیح فرهنگ اقتصادی

ثقل آبی: برآورد دقیق امکانات و قابلیت‌های اقلیم و منطقه و نوع استفاده از آن‌ها، بهینه‌ترین حالت بهره‌مندی از این منابع را مهیا می‌سازد. ثقل نوری: تخصص‌های مختلف، در این بستر شکل می‌گیرد و هر کدام از این تخصص‌ها در جایگاه واقعی خود قرار می‌گیرد و به رشد و تعالی و کاربست آن کمک می‌کند. این تعادل موجب می‌شود تمام ساحات زندگی جامعه، اعم از فرهنگ و سیاست و اجتماع، به وزانتی درخور برسد و هیچ تدافع و تأخیری در روابط خانوادگی و جامعه نمود پیدا نکنند.



شکل شماره ۷: کارکرد صحیح فرهنگ اقتصادی (نگارنده)

آیات بیانگر مؤلفه‌های مزبور به این شرح است:

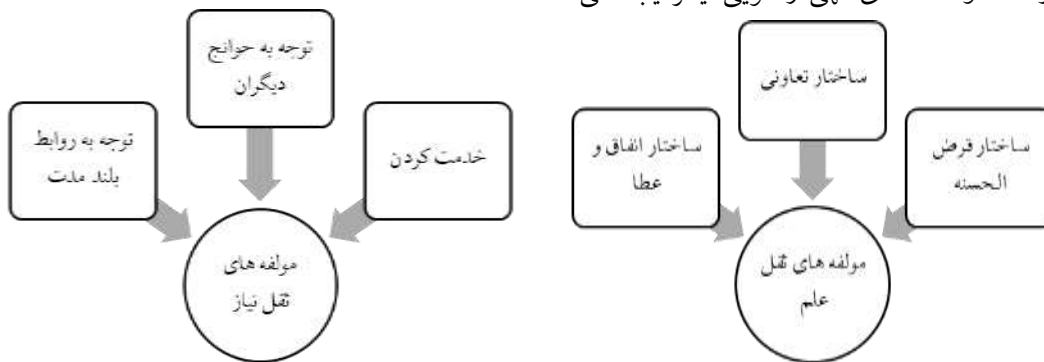
۱. مولد بودن، خلاقیت و احاطه به منابع: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا * أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (اسراء: ۷۷-۷۸)». خلاقیت به معنای فهم نیاز جدید و رفع همان نیاز بر اساس داده‌ها و دریافت‌ها و ادراکات جدید است. قرائت به این معناست که فرد دیده‌ها و شنیده‌ها را به صورت «علی مُکثٍ» تفصیل می‌دهد و جایگاه هر کدام را پیدا می‌کند. از همین رو مانوس بودن با قرآن به عنوان بهترین منبع مولد به شمار می‌رود.

۲. جمع‌های هم‌افزا، روحیه تلاش و کار، شکل‌گیری منابع جدید: «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا» (کهف: ۱۴). هرگاه افراد اراده کنند برای خدا قیام نمایند، او مودت و ربط را در قلوب آن‌ها ایجاد می‌کند و به همین واسطه، جریانات و جمع‌های متفاوت و ظرفیت‌های جدیدی ایجاد می‌شود.

۲-۲-۵. کارکرد صحیح فرهنگ اقتصاد

ثقل آبی: هرگاه بنای هرگونه فعالیتی رفع نیاز دیگران باشد و منطق خدمت‌رسانی در بین عموم جامعه اقامه شود، هر کس خود را در دایره وسیعی از نیازهای جامعه می‌بیند و به هیچ‌وجه خود را نقطه عطف مجموعه فعالیت‌ها نمی‌پندارد.

ثقل نوری: وقتی چنین فعالیت‌هایی به یک جریان عمومی تبدیل شود و میل خدمت‌رسانی به دیگران افزون‌تر از توجه به نیازهای خود باشد، به مرور میل دیگران برای ایجاد هم‌راستایی و تشدید فعالیت‌ها و در اختیار قرار دادن امکانات خود برای ارتقای بیشتر چینی فعالیت‌هایی افزایش می‌یابد و به یک نهضت جمعی تبدیل می‌شود. این رویکرد، میدان مغناطیسی عجیبی برای جذب توجه دیگران از سوی و توان کسب رحمت و نعمت‌های الهی از سوی دیگر ایجاد می‌کند.



شکل شماره ۸: کارکرد صحیح فرهنگ اقتصاد (نگارنده)

شواهد و قرائن قرآنی مؤید مؤلفه‌های فوق از این قرار است:

۱. خدمت کردن، توجه به نیازهای دیگران، توجه به روابط بلندمدت: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ» (مطففين: ۱۳). ابرار کسانی‌اند که منافع دیگران را بر خود ترجیح می‌دهند. هر قدر مقیاس این ترجیح و ضریب این منفعت بالاتر باشد، فرد به مرتبه مقربان نزدیک‌تر می‌شود. این اتفاق زمانی می‌افتد که فرد در گام نخست بتواند در تمام موقعیت‌ها، منویات خدا را بر خواسته‌های خود ترجیح دهد.

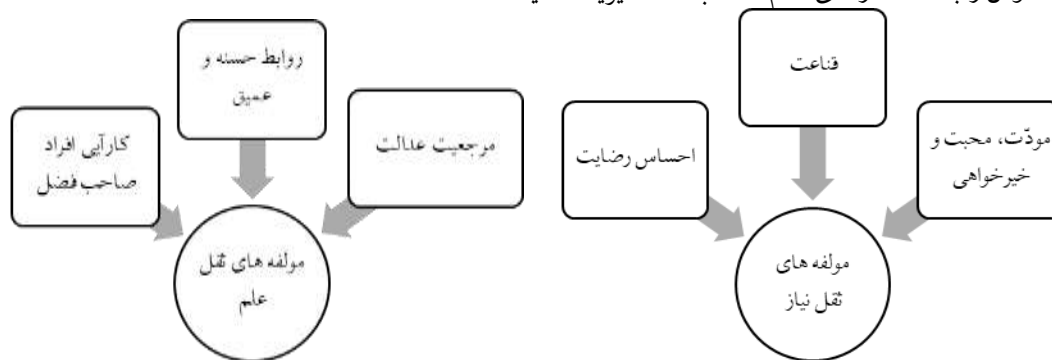
۲. ساختار قرض الحسنه، تعاونی، انفاق و عطا: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (مانده: ۲)؛ «فَأَقْرَعُوا مَا تَيْسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مزمّل: ۲۰). قرض الحسنه و تعاون و انفاق متغیرهای اصلی چرخه شکل‌گیری

اقتصاد اسلامی است؛ به نحوی که به کمک آن‌ها جریان طبیعی منابع و امکانات در جامعه در دسترس همه افراد قرار گیرد و بر اساس استعداد و موقعیت‌های مختلف افراد، روابط و ارتباطاتی پویا و بالنده پدید آید.

۳-۲-۵. کارکرد صحیح اقتصاد فرهنگی

ثقل آبی: هرگاه محور آسیاب فعالیت‌های جامعه، به جای سود و انباشت سرمایه به سمت رفع نیاز، آن هم به حد ضرورت باشد، هیچ طمع‌ورزی میل خودنمایی پیدا نمی‌کند. دقیقاً مانند حالتی که در خانواده وجود دارد. تعاملات بین افراد خانواده بر اساس رفع نیازهاست، نه سودآوری.

ثقل نوری: در بین افراد جامعه کسانی هستند که به نحو صحیح و نه مترفانه، نسبت به دیگران قرار در جایگاه‌های بلندتری می‌گیرند. این ویژگی از قضا ابزار مدیریت جامعه است؛ به این ترتیب که همین افراد صاحب فضل که در کسوت سیاست‌گذاری و نفوذ اجتماعی و مقبولیت بالایی قرار گرفته‌اند، حوزه نفوذی خود را به سمت تعدیل جامعه پیش برند و عدالت اجتماعی را در جامعه بسط دهند؛ نه اینکه آن را در مقام ایجاد رانت‌های بلاوجه و استفاده از آن قرار دهند و از این طریق میراث نامیمونی برای خود به جای گذارند. تمام افراد مؤثر در جامعه که به نقاط محرک آن تبدیل شده‌اند و تمام دستگاه‌ها و نهادهایی که محل رجوع مردم هستند، باید این مقوله را نعمت و موهبت خدا قلمداد کنند و آن را به سمت ارتقای تمام آحاد جامعه مدیریت نمایند.



شکل شماره ۹: کارکرد صحیح اقتصاد فرهنگی (نگارنده)

مؤلفه‌های مزبور را می‌توان از آیات زیر برداشت کرد:

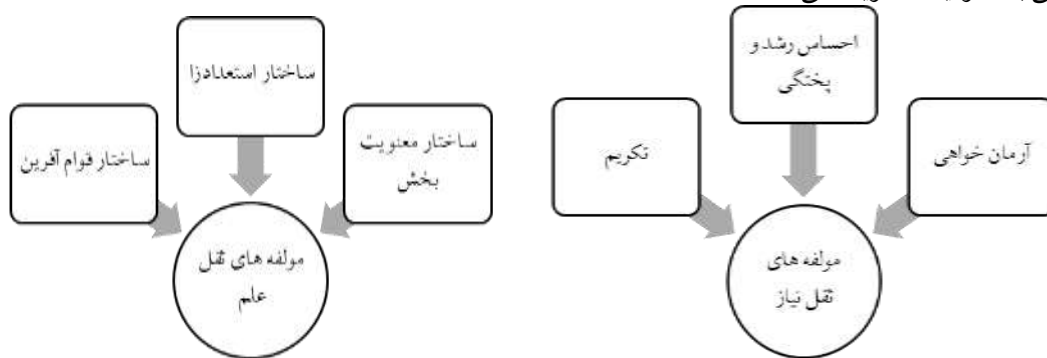
۱. قناعت، مودت، خیرخواهی و احساس رضایت: «لَا تَمُدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (حجر: ۸۸)؛ «وَلَا تَمُدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ» (طه: ۱۳۱)؛ «فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ» (توبه: ۵۵). بهره از دنیا به میزانی که معاش را تضمین کند و حیات اجتماعی و روابط جامعه را سر و سامان دهد، کفایت است؛ وگرنه حب دنیا و زینت آن مخرب است و با افراط در دنیاگرایی هیچ‌گاه احساس رضایت محقق نمی‌شود.

۲. مرجعیت عدالت، روابط حسنه و عمیق، کارآیی افراد صاحب فضل: «وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيَعْفُوا وَيُلِغُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْ تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نور: ۲۲). افراد صاحب فضل و منصب در جامعه باید به عنوان ستون‌های آن، در مداخلات فرهنگی و اقتصادی و سیاسی حضور فعال و کنشگر داشته باشند و نسبت به مشکلات و استضعاف‌های جامعه بی‌تفاوتی نشان ندهند.

۴-۲-۵. کارکرد صحیح اقتصاد فرهنگ

ثقل آبی: تمام مظاهر فرهنگ، اعم از حوزه کتابت و تصویر تا بازی و سینما، وقتی خود را حول آسیاب رشد معنوی مخاطب تعریف کنند، بازده اقتصادی آن به واسطه میل ارتقای دائمی مخاطب بالارونده خواهد بود؛ چراکه هر پدیده‌ای که بهره‌ای از معنویت داشته باشد، تمام وجودش پر از اشتباه‌های هدایتی و تمام لحظاته‌ش مملو از لذت‌نوشی خواهد شد. بنابراین تمام تولیدات این حوزه یک منظومه واحد معنایی خواهند داشت و در آرایشی هماهنگ با هم، به رشد اجتماعی و رونق تولید اقتصادی جامعه منجر خواهند شد.

ثقل نوری: هر مخلوقی یک منطق هدایتی دارد که برای آن قرار داده شده یا اصطلاحاً جعل شده است. اگر آن مخلوق این منطق را بپذیرد و مسیر آن را بپیماید، مسیر اعتلا و رشد خود را از قبل تضمین کرده است و در نهایت نیز به بروز استعدادهای فرد و جامعه منتهی می‌شود. داخل شدن در بطنی که تمام مظاهر آن ملبس به زیبایی و خاستگاه همیشگی جذابیت است، انسان و جامعه را مشتاق بهره‌مندی بیشتر از منابع فرهنگی با محوریت معنویت می‌کند.



شکل شماره ۱۰: کارکرد صحیح اقتصاد فرهنگ (نگارنده)

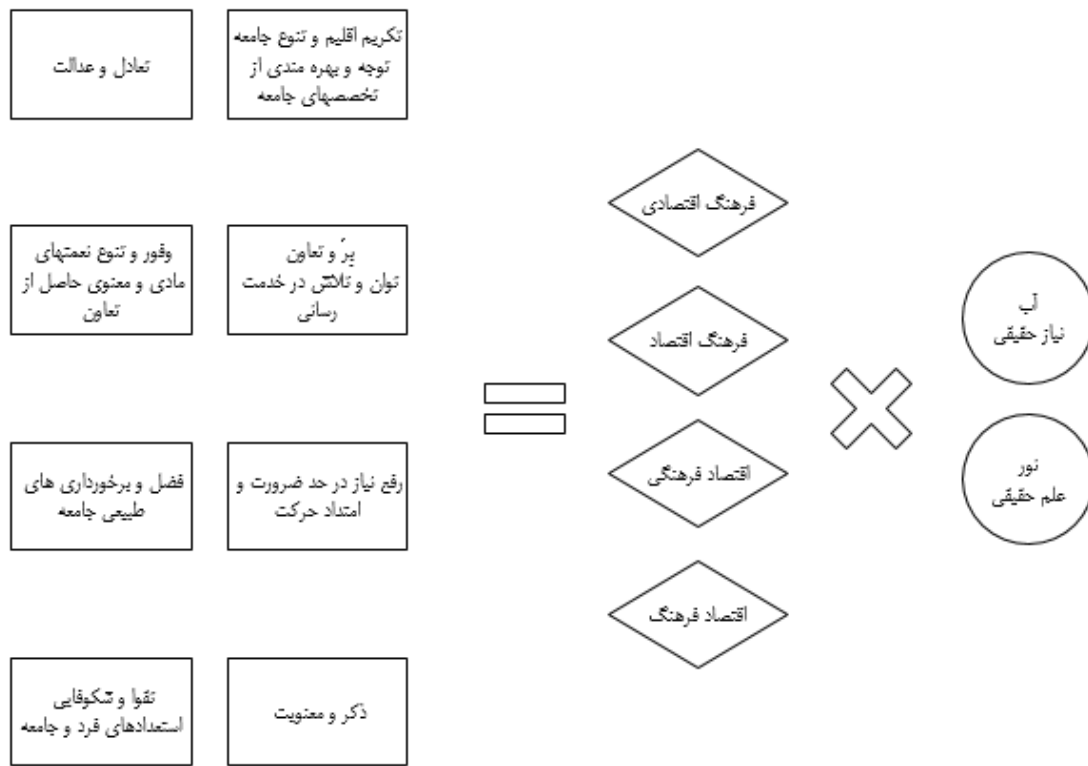
شواهد قرآنی مؤلفه‌های فوق عبارت است از:

۱. آرمان خواهی، تکریم، احساس بالندگی و پختگی: «وَأَعْلَمُوا أَن فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ (حجرات: ۷)؛ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (هود: ۱۱۸)». رشد و بلوغ عقلی و لبی در انسان به واسطه تبعیت و ایمان محقق می‌شود و همین حب ایمان مسیر آرمان خواهی او را ارتقا می‌دهد؛ آرمانی که ضمن تحقق امت واحده شکل می‌گیرد.

۲. ساختار معنویت بخش و استعدادها و قوام آفرین: «وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ * وَطُورٍ سِينِينَ * وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ * لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ * فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّكْرِ * أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ (تین: ۱-۸)». خداوند در خلقت انسان به صورت تکوینی حسن قوام را قرار داده است و ایمان و عمل صالح به عنوان پایه معنویت فردی و اجتماعی این قومیت را عینیت می‌بخشد و افراد را در بهترین ظرفیت وجودی به کار می‌گیرد.

برآیند یافته‌های نموداری این بخش نشان می‌دهد که دستگاه حاصل شده، به عنوان نوعی دستگاه عقلی در معادلات بین اقتصاد و فرهنگ لحاظ می‌شود؛ چراکه تنظیم امور اقتصادی در حاکمیت اسلامی، بر مبنای احکام و اخلاق و مبانی شرع مقدس و در راستای استقرار قسط و عدالت اقتصادی به منظور رشد و پیشرفت اقتصادی است. مهم‌ترین وجه تمایز مفاهیم فوق، در وجه بنیادی و در وجه

کارکردی که منجر به ایجاد دو شناخت متفاوت در ساحات ساختاری و کارکردی و به صورت روشنگرانه و رشدآفرین، و ظالمانه و گمراه‌کننده می‌شود، تمایز رویکردی است. نمودار زیر حاصل این بخش از یافته‌هاست:



شکل شماره ۱۱: نتایج اثرات مثبت علوم ادراکی و شناختی بر نحوه ادراک فرهنگ و اقتصاد (نگارنده)

۶. بحث و نتیجه‌گیری

جهت تدقیق در تحلیل دو نمودار مقارن فوق که ماحصل و برآورد علمی مقاله حاضر است، این نکته حائز اهمیت است که علوم ادراکی و شناختی، قاعده ادراک انسان و شاکله تمایلات او را راهبری میکند. اگر این فرایند بر مدار معنویت و ذکر و آخرت‌گرایی باشد، از تمامی امکانات و منابع و پیوندهای جامعه بهره‌مند خواهد شد و در صورتی که بر مدار انحراف و منع ذکر باشد، به مرور ادراک و شاکله فرد به سمت دنیاگرایی و امتناع هرچه بیشتر از دین روی خواهد آورد و کلیه منابع و امکانات درونی و بیرونی خود را در این راستا صرف خواهد نمود. تبیین مدار آخرت‌گرایی و اصلاح نگاه بر محور ذکر، توسط سوره نور و تبیین منابع و امکانات توسط سوره زخرف انجام شده است.

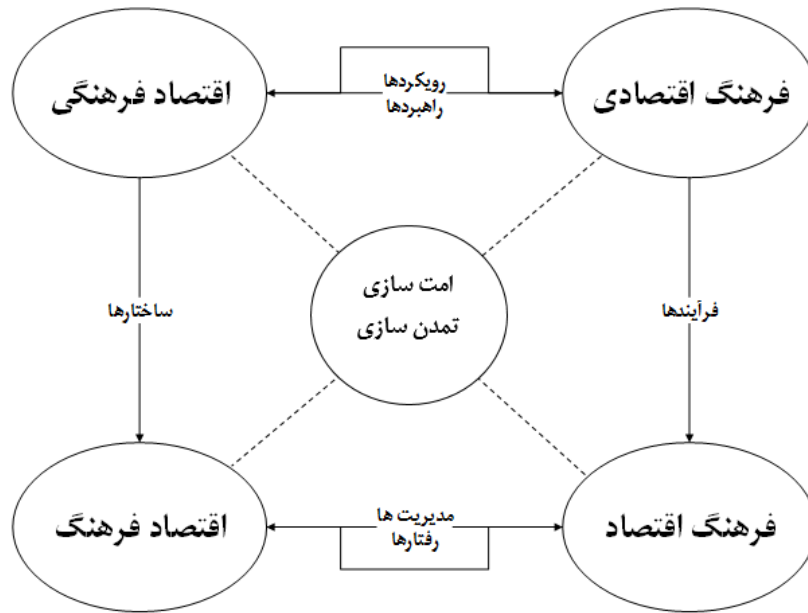
فرهنگ اقتصادی و اقتصاد فرهنگی هر دو از منظر رویکردی، به عنوان نقطه ثقل اثر علوم ادراکی و شناختی در جهت‌دهی رفتار افراد و ساختارها شناخته می‌شوند. فرهنگ اقتصادی مدل بهینگی تعاملات مبتنی بر کشف منابع را تشریح می‌کند و اقتصاد فرهنگی مدل بهینگی روابط مبتنی بر رفع نیازها را مطرح می‌سازد. هر دو رویکرد، محل توالد بسیاری از مفاهیم هستند و نقش تمدنی هر کدام در ایجاد بستر تعاملی فزاینده در مراتب روابط و تعاملات، در سطوح ملی و منطقه‌ای و جهانی بسیار واضح است. از سوی دیگر، نسبت بین فرهنگ

اقتصادی و فرهنگ اقتصاد را می‌توان به صورت یک وجه فرایندی، و نسبت بین اقتصاد فرهنگی و اقتصاد فرهنگ را به صورت وجه ساختارسازی قلمداد کرد.

اقتصاد فرهنگ و فرهنگ اقتصاد نیز به عنوان مجموعهٔ بروزهای دو سطح فوق در سطح عملیات هستند و ظهور آن‌ها در بیرونی‌ترین حالت مواجهه با مخاطب قرار دارد؛ در سطح کارکردی در شأن مدیریتی قابل دریافت است و در مظاهر مدیریتی آن‌ها به عنوان میزان قضاوتشان نیز به شمار می‌رود. از سوی دیگر این رابطه در سطح مصرف‌کنندهٔ نهایی نیز قابل واریسی است؛ به این معنا که مجموعهٔ کنش‌ها و رفتارهای هر یک نشانگر تعلقات آن‌ها به مراتب متفاوتی از این ابعاد اقتصاد فرهنگ و فرهنگ اقتصاد است.

اقتصاد فرهنگ تاکتیک و شیوه‌های مستعمل اقتصاد در چهارچوب و زمین فرهنگ و به عبارتی، حیات اقتصاد در مظاهر فرهنگ است؛ برای مثال، روش سرمایه‌سازی در گونه‌های متعدد فرهنگی، نظیر سینما و بازی و نشر و هنرهای نمایشی، با تمرکز بر کدام مؤلفه باشد تا مخاطب را مشتاق به پرداخت به خود و راغب به مواجهه با آن کند؟ روی مؤلفه‌های مادی و غریزی متکی باشد، یا بنا را بر اشتراکات انسانی و صفات متعالی انسان بگذارد؟ کدام یک سودآوری بیشتر و کدام یک بازگشت سرمایه مناسبی دارد؟ نقش علوم ادراکی و شناختی در این بخش، بر سود و زیان حقیقی به دست آمده از این رهاورد حاکم است. آیا می‌توان با هر منطق سودآوری شئون فرهنگ را به استثمار درآورد؟ آیا می‌توان با تمرکز بر کنش‌ها و روابط متعالی انسانی در سطح جامعه، امیال مخاطب را همراه و حتی متوجه استعدادهای او کرد؟ به نظر می‌رسد تاکتیک اقتصاد در فرهنگ، باید با تمرکز بر حیات حقیقی فرهنگ بنا شود و این اتفاق به واسطهٔ تلاش منظومه‌ای میدان فرهنگی به حالت متعالی مبدل گردد که به واسطهٔ همین ارتفاع، مخاطب نسبت به مواجهه با آثار فرهنگی عطش داشته باشد.

درمقابل، فرهنگ اقتصاد به مجموعهٔ شگردهای فرهنگ در زمین اقتصاد اشاره دارد. به عبارتی می‌توان دادوستدی را در یک رابطهٔ خطی و تک‌بعدی و بدون در نظر گرفتن مجموعهٔ روابط حاکم بین دو یا چند نفر یا چند گروه انجام داد؛ همچنین می‌توان همین دادوستد را با یک افق بلندمدت، به یک سازوکار و ساختار تبدیل کرد. اینکه بین افراد چه مؤلفه‌هایی واسطهٔ العقد قرار بگیرد، سطح مبنای تعاملات خواهد بود. هنر فرهنگ اقتصاد نیز ایجاد چنین سطح مبنای سازنده و پیش‌برنده خواهد بود. بهینه‌سازی سطح مبنایها به واسطهٔ چندبعدی‌سازی و ساخت روابط جدید و ارتفاع‌بخشی به مبانی انجام کارهای اقتصادی، از روش‌های تحقق چنین امری است. نقش علوم ادراکی و شناختی در پردازش این حالت چنان است که سطح مبنای هرگونه فعالیت، تشکل و ساختار و حتی ساخت یک مجموعه، روستا یا شهر را متأثر می‌کند. به عنوان مثال، وقتی قرار است در محلی یک مجموعهٔ تفریحی و تجاری بنا شود، اگر محوریت سطح مبنای اشاره‌شده بر سود و منفعت شخصی بنا گردد، قاب اولیه و نمای شهر و به عبارتی آرایش آن مجموعه یا آن موقعیت متفاوت از زمانی است که منطق تأسیس آن خدمت‌رسانی باشد؛ برای مثال، وجه ورودی شهر با تبختر و غلبهٔ بخش مصرفی آن خواهد بود؛ منطقی که در فروشگاه‌های چندمنظوره بهتر قابل درک است. شکل زیر معادلهٔ صحیح این روابط بهینه را در جامعه نشان می‌دهد که در صورت رفع اختلالات ادراکی، به افق تمدن‌سازی و امت‌سازی صحیحی که سورهٔ زخرف به آن دارد، دست خواهد یافت.



شکل شماره ۱۲. شبکه ارتباطی ماتریس فرهنگ و اقتصاد (منبع: نگارنده)

در باره ارتباط دو مفهوم اقتصاد و فرهنگ با پس‌زمینه شناخت صحیح و به دور از هرگونه اختلال ادراکی باید گفت، این دو مفهوم ارتباط متناوب و پیوسته‌ای با هم دارند و از کنش‌های متقابل بر یکدیگر نیز برخوردارند. این رابطه دوسویه با تقدم فرهنگ به عنوان محرک ابتدایی و شتاب‌دهنده و ساختاردهنده شروع می‌شود و به تناظر سویه اقتصادی منتهی می‌گردد؛ چراکه فرهنگ، عقبه و پشتوانه و مجموعه تصورات و تصدیقات شکل‌گرفته فرد و جامعه است که جهت حرکت را مشخص می‌کند و به واسطه همین انگیزه و پشتوانه فکری و فرهنگی، در منابع و امکانات تصرف می‌کند و بهره مناسب را می‌برد. این روند به صورت یک چرخه بالارونده، به شکل‌گیری باور و رفتارهای جامعه ختم می‌گردد. در سلسله‌مراتب این چرخه، هر نوع فرهنگی اقتصاد خاص خود را خلق می‌کند و متناظر با آن، اقتصاد شکل‌گرفته به شکل‌گیری یک نوع نگاه متفاوت و درواقع ایجاد یک فضای فرهنگی خاص منجر می‌شود. در این میان، علوم ادراکی و شناختی در جهت غلط، به واسطه ایجاد فضای غبارآلود و با واردسازی خطا در معادلات بین مفاهیم، یا به اصطلاح ادبیات مهندسی، با اعمال خطاهای سیستماتیک در فکر و توجه مخاطب، حوزه نظری او را به گونه‌ای شکل داده که تناظر فوق را در هر دو بُعد ارتباط و اقتضا و هم در ساحت توالی به هم ریخته است و علوم اقتصادی را که مبنایی‌ترین و پایه‌ای‌ترین نیازها و روابط را بنا می‌کند، به عنوان تنهاترین و امن‌ترین و مرفه‌ترین حالت سعادت‌مندان زندگی قلمداد و انباشت سرمایه را تکریم می‌کند؛ درحالی‌که همین علم شناختی در حالت صحیح خود، همواره نیازهای حقیقی مخاطب را به او یادآوری می‌کند و تمامی ابزارها و امکانات خود را جهت ایجاد شاکله رشدخواه و رضایت‌طلب در او به کار می‌گیرد. طبق این منطق و در نسبت بین علم (فرهنگ) و ثروت (اقتصاد)، ذکر این نکته مفید است که از یک سو علمی که ثروت‌آفرین باشد، موجبات بهره‌مندی بهینه از منابع را فراهم می‌آورد و موجب ایجاد شوق جهت کشف و فتح آفاق و انفس می‌شود؛ از سوی دیگر، ثروتی که در مقام تفریط محل توقف و سکون‌زایی نباشد و در مقام افراط نیز محل طغیان و استغنا قرار نگیرد، محل توجه است. این اتفاق جریان‌ی برای بالندگی و میل به علم در جامعه ایجاد می‌کند و محتوای علوم ادراکی و شناختی در استقرار دو ثقل این معادله شکل می‌گیرد. بنابراین با تدبیر در آیات سوره زخرف، می‌توان ادراک معنایی و ارتباطی حوزه اقتصاد و فرهنگ را بیشتر کرد

و در سوره نور تصحیح شناختی مؤثری بر تعاملات بین این دو اعمال نمود. در واقع سوره زخرف ضمن بیان بسترها و منابع جهت بهره‌مندی آحاد جامعه، از افرادی نیز نام می‌برد که به واسطه تصرف و تسخیر ناصحیح، زمینه بروز اختلافات و از بین رفتن منابع را فراهم می‌آورند؛ همچنین از انبیایی نام می‌برد که تلقی صحیحی از منابع دارند و امکانات را در خدمت رشد و سعادت آخرتی آحاد مردم به کار می‌گیرند. سوره نور نیز به انواع اختلال‌های ادراکی و روش‌های رفع آن در جامعه اشاره دارد؛ به این معنا که نوع رویکرد به منابع و امکانات مادی و معنوی را اصلاح و افراد و خانه‌های ذاکرانه‌ای بنا می‌کند که محل نزول اسم نور خدا واقع می‌شوند.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله اعلام می‌دارند که در انجام این پژوهش هیچ‌گونه تضاد منافع وجود ندارد.

حمایت مالی

نویسندگان اظهار می‌دارند که در روند تهیه و نگارش این مقاله، هیچ‌گونه بودجه، گرنت یا حمایت مالی دیگری دریافت نکرده‌اند.

فهرست منابع

قرآن کریم

- اخوت، احمدرضا. (۱۴۰۱). القاء و لقاء. انتشارات قرآن و اهل بیت (ع).
 پیکاک، آلن (۱۳۷۶). اقتصاد فرهنگ و سیاست‌های فرهنگی (علی اعظم محمدیگی، مترجم). وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 پیغامی، عادل. (۱۳۹۳). گونه‌شناسی مسائل در اقتصاد فرهنگ، هنر و رسانه. تهران: انتشارات دین و سیاست فرهنگی.
 درخشان، مسعود. (۱۳۸۸). بومی‌سازی عملیاتی و مبنایی در علم اقتصاد. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
 سامونلسن، پل. نورد هاوس، ویلیام. (۱۳۹۵). اصول علم اقتصاد (مرتضی محمدخان، مترجم). انتشارات علمی و فرهنگی.
 صالحی امیری، رضا. (۱۳۸۸). مبانی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی. انتشارات انتشارات علمی و فرهنگی.
 طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۸). تفسیر المیزان. انتشارات دفتر انتشارات اسلامی.
 گاردنر، هوارد. (۱۳۸۶). تغییر ذهن‌ها، هنر و علم تغییر ذهن خود و دیگران (کمال خرازی، مترجم). انتشارات نی.
 مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

Thagard, Paul. (1996). *Mind: An Introduction to Cognitive Science*. The MIT Press.

Explaining Perceptual and Cognitive Disorders in Social Relations and Interactions Using the Qur'an: A Case Study in the Communicative Interface of Culture and Economy

Vahid Mohammadi ¹  Hassan Khojasteh Baghirzadeh ²  Mohammad-Mehdi Labibi ³ 

1. PhD in Media Management, Faculty of Social Sciences, Communication and Media Studies, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

2. Professor, Department of Radio, Faculty of Production, Islamic Republic of Iran Broadcasting (IRIB) University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

3. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Social Sciences, Communication and Media Studies, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.



Corresponding Email: khojasteh@iribu.ac.ir
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.494397.1421>

Introduction

One of the most significant theoretical and practical challenges in the domains of economy and culture today is the unresolved comparison between these two spheres in terms of their respective importance and influence. At times, culture is regarded as the arena-setting force, while at other times it appears subordinate to economic forces; similarly, the economy is sometimes viewed as an outcome and at other times as the agent shaping culture. The cognitive and perceptual sciences may either generate errors in vision and judgment or, conversely, produce clarity and accuracy. They thus play a decisive role in forming a variable and meaningful, or a fixed and foundational, perspective on the relationship between economy and culture. The mutual influence of these two concepts has become a tangled conceptual knot that frequently results in terminological overlap and confusion. The present article aims to establish a principled equilibrium and a sound model of interaction between the cultural and economic systems by drawing upon the Qur'an.

Methodology

The conceptual corpus discussed in this article was gathered through library research and analyzed using qualitative content analysis, framed within a *tadabbur*-centered interpretive logic of the Qur'an. Concrete and conventional instances related to the definitions were identified through lexical-semantic analysis and then traced back to Qur'anic usage. Corresponding Qur'anic terms were extracted with attention to their semantic spirit and with reference to 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's commentary *al-Mīzān*. The validity and reliability of the findings were examined in detail.

Findings

Despite the complexity of the concepts of economy and culture-owing to their wide functional scope and the multiplicity of context-dependent definitions-they may be reduced to their simplest analytic form: culture as the faculty for managing spiritual and symbolic resources, and economy as the faculty for managing material resources. By "spiritual resources" the study refers to social and moral capital, whereas "material resources" denote physical capacities and human labor.

The study highlights three foundational components:

1. Economy and material capital (with emphasis on economic weight);
2. Culture and spiritual capital (with emphasis on cultural weight);



3. Cognitive sciences and perceptual disorder (with emphasis on impairment and soundness in perception and cognition).

With accurate perception-free of perceptual disorder-the relationship between economy and culture emerges as a continual and reciprocal interaction. This relationship begins with the precedence of culture, which acts as the initial catalyst, accelerator, and structural shaper. It subsequently extends into the economic dimension because culture constitutes the cognitive and imaginative background of individuals and societies, guiding direction and enabling proper utilization of resources. This upward cycle ultimately shapes collective beliefs and behaviors. In this hierarchy, every type of culture produces its corresponding economy, and the economy in turn creates a particular cultural atmosphere.

However, when cognitive sciences operate incorrectly, they introduce ambiguity and systematic error into the conceptual relations. Such distortions can shape the audience's mental field in a way that disrupts the mutual alignment, presenting economic pursuits-particularly capital accumulation-as the exclusive path to security, comfort, and success. In contrast, sound cognition continually reminds individuals of their genuine needs and mobilizes all capacities toward nurturing growth-seeking and satisfaction-oriented dispositions.

Conclusion

The findings propose a model for the proper interaction between economy and culture. According to this model, perceptual disorders-whether *sarābī* (mirage-like) or *lujajī* (obstinate)-create imbalance between the two spheres, generating an intellectual disequilibrium that leads to flawed decision-making. The article therefore introduces *thaqal ābī* and *thaqal nūrī* as two foundational constructs for restoring cognitive clarity and recalibrating the relationship between culture and economy.

Two distinct perspectives on the interaction between economy and culture thus emerge: one shaped by perceptual and cognitive disorder, and the other by perceptual and cognitive soundness. Each has unique characteristics examined in detail in the article. *Sūrat al-Zukhruf* presents resources and provisions available to society and also identifies groups who-through misuse and wrongful control-cause inequality and resource loss. It likewise highlights prophets who possessed a sound understanding of resources and employed them to advance the spiritual welfare of their communities. *Sūrat al-Nūr* addresses various perceptual disorders and outlines methods for resolving them, thereby reforming attitudes toward material and spiritual resources and cultivating "remembering households" in which the divine Name of Light descends.

Keywords

cognitive and perceptual sciences, culture and economy, *ikhtilāl sarābī*, *ikhtilāl lujajī*, *Sūrat al-Zukhruf*, *Sūrat al-Nūr*.

Ethical Considerations

Compliance with research ethics. The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

Conflict of interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

Funding statement

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

References

The Holy Quran.

- Derakhshan, M. (2009). *Operational and Foundational Indigenization in Economics*. Allameh Tabataba'i University Press. [In Persian]
- Gardner, H. (2007). *Changing Minds: The Art and Science of Changing Our Own and Other People's Minds* (K. Kharrazi, Trans.). Ney Publishing. [In Persian]
- Muṣṭafavī, Ḥ. (1989). *al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Okhovat, A.-R. (2022). *Transmission and Encounter*. Qur'ān and Ahl al-Bayt Publications. [In Persian]
- Peacock, A. (1997). *Economics of Culture and Cultural Policies* (A.-A. Mohammadbeigi, Trans.). Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Peighami, 'A. (2014). *Typology of Issues in the Economics of Culture, Art, and Media*. Din va Sīyāsāt-e Farhangī Publications. [In Persian]
- Salehi Amiri, R. (2009). *Foundations of Cultural Policy-Making and Planning*. Scientific and Cultural Publishing. [In Persian]
- Samuelson, P., & Nordhaus, W. (2016). *Principles of Economics* (M. Mohammadkhān, Trans.). Scientific and Cultural Publishing. [In Persian]
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1989). *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Daftar-e Nashr-e Islāmī. [In Arabic]
- Thagard, P. (1996). *Mind: An Introduction to Cognitive Science*. MIT Press. [In English]

How to cite:

Mohammadi, Vahid., Khojasteh Baghirzadeh, Hassan., & Labibi, Mohammad-Mehdi. (2025). Explaining Perceptual and Cognitive Disorders in Social Relations and Interactions Using the Qur'an: A Case Study in the Communicative Interface of Culture and Economy. *Quran, Culture And Civilization*, 6 (4),81-106.

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.494397.1421>


An Examination of the Concept, Components, and Implications of Innate Human Dignity from the Perspective of the Qur'an, with a Comparative Assessment of Humanism

Ali Rahid ¹  Hamid Arian ² 

1. PhD Graduate in Qur'anic Exegesis and Qur'anic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. (Corresponding Author)

2. Associate Professor, Department of Qur'anic Exegesis, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

Corresponding Email: alirahid66@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.510604.1444>

Article History:

Received: 2025-03-04

Revised: 2025-04-28

Accepted: 2025-04-30

Online First: 2025-10-04

Keywords

innate human dignity,
humanism,
anthropocentrism,
Qur'an,
comparative study.

Type of Article:

Promotional

Abstract: This study examines the Qur'anic perspective on the concept of innate human dignity (karāmah dhātiyyah), its essential components, and its practical implications, and then compares and evaluates it in relation to the humanist worldview. Employing a comparative approach and using library-based research and a descriptive-analytical method, the article demonstrates that the Qur'an grounds human dignity in several key elements: human reason and spirit, free will and volition, the bearing of the divine trust (amānah), and the innate primordial disposition (fiṭrah). The Qur'anic verses further indicate that the implications of such dignity include: endowment with khilāfah (vicegerency), the capacity for learning the Divine Names, worthiness of being the object of angelic prostration, the subjugation of the natural world to human benefit, the right to life, the right to freedom, entitlement to just social privileges, the obligation to protect personal reputation, and the prohibition of insulting or degrading any human being. While both the Qur'an and humanism affirm the principle of intrinsic human dignity, they differ significantly on several foundational issues: the scope and limits of innate dignity and human freedom; the rejection of absolute anthropocentrism; the primacy of the spiritual dimension in grounding dignity; the insufficiency of unaided reason in identifying the path to true human felicity; the absence of discrimination among human beings; and the Qur'an's description of supra-animal pleasures and dignified modes of existence. These points represent major areas of divergence between the Qur'anic conception of human dignity and that of humanism.

How to cite:


Rahid ,Ali., & Arian, Hamid. (2025). An Examination of the Concept, Components, and Implications of Innate Human Dignity from the Perspective of the Qur'an, with a Comparative Assessment of Humanism. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (4), 107-125.


<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.510604.1444>



بررسی مفهوم، مؤلفه‌ها و لوازم کرامت ذاتی انسان از منظر قرآن کریم
با نگاهی تطبیقی به دیدگاه اومانیسیم؛ مقایسه و ارزیابی



علی رهید*¹ 

حمید آریان² 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.510604.1444> 

مقاله: ترویجی

دریافت: ۱۴۰۳-۱۲-۱۴
بازنگری: ۱۴۰۴-۰۲-۰۸
پذیرش: ۱۴۰۴-۰۲-۱۰
انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۱۲

چکیده

این پژوهش دیدگاه قرآن کریم پیرامون مفهوم کرامت ذاتی انسان، مؤلفه‌ها و لوازم آن را تبیین می‌کند و سپس به مقایسه و ارزیابی آن با مکتب اومانیسیم می‌پردازد. این مقاله رویکردی تطبیقی داشته و به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی اقدام کرده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در قرآن کریم، شامل برخورداری انسان از عقل و روح، اختیار و اراده انسان، حمل امانت و برخورداری از فطرت است. آیات، لازمه چنین کرامتی را برخورداری از خلافت، استعداد تعلم اسماء، شایستگی مسجود ملائکه بودن، تسخیر جهان هستی، برخورداری از حق حیات، برخورداری از حق آزادی، برخورداری از امتیازات اجتماعی عادلانه، وجوب حفظ آبرو و حرمت اهانت به انسان‌ها می‌شمارد. اگرچه قرآن کریم و اومانیسیت‌ها در اصل وجود کرامت ذاتی برای انسان اتفاق نظر دارند، تحدید گستره کرامت ذاتی و آزادی انسان، محور نبودن مطلق انسان، اصالت جنبه روحی در کرامت، ناتوانی عقل برای شناخت مسیر سعادت انسان، نبود تبعیض بین انسان‌ها و تشریح لذات و شئون فراحیوانی برای انسان، از جمله آموزه‌های قرآن کریم در باب کرامت ذاتی است که محل اختلاف نظر جدی با اومانیسیت‌ها است.

واژگان کلیدی: کرامت ذاتی، اومانیسیم، انسان‌محوری، قرآن کریم، مقایسه.

استناد به مقاله:

رهید، علی؛ آریان، حمید. (۱۴۰۴). بررسی مفهوم، مؤلفه‌ها و لوازم کرامت ذاتی انسان از منظر قرآن کریم با نگاهی تطبیقی به دیدگاه اومانیسیم؛ مقایسه و ارزیابی. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۶(۴)، ۱۰۷-۱۲۵

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.510604.1444>

alirahid66@gmail.com

۱. دانش‌آموخته دکتری تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ایران (نویسنده‌مسئول).

۲. دانشیار گروه تفسیر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.



۱. مقدمه

شناخت شأن و جایگاه انسان در نظام تکوین همواره یکی از دغدغه‌های بشریت و خصوصاً صاحبان اندیشه در حوزه انسان‌شناسی بوده و در میان مکاتب مختلف بشری و الهی، نظریات افراطی و تفریطی بسیاری را در پی داشته است؛ به گونه‌ای که عده‌ای مهر سرشتی اهریمنی یا گناهی جبلی بر پیشانی انسان زده‌اند و گروهی شرافت و کرامت ذاتی انسان را بی‌حد و حصر دانسته‌اند. از این رو بر آن شدیم تا دیدگاه قرآن کریم را به عنوان منبع و حیاتی خطاناپذیر، پیرامون کرامت ذاتی انسان و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده و لوازم آن تبیین و با یکی از دیدگاه‌های مهم مکاتب بشری، یعنی مکتب اومانیسم، مقایسه و ارزیابی کنیم. در جست‌وجوی انجام‌شده، پژوهشی با این عنوان یافت نشد، ولی چند اثر مرتبط موجود است. به عنوان نمونه، عبدالله ابراهیم‌زاده آملی کتابی با عنوان انسان در نگاه اسلام و اومانیسم نوشته که اعم از موضوع این پژوهش است و به شکلی عام به این موضوع اشاراتی داشته است. سمیه احمدی سرخ‌بوزی در سال ۱۳۹۰، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد خود را با عنوان «اومانیسم و اسلام» در دانشگاه فردوسی مشهد دفاع کرده و علیرضا قدیمی ماهانی نیز در سال ۱۳۹۳، پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی مقام و منزلت انسان از دیدگاه آیات و روایات و مکتب اومانیسم» در مقطع کارشناسی ارشد در دانشکده اصول الدین ارائه کرده است. حوزه مطالعاتی دو نمونه اخیر از پژوهش ما گسترده‌تر است. سید محمود نبویان مقاله‌ای به نام «اسلام و اومانیسم» در مجله رواق اندیشه نگاشته و بسیار کلی‌تر از مقاله ما به بررسی جایگاه انسان از دیدگاه اسلام و مکتب اومانیسم پرداخته است. احمد بهشتی نیز مقاله‌ای با همین نام در شماره ۴۷ مجله کلام اسلامی منتشر کرده و مطالب عامی پیرامون دیدگاه اسلام و اومانیسم در مورد انسان مطرح نموده، ولی کرامت ذاتی را به طور ویژه بررسی نکرده است. خدیجه هاشمی و مسعود جهانگیر در سال ۱۳۹۲، مقاله‌ای با عنوان «مقایسه تطبیقی انسان‌گرایی در اندیشه اسلامی و غربی» در مجله قبسات کرده‌اند. این پژوهش نیز اعم از پژوهش ماست و لزوماً کرامت ذاتی و مؤلفه‌ها و لوازم آن را در آیات قرآن و مکتب اومانیسم را به شکل خاص بررسی نکرده است. با توجه به اینکه پژوهش‌های ذکرشده و دیگر پژوهش‌های مرتبط، غرض اصلی این مقاله را تأمین نکرده و بحث کرامت ذاتی انسان در قرآن و مکتب اومانیسم را تبیین و مقایسه و ارزیابی نموده‌اند، ضرورت انجام پژوهشی تطبیقی با این عنوان باقی است.

۱-۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱-۲. کرامت

کرامت در لغت اسم مصدر (حاصل مصدر) از ماده «کرم» و مصدر آن «تکریم» یا «اکرام» است (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ذیل ماده کرم). کرم به معنای شرافت و برتری در ذات شیئی (بدون مقایسه با دیگری) و در مقابل دنائت و پستی است (نک: ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ذیل ماده کرم؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل ماده کرم؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ذیل ماده کرم؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ذیل ماده کرم). صاحب‌التحقیق پس از جمع‌بندی اقوال مختلف می‌گوید: «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي الْمَادَّةِ هُوَ مَا يُقَابَلُ الْهَوَانَ، كَمَا أَنَّ الْعِزَّةَ مَا يُقَابَلُ الذَّلَّةَ.. فَالْكَرَامَةُ عِزَّةٌ وَتَفَوُّقٌ فِي نَفْسِ الشَّيْءِ وَلَا يَلَاحِظُ فِيهِ اسْتِعْلَاءٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْغَيْرِ الَّذِي هُوَ دُونَهُ (مصطفوی، ۱۳۶۸، ذیل ماده کرم). اگرچه بعضی گفته‌اند کرامت معادل بسیط در زبان فارسی ندارد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج ۳، ص ۲۷۲)، با اندکی تسامح می‌توان معادل فارسی آن را شرافت، بزرگواری، ارجمندی، عزت، نفیس بودن، ضد پستی و دنائت، بخشش و مانند آن دانست.

کرامت در اصطلاح متکلمان و عرفا به معنی کار خارق‌العاده‌ای است که توسط بندگان برگزیده خدا و به اذن الهی انجام می‌گیرد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۱). روشن است چنین اصطلاحی مدنظر ما در این پژوهش نیست و مراد از کرامت در این پژوهش همان معنای لغوی است.

مشقات ماده «کرم» ۴۷ مرتبه در ۲۹ سوره از قرآن کریم آمده است. در یک تقسیم‌بندی، می‌توان استعمالات این ماده را در این موارد دسته‌بندی کرد:

(الف) خداوند و افعال الهی (نک: علق: ۳؛ واقعه: ۷۷؛ مؤمنون: ۱۱۶؛ اسراء: ۶۲؛ نمل: ۴۰؛ احزاب: ۴۴؛ یس: ۲۷؛ الرحمن: ۲۷؛ فجر: ۱۵).

(ب) انسان و افعال انسانی (نک: اسراء: ۷۰؛ حاقه: ۴۰؛ اسراء: ۲۳؛ انبیاء: ۲۶؛ فرقان: ۷۲؛ دخان: ۴۹؛ حجرات: ۱۳؛ فجر: ۱۷).

(ج) فرشتگان و افعال آنان (نک: انفطار: ۱۱؛ یوسف: ۳۱؛ ذاریات: ۲۴).

(د) اشیاء (نک: انفال: ۷۴؛ شعراء: ۵۸؛ نمل: ۲۹؛ عبس: ۱۳؛ نساء: ۳۱؛ واقعه: ۴۴؛ لقمان: ۱۰).

استعمال ماده «کرم» در هر مورد متناسب با موصوف آن، معنای خاصی دارد که پرداختن بدان در این پژوهش نمی‌گنجد؛ اما در همه موارد، معنای اصلی و کانونی شرافت و ارجمندی لحاظ شده است (نک: مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۵). در این پژوهش، آیاتی که در قسمت «خداوند و افعال الهی» و «انسان و افعال انسانی» ذکر شده، به بحث ما مربوط است.

۳-۱-۱. اومانیسیم در لغت

اومانیسیم^۱ از کلمه Human به معنای انسان گرفته شده است. معنای لغوی آن انسان‌گروی، انسان‌گرایی، انسان‌باوری و اصالت بشر است (نک: عمید، ۱۳۶۳، ذیل واژه). این واژه به لحاظ اصطلاحی از فراوانی معنا رنج می‌برد و تعاریف بسیار متعددی از آن ارائه شده است. اومانیسیم در معنای عام و رایج، عبارت است از یک شیوه فکری و اعتقادی که خواسته‌ها، لذت‌ها و شکوفایی کامل انسان را بر همه چیز مقدم می‌شمارد. عمل موافق با این حالت و شیوه فکر را اومانیسیم گویند (نک: مشکات (بیات) و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۳۸).

۴-۱-۱. مؤلفه و لوازم

مراد از مؤلفه‌ها آن دسته از اموری است که در تکوین و شکل‌گیری کرامت انسانی دخیل و از ارکان تشکیل‌دهنده آن است. منظور از لوازم کرامت ذاتی نیز امور پسینی است که پس از شکل‌گیری کرامت ذاتی انسان به دست می‌آید.

۲. انواع کرامت انسان در قرآن کریم

با تأمل در آیاتی که پیرامون انسان سخن گفته است، درمی‌یابیم خداوند از دو نوع کرامت و شرافت برای انسان یاد می‌کند.

۱-۲. کرامت ذاتی

این نوع کرامت بدین معناست که خلقت آدمی تکویناً به گونه‌ای است که شرافت، شأن و منزلت، قابلیت و توانایی‌های خاصی به او داده شده که به سایر موجودات عطا نشده است. به فرموده قرآن، انسان بما هو انسان، کرامت ذاتی و تکوینی دارد، ولی لثامت و پستی ذاتی ندارد؛ مگر اینکه خودش با دست خودش و با اختیار، این گوهر گران‌بها را لجن‌مال کند و به حَضِیضِ «بل هم أضل» برساند. به عنوان نمونه، قرآن کریم در آیه ۷۰ سوره اسراء می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». «تکریم» در این آیه اشاره به شرافت و برتری ذاتی و نفسی انسان بدون مقایسه با سایر موجودات دارد؛ به خلاف «تفضیل» که رکن رکن آن مقایسه با غیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۶؛ نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۵۶).

در اینکه آیا کرامت ذاتی شامل همه انسان‌ها حتی کفار، مشرکان و منافقان نیز می‌شود، اختلاف دیدگاه وجود دارد. عده‌ای می‌گویند کرامت ذاتی، شامل انسان دین‌شناس دیندار دین‌باور می‌شود و اگر انسان چنین نباشد، خلیفه الله نیست و «کَرَّمْنَا» شامل حال او نمی‌شود

1. Humanism.

(نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۴۹). گروهی نیز با استناد به آیه مزبور می‌گویند: آیه در سیاق و مقام امتنان همراه با عتاب و سرزنش است و مراد آن جنس بشر است؛ که اگر این‌طور نبود و مختص انسان‌های خوب و مؤمن بود، عتاب و سرزنش معنا نداشت (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸، ص ۱۱۲؛ نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۵۵). با توجه به اطلاق آیه و استدلال مطرح‌شده، به نظر می‌رسد دیدگاه دوم صائب باشد.

۲-۲. کرامت اکتسابی

کرامت اکتسابی عبارت است از شرافت و حیثیتی که انسان به صورت ارادی و با اختیار و از طریق استفادهٔ بهینه از استعدادها و توانایی‌های خدادادی خویش، در مسیر رشد و کمال به دست می‌آورد؛ به عبارت دیگر، کمالات وجودی که بر اثر رعایت تقوای الهی و حرکت در مسیر عبودیت نصیب انسان می‌شود (نک: حجرات: ۱۳؛ عصر: ۲-۳؛ تین: ۵-۶؛ معارج: ۱۹-۲۲).

همان‌گونه که انسان قابلیت سیر در قوس صعود به سمت کمالات را دارد، در اثر نافرمانی و معصیت، استعداد سیر در قوس نزول و هلاکت را نیز داراست و به تعبیر قرآن کریم، از جرگهٔ انسان‌ها خارج می‌شود و هم‌سطح بهایم یا پست‌تر از آن می‌گردد (نک: اعراف: ۱۷۹). اینجاست که نظام ارزش‌گذاری معنا پیدا می‌کند و می‌توان شأن و جایگاه انسان را به لحاظ اخلاقی سنجید؛ به خلاف کرامت ذاتی انسان که بار اخلاقی و ارزشی ندارد؛ زیرا در اثر فعل ارادی انسان حاصل نشده است. از این رو آیات متعددی از قرآن کریم به کرامت و منزلت انسان اشاره کرده و آیات متعدد دیگری اوصاف نکوهیده و مذمومی مانند بخیل، ضعیف، هُلُوع، جزوع، منوع، عجول، قتور، ظلوم و جهول را در توصیف انسان به کار برده است. در توضیح این تعارض گفته‌اند: انسان دارای فطرتی الهی و عرشی و طبیعی مادی و فرشی است. پس، از آن جهت که دارای فطرت الهی است، مدح و ستایش شده و از آن جهت که دارای طبیعت و در بند شهوت و غضب است، نکوهش شده است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴ اب، ص ۲۱). برخی نیز گفته‌اند: دسته‌ای از این صفات مذموم ناظر به جنبهٔ تکوینی انسان است؛ مانند «وَحُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا». این آیه یا در مقام مقایسهٔ انسان با موجوداتی است که این ضعف‌ها را ندارند؛ مانند فرشتگانی که دارای نیروهایی بیش از انسانند؛ یا احیاناً ضعف انسان را در برابر قدرت خداوند گوشزد می‌کند تا مغرور نشود. گاه این مذمت‌ها تنها باید از دیدگاه اخلاقی بررسی شود؛ بدین معنا که انسان چون با اراده و اختیار خود این صفات مذموم را تحصیل و کسب می‌کند، نکوهش می‌شود (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۴). علامه طباطبایی نیز قریب به این دیدگاه را مطرح می‌کند: «خداوندی که «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» است، هیچ‌گاه صفات فی حد نفسه مذموم در وجود انسان قرار نمی‌دهد. و صفات انسان آنگاه مذموم می‌شوند که انسان با سوء تدبیر خود آن‌ها را از حالت اعتدال خارج کرده و به افراط و تفریط سوق دهد» (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳).

۲-۳. مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در قرآن کریم

قرآن کریم در آیات متعددی به کرامت ذاتی انسان اشاره می‌کند که در ادامه بدان اشاره می‌کنیم.

۱-۲-۳. برخورداری از عقل

علامه طباطبایی کرامت ذاتی انسان را ناشی از وجود عقل در انسان دانسته و اقوال دیگر را رد کرده، یا از لوازم و مصادیق قوهٔ عاقله شمرده است. ایشان وجود چنین خصیصهٔ انحصاری در انسان را وجه امتیاز و تکریم او از سایر موجودات دانسته است. این خصیصه انسان را مستعد تمییز حق از باطل و خیر از شر و نافع از مضر می‌سازد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۵۶). قرآن کریم در آیات بسیاری، به نقش عقل در شناخت حقایق عالم، فهم ربوبیت الهی، تشخیص حسن و قبح اعمال و انتخاب مسیر رشد و سعادت اشاره می‌کند و

انسانی را که از این موهبت الهی استفاده نکند، دارای شأن و ارزش انسانی نمی‌شود؛ بلکه از جرگه بشریت خارج می‌کند و در زمره بهایم یا پست‌تر از آن می‌داند (نک: اعراف: ۱۷۹؛ فرقان: ۴۴؛ انفال: ۲۲). در روایت نبوی آمده است: ارزشمندترین چیزی که خداوند در بین موجودات تقسیم کرده، عقل است (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲). در سایه این موهبت الهی است که انسان کمال‌پذیر شده و قابلیت سیر الی الله را پیدا کرده است. امام صادق (ع) در تبیین عقل فرمود: «العقل ما عُبدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاکْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱).

۲-۳-۲. برخورداری از روح الهی

قرآن کریم از روح انسان به عظمت و بزرگی یاد کرده و آن را از امور الهی دانسته است (اسراء: ۸۵). خداوند نیز برای تکریم و تشریف روح، آن را به خویش منتسب کرده است (حجر: ۲۹) (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۵۵). اگر کعبه با یاء «بیتی» (بقره: ۱۲۵) شرافت پیدا کرده، انسان نیز با یاء «روحی» تکریم شده است. آدمی به دلیل دارا بودن این ساحت، خلقتی متمایز و ممتاز از سایر موجودات یافته است؛ به طوری که برخی گفته‌اند: افاضاتی که بر انسان می‌شود، تنها به دلیل وجود چنین ساحتی در وجود انسان است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۷۷). شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

«خود» همان چیزی است که «روح الهی» نامیده می‌شود و با شناختن آن «خود» است که [انسان] احساس شرافت و کرامت و تعالی می‌کند و خویشتن را از تن دادن به پستی‌ها برتر می‌شمارد، به قداست خویش پی می‌برد، مقدّسات اخلاقی و اجتماعی برایش معنی و ارزش پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۸۴).

از همین رو قرآن کریم دلیل سجده ملائکه بر انسان را دمیده شدن روح در کالبد وی می‌داند: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲). همچنین قرآن کریم در آیات بسیاری، هویت اصلی و انسانیت انسان را به روح او می‌داند؛ مانند آیات توفی، نفخ روح، حیات برزخی و حیات مجدد عده‌ای از انسان‌ها (نک: رهید و رجبی، ۱۴۰۲، ص ۵۵-۶۶).

۲-۳-۳. اختیار و اراده انسان

اختیار و آزادی در انتخاب بین خیر و شر، خصیصه شاخص انسان است که قابلیت نیل به کمال را در انسان به وجود می‌آورد. بشر در کارهای ارادی خود، مانند یک سنگ نیست که او را از بالا به پایین رها کرده باشند و تحت تأثیر عامل جاذبه زمین، خواه‌ناخواه به طرف زمین سقوط کند؛ همچنین مانند گیاه نیست که تنها یک راه محدود در جلو اوست و همین که در شرایط معین رشد و نمو قرار گیرد، خواه‌ناخواه مواد غذایی را جذب و راه رشد و نمو را طی می‌کند؛ مانند حیوان هم نیست که به حکم غریزه، کارهایی انجام دهد؛ مانند ملک هم نیست که عاری از قوای شهوانی باشد و تنها یک انتخاب داشته باشد. بلکه بشر با قوه اختیار، همیشه بر سر دوراهی و انتخاب خیر و شر است (نک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۸۵). از این رو خداوند در قرآن کریم، حتی پذیرش دین را هم اجبار و تحمیل نمی‌کند؛ تا انسان با اختیار خویش و بهره‌گیری از چراغ عقل، راه سعادت را انتخاب کند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۴۲؛ بقره: ۲۵۶؛ نساء: ۱۷۰؛ جاثیه: ۱۵؛ انسان: ۳). اینگونه به نظر می‌رسد که نبود اجبار در دین، به دلیل پاسداشت کرامت ذاتی انسان است. انسانی که به پذیرش باوری هر چند صحیح مجبور باشد، فضیلتی کسب نکرده و در حقیقت شأن و کرامت او مخدوش شده است؛ زیرا منتفی و مذموم بودن اجبار و اکراه به این معناست که باید اجازه داد افراد خود عقیده را برگزینند. برخورد جبرمآبانه، با ماهیت و ذات و فطرت انسان ناسازگار است و اساساً تحمیل، هر چند در جهت حق، انسانیت انسان را از او سلب می‌کند. به همین جهت، خداوند در قرآن کریم به

پیامبران دستور می‌دهد تنها راه و مسیر را روشن سازند و هیچ جبر و زوری برای پذیرش اعمال نکنند: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹؛ ق: ۴۵؛ یونس: ۹۹؛ غاشیه: ۲۱-۲۲).

۲-۳-۴. حمل امانت الهی

قرآن کریم انسان را امانت‌دار خداوند معرفی می‌کند و این مسئله را با ذکر مقدمه‌ای، اینگونه بیان می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲). از این تعبیر استفاده می‌شود که پذیرفتن امانت، از ویژگی‌های مختص انسان است و تنها اوست که صلاحیت و استعداد حمل چنین امانتی را دارد و سایر موجودات جهان از پذیرش آن سر باز زده‌اند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۴۹). امانت الهی به هر معنا که باشد، قطعاً به این معنا نیست که به صورت تشریحی و عرضه بر یکایک انسان‌ها صورت گرفته باشد و آنان نیز پذیرفته باشند؛ چون می‌دانیم که چنین چیزی اتفاق نیفتاده است. پس باید منظور از عرضه، نهادن در خمیرمایه و ذات انسان باشد؛ چیزی که می‌تواند مایه تفوق و برتری انسان نسبت به موجودات دیگر به لحاظ ساختار وجودی باشد و روشن است که این آیه در مقام بیان خیر از مقام و جایگاه بی‌مثال انسان است.

۲-۳-۵. برخورداری از فطرت الهی

قرآن کریم انسان را مفطور به فطرت الهی می‌داند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). این آیه به‌صراحت از وجود فطرتی الهی در همه انسان‌ها حکایت می‌کند. شهید مطهری با استفاده از این آیه، چنین آفرینش خاصی را آمادگی انسان‌ها برای پذیرش دین می‌داند؛ به گونه‌ای که اگر انسان به حال خود رها شود، راه دین را انتخاب می‌کند؛ مگر آنکه محیط و شرایط اجتماعی او را منحرف کند (نک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۵۷). علامه طباطبایی نیز بر اساس آیه مذکور، دین را فطری و متناسب با نیازها و فطرت بشر توصیف می‌کند. او با استناد به آیات «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) و «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (اعلی: ۳)، وجود نوعی هدایت فطری به سمت کمال و سعادت را در همه موجودات و متناسب با تکوین آنان مطرح می‌کند. در این بین، انسان به حسب وجود منحصره‌فرد خویش دارای فطرت الهی است که به سبب آن به طور ویژه‌ای در مسیر کمال و رفع نواقص خویش قدم می‌نهد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۷۸). چنین فطرتی با این ویژگی‌ها مختص انسان است و سایر موجودات فاقد آن هستند.

۲-۴. لوازم کرامت ذاتی انسان در قرآن کریم

لوازم جایگاه ممتاز و بی‌بدیل انسان، در آیات متعددی از قرآن کریم ظهور و نمود پیدا کرده است که به برخی اشاره می‌کنیم.

۲-۴-۱. برخورداری از خلافت الهی

شان و کرامت ذاتی انسان موجب شده است در بین همه مخلوقات، تنها او شایستگی و صلاحیت مقام خلیفه‌اللهی و جانشینی خداوند را داشته باشد (نک: بقره: ۳۰). از آنجاکه خلیفه تمام صفات و خصوصیات مستخلف عنه را هرچند در مرتبه ضعیف‌تر داراست، خداوند کریم نیز لزوماً جانشینی کریم می‌خواهد. در میان موجودات کریم در عالم نیز، تنها انسان قابلیت و صلاحیت این عنوان را دارد و برای سایر موجودات حتی ملائکه الهی، نیل به چنین مقامی میسر نخواهد بود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷) و چه کرامتی بالاتر از اینکه انسان بتواند آئینه الهی گردد و جانشین خداوند در زمین باشد و با پیمودن مسیر تقوا و کرامت، این خلیفه‌اللهی را به صورت بالفعل به نمایش درآورد و در اوج قلّه کرامت قرار گیرد.

۲-۴-۲. شایستگی مسجود ملائکه بودن

قرآن کریم در چندین آیه اشاره می‌کند، زمانی که تکوین آدم با ویژگی‌های خاص او به پایان رسید، دستور سجده ملائکه به انسان صادر شد (نک: حجر: ۲۹؛ اعراف: ۱۱). از این دسته آیات استفاده می‌شود که اولاً نوع انسان دارای کرامت و مقام والای منحصر به فردی است که شایستگی مسجود ملائکه بودن را دارد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۰-۲۱)؛ ثانیاً انسان تکویناً نسبت به ملائکه برتری و تفوق دارد؛ زیرا اگر موجودی کامل‌تر از ملائکه و برتر از آن‌ها نبود، درست نبود که وجود کامل بر وجود ناقص خضوع کند. چنین سجده و تعظیمی نشان از عظمت و شرافت نوع انسان دارد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۴۵). در روایتی آمده است که ابوبصیر از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا ملائکه سجده کردند و پیشانی خویش را بر زمین نهادند؟ حضرت در پاسخ فرمود: «بله، به جهت بزرگداشت و تکریم انسان، چنین عملی را انجام دادند» (نک: راوندی، ۱۴۰۹، ص ۴۲). ملائکه نیز اگرچه در آغاز نسبت به خلیفه شدن انسان اعتراض داشتند (نک: بقره: ۳۰)، پس از معلوم شدن قابلیت و استعداد ویژه انسان، ناچار به قصور خویش اعتراف کردند و بلافاصله پس از امر به سجده، در برابر انسان سر تعظیم فرود آوردند و این برتری را پذیرفتند (نک: بقره: ۳۴)؛ برخلاف ابلیس که ذات و ماهیت خویش را اشرف بر انسان می‌پنداشت و به همین دلیل از سجده بر آدم سر باز زد (نک: اعراف: ۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۴)؛ ثالثاً در بین انسان‌ها، آدم علیه السلام خصوصیتی نداشت تا بگوییم کرامت تنها برای آدم علیه السلام ثابت است و از آنجا که خلیفه شدن انسان اختصاص به شخص آدم علیه السلام ندارد و به انسان نوعی تعلق دارد، کرامت نیز در فرزندان آدم علیه السلام جریان دارد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۰-۲۱).

۲-۴-۳. تسخیر جهان هستی

آیات متعددی از قرآن کریم انسان را به عنوان غایت و هدف همه آفریده‌ها معرفی می‌کند و جهان هستی را مسخر و تحت سیطره او می‌داند؛ از خورشید، ماه، ستارگان، حیوانات و جمادات گرفته تا امور غیبی، همه و همه مسخر انسان است (نک: نحل: ۵، ۱۲ و ۱۴؛ ابراهیم: ۳۲-۳۳؛ لقمان: ۲۰). از دیدگاه قرآن، انسان از آن جهت که انسان است، چنان ارزش و مقامی دارد که به فرمان خداوند، همه موجودات جهان آفرینش در تسخیر او هستند. خداوند شاکله وجودی او را به گونه‌ای آفریده است که توانایی به‌کارگیری موجودات جهان را به نفع خود دارد. در حدیث قدسی نیز آمده است: «عبدی، خلقتُ الأشياءَ لأجلک، و خلقتُک لأجلی» (عاملی، ۱۳۸۰، ص ۷۱۰). لازم به ذکر است، مقصود از غایت بودن انسان برای آفریده‌ها این نیست که تک‌تک امور عالم مستقیماً فایده‌ای برای انسان دارد؛ بلکه مقصود این است که خداوند نظام منسجمی را خلق کرد و انسان را به دلیل خلقت و ویژه‌اش اشرف موجودات این عالم قرار داد، تا بتواند با استفاده از این عالم و حضور در آن به عنوان برترین موجود، راه خود را به سمت خداوند طی کند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۲۸-۲۲۹).

۲-۴-۴. برخورداری از حق حیات

در میان حقوق اساسی انسان، مهم‌ترین حق او حق حیات است؛ زیرا تا حیات نباشد، حقوق دیگر بستر و مصداقی پیدا نخواهد کرد. از دیدگاه قرآن کریم نیز انسان چون کرامت ذاتی دارد و دارای نفس محترم است، نمی‌توان امنیت جانی و حیات طبیعی وی را سلب کرد و اگر کسی به حیات انسان چنین تعرضی کند، به شدت مجازات خواهد شد (مانند: ۳۲): «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَبِجْرَآءِهِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۳؛ همچنین نک: مائده: ۳۲؛ انعام: ۱۵۱؛ فرقان: ۶۸). همچنین خداوند به دلیل پاسداشت انسان و احترام به کرامت و ارجمندی ذاتی او، در مورد کسی که حیات او را به مخاطره بیندازد، حکم به قصاص و مجازات کرده است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹). کرامت ذاتی انسان به حدی است که دین از سقط جنینی که

هنوز به تکامل نرسیده و شمایل انسانی را به دست نیاورده نیز نهی می‌کند و مرتکب آن را مستوجب دیه می‌داند (نک: طوسی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۹۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۴۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۳۵۶): «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا» (اسراء: ۳۱). در روایات نیز کیفر سلب حیات دیگران بسیار دردناک توصیف شده است. امام صادق علیه السلام فرمود: «أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ أَنْ يَا مُوسَى، قُلْ لِلْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ: إِيَّاكُمْ وَقَتْلَ النَّفْسِ الْحَرَامِ بِغَيْرِ حَقٍّ، فَإِنَّ مَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ نَفْسًا فِي الدُّنْيَا قَتَلْتُهُ فِي النَّارِ مِائَةَ أَلْفِ قِتْلَةٍ مِثْلَ قَتْلِ صَاحِبِهِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۷۸). همچنین از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده: «وَاللَّهِ الَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ، لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَرِكُوا فِي دِمِّ مُسْلِمٍ أَوْ رَضُوا بِهِ لَأَكْبَهُمُ اللَّهُ عَلَى مَنَاحِرِهِمْ فِي النَّارِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۷۹). نه تنها سلب حیات دیگران ممنوع است، خودکشی و محروم کردن نفس کریم خویشتن از حیات طبیعی نیز ممنوع است و عقوبت سختی در پی خواهد داشت (نک: نساء: ۲۹-۳۰). امام صادق علیه السلام در روایتی، عقوبت محروم ساختن خویش از حق حیات را خلود در آتش جهنم عنوان فرمود (نک: ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۷۱).

۴-۲-۵. برخورداری از حق آزادی

آزادی در لغت به معنای، حریت، اختیار، خلاف بندگی، قدرت انجام و ترک عمل و قدرت انتخاب و در اصطلاح به معنای مصون ماندن از اراده مستبدانه است (نک: هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۶۱). البته آزادی در حوزه‌های مختلفی چون فلسفه، سیاست و حقوق تعریف خاص خود را داراست. در اینجا منظور ما از آزادی، آزادی فلسفی و به این معناست که انسان‌ها بالفطره آزاد و دارای قوه اختیار خلق شده‌اند و نباید چیزی بر آن‌ها تحمیل شود؛ زیرا گذشت که تحمیل و اجبار با کرامت ذاتی انسان در تضاد است. اسلام آزادی را نوعی حیات، و تحت قدرت دیگری بودن را نوعی قتل می‌داند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۴۰). از همین رو آیات قرآن انسان را در پذیرش مهم‌ترین اصول اعتقادی نیز آزاد و به دور از اجبار قرار داده است تا انسانیت او را زنده نگه دارد و او را تکریم نماید (نک: نساء: ۱۷۰). شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

انسان از آن جهت که به نیروی «عقل» و «اراده» مجهز است، قادر است در مقابل میل‌ها مقاومت و ایستادگی نماید و خود را از تحت تأثیر نفوذ جبری آن‌ها آزاد نماید و بر همه میل‌ها حکومت کند. انسان می‌تواند همه میل‌ها را تحت فرمان عقل قرار دهد و برای آن‌ها جیره‌بندی کند و به هیچ میلی بیش از میزان تعیین شده بها ندهد و به این وسیله آزادی معنوی که با ارزش ترین نوع آزادی است را کسب نماید. این توانایی بزرگ از مختصات انسان است و در هیچ حیوانی وجود ندارد و همین است که انسان را شایسته تکلیف کرده است و همین است که به انسان حق «انتخاب» می‌دهد و همین است که انسان را به صورت یک موجود واقعاً «آزاد» و «انتخاب‌گر» و صاحب اختیار درمی‌آورد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۸۲).

۴-۲-۶. برخورداری از امتیازات اجتماعی عادلانه

یکی دیگر از لوازم کرامت انسانی در قرآن کریم، رعایت حقوق افراد در اجتماع بشری و تعهدسپاری در تخطی نکردن از آن است. این نکته جزء ضوابط بین‌المللی اسلام است و به صنف خاص اختصاص ندارد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳۷). قرآن کریم برای انسان بما هو انسان حقوق اجتماعی و مدنی عادلانه‌ای جعل کرده و در مقام انسانیت کسی را بر دیگری تفضیل نداده است. قرآن کریم در آیه ۱۳ سوره حجرات، تمام تبعیض‌های نژادی، حزبی، قومی، قبیله‌ای، اقلیمی، اقتصادی، فکری، فرهنگی، اجتماعی و نظامی را مردود می‌شمارد و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (نک: قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۹۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۱۹۷). در

آیه ۱۹۹ سوره بقره نیز، ضمن دستور به حرکت دسته‌جمعی همراه مردم، به اهل مکه تذکر می‌دهد: مبدا خیال کنید که چون اهل حرم یا از قبیله قریش و امثال آن هستید، شأن و مرتبه بالاتری نسبت به دیگران دارید و باید حرکات عبادی شما با دیگران فرقی داشته باشد. چنین امتیازات و همی ملاک برتری نیست و همگی در یک سطح و مرتبه قرار دارید: «ثُمَّ أٰفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ» (نک: رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳۴؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۴۷؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۳). دستور آیات وحی حتی در برخورد با دشمنان نیز بر اساس عدل و قسط اجتماعی است و از تعدی نسبت به حقوق انسانی و مخدوش کردن کرامت ذاتی آنان نهی کرده است (نک: بقره: ۱۹۰؛ مائده: ۸؛ ممتحنه: ۸)

۷-۴-۲. وجوب حفظ آبرو و حرمت اهانت به انسان

آیات متعددی از قرآن کریم دستور می‌دهد در رفتارهای فردی و اجتماعی کرامت و ارزش انسانی حفظ شود و از هر چیزی مانند غیبت، تجسس، سخن‌چینی، استهزا، تهمت و گمان بد که این جایگاه را مخدوش سازد، به شدت نهی می‌کند (نک: حجرات: ۱۱-۱۲). قرآن کریم برای لکه‌دار کردن حرمت و کرامت انسان‌های پاکدامن، علاوه بر مجازات تازیانه، عقوبت اجتماعی (قبول نشدن شهادت و گواهی) و کيفر اخروی در نظر گرفته است: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَبْوَابِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۴).

خداوند در آیه دیگری دستور می‌دهد انفاق و صدقات به محرومان باید به گونه‌ای انجام شود که حرمت و کرامت انسانی لگدمال نگردد و از انفاق چیزهایی که خود انسان راضی به دریافت آن نیست، نهی می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» (بقره: ۲۶۴)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» (بقره: ۲۶۷). همچنین سوره بقره دستور می‌دهد که در سخن گفتن با انسان‌ها باید حرمت و شأن دیگران مراعات شود: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳). امام صادق علیه السلام دوستی قدیمی و صمیمی داشت. او به غلام مشرک خود توهینی کرد و به مادر غیرمسلمانش نسبت فحشا داد. امام صادق علیه السلام از این اهانت و حرمت‌شکنی به شدت عصبانی شد و رفاقت خود را با این شخص پایان داد و تا پایان عمر دیگر با او مصاحبت نکرد (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲۴). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در ایام حج طی خطبه‌ای فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ إِلَيَّ أَنْ تَلْقَوْا رَبَّكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۱).

۳. اومانيسم و کرامت ذاتی انسان

اومانيسم جنبشی فلسفی و فکری است که در نیمه دوم قرن چهاردهم در ایتالیا به وجود آمد و بعدها به سایر کشورهای اروپایی کشیده شد. اومانيسم انسان را محور ارزش‌ها و هستی قرار می‌دهد و معتقد است همه چیز از انسان شروع و به او ختم می‌شود و هیچ حقیقتی برتر از انسان وجود ندارد. در رویکرد اومانيستی، انسان در رأس همه امور عالم قرار می‌گیرد؛ یعنی هم نظام تکوین باید در راستای آرزوها و خواسته‌های انسان تنظیم شود و هم نظام تشریح باید مطابق امیال او باشد. اگر برخی از اومانيست‌ها به دین یا خداوند نظری مساعد و موافق داشته باشند، آن خدا و دینی است که خودشان آن را بر طبق آمال و خواسته‌های انسان تنظیم کرده‌اند. در این رابطه، اگر دستوری از خداوند و قانونی از دین با یک خواسته انسانی در تعارض باشد، خداوند و دین باید به نفع انسان و خواسته او کنار روند. در این رویکرد، انسان در محور هستی قرار دارد و تمام امور غیر از انسان در حاشیه قرار می‌گیرد و با حذف انسان از محوریت هستی، دنیا به سوی پوچی حرکت خواهد کرد. اومانيسم با محور قرار دادن انسان در هستی و حذف نقش خداوند، سعی در اثبات این نکته دارد که انسان با قرار

گرفتن در نقش محوری نظام هستی، می‌تواند هرگونه تصرفی در نظام داشته باشد. این رویکرد حتی سبب شده است دین نیز به حاشیه رانده شود (نک: اشعری، ۱۹۸۲م، صص ۲۰-۲۱).

۱-۳. انواع اومانیسم

گذشت که برای اصطلاح اومانیسم تعاریف متعددی ارائه شده است و اومانیست‌های هر عصر و مصری طبق افکار و عقاید خویش، نظریه‌های متفاوت و بلکه متضادی ارائه کرده‌اند. اومانیسم علمی، ادبی، فرهنگی، فلسفی، مارکسیستی، پراگماتیستی، آگزیستانسیالیستی و هایدگری از انواع مختلف اومانیسم است که مبانی و نظریات متفاوتی دارند. وجه مشترک همه این گرایش‌های اومانیستی تکیه بر انسان و شأن و منزلت بی‌بدیل او در هستی و تأکید بر توانمندی‌ها و قابلیت‌های وی در فهم طبیعت و کوشش برای سامان دادن زندگی او به هر طریق ممکن است (نک: توکلی، ۱۳۸۲، صص ۴۵-۶۴). با این حال در یک تقسیم‌بندی فراگیر می‌توان اومانیسم را به دو گروه اومانیسم دینی و الحادی تقسیم کرد.

۱-۱-۳. اومانیسم دینی

اومانیسم دینی آن است که با حفظ اعتقادات دینی و مابعدالطبیعی، شأن و مقام الای انسان را باور دارد و جایگاه ویژه او را ارج می‌نهد. به تعبیر دیگر، اومانیسم دینی با دیگر اومانیسم‌ها در میل و علاقه به حفظ زندگی انسان و افزایش کیفیت آن مشترک است، ولی در اینکه منبع قدرت انسان و هدف آن را خدای خالق نجات‌دهنده می‌داند، از آن‌ها جدا می‌شود.

۲-۱-۳. اومانیسم الحادی

در تلقی ملحدانه، انسان معیار همه‌چیز است. انسان ملاک نهایی و اصلی است که تمام زندگی براساس او سنجش و ارزیابی می‌شود. اموری چون قانون، عدالت، خوبی، زیبایی، درستی و نادرستی همه بر اساس قواعد بشری و بدون اعتقاد به خدا یا تعالیم وحیانی تفسیر می‌شود. در این تلقی، ارزشی ورای انسان وجود ندارد و همه‌چیز دایرمدار انسان است. انسان معیار شناخت، معیار ارزش و معیار حقانیت و درستی و نادرستی است (نک: حسنی، ۱۳۹۲، صص ۴۴-۱۱۵). منظور ما از اومانیسم، اومانیسم الحادی است.

۲-۳. مبانی فکری و مؤلفه‌های نظری مکتب اومانیسم

این مبانی و مؤلفه‌ها به قرار زیر است:

- انسان دارای کرامت ذاتی لایتنه‌ای است؛
- انسان میزان و معیار همه‌چیز است و همه‌چیز باید در خدمت خواست و امیال او باشد؛
- عقل انسان جای خدا و دین او را می‌گیرد و انسان با خرد خویش می‌تواند مسیر سعادت مادی و لذت‌جویی خویش را دریابد؛
- انسان و جهان یک‌ساختی هستند. غیر از ساحت ماده، ساحت دیگری در کار نیست و اعتقاد به وجود خداوند، روح و موجودات ماوراءالطبیعه، بهشت و جهنم حاصل جولان ذهن و خیال است؛
- آرمان نهایی بشر، در قلمرو حیات مادی و زندگی دنیوی تفسیر می‌شود و در لذت‌جویی، منفعت‌طلبی و بهره‌وری بیشتر از موهبت‌های طبیعت از هر راه ممکن و نیز ارضای خواهش‌های نفسانی خلاصه می‌گردد؛
- همه‌چیز با میل و اراده انسان رقم می‌خورد و مشروعیت می‌یابد؛ یعنی خاستگاه همه قانون‌گذاری‌ها خواست انسان‌هاست؛
- انسان دارای آزادی و اختیار مطلق است؛ به گونه‌ای که کسی نمی‌تواند و نباید این آزادی و اختیار را از او سلب نماید؛
- انسان نه محصول محیط خویش، بلکه آفریننده محیط خود دانسته می‌شود؛

- ریاضت‌های جسمانی رد می‌شود و توجه به جسم و لذت‌های جسمانی، مطلوب اصلی به شمار می‌آید؛
- بر اساس اصل مدارا و تساهل و تسامح اومانیستی، تمام صاحبان عقاید به مدارا با یکدیگر و همزیستی مسالمت‌آمیز فراخوانده می‌شوند و بر وحدت میان تمام مذاهب اصیل و توحیدی یا خرافی و شرک‌آلود تأکید می‌شود؛
- بر دموکراسی به مثابه بهترین تضمین‌کننده حقوق انسان‌ها در برابر اقتدار فرمانروایان و حاکمان تأکید می‌شود (نک: مشکات (بیات) و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۳۸).

۳-۳. کرامت ذاتی انسان در نظر اومانیست‌ها

دیدگاه اومانیست‌ها به مسئله کرامت ذاتی انسان همیشه یکسان نبوده است. اومانیست‌ها در دوره‌ای در تقابل با انسان‌شناسی کلیسا که انسان را موجودی ذاتاً شرور و زاینده گناه می‌دانست، دیدگاه انسان‌گرایی را مطرح کردند تا دامان انسان را از پلیدی و لثامت پاک گردانند. این گروه که بعدها به اومانیست‌های رنسانس مشهور شدند، خداوند و ماوراء الطبیعه را نفی نمی‌کردند؛ بلکه تمرکز آن‌ها بر احیای کرامت ذاتی و معرفی انسان به عنوان اشرف مخلوقات بود (نک: صانع‌پور، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰؛ کنگرانی فراهانی، ۱۳۹۶، صص ۴۱-۴۸).
در دوره دوم از اندیشه اومانیستی که پس از دکارت تقویت شد، ضمن مفروض دانستن ارزش و جایگاه محوری انسان در هستی، تفکراتی ترویج شد که نیازمندی انسان به وحی و دین را نفی کرد و عقل و خرد آدمی را جایگزین آن نمود. نقطه اوج این اندیشه در زمان دکارت و کانت بود. شاخصه اصلی این دوره انسان‌محوری و نفی نقش فعال خداوند در عرصه‌های زندگی بود. خداوند به جز خلق هستی، شأن و جایگاهی ندارد و همه چیز در پرتو خواست و اراده انسان به عنوان شریف‌ترین موجود هستی تعریف می‌شود. از نظر ایشان، ادیان الهی همیشه بهترین غرایز انسانی را پایمال کرده و آزادی انسان را نادیده گرفته‌اند. پیروان این دیدگاه تا آنجا برای انسان کرامت ذاتی قائلند که معتقدند همه نظام تکوین و تشریح باید در جهت ظهور و بروز این کرامت تفسیر شود (نک: صانع‌پور، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰؛ کنگرانی فراهانی، ۱۳۹۶، صص ۴۱-۴۸).

جریان اومانیسم در دوره سوم توسط آگوست کنت وارد مرحله انسان‌خدایی شد. کنت با طرح نگرش‌های اثبات‌گرایانه، زمینه‌ساز جمله معروف نیچه شد که گفت: «خدا مرده است»؛ درنهایت نیز، منجر به حذف خدا باوری در مقاطعی از تاریخ فلسفه غرب گردید. با چنین رویکردی، کنت در اواخر عمرش دینی به نام «دین انسانیت» را تبیین و تشریح کرد که در آن، الهیات و حیانی را مربوط به دوره جهالت آدمی و منسوخ می‌دانست. طبق دیدگاه این دسته، دستگاه وجودی انسان به قدری عظیم و مستعد است که اصلاً نیازی به دین و خدا ندارد و اساساً این امور مانند سدی جلوی پیشرفت و شکوفایی انسان را می‌گیرد. انسان نه مخلوق خدا، بلکه زاینده نظام طبیعت است و موجودی به نام خدا را افکار و ذهن انسان آفریده است. در این نگرش، انسان خودش متکفل اداره کلیه امور مربوط به خویش است و کمال او در ارتباط با هم‌نوعان خویش است، نه خدا و امور اخلاقی. این گروه از اومانیست‌ها معتقدند کرامت تکوینی انسان لایتناهی است و لازمه این کرامت بی‌حد و حصر این است که در دنیا به هر طریقی که می‌تواند، در جهت ارضاء امیال و خواست‌های این موجود بی‌بدیل (انسان) فعالیت کند (نک: صانع‌پور، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰؛ کنگرانی فراهانی، ۱۳۹۶، صص ۴۱-۴۸).

اگرچه امروزه تفکر اومانیستی به هر سه معنای انسان‌گرایی، انسان‌محوری و انسان‌خدایی وجود دارد، ظاهراً اومانیسم به طور مطلق، در معنای دوم و سوم به کار می‌رود.

۳-۴. مقایسه و ارزیابی دیدگاه قرآن و اومانیسم در باب کرامت ذاتی

از آنجاکه حقانیت آموزه‌های قرآن کریم در جای خود به اثبات رسیده است، در مقایسه بین دیدگاه قرآن و مکتب اومانیسم پیرامون کرامت ذاتی انسان، اختلاف دیدگاه مکتب اومانیسم با قرآن به منزله رد و نقد آن تلقی می‌شود.

۱-۴-۳. نقطه اشتراک

شاید تنها نقطه مشترک بین دیدگاه قرآن و مکتب اومانیسم در باب کرامت ذاتی انسان این باشد که هر دو دیدگاه، انسان را فی الجمله دارای ارزش و کرامت ذاتی می‌دانند؛ به این معنا که بر همه موجودات عالم شرافت و برتری دارد و از این رو دارای لوازم و حقوقی است؛ البته در مورد گستره این حقوق و لوازم اختلاف دیدگاه اساسی وجود دارد.

۲-۴-۳. نقاط افتراق

۱. در رویکرد قرآنی هر چند انسان عظمت و کرامت ذاتی دارد، این کرامت، بی‌قید و حصر نیست و گستره مشخصی دارد؛ برخلاف مکتب اومانیسم که کرامت ذاتی انسان را بی‌منتها تلقی می‌کند.

۲. قرآن کریم ضمن بیان کرامت ذاتی برای انسان، خداوند را مرکز و محور عالم می‌داند؛ به این معنا که انسان باید خویش را با این محور تطبیق دهد تا به سعادت و شکوفایی استعدادهای خویش برسد؛ برخلاف مکتب اومانیسم که انسان و لذت‌جویی مادی وی را محور تمام هستی قرار داده است.

۳. طبق آموزه‌های قرآن کریم؛ زندگی انسان منحصر در زندگی مادی نیست و چنین گنج‌گرانهایی حیات محدود و میرا ندارد، بلکه حیاتی جاودانه و ابدی خواهد داشت؛ برخلاف اومانیست‌ها که زندگی انسان را منحصر در دنیای مادی می‌دانند.

۴. اگرچه آیات بسیاری از قرآن کریم بر تعقل و خردورزی تأکید می‌کند و همین نکته وجه تمایز بین انسان با کرامت و سایر موجودات عنوان شده است، قرآن هرگز انسان عاقل را در رسیدن به کمال و فهم برنامه سعادت خویش مستغنی از خداوند و وحی نمی‌داند و تصریح می‌کند: کسی غیر از خداوند حق تشریح و قانون‌گذاری ندارد؛ برخلاف اومانیسم که عقل و خرد انسان را در جایگاه خدا و وحی می‌نشانند و با تکیه بر آن تقنین و تشریح می‌کند.

۵. انسان در نگاه قرآنی، ساحتی اصیل به نام «روح» دارد و بسیاری از مؤلفه‌های کرامت ذاتی او ناظر به این ساحت است؛ برخلاف دیدگاه اومانیستی که انسان را تک‌ساحتی و منحصر در جسم مادی می‌داند.

۶. انسان اومانیستی گرچه طبیعت را به تسخیر خویش درآورده است و لذات جسمی و حیوانی را غایت می‌داند، از عالم غیب و ملکوت جهان و نیز از جهان آخرت بازمانده و از بهره‌وری از لذات معنوی محروم است و در حقیقت شأن و کرامت خود را در حد حیوان پایین آورده است؛ ولی انسان کریم قرآنی، افزون بر تسخیر طبیعت و نعمت‌های مادی، به حقایق غیبی و باطنی نیز دست می‌یابد و خود را در این دنیای مادی منحصر نمی‌سازد.

۷. انسان در مکتب اومانیسم آزادی و اختیار مطلق دارد و کسی نمی‌تواند و نباید این آزادی و لذت‌جویی او را محدود سازد؛ ولی انسان در دیدگاه قرآن آزادی تعریف‌شده و در چهارچوب شریعت الهی دارد.

۸. قرآن همه انسان‌ها با هر نژاد و ملیت و فرهنگ و اعتقاد را دارای کرامت ذاتی و احترام می‌داند، ولی اومانیست‌ها انسان‌ها را به شهروندان درجه یک و دو تقسیم می‌کنند. به عنوان نمونه، اومانیست‌های غربی در اعلامیه استقلال کشور آمریکا آورده‌اند: «همه انسان‌ها با یکدیگر برابرند»؛ ولی سیاه‌پوستان از این امر استثنا شده‌اند! همچنین عده‌ای از دولتمردان آمریکایی هنگام برگزاری انتخابات، در

ایالت‌های آن کشور مطرح کردند که سیاهان حق رأی ندارند، ولی عده‌ای از ساکنان ایالت‌های غربی آمریکا که بردگان سیاه‌پوست زیادی داشتند، اصرار ورزیدند که سیاهان نیز حق رأی داشته باشند. در نهایت توافق شد که هر انسان سیاه‌پوست سه‌پنجم کرامت و ارزش انسان سفید پوست را داراست و به همان مقدار حق رأی دارد! (نکته: گفت‌وگو با لگنهاوزن، ۱۳۸۶، ص ۱۷-۱۸).

نتیجه‌گیری

۱. از بررسی آیات قرآن کریم به دست می‌آید که ماده «کرم»، در توصیف اصناف مختلفی از موجودات، اعم از مجرد و مادی، به کار رفته است و به معنای شرافت و برتری فی‌نفسه بدون مقایسه با دیگر موجودات است.
۲. قرآن کریم مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان را برخوردار از عقل، برخوردار از روح الهی، اختیار و اراده انسان، حمل امانت الهی و برخوردار از فطرت الهی می‌داند.
۳. کرامت ذاتی انسان در قرآن کریم دارای لوازمی مانند برخوردار از خلافت الهی، استعداد تعلم اسماء، شایستگی مسجود ملائکه بودن، تسخیر جهان هستی، برخوردار از حق حیات، برخوردار از حق آزادی، برخوردار از امتیازات اجتماعی عادلانه، و خوب حفظ آبرو و حرمت اهانت به انسان‌هاست.
۴. انسان در نگاه اومانیستی کاملاً متکی به عقل و خرد خویش و مستغنی از خداوند و وحی است و هرچه در مسیر لذت‌جویی مادی او باشد، به حاشیه رانده می‌شود.
۵. قرآن کریم و مکتب اومانیسم در این نقطه اتفاق نظر دارند که انسان دارای کرامت و ارزش ذاتی است.
۶. اگرچه قرآن کریم نگاه ویژه و بی‌بدیلی به شأن و کرامت ذاتی انسان دارد، مواردی مانند محدود بودن گستره کرامت ذاتی و آزادی انسان، محور نبودن مطلق انسان، دوساحتی بودن ساختمان وجودی انسان، اصالت جنبه روحی در کرامت، کافی نبودن عقل برای سعادت انسان، نبود تبعیض بین انسان‌ها و تعریف لذات و شئون فراحوانی برای انسان از جمله مواردی است که مورد عنایت قرآن کریم است، ولی اومانیست‌ها آن را قبول ندارند.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله اعلام می‌دارند که در انجام این پژوهش هیچ‌گونه تضاد منافع وجود ندارد.

حمایت مالی

نویسندگان اظهار می‌دارند که در روند تهیه و نگارش این مقاله، هیچ‌گونه بودجه، گرنت یا حمایت مالی دیگری دریافت نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. دار الکتب العلمیة. منشورات محمد علی بیضون.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال وعقاب الأعمال. دار الشریف الرضی للنشر.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. دار العلم للملایین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). تحف العقول عن آل الرسول (ص). جامعه مدرسین.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. مکتب الإعلام الإسلامی.
- اشعری، یحیی. (۱۹۸۲م). بازخوانی اومانیسیم. نشر عرفان.
- توکلی، غلامحسین. (۱۳۸۲). «اومانیسیم دینی و اومانیسیم سکولار». پژوهش های فلسفی کلامی، ۵(۱۷-۱۸)، ۴۵-۶۴.
- <https://doi.org/10.22091/pfk.2003.352>
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹الف). ادب فنای مقربان. (محمد صفایی، محقق). مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ب). تفسیر انسان به انسان. (محمدحسین الهی زاده، محقق). مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). حق و تکلیف در اسلام. (مصطفی خلیلی، محقق). مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴الف). حیات حقیقی انسان در قرآن. (غلامعلی امین الدین، محقق). مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). صورت و سیرت انسان در قرآن. (غلامعلی امین الدین، محقق). مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ب). فطرت در قرآن. (محمد رضا مصطفی پور، محقق). مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ج). فلسفه حقوق بشر. مرکز نشر اسراء.
- حسینی، سید علی. (۱۳۹۲). «نقد و بررسی اومانیسیم جدید». معرفت فلسفی، ۱۰(۳)، ۱۱۵-۱۴۴.
- رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. دار المعرفة.
- رهدی، علی؛ ورجبی، محمود. (۱۴۰۲). «بررسی اصالت، استقلال، تجرد و جاودانگی روح از منظر قرآن کریم». معرفت، ۳۲(۳۰۹)، ۵۵-۶۶.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۰). الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیة (کلیات حدیث قدسی). انتشارات دهقان.
- صانع پور، مریم. (۱۳۸۸). خدا و دین در رویکردی اومانستی. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۸). المبسوط فی فقه الإمامیه. المکتبه المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفری.
- عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰). تفسیر عاملی. (علی اکبر غفاری، مصحح). کتابفروشی صدوق.
- عمید، حسن. (۱۳۶۳). فرهنگ فارسی. انتشارات امیرکبیر.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. مؤسسة دار الهجرة.
- قراتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور. مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
- قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۹ق). قصص الأنبياء (ع). (غلامرضا عرفانیان یزدی، مصحح). مرکز پژوهش های اسلامی.
- کنگرانی فراهانی، وحید. (۱۳۹۶). «تأملاتی در باب اومانیسیم». معرفت، ۲۶(۲۴۳)، ۴۱-۴۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی. دار الکتب الاسلامیه.
- لگنهاوزن، محمد. (۱۳۸۶). اصول و مبانی کرامت انسان: مجموعه مقالات همایش بین المللی امام خمینی و قلمرو دین. عروج.
- مشکات (بیات)، عبدالرسول؛ و جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۷). فرهنگ واژه‌ها. سمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). آموزش عقاید. مؤسسة انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). معارف قرآن. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، سیدحسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار. صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. دار الکتب الاسلامیه.
- نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. دار احیاء التراث العربی.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۳). فرهنگ قرآن. بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).


An Examination of the Concept, Components, and Implications of Innate Human Dignity from the Perspective of the Qur'an, with a Comparative Assessment of Humanism

Ali Rahid ¹  Hamid Arian ² 

1. PhD Graduate in Qur'anic Exegesis and Qur'anic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. (Corresponding Author)

2. Associate Professor, Department of Qur'anic Exegesis, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

Corresponding Email: alirahid66@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.510604.1444>

Introduction

Understanding the status and position of the human being within the created order has always been a central concern of humanity and, in particular, of scholars engaged in anthropology. Across various secular and religious traditions, extreme and divergent theories have emerged-some attributing a demonic nature or inherent sinfulness to human beings, while others affirm unlimited dignity and boundless worth for the human person. Against this backdrop, the present study seeks to clarify the Qur'an's view-as a revealed and error-free source-concerning innate human dignity, its constitutive elements, and its implications, and to compare and evaluate this view in relation to the prominent secular perspective of humanism.

Methodology

This research explicates the Qur'anic perspective on the concept, components, and implications of innate human dignity and then compares and evaluates it with the humanist worldview. The study adopts a comparative approach and employs library research and descriptive-analytical methods.

Findings

According to the Qur'an, the components of innate human dignity include rationality and the possession of spirit, human free will and volition, bearing the divine trust (amānah), and having an innate, God-given disposition (fiṭrah). The Qur'anic text considers several consequences for this dignity: vicegerency (khiḷāfah), the capacity to learn the Names, worthiness of being honored before the angels, the subjugation of the universe for human benefit, the right to life, the right to freedom, equitable social privileges, the obligation to preserve human reputation, and the prohibition of insulting others. Although the Qur'an and humanists agree on the principle that human beings possess inherent dignity, several major divergences remain: the Qur'an limits the scope of human dignity and freedom, rejects absolute anthropocentrism, stresses the primacy of the spiritual dimension, considers reason insufficient for securing human felicity, refuses all discrimination among human beings, and defines for humans a level of pleasure and purpose beyond mere animalistic satisfaction-points that humanism does not accept.

Conclusion

The main conclusions of this study are as follows:

1. Qur'anic analysis shows that the root k-r-m is used to describe various classes of beings-immaterial and material-and denotes an intrinsic nobility independent of comparison with other creatures.



2.The Qur'an identifies rationality, possession of a divine spirit, human free will, bearing the divine trust, and the God-given fitrah as the components of innate human dignity.

3.The implications of human dignity in the Qur'an include divine vicegerency, the capacity to learn the Names, worthiness of angelic prostration, the subjugation of the cosmos, the right to life and to freedom, equitable social rights, the obligation to protect human honor, and the prohibition of insulting others.

4.In the humanist worldview, the human being relies entirely on autonomous reason, sees no need for God or revelation, and marginalizes anything that does not serve material enjoyment.

5.Both the Qur'an and humanism affirm that human beings possess inherent and intrinsic dignity.

6.Despite this shared affirmation, the Qur'an's unique and unparalleled view of human dignity differs from humanism in significant ways: the limited scope of dignity and freedom, rejection of absolute anthropocentrism, dual-dimensioned human ontology, primacy of the spiritual dimension, insufficiency of unaided reason, complete rejection of discrimination, and its articulation of supra-animal purposes and pleasures for the human being.

Keywords

innate dignity, humanism, anthropocentrism, Qur'an, comparative analysis.

Ethical Considerations

Compliance with research ethics. The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

Conflict of interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

Funding statement

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

References

The Holy Quran (Translated by Fooladvand).

- al-Ḥurr al-ʿĀmilī, M. b. Ḥasan. (2001). *al-Jawāhir al-saniyya fī al-aḥādīth al-qudsiyya*. Dehqān Publications. [In Arabic]
- Alūsī, M. b. ʿAbd Allāh. (1995). *Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qurʿān al-ʿaẓīm wa-l-sabʿ al-mathānī*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]
- Amid, Ḥasan. (1984). *Persian Dictionary*. Amirkabir. [In Persian]
- ʿĀmilī, I. (1981). *Tafsīr ʿĀmilī* (A.-A. Ghafārī, Ed.). Ketābforūshī-ye Šadūq. [In Persian]
- Ashʿarī, Yahyā. (1982). *A Re-evaluation of Humanism*. Nashr-e ʿErfān. [In Persian]
- Farāhīdī, Kh. b. A. (1989). *Kitāb al-ʿAyn*. Hījrat. [In Arabic]
- Fayūmī, A. b. M. (1993). *al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr*. Muʿassasat Dār al-Hijra. [In Arabic]
- [Hasanī, S. ʿA. \(2013\). "A Critique of Modern Humanism." *Maʿrifat-e Falsafī*, 10\(3\), 115–144. \[In Persian\]](#)
- Hashimi Rafsanjani, A. (2004). *Farhang Quran*. Bustān-e Ketāb. [In Persian]
- Ibn Bābawayh, M. b. ʿAlī. (1985). *Thawāb al-aʿmāl wa-ʿiqāb al-aʿmāl*. Dār al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. b. ʿAlī. (1992). *Man lā yaḥduruhu al-faḡīh*. Daftar-e Nashr-e Islāmī, Qom. [In Arabic]
- Ibn Durayd, M. b. Ḥasan. (1988). *Jamhara al-lughah*. Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn. [In Arabic]
- Ibn Fāris, A. (1984). *Muʿjam maqāyīs al-lughah*. Maktab al-ʿIlm al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Shuʿba al-Ḥarrānī, Ḥ. b. ʿAlī. (1984). *Tuḥaf al-ʿuqūl ʿan āl al-rasūl*. Jāmiʿa-ye Mudarrisīn. [In Arabic]
- Javadi Amuli, A. (2002). *Form and Reality of Human in the Qurʿan*. Markaz-e Nashr-e Israa. [In Persian]
- Javadi Amuli, A. (2005a). *The True Life of Human in the Qurʿan*. Markaz-e Nashr-e Israa. [In Persian]
- Javadi Amuli, A. (2005b). *Fiṭra in the Qurʿan*. Markaz-e Nashr-e Israa. [In Persian]
- Javadi Amuli, A. (2009). *Right and Duty in Islam*. Markaz-e Nashr-e Israa. [In Persian]
- Javadi Amuli, A. (2010c). *The Philosophy of Human Rights*. Markaz-e Nashr-e Israa. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, ʿA. (2010a). *The Etiquette of Annihilation of the Near Ones*. Markaz-e Nashr-e Israa. [In Persian]
- Jawādī Āmulī, ʿA. (2010b). *Human Interpreting Human*. Markaz-e Nashr-e Israa. [In Persian]
- [Kangaranī Farāhānī, V. \(2017\). "Reflections on Humanism." *Maʿrifat*, 26\(243\), 41–48. \[In Persian\]](#)
- Kulaynī, M. b. Yaʿqūb. (1987). *al-Kāfi*. Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Legenhausen, M. (2007). *Foundations of Human Dignity*. ʿUruj. [In Persian]
- Makārem Shīrāzī, N. (1992). *Tafsīr-e Nemūne*. Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]
- Meshkat (Bayāt), ʿA., et al. (2018). *Lexicon of Terms*. SAMT. [In Persian]
- Miṣbāḥ Yazdī, M.-T. (2005). *Teaching Islamic Beliefs*. Amirkabir. [In Persian]
- Miṣbāḥ Yazdī, M.-T. (2012). *Qurʿanic Teachings*. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Muṣṭafavī, S. Ḥ. (1989). *al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qurʿān al-karīm*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Muṭahharī, M. (2005). *Collected Works*. Šadrā. [In Persian]
- Najafī, M. Ḥ. (1984). *Jawāhir al-kalām fī sharḥ sharāʿi ʿal-islām*. Dār Iḥyāʿ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Qarāʿatī, M. (2009). *Tafsīr-e Nūr*. Dars-hā-ye Qurʿān Cultural Center. [In Persian]
- Qutb al-Dīn Rāwandī, S. b. H. (1989). *Qiṣaṣ al-anbiyāʿ*. Islamic Research Center. [In Arabic]
- [Rahid, A., & Rajabī, M. \(2023\). "An Analysis of the Soul's Primacy, Independence, Immateriality and Eternity in the Qurʿan." *Maʿrifat*, 32\(309\), 55–66. \[In Persian\]](#)
- Rashīd Riḍā, M. (1994). *Tafsīr al-Qurʿān al-ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*. Dār al-Maʿrifā. [In Arabic]
- Sanepoor, M. (2009). *God and Religion in a Humanistic Perspective*. ICR. [In Persian]
- Ṭabāṭabāʿī, S. M. Ḥ. (1970). *al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʿān*. Muʿassasat al-ʿIlmī. [In Arabic]

Tavakkulī, Gh. (2003). "Religious Humanism and Secular Humanism." *Philosophical-Kalām Research*, 5(17–18), 45–64. [In Persian]

<https://doi.org/10.22091/pfk.2003.352>

Ṭūsī, M. b. Ḥasan. (1999). *al-Mabsūṭ fī fiqh al-imāmiyya*. al-Maktaba al-Murtaḍawiyya. [In Arabic]

How to cite:

Rahid ,Ali., & Arian, Hamid. (2025). An Examination of the Concept, Components, and Implications of Innate Human Dignity from the Perspective of the Qur'an, with a Comparative Assessment of Humanism. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (4), 107-125.

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.510604.1444>

Semantic Differences among Ahl al-Kitāb, alladhīna ūtū al-kitāb, and alladhīna ātaynāhum al-kitāb in the Qur'an: A Semantic Inquiry and Chronological Analysis of Revelation

Elham Aghadoosti ¹  Mohammadreza Sotoudehnia ² 

1. PhD Graduate in Qur'anic and Hadīth Sciences, Faculty of Theology and 'Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

(Corresponding Author)

2. Associate Professor of Qur'anic and Hadīth Sciences, Faculty of Theology and 'Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran.



Corresponding Email: e.aghadoosti@ahl.ui.ac.ir
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.513676.1450>

Article History:

Received: 2025-04-14

Revised: 2025-05-05

Accepted: 2025-05-12

Online First: 2025-09-29

Keywords

Ahl al-Kitāb,
alladhīna ūtū al-kitāb,
alladhīna ātaynāhum al-kitāb,
Qur'an,
semantics.

Type of Article:

Research

Abstract: In the Qur'an, the People of the Book are addressed through several expressions-alladhīna ūtū al-kitāb, Ahl al-Kitāb, and alladhīna ātaynāhum al-kitāb. Identifying the semantic distinctions among these terms, which may appear synonymous at first glance, constitutes the main question of this study. Using a descriptive-analytical method, and examining the semantic components and chronological usage of the expressions across Makkan and Madinan revelation, the study analyzes their nuanced differences. The findings indicate that alladhīna ātaynāhum al-kitāb refers to an elevated group of learned members of the People of the Book-primarily present in Makkah-who affirmed the prophethood of Muḥammad (ṣ) and believed in the Qur'an. In contrast, alladhīna ūtū al-kitāb, occurring predominantly in Madinan verses, designates a group of corrupt scholars and elites who, despite knowing the truth of Islam, concealed it. This is supported by their frequent association with terms such as knowledge, recognition, covenant, clear proof, and concealment. Ahl al-Kitāb, meanwhile, encompasses both groups in addition to the general population of the People of the Book-believers and disbelievers alike-who, according to the Qur'an, followed their religious authorities. This group also appears extensively in Madinan contexts.

How to cite:

Aghadoosti, Elham; & Sotoudehnia, Mohammad Reza . (2025). Semantic Differences among Ahl al-Kitāb, alladhīna ūtū al-kitāb, and alladhīna ātaynāhum al-kitāb in the Qur'an: A Semantic Inquiry and Chronological Analysis of Revelation. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (4), 127-149.

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.513676.1450>

@ authors retain the copyright and full publishing rights. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0) <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



اختلاف معنایی «اهل الكتاب، الذين اوتوا الكتاب و الذين آتيناهم الكتاب»
در قرآن؛ معناشناسی و سیر نزول



دریافت: ۱۴۰۴-۰۱-۲۵
بازنگری: ۱۴۰۴-۰۲-۱۵
پذیرش: ۱۴۰۴-۰۲-۲۲
انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۰۷

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.513676.1450>



الهام آقادوستی*^۱

محمدرضا ستوده نیا^۲

مقاله: پژوهشی

چکیده

«اهل کتاب» در آیات قرآن، با عناوین مختلف «أوتوا الكتاب»، «أهل الكتاب»، و «آتيناهم الكتاب» خطاب شده‌اند. کشف اختلاف معنایی بین این سه اصطلاح در قرآن که در نگاه اول، معنایی مشترک دارند، مسئله اصلی این مقاله است نویسنده سعی کرده است با روش توصیفی تحلیلی و با کمک مؤلفه‌های معنایی و کاربرد این عبارات در سیر نزول آن را بررسی و ارزیابی کند. در نهایت نتیجه چنین شد که عنوان «الذین آتیناهم الكتاب» در مرتبه‌ای والا، گروهی از احبار و علمای اهل کتاب را مدنظر قرار می‌دهد که حضور آن‌ها عمدتاً در مکه بود. این گروه، نبوت پیامبر و حقانیت قرآن را تصدیق کردند و بدان ایمان آوردند. در مرتبه نازل‌تر «الذین اوتوا الكتاب» قرار دارند که حضورشان در آیات مدنی پررنگی است. آن‌ها گروهی از علما و اشراف فاسق اهل کتاب بودند که با وجود علم به حقانیت اسلام، به کتمان آن پرداختند. دلیل بر این قول نیز همنشینی «الذین اوتوا الكتاب» با واژگانی همچون علم، معرفت، میثاق، بینه و کتمان است. «اهل الكتاب» نیز مجموعه‌ای از این دو گروه، به علاوه عموم اهل کتاب بودند که شامل مؤمنان و کافران می‌شدند و به اذعان قرآن، تابع علما و بزرگان‌شان بودند. این گروه نیز همچون گروه دوم در طول دوران نزول سوره‌های مدنی قرآن حضور داشتند.

واژگان کلیدی: اهل کتاب، الذین اوتوا الكتاب، الذین آتیناهم الكتاب، قرآن، معناشناسی.

استناد به مقاله:

آقادوستی، الهام؛ ستوده نیا، محمدرضا. (۱۴۰۴). اختلاف معنایی «اهل الكتاب، الذین اوتوا الكتاب و الذین آتیناهم الكتاب» در قرآن؛ معناشناسی و سیر نزول. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۶(۴)، ۱۲۷-۱۴۹.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.513676.1450>

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسنول).

e.aghadoosti@ahl.ui.ac.ir

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.



۱. مقدمه

مهم‌ترین مخاطبان قرآن، در سه دسته کلی مشرکان و مسلمانان و اهل کتاب قابل تقسیم هستند. دو دسته نخست معمولاً با واژگان یا عبارات محدودی همچون «الذین اشركوا، الذین كفروا، الذین آمنوا، المؤمنین، المشركین، المسلمین» مخاطب واقع می‌شوند؛ اما اهل کتاب با عبارات و واژگان متنوع و متعددی همچون «اليهود، النصارى، الذین هادوا، اوتوا الكتاب، اهل الكتاب، آتینا الكتاب، الذین یقرؤون الكتاب، اورتنا الكتاب، ورتوا الكتاب، اورتوا الكتاب» خطاب می‌شوند. از میان این واژگان، «اهل الكتاب، الذین آتیناهم الكتاب، الذین اوتوا الكتاب» به دلیل استعمال بیشتر و پراکندگی آن در طول دوران نزول قرآن، مورد توجه مقاله حاضر قرار گرفته است. توزیع این اصطلاحات در آیات مختلف مکی و مدنی به یک اندازه نیست؛ به طوری که اهل کتاب در آیات مکی غالباً با عنوان «الذین آتیناهم الكتاب» و در آیات مدنی با عنوان «الذین اوتوا الكتاب» یا «اهل الكتاب» یاد می‌شوند.

مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که بین سه عبارت مذکور در خطاب به اهل کتاب چه تفاوتی وجود دارد و علت استعمال خاص آن‌ها در دو حوزه مکه و مدینه چیست و چه تأثیری در فهم مراد الهی دارد؟ در ادامه سعی می‌کنیم با روش توصیفی تحلیلی و با محوریت آیات و بررسی گفتمان هر سوره و مؤلفه‌های معنایی هر یک از این سه عبارت، این تفاوت‌ها را تحلیل و تبیین کنیم.

اهمیت این مسئله آن است که گزینش و چینش آیات و واژگان و حتی حروف یک کلمه به مقتضای حکمت خداوند است. بنابراین هیچ تقدیم، تأخیر، حذف و ذکری در آیات صورت نمی‌گیرد و هیچ کلمه‌ای نسبت به مترادف خود برتری نمی‌یابد، مگر اینکه ناشی از هدفی از سوی خداست. با توجه به این نکته، چگونه می‌توان فرض گرفت که هر سه عبارت «الذین آتیناهم الكتاب، اهل الكتاب، الذین اوتوا الكتاب» به معنای واحدی اشاره داشته باشد و در هر سه به طور کلی «اهل کتاب» مد نظر آیات باشند؟ این فرضیه، خلاف حکمت و مصلحت الهی در گزینش این عبارات و استعمال متفاوت آن‌ها در آیات مکی و مدنی است. بنابراین در مقاله پیش رو تلاش می‌کنیم با کمک قرائن و بینامتنیت^۱ آیات قرآن با یکدیگر و نیز بررسی فضای نزول هر سوره، تمایز این عبارات در آیات مختلف را کشف و ارائه کنیم.

۱-۱. پیشینه تحقیق

نگاشته‌های متعددی در مورد اهل کتاب وجود دارد؛ از جمله مقاله «بررسی تفسیری سیر تعامل پیامبر اکرم ﷺ با اهل کتاب در مکه» از امیر احمد نژاد و زهرا کلباسی که به اثبات حضور اهل کتاب در مکه اشاره دارد؛ مقاله «معیار شمول عنوان اهل کتاب در قرآن مجید» از عبدالرحیم سلیمانی که به مصادیق اهل کتاب اشاره کرده است؛ همچنین کتاب «مجادلة «اهل الكتاب» في القرآن الكريم والسنة النبوية» از نورالدین عادل که به تعریف اهل کتاب و بیان مجادله با آن‌ها بر اساس آیات قرآن می‌پردازد؛ پایان‌نامه‌ای با عنوان «دیدگاه قرآنی تعامل با اهل کتاب» از فاطمه ساداتی با راهنمایی دکتر محمد رضا حاجی اسماعیلی که به صورت مفصل به مفهوم اهل کتاب پرداخته و اصول تعامل با آنان، شامل احترام متقابل، زندگی اجتماعی مسالمت‌آمیز، دعوت به حق و برخورد نظامی و سیاسی را تبیین می‌کند. در این نگاشته‌ها، نویسندگان موضوع اصلی خود را یکی از مباحث تفسیری مربوط به اهل کتاب با تکیه بر آیات و روایات قرار داده‌اند. نتایج حاصل از آن‌ها در پژوهش‌هایی که در مورد اهل کتاب صورت می‌گیرد، از جمله مقاله پیش رو می‌تواند مفید و مؤثر باشد، اما به نظر می‌رسد نخستین گام برای شناخت اهل کتاب، شناخت واژگان و اصطلاحاتی است که در قرآن برای این جماعت به کار رفته است. در این پژوهش از میان اصطلاحات مربوط به اهل کتاب، سه عبارت «الذین آتیناهم الكتاب، اهل الكتاب، الذین اوتوا الكتاب» را انتخاب

1. Intertextuality.

کرده‌ایم تا تفاوت معنایی آن‌ها بررسی و تحلیل کنیم. نتیجه این پژوهش می‌تواند به عنوان پیشینه اصلی پژوهش‌هایی باشد که در حوزه‌های مربوط به اهل کتاب انجام می‌شود.

۲. واژگان حوزه اهل کتاب

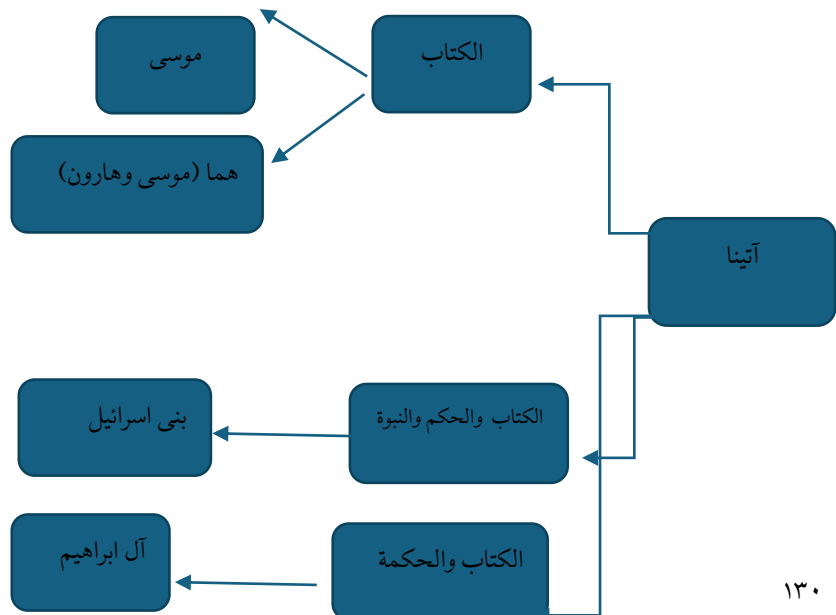
برای اهل کتاب در قرآن، واژگان یا عبارات مختلفی به کار رفته است که برخی به صورت مشخص به یکی از ادیان توحیدی اشاره دارد و برخی به صورت کنایی آن‌ها را مخاطب قرار می‌دهد. از هیچ‌یک از این اصطلاحات نمی‌توان اطلاعاتی درباره عالم یا امی بودن اهل کتاب یا مکی و مدنی بودن آن‌ها برداشت کرد. از میان این عبارات، سه تعبیر «أهل الکتاب»، «الذین آتیناهم الکتاب»، «الذین أوتوا الکتاب» به دلیل کاربرد بیشتر نسبت به عبارات «الذین یقرؤن الکتاب»، «أورثنا الکتاب»، «ورثوا الکتاب»، «أورثوا الکتاب» و همچنین پراکندگی بیشتر در آیات مکی و مدنی، موضوع پژوهش این مقاله قرار گرفته است، تا با کمک مؤلفه‌های معنایی و نیز با استناد به قرائن موجود در آیات و دیدگاه مفسران، اختلاف بین آن‌ها کشف و تبیین شود. به همین منظور، نخست همشین‌های هر یک از این سه عبارت را معرفی و سپس طبقه اجتماعی آن‌ها را بررسی می‌کنیم که مراد از طبقه اجتماعی آن است که در این عبارات، چه گروه‌هایی از اهل کتاب اعم از احبار یا امیین مراد هستند. در مرحله سوم، استعمال این عبارات در سیر نزول و کاربرد آن‌ها در دوران مکی یا مدنی بیان می‌شود. پس از تحلیل هر سه عبارت، تفاوت معنایی آن‌ها با کمک قرائن حاصل می‌شود و نتایجی که از این مراحل به دست می‌آید، ارائه می‌گردد.

۲-۱. الذین آتیناهم الکتاب

عبارت «الذین آتیناهم الکتاب» در ۸ آیه تکرار شده که به جز آیه ۱۲۱ و ۱۴۶ بقره، همگی مکی هستند.

۱-۱-۲. همشین‌های «آتیناهم الکتاب» در قرآن

«آتینا» در ۲۱ آیه با «الکتاب» همشین شده که ده مرتبه «الذین آتینا الکتاب» در کنار «موسی»، یک مرتبه در کنار ضمیر «هما» (موسی و هارون در صافات: ۱۱۷)، یک مرتبه با بنی اسرائیل (جاثیه: ۱۶) و یک مرتبه با آل ابراهیم (نساء: ۵۴) آمده است. این ترکیب در بقیه موارد با ضمیر «هم» آمده که منظور از آن اهل کتاب هستند. لازم به ذکر است که «موسی» تنها با «آتینا» و «الکتاب» همشین شده، اما آل ابراهیم در کنار کتاب و حکمت نیز آمده است؛ همچنین علاوه بر کتاب، در کنار بنی اسرائیل حکم و نبوت هم آمده است. همشین‌های «الذین آتیناهم الکتاب» نیز واژگان ایمان، معرفت، حکم، نبوت و علم است (بقره: ۱۲۱؛ انعام: ۲۰ و ۸۹). در دو آیه هم، دو واژه «فریق» (بقره: ۱۴۶) و «احزاب» (رعد: ۳۶) به معنای گروه‌هایی آمده‌اند که از گروه اهل کتابی یعنی «الذین آتیناهم الکتاب» جدا شده و با کلمات «کتمان، علم و انکار» همشین شده‌اند.



۲-۱-۲. طبقه اجتماعی «آئیناهم الکتاب»

عبارت «الذین آئیناهم الکتاب» هشت مرتبه در قرآن به کار رفته و به جز در یک مورد که منظور از آن پیامبران است (انعام: ۸۹)، در بقیه موارد علمای اهل کتاب مقصود هستند. برای اینکه ماهیت «الذین آئیناهم الکتاب» از خلال بررسی آیات مشخص شود، لازم است ویژگی‌های علمای اهل کتاب به خوبی تبیین شود. این ویژگی‌ها با مرور آیاتی که به این گروه اشاره دارد، به دست می‌آید:

الف) علم و معرفت: سیاق آیه ۱۱۴ سوره انعام در مورد علم اهل کتاب به تنزیل به حق قرآن از جانب خداست. طبق نظر مفسران، مراد از «الذین آئیناهم» در این آیه، بزرگان یهود یا علمای یهود و نصارا هستند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۴؛ نسفی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۴؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۵۳). در آیه ۱۴۶ سوره بقره و آیه ۲۰ سوره انعام، به معرفت و شناخت این گروه نسبت به قرآن یا پیامبر اشاره شده است. در آیه ۲۰ سوره انعام: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»، اگر «الذین» دوم صفت برای «الذین» اول باشد، مراد از کسانی که ایمان نمی‌آورند و دچار خسران می‌گردند، «الذین آئیناهم الکتاب» است؛ اما اگر طبق نظر گروهی از مفسران، «الذین» دوم را مبتدا بگیریم و مابعدش خبر باشد، در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: «کسانی که به خود زیان می‌زنند، ایمان نمی‌آورند» که مراد از آن می‌تواند مشرکان یا کفار یا اهل کتاب منکر باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹۵؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۴۰۰). با این نوع تفسیر، عبارت «الذین آئیناهم الکتاب» در آیه موردنظر نکوهش نشده‌اند، بلکه مراد جمیع کفار و مشرکان هستند.

ب) داشتن کتاب و حکم و نبوت: مفاد آیه ۸۹ سوره انعام این است که نه تنها به این گروه کتاب داده شده، بلکه حکم و نبوت نیز بدان‌ها تعلق گرفته است.

ج) شادی و سرور از نزول آیات قرآن: خداوند در آیه ۳۶ سوره رعد، به گروهی از اهل کتاب اشاره می‌کند که نسبت به آنچه بر پیامبر نازل شده اظهار خوشحالی می‌کنند. طبق نظر برخی از مفسران، مراد گروهی از اهل کتاب مانند عبدالله بن سلام هستند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۲۰؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۳۰؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۱۶). او از علما و بزرگان یهود بود و سپس اسلام آورد.

د) ایمان به قرآن و پیامبر: از مجموع هشت آیه‌ای که به «الذین آئیناهم الکتاب» اشاره می‌کند، سه آیه به ایمان داشتن آن‌ها و تمجید از ایشان می‌پردازد. در آیه ۱۲۱ سوره بقره آن‌ها گروهی معرفی می‌شوند که آیات را تلاوت می‌کنند و بدان ایمان می‌آورند. آیه ۴۷ سوره عنکبوت نیز به ایمان اهل کتاب به قرآن اشاره می‌کند. همچنین آیه ۵۲ سوره قصص به گروهی از مؤمنان اهل کتاب اشاره دارد که پس از تلاوت آیات قرآن به آن ایمان آوردند و در برابر کسانی که به آن‌ها خرده می‌گرفتند، صبر پیشه کردند. ستایش این قوم در کلام خداوند حاکی از تعامل تأییدی و مثبت با آن‌هاست.

راغب اصفهانی در مفردات معتقد است هرگاه «آئینا» با «کتاب» بیاید، بلیغ‌تر از موضعی است که با «أوتوا» بیاید؛ زیرا «أوتوا» برای کسانی استعمال می‌شود که پذیرش نداشته نباشند، اما «آئیناهم» برای کسی می‌آید که از جانب او قبول و پذیرش وجود داشته باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۱). ضمن اینکه «أوتوا» مجهول و «آئینا» معلوم است. با توجه به این دیدگاه راغب و نیز با توجه به استعمال این عبارت در قرآن می‌توان گفت، این عبارت همراه با نوعی فخامت و وقار آمده است؛ زیرا پذیرش کتاب از جانب «الذین آئیناهم الکتاب» (برخلاف «الذین أوتوا الکتاب») با اقبال روبه‌رو بوده و خداوند نیز خود را به عنوان اعطاکننده کتاب معرفی کرده است. همان‌طور که اشاره شد، این عبارت در همه قرآن در مورد اعطاء به انبیا به کار می‌رود (به عنوان نمونه نک: «وَ آتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا» (نساء: ۱۶۳)، «وَ آتَيْنَا عِيسَى» (بقره: ۸۷))، اما در اینجا برای گروهی به کار رفته است که مقامی از علم و معرفت دارند.

دو آیه رعد: ۳۶ و بقره: ۱۴۶ از «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ»، دو گروه را با کلمه «فریق» یا «أحزاب» استثنا می‌کند. راغب «فریق» را جماعتی می‌داند که از دیگران جدا و پراکنده شده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۲). بنابراین می‌توان گفت، با وجود علم و معرفت «الذین آتیناهم الكتاب»، گروهی از آن‌ها که از ایشان جدا شده‌اند، کتمان‌کننده حق و منکر آن هستند.

۳-۱-۲. استعمال «آتیناهم الكتاب» در سیر نزول

خطاب «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ» تنها در سور مکی دیده می‌شود (رعد: ۳۶؛ قصص: ۵۲؛ عنکبوت: ۴۷) (انعام: ۲۰، ۸۹ و ۱۱۴) و به جز دو آیه از بقره (بقره: ۱۲۱ و ۱۴۶) که در اوایل هجرت پیامبر به مدینه نازل شده، این عبارت در سرتاسر حضور پیامبر در مدینه در هیچ آیه‌ای به کار نرفته است.

با توجه به عدم استعمال این عبارت در سور مدنی (به استثنای بقره)، چه بسا این عبارت مشخصه و ممیزه اهل کتابی بوده است که در مکه در معرض آیات و سور واقع می‌شدند؛ زیرا در مکه گروهی از اهل کتاب ساکنان مکه یا زائران و تاجران بودند که به دلایلی به مکه وارد می‌شدند و پس از هجرت به یثرب جز در اوایل دوران مدنی، دیگر مخاطب آیات واقع نشدند؛ یا به واسطه اینکه در ابتدای هجرت، هنوز فضای عمومی مسلمانان همان ذهنیت اهل کتاب مکه بود و هنوز با شیطنت‌های یهودیان مدینه آشنا نشده بودند، این تعبیر همچنان همانند تعبیر مکی برای اهل کتاب به کار رفت و پس از آن با تغییر فضای تبلیغ، عبارات دیگری در خطاب به آن‌ها استعمال شد. می‌توان این نکته را هم افزود که هرچند تعامل با اهل کتاب در مکه کمتر از مدینه بود، در همین تعداد کمتر تعاملات، رویکرد مثبتی نسبت به اهل کتاب مدنی وجود داشت.

۲-۲. الذین أوتوا الكتاب

عبارت «الذین أوتوا الكتاب» یا «أوتوا نصیباً من الكتاب» ۲۱ مرتبه در قرآن به کار رفته است.

۱-۲-۲. همشین‌های «الذین أوتوا الكتاب» در قرآن

همشین‌های «الذین أوتوا الكتاب» در قرآن، کلیدواژگان «علم»، «بینه»، «کتمان» و «تفرقه» است (برای نمونه نک: بقره: ۱۰۱، ۱۴۴، ۱۴۵ و ۲۱۳؛ آل عمران: ۱۹، توبه: ۲۹، نساء: ۴۷ و ۱۳۱). طبق آیات قرآن، پس از آمدن بینه برای «الذین أوتوا الكتاب»، آنان متفرق شدند. فرقه‌ای از آن‌ها به کفر فرا خواندند، فرقه‌ای کتاب خدا را پشت سر انداختند و فرقه‌ای به حاکمیت کتاب خدا پشت کردند. گروهی از آن‌ها نیز در برابر «امیین» قرار دارند. خداوند در یکی از آیات از مؤمنان می‌خواهد «الذین أوتوا الكتاب» و امیین را به دوستی نگیرند؛ زیرا بسیاری از آن‌ها فاسقند. ویژگی آن‌ها ایمان نداشتن به خدا و روز قیامت و دین حق است. گروهی از آن‌ها حق را کتمان کردند و مسلمانان را آزار دادند. ایشان در یکی از آیات، ظاهراً در کنار مؤمنان و در برابر کافران قرار گرفته‌اند (مدثر: ۳۱). علاوه بر این، در سوره مانده نیز «طعام الذین أوتوا الكتاب» و ازدواج با زنان آن‌ها حلال شمرده شده و شاید بتوان این آیات را تنها آیاتی دانست که به ذم و نکوهش «الذین أوتوا الكتاب» پرداخته است.

۲-۲-۲. طبقه اجتماعی «الذین أوتوا الكتاب»

با بررسی ویژگی‌هایی که قرآن برای «الذین أوتوا الكتاب» ذکر کرده است، می‌توان طبقه اجتماعی آن‌ها را در میان اهل کتاب شناسایی کرد. این ویژگی‌ها را در ادامه بررسی می‌کنیم:

الف) علم و کتمان «الذین أوتوا الكتاب»: نخستین ویژگی این گروه آن است که به نبوت پیامبر ﷺ علم دارند و با وجود علم به نبوت پیامبری که از نزد خدا آمده و مصدق کتب آن‌ها بود، اظهار بی‌خبری می‌کنند: «كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۰۱). مراد از «الذین أوتوا

الكتاب» در این آیه، به دلیل وصف به «علم»، علمای یهود و افرادی از اهل کتاب هستند که علم به کتاب خود داشتند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۱۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۰). آیه ۱۸۷ سوره آل عمران، به کتمان حق توسط «الذین اوتوا الكتاب» اشاره می‌کند که مراد، علمای اهل کتاب هستند؛ زیرا طبق نظر برخی از مفسران، کتمان توسط گروه اندکی از ایشان صورت می‌گرفت، نه جمع بزرگی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۰۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۶). علاوه بر آن، کتمان توسط گروهی صورت گرفت که نسبت به مسئله‌ای علم داشتند و در صدد پنهان کردن آن بودند. «امّیون» اهل کتاب که از محتوای کتاب خود بی‌خبر بودند، چگونه می‌توانستند به کتمان حقایق آن بپردازند؟

در ماجرای تغییر قبله (بقره: ۱۴۴)، مجدداً به علم علمای یهود اشاره شده است. طبق نظر مفسران، مراد از این گروه نیز علمای یهود و نصارا یا تنها علمای یهود بودند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۲۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۰۶). این آیه دوبار به علم آن‌ها اشاره می‌کند؛ یکبار با لام تأکید: «وَإِنَّ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» (بقره: ۱۴۴) که مقصود گروهی بودند که قطعاً علم داشتند. در آیه بعد به علم پیامبر اشاره می‌کند: «مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ» (بقره: ۱۴۵). می‌توان اشتراک پیامبر و «الذین اوتوا الكتاب» در موضوع علم را به دلیل آن دانست که پیامبر سرور و بزرگ مسلمانان بود و «الذین اوتوا الكتاب» هم بزرگ قوم خود و بزرگ اهل کتاب بودند.

ب) تقابل «الذین اوتوا الكتاب» با امیین: یکی از توصیفات قرآن برای «الذین اوتوا الكتاب» آن است که آن‌ها در تقابل با چند گروه قرار دارند؛ نخست با مؤمنان: «الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ» (مدثر: ۳۱)، دوم با کفار: «الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ» (مانده: ۵۷)، سوم با امیین: «وَقُلْ لِلَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ» (آل عمران: ۲۰). تقابل با دو گروه اول به دلیل آنکه اهل کتاب در زمره کفار (مشرکان و بت پرستان) یا مسلمانان نیستند، واضح است؛ اما تقابل با امیین با این دلیل قابل توجیه است که در میان عامه مردم سلسله طبقات وجود داشت و صف امیین از «الذین اوتوا الكتاب» جدا بود. اگر مقصود از امیین، افراد درس ناخوانده باشد، در برابر آن‌ها گروه درس خوانده قرار داشتند که غالباً احبار و بزرگان اهل کتاب بودند و با صفت «الذین اوتوا الكتاب» خطاب شده‌اند.

ج) توصیه به مسلمانان در اطاعت نکردن از «الذین اوتوا الكتاب»: در آیه ۱۰۰ سوره آل عمران از مؤمنان خواسته شده است که از «الذین اوتوا الكتاب» اطاعت نکنند (آل عمران: ۱۰۰). در شأن نزول این آیه گفته‌اند، منظور از این گروه، فردی به نام شاس بن قیس از احبار قبیله بنی قینقاع است که نسبت به مسلمانان بسیار حسود بود و به آن‌ها بسیار طعنه می‌زد (ابن هشام، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۳۵۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۳؛ واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۱-۱۲۰). از آنجاکه معمولاً از بزرگ یک قوم اطاعت می‌شود و نه از مردم عادی و نیز با توجه به شأن نزول این آیه که آن را مرتبط با یکی از احبار یهود می‌داند، می‌توان گفت مراد از «الذین اوتوا الكتاب» بزرگان اهل کتاب بودند.

د) اهمیت «الذین اوتوا الكتاب»: خداوند در آیه ۳۱ سوره مدثر، به یقین «الذین اوتوا الكتاب» اشاره می‌کند. ظاهراً این گروه از اهل کتاب، پیشتر به حقانیت قرآن و دعوت پیامبر ﷺ ایمان آورده بودند. این نکته از واژه «لیستیقن» برداشت می‌شود؛ زیرا یقین بالاتر از ایمان است؛ بدان معنا که آن‌ها ایمان داشتند، اما گویی هنوز نقطه‌هایی از تردید در دل ایشان وجود داشت. واژه «لا یرتاب» این نکته را تأیید می‌کند. به همین منظور خداوند برای ارتقای ایمان ایشان به عالی‌ترین مرتبه، یعنی یقین، به نکته‌ای اشاره می‌کند که چه بسا به جز اهل کتاب کسی بدان علم نداشته است. آن نکته اولاً اشاره به ملائکه است که اهل کتاب به خوبی آن را می‌شناختند و با واژه «ملاک» به معنای ملائکه در کتاب آسمانی خود آشنایی داشتند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۹۳)؛ دوم اینکه می‌دانستند ملائکه، خازنان جهنم هستند و

این نکته‌ای است که تلمود هم بدان اشاره کرده است (کهن، ۱۳۸۲، ص ۷۳)؛ سوم برشمردن تعداد خازنان جهنم است که در واقع اشاره به جزئی‌ترین حقایقی است که شاید در آن عصر به جز «الذین أوتوا الكتاب» کسی از آن خبر نداشت. لذا بیان این مسئله در این آیه نه تنها کوچک‌ترین شک آن‌ها را در مورد حقانیت قرآن و پیامبر ﷺ می‌زدود، بلکه موجب یقین آن‌ها می‌شد.

نکته شایان ذکر آن است که ایمان و یقین این گروه برای قرآن اهمیت داشت. علت این مسئله شاید منزلت اجتماعی این گروه بود و بر این مطلب دلالت می‌کرد که مراد از آن‌ها احبار و بزرگان اهل کتاب بودند که صاحبان علم به شمار می‌آمدند و از سویی از جزئیات امور اعتقادی مانند تعداد خازنان جهنم آگاهی داشتند. بدین ترتیب یقین ایشان می‌توانست باعث تقویت ایمان مؤمنان و متزلزل شدن جایگاه مشرکان شود.

ه) میثاق گرفتن از «الذین أوتوا الكتاب»: آیه ۱۸۷ سوره آل عمران صراحتاً به اخذ میثاق از «الذین أوتوا الكتاب» اشاره دارد و اینکه باید حقایق کتاب خدا را بیان کنند و کتمان نکنند. از آنجاکه اخذ میثاق قاعداً از علما و رؤسا صورت می‌گیرد، برخی از مفسران نیز این عهد و پیمان را از رؤسای یهود می‌دانند (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۷۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۵۱).

و) مصدق لما معکم (معهم): در آیه ۱۰۱ سوره بقره و ۴۷ سوره نساء، قرآن تصدیق‌کننده چیزی معرفی شده که همراه آن‌ها بود. آنچه تصدیق شده، کتب آسمانی اهل کتاب بود که در تفاسیر مختلف، تورات یا تورات و انجیل معرفی شده است (برای نمونه نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۹؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۱۱۱). واژه «معهم» یا «معکم» یعنی آنچه در معیت آن بودند. شاید بتوان مراد از این گروه را طبقه‌ای از اهل کتاب دانست که همواره در معیت کتاب آسمانی خویش بودند؛ یعنی همواره قسمت‌هایی از آن را همراه داشتند، یا کتاب به راحتی در دسترس آنان بود. این ویژگی می‌توانست منحصر به علمای آن‌ها باشد؛ زیرا عامه اهل کتاب به کتاب خود دسترسی نداشتند و در زمره امّیین بودند.

و) بغی و تفرقه «الذین أوتوا الكتاب»: یکی از ویژگی‌های «الذین أوتوا الكتاب» آن است که بعد از آمدن بینات یا علم، از روی بغی در آن اختلاف کردند (بقره: ۲۱۳؛ آل عمران: ۱۹) و متفرق شدند (بینه: ۴). با توجه به قرائنی همچون علم و بینات در این آیات، می‌توان گفت مراد از «الذین أوتوا الكتاب» طبقه‌ای از اهل کتاب هستند که از محتوای کتب آسمانی خود با خبر بودند و بدان علم داشتند. برخی از مفسران مراد از این گروه از اهل کتاب را علمای آن‌ها می‌دانند؛ زیرا به وجود این نشانه‌ها در کتابشان علم داشتند. برخی نیز آن‌ها را مؤمنان اهل کتاب می‌دانند (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۵۱۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۲۶۱).

ز) تبعیت «الذین أوتوا الكتاب» از قرآن: واکنش «الذین أوتوا الكتاب» در برابر کتاب الله، بی توجهی و پشت سر انداختن (بقره: ۱۰۱) و تولی و اعراض از (آل عمران: ۲۳) است. همچنین آن‌ها در ماجرای تغییر قبله از دستورات قرآن تبعیت نکردند (بقره: ۱۴۵). احبار و علمای اهل کتاب رهبر و الگوی دیگر همکیشان خود بودند و چنانچه از قبله مسلمانان تبعیت نکنند، عموم اهل کتاب نیز از آن‌ها تبعیت نمی‌کنند. پس مراد از «الذین أوتوا الكتاب» در این آیه بنابر دیدگاه مفسران، احبار و بزرگان اهل کتاب هستند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۰۷).

ح) دعوت «الذین أوتوا الكتاب» به اسلام و ایمان و تقوا: تنها آیه‌ای که در آن «الذین أوتوا الكتاب» مورد خطاب قرار گرفته‌اند، آیه ۴۷ سوره نساء است. در این آیه، خداوند «الذین أوتوا الكتاب» را به ایمان به کتاب و پیامبری فرامی‌خواند که تصدیق‌کننده کتاب آن‌هاست. برخی مفسران مراد از «الذین أوتوا الكتاب» را همه اهل کتاب از یهود و نصارا (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۶۸؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۶۳)، اما گروهی دیگر مراد از آن را احبار یهود می‌دانند (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۴۱؛ قرطبی،

۱۳۶۴، ۵، ص ۲۴۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۹۵). آیه ۲۰ سورة آل عمران نیز به دعوت «الذین اوتوا الكتاب» به اسلام اشاره می‌کند که می‌تواند به اسلام خواندن علمای آن‌ها مدنظر باشد؛ زیرا هدایت بزرگان یک دین منجر به هدایت مردمان عادی نیز می‌شود. در آیه ۱۳۱ سورة نساء نیز خداوند «الذین اوتوا الكتاب» را به تقوای الهی توصیه می‌کند. در همه این آیات؛ از «الذین اوتوا الكتاب» دعوت شده است اسلام و ایمان و تقوا داشته باشند تا تابعان آن‌ها نیز در این راه گام بردارند.

ط) پرداخت جزیه: آیه ۲۹ سورة توبه با لحن تندى به مسلمانان دستور می‌دهد با افرادی از «الذین اوتوا الكتاب» که به خدا و روز قیامت ایمان نیاورده‌اند و آنچه را خدا و رسولش تحریم کرده‌اند، حرام نمی‌شمارند، بجنگند؛ مگر اینکه جزیه دهند. برخی از مفسران مراد از «الذین اوتوا الكتاب» را در این آیه کسانی می‌دانند که احکام تورات و انجیل را تحریف کرده و از جانب خود احکام جدیدی آورده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۲۵). طبرسی هم مراد از حرمت را کتمان صفات پیامبر می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۴). کتمان نیز تنها می‌تواند از طرف عالمانی صورت بگیرد که از حقیقت آگاه هستند.

ی) فسق «الذین اوتوا الكتاب»: خداوند در آیه ۱۶ سورة حدید مؤمنان را نهی می‌کند تا مانند اهل کتابی نباشند که چون زمانی طولانی بر آن‌ها گذشت، دل‌هایشان سخت شد. در معنای فسق اهل کتاب، مفسران به تحریف «الذین اوتوا الكتاب» و تغییر احکام دین و فساد آن‌ها اشاره کرده‌اند (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۴۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۳۵۴).

ک) «اوتوا نصیباً من الكتاب»: استعمال این اصطلاح نسبت به اصطلاح «الذین اوتوا الكتاب» شدیدتر و همراه با لحن تندتری است؛ زیرا گویی با نوعی بی‌اعتنایی در صدد معرفی کسانی است که تنها بهرلاً اندکی از علم به حقیقت کتاب به آن‌ها داده شده است. آیه ۲۳ سورة آل عمران به حکمیت کتاب خدا در میان اهل کتاب اشاره می‌کند که آن‌ها از آن روی برگرداندند. آیه ۵۳ سورة نساء به ایمان آن‌ها به طاغوت اشاره می‌کند. آیه ۴۴ سورة نساء از آن‌ها به عنوان گمراهانی یاد می‌کند که نه تنها گمراهی را می‌خرند، بلکه گمراه می‌کنند. آیه ۳۷ سورة اعراف نیز آن‌ها را گروهی معرفی می‌کند که برخدا دروغ می‌بندند و آیاتش را تکذیب می‌کنند.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان خصوصیات «الذین اوتوا الكتاب» را به این صورت خلاصه کرد. در بیشتر آیات، مراد از «الذین اوتوا الكتاب» علما و بزرگان اهل کتاب بودند. مهم‌ترین دلیل این برداشت آن است که خداوند از آن‌ها میثاق گرفت تا حقایق را بیان کنند، اما آن‌ها به این وعده وفا نکردند. دلیل دیگر، همنشینی این عنوان با دو کلیدواژه «علم و کتمان» است. از آنجاکه تنها عده معدودی (علمای اهل کتاب) به حقایق تورات و انجیل علم داشتند و می‌توانستند آن را کتمان کنند، می‌توان گفت منظور از این گروه، همان بزرگان اهل کتاب است. بارزترین خصیصه ایشان آن بود که به نشانه‌های پیامبر و کتابش علم و آگاهی داشتند، ولی آن را کتمان و از هم‌کیشان خود پنهان کردند. همچنین در میانشان اختلاف و تفرقه مشاهده می‌شود و علاوه بر آزار و تمسخر مسلمانان، سعی در برگرداندن آن‌ها از دینشان دارند. تفاوت «اهل الكتاب» و «الذین اوتوا الكتاب» این است که خداوند در چند آیه، گروه دوم را به اسلام و ایمان و تقوا فرامی‌خواند، درحالی‌که در مورد اهل کتاب چنین آیاتی وجود ندارد؛ شاید به این دلیل که تا زمانی که «اوتوا الكتاب»، یعنی بزرگان اهل کتاب ایمان نیاورند، عموم پیروان آن‌ها نیز ایمان نمی‌آورند.

با توجه به کاربردهای دیگر این تعبیر می‌توان در مجموع چنین بیان داشت که «الذین اوتوا الكتاب» عمدتاً در آیات کاربرد منفی دارد و برخلاف «اهل الكتاب» که شامل عوام و خواص می‌شد، تنها شامل خواص است که معمولاً همه یا برخی از ایشان در لسان آیات مذموم هستند. واکنش آیات قرآن نسبت به «الذین اوتوا الكتاب»، به استثنای آیاتی در سورة مائده که به حلیت طعام و ازدواج با محصنات آن‌ها اشاره دارد و آیه ۳۱ مدثر که به یقین آن‌ها می‌پردازد و مبین نظر مثبت قرآن نسبت به آن‌هاست، عمدتاً رویکردی منفی ارزیابی می‌شود.

۲-۲-۳. استعمال «الذین أوتوا الكتاب» در سیر نزول

در سور مکی عنوان «الذین أوتوا الكتاب» تنها در سوره مدثر به کار رفته و دیگر استعمالات آن مربوط به سور مدنی است. مراد از «الذین أوتوا الكتاب» در این سوره، اهل کتاب غیر مکی هستند که به دلایلی از جمله ایام حج به مکه وارد و در معرض آیات قرآن قرار گرفتند (برای مطالعه بیشتر نک: [آقادوستی و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۷۳-۷۴](#)). می‌توان چنین فرض کرد که هرگاه خداوند می‌خواهد با اهل کتاب غیر مکی سخن بگوید، آن‌ها را با این عنوان خطاب می‌کند. بنابراین مراد از این گروه جماعتی غیر مکی هستند. مفسران نیز برای حضور «أوتوا الكتاب» در سوره مکی مدثر سه توجیه می‌آورند: نخست، اهل کتابی که برای تجارت به مکه آمده بودند؛ دوم، اهل کتاب ساکن مدینه که مشرکان با آن‌ها در رفت‌وآمد و تعامل بودند؛ سوم اهل کتابی که سال‌ها بعد از نزول این آیات، از انصار مدینه در مورد تعداد فرشتگان دوزخ سؤال کردند ([ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۲۹۳-۲۹۴](#)).

۲-۳. اهل کتاب

فراوانی کاربرد این عبارت، در مقایسه با دو عبارت پیشین بیشتر است.

۱-۲-۳. همشینی‌های «اهل کتاب» در قرآن

«اهل» در قرآن در کنار کلمات متعددی به کار رفته است که آن را در یکی از این پنج دسته معنایی قرار می‌دهد:

۱. جماعت بزرگ، مانند «اهل یثرب» (احزاب: ۱۳)، «اهل القری» (اعراف: ۹۶)، «اهل مدین» (طه: ۴۰)، «اهل النار» (ص: ۶۴)؛
۲. جماعت کوچک، مانند «اهل البیت» (احزاب: ۳۳)؛
۳. کسانی که نسبت به چیزی علم دارند، مانند: «اهل الذکر» (نحل: ۴۳)، «اهل کتاب» (بینه: ۶)، «اهل الإنجیل» (مانده: ۴۷)؛
۴. کسی که شایستگی چیزی را داشته باشد، مانند: «اهل التقوی و اهل المغفرة» (مدثر: ۵۶)؛
۵. در اضافه به ضمیر، به معنای خانواده و صاحب و سرنشین (هود: ۴۰؛ طه: ۱۳۲؛ کهف: ۷۱؛ نساء: ۵۸).

۲-۲-۳. طبقه اجتماعی «اهل کتاب»

ترکیب «اهل کتاب» بیش از سی بار در قرآن به کار رفته و هر آیه گاه به تمجید و گاه به تبیح آن‌ها اشاره کرده است. ویژگی‌های این گروه را می‌توان از اشارات آیات و قرائن موجود در هر سوره استنباط کرد. در زیر با توجه به سیاق آیات و دیدگاه مفسران به این ویژگی‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) طبقات مختلف «اهل کتاب»: طبق برخی آیات، «اهل کتاب» شامل دو گروه مؤمن و کافر یا فاسقند و تأکید بر کثرت فسق آن‌ها در آیات ملاحظه می‌شود (آل عمران: ۱۱۰؛ مانده: ۵۹). طبق نظر فخر رازی، این گروه در طلب ریاست امور دنیا هر کاری انجام می‌دهند؛ لذا فاسقند، نه عادل ([فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۹۰](#)). در دسته‌بندی دیگر، آن‌ها به دو گروه امانت‌دار و خائن تقسیم می‌شوند که در حفظ امانت متفاوت عمل می‌کنند (آل عمران: ۷۵). مؤمنان «اهل کتاب» به تلاوت آیات الهی در دل شب می‌پردازند (آل عمران: ۱۱۳)، به خدا و آنچه بر مسلمانان نازل شده ایمان دارند و در برابر خداوند خاشعند و آیات الهی را به بهای کم نمی‌فروشند (آل عمران: ۱۹۹). مفسران در برابر این آیات به دو شیوه عمل کرده‌اند؛ برخی مصداق آن‌ها را افرادی همچون عبدالله بن سلام می‌دانند ([ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۹۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۲۲؛ واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۴](#)) و برخی مراد آیه را عام و شامل همه مؤمنان اهل کتاب می‌شمارند ([قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳۲۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۹۱۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۴۹](#)). در برخی از آیات نیز اهل کتاب به کفر توصیف و به خاطر آن توبیخ می‌شوند: (آل عمران: ۷۰ و ۹۸). برخی از مفسران مراد از اهل کتاب

را در این آیه علما و بزرگان و برخی نیز کل یهود می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۰۷). کافران اهل کتاب، برای مؤمنان خیر نمی‌خواهند و در کنار مشرکان قرار گرفته‌اند (بقره: ۱۰۵). آیات ۱ و ۶ سوره بینه تصریح می‌کند که کافران اهل کتاب پس از آمدن بینه و نشانه روشن به اختلاف پرداختند و جایگاه ابدی آن‌ها آتش جهنم است. مراد از اهل کتاب در این آیه کسانی هستند که با وجود علم به صفات پیامبر و صحت رسالتش او را انکار کردند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۴۳۰). فخر رازی استعمال اهل کتاب در این آیه را دال بر عالم بودن آن‌ها عنوان می‌کند که به خاطر داشتن علم، قبح کفرشان بیشتر می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۲۳۷). همچنین آیه ۲ و ۱۱ سوره حشر نیز به کافران اهل کتاب اشاره می‌کند. در دیگر آیات، آن‌ها نسبت به مسلمانان حسادت می‌ورزند (بقره: ۱۰۹؛ آل عمران: ۶۹). از نظر برخی مفسران، این گروه احبار (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۶) یا گروهی از متعصبان یهود مانند حیی بن اخطب و اطرافیان‌ش هستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۷).

ب) علم، تکذیب و کتمان «اهل الكتاب»: یکی از ویژگی‌های «اهل الكتاب» آن است که آنچه در کتاب آمده است، پنهان می‌کردند (مانده: ۱۵). این ویژگی نمی‌تواند با عامه اهل کتاب مرتبط باشد؛ زیرا تنها گروه و طبقه خاصی از آن‌ها به «کتاب مقدس» خود دسترسی داشتند و می‌توانستند محتوای آن را بخوانند و سپس پنهانش کنند. در این آیه بنا بر نظر مفسران، آنچه «اهل الكتاب» سعی در مخفی کردن آن داشتند، حکم زنا و رجم بود (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۶۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۱۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۷۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱۱۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۷۰). از آنجا که اغلب، علما به کتمان احکام می‌پردازند، می‌تواند در این آیه مراد از اهل کتاب علمای آن‌ها باشد. آیه دیگری نیز اشاره می‌کند که گروهی از «اهل الكتاب» با وجود علم بودن، تکذیب می‌کنند (آل عمران: ۷۵). در آیه دیگر، این گروه به دلیل التباس حق و باطل و کتمان حق آن‌ها با وجود علم توبیخ می‌شوند (آل عمران: ۷۱). برخی از مفسران مراد از اهل کتاب را در دو آیه ۷۰ و ۷۱ سوره آل عمران علمای یهود و نصارا می‌دانند؛ زیرا اولاً حرفه این گروه کفر به محمد بود و با وجود علم به حقانیت او در ایجاد شبهه و کتمان دلایل و بینات تلاش می‌کردند؛ ثانیاً کتمان تنها می‌توانست از جانب گروه کمی شکل بگیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۷۲؛ مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۳۰). این کتمان می‌توانست در تصدیق نکردن نبوت پیامبر یا کتمان احکام تورات باشد که احبار اهل کتاب با وجود آگاهی از آن تحریفش کردند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۲۶). از سوی دیگر و به قرینه لفظ «یعلمون» می‌توان ادعا کرد که منظور از این گروه از اهل کتاب، علما و احبار آن‌ها بودند که به نبوت پیامبر علم داشتند، اما آن‌ها را کتمان کردند. دو قرینه «علم» و «کتمان» هر دو به عمل بزرگان اهل کتاب اشاره دارد، نه مردم عادی آن‌ها.

ج) گمراه کردن مسلمانان: خدعه و نیرنگ اهل کتاب یکی دیگر از ویژگی‌های آن‌هاست که در مواجهه با مسلمانان و برای مایوس کردن آن‌ها از دینشان به کار می‌بردند و از هم‌کیشان خود می‌خواستند به دین مسلمانان درآیند و سپس به سرعت از آن روی برگردانند تا باعث ضعف و تشکیک در مسلمانان شوند (آل عمران: ۷۲ و ۷۳). مفسران مراد از اهل کتاب در این آیه را علمای یهود از جمله کعب بن اشرف می‌دانند که خود را صاحب علم و حکمت می‌دانست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۷۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۵۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۹۲). برخی نیز علاوه بر این احتمال، رؤسای یهود و نصارا را به عنوان احتمال دیگر مطرح کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۵۸) و گروهی دیگر مراد از آیه ۷۳ سوره آل عمران را سخن رؤسای قوم به زیردستان می‌دانند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۱۲). در آیه ۶۹ همین سوره نیز آمده است که: طایفه‌ای از آن‌ها دوست دارند شما را مثل خودشان گمراه کنند. این طایفه می‌تواند احبار اهل کتاب باشند که هدفشان گمراهی مسلمانان بود. همچنین آیه ۱۰۹ به آرزوی بسیاری از آن‌ها در

کافر شدن مسلمانان اشاره می‌کند. آیه ۹۹ به «صدّ سبیل» این گروه و تلاش برای انحراف مسلمانان اشاره دارد. در این آیه خداوند علمای عارف اهل کتاب را که نزد قوم خود عادل و موثق به شمار می‌رفتند، خطاب قرار می‌دهد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۳۲؛ مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۸۱). مراد از اهل کتاب، یهود یا گروهی از یهود هستند. با توجه به عبارت «وأنتم شهداء» می‌توان گفت چه بسا منظور احبار یهود باشند که در بین مردم خود قابل اعتماد بودند و مردم در امور مهم بر شهادت آن‌ها تکیه می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۶۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۰۸).

د) جدال بر سر ابراهیم: ویژگی بعدی اهل کتاب احتجاج آن‌ها به ابراهیم است که او را یهودی یا نصرانی می‌دانستند (آل عمران: ۶۵). شیخ طوسی مراد از اهل کتاب در این آیه را احبار و علمای یهود و نصارا می‌داند (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۱).
ه) درخواست‌های غیر معقول: یکی دیگر از خصایص «أهل الكتاب» آن است که از پیامبر اکرم (ص) درخواست نزول کتابی از آسمان داشتند (نساء: ۱۵۳). این‌ها همان‌هایی هستند که پیش از این نیز از موسی تقاضای رؤیت خداوند را داشتند.

و) غلو: أهل الكتاب به خاطر غلو و سخنان افراطی در مورد عیسی (ع) در آیات قرآن توییح شده‌اند (نساء: ۱۷۱). این گروه در آیه دیگری نیز به دلیل غلو در مورد انبیا و احبار و راهبان خود که آن‌ها را تا مقام ربوبیت بالا می‌بردند و نیز به دلیل گمراه شدن توسط قومی دیگر سرزنش می‌شوند (مائده: ۷۷). در آیه اخیر می‌تواند مقصود از اهل کتاب، عامه مردم باشند که توسط گروه دیگری گمراه شدند. در واقع، پیشوایان اهل کتاب عامل گمراهی بسیاری از قوم خود شدند؛ لذا این آیه از عموم اهل کتاب می‌خواهد موافق و تابع امیال باطل این پیشوایان نشوند؛ زیرا آن‌ها بسیاری از پیروانشان را با بدعت‌های خود گمراه می‌کنند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۷۵).

ز) برپایی تورات و انجیل: اقامه تورات و انجیل، در دو آیه از اهل کتاب مطالبه شده است (مائده: ۶۶ و ۶۸). اگر «اقامه» به معنای تصدیق باشد و اینکه احکام را نصب العین خود قرار دهند (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۸۵)، این خطاب می‌تواند عام باشد و اگر به معنای تحریف نکردن و تغییر ندادن باشد (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۸۵)، خاص و متوجه احبار است.

ح) دستور به جدال احسن با «أهل الكتاب»: آیات ۴۶ بعد سورة عنکبوت به اهل کتاب اشاره دارد و به مسلمانانی که قصد هجرت به یثرب دارند، توصیه‌هایی می‌کند و نحوه رفتار با ساکنان شهری را که به تازگی به آن وارد می‌شوند، بدان‌ها می‌آموزد. خداوند در قالب این آیات به مسلمانان یادآور می‌شود که با اهل کتاب مجادله نکنند و در برابر سخنانی که به آن علم ندارند، تنها بگویند: ما به آنچه بر شما و بر ما نازل شده است، ایمان داریم. مسلمانان باید بدانند گروه‌هایی از این یهودیان به قرآن و پیامبر اکرم ﷺ ایمان دارند، اما در برابر، گروه معاند و مخالف نیز در میان آن‌ها وجود دارد؛ ولی شیوه برخورد همان است که خداوند امر کرده است. بخاری در مورد آیه «وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْنَا» (عنکبوت: ۴۶) از ابوهریره نقل کرده است که اهل کتاب تورات را به عبرانی می‌خواندند و برای مسلمانان به عربی تفسیر می‌کردند. پیامبر ﷺ فرمود: اهل کتاب را نه تصدیق کنید و نه تکذیب، بلکه تنها بگویید به آنچه بر شما و ما نازل شده است، ایمان آوردیم (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳، ص ۳۵۱). برخی از مفسران مراد از اهل کتاب در این آیه را مؤمنان آن‌ها، مانند عبدالله بن سلام، می‌دانند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۵). برخی نیز یهود و نصارا (یا فقط یهود) یا حتی مجوس و صابنان را مصداق اهل کتاب در این آیه می‌دانند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۵۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۳۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۸۱).

در این قسمت، به ویژگی‌های اهل کتاب اشاره کردیم که به طور مختصر عبارت است از اینکه: در میان اهل کتاب گروهی مؤمن و گروهی فاسقند که به شهادت آیات قرآن، آن‌ها اکثریت فاسقان هستند (بقره: ۱۰۹). خداوند در تعدادی از آیات قرآن، از اهل کتاب با عنوان

«کافران اهل کتاب» نام می‌برد. آن‌ها نسبت به مسلمانان حسادت ورزیدند و همواره در تلاش بودند آن‌ها را گمراه کنند تا بتوانند ایشان را از دین خود منصرف نمایند. مهم‌ترین خصلت آن‌ها این بود که حقیقت موجود در کتاب‌هایشان در مورد قرآن و پیامبر اکرم ﷺ را کتمان کردند و سعی در آمیختن حق و باطل به هم داشتند. این گروه هم خود گمراه بودند و هم از گمراهان تبعیت می‌کردند. غلو (درباره نصارا) و بهانه‌تراشی (در مورد یهود) از بارزترین ویژگی‌های اهل کتاب است که در خلال آیات بدان‌ها اشاره شده است. در این میان از گروهی از اهل کتاب نیز تقدیر شده که معمولاً با «من» بعضیه همراه است و دال بر اندک بودن تعداد آن‌ها می‌کند (آل عمران: ۷۵، ۱۱۳، ۱۹۹).

نکته شایان ذکر آن است که می‌توان اهل کتاب را در دو گروه کلی جای داد: یکی عموم اهل کتاب که شامل مردم عادی هستند و راهی جز تبعیت از احبار و علمای خود ندارند و کورکورانه با پرستش آن‌ها، از ایشان اطاعت می‌کنند؛ گروه دوم خواص اهل کتاب که سه گروه علما، رؤسا و اشراف را در برمی‌گیرد. این گروه گاه برای منافع شخصی خود دست به کارشکنی علیه مسلمانان می‌زنند، گاه به منظور تقبیح چهره اسلام و بازداشتن مسلمانان از دین خود، سعی در ایجاد تفرقه یا تردید در میان آن‌ها می‌کنند و گاه با کتمان حق و نقض میثاقی که خدا از آن‌ها گرفته است، می‌کوشند حقیقت را از مردم پنهان دارند تا شاهد پیروزی اسلام نباشند. آنچه تعیین می‌کند مراد از اهل کتاب کدام گروه از این دو باشد، سیاق آیه و قرائن درون‌متنی است. لذا آیاتی که اهل کتاب با قرینه علم و کتمان حق همراه است، به علمای اهل کتاب اشاره دارد که حقیقت را از دیگران مکتوم می‌دارند و آیاتی که به تبعیت از گمراهان و اتخاذ احبار به عنوان آلهه و ارباب اشاره دارد، عامه مردم را در نظر دارد. می‌توان تقسیم‌بندی دیگری نیز از اهل کتاب داشت و آن اینکه گروه بزرگی از آن‌ها اهل فسق و کارشکنی هستند که در بسیاری از آیات مخاطب قرار گرفته‌اند و همان گروه علما و احبار هستند؛ گروه دوم که دسته کوچکتری از آن‌ها را تشکیل می‌دهند، اهل ایمان و تقویند و دعوت اسلام را لبیک گفته و به سوی آن روی آورده‌اند.

۳-۲-۳. استعمال «اهل الکتاب» در سیر نزول

«اهل الکتاب» تنها یک مرتبه در سوره مکی عنکبوت استعمال شده و دیگر استعمالات آن مرتبط به دوران مدنی است. سوره عنکبوت به شهادت فهرست‌های نزول و سیاق آیات، در ماه‌های پایانی حضور پیامبر ﷺ در مکه نازل شد. کلیدواژگان جهاد و نفاق که برای نخستین بار در این سوره مطرح شده و نیز اشاره به وسیع بودن زمین به منظور هجرت، همگی حاکی از فضایی است که گروهی قصد هجرت دارند و گروهی به دلیل ترس و تردید، ظاهراً در کنار مسلمانان هستند، ولی درحقیقت نسبت به هدف آن‌ها و باری خداوند تردید دارند و آزار مشرکان آن‌ها را در ورطه شک و دودلی انداخته است. خداوند این عده را «منافق» خوانده و توبیخ کرده است. اشاره به جهاد در آیات ابتدایی و پایانی این سوره می‌تواند به معنای صدور اذن الهی در رویارویی با مشرکانی باشد که قصد ممانعت از خروج مسلمانان را داشتند. بنابراین، اجتماع مفاهیم جهاد و نفاق و هجرت، متناسب با شرایط آخرین سال حضور پیامبر ﷺ در مکه است و استعمال این مفاهیم نمی‌تواند آیات حاوی آن‌ها را از سیاق سوره جدا کند و موجب شود آن‌ها را مدنی تلقی کنیم (برای مطالعه بیشتر در مورد فضای این سوره و تاریخ‌گذاری آن، نک: [آقادوستی و دیگران، ۱۴۰۳، صص ۳۵۵-۳۵۱](#)).

هرچند در سوره مکی عنکبوت عبارت «اهل الکتاب» به کار رفته است، نمی‌توان آن را دلیلی بر مخاطب بودن این گروه در آن دانست. آنچه بیش از هر چیز محتمل به نظر می‌رسد آن است که خداوند به مسلمانانی که قصد هجرت به مدینه دارند، اوامری در مورد نحوه تعامل با یهود مدینه ارائه کرده است ([آقادوستی و دیگران، ۱۴۰۳، صص ۳۵۵-۳۵۱](#)). ابن‌عاشور نیز مدعی است آیاتی که به مجادله با اهل کتاب اشاره دارد، مقدمه‌ای برای حوادثی است که پس از هجرت رخ می‌دهد؛ زیرا مجادله با اهل کتاب، در مکه برای پیامبر ﷺ و مؤمنان پیش نیامده بود ([ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۱۸۱](#)). می‌توان هم‌رأی با ابن‌عاشور، آیات مرتبط با این گروه را توصیه‌هایی

در مورد اهل کتاب غیر مکی دانست. بنابراین و با توجه به کاربرد یگانه این عبارت در سور مکی می‌توان گفت، با توجه به اینکه اهل کتاب مدینه با این عنوان خوانده می‌شدند، در این سوره نیز خداوند برای نهی مسلمانان از جدال با اهل کتاب، آن‌ها را با همان عنوان معرفی می‌کند؛ گویی این عنوان شناسه اهل کتاب مدنی یا اهل کتابی است که در مدینه حاضر بودند.

۳. تحلیل اختلاف معنایی «اهل کتاب»، «الذین أوتوا الكتاب» و «الذین آتیناهم الكتاب»

تا حدّ بررسی نگارنده، مفسران عمدتاً به تفاوت معنایی این سه عبارت اشاره نکرده و هر سه عبارت را معمولاً به معنای اهل کتاب آورده‌اند. ایشان برای این سه تعبیر تنها مصادیقی از جمله یهود، نصاری، علما و احبار اهل کتاب یا امّیین اهل کتاب آورده‌اند، اما اختلاف آن‌ها بررسی نشده است.

با توجه به تحلیل آیات حاوی این عبارات، مراد از این سه گروه در چند حوزه قابل بررسی است: حوزه استعمالی این سه واژه، مصداق اهل کتاب و طبقه اجتماعی اهل کتاب. همان‌طور که پیشتر گذشت، مصادیق این عبارات با توجه به اختلاف دیدگاه مفسران قابل مرزبندی دقیقی نیست و نمی‌توان مراد از هر عبارت را فقط یهودیان یا نصارا دانست؛ بلکه در بسیاری از آیات این مصادیق با یکدیگر خلط شده است. با کمک تحلیل گفتمان و فضای هر سوره و تحلیل معنایی آیات، دو حوزه دیگر می‌تواند نتایج قابل توجهی به همراه داشته باشد.

۱-۳. بررسی حوزه استعمالی این سه عبارت با تکیه بر سیر و فضای نزول

در یک تحلیل آماری از کاربرد این سه عبارت در قرآن می‌توان گفت: «الذین آتیناهم الكتاب» در ۷۳ درصد موارد در سوره‌های مکی استفاده شده است و در این موارد، به شهادت آن‌ها در تأیید حقانیت اسلام استناد می‌شود. «اهل کتاب» و «الذین أوتوا الكتاب» در ۹۵ درصد موارد در سوره‌های مدنی به کار رفته است و می‌تواند منعکس‌کننده تغییر در روابط بین مسلمانان و پیروان ادیان دیگر پس از هجرت باشد.

قرآن هر جا قصد دارد از مخاطب اهل کتاب خود برای استشهاد بر حقانیت قرآن و پیامبر ﷺ استفاده کند، از تعبیر «آتینا الكتاب» استفاده می‌کند. این عبارت معلوم است و گویی نوعی احترام برای طرف مقابل قائل شده است؛ همچنین خداوند خود را اعطاکننده کتاب معرفی و به مخاطب گوشزد می‌کند که: «ما پیشتر هم به این گروه کتاب دادیم» و بر این «ما» تأکید دارد. کاربرد این عبارت در آیات مکی بدان خاطر است که پیامبر ﷺ در مکه نیاز به شاهدانی دارد که بر حقانیتش شهادت دهند؛ چون اسلام در ابتدای راه است و بهترین شاهدان اهل کتاب هستند که در کتبتشان به این مسئله بشارت داده و از آنجاکه مرجع جامعه عرب هستند، مشرکان هم به آن‌ها اعتماد دارند (مهروش، ۱۳۹۹، [مدخل بنی اسرائیل](#)). پس اولاً باید روابط با اهل کتاب مثبت باشد و به این سبب از عبارت «آتینا الكتاب» استفاده می‌کند که نوعی تجلیل مخاطب در آن نهفته است؛ ثانیاً غالب این آیات رویکرد مثبت و ستایش‌گونه نسبت به اهل کتاب دارد. در سوره بقره هم چون پیامبر ﷺ به تازگی وارد مکه شده و هنوز اهل کتاب بر علیه او اقدام جدی نکرده‌اند، همچنین آن حضرت طالب دعوت یهودیان یثرب و جذب آن‌هاست، باز هم این عبارت فخیم می‌آید. اما بعد از آن، کم‌کم و به تناسب اقدامات و واکنش‌های یهود و دیگر اهل کتاب، عبارات و لحن آیات تغییر می‌کند. «آتینا الكتاب» جای خود را به «أوتوا الكتاب» می‌دهد تا بار مثبت و تجلیلی را از این عبارت بگیرد؛ زیرا در «أوتوا الكتاب» نوعی بی‌توجهی و بی‌اعتنایی به مخاطب دیده می‌شود (نک: «آتینا» و کاربردهای آن در قرآن در همین مقاله). «اهل کتاب» نیز در این دوران رواج می‌یابد؛ چون در میان این «أوتوا الكتاب» گروهی بودند که با وجود کم بودن

تعدادشان، خداوند از آن‌ها تجلیل می‌کند. خداوند این کم بودن را بارها با کلمه «منهم» نشان می‌دهد و بر کثرت فاسقان آن‌ها تأکید می‌نماید.

عبارت «اهل الكتاب» و «الذين اوتوا الكتاب» تقریباً در سراسر این دوره ملاحظه می‌شود. این مسئله به معنای حضور مستمر و همیشگی اهل کتاب در مدینه و تعامل آن‌ها با مسلمانان در قالب جنگ یا صلح یا اعزام هیئت‌های مختلف از مناطق دیگر به مدینه است. اما در حدود سال‌های ۶ و ۷ هجری، حضور اهل کتاب در آیات و سوره‌ها ملاحظه نمی‌شود و در سوره‌هایی مانند نور و منافقون و فتح که در این فاصله زمانی نازل شده، نامی از اهل کتاب به میان نیامده است. چه‌بسا علت آن به حوادثی برگردد که اهل کتاب در آن نقشی نداشتند؛ مانند غزوة بنی المصطلق و حوادث پس از آن، مثل ماجرای افک و نزول سوره نور، یا صلح حدیبیه. بنابراین فضای نزول هر سوره ارتباط مستقیمی در خطاب اهل کتاب با هریک از عبارات «اهل الكتاب»، «الذين اوتوا الكتاب» و «الذين آتيناهم الكتاب» دارد.

۲-۳. بررسی جایگاه اجتماعی اهل کتاب با تکیه بر مؤلفه‌های معنایی

همنشین‌های «الذين آتيناهم الكتاب» چند کلیدواژه مهم «علم، معرفت، ایمان و تلاوت» است. خداوند به مخاطبان خود مرتباً یادآوری می‌کند که کتاب یا پیامبری که شما تکذیبش می‌کنید و به آن ایمان نمی‌آورید، برای «الذين آتيناهم الكتاب» شناخته شده است. این گروه به آن ایمان دارند، حقانیت را می‌دانند، آن را می‌شناسند و آیاتش را تلاوت می‌کنند. این گروه همان کسانی هستند که به آن‌ها حکم و کتاب و نبوت هم داده شد. وقتی این چنین به علم و معرفت و ایمان اهل کتاب نسبت به حقانیت قرآن و پیامبر استناد می‌شود، بدان معناست که ازسویی خداوند به دنبال اقرار گرفتن از اهل کتاب است و از سوی دیگر قصد دارد این جماعت را به عنوان شاهدانی معرفی کند که بر حقانیت قرآن و پیامبر شهادت دهند؛ اما در غیر این موارد، از دو عبارت دیگر («اوتوا الكتاب» و «اهل الكتاب») استفاده می‌کند. به همین دلیل در سوره ابتدایی (مدرثر) و پایانی مکی (عنکبوت)، دو عبارت «اهل الكتاب» و «اوتوا الكتاب» دیده می‌شود؛ چون در این دو موضع خداوند به دنبال اقرار یا شهادت آن‌ها نیست، بلکه در مورد اول قصد دارد بر یقین آن‌ها بیفزاید و در مورد دوم مسلمانان را به ارتباط و جدال احسن با آن‌ها دعوت می‌کند. علت اینکه به جای «آتينا الكتاب» و «اوتوا الكتاب» از «اهل الكتاب» استفاده می‌کند آن است که عبارت اخیر عام‌تر و شامل هر دو گروه مؤمنان و فاسقان اهل کتاب است.

در یک طبقه‌بندی از اهل کتاب، می‌توان گفت این گروه از نظر جایگاه اجتماعی در دو طیف احبار و ائمه‌شناسایی می‌شوند. طیف نخست، از آیاتی استنباط می‌شوند که در آن به علم اهل کتاب و کتمان حقیقت اشاره دارد (به عنوان نمونه نک: [ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۹۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۲۲؛ واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۴](#)) و با خصوصیاتی ذکر شده‌اند که از آن جمله، گمراه کردن عموم، کتمان حق، التباس حق و باطل، مأمور شدن به اقامه تورات و انجیل، احتجاج درمورد ابراهیم و اختلاف بعد از آمدن بیته است و با کلیدواژه‌هایی چون «علم، کتمان، اضلال و اقامه کتاب» هم‌نشین هستند. گروه دوم مردم عادی را دربرمی‌گیرد (به عنوان نمونه نک: [قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۴، ص ۳۲۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۲، ص ۹۱۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۴۹](#)) و این موضوع از آیاتی برداشت می‌شود که به نهی این گروه از تبعیت بزرگانشان و اتخاذ آن‌ها به عنوان خدا اشاره کرده است و با صفاتی همچون حسادت، کارشکنی، بهانه‌تراشی و غلو مطرح می‌شوند. طیف اول در هر سه عبارت دیده می‌شوند. «الذين آتيناهم الكتاب» گروهی از بزرگان و شایستگان اهل کتابند که از نزول قرآن بر پیامبر خوشحالند و به حقانیت آن علم و معرفت دارند (به عنوان نمونه نک: [ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۴؛ نسفی، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۴۴؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۵۳](#) ذیل انعام: ۱۱۴). آن‌ها بدون لجاجت و سرسختی، پیامبر اکرم ﷺ را تصدیق کردند و

بدو ایمان آوردند. خداوند برای این گروه عبارت «الذین آتیناهم الکتاب» را به کار برده که تنها برای پیامبران و انبیا استعمال شده است. این کاربرد بیانگر جایگاه عظیم این افراد است؛ چه، ایشان خود به پذیرش کتاب و حکمت تمایل داشتند.

«الذین أوتوا الكتاب» گروهی دیگر از علمای اهل کتاب هستند که چهره خوشی در میان آیات ندارند و از نظر مرتبت، پایین تر از دسته اول قرار می گیرند و خداوند عمدتاً به نکوهش آن‌ها می پردازد. ایشان با وجود علم به نبوت پیامبر ﷺ، آن را کتمان و تکذیب نمودند و بعد از آمدن بینات با هم اختلاف پیدا کردند و متفرق شدند (به عنوان نمونه نک: [فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۱۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۰](#) ذیل بقره: ۱۰۱). این گروه به آزار مسلمانان پرداختند و به میثاق خود با پروردگار مبنی بر بیان دین برای مردم و عدم کتمانش پایبند نبودند. خداوند مسلمانان را از دوستی با آن‌ها برحذر داشته و آن‌ها را به تقوا توصیه و به اسلام و ایمان به پیامبر ﷺ دعوت کرده است. برخی مصادیق تنها برای «الذین أوتوا الكتاب» یا «الذین آتیناهم الکتاب» به کار رفته و بیانگر آن است که این الفاظ تنها منحصر به علما و بزرگان است، نه عموم مردم. مثلاً اخذ «میثاق» تنها از «الذین أوتوا الكتاب» مطرح است؛ زیرا میثاق و پیمان همیشه از بزرگ قوم اخذ می شود و آن‌ها متعهد می شوند که پیروان خود را به راه درست رهنمون گردند. همچنین دعوت به ایمان و هدایت و تسلیم در برابر دین حق، تنها برای «الذین أوتوا الكتاب» دیده می شود؛ زیرا اهل کتاب عموم مردم را نیز شامل می شود و دعوت بزرگان و رهبران یک قوم به ایمان و هدایت باعث هدایت مردمان آن قوم می گردد. مؤید این فرضیه اقوال تفسیری و روایی متعددی است که ذیل آیات بیان شد؛ علاوه بر آن، سیاق آیات و کلمات همنشینی که در ساختار آیات به کار رفته است نیز این نظر را تقویت می کند. خطاب «أهل الكتاب»، شامل هر دو طیف علما و امّیین اهل کتاب است و مؤلفه‌های معنایی همنشین آن نیز بر آن تأکید می کند؛ از جمله تبعیت از بزرگان و اتخاذ آن‌ها به عنوان ارباب که در برخی از آیات در نکوهش «أهل الكتاب» آمده است.

در مجموع و در تحلیل معنایی هر یک از این عبارات با کمک روابط همنشینی، سیاق و دیگر کاربردهای آن در قرآن، می توان نتیجه گرفت که عبارت «آتیناهم الکتاب» با مؤلفه‌های معنایی مثبتی همچون «تصدیق حقیقت» و «ایمان» همراه است و غالباً در بافت‌های مربوط به تأیید نبوت پیامبر ﷺ استفاده شده است. «الذین أوتوا الكتاب» نیز از علمای اهل کتاب هستند و با مؤلفه‌های معنایی منفی مانند «کتمان حقیقت» و «فسق» همنشین شده‌اند. این عبارت اغلب در بافت‌های مربوط به نکوهش رفتارهای نادرست به کار رفته است. «أهل الكتاب» طیف وسیع تری از مؤلفه‌های معنایی مثبت تا منفی و بافت‌های متفاوت، از دعوت به وحدت تا هشدار درباره رفتارهای نامناسب را دربر می گیرد.

أهل الكتاب	الذین آتیناهم الکتاب	أوتوا الكتاب	
۴ آیه از ۳۱ آیه (تقریباً ۱۴ درصد) (تأکید به «من أهل الكتاب» در همه این آیات. یعنی هیچ آیه‌ای کل اهل کتاب را مدح نمی کند)	۵ آیه از ۸ آیه (۷۳ درصد)	-	رویکرد مثبت آیات (مدح و ستایش)
مدنی (به جز یک آیه مکی)	مکی (به جز دو آیه مدنی)	مدنی (به جز یک آیه مکی)	مکی و مدنی بودن آیات
هر دو گروه	غالباً علما	غالباً علما	علما یا امّیین اهل کتاب
۳۱ مرتبه	۸ مرتبه	۱۸ مرتبه (با احتساب اضافه شدن به ضمیر و «آئینا نصیباً من الکتاب»)	کاربرد در قرآن

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان می‌دهد قرآن با استفاده دقیق و هدفمند از اصطلاحات مختلف برای اشاره به اهل کتاب، تصویری چندبعدی و پیچیده از روابط بین ادیانی در صدر اسلام ارائه می‌دهد. این تمایزات معنایی ظریف نه تنها به فهم دقیق‌تر متن قرآن کمک می‌کند، بلکه می‌تواند در مطالعات تاریخی و جامعه‌شناختی مربوط به تعاملات بین ادیانی در دوران شکل‌گیری اسلام نیز مفید باشد. بررسی مؤلفه‌های معنایی اصطلاحات «اهل الكتاب»، «الذین اوتوا الكتاب» و «الذین آتیناهم الكتاب» در قرآن برای کشف اختلاف معنایی میان آن‌ها، در دو حوزه قابل بررسی است:

نخست در حوزه اجتماعی که در آن می‌توان تعریف دقیق‌تری از این سه عبارت ارائه کرد. طبق این تعریف، «اهل الكتاب» تلفیقی از عموم پیروان ادیان توحیدی به اضافه احبار و بزرگان آن‌هاست که تعامل با آن‌ها به موازات واکنش آن‌ها در برابر آیات، از مثبت تا منفی در نوسان است. «اوتوا الكتاب» عمدتاً به علمای فاسق اهل کتاب اشاره دارد که با وجود میثاق با انبیای خود و علم و شناخت نسبت به پیامبر ﷺ و قرآن، به کتمان حقیقت آن‌ها پرداختند. در مرتبه بعدی «الذین آتیناهم الكتاب» قرار دارند. این تعبیر غالباً به علمای مؤمن اهل کتاب اشاره دارد که به تصدیق نبوت پیامبر ﷺ پرداختند.

دوم در حوزه استعمالی. کاربرد این سه عبارت در آیات مکی و مدنی متفاوت است. استعمال خاص «آتیناهم الكتاب» در آیات مکی حاکی از تعامل مثبت با این جماعت در دوران مکی و ابتدای ورود به مدینه، و استعمال دو عبارت دیگر در دوران مدنی مبین تعامل دوگانه مثبت و منفی با این اقلیت در مدینه است. علت تغییر روند تعامل آیات با این سه گروه را می‌توان بنابر موقعیت پیامبر و اسلام در دو شهر مکه و مدینه و نیز واکنش‌های این جماعت در برابر تبلیغات اسلام دانست. نتایج به‌دست‌آمده حاکی از آن است که هر یک از این عبارات، با وجود شباهت ظاهری، به گروه‌های متفاوتی از اهل کتاب با ویژگی‌های خاص اشاره دارند و در بافت‌های متفاوتی در قرآن استفاده شده‌اند.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله اعلام می‌دارند که در انجام این پژوهش هیچ‌گونه تضاد منافع وجود ندارد.

حمایت مالی

نویسندگان اظهار می‌دارند که در روند تهیه و نگارش این مقاله، هیچ‌گونه بودجه، گرنت یا حمایت مالی دیگری دریافت نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرات سازنده و علمی سپاسگزاری می‌شود.

قرآن کریم

- ابن هشام الحمیری. (بی تا). سیره ابن هشام. مکتبه عبدالرووف سعد.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر والتنویر. مؤسسة التاريخ العربي.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز. دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم. (محمد حسین شمس الدین، محقق). دار الکتب العلمیه.
- ابن هشام، ابو محمد عبدالملک. (۱۳۵۵). السیره النبویه. مطبعه المصطفی البابی الحلبي وأولاده.
- ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰). البحر المحیط فی التفسیر. (محمد جمیل صدقی، محقق). دار الفکر.
- احمدنژاد، امیر؛ زهرا کلباسی. (۱۳۹۶). بررسی تفسیری سیر تعامل پیامبر اکرم با اهل کتاب. فصلنامه مطالعات تفسیری، ۸(۲۹)، ۱۹-۳۸.
- آقادهستي، الهام؛ و امیر احمدنژاد و رضا شکرانی. (۱۴۰۳). بازسازی تاریخی فضای تعامل پیامبر با اهل کتاب در مکه با تکیه بر آیات قرآن / پایان نامه دکتری منتشر نشده. دانشگاه اصفهان.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰). تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل. (عبد الرزاق مهدی، محقق). دار إحياء التراث العربي.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸). أنوار التنزیل وأسرار التأویل. دار إحياء التراث العربي.
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲). الكشف والبيان. (ابو محمد بن عاشور، محقق). دار إحياء التراث العربي.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین. اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المقدرات فی غریب القرآن. (عدنان داودی، محقق). دار العلم.
- زَمْخَشَرِي، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). الكشف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل (مصطفی حسین احمد، مصحح). دارالکتب العربي.
- سلیمانی، عبدالرحیم. (۱۳۹۴). معیار شمول عنوان اهل کتاب در قرآن مجید. پژوهش های فقهی، ۱۱(۲)، ۴۱۲-۳۸۹.
- [Doi:10.22059/JORR.2015.55619](https://doi.org/10.22059/JORR.2015.55619)
- سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶). تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم. (عمر عمروی، محقق). دار الفکر.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی). دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (هاشم رسولی محلاتی، مصحح). ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن. دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (احمد حبیب عاملی، مصحح). دار إحياء التراث العربي.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر. دار إحياء التراث العربي.
- قربطی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر قمی (طیب موسوی جزایری، محقق). دار الکتب.
- کهن، ابراهام. (۱۳۸۲). گنجینه ای از تلمود. اساطیر.
- لطفی، سید مهدی؛ و میرسعیدی، سمانه. (۱۳۹۴). معناشناسی واژه کتاب در قرآن بر پایه روابط همنشینی. پژوهش های زبان شناختی قرآن، ۴(۲)، ۱۳۷-۱۵۸.
- مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳). تفسیر مقاتل بن سلیمان (عبدالله محمود شحاته، محقق). دار إحياء التراث العربي.
- مهرش، فرهنگ. (۱۳۹۹). بنی اسرائیل، دائرة المعارف بزرگ اسلامی. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- نسفی، عمر بن محمد. (۱۳۷۶). تفسیر نسفی (عزیز الله جوینی، مصحح). انتشارات سروش.
- واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۱). اسباب نزول القرآن. دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.


Semantic Differences among *Ahl al-Kitāb*, *alladhīna ūtū al-kitāb*, and *alladhīna ātaynāhum al-kitāb* in the Qur'an: A Semantic Inquiry and Chronological Analysis of Revelation

Elham Aghadoosti ¹  Mohammadreza Sotoudehnia ² 

1. PhD Graduate in Qur'anic and Hadīth Sciences, Faculty of Theology and 'Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
(Corresponding Author)

2. Associate Professor of Qur'anic and Hadīth Sciences, Faculty of Theology and 'Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Corresponding Email: e.aghadoosti@ahl.ui.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.513676.1450>

Introduction

The expressions *Ahl al-Kitāb*, *alladhīna ātaynāhum al-kitāb*, and *alladhīna ūtū al-kitāb* appear more frequently in reference to the People of the Book than other related designations, and their distribution across Makkan and Madinan revelations is far from uniform. In Makkan verses, this group is most often addressed as *alladhīna ātaynāhum al-kitāb*, whereas in Madinan passages they are more commonly referred to as *alladhīna ūtū al-kitāb* or *Ahl al-Kitāb*. The central question of this study is: What semantic distinctions exist among these three expressions in addressing the People of the Book, why are they used differently in the two phases of revelation, and how do these differences affect the interpretation of divine intent? Adopting a descriptive-analytical method, the author examines Qur'anic discourse, the semantic components of each term, and intertextual and contextual clues to uncover and explain these distinctions.

Methodology

The study investigates the differences among *Ahl al-Kitāb*, *alladhīna ātaynāhum al-kitāb*, and *alladhīna ūtū al-kitāb* by identifying the semantic components associated with each expression and examining the contextual indicators in the verses, together with exegetical opinions. First, the collocates accompanying each expression are analyzed; next, the "social categorization" embedded in these terms is discussed—that is, which groups among the People of the Book (scholars, lay followers, or both) are referenced by each expression. The third stage traces the chronological usage of the three terms across Makkan and Madinan revelation. Through analyzing these elements, the semantic differences among the expressions are extracted and the overall findings are presented.

Findings

The study demonstrates that the Qur'an employs these designations with precision and purpose, thereby constructing a multifaceted and nuanced depiction of interreligious relations in the formative period of Islam. These subtle semantic distinctions not only deepen our understanding of Qur'anic discourse but also contribute to historical and sociological analyses of Muslim–non-Muslim interactions in early Islam.



Conclusion

The semantic features of *Ahl al-Kitāb*, *alladhīna ūtū al-kitāb*, and *alladhīna ātaynāhum al-kitāb* reveal two main layers of difference:

1. Socio-religious Layer:

Based on Qur'anic usage, *Ahl al-Kitāb* refers broadly to adherents of monotheistic traditions, including both their religious elites and common followers, whose responses to revelation range from positive to negative. *Alladhīna ūtū al-kitāb* predominantly identifies the sinful or dishonest scholars of the People of the Book who, despite their covenant with their prophets and their knowledge of the Prophet Muḥammad and the Qur'an, concealed the truth. In contrast, *alladhīna ātaynāhum al-kitāb* usually refers to the believing scholars of the People of the Book who affirmed the Prophet's message.

2. Chronological / Contextual Layer:

The exclusive Makkan use of *alladhīna ātaynāhum al-kitāb* reflects the Qur'an's largely positive engagement with this group during the Makkan period and the early phase of the Prophet's arrival in Madinah. The appearance of the other two terms in Madinan verses corresponds to the more complex and dual (positive and negative) interactions with this minority after the establishment of the Muslim community. These patterns reflect both the Prophet's changing position in the two cities and the varying responses of the People of the Book to the Islamic message.

Overall, the findings confirm that despite their apparent similarity, each expression denotes a distinct subgroup within the People of the Book and appears in specific Qur'anic contexts that highlight different dimensions of their engagement with revelation.

Keywords

Ahl al-Kitāb, *alladhīna ūtū al-kitāb*, *alladhīna ātaynāhum al-kitāb*, Qur'an, semantics.

Ethical Considerations

Compliance with research ethics. The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

Conflict of interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

Funding statement

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

References

The Holy Quran.

Abū Hayyān, M. (1999). *Al-baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr* (Ed. M. J. Şidqī). Dār al-Fikr. [In Arabic].

Aghadoosti, E., Ahmadnejad, A., & Shukrani, R. (2024). *Historical reconstruction of the Prophet's interaction with the People of the Book in Mecca based on Qur'anic verses* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Isfahan. [In Persian].

[Ahmadnejad, A., & Kalbasi, Z. \(2017\). An exegetical study of the Prophet's interaction with the People of the Book. *Tafsīr Studies Quarterly*, 8\(29\), 19–38. \[In Persian\].](#)

Ālūsī, M. A. (1994). *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa al-sab' al-mathānī*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic].

Baghawī, Ḥ. (1999). *Ma'ālim al-tanzīl* (Ed. 'A. M. Mahdī). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic].

Bayḍāwī, 'A. (1997). *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic].

Fakhr al-Rāzī, M. 'U. (1999). *Al-tafsīr al-kabīr*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic].

Ḥuwayzī, 'A. (1994). *Nūr al-thaqalayn*. Ismā'īliyyān. [In Arabic].

Ibn 'Aīyya, 'A. (2001). *Al-muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic].

Ibn 'Ashūr, M. T. (1999). *Al-tahrīr wa al-tanwīr*. Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic].

Ibn Hishām al-Ḥimayrī. (n.d.). *Sīrat Ibn Hishām*. Maktabat 'Abd al-Ra'ūf Sa'd. [In Arabic].

Ibn Hishām, 'A. M. (1936). *Al-sīra al-nabawīyya*. Maṭba'at al-Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlādūh. [In Arabic].

Ibn Kathīr, I. (1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm* (Ed. M. Ḥ. Shams al-Dīn). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic].

Kohn, A. (2003). *A treasury from the Talmud*. Asāṭīr. [In Persian].

[Lotfī, S. M., & Mirsaedi, S. \(2015\). A semantic analysis of the Qur'anic term "Kitāb" based on collocational relations. *Qur'anic Linguistic Studies*, 4\(2\), 137–158. \[In Persian\].](#)

Mahrosh, F. (2020). "Banī Isrā'īl," *Encyclopaedia Islamica*. Encyclopaedia Islamica Center. [In Persian].

Mashhadī, M. (1989). *Tafsīr Kanz al-daqa'iq wa Baḥr al-gharā'ib*. Ministry of Culture & Islamic Guidance. [In Arabic].

Muqātil b. Sulaymān. (2002). *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān* (Ed. 'A. M. Shaḥātah). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic].

Nasafī, 'U. (1997). *Tafsīr Nasafī* (Ed. 'A. Juvaynī). Soroush. [In Arabic].

Qummī, 'A. (1984). *Tafsīr Qummī* (Ed. Ṭayyib M. Jazā'irī). Dār al-Kitāb. [In Arabic].

Qurṭubī, M. b. A. (1985). *Al-jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*. Nāşir Khosrow. [In Arabic].

Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. (1992). *Al-mufradāt fī gharīb al-Qur'ān* (Ed. 'A. Dāwūdī). Dār al-'Ilm. [In Arabic].

Samarqandī, N. (1995). *Baḥr al-'ulūm* (Ed. 'A. 'Amrawī). Dār al-Fikr. [In Arabic].

[Soleimani, A. \(2015\). Criteria for the scope of the People of the Book in the Qur'an. *Fiqh Studies*, 11\(2\), 389–412. <https://doi.org/10.22059/jorr.2015.55619>\[In Persian\].](#)

Suyūṭī, 'A. (1984). *Al-durr al-manthūr fī al-tafsīr bi-al-ma'thūr*. Mar'ashī Najafī Library. [In Arabic].

Ṭabarānī, S. (2008). *Al-tafsīr al-kabīr: Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. Dār al-Kitāb al-Thaqāfī. [In Arabic].

Ṭabarī, M. b. J. (1992). *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Dār al-Ma'rifah. [In Arabic].

Ṭabāṭabā'ī, S. M. (1970). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. Mu'assasat al-'Alamī. [In Arabic].

Ṭabrisī, F. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (Ed. H. Rasūlī Maḥallātī). Nāşir Khosrow. [In Arabic].

Tha'labī, A. (2001). *Al-kashf wa al-bayān* (Ed. A. b. 'Ashūr). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic].

Ṭūsī, M. b. Ḥ. (n.d.). *Al-tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* (Ed. A. Ḥ. 'Āmilī). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic].

Wāḥidī, 'A. (1991). *Asbāb nuzūl al-Qur'ān*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic].

Zamakhsharī, M. (1987). *Al-kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl* (Ed. M. Ḥ. Aḥmad). Dār al-Kutub al-‘Arabī. [In Arabic].

How to cite:

Aghadoosti, Elham; & Sotoudehnia, Mohammad Reza . (2025). Semantic Differences among Ahl al-Kitāb, alladhīna ūtū al-kitāb, and alladhīna ātaynāhum al-kitāb in the Qur’an: A Semantic Inquiry and Chronological Analysis of Revelation. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (4), 127-149.

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.513676.1450>




Table of contents

Artistic Resonances Between Sayyid Quṭb’s Qur’anic Theory of Imagery and the Safavid Mi’rāj Miniature of Sulṭān-Muḥammad

Sepideh Yaquti..... 1

The Esoteric Journey of Mūsā (AS) in the Mirror of al-Asfār al-Arba’a: An Anfusī Interpretation of the Qur’anic Narrative of Mūsā and Khidhr

Zahra Khalilian1- Reza Saadatnia..... 23

From Khilāfah to ‘Ahd: A Qur’anic Model of Conceptual Transformation

Somayeh Kerdari - Abolfazl Khoshmanesh.....51

Explaining Perceptual and Cognitive Disorders in Social Relations and Interactions Using the Qur’an: A Case Study in the Communicative Interface of Culture and Economy

Vahid Mohammadi - Hassan Khojasteh Baghirzadeh - Mohammad-Mehdi Labibi.....81

An Examination of the Concept, Components, and Implications of Innate Human Dignity from the Perspective of the Qur’an, with a Comparative Assessment of Humanism

Ali Rahid - Hamid Arian107

Semantic Differences among Ahl al-Kitāb, alladhīna ūtū al-kitāb, and alladhīna ātaynāhum al-kitāb in the Qur’an:A Semantic Inquiry and Chronological Analysis of Revelation

Elham Aghadoosti - Mohammadreza Sotoudehnia..... 127

Articles review the acceptance period.



Journal Scope

Subjects accepted: The Qur'an, Culture and Civilization Quarterly seeks to explain Islamic civilization and its harmony with the rich religious culture that is watered from the source of the Qur'an and the words of the innocent by presenting the articles of intellectuals and intellectuals. We hope that researchers who have such concerns will help this quarterly by sending their written research that has at least one of the following indicators:

1- Quran and civilization:

- A) Civilizational components of the Qur'an
- b) The topics of Islamic civilization and its sub-branches concerning the Holy Quran
- c) Modern Quranic civilization
- d) Comparing Quranic civilization with other civilizations
- e) Civilizations from the perspective of the Qur'an
- f) Orientalists and Quranic civilization
- g) Historical analysis of the Qur'an in different dimensions
- h) The historical course of Quranic studies
- i) Analysis of stories and topics of the Quran with a civilizational approach
- j) Life of Prophets and Infallibles

2- Quran and culture:

- A) Cultures from the perspective of the Qur'an
- b) Cultural effects of the Qur'an
- c) Comparison of Quranic culture with other cultures
- d) Quran and social culture
- e) Orientalists and Quranic culture
- f) Quranic cultural indicators in individual dimensions

Esteemed peer reviewers of Vol. 6 Issue 4 of "Quran, Culture and Civilization" journal

	Last Name	First Name	Researcher ID (ORCID)
◆	Abyar	Zahra	0000-0002-2272-2253
◆	Aghaei	Taghi	0000-0002-0749-1960
◆	Ariyanfar	Mahdi	0000-0002-1102-4193
◆	Pourshabaniyan	Zahra	0000-0002-7737-7952
◆	Pourmohammadi	Abuzar	0000-0002-5496-4054
◆	Tabesh	Ya'qub	0000-0003-0513-0923
◆	Zamani	Abbas	0000-0001-9101-3306
◆	Safari-Nejad	Ahmad	0009-0001-3051-1755
◆	Ghorbanian	Mojtaba	0009-0007-3004-4214
◆	Kazemi	Hassan	0009-0008-7035-656X
◆	Molabaerhemi	Ezzat	0000-0002-0326-6731
◆	Mir Sanayi	Seyed Mohammad Ali	0009-0008-4152-4501
◆	Nazemi	Rooholah	0000-0002-7260-6824

Editorial Board

◆ **Dr. Mohammad Ali Chalongar**

Professor, Department of History and Iranian Studies, Faculty of Literature and Humanities, Isfahan University, Isfahan, Iran.

◆ **Dr. Ghasem Darzi**

Assistant Professor of Theology and Islamic Studies, Interdisciplinary Quranic Studies Research Institute. Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

◆ **Dr. Mohsen Dimekar Garob**

Associate Professor of Commentary Department, Mashhad Faculty of Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran.

◆ **Dr. Mohammad Hossein Rajabi Devani**

Associate Professor of Islamic History and Civilization, Imam Hossein University, Tehran, Iran.

◆ **Dr. Nasrollah Shamali**

Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Foreign Languages, Isfahan University, Isfahan, Iran.

◆ **Dr. Nematullah Safari Forushani**

Associate Professor, Al-Mustafa Al-Alamiya Society, Qom, Iran.

◆ **Dr. Rahman Ashriya**

Associate Professor, Department of Qur'anic Tafsir and Sciences, Faculty of Qur'anic Sciences, Qom, University of Noble Qur'anic Sciences and Education, Qom, Iran.

◆ **Dr. Marzie Mohasses**

Associate Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

◆ **Dr. Mohammad Ali Mahdavi Rad**

Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran.

◆ **Dr. Mohammad Naqeeb**

Associate Professor, Department of Qur'anic Exegesis and Sciences, Faculty of Qur'anic Sciences, Qom, Quranic Sciences and Education University, Qom, Iran.

◆ **International Editorial Board**

Dr. Ammar Abboudi Mohammad Hossein Nassar

Professor of the History Department of Kufa University

Dr. Hadi Abdul Nabi Mohammad Al-Tamimi

Professor of History and Head of the Faculty of Islamic Sciences, Najaf Ashraf Islamic University

Dr. Kurt Anders Richardson

Professor at the Faculty of Religions, McMaster University, Toronto, Canada.

Abdelmadjid Ben Habib

Associate Professor Abou Bakr Belkaid University of Tlemcen

Antonio Cuciniello

Member of the International Association for Quranic Studies and Quranic Linguistics Research Group



Qur'an, Culture and Civilization

Isfahan Faculty of Quranic Sciences

Volume 6, Issue 4 - Serial Number 22, 2025

Publisher :University of Quranic Studies and Sciences

Director-in-Charge: Seyyed Ahmad Sajjadi Jezi

Editor-in-Chief: Dr. Mohammad Ali Chalongar

Manager: Dr. Mehdi Esnaashran

Executive Director: Leila Ghasabi

Technical Editor: Dr.Rohollah Nazemi

English Text Editor: Dr.Mehdi habibolahi

Design and layout: Isfahan Seminary Computer Research Center

Cover designer: Zainab Naji

The address of the quarterly office: Isfahan Faculty of Quranic Sciences, Taleghani Street, Dolat Abad, Isfahan. Postal code: 8341913485

Phone: 031-45850771 extension: 117

Email: qcc@quran.ac.ir

Online ISSN: 2783-3356

How to write articles: on the magazine site

www.qcc.quran.ac.ir





Quran, Culture And Civilization

Volume 6, Issue 4 - Serial Number 22, 2025

ISSN: 2783-3356

- Artistic Resonances Between Sayyid Quṭb's Qur'anic Theory of Imagery and the Safavid Mi'rāj Miniature of Sulṭān-Muḥammad
[Sepideh Yaquti](#)
- The Esoteric Journey of Mūsā (AS) in the Mirror of al-Asfār al-Arba'a: An Anfusī Interpretation of the Qur'anic Narrative of Mūsā and Khidhr
[Zahra Khalilian](#) • [Reza Saadatnia](#)
- From Khilāfah to 'Ahd: A Qur'anic Model of Conceptual Transformation
[Somayeh Kerdari](#) • [Abolfazl Khoshmanesh](#)
- Explaining Perceptual and Cognitive Disorders in Social Relations and Interactions Using the Qur'an: A Case Study in the Communicative Interface of Culture and Economy
[Vahid Mohammadi](#) • [Hassan Khojasteh Baghirzadeh](#) • [Mohammad-Mehdi Labibi](#)
- An Examination of the Concept, Components, and Implications of Innate Human Dignity from the Perspective of the Qur'an, with a Comparative Assessment of Humanism
[Ali Rahid](#) • [Hamid Arian](#)
- Semantic Differences among Ahl al-Kitāb, alladhīna ūtū al-kitāb, and alladhīna ātaynāhum al-kitāb in the Qur'an: A Semantic Inquiry and Chronological Analysis of Revelation
[Elham Aghadoosti](#) • [Mohammadreza Sotoudehnia](#)



University of Quranic Studies and Sciences
Isfahan Faculty of Quranic Sciences

