

فکر و تمدن قرآن

سال هفتم / شماره ۱ / پیاپی ۲۳ / بهار ۱۴۰۵

شماره شابا الکترونیک: ۳۳۵۶ - ۲۷۸۳

فصلنامه علمی - پژوهشی



دانشگاه علوم قرآنی اصفهان



- تبیین تقدم هلاکت قریة بر بأس در آیه چهارم سوره اعراف: گذار از تمدن‌های باطل به عصر ظهور
محسن قاضی بخشایش • محمد هادی منصور
- تبیین تمدنی از آراء علامه فضل‌الله درباره مسئله جنسیت در قرآن
مرقیه محض • ایوب زارع خفقی
- بازشناسی مفهوم نشاط در قرآن کریم بر اساس تحلیل محتوای آیات مرتبط
علی جانفریان • فائزه تقی پور • رینت نجاری
- نقد انگاره تحریف قرآن توسط شیعه در کتاب «تاریخ القرآن عند الاتی عشریة»
بهمن هادیلو • محمد علی محمدی
- شناخت و جایگاه مهارت‌های ارتباطی اسوه‌های دینی
محمد حسین ناظمی اشقی • زاهده رحمانیان
- واکاوی مولفه‌های علمی تمدن حکومت شیعی در قرآن
بین بی‌اعظم هاشمی نیا • سید محمد تقی

QCC



DOAJ

فكر آران
فرهنگ و تمدن





فصل نامه علمی «قرآن، فرهنگ و تمدن»

دانشکده علوم قرآنی اصفهان (دولت آباد)

سال هفتم / شماره ۱ / پیاپی ۲۳ / بهار ۱۴۰۵

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

♦ محسن دیمه کارگراب

دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

♦ محمدحسین رجبی 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 زبان‌شناسی قرآنی

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

شناسه پژوهشگر (ORCID)	نام خانوادگی	نام	
**	داداش نژاد	منصور	♦
0000-0002-6093-9963	کشاوری	زهرا سادات	♦
0009-0004-2119-6548	محقق	محمد	♦
0000-0002-8435-6033	مومن	سیده هانیه	♦
**	درزی	قاسم	♦
0000-0001-9132-3988	ژیان	فاطمه	♦
0009-0001-3051-1755	صفری نژاد	احمد	♦
0000-0001-5339-4179	قربانی مادوانی	زهره	♦
0000-0002-8946-0614	حاجی اکبری	فاطمه	♦
**	محمدی مزرعه شاهی	مجتبی	♦
0000-0003-3215-4728	کاوند	علیرضا	♦



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

تبیین تقدم هلاکت قرية بر بأس در آيه چهارم سوره اعراف: گذار از تمدن‌های باطل به عصر ظهور

۱ محسن فاضل بخشایش، محمد هادی منصورى.

تبیین تمدنی از آراء علامه فضل‌الله درباره مسئله جنسیت در قرآن

۲۵ مرضیه محمص، ایوب زارع خفرى.

بازشناسی مفهوم نشاط در قرآن کریم بر اساس تحلیل محتوای آیات مرتبط

۴۹ علی جانقربان، فائزه تقی پور، زینت نجارى.

نقد انگاره تحریف قرآن توسط شیعه در کتاب «تاریخ القرآن عند الاثنی عشرية»

۶۹ بهمن هادیلو، محمد علیمحمدى.

شناخت و جایگاه مهارت‌های ارتباطی اسوه‌های دینی

۸۷ محمد حسین ناظمی اشنى، زاهده رحمانیان.

واکاوی مولفه‌های علمی تمدن حکومت شیعی در قرآن

۱۱۳ بی بی اعظم هاشمی نیا، سید محمد تقیب.

ترتیب مقالات براساس زمان پذیرش مقالات است.

Explaining the Precedence of the Destruction of Qaryah over Divine Punishment (Ba's) in Verse 4 of Surah Al-A'raf; Transition from False Civilizations to the Era of Appearance

Mohsen Fazel Bayesh ¹  Mohammad Hadi Mansouri ² 

1. PhD Student in Quran and Hadith Studies, University of Islamic Sciences and Teachings, Qom, Iran (Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, University of Islamic Sciences and Teachings, Qom, Iran.

Corresponding Email: mohsenfazel1373@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.504798.1438>

Article History:

Received: 2025-02-26

Revised: 2025-05-13

Accepted: 2025-15-19

Online First: 2025-10-05

Keywords

Verse 4 of Surah Al-A'raf,
Qaryah,
Destruction (Halakah),
Divine Punishment (Ba's),
Era of Advent.

Type of Article:

Research

Abstract: According to the fourth verse of Surah Al-A'raf, divine punishment (Ba's) descends after the destruction of a settlement (Qaryah). For this reason, interpreters have sought to explain the cause-and-effect relationship between these two concepts, presenting various and numerous viewpoints. The present research, employing the method of Quranic exegesis with the Quran and integrating it with the narrations of Ahl al-Bayt (AS), while redefining the concept of Qaryah in the Holy Quran, has investigated the relationship between the destruction of Qaryah and divine Ba's. The research findings indicate that the concept of Qaryah in the Holy Quran refers to a structured system with a specific ideology and the claim of ensuring human happiness. Since the concept of destruction (Halakah) refers to the decay of fundamental and constitutive characteristics of a thing, the destruction of Qaryah means the annihilation of the claim of that structured system to provide true human happiness. On the other hand, by relying on the narrations of Ahl al-Bayt (AS), the intended meaning of divine Ba's is the uprising of Imam Mahdi (AJ), which will necessarily occur after the complete discrediting of all political and cultural groups and schools of thought. Based on these findings, the fourth verse of Surah Al-A'raf indicates the occurrence of the Era of Advent following the discrediting of the front of falsehood in its claim to provide human happiness. Therefore, the precedence of the destruction of Qaryah over the descent of divine Ba's is a necessary and inevitable matter.

How to cite:


Fazel Bayesh, Mohsen & Mansouri, Mohammad Hadi (2026). Explaining the Precedence of the Destruction of Qaryah over Divine Punishment (Ba's) in Verse 4 of Surah Al-A'raf; Transition from False Civilizations to the Era of Appearance. *Quran, Culture And Civilization*, 7 (1), 1-24. <http://doi.org/10.22034/jksl.2025.504798.1438>




تبیین تقدم هلاکت «قرية» بر «بأس» در آیه چهارم سورة اعراف؛
گذار از تمدن‌های باطل به عصر ظهور

دریافت: ۱۴۰۳-۱۲-۰۸
 بازنگری: ۱۴۰۴-۰۲-۲۳
 پذیرش: ۱۴۰۴-۰۲-۲۹
 انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۱۳

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.504798.1438> doi

محسن فاضل بخشایش^{۱*} 

محمدهادی منصوری^۲ 

مقاله: پژوهشی

چکیده

براساس آیه چهارم سورة اعراف، بأس الهی پس از هلاکت قرية نازل می‌شود. به همین جهت، مفسران درصدد تبیین رابطه علی معلولی بین این دو مفهوم برآمده و دیدگاه‌های مختلف و متعددی بیان کرده‌اند. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش تفسیر قرآن به قرآن و تلفیق آن با روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، ضمن بازتعریف مفهوم قرية در قرآن کریم، به واکاوی رابطه بین هلاکت قرية و بأس الهی پرداخته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که مفهوم قرية در قرآن کریم، ناظر به نظامی ساختارمند با ایدئولوژی خاص و داعیه تأمین سعادت بشر است و از آنجاکه مفهوم هلاکت، عبارت از زوال ویژگی‌های بنیادین و مقوم شیء است، هلاکت قرية به معنای نابودی ادعای آن نظام ساختارمند مبنی بر تأمین سعادت واقعی بشر است. از سوی دیگر، با استناد به روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، مراد از بأس الهی، قیام حضرت حجت (عجل‌الله‌تعالیه) است که ضرورتاً پس از بی‌اعتباری کامل همه گروه‌ها و نحل‌های سیاسی و فرهنگی تحقق خواهد یافت. بر اساس این یافته‌ها، آیه چهارم سورة اعراف بر وقوع عصر ظهور پس از بی‌اعتباری جبهه باطل در ادعای تأمین سعادت بشر دلالت می‌کند. از این‌رو، تقدم هلاکت قرية بر نزول بأس الهی امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

واژگان کلیدی: آیه چهارم سورة اعراف، قرية، هلاکت، بأس الهی، عصر ظهور.

استناد به مقاله:

فاضل بخشایش، محسن؛ منصوری، محمدهادی. (۱۴۰۵). تبیین تقدم هلاکت «قرية» بر «بأس» در آیه چهارم سورة اعراف؛ گذار از تمدن‌های باطل به عصر ظهور. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، (۱)۷، ۱-۲۴.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.504798.1438>

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف قرآن و حدیث، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
mohsenfazel1373@gmail.com

۲. استادیار قرآن و متون اسلامی، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.



۱. مقدمه

قرآن کریم، آخرین و جامع‌ترین وحی الهی، حاوی معارف عمیق و چندلایه است که درک آن نیازمند تأمل در ساختار زبانی آیات، روابط معنایی و بهره‌گیری از تفاسیر معتبر است. برخی آیات، با وجود ایجاز ظاهری، معانی ژرفی دارند. آیه چهارم سوره اعراف با طرح مفهوم قریه و ترتیب ظاهری هلاکت و بأس الهی، پرسش‌هایی درباره رابطه علی آن‌ها مطرح کرده است؛ زیرا منطقی‌اً علت (عذاب) باید مقدم بر معلول (نابودی) باشد. با وجود تلاش‌های تفسیری، هنوز تبیین جامعی از تقدم هلاکت قریه بر بأس الهی ارائه نشده است. این پژوهش تلاش دارد تا این شکاف را پر کند و با رویکردی نو، به تحلیل این رابطه بپردازد.

سؤالات اصلی این پژوهش عبارت است از اینکه مفهوم دقیق «قریه» در این آیه چیست و آیا صرفاً به یک واحد جغرافیایی اطلاق می‌شود؟ چگونه می‌توان تقدم هلاکت «قریه» بر «بأس الهی» را تبیین نمود؟ با توجه به روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، معنای «بأس الهی» در این آیه چیست و چه ارتباطی با تحولات آخرالزمانی دارد؟ آیا این آیه دلالتی بر شرایط جوامع پیش از ظهور دارد و چگونه می‌توان این دلالت‌ها را تبیین کرد؟

اهداف این پژوهش نیز به این شرح است: تبیین مفهوم جامع «قریه» در قرآن با تأکید بر ابعاد اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیک آن؛ تحلیل معنای «هلاکت قریه» به عنوان فروپاشی نظام‌های ارزشی و اجتماعی جوامع؛ واکاوی معنای «بأس الهی» در آیه چهارم سوره اعراف با استفاده از روایات تفسیری؛ تبیین منطق تقدم علی «هلاکت قریه» بر «بأس الهی» در آیه مورد بحث؛ بررسی دلالت‌های آیه بر شرایط جوامع پیش از ظهور.

در این راستا، فرضیه اصلی پژوهش آن است که در آیات چهارم و پنجم سوره اعراف، «هلاکت قریه» نه تنها یک رویداد زمانی مقدم بر «بأس الهی» است، بلکه از منظر مفهومی و علی نیز بر آن تقدم دارد؛ به این معنا که فروپاشی نظام‌های ارزشی و اجتماعی جوامع آشکار شدن ناتوانی آن‌ها در تأمین سعادت بشر، پیش‌زمینه‌ای ضروری برای تحقق وعده الهی و نزول «بأس الهی» است. این مقاله ضمن بررسی دیدگاه‌های مفسران، با تحلیل ابعاد معنایی «قریه» و «بأس الهی» و ارائه استدلال‌های مبتنی بر آیات و روایات، به سؤالات پژوهش پاسخ می‌دهد و چرایی تقدم هلاکت «قریه» بر «بأس الهی» را تبیین می‌کند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

به جز کتب تفسیری، منابعی که به طور خاص به موضوع تقدم هلاکت قریه بر بأس در آیه چهارم سوره اعراف پرداخته باشد، یافت نشد. اما پژوهش‌های مرتبط با کلیدواژگان مقاله حاضر، عمدتاً به تحلیل معناشناختی واژگان قرآنی مرتبط با سکونتگاه‌های انسانی یا گذار از دوره طاغوت به عصر ظهور پرداخته است. مقاله «تبیین مفاهیم بنیادین بلد، مدینه و قریه...» (کدخدایی و دیگران، ۱۴۰۲، صص ۱۳۴-۱۵۸)، تمایزات معنایی قریه با بلد و مدینه را بررسی کرده است. پژوهش «بررسی رابطه مفهومی تمدن با واژگان قرآنی همخوان» (مهدی‌نژاد، ۱۳۹۹، صص ۲۹-۵۴) نشان می‌دهد که واژگانی چون امت، قوم، قریه و مدینه مستقیماً به معنای تمدن نیست، اما ظرفیت اجتماعی آن‌ها در فهم تمدن قابل استفاده است. مقاله «بررسی مفهوم مدینه، قریه، بادیه و رستاق...» (محمدی و تاجیک، ۱۳۹۹، صص ۵۶-۷۵) بر تمایز نگرش قرآن به این سکونتگاه‌ها تأکید دارد. همچنین مقاله «معناشناسی دو واژه قریه و مدینه...» (علی‌پور و محبوب، ۱۳۹۸، صص ۶۳-۸۰) استدلال می‌کند که معنای این دو واژه در قرآن متأثر از ایمان و کفر ساکنان است و با معنای لغوی عصر نزول تفاوت دارد. مقاله «ملک عظیم؛ مهدویت و تمدن در قرآن کریم» (همایون، ۱۳۹۴، صص ۵-۲۲) نیز به نقد رویکرد اصالت‌شهرنشینی در فهم تمدن قرآنی پرداخته و تلقی صرف قریه به معنای روستا را به چالش می‌کشد. مقاله «معناشناسی

معادل‌های واژگانی "جامعه" در سورة اعراف...» (نوری و دیگران، ۱۳۹۷، صص ۷۵-۹۸) نیز با رویکرد معناشناختی، به بررسی دقیق واژگان امت، قریه و قوم در سورة اعراف پرداخته و نشان داده که انتخاب هر واژه در آیات مختلف این سوره، با توجه به بافت و معنای موردنظر، دقیق و هدفمند صورت گرفته است.

از سوی دیگر، برخی پژوهش‌ها به بررسی مفاهیم مرتبط با تحولات تاریخی و ظهور پرداخته است. مقاله «تحلیل دلالت روایات تفسیری لیل و نهار بر تکامل تدریجی تاریخ و عصر ظهور» (منصوری و فاضل، ۱۴۰۳، صص ۱۰۳-۱۲۴) با بررسی روایات تفسیری مرتبط با واژگان لیل و نهار، لایه‌های باطنی این واژگان را به ترتیب به حکومت طاغوت و حکومت حق تفسیر و بر نقش این تقابل در تکامل تدریجی تاریخ و زمینه‌سازی برای عصر ظهور دلالت می‌کند. همچنین مقاله «تحلیل تطبیق‌پذیری "اجل مسمی" با عصر ظهور در آیات قرآن کریم» (منصوری، ۱۴۰۱، صص ۵-۲۸) به بررسی مفهوم «اجل مسمی» در قرآن و تطبیق آن با ویژگی‌های عصر ظهور می‌پردازد. این پژوهش با تحلیل آیات مرتبط و روایات تفسیری، نشان می‌دهد که ویژگی‌های بیان‌شده برای «اجل مسمی» در قرآن کریم، با ویژگی‌های انحصاری «عصر ظهور» همخوانی دارد و می‌تواند به عنوان یک زمان مقدر الهی برای این رویداد مهم تلقی شود.

در مجموع، پژوهش‌های پیشین عمدتاً بر تحلیل معناشناختی واژگان مرتبط با سکونتگاه‌ها و مفاهیم اجتماعی، یا بررسی برخی مفاهیم مرتبط با تحولات تاریخی و ظهور تمرکز داشته است. پژوهش حاضر با رویکردی نوآورانه، تمایزات اساسی با این پژوهش‌ها دارد: تحلیل غایت‌گرایانه تقدم زمانی هلاکت قریه بر بأس: این پژوهش به طور خاص تقدم زمانی هلاکت قریه بر بأس الهی در آیه چهارم سورة اعراف را به عنوان یک الگوی الهی تحلیل می‌کند و دلالت‌های آن بر شرایط جوامع پیش از ظهور را هدف قرار می‌دهد. این نوع تحلیل زمانی و الگویی در پژوهش‌های پیشین دیده نمی‌شود؛

تفسیر آخرالزمانی بأس به عنوان ظهور: درحالی‌که پژوهش‌های دیگر به مفاهیم کلی تحولات تاریخی یا نشانه‌های ظهور اشاره دارد، این پژوهش بأس الهی را مستقیماً به ظهور و شرایط آخرالزمان تفسیر می‌کند و آیه را به عنوان یک پیش‌گویی مشخص از تحولات جوامع در آستانه ظهور تلقی می‌نماید. این تفسیر مشخص و آخرالزمانی از بأس، وجه تمایز مهم این پژوهش است؛

تبیین نقش هلاکت در گذار به عصر ظهور: این پژوهش با تمرکز بر مفهوم «گذار از تمدن‌های باطل به عصر ظهور»، نقش و جایگاه هلاکت جوامع باطل را در این فرآیند گذار تبیین می‌کند. این رویکرد به طور خاص به نقش هلاکت در زمینه‌سازی برای ظهور می‌پردازد و آن را در راستای ادبیات مهدوی قرار می‌دهد، اما در پژوهش‌های پیشین که بیشتر بر معناشناسی لغوی یا بررسی کلی مفاهیم ظهور متمرکز بوده است، به این صراحت دیده نمی‌شود.

۲-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر از روش تحلیل محتوای کیفی با تمرکز بر تحلیل معناشناختی و تفسیر متون دینی بهره برده است. برای رسیدن به درک جامعی از مفهوم قریه و ارتباط آن با هلاکت و بأس، مراحل زیر دنبال شده است:

گردآوری داده‌ها: داده‌های مورد استفاده در این پژوهش، شامل منابع لغوی زبان عربی، آیات قرآن کریم، تفاسیر معتبر و روایات تفسیری می‌شود؛

تحلیل داده‌ها: این مطالعه از طریق تحلیل کیفی به بررسی و تفسیر داده‌های گردآوری شده پرداخته است. این فرآیند شامل تحلیل معناشناختی دو واژه «قریه و هلاکت» در منابع لغوی و تحلیل درون‌متنی کاربردهای قریه در قرآن برای فهم عمیق‌تر مفاهیم موردبحث است.

در این راستا، از تلفیق روش تفسیر قرآن به قرآن و احادیث استفاده شده است. به منظور فهم دقیق‌تر مفاهیم کلیدی، ابتدا آیاتی از دیگر سوره‌های قرآن که در آن‌ها واژگان یا مفاهیم مرتبط به کار رفته، جست‌وجو و تحلیل شده است. برای نمونه، برای فهم دقیق‌تر معنای واژه بئس در آیه چهارم سوره اعراف، ابتدا کاربردهای این واژه را در سایر آیات بررسی کرده‌ایم؛ سپس در راستای تکمیل و تعمیق این فهم، به روایات تفسیری ذیل آیات مشابه مراجعه و آن‌ها را نیز به دقت تحلیل نموده‌ایم. بدین ترتیب، از معنای جامعی که از طریق تحلیل آیات مشابه و روایات تفسیری مرتبط با آن‌ها به دست آمد، به عنوان قرینه‌ای برای فهم آیه اصلی استفاده کرده‌ایم. همچنین از تحلیل منطقی و استدلالی برای تبیین ارتباط مفهومی هلاکت قریة و بئس استفاده نموده‌ایم.

۲. دیدگاه مفسران

به منظور رفع ابهام ظاهری در خصوص تقدم واژه هلاکت بر نزول عذاب در آیه چهارم سوره اعراف، مفسران دیدگاه‌های متعددی ارائه کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را در چهار دسته اصلی طبقه‌بندی کرد.

۲-۱. اول: تفسیر هلاکت به معنایی غیر از نابودی فیزیکی فوری

این دسته از تفاسیر برآنند که مراد از هلاکت در متن موردنظر، وقوع آنی نابودی فیزیکی به عنوان معلول اراده الهی نیست؛ بلکه می‌تواند مفاهیم دیگری را شامل شود که به عنوان مقدمه برای نزول عذاب عمل می‌کنند. زیر مجموعه‌های این دسته به شرح زیر است:

۲-۱-۱. هلاکت به معنای اراده (قصد الهی)

این تفسیر که رایج‌ترین و مقبول‌ترین دیدگاه است، منظور از هلاکت را نه خود وقوع نابودی، بلکه «اراده» و «قصد» الهی به هلاکت می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۹۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۵؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۲۰) و ترتیب منطقی علت و معلول را به این صورت تبیین می‌کند: علت، اراده و قصد الهی برای هلاکت قوم است. معلول نیز نزول عذاب الهی به عنوان عینیت بخشیدن به آن اراده است. از منظر منطقی، تقدم اراده الهی بر هرگونه فعل از جمله نزول عذاب روشن است.

۲-۱-۲. هلاکت به معنای خذلان و محرومیت از توفیق الهی

برخی از مفسران هلاکت را به مفهوم «خذلان» و «محرومیت از توفیق» الهی تفسیر کرده‌اند. خداوند ابتدا توفیق و هدایت خود را از قومی سلب می‌کند و آنان را به حال خود رها می‌سازد، سپس در اثر نافرمانی عذاب الهی نازل می‌شود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱، ص ۲۵؛ طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۵۹؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۳۸). بنابراین، خذلان و نافرمانی علت نزول عذاب الهی است.

۲-۱-۳. هلاکت به معنای حکم قطعی به هلاکت

برخی دیگر هلاکت را به معنای «حکم قطعی» خداوند تفسیر کرده‌اند که بر اساس آن، خداوند ابتدا حکم نابودی قومی را صادر می‌کند، سپس عذاب به عنوان تحقق آن نازل می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۹۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۴۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱، ص ۲۵؛ خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۶۷). این تفسیر نیز با اصل علیت سازگار است؛ زیرا حکم الهی مقدم بر اجرای آن است.

۲-۱-۴. هلاکت بخشی از قوم، سپس هلاکت همه

قرطبی بر این باور است که هلاکت ابتدا برای بخشی از قوم رخ داده و سپس با نزول عذاب تمامی قوم را فراگرفته است. به بیان دیگر، آیه می‌فرماید: «چه بسیار آبادی‌هایی که بخشی از آن‌ها را هلاک کردیم، سپس عذاب ما به آن‌ها رسید و همه را هلاک کردیم» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، صص ۱۶۲-۱۶۳). بنابراین، آیه به دو عذاب جداگانه اشاره دارد که هیچ رابطه علی میان آن‌ها وجود ندارد.

۲-۱-۵. هلاکت با فرستادن ملائکه عذاب

این تفسیر بر آن است که هلاکت با اعزام فرشتگان عذاب آغاز شده و سپس عذاب نهایی فرا رسیده است (ابن عبدالسلام، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۰۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۱۶۲). در نتیجه، هلاکت عامل و حامل عذاب الهی و تقدّم آن بر بأس منطقی است.

۲-۲. دوم: تغییر در نحوه فهم ارتباط بین هلاکت و آمدن عذاب با تمرکز بر تفسیر «فاء»

دسته دوم از مفسران به جای تمرکز بر واژه هلاکت، تلاش می‌کنند با ارائه تفسیری متفاوت از حرف «فاء» در عبارت «فَجَاءَهَا بِأَسْنَا»، ارتباط بین هلاکت و آمدن عذاب را به گونه‌ای تبیین کنند که با قاعده علیت سازگار باشد. این رویکرد سه زیرمجموعه دارد:

۲-۲-۱. تفسیر فاء به معنای واو عطف

برخی از مفسران معتقدند فاء در این آیه به معنای واو عطف است. واو عطف، بر خلاف فاء که دلالت بر ترتیب (معمولاً با فاصله زمانی کم) دارد، صرفاً برای جمع بین دو چیز به کار می‌رود و لزوماً ترتیب زمانی را نشان نمی‌دهد. بنابراین اگر فاء به معنای واو باشد، دیگر نیازی به توجیه تقدّم و تأخر زمانی بین هلاکت و آمدن عذاب نخواهد بود. در نتیجه آیه حاکی از آن است که هلاکت و نزول عذاب بدون لحاظ تقدّم و تأخر زمانی، بر قرینه جاری شده است (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۳۷۲؛ جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۶۴۱).

۲-۲-۲. تفسیر فاء به معنای تفسیری

این دیدگاه حرف عطف فاء را به عنوان «فاء تفسیری» یا به تعبیر دیگر، «فاء ترتیب ذکری» در نظر می‌گیرد؛ بدان معنا که فاء صرفاً به منظور ترتیب در کلام و بیان نحوه وقوع هلاکت به کار رفته است، نه لزوماً برای نشان دادن توالی زمانی بین هلاکت و نزول عذاب. به عبارت دیگر، عبارت «فَجَاءَهَا بِأَسْنَا» در مقام تفصیل و تبیین اجمالی است که در عبارت پیشین آمده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۸۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۹۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱، ص ۲۵؛ فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۷، ص ۱۷).

۲-۳. سوم: یکی دانستن هلاکت و بأس

دسته سوم به طور کلی هلاکت و بأس را یک چیز می‌دانند و نیازی به توجیه تقدّم و تأخر زمانی بین آن‌ها نمی‌بینند. برخی مفسران با ارائه تفسیر «وقوع همزمان»، تقدّم ظاهری «أَهْلَكُنَّهَا» بر «فَجَاءَهَا بِأَسْنَا» را نه به مثابه توالی زمانی، بلکه به عنوان تلازم و مقارنت وقوع دو پدیده تفسیر می‌کنند. استدلال ایشان بر این اصل استوار است که تقدّم و تأخر الفاظ در زبان عربی لزوماً دالّ بر توالی زمانی نیست. آن‌ها با مثال «أَعْطَيْتَنِي فَأَحْسَنْتَ» توضیح می‌دهند که «احسان» نه پس از «اعطاء»، بلکه همزمان با آن و به عنوان جنبه‌ای از آن محقق می‌شود. بر همین قیاس، بأس نه معلولی پس از هلاکت، بلکه عین آن یا جنبه‌ای از آن است؛ پس تفاوتی در تقدّم یکی بر دیگری وجود ندارد (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۳۷۱؛ طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۵۹).

۲-۴. چهارم: فرض وجود محذوف یا قلب در کلام

دسته چهارم از تفاسیر، با فرض وجود عنصری حذف‌شده یا جابه‌جایی در ساختار جمله، به تبیین رابطه بین هلاکت و نزول عذاب می‌پردازد. این دسته شامل موارد زیر است:

۱-۴-۲. وجود محذوف در متن

برخی از مفسران معتقدند بخشی از کلام در عبارت مورد بحث حذف شده است. بر اساس این دیدگاه، معنای اصلی آیه به این صورت بوده است: «چه بسیار آبادی‌هایی که آن‌ها را هلاک کردیم و آمدن عذاب ما قبل از هلاکت آن‌ها بود». در نتیجه مشکل تقدم ظاهری هلاکت بر نزول عذاب حل می‌شود؛ زیرا در واقع، نزول عذاب مقدم بر هلاکت بوده است (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۰۲؛ طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۵۹).

۲-۴-۲. وجود قلب در متن

برخی دیگر از مفسران احتمال داده‌اند که کلام به شیوه «قلب» (جابه‌جایی اجزای کلام) آمده باشد. بر این اساس، ترتیب واقعی رخدادها اینگونه بوده است: «جاءها بأئنا فأهلكناها»: عذاب ما به آن‌ها رسید، پس آن‌ها را هلاک کردیم. یعنی در اصل، نزول عذاب مقدم بر هلاکت بوده است، اما در بیان، ترتیب با واقعیت مغایرت دارد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۳۰۲؛ ابن عرفه، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۱۲).

۲-۵. جمع‌بندی

نکته قابل توجه در این پژوهش، طیف گسترده تفاسیر ارائه‌شده درباره توجیه تقدم هلاکت بر رأس در آیه چهارم سوره اعراف است. بررسی تطبیقی تفاسیر، گویای تکثر چشمگیر دیدگاه‌ها در تبیین مسئله است. تعدد آرا که غالباً مبتنی بر استنباطات ظنی و فاقد مستندات قطعی و متقن است، حاکی از وجود معنایی پنهان در آیه است. در واقع، فقدان قرائن قطعی لفظی یا سیاقی برای دلالت قاطع بر چرایی تقدم هلاکت بر رأس، موجب ارائه تفاسیر گوناگون توسط مفسران، بر اساس مبانی کلامی، روایی، ادبی و برداشت‌های شخصی شده است. این امر، خود دلیلی بر وجود نوعی نص پنهان در آیه است که تفسیر قطعی آن را دشوار ساخته است. این وضعیت، ضرورت بازنگری در روش‌های تفسیری استفاده‌شده و جست‌وجوی افق‌های جدید در فهم آیه، از جمله تحلیل سیاقی، مطالعه تطبیقی با سایر آیات مشابه و استفاده از روایات را ایجاب می‌کند.

۳. ابعاد معنایی قرية در منابع لغوی و آیات قرآن

در این بخش، معنا و ماهیت واژه قرية در منابع لغوی و آیات قرآن، با رویکردی تحلیلی و با استناد به آرای لغت‌شناسان و تفسیرهای معتبر، بررسی می‌شود.

۱-۳-۳. تحلیل ریشه‌شناختی و معنایی واژه قرية در متون لغوی

در متون لغوی تقریباً دیدگاه واحدی در خصوص ریشه واژه قرية مطرح شده است. ابن‌درید اشتقاق این کلمه را از فعل «قَرَى» دانسته و «قَرَى البعير جَرَّتَه» (محتوای معده شتر که برای جویدن مجدد برگردانده می‌شود) را به عنوان شاهد مثال ذکر کرده و آن را با مفهوم جمع‌آوری و گرد آوردن مرتبط دانسته است (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۷۹۷). همان‌گونه که شتر غذا را در معده خود جمع می‌کند و سپس برای جویدن دوباره به دهان برمی‌گرداند، قرية نیز مکانی است که مردم را گرد هم می‌آورد. در المحيط نیز بر ریشه «قَرَى» به معنای جمع شدن و گرد هم آمدن تأکید شده است؛ خواه جمع شدن آب، اجتماع مردم در یک مکان (قرية)، گرد آمدن مهمانان بر سر سفره یا جمع شدن مطالب در قرآن باشد (صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۹). راغب اصفهانی قرية را اسمی برای مکانی که مردم در آن جمع می‌شوند و همچنین برای خود مردم تعریف می‌کند و بر استعمال آن در هر دو معنا تأکید می‌ورزد. او موارد مختلفی از کاربردهای ریشه «قَرَى» را ذکر می‌کند؛ از جمله «قَرَى الشيء في فمه» (چیزی را در دهانش جمع کرد) و «قَرِيَانُ الماء» (محل تجمع آب) (راغب

اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۶۹). مصطفوی با بررسی سه حالت واوی، همزه‌ای و یائی برای ریشه «قری»، حالت یائی (قری) را دال بر «جمع با تشکل و انتظام» دانسته است. این «تشکل و انتظام» بر وجود یک محور یا هدف که به آن شکل و سازمان می‌دهد، دلالت دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۹، صص ۲۷۹-۲۸۲). ابن‌فارس ریشه «قاف، راء، حرف علة» را اصلی صحیح با دلالت بر جمع شدن معرفی می‌کند و معتقد است سایر معانی از معنای اصلی مشتق شده است. همچنین او «القرو» را به معنای هر چیزی که بر یک روش و طریق باشد، ذکر می‌کند و عبارت «رَأَيْتُ الْقَوْمَ عَلَى قَرْوٍ وَاحِدٍ» (قوم را بر یک روش دیدم) را به عنوان مثال می‌آورد. او بیان می‌دارد که «القرو» به معنای قصد و هدف نیز آمده و «قروت و قریت» به معنای پیمودن راه ذکر شده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۷۸). این نکته معنای «تشکل و انتظام» مورد اشاره مصطفوی را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که مفهوم «قریه» مشتمل بر روش و هدف است.

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، می‌توان دریافت که مفهوم قریه بر محور «جمع شدن» استوار است؛ اما این تجمع صرفاً یک گرد هم آمدن تصادفی نیست، بلکه با نوعی سازمان‌دهی و هدفمندی همراه است که ریشه در اشتراک در یک روش یا هدف واحد دارد. به عبارت دیگر، افراد به دلیلی فراتر از صرف همجواری گرد هم می‌آیند و در پی هدفی مشترک و با روشی واحد در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. کاربرد «أم القری» برای مکه نیز مؤید دیگری بر وجود محوریت در مفهوم قریه است. مکه به عنوان مرکز دینی و محور اعتقادی مسلمانان، نمونه‌ای بارز از یک قریه با محوریت معنوی است. کعبه به عنوان قبله مسلمانان، محوری برای گردهمایی و اتحاد آنهاست. این کاربرد نشان‌دهنده آن است که قریه به مکان‌هایی دارای اهمیت و محوریت خاص اطلاق می‌شود.

۳-۲. تحلیل درون‌متنی مفهوم قریه در قرآن کریم

پس از بررسی معنای لغوی واژه قریه، ضروری است تا با رویکردی درون‌متنی، به تحلیل آیات قرآن بپردازیم و مؤلفه‌ها و ابعاد گوناگون مفهوم قریه را از منظر قرآن استخراج کنیم.

۳-۲-۱. ابعاد ارزشی و اجتماعی قریه

واژه قریه در قرآن کریم، علاوه بر دلالت جغرافیایی، ابعاد گسترده‌ای از ساختارهای اجتماعی و فرهنگی را بازتاب می‌دهد. این واژه نه تنها به عنوان یک واحد جغرافیایی و کانون سکونت، بلکه به مثابه بستری برای شکل‌گیری و تجلی اجتماعات انسانی با نظام‌های ارزشی متمایز به کار می‌رود. این ویژگی چندوجهی را می‌توان در ابعاد مختلفی تحلیل و بررسی کرد.

در آیه «وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ» (بقره: ۵۸)، ورود به قریه با دو عنصر محوری «سجده» به عنوان نماد تسلیم در برابر خداوند و «حِطَّة» به معنای طلب آمرزش (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۲۳؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۲۸) همراه شده که میان آنها رابطه شرط و مشروط برقرار است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۲۲). بنابراین ورود به قریه نه تنها یک حرکت مکانی، بلکه پذیرش آگاهانه نظام ارزشی و التزام عملی به مقتضیات آن تلقی شده است. با تأکید بر شرط «سجده»، می‌توان استنباط کرد که ورود به قریه واجد جنبه‌ای نمادین و دال بر ورود به حریم الهی و حضور در پیشگاه اوست. این مفهوم مشابهت‌هایی با ورود به اماکن مقدسه دارد که با آداب و رسوم خاصی همراه است (بلاغی، ۱۳۵۲ق، ج ۱، ص ۹۵). بر همین قیاس، ورود به قریه مستلزم رعایت مؤلفه‌هایی چون تواضع و خشوع در برابر خدا و استغفار از درگاه الهی است. همچنین بر اساس آیه «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رَجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ» (بقره: ۵۹)، نپذیرفتن آن موجب سلب حق سکونت و تحمیل مجازات الهی می‌گردد (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۶) که بر اهمیت التزام به ضوابط تعیین‌شده در نظام ارزشی موردنظر دلالت دارد.

از طرف دیگر و براساس آیات قرآن، طرد اجتماعی در قریه، به عنوان یک مکانیسم کنترلی عمل می‌کند و افرادی که از نظام ارزشی خاص قریه منحرف می‌شوند، با انزوای اجتماعی و طرد از جامعه روبه‌رو می‌شوند. به عنوان نمونه در آیه «وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْأَسُ يَنْتَهَرُونَ» (اعراف: ۸۲) قوم لوط در پاسخ به دعوت پیامبرشان برای ترک اعمال ناپسند خود، او و پیروانش را به اخراج از شهر تهدید می‌کنند. آن‌ها علت اخراج را با نسبت دادن پاکی به حضرت لوط عليه السلام و پیروانش توجیه می‌کنند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۱۸۲). «تطهر» در برخی موارد به معنای تکلف در پاکیزگی و تحمیل سختی بر خود برای دستیابی به آن تفسیر شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۱۸۲). براساس این تفسیر، قوم لوط پیامبر خود و پیروان او را به «تطهر» متهم کردند و آن‌ها را افرادی دانستند که بیش از حد بر پاکیزگی سخت می‌گیرند. این اتهام نه تنها از سر تمسخر، بلکه بیانگر نگرشی بود که پاکیزگی را نیازمند تکلف و محدودیت نمی‌دانست؛ به بیان دیگر، بیانگر نوعی آزادی و رهایی از قیود ظاهری بود. در دوران معاصر نیز می‌توان الگوی مشابهی را در تقابل میان جبهه حق و باطل مشاهده کرد. برخی گروه‌ها استدلال می‌کنند که برای طهارت و حفظ عفت به رعایت قوانین الهی نیازی نیست. این گفتمان تکرار همان منطقی است که قوم لوط بدان متوسل می‌شدند و آزادی ظاهری را بر پاکیزگی حقیقی ترجیح می‌دادند. واکنش قوم لوط مبنی بر اخراج مخالفان از قریه، گویای وجود مکانیسم‌های دفاعی در جوامع در برابر عناصری است که با نظام ارزشی حاکم همخوانی ندارند. این واکنش حاکی از آن است که قریه صرفاً یک مکان جغرافیایی نیست، بلکه نظامی اجتماعی دارد که بر اساس آن اداره می‌شود و هرگونه زاویه با آن، منجر به طرد از آن نظام خواهد شد. آیه ۵۶ سوره نمل نیز با بیانی مشابه، بر این مفهوم در داستان حضرت لوط عليه السلام تأکید دارد.

در داستان حضرت شعیب عليه السلام در آیه «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (اعراف: ۸۸)، نمونه‌ای دیگر از اخراج مخالفان از قریه مشاهده می‌شود. این داستان، زمینه‌های مختلف اخراج مخالفان را فراتر از مسائل اعتقادی، از جمله مسائل اقتصادی، آشکار می‌سازد. نکته حائز اهمیت در آیه، عبارت «أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا» است که بیان می‌دارد بازگشت به آیین و ملت قریه، شرط اخراج نشدن از آن بوده است و به‌وضوح اهمیت ملت و آیین را به عنوان یکی از ارکان اصلی و هویت‌بخش قریه نمایان می‌سازد. به عبارت دیگر، آیین و ملت حاکم نه تنها به عنوان یک نظام اعتقادی، بلکه به عنوان یک نظام اجتماعی و سیاسی نیز عمل می‌کرد و عضویت در آن، به فرد هویت و جایگاه اجتماعی می‌بخشید. در نتیجه، اخراج از این نظام، به معنای قطع ارتباط فرد با جامعه و از دست دادن تمام حقوق و مزایای آن بود. دیدگاهی که افراد پاکیزه و صالح را از جامعه طرد می‌کند، پدیده‌ای است که همواره در طول تاریخ، از دوران جاهلیت تا قرن حاضر، وجود داشته است (قطب، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۳۱۶؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱، ص ۲۰۶؛ فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۷، ص ۱۵۱).

۲-۳. ساختار رهبری و نقش محوری نخبگان در قریه

آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (انعام: ۱۲۳) به وجود ساختار رهبری و گروهی از بزرگان و سران در هر قریه اشاره دارد. آیه به طور مشخص، بر نقش محوری «بزرگان مجرم» در قریه تأکید دارد و نشان می‌دهد که آن‌ها نه تنها در تصمیم‌گیری‌ها نقش دارند، بلکه هدفمندانه به دنبال پیشبرد مقاصد خود از طریق «مکر» هستند. «مکر» در این سیاق و با توجه به تعلق «فیها» به آن، دلالت می‌کند که فساد بزرگان صرفاً به گناهان شخصی محدود نمی‌شود، بلکه شامل برنامه‌ریزی و اقدام برای فریب و گمراه کردن مردم نیز می‌شود. ریشه بسیاری از مشکلات و بدبختی‌های جامعه رهبران و بزرگان قوم هستند. آن‌ها با ترندهای مختلف، مسیر درست را تغییر می‌دهند و حقیقت را از مردم پنهان می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۲۹).

نقش محوری و تأثیرگذار بزرگان و خواص در قریه در آیه «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (اعراف: ۸۸) نیز تأیید می‌شود. عبارت «الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا» به صراحت به بزرگان و اشراف متکبر قوم شعیب اشاره دارد. «مَلَأُ» به معنای گروهی از بزرگان و سران قوم و «الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا» نشان از تکبر و نپذیرفتن حق دارد (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۴۶۵). تصمیم به اخراج شعیب علیه السلام و مؤمنان از قریه توسط همین گروه گرفته شد و عبارت «لَنُخْرِجَنَّكَ» قاطعیت آن‌ها را در این تصمیم نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۸، ص ۱۹۰).

این مطلب در آیه «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (اسراء: ۱۶) نیز به وضوح دیده می‌شود. طبق این آیه، هنگامی که اراده الهی بر هلاکت قریه‌ای تعلق می‌گیرد، به «مترفین» آن «امر» می‌شود. «امر» به معنای فراهم نمودن زمینه و شرایطی است که موجب افزایش فسق و فجور «مترفین» می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۶۰). یا به معنای امر به طاعت است که با مخالفت مترفین، زمینه هلاکت فراهم می‌گردد (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۵۸). در هر دو صورت، فسق «مترفین» به عنوان نشانه استحقاق عذاب و هلاکت قریه یا به عنوان علت آن مطرح می‌شود. با توجه به تفسیر ارائه شده و با تأکید بر اینکه «مترفین» به عنوان بزرگان و رؤسای جامعه شناخته می‌شوند که سایر افراد نیز از آن‌ها پیروی می‌کنند و حکم پیرو، تابع حکم متبوع است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۶۲۶)، می‌توان نتیجه گرفت که فساد و انحراف این گروه خاص، به سایر افراد جامعه نیز گسترش می‌یابد و در نهایت منجر به نابودی قریه می‌شود.

این مفهوم با تأمل در آیه ۷۵ سوره نساء ابعاد جدیدی می‌یابد. در این آیه، مستضعفان که در آرزوی خروج از قریه ستمکار هستند، بلافاصله پس از درخواست خروج، خواهان «ولیت» و «نصیر» از جانب خداوند می‌شوند: «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (نساء: ۷۵). این هم‌نشینی نشان می‌دهد که مستضعفان صرفاً به دنبال خروج فیزیکی از مکان نیستند، بلکه به دنبال تغییر وضعیت و یافتن رهبری شایسته هستند. «ولیت» در این سیاق، کسی است که نه تنها امور جامعه را تدبیر می‌کند، بلکه محور تجمع و وحدت مردم نیز به شمار می‌رود. درواقع، درخواست «ولیت» به مثابه درخواست محوری است که حول آن انسجام و اتحاد جامعه شکل می‌گیرد. درخواست مستضعفان برای «ولیت» و «نصیر» پس از درخواست خروج از قریه ظالم، بر اهمیت نقش رهبری و هدایت در شکل‌گیری و انسجام اجتماعی تأکید دارد.

۴. امکان تقدّم «هلاکت قریه» بر بأس

واژه هلاکت در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم به انقضای حیات و نابودی ساختار یک پدیده تعریف شده است. این واژه مفهومی چندوجهی است که در هر پدیده‌ای به شکل خاصی نمایان می‌شود و صرفاً به مرگ موجودات زنده محدود نیست و عبارت است از زوال ویژگی‌هایی که قوام و هستی شیء به آن بستگی دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۱، صص ۲۹۶-۲۹۸). برای نمونه، هلاکت یک ساختمان می‌تواند به معنای فروپاشی اجزا و مصالح آن باشد؛ درحالی‌که هلاکت یک موجود زنده به معنای توقف فرآیندهای حیاتی آن است. علاوه بر این، هلاکت می‌تواند ابعاد معنوی نیز داشته باشد؛ مثلاً خروج از دایره ایمان و ارزش‌های انسانی، نوعی هلاکت معنوی تلقی می‌شود. به دیگر سخن، هلاکت در هر پدیده‌ای، متناسب با ماهیت و ویژگی‌های آن تعریف می‌شود و می‌تواند اشکال گوناگونی به خود بگیرد. این نکته، ضرورت بازتعریف «هلاکت قریه» را روشن می‌سازد.

بررسی برخی از آیات قرآن کریم نشان داد که قریه واجد نظامی ساختارمند و مبتنی بر ایدئولوژی خاص خود است. با چنین دریافتی از مفهوم قریه، فهم معنای هلاکت آن و به تبع، تبیین امکان تقدّم هلاکت بر بأس در آیه چهارم سوره اعراف میسر خواهد بود. واژه قریه به

همراه مشتقات آن ۵۷ مرتبه در قرآن کریم آمده که ده مورد آن در سوره اعراف است. فراوانی نسبی حاکی از اهمیت واژه قریة در این سوره است. از این رو، به نظر می‌رسد با بررسی و تحلیل دقیق‌تر آیات چهار و پنج سوره اعراف، می‌توان به درکی عمیق‌تر و جامع‌تر از مفهوم آن دست یافت. در این بخش، ضمن تبیین عمیق‌تر مفهوم قریة بر اساس آیات چهارم و پنجم سوره اعراف و با التزام به ظاهر قرآن مبنی بر تقدم هلاکت بر بأس، امکان آن اثبات و ارزیابی می‌شود. محور اصلی تحلیل، بررسی ارتباط مفهومی میان دو واژه کلیدی «هلاکت» و «ادعا» است.

۱-۴. نقش ادعا در هلاکت قریة

آیه چهارم سوره اعراف به‌اجمال از هلاکت قریه‌ها و سپس فرارسیدن بأس سخن می‌گوید؛ اما آیه پنجم «فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنًا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ» با تفصیل بیشتر، وضعیت ادعای ساکنان قریه‌ها را در هنگام نزول بأس شرح می‌دهد. عبارت «فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ» گویای آن است که این اقوام پیش از نزول عذاب، دارای ادعایی مهم بوده‌اند که قرآن کریم به آن پرداخته و به تغییر وضعیت آن‌ها پس از هلاکت توجه کرده است. عبارت مذکور نشان می‌دهد که پس از هلاکت، دیگر از آن ادعای پیشین خبری نیست و تنها چیزی که باقی می‌ماند، اعتراف به ظلم است. نکته حائز اهمیت، وجود حرف فاء در ابتدای آیه پنجم است. در این آیه، حرف فاء به عنوان «فاء عاطفه» به کار رفته است (صافی، ۱۴۱۱ق، ج ۸، ص ۳۵۸؛ صالح، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸۰؛ علوان، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۶۷۸؛ ابراهیم، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۵۱؛ آدینه‌وند، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۵۲) که عموماً در معنای سببیت استفاده می‌شود (ابن‌هشام، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶۳) و دلالت می‌کند که نفی ادعای ساکنان قریة، نتیجه یا توضیح وضعیتی است که در آیه قبل ذکر شده است و نمی‌توان آن را مستقل از آن در نظر گرفت.

نکته کلیدی در این بررسی، تبیین چگونگی پیوند میان نتیجه به‌دست‌آمده (وضعیت ادعا در آیه پنجم) و آیه چهارم است. می‌توان سه احتمال به عنوان پاسخ‌های احتمالی در نظر گرفت. براساس احتمال اول، نفی ادعا نتیجه مستقیم «أَهْلَكُنَّاهَا» است. در این حالت، هلاکت مذکور در آیه چهارم به عنوان عاملی برای نفی ادعا در آیه پنجم عمل می‌کند. بنابر احتمال دوم، نفی ادعا نتیجه مستقیم «فَجَاءَهَا بِأَسْنًا» است. در این حالت، آمدن بأس به عنوان عاملی برای نفی ادعا در آیه پنجم عمل می‌کند. احتمال سوم، نفی ادعا را نتیجه مجموع هر دو بخش آیه چهارم (هم هلاکت و هم آمدن بأس) می‌داند. این احتمال بیان می‌کند که هم هلاکت و هم آمدن بأس، به عنوان دو عامل مشترک برای نفی ادعا در آیه پنجم عمل می‌کنند.

با تأمل دقیق در نص آیه پنجم و به‌ویژه عبارت «إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنًا» آشکار می‌شود که «عدم ادعا»، یا به بیان دقیق‌تر، تغییر ماهیت ادعا به اعتراف به ظلم، پیش از فرارسیدن بأس یا همزمان با آن رخ داده است. قید زمانی «إِذْ» در این عبارت، به معنای «حین» (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۶۳) و دال بر آن است که هنگام آمدن بأس، ادعایی برای قریة باقی نمانده بود. این نکته، به طور قاطع احتمالات دوم و سوم را منتفی می‌سازد؛ زیرا در صورت صحت این احتمالات، «عدم ادعا» به عنوان نتیجه آن‌ها باید پس از آمدن بأس حادث می‌شد که با صراحت آیه در تضاد است. بنابراین، با استناد به دلالت صریح آیه پنجم و با رد احتمالات ناسازگار با آن، معلوم می‌شود که «عدم ادعا» صرفاً نتیجه «أَهْلَكُنَّاهَا» است. به بیان دیگر، «هلاکت قریة» علت از بین رفتن یا تغییر ماهیت ادعای آن‌هاست و از آنجاکه وجود و فقدان معلول وابسته به علت است، اگر قریة (به عنوان علت) وجود داشته باشد، ادعا نیز (به عنوان معلول) وجود خواهد داشت و اگر قریة نابود شود، ادعا نیز نابود می‌شود. بنابراین، ادعا تابعی از قریة است و بدون آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. در این چهارچوب، ادعا به عنوان رکن بنیادین و هویت‌بخش قریة تجلی می‌یابد. از منظر منطقی، ادعا صرفاً یک گزاره لفظی نیست، بلکه نمایانگر هویت و ارزش‌ها و

اهداف قریه است. قریه‌ای که فاقد ادعاهای مشخص و متمایز باشد، هویت و ماهیت ذاتی خود را از دست داده است و دیگر نمی‌توان آن را قریه سابق تلقی کرد.

شاید این پرسش مطرح شود که قریه منحصر به ادعاها نیست و عناصر دیگری مانند مردم، سرزمین و مانند آن را نیز دربرمی‌گیرد. پاسخ آن است که اگرچه عناصر مذکور در شکل‌گیری قریه مؤثر است، ادعاها ارزش‌ها و آرمان‌ها هستند که قریه‌های مختلف را از یکدیگر متمایز می‌کند و به آن‌ها هویت می‌بخشد. بنابراین نابودی ادعا مترادف با هلاکت هویت و ماهیت خاص آن قریه است.

۴-۲. تبیین متعلق «ادعا» با استناد به آیات و روایات

یکی از نکات کلیدی در آیه پنجم سوره اعراف، تعیین دقیق متعلق ادعاست. آیه به‌صراحت به محتوای ادعا اشاره‌ای نکرده است. با بهره‌گیری از روش تفسیر قرآن به قرآن و مراجعه به آیه ۲۷ سوره ملک و همچنین روایات تفسیری مرتبط با آن، می‌توان به درک عمیق‌تری از این مفهوم نایل شد. در آیه «فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ» (ملک: ۲۷)، همچون آیه ۵ سوره اعراف، سخن از ادعای کافران در هنگام مواجهه با عذاب است که چهره آن‌ها زشت و درهم می‌شود و به ایشان گویند: «این همان چیزی است که آن را ادعا می‌کردید». واژه «تَدْعُونَ» در آیه، هم‌ریشه با واژه «دَعَوَاهُمْ» در آیه پنجم سوره اعراف و به معنای «ادعا کردن» است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۴۹۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۴۸). این هم‌ریشگی، در کنار سیاق مشابه دو آیه، نشان می‌دهد مفهوم ادعا در هر دو آیه، به نوعی ادعای باطل در مقابل حقیقتی آشکار اشاره دارد. همچنین در برخی از روایات مربوط به آیه ۲۷ سوره ملک، همچون آیه ۵ سوره اعراف، غایت ادعای کافران را «یوم البأس» عنوان کرده‌اند که این موضوع ارتباط بین دو آیه را روشن‌تر می‌کند. براساس احادیث متعددی از اهل بیت (علیهم‌السلام) در تفسیر آیه ۲۷ سوره ملک، مراد از «تَدْعُونَ» ادعاهای باطلی است که کافران با استفاده از نام امیرالمؤمنین در مورد جایگاه و منزلت خود نسبت به امامت و رهبری جامعه مطرح می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۲۵ و ج ۸، ص ۲۸۸؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۷۹؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۹۳-۴۹۴؛ ابن‌حیون، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۳۴؛ ابن‌قولویه، ۱۳۵۶ق، ص ۳۳۵؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، صص ۳۵۳-۳۵۵؛ ابن‌طاووس، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۳). جهت رعایت اختصار، برای نمونه به روایتی که فضیل از امام باقر (علیه‌السلام) نقل کرده، اشاره می‌کنیم:

«دَخَلْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ... ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ... «فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ» [یعنی] امیرالمؤمنین (ع) یا فضیل، لَمْ يَتَسَمَّ بِهَذَا الْإِسْمِ غَيْرَ عَلِيِّ (ع) إِلَّا مُفْتَرٍ كَذَّابٍ إِلَى يَوْمِ الْبَاسِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۸۸). همچنین در تفسیر دیگری آمده است: «هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ» أَي هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ مَنْزِلَتَهُ وَمَوْضِعَهُ وَإِسْمَهُ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۷۹).

این احادیث دلالت دارند که ادعا در آیه ۲۷ سوره ملک، ادعای امامت و جانشینی پیامبر اکرم (ص) بوده که از سوی مخالفان امیرالمؤمنین علی (ع) مطرح می‌شده است. از آنجاکه امامت جایگاهی متضمن هدایت و سعادت نوع بشر است، می‌توان اذعان نمود که ادعا در آیات موردبحث، ناظر به ادعاهایی است که با سعادت و کمال انسان مرتبط است. به عبارت دیگر، مخالفان در پی تصاحب جایگاهی بودند که از طریق آن قادر به تعیین سرنوشت جامعه باشند. بنابراین، با بهره‌گیری از روش تفسیر قرآن به قرآن و رجوع به روایات تفسیری، می‌توان متعلق ادعا در آیات موردبحث را به ادعاهایی مرتبط با هدایت و سعادت انسان تأویل کرد که با هلاکت قریه این ادعاها رنگ باخته و جای خود را به اعتراف به ظلم داده است. ادعاها ممکن است شامل ادعای برتری نژادی، اقتصادی، اجتماعی یا دینی باشد که با واقعیت و حق منافات داشته است.

مطالعه حاضر نشان می‌دهد که تقدم مفهوم هلاکت بر بأس، ذیل یک الگوی منسجم منطقی و معنایی و ناظر به دقایق تفسیری قرآن کریم قابل تحلیل است. هلاکت به عنوان نخستین مرحله از فرآیند نابودی یک قوم یا نظام سیاسی تعریف می‌شود که به نظر می‌رسد علاوه بر زوال فیزیکی، بر انهدام بنیان‌های فکری و اجتماعی ایشان دلالت دارد. این هلاکت که به منزله ابطال ادعای سعادت بشری توسط نظام‌ها یا حکومت‌هاست، زمینه‌ساز بروز بأس و عقوبت الهی می‌شود. بنابراین تقدم بیانی هلاکت بر بأس در آیه می‌تواند بیانگر رابطه علی میان اضمحلال نظام‌های فکری فاسد و سپس اعمال عذاب الهی باشد؛ بدان معنا که پیش از نزول بأس، وضعیتی در جامعه پدید می‌آید که طی آن، ادعاها و باورهای بنیادین آن دچار تزلزل و فروپاشی می‌شود و در نهایت، به اعتراف به ظلم و ناتوانی منتهی می‌گردد. نکته شایان توجه در روایات، اشاره به «یوم البأس» به عنوان غایت و سرانجام ادعاست. این تعبیر دقیقاً همان تعبیری است که در آیه پنجم سوره اعراف نیز بدان تصریح شده است. در این آیه می‌خوانیم که ادعای قریه مادامی که بأس نازل نشده است، استمرار دارد و به محض نزول آن، دیگر هیچ ادعایی وجود نخواهد داشت. این نکته در بخش بعدی پژوهش به تفصیل واکاوی خواهد شد.

۵. لزوم تقدم هلاکت قریه بر بأس

در این بخش با تمرکز بر مفهوم بأس و با استفاده از آیات مشابه و احادیث تفسیری، لزوم وقوع هلاکت قریه پیش از نزول بأس الهی را به عنوان شرط لازم آن بررسی می‌کنیم.

۵-۱. بأس در احادیث تفسیری

آیات یازدهم تا پانزدهم سوره انبیاء و آیات چهارم و پنجم سوره اعراف، از حیث ساختار و مفاهیم مشابهت قابل توجهی دارند. در هر دو سیاق، بر موضوع هلاکت قریه‌ها و وقوع بأس و نابودی ادعا تصریح شده است. این شباهت ساختاری و محتوایی بستری مناسب را فراهم می‌آورد تا با بررسی احادیث مرتبط با آیات سوره انبیاء، فهم دقیق‌تری از مفهوم بأس در آیات مذکور از سوره اعراف حاصل شود. به عبارت دیگر، با بهره‌گیری از روش تفسیر قرآن به قرآن و با استمداد از روایات تفسیری سعی بر آن است تا معنای واژه بأس در آیات سوره اعراف تبیین گردد. در این بخش، به بررسی و تحلیل روایات و استخراج یافته‌های مرتبط با موضوع می‌پردازیم.

۱-۱-۵. تفسیر بأس به قیام قائم عجل الله فرجه

عموم روایات تفسیری ذیل آیه ۱۲ سوره انبیاء، بأس را مستقیماً به قیام قائم آل محمد عجل الله فرجه تفسیر می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، صص ۵۷-۶۰؛ طبری آملی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶۸؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۰). به عنوان مثال، در حدیثی که جابر از امام باقر عجل الله فرجه نقل می‌کند، آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عجل الله فرجه عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: "فَلَمَّا أَحْسَبُوا بِأَسْنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ" قَالَ: ذَلِكَ عِنْدَ قِيَامِ الْقَائِمِ» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۰).

۱-۲-۵. توضیح صحنه و شرایط وقوع بأس

دسته‌ای از روایات به توصیف صحنه و شرایط وقوع بأس می‌پردازد. برای نمونه، روایت بدر بن خلیل، به تفصیل، صحنه فرار دشمنان و درخواست امان آن‌ها و سرانجام نابودیشان توسط اصحاب قائم عجل الله فرجه را شرح می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۱). همچنین روایت عبدالأعلی حلبی، به جزئیاتی از قیام، از جمله ملاقات با سفیانی و جنگ با او و سپس فرستادن سپاه به روم اشاره می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، صص ۵۷-۶۰). این توضیحات، بأس را نه تنها به عنوان یک عذاب الهی، بلکه به عنوان مجموعه‌ای از وقایع مرتبط با ظهور، شامل جنگ و پیروزی و نابودی دشمنان معرفی می‌کند.

۳-۱-۵. ارتباط باس با اعتراف به ظلم

نکته قابل توجه دیگر، تأکید روایات بر اعتراف ظالمان به ظلم خود در هنگام وقوع باس است. در روایت‌های بدر بن خلیل و اسماعیل بن جابر، عبارت «یا ویلنا إنا کُنَّا ظالمین» ذکر شده است: «فَيَقُولُونَ: "يا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيداً خَامِدِينَ" بِالسَّيْفِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۱؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۰). این عبارت، دقیقاً با آیه پنجم سوره اعراف مطابقت دارد و نشان می‌دهد که یکی از ویژگی‌های بارز باس، اعتراف ظالمان به کردار خود در مواجهه با آن است.

۴-۱-۵. نشانه‌ها و وقایع پیش از باس (ظهور)

در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام، به فتنه‌های شرقی و غربی، محاصره کوفه، خروج شخصیتی از نجران، جنگ و کشتار بین یهود و نصاری، خسف، قذف و مسخ به عنوان عذابی الهی و همچنین به ندای آسمانی در ماه رمضان اشاره شده است. این روایت، تصویری جامع از آشفتگی جهان پیش از ظهور ارائه می‌دهد و دلالت می‌کند که باس در بستری از فتنه‌ها و آزمون‌های سخت ظهور خواهد کرد. همچنین به تطبیق آیات مذکور از سوره انبیاء با وقایع مرتبط با ظهور می‌پردازد و نشان می‌دهد که این آیات نه فقط به عذاب اقوام گذشته، بلکه به عذاب و نابودی ظالمان در آستانه ظهور نیز اشاره دارد (حلی، ۱۴۲۱ق، صص ۴۶۹-۴۷۲).

۵-۱-۵. تأیید تفسیر باس با روایات ذیل آیه ۵ سوره اسراء

علاوه بر روایات ذکر شده در تفسیر آیات سوره انبیاء، روایات دیگری نیز در تفسیر آیه ۵ سوره اسراء وجود دارد که به روشنی باس را به قیام قائم صلوات الله علیه مرتبط و بر شدت و قدرت آن تأکید می‌کند. این روایات، مؤید دیگری بر تفسیر باس به قیام قائم صلوات الله علیه در آیات سور اعراف و انبیاء است. در روایتی از عبدالله بن قاسم البطل از امام صادق علیه السلام، در تفسیر آیه «فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَاداً لَنَا أُولَىٰ بِأَسِّ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلالَ الدِّبَابِ» (اسراء: ۵)، «باس شدید» به قومی تفسیر شده است که خداوند قبل از خروج قائم صلوات الله علیه آن‌ها را می‌فرستد و ایشان هیچ انتقامی از آل محمد صلوات الله علیهم را فروگذار نمی‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۰۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۸۱). در روایت دیگری از حرمان از امام باقر علیه السلام، ایشان آیه «بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَاداً لَنَا أُولَىٰ بِأَسِّ شَدِيدٍ» را قرائت کرد و سپس فرمود: «وَهُوَ الْقَائِمُ وَأَصْحَابُهُ أُولَىٰ بِأَسِّ شَدِيدٍ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۸۱). این روایات به وضوح نشان می‌دهند که باس در آیه به قیام قائم صلوات الله علیه و اصحاب ایشان تفسیر شده است و بر شدت و قدرت آن تأکید دارد.

۲-۵. ارتباط هلاکت قریه و باس با وضعیت پیش از ظهور

احادیث مربوط به شرایط پیش از ظهور، به وضعیتی اشاره دارد که در آن تمام تمدن‌های مدعی تأمین سعادت بشر ناکارآمدی خود را نشان می‌دهند و مردم دنیا از آن‌ها ناامید می‌شوند. این وضعیت با تعبیر مختلفی همچون فتنه شرقی و غربی و پر شدن زمین از ظلم و جور در روایات بیان شده است. برخی از احادیث به صراحت به این مطلب دلالت دارد. امام صادق علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «مَا يَكُونُ هَذَا الْأَمْرُ حَتَّى لَا يَبْقَى صِنْفٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا وَقَدْ وُلُوا عَلَى النَّاسِ حَتَّى لَا يَقُولَ قَائِلٌ: إِنَّا لَوْ وُلِينَا لَعَدَلْنَا. ثُمَّ يَقُومُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ وَالْعَدْلِ» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۷۴). این حدیث، ناظر بر یک دوره حساس از تحولات تاریخی و شرایط جامعه انسانی پیش از ظهور منجی موعود صلوات الله علیه است و با ارائه تصویری دقیق از وضعیت جوامع و حکومت‌ها در آن دوران، نکات کلیدی و قابل توجهی را در خود جای داده است که در ادامه بررسی خواهد شد.

۱. این امر (ظهور و قیام) به وقوع نمی‌پیوندد، تا اینکه هیچ گروه و طبقه‌ای از مردم باقی نماند مگر آنکه بر مردم حکومت کرده باشند؛ تا (دیگر) کسی نگوید: اگر ما به حکومت می‌رسیدیم، عدالت را برقرار می‌کردیم. پس از آن است که حضرت قائم صلوات الله علیه به حق و عدل قیام خواهد کرد.

۱-۲-۵. عمومیت تجربه حکومت

عبارت «حَتَّى لَا يَتَّبَعِي صِنْفٌ مِّنَ النَّاسِ إِلَّا وَقَدْ وُلُوا عَلَى النَّاسِ» بیانگر آن است که تمامی گروه‌ها و اقشار مختلف جامعه فرصت حکومت کردن را پیدا خواهند کرد. به تعبیر دیگر، تمامی گروه‌ها فرصت خواهند داشت تا دیدگاه‌ها و برنامه‌های خود را در عرصه حکومت و مدیریت جامعه بیازمایند و به منصفه ظهور برسانند.

۲-۲-۵. نفی ادعای عدالت

قسمت دوم حدیث «حَتَّى لَا يَقُولَ قَائِلٌ: إِنَّا لَوْ وُلِينَا لَعَدَلْنَا» نتیجه منطقی نکته پیشین است. هنگامی که تمامی گروه‌ها فرصت حکومت کردن را پیدا کنند و در عمل نتوانند عدالت واقعی را محقق سازند، دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند صرفاً با ادعا خود را شایسته حکومت عادلانه بداند. در این شرایط است که حجت بر همگان تمام می‌شود و ادعای «اگر ما بودیم، چنین می‌کردیم» رنگ می‌بازد و بی‌معنا می‌شود.

۳-۲-۵. آمادگی برای ظهور

این حدیث شرایط ظهور قائم عَلَيْهِ السَّلَام را ترسیم می‌کند. پس از آنکه جامعه بشری تجربه‌ای همه‌جانبه از حکومت‌های مختلف کسب کرد و به این نتیجه رسید که هیچ‌کدام نتوانستند عدالت موردانتظار را برقرار کنند، زمینه برای پذیرش حکومت عدل الهی فراهم می‌شود. در چنین شرایطی است که عموم مردم از ظهور قائم عَلَيْهِ السَّلَام و برپایی حکومت عدل استقبال می‌کنند.

این وضعیت دقیقاً با مفهوم هلاکت قریه‌ها در آیه چهارم سوره اعراف مطابقت دارد. هلاکت قریه‌ها به معنای از بین رفتن اعتبار و ادعای آن‌هاست؛ همان‌گونه که در روایات پیش از ظهور نیز به بی‌اعتباری مدعیان دروغین سعادت بشر اشاره شده است. آیه پنجم نیز به این نکته اشاره دارد که در هنگام نزول باس، دیگر از آن ادعاهای پیشین خبری نیست و تنها چیزی که باقی می‌ماند، اعتراف به ظلم است. بنابراین، تقدم هلاکت قریه بر باس در آیه چهارم، نه تنها ممکن، بلکه لازم و ضروری است و با روایات مربوط به تفسیر باس و شرایط پیش از ظهور تطابق کامل دارد. این تقدم نشان‌دهنده یک رابطه علی و معلولی است: ابتدا ادعاها و باورهای باطل فرو می‌ریزد و زمینه برای ظهور منجی و برقراری عدل و داد فراهم می‌شود و سپس باس به عنوان نتیجه و پاسخ به این وضعیت فرامی‌رسد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تحلیل و تبیین رابطه بین هلاکت «قریه» و نزول «باس الهی» در آیات چهارم و پنجم سوره اعراف و پاسخ به سؤالات مطرح‌شده در مقدمه انجام شد. یافته‌های حاصل از بررسی دیدگاه‌های مختلف مفسران و استناد به آیات قرآن کریم و روایات تفسیری به شرح زیر است:

۱. قریه در این پژوهش به عنوان جامعه‌ای تعریف شد که دارای نظام ارزشی، فرهنگی، سیاسی و ادعای تأمین سعادت بشر است. این تعریف نشان می‌دهد که «قریه» صرفاً یک واحد جغرافیایی نیست، بلکه شامل ابعاد گسترده‌ای از زندگی اجتماعی و اعتقادی مردم می‌شود.

۲. هلاکت قریه به معنای فروپاشی نظام ارزشی و اجتماعی آن تبیین گردید. این فرآیند، از بین رفتن هویت و بنیان‌های اساسی قریه را به دنبال دارد و به اعتراف به ظلم و ناتوانی منجر می‌شود.

۳. بر اساس روایات تفسیری بررسی‌شده، «باس» در آیات قرآن می‌تواند به قیام قائم عَلَيْهِ السَّلَام اشاره داشته باشد. این تفسیر، «باس» را نه تنها به عنوان عذاب الهی، بلکه به عنوان یک دوره تحول جهانی که با ظهور منجی موعود عَلَيْهِ السَّلَام همراه است، تعریف می‌کند.

۴. با توجه به یافته‌های پژوهش و استناد به روایاتی که یکی از شرایط ظهور را نابودی و بی‌اعتباری ادعای حکومت‌ها در تأمین سعادت بشر و ناامیدی مردم از آن‌ها می‌داند، نتیجه‌گیری می‌شود که «هلاکت قریه» به معنای نابودی ادعای ساکنانش، ضرورتاً باید بر نزول «بأس الهی» مقدم باشد. این تقدم، یک ترتیب علّی و مفهومی را نشان می‌دهد؛ به این معنا که پیش از فرارسیدن دوره تحول الهی (بأس)، وضعیت بی‌اعتباری و فروپاشی نظام‌های موجود (هلاکت قریه) در جامعه پدید می‌آید. آیات چهارم و پنجم سوره اعراف به یکی از مهم‌ترین جنبه‌های شرایط جوامع بشری پیش از ظهور اشاره می‌کند؛ جایی که تمام نظام‌های فاسد و ادعاهای باطل دچار تزلزل و فروپاشی می‌شود و زمینه برای ظهور عدل و داد الهی فراهم می‌گردد. این فرآیند نشان‌دهنده لزوم تقدم «هلاکت قریه» بر «بأس الهی» است و با روایات مربوط به شرایط پیش از ظهور، تطابق کامل دارد.

بنابراین این پژوهش نشان داد که تقدم ظاهری «هلاکت» بر «بأس» در آیه چهارم سوره اعراف، بیانگر یک تقدم مفهومی و علّی است. فروپاشی نظام‌های باطل و ادعاهای پوچ جوامع بشری، پیش‌زمینه‌ای ضروری برای تحقق وعده الهی و برپایی حکومت عدل در دوران ظهور است.

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.

- ابراهیم، محمد طیب. (۱۴۲۳ق). إعراب القرآن الکریم. دار الفانس.
- ابن ابي زينب، محمد بن ابراهيم. (۱۳۹۷ق). الغيبة. نشر صدوق.
- ابن حيون، نعمان بن محمد مغربي. (۱۴۰۹ق). شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار (ع). جامعة مدرسين.
- ابن دريد، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. دار العلم للملايين.
- ابن طاووس، علي بن موسى. (۱۴۱۳ق). اليقين باختصاص مولانا علي (ع) بإمرة المؤمنين. دار الكتاب.
- ابن عبد السلام، عبد العزيز. (۱۴۲۹ق). تفسير العز بن عبد السلام. دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاييس اللغة. مكتب الاعلام الاسلامي.
- ابن قولويه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). كامل الزيارات. دار المرتضوية.
- ابن هشام، عبدالله بن يوسف. (۱۴۰۴ق). مغنى اللبيب عن كتب الأعراب. كتابخانه عمومي آيت الله مرعشي نجفي.
- ابن جوزي، عبدالرحمن بن علي. (۱۴۲۲ق). زاد المسير في علم التفسير. دار الكتاب العربي.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير والتنوير من التفسير. مؤسسة التاريخ العربي.
- ابن عرفه، محمد بن محمد. (۲۰۰۸م). تفسير ابن عرفة. دار الكتب العلمية.
- استرآبادي، علي. (۱۴۰۹ق). تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة. مؤسسة النشر الإسلامي.
- آدينهوند لرستاني، محمدرضا. (۱۳۷۷). كلمة الله العليا. سازمان اوقاف و امور خيريه، انتشارات اسوه.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. دار الكتب العلمية.
- بلاغی، محمدجواد. (۱۳۵۲ق). آلاء الرحمن في تفسير القرآن. وجداني.
- بيضاوي، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزيل وأسرار التأويل. دار إحياء التراث العربي.
- جرجاني، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ق). درج الدرر في تفسير القرآن العظيم. دار الفكر.
- حسكاني، عبيدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزيل لقواعد التفضيل في الآيات النازلة في أهل البيت (ع). وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي. مؤسسة الطبع والنشر.
- حلي، حسن بن سليمان بن محمد. (۱۴۲۱ق). مختصر البصائر. مؤسسة النشر الإسلامي.
- خطيب، عبدالكريم. (۱۴۲۴ق). التفسير القرآني للقرآن. دار الفكر العربي.
- راغب اصفهاني، حسين بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. دار القلم.
- زمخشري، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأفاويل في وجه التأويل. دار الكتب العربي.
- صادقي تهراني، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- صافي، محمود. (۱۴۱۱ق). الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه مع فوائد نحوية هامة. دار الرشيد.
- صالح، بهجت عبدالواحد. (بي تا). الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل. دار الفكر.
- طباطبائي، سيدمحمدحسين. (۱۳۵۲). الميزان في تفسير القرآن. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- طبرسي، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البيان. دار المعرفة.
- طبري، محمد بن جرير. (۱۴۲۲ق). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. دار الهجر مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية.
- طبري أملي صغير، محمد بن جرير بن رستم. (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة. بعثت.
- طوسي، محمد بن حسن. (بي تا). التبيان في تفسير القرآن. دار إحياء التراث العربي.
- علوان، عبدالله بن ناصح. (۱۴۲۷ق). إعراب القرآن الکریم. دار الصحابة للتراث.
- علي پور عبدلی، شیرمحمد؛ محبوب عطاء الله. (۱۳۹۸). معاشناسی دو واژه قریه و مدینه در قرآن کریم. پژوهش های قرآنی در ادبیات، ۴ (۷)، ۶۳-۸۱.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. دار إحياء التراث العربي.
- فراء، يحيى بن زياد. (۱۹۸۰م). معاني القرآن. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فضل الله، سيدمحمدحسين. (۱۴۳۹ق). تفسير من وحي القرآن. دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع.
- قزطبي، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. ناصر خسرو.
- قزطبي، سيد. (۱۴۰۸ق). في ظلال القرآن. دار الشروق.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۷). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي. مؤسسة الطبع والنشر. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. دار الكتاب.

کدخدایی، زهره؛ حاجی اسماعیلی، محمد رضا؛ و مطیع، مهدی. (۱۴۰۲). تبیین مفاهیم بنیادین «بلد»، «مدینه» و «قریه» در قرآن کریم پیرامون شهر و فرهنگ شهرنشینی با تأکید بر متون اسلامی. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۴(۴)، ۱۳۴-۱۵۸.

<https://doi.org/10.22034:jksl.2023.410505.1234>

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. دار الکتب الإسلامية.

کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي.

محمدی، مهدی؛ و تاجیک، ابوالفضل. (۱۳۹۹). بررسی مفهوم مدینه، قریه، باده و رستاق در آیات و روایات. نشریه علمی علم و تمدن در اسلام، ۲(۵)، ۵۶-۷۵.

مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن. دار محیی الحسین (عج).

مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. دار الکتب العلمیة، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف. دار الکتب الإسلامیة.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. دار الکتب الإسلامیة.

منصوری، محمد هادی؛ و فاضل بخشایش، محسن. (۱۴۰۳). تحلیل دلالت روایات تفسیری لیل و نهار بر تکامل تدریجی تاریخ و عصر ظهور. حدیث پژوهی، ۱۶(۲)، ۱۰۳-۱۲۴.

<https://doi.org/10.22052:hadith.2023.248585.1274>

منصوری، محمد هادی. (۱۴۰۱). تحلیل تطبیقی پذیر «أجل مسما» با عصر ظهور در آیات قرآن کریم. انتظار موعود، ۲۲(۷۶)، ۵-۲۸.

مهدی نژاد، سیدرضا. (۱۳۹۹). بررسی رابطه مفهومی تمدن با واژگان قرآنی همخوان. قرآن و علم، ۱۴(۲۷)، ۲۹-۵۴.

<https://doi.org/10.22034:qve.2021.5361>

نوری کیذقانی، سیدمهدی؛ میرزایی نیا، حسین؛ و ناصری فر، فرشته. (۱۳۹۷). معناشناسی معادل‌های واژگانی جامعه در سوره اعراف و بررسی تفاوت‌های آن‌ها (مطالعه موردی: امت، قریه، قوم). مطالعات ادبی متون اسلامی، ۳(۹)، ۷۵-۹۸.

[doi: 10.22081:jrla.2018.49770.1166](https://doi.org/10.22081:jrla.2018.49770.1166)

همایون، محمد هادی. (۱۳۹۴). ملک عظیم: مهدویت و تمدن در قرآن کریم. مشرق موعود، ۹(۳۴)، ۵-۲۲.

Explaining the Precedence of the Destruction of Qaryah over Divine Punishment (Ba's) in Verse 4 of Surah Al-A'raf; Transition from False Civilizations to the Era of Appearance

Mohsen Fazel Bayesh¹  Mohammad Hadi Mansouri² 

1. PhD Student in Quran and Hadith Studies, University of Islamic Sciences and Teachings, Qom, Iran (Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, University of Islamic Sciences and Teachings, Qom, Iran.

Corresponding Email: mohsenfazel1373@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.504798.1438>

Introduction

The Holy Quran, as the most comprehensive divine revelation, contains profound and multi-layered knowledge that requires contemplation of the linguistic structure of its verses, semantic relationships, and the utilization of authentic commentaries for its comprehension. Some verses, despite their apparent conciseness, hold deep meanings. Verse 4 of Surah Al-A'raf, by introducing the concept of *Qaryah* (settlement/community) and the apparent sequence of destruction and divine punishment (*Ba's*), raises questions regarding their causal relationship; logically, the cause (punishment) should precede the effect (destruction). Despite interpretive efforts, a comprehensive explanation for the precedence of the destruction of the *Qaryah* over the divine *Ba's* in this verse has not yet been provided. This research endeavors to fill this gap by analyzing this relationship with a novel approach. The main questions of this research are: What is the precise meaning of "*Qaryah*" in this verse, and is it solely applicable to a geographical unit? How can the precedence of the destruction of "*Qaryah*" over divine "*Ba's*" be explained? According to the narrations of Ahl al-Bayt (AS), what is the meaning of divine "*Ba's*" in this verse, and what is its connection to eschatological transformations? Does this verse indicate the conditions of societies prior to the Advent (Reappearance), and how can these indications be explained?

Methodology

The present research employs a qualitative content analysis method, focusing on semantic analysis and the interpretation of religious texts. The utilized data include Arabic lexicographical sources, verses of the Holy Quran, authentic commentaries, and interpretive narrations. This study analyzes and interprets the collected data through qualitative analysis. This process involves the semantic analysis of the terms *Qaryah* and destruction (*Halakah*) in lexicographical sources and the intra-textual analysis of the applications of *Qaryah* in the Quran for a deeper understanding of the discussed concepts. In this regard, a combination of the "Quran by Quran" interpretation method and hadith analysis has been used. To gain a more precise understanding of key concepts, verses from other Surahs of the Quran where related words or concepts are used were first searched for and analyzed. Then, to complement and deepen this understanding, interpretive narrations under similar verses were consulted and meticulously analyzed. Thus, a comprehensive



meaning obtained through the analysis of similar verses and their related interpretive narrations was used as a contextual clue for understanding the primary verse. Logical and deductive analysis has also been employed to explain the conceptual relationship between the destruction of the *Qaryah* and the *Ba's*.

Findings

The findings of this research indicate that the concept of *Qaryah* in the Holy Quran refers to a structured system with a specific ideology and a claim to provide human felicity. Since the concept of destruction (*Halakah*) signifies the demise of fundamental and essential characteristics of a thing, the destruction of a *Qaryah* means the annihilation of that structured system's claim to provide true human happiness. This destruction is not merely a physical demolition but a collapse of the societal and ethical foundations of a community, leading to the acknowledgment of its injustice and inadequacy. On the other hand, by referencing the narrations of Ahl al-Bayt (AS), the intent of divine *Ba's* is interpreted as the uprising of Hazrat Hujjah (AJ), which necessarily occurs after the complete discredit of all political and cultural groups and schools of thought, and the despair of people from their claims to provide felicity. This interpretation defines *Ba's* not only as divine punishment but as a period of global transformation accompanied by the advent of the promised Savior (AJ). Based on these findings, verse 4 of Surah Al-A'raf indicates the occurrence of the Era of Appearance (Advent) following the discrediting of the false front in its claim to provide human happiness. Therefore, the precedence of the destruction of the *Qaryah* over the descent of divine *Ba's* is a necessary and unavoidable matter, and this precedence signifies a causal and conceptual sequence. Verses 4 and 5 of Surah Al-A'raf point to one of the most significant aspects of the conditions of human societies before the Advent, where all corrupt systems and false claims undergo wavering and collapse, paving the way for the manifestation of divine justice and equity. This process demonstrates the necessity of the precedence of the destruction of the *Qaryah* over divine *Ba's*, and it perfectly aligns with the narrations regarding the conditions prior to the Advent.

Conclusion

This research was conducted with the aim of analyzing and explaining the relationship between the destruction of "*Qaryah*" and the descent of divine "*Ba's*" in verses 4 and 5 of Surah Al-A'raf. The findings, derived from examining the views of various commentators and referencing the verses of the Holy Quran and interpretive narrations, revealed that "*Qaryah*" in this research functions as a society possessing a value, cultural, and political system that claims to provide human happiness. The "destruction of *Qaryah*" was explained as the collapse of its value and social system, leading to the annihilation of the identity and fundamental foundations of the "*Qaryah*", and resulting in the acknowledgment of its injustice and inadequacy. Furthermore, based on the examined interpretive narrations, the intended meaning of "*Ba's*" in the Quranic verses can be the uprising of the Qa'im (AJ). Considering the research findings and referencing narrations that identify the destruction and discrediting of the claims of governments in providing human happiness and the people's despair of them as one of the conditions for the Advent, it can be concluded that the "destruction of *Qaryah*", meaning the annihilation of its inhabitants' claims, must necessarily precede the descent of divine "*Ba's*". This precedence signifies a conceptual and causal sequence; that is, before the advent of the divine era of transformation (*Ba's*), the state of discrediting and collapse of existing systems (*destruction of Qaryah*) emerges in society.

Therefore, the present research indicates that the apparent precedence of destruction over *Ba's* in the fourth verse of Al-A'raf actually represents a conceptual and causal precedence; meaning that the collapse of false systems and the hollow claims of human societies is a necessary prerequisite for the fulfillment of the divine promise and the establishment of the government of justice during the Era of Appearance.

Keywords

Verse 4 of Surah Al-A'raf, *Qaryah*, Destruction (*Halakah*), Divine Punishment (*Ba's*), Era of Appearance (Advent).

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

Qur'ān Karīm.

- Ādīnehvand-e Lorstānī, M. R. (1998). *Kalimat Allāh al-'Ulyā*. Sāzmān-e Awqāf va Umūr-e Khayrīyeh, Enteshārāt-e Osveh. [In Persian]
- Alipour Abdulī, S., & Mahjub, A. (2019). "Semantics of the Two Words 'Qaryah' and 'Madīnah' in the Holy Qur'ān." *Qur'ānic Researches in Literature*, 4(7), 63-81. [In Persian]
- Ālūsī, M. ibn 'A. (1995). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathānī*. Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]
- 'Alwān, 'A. ibn N. (2006). *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm*. Dār al-Ṣaḥābah li al-Turāth. [In Arabic]
- Āstārābādī, 'A. (1989). *Ta'wīl al-Āyāt al-Zāhirah fī Faḍā'il al-'Itrah al-Ṭāhirah*. Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- 'Ayyāshī, M. ibn M. (1961). *Tafṣīr al-'Ayyāshī*. Maktabah al-'Ilmīyah al-Islāmīyah. [In Arabic]
- Balāghī, M. J. (1933). *Ālā' al-Raḥmān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Vījdānī. [In Persian]
- Bayḍāwī, 'A. ibn 'U. (1998). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Faḍl Allāh, S. M. H. (2018). *Tafṣīr min Waḥy al-Qur'ān*. Dār al-Malāk li al-Ṭībā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Fakhr al-Rāzī, M. ibn 'U. (1999). *Mafāṭīḥ al-Ghayb*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Farrā', Y. ibn Z. (1980). *Ma'ānī al-Qur'ān*. Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb. [In Arabic]
- Ḥaskānī, 'U. ibn 'A. (1991). *Shawāhid al-Tanzīl li Qawā'id al-Taḍdīl fī al-Āyāt al-Nāzilah fī Ahl al-Bayt (AS)*. Vizārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmī. Mu'assasah-ye Ṭab' va Nashr. [In Arabic]
- Ḥillī, Ḥ. ibn S. ibn M. (2000). *Mukhtaṣar al-Baṣā'ir*. Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- [Homayoun, M. H. \(2015\). "The Great Kingdom: Mahdism and Civilization in the Holy Qur'ān." *Mashreq-e Mavoud*, 9\(34\), 5-22. \[In Persian\]](#)
- Ibn 'Abd al-Salām, 'A. al-'A. (2008). *Tafṣīr al-'Izz ibn 'Abd al-Salām*. Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]
- Ibn Abī Zaynab, M. ibn I. (1977). *Al-Ghaybah*. Nashr-e Ṣadūq. [In Arabic]
- Ibn al-Jawzī, 'A. al-R. ibn 'A. (2001). *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafṣīr*. Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Ibn 'Arafah, M. ibn M. (2008). *Tafṣīr Ibn 'Arafah*. Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]
- Ibn 'Āshūr, M. al-Ṭ. (1999). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr min al-Tafṣīr*. Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
- Ibn Durayd, M. ibn Ḥ. (1988). *Jamharat al-Lughah*. Dār al-'Ilm li al-Malāyīn. [In Arabic]
- Ibn Fāris, A. ibn F. (1984). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Maktab al-'Ilm al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Ḥayyūn, N. ibn M. al-M. (1989). *Sharḥ al-Akḥbār fī Faḍā'il al-'Immah al-Aṭḥār (AS)*. Jāmi'ah-yi Mudarrisīn. [In Arabic]
- Ibn Hishām, 'A. ibn Y. (1984). *Mughnī al-Labīb 'an Kutub al-'Ārīb*. Ketābkhāneh-ye 'Umūmī-ye Āyatollāh Mar'ashī Najafī. [In Arabic]
- Ibn Qūlawayh, J. ibn M. (1977). *Kāmil al-Ziyārāt*. Dār al-Murtaḍawīyah. [In Arabic]
- Ibn Ṭāwūs, 'A. ibn M. (1992). *Al-Yaqīn bi Ikhtisāṣ Mawlānā 'Alī (AS) bi Imrat al-Mu'mīnīn*. Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Ibrāhīm, M. Ṭ. (2002). *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm*. Dār al-Nafā'is. [In Arabic]
- Jurjānī, 'A. al-Q. ibn 'A. al-R. (2009). *Darj al-Durar fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- [Kadkhodā'i, Z., Hājji Ismā'īlī, M. R., & Mutī', M. \(2023\). "Explaining the Foundational Concepts of 'Balad', 'Madīnah', and 'Qaryah' in the Holy Qur'ān on the City and Urban Culture with Emphasis on Islamic Texts." *Quarterly Journal of Qur'ān, Culture and Civilization*, 4\(4\), 134-158.](#)

- <https://doi.org/10.22034/jksl.2023.410505.1234> [In Persian]
- Khaṭīb, 'A. al-K. (2003). *Al-Tafsīr al-Qur'ānī lil Qur'ān*. Dār al-Fikr al-'Arabī. [In Arabic]
- Kūfī, F. ibn I. (1990). *Tafsīr Furāt al-Kūfī*. Mu'assasat al-Ṭab' wa al-Nashr fī Wizārat al-Irshād al-Islāmī. [In Arabic]
- Kulaynī, M. ibn Y. (1987). *Al-Kāfī*. Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]
- Mahdinejad, S. R. (2020). "A Study of the Conceptual Relationship between Civilization and Consistent Qur'anic Words." *Qur'ān and Science*, 14(27), 29-54. <https://doi.org/10.22034/qve.2021.5361> [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsīr-e Namuneh*. Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
- Mansouri, M. H. (2022). "Analysis of the Applicability of 'Ajal-e Mosamma' to the Era of Appearance in the Verses of the Holy Qur'ān." *Entezar-e Mavoud*, 22(76), 5-28. [In Persian]
- Mansouri, M. H., & Fazel Bakhshayesh, M. (2024). "Analysis of the Indication of Exegetical Narrations on Layl and Nahar Regarding the Gradual Development of History and the Era of Appearance." *Hadith Research*, 16(2), 103-124. <https://doi.org/10.22052/hadith.2023.248585.1274> [In Persian]
- Mohammadi, M., & Tajik, A. (2020). "A Study of the Concept of Madinah, Qaryah, Badiyah and Rastaq in Qur'anic Verses and Narrations." *Scientific Journal of Science and Civilization in Islam*, 2(5), 56-75. [In Persian]
- Mostafavi, H. (2009). *Al-Taḥqīq fī Kalimat al-Qur'ān al-Karīm*. [In Persian]
- Mudarrisī, M. T. (1999). *Min Hudā al-Qur'ān*. Dār Muḥibbī al-Ḥusayn (AS). [In Arabic]
- Muḥammadī, M., & Tājīk, A. (2020). "A Study of the Concept of Madīnah, Qaryah, Bādiyah and Rastāq in Qur'anic Verses and Narrations." *Scientific Journal of Science and Civilization in Islam*, 2(5), 56-75. [In Persian]
- Muṣṭafawī, H. (2009). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. [In Persian]
- Nouri Keyzaghani, S. M., Mirzaeinia, H., & Naseri Far, F. (2018). "Semantics of Lexical Equivalents of 'Society' in Surah A'raf and an Examination of Their Differences (Case Study: Ummah, Qaryah, Qawm)." *Islamic Textual Literature Studies*, 3(9), 75-98. <https://doi.org/10.22081/jrla.2018.49770.1166> [In Persian]
- Qummī Mashhadī, M. ibn M. R. (1988). *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Bahr al-Gharā'ib*. Vizārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmī. Mu'assasah-ye Ṭab' va Nashr. [In Arabic]
- Qummī, 'A. ibn I. (1984). *Tafsīr al-Qummī*. Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Qurtubī, M. ibn A. (1985). *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
- Qutb, S. (1988). *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Dār al-Shurūq. [In Arabic]
- Rāghhib al-Iṣfahānī, Ḥ. ibn M. (1992). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Šādiqī Tehrānī, M. (1986). *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bil Qur'ān wa al-Sunnah*. Mu'assasat al-A'lamī li al-Maṭbū'āt. [In Persian]
- Šāfi, M. (1991). *Al-Jadwal fī I'rāb al-Qur'ān wa Šarfihi wa Bayānihi ma'a Fawā'id Naḥwīyah Hāmmah*. Dār al-Rashīd. [In Arabic]
- Šāliḥ, B. A. (n.d.). *Al-I'rāb al-Mufaṣṣal li Kitāb Allāh al-Murattal*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ṭabarī Āmulī Šaghīr, M. ibn J. ibn R. (1992). *Dalā'il al-Imāmah*. Be'that. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. ibn J. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Dār al-Hijr Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabīyah wa al-Islāmīyah. [In Arabic]
- Ṭabarsī, F. ibn Ḥ. (1988). *Majma' al-Bayān*. Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (1973). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Mu'assasat al-A'lamī li al-Maṭbū'āt. [In Persian]
- Tūsī, M. ibn Ḥ. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Zamakhsharī, M. ibn 'U. (1987). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Dār al-Kutub al-'Arabī. [In Arabic]

How to cite:

Fazel Bayesh, Mohsen & Mansouri, Mohammad Hadi (2026). Explaining the Precedence of the Destruction of Qaryah over Divine Punishment (Ba's) in Verse 4 of Surah Al-A'raf; Transition from False Civilizations to the Era of Appearance . *Quran, Culture And Civilization* , 7 (1), 1-24.
<http://doi.org/10.22034/jksl.2025.504798.1438>

A Civilizational Explanation of Allameh Faḍlullāh's Views on the Issue of Gender in the Quran

Marzieh Mohases¹  Ayoub Zare Khafri² 

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
(Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Corresponding Email: m_mohases@sbu.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448>

Article History:

Received: 2025-03-09

Revised: 2025-05-11

Accepted: 2025-05-26

Online First: 2025-10-18

Keywords

Civilization,
Gender,
Faḍlullāh,
Responsibility,
Justice-Centeredness.

Type of Article:

Research

Abstract: Examining the issue of gender from a civilizational perspective is one of the new approaches in Qur'ānic studies. Man and woman, as the fundamental elements of Islamic civilization, have a position in social responsibilities based on a common human nature, while simultaneously playing distinct roles. The present study, using a descriptive-analytical method, provides a civilizational explanation of the issue of gender from the viewpoint of the contemporary exegete Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh, and seeks to answer the question: What is Faḍlullāh's civilizational understanding of the issue of gender in the interpretation of Qur'ānic verses, and within what horizon can it be explained and described? The findings of the research show that a civilizational rereading of verses and exegetical traditions can lead to a better understanding of the position of gender in Islamic civilization. Faḍlullāh, while presenting a social and educational interpretation, has articulated precise civilizational readings of the issue of gender and has greatly emphasized the civilizational principles of conferring dignity, justice-centeredness, and responsibility within the institution of the family.


How to cite:


Mohases, Marzieh; Zare Khafri, Ayoub. (2026). A Civilizational Explanation of Allameh Faḍlullāh's Views on the Issue of Gender in the Quran. *Quran, Culture And Civilization*, 7(1), 25-47
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448>





تبیین تمدنی از آراء علامه فضل الله درباره مسئله جنسیت در قرآن

مرضیه محمص*^۱ 

ایوب زارع خفزی^۲ 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448> 

مقاله: پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳-۱۲-۱۹
بازنگری: ۱۴۰۴-۰۲-۲۱
پذیرش: ۱۴۰۴-۰۳-۰۵
انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۲۶

چکیده

بررسی مسئله جنسیت از منظر تمدنی، یکی از رویکردهای نوین در مطالعات قرآنی است. زن و مرد به عنوان عناصر بنیادین تمدن اسلامی، در مسئولیت‌های اجتماعی جایگاهی مبتنی بر سرشت مشترک انسانی دارند و در عین حال نقش‌های متمایزی ایفا می‌کنند. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی، به تبیین تمدنی از مسئله جنسیت از دیدگاه مفسر معاصر سید محمد حسین فضل الله می‌پردازد و در جست‌وجوی پاسخ به این سؤال است که برداشت تمدنی فضل الله درباره مسئله جنسیت در تفسیر آیات قرآنی چیست و در چه افقی قابل تبیین و توصیف است؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد بازخوانی تمدنی آیات و سنت‌های تفسیری می‌تواند به درک بهتری از جایگاه جنسیت در تمدن اسلامی منجر شود. فضل الله ضمن ارائه تفسیری اجتماعی و تربیتی، خوانش‌های تمدنی دقیقی درباره مسئله جنسیت بیان کرده و بر اصول تمدنی کرامت‌بخشی، عدالت‌محوری و مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده تأکید فراوانی داشته است.

واژگان کلیدی: تمدن، جنسیت، فضل الله، مسئولیت‌پذیری، عدالت‌محوری.

استناد به مقاله:

محمص، مرضیه؛ زارع خفزی، ایوب. (۱۴۰۵). تبیین تمدنی از آراء علامه فضل الله درباره مسئله جنسیت در قرآن. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، (۱)۷، ۲۵-۴۷.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448>



۱. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

m_mohases@sbu.ac.ir

۲. استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.



۱. مقدمه

اساساً پرداختن به مسئله تمدن با رویکردهای مختلف، نشان از رشد و پیشرفت مطالعات بینارشته‌ای دارد و از علاقه اندیشمندان کلان‌نگر برای عینیت بخشیدن به آورده‌های علمی در عرصه‌های مختلف زندگی حکایت می‌کند. این دسته از اندیشمندان نتیجه تمدن‌پژوهی را در رسیدن به زیستی مسالمت‌آمیز در سطحی کلان و جهانی می‌یابند: «درگیر شدن بحث‌های مربوط به اسلام و تمدن، خود موجد نوعی ایده روشنفکری دینی بوده است. در واقع بخشی از پدید آمدن گفتمان تمدن اسلامی، برای حل معضل کارایی اسلام در عمل و در میدان تاریخی است» (جعفریان، ۱۴۰۲، ص ۱۴).

تمدن اساساً پدیده‌ای بشری و ساخته دست انسان، فارغ از جنسیت است؛ یعنی زن و مرد در عرصه‌های اجتماعی در کنار هم با تلاشی پیگیر و گسترده، ساختارهای سخت و نرم را جهت زیست امن‌تر، شادتر و بهتر فراهم می‌آورند و آن را در عرصه جهانی به اشتراک می‌گذارند. تمدن دارای واحدی جهان‌انسانی است که در هر مرحله خود را تکمیل می‌کند و به مرحله‌ای بالاتر وارد می‌شود. همچنین خود را در گفت‌وگو با دیگر تمدن‌ها و انباشت معرفت‌ها قرار می‌دهد تا شاخص‌های هویت‌ساز و متمایز خویش را نمایان کند. خصوصاً در عصر جدید که تمدن غرب خود را تمدنی یکتا، پویا و فعال معرفی کرده است، این گفت‌وگوی معرفتی در خوشه‌های تمدنی در غرب با خوشه‌های تمدنی در اسلام ضروری می‌نماید؛ چنان‌که امروزه اسلام هم داعیه تمدن‌سازی نوین را دارد (بهمنی، ۱۳۹۸، ص ۲۵). «از میان مسائل بحث‌انگیزی که پس از برخورد دنیای غرب با دنیای اسلام پدید آمد، یکی از پرچالش‌ترین آن‌ها مسئله زن است» (جعفریان، ۱۴۰۲، ص ۲۱۷). از این‌رو مسئله جنسیت و زن این قابلیت را دارد که در رویکردی تمدنی درباره آن گفت‌وگو شود.

مسئله جنسیت از آن نوع کلان‌پدیده‌های مورد مناقشه میان تمدن غرب به عنوان تمدن مرکزی و سایر تمدن‌های در حاشیه آن قرار دارد که باید به آن پرداخت. این کلان‌پدیدی، یک روح و زبان و فرهنگ معیار و مسلط ایجاد می‌کند که دیگر فرهنگ‌ها را به حاشیه می‌راند و آن‌ها را کم‌ارزش و بی‌اعتبار و خود را معیار اعتبار و ارزش معرفی می‌کند. در این فضای معرفتی و تمدنی حاکم بر جهان جدید، اسلام برای اینکه از حاشیه به متن بیاید و بتواند معیار ارزش و اعتبار قرار بگیرد، ناگزیر باید شاخص‌های غیریت‌ساز و هویت‌ساز خود، مانند مسئله جنسیت را در مقیاس تمدنی ارائه دهد و خود را به وضعیت تمدن در دنیای معاصر برساند تا بتواند تحقق تمدنی آن شاخص‌ها را عینیت بخشد.

تمدن‌ها مسائل مختلفی دارند. از جمله این مسائل بحث زبان، جنسیت، عقلانیت، تنوع و فرجام‌شناسی است که هنوز نظم منطقی و نظریشان در الهیات تمدنی به‌خوبی تبیین نشده است و هریک می‌تواند به عنوان متغیرهای وابسته کاوش شود. این پژوهش از میان این متغیرهای وابسته، متغیر جنسیت را در آراء فضل‌الله بررسی می‌کند. رویکرد تمدنی فضل‌الله به مسئله جنسیت در قرآن، می‌تواند آثار مهمی بر جوامع اسلامی داشته باشد. فضل‌الله با رویکردی نوگرایانه به تفسیر قرآن، تلاش کرد تا میان ارزش‌های اسلامی و نیازهای تمدن معاصر پیوند برقرار کند. در تمدن اسلامی برای تبیین صحیح شاخص‌های اختصاصی تمدن، باید به منابع اصیل اسلام مانند قرآن مراجعه کرد و نظریه‌های قرآن‌بنیان تمدن را بر اساس مفاهیم بنیادین آن استخراج و عرضه نمود. از این‌رو پژوهش حاضر به سراغ قرآن و آرای فضل‌الله رفته است تا پاسخی درخور به این سؤال بدهد که: با رویکرد تمدنی از نگرگاه فضل‌الله، جنسیت چه مؤلفه‌هایی دارد و تبیین تمدنی آن‌ها از دیدگاه علامه چگونه است؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

این مقاله پیشینه مساوی و مستقیم ندارد، اما می‌توان پیشینه‌های اعم و غیرمستقیم برای آن ذکر کرد که برخی از آن‌ها فقط تمدنی است و برخی دیگر فقط به مسئله جنسیت پرداخته است.

- مقاله «چیستی گرایش تمدنی در تفسیر قرآن» (محمودی و بابایی، ۱۴۰۳) به تبیین گرایش تمدنی در تفسیر قرآن می‌پردازد و آن را خوانشی کلان، سیستمی، ناظر به واقع، فرایندی و انسانی از قرآن به دست می‌دهد. این گرایش تفسیری با تکیه بر مبانی خاص، از جمله وجود نسبت میان قرآن و تمدن و برخورداری قرآن از دو ساحت متنی و کنشگری، می‌کوشد قرآن را از مصدری نظری به کنشگری در عرصه عمل و زندگی روزانه تبدیل کند. این مقاله می‌تواند به عنوان پیشینه اعم مقاله حاضر در نظر گرفته شود؛ چراکه نگاهی تمدنی به تفسیر قرآن دارد. همین نکته می‌تواند وجه اشتراک دو مقاله باشد؛ وجه تمایز نیز بررسی آرای فضل‌الله به عنوان مفسر قرآن است.

- نتایج مقاله «ویژگی‌های انسان تمدن‌ساز از منظر قرآن کریم» (شفیعی دارابی و باقریان، ۱۴۰۰) بازتاب چندگانگی باطن انسان‌ها نسبت به یکدیگر است. برخی آیات مربوط به فطرت و حقیقت جوهری روح انسان و آیاتی نیز مربوط به طبیعت و جوهر جسمانی وجود اوست. اگر انسان بر اساس فطرت روحی خویش حرکت کند، تمدن‌ساز می‌شود و در مسیر انبیای الهی گام برمی‌دارد و زندگی خود را بر اساس خواسته‌های خداوند تنظیم می‌بخشد؛ اما اگر برخلاف آن و در راستای جوهر جسمانی خویش حرکت کند، از مسیر الهی دور می‌شود و به جهت استفاده نکردن از عقل، موجب سقوط انسانیت و انحطاط مدنیت می‌گردد. این مقاله نیز از آن جهت که به انسان فارغ از جنسیت توجه کرده و ویژگی‌های تمدن‌ساز انسان از منظر قرآن را کاویده است، با پژوهش حاضر اشتراک دارد و از جهت اینکه مقاله حاضر تنها به آرای فضل‌الله پرداخته است، با آن متفاوت است.

- مقاله «علامه محمدحسین فضل‌الله و فراخوانی اندیشه شیعی در حوزه مشارکت اجتماعی زنان» (محصل، ۱۳۹۱)، به تبیین آراء تفسیری فضل‌الله درباره مشارکت اجتماعی زنان می‌پردازد و بر ویژگی‌هایی مانند یکسان بودن مبدأ پیدایش انسان‌ها، کرامت ذاتی آن‌ها، عقل‌گرایی و اجتماع‌گرایی تأکید می‌کند. این مقاله از این جهت که به نقش زنان در اجتماع پرداخته با پژوهش حاضر شباهت دارد؛ نقطه تمایز نیز در رویکرد تمدنی آن است.

۱-۲. روش پژوهش

هدف اصلی از روش‌شناسی تمدن، از یک سو علمی کردن مطالعات تمدنی و از سوی دیگر خارج کردن این مطالعات از گزاره‌های نقدناپذیر، ناواقع‌گرا و توهمی است. روش‌شناسی، تحقیق رویه‌ها یا تکنیک‌های خاصی است که برای توصیف، تحلیل یا پیش‌بینی یک پدیده تمدنی استفاده می‌شود و اعتبار و پایایی آن پدیده یا یک تمدن تاریخی یا یک تمدن در حال شکل‌گیری را می‌سنجد. چهارچوب نظری مطالعه، گفتمان حاکم، الگوواره، سبک، ابزار، هرمنوتیک، چگونگی تأویل و تفسیر منابع تمدنی، تاریخی، بومی و اقتضانات زمانی و مکانی و زبان‌شناختی در هم‌سویی مطالعات تمدنی، در پی حل مسئله است که در نهایت هدف اصلی همان قدرت تحلیل و تبیین و پیش‌بینی است (بلیکی، ۱۳۹۵؛ ایمان، ۱۳۹۴؛ افضل، ۱۳۹۶؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۸۷؛ بیبی، ۱۳۹۵؛ کیوی، ۱۳۹۵؛ ایمان، ۱۳۹۱). آنچه مهم است اینکه باید به روشی بومی و مبتنی بر مبانی نظری و علوم انسانی اسلامی دست یافت و سلطه روش‌های غیربومی و مبتنی بر جهان‌بینی غیرالهی را شکست. البته باید به این نکته اذعان کرد که مطالعات تمدنی در ایران هنوز در ابتدای مسیر است و تا رسیدن به روش اصیل، فاصله فراوانی وجود دارد. در نهایت این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد تمدنی صورت گرفته است.

۲. مبانی نظری

۱-۲. تمدن

تلقى از تمدن و ماهیت آن در فضای ایران، غرب زده و البته بسیار کهنه و قدیمی است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹، ص ۱۳). برای فهم تمدن باید به گفتمان علمی تمدن شناسان ورود کرد. این گفتمان ناظر به همان واقعیت های تمدنی و مصادیق مختلف تمدن است. تلاش برای فهم ارتکاز جمعی اندیشمندان اجتماعی در مورد تمدن، نه تنها زمینه را برای راهیابی به گفتمان علمی موجود هموار می کند، بلکه راه فهم خود «تمدن» را نیز آسان خواهد کرد (بابایی، ۱۳۹۳، ص ۲۷). اصطلاح تمدن از آن هنگام که در اواسط قرن هجدهم میلادی رواج یافت، به طرق مختلفی به کار رفت؛ اما استعمال آن کمتر با دقت همراه و به ندرت به صورتی بود که با واکنشی گسترده مواجه شده باشد. این واژه کمابیش و با مسامحه، به هر نوع سازمان دهی اجتماعی یا رشد علوم طبیعی و انسانی اطلاق شده، یا بدون هیچ شرح و تعریف اضافه ای در تقابل با بربریت به کار رفته است (جیکوبسن، ۱۳۹۹، ص ۴۵). یوهان پی آرناسون تمدن را شیوه های بودن در این جهان تعریف می کند و سه شاخصه ثروت و قدرت و معنا را برای آن بر می شمارد. او معتقد است با توجه به اهداف نظریه تمدنی، شاید سودمند باشد که ثروت و قدرت و معنا را به منزله «راه های ساختن جهان»^۱ توصیف کرد (آرناسون، ۱۳۹۹، ص ۲۹۳). این توصیف وام دار ایده های فلسفی است که در زمینه های مختلف استفاده شده است (گودمن،^۲ ۱۹۷۸م، ص ۹۳). به عبارت دیگر می توان حوزه های اجتماعی فرهنگی ای را که این سه مفهوم بر آن ها دلالت دارد، با معیار و برحسب شیوه های خاص تخصیص و تجربه و تفسیر جهان تحلیل کرد. پیکربندی های آن ها در هر حوزه و نیز ترکیب های کلی متفاوت از آن ها نیز می تواند در فهم الگوهای تمدنی راهگشا باشد (آرناسون، ۱۳۹۹، ص ۲۹۳).

تمدن مجموعه دستاوردهای نرم افزاری و سخت افزاری مرتبط با قلمرو مدنی خاص یک جامعه یا چند جامعه است که در راستای اهدافی معین و مشترک به کار گرفته می شود. تمدن برترین سطح هویت و نظم اجتماعی و بالاترین عرصه تبلور مناسبات اجتماعی (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۲) و واضح ترین صحنه بروز ساختارمند عناصر مادی و فرهنگی جامعه و برآیند شدن و تکامل جمعی در قالب روابط تعاملی یا تقابلی انسان ها برای حل مسائل متکثر مادی و معنوی در جغرافیای معین است (بهمنی، ۱۳۹۸، ص ۵۱۰). بزرگ ترین مجموعه هویت، تمدن است (نوروزی و خاتمی نیا، ۱۳۹۹، ص ۱۸۳). توییسی تمدن را به منزله ابزاری روش شناختی به کار می گیرد. او هر تمدن را «خردترین واحد پژوهش تاریخی» می داند که پژوهشگر وقتی برای فهم تاریخ کشور خود تلاش می کند، به آن می رسد (توییسی، ۱۳۹۵، ص ۱۸). از نظر اشنپنگلر، تمدن ها کل های یکپارچه ای شبیه موجودات زنده هستند که ادوار رشد و بلوغ و زوال را از سر می گذرانند (جیکوبسن، ۱۳۹۹، ص ۴۶). تمدن فرایند نزدیک شدن به حالتی آرمانی است؛ فرایندی در درون چیزی که می دانیم یک گروه انسانی است و این گروه انسانی از رهگذر آن فرایند، به حالتی آرمانی که آن را مدنیت^۳ می نامیم، نزدیک تر می شود و از نقیض آن، یعنی حالتی آرمانی که آن را بربریت^۴ می نامیم، دورتر می شود (کالینگوود، ۱۳۹۹، ص ۹۸). تمدن شکل خاص و بسط یافته ای از نظام فرهنگی اجتماعی و احساس فرهنگی اجتماعی است که مؤلفه هایی همچون مهار خشونت، ارتقای نقش زنان و اهمیت جایگاه دین را در بر دارد (مزلیش، ۱۳۹۹، ص ۱۸۰). باید توجه داشت که واژه تمدن در دو سطح متفاوت عمل می کند. از یک سو تمدن بر موجودیت های

1. ways of worldmaking.
2. Goodman.
3. Civility.
4. Barbarity.

بسیار بزرگ دلالت می‌کند که چند واحد دیگر مثل ملت‌ها یا جوامع را در زیر مجموعه خود جای داده است. در این سطح، تمدن واحد نوعی «حد نهایت»^۱ است. از سوی دیگر تمدن بر سطح خرد، یعنی بر نحوه سلوک تک‌تک انسان‌ها دلالت دارد (ساکلساجی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۸). در نهایت تمدن یعنی گونه‌گونه شدن و در هم تنیدن فزاینده روابطی که انسان‌ها را با یکدیگر و با بقیه طبیعت پیوند می‌دهد (جیکوبسن، ۱۳۹۹، ص ۴۵).

۲-۲. جنسیت

«جنسیت» به نقش‌ها، رفتارها، فعالیت‌ها و انتظاراتی اشاره دارد که جوامع بر اساس این دسته‌بندی‌های زیستی ایجاد می‌کنند (وست، زیمرن، ۲۰۱۹م، ص ۲). جنسیت از طریق روابط قدرت و عملکردهای اجتماعی ساخته می‌شود. نهادهای مختلف از جمله خانواده و آموزش و محیط کار، هنجارهای خاص جنسیتی را ترویج می‌دهند (کانل، ۲۰۲۰م، ص ۵۸). جامعه‌شناسان معتقدند جنسیت نه تنها یک ساختار بیولوژیکی، بلکه یک نهاد اجتماعی پیچیده است (والبی، ۱۹۹۰م، ص ۱). جنسیت را موضوعی مرتبط با فرهنگ و جامعه دانسته‌اند که طبقه‌بندی اجتماعی به زنانه و مردانه را توضیح می‌دهد (دلفی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳). این مقوله به مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و رفتارهایی می‌پردازد که از مردان و زنان در جامعه‌ای خاص و به صورت متفاوت انتظار می‌رود (بورف، ۲۰۰۲م، ص ۱۱). مصادیق جنسیت ایستا نیست و از یک جامعه نسبت به جامعه‌ای دیگر تفاوت می‌کند و در طیف وسیعی که یک سر آن جنسیت زیست‌شناختی و سر دیگر آن جنسیت فرهنگی است، در سیلان است (داوری اردکانی و عیار، ۱۳۸۷، صص ۱۷۴-۱۷۵).

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. کلان‌بودگی نگاه قرآن به مفاهیم اجتماعی در رویکرد تمدنی

در قرآن الفاظ و مفاهیم کلانی آمده است که تفکر در آن‌ها رویکرد فهم تمدنی از قرآن است. با نگرش کلان به آموزه‌های قرآنی، می‌توان جامعیت قرآن و جهان‌شمول بودن آن را جهت تمدن‌سازی باز یافت و چه بسا بدون رویکرد تمدنی نتوان قرآن را با جامعیتش فهم کرد و بر اساس آن برای جامعه طرح و برنامه ارائه نمود. بنابراین برای تحلیل تمدنی از قرآن باید به مفاهیمی پرداخت که سطح آن بالاتر از فرد و در سطح کلان و جامعه باشد. در این رویکرد، هرچه از سطح خرد به کلان توجه کنیم، به تحلیل تمدنی نزدیک‌تر شده‌ایم. از این‌رو تحلیل تمدنی از دیدگاه‌های مفسران دینی، به‌ویژه در مسئله جنسیت، مستلزم بررسی نقش آموزه‌های قرآنی در شکل‌گیری بنیان‌های نظری تمدن و تحولات اجتماعی است. از جمله آموزه‌های قرآنی که قابلیت تمدنی دارد، سه‌گانه کرامت و عدالت و مسئولیت‌پذیری است که در آرای فضل‌الله پریسامد است. این سه‌گانه، هم از جنس مقولات اجتماعی است و هم معطوف به سطح تحلیل کلان تمدنی است. این آموزه‌های قرآنی هم، از باب جری و تطبیق قابلیت اجرایی شدن در هر زمان و مکانی را دارد و منحصر به شأن نزول آیات قرآن نمی‌شود؛ به علاوه از عناصر شمول‌گرای قرآن به‌شمار می‌آید که متضمن ارتقا از سطح خرد به سطح کلان است و همین شمولیت برای همه انسان‌ها، می‌تواند رویکرد تمدنی در این سه‌گانه را تقویت کند.

همین نگاه شمول‌گرا در آرای فضل‌الله دیده می‌شود. از این‌رو می‌توان خوانش ایشان از قرآن را تمدنی دانست. فضل‌الله بر این نکته تأکید دارد که هنگام خوانش و مطالعه قرآن، باید به استیحاء یا استنباط پرداخت. به اعتقاد او، قرآن نباید فقط به رخدادهایی که در عصر نزول نازل شده است، محدود شود؛ بلکه باید آن را به‌گونه‌ای خواند که گویا این رخدادهای رخدادهای حیات است و تنها مختص به زمان یا موقع خاصی نیست. بدین ترتیب می‌توان با قرآن حرکت کرد و آن را در تمامی واقعیت‌های زندگی به کار برد (فضل‌الله، ۱۴۲۱ق).

1. ultimate.

ج ۴، ص ۲۸۹). نکته شایان توجه آنکه از دیدگاه فضل‌الله، در فرایند تفسیر آیات ویژگی‌های «عصر نزول» (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱، ص ۱۷) باید با در نظر داشتن اسلوب و ذهنیت خاص آن عصر (فضل‌الله، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۴۶۲) بررسی شود. وی تأکید می‌کند که باید به فضای عام نزول، فضای عام سوره و فضای خاص آیه (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱۸، ص ۳۸۱) توجه کرد. مناسبت نزول را نیز باید مطالعه کرد تا این جو خاص آیه با جو عام سوره مرتبط شود (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱۴، ص ۱۸۷؛ ج ۱، ص ۱۷). مطالعه آرای فضل‌الله در آثار متعدد او گویای آن است که نگاه وی به مسئله جنسیت، دربردارنده شاخصه‌های کرامت و عدالت و مسئولیت‌پذیری است. در این پژوهش نیز، این شاخصه‌ها به دلیل شمولیت و پربسامد بودن در آرای فضل‌الله انتخاب شده است و همین ویژگی‌ها قابلیت تمدنی این مفاهیم را نشان می‌دهد.

۱-۳. کرامت‌بخشی

اساساً انسان هم عامل تمدن است و هم هدف تمدن؛ به این معنا که انسان بر اساس هویت مشترک انسانی و مبتنی بر نیازهای هر زمان و مکانی دست به خلاقیت و نوآوری‌هایی می‌زند که در مجموع نهادها و ساختارهایی کلان ایجاد می‌کند. این نهادها و ساختارهای کلان را «تمدن» می‌نامند. این تمدن در کلان‌بودگی خود و با توجه به بنیان‌های نظری و قدرت ساختاری‌اش، به نیازهای مادی و معنوی انسان در مقیاس جمعی و جهانی پاسخ مناسب و متناسب می‌دهد. از جمله نیازهای معنوی انسان «کرامت‌بخشی» است. در انسان‌شناسی قرآنی، کرامت انسانی بسیار مهم است (اسراء: ۷۰) و می‌تواند زمینه‌ای برای شکل‌گیری جامعه‌ای عزیز شود. کرامت ارزش فردی و خدادادی انسان و عزت ارزش اجتماعی و اکتسابی اوست. زمانی که کرامت به عزت اضافه شود و انسان با کرامت در جامعه به سطح انسان باعزت برسند، قدرت تحول و اثرگذاری پیدا می‌کند. این اثرگذاری نتیجه عزت انسان در جامعه است و اگر انسان در جامعه، نه عزیز بلکه ذلیل باشد، نه تنها قدرت تحول ندارد، بلکه تحت تأثیر قدرت دیگران قرار می‌گیرد؛ چنان‌که در جامعه مدینه، عبدالله بن ابی تصور می‌کرد او و همفکرانش عزیزند و قدرت اثرگذاری دارند و مهاجران اهل ایمان ذلیلند: «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (منافقون: ۸)؛ اما قرآن آن‌ها را ذلیل و مؤمنان را عزیز معرفی می‌کند: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ: عزت مخصوص خدا، رسول و مؤمنان است» (منافقون: ۸). بنابراین نتیجه کرامت و عزت، شکل‌گیری جامعه‌ای عزیز و نفوذناپذیر است و چنین جامعه‌ای به آستانه‌های تمدن نزدیک‌تر است. توضیح اینکه از نگره قرآن، انسان ذاتاً دارای کرامت است و این ویژگی فردی هر نوع انسانی است و از این جهت مسئله‌ای خرد به شمار می‌آید. همین ویژگی با اضافه شدن به مسئله ایمان، به عزت منجر می‌شود و این عزت در سطح جامعه می‌تواند به اثرگذاری در سطح کلان بینجامد و این کلان‌بودگی، مفهوم کرامت را به آستانه تمدن نزدیک‌تر می‌کند.

از منظر فضل‌الله، در جهان معاصر نگاه به زنان عمدتاً از زاویه جنسیت صورت می‌گیرد و نه از منظر کرامت انسانی و همین مسئله جایگاه عزیز بودن او در جامعه را مخدوش کرده است. در جوامع مختلف، حتی جوامع به ظاهر متمدن، بی‌احترامی‌های گسترده‌ای نسبت به شخصیت انسانی زنان اعمال می‌شود؛ چراکه به زنان در قالب جنسیت ایشان توجه نمی‌شود. این امر نشان‌دهنده آن است که در این جوامع، نگرش مردان نسبت به زنان در درجه اول، جنسیتی است و این دیدگاه در نوع وظایفی که عموماً به زنان محول می‌شود و در آن‌ها جنسیت نقش محوری دارد، بازتاب یافته است (فضل‌الله، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷). در شرایط کنونی که انسان‌ها در جریان پویا و متحول‌زندی قرار دارند و این جریان در تمامی ابعاد خود سرشار از عوامل متغیر است، ضروری است که نگرش نسبت به زنان به عنوان انسان بازننگری شود. در این راستا، دو دیدگاه اصلی قابل بررسی است: نخست، دیدگاهی که زنان را در ابعاد انسانی ناقص و ضعیف می‌پندارد و در نتیجه، در زندگی برای آنان نقش کم‌رنگ‌تری قائل می‌شود و دوم، دیدگاهی که زن و مرد را در تکامل کرامت انسانی مکمل یکدیگر می‌داند و

معتقد است هر یک از آن‌ها در غنای کرامت انسانی به دیگری کمک می‌کنند. دیدگاه دوم بر این اصل استوار است که تکامل انسانیت بر اساس فرآیندی دوجانبه صورت می‌گیرد. زن و مرد هر یک از طریق ویژگی‌های جنسیتی خود به تکامل و غنای کرامت انسانی یاری می‌رسانند و ضمن کمک به باروری تجربه حیات، عزت را در سطح کلان جامعه تقویت می‌کنند. بنابراین خدای سبحان از زنان و مردان نمی‌خواهد که از جنسیت خود فاصله بگیرند یا ویژگی‌های مردانه و زنانه خود را حذف کنند؛ چراکه این ویژگی‌ها بخشی جدایی‌ناپذیر از شخصیت آن‌هاست و نقش بسزایی در پیشبرد جریان زندگی ایفا می‌کند (فضل‌الله، ۱۳۸۱، ص ۲۹۳). فضل‌الله بر این باور است که اصل وحدت در خلقت و زوجیت زن و مرد به این معناست که هر دو جنس به طور مساوی انسان کاملند و هیچ‌یک در انسانیت بر دیگری برتری ندارند؛ بلکه کرامت انسانی، زن و مرد را به عنوان موجوداتی برابر در عقل، فکر، عمل و تولید مطرح می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۳۲ق، ج ۶، ص ۶۴). بنابراین یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیری فضل‌الله، تأکید بر اصل «کرامت انسانی» است. او با استناد به آیه ۷۰ سوره اسراء معتقد است، قرآن کرامت را برای همه انسان‌ها، فارغ از جنسیت ایشان، به رسمیت شناخته است (فضل‌الله، ۲۰۰۰م، ص ۱۸۴). وی بر این باور است که بسیاری از تفاسیر سنتی که جایگاه زنان را پایین‌تر از مردان می‌داند، متأثر از سنت‌های اجتماعی زمان نزول قرآن بوده است، نه از خود آیات قرآن. در مقابل، فضل‌الله این آیه را به مسئولیت اقتصادی و اجتماعی مردان در شرایط تاریخی نزول آیه مرتبط می‌داند، نه برتری ذاتی آن‌ها (فضل‌الله، ۲۰۰۲م، ص ۹۲). از دیدگاه او، زن و مرد ذاتاً دارای کرامت یکسانند و برای اینکه در جامعه عزیز شوند، باید در ایمان و تقوا سبقت بگیرند؛ چراکه اهل تقوا نزد خدا گرامی‌ترند (اسراء: ۷۰).

کرامت انسانی به معنی بزرگواری و ارزش نهادن و نگه‌داشتن حرمت همه انسان‌هاست (فروغی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۱۴) که سبب امتیاز انسان بر دیگر موجودات شده است. به اعتقاد فضل‌الله، کرامت انسانی زن و مرد که برگرفته از آیات قرآنی است،^۱ از نگاه سنتی فراتر است و این نگاه به مسئله جنسیت، سطح تحلیل آن را متفاوت و تمدنی می‌کند. در تحلیل تمدنی، نقش زنان و مردان مکمل یکدیگر است، نه سلسله‌مراتبی؛ از این‌رو تحولات تمدنی مستلزم مشارکت فعال زنان در تمامی عرصه‌های اجتماعی است. یکی از نقاط قوت دیدگاه فضل‌الله، تأکید او بر ابعاد تمدنی آیات قرآن در زمینه جنسیت و نقش زنان و مردان است. قرآن بر برابری زن و مرد در کرامت انسانی تأکید دارد و هیچ‌گونه برتری ذاتی برای یکی از دو جنس قائل نیست. او با استناد به آیه ۱۳ سوره حجرات استدلال می‌کند که در این آیه، معیار ارزش‌گذاری افراد نه جنسیت، بلکه تقوا معرفی شده است و این نشان‌دهنده برابری زنان و مردان نزد خداوند است (فضل‌الله، ۲۰۰۰م، ص ۲۱۴). بنابراین عنصر تقوا که به کرامت آراسته شود، زمینه عزیز شدن را فراهم می‌کند و عزیز بودن در جامعه زمینه اثرگذاری و تحول‌آفرینی در سطح کلان را مهیا می‌سازد. در نهایت نیز همین تحول‌آفرینی در سطح کلان می‌تواند جامعه را در آستانه تمدن قرار دهد و جوامعی که بتوانند به وضعیت تمدن برسند، می‌توانند در مقیاسی وسیع‌تر قدرت اثرگذاری داشته باشند.

او همچنین بر این باور است که بسیاری از برداشت‌های تبعیض‌آمیز نسبت به زنان، ریشه در فرهنگ‌های مردسالارانه دارد، نه در آموزه‌های اصیل قرآنی. اساساً ارزش زن و مرد در اسلام برابر است و ملاک برتری بر اساس آیات قرآن، عواملی مانند تقوا، علم، معرفت و ایمان است (حجرات: ۱۳؛ زمر: ۹؛ سجد: ۱۸). اگرچه در این آیات صیغه‌ها و ساختار الفاظ به صورت مذکر آمده است، از منظر علم بلاغت، این امر از باب تغلیب (سجادی، ۱۴۰۳، ص ۹۰) و به این معناست که زن دانشمند بر مرد جاهل و زن مؤمن بر مرد فاسق برتری دارد. با این حال، زنان در حوزه زندگی خانوادگی وظایف ویژه‌ای دارند که واقعیت زندگی انسانی آن را ایجاب می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۲۲ق، ص ۵۴۰).

۱. مانند «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰).

این نگاه قرآنی به مسئله جنسیت، به نوعی شیوه‌های بودن «ما» را در این دنیا متمایز از «غیر» می‌کند. این شیوه به کرامت ذاتی زن و مرد توجه می‌دهد و آن‌ها را از رهگذر ایمان و تقوا به مرحله عزت و عزیز بودن در جامعه می‌رساند. این جامعه عزیز قدرت اثرگذاری و الگو بودن برای دیگر جوامع را دارد و اثرپذیری دیگر جوامع همسو سبب همگرایی با این جامعه به عزت رسیده می‌شود. در نهایت این جوامع به هم پیوسته امتی عزیز را پدید می‌آورند: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران: ۱۱۰) و این امت عزیز و نفوذناپذیر می‌تواند همان تمدن یکتایی باشد که بر دیگر تمدن‌ها اثر می‌گذارد و آن‌ها را به معروف دعوت می‌کند: «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ» (آل عمران: ۱۱۰). تعامل معروف که در تعاملی کرامت‌محور و عدالت‌محور تحقق می‌یابد، ارتباط میان «ما» و «غیر» را تسهیل می‌کند و در وضعیت ارتباط سهل، امکان شناخت بیشتر می‌شود. بنابراین شیوه‌های بودن «ما» می‌تواند در فرآیندی این‌چنین ترسیم شود: همانگونه که آرناسون تمدن را شیوه‌های بودن «ما» در این دنیا تعریف می‌کند (آرناسون، ۱۳۹۹، ص ۲۹۳)، این شیوه‌های بودن، به واسطه اختصاصات تمدنی، از بود دیگر تمدن‌ها متمایز می‌شود. از این رو قرآن که هسته اصلی و بنیان نظری تمدن اسلامی است، با این تبیین از جنسیت، بودن «ما» را از «غیر» متمایز می‌کند.

تمدن اسلامی مبتنی بر فطرت انسانی که اصل مشترک جهانی است، شکل می‌گیرد و انسان را فطرتاً متمدن و طبعاً متوحش می‌داند. به بیان دیگر، انسان در درون خویش گرایشی دوگانه دارد: گرایشی به سمت زیبایی و دانایی و تمدن که از فطرت مشترک انسانی نشأت می‌گیرد و گرایشی به سمت بی‌نظمی در همه امور از جمله جنسیت که ناشی از طبیعت آدمی است. در این نگاه تمدنی، مسئله جنسیت مبتنی بر فطرت انسان تبیین می‌شود. نتیجه این نگاه تمدنی کرامت‌بخشی به جنس انسان است و ارزش‌گذاری انسان اعم از زن و مرد بر اساس کرامت فطری و ذاتی صورت‌بندی می‌شود. این فرایند انسان را در مقابل خدای سبحان پاسخ‌گو می‌داند و بر اساس اصل کرامت انسانی و تقوای الهی به تنظیم مناسبات انسانی در جامعه می‌پردازد. عنصر تقوا در اینجا برای حفظ حریم کرامت انسانی فارغ از جنسیت، کارکردی اجتماعی و تمدنی دارد. تقوا می‌تواند تثبیت‌کننده کرامت انسانی در پاسخ به نیازهای انباشته معنوی انسانی در تنظیم رابطه دوسویه انسان با خدا و دیگر افراد جامعه باشد. با تثبیت و گسترش کرامت می‌توان به تقویت ارزش‌های مشترک انسانی در بُعد نرم تمدن پرداخت و آن را از طریق ساختارسازی و نهادسازی به مرحله جهانی‌سازی نزدیک کرد. اساساً تمدن، کلی منسجمی متشکل از دو بُعد سخت و نرم است که در پی پاسخ به نیازهای مادی و معنوی انسان با حفظ کرامت و ارزش اوست. از این رو و در این نگاه قرآنی، «کرامت» به مثابه روح در جسم و بو در گل است که بدون آن نه جسمی می‌ماند، نه گلی. تمدن هم بدون توجه به کرامت انسانی دستاوردی جز ساختارهای ملال‌آور و فرسوده نخواهد داشت و از هدف اصیل خود که ارتقای ارزش و اعتبار انسان در مقیاس جهانی است، باز می‌ماند.

۳-۲. عدالت‌محوری

تمدن به عنوان فرایندی بسامان، در سطح کلان تعریف شد که با رشد مناسبات انسانی، بستری برای شکوفایی نهفته‌ها مهیا می‌کند. بر اساس این تعریف، «گرایش تمدنی نیز رویکردی در تفسیر قرآن است که قرآن را به مثابه کنشگری در عرصه عمل مسلمانان می‌بیند و آن را با نگاه کلان، سامان‌مند، انسانی و فرایندی می‌خواند» (محمودی و بابایی، ۱۴۰۳، ص ۱۰۹). عدالت از نگرگاه قرآن با رویکرد تمدنی، در همین الگوواره قابلیت بازتبیین دارد؛ خصوصاً که عدالت به تبیین و تنظیم مناسبات انسانی در هر تمدنی می‌پردازد و مناسبات عادلانه را تبیین و تجویز می‌کند، تا زمینه‌ای بر ظهور و بروز استعدادها و خلاقیت‌های انسانی فراهم آورد. اساساً هدف اساسی تمدن‌های قرآن‌بنیان همین شکوفایی و رشد انسانی است که از رهگذر تحقق عدالت میسر می‌شود و بدون تحقق عدالت زمینه‌های تمدنی جهت

رشد انسان از بین می‌رود. ادبیات تمدنی در عصر جدید، بر ابعاد اخلاقی و انسانی در تمدن و تمدن‌بودگی تأکید دارد و نباید مفهوم تمدن را صرفاً به امور مادی و ظاهری تقلیل داد. برای ساخت تمدن باید اولویت‌ها را نظام‌مند کرد؛ چون بدون نظام اولویت‌ها امکان صحیحی برای ساخت تمدن و نظام نیازها و پاسخ‌ها وجود ندارد. اساساً تمدن پدیده‌ای بشری است که می‌تواند در خدمت تحقق اهداف الهی قرار گیرد؛ همان‌گونه که در پیام آیت‌الله سید علی خامنه‌ای، رهبر جمهوری اسلامی ایران (۱۴۰۳) به مجلس خبرگان رهبری آمده است:

در نظام اسلامی، حکمرانی، بشری و هدف‌ها الهی است. هدف‌ها عدالت و کرامت انسان و آبادی زمین و پربار کردن زمان و درنهایت، زندگی توحیدی و عروج آدمی به مرتبت قرب خداست، و شیوه‌ها بهره‌گیری از خرد و تجربه جمعی و به کار گرفتن فکرها و زبان‌ها و بازوهای کارآمد و گام‌های استوار آحاد مردم است. این تدبیری است هوشمندانه که معرفت قرآنی و اسلامی به پیروان خود هدیه داده و در آن شریعت و عقلانیت، غیب و شهود را درهم تنیده و هم‌جهت ساخته است.

۳-۲-۱. نسبی بودن مفهوم عدالت و بازتیین مفهوم آن

فضل‌الله با اشاره به پویایی مفهوم عدالت در طول تاریخ، بر نسبی بودن این مفهوم تأکید می‌کند؛ به این معنا که عدالت یک مفهوم نسبی است و نمی‌توان خط فکری واحدی را تعیین کرد که تمامی مردم جهان بر مصادیق آن توافق داشته باشند. دلیل اصلی این امر آن است که عدالت به معنای اعطای حق به صاحب حق است. اما پرسش اینجاست که صاحب حق کیست و حق چیست؟ در این زمینه، مکاتب فکری مختلف، در تعریف و به‌ویژه در مصادیق حق با یکدیگر اختلاف نظر دارند. مکاتب سرمایه‌داری و کمونیستی، دینی و سکولار، مادی‌گرا و روح‌گرا، اخلاقی و غیراخلاقی، همگی در این موضوع با یکدیگر در تضاد هستند. حتی مصادیق عدالت در روابط انسانی، به ویژه در روابط میان زنان و مردان، نزد فقیهان نیز از جمله مسائلی است که اختلاف‌برانگیز است (فضل‌الله، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۸). از دیدگاه او، ظلم به معنای تجاوز به حقوق دیگران، دشمنی با آنان و آسیب رساندن به جان، مال، آبرو، دین، وطن و سایر داری‌های آنان است (فضل‌الله، ۱۴۳۳ق، ص ۲۸۶). بنابراین عدالت که نقطه مقابل ظلم است، به معنای احترام به حقوق دیگران در تمامی ابعاد انسانی است. باین‌حال، فضل‌الله حقوق انسان را چهارچوبی نظریه‌مند می‌داند و معتقد است که اسلام دارای دیدگاه‌های ویژه‌ای در زمینه حقوق بشر است که از طریق گفت‌وگو می‌تواند دیدگاه اسلام‌خواهان را به دیدگاه دیگران نزدیک کند (فضل‌الله، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳۵).

شاید نسبی بودن مفهوم عدالت به این دلیل نیز باشد که «ما» معمولاً در «نسبت» با دیگران تعریف می‌شویم و نسبت ما با دیگران بر اساس قرآن می‌تواند دوستی، دشمنی، استخدام، رئیس و مرئوس بودن و موارد دیگر باشد. همه این نسبت‌ها می‌تواند از جهات مختلف یکجا جمع شود و مناسبات انسانی در جامعه تمدنی را بسیار پیچیده و چندلایه کند. آنچه در این پیچیدگی در روابط انسانی به وجود می‌آید، موضوع عدالت و برابری و چندلایه بودن آن نسبت به طرف‌های دیگر است. این وضعیت چه‌بسا از یک جهت به عدالت نزدیک و از جهاتی دیگر از عدالت دور باشد.

فضل‌الله در تفسیر آیاتی مانند نحل: ۱۶ و ۳۳ و یونس: ۴۴ بیان می‌کند که خدای سبحان ظلم نمی‌کند؛ زیرا او قادر مطلق است و نیازی به ظلم ندارد. بلکه این ضعف هستند که برای افزایش قدرت خود دست به ظلم می‌زنند (فضل‌الله، ۱۴۲۵ق، ص ۳۳۸). این عدالت در نظام تشریح اسلامی تجلی می‌یابد؛ جایی که قوانینی وضع شده است که تمامی امور را به صورت عادلانه تنظیم می‌کند. همچنین عدالت در روابط بین‌المللی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. بخش اصلی سیاست الهی، حرکت انسان به سوی برقراری عدالت در مواجهه با ظلم است که شامل مبارزه با استکبار و استضعاف می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۲۵ق، ص ۴۲۵).

۳-۲-۲. تبیین نسبت عدالت و برابری

ز منظر فضل‌الله، تفاوت‌های مهمی میان عدالت و برابری وجود دارد. برابری در اسلام به معنای قضاوت بر اساس برابری انسان‌ها در جنبه‌های انسانی است. عدالت به این معنا نیست که نقش‌ها و حقوق در تمامی عرصه‌های زندگی برای همه یکسان در نظر گرفته شود. با توجه به تفاوت نقش‌ها و وظایف میان زن و مرد، فضل‌الله معتقد است که نبود شباهت در برخی وظایف به معنای بی‌عدالتی نیست. برای مثال، توانایی زن در باردار شدن و شیردهی نه تنها بی‌عدالتی محسوب نمی‌شود، بلکه بخشی از ویژگی‌های طبیعی هر جنس است. عدالت، به معنای فراهم کردن امکان برخورداری هر فرد از حقوق خود به عنوان انسان است، بدون اینکه جنسیت مانع از این برخورداری شود (فضل‌الله، ۱۳۸۹، صص ۶۸-۶۹).

بنابراین عدالت را می‌توان به‌عنوان نموداری از توازن و نیز به معنای شناسایی و احترام به تفاوت‌ها و ویژگی‌های هر فرد و فراهم کردن فرصت‌های برابر برای هر دو جنس در نظر گرفت؛ تا هریک بتوانند به‌عنوان انسان، حقوق و نقش‌های خود را به بهترین شکل ایفا کنند. این توازن، درحقیقت نشان‌دهنده کمال انسانی است که در نتیجه همکاری و تفاوت‌های میان زنان و مردان شکل می‌گیرد (فضل‌الله، ۱۳۸۹، صص ۶۸-۶۹). اصل در اسلام، رعایت عدالت است و برابری نیز جلوه‌ای از عدل به شمار می‌رود (فضل‌الله، ۱۳۷۸، ص ۱۳۳). زن می‌تواند به‌عنوان یک انسان، در انسانیت خود آزاد باشد. قوانینی که برای محدوده مشترک میان مرد و زن وضع شده است، موازنه میان ویژگی‌های آن دو را حفظ می‌کند و وجود انسان با مشارکت مرد و زن کامل می‌شود؛ همان‌گونه که وجود او با اشتراک زن و مرد کامل می‌شود و این دو در کنار هم روند زندگی و فعالیت‌ها و طرح‌های آن را پیش می‌برند (فضل‌الله، ۱۳۸۹، ص ۵۲).

جامعه‌ای که بستر تحقق تمدن است، ویژگی‌های مهمی مانند عدالت دارد که بر پیشرفت یا انحطاط تمدنی تأثیر می‌گذارد. در ساختار و نهادهای تمدنی، حاکمیت نقش بی‌بدیلی در تحقق عینی عدالت دارد. اگر حکومت را رکن اساسی تمدن بدانیم، نقش عدالت در پایایی و پیشرفت تمدن مشخص می‌شود. نگاه تمدنی به عدالت می‌تواند نگرش عمیق‌تری به مباحث انضمامی عدالت بدهد. از جمله این موارد در حوزه عدالت و برابری، این پرسش است: عدالت یا برابری از طرف چه نهاد یا آحادی است؟ به عبارت دیگر، چه نهادی مسئول تحقق عدالت و برابری در سطح کلان اجتماعی است؟ در پاسخ باید نهاد حکمرانی را مسئول اصلی تحقق عدالت و برابری دانست. با استقرار عدالت در جامعه، تمدن در وضعیت پایدار و در جهت پیشرفت و رشد مردم قرار می‌گیرد. بنابراین نهاد حکمرانی بر اساس سهمی که در تحقق عدالت و برابری دارد، به همان اندازه نقش بی‌بدیلی در پیدایی و پایایی تمدن دارد و اساساً بدون آن تمدن شکل نمی‌گیرد. از این رو تحقق عدالت و برابری در تمدن، منوط به آگاهی و آمادگی نهاد حکمرانی در تنظیم مناسبات عادلانه و ایجاد زمینه‌ها و ساختارهای مناسب دارد.

۳-۲-۳. عدالت و جنسیت

مقیاس و معیار عدالت از دیدگاه فضل‌الله بسیار حائز اهمیت است. او برابری جنسیتی را به‌عنوان معیار عدالت قرار نمی‌دهد، بلکه معیار او اعطای حق به صاحب حق بر اساس دیدگاه کسی است که حق را جعل کرده است. او اختلاف دولت‌های سکولار در تعیین مرزهای حقوق بشر و حقوق زنان را نمونه‌ای از اختلافات بنیادین می‌داند. از منظر او، خدای سبحان که فرمانش در قرآن و سنت نبوی تجلی یافته است، معیار عدالت اجتماعی در حقوق مردم، از جمله زنان است. برای مثال، حکم آیه ۱۱ سوره نساء سهم مرد را در ارث دوبرابر زن تعیین کرده است، از دیدگاه فمینیست‌ها و لیبرال‌ها ناعادلانه و نابرابرانه تلقی می‌شود؛ اما از دیدگاه فضل‌الله، در سیستم فکری اسلامی که بر شریعت استوار است، این تقسیم عادلانه است؛ زیرا زن مسئولیت نفقه خانواده و پرداخت‌هایی مانند زکات و مالیات و خمس را بر

عهده ندارد (فضل الله، ۲۰۰۹م، ص ۱۳۶۶). به همین ترتیب، بر اساس آیه ۸۲ سوره بقره، شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است. فضل الله این جعل حق را که بر اساس عدالت در حقوق قرآنی است، عادلانه می‌داند. این جعل حق بر پایه ساختار روان‌شناختی زن استوار است. از دیدگاه او، جنبه عاطفی زن حتی پس از رسیدن به بلوغ، به عنوان یکی از ارکان اصلی ساختار روانی شخصیتش باقی می‌ماند. این بدان معنا نیست که زن قادر به غلبه بر عواطف خود نیست، بلکه نشان‌دهنده آن است که او در مقایسه با مرد، از حساسیت عاطفی بیشتری برخوردار است. بنابراین در تشریح قوانین مرتبط با شخصیت زن، امکان خطاهای ناشی از تأثیرپذیری عاطفی او در نظر گرفته شده است. این رویکرد نه به معنای نقص در شخصیت زن، بلکه به منظور رعایت احتیاط در جهت تحقق عدالت است. به عنوان مثال، ضرورت حضور زن دوم برای تذکر و یادآوری، ناشی از توجه به احتمال خطای عاطفی زن اول است (فضل الله، ۱۴۲۲ق، ص ۹۳). فضل الله تأکید می‌کند که آیات این موضوع در کنار یکدیگر به ما می‌آموزد که رعایت عدالت نه تنها در رفتار و تأمین مالی، بلکه در حوزه احساسات و روابط نیز امری ضروری است. مردان موظفند از گرایش به بی‌عدالتی اجتناب کنند و بکوشند در تمامی ابعاد زندگی زناشویی به عدالت نزدیک شوند. در غیر این صورت، رفتارهای غیرمنصفانه آن‌ها می‌تواند به روحیه و شخصیت زنان آسیب وارد کند و این امر قطعاً با اصول اسلامی ناسازگار است (فضل الله، ۱۴۲۱ق، ج ۱۶، ص ۲۹۲).

۴-۲-۳. عدالت و قلمرو چهارگانه آن

از منظر فضل الله، قلمرو عدالت در چهار عرصه اصلی قابل تعریف است: عدالت با خویشان، عدالت با خداوند، عدالت با مردم و عدالت با طبیعت (شامل زندگی و حیوانات) (فضل الله، ۲۰۰۹م، ص ۳۶۷؛ فضل الله، ۱۴۲۱ق، ص ۳۲۸؛ فضل الله، ۱۴۳۶ق، ج ۵، ص ۶۰ و ج ۸، ص ۹۴؛ فضل الله، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۷۱). بر این اساس و در پرتو دیدگاه فضل الله، نظریه سه‌گانه قلمرو عدالت، شامل عدالت با خویشان، خدای سبحان و دیگر انسان‌ها، تقسیم قلمرو عدالت به خلقت و دنیا و آخرت و همچنین تقسیم قلمرو عدالت به نظم طبیعی و نظم انسانی قابل تأیید به نظر می‌رسد (فضل الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱۸، صص ۹۴-۹۶؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۴). اساساً می‌توان سه رویکرد به تعریف تمدن قائل شد: گروهی تمدن را در رابطه انسان با خدا و تعالی آن می‌بینند که شاخصه‌ای مانند شریعت و عبودیت در آن مهم می‌نماید؛ عده‌ای دیگر تمدن را در رابطه انسان با انسان تعریف می‌کنند که شاخصه‌هایی مثل عدالت در آن نمود بیشتری دارد؛ برخی دیگر نیز تمدن را در رابطه انسان با طبیعت ترسیم می‌کنند که شاخصه‌ای مانند عمران و آبادی بر اساس رابطه تسخیری در آن اولویت دارد و به عبارتی، ایشان به دنبال تمدن اکولوژیک هستند. فضل الله چهار عرصه قلمرو عدالت را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که منطبق بر همین رویکردهای تمدنی باشد. از این رو باید گفت، نسبت عدالت به تمدن مثل نسبت رگ‌ها و مویرگ‌ها در بدن است که وظیفه خون‌رسانی به همه اعضای بدن را بر عهده دارند و از این طریق حیات عضو را تداوم می‌بخشند. بر این اساس، اگر در تمدنی عدالت ایجاد و تثبیت نشود، یا پس از ایجاد و تثبیت دوباره رو به ضعف گذارد، آن تمدن نیز حیاتش را از دست می‌دهد؛ همچنان‌که اندام بدون رگ و مویرگ قادر به ادامه حیات نیست.

۳-۳. مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده

تمدن، شکل خاص و بسط‌یافته‌ای از نظام فرهنگی اجتماعی و احساس فرهنگی اجتماعی و شامل مؤلفه‌هایی همچون مهار خشونت، ارتقای نقش زنان و اهمیت جایگاه دین است (مزلیش، ۱۳۹۹، ص ۱۸۰). قرآن کریم به این مؤلفه‌ها توجه دارد. این کتاب مقدس ارتقای نقش زنان و مردان را با حس مسئولیت‌پذیری از نهاد خانواده شروع می‌کند و آن را آغازگاهی برای ساختن جامعه و تمدن بیان می‌دارد؛ آنجا که مادر و خواهر موسی علیهم‌السلام (قصص: ۷) و آسیه (تحریم: ۱۱-۱۲) نقش آفرینی می‌کنند، تا آنجا که موسی علیه‌السلام این نقش را برای خانواده

خود بر عهده می‌گیرد (طه: ۷). از نگرگاه قرآن، این‌گونه مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده آغازی بر تحولات بزرگ اجتماعی و ایجاد تحولات تمدنی در سیره این پیامبر تمدن‌ساز به شمار می‌آید (دیباجی، ۱۳۸۷، ص ۴). همچنین سوره تحریم این حس مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده را به پیامبر اکرم ﷺ یادآور می‌شود (تحریم: ۱-۳) و برخی شیوه‌ها و مناسبات مواجهه با همسران را تبیین می‌کند. این رهنمودها الگویی فرازمانی و فرامکانی است (عابدینی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲). همین سیره پیامبر ﷺ، انگیزه و زمینه‌ای برای ایجاد تمدن بزرگ اسلامی در قرون بعدی شد و به گفته مایکل هارت: «او را به مؤثرترین فرد تاریخ تبدیل کرد» (هارت، ۱۳۹۸، ص ۴). بنابراین نهاد خانواده با نقش‌های همسری و مادری و پدری، نمونه کوچکی از مسئولیت‌پذیری اجتماعی است که در مقیاس کلان منجر به ایجاد تمدنی نوین می‌شود. دیدگاه فضل‌الله نیز بیانگر آن است که در حوزه مادری و پدری که حوزه‌ای خاص و ویژه است، نوعی سلسله‌مراتب وظیفه‌ای وجود دارد که در آن مرد به عنوان قوام خانواده عمل می‌کند و ساختار خانواده از این طریق حفظ می‌شود. باین‌حال، در سایر حوزه‌های زندگی، زن و مرد از حقوق و وظایف مساوی برخوردارند (فضل‌الله، ۱۴۲۰، ص ۵۷).

۱-۳-۳. پدرسالاری و مادرسالاری، نزاعی فرهنگی با رویکردی تمدنی

مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده گاهی سبب پدرسالاری و زمانی سبب مادرسالاری شده است. از منظر فضل‌الله، پدیده پدرسالاری در آیات قرآنی به طور جدی بررسی شده است. این پدیده نه تنها به عنوان یک ساختار اجتماعی، بلکه به عنوان یک وضعیت ذهنی و فرهنگی شناخته می‌شود که با جمود فکری و ایستایی همراه است. بر اساس آیات قرآنی، منطق حاکم بر تفکر پدرسالاری، مبتنی بر اعتباردهی به شیوه‌ای از زندگی است که پدران و اجداد در عبادات و عادات و رسوم خود دنبال کرده و آن را به عنوان مبنایی برای پیروی و هدایت در نظر گرفته‌اند؛ درحالی‌که هیچ‌گونه تحلیل فکری یا منطقی برای توجیه مشروعیت این شیوه زندگی ارائه نمی‌شود. در نتیجه، هرگاه دعوتی به تغییر مطرح شود، در برابر آن مقاومت شکل می‌گیرد؛ زیرا این تغییر افراد را از دایره‌ای که در آن غرق شده و با ویژگی‌های آن خو گرفته‌اند، خارج می‌سازد.

فضل‌الله معتقد است پدیده پدرسالاری بر وجدان عمومی و تفکر اجتماعی استوار است و بر این اساس، از ذخایر فکری پدران به عنوان مرجع استفاده می‌کند. در این رویکرد، به احساسات و عواطف پدران، از جمله دشمنی، صداقت، محبت و تنفر، در بعد شعوری و عاطفی توجه می‌شود. این نگرش، برای بعد عقلانی و اختیار انسانی هیچ ارزشی قائل نیست و بر زندگی بدوی و قبیله‌ای تکیه دارد (فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج ۱، صص ۵۶۴-۵۶۶). فضل‌الله با نقد این نوع تفکر، بر لزوم بازنگری در آن تأکید می‌کند و ضرورت ایجاد تغییرات در نگرش‌ها و ساختارهای اجتماعی را یادآور می‌شود. او بر این باور است که برای تحقق حقوق برابر و عدالت اجتماعی، باید از قید و بندهای پدرسالاری رها شد و به سمت تفکر انتقادی و عقلانی حرکت کرد. این نوع تفکر به انسان‌ها امکان می‌دهد تا انتخاب‌های آگاهانه و مستقل داشته باشند.

در خصوص ساختار جامعه، فضل‌الله از دو مفهوم «المجتمع الأبوي» (جامعه پدرسالار) و «المجتمع الأمومي» (جامعه مادرسالار) سخن به میان می‌آورد. بنیان این جامعه را خانواده تشکیل می‌دهد؛ جایی که رابطه میان زن و مرد به شکلی برجسته بازنمایی می‌شود. از دیدگاه او، اگر خانواده تحت نظام پدرسالار یا «النظام الأبوي» اداره شود، جامعه پدرسالار شکل می‌گیرد. به اعتقاد فضل‌الله، خانواده اسلامی بر اساس نظام پدرسالار استوار شده است که پدر در آن به عنوان قوام و مدیر خانواده عمل می‌کند و مسئولیت امور حیاتی آن را بر عهده دارد. باین‌حال، این امر به معنای نادیده گرفتن نقش مادر یا جایگاه او نیست؛ بلکه نقش مادر در این نظام، ثانوی تلقی می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج ۴، ص ۴۵).

به باور فضل‌الله، در یک خانواده پدرسالار امکاناتی برای زن فراهم می‌شود تا بتواند نقش خود را ایفا کند؛ زیرا این جامعه بر انسانیت او تأکید دارد. در مقابل، در جامعه مدرسالار، مرد به عنوان فردی بیکار و وابسته به زن شناخته می‌شود که فاقد کارایی مستقل است. حتی در امور خانواده نیز مرد مستقل نیست و به زن وابسته است. می‌توان گفت که در سازوکار ارزش‌دهی تمدنی، جامعه مدرسالار برای زن نسبت به مرد احترام بیشتری قائل می‌شود؛ اما درعین حال، ممکن است با انحرافات در تعریف وظایف زنان مواجه باشد **(فضل‌الله، ۱۴۲۵ق، ص ۵۲)**.

۲-۳-۳. قوامیت و مسئولیت‌پذیری

در نگاه تمدنی، قوامیت نباید به معنای سلطه تعبیر شود؛ بلکه مقصود از آن یک مسئولیت‌مدیریتی مبتنی بر عدالت و توانمندی‌های فردی است. اصطلاح «تمدن» در تقابل با «بربریت» به کار رفته است. در بربریت، سلطه مهم است؛ اما در تمدن خانواده‌محور قرآنی، قوامیت مهم است. از این روست که نباید قوامیت را به سلطه معنا کرد. فضل‌الله نیز در تفسیر آیه قوامیت، آن را به معنای مسئولیت‌مدیریتی در خانواده معنا می‌کند، نه سلطه مرد بر زن. در این معنا به دو نکته باید توجه کرد: نخست اینکه قوامیت به معنای وظیفه‌تأمین مالی خانواده است، نه نشانه برتری ذاتی مردان. از نظر او، اگر زنان بتوانند مسئولیت مالی خانواده را بر عهده بگیرند، این مفهوم از قوامیت قابل تغییر است. دوم اینکه قوامیت باید با عدالت همراه باشد. «این مسئولیت نباید بهانه‌ای برای ظلم و نادیده گرفتن حقوق زنان باشد؛ بلکه باید در جهت ایجاد تعادل در خانواده عمل کند. با وجود تغییرات فرهنگی در دنیای امروز و مشارکت زنان در امور مالی مدیریت خانواده همچنان بر عهده مرد است» **(فضل‌الله، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۱)**.

«قوامون» به معنای کسانی است که امور دیگران را مدیریت می‌کنند. زندگی خانوادگی نیز نیازمند مدیریت و رعایت است و ساختار «قوامون» بر مبالغه و تکثیر دلالت دارد. قوامیت، به معنای مدیریت و رعایت و اشراف بر زندگی خانوادگی است **(فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۲، ص ۳۱۱)**، نه به معنای دیکتاتوری و استبداد و برتری‌جویی **(فضل‌الله، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۴۷۷)**. اسلام برای مرد امتیازاتی قائل شده که ناشی از ویژگی‌های ذاتی اوست و به او توان حرکت بیشتری می‌دهد. بر این اساس، تکلیف مالی تأمین نفقه خانواده بر عهده مرد قرار گرفته است. این امر به منظور نظم‌بخشی به قانون خانواده است تا مدیریت حیات خانوادگی از توازن بیشتری برخوردار باشد؛ زیرا اگر این تکلیف بر عهده زن قرار می‌گرفت، با سرشت بدنی او در تضاد بود و به‌ویژه در کنار مسئولیت‌هایی مانند بارداری و شیردهی، فشار مضاعفی بر او وارد می‌کرد **(فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۲، ص ۳۱۱)**. از این رو خدای سبحان قوامیت را در قرآن به مردان اختصاص داده است. این امر به معنای برتری مردان بر زنان از طریق برخی عناصر تکوینی است **(فضل‌الله، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳۸۹)**.

به‌طورکلی، «قیمومت» در قلمرو حیات خانوادگی، به معنای مدیریت و رعایت و در دو مورد استوار است: نخست، برتری مردان بر زنان به دلیل برخی ویژگی‌های ذاتی نهفته در آفرینش آنان؛ دوم، انفاق مالی مردان بر زنان در گستره خانواده **(فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۴، ص ۱۹۶)**. به اعتقاد فضل‌الله، این حکم تنها در محدوده خانواده کاربرد دارد. قوامیت (به معنای مدیریت و رعایت و اشراف) در خانواده حق مرد است؛ اما خارج از این محدوده، مرد هیچ‌گونه قوامیت، رعایت یا امتیازی نسبت به زن ندارد **(فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۲، ص ۳۱۱)**؛ **(۱۴۲۲ق، ص ۵۴۰)**. او برداشتی از واژه «سرپرستی» (قوامت) را که آن را شامل همه چیز می‌داند و مرد را همیشه در درجه اول و سرپرست همیشگی امور زن می‌پندارد، نادرست می‌داند **(فضل‌الله، ۱۳۸۹ق، ص ۵۶)**.

درنهایت، قوامیت عنصری تمدن‌ساز است که حس مسئولیت‌پذیری را برای ساختن تمدنی خانواده‌محور فعال می‌کند و جایگاه خانواده را در نگاه تمدنی به جامعه ارتقا می‌بخشد. قوامیت آورده‌ای وحیانی و در نهایت دقت و ظرافت و مبتنی بر فطرت مشترک انسانی است که

انعکاس‌دهنده کرامت‌بخشی، عدالت‌محوری و مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده است. اساساً خانواده به مثابه کوچک‌ترین نهاد اجتماعی، قوام‌بخش تمدن به مثابه گسترده‌ترین قالب اجتماعی است که می‌تواند سنجشی برای کرامت‌بخشی، عدالت‌محوری و مسئولیت‌پذیری باشد.

نتیجه‌گیری

نگرش تمدنی به قرآن، مسئله جنسیت را نیز در چهارچوب کلی توسعه اجتماعی و تمدن‌سازی اسلامی بررسی می‌کند. از این دیدگاه، زن و مرد دو رکن اصلی جامعه‌اند که هریک نقش مشخصی در فرآیند تکامل تمدنی دارند. این رویکرد تفاوت‌های طبیعی زن و مرد را می‌پذیرد، اما درعین حال بر عدالت جنسیتی و برابری حقوق انسانی آنان در مسیر تحقق تمدن اسلامی تأکید دارد. بر اساس آراء فضل‌الله، کرامت و عدالت و مسئولیت‌پذیری، سه شاخصه اساسی در نگرش تمدنی به جنسیت هستند.

تفسیر او به دنبال ایجاد تعادل میان حقوق و تکالیف زنان و مردان در جامعه اسلامی است. این دیدگاه می‌تواند مبنای مهمی برای تحلیل تمدنی مسئله جنسیت در قرآن باشد و در مباحث معاصر پیرامون حقوق زنان در اسلام مورد توجه قرار گیرد.

مفهوم «عدالت» یکی از ارکان اصلی در پایایی تمدن به شمار می‌آید. عدالت نه به معنای تساوی مطلق، بلکه به معنای «ایجاد فرصت‌های برابر» برای زنان و مردان در زمینه‌های مربوط به هر کدام بر اساس شاکله وجودی آنهاست. در نگاه تمدنی، قوانین اجتماعی باید به گونه‌ای تنظیم شود که زنان و مردان بتوانند بر اساس توانمندی‌های خود، در فرآیند توسعه تمدن اسلامی مشارکت کنند. بر این اساس، برخی از احکام جنسیتی که در جوامع سنتی به نابرابری اجتماعی منجر شده است، نیازمند بازخوانی در چهارچوب عدالت اجتماعی و تمدنی است.

فضل‌الله مفهوم قوامیت در خانواده را در چهارچوب مسئولیت‌پذیری تمدنی تحلیل می‌کند. زنان نیز می‌توانند در حوزه‌های مدیریتی و سیاسی و اقتصادی مسئولیت بپذیرند و این امر مغایر با تعالیم قرآنی نیست.

درنهایت، تحلیل تمدنی آراء فضل‌الله درباره جنسیت نشان می‌دهد که او به دنبال ایجاد تعادل میان آموزه‌های دینی و مقتضیات تمدن مدرن است. در این چهارچوب، او چند اصل مهم را مطرح می‌کند: برابری انسانی زن و مرد در ساختار تمدنی اسلام، به این معنا که زنان و مردان باید برای مشارکت در تمدن‌سازی فرصت‌های برابر داشته باشند. بازتعریف قوامیت و مدیریت خانوادگی در چهارچوب عدالت اجتماعی و اینکه قوامیت به معنای مسئولیت‌پذیری است، نه سلطه جنسیتی. در مجموع، فضل‌الله با رویکردی تمدنی به مسئله جنسیت در قرآن، الگویی ارائه می‌دهد که می‌تواند در فرآیند تمدن‌سازی نوین اسلامی از آن استفاده کرد. این نگرش، نه تنها پاسخی به چالش‌های معاصر درباره حقوق زنان در اسلام است، بلکه چهارچوبی برای ایجاد یک تمدن اسلامی عادلانه و پیشرفته نیز فراهم 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 تعارض 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

- آرناسون، یوهان پی. (۱۳۹۹). جامعه‌شناسی تمدن (مسائل تاریخی و سنت‌های نظری) (سالار کاشانی، مترجم). ترجمان علوم انسانی. افضلی، رسول. (۱۳۹۶). روش‌شناسی در جغرافیای سیاسی و ژئوپلیتیک (روش‌های فرائیباتی). دانشگاه تهران.
- ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۱). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۴). روش‌شناسی تحقیقات کیفی. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بابایی، حبیب‌الله. (۱۳۹۰). تمدن و تجدد در اندیشه معاصر عرب. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابایی، حبیب‌الله. (۱۳۹۳). کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابایی، حبیب‌الله. (ب. ۱۳۹۹). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابایی، حبیب‌الله. (ج. ۱۳۹۹). جستارهای نظری در اسلام تمدنی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ببی، ارل. (۱۳۹۵). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (رضا فاضل، مترجم). سمت.
- برودل، فرنان. (۱۴۰۰). چهره‌های تمدن (کاظم فیروزمند، مترجم). آس.
- بلیکی، نورمن. (۱۳۹۵). پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی (سیدحمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سیدمسعود ماجدی، مترجمان). پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بهمنی، محمدرضا. (۱۳۹۸). عیار تمدنی جمهوری اسلامی ایران. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- توینبی، آرنولد. (۱۳۹۵). بررسی تاریخ، حکایاتی از تمدن‌های برجای مانده و منقرض (محمدحسین آریا، مترجم). علمی و فرهنگی.
- جعفریان، رسول. (۱۴۰۲). گفتن تمدن اسلامی در ایران دوره پهلوی. علم.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۹). چستی تمدن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). تسنیم. اسراء.
- جیکویش، ان. پی. (۱۳۹۹). مسئله تمدن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۳). بیانات در دیدار مجلس خبرگان رهبری ۱۳/۰۳/۱۴۰۳ بازبای شده از <https://khl.ink/f/58264>
- دلفی، کریستین. (۱۳۸۵). بازاندیشی در مفاهیم جنس و جنسیت، مجموعه مقالات فمینیسم و دیدگاه‌ها (شهلا اعزازی و مریم خراسانی، مترجمان). روشنگران و مطالعات زنان.
- دیباچی، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۷). پیامبران دولتمرد؛ پژوهشی درباره مدل‌های حکومت دینی در قرآن. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- داوری اردکانی، نگار؛ عیار، عطیه. (۱۳۸۷). کنکاشی در پژوهش‌های زیان‌شناسی جنسیت. مطالعات راهبردی زنان، ۱۱ (۴۲)، ۱۸۱-۱۶۲.
- ساکلساجی، آرپد. (۱۳۹۹). تمدن و سرچشمه‌های آن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سجادی، سیدابوالفضل. (۱۴۰۳). معناشناسی اسلوب تغلیب در قرآن. پژوهش‌های معناشناختی متون ادبی، ۱(۱)۲، ۸۵-۹۷.
- <https://doi.org/10.22034/sslt.2024.2037620.1032>
- شفیعی دارابی، سیدمحمد؛ باقریان، زهره. (۱۴۰۰). ویژگی‌های انسان تمدن‌ساز از منظر قرآن کریم. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۱(۱)۲، ۶۲-۷۹.
- <https://doi.org/10.22034/jksl.2021.287335.1021>
- عابدینی، احمد. (۱۳۸۵). شیوه همسرمداری پیامبر (ص) به گزارش قرآن. فصلنامه بینات، ۱۳(۵۲)، ۱۶۰-۱۸۲.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۷). روش‌شناسی مطالعات دینی. دانشگاه علوم انسانی رضوی.
- فروغی‌نیا، حسین؛ ملک، سحر و حسینی، فائزه السادات (۱۳۹۸). نگرشی به مفهوم کرامت انسانی در پرتو اندیشه‌های فقهی اسلامی. پژوهش‌های حقوقی قانون‌یار، ۲(۵)، ۱۱۳-۱۴۰.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۶ق). فی آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۱ش). فاطمة الزهرا (سلام الله علیها). دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹ش). مفاهیم اسلامیة عامة. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹ش). دنیای زن. دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۹ق). فقه الحیة. مؤسسة العارف للمطبوعات.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۰ق). دنیا المرأة. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۱ق). الزهراء القدوة. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۱ق). للإنسان والحیة. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۲ق). خطاب الإسلامیین والمستقبل. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۵ق). خطوات علی طریق الإسلام. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.

فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۲ق). إشرافه العقل. دار الشفق للطباعة والنشر والتوزيع.
 فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۳ق). إتجاهات وأعلام. دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع.
 فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۶ق). رؤی أخلاقية. المركز الإسلامي الثقافي.
 فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۲۰۰۹م). الإجتهد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل. المركز الثقافي العربي.
 فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (بی تا). (۱). ۸۰۰/یکصد/ پرسش و پاسخ. المكتب الإعلانی.
 فضل‌الله، محمدحسین. (۱۴۳۹ق). تفسیر من وحی القرآن. دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع.
 فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۷۲). فرجام تاریخ و آخرین انسان (علی رضا طیب، مترجم). دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
 کالینگوود، آر. جی. (۱۳۹۹). تمدن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 کیوی، ریمون؛ کامپنهود، لوکوان. (۱۳۹۵). روش تحقیق در علوم اجتماعی (عبدالحسین نیک‌گهر، مترجم). توتیا.
 محمص، مرضیه. (۱۳۹۱). علامه محمدحسین فضل‌الله و فراخنای اندیشه شیعی در حوزه مشارکت اجتماعی زنان. فصلنامه بانوان شیعه، ۲۹(۹)، ۲۶۱-۲۸۶.
 محمودی، زهرا؛ و بابانی، حبیب‌الله. (۱۴۰۳). چستی گرایش تمدنی در تفسیر قرآن. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۵(۴)، ۹۵-۱۱۶.

<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.463926.1366>

مرادی، فاطمه. (۱۳۹۴). «تعارف» و «تعامل معروف»؛ دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی. نقد و نظر، ۲۰(۸۰)، ۷۷-۱۰۰.
 مزلیش، بروس. (۱۳۹۹). خاستگاه و اهمیت مفهوم تمدن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 مطهری، مرتضی. (۱۹۸۰). نظام حقوق زن در اسلام. صدرا.
 نوروزی فیروز، رسول. (۱۳۹۴). تمدن به مثابه سطح تحلیل. نقد و نظر، ۲۰(۸۰)، ۱۰۱-۱۳۱.
 نوروزی، رسول؛ خاتمی‌نیا، فضا. (۱۳۹۹). تمدن و جهانی شدن. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 هاجسن، مارشال. (۱۳۹۹). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی (حبیب‌الله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 هارت، مایکل (۱۳۹۸)، موثرترین صد فرد تاریخ (سیدحمید هاشمی و عباس احسانی، مترجمان). نظری.
 هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۸). برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهان (محمدعلی حمید رفیعی، مترجم). دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

Goodman, N. (1978) *Ways of Worldmaking*. Hackett.

West, C., & Zimmerman, D.H., (2019). "Doing Gender." In *The Genders and Sexualities Reader*, edited by Sarah S. V. H. M. Faith, pp. 1-20.

Connell, R.W., (2020). *Gender. In World Perspective*. Polity Press.

Walby, S., (1990). *Theorizing Patriarchy*. Blackwell.

Burr, Vivien, (2002). *Gender and Social Psychology*. Routledge.

A Civilizational Explanation of Allameh Faḍlullāh's Views on the Issue of Gender in the Quran

Marzieh Mohases¹  Ayoub Zare Khafri² 

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
(Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
Corresponding Email: m_mohases@sbu.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448>

Introduction

Essentially, addressing the issue of civilization with various approaches signifies the growth and advancement of interdisciplinary studies. It reflects the interest of macro-level thinkers in actualizing scientific contributions across different areas of life, the outcome of which is found in achieving peaceful coexistence at a grand, global scale. The issue of gender is one of those major, debated phenomena between Western civilization, as the central civilization, and other civilizations on its periphery, which requires attention. In this research, among the dependent variables, we have focused on the variable of gender in the views of Allameh Faḍlullāh. Allameh Faḍlullāh's civilizational approach to the issue of gender in the Quran can have significant impacts on Islamic societies. Sayyid Mohammad Hussein Faḍlullāh, with an innovative approach to Quranic exegesis, endeavored to establish a connection between Islamic values and the needs of contemporary civilization. In Islamic civilization, to provide a correct explanation of the prominent and distinct aspects of civilization, one must refer to the authentic sources of Islam, such as the Quran, and extract and present Quran-based theories of civilization based on its fundamental concepts. Therefore, the present research delves into the Quran and the views of Allameh Faḍlullāh to provide a fitting answer to this question: From a civilizational perspective, according to Allameh Faḍlullāh, what are the components of gender, and how are these components explained civilizational from his viewpoint?

Methodology

Civilizational studies are inherently multidisciplinary. The theoretical framework of the study, the dominant discourse, the paradigm, the style, the tools, hermeneutics, the manner of interpretation and exegesis of civilizational sources, historical, indigenous, and the contextual requirements of time, place, and linguistics, all work in conjunction in civilizational studies to solve a problem. Ultimately, the main goal is the power of analysis, explanation, and prediction. It is important to achieve an indigenous method based on theoretical foundations and Islamic human sciences and to break the dominance of non-indigenous methods based on an un-divine worldview. However, it must be acknowledged that civilizational studies in Iran are still in their early stages, and there is a considerable distance to achieving an authentic methodology. Ultimately, this research has been conducted using a descriptive-analytical method with a civilizational approach.



Findings

This article attempts to re-examine the concept of gender within the framework of Islamic civilization's indicators. The paper's objective is to investigate the views of Allameh Faḍlullāh regarding gender in the Quran and explain its civilizational components. In this regard, three main components have been extracted: bestowing dignity, centering justice, and responsibility. Initially, by referencing the evolution in civilizational studies and the necessity of redefining macro-concepts such as gender, we examine the position of men and women not from a biological or traditional perspective, but within a civilizational framework, where men and women, as complements to each other, play a role in the process of civilization-building. The article posits that Islamic civilization should be founded upon concepts such as shared human dignity, individual piety, and social responsibility. In the main section of the article, three fundamental characteristics in Allameh Faḍlullāh's view on gender are explained:

1. **Bestowing Dignity:** Humans possess inherent dignity that should be elevated to social honor within society. Fadlallah, by critiquing traditional and patriarchal perspectives, emphasizes a humanistic and equal view of men and women.
2. **Centering Justice:** Justice, in his view, does not mean absolute equality but rather proportionality to the existential makeup of each individual. He considers the differing roles of men and women to be natural and accepts human rights equality within the framework of responsibilities.
3. **Responsibility in the Family Institution:** Fadlallah analyzes the concept of *qawamah* (guardianship/management) for men, interpreting it not as dominance but as a managerial responsibility that is meaningful within the framework of justice and capability. In his view, the family is the starting point for civilization-building. Ultimately, the article concludes that Allameh Faḍlullāh's views, by creating a balance between religious teachings and the exigencies of modern civilization, offer a new model for explaining the issue of gender in the Quran and possess significant potential for use in the project of Islamic civilization-building.

Conclusion

A civilizational approach to the Quran examines the issue of gender within the broader framework of social development and Islamic civilization-building. From this perspective, men and women are the two main pillars of society, each having a specific role in the process of civilizational evolution. This approach accepts the natural differences between men and women but simultaneously emphasizes gender justice and the equality of their human rights in the path toward realizing Islamic civilization. Based on Fadlallah's views, dignity, justice, and responsibility are the three fundamental characteristics in the civilizational approach to gender.

His interpretation seeks to create a balance between the rights and duties of women and men in Islamic society. This viewpoint can serve as an important basis for the civilizational analysis of the issue of gender in the Quran and warrants attention in contemporary discussions surrounding women's rights in Islam.

The concept of "justice" is one of the main pillars for the stability of civilization. Justice is not meant as absolute equality but rather as "creating equal opportunities" for men and women in areas pertinent to each, based on their existential makeup. In a civilizational view, social laws should be regulated in a way that allows men and women to participate in the process of

developing Islamic civilization according to their capabilities. Accordingly, some gender-based rulings that have led to social inequality in traditional societies require re-examination within the framework of social and civilizational justice.

Fadlallah analyzes the concept of *qawamah* in the family within the framework of civilizational responsibility. Women can also assume responsibilities in managerial, political, and economic spheres, and this does not contradict Quranic teachings.

Ultimately, the civilizational analysis of Fadlallah's views on gender reveals that he seeks to establish a balance between religious teachings and the requirements of modern civilization. Within this framework, he proposes several important principles: the equal human standing of women and men in the civilizational structure of Islam, meaning that women and men should have equal opportunities to participate in civilization-building. The redefinition of *qawamah* and family management within the framework of social justice, and that *qawamah* means managerial responsibility, not gender dominance. In summary, with a civilizational approach to the issue of gender in the Quran, Fadlallah offers a model that can be utilized in the process of modern Islamic civilization-building. This perspective not only provides an answer to contemporary challenges regarding women's rights in Islam but also lays the groundwork for creating a just and advanced Islamic civilization.

Keywords

Civilization, Gender, Allameh Faḍlullāh, Responsibility, Centering Justice.

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

Qur'ān Karīm.

- [Abedini, A. \(2006\). "The Prophet's \(PBUH\) Method of Coexistence with His Wife as Reported in the Quran." *Bayyināt Quarterly*, 13\(52\), 160-182. \[In Persian\]](#)
- Afzali, R. (2017). *Ravesh-shenasi dar joghrafiya-ye siasi va zhe'opolitik (ravesh-haye farā-ethbati)*. University of Tehran. [In Persian]
- Arnason, J. P. (2020). *Jame'e-shenasi-ye tamaddon (masael-e tarikhi va sonnat-haye nazari)* (S. Kashani, Trans.). Tarjeman-e Olum-e Ensani. [In Persian]
- Babae, H. (2011). *Tamaddon va tajaddod dar andisheh-ye mo'aser-e Arab*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Babae, H. (2014). *Kavosh-haye nazari dar elahiyat va tamaddon*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Babae, H. (2020a). *Tanavvo' va tamaddon dar andisheh-ye Eslami*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Babae, H. (2020b). *Jostar-haye nazari dar Eslam-e tamaddoni*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Babi, E. (2016). *Ravesh-haye tahqiq dar olum-e ejtemai* (R. Fazel, Trans.). Samt. [In Persian]
- Bahmani, M. R. (2019). *Eyar-e tamaddoni-ye Jomhuri-ye Eslami-ye Iran*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Bliki, N. (2016). *Paradym-haye tahqiq dar olum-e ensani* (S. H. Hasani, M. T. Iman, & S. M. Majedi, Trans.). Pazhuheshgah-e Howzeh va Daneshgah. [In Persian]
- Brodel, F. (2021). *Chehreh-haye tamaddon* (K. Firuzmand, Trans.). As. [In Persian]
- Burr, V. (2002). *Gender and Social Psychology*. Routledge.
- Collingwood, R. G. (2020). *Tamaddon* (S. M. H. Salehi, Trans.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Connell, R. W. (2020). *Gender: In World Perspective*. Polity Press.
- [Davari Ardakani, N., & Eyar, A. \(2008\). "A Study in Gender Linguistics Research." *Women's Strategic Studies*, 11\(42\), 162-181. \[In Persian\]](#)
- Delfi, K. (2006). *Bazandishi dar mafahim-e jens va jensiyat, majmu'eh-ye maqalat-e feminism va didgah-ha* (Sh. Azazi & M. Khorasani, Trans.). Roshangaran va Motale'at-e Zanan. [In Persian]
- Dibaji, S. M. A. (2008). *Payambaran-e dowlatmard; pazhuheshi darbareh-ye model-haye hokumat-e dini dar Quran*. Markaz-e Pazhuhesh-haye Majles-e Shoraye Eslami. [In Persian]
- Faḍlullāh, S. M. H. (1999). *Fiqh al-Ḥayāh*. Mu'assasat al-ʿĀrif li al-Maṭbūʿāt. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2000). *Dunyā al-Mar'ah*. Dār al-Malāk li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2001a). *Al-Zahrāʿ al-Qudwah*. Dār al-Malāk li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2001b). *Lil Insān wa al-Ḥayāh*. Dār al-Malāk li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2002). *Fāṭimah al-Zahrāʿ (Salām Allāh ʿAlayhā)*. Dār al-Malāk li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2002). *Khiṭāb al-Islāmīyīn wa al-Mustaḡbal*. Dār al-Malāk li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]

- Faḍlullāh, S. M. H. (2004). *Khuṭuwāt 'alā Ṭarīq al-Islām*. Dār al-Malāk li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2005). *Fī Āfāq al-Hiwār al-Islāmī al-Masīhī*. Dār al-Malāk li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2009). *Al-Ijtihād bayna Asr al-Māḍī wa Āfāq al-Mustaqbal*. Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2010a). *Maḥāḥim Islāmīyah 'Āmmah*. Dār al-Malāk li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2010b). *Dunyā-yi Zan*. Daftar-e Pazhuhesh va Nashr-e Sohrevardi. [In Persian]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2011). *Ishrāqat al-'Aql*. Dār al-Shafaq li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2012). *Ittijāhāt wa A'lām*. Dār al-Malāk li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2015). *Ru'ā Akhlāqīyah*. Al-Markaz al-Islāmī al-Thaqāfī. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2018). *Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān*. Dār al-Malāk li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (n.d.-a). *100 [Yekṣad] Porsesh va Pāsokh*. Al-Maktab al-I'lāmī. [In Persian]
- Faramarz Gharamaleki, A. (2008). *Ravesh-shenasi-ye motale'at-e dini*. Razavi University of Humanities. [In Persian]
- [Foroughinia, H., Malek, S., & Hosseini, F. S. \(2019\). "An Approach to the Concept of Human Dignity in the Light of Islamic Jurisprudential Thoughts." *Legal Research Journal of Lawyar*, 2\(5\), 113-140. \[In Persian\]](#)
- Fukuyama, F. (1993). *Farjām-e tārikh va ākherīn ensān* (A. Tayyeb, Trans.). Daftar-e Motāle'āt-e Sīāsī va Bayn al-Melālī. [In Persian]
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Hackett.
- Hart, M. (2019). *Mo'asser-tarinṣad nafar-e tārikh* (S. H. Hashemi & A. Ehsani, Trans.). Nazari. [In Persian]
- Hodgson, M. (2020). *Tanavvo' va tamaddon dar andīsheh-ye Eslāmī* (H. Babae, Ed.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Huntington, S. (1999). *Bar-khord-e tamaddon-hā va bāzsāzī-ye nezām-e jahān* (M. A. Hamid Rafiei, Trans.). Daftar-e Pazhuhesh-haye Farhangi. [In Persian]
- Iman, M. T. (2012). *Falsafeh-ye ravesh-e tahqiq dar olum-e ensani*. Pazhuheshgah-e Howzeh va Daneshgah. [In Persian]
- Iman, M. T. (2015). *Ravesh-shenasi-ye tahqiqat-e kayfi*. Pazhuheshgah-e Howzeh va Daneshgah. [In Persian]
- Jacobson, N. P. (2020). *Maseleh-ye tamaddon* (S. M. H. Salehi, Trans.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Jafarian, R. (2023). *Gofeman-e tamaddon-e Eslami dar Iran-e dowreh-ye Pahlavi*. Elm. [In Persian]
- Jame'i az nevisandegan. (2020). *Chisti-ye tamaddon* (S. M. H. Salehi, Trans.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2016). *Tasnim*. Esra. [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2024). *Bayanat dar didar-e Majles-e Khobregan-e Rahbari 1403/03/01*. Retrieved from <https://khl.ink/f/58264> [In Persian]
- [Mahmoudi, Z., & Babae, H. \(2024\). "The Nature of the Civilizational Tendency in Quranic Exegesis." *Quarterly Journal of Quran, Culture and Civilization*, 4\(5\), 95-116. <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.463926.1366>](#)
- Mazlish, B. (2020). *Khāstgāh va ahammīyat-e mafhūm-e tamaddon* (S. M. H. Salehi, Trans.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- [Mohases, M. \(2012\). "Allameh Mohammad Hossein Fazlollah and the Scope of Shiite Thought in the Field of Women's Social Participation." *Shiite Women's Quarterly*, 9\(29\), 261-286. \[In Persian\]](#)

- Moradi, F. (2015). "Ta'ārof and Ta'āmol-e Ma'rūf: Two Fundamental Principles in the Civilizational Process." *Naqd va Nazar*, 20(80), 77-100. [In Persian]
- Motahhari, M. (1980). *Nezām-e hoqūq-e zan dar Eslām*. Sadra. [In Persian]
- Norouzi Firooz, R. (2015). "Tamaddon be masābe-ye sath-e tahlīl." *Naqd va Nazar*, 20(80), 101-131. [In Persian]
- Norouzi, R., & Khataminiya, F. (2020). *Tamaddon va jahānī shodan*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Quivy, R., & Campenhoudt, L. V. (2016). *Ravesh-e tahqiq dar olum-e ejtemai* (A. Nikgozar, Trans.). Tutiya. [In Persian]
- Sajjadi, S. A. (2024). "Semantics of the Method of Predominance (Taghlib) in the Quran." *Semantic Studies of Literary Texts*, 2(1), 85-97. <https://doi.org/10.22034/ssl.2024.2037620.1032> [In Persian]
- Shafiei Darabi, S. M., & Bagherian, Z. (2021). "Characteristics of the Civilization-Building Human from the Perspective of the Holy Quran." *Quarterly Journal of Quran, Culture and Civilization*, 2(1), 62-79. <https://doi.org/10.22034/jksl.2021.287335.1021> [In Persian]
- Sokolsaji, A. (2020). *Tamaddon va sargheshmeh-haye an* (S. M. H. Salehi, Trans.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Toynbee, A. (2016). *Barresi-ye tarikh, hekayat-ha-ye tamaddon-haye barjay-mandeh va monqarez* (M. H. Aria, Trans.). Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Blackwell.
- West, C., & Zimmerman, D. H. (2019). "Doing Gender." In S. S. V. H. M. Faith (Ed.), *The Genders and Sexualities Reader* (pp. 1-20).

How to cite:

Mohases , Marzieh ; Zare Khafri , Ayoub . (2026). A Civilizational Explanation of Allameh Faḍlullāh's Views on the Issue of Gender in the Quran. *Quran, Culture And Civilization* , 7(1), 25-47. <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448>

Recognizing the Concept of Neshat (Vitality/Joy) in the Holy Quran Based on Content Analysis of Related Verses

Ali Janghorban¹  Faezeh Taghipour²  Zinat Najari³ 

1. MSc Health Service Management, School of Health, Mashhad University of Medical Sciences, Mashhad, Iran.

2. Associate Professor of Communication Sciences and Business Management, Department of Humanities and Law, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran (Corresponding Author).

3. Bachelor of Theology, Faculty of Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Corresponding Email: faezeh.taghipour@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.515120.1452>

Article History:

Received: 2025-04-09

Revised: 2025-06-01

Accepted: 2025-06-02

Online First: 2025-10-06

Keywords

Qur'ān,

Mercy,

Hope,

Cheerfulness (Nashāt),

Content Analysis.

Type of Article:

Research

Abstract: Cheerfulness (Nashāt) is a concept that has internal, behavioral, and social dimensions and is associated with notions such as satisfaction, hope, smiling, and mental and social health. In the Qur'ānic perspective, cheerfulness is a state of inner happiness, heartfelt sureness, and spiritual contentment arising from connection with God, faith, gratitude for blessings, righteous deeds, and hope for divine reward. This research aims to explain the concept of cheerfulness based on a content analysis of related concepts in the verses of the Holy Qur'ān. The research method is qualitative content analysis with an inductive approach. For this purpose, a list was used as the data collection tool, and Qur'ānic software was employed to prepare and extract the relevant verses. The analysis and examination of the findings indicate that the cause or context of cheerfulness is significant and has positive or negative aspects. In general, cheerfulness can be divided into two categories: praiseworthy cheerfulness and blameworthy cheerfulness. The most important results of the research are that: praiseworthy and desirable cheerfulness from the perspective of the Holy Qur'ān includes faith-based and divine cheerfulness, which is connected to monotheistic values, spirituality, gratitude, and piety, and in the Hereafter leads to divine satisfaction and otherworldly felicity; whereas blameworthy and reprehensible cheerfulness from the perspective of the Holy Qur'ān includes non-faith-based cheerfulness, which is associated with factors such as worldly wealth and property and illegitimate pleasures, and in the Hereafter leads to fall and divine punishment.

How to cite:




Janghorban, Ali., Taghipour, Faezeh., & Najari, Zinat. (2025). Recognizing the Concept of Neshat (Vitality/Joy) in the Holy Quran Based on Content Analysis of Related Verses. *Quran, Culture And Civilization* , 7 (1), 49-68.
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.515120.1452>

@ 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>



بازشناسی مفهوم نشاط در قرآن کریم بر اساس تحلیل محتوای آیات مرتبط



علی جانقربان^{۱*} 
 فائزه تقی‌پور^۲ 
 زینت نجاری^۳ 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.515120.1452>



مقاله: پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴-۰۱-۲۰
 بازنگری: ۱۴۰۴-۰۳-۱۱
 پذیرش: ۱۴۰۴-۰۳-۱۲
 انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۱۴

چکیده

نشاط مفهومی است که جنبه درونی و رفتاری و اجتماعی دارد و با مفاهیمی از جمله رضایت، امید، لبخند و سلامت روانی و اجتماعی مرتبط است. نشاط در نگرش قرآنی، حالتی از خرسندی درونی و اطمینان قلبی و رضایت روحی است که از ارتباط با خدا، ایمان، شکر نعمت، عمل صالح و امید به پاداش الهی ناشی می‌شود. این پژوهش با هدف تبیین مفهوم نشاط بر اساس تحلیل محتوای مفاهیم مرتبط در آیات قرآن کریم انجام شده است. روش تحقیق تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی است. به این منظور، ابتدا ابزار گردآوری اطلاعات فهرست و برای تهیه و استخراج آیات مرتبط، از نرم‌افزارهای قرآنی استفاده شد. تحلیل و بررسی یافته‌ها نشان می‌دهد علت یا زمینه نشاط مهم و دارای وجوه مثبت یا منفی است. به‌طورکلی می‌توان نشاط را در دو دسته نشاط ممدوح و نشاط مذموم تقسیم‌بندی کرد. اهم نتایج حاصل از تحقیق عبارت است از اینکه: نشاط ممدوح و مطلوب از منظر قرآن کریم شامل نشاط ایمانی و الهی است و با ارزش‌های توحیدی، معنویت، شکرگزاری و تقوا ارتباط و پیوند دارد و در آخرت منتهی به رضایت الهی و سعادت اخروی می‌شود؛ اما نشاط مذموم و نکوهیده از منظر قرآن کریم شامل نشاط غیرایمانی است و با عواملی مانند مال و ثروت دنیوی و لذت‌جویی‌های غیرمشروع ارتباط دارد و در آخرت منتهی به سقوط و عذاب الهی می‌شود.

واژگان کلیدی: قرآن، رحمت، امیدواری، نشاط، تحلیل محتوا.

استناد به مقاله:

جانقربان، علی؛ تقی‌پور، فائزه؛ و نجاری، زینت. (۱۴۰۵). بازشناسی مفهوم نشاط در قرآن کریم بر اساس تحلیل محتوای آیات مرتبط. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۷(۱)، ۴۹-۶۸.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksi.2025.515120.1452>

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مدیریت خدمات بهداشتی درمانی، دانشکده بهداشت، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، مشهد، ایران.
 ۲. دانشیار گروه علوم ارتباطات و کسب‌وکار، دانشکده علوم انسانی و حقوق، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).
 ۳. کارشناسی الهیات، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
 faezeh.taghipour@gmail.com



۱. مقدمه

نشاط احساسی مثبت و از خواسته‌های فطری و نیازهای روانی انسان است که در بهبود سلامت فرد و جامعه تأثیر دارد. از آنجا که شادی همراه با خرسندی، خوشبینی، امید و اعتماد است، می‌تواند در فرآیند به‌سازی جامعه تأثیری مطلوب داشته باشد (شریف‌زاده و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۶۰). از این‌رو نشاط در زندگی از شرایط فردی و اجتماعی ناشی می‌شود و نشانه‌ای از نگرش مثبت فرد نسبت به جهان و محیطی است که زندگی فردی او را فراگرفته است. در این حالت فرد احساس خوشبختی می‌کند و در تعاملات اجتماعی خود اعتماد متقابل نشان می‌دهد و در نهایت احساس تعهد فرد به خود و جهان پیرامونش زمینه‌ساز زندگی بهتر می‌شود (عارف و کاشانی، ۱۴۰۱، ص ۸۷).

مفهوم شادی و نشاط با یکدیگر متفاوت است. در ادبیات فارسی برای شادی مفاهیمی نظیر خوشی، خرمی، سُرور، تازگی، شادمانی سرزندگی، زنده‌دلی، سبکی، چالاکی، خرسندی، خجستگی، کامروایی، رغبت درونی، افسرده نبودن و نظیر آن در نظر گرفته شده است (معین، ۱۳۸۹، ص ۶۲۳). شادی و نشاط در فرهنگ لغت عربی لسان العرب به معنای سرور (انبساطی که به واسطه آن غم و اندوه را از بین می‌برد)، طرب (خارج شدن از حد اعتدال در سرور)، بطر (گذشتن از حد طرب)، فرح (مطلق شادی که تمام مراتب را دارد) و نشاط (آمادگی و سرزندگی برای انجام دادن کار) است (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۷، ص ۴۱۳). شادی یکی از مهم‌ترین هیجان‌های مثبت و احساسات خوشایند است که سلامت جسمی و روانی اعضای جامعه را متأثر می‌سازد. شادی در مقابل هیجان‌های منفی نظیر خشم، اضطراب و افسردگی، همواره با خشنودی و خوش‌بینی و امید همراه است (میکائیلی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۲۱؛ به نقل از امیرکافی، زارع، ۱۳۹۱، ص ۴۲). تفکیک مفهوم نشاط از شادی در ادبیات فارسی بسیار دشوار است؛ مگر اینکه بر پایه معیارهایی، این دو واژه از یکدیگر تمیز داده شود. به‌طورکلی شادی به هیجان‌ات زودگذر همراه با احساسات لحظه‌ای گفته می‌شود، ولی نشاط معنایی فراتر و جامع‌تر از شادی دارد و نشانه رضایت درونی و اقیان پایدارتر است (عنبری، ۱۳۹۷، ص ۱۶). به همین دلیل این پژوهش مفهوم نشاط را مبتنی بر آیات قرآن کریم بررسی و این واژه را از این منظر تبیین می‌کند.

نشاط از منظر اجتماعی، عضوی از خانواده و چهارچوب مفهومی کیفیت‌های زندگی، رضامندی اجتماعی، امنیت اجتماعی، سلامت اجتماعی، رفتارهای جمعی و فراغت است. این مفاهیم به‌نوعی متناظر با نشاط و شادمانی است. همچنین نشاط اجتماعی یکی از مؤثرترین شاخص‌های اجتماعی در گسترش احساس رضایت عمومی از زندگی، بسط تعاملات اجتماعی، رشد اعتماد و مشارکت همه‌جانبه به شمار می‌رود (شریف‌زاده و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۶۰).

نشاط از منظر جامعه‌شناختی، نه‌تنها مفهومی فراتر از ادراک و پنداشت آدمی است، بلکه پدیده‌ای اجتماعی است که باید آن را در مناسبت‌های اجتماعی، تجربه زیسته افراد، نظام قدرت، بافت تاریخی و فرهنگی و نیز ارزش‌های جامعه جست‌وجو کرد. از منظر روان‌شناسی، نشاط به شخصیت افراد مربوط است؛ درحالی‌که علوم اجتماعی آن را حالتی از ارتباط اجتماعی دانسته است (اهتمام و تقی‌پور، ۱۴۰۳، ص ۹۱). از دیدگاه دیگری، نشاط اجتماعی با ارزیابی فرد درباره کلیت زندگی خود و شناخت و ارزیابی و احساسی مثبت راجع به خواسته‌ها و ترجیحات فردی برابر است. به دنبال این دیدگاه، آرگایل (۲۰۰۲) نشاط را با سه جزء هیجان مثبت، رضایت از

زندگی و نبود هیجان‌ات منفی از جمله افسردگی و اضطراب تعریف می‌کند و روابط مثبت با دیگران، هدفمند بودن زندگی، رشد شخصیتی، دوست داشتن دیگران و طبیعت را از اجزای نشاط می‌داند.

بر این اساس، موضوع شادی و نشاط مورد توجه نویسندگان قرار گرفته است. با توجه به اینکه قرآن همیشه رویکردهای عمیق و پایداری نسبت به موضوعات مختلف در درون خود دارد، پژوهش حاضر مفاهیم مرتبط با نشاط را در متن قرآن بررسی و بر مبنای آن به این سوالات پاسخ می‌دهد: تبیین مفهومی شادی و نشاط در قرآن چیست؟ زمینه یا علت شادی و نشاط با چه رویکردی در قرآن مطرح شده است؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

میریان، باقری و براری کوهی (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان «مطالعه تطبیقی شادی و نشاط از دیدگاه اسلام و عهدین»، به مقایسه و تطبیق شادی و نشاط در قرآن و عهدین پرداخته‌اند. روش نویسندگان در این تحقیق روش توصیفی و از نوع تحلیل اسنادی است و نتایج آن نشان می‌دهد اسلام و عهدین در بسیاری موارد شادی کردن را تأیید کرده و در برخی موارد که شادی عواقب سوئی در پی داشته باشد، آن را منع نموده‌اند. نکته دیگر اینکه قرآن بیش از عهدین به معرفی عوامل شادی پرداخته است. از نظر ادیان الهی، شادی‌هایی از نظر روحی و جسمی باعث رشد و ترقی انسان شود و او را از مسیر زندگی خارج نکند، ممدوح و شادی‌هایی که کمترین آزاری برای سایر مردم فراهم آورد، مذموم شمرده می‌شود. دین مؤید آرزوها و شادکامی‌های اصولی انسان است و برای هدایت و دستیابی به آن برنامه و دستوراتی همچون ایمان و اعتقاد و اطاعت می‌دهد؛ از طرفی نیز با افسردگی و بی‌حالی و خودخوری مخالف و با شوخ‌طبعی، خوش‌رفتاری، امیدواری، توانمندی و نشاط موافق است.

سجادی‌زاده و رحمت‌آبادی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «نقش توسل به اهل بیت علیهم‌السلام در ایجاد آرامش و روحیه امیدواری و نشاط جوانان از منظر قرآن و حدیث» به این نتیجه رسیده‌اند که یکی از ابعاد سلامتی سلامت اجتماعی است که اهمیت آن برای جوانان، به خاطر ظرفیت‌های وجودی‌شان مضاعف است. یکی از مؤلفه‌های سلامت اجتماعی از دیدگاه اسلام نیز آرامش و امیدواری و نشاط است. به نظر می‌رسد از مهم‌ترین عواملی که به ایجاد و تقویت این مؤلفه در جوانان کمک می‌کند، توسل به اهل بیت علیهم‌السلام است. جوانان با توسل به اهل بیت علیهم‌السلام به خداوند متعال تقرب پیدا می‌کنند و در هنگام سختی و مشکلات، در پناهگاه امن معصومان علیهم‌السلام مأوا می‌گیرند. همچنین انتظار ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فی‌هم و سرانجام، پیروزی نهایی حق بر باطل، امید و نشاط و آرامش را برای جوانان به ارمغان می‌آورد.

جعفری، مطیع و حاجی‌اسماعیلی (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان «بررسی رابطه بین سطح امید به زندگی و نشاط درونی خانواده‌ها با قرأت و انس با قرآن در خانواده متعالی»، با رویکرد توصیفی-پیمایشی به بررسی این موضوع در میان خانواده‌ها پرداخته‌اند. شیوه نمونه‌گیری در این پژوهش، خوشه‌ای چندمرحله‌ای بوده و ۲۱۵ نفر از خانواده‌های دانش‌آموزان متوسطه شهر اصفهان به طور تصادفی برای تحقیق انتخاب شده‌اند. نویسندگان برای جمع‌آوری اطلاعات نیز از دو روش کتابخانه‌ای و میدانی استفاده کرده‌اند. ابزار تحقیق شامل یک پرسش‌نامه استاندارد و دو پرسش‌نامه محقق‌ساخته بوده و برای تجزیه و تحلیل اطلاعات از همبستگی پیرسون و رگرسیون چندگانه گام‌به‌گام استفاده شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد بین سطح امید به زندگی مبتنی بر ابعاد چهارگانه انس با قرآن، تفکر

معطوف به زمان، تفکر مثبت و نشاط درونی و قرائت قرآن کریم و بهبود خانواده‌ها به سمت خانواده متعالی ادراک شده، رابطه معناداری وجود دارد. همچنین قرائت قرآن کریم، رابطه بین ابعاد چهارگانه سطح امید به زندگی را با بهبود خانواده متعالی ادراک شده میانجی‌گری می‌کند.

پژوهشی با عنوان «بررسی نقش تربیتی نشاط معنوی با توجه به گزاره‌های قرآنی و روایی» (۱۳۹۹) نوشته توکلی خانیکی و قاسمی شهری نیز به روش توصیفی تحلیلی انجام شده و یافته‌های آن نشان می‌دهد که اولاً شادی در گزاره‌های دینی متناسب با سبک زندگی اسلامی تعریف شده است؛ ثانیاً «نشاط معنوی» شادی عقلانی، مطلوب، ممدوح و پایداری است که لذتش فوق لذات حسی است و «لذت‌جویی صرف» را برنمی‌تابد و سبب پویایی، انگیزه‌بخشی، خلاقیت، سرزندگی، شادابی، همبستگی و کمال انسان می‌شود. این نشاط، قوه مدرکه و اندیشه انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و او را به فعالیت‌های خداپسندانه و توبه و استغفار که تنها راه رهایی از افسردگی و نگرانی است، رهنمون می‌کند. همچنین نشاط معنوی در ابعاد فردی و اجتماعی آن، تعادل را به همراه خواهد داشت. با از دست رفتن تعادل روانی، شاهد انواع اختلالات روانی فردی و ازهم‌گسیختگی نظام اجتماعی خواهیم بود. نشاط معنوی که تجمیعی از ویژگی‌های نشاط و معنویت است، نقش تربیتی بی‌همتا، مداوم و مؤثری در سلامت روان فرد و اجتماع خواهد گذاشت.

کلونه لاو^۱ و چی‌زی^۲ (۲۰۲۰) در پژوهشی با عنوان «نشاط و رضایت از زندگی با واسطه عزت نفس و فعال‌سازی رفتاری: یک مدل واسطه‌گری سریالی» که با روش همبستگی انجام داده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که فواید نشاط به عنوان یک حالت خلقی و ویژگی شخصیتی، در ادبیات مربوط به بهزیستی ذهنی و سلامت جسمانی گسترده است. عزت نفس و فعال‌سازی رفتاری، هم به صورت مستقل و هم به صورت مداوم، واسطه ارتباط مثبت بین نشاط و رضایت از زندگی است. این نتایج نشان می‌دهد نشاط، عزت نفس و فعال‌سازی رفتاری بالاتر را پیش‌بینی می‌کند و متعاقباً باعث افزایش رضایت از زندگی می‌شود. گدکو و کیم^۳ (۲۰۲۴) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تجارب رفاه معنوی شرکت‌کنندگان جشنواره مذهبی فراملی؛ یک رویکرد نظریه زمینه‌ای» به این نتیجه رسیده‌اند که رفاه معنوی با نشاط انسان مرتبط است. در این پژوهش، شش بُعد معنویت، از جمله دل‌بستگی به خدا، پاداش معنوی، رشد معنوی، تعالی نفس، معرفت دینی و معنایابی زندگی، از طریق تقویت نشاط و آرامش شناسایی شده است. هر یک از این ابعاد به حوزه‌های مختلف رفاه، مانند رشد شخصی، تسلط بر محیط، تعامل و داشتن روابط مثبت و تقویت نشاط کمک می‌کند. این مطالعه همچنین نشان می‌دهد که تجربه معنویت تحت تأثیر نقش‌ها و سطوح مشارکت افراد در جشنواره‌های مذهبی قرار می‌گیرد. فعالیت‌های کلیدی مانند نماز، شرکت در مراسم دسته‌جمعی، غسل تعمید، شرکت داوطلبانه در برنامه‌های مذهبی، آوازخوانی، خواندن قرآن دسته‌جمعی و حضور در جماعت، در به دست آوردن احساس رفاه معنوی و افزایش نشاط انسان مؤثر است.

در جمع‌بندی تحقیقات پیشین داخلی و خارجی می‌توان گفت که اسلام نه تنها با شادی و نشاط مخالف نیست، بلکه شادی‌هایی را که موجب رشد و ترقی انسان می‌شود تأیید می‌کند. از دیدگاه اسلام، توسل به اهل بیت علیهم‌السلام در هنگام سختی و مشکلات و همچنین انتظار

1. Chloe Lau
2. Chiesi
3. Gedecho

ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه، امید و نشاط و آرامش را برای جوانان به ارمغان می‌آورد. موارد دیگری چون قرائت و انس با قرآن به منظور دستیابی به خانواده متعالی، نشاط معنوی، تجربه شادی عقلانی و مطلوب، پرهیز از لذت‌جویی صرف، انگیزه‌بخشی، خلاقیت، سرزندگی، شادابی، همبستگی و کمال که موجب سلامت ذهنی و جسمانی می‌شود و احساس رفاه معنوی را در انسان ایجاد می‌کند، نقاط مشترک مطالعه حاضر با مطالعات پیشین است. اما در هیچ‌یک از مطالعات پیشین مرتبط با شادی و نشاط، مفهوم نشاط بر اساس آیات قرآن کریم تحلیل و بررسی نشده است. این مطالعه با بررسی و تحلیل آیات مرتبط با نشاط و شادی، به بازشناسی تحلیل محتوای مفهوم نشاط، شناسایی عوامل و ابعاد و درنهایت دسته‌بندی انواع آن می‌پردازد.

۱-۲. روش پژوهش

تحلیل محتوا یکی از روش‌های اسنادی است و به بررسی نظام‌مند، عینی، کمی یا کیفی و تعمیم‌پذیر پیام‌های یک متن می‌پردازد. این روش در دسته‌بندی روش‌ها، روشی پنهانگر است و از آن برای بررسی محتوای آشکار پیام‌های موجود در یک متن استفاده می‌شود (بخشی و جلائیان بخشنده، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵). تحلیل محتوا می‌تواند کمی و بر اساس آمار و ارقام قابل اندازه‌گیری باشد و می‌تواند کیفی و با تمرکز بر تفسیر و درک متن به انجام رسد (تقی‌پور و بیگتاشی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۶). در هر دو حالت، کلمات و مضامین و مفاهیم در متن دسته‌بندی یا «کدگذاری» و درنهایت نتایج تجزیه و تحلیل می‌شود. در این تحقیق، از روش تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی استفاده و ابتدا فهرست‌های مشخصی از آیات قرآن تهیه شده است. به منظور نمونه‌گیری، از روش نمونه‌گیری هدفمند وابسته به معیار استفاده کرده‌ایم. از آنجاکه موضوع اصلی پژوهش حاضر شادی و نشاط است، واحد مورد بررسی آیاتی است که یکی از کلمات نشاط، فرح، نضرة، مَرِح، مسرور، ناضرة، یَسْتَبْشِرُ، سرور، ناعم، بهجة، مرحباً، مَرَحاً، تَسْرُ، فَرَحِینَ، تُحْبِرُونَ و فاکهین در آن آمده است. انتخاب این کلمات بر اساس نظرات پنج نفر از صاحب‌نظران علوم قرآنی صورت گرفته و معیار تعیین کلمات نشاط و شادمانی بوده است؛ سپس معنا را با توجه به آیات قبل و بعد بررسی و ابتدا مفهوم و سپس علت یا زمینه را به منظور تبیین موضوع بیان کرده‌ایم. برای شناسایی آیاتی که یکی از این واژه‌ها در آن به کار رفته، از نرم‌افزارهای قرآنی استفاده کرده‌ایم. همچنین به منظور درک درست مفاهیم و معانی آیات قرآن، از ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، انصاریان، فولادوند، آیتی و مکارم شیرازی بهره برده‌ایم. برای رسیدن به یافته‌های نهایی بر اساس تجزیه و تحلیل یافته‌های پژوهش، کدگذاری را در سه مرحله باز و محوری و گزینشی انجام داده‌ایم. در مرحله کدگذاری باز، آیات قرآنی را که در آن کلمات موردنظر پژوهش شناسایی شده مشخص و سپس به منظور کدگذاری محوری، جهت‌گیری کلی و کد اولیه مبتنی بر مفهوم نشاط را از آیات قرآن استخراج کرده‌ایم. درنهایت نیز کدگذاری گزینشی را در قالب مقوله و مفهوم دسته‌بندی انجام داده‌ایم. به منظور اطمینان از روایی و پایایی یافته‌ها، در هر مرحله پس از شناسایی مفاهیم و بررسی یافته‌ها، نتایج را به رؤیت ۱۰ نفر از متخصصان و اساتید علوم قرآنی، جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی و فرهنگی رسانده و اصلاحات لازم را انجام داده‌ایم.

۲. مبانی نظری

۱-۲. نشاط در اسلام

در دین اسلام مفهوم شادی بارها با الفاظ مختلف در قرآن بیان شده است. این مفهوم در مجموع ۲۲ بار («يَفْرَحُوا» یک بار، «فَرِحِينَ» یک بار، «يَفْرَحُونَ» دو بار، «فَرِحُوا» پنج بار، «فَرِحُونَ» سه بار، «فَرِحَ» دو بار، «فَلْيَفْرَحُوا» یک بار، «لَفَرِحَ» یک بار، «لا تَفْرَحْ» یک بار، «الْفَرِحِينَ» یک بار، «يَفْرَحُ» یک بار، «تَفْرَحُوا» یک بار، «تَفْرَحُونَ» دو بار) در قرآن آمده است (بخشایش و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۸۷، به نقل از لقمان، ۱۳۸۰، ص ۱۸). در نگاه دینی دستورات موکدی برای توصیه به شاد زیستن و شادی آفرینی در خانواده^۱ و با مؤمنان^۲ و کودکان^۳ شده است و حتی آن را یکی از نشانه‌های مؤمن دانسته و آثار و برکات زیادی برای نشاط و شادی آفرینی بیان کرده‌اند؛ از جمله آمرزش گناهان، چند برابر شدن حسنات، شادی روز رستاخیز، دستیابی به برترین مرتبه بهشت، شادی دنیا و آخرت و برطرف شدن گرفتاری در دنیا (محمدی ری شهری، ۱۳۷۱، صص ۳۹۲-۳۹۵). عوامل ایجابی و سلبی مرتبط با نشاط، می‌تواند جنبه‌های اثرگذار بر آن را به شکل مطلوب‌تری تبیین کند.

۲-۲. عوامل مؤثر بر شادی و نشاط در اسلام

بر اساس توصیه‌های ائمه (علیهم‌السلام) در مورد شادی، نشاط عوامل ایجابی و سلبی اثرگذاری دارد. عوامل ایجابی شامل عوامل اعتقادی و طبیعی است که بر نشاط زندگی مادی مؤمن مؤثر است و عوامل سلبی اموری است که ترک آن در نشاط مؤثر است.

۱-۲-۲. عوامل ایجابی

ایجاب، هر چیزی است که بیانگر قصد و اراده باشد و ضمانتی برای اجرای آن در نظر گرفته شود. از جمله عوامل ایجابی در بحث نشاط می‌توان به یاد خدا (ایمان)، ایمان به آخرت، انجام عبادات (نماز و روزه، تلاوت قرآن و...)، اعتماد به خدا، شناخت دنیا، شکیبایی و صبر، اشتغال و کار، یاد مرگ (برای برطرف کردن آرزوهای نگران‌کننده)، ذکر (گفتن لاحول ولا قوة إلا بالله، یا رثوف یا رحیم، لا إله إلا الله، ذکر یونسیه، صلوات)، توسل به اهل بیت (علیهم‌السلام) و به‌ویژه امام حسین (علیه‌السلام)، ارتباط با دیگران، خوش اخلاقی، شوخ طبعی، صدقه دادن، ابراز شادمانی، مدارا کردن، رعایت حقوق دیگران، وفاداری، اذان گفتن، استغفار و عفت ورزیدن اشاره کرد (محمدی ری شهری، ۱۳۹۲، صص ۳۰۳-۳۵۵). عوامل طبیعی از دل طبیعت و ویژگی‌های درونی و فطری انسان ناشی می‌شود. از جمله عوامل طبیعی مؤثر بر نشاط باید از پیاده‌روی، ثروت (رفاه)، تشکیل خانواده، لذت جنسی، آراستگی، لباس روشن، استحمام، به دست کردن انگشتر فیروزه، شستن سر با سدر، ورزش، شستن دست، خواب کافی، فرو رفتن در آب، نگاه به همسر زیبا، بوی خوش، نگاه به سبزه، سوارکاری، مرکب خوب، خانه وسیع، سرد نبودن طبع و برخی امور شخصی مانند مسواک زدن اشاره کرد (محمدی ری شهری، ۱۳۹۴، صص ۲۹۱-۳۰۱).

۱. قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْخَلْقُ عِيَالُ اللَّهِ فَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ مَنْ نَفَعَ عِيَالَ اللَّهِ وَادَّخَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ سُرُورًا؛ فرمودند: مخلوق عیال خدا هستند و محبوبترین آنها نزد خدا کسی است که بعیال خدا سود دهد، و بیخانواده‌نی شادی رساند. (کلینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۴).

۲. قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْمُؤْمِنُ دَعِبٌ لِعَبِّ وَ الْمُنَافِقُ قَطِبٌ لِعَضْبٍ؛ فرمود: مؤمن خوشرو و بذله گو است و منافق بدخو و خشم‌جو

۳. قال صلى الله عليه وآله: إن في الجنة دارا يقال لها دار الفرح، لا يدخلها إلا من فرح الصبيان؛ فرمودند: همانا در بهشت سرایی است به نام دار الفرح که تنها کسانی به آن در آیند که کودکان را شاد کنند (متقی هندی، کنز العمال، ج ۶۰۰۹)

۲-۲-۲. عوامل سلبی

عوامل سلبی به صفات مبتنی بر کمال و جمال مانند علم، قدرت، غنا، اراده، حیات و علّیت اشاره دارد که عبارت است از: جسم، صورت، حرکت داشتن، ساکن بودن یا وزن داشتن. متکلمان و فلاسفه صفاتی را از خدا سلب می‌کنند و خداوند را از آن منزّه می‌دانند و آن‌ها را صفات و عوامل سلبی می‌دانند. بر این اساس از عوامل سلبی مؤثر بر نشاط می‌توان به نگران نبودن از آینده، پرهیز از چشم‌چرانی، لذت‌گرایی، ترک منفی‌نگری، نداشتن بدهکاری، پیروی نکردن از هوای نفس، ترک فرصت‌سوزی، خرسندی از لغزش دیگران، دل‌ن بستن به دنیا، فقیر نبودن، ترک آفات اخلاقی از جمله مسخره کردن، روی‌گردانی از یاد خدا، پرهیز از شوخی زیاد، نبالیدن به گناهکاری، دلخوش نبودن از ستایش‌های دروغین و سرمست نشدن از فراوانی مال اشاره کرد (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۴، صص ۴۳۵-۴۴۹).

در برخی احادیث آمده است که بین شاد کردن مؤمنان و پاداش بهشت رابطه معناداری وجود دارد؛ اما نکته مهم اینجاست که بر اساس هدف و فرجام زندگی، شادی و نشاط از دید اسلام دارای حد و مرز است. محتوا و قالب شادی و نشاط و عوامل آن نباید با روح توحیدی و اسلامی در تضاد باشد. به سخن دیگر، شادی به صورت مطلق مورد نهی خداوند نیست، بلکه نوعی از شادی مذموم است که موجب برانگیختن انسان در برابر خدا و انحراف از راه مستقیم شود. همچنین شادی و نشاطی کردنی که موجب آزار و اذیت دیگران شود و حقوق آن‌ها را پایمال کند، یا با مسخره کردن و دست انداختن آن‌ها همراه باشد، ناپسند است و باید از آن اجتناب کرد. بنابراین اسلام دین نشاط و شادی است و نه تنها از اصل بانشاط بودن نهی نمی‌کند، بلکه بر آن تأکید دارد و برای ارتقاء آن راهکارهای عملی نیز ارائه داده است (هزارجریبی و مردادی، ۱۳۹۳، ص ۱۸).

۲-۳. نتایج نشاط

نشاط و شادی در جنبه‌های مختلف زندگی فردی و جمعی انسان‌ها اثرگذار است. برخی از فواید و پیامدهای نشاط که ضرورت پرداخت به آن در زندگی محل توجه است، به شرح زیر و به صورت موردی اشاره می‌شود:

جدول ۱: نتایج فردی و اجتماعی نشاط در زندگی

نتایج اجتماعی	نتایج فردی
اعتماد اجتماعی	امید به آینده
پذیرش دیگران	احساس شادی و نشاط، یکی از خواسته‌های فطری
رشد شخصی	توسعه اقتصادی (توسعه منابع انسانی بر اساس کیفیت بخشی)
ایجاد خلاقیت	بهترین درمان برای جلوگیری از بیماری‌های روانی
هدفمندی در زندگی	ارتقاء همبستگی اجتماعی (مسئولیت متقابل) مثل جشن‌های عروسی
بهره‌وری در زندگی	روابط سازنده و مثبت با دیگران

(موسوی و قاسم‌زاده، ۱۳۹۷، صص ۲۰-۲۳)

۳. یافته‌های پژوهش

این پژوهش با هدف تبیین مفهوم نشاط مبتنی بر واژه‌های فَرِح، مَرَح، سُور و نشاط از آیات قرآن انجام شده است. در بررسی یافته‌ها و مستندات، ابتدا به آیات قرآنی و استخراج نتایج مرتبط با موضوع اصلی (نشاط یا مفاهیم منتهی به آن) اشاره می‌کنیم.

جدول شماره ۲: تحلیل محتوای آیات بر اساس کلیدواژه نشاط

ردیف	سند	جهت‌گیری کلی	کد اولیه	مقوله	مفهوم
۱	نازعات: ۲	فرشتگان جان اهل ایمان را با آسایش و نشاط می‌برند	جان دادن بانشاط مؤمنان	ایمان به خدا	الهی
۲	قصص: ۷۶	غرور و نشاط قارون به خاطر ثروت زیاد	مغرور شدن به گنج و مال	گنج و مال دنیا	اخلاقی
۳	مطففین: ۲۴	چهره‌های باطراوت و بانشاط به خاطر نعمت‌های پایدار بهشتی	نشاط در چهره به دلیل نعمت پایدار	نعمت‌های بهشتی	الهی
۴	غافر: ۷۵	سرگرمی به هوس‌های باطل در دنیا و نشاط مغرورانه	نشاط مغرورانه ناشی از هوس‌های باطل	سرگرمی باطل	اخلاقی

بر اساس یافته‌های جدول شماره ۲، می‌توان نشاط را در دو دسته نشاط ممدوح و مذموم تقسیم‌بندی کرد. منشأ نشاط ممدوح ایمان، نعمت الهی و آرامش در مرگ است که موجب سعادت و رضایت الهی و پاداش اخروی می‌شود. در مقابل، منشأ نشاط مذموم غرور، ثروت، شهوت و بی‌عدالتی است که در نهایت طغیان و عذاب الهی و سقوط معنوی را در پی دارد. در این جدول کلمات عربی «نشاطاً، فریح، نضرةً و مَرِح» بررسی و مبتنی بر تفسیر قرآن به واژه «نشاط» در فارسی تحلیل شده است.

جدول شماره ۳: تحلیل محتوای آیات قرآنی بر اساس کلیدواژه «مسرور»

ردیف	سند	جهت‌گیری کلی	کد اولیه	مقوله	مفهوم
۱	انشقاق: ۹	شادی مؤمنان از دیدار و بودن با خویشان در بهشت	شادمانی از ملاقات با خویشان	ملاقات بهشتیان	اخلاقی
۲	انشقاق: ۱۳	مؤمنان همواره در میان خانواده خوشحال و شادمانند	شادمانی از حضور در میان خانواده	حضور در خانواده	اخلاقی
۳	قیامة: ۲۲	در روز قیامت صورت‌های مؤمنان شاداب و مسرور است	شادابی صورت‌های مؤمنان در قیامت	ایمان به خدا	اخلاقی
۴	توبه: ۱۲۴	نزول سوره‌ها موجب افزایش ایمان مؤمنان واقعی می‌شود و آنان از این جهت شادمان و مسرورند.	شادمانی افراد بالیمان از نزول سوره	ایمان به خدا	اخلاقی
۵	زمر: ۴۵	شادی مردم بی‌ایمان از یاد کردن معبودان دیگر	شادی مردم بی‌ایمان از یاد کردن غیر خدا	ایمان به غیر خدا	اخلاقی

بر اساس یافته‌های جدول شماره ۳، می‌توان نشاط را در دو دسته نشاط ایمانی و غیرایمانی تقسیم‌بندی کرد. بر این اساس، عوامل نشاط ایمانی در ایمان و خانواده و وحی الهی است که موجب رضایت الهی و سعادت اخروی می‌شود و بر طبق ارزیابی قرآن در دسته نشاط ممدوح قرار دارد. در مقابل، عوامل نشاط غیرایمانی شامل شرک و یاد غیر خداست که در نهایت گمراهی و عذاب الهی را در پی دارد و طبق ارزیابی قرآن در دسته نشاط مذموم قرار می‌گیرد. در این جدول، کلمات «مسرور، ناضرة، یَسْتَبْشِر» بررسی و مبتنی بر تفسیر قرآن به واژه «مسرور» در فارسی تحلیل شده است.

جدول شماره ۴: تحلیل محتوای آیات قرآنی بر اساس کلیدواژه «طراوت»

ردیف	سند	جهت‌گیری کلی	کد اولیه	مقوله	مفهوم
۱	انسان: ۱۱	خداوند مؤمنان را در روز قیامت شادمانی و طراوت می‌بخشد	طراوت مؤمن در قیامت	بخشش خداوند	الهی
۲	غاشیة: ۸	در آن روز چهره‌هایی با نعمت‌های بهشتی شاداب و باطراوتند	خشنود و باطراوت در روز قیامت	نعمت‌های بهشتی	الهی
۳	نمل: ۶۰	نزول باران و رویاندن باغ‌هایی خرم و باطراوت	طراوت باغ با نزول باران	قدرت الهی	الهی

بر اساس یافته‌های جدول شماره ۴، ابعاد طراوت شامل دو بعد معنوی (اخروی) و طبیعی (دنیوی) است. بر این اساس، عوامل بعد معنوی شامل طراوت، پاداش الهی، ایمان و نعمت‌های اخروی است که در چهره و حالت روانی مؤمن جلوه می‌کند و می‌توان این پیام را از قرآن برداشت کرد که طراوت نشانه رضایت الهی و آرامش درونی است. همچنین عوامل بعد طبیعی شامل طراوت، باران آسمانی و قدرت خالق است که در باغ و رویش گیاهان جلوه می‌کند و می‌توان این پیام را از قرآن برداشت کرد که طراوت نشانه قدرت خالق و زیبایی طبیعی و رزق الهی است. در این جدول، کلمات عربی «سرور، ناعمة، بهجة» بررسی و مبتنی بر تفسیر قرآن به واژه «طراوت» در فارسی تحلیل شده است.

جدول شماره ۵: تحلیل محتوای آیات قرآنی بر اساس کلیدواژه «مَرَحاً»

ردیف	سند	جهت‌گیری کلی	کد اولیه	مقوله	مفهوم
۱	اسراء: ۳۷	تکبر و سرمستی بر روی زمین	پرهیز از سرمستی و تکبر	نهی از تکبر و سرمستی	اخلاقی
۲	لقمان: ۱۸	روی گردانی از مردم به خاطر غرور و راه رفتن متکبرانه بر روی زمین	پرهیز از سرمستی و غرور	نهی از غرور و سرمستی	اخلاقی

بر اساس یافته‌های جدول شماره ۵، می‌توان برای نشاط دو بعد مطلوب و نکوهیده در نظر گرفت. بر این اساس، نشاط ممدوح و ایمانی نشاط مطلوب، و نشاط مذموم و غیرایمانی نشاط نکوهیده محسوب می‌شود. عوامل نشاط مطلوب، ایمان و نعمت و وحی الهی است که موجب سعادت و رضایت الهی می‌شود. عوامل نشاط نکوهیده نیز شرک، ثروت، غرور و سرمستی است که نزد خداوند ناپسند است و طغیان و عذاب الهی و سقوط معنوی را در پی دارد. در این جدول، کلمه عربی «مَرَحاً» بررسی و مبتنی بر تفسیر قرآن به واژه «غرور و سرمستی» در فارسی تحلیل شده است.

جدول شماره ۶: تحلیل محتوای آیات قرآنی بر اساس کلیدواژه «مَرَحَباً»

ردیف	سند	جهت‌گیری کلی	کد اولیه	مقوله	مفهوم
۱	ص: ۵۹	خوشحال نبودن اهل طغیان و کفار در آتش جهنم	ناخوشایندی کافران	کفر و طغیان	اخلاقی
۲	ص: ۶۰	نبود خوشی و گشایش از عذاب الهی در آخرت	ناخوشی از عذاب	عذاب الهی	اخلاقی

بر اساس یافته‌های جدول شماره ۶، نشاط ایمانی ناشی از ایمان به خدا و نعمت و وحی الهی است و در نهایت خشنودی مؤمنان و رضایت الهی را به همراه دارد و سعادت ابدی را نصیبشان می‌کند. در مقابل، نشاط غیرایمانی ناشی از شرک، ثروت و غرور است و در نهایت ناخوشی کافران و نارضایتی خداوند را به همراه دارد و عذاب الهی را نصیبشان می‌کند. از عوامل کفر و طغیان خوشحال نبودن، ناخوشی و گشایش نداشتن از آتش و عذاب آخرت است. در این جدول، کلمه عربی «مَرَحَباً» بررسی و مبتنی بر تفسیر قرآن به واژه «حال خوش» در فارسی تحلیل شده است.

جدول شماره ۷: تحلیل محتوای آیات قرآنی بر اساس کلیدواژه «شاد و شادمان»

ردیف	سند	جهت‌گیری کلی	کد اولیه	مقوله	مفهوم
۱	بقره: ۶۹	رنگ زرد که بینندگان را شاد می‌کند	شادی به رنگ	رنگ روشن	طبیعی
۲	آل عمران: ۱۷۰	شادی از آنچه خداوند به آن‌ها داده است	شادمانی از فضل خدا	فضل الهی	الهی
۳	حجر: ۶۷	شادی باطل مردم شهر به خیال کامروایی از جوانان	شادی قوم لوط از جوانان	کامروایی باطل	روان‌شناختی
۴	روم: ۱۵	مؤمنان و کسانی که عمل صالح انجام داده‌اند در	منزلت در بهشت	ایمان و عمل صالح	اخلاقی

			بهشت شادند		
الهی	رحمت الهی	نزول باران	شادی مردم از نزول باران	روم: ۴۸	۵
الهی	وعدۀ خدا	معامله با خدا	شادی مؤمنان در ازای معامله با خداوند در بهشت	توبه: ۱۱۱	۶
الهی	ایمان به خدا	همراهی همسران مؤمن	مؤمنان در بهشت با همسرانشان مسرور و شادمانند.	زخرف: ۷۰	۷
الهی	بهشت	بهشت‌های پر نعمت	از بهشت‌های پر نعمت پروردگارشان شاد و مسرورند.	طور: ۱۸	۸
الهی	ایمان به خدا	گشادگی چهره مؤمنان	اهل ایمان چهره‌هایی گشاده و فروزان دارند و خندانند.	عبس: ۳۸-۳۹	۹

بر اساس یافته‌های جدول شماره ۷ و بر اساس دسته‌بندی نشاط، می‌توان گفت عوامل نشاط مطلوب ایمان و عمل صالح، فضل و رحمت الهی، وعدۀ خداوند و بهشت است که موجب سعادت و رضایت الهی می‌شود. در مقابل، عوامل نشاط نکوهیده شهوت، شرک، ثروت و غرور است که موجب گمراهی و عذاب الهی می‌شود. ابعاد نشاط نیز شامل دو بعد معنوی (اخروی) و طبیعی (دنیوی) است. بعد معنوی نشاط اشاره به ملاقات مؤمنان در بهشت و نعمت‌های بهشتی دارد و بعد طبیعی به مشاهده رنگ روشن و بودن در جمع خانواده اشاره دارد. در این جدول، کلمات عربی «تَسْرُّ، یَسْتَبِشِرُ، فَرِحِنْ، تُحَبَّرُونَ، فَاکِیهِنَّ» بررسی و مبتنی بر تفسیر قرآن به واژه «شاد و شادمان» در فارسی تحلیل شده است.

جدول شماره ۸: تحلیل محتوای آیات قرآنی بر اساس کلیدواژه «فَرِحَ»

ردیف	سند	جهت‌گیری کلی	کد اولیه	مقوله	مفهوم
۱	آل عمران: ۱۲۰	شادمانی دشمنان از بدبختی مسلمانان	پرهیزکاری	شکیبایی، علم خدا	روان‌شناختی
۲	آل عمران: ۱۸۸	شادی از کارهای ناپسند و دوری از عذاب الهی	انجام کار ناپسند	عذاب الهی	الهی
۳	انعام: ۴۴	غفلت از نعمت‌ها و گرفتار شدن ناگهانی	نعمت الهی	فراموشی نعمت	اخلاقی
۴	توبه: ۵۰	شادی دشمنان از رنج پیامبر و بی‌توجهی به آنچه از پیش در نظر داشتند	رنج و زحمت پیامبر	شادمانی از رنج	روان‌شناختی
۵	توبه: ۸۱	کراهت از جهاد و شادمانی از راحتی	اطاعت نکردن	کراهت از جهاد	اخلاقی
۶	یونس: ۲۲	شادمانی از حرکت در دریا با باد خوش	نیروی باد	گردش در زمین	طبیعی
۷	یونس: ۵۸	شادی از فضل و رحمت خدا و برتری آن بر هر چیز دیگر	فضل الهی	رحمت الهی	الهی
۸	هود: ۱۰	شادمانی از رهایی از رنج و به خود بالیدن	پایان رنج و سختی	نعمت و آسایش	طبیعی
۹	رعد: ۲۶	شادی از زندگی دنیوی و نادیده گرفتن آخرت	گشادگی روزی	زندگی دنیا	طبیعی
۱۰	رعد: ۳۶	شادی اهل کتاب از نزول قرآن و پذیرش آن	نزول قرآن	شادمانی اهل کتاب	اخلاقی
۱۱	مؤمنون: ۵۳	شادمانی باطل از کار و آیین گروه خودشان	شادی باطل	گمراهی با باطل	روان‌شناختی
۱۲	نمل: ۳۶	شادمانی به هدایای دنیوی	هدیه دنیا	برتری هدیه الهی	طبیعی
۱۳	روم: ۴	شادی مؤمنان در همه امور به فرمان خداست	پیروزی مؤمنان	یاری خدا	الهی
۱۴	روم: ۳۲	شادمانی گروه‌ها به به عقاید باطل خود	شادی کاذب	عقاید باطل	روان‌شناختی
۱۵	روم: ۳۶	شادی مردم از رحمت خداوند	توجه خداوند	رحمت الهی	الهی
۱۶	غافر: ۸۳	شادی و غرور به عقاید باطل بعد از معجزات و ادله الهی	غرور به عقاید باطل	گمراهی با باطل	روان‌شناختی
۱۷	شوری: ۴۸	شادی به جهت لطف و رحمت الهی	لطف و رحمت خداوند	رحمت الهی	الهی
۱۸	حدید: ۲۳	شادمانی به نعمت‌های داده‌شده	شادی دنیوی	ناپایداری نعمت	طبیعی

بر اساس یافته‌های جدول شماره ۸ و بر اساس دسته‌بندی نشاط، می‌توان گفت نشاط مطلوب عوامل دیگری شامل فضل و لطف و رحمت الهی، نزول قرآن و یاری خداوند دارد که موجب رضایت الهی، سعادت و خوشبختی اخروی و جاودان مؤمنان می‌شود. نشاط نکوهیده نیز عوامل دیگری شامل شادمانی از رنج و بدبختی دیگران، انجام کار ناپسند، فراموشی نعمت، اطاعت نکردن از خداوند و پیروی از عقاید باطل دارد که موجب نارضایتی خداوند، گمراهی، بدبختی اخروی کافران و مشرکان می‌شود. همچنین بر اساس ابعاد نشاط می‌توان گفت موارد علم خداوند، هدیه الهی، پرهیزکاری و شکیبایی به بعد معنوی (اخروی) نشاط و موارد گردش در زمین و نعمت و آسایش در زندگی دنیوی به بعد طبیعی (دنیوی) نشاط اشاره دارد. در این جدول، کلمات عربی «فَرِحَ و مشتقات آن بررسی و مبتنی بر تفسیر قرآن به واژه «شادی و خوشحالی» در فارسی تحلیل شده است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش تحلیل مفهومی و معنایی واژه‌های مرتبط با نشاط از آیات قرآن را بررسی کرده است. واژه‌های «فَرِحَ»، «مَرَحَ»، «سرور» و «نشاط» در قرآن به جنبه‌های مختلف انسان‌شناسی و دینی اشاره دارد و می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی تقسیم کرد: نشاط ممدوح و نشاط مذموم.

۱. نشاط ممدوح: بر اساس یافته‌ها، نشاط مثبت و مطلوب در قرآن غالباً به اعتقادات انسانی و رابطه فرد با خداوند مربوط می‌شود. این نوع نشاط ناشی از آرامش درونی است که به دلیل ایمان به خدا، برخوردار از نعمت‌های الهی و کسب رضایت خدا به وجود می‌آید. نمونه‌هایی مانند شادی مؤمنان در بهشت، شادابی چهره‌های ایشان در روز قیامت و خوشحالی از پیروزی‌های معنوی و الهی در قرآن به وضوح این نوع نشاط را تبیین می‌کند. همچنین، قرآن به نقش ایمان و عمل صالح در ایجاد شادی و نشاط اشاره و آن را به‌عنوان نتیجه‌ای از توکل به خدا و ایمان به وعده‌های او معرفی می‌کند.

۲. نشاط مذموم: این نوع نشاط مرتبط با غرور، مال، ثروت دنیوی و لذت‌جویی‌های غیر مشروع است. آیات قرآن بر ناپسند بودن شادی‌های ناشی از غرور و تکبر تأکید می‌کند. قرآن هشدار می‌دهد که شادی بر اساس مال و ثروت دنیوی و شهوات ناپایدار، نه تنها به معنای واقعی نشاط نمی‌انجامد، بلکه موجب فساد روحی و سقوط اخلاقی می‌شود. به‌ویژه در آیه‌هایی که به غرور قارون و شادی‌های ناشی از طغیان کافران اشاره دارد، این‌گونه نشاط‌ها به‌عنوان عواملی که انسان را از مسیر صحیح دور می‌کند، نقد شده است.

۳. طراوت و شادمانی طبیعی: آیات قرآن به نوعی دیگر از نشاط اشاره دارد که ناشی از طبیعت و محیط پیرامون انسان است. نعمت‌های طبیعی مانند باران و رویش گیاهان به‌عنوان نشانه‌هایی از قدرت خداوند و منابع طبیعی که انسان باید شکرگزار آن‌ها باشد، مورد توجه قرار می‌گیرد. این نوع طراوت، همچون نشاط ناشی از نعمت‌های بهشتی، به‌عنوان تأثیری مثبت و آرامش‌بخش در زندگی انسانی شناخته می‌شود.

خلاصه آنکه از منظر قرآن، نشاط و شادی باید بر مبنای ارزش‌های اخلاقی و ایمانی و الهی قرار گیرد تا منجر به سعادت و تکامل معنوی انسان شود. در مقابل، هر نوع نشاطی که از ریشه‌های دنیاطلبانه و بی‌پایه سرچشمه بگیرد، نه تنها فاقد ارزش‌های معنوی است، بلکه می‌تواند موجب انحطاط فردی و اجتماعی شود. بنابراین، قرآن به‌طور شفاف بین نشاط‌های مثبت و منفی تمایز قائل می‌شود و انسان را به سوی شادی‌های حقیقی مبتنی بر ایمان و تقوا هدایت می‌کند. این یافته‌ها به‌طور کلی نشان می‌دهد که مفهوم نشاط در قرآن نه تنها به بعد

جسمی و دنیوی انسان، بلکه به ابعاد روحی و معنوی نیز ارتباط دارد و هرگونه نشاطی که با اصول اخلاقی و دینی همخوانی نداشته باشد، از نظر قرآن مذموم است.

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.

مشارکت نویسندگان

جمع‌آوری داده‌ها: فائزه تقی‌پور

تهیه گزارش پژوهش: علی جانقربان

تحلیل داده‌ها: زینت نجاری

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

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۰۰ق). لسان العرب. المطبعة الميرية.

اهتمام، حامد؛ و تقی پور، فائزه. (۱۴۰۳). «راهبردهای استفاده از شبکه‌های اجتماعی به منظور تقویت نشاط در خانواده». مطالعات راهبردی فرهنگ، ۴(۴)، ۸۷-۱۲۴.

<https://doi.org/10.22083:scsj.2024.456579.1174>

بخشایش، علیرضا؛ مرتضوی، مهناز؛ و حائری، محمود. (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی مفهوم شادی و نشاط از دیدگاه اسلام و روانشناسی». فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ۱(۱)، ۸۴-۱۰۱.

نوندورف، کیمبرلی ای. (۱۳۹۵). راهنمای تحلیل محتوا، بخشی، حامد؛ و جلانیان بخشنده، وجیهه. انتشارات جهاد دانشگاهی مشهد.

حسینی، سیده طیبه؛ و کمالی زاده، طاهره. (۱۳۹۱). مفهوم شادی و نشاط در احادیث. فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ۱(۱)، ۱۱۷-۱۳۷.

جعفری، بیتا؛ مطیع، مهدی؛ و حاجی اسماعیلی، محمدرضا. (۱۴۰۱). بررسی رابطه بین سطح امید به زندگی و نشاط درونی خانواده‌ها باقرات و انس با قرآن در خانواده متعالی. سبک زندگی اسلامی با محوریت سلامت، ۶(۲)، ۱-۱۰.

خاشعی، فاطمه؛ شمشیری، محمدرضا؛ و حبیب‌اللهی، مهدی. (۱۴۰۲). تأثیر فرهنگ‌سازی با تکیه بر سنت‌های الهی موجود در آیه ۷ سوره ابراهیم، بر ایجاد نشاط و امید در جامعه. قرآن، فرهنگ و تمدن، ۴(۴)، ۱۱۱-۱۳۳.

<https://doi.org/10.22034:jksl.2023.390581.1211>

تقی پور، فائزه؛ و بیکنکاشی، وحید. (۱۴۰۳). تحقیق در اثرات رسانه. انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

توکی خانیکی، محمد جواد؛ و قاسمی شهری، سیدعلی. (۱۳۹۹). بررسی نقش تربیتی نشاط معنوی با توجه به گزاره‌های قرآنی و روایی. دوفصلنامه آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، ۶(۱)، ۱۴۳-۱۵۹.

<https://doi.org/10.22034:iued.2020.240021>

زینی ملک آباد، هادی؛ نیل ساز، نصرت. (۱۳۹۰). جایگاه شادی و نشاط در قرآن و روایات. فرهنگ در دانشگاه اسلامی زمستان، ۱(۱)، ۵۰-۶۸.

سجادی زاده، سید علی؛ و رحمت آبادی، اعظم. (۱۴۰۰). نقش توسل به اهل بیت (ع) در ایجاد آرامش و روحیه امیدواری و نشاط جوانان از منظر قرآن و حدیث. دوفصلنامه آموزه‌های قرآن و عترت، ۳(۱)، ۹۱-۷۳.

شریف‌زاده، حکیم سادات؛ میر محمد تبار، سید احمد؛ و عدلی پور، صمد. (۱۳۹۶). بررسی عوامل مؤثر بر نشاط اجتماعی در ایران فراتحلیلی از تحقیقات موجود. راهبرد فرهنگ، ۱۰(۴۰)، ۱۵۹-۱۸۰.

صادقی نیری، رقیه. (۱۳۹۳). مفهوم شادی و نشاط از دیدگاه قرآن، مبانی اسلامی و سیره و کلام ائمه معصومین (ع). فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ۱(۱)، ۱۵-۲۹.

عارف، ابریشم؛ و کاشانی، مجید. (۱۴۰۱). تأثیر شبکه‌های اجتماعی فضای مجازی بر نشاط اجتماعی معلمان شهر تهران در سال ۱۳۹۹. فصلنامه رهپویان ارتباطات و فرهنگ، ۱(۳)، ۸۷-۱۰۰. doi: 10.22034:rcc.2022.253276.۱۰۰-۸۷

عنبری، موسی. (۱۳۹۷). ستایش شادمانه تبیین؛ نشاط اجتماعی در ایران. انتشارات دانشگاه اصفهان.

معین، محمد. (۱۳۸۹). فرهنگ معین. فرهنگ معین.

میریان سیداحمد؛ باقری حسین؛ و براری کوهی، سوسن. (۱۳۹۴). مطالعه تطبیقی شادی و نشاط از دیدگاه اسلام و عهدین. فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ۲(۲)، ۵۱-۸۰.

محمدری شهری، محمد. (۱۳۹۲). الگوی شادی در نگاه قرآن و حدیث (فارسی-عربی). موسسه علمی و فرهنگی دارالحدیث.

موسوی، میرطاهر، قاسم زاده. (۱۳۹۷). جامعه شناسی شادی؛ رویکرد اجتماعی و شناختی بر مطالعه ی شادی. انتشارات آگاه.

میکائیلی، جعفر؛ خورسندی، مرتضی؛ و همایونی، فاطمه السادات. (۱۳۹۶). بررسی نقش عوامل اجتماعی - اقتصادی مؤثر بر شادی؛ مطالعه موردی جمعیت فعال شهر تهران. پژوهشنامه مددکاری اجتماعی، ۳(۱۲)، ۱-۴۱.

<https://doi.org/10.22054:rjsw.2017.10035>

هزارجریبی، جعفر؛ و مرادی، سجاد. (۱۳۹۳). نشاط اجتماعی و عوامل مرتبط با آن. مطالعه در بین دانشجویان دانشگاه علامه طباطبایی. نشریه مطالعات ملی، ۱۵(۴)، ۳-۲۶.

هزارجریبی، جعفر؛ و صفری شالی، رضا. (۱۳۸۹). بررسی مفهوم شادکامی اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن (مطالعه موردی در استان مرکزی). فصلنامه برنامه ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، ۱(۳)، ۳۱-۷۲.

Dickey, M.T. (1999). "The Pursuit of Happiness", <http://www.Dickey.org:happy.htm>

Eysenck, H.J. (1990). Happiness, Fact and Myths. Lawrence Erlbaum.

Kifle Gedecho, Ermias. Kim, Seongseop (Sam). (2024). Exploring the spiritual well-being experiences of transnational religious festival attendees: A grounded theory approach, *Tourism Management Perspectives*, 53(September 2024), 101-289.

<https://doi.org/10.1016:j.tmp.2024.101289>

Lau, Chloe. Chiesi, Francesca. Hofmann, Jennifer.(2020).Cheerfulness and life satisfaction mediated by self-esteem and behavioral activation: A serial mediation model, *Personality and Individual Differences*,166(1)110-175.

<https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.110175>

Ghatrhei, F. (2008). Survey of happiness relationship and educational factors quality on elementary school in Tehran County. University of Teacher Training.

Diener, E. & M. Seligman. (2002). Very happy people. *American psychological society*, 13(1), 38-56.

Recognizing the Concept of Neshat (Vitality/Joy) in the Holy Quran Based on Content Analysis of Related Verses

Ali Janghorban¹  Faezeh Taghipour²  Zinat Najari³ 

1. MSc Health Service Management, School of Health, Mashhad University of Medical Sciences, Mashhad, Iran.

2. Associate Professor of Communication Sciences and Business Management, Department of Humanities and Law, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran (Corresponding Author).

3. Bachelor of Theology, Faculty of Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Corresponding Email: faezeh.taghipour@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.515120.1452>

Introduction

Neshat (vitality/joy) is a positive emotion, an innate human desire, and a psychological need that contributes to the well-being of individuals and society. Associated with contentment, optimism, hope, and trust, happiness can positively influence societal progress. Consequently, *Neshat* (vitality/joy) in social interactions fosters mutual trust and a sense of commitment among individuals towards themselves and their surroundings, paving the way for a better life. The concept of happiness and *Neshat* (vitality/joy) has thus garnered significant attention. Given the Quran's profound and enduring perspectives on various subjects, this research delves into the concepts related to *Neshat* (vitality/joy) within its text. It aims to provide a conceptual explanation of happiness and *Neshat* (vitality/joy) in the Quran, explore their contexts and causes, and examine associated approaches in detail.

Methodology

This research employed a qualitative content analysis method with an inductive approach. Initially, specific lists of Quranic verses were compiled, with the Quranic text serving as the research domain. Criterion-dependent purposive sampling was utilized. As the primary focus was on happiness and *Neshat* (vitality/joy), the unit of analysis comprised verses containing any of the following words: *Nashta*, *Farah*, *Nazrah*, *Marah*, *Masroor*, *Nazerah*, *Yastabsher*, *Suroor*, *Naem*, *Bahjah*, *Marhaba*, *Marha*, *Tasur*, *Faraheen*, *Tahbaroon*, and *Fakehin*. The selection of these words was guided by the consensus of five experts in Quranic sciences, with *Neshat* (vitality/joy) and happiness serving as the determining criteria. Subsequently, the meaning of each word was examined within the context of the preceding and succeeding verses to elucidate its concept and then its cause or context. Quranic software was employed to identify verses containing these target words. To derive the final findings, coding was performed in three stages: open, axial, and selective. In the open coding stage, verses containing the research's target words were identified. For axial coding, the general direction and initial codes related to the concept of *Neshat* (vitality/joy) were extracted from these verses. Finally, selective coding was used to categorize these into overarching themes and concepts. To ensure the validity and reliability of the findings, at each stage, after identifying concepts and reviewing the findings, the results were presented to



ten experts and professors in Quranic sciences, sociology, and social and cultural sciences for their review and necessary corrections.

Findings

The results of this research provide a conceptual and semantic analysis of words related to *Neshat* (vitality/joy) found in Quranic verses. The terms “Farah,” “Marah,” “Suroor,” and “Neshat” in the Quran encompass various aspects of anthropology and religion, which can be broadly categorized into two main types: commendable *Neshat* and reprehensible *Neshat*.

1. **Commendable *Neshat*:** Findings indicate that positive and desirable *Neshat* (vitality/joy) in the Quran is primarily associated with human beliefs and an individual’s relationship with God. This form of *Neshat* stems from inner peace, derived from faith in God, the enjoyment of divine blessings, and the attainment of divine satisfaction. Examples include the joy of believers in Paradise, the radiance of believers’ faces on the Day of Judgment, and happiness derived from spiritual and divine victories, all of which clearly illustrate this type of *Neshat*. Furthermore, the Quran highlights the role of faith and good deeds in cultivating happiness and *Neshat* (vitality/joy), presenting it as a consequence of reliance on God and belief in His promises.
2. **Reprehensible *Neshat*:** This category of *Neshat* is linked to pride, worldly possessions, and illicit pleasures. Quranic verses underscore the undesirability of joys stemming from arrogance and conceit. The Quran cautions that happiness founded on material wealth and fleeting desires not only fails to provide true *Neshat* (vitality/joy) but also leads to spiritual corruption and moral degradation. Specifically, verses referencing the pride of Qarun and the rejoicing of the rebellious disbelievers criticize such *Neshats* as distractions from the righteous path.
3. **Natural Vitality and Joy:** Quranic verses also refer to a type of *Neshat* (vitality/joy) that arises from nature and the surrounding environment. Natural provisions, such as rain and the growth of plants, are presented as signs of God’s power and natural resources for which humans should be grateful. This form of natural freshness, akin to the *Neshat* (vitality/joy) experienced from the blessings of Paradise, is recognized as a positive and comforting aspect of human life.

Conclusion

From the Quranic perspective, *Neshat* (vitality/joy) and happiness should be grounded in moral, faith-based, and divine values to foster human well-being and spiritual perfection. Conversely, any form of *Neshat* (vitality/joy) originating from worldly and unfounded sources is not only devoid of spiritual value but can also precipitate individual and social degradation. Consequently, the Quran draws a clear distinction between positive and negative *Neshats* (vitality/joy), guiding humanity towards true happiness, which is rooted in faith and piety. These findings collectively elucidate that the concept of *Neshat* (vitality/joy) in the Quran pertains not only to the physical and worldly dimensions of human existence but also to the spiritual and moral ones. Any *Neshat* (vitality/joy) inconsistent with ethical and religious principles is deemed reprehensible from the Quranic standpoint.

Keywords

Quran, Mercy, Hope, *Neshat* (vitality/joy), Content 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

Qur'ān Karīm.

- Anbari, M. (2018). *Setāyesh-e shādmāneh-ye tabyān; neshāt-e ejtemā'ī dar Īrān*. University of Isfahan Press. [In Persian]
- Aref, A., & Kashani, M. (2022). "The Impact of Social Networks in Cyberspace on the Social Cheerfulness of Teachers in Tehran in 2020." *Quarterly Journal of Communication and Culture Pioneers*, 1(3), 87-100. <https://doi.org/10.22034/rcc.2022.253276> [In Persian]
- Bakhshayesh, A., Mortezaei, M., & Haeri, M. (2011). "A Comparative Study of the Concept of Happiness and Cheerfulness from the Perspective of Islam and Psychology." *Culture in the Islamic University*, 1(1), 84-101. [In Persian]
- Dickey, M. T. (1999). "The Pursuit of Happiness." <http://www.dickey.org/happy.htm>
- Diener, E., & Seligman, M. (2002). "Very Happy People." *American Psychological Society*, 13(1), 38-56.
- Ehtemam, H., & Taghipour, F. (2024). "Strategies for Using Social Networks to Strengthen Cheerfulness in the Family." *Strategic Studies of Culture*, 4(4), 87-124. <https://doi.org/10.22083/scsj.2024.456579.1174> [In Persian]
- Eysenck, H. J. (1990). *Happiness, Facts and Myths*. Lawrence Erlbaum.
- Ghatrhei, F. (2008). *Survey of Happiness Relationship and Educational Factors Quality on Elementary School in Tehran County*. University of Teacher Training.
- Hezarjaribi, J., & Moradi, S. (2014). "Social Cheerfulness and Related Factors: A Study among Students of Allameh Tabatabai University." *National Studies Journal*, 15(4), 3-26. [In Persian]
- Hezarjaribi, J., & Safari Shali, R. (2010). "A Study of the Concept of Social Happiness and Factors Affecting It (Case Study in Markazi Province)." *Welfare and Social Development Planning Quarterly*, 1(3), 31-72. [In Persian]
- Hosseini, S. T., & Kamalizadeh, T. (2012). "The Concept of Happiness and Cheerfulness in Hadiths." *Culture in the Islamic University*, 1(1), 117-137. [In Persian]
- Ibn Manzūr, M. ibn M. (1883). *Lisān al-'Arab*. Al-Maṭba'ah al-Mīrīyah. [In Arabic]
- Jafari, B., Moti, M., & Hajji Esmaeili, M. R. (2022). "Investigating the Relationship between the Level of Life Expectancy and Inner Cheerfulness of Families with Recitation and Familiarity with the Qur'ān in the Transcendent Family." *Islamic Lifestyle with a Focus on Health*, 6(2), 1-10. [In Persian]
- Khashei, F., Shamshiri, M. R., & Habibollahi, M. (2023). "The Effect of Culturalization Based on Divine Traditions in Verse 7 of Surah Ibrāhīm on Creating Cheerfulness and Hope in Society." *Qur'ān, Culture and Civilization*, 4(4), 111-133. <https://doi.org/10.22034/jksl.2023.390581.1211> [In Persian]
- Kifle Gedecho, E., & Kim, S. (S.). (2024). "Exploring the Spiritual Well-Being Experiences of Transnational Religious Festival Attendees: A Grounded Theory Approach." *Tourism Management Perspectives*, 53, 101-289. <https://doi.org/10.1016/j.tmp.2024.101289>
- Lau, C., Chiesi, F., & Hofmann, J. (2020). "Cheerfulness and Life Satisfaction Mediated by Self-Esteem and Behavioral Activation: A Serial Mediation Model." *Personality and Individual Differences*, 166(1), 110-175. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.110175>
- Mikaeli, J., Khorsandi, M., & Homayouni, F. S. (2017). "Investigating the Role of Socio-Economic Factors Affecting Happiness: A Case Study of the Active Population of Tehran." *Social Work Research Journal*, 3(12), 1-41. <https://doi.org/10.22054/rjsw.2017.10035> [In Persian]
- Mirian, S. A., Bagheri, H., & Barari Kouhi, S. (2015). "A Comparative Study of Happiness and Cheerfulness from the Perspective of Islam and the Testaments." *Culture in the Islamic University*, 2(2), 51-80. [In Persian]
- Moein, M. (2010). *Farhang-e Moein*. Farhang-e Moein. [In Persian]

- Mohammadi Rey Shahri, M. (2013). *Algū-ye shādī dar negāh-e Qur'ān va ḥadīth (Fārsī-'Arabī)*. Dār al-Ḥadīth. [In Persian]
- Mousavi, M. T., & Qasemzadeh. (2018). *Jāme'eh-shenāsī-ye shādī; rüykarde-ye ejtemā'ī va shenākhtī bar moṭāle'eh-ye shādī*. Agah Publications. [In Persian]
- Neuendorf, K. A. (2016). *Rāhnamā-ye taḥlīl-e moḥtavā* (H. Bakhshi & V. Jalaian Bakhshandeh, Trans.). Jahād-e Dāneshgāhī-ye Mashhad. [In Persian]
- [Sadeghi Niri, R. \(2014\). "The Concept of Happiness and Cheerfulness from the Perspective of the Qur'ān, Islamic Principles, and the Conduct and Words of the Infallible Imams \(AS\)." *Culture in the Islamic University*, 1\(1\), 15-29. \[In Persian\]](#)
- [Sajjadizadeh, S. A., & Rahmatabadi, A. \(2021\). "The Role of Tawassul to the Ahl al-Bayt \(AS\) in Creating Calmness and a Spirit of Hope and Cheerfulness in Youth from the Perspective of the Qur'ān and Hadith." *Qur'ān and 'Itrat Teachings*, 3\(1\), 73-91. \[In Persian\]](#)
- [Sharifzadeh, H. S., Mir Mohammad Tabar, S. A., & Adlipour, S. \(2017\). "Investigating the Factors Affecting Social Cheerfulness in Iran: A Meta-Analysis of Existing Research." *Culture Strategy*, 10\(40\), 159-180. \[In Persian\]](#)
- Taghipour, F., & Beyktashi, V. (2024). *Taḥqīq dar āsarāt-e resāneh*. Allameh Tabatabai University Press. [In Persian]
- [Tavakoli Khaniki, M. J., & Ghasemi Shahri, S. A. \(2020\). "Investigating the Educational Role of Spiritual Cheerfulness According to Qur'ānic and Narrative Statements." *Educational Teachings in the Qur'ān and Hadith*, 6\(1\), 143-159. <https://doi.org/10.22034/iued.2020.240021> \[In Persian\]](#)
- [Zeini Malekabad, H., & Nilsaz, N. \(2011\). "The Position of Happiness and Cheerfulness in the Qur'ān and Narrations." *Culture in the Islamic University*, 1\(1\), 50-68. \[In Persian\]](#)

How to cite:

Janghorban, Ali., Taghipour, Faezeh., & Najari, Zinat. (2025). Recognizing the Concept of Neshat (Vitality/Joy) in the Holy Quran Based on Content Analysis of Related Verses. *Quran, Culture And Civilization*, 7 (1), 49-68.
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.515120.1452>


A Critique of the Notion of Quranic Distortion by Shi'a in the book Tārīkh al-Qur'an 'Inda al-Ithnā 'Ashariyah

Bahman Hadilo ¹  Mohammad Alimohammadi ² 

1. Assistant Professor at the University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran (Corresponding Author).

2. MA in Quran and Hadith Sciences, Allameh Tabataba'i University.

Corresponding Email: hadilo@quran.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.516384.1456>

Article History:

Received: 2025-04-14

Revised: 2025-05-31

Accepted: 2025-06-02

Online First: 2025-10-07

Keywords

Distortion (Tahrif),

Holy Qur'an,

Shia,

Tārīkh al-Qur'an 'Inda al-Ithnā 'Ashariyah.

Type of Article:

Research

Abstract: The book Tārīkh al-Qur'an 'Inda al-Ithnā 'Ashariyah; Dirāsah Naqdiyyah by 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ḍāmīr is purportedly written based on historical research; however, his approach is to accuse Shia in the field of Qur'ānic sciences. The issue of Qur'ānic distortion (Tahrif) is one of the chapters of this book, in which the author, by means of fragmenting the quoted statements of Shia scholars and highlighting the fragmented sayings, seeks to prove the doubts raised against Shia regarding Qur'ānic distortion. The present article, using a descriptive-analytical method, while conceptualizing distortion and referring to the content of the discussion on distortion in the aforementioned book, critiques the incorrect views of 'Abd al-'Azīz al-Ḍāmīr based on rational and transmitted proofs and using authoritative Shia and Sunni sources. The research findings indicate that al-Ḍāmīr's claims are completely far from reality and are founded solely on animosity and hatred toward the school of the Ahl al-Bayt (AS). This study also demonstrates the necessity of a scientific and fair approach to religious issues to prevent the spread of sedition and division, because works and theories based on falsehood and enmity only cause division among Muslims and hold no scholarly or authoritative value. The aforementioned accusations in the said book are incompatible with historical and scientific realities. This article emphasizes that the Holy Qur'an has been protected from any kind of distortion, and the role of true Muslims, both Shia and Sunni, in its preservation is clear.

How to cite:

Hadilo, Bahman., & Alimohammadi, Mohammad. (2025). A Critique of the Notion of Quranic Distortion by Shi'a in the book Tārīkh al-Qur'an 'Inda al-Ithnā 'Ashariyah. *Quran, Culture And Civilization* , 7 (1), 69-86.
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.516384.1456>

@ 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>



نقد انگاره تحریف قرآن توسط شیعه در کتاب تاریخ القرآن عند الإثنی عشریة



بهمن هادیلو^{۱*}

محمد علی محمدی^۲

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.516384.1456>

doi

دریافت: ۱۴۰۴-۰۱-۲۵
بازنگری: ۱۴۰۴-۰۳-۱۰
پذیرش: ۱۴۰۴-۰۳-۱۲
انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۱۵

مقاله: پژوهشی

چکیده

کتاب تاریخ القرآن عند الإثنی عشریة؛ دراسة نقدیة ثر عبدالعزيز بن عبدالرحمن الضامر است که به زعم خود بر اساس تتبع تاریخی نگاشته؛ حال آنکه رویکرد وی اتهام‌زنی به شیعه در حوزه علوم قرآنی است. بحث تحریف قرآن یکی از فصول کتاب مزبور است که مؤلف با روش تقطیع مطالب منقول از علمای شیعه و برجسته نمودن اقوال تقطیع‌شده، در پی اثبات شبهات وارد بر شیعه در حوزه تحریف قرآن است. نوشتار حاضر به روش توصیفی تحلیلی، ضمن مفهوم‌شناسی تحریف و اشاره به محتوای بحث تحریف در کتاب مذکور، نظرات ناصواب عبدالعزیز الضامر را بر پایه براهین عقلی و نقلی و با استفاده از مصادر معتبر شیعی و سنی، در بوته نقد قرار داده است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که ادعاهای الضامر کاملاً دور از واقع است و صرفاً بر اساس بغض و کینه نسبت به مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) پایه‌ریزی شده است. همچنین این مطالعه نشان‌دهنده لزوم برخورد علمی و منصفانه با مسائل دینی است تا از گسترش فتنه و تفرقه جلوگیری شود؛ زیرا آثار و نظریاتی که بر مبنای نادرست و کینه‌ورزی شکل می‌گیرد، تنها موجب تفرقه میان مسلمانان می‌شود و ارزش و جایگاه علمی و استنادی ندارد. اتهامات مذکور در کتاب یادشده، با واقعیت‌های تاریخی و علمی سازگار نیست. این مقاله بر این نکته تأکید می‌کند که قرآن کریم از هر نوع تحریفی مصون مانده و نقش مسلمانان واقعی، اعم از شیعه و سنی، در صیانت از آن روشن است.

واژگان کلیدی: تحریف، قرآن کریم، شیعه، تاریخ القرآن عند الإثنی عشریة.

استناد به مقاله:

هادیلو، بهمن؛ و علی محمدی، محمد. (۱۴۰۵). نقد انگاره تحریف قرآن توسط شیعه در کتاب تاریخ القرآن عند الإثنی عشریة. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، (۱)۷، ۶۹-۸۶.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.516384.1456>

hadilo@quran.ac.ir

۱. دانشیار زبان و ادبیات عرب، دانشکده علوم قرآنی مراغه، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه، ایران (نویسنده مسئول).

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.



۱. مقدمه

کتاب تاریخ القرآن عند الإثنی عشریة؛ دراسة نقدیة یکی از آثاری است که در ایران انتشار و معرفی آنچنانی ندارد و صرفاً از طریق نسخه الکترونیکی قابل دریافت است. از این رو لازم است در ابتدا، جهت آشنایی هرچه بیشتر خوانندگان، معرفی مختصری از نویسنده و تحصیلات و آثار او ارائه شود.

عبدالعزیز بن عبدالرحمن الضامر متولد شهر آحساء در عربستان سعودی است (۱۳۵۷ش/۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م). او در سال ۲۰۰۵ مدرک کارشناسی ارشد خود را از دانشکده دعوت و اصول دین در دانشگاه ام القری در مکه مکرمه دریافت کرد و در حال حاضر استاد علوم قرآنی دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود در عربستان است. کیفیت کتاب و دیگر نوشته‌های او نشان می‌دهد که یکی از وهابیان مخالف شیعه است و به جای تحقیق در مورد دشمن مشترک شیعه و سنی، یعنی قوم یهود، تلاش خود را بر تخریب وحدت مسلمین و انجام سیاست‌های تفرقه‌افکنانه اسرائیل در منطقه و میان ملت‌های مسلمان متمرکز کرده است. آنچه از نوشته‌هایش به روشنی برداشت می‌شود، همان روش وهابیان یهودی‌سرشت است که از اشاعه دروغ و تهمت هیچ ابایی ندارند و معتقدند هدف وسیله را توجیه می‌کند و می‌توان برای رسیدن به هدف، به هر خلاف و جنایتی متوسل شد. در این کتاب مطالبی را به دروغ به شیعیان نسبت می‌دهد که اگر مخاطب او اهل اطلاع و مطالعه مختصر در مورد محققان و علمای شیعه باشند، به راحتی متوجه کینه و دشمنی او با عالمان و تابعان اهل بیت علیهم‌السلام می‌شوند. مسئله تحریف قرآن کریم یکی از موضوعات پرچالش و پیچیده در علوم قرآنی و تاریخ‌نگاری اسلامی است که به‌ویژه در مباحث میان شیعه و سنی به آن توجه شده است. کتاب تاریخ القرآن عند الإثنی عشریة به بررسی تاریخ قرآن از دیدگاه شیعه دوازده‌امامی می‌پردازد و در فصول مختلف خود، بر ادعاهایی مبنی بر تحریف قرآن در میان ایشان تأکید دارد. در این کتاب، نویسنده با استناد به گزینش‌های تقطیع‌شده از سخنان علمای شیعه، سعی در اثبات فرضیه تحریف قرآن در مذهب ایشان دارد.

در سال‌های اخیر، تحقیقات مختلفی در مورد تحریف قرآن کریم و دیدگاه‌های متفاوت شیعه و سنی در این موضوع انجام شده است و برخی از محققان، به‌ویژه در حوزه شیعه‌شناسی، به نقد و بررسی ادعاهای تحریف قرآن پرداخته و دلایل عقلی و نقلی مختلفی برای اثبات تحریف‌ناپذیری قرآن ارائه کرده‌اند. کتاب تاریخ القرآن عند الإثنی عشریة که به نوعی مستنداتی را علیه شیعه ارائه می‌کند، به دلیل گزینش‌های نادرست از سخنان علمای شیعه و تحریف‌های موجود در استدلال‌هایش، نیازمند تحلیل و نقد دقیق می‌کند. پژوهش حاضر به نقد و بررسی ادعاهای عبدالرحمن الضامر در این کتاب، به‌ویژه در خصوص تحریف قرآن از دیدگاه شیعه می‌پردازد و تلاش دارد استدلال‌های غیرمعتبر وی را شفاف‌سازی کند؛ همچنین با استفاده از براهین عقلی و نقلی، دلایل علمی و مستندی برای رد ادعای تحریف قرآن در مذهب شیعه ارائه دهد.

این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی نگارش یافته و به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست: آیا ادعاهای عبدالرحمن الضامر درباره تحریف قرآن در مذهب شیعه بر اساس شواهد علمی و تاریخی معتبر است؟ چگونه می‌توان دیدگاه‌های الضامر را در ارتباط با تحریف قرآن نقد و به‌طور مستند آن‌ها را رد کرد؟

با توجه به حساسیت‌های موجود در موضوع تحریف قرآن و ارتباط مستقیم آن با عقاید دینی و مذهبی مسلمانان، پژوهش در این زمینه ضروری است. از یک سو، این بحث یکی از مباحث کانونی در تفاوت‌های میان شیعه و سنی است و از سوی دیگر، با توجه به اینکه بسیاری از اطلاعات و مستندات موجود در کتاب الضامر فاقد صحت علمی و تاریخی است، بررسی آن‌ها به منظور تصحیح برداشت‌ها و شفاف‌سازی در این موضوع در جوامع علمی ضرورت دارد. با انجام این پژوهش، می‌توان به‌طور مبسوط و مستند به نقد دیدگاه‌های

اشتباه الضامر پرداخت و به تفاوت‌های موجود در تفاسیر و برداشت‌های قرآنی در مذهب شیعه پاسخ داد. این پژوهش همچنین می‌تواند تأثیرات منفی چنین دیدگاه‌هایی در میان مسلمانان را کاهش دهد و به تقویت وحدت مسلمانان کمک کند؛ همچنین می‌تواند در فهم دقیق‌تر و علمی‌تر مسئله تحریف قرآن در دنیای اسلام مؤثر باشد و پژوهشگران را به سمت منابع معتبر شیعی هدایت کند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

تحریف‌ناپذیری قرآن کریم از دیرباز یکی از مباحث مهم علوم قرآنی و کلام اسلامی بوده است و اندیشمندان متعددی، به‌ویژه از علمای شیعه، به بررسی و نقد دیدگاه‌های منکران این اصل پرداخته‌اند. اغلب این آثار با رویکردی عقلی و نقلی، بر مصونیت قرآن از هرگونه تحریف تأکید می‌کند. از جمله آثار قابل توجه در این حوزه می‌توان به مقاله «غالیان و اندیشه تحریف قرآن» (احمدی، ۱۳۸۸) اشاره کرد که دیدگاه‌های گروه‌های افراطی و تأثیر آن‌ها بر نسبت دادن تحریف به شیعه را بررسی کرده است. همچنین مقاله «تحریف‌ناپذیری قرآن از دیدگاه استاد مطهری» (نوروزی، ۱۴۰۲) نیز با استناد به تحلیل‌های او این شبهه را رد می‌کند. با این حال، هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به نقد مستقیم و اختصاصی کتاب تاریخ القرآن عند الإثنی عشریة اثر عبدالعزیز الضامر پرداخته است. پژوهش حاضر برای نخستین بار و به‌صورت خاص و تحلیلی، به نقد محتوای فصل تحریف قرآن در این کتاب پرداخته و با استفاده از منابع معتبر شیعه و اهل سنت، ادعاهای نویسنده را به چالش کشیده و از این جهت دارای نوآوری و اهمیت ویژه‌ای در حوزه پاسخ‌گویی به شبهات ضدشیعی در زمینه تحریف قرآن است.

۱-۲. روش پژوهش

این پژوهش از نوع کیفی است و با روش توصیفی تحلیلی انجام گرفته است. ابتدا مفاهیم کلیدی، از جمله تحریف و اقسام آن از منظر لغوی و اصطلاحی تبیین شده، سپس بر اساس مطالعه کتاب تاریخ القرآن عند الإثنی عشریة، دیدگاه‌های عبدالعزیز الضامر درباره مسئله تحریف استخراج گردیده و در ادامه با استفاده از منابع معتبر شیعه همچون آثار علامه طباطبایی، آیت‌الله خویی و محمدهادی معرفت و نیز منابع اهل سنت مانند کتاب‌های سیوطی و زرقانی، ادعاهای مطرح‌شده با روش نقد تطبیقی بررسی شده است. در تحلیل داده‌ها از روش استدلال عقلی و نقلی برای ارزیابی اعتبار روایات و اسناد استفاده کرده‌ایم. همچنین دیدگاه‌های رجال‌شناسی به منظور سنجش اعتبار ناقلان احادیث موردنظر نویسنده بررسی شده تا صحت یا بطلان ادعاهای او روشن شود.

۱-۳. مفهوم‌شناسی تحریف

برای آشکار شدن مفهوم لغوی و اصطلاحی واژه «تحریف»، ذیل این بخش به تبیین و توضیح این واژه پرداخته‌ایم؛ تا مخاطب با درک صحیح معنای لغوی و اصطلاحی آن، بهتر بتواند به مقصود متن حاضر پی ببرد.

معنای لغوی: تحریف از ریشه «ح ر ف» و مصدر باب تفعیل است. معنای اصلی «حرف» را لبه، جانب، کناره و مرز دانسته‌اند (ابن‌درید، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۱۷؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۲۹). بنا بر این معنا، تحریف به حاشیه بردن معنای لفظ و ایجاد نوعی دگرگونی و انحراف در مقصود گوینده است. دگرگونی یادشده می‌تواند از طریق جابه‌جا کردن واژه‌ها، تغییر در اعراب آن‌ها، تغییر ساختار جمله‌ها یا تفسیر نادرست آن‌ها باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۸؛ مناوی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶۳؛ معرفت، ۱۳۸۶، صص ۱۳-۱۴؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۲). برخی دیگر علاوه بر معنای فوق، معنای جامع‌تری از تحریف ارائه داده و تحریف را به معنای تغییر و تبدیل چیزی دانسته‌اند (زبیدی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۳۶؛ فخر رازی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۶۰). بنابراین «حَرَفَ تَحْرِيفًا الْقَوْلَ» یعنی سخن را از جای خود تغییر داد (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۳۲۵). تحریف بر دگرگون ساختن سخنان شفاهی نیز اطلاق می‌شود و اختصاص به

سخنان مکتوب ندارد (نک: دائرة المعارف الإسلامية، ج ۴، صص ۶۰۲-۶۰۸). بنابراین قدر مشترک تمام معانی یادشده، تغییر و دگرگونی و انحراف چیزی از جای اصلی خود است.

معنای اصطلاحی: در مورد معنای اصطلاحی تحریف در رابطه با قرآن کریم گفته اند: «التحريفُ في القرآنِ تغييرُ الكلمةِ عن معناها وهي قريبةُ الشبه، كما كانت اليهودُ تغييرُ معاني التوراةِ بالأشباه، فوصفَهُم اللهُ بِفِعْلِهِمْ فقال: «يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»»: تحریف در قرآن به معنای تغییر کلمه از معنای خود به کلمه‌ای که شبیه آن است؛ همچنان که قوم یهود معانی تورات را به کلمه‌هایی مشابه تغییر می‌دادند و خداوند درباره آنان فرمود: «يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (فراهمی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۱). بنابراین تحریف شیء این است که آن را به یک سو و جهت میل دهند؛ مثل تحریف قلم که آن را می‌تراشند و به یک سو میل می‌دهند. تحریف کلام نیز این است که آن را بر یکی از دو احتمال ممکن حمل کنند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲۸). لازم به ذکر است که تحریف در اصطلاح از مباحث مهم کلامی است و به امکان تغییر در کتب آسمانی و عدم آن می‌پردازد. این بحث در فرهنگ اسلامی به طور خاص درباره کتاب مقدس (عهد قدیم و جدید) و قرآن مطرح می‌شود و اقسام تحریف از مباحث مورد اهتمام صاحب نظران است. اقسام تحریف را می‌توان در دو دسته اصلی قرار داد:

الف) تحریف لفظی که عبارت از تصرف در ساختار الفاظ و عبارت‌هاست و خود اقسامی دارد: تحریف به فزونی، یعنی افزودن کلمه یا جمله‌ای به سخن و متن اصلی؛ تحریف به کاهش، یعنی حذف بخشی از حروف، واژه‌ها یا جملات متن؛ تحریف به تبدیل و جابه‌جایی که در آن کلماتی جایگزین واژه‌های مترادف یا غیر مترادف می‌شود و معنا را مخدوش می‌کند؛ تحریف در لحن و گویش که همان تغییر در حرکات و نحوه ادای واژگان است و موجب می‌شود معنای اصلی کلمه فهمیده نشود.

۲. تحریف معنوی عبارت از تفسیر و تأویل نادرست لفظ است که برخلاف مقصود گوینده و اغلب بدون استناد به قواعد فهم درست کلام و بر اساس رأی شخصی و با انگیزه‌های خاص صورت می‌پذیرد (معرفت، ۱۳۸۶، صص ۱۶-۲۰). بنابراین، قدر مسلم معنای اصطلاحی تحریف چنین است: افزودن لفظ یا عبارت یا عباراتی به قرآن کریم یا کاستن آن‌ها از متن آن. تحریف معنوی قطعاً و به کرات در مورد قرآن کریم رخ داده است، اما محل بحث وقوع تحریف لفظی به معنای افزودن لفظ یا عبارتی به متن قرآن یا کاستن از آن است که موجب تغییر اساسی در معنا گردد.

۲. یافته‌های پژوهش

۱-۲. طرح شبهات و رد آن‌ها بر اساس ادله عقلی و نقلی

در این بخش به شبهات الضامر در طرح مدعای تحریف قرآن توسط شیعه اثنی عشری می‌پردازیم و بعد از طرح شبهه و استدلال‌های نویسنده به روش تحلیلی انتقادی شبهات را بررسی و پاسخ‌های مناسب را مطرح می‌کنیم.

۱-۱-۲. ادعای وجود روایات دال بر تحریف در منابع شیعی

الضامر در بخش «تاریخ قول به تحریف» آورده است:

شاید اولین سند شیعی که با جرأت قضیه تحریف را مطرح کرد، علی بن ابراهیم قمی در قرن سوم بود. دلیل این ادعا نیز وجود برخی روایات و عباراتی در مقدمه تفسیر قمی است که دال بر تغییر و تحریف و اضافه شدن کلماتی به آیات قرآن است (الضامر، ۱۴۳۷ق، ص ۲۴۴).

نویسنده علاوه بر کتاب قمی، به بعضی منابع شیعی استناد کرده که احادیث ضعیف‌السند یا قابل تأویل به غیر از معنای تحریف قرآن را دربردارد. او این دلایل غیرروشن را نزد خود قطعی و مسلم فرض کرده و به شیعه دوازده‌امامی نسبت تحریف قرآن داده و چشم خود را بر روی احادیث و ادله صریح و مورد استناد علمای شیعه که بر اساس آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُونَ» به صراحت و قطعیت به عدم تحریف قرآن معتقدند، بسته است. منشأ نظریه الضامر که تفسیر قمی را اولین سند شیعی می‌داند که به مسئله تحریف اعتراف کرده است، برخی از محدثان شیعی از جمله محدث نوری و نیز فیض کاشانی هستند که علی بن ابراهیم قمی را با استناد به تفسیر منسوب به وی، در زمره تحریف‌گرایان قرار می‌دهند. محدث نوری متن تفسیر علی بن ابراهیم قمی را مملو از اخبار تحریف‌نما می‌داند که نشان‌دهنده دیدگاه وی درباره وجود تغییر و نقصان در قرآن است؛ همان‌گونه که قمی در مقدمه تفسیرش نیز با صراحت، گرایش خود به تحریف را بیان کرده است (نوری، ۱۴۱۹ق، ص ۲۵). مرحوم فیض کاشانی نیز همین دیدگاه را درباره علی بن ابراهیم دارد (فیض کاشانی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۴۷). این نوع داوری‌ها بهانه‌ای به دست جمعی از سلفیان داده تا از میان قدمای شیعه، علی بن ابراهیم قمی را در زمره تحریف‌گرایان به حساب آورند (ظهیر، ۱۴۲۹ق، ص ۳۶؛ مال‌الله، ۱۴۰۹ق، ص ۵۹). دکتر ناصر قفاری از جمله این سلفیان است و در این رابطه می‌گوید: «با آنکه کتاب تفسیر قمی پر از روایات تحریف است، آیه‌الله خوبی روایات آن را توثیق کرده است و این حکایت از صحت احادیث در این زمینه در کتاب تفسیر قمی دارد» (قفاری، بی‌تا، ص ۲۲۶). او در جای دیگر می‌گوید: «تمام شیعه این تفسیر را ارجح می‌نهند» (قفاری، بی‌تا، ص ۲۶۹). باید توجه کرد که بعضی از روایان شیعی، دسته‌ای روایات را که از آن‌ها وجود تحریف در قرآن استشمام می‌شود نقل کرده‌اند و برخی افراد سهل‌انگار، از جمله نویسنده کتاب تاریخ القرآن عند الإثنی عشریة نیز، با استناد به این روایات استدلال کرده‌اند که شیعه معتقد به تحریف قرآن است.

الضامر علاوه بر کتاب قمی، درباره محتوای کتاب فصل الخطاب محدث نوری هم اظهار نظر کرده و وجود نسخ در قرآن و مخصوصاً نسخ در تلاوت را نوعی از تحریف قرآن دانسته است (الضامر، ۱۴۳۷ق، ص ۲۴۱). محدث نوری در فصل سوم کتابش، نظرات حشویة اهل سنت را که به نسخ تلاوت اعتقاد دارند، بیان می‌کند. نسخ تلاوت درباره آیه یا آیاتی از قرآن است که قبلاً تلاوت می‌شده و حکم شرعی را بیان می‌کرده و پس از مدتی از قرآن حذف شده، اما حکم آن نسخ نشده و همچنان پابرجاست. محدث نوری برای اثبات ادعای خود در این زمینه، به خبر مربوط به آیه رجم استناد می‌کند که از عمر بن خطاب و ابی بن کعب نقل شده است: «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجَمُوهُمَا الْبَتَّةَ». در نتیجه این روایت، برخی معتقدند آیه رجم در قرآن بوده و بعدها از آن ساقط شده است (نوری، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰۶).

۱-۱-۱-۲. تحلیل و نقد شبهه اول

در جواب الضامر باید گفت: بیان روایات و نقل آن‌ها در کتب دانشمندان و خصوصاً علمای شیعه به معنای اعتراف و اعتقاد به درست و موثق بودن آن اخبار نیست؛ به همین ترتیب، نظر علمای اهل تسنن را با وجود اعتقاد آن‌ها به موثق بودن احادیث موجود در صحاح سته، نمی‌توان مطلقاً صحیح و معتبر دانست. اصولاً چگونه می‌توان این ادعا را پذیرفت که آنچه در کتب مذکور آمده، مطلقاً صحیح است؟ این در حالی است که این کتاب‌ها مشتمل بر روایاتی است که در بسیاری از مسائل اصول و فروع با یکدیگر تناقض دارند. حتی اگر فرض کنیم نویسنده به نقل روایات صحیح در کتاب خود تصریح کرده باشد، باز هم امکان ندارد که انسان تمام روایات آن را درست و معتبر بداند.

مطالب فوق مبنی بر عدم اعتبار مطلق روایات، تفسیر قمی را که بعضی از این نوع روایات را نقل کرده نیز شامل می‌شود؛ به علاوه اینکه شیخ آقابزرگ تهرانی^۱ درباره این تفسیر بر این باور است که ابوالفضل عباس بن محمد بن قاسم (شاگرد علی بن ابراهیم) که نامش در آغاز تفسیر موجود آمده، تفسیر وی با تفسیر ابی الجارود درآمیخته و شیخ آقابزرگ به اثبات این حقیقت توفیق یافته است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، صص ۳۰۳-۳۰۴). بنابراین تفسیر ابی الجارود علاوه بر وجود شخصی به نام کثیر بن عیاش در سلسله سند آن که فردی ضعیف است، به ابی الجارود منتهی می‌شود که از مکتب اهل بیت علیهم السلام منحرف شده است. طبق نقل ابن ندیم، امام صادق علیه السلام ابی الجارود را لعنت کرد و در مورد او و تعدادی دیگر فرمود: «آن‌ها دروغگو هستند». روایاتی هم در مورد نپذیرفتن احادیث ابوالجارود و عدم مقبولیتش نزد اهل بیت علیهم السلام رسیده است (شوشتری، ۱۴۱۸ق، ج ۴، صص ۲۲۸ و ۲۳۰؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۳۹). بنا بر دلایل الضامر که پایه و اساس متزلزلی دارد، نمی‌توان به طور قطع علی بن ابراهیم قمی را از معتقدان به تحریف قرآن کریم دانست. پس تلاش ناصواب او در اثبات تهمت‌ها و بافته‌های خویش بر علی بن ابراهیم قمی بررسی دقیقی می‌طلبد. همچنین باید افزود که علمای اهل سنت نیز نسبت ناروای تحریف قرآن توسط شیعه را رد کرده و به سلامت و درستی نظریات ایشان در قبال مسئله تحریف شهادت داده‌اند. به عنوان نمونه، ابوالحسن اشعری (۳۳۰ق) که یکی از چهره‌های مشهور اهل سنت و همچنین رهبر مکتب اشاعره است گوید:

رافضی‌ها (شیعیان) درباره قرآن اختلاف نظر دارند. عده‌ای خیال می‌کنند که از قرآن چیزی کاسته شده، اما چیزی بر آن افزوده نشده و اصلاً چنین کاری ممکن نیست؛ همچنین معتقدند قرآن موجود شکل قرآن زمان پیامبر صلی الله علیه و آله را بدون هیچ تغییر و دگرگونی حفظ کرده است. تنها قسمت‌هایی از قرآن از بین رفته که امام زمان علیه السلام به آن اطلاع و علم کامل دارد. گروه دیگری معتقدند نه از قرآن چیزی کاسته و نه چیزی بدان افزوده شده و قرآن همان‌گونه که خداوند متعال آن را بر رسولش نازل فرموده، بدون هیچ تغییری و جابه‌جایی ثابت و مقاوم باقی مانده است» (اشعری، ۱۴۰۰، ج ۱، صص ۱۱۹-۱۲۰).

همچنین سیوطی از مشاهیر اهل سنت که در حدیث، تفسیر و علوم قرآنی صاحب تألیفات است، در مورد سخن برخی افراد که گفته‌اند: از قرآن حاضر مقداری کاسته شده و مشتمل بر همه قرآنی که بر رسول خدا صلی الله علیه و آله نازل شده نیست، می‌نویسد: «همه این گفته‌ها را به دروغ به این افراد بسته‌اند؛ همان‌گونه که همانند آن را به شیعیان بی‌گناه و پاک نسبت داده‌اند» (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۹۸). در نهایت زرکشی صاحب البرهان فی علوم القرآن می‌گوید: «متأسفانه عده‌ای افراد مغرض یا نادان، قول به تحریف را به شیعه نسبت داده‌اند؛ بدون اینکه فرقه‌های مختلف را از هم جدا کنند و فرقی بین متقدمان و متاخران آن‌ها بگذارند» (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۷).

در پاسخ به دیدگاه الضامر نسبت به اظهارات محدث نوری در کتاب فصل الخطاب، به پاسخ جامع آیت‌الله خویی بسنده می‌کنیم: نسخ تلاوت خالی از اشکال نیست؛ زیرا این نسخ یا به وسیله پیامبر صلی الله علیه و آله بود، یا به وسیله افرادی که بعد از وی زعامت و ریاست مسلمانان را به دست گرفتند. صورت اول محتاج دلیل و گواه قطعی است و با این روایات متزلزل که خبر واحد محسوب می‌شود، نمی‌توان قرآن را نسخ کرد. صورت دوم همان عقیده به تحریف است و هرکس به این معنا معتقد باشد، به تحریف قرآن معتقد است. در این صورت، اکثر علمای اهل سنت که به نسخ تلاوت معتقدند، بدون توجه به مسئله، تحریف را پذیرفته‌اند؛ اما علما و محققان شیعه تحریف قرآن را شدیداً انکار می‌کنند (خویی، ۱۳۹۴، ص ۲۶۰).

۱. او نخستین کسی است که درباره صحیح نبودن انتساب تمام تفسیر موجود به علی بن ابراهیم سخن گفته است.

۲-۱-۱-۲. رجال‌شناسی برخی مؤلفان کتب

مباحث رجال‌شناسی درباره برخی از افرادی که الضامر به عنوان قائلان به تحریف قرآن کریم از جانب شیعیان معرفی کرده است، نشان‌دهنده ضعیف بودن تمامی این راویان است. این راویان عبارتند از:

الف) احمد بن محمد بن سیار، أبو عبدالله کاتب، معروف به سّاری. الضامر روایات این فرد در کتاب القراءات أو التحریف والتنزیل را دستاویزی برای اتهام تحریف به شیعیان قرار داده است؛ درحالی‌که تمامی رجال‌شناسان او را ضعیف‌الحديث و فاسد‌المذهب معرفی کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۸۰؛ ابن ابی‌زینب، ۱۳۶۲، ص ۳۴۸؛ ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۳؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۷).

ب) برقی: رجال نجاشی احمد بن محمد بن خالد بن عبدالرحمن بن محمد بن علی برقی را کسی معرفی می‌کند که از ضعفاً روایت و بر مراسیل اعتماد می‌کند. بنابراین، روایات برقی فاقد اعتبار است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۶۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۷۶). ابن بابویه درباره برقی می‌گوید: «وی در کتاب‌هایش مسامحه ورزیده و از ضعفاً زیاد روایت کرده و به احادیث مرسل اعتماد نموده است (ابن بابویه، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷).

۲-۱-۱-۳. ادعا و استفاده تحریف قرآن از عناوین این کتب

الضامر در برشمردن کتبی که به مسئله تحریف قرآن اشاره دارد، عناوین این کتاب‌ها را دلیلی بر ادعای باطل خویش در اتهام تحریف به شیعه قرار داده است (الضامر، ۱۴۳۷، صص ۲۴۵-۲۴۶). علاوه بر او، برخی دیگر همچون محدث نوری به استناد عنوان این کتاب‌ها، از گرایش مؤلفان آن‌ها به تحریف خبر می‌دهند (نوری، ۱۴۱۹، صص ۲۵-۲۹). با بررسی این موارد، حداقل درباره برخی کتب مانند کتاب صیرفی و خالد برقی باید به دیده شک و تردید نگریست. همچنین اختلافی که در گزارش عناوین شماری از این کتاب‌ها در مدارک و اسناد به چشم می‌خورد، مانند کتاب برقی که شیخ طوسی آن را کتاب المعانی والتحریف می‌نامد (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۶۳)، بر دیدگاه تردیدآمیز نسبت به این کتاب تأکید می‌کند. الضامر نیز آن را کتاب التحریف خوانده و ابن ندیم با نام کتاب معانی الأحادیث والتحریف یاد کرده است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۷۷). بنابراین باید دقت کرد که عناوین کتب در تعیین محتوا، هدف مخاطب و دسته‌بندی کتاب نقش اساسی دارد. عنوان کتاب به مخاطب نشان می‌دهد که کتاب در مورد چه چیزی است و باید چه انتظاری از آن داشت. پس عنوان سرنخ اصلی در مورد محتوای کتاب است و مخاطب بر اساس عنوان، ایده‌ای کلی از موضوعات کتاب به دست می‌آورد.

در واقع الضامر تلاش می‌کند با استفاده از اسامی این کتب مدعای خود را تقویت کند. او معتقد است که همین اشاره به مسئله تحریف در این کتب، دلیلی بر تأیید وجود اعتقاد به تحریف قرآن نزد شیعه دوازده‌امامی است. این استدلال قابل نقد است؛ چراکه بسیاری از این کتب حتی اگر به مسئله تحریف پرداخته باشد، نه به قصد تأیید آن، بلکه به قصد رد و تبیین دیدگاه شیعیان در رد تحریف یا بررسی نظریات مختلف بوده است. درحقیقت، این شیوه استناد به نوعی مغالطه «توسل به اقتدار» است که در آن نام کتاب‌ها یا نویسندگان به عنوان دلیلی برای اثبات یک ادعا مطرح می‌شود؛ بدون آنکه به محتوای واقعی آن‌ها و نیت نویسندگانشان توجه شود.

۳. شبهه دوم: ادعای اعتقاد شیعه به تحریف

الضامر در این بخش ذیل سه محور، به ذکر دلایلی مبنی بر اعتقاد شیعه به تحریف قرآن پرداخته و در تأیید نظریه خود، به دور از مرام نویسندگی، سخنان مفسران شیعی را تقطیع کرده است تا برداشت‌هایی ناقص و ناصواب از گفته ایشان را به مخاطب القا کند.

۱-۳. دلیل اول: ذکر نشدن امامت در قرآن کریم

الضامر با مقدمه‌ای از کتاب أصل الشیعه وأصولها نوشته کاشف الغطاء که معتقد است: «امامت نزد اثنی عشریه منصبی الهی به حساب می‌آید؛ مثل نبوت که خداوند به هرکس از بندگانش بخواهد می‌بخشد»، به این نتیجه می‌رسد که با وجود تصریح نکردن قرآن، منصب امامت از جایگاه رفیعی نزد شیعه برخوردار است و اثنی عشریه الفاظی را افزوده که به موضوع امامت دلالت می‌کند، یا بعضی کلمات کتاب‌الله را مناسب فکر و عقیده خود تحریف کرده تا بتواند از مخصصه‌ای که در آن گرفتار شده بیرون آید. الضامر در این بخش به ذکر چند نمونه از احادیث کتب روایی شیعه از جمله تفسیر قمی و اصول کافی پرداخته و معتقد است، این موارد اضافی که بعضاً مربوط به سبب نزول آیه یا توضیحات تفسیری مفسر است، موجب تحریف قرآن شده است (الضامر، ۱۴۳۷ق، ص ۲۷۴). از آن جمله روایت امام صادق علیه السلام است که فرمود: «لِلْكَافِرِينَ [بِوَلَايَةِ عَلِيٍّ] لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ» (معارج: ۱-۲) و آنگاه افزود: «به خدا سوگند که جبرئیل این آیه را بر محمد صلی الله علیه و آله چنین فرود آورد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۲۲). در روایت دیگری آمده است: آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [فِي عَلِيٍّ]» اینگونه بود؛ یعنی تعبیر «فِي عَلِيٍّ» نیز جزء آیه به حساب آمده است. نویسنده از این اضافات تفسیری در بخش‌های مختلف به عنوان شاهدی برای نظر خود مبنی بر اعتقاد شیعه به تحریف قرآن استفاده کرده است (الضامر، ۱۴۳۷ق، صص ۲۴۴-۲۷۸).

۱-۱-۳. نقد دلیل اول

الضامر با بیان این سخن که منصب الهی امامت که نزد شیعه بسیار اعتبار و ارزش دارد، در قرآن کریم ذکر نشده، مدعی است امامان شیعه برای خلاصی یافتن از این مخصصه الفاظی را به آیات اضافه نموده‌اند تا موافق رأی و نظر آن‌ها گردد. وجود همین عبارات دخیل در آیات، دلیلی بر تحریف قرآن است. علامه طباطبایی در پاسخ به این شبهه که افرادی با تمسک به روایاتی که در آن‌ها اضافات تفسیری وجود دارد، قائل به تحریف قرآن شده‌اند و این الفاظ تفسیری را از آیات قرآن دانسته‌اند که در قرآن فعلی موجود نیست، می‌گوید:

گاهی این توضیحات و جملات بین پُرانتز به عنوان جری قرآن (بیان مصداق) یا به عنوان تفسیر و توضیح است، نه جزئی از آیه. همچنین روایات تفسیری دیگری که برخی جزء روایات تحریف شمرده‌اند، روایات بیشماری است که سبب نزول آیات را بیان می‌کند و برخی افراد آن‌ها را جزء ادله تحریف قرآن شمرده‌اند؛ مانند روایاتی که می‌فرماید: این آیه ۶۷ سوره مائده اینطور است: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [فِي عَلِيٍّ]». حال آنکه روایت نمی‌خواهد بگوید کلمه «فِي عَلِيٍّ» جزء قرآن بوده، بلکه می‌خواهد بفرماید آیه در حق آن جناب نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴ق، ج ۱۲، ص ۱۶۲).

بنابراین این‌گونه سخنان به‌خودی‌خود دلیلی بر تحریف قرآن محسوب نمی‌شود؛ زیرا در دیدگاه علمای برجسته شیعه، این روایات بیشتر جنبه تفسیری و تأویلی دارد و به معنای تغییر یا تحریف در متن قرآن نیست.

۲-۳. دلیل دوم: خالی بودن قرآن از آیات دال بر طعن صحابه

به نظر الضامر، دلیل دیگری که می‌تواند بیانگر اعتقاد شیعه نسبت به تحریف قرآن کریم باشد، این است که:

قرآن کریم از آیاتی که صحابه را طعن و سرزنش می‌کند، خالی است؛ همان صحابه‌ای که شیعیان آن‌ها را تکفیر و به بدترین صفات توصیف می‌کنند و به آن‌ها تهمت می‌زنند و آن‌ها را در مقابل خود قرار می‌دهند؛ درحالی‌که در قرآن کریم چیزی جز ستایش و نیکی‌های صحابه رسول الله صلی الله علیه و آله نیامده و خداوند متعال اینچنین در حق آن‌ها فرموده است: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۱۰۰)

بنابراین شیعه مجبور به پذیرش تحریف در قرآن است و در این صورت، بخش بزرگی از آیات که شامل طعن صحابه و اظهار فضایح آن‌هاست، ساقط می‌شود (الضامر، ۱۴۳۷ق، ص ۲۷۷). به این ترتیب، الضامر به صورت کلی و سر بسته و بدون ذکر منبع یا شاهد مثالی، معتقد است شیعه تمام صحابه پیامبر اکرم ﷺ را تکفیر و سرزنش می‌کنند؛ در حالی که همه صحابه در قرآن مورد تجلیل قرار گرفته‌اند و این اعتقاد شیعه مساوی با قبول تحریف قرآن است.

۳-۲-۱. نقد دلیل دوم

برای روشن تر شدن بحث، قول نویسنده را بررسی می‌کنیم تا با نگاهی علمی و به دور از حبّ و غرض شخصی و فرقه‌ای، حقیقت روشن شود. او معتقد است تمام صحابه عادل و طبق آیه ۱۰۰ سوره تجلیل شده‌اند و شیعه نباید هیچ‌گونه ایراد و طعنی به آن‌ها وارد سازد. به بیان دیگر، او به نوعی مصونیت دائمی و ضمانت همیشگی بر درستکار بودن صحابه معتقد است؛ در حالی که نباید فرض کرد اشخاصی که در زمانی خاص به دلیل عملکرد نیک خود در آن زمان، از سوی خداوند ستایش شده‌اند، از نوعی مصونیت و ضمانت برخوردار بوده و می‌توانسته‌اند با استناد به آن اعمال و بدون هیچ‌گونه مؤاخذه و حساب و کتابی، تا آخر عمر هرگونه عملکردی داشته باشند. حتی پیامبر ﷺ نیز در قرآن از چنین تضمینی برخوردار نیست، چه رسد به صحابه ایشان. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ»: اگر او سخنی دروغ بر ما می‌بست، ما او را با قدرت می‌گرفتیم و سپس رگ قلبش را قطع می‌کردیم و هیچ‌کس از شما نمی‌توانست از [مجازات] او مانع شود (الحاقه: ۴۴-۴۸).

بر این اساس، نمی‌توان بدون مراجعه به کل قرآن کریم، به ظاهر یک آیه بسنده کرد و از آن آیه، یک ملاک و معیار ثابت و کلی استنتاج نمود. بنابراین باید در تفسیر آیات دالّ بر تمجید و مدح صحابه به آیات دیگر نیز توجه کرد؛ زیرا نزول آیات فراوان در مذمت و لعن منافقان (نک: سوره‌های منافقون و توبه) سندی خلل‌ناپذیر بر وجود جریان نفاق گسترده در میان صحابه پیامبر ﷺ است؛ به طوری که ابن عباس علت نامیده شدن سوره توبه به «الفاضحة» را نزول آیات فراوان از این سوره در نکوهش بسیاری از صحابیانی می‌داند (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۹). همچنین در منابع متعدد اهل سنت که قائل به درستکاری مطلق و بدون چون و چرای صحابه هستند، روایتی آمده است که ادعای خودشان را زیر سؤال می‌برد. رسول خدا ﷺ فرمود:

«لَيَرِدَنَّ عَلَيَّ الْحَوْضَ رِجَالٌ مِمَّنْ صَاحَبَنِي، حَتَّى إِذَا رَأَيْتَهُمْ وَرَفَعُوا إِلَيَّ اخْتَلَجُوا دُونِي فَلَأَقُولَنَّ: أَي رَبِّ أَصْحَابِي. فَلْيَقَالَنَّ لِي إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحَدَثُوا بَعْدَكَ»: عده‌ای از اصحاب من که با من مصاحبت دارند، نزد حوض بر من وارد می‌شوند و من آن‌ها را می‌شناسم و بر من ارائه می‌شوند. ناگهان آن‌ها را از آنجا طرد می‌کنند. خواهم گفت: پروردگارا، آن‌ها اصحاب من هستند. به من گفته می‌شود: تو نمی‌دانی بعد از تو چه بدعت‌ها گذاشتند (بخاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۲۲۲).

این روایت در بیشتر کتب اهل سنت با تعابیر مختلف نقل شده است (نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۵۷؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۳۵). در این زمینه روایت‌های بسیار وجود دارد. به تصریح علمای اهل سنت و در کتب مختلف ایشان، عده‌ای از اصحاب پس از رسول خدا ﷺ مرتد شدند. این روایت‌ها ثابت می‌کند ارتداد عده‌ای از اصحاب حضرت صحیح است و نباید برای افرادی که حقیقتاً فاقد عنصر پاک عصمت هستند، ویژگی معصومان را در نظر گرفت. هرکس در این آیات و روایات تدبیر کند، علم اجمالی به وجود منافقان در افراد غیر معلوم الحال پیدا می‌کند و چون شبهه محصوره است، واجب است از حدیث همه اصحاب اجتناب کرد؛ تا ایمان به عدالت آن‌ها محرز شود (شرف الدین، ۱۳۷۷، ص ۵۸۴). با وجود این، باید به نویسنده گوشزد کرد، در حالی که شما در منابع خود این مطلب را تأیید کرده‌اید، دیگر جای هیچ مذمتی برای شیعه وجود ندارد.

۳-۳. دلیل سوم: خالی بودن آیات از اسامی ائمه و فضایل و معجزات و فضایل زیارت قبور ایشان

بنابر این دلیل، علمای امامیه مجبورند ادعای وقوع تحریف در قرآن را قبول کنند. الضامر ادعا کرده است که آیت الله خویی و علمای معاصر شیعه بر این باورند که نام پیشوایان دینی در بعضی از آیات قرآن بوده، ولی در اثر تحریف از بین رفته است و این سلسله روایات فراوان است (الضامر، ۱۴۳۷ق، ص ۲۷۷). به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۳-۳-۱. نقد دلیل سوم

روایات دلیل ذکر نشدن نام ائمه علیهم‌السلام در قرآن را این‌گونه بیان کرده است.

ابوبصیر گوید: ذیل آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» از امام باقر علیه‌السلام پرسیدم. امام فرمود: درباره‌ی علی بن ابی طالب نازل شده است. گفتم: مردم می‌گویند چه مانعی بود از اینکه نام ایشان به‌صراحت در قرآن آمده باشد؟ امام باقر علیه‌السلام فرمود: خداوند در قرآن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به نماز امر فرمود، ولی تعداد رکعات آن را ذکر نکرد و نیز مسلمانان را به حج امر کرد، ولی نفرمود: هفت دور طواف کنید؛ زیرا تفسیر و توضیح این امور بر عهده‌ی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود. در این باره هم همین‌طور است؛ یعنی بعد از نزول این آیه درباره‌ی علی و حسن و حسین علیهم‌السلام، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: شما را به کتاب خداوند و اهل بیتم توصیه می‌کنم؛ چراکه از خداوند خواستم میان این دو جدایی نیفکند، تا آنگاه که در قیامت در حوض کوثر بر من وارد شوند. خداوند نیز این درخواست مرا اجابت کرد» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۹۲).^۱

ضمناً افرادی که با ابوبکر احتجاج کردند، هیچ‌یک مدعی نشدند چون نام علی علیه‌السلام در قرآن آمده است، پس خلافت حق اوست؛ در حالی که این می‌توانست بهترین دلیل بر اثبات خلافت باشد و مخالفان هم نمی‌توانستند مانع شوند. بنابراین هدف قرآن ارائه‌ی راهنمایی کلی برای هدایت بشر است و مسائل تفصیلی را به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام محول کرده است تا در جریان زمان و با توجه به شرایط، تفسیر و توضیح شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۰۸). به سخن دیگر، سبک قرآن بر بیان کلیات و اصول هدایت تأکید دارد، نه ورود به جزئیات شخصی و اسامی خاص. این دیدگاه در آثار بسیاری از عالمان اسلامی نیز آمده است که قرآن اصول راهبردی دین را مطرح می‌کند و ذکر جزئیات به صورت کامل در قرآن ضرورتی ندارد. از دیگر دلایل تصریح نکردن به اسامی ائمه در قرآن، حفظ قرآن از تحریف و اختلافات فرقه‌ای در طول تاریخ است. خداوند در آیه ۹ سوره حجر می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ». بی‌گمان ما قرآن را فرورستادیم و به‌درستی آن را حفظ خواهیم کرد. ذکر صریح اسامی می‌توانست باعث ایجاد اختلافات و سوءبرداشت‌هایی شود که در نهایت، تحریف یا تضعیف جایگاه قرآن را به دنبال داشت. بسیاری از علمای شیعه، از جمله محمدهادی معرفت در کتاب صیانة القرآن من التحریف اشاره کرده‌اند که خداوند برای حفظ وحدت و جلوگیری از تحریف، برخی مسائل مانند اسامی ائمه را به صورت مستقیم در قرآن نیاورد و در عوض، راهنماهای کلی را معرفی کرد و پیروی از آن‌ها را به مسلمانان توصیه نمود (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۲۷۷-۲۸۰). در نتیجه، نبود نام یا جزئیات در قرآن دلیل بر فقدان منزلت معنوی و مقام الهی برای امامان

۱. أَبُو النَّضْرِ الْعِيَّاشِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمْدَانُ بْنُ أَحْمَدَ الْقَلَابِيسِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ الطَّلِبَالِيِّ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» قَالَ: نَزَلَتْ فِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ. قُلْتُ: إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ: فَمَا مَنَعَهُ أَنْ يُسَمِّيَ عَلِيًّا وَأَهْلَ بَيْتِهِ فِي كِتَابِهِ. فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: قُولُوا لَهُمْ: إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ عَلَى رَسُولِهِ الصَّلَاةَ وَلَمْ يُسَمِّ ثَلَاثًا وَلَا أَرْبَعًا، حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ، وَأَنْزَلَ الْحَجَّ فَلَمْ يَنْزِلْ: طُوفُوا سَبْعًا حَتَّى فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ، وَأَنْزَلَ: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» فَنَزَلَتْ فِي عَلِيِّ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ. وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَوْصِيكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَأَهْلِ بَيْتِي. إِنِّي سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ لَا يُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يُوْرِدَهُمَا عَلَيَّ الْحَوْضَ فَأَعْطَانِي ذَلِكَ.

نیست و اصول شریعت اسلامی به نحوی تنظیم شده است که پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام به عنوان مفسران واقعی دین و آیات قرآن عمل کرده‌اند و بسیاری از جزئیات در دستورات و احادیث آنان بیان شده است.

نتیجه‌گیری

با مذاقه و مطالعه در کتاب تاریخ القرآن عند الإثنی عشریة روشن می‌شود نویسنده کتاب با استناد به مقاطع مختلف قرآن و سخنان برخی علمای شیعه، سعی کرده است شواهدی برای اثبات تحریف قرآن پیدا کند. البته استنادهای او بیشتر بر اساس برداشت‌های غلط و تحریف‌شده از منابع شیعی است و هیچ‌گونه دلیل قطعی بر اثبات تحریف قرآن از نظر علمای شیعه ارائه نکرده است. همچنین نتایج مقاله حاکی از این است که ادعاهای الضامر در این کتاب درباره اعتقاد شیعه به تحریف قرآن، نه تنها فاقد اعتبار علمی، بلکه مبتنی بر تحریف و تقطیع اقوال و مصادر شیعی است. از جمله موارد نادرست این کتاب استناد به روایات ضعیف‌السند، تفکیک نکردن اقوال تفسیری از متن قرآن و سوءاستفاده از عنوان برخی کتب برای اثبات مدعای تحریف است. در پاسخ به این موارد، مقاله حاضر با بررسی دقیق منابع شیعی همچون تفسیر قمی، کتب روایی و آراء علمای برجسته همچون علامه طباطبایی و آیت‌الله خویی، نشان داد که اساساً باور شیعه امامیه بر تحریف‌ناپذیری قرآن است. حتی برخی علمای اهل سنت نیز بر این واقعیت تأکید داشته‌اند. بنابراین، مقاله با اثبات تحریف‌ناپذیری قرآن از منظر شیعه، نادرستی ادعاهای الضامر را به روشنی نشان داد و لزوم دقت و امانت‌داری علمی در پژوهش‌های قرآنی را خاطر نشان ساخت. این تحلیل همچنین می‌تواند الگویی برای مواجهه علمی و منصفانه با شبهات فرقه‌ای باشد تا از تقابل و تفرقه میان مسلمانان پیشگیری شود.

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

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن؛ حسینی اشکوری، احمد. (۱۴۰۳ق). الذریعة إلى تصانیف الشيعة. دار الأضواء.
- ابن أبی زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). الغيبة للنعمانی. (احمد فهري زنجانی، مترجم). دار الكتب الإسلامية.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۷). ترجمه من لا یحضره الفقیه. بی نا.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۲). ترجمه عیون أخبار الرضا علیه السلام. (حمید رضا مستفید و علی اکبر غفاری، مترجمان). نشر صدوق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). مسند احمد بن حنبل. مؤسسه الرسالة.
- ابن درید، محمد بن حسن. (بی تا). جمهرة اللغة. بی نا.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). مقاییس اللغة. (عبدالاسلام محمد هارون، محقق). مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). لسان العرب. بی نا.
- اشعری، ابوالحسن، علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق). مقالات الاسلامیین. دار النشر فرانز شتاینر.
- البخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۸ق). صحیح البخاری. دارالفکر.
- بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی. نشر اسلامی.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۳۵ق). المستدرک علی الصحیحین. دار التأصیل.
- حسکانی، حاکم. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. وزارت ارشاد.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴ق). البیان فی علوم القرآن. مطبعة علمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). مفردات الفاظ قرآن. بی نا.
- زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن. دار المعرفة.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۱۶ق). الإیقان فی علوم القرآن. دارالفکر.
- شرف الدین، سید عبدالحسن. (۱۳۷۷). اجتهاد در مقابل نص. دفتر انتشارات اسلامی.
- شوشتری، محمد تقی. (۱۴۱۸ق). قاموس الرجال. نشر اسلامی.
- الضامر، عبدالعزیز بن عبدالرحمن. (۱۴۳۷ق). تاریخ القرآن عند الأئنی عشریة. دارالکتب العلمیة.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. (محمد باقر موسوی، مترجم). جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. (عبدالعزیز طباطبائی، محقق). مکتبة المحقق الطباطبائی.
- ظهیر، احسان الهی؛ و عفانی، سید. (۱۴۲۹ق). الشيعة و القرآن. دار ابن حزم.
- الغروری الأردی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). جامع الرواة. مکتبة المرعشی النجفی.
- الفخر الرازی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ق). التفسیر الکبیر. دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی تا). کتاب العین. بی نا.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۴۰۲ق). تفسیر الصافی (حسین اعلمی، محقق). مؤسسه اعلمی.
- قفاری، ناصر. (بی تا). أصول مذهب الشيعة الإمامیة الإئنی عشریة. دار طيبة للنشر والتوزیع.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. بی نا.
- مال الله، محمد بن سلیمان؛ و نجفی، محمد أحمد. (۱۴۰۹ق). الشيعة و تحریف القرآن. مکتبة ابن تیمیة.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (بی تا). تاج العروس. نشر دارالفکر.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۶). صیانة القرآن من التحریف. مؤسسه فرهنگي انتشاراتی التمهید.
- مناوی، محمد بن عبدالرئوف. (۱۴۱۰ق). التعاریف. دارالفکر.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی. مؤسسه النشر الإسلامی.
- نوری، حسین. (۱۴۱۹ق). فصل الخطاب فی تحریف کتاب ربّ الارباب. دارالکتب الإسلامیة.
- النیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۵ق). صحیح مسلم با شرح سنوسی. (محمد سالم هاشم، محقق). دارالکتب العلمیة.

A Critique of the Notion of Quranic Distortion by Shi'a in the book

Tārīkh al-Qur'an 'Inda al-Ithnā 'Ashariyah

Bahman Hadilo ¹  Mohammad Alimohammadi ² 

1. Assistant Professor at the University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran (Corresponding Author).

2. MA in Quran and Hadith Sciences, Allameh Tabataba'i University.

Corresponding Email: hadilo@quran.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.516384.1456>

Introduction

The issue of the distortion (*Tahrif*) of the Holy Quran is a sensitive and controversial topic in Quranic studies, which has always been of interest among Islamic sects, especially between Shi'a and Sunni Muslims. In this context, the book *Tārīkh al-Qur'an 'inda al-Ithnā 'ashariyah: Dirasah Naqdīyyah* (History of the Quran among the Twelvers: A Critical Study) by Abd al-Aziz bin Abd al-Rahman al-Dhamir, has been written with a critical and accusatory approach towards the Shi'a school of thought. The author of this book, by selectively citing certain sources and statements of Shi'a scholars, attempts to attribute the belief in Quranic distortion to the Imami Shi'a. Since this work makes baseless accusations without a thorough examination of the interpretive principles and doctrinal tenets of Shi'ism, its scientific and documented critique is an undeniable necessity. This research aims to examine and critique Al-Dhamir's viewpoints on Quranic distortion by analyzing the documented content of his book based on authentic Shi'a and Sunni sources.

Methodology

This research is qualitative and conducted using a descriptive-analytical method. Initially, key concepts, including *Tahrif* and its types, were explained from lexical and terminological perspectives. Subsequently, by studying the book *Tarikh al-Qur'an 'inda al-Ithna 'ashariyah*, Al-Dhamir's views on the issue of distortion were extracted. Following this, the claims were comparatively critiqued using authentic Shi'a sources (such as the works of Allameh Tabataba'i, Ayatollah Khomeini, and Ayatollah Ma'refat) as well as Sunni sources (like the books of Al-Suyuti and Al-Zarqani). Rational and traditional (naqli) reasoning was employed for data analysis and to assess the credibility of narrations and chains of transmission. Furthermore, to evaluate the reliability of the narrators of hadiths cited by Al-Dhamir, the perspectives of Rijal scholars were utilized to clarify the validity or falsehood of the claims.

Findings

The findings of the investigation indicate that the majority of Al-Dhamir's citations from Shi'a sources lack scientific accuracy and are primarily based on the selection and fragmentation of quotations. Al-Dhamir claims that Shi'a believe in the distortion of the Quran, citing the introduction to *Tafsir al-Qummi* and Nuri al-Tabarsi's book *Fasl al-Khitab*. However, a thorough



examination of the texts reveals that the narrations cited in these sources are either weak in their chain of transmission or open to interpretation, and do not indicate literal distortion of the Quran. Regarding *Tafsir al-Qummi*, it was found that this commentary is not entirely by Ali ibn Ibrahim al-Qummi; a portion is attributed to Abu al-Jarud, who is considered weak by Rijal scholars. On the other hand, prominent Shi'a scholars such as Allameh Tabataba'i, Sheikh Tusi, and Ayatollah Khomeini have explicitly rejected any distortion in the Quran with clear rational and traditional proofs, emphasizing its preservation based on the verse, "Indeed, it is We who sent down the message, and indeed, We will be its guardian" (15:9). According to these scholars, what some have presented as distortion is, in reality, *Tafsir* (exegesis), *Ta'wil* (esoteric interpretation), or providing contextual explanations of verses, rather than adding to or subtracting from the Quranic text. In contrast, a comparative analysis shows that even some Sunni scholars have acknowledged the existence of inaccurate narrations regarding distortion within their own sources, while simultaneously, like the Shi'a, affirming that the Quran remains protected from any alteration. Ultimately, the findings indicate that Al-Dhamir's claims are not only devoid of scientific support but are also built upon misinterpretations and sectarian prejudice, rendering them devoid of any research value.

Conclusion

Upon careful examination and study of the book *Tarikh al-Qur'an 'inda al-Ithna 'ashariyah*, it becomes evident that the author has attempted to find evidence for the distortion of the Quran by citing various sections of the Quran and statements of some Shi'a scholars. However, his citations are mostly based on misinterpretations and distorted renditions of Shi'a sources, and he has not provided any definitive proof for the distortion of the Quran from the perspective of Shi'a scholars. Furthermore, Al-Dhamir's claims in this book are not only lacking in scientific validity but are also based on the distortion and fragmentation of Shi'a statements and sources. Among the inaccuracies in this book are citations of weak-narrated hadiths, the failure to distinguish between interpretive statements and the Quranic text itself, and the misuse of book titles to substantiate the claim of distortion. The present article, through a precise examination of Shi'a sources such as *Tafsir al-Qummi*, hadith collections, and the views of Allameh Tabataba'i and Ayatollah Khomeini, has demonstrated that the fundamental belief of Imami Shi'a is the incorruptibility of the Quran. Even some Sunni scholars have emphasized this reality. This analysis can also serve as a model for a scholarly and fair engagement with sectarian doubts, thereby preventing conflict and division among Muslims.

Keywords

Distortion, Holy Quran, Shi'a, Abd al-Aziz al-Dhamir, *Tārīkh al-Qur'an 'inda al-Ithnā 'asharīyah*.

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

Qur'ān Karīm.

- Al-Bukhārī, M. ibn I. (1998). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Dāmīr, 'A. ibn 'A. al-R. (2016). *Tārīkh al-Qur'ān 'Inda al-Ithnā 'Ashariyah*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. [In Arabic]
- Al-Fakhr al-Rāzī, M. ibn Ḥ. (1995). *Al-Tafsīr al-Kabīr*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Al-Gharawī al-Ardabīlī, M. ibn 'A. (1983). *Jāmi' al-Ruwāt*. Maktabat al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
- Āqā Buzurg Tīhrānī, M. M., & Ḥusaynī Ashkūrī, A. (1983). *Al-Dharī'ah Ilā Taṣānīf al-Shī'ah*. Dār al-Aḍwā'. [In Arabic]
- Ash'arī, A. al-Ḥ., 'A. ibn I. (1980). *Maqālāt al-Islāmīyīn*. Dār al-Nashr Franz Steiner. [In Arabic]
- Bustānī, F. A. (1996). *Farhang-e Abjadī*. Nashr-e Eslāmī. [In Persian]
- Farāhīdī, K. ibn A. (n.d.). *Kitāb al-'Ayn*. Bīnā. [In Arabic]
- Fayḍ Kāshānī, M. (1982). *Tafsīr al-Ṣāfi* (H. A'lamī, Ed.). Mu'assasat A'lamī. [In Arabic]
- Ḥākim Nīshābūrī, M. ibn 'A. (2014). *Al-Mustadrak 'Alā al-Ṣaḥīḥayn*. Dār al-Ta'ṣīl. [In Arabic]
- Ḥaskānī, Ḥ. (1991). *Shawāhid al-Tanzīl li Qawā'id al-Tafḍīl*. Vizārat-e Ershād. [In Arabic]
- Ibn Abī Zaynab, M. ibn I. (1983). *Al-Ghaybah li al-Nu'mānī* (A. Fahri Zanjani, Trans.). Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Persian]
- Ibn Bābawayh, M. ibn 'A. (1988). *Tarjomeh-ye Man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Bīnā. [In Persian]
- Ibn Bābawayh, M. ibn 'A. (1993). *Tarjomeh-ye 'Uyūn Akhbār al-Riḍā (AS)* (H. R. Mostafid & A. A. Ghaffari, Trans.). Nashr-e Ṣadūq. [In Persian]
- Ibn Durayd, M. ibn Ḥ. (n.d.). *Jamharat al-Lughah*. Bīnā. [In Arabic]
- Ibn Fāris, A. (1984). *Maqāyīs al-Lughah* ('A. S. M. Hārūn, Ed.). Maktab al-I'lām al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Ḥanbal, A. ibn M. (1996). *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, M. ibn M. (n.d.). *Lisān al-'Arab*. Bīnā. [In Arabic]
- Khu'ī, A. (1974). *Al-Bayān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Maṭba'ah 'Ilmiyah. [In Arabic]
- Kulaynī, M. ibn Y. (1987). *Al-Kāfi*. Bīnā. [In Arabic]
- Māl Allāh, M. ibn S., & Najafī, M. A. (1989). *Al-Shī'ah wa Tahriḥ al-Qur'ān*. Maktabat Ibn Taymīyah. [In Arabic]
- Ma'rīfat, M. H. (2007). *Ṣiyānat al-Qur'ān min al-Tahriḥ*. Mu'assasah-ye Farhangī-ye Enteshārātī-ye Tamhīd. [In Persian]
- Munāwī, M. ibn 'A. al-R. (1990). *Al-Ta'rīfāt*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Murtaḍā Zubaydī, M. ibn M. (n.d.). *Tāj al-'Arūs*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Nīshābūrī. (1995). *Ṣaḥīḥ Muslim ba Sharḥ-e Sanūsī* (M. S. Hāshim, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. [In Arabic]
- Najāshī, A. ibn 'A. (1986). *Rijāl al-Najāshī*. Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Nūrī, H. (1999). *Faṣl al-Khiṭāb fī Tahriḥ Kitāb Rabb al-'Arbāb*. Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]
- Qaffārī, N. (n.d.). *Uṣūl Madhhab al-Shī'ah al-Imāmīyah al-Ithnā 'Ashariyah*. Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. ibn M. (1995). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Bīnā. [In Arabic]
- Sharaf al-Dīn, S. 'A. (1998). *Ejteḥād dar Moqābel-e Naṣṣ*. Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī. [In Persian]
- Shūshṭarī, M. T. (1998). *Qāmūs al-Rijāl*. Nashr-e Eslāmī. [In Arabic]
- Suyūṭī, 'A. al-R. ibn A. B. (1996). *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, M. H. (1995). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (M. B. Mūsavī, Trans.). Jāmi'ah-yi Mudarrisīn-e Ḥowzeh-ye 'Ilmiyah-ye Qom, Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī. [In Persian]

- Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (2000). *Fihrist Kutub al-Shī'ah wa Uṣūlihim wa Asmā' al-Muṣannifīn wa Aṣḥāb al-Uṣūl* ('A. Tabāṭabā'ī, Ed.). Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā'ī. [In Arabic]
- Zahīr, I. al-H., & 'Affānī, S. (2008). *Al-Shī'ah wa al-Qur'ān*. Dār Ibn Ḥazm. [In Arabic]
- Zarkashī, M. ibn B. (1990). *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]

How to cite:

Hadilo, Bahman., & Alimohammadi, Mohammad. (2025). A Critique of the Notion of Quranic Distortion by Shi'a in the book Tārīkh al-Qur'an 'Inda al-Ithnā 'Ashariyah. *Quran, Culture And Civilization* , 7 (1), 69-86.

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.516384.1456>


The Role of the Quranic Exemplars' Communication Model in Transmitting Religious Concepts

Mohammad Hossein Nazemi Oshni ¹  Zahedeh Rahmanian ² 

1. Assistant Professor, Department of Theology Education, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Psychology and Counseling Education, Farhangian University, Tehran, Iran.

Corresponding Email: m.h.nazemi@cfu.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.504653.1434>

Article History:

Received: 2025-02-12

Revised: 2025-06-04

Accepted: 2025-06-26

Online First: 2025-10-11

Keywords

Modern Sciences,
Communication Skills,
Verbal Communication,
Qur'an and Narrations.

Type of Article:

Research

Abstract: The Holy Qur'an, as the charter of divine guidance, has explained various dimensions of human relations in four axes: relationship with God, with oneself, with others, and with nature. Among these, communication skills hold a special place in the formation of effective and constructive interactions among humans. The present study, titled "Understanding and the Position of Communication Skills of Religious Models (Uswahs)," seeks to explain the characteristics and components of communication in the conduct of the prophets and divine saints based on the teachings of the Qur'an and narrations. The research method is descriptive-analytical-content analysis. The findings indicate that the Holy Qur'an presents communication skills in three domains: relationship with oneself, with God, and with others, and emphasizes elements such as self-improvement, honesty, observance of rhetorical principles, polite speech and behavior, and sincerity of intention. Furthermore, religious models (uswahs), relying on values such as wisdom, forbearance, kindness, justice, and respect for human dignity, have presented a perfect model of effective communication. In contrast to the instrumental and unethical communications of the present era, the Qur'an and the conduct of the Infallibles (AS) emphasize communication based on ethics, rationality, and human nature. Consequently, recognizing and following the communication skills of religious models can pave the way for reforming human relations and cultural reconstruction in contemporary societies.


How to cite:


Nazemi Oshni , Mohammad Hossein ; Rahmanian , Zahedeh . (2026). The Role of the Quranic Exemplars' Communication Model in Transmitting Religious Concepts. *Quran, Culture And Civilization* , 7(1), 87-112.
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.504653.1434>



شناخت و جایگاه مهارت‌های ارتباطی اسوه‌های دینی



محمدحسین ناظمی اشنی^۱ 

زاهده رحمانیان^۲ 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.504653.1434>



مقاله: پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳-۱۱-۲۴

بازنگری: ۱۴۰۴-۰۳-۱۴

پذیرش: ۱۴۰۴-۰۴-۰۵

انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۱۹

چکیده

قرآن کریم به‌عنوان منشور هدایت الهی، ابعاد گوناگون روابط انسانی را در چهار محور ارتباط با خدا، خود، دیگران و طبیعت تبیین کرده است. در این میان، مهارت‌های ارتباطی جایگاه ویژه‌ای در شکل‌گیری تعاملات مؤثر و سازنده میان انسان‌ها دارد. پژوهش حاضر با عنوان «شناخت و جایگاه مهارت‌های ارتباطی اسوه‌های دینی»، در پی تبیین ویژگی‌ها و مؤلفه‌های ارتباطی در سیره پیامبران و اولیای الهی بر اساس آموزه‌های قرآن و روایات است. روش تحقیق به صورت توصیفی تحلیلی محتوایی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد قرآن کریم مهارت‌های ارتباطی را در سه ساحت ارتباط با خود، خدا و دیگران مطرح می‌سازد و بر عناصری چون خودسازی، صداقت، رعایت اصول بلاغت، ادب گفتار و رفتار و اخلاص در نیت تأکید دارد. همچنین، اسوه‌های دینی با تکیه بر ارزش‌هایی چون حکمت، حلم، مهربانی، عدالت و رعایت کرامت انسانی، الگوی کامل ارتباط مؤثر را ارائه کرده‌اند. در مقابل ارتباطات ابزاری و غیراخلاقی عصر حاضر، قرآن و سیره معصومان علیهم‌السلام بر ارتباطات مبتنی بر اخلاق، عقلانیت و فطرت تأکید دارند. در نتیجه، بازشناسی و الگوگیری از مهارت‌های ارتباطی اسوه‌های دینی می‌تواند راهگشای اصلاح روابط انسانی و بازسازی فرهنگی در جوامع معاصر باشد.

واژگان کلیدی: علوم مدرن، مهارت‌های ارتباطی، ارتباط کلامی، قرآن و روایات.

استناد به مقاله:

ناظمی اشنی، محمدحسین؛ رحمانیان، زاهده. (۱۴۰۵). شناخت و جایگاه مهارت‌های ارتباطی اسوه‌های دینی. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۱۷(۱)، ۸۷-۱۱۲.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.504653.1434>

m.h.nazemi@cfu.ac.ir

۱. استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

۲. استادیار گروه آموزش روانشناسی و مشاوره، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.



۱. مقدمه

مهارت‌های ارتباطی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های حیات فردی و اجتماعی انسان به شمار می‌آید و نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری روابط انسانی، انتقال ارزش‌ها و انسجام اجتماعی دارد (مطهری، ۱۴۰۰، ص ۹۷). توانایی ارتباط مؤثر، نه تنها ابزاری برای تعامل سازنده با دیگران است، بلکه زمینه‌ساز تحقق مسئولیت‌های اخلاقی و اجتماعی در پرتو تعالیم دینی نیز به شمار می‌رود (محسنی، ۱۴۰۱، ص ۱۹۱). از منظر آموزه‌های اسلامی، ارتباط و معاشرت نیکو، بخشی از ایمان و نشانه رشد عقلانی و اخلاقی انسان است. قرآن کریم و سنت پیامبران الهی، با نگاهی ژرف به ابعاد ارتباط انسانی، اصولی را برای گفت‌وگو، همدلی و تعامل مؤمنانه ارائه کرده‌اند (علق: ۱؛ قلم: ۱).

در متن وحی، واژه‌هایی چون «قول»، «بیان» و «کلام» نه صرفاً به‌عنوان ابزار سخن گفتن، بلکه به‌منزله شاخص‌های رشد معرفتی و اخلاقی انسان مطرح است (الرحمن: ۴-۱). قرآن کریم با معرفی پیامبران به‌عنوان «أسوه‌های حسنه» (احزاب: ۲۱)، الگوهای عملی ارتباط الهی و انسانی را در قالب رفتار، گفتار و منش آنان تبیین کرده است.

مبانی نظری ارتباطات و مهارت‌های ارتباطی بر پایه مدل‌ها و نظریه‌هایی استوار است که به بررسی فرایند انتقال اطلاعات و تعاملات انسانی می‌پردازند. این مبانی به همراه مهارت‌هایی مانند گوش دادن فعال، بیان واضح و همدلی، به بهبود کیفیت ارتباطات و تقویت روابط کمک می‌کنند. مهم‌ترین مدل‌های ارتباطات عبارت‌اند از:

۱. مدل خطی ارتباطات: لاسول^۱ (۱۹۴۸) ساده‌ترین شکل ارتباط را شامل پنج عنصر اصلی می‌داند: فرستنده، پیام، کانال، گیرنده و اثر. این مدل بر انتقال یک‌طرفه اطلاعات تأکید دارد.

۲. مدل تعاملی: شون و ویور^۲ (۱۹۴۹) بازخورد را به فرایند ارتباط اضافه می‌کنند و ارتباط را به‌عنوان یک فرایند دوطرفه در نظر می‌گیرند.

۳. مدل تراکنشی: بارنلوند^۳ (۱۹۷۰) ارتباط را به‌عنوان یک فرایند پویا و تعاملی می‌بیند که در آن فرستنده و گیرنده به‌طور همزمان نقش‌های خود را ایفا می‌کنند (بارلو،^۴ ۱۹۷۷، صص ۱۱-۲۷).

نظریه‌های ارتباطات عبارت است از:

۱. نظریه کاهش عدم قطعیت: برگر و کالابرس^۵ (۱۹۷۵) بیان می‌کنند که افراد در مواجهه با موقعیت‌های ناشناخته، از طریق ارتباطات به کاهش عدم قطعیت می‌پردازند.

۲. نظریه هماهنگی شناختی: طبق نظر فستینگر^۶ (۱۹۵۷)، افراد به دنبال هماهنگی بین باورها، نگرش‌ها و رفتارهای خود هستند و در صورت وجود ناهماهنگی، به تغییر یکی از این عناصر اقدام می‌کنند.

۳. نظریه کنش ارتباطی: هابرماس^۷ (۱۹۸۴) بر اهمیت تعاملات مبتنی بر تفاهم و توافق در جامعه تأکید می‌کند و ارتباطات را به‌عنوان ابزاری برای دستیابی به تفاهم متقابل می‌داند (دفلور و بال-روکیچ^۸، ۱۹۸۹، صص ۳۰۰-۳۶۸). طبق نظریه مهارت‌های ارتباطی، چهار نوع اصلی مهارت ارتباطی عبارت است از:

1. Harold Lasswell.
2. Claude Shannon & Warren Weaver.
3. Dean C. Barnlund.
4. David M. Barlow.
5. Charles R. Berger & Richard J. Calabrese.
6. Leon Festinger.
7. Jürgen Habermas.
8. Melvin L. DeFleur & Sandra Ball-Rokeach.

۱. گوش دادن فعال، به معنای توجه کامل به گوینده، درک پیام و ارائه بازخورد مناسب برای بهبود تفاهم و کاهش سوء تفاهم.
۲. بیان واضح و مؤثر، به معنای انتقال پیام به شیوه‌ای روشن و قابل فهم با استفاده از زبان مناسب، لحن و زبان بدن.
۳. همدلی، به معنای درک و به اشتراک گذاشتن احساسات دیگران برای ایجاد اعتماد و بهبود روابط.
۴. مدیریت تعارض، به معنای حل اختلافات از طریق ارتباط مؤثر و یافتن راه‌حل‌های سازنده (مک‌کی و همکاران، ۱۴۰۰، صص ۱۵-۲۱۵).

۱-۱. پیشینه پژوهش

در بررسی ادبیات پژوهشی در زمینه مهارت‌های ارتباطی، به‌ویژه از منظر اسلامی و با تمرکز بر زندگی و سیره پیامبر اکرم ﷺ، کتاب‌ها و مقالات متعددی وجود دارد. برخی از مهم‌ترین مقالات مرتبط عبارت است از:

۱. رضایی، محمدیان و رودگر (۱۴۰۳) در پژوهشی با عنوان «تبیین مدیریت ارتباطات میان‌فردی در سیره پیامبران از منظر قرآن کریم»، به بررسی ویژگی‌ها و مهارت‌های ارتباطی پیامبران در قرآن پرداخته و نشان داده‌اند که پیامبران با استفاده از مهارت‌هایی مانند صداقت، محبت و مدیریت ارتباطات کلامی، ارتباطات مؤثری برقرار می‌کردند.
۲. رفیعی، اصحابی و سلیمانی (۱۴۰۳) در پژوهشی با عنوان «کیفیت تفکر مشترک در قرآن با بررسی رابطه زبان و تفکر از نگاه قرآن و رئالیسم ادبی» نتیجه گرفته‌اند که زبان و تفکر یکی است و اختلاف در تفکر باعث تفاوت در معرفت‌ها می‌شود. قرآن صاحبان اندیشه مشترک را «أولوا الألباب» معرفی می‌کند و اکتساب و ویژگی‌های آنان به تفکر مشترک منجر می‌شود.
۳. سیفعلی‌ئی و مروتی (۱۴۰۲) در مقاله دیگری با عنوان «مؤلفه‌ها، آسیب‌ها و راهبردهای ارتباط مطلوب اجتماعی در سبک زندگی اسلامی از منظر قرآن کریم» به بررسی مؤلفه‌های ارتباط مطلوب در قرآن پرداخته و آسیب‌هایی مانند خودشیفتگی و فردگرایی را شناسایی کرده و راهبردهایی برای بهبود روابط اجتماعی ارائه داده‌اند.
- محسنی (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان «الگوی ارتباط مؤثر در سوره نمل (مطالعه موردی حضرت سلیمان و ملکه سبا)» نشان می‌دهد که مخاطب‌شناسی، رعایت ادب و سنجیدگی در کلام از عوامل مؤثر در ارتباطات است. محسنی (۱۴۰۱) در مقاله دیگری با عنوان «تبیین و تحلیل الگوی ارتباطی ان ال پی^۲ در سیره تربیتی امام رضا (ع)» نشان می‌دهد که این الگو می‌تواند به بهبود ارتباطات و موفقیت در زندگی کمک کند.
- نخعی، قادرسارانی، میر و روزرخ (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان «تأثیر خواندن داستان‌های قرآنی بر روی مهارت‌های ارتباطی و هویت دینی و تاب‌آوری دانش‌آموزان دختر مقطع متوسطه اول شهرستان زابل» نشان داده‌اند که خواندن داستان‌های قرآنی باعث بهبود مهارت‌های ارتباطی، هویت دینی و تاب‌آوری دانش‌آموزان دختر مقطع متوسطه می‌شود.
- مهدوی و سجادی (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر آموزش مهارت‌های ارتباطی در بهبود روابط زوجین با تأکید بر مبانی اسلامی» نشان می‌دهند که آموزش مهارت‌های کلامی (مانند لحن گفتار و ادب)، رفتاری (مانند خوش اخلاقی و رازداری) و نگرشی، می‌تواند به بهبود روابط زوجین کمک کند. به‌علاوه، رعایت حقوق و وظایف زن و شوهر بر اساس دستورات اسلامی، منجر به آرامش و رضایت زناشویی می‌شود.

1. Matthew McKay et al.
2. Neuro-Linguistic Programming (NLP).

دهقان نیری و هاشمی (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «طراحی و اعتبارسنجی مقیاس طیب سخن مبتنی بر منابع قرآنی و دینی» نشان داده‌اند که طبق منابع قرآنی و دینی، کلام ابزاری قدرتمند در انتقال مفاهیم و تربیت فرزندان است و در رشد تفکر و عاطفه نقش کلیدی دارد.

در مطالعه سید محرمی و غفاری (۱۴۰۱) با عنوان «تحلیل مفهوم‌شناسی همدلی در قرآن کریم»، همدلی به‌عنوان یکی از مهارت‌های زندگی معرفی شده که در قرآن کریم با مفاهیمی مانند مواسات، جود، انفاق، احسان و ایثار مرتبط است. ایثار به‌عنوان نقطه اوج همدلی، از همدلی سرچشمه می‌گیرد و نیازمند تربیت اسلامی و تقویت صفات اخلاقی است. برای رسیدن به ایثار، باید از غفلت و آسیب‌های نفس دوری کرد و ارتباط با خداوند را تقویت نمود.

سیفعلی‌ئی (۱۴۰۰) در مقاله «بازشناسی مهارت‌های ارتباطی در قرآن و کارکردهای آن در روابط اجتماعی انسان» نشان داده است که مهارت‌هایی مانند خودآگاهی، گوش دادن، همدلی و قاطعیت در ارتباطات می‌تواند به بهبود روابط اجتماعی کمک کند. خلیلی‌فر (۱۴۰۰) در مقاله «عوامل سخن گفتن بدون علم و آگاهی از منظر قرآن کریم و روایات شیعه»، راهکارهایی برای جلوگیری از این آسیب ارائه می‌دهد.

این پیشینه پژوهشی نشان می‌دهد مهارت‌های ارتباطی، به‌ویژه در چهارچوب آموزه‌های اسلامی، نقش تعیین‌کننده‌ای در بهبود روابط انسانی دارد. با این حال، بیشتر پژوهش‌های موجود ماهیتی توصیفی دارد و فاقد رویکرد تحلیلی و مدل‌محور است. مسئله اصلی پژوهش حاضر، نبود یک چهارچوب نظری مقایسه‌ای و انتقادی میان نظریه‌های ارتباطی غربی (مانند مدل تراکنشی، نظریه کنش ارتباطی هابرماس و نظریه کاهش عدم قطعیت) با آموزه‌های اسلامی است. رخنه معرفتی اصلی در این حوزه آن است که هنوز روشن نیست آموزه‌های قرآنی در سطح «الگوی نظری ارتباط انسانی» چه جایگاهی دارد و چگونه می‌توان از آن‌ها برای بازتعریف مبانی انسان‌شناختی و اخلاقی ارتباطات استفاده کرد. در پژوهش‌های گذشته، مفاهیمی مانند قول سدید، ادب گفتار یا صداقت در تعاملات، صرفاً به صورت توصیفی مطرح شده است؛ بی‌آنکه در قالب شاخص‌ها و سازوکارهای قابل سنجش بازنمایی شود. نوآوری پژوهش حاضر در سه محور اصلی تعریف می‌شود:

۱. نوآوری مفهومی: ارائه چهارچوبی تحلیلی برای بازخوانی نظریه‌های ارتباطی بر اساس مبانی معرفت‌شناسی اسلامی. در این چهارچوب، مفاهیم قرآنی همچون «قول سدید»، «اصلاح ذات‌البین» و «تواصی به حق» نه صرفاً به‌عنوان توصیه‌های اخلاقی، بلکه به‌مثابه عناصر سازنده مدل ارتباطی اسلامی تبیین می‌شود. این مدل می‌کوشد نشان دهد چگونه ارتباط در منطق قرآن، برخلاف الگوهای مدرن، صرفاً انتقال پیام نیست؛ بلکه فرایند هدایت و تزکیه متقابل است.

۲. نوآوری روش‌شناختی: استفاده از روش تحلیل تطبیقی انتقادی برای سنجش تطابق و تعارض میان نظریه‌های غربی و آموزه‌های اسلامی. در این راستا، جداول تطبیقی طراحی می‌شود که در آن هر مؤلفه از نظریه‌های مدرن (مانند نقش قدرت، اعتبار منبع یا ساختار بازخورد) با مفاهیم اسلامی متناظر مقایسه می‌گردد. این امر پژوهش را از سطح توصیف مفاهیم به سطح «تولید مدل تحلیلی» ارتقا می‌دهد.

۳. نوآوری کاربردی: استخراج شاخص‌های قابل‌کاربرد از آموزه‌های اسلامی برای بهبود روابط در حوزه‌های آموزش، خانواده، رسانه و مدیریت تعارضات اجتماعی (شجاعی، ۱۳۹۹، ص ۴۵). بدین‌سان، این پژوهش از سطح تبیین نظری فراتر می‌رود و راهکارهایی عملی برای طراحی برنامه‌های آموزشی مهارت‌های ارتباطی بر مبنای قرآن و سنت ارائه می‌کند. در این نگاه، ارتباط نه تنها ابزار تعامل انسانی، بلکه فرایندی تربیتی و معنوی است که با خودسازی، صداقت و عدالت پیوند می‌یابد. پژوهش حاضر می‌کوشد از رهگذر این بازتعریف، زمینه‌ساز تولید نظریه بومی ارتباطات انسانی در بستر اسلامی شود؛ دستاوردی که در ادبیات کنونی علوم ارتباطات هنوز به صورت

منسجم شکل نگرفته است. بدین ترتیب، مسئله اصلی پژوهش حاضر شناخت ماهیت و جایگاه مهارت‌های ارتباطی در قرآن کریم و سیره اسوه‌های دینی است؛ اینکه این مهارت‌ها چگونه در رفتار و گفتار پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت  تجلی یافته است و با نظریه‌های مدرن ارتباطی چه نسبتی دارد. این پژوهش می‌کوشد با تحلیل تطبیقی این دو رویکرد، الگویی بومی و الهام‌گرفته از آموزه‌های دینی برای بازتعریف ارتباطات انسانی در جهان معاصر ارائه دهد.

۳-۱. روش تحقیق

پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و به روش توصیفی تحلیلی محتوایی انجام شده است. داده‌ها از طریق فیش برداری از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی شامل قرآن، نهج‌البلاغه، تفاسیر معتبر، منابع روایی، کتاب‌ها، مقالات و پایگاه‌های اینترنتی تخصصی گردآوری شده است. کلیدواژه‌های اصلی در جست‌وجو عبارت است از: «مهارت‌های ارتباطی»، «ارتباط کلامی»، «قرآن» و «پیامبران». جامعه آماری پژوهش شامل آیات قرآن و روایات مرتبط با مهارت‌های ارتباطی پیامبران است. نمونه‌گیری به صورت هدفمند و نظام‌مند انجام و با بهره‌گیری از ترکیب نمونه‌گیری لایه‌ای و معیار محور، بر بخش‌هایی از متون تمرکز شده است که بیشترین غنای ارتباطی را دارد (نصیری، ۱۴۰۳، ص ۵۵). در روش لایه‌ای، منابع به سه دسته تقسیم شده است: ۱. داستان‌های کلیدی پیامبران در قرآن، ۲. روایات معتبر از منابع اصلی و ۳. تفاسیر معتبر مربوط به مهارت‌های ارتباطی. از هر لایه، حدود سی درصد از واحدها به صورت تصادفی انتخاب شده و سپس بر اساس معیارهایی چون تعامل گفتاری مستقیم، تناسب سخن با موقعیت مخاطب و اشاره به ابزارهای غیرکلامی گزینش نهایی صورت گرفته است. در مجموع، ۴۵ تا ۵۰ آیه و حدود ۶۰ روایت از منابع اصلی و سه تفسیر معتبر المیزان، نمونه و نور بررسی شده است.

جدول شماره ۱: حجم نمونه

منبع	حجم کل واحدهای مرتبط	حجم نمونه هدفمند	نمونه‌ها
آیات قرآن	حدود ۱۵۰ آیه	۴۵ تا ۵۰ آیه	داستان‌های موسی و فرعون (طه: ۴۴-۵۵)، خطبه‌های نهج‌البلاغه
روایات	حدود ۲۰۰ روایت	۶۰ روایت	روایات باب «آداب المعاشرة» در اصول کافی
تفاسیر معتبر	۵ تفسیر	۳ تفسیر	المیزان، نمونه، نور

تحلیل داده‌ها بر پایه روش تحلیل محتوای کیفی انجام شده است. در این فرایند، واحدهای تحلیل تعریف و کدگذاری موضوعی صورت گرفته است. مفاهیم استخراج شده شامل مهارت‌هایی مانند بیان صریح عقاید (هود: ۵۴، انعام: ۹۰)، مهربانی و دلسوزی (هود: ۲۹)، استدلال منطقی (نمل: ۶۴، انبیاء: ۵۸)، نصیحت صادقانه (شعرا: ۱۶۸)، یادآوری نعمت‌ها (مائده: ۲۰)، انذار و هشدار (نوح: ۱، اعراف: ۵۹)، پاسخ نرم در برابر خشونت (اعراف: ۶۱)، درخواست نکردن مزد (هود: ۵۱)، مرحله‌بندی دعوت (حجر: ۹۴)، استفاده از فرصت‌ها (یوسف: ۳۹) و براءت از شرک (انعام: ۷۸) است. همچنین، آیاتی مانند آیه ۲۱ سوره احزاب، بر الگو بودن پیامبر اکرم (ص) در رفتار ارتباطی تأکید دارد.

تحلیل محتوای کیفی با هدف کشف الگوهای معنایی و ساختاری در متون دینی انجام شده و به پژوهش امکان داده است تا علاوه بر بررسی کمی (مانند شمارش فراوانی مفاهیم)، تفسیرهای کیفی و معنایی را نیز استخراج کند. این فرایند با رعایت اصولی چون پایایی، اعتبار و تأیید توسط چهار متخصص علوم قرآنی انجام شده است تا از تفسیرهای ذهنی پرهیز شود. در نهایت، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از چهارچوب‌های اسلامی همچون مفهوم «اسوه» و استفاده از روش علمی تحلیل محتوا، تصویری جامع و مستند از مهارت‌های ارتباطی پیامبران ارائه کرده است.

در این قسمت ابتدا کلیاتی در خصوص مفهوم ارتباط در قرآن، مفهوم‌شناسی دینی، مفهوم‌شناسی مهارت‌های ارتباطی، ویژگی‌های مهارت‌های ارتباطی، گونه‌های مهارت‌های ارتباطی و روایات بیان می‌کنیم، سپس به بررسی مهارت‌های ارتباطی بر مبنای سنت پیامبران

و نقش رفتارهای کلامی و غیرکلامی در ارتباطات انسانی از منظر قرآن و روایات می‌پردازیم. خلاصه یافته‌های پژوهش در جدول زیر آمده است.

جدول شماره ۲: مهارت‌های ارتباطی از منظر قرآن و روایات

بخش	عنوان	خلاصه مطلب
الف) مفاهیم	مهارت‌های ارتباطی	توانایی انتقال مؤثر اطلاعات به دیگران، شامل ارتباط کلامی و غیرکلامی (فرستنده، گیرنده، پیام و بازخورد)
	الگو و اسوه	الگو به معنای طرح، سرمشق و نمونه. در اسلام، الگو شخصیتی شایسته تقلید و پیروی است. واژه‌های «اسوه» و «قدوه» در قرآن و روایات به معنای الگو و پیروی کردن به کار رفته است.
ب) ویژگی‌ها و انواع مهارت‌های ارتباطی	ویژگی‌های مهارت‌های ارتباطی	ارتباط نقطه عطفی در تاریخ بشر است. ارتباطات کلامی و غیرکلامی از هم تفکیک‌ناپذیر و شامل عناصری مانند فرستنده، گیرنده، پیام و موانع ارتباطی است.
	گونه‌های مهارت‌های ارتباطی	انواع ارتباطات شامل خصوصی، با خود، جمعی، ملی، فراملی، مکتوب، غیرمکتوب، ابزاری، سازمانی، نمادین، زمانی و غیرزمانی است.
ج) مفهوم ارتباط در قرآن	ارتباط انسان با خود	انسان دارای خودآگاهی است و می‌تواند با خود گفت‌وگو کند. دو بعد درون انسان (تقوا و فجور) با یکدیگر تعامل دارند و خودسازی پیش‌نیاز حضور مثبت در اجتماع است.
	ارتباط انسان با خدا	انسان به طور فطری به خدا گرایش دارد. ارتباط با خدا از طریق دعا، نماز و اعمال عبادی صورت می‌گیرد. خداوند نیز از طریق وحی و الهام با انسان ارتباط برقرار می‌کند.
	ارتباط انسان با دیگران	انسان موجودی اجتماعی و نیازمند زندگی جمعی است. مهارت‌های ارتباطی، به‌ویژه ارتباط کلامی، پایه‌ای برای تعاملات اجتماعی است. قرآن بر بلاغت و فصاحت در ارتباط کلامی تأکید دارد.
د) شیوه‌های ارتباطی	شیوه‌های ارتباطی اسوه‌های قرآنی	بیان صریح عقاید، مهربانی و دلسوزی، استدلال منطقی، نصیح و خیرخواهی، یادآوری نعمت‌های الهی، تشویق و ترغیب، انذار و هشدار، هجرت، پاسخ نرم در برابر خشونت، درخواست نکردن مزد، مرحله‌بندی دعوت، استفاده از فرصت‌ها.
	شیوه‌های ارتباطی امروزی	روش مستقیم، استدلالی، شبه استدلال، تدریجی، شرطی، دعایه و جنگ روانی، نفی و اثبات، طرح ناگهانی، جوسازی، تکرار، تظاهر به آزادمنشی.
	اصول حاکم بر شیوه‌های ارتباطی	قرآنی شامل اخلاق، حقیقت، معنویت، هماهنگی گفتار و عمل. مدرن شامل استفاده از ابزارهای نامشروع، تعهد نداشتن به حقیقت، جدایی از معنویت، انطباق نداشتن گفتار و عمل، استفاده از هوا و هوس.
ه) رفتارهای کلامی و غیرکلامی	ارتباط کلامی	کلمات، ابزاری برای انتقال اطلاعات و ایجاد پیام‌ها است. قرآن توانایی برقراری ارتباط کلامی را موهبتی الهی می‌داند.
	مؤلفه‌های مهم ارتباطات کلامی	سلام کردن، گفتار کریمانه (علم و آگاهی، عقلانیت، حق و استوار، رعایت ادب، عمل)، ادب در گفتار.
ی) رفتارهای غیرکلامی	نقش چهره در ارتباطات انسانی	چهره بازتابی از روح و احساسات انسان و لبخند و بشاش بودن بهترین حالت چهره است.
	رفتارهای چشم و نوع نگاه	نگاه بازتاب‌دهنده عواطف و نیات درونی است. تماس چشمی مناسب از اصول ارتباط مؤثر است.
	زبان بدن یا رفتارهای اندامی	حرکات دست و اندام نقشی کلیدی در ارتباطات غیرکلامی ایفا می‌کند. قرآن و روایات بر اهمیت حرکات بدن در انتقال پیام تأکید دارد.

۲. مفاهیم

الف) مهارت‌های ارتباطی: مهارت‌های ارتباطی توانایی انتقال مؤثر اطلاعات به دیگران است و شامل ارتباط کلامی و غیرکلامی می‌شود. این مهارت‌ها برای بهبود روابط فردی و تجاری و افزایش رضایت از زندگی ضروری است. ارتباطات شامل فرستنده، گیرنده، پیام و بازخورد است و می‌تواند به صورت کلامی یا غیرکلامی باشد (رضایی، محمدیان و رودگر، ۱۴۰۳، ص ۶۲).

ب) الگو و اسوه: الگو به معنای طرح و سرمشق و نمونه است و در علوم مختلف در معانی نزدیک به هم به کار می‌رود (فرهنگی، ۱۴۰۲، ص ۳۲). در اسلام، به شخصیتی الگو گفته می‌شود که شایسته تقلید و پیروی است (احزاب: ۲۱). واژه‌های «اسوه» و «قدوه» در قرآن و روایات به معنای الگو و پیروی کردن به کار رفته‌اند (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۳۳، ص ۵۵۰، ح ۷۲۰؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۱۰؛ انعام: ۹۰؛ زخرف: ۲۳). روش الگویی در تربیت، بر ارائه نمونه‌های عینی و عملی استوار است.

۳. ویژگی و انواع مهارت‌های ارتباطی

الف) ویژگی‌های مهارت‌های ارتباطی: ارتباط نقطه عطفی در تاریخ بشر است و انسان‌ها به دلیل اجتماعی بودن به تعامل با دیگران نیاز دارند. ارتباطات کلامی و غیرکلامی از هم تفکیک‌ناپذیر است و در حین گفت‌وگو، بخش عمده پیام از طریق زبان بدن منتقل می‌شود. ارتباطات شامل عناصری مانند فرستنده، گیرنده، پیام و موانع ارتباطی است (رضایی، محمدیان و رودگر، ۱۴۰۳، صص ۶۳-۷۶).

ب) گونه‌های مهارت‌های ارتباطی: ارتباطات به انواع مختلفی تقسیم می‌شود: ارتباط خصوصی، ارتباط با خود، ارتباط جمعی، ارتباط ملی، ارتباط فراملی، ارتباط مکتوب، ارتباط غیرمکتوب، ارتباط ابزاری، ارتباط سازمانی، ارتباط نمادین، ارتباط زمانی و غیرزمانی. هر نوع ارتباط ویژگی‌های خاص خود را دارد و در موقعیت‌های مختلف استفاده می‌شود (رضایی، محمدیان و رودگر، ۱۴۰۳، صص ۷۶-۸۲).

۴. ارتباط کلامی در قرآن

ارتباط کلامی در قرآن محدود به انسان‌ها نیست، بلکه شامل ارتباط خدا با موجودات، ملائکه، انسان‌ها، حیوانات، شیطان و حتی ارتباطات در عالم‌های دیگر مانند بهشت و جهنم می‌شود (شکل ۱). قرآن به‌عنوان کتابی جامع، نحوه ارتباط با تمام مراتب هستی را به انسان آموزش می‌دهد.

الف) ارتباط انسان با خود: انسان تنها موجود دارای خودآگاهی است (فصلت: ۵۳)^۴ و می‌تواند با خود گفت‌وگو کند (حدیث نفس). در درون انسان دو بعد وجود دارد: بعد انسانی (تقوا) و بعد حیوانی (فجور) (شمس: ۸).^۵ این دو بعد در تعامل و تقابل با یکدیگرند و انسان باید با خودسازی، بین این دو تعادل ایجاد کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۹۸). خودسازی پیش‌نیاز حضور مثبت در اجتماع است؛ زیرا اگر انسان برای خود ارزش قائل نباشد، برای دیگران نیز ارزشی قائل نخواهد بود (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۴۵).

ب) ارتباط انسان با خدا: انسان به طور فطری گرایش به وجودی برتر (خدا) دارد (عنکبوت: ۶۵).^۶ این گرایش، در ناخودآگاه جمعی انسان‌ها وجود دارد. ارتباط انسان با خدا از طریق دعا، نماز و دیگر اعمال عبادی صورت می‌گیرد (اعراف: ۲۰۵).^۷ از سوی دیگر، خداوند نیز از طریق وحی و الهام و دیگر روش‌ها با انسان ارتباط برقرار می‌کند (شوری: ۵۱).^۸ ارتباط با خدا نیازمند پاکی روح و آمادگی درونی است و تنها کسانی که فطرت الهی خود را حفظ کرده‌اند، می‌توانند به این ارتباط دست یابند (نساء: ۱۶۴).^۹

۱. لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

۲. أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

۳. وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ

۴. سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

۵. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

۶. فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ

۷. وَأَذَكُرُ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ

۸. وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ

۹. وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا

ج) ارتباط انسان با دیگران: انسان موجودی اجتماعی است و برای رفع نیازهای خود به زندگی جمعی نیازمند دارد. این اجتماعی بودن در سرشت انسان ریشه دارد. زندگی اجتماعی نیازمند مهارت‌های ارتباطی و به‌ویژه ارتباط کلامی است که پایه‌ای برای تعاملات اجتماعی شمرده می‌شود. قرآن بر بلاغت و فصاحت در ارتباط کلامی تأکید دارد. در لغت‌نامه دهخدا، «مقتضای حال» ذیل مباحث بلاغی و اصطلاحات معانی بیان مطرح می‌شود و به شرایطی اشاره دارد که نوع بیان سخن را تعیین می‌کند؛ یعنی وضعیت مخاطب، زمان، مقام و هدف سخن (دهخدا، ۱۳۷۷، صص ۴۳۷۰-۴۳۷۱). پیامبران نیز با زبان قوم خود سخن می‌گفتند تا ارتباط مؤثری با مخاطبان برقرار کنند.



شکل ۱: ارتباط کلامی در قرآن (تحلیل محتوای پژوهش حاضر، ۱۴۰۴)

۵. شیوه‌های ارتباطی کلامی امروزی و مقایسه آن با روش ارتباط کلامی پیامبران

در این قسمت، تفاوت‌ها و شباهت‌ها بین شیوه‌های ارتباطی پیامبران و روش‌های امروزی را تحلیل می‌کنیم.

۱-۵. شیوه‌های ارتباطی اسوه‌های قرآنی

برای استخراج شیوه‌های ارتباطی پیامبران و اولیای الهی از قرآن کریم با استفاده از روش تحلیل محتوا، مراحل زیر را دنبال کرده‌ایم:
الف) تعیین هدف تحقیق: هدف اصلی این تحقیق، شناسایی و دسته‌بندی شیوه‌های ارتباطی است که پیامبران و اولیای الهی در قرآن کریم برای دعوت مردم به دین حق به کار برده‌اند.

ب) تعیین جامعه آماری و نمونه‌گیری: جامعه آماری کل آیات قرآن کریم بوده است و به این منظور آیاتی را که به شیوه‌های ارتباطی پیامبران و اولیای الهی اشاره دارد، به صورت هدفمند انتخاب کرده‌ایم. این آیات را می‌توان با استفاده از منابع تفسیری، کتب حدیث و تفاسیر قرآن شناسایی کرد.

ج) تعیین واحدهای تحلیل: واحدهای تحلیل در این تحقیق عبارت است از: الف) واحدهای زبانی، شامل آیات قرآن کریم؛ ب) واحدهای موضوعی، شامل شیوه‌های ارتباطی (مانند بیان صریح عقاید، مهربانی، استدلال منطقی، نصیحت، یادآوری نعمت‌ها، تشویق، انذار، هجرت، پاسخ نرم، درخواست نکردن مزد، مرحله‌بندی دعوت، استفاده از فرصت‌ها، امیدبخشی و برائت از شرک).

د) تدوین چهارچوب مفهومی: چهارچوب مفهومی شامل دسته‌بندی شیوه‌های ارتباطی به‌کاررفته در قرآن کریم است. این دسته‌بندی بر اساس آیات قرآنی و تفسیرهای مرتبط انجام می‌شود و این موارد را دربردارد: الف) بیان صریح عقاید: آیاتی که پیامبران به طور مستقیم عقاید دینی را بیان کرده‌اند؛ ب) مهربانی و دلسوزی: آیاتی که نشان‌دهنده رفتار مهربانانه پیامبران با مردم است؛ ج) استدلال منطقی: آیاتی که نشان می‌دهد پیامبران از استدلال‌های منطقی برای اثبات حقایق دین استفاده کرده‌اند.

ه) کدگذاری داده‌ها: در این مرحله، آیات قرآن کریم بر اساس چهارچوب مفهومی کدگذاری می‌شود (جدول شماره ۳).

جدول شماره ۳: تحلیل محتوای آیات قرآن کریم در مورد شیوه‌های ارتباطی پیامبران و اولیای الهی

کد	تعریف	آیه مرتبط	نمونه
بیان صریح عقاید	بیان مستقیم و بدون ابهام عقاید دینی و بیزاری از شرک	هود: ۱۵۴	حضرت هود <small>علیه السلام</small> به صراحت از شرک بیزاری می‌جوید.
مهربانی و دلسوزی	رفتار محبت‌آمیز و دلسوزانه با مردم برای جذب آن‌ها به دین	هود: ۲۲۹	حضرت نوح <small>علیه السلام</small> با مهربانی با مؤمنان رفتار می‌کند.
استدلال منطقی	استفاده از استدلال‌های عقلی و منطقی برای اثبات حقایق دین	نمل: ۳۶۴	حضرت ابراهیم <small>علیه السلام</small> با استدلال منطقی شرک را رد می‌کند.
نصیحت صادقانه	ارائه راهنمایی‌های خیرخواهانه و صادقانه برای هدایت مردم	شعرا: ۱۶۸	حضرت لوط <small>علیه السلام</small> قوم خود را به ترک فسق نصیحت می‌کند.
یادآوری نعمت‌ها	یادآوری نعمت‌های الهی به مردم برای تقویت ایمان و شکرگزاری	مانده: ۵۲۰	خداوند نعمت‌های خود را به بنی اسرائیل یادآوری می‌کند.
تشویق و ترغیب	تشویق مردم به بازگشت به سوی خدا و ترک کفر	انفال: ۶۳۸	پیامبران مردم را به بازگشت از کفر تشویق می‌کنند.
انذار و هشدار	هشدار دادن به مردم درباره عواقب کفر و گناه	نوح: ۷۱	حضرت نوح <small>علیه السلام</small> به قوم خود درباره عذاب الهی هشدار می‌دهد.
هجرت	ترک موطن برای یافتن محیطی مناسب برای تبلیغ دین	شعرا: ۵۲	حضرت موسی <small>علیه السلام</small> و بنی اسرائیل برای نجات از ظلم فرعون هجرت می‌کنند.
پاسخ نرم	پاسخ آرام و منطقی در برابر خشونت و تهمت‌ها	اعراف: ۹۶۱	حضرت نوح <small>علیه السلام</small> به تهمت‌های قوم خود با آرامش پاسخ می‌دهد.
درخواست نکردن مزد	اعلام اینکه پیامبران در ازای تبلیغ دین، پاداش مادی نمی‌خواهند	هود: ۱۰۵۱	حضرت نوح <small>علیه السلام</small> اعلام می‌کند در ازای دعوت، پاداشی نمی‌خواهد.
مرحله‌بندی دعوت	دعوت تدریجی و مرحله‌ای برای جذب بهتر مردم	حجر: ۱۱۹۴	خداوند به پیامبر دستور می‌دهد دعوت خود را به صورت علنی آغاز کند.
استفاده از فرصت‌ها	بهره‌گیری از هر فرصت و ظرفیت برای تبلیغ دین	یوسف: ۳۹ ۱۲	حضرت یوسف <small>علیه السلام</small> از فرصت‌ها برای تبلیغ توحید استفاده می‌کند.
امیدبخشی	امید دادن به مردم برای رهایی از مشکلات و رسیدن به رحمت الهی	اعراف: ۱۳۸	حضرت موسی <small>علیه السلام</small> به بنی اسرائیل امید پیروزی می‌دهد.
برانت از شرک	اعلام بیزاری از شرک و مشرکان	انعام: ۱۴۷۸	حضرت ابراهیم <small>علیه السلام</small> از شرک و مشرکان بیزاری می‌جوید.

و) **تحلیل داده‌ها:** برای تحلیل کدگذاری فوق و شناسایی الگوها و روابط بین شیوه‌های ارتباطی، مراحل زیر را دنبال می‌کنیم:

الف) تحلیل تکرار شیوه‌های ارتباطی: در این مرحله بررسی می‌کنیم کدام شیوه‌های ارتباطی بیشترین تکرار را در قرآن کریم دارد. این تحلیل بر اساس تعداد آیات مرتبط با هر شیوه انجام می‌شود و شامل دو شیوه تکرار و کم تکرار است:

شیوه‌های پرتکرار

۱. بیان صریح عقاید: این شیوه به دلیل ماهیت مستقیم و بدون ابهامش، در دعوت پیامبران بسیار تکرار شده است (هود: ۵۴، ۱۰۵ انعام: ۱۷۸).

۱. إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ
۲. وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِلَّا أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ
۳. أَمْ نَبِّدُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُمْ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَيْهَ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ
۴. قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ
۵. وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُوْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ
۶. قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتِ الْأَوَّلِينَ
۷. إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
۸. وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِلَيْكُمْ مُتَّبَعُونَ
۹. قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ
۱۰. يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ
۱۱. فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ
۱۲. يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرْبَابٌ مُتَّفِقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ
۱۳. قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ
۱۴. فَلَمَّا رَأَى السُّمْسَانَ بَارِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ
۱۵. إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

۲. انذار و هشدار: هشدار دادن به مردم درباره عواقب کفر و گناه یکی از شیوه‌های پرکاربرد است (نوح: ۱، اعراف: ۳۵۹).

۳. استدلال منطقی: استفاده از استدلال‌های عقلی برای اثبات حقانیت دین به‌ویژه در مواجهه با مشرکان، تکرار زیادی دارد (نمل: ۶۴، انبیاء: ۵۸).

شیوه‌های کم‌تکرار

۱. هجرت: این شیوه در شرایط خاصی مانند ظلم و ستم حاکمان استفاده شده است و تکرار کمتری دارد (شعرا: ۵۲).

۲. درخواست نکردن مزد: این شیوه بیشتر به‌عنوان یک ویژگی اخلاقی در پیامبران مطرح شده است و تکرار کمتری دارد (هود: ۵۱).

ب) تحلیل ارتباط شیوه‌ها با شرایط زمانی و مکانی: در این مرحله بررسی می‌کنیم که چگونه شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، به شرح زیر، بر انتخاب شیوه‌های ارتباطی تأثیر گذاشته است:

شرایط اجتماعی و فرهنگی

۱. جامعه مشرک: در جوامعی که شرک و بت‌پرستی رواج داشت، شیوه‌هایی مانند بیان صریح عقاید، استدلال منطقی و برائت از شرک بیشتر استفاده شده است (مانند دعوت حضرت ابراهیم علیه السلام در سوره انعام).

۲. جامعه فاسد: در جوامعی که فساد اخلاقی و اجتماعی گسترده بود، شیوه‌هایی مانند نصیحت صادقانه و انذار و هشدار به کار رفته است (مانند دعوت حضرت لوط علیه السلام در سوره شعرا).

شرایط سیاسی

۱. حکومت‌های ستمگر: در مواجهه با حکومت‌های ستمگر مانند فرعون، شیوه‌هایی مانند هجرت و پاسخ نرم استفاده شده است (مانند داستان حضرت موسی علیه السلام در سوره شعرا).

۲. جامعه تحت ستم: در جوامعی که مردم تحت ستم بودند، شیوه‌هایی مانند امیدبخشی و یادآوری نعمت‌های الهی به کار رفته است (مانند داستان بنی اسرائیل در سوره اعراف).

شناسایی الگوها و روابط بین شیوه‌های ارتباطی

الگوی ترکیبی شامل:

۱. ترکیب بیان صریح و استدلال منطقی: در مواجهه با مشرکان، پیامبران ابتدا به‌صراحت عقاید را بیان و سپس با استدلال منطقی آن‌ها را اثبات می‌کردند (مانند دعوت حضرت ابراهیم علیه السلام در سوره انبیاء).

۲. ترکیب انذار و امیدبخشی: پیامبران همزمان با هشدار دادن به مردم، به آن‌ها امید می‌دادند که در صورت توبه، رحمت خدا شامل آنان می‌شود (مانند دعوت حضرت نوح علیه السلام در سوره نوح).

الگوی مرحله‌ای شامل:

۱. فَلَمَّا رَأَى السَّمْسُ بَارِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَقَلَّتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

۲. إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

۳. لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

۴. أَمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَيْسَ بِاللَّهِ فَالْهَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

۵. فَجَعَلَهُمْ جَذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ

۶. وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُمْ مُتَّبِعُونَ

۷. وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُمْ مُتَّبِعُونَ

۸. قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ

۱. مرحله‌بندی دعوت: پیامبران ابتدا به صورت پنهانی و سپس علنی دعوت می‌کردند (مانند دستور خداوند به پیامبر در سوره حجر).^۱
۲. استفاده از فرصت‌ها: پیامبران از هر فرصتی برای تبلیغ دین استفاده می‌کردند؛ مانند استفاده حضرت یوسف علیه السلام از موقعیت خود در زندان برای دعوت به توحید (یوسف: ۳۹).^۲

ز) جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بیان صریح عقاید، انذار و هشدار و استدلال منطقی بیشترین تکرار را در قرآن کریم دارد و شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به طور مستقیم بر انتخاب شیوه‌های ارتباطی تأثیر گذاشته است. به‌عنوان مثال، در جوامع مشرک، شیوه‌های مستقیم و منطقی بیشتر استفاده شده است. به‌علاوه، پیامبران از ترکیب شیوه‌های ارتباطی برای تأثیرگذاری بیشتر استفاده می‌کردند؛ مانند ترکیب انذار و امیدبخشی. همچنین دعوت پیامبران به صورت مرحله‌ای و با توجه به شرایط انجام می‌شد. هجرت و پاسخ نرم در شرایط خاصی مانند مواجهه با خشونت به کار رفته است. این تحلیل نشان می‌دهد که شیوه‌های ارتباطی پیامبران در قرآن کریم نه تنها متنوع، بلکه کاملاً هدفمند و متناسب با شرایط زمان و مکان طراحی شده است.



شکل شماره ۲: شیوه‌های ارتباط پیامبران (تحلیل محتوای پژوهش حاضر، ۱۴۰۴)

ح) اعتبارسنجی تحقیق

برای اطمینان از اعتبار تحقیق، نتایج تحقیق توسط چهار متخصص علوم قرآنی بررسی و یافته‌ها با منابع تفسیری و حدیثی مقایسه شد.

۲-۵. شیوه‌های ارتباطی امروزی

در جهان امروز، با پیشرفت تکنولوژی و گسترش رسانه‌ها، شیوه‌های ارتباطی نیز دچار تحول شده است (کریمی، ۱۴۰۲، ص ۴۴). برخی از مهم‌ترین شیوه‌های ارتباطی مدرن عبارت است از:

روش مستقیم: ارائه پیام به صورت ساده و بدون ابزارهای پیچیده؛

روش استدلالی: استفاده از برهان و منطق برای اقناع مخاطبان؛

شبه استدلال: استفاده از ظاهر استدلالی برای القای پیام‌های نادرست؛

روش تدریجی: ارائه پیام به صورت مرحله‌ای و آماده‌سازی جامعه برای پذیرش آن؛

روش شرطی: مرتبط ساختن پیام ارتباطی با عوامل نامربوط برای تأثیرگذاری؛

دعایه و جنگ روانی: استفاده از شایعات و اطلاعات نادرست برای تأثیرگذاری؛

۱. فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ

۲. يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَلْبَابُ مُتَّفِقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّازُ

روش نفی و اثبات: نفی پیام‌های رقیب و اثبات پیام خود؛
روش طرح ناگهانی: ارائه پیام به صورت سریع و غیرمنتظره؛
جوسازی: ایجاد فضای ارتباطی گسترده برای تأثیرگذاری بر افکار عمومی؛
تکرار: تکرار پیام برای تأثیرگذاری بیشتر؛
تظاهر به آزادمنشی: نمایش بی‌طرفی، درحالی‌که پیام جهت‌دار است.

این روش‌ها در ارتباطات جهانی بیشتر به سمت ترویج اندیشه‌های خاص و تأثیرگذاری بر افکار عمومی حرکت می‌کند و به‌ویژه در ارتباطات غربی برای تغییر فرهنگ‌ها و نظرات عمومی کاربرد دارد (سالاری فر، ۱۴۰۲، ص ۴۴؛ باطنی، ۱۴۰۰، ص ۴۴؛ احمدی، ۱۴۰۳، ص ۵۵).



شکل شماره ۳: تجزیه و تحلیل ارتباطات مدرن (تحلیل محتوای پژوهش حاضر، ۱۴۰۴)

۶. تحلیل محتوای اصول حاکم بر شیوه‌های ارتباطی دو مکتب ارتباطات قرآنی و ارتباطات مدرن

در این تحلیل، به بررسی و مقایسه اصول حاکم بر دو مکتب ارتباطی، یعنی ارتباطات قرآنی و ارتباطات مدرن، می‌پردازیم. این مقایسه بر اساس هفت محور اصلی انجام شده است که هر کدام به جنبه‌های مختلف این دو شیوه ارتباطی اشاره دارد. هدف از این تحلیل، بررسی تفاوت‌های بنیادین بین این دو مکتب و تأثیرات آن‌ها بر زندگی انسان است.

الف) استفاده از وسایل مجاز و غیرمجاز

ارتباطات مدرن: در این شیوه، از ابزارهای مجاز و غیرمجاز به صورت گسترده استفاده می‌شود. این ابزارها ممکن است با اصول اخلاقی و دینی هم‌خوانی نداشته باشند.

ارتباطات قرآنی: در این شیوه، ابزارهای ارتباطی باید با اصول اخلاقی و دینی سازگار باشد. استفاده از وسایل غیرمجاز یا غیراخلاقی مجاز نیست (شعرا: ۱۶۸).^۱

تحلیل: ارتباطات مدرن به دلیل انعطاف‌پذیری و محدود نبودن به اصول اخلاقی، از هر ابزاری برای رسیدن به اهداف خود استفاده می‌کند؛ درحالی‌که ارتباطات قرآنی بر پایه اصول اخلاقی و دینی استوار است.

ب) تعهد به حقیقت

ارتباطات مدرن: در این شیوه، حقیقت اغلب نادیده گرفته می‌شود و هدف اصلی تغییر عقاید و باورها است.

ارتباطات قرآنی: این شیوه بر پایه حقیقت و صداقت استوار و هدف آن هدایت انسان‌ها به سوی حق است (نمل: ۶۴، شعرا: ۱۶۸).^۱

۱. قَالَ إِنِّي لَمَمْلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ

تحلیل: ارتباطات مدرن ممکن است از تحریف حقایق برای تأثیرگذاری بر مخاطب استفاده کند؛ درحالی که ارتباطات قرآنی همواره بر صداقت و حقیقت تأکید دارد.

ج) ارتباط با معنویت

ارتباطات مدرن: این شیوه اغلب در خدمت منافع مادی و استکباری است و از معنویت فاصله می‌گیرد.

ارتباطات قرآنی: در این شیوه، ارزش‌های معنوی و الهی در اولویت قرار دارد (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۴۵).

تحلیل: ارتباطات مدرن به دلیل تمرکز بر منافع مادی از معنویت دور می‌شود؛ درحالی که ارتباطات قرآنی به رشد معنوی انسان توجه ویژه‌ای دارد.

د) انطباق گفتار و عمل

ارتباطات مدرن: در این شیوه، ممکن است تناقضاتی بین گفتار و عمل کارگزاران ارتباطی وجود داشته باشد.

ارتباطات قرآنی: در این شیوه، هماهنگی کامل بین گفتار و عمل ضروری است (صف: ۳-۲).^۳

تحلیل: ارتباطات قرآنی بر الگو بودن مبلغان تأکید دارد؛ درحالی که در ارتباطات مدرن، ممکن است این انطباق وجود نداشته باشد.

ه) توجه به هوا و هوس

ارتباطات مدرن: این شیوه، از تحریک هوس‌ها و لذت‌های مادی برای تأثیرگذاری استفاده می‌کند.

ارتباطات قرآنی: این شیوه بر ترویج ارزش‌های اخلاقی و عقلانی تأکید دارد (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۴۵).

تحلیل: ارتباطات مدرن ممکن است از ضعف‌های انسانی برای رسیدن به اهداف خود استفاده کند؛ درحالی که ارتباطات قرآنی به رشد اخلاقی و عقلانی انسان توجه دارد.

ز) دامنه تأثیر

ارتباطات مدرن: این شیوه به طور گسترده در تمام جنبه‌های زندگی انسان تأثیر می‌گذارد.

ارتباطات قرآنی: این شیوه معمولاً در محدوده‌ای خاص و با هدف هدایت معنوی عمل می‌کند (شعرا: ۱۶۸).^۴

تحلیل: ارتباطات مدرن به دلیل گستردگی و نفوذ در تمام جنبه‌های زندگی، ممکن است تأثیرات منفی نیز داشته باشد؛ درحالی که ارتباطات قرآنی با محدودیت‌های اخلاقی، تأثیرات مثبت و هدایتگرانه دارد.

ح) استفاده از تکنولوژی

ارتباطات مدرن: این شیوه به شدت از تکنولوژی‌های پیشرفته برای انتشار پیام‌ها استفاده می‌کند.

ارتباطات قرآنی: این شیوه بیشتر بر روش‌های ساده و اصولی تأکید دارد (هود: ۵۴).^۵

تحلیل: ارتباطات مدرن به دلیل استفاده گسترده از تکنولوژی ممکن است از اصول اخلاقی فاصله بگیرد؛ درحالی که ارتباطات قرآنی بر سادگی و اصولی بودن روش‌ها تأکید می‌کند.

این تحلیل نشان می‌دهد که ارتباطات قرآنی و مدرن از نظر اصول و شیوه‌ها تفاوت‌های اساسی دارند. ارتباطات قرآنی بر پایه حقایق و ارزش‌های الهی، حکمت، عقلانیت و عمل پیشگامانه استوار است و به تمام ابعاد وجودی انسان توجه می‌کند؛ درمقابل، ارتباطات مدرن

۱. اَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قُلُوبًا بَرَّهَا نَكَمٌ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

۲. قَالَ إِنِّي لَعَمَلِكُمْ مِنَ الْفَالِقِينَ

۳. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ

۴. قَالَ إِنِّي لَعَمَلِكُمْ مِنَ الْفَالِقِينَ

۵. إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

اغلب بر منافع مادی و سیاسی متمرکز است، از ابزارهای غیراخلاقی و ظاهرسازی استفاده می‌کند و بر هوا و هوس انسان‌ها تکیه دارد. ارتباطات قرآنی با هدف هدایت انسان‌ها به سوی حقیقت و رشد معنوی، تأثیرات مثبت و پایدارتری بر زندگی انسان دارد.

۷. نقش رفتارهای کلامی در ارتباطات انسانی از منظر قرآن و روایات

۱-۷. مفهوم ارتباط کلامی

ارتباط کلامی^۱ به مجموعه روابط ناشی از گفت‌وگو اشاره دارد. کلمات ابزاری برای انتقال اطلاعات و ایجاد پیام‌ها هستند؛ اما خود کلمات اطلاعات نیستند، بلکه رسانه‌هایی برای تبدیل اطلاعات به پیام‌ها محسوب می‌شوند. نظام زبانی دارای منطقی منظم است که به انتقال مؤثر پیام‌ها کمک می‌کند. قرآن کریم توانایی برقراری ارتباط کلامی را موهبتی الهی دانسته و در آیات مختلف به اهمیت آن اشاره کرده است (الرحمن: ۴؛ طه: ۲۷-۲۸). امام علی علیه السلام نیز کلام را نماینده شخصیت انسان می‌داند (نهج البلاغه، ص ۵۰۸).

۲-۷. مؤلفه‌های مهم ارتباطات کلامی

الف) سلام کردن: سلام آغاز پربرکتی برای هر ارتباط است و قرآن بر اهمیت آن تأکید می‌کند. سلام کردن باعث ایجاد ارتباط قلبی و تحیتی از سوی خداوند است (نور: ۶۱؛ آمدی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۲۵۸).

ب) گفتار کریمانه: هر سخنی ارزشمند نیست و قرآن به شرح زیر، معیارهایی برای گفتار ارزشمند تعیین کرده است: علم و آگاهی: گفتار باید آگاهانه و مبتنی بر دانش باشد (نساء: ۴۳؛ اعراف: ۱۶۲)؛

عقلانیت و اندیشیدن: گفتار باید خردمندانه و همراه با تفکر باشد (آمدی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ج ۵، ص ۱۹۹)؛

حق و استوار بودن: گفتار باید مطابق با واقعیت و مستحکم باشد (احزاب: ۷۰).^۷

رعایت ادب: گفتار باید همراه با ادب و نرمی باشد (طه: ۴۴).^۸

عمل: گوینده باید به گفتار خود عمل کند (صف: ۲-۳).^۹

ادب در گفتار: ادب در گفتار شامل رعایت عفت کلام، متانت و آهستگی در سخن گفتن و پرهیز از سخنان لغو و بیهوده است. قرآن مؤمنان را به زیبا سخن گفتن و دوری از گفتار زشت دعوت کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۵۶).

ج) لحن کلام و صدا: لحن کلام به‌عنوان عنصری کلیدی در ارتباطات، نقش تعیین‌کننده‌ای در جهت‌دهی به پیام و نتایج آن دارد. قرآن کریم در دو سطح به تحلیل این موضوع پرداخته است:

اول: شناسایی نیت درونی: خداوند در آیه ۳۰ سوره محمد^{۱۰} نشان می‌دهد لحن بازتابی از باطن افراد است و حتی بیش از ظاهر، حقایق درونی را آشکار می‌سازد.

1. Verbal communication.

۲. الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ

۳. وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي

۴. فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ

۵. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

۶. أَلْبَسَكُمْ رِisَالَاتٍ رَبِّي وَأَنْصَحَ لَكُمْ وَأَعْلَمَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

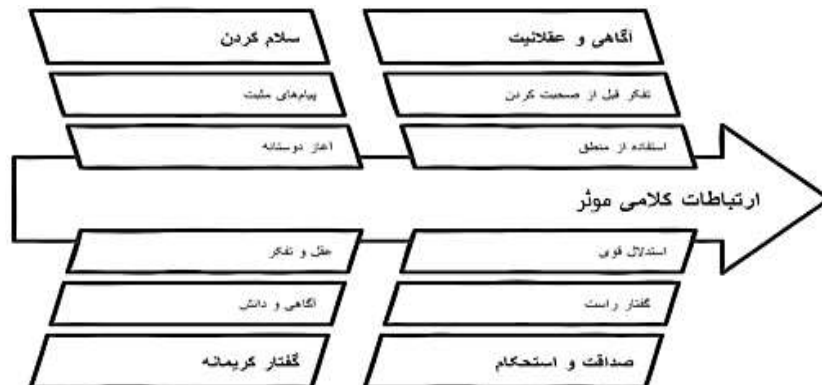
۷. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

۸. قُولُوا لَهُ قَوْلًا لَبِنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى

۹. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْلَمُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَعْلَمُونَ

۱۰. وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ

دوم: حفظ سلامت اجتماعی: قرآن در آیه ۳۲ سوره احزاب،^۱ و خطاب به همسران پیامبر ﷺ، بر رعایت متانت در کلام تأکید می‌کند. این دستور الهی، نرمی غیر متعارف در گفتار را عاملی برای تحریک طمع افراد بیمار دل می‌داند و سخن شایسته و محترمانه را جایگزین آن می‌کند. کنترل لحن نه تنها ابزاری برای انتقال دقیق پیام است، بلکه ضامن سلامت روابط اجتماعی و اخلاقی محسوب می‌شود. آموزه‌های قرآنی بیانگر آن است که زبان آهنگ و شیوه بیان، فراتر از واژگان، هویت اخلاقی و مسئولیت‌پذیری فرد را آشکار می‌سازد. از این رو، همواره بر رعایت تعادل در لحن (پرهیز از تندخویی یا نازک‌گویی نامناسب) تأکید شده است.



شکل شماره ۴: مؤلفه‌های مؤثر در ارتباطات کلامی (تحلیل محتوای پژوهش حاضر، ۱۴۰۴)

۸. نقش رفتارهای غیرکلامی در ارتباطات انسانی از منظر قرآن و روایات

۸-۱. نقش چهره در ارتباطات انسانی

الف) اهمیت حالات چهره: چهره بازتابی از روح و احساسات انسان است. تحقیقات نشان می‌دهد که شش هیجان اصلی انسان (خشم، ترس، شادی، غم، تعجب و تنفر) از همان سال‌های اولیه زندگی در چهره نمایان می‌شود. چهره، به‌عنوان ابزاری قدرتمند در انتقال احساسات و هیجانات عمل می‌کند (سالاری‌فر، ۱۴۰۲، ص ۲۹).

ب) قدرت حالات چهره: عضلات چهره توانایی ایجاد بیش از هزار حالت مختلف را دارد و این تغییرات به سرعت و به طور مداوم اتفاق می‌افتد. حتی تغییر عمده حالت چهره می‌تواند اثرات فیزیولوژیکی و هیجانی مربوط به آن حالت را در فرد ایجاد کند. برای مثال، ایجاد حالت ترس در چهره می‌تواند باعث افزایش ضربان قلب و تنفس کوتاه‌تر شود؛ درحالی‌که حالت شادی با کاهش ضربان قلب و تنفس آرام‌تر همراه است (فرهنگی، ۱۴۰۲، ص ۲۹۱).

ج) قضاوت کردن دیگران: برای تفسیر حالات چهره دیگران، تنها اکتفا کردن به ظاهر چهره کافی نیست. باید به عوامل دیگری مانند وضعیت محیط، شناخت‌های قبلی و اطلاعات پیشین نیز توجه کرد. به‌عنوان مثال، دیدن چهره‌ای غمگین لزوماً به معنای غمگین بودن فرد نیست و ممکن است دلایل دیگری داشته باشد.

د) لبخند زدن و بشاش بودن، بهترین حالت چهره: لبخند زدن نه تنها اثرات مثبت فیزیولوژیکی بر بدن دارد، بلکه می‌تواند به مخاطب انرژی مثبت نیز منتقل و ارتباط را تقویت کند. پیامبر اکرم ﷺ به‌عنوان الگویی در این زمینه، همواره با لبخند با دیگران ارتباط برقرار می‌کرد و از این طریق اهداف تربیتی و معنوی خود را دنبال می‌نمود. در اسلام نیز به لبخند زدن به‌عنوان عملی پسندیده و دارای ثواب اخروی تأکید شده است (کلینی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۱۸۸).

۱. فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا

۲-۸. سیما و چهره در آینه آیات و روایات دینی

قرآن کریم به عنوان کامل ترین برنامه الهی، علاوه بر ارتباطات کلامی، به ارتباطات غیرکلامی مانند حالات چهره و حرکات بدن توجه ویژه ای دارد. آیات بسیاری حالات هیجانی انسان نظیر ترس، خشم، شادی و شرم را توصیف می کند و تغییرات ظاهری مرتبط با آن ها را بازتاب می دهد. برای مثال، آیه ۲۷۳ سوره بقره^۱ تأکید می کند که تشخیص نیازمندان تنها به درخواست لفظی آن ها محدود نمی شود، بلکه باید با خواندن نشانه های چهره (مانند عفت و حیا) نیاز واقعی آنان را درک کرد. این آیه ناتوانی در تشخیص این نشانه ها را برابر با جهالت می داند. از سوی دیگر، قرآن و روایات دینی بر اهمیت آراستگی ظاهری به عنوان عاملی در تحکیم روابط اجتماعی تأکید دارد (احمدی، ۱۴۰۳، ص ۳۵).^۲ باین حال حدود و شرایطی برای آراستگی تعیین شده است؛ مانند پرهیز از افراط و پوشیدن لباس شهرت، تقلید نکردن از کافران یا پرهیز از استفاده از ظاهر برای فتنه انگیزی. آراستگی مشروع نه تنها موجب نشاط در روابط می شود، بلکه رعایت نکردن مرزهای آن به فرد و جامعه آسیب می رساند. بنابراین، حفظ تعادل و پرهیز از زیاده روی در این امر همواره مورد تأکید است (کلینی، ۱۳۹۹، ج ۶، ص ۴۴۰).

۳-۸. رفتارهای چشم و نوع نگاه از منظر آیات و روایات

چشم با وجود کوچکی، نقش محوری در ارتباطات غیرکلامی و حتی کلامی ایفا می کند. نگاه نه تنها بازتاب دهنده عواطف و نیت درونی است، بلکه قضاوت های افراد را نیز آشکار می سازد؛ حتی اگر فرد تلاش کند آن ها را پنهان کند. کنترل حرکات چشم به دلیل پیوند عمیق با ناخودآگاه، دشوار است. انواع نگاه ها (خیره، پایین، بالا، افقی و جز آن) هر کدام معانی خاصی دارد و در ایجاد یا تخریب ارتباط مؤثر است. برای مثال، در افراد عصبی یا افسرده، نگاه به پایین اغلب نشانه اضطراب یا عدم اعتماد به نفس است. در آیات و روایات نیز به اهمیت نگاه اشاره شده است. قرآن در آیه ۱۹ سوره احزاب،^۲ نگاه های وحشت زده و متزلزل منافقان در مواجهه با خطر را توصیف می کند: «چشمانشان همچون کسی که از ترس مرگ بی هوش می شود، می چرخد». از سوی دیگر، نگاه محبت آمیز ارزش عبادی دارد؛ چنان که پیامبر اکرم ﷺ نگاه مهرآمیز به والدین را «عبادت» می داند. ایشان در تعاملات خود، با تقسیم نگاهی برابر و گرم میان مخاطبان، حس توجه و احترام را به همگان انتقال می داد (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۷۳). تماس چشمی مناسب نیز از اصول ارتباط مؤثر شمرده می شود و فقدان آن می تواند به بی اعتمادی بینجامد؛ در حالی که نگاه صمیمانه (مانند رفتار پیامبر ﷺ) باعث تقویت روابط و ایجاد اعتماد می شود. بنابراین، آگاهی از زبان نگاه و تنظیم آن براساس آموزه های دینی، نقشی کلیدی در بهبود کیفیت ارتباطات انسانی دارد (کلینی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۶۷۱).

۸-۴. زبان تن یا رفتارهای اندامی از منظر آیات و روایات

زبان بدن به ویژه حرکات دست، نقشی کلیدی در ارتباطات غیرکلامی ایفا می کند. برآوردها نشان می دهد بیش از هفتصد هزار نشانه حرکتی از طریق اندام های بدن قابل انتقال است که در این میان، اشارات دست پس از حالات چهره، مهم ترین ابزار ارتباطی محسوب می شود. آموزه های دینی نیز بر این موضوع تأکید دارد و معصومان علیهم السلام در کنار سخنان گهربار خود، از حرکات معنادار بدن برای انتقال مفاهیم استفاده کرده اند. روایات متعددی از ائمه علیهم السلام نشان می دهد ایشان با بهره گیری از حرکات دست و اندام، پیام های خود را به صورت ملموس و گویا به مخاطبان القا می کردند. این شیوه نه تنها بر جذابیت کلام می افزود، بلکه درک مفاهیم عمیق دینی و اخلاقی را تسهیل

۱. لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُفْقَهُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

۲. أَيْحَةَ عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ جِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا

می‌نمود. به‌عنوان مثال، در برخی احادیث، اشاره به آسمان برای بیان عظمت پروردگار، یا حرکت دستان برای تشریح مفاهیمی مانند عدالت و تواضع به کار رفته است. قرآن کریم نیز در آیاتی، به نقش حرکات بدن در انتقال پیام اشاره می‌کند؛ مانند توصیف حالت‌های مؤمنان در نماز یا رفتارهای جسمانی مرتبط با توکل و خشیت الهی. این آموزه‌ها نشان می‌دهد تن‌گفتار نه تنها مکمل ارتباط کلامی است، بلکه در بسیاری موارد، عمق و اثربخشی پیام را افزایش می‌دهد. باین‌حال، آموزه‌های اسلامی همواره بر رعایت حدود مرزهای شرعی در استفاده از حرکات بدن (مانند پرهیز از اشارات توهین‌آمیز یا حرکات نامتعارف) تأکید کرده است (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۱۳۰). معصومان علیهم‌السلام از اشارات دست و انگشتان برای انتقال مفاهیم عمیق به صورت ملموس استفاده می‌کردند. برای مثال، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حدیث ثقلین، با جمع کردن دو انگشت سبابه، پیوند جدانشدنی قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام را تا روز قیامت نشان داد. این روش، نمادی از وحدت و پیوند ناگسستنی این دو ثقل بود و به مخاطبان کمک می‌کرد تا این ارتباط را به‌وضوح درک کنند (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۱۳۰).

زبان بدن در نگاه دینی، بازتابی از وضعیت درونی و اخلاقی افراد است و در دو سطح اصلی بروز می‌یابد:

الف) رفتار متواضعانه: قرآن کریم در آیات متعددی بر فروتنی در رفتار و گفتار تأکید دارد (مانند شعراء: ۲۱۵).^۱ اشاره به تواضع در برخورد با مؤمنان، توصیف راه رفتن آرام و متواضعانه بندگانی خدای رحمان است (فرقان، ۶۳).^۲

ب) رفتار عفیفانه: قرآن در داستان حضرت موسی علیه‌السلام و دختران شعیب، راه رفتن هم‌مره با حیا و وقار دختران را نشانه نجابت و شخصیت والای آنان می‌داند (قصص، ۲۵).^۳ رفتارهای جسمانی، از راه رفتن تا اشارات دست، پیام‌های غیرکلامی قدرتمندی را منتقل می‌کند که بر قضاوت دیگران درباره فرد تأثیر می‌گذارد. قرآن و روایات با ترسیم الگوهای رفتاری مطلوب (مانند تواضع، عفت و وقار)، نشان می‌دهند که تن‌گفتار نه تنها ابزار ارتباطی، بلکه بازتاب‌دهنده هویت اخلاقی و اعتقادی انسان است. بنابراین، رعایت حریم‌های شرعی و اخلاقی در همه رفتارهای جسمانی از ضروریات سبک زندگی دینی شمرده می‌شود (قصص: ۲۵).^۴

جدول شماره ۴: نقدی بر انواع رفتارهای غیرکلامی در متون و منابع اسلامی

محتوای نقد			نوع نقد	نوع رفتار کلامی	
تشویق به همدلی	تکمیل ارتباط کلامی	انعکاس احساسات	عمق‌بخشی به روابط	مزایا افزایش درک	رفتار غیرکلامی به‌طورکلی در تعالیم اسلامی
پتانسیل فریب	وابستگی بیش‌ازحد به نشانه‌های غیرکلامی	تفاوت‌های فرهنگی	نادیده گرفتن نشانه‌ها	معایب خطر سوءتعبیر	
انعکاس نیت‌ها	توجه به نشانه	افزایش درک	ایجاد اعتماد	مزایا انتقال احساسات	تماس چشمی و نگاه در ارتباطات
تفاوت‌های فرهنگی	خطر سوءتفاهم	ایجاد ناراحتی	فاش نمودن افکار درونی	معایب دشوار بودن کنترل آن	
شناخت جهانی گسترده	پشتیبانی از پیام‌های کلامی	افزایش درگیری	بیان احساسات	مزایا افزایش درک	حرکات بدن در ارتباطات
محدودیت‌های جسمی	پتانسیل حواس‌پرتی	وابستگی بیش‌ازحد	تفاوت‌های فرهنگی	معایب خطر سوءتعبیر	
تسهیل تعاملات اجتماعی	نشان دادن وضعیت‌های عاطفی	ارتقاء ارتباطات	تأثیر بر واکنش‌های فیزیولوژیکی	مزایا انعکاس احساسات	نقش چهره در ارتباطات انسانی

۱. وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

۲. وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا

۳. فَجَاءَتْهُ إِخْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ

۴. فَجَاءَتْهُ إِخْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ

تفاوت‌های فرهنگی	بیان‌های طاقت‌فرسا	استرس فیزیولوژیکی	سرایت عاطفی	ریسک سوءتعبیر	معایب	
------------------	--------------------	----------------------	-------------	---------------	-------	--

جدول شماره ۴ نشان می‌دهد رفتارهای غیرکلامی مانند تماس چشمی و حرکات بدن و حالات چهره، نقش مهمی در ارتباطات انسانی دارد و می‌تواند به افزایش درک و انتقال احساسات و بهبود روابط کمک کند. باین حال، خطر سوءتعبیر، تفاوت‌های فرهنگی و وابستگی بیش از حد به این نشانه‌ها می‌تواند چالش‌هایی به وجود آورد. در تعالیم اسلامی، این رفتارها می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای تقویت ارتباطات و همدلی استفاده شود، اما باید با احتیاط و آگاهی از تفاوت‌های فرهنگی و خطرات احتمالی از آن‌ها استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی ارتباطات انسانی از منظر قرآن و روایات اسلامی پرداخته است و بر اهمیت ارتباطات کلامی و غیرکلامی در ایجاد روابط مؤثر و صمیمی تأکید می‌کند. قرآن ارتباطات را در سه بُعد اصلی ارتباط با خود، ارتباط با خدا و ارتباط با دیگران تحلیل کرده و عناصری مانند خودسازی، پاکی روح، رعایت اصول بلاغت و فصاحت در کلام و مهارت‌های ارتباطی را به‌عنوان عوامل کلیدی در ایجاد روابط موفق معرفی می‌کند. از دیدگاه قرآن، ارتباطات باید بر پایه اخلاق، حکمت و توجه به فطرت انسانی استوار باشد؛ درحالی‌که ارتباطات مدرن اغلب از ابزارهای غیراخلاقی و جهت‌دار استفاده می‌کند. این تفاوت نشان‌دهنده برتری شیوه‌های قرآنی در هدایت انسان‌ها به سوی حق و حقیقت است.

قرآن و روایات معیارهای ارزشمندی برای گفتار تعیین کرده‌اند که شامل علم، عقلانیت، ادب و عمل به گفتار است. همچنین از نگاه این منابع، رفتارهای کلامی و غیرکلامی مانند حالات چهره، نگاه، حرکات بدن و لحن کلام نیز در انتقال احساسات و بهبود روابط اجتماعی نقش مهمی ایفا می‌کند. اسلام به‌ویژه بر تأثیر مثبت لبخند بر روابط انسانی تأکید و آن را به‌عنوان ابزاری برای تقویت ارتباطات معرفی می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد که فرهنگ اصیل روابط اجتماعی در اسلام، الگوهای رفتاری و سبک ارتباطی انسان مسلمان را در تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی بادقت ترسیم کرده است. بسیاری از نابسامانی‌های اجتماعی امروزی ناشی از فاصله گرفتن از این الگوهاست. ارتباطات در قرآن تنها به گفتار میان انسان‌ها محدود نمی‌شود، بلکه شامل تمامی ارتباطات موجود در هستی، از جمله رابطه خدا با مخلوقات و رابطه انسان با جهان پیرامون خود نیز می‌شود. معصومان علیهم‌السلام نیز به انواع مهارت‌های ارتباطی آگاه بوده و این مهارت‌ها را در تعاملات خود به کار گرفته‌اند. روابط انسانی در سنت معصومان بر پایه ارزش‌های والای انسانی مانند احترام متقابل و حفظ کرامت انسانی استوار است.

از کاربردهای این پژوهش می‌توان به هدایت ارتباطات اخلاقی، تقویت مهارت‌های ارتباطی، آموزش و تربیت دینی، حل تعارضات اجتماعی، رشد فردی و معنوی و توسعه جامعه اسلامی اشاره کرد. باین حال، محدودیت‌هایی مانند تفاوت‌های مذهبی و فرهنگی، دشواری ترجمه مفاهیم قرآنی و نیاز به ترکیب با پژوهش‌های میان‌رشته‌ای برای تبدیل شدن به یک راهکار جهانی وجود دارد. این پژوهش با ارائه الگوهای ارتباطی مبتنی بر قرآن و روایات، نقش مهمی در ترمیم روابط انسانی و مقابله با بحران‌های اخلاقی جوامع امروزی ایفا می‌کند.

پیشنهادها

پژوهش حاضر بر اهمیت آموزش مهارت‌های ارتباطی از دوران کودکی تأکید دارد و پیشنهاد می‌کند این آموزش‌ها در مدارس گنجانده شود تا کودکان از ابتدا با اصول صحیح ارتباطات آشنا شوند. همچنین، با توجه به نقش معصومان علیهم‌السلام به‌عنوان الگوهای برتر در جامعه اسلامی، انجام پژوهش‌های بیشتر در زمینه مهارت‌های ارتباطی بر اساس روایات و سنت ایشان ضروری است. پیشنهاد می‌شود که صداوسیما و رسانه‌های مکتوب با اختصاص برنامه‌ها و ستون‌های ویژه، به آموزش این مهارت‌ها بر اساس تعالیم معصومان علیهم‌السلام بپردازند تا به بهبود روابط اجتماعی و فردی کمک کنند. علاوه‌براین، با وجود کتاب‌های متعدد در زمینه مهارت‌های ارتباطی، کم‌توجهی به این

موضوع از منظر سنت معصومان (علیهم السلام) احساس می شود و از پژوهشگران و نویسندگان درخواست می شود با استفاده از تعالیم اهل بیت (علیهم السلام)، کتابها و مقالات آموزشی لازم را تدوین کنند تا هم به غنای فرهنگی و دینی جامعه کمک شود و هم سیره و سبک زندگی بزرگان دین بهتر معرفی گردد.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

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

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله اعلام می دارند که در انجام این پژوهش هیچ گونه تضاد منافع وجود ندارد.

حمایت مالی

نویسندگان اظهار می دارند که در روند تهیه و نگارش این مقاله، هیچ گونه بودجه، گرنت یا حمایت مالی دیگری دریافت نکرده اند.

منابع

قرآن کریم (محمد مهدی فولادوند، مترجم).

نهج البلاغه

احمدی، علی اصغر. (۱۴۰۳). روانشناسی شخصیت از دیدگاه اسلامی. انتشارات امیرکبیر.

آمدی، عبدالواحد. (۱۴۰۱). غررالحکم و دررالکلم. (محسن غرویان، مترجم). آتشکده.

باطنی، محمدرضا. (۱۴۰۰). درباره زبان (مجموعه مقالات). انتشارات آگاه.

برلو، دیوید ک. (۱۹۷۷). ارتباط به عنوان فرایند: بررسی و تفسیر. سالنامه ارتباطات، (۱)، ۲۷-۱۱. <https://doi.org/10.1080:23808985.1977.11923667>

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۹۰). نهج الفصاحه: مجموعه کلمات قصار حضرت رسول اکرم (ص). دارالعلم.

خلیلی فر، علی. (۱۴۰۰). عوامل سخن گفتن بدون علم و آگاهی از منظر قرآن کریم و روایات شیعه. کنفرانس ملی مدیریت، اقتصاد و علوم اسلامی. <https://sid.ir/paper>

900753: fa

دفلور، ملوین لارنس، بال-روکیچ، ساندر. (۱۹۸۹). نظریه های ارتباط جمعی (چاپ پنجم). پیرسون.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا. انتشارات دانشگاه تهران.

دهقان نیری، مهدیه. و هاشمی، زهرا. (۱۴۰۱). طراحی و اعتبارسنجی مقیاس طیب سخن مبتنی بر منابع قرآنی و دینی. قرآن و روان شناسی، (۱)، ۶۵-۴۵. https://qpsj.ut.ac.ir/article_87923.html

رضایی، مهدی. محمدیان، سینا. و رودگر، قنبرعلی. (۱۴۰۳). تبیین مدیریت ارتباطات میان فردی در سیره پیامبران از منظر قرآن کریم. آموزه های تربیتی در قرآن و حدیث، (۱)، ۸۳-۶۱. [doi: https://doi.org/10.22034/iued.2024.2025729.2602](https://doi.org/10.22034/iued.2024.2025729.2602)

رفیعی، حسین. اصحابی، سیده اکرم. سلیمانی، حسین. (۱۴۰۳). کیفیت تفکر مشترک در قرآن با بررسی رابطه زبان و تفکر از نگاه قرآن و رئالیسم ادبی. پژوهش ناهي مکتب های

ادبی، (۲۶)، ۸۷-۶۵. [doi: https://doi.org/10.22080/rjls.2024.25380.1397](https://doi.org/10.22080/rjls.2024.25380.1397)

سالاری فر، محمدرضا، آذربایجانی، مسعود. کاویانی آرنی، محمد. موسوی اصل، سیدمهدی. (۱۴۰۲). روان شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سیدمهرمی، ایمان. و غفاری، ابوالفضل. (۱۴۰۱). تحلیل مفهوم شناسی همدلی در قرآن کریم. آموزه های قرآنی، (۳۵)، ۱۹-۸۱. [doi: https://doi.org/10.30513/qd.2021.1089.1232](https://doi.org/10.30513/qd.2021.1089.1232)

سیفعلی نی، فاطمه. و مروتی، سهراب. (۱۴۰۲). مؤلفه ها، آسیب ها و راهبردهای ارتباط مطلوب اجتماعی در سبک زندگی اسلامی از منظر قرآن کریم. سبک زندگی اسلامی با

محوریت سلامت، ۷ (ویژه نامه)، ۴۶۱-۴۷۰. <https://sid.ir/paper/1135760:fa>

سیفعلی نی، فاطمه. (۱۴۰۰). بازشناسی مهارت های ارتباطی در قرآن و کارکردهای آن در روابط اجتماعی انسان. فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی، (۲)، ۱۲۲-۱۵۰. [doi: https://doi.org/1022064/arq.2022.296555.1014](https://doi.org/1022064/arq.2022.296555.1014)

شجاعی، محمدصادق. (۱۳۹۹). روش تحلیل کیفی محتوای متون دینی: مبانی نظری و مراحل اجرا. *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۴(۲۷)، ۴۱-۷۳. <https://doi.org/10.30471/psy.2021.6780.1733>

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، (محمّدباقر موسوی همدانی، مترجم). انتشارات اسلامی.

فرهنگی، علی‌اکبر. (۱۴۰۲). ارتباطات انسانی. رسا.

کریمی، یوسف. (۱۴۰۲). روان‌شناسی شخصیت. نشر ویرایش.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۹). اصول کافی (عباس به‌نژاد، مترجم). انتشارات آرایه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۹۰). بحار الأنوار. انتشارات دار احیاء التراث العربی.

مطهری، مرتضی. (۱۴۰۰). یادنامه استاد شهید: ویژه‌نامه علمی چهلمین سالگرد شهادت آیت‌الله مرتضی مطهری (۱۳۹۸). انتشارات حکمت اسلامی وابسته به مؤسسه مجمع عالی حکمت اسلامی.

محسنی، طاهره. (۱۴۰۱). الگوی ارتباط مؤثر در سوره مبارکه نمل (مطالعه موردی حضرت سلیمان و ملکه سبأ). *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۶(۲)، ۱۸۸-۲۱۰. doi: <https://doi.org/10.22034/2022.362685.1208>

محسنی، طاهره. (۱۴۰۱). تبیین و تحلیل الگوی ارتباطی ان ال پی در سیره تربیتی امام رضا (ع). *فرهنگ رضوی*، ۱۰(۴۰)، ۱۹۱-۲۲۰. doi: <https://doi.org/10.22034/farzv.2022.335748.1751>

مک‌کی، متیو. دیویس، مارتا. فنینگ، پاتریک. (۱۴۰۰). پیام‌ها: مهارت‌های ارتباطی. (محمدعلی رحیمی، مترجم). ارجمند.

مهدوی، فاطمه. سجادی، مرضیه‌سادات. (۱۴۰۱). تأثیر آموزش مهارت‌های ارتباطی در بهبود روابط زوجین با تأکید بر مبانی اسلامی. پژوهش‌های اسلامی جنسیت و خانواده، ۵(۸): ۹-۲۷. https://journals.miu.ac.ir/article_7089.html?lang=en

نخعی، سمیه. قادرسارانی، راضیه. میر، عباس. و روزرخ، زهرا. (۱۴۰۱). تأثیر خواندن داستان‌های قرآنی بر روی مهارت‌های ارتباطی و هویت دینی و تاب‌آوری دانش‌آموزان دختر مقطع متوسطه اول شهرستان زابل. ایده‌های نوین روان‌شناسی، ۱۷: ۳۱۳-۳۲۵. <http://noo.Rs/CJtzg>

نصیری فیروز، علیرضا. (۱۴۰۳). مرور نظام‌مند موانع استراتژی اقدام‌پژوهی برای توسعه حرفه‌ای معلمان. پژوهش در روش‌های آموزش، ۲(۲)، ۴۷-۷۹. <https://doi.org/10.22091/jrim.2024.11103.1089>

DeFleur, Melvin Lawrence., Ball-Rokeach, Sandra. (1989). *Theories of Mass Communication*. 5th edition. United states: Pearson; 368 pages.

Berlo, David. K. (1977). Communication as Process: Review and Commentary. *Communication Yearbook*, 1 (1): 11-27, <https://doi.org/10.1080/23808985.1977.11923667>

The Role of the Quranic Exemplars' Communication Model in Transmitting Religious Concepts

Mohammad Hossein Nazemi Oshni ¹  Zahedeh Rahmanian ² 

1. Assistant Professor, Department of Theology Education, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Psychology and Counseling Education, Farhangian University, Tehran, Iran.

Corresponding Email: m.h.nazemi@cfu.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.504653.1434>

Introduction

Interpersonal communication is a fundamental pillar of human life. The Holy Quran, with its special emphasis on communication-particularly verbal communication-introduces it as a tool for both individual and social growth. In the contemporary era, the importance of these skills has been doubled. By presenting models of the prophets' behavior, the Quran offers strategies to improve human interactions, reduce social harms, and effectively convey religious concepts. Verbal skills, such as honesty and pleasantness, along with non-verbal skills, such as tone and body language, play a key role in this process. The prophets, considering the circumstances and characteristics of their audiences, employed diverse and effective methods to transmit their messages. The present study, by innovating in the design of a Quranic communication system, analyzes communication elements-such as the sender, message, channel, and feedback-based on modern theories, and views religious proselytization (*Tabligh*) as an interactive process. Furthermore, by providing a practical framework for training preachers, it seeks to improve religious interactions and reduce communication-related harms in contemporary society.

Methodology

This study employs a descriptive-analytical and content-analysis research method. Data were collected purposefully from primary sources (the Holy Quran, commentaries, and traditions) and secondary sources (specialized books and articles). In the descriptive section, verses and traditions related to verbal and non-verbal skills were categorized. In the analytical section, attributes such as eloquence, flexibility in speech, and attention to the audience were examined in the context of the prophets' success. Content analysis, focusing on the Quranic stories of the prophets (Abraham, Moses, and Muhammad (PBUH)), extracted themes such as honesty and empathy. Purposive sampling was conducted on a limited but profound scale (50 verses and 60 traditions), and data were analyzed using tools such as MAXQDA, Quranic hermeneutics, and modern communication theories. Research validity was ensured through data triangulation and expert review. From a theoretical perspective, concepts such as "verbal communication," "communication skills," and "role model" (*Uswah*) were analyzed, demonstrating that speaking and listening skills, combined with non-verbal behaviors such as pleasantness, honesty, and loyalty, play a key role in the prophets' successful communication with their audiences and the effective transmission of religious concepts.



Findings

This research has explored the communicative and proselytizing dimensions of Quranic exemplars in the transmission of religious concepts. The modeling or exemplar-based method is one of the most significant and effective ways of upbringing and proselytization in the Quran, established upon presenting practical and behavioral examples from divine figures such as prophets, Imams, and righteous individuals. This method, while indirectly and tangibly conveying religious teachings, fosters intellectual coherence, prevents deviations, and demonstrates that divine doctrines are achievable in practice.

Quranic exemplars are categorized into various groups, including: prophets and non-prophets, infallible and fallible, exemplary and multi-faceted, named and unnamed, individual and collective. Each of these groups serves as an inspirational model for human societies in specific aspects or dimensions (such as patience, struggle, honesty, or worship). Furthermore, Quranic models, considering the exigencies of time, place, audience, and cultural conditions, employed diverse methods such as admonition, teaching, encouragement, warning, migration, correspondence, and utilizing social opportunities, indicating their high flexibility in proselytization.

In comparison to modern proselytizing methods, the Quranic approach emphasizes truth, ethics, human nature, wisdom, and the consistency between behavior and speech. In contrast, contemporary advertising primarily relies on technological tools, emotional and superficial aspects, and sometimes lacks adherence to ethics and truth. Quranic religious advertising, by relying on wisdom, realism, comprehensiveness, and commitment to ethics, aims for the reformation of the individual and society, not merely the persuasion of the audience.

From the Quran's perspective, verbal and non-verbal skills (such as gentle expression, pleasant demeanor, gestures, and facial expressions) have played a fundamental role in the interactions of the prophets and have enhanced the effective transmission of religious concepts. The harmony between behavior and speech, practical honesty, leveraging the audience's innate capacities, and the concrete demonstration of teachings are factors contributing to the success of this method in guiding humanity.

Ultimately, the Quranic modeling method, by combining theory and practice, presents a human and imitable model that is both practical and effective in individual upbringing and social reform

Conclusion

This research was conducted with the aim of examining the communication patterns of Quranic figures and their role in effectively transmitting religious concepts. The findings indicate that active dialogue and listening skills play a pivotal role in human interaction, and the transmission of religious concepts is not solely dependent on the message's content; rather, the manner of its expression and reception is also crucial. Quranic models, by relying on rationality and communication skills, offer a solution for establishing deep and lasting connections. The prophets, through diverse communication methods and attention to the audience's circumstances, succeeded in conveying their messages. Re-examining these models can aid in designing communication and educational systems aligned with reason and emotion in contemporary societies. Communication skills in Islam establish a link between tradition and modernity, and by institutionalizing these teachings within educational and cultural systems, a faithful and communicative generation can be

nurtured. Finally, the research suggests strengthening the education of communication skills based on Islamic teachings from childhood, utilizing media and interdisciplinary resources.

Keywords

Quranic Exemplars, Communication Model, Communication Skills, Religious Proselytization, Mission of Prophets, Transmission of Religious Concepts.

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

- Qur'ān Karīm (M. M. Fooladvand, Trans.).
Nahj al-Balāghah. [In Arabic]
- Ahmadi, A. (2024). *Ravanshenasi-ye shakhsiiyyat az didgah-e Eslami*. Amirkabir Publications. [In Persian]
- Āmidī, A. (2022). *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalim* (M. Gharaviyan, Trans.). Atashkadeh. [In Persian]
- Batani, M. R. (2021). *Darbāreh-ye zabān (majmu'eh-ye maqālāt)*. Agah Publications. [In Persian]
- [Berlo, D. K. \(1977\). "Communication as Process: Review and Commentary." *Communication Yearbook*, 1\(1\), 11-27. https://doi.org/10.1080/23808985.1977.11923667](https://doi.org/10.1080/23808985.1977.11923667)
- DeFleur, M. L., & Ball-Rokeach, S. (1989). *Theories of Mass Communication* (5th ed.). Pearson.
- DeFleur, M. L., & Ball-Rokeach, S. (1989). *Theories of Mass Communication* (5th ed.). Pearson.
- [Dehghan Niri, M., & Hashemi, Z. \(2022\). "Design and Validation of the Tayyib Speech Scale Based on Qur'anic and Religious Sources." *Qur'an and Psychology*, 1\(1\), 45-65. https://qpsj.ut.ac.ir/article_87923.html](https://qpsj.ut.ac.ir/article_87923.html) [In Persian]
- Dehkhoda, A. A. (1998). *Loghatnāmeḥ-ye Dehkhodā*. University of Tehran Press. [In Persian]
- Farhangi, A. A. (2023). *Ertebāt-e ensānī*. Rasā. [In Persian]
- Karimi, Y. (2023). *Ravanshenasi-ye shakhsiiyyat*. Virayesh Publications. [In Persian]
- [Khalilifar, A. \(2021\). "Factors of Speaking Without Knowledge and Awareness from the Perspective of the Holy Qur'an and Shiite Narrations." *National Conference on Management, Economics and Islamic Sciences*. https://sid.ir/paper/900753/fa](https://sid.ir/paper/900753/fa) [In Persian]
- Kulayni, M. ibn Y. (2020). *Uṣūl-e Kāfi* (A. Behnejad, Trans.). Arayeh Publications. [In Persian]
- [Mahdavi, F., & Sajjadi, M. S. \(2022\). "The Effect of Communication Skills Training on Improving Couples' Relationships with Emphasis on Islamic Foundations." *Islamic Research on Gender and Family*, 5\(8\), 9-27. https://journals.miu.ac.ir/article_7089.html?lang=en](https://journals.miu.ac.ir/article_7089.html?lang=en) [In Persian]
- Majlesi, M. B. (2011). *Bihār al-Anwār*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- McKay, M., Davis, M., & Fanning, P. (2021). *Payām-hā: Mahārat-hā-ye ertebāī* (M. A. Rahimi, Trans.). Arjmand. [In Persian]
- [Mohseni, T. \(2022a\). "Model of Effective Communication in Surah Al-Naml \(Case Study: Prophet Solomon and the Queen of Sheba\)." *Stylistic Studies of the Holy Qur'an*, 6\(2\), 188-210. https://doi.org/10.22034/sshq.2022.362685.1208](https://doi.org/10.22034/sshq.2022.362685.1208) [In Persian]
- [Mohseni, T. \(2022b\). "Explanation and Analysis of the NLP Communication Model in the Educational Conduct of Imam Ridā \(AS\)." *Ridawī Culture*, 10\(40\), 191-220. https://doi.org/10.22034/farzv.2022.335748.1751](https://doi.org/10.22034/farzv.2022.335748.1751) [In Persian]
- Motahhari, M. (2021). *Yādnāmeḥ-ye Ostād-e Shahīd: Vīzheh-nāmeḥ-ye 'Elmī-ye Chehelomīn Sālgard-e Shahādat-e Āyatollāh Morteżā Moṭahharī (2019)*. Hekmat-e Eslami Publications. [In Persian]
- [Nakhaei, S., Ghader Sarani, R., Mir, A., & Ruzrokh, Z. \(2022\). "The Effect of Reading Qur'anic Stories on Communication Skills, Religious Identity, and Resilience of Female Junior High School Students in Zabol." *New Ideas in Psychology*, 17, 313-325. http://noo.rs/CJtzg](http://noo.rs/CJtzg) [In Persian]
- [Nasiri Firooz, A. \(2024\). "Systematic Review of Barriers to Action Research Strategy for Teachers' Professional Development." *Research in Teaching Methods*, 2\(2\), 47-79. https://doi.org/10.22091/jrim.2024.11103.1089](https://doi.org/10.22091/jrim.2024.11103.1089) [In Persian]
- Payandeh, A. (2011). *Nahj al-Faṣāḥah: Majmu'eh-ye kalamāt-e qeṣār-e Ḥaḍrat-e Rasūl Akram (PBUH)*. Dar al-'Elm. [In Persian]
- [Rafiei, H., Ashabi, S. A., & Soleimani, H. \(2024\). "The Quality of Common Thinking in the Qur'an by Examining the Relationship between Language and Thought from the Perspective of the Qur'an and Literary Realism." *Journal of Literary Schools*, 8\(26\), 65-87. https://doi.org/10.22080/rjls.2024.25380.1397](https://doi.org/10.22080/rjls.2024.25380.1397) [In Persian]

- Rezaei, M., Mohammadian, S., & Roodgar, G. A. (2024). "Explanation of Interpersonal Communication Management in the Conduct of the Prophets from the Perspective of the Holy Qur'ān." *Educational Teachings in the Qur'ān and Hadith*, 10(1), 61-83. <https://doi.org/10.22034/iued.2024.2025729.2602> [In Persian]
- Salarifar, M. R., Azarbayjani, M., Kavyani Arani, M., & Mousavi Asl, S. M. (2023). *Ravanshenasi-ye ejtemā'i negarāni-ye Islāmī*. Howzeh va University Research Institute. [In Persian]
- Seyfali, F. (2021). "Reexamining Communication Skills in the Qur'ān and Their Functions in Human Social Relations." *Quarterly Journal of Qur'ān and Social Sciences*, 1(2), 122-150. <https://doi.org/10.22064/arq.2022.296555.1014> [In Persian]
- Seyfali, F., & Marvati, S. (2023). "Components, Harms and Strategies of Optimal Social Communication in Islamic Lifestyle from the Perspective of the Holy Qur'ān." *Islamic Lifestyle with a Focus on Health*, 7(Special Issue), 461-470. <https://sid.ir/paper/1135760/fa> [In Persian]
- Seyyed Moharrami, I., & Ghaffari, A. (2022). "Analysis of the Concept of Empathy in the Holy Qur'ān." *Qur'ānic Teachings*, 19(35), 81-109. <https://doi.org/10.30513/qd.2021.1089.1232> [In Persian]
- Shojaei, M. S. (2020). "Qualitative Content Analysis Method for Religious Texts: Theoretical Foundations and Implementation Steps." *Islamic Studies and Psychology*, 14(27), 41-73. <https://doi.org/10.30471/psy.2021.6780.1733> [In Persian]
- Tabatabaei, S. M. H. (1995). *Tarjomeh-ye Tafsir-e Al-Mīzān* (M. B. Mousavi Hamedani, Trans.). Islamic Publications. [In Persian]

:How to cite

Nazemi Oshni , Mohammad Hossein ; Rahmānian , Zahedeh . (2026). The Role of the Quranic Exemplars' Communication Model in Transmitting Religious Concepts. *Quran, Culture And Civilization* , 7(1), 87-112. <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.504653.1434>

Exploring the Scientific Components of Shi'a Governance Civilization in the Quran

Bibi Azam Hashemina¹  Sayyed Mohammad Naghib² 

1. Ph.D. Candidate in the History of Shiism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author).

2. Associate Professor of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Qur'anic Sciences of Qom, University of Qur'anic Sciences and Knowledge, Qom, Iran.

Corresponding Email: azmhashmynya@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.512420.1455>

Article History:

Received: 2025-04-10

Revised: 2025-06-08

Accepted: 2025-07-26

Online First: 2025-10-22

Keywords

Scientific Components,
Shiite Government,
Islamic Civilization-Building,
Shiite Role-Playing in
Civilization.

Abstract: The present research has been compiled with the aim of examining and identifying the scientific components of Shiite civilization. The research method in this study is descriptive-analytical. According to the research findings, six scientific components can be extracted for Shiite civilization, which are: human dignity, rationality, monotheistic attitude, justice expansion, knowledge acquisition, and individual and collective hygiene. These civilization-building components have been derived from the inspiration of the Qur'an and the sayings of the Infallibles (AS). Evidence shows that by relying on these six principles, the continuation of the construction of Shiite civilization can be pursued and revived.

Type of Article:

Research

How to cite:



Hashemina , Bibi Azam ; Naghib , Sayyed Mohammad . (2026). Exploring the Scientific Components of Shi'a Governance Civilization in the Quran. *Quran, Culture And Civilization* , 7(1), 113-132.


<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.512420.1455>





واکاوی مؤلفه‌های علمی تمدن حکومت شیعی در قرآن

بی بی اعظم هاشمی نیا*  

سید محمد تقیب^۲ 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.512420.1455>



مقاله: پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴-۰۱-۲۱
بازنگری: ۱۴۰۴-۰۳-۱۸
پذیرش: ۱۴۰۴-۰۵-۰۴
انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۳۰

چکیده

پژوهش پیش‌رو با هدف بررسی و شناخت مؤلفه‌های علمی تمدن شیعه تدوین شده است. روش تحقیق در این پژوهش توصیفی تحلیلی است. طبق یافته‌های پژوهش، می‌توان شش مؤلفه علمی برای تمدن شیعی استخراج کرد که عبارت است از: کرامت انسانی، عقلانیت، نگرش توحیدی، عدالت‌گستری، علم‌اندوزی، بهداشت فردی و جمعی. این مؤلفه‌های تمدن‌ساز با الهام از قرآن و سخنان معصومان به دست آمده است. شواهد نشان می‌دهد با تکیه بر این شش اصل می‌توان ادامه ساخت تمدن شیعی را پیگیری و آن را احیا کرد.

واژگان کلیدی: مؤلفه‌های علمی، حکومت شیعی، تمدن‌سازی اسلامی، نقش آفرینی شیعه در تمدن.

استناد به مقاله:

هاشمی نیا، بی بی اعظم؛ تقیب، سید محمد. (۱۴۰۵). واکاوی مولفه‌های علمی تمدن حکومت شیعی در قرآن. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، (۱)۷، ۱۱۳-۱۳۲.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.512420.1455>



۱. دانشجوی دکتری رشته تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول).

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی قم، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.

azmhashmynya@gmail.com



۱. مقدمه

مؤلفه‌های تمدن‌ساز حکومت شیعی ریشه در کلام قرآن کریم و سیره رفتاری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام دارد. با مراجعه به قرآن کریم و روایات به‌جامانده از رهبران شیعی می‌توان به نقش‌آفرینی منابع دین در ساخت تمدن شیعی پی برد. مجموعه‌ای از مؤلفه‌های علمی در قرآن کریم و سیره این رهبران وجود دارد که همه ابعاد زندگی فردی شامل رویکردهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی افراد خردمند را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. این رویکردها از سه بعد اصلی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی استخراج شده است و با رویکرد تمدن‌سازی شیعی (مانند تأکید بر امامت و عدالت) هم‌خوانی دارد. تمدن شیعی با کمک گرفتن از آموزه‌های قرآنی مبتنی بر آیات چندبعدی، توانسته است بر مسائل مهم حیات جمعی و مسائل جزئی فردی فائق آید. این برداشت زمانی اثبات می‌شود که بتوان این قوانین و قواعد دینی را با اصول طبیعی بشری تطبیق داد. با وجود این، باید پذیرفت که برای پیوستن به لقاءالله، فضا و محیط زندگی فردی و اجتماعی باید عین اسلام باشد؛ تا بتوان به مقام کمال انسانیت به عنوان غایت و هدف آفرینش صعود کرد.

اهمیت پژوهش پیش‌رو در خوانش مؤلفه‌های علمی تمدن شیعی با تکیه بر آموزه‌های قرآنی از منظر حکومت شیعی است که با تکیه بر آموزه‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام شکل گرفته است. مؤلفه‌های علمی تمدن‌ساز شیعی کدام است؟ این مؤلفه‌ها در رویکرد کدامین رهبران شیعی به طور مشخص نمایان است؟ این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای، تلاش دارد به اهداف مشخص شده دست یابد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

با مطالعه منابع موجود دریافتیم که درخصوص مؤلفه‌های علمی تمدن شیعی با فقر گسترده منابع روبرو هستیم. با وجود حضور گسترده شیعه در سراسر جهان، درخصوص مؤلفه‌های علمی تمدن شیعی تا به امروز کار پژوهشی مشخصی صورت نگرفته است. منابعی درباره سیره علوی وجود دارد که به تعدادی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد. زمانی محبوب (۱۴۰۳) در مقاله‌ای با عنوان «مؤلفه‌های تمدن‌ساز در سیره امام علی علیه السلام با رویکرد قرآنی» تلاش دارد تا نقش امامان شیعه را در تحقق تمدن اسلامی بازتعریف کند. در این سیر، جایگاه قرآن کریم و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حتی سایر امامان معصوم علیهم السلام به جز حضرت علی علیه السلام کم‌رنگ جلوه می‌کند؛ درحالی‌که این مسیر ادامه ساختاری است که قرآن کریم به همراه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پی‌ریزی کرده‌اند. پولادیان و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «بازپژوهی مؤلفه‌های شیعی آیین فتوت» تلاش دارد تا مؤلفه‌های شیعی را که در فتوت ریشه دارد شناسایی و ریشه‌یابی کند. این پژوهش نیز ریشه‌های تمدن شیعی را که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام به دنبال آن بوده‌اند دنبال نمی‌کند و تنها به گوشه‌هایی از اهداف ایشان اشاره دارد. موسوی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «تمدن شیعی یا تمدن اسلامی» تلاش دارد تا مبانی معرفتی تشیع و تحولات حاصل از آن را دسته‌بندی کند. هرچند این دسته‌بندی بسیار دقیق صورت گرفته، با ساختار مؤلفه‌های علمی تمدن شیعی فاصله دارد. اکاتی و خدایار (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «نقش امام علی علیه السلام در گسترش تمدن اسلامی (مطالعه موردی توزیع اقتصادی)»، به مسئله رشد اقتصادی و شیوه مبارزه با فساد در زمان آن حضرت پرداخته‌اند. این پژوهش به خوبی به گسترش عدالت اقتصادی و رفاه عمومی پرداخته است و می‌توان از دستاوردهای آن مقاله حاضر استفاده کرد. منتظرالقائم (۱۳۹۲) در کتابی با عنوان تمدن‌سازی نبوی و علوی و با تکیه بر نمونه «پدیدارشناختی»، به مطالعه فرهنگ اسلامی و شیعی و تمدن‌سازی نبوی و علوی پرداخته است. شاید بتوان نمونه‌های دیگری هم در این خصوص معرفی کرد، ولی هیچ‌یک به مؤلفه‌های علمی تمدن شیعی به صورت خواص نپرداخته است. از این رو می‌توان پژوهش حاضر را اولین نمونه در موضوع پیش‌گفته معرفی کرد.

۲. مبانی نظری

۲-۱. مفهوم تمدن

واژه «تمدن»^۱ برگرفته از کلمه «شهر»^۲ با مفهوم مدنی معرفی شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۶۹۷۲؛ عمید، ۱۳۷۱، ص ۶۱۵). در زبان انگلیسی، این کلمه با کلماتی نظیر مؤدب، مبادی آداب، نزاکت، شهرنشین، نجیب و قابل احترام مترادف است (بختی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۸۹). ویل دورانت تمدن را به معنای نظامی اجتماعی معرفی می‌کند که خلاقیت فرهنگی را به ارمغان می‌آورد (ویل دورانت، ۱۳۷۸، ص ۳). در میان صاحب‌نظران اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن‌خلدون تمدن را حالت اجتماعی شدن انسان معرفی کرده‌اند (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۲۵۲؛ ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ص ۷۷). با استفاده از این تعاریف، می‌توانیم تمدن را نوعی پیشرفت و توسعه همه‌جانبه در نظر بگیریم که نتیجه مجموعه‌ای از دستاوردهای مادی و معنوی بشر بوده است.

تمدن اسلامی با محوریت دین اسلام و قرآن و سنت توانست در بازه زمانی کوتاهی، بر سایر تمدن‌های قدرتمند زمانه خود چیره شود. صدری معتقد است: «تمدن اسلامی مجموعه‌ای از آثار و تولیدات است که پس از ظهور دین مبین اسلام در جزیره‌العرب و پیوستن مردمان دیگر سرزمین‌ها پدید آمد. این تمدن ترکیبی از عناصر تأسیسی، تملیکی و تقلیدی است. همین ویژگی تملیکی و تقلیدی در پایان قرن پنجم هجری باعث شد شکوفایی خود را از دست بدهد و با حمله مغولان، آخرین بازمانده‌های آن هم از میان بروند. البته در بخش تأسیسی باید از علمی یاد کرد که نوابغ بنیاد نهادند و درحقیقت بخش اصلی نیروزایی و محرک واقعی تمدن اسلامی بود» (صدری، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸).

۲-۲. مفهوم علم

درک مفهوم «علم»^۳ یکی از چالش‌های عصر حاضر است؛ چراکه مفهوم علم برای سال‌ها و حتی قرن‌ها، پایه و اساس دعوای علم و دین در غرب بوده است. در ساده‌ترین بیان، علم یعنی آگاهی و کوچک‌ترین واحد آن خبر یا «اطلاعات»^۴ است. در تعریفی دیگر، «علم تلاشی نظام‌مند است که دانش را در قالب توضیحات و پیش‌بینی‌های قابل آزمایش درباره تمامیت جهان می‌سازد و سازمان می‌دهد» (هیلبرون، ۲۰۰۳م، ص ۴). ارسطو معتقد است: «دانش علمی مجموعه‌ای از آگاهی‌های قابل اتکاست که از لحاظ منطقی، قابل توضیح باشد» (ویلسون، ۱۹۹۹م، ص ۵۲)، همچنین، علم گاه به مجموعه گزاره‌ها و اطلاعاتی گفته می‌شود که دانشمندان در کاوش‌های علمی حول یک موضوع یا برای تأمین یک هدف گرد آورده‌اند و بین آنان بر اساس زبان علوم مورد گفت‌وگو قرار می‌گیرد. واژه علم از زبان عربی وارد زبان فارسی شده است. پردازش اطلاعات علم را خلق می‌کند.

۳. مؤلفه‌های علمی تمدن شیعی

مؤلفه‌های علمی تمدن حکومت شیعی در قرآن نیازمند رویکردی چندوجهی است که هم مفاهیم قرآنی مرتبط با تمدن و حاکمیت را تحلیل کند و هم اصول و ارزش‌های شیعی را در چهارچوب آیات قرآن مورد توجه قرار دهد. از آنجاکه قرآن کتابی جامع و هدایت‌گر است، مؤلفه‌های تمدن‌سازی و حاکمیت در آن به صورت اصول کلی بیان شده است که می‌تواند برای یک حکومت شیعی تفسیر و تبیین

1. Civilization.
2. Civil.
3. Science.
4. Information.
5. Heilbron.
6. Wilson.

شود. از سویی ارتباط تمدن شیعی با قرآن کریم، در اصول و ارزش‌ها و مبانی‌ای نهفته است که قرآن به عنوان منبع اصلی هدایت و قانون‌گذاری ارائه می‌دهد. به بیانی، تمدن شیعی به عنوان یک نظام اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مبتنی بر آموزه‌های شیعه، از قرآن کریم به عنوان منبعی الهی برای استخراج اصول حاکمیتی و اخلاقی و اجتماعی استفاده می‌کند. این ارتباط را می‌توان در چند بعد کلیدی بررسی کرد که در ادامه به صورت نظام‌مند و با استناد به آیات قرآنی و تفاسیر شیعی آن را توضیح می‌دهیم.

۳-۱. توجه به کرامت انسانی

از مهم‌ترین مؤلفه‌های علمی تمدن شیعی، می‌توان به بزرگ‌داشت مقام انسان و حفظ کرامت و شرافت او اشاره کرد. به تعبیر قرآن، خداوند انسان را جانشین خود بر روی زمین قرار داد (بقره: ۳۰). این، اوج عظمت و جود و کرامت انسان است. تمدن اسلامی و به‌خصوص شیعی، انسان را در زمین و آسمان اشرف مخلوقات می‌داند و به هیچ مخلوقی اجازه اهانت و تحقیر او را نمی‌دهد. دهخدا تکریم را به معنی «منزه داشتن، حرمت نگاه‌داشتن، گرمی داشتن و بزرگوار شمردن» معرفی کرده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۶۰۰). جوادی آملی کرامت را به معنای «عزت و برتری» معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ص ۲۰). اما کرامت انسانی چه ارتباطی با مؤلفه‌های علمی تمدن دارد؟ قرآن کریم با صراحت اعلام می‌کند که نوع بشر از این حیث بر بسیاری از مخلوقات الهی برتری دارد (اسراء: ۷۰).^۱ تبریزی‌زاده اصفهانی نیز معتقد است: «از شاخص‌های جامعه متمدن و مطلوب قرآنی، حفظ کرامت والای انسانی است (تبریزی‌زاده اصفهانی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۵).

از منظر شریعت، بعثت و شرایع آسمانی برای تربیت انسان و برخاسته از لطف الهی نسبت به بندگان است. از آنجاکه تنها دارایی انسان قبل از بعثت و تربیت الهی انسانیت اوست، اگر احترامی نسبت به او روا داشته شود، فقط به خاطر حیثیت انسانی او یا همان کرامت ذاتی است. بنابراین کرامت انسانی و وجود توانایی‌های مبارک بشر، علت و فلسفه وجود بعثت و ارسال رسل و تدوین دین و شریعت است. حضرت علی علیه السلام در همین خصوص در خطبه ۱۸۹ نهج البلاغه، بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله را به عنوان کرامت و احترام به امت («کَرَامَةٌ لِأُمَّتِهِ» معرفی کرده است. این کرامت و احترام که برای تک‌تک انسان‌ها و قبل از تربیت ایشان و حتی با وجود شرک و عناد بوده، فقط به جهت انسان بودن و توانایی خاص یا همان کرامت ذاتی اوست (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۸۹). این بدان معناست که اگر انسان توانسته پله‌های کمال را بپیماید، بدان جهت است که خداوند کرامت را به او هدیه داده است؛ در غیر این صورت، چگونه هیچ موجود دیگری بدین درجه از کمال نرسیده است؟

از سویی شافعی و جوینی معتقدند: «اگر وجود ملازمه بین کرامت انسان با تشریح حکم مناسب با کرامت انسان را بپذیریم، به طور قطع یک قاعده اصولی را پذیرفته‌ایم و بحث در مورد آن یک بحث اصولی خواهد بود (که در قرن دوم هجری مورد توجه امام شافعی و سپس فقیهان دیگر قرار گرفت) و نمونه آن، حکم به پاک‌ی منی انسان است» (شافعی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۲؛ جوینی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۰۹). این در حالی است که انسان‌ها از سنین کودکی کم‌کم و به مرور زمان در می‌یابند که شخصیت و کرامتی متفاوت از سایر گونه‌های مخلوقات دارند؛ کرامتی که پیوسته با آن‌هاست و باید برای آن احترام قائل شوند. این آموزه‌های فطری در احکام فقهی نیز دیده و در مورد حفظ و رعایت آن، در مورد خود مکلف یا سایر مکلفان، حقوق و وظایفی تعیین شده است که باعث شناخت بیشتر و گام نهادن در مسیر رشد و ترقی بشر گردیده است. با وجود این، خادمی کوشا کرامت ذاتی را چنین تعریف می‌کند: «جایگاه و شخصیت انسان بر اساس ادراکات فطری و غیرقابل تغییر که اساس احکام ثابت دینی باشد. و همین کرامت ذاتی انسان اساس حکم فقهی رعایت کرامت

۱. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا».

عرفی هر انسان است» (خادمی کوشا، ۱۴۰۲، ص ۱۰۹). به عبارت دیگر، همین ادراکات فطری و غیرقابل تغییر است که باعث ایجاد تمدن بشری و رشد علوم انسانی در زمینه‌های گوناگون می‌شود.

کرامت و منزلت، گذشته از شاخه‌های حقوقی اش، «دربردارنده دستور اخلاقی ژرفی است که شخص در هر وضع یا موقعیتی باشد، سزاوار و شایسته احترام است» (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۲۴۴). این احترام جوامع بشری را به جلو سوق می‌دهد. از منظر قرآن کریم، ملائک بر انسان سجده گذاردند (ص: ۷۲).^۱ در جایی دیگر خداوند می‌فرماید که انسان را به بهترین صورت آفریده (تین: ۴)^۲ و خود را با آفریدن او «أحسن الخالقین» خوانده (مؤمنون: ۱۴).^۳ از این دست آیه‌ها در قرآن کریم به وفور به چشم می‌آید که نشان از حرمت و کرامت انسان دارد.^۴

پیامبر اکرم ﷺ و حضرت علی علیه السلام نیز بر کرامت اسلام تأکید داشتند. ایشان با رفتار و منشی که در طول حیات خود با مردم نشان دادند، بر مبنای تقویت عزت و کرامت انسان‌ها عمل کردند. در دوران زمامداری حضرت علی علیه السلام نشانه‌های علمی کرامت انسانی به کرات مشاهده می‌شود. ایشان در اکثر خطبه‌هایش از مقام «انسان» سخن می‌گوید، نه از مسلمان و مؤمن. این شیوه گفتمان نشان از رویکرد تمدن‌ساز آن حضرت دارد؛ تاجایی که آن حضرت را به عنوان رهبر جهان شیعی بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله متمایز می‌سازد. رویکرد حضرت علی علیه السلام به انسان، فرادینی بود و صرف انسان بودن افراد در جامعه را عاملی می‌دانست که باید بر مبنای آن حقوق انسانی و شهروندی‌شان تأمین شود. حضرت علی علیه السلام خطاب به حاکم مصر می‌فرماید: «مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه دوست و مهربان باش. هرگز مبادا چنان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی؛ زیرا مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو و دسته دیگر همانند تو در آفرینش»^۵ (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۵۳). این نوع رفتار، اوج عظمت و جود و کرامت انسان است. «برای حضرت علی علیه السلام کرامت ذاتی انسان‌ها بسیار ارزشمند است؛ چراکه کرامت انسان از مهم‌ترین کلیدواژه‌های نهج البلاغه است» (عبدالمقصد، ۱۳۷۱، ص ۳۹). از مواردی که آن حضرت بر عزت و کرامت انسانی تأکید دارد، می‌توان به خطبه ۱،^۶ خطبه ۲۷،^۷ نامه ۳۱ و نامه ۵۳^۸ اشاره کرد. امام خمینی نیز فرمود: «اسلام برای جایگاه انسانیت انسان ارزش زیادی قائل است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶، صص ۴۶۷-۴۶۸).

۱. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ».

۲. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ».

۳. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ».

۴. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»: خداوند به انسان مقام خلافت الهی اعطای می‌کند (بقره: ۳۰)؛

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ». خداوند در این آیه از انسان پیمان می‌گیرد (اعراف: ۱۷۲)؛

«أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ». طبق سخن خداوند در سوره لقمان، او آسمان‌ها و زمین را برای انسان مسخر کرده است (لقمان: ۲۰)؛

«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»: هنگامی که خلقت آن را به پایان و کمال رساندم و از روح خود (یک روح شریف و پاک و با عظمت) در آن دمیدم، همگی بر او آن سجده کنید (حجر: ۲۹).

۵. «وَأَشْرَعْتُ لَكُمُ الرِّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللِّطْفَ بِهِمْ. وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا صَارِيًا تَتَنَبَّمُ أَكْلَهُمْ. فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحْرَجَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ».

۶. ایشان در خطبه ۱، نوع انسان را به واسطه روح الهی و حقیقت ملکوتی که مایه والایی و تعالی اوست، دارای کرامت می‌داند.

۷. «ولقد بلغني أنَّ الرجلَ منهم كان يدخل على المرأة المسلمة، والأخرى المعاهدة؛ فبينتزع حججها وقلبيها وقلائدها ورعتها... فلو أنَّ امرأً مسلمًا مات من بعد هذا أسفًا ما كان ملومًا، بل كان به عندي جديرًا»: به من خبر رسیده است که یکی از آن‌ها (غارتگران)، بر زنی مسلمان و زنی غیرمسلمان وارد شده و زیورآلات آنان را از تن آنان بیرون آورده و برده است... اگر به سبب این حادثه و ناراحتی حاصل از آن مسلمانی بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من کاری سزاوار و درخور است.

۸. بنده دیگری مباش؛ که خداوند تو را آزاد آفریده است (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

۹. «أكرم نفسك عن كل دنيئة، وإن سافتك إلى الرغائب. فإنك لن تعاض بما تبدل من نفسك عوضاً. ولا تكن عبد غيرك، وقد جعلك الله حراً»: بزرگوارتر از آن باش که به هر پستی تن دهی؛ هرچند که تو را به مقصودت [از اموال فراوان دنیا] برساند؛ زیرا تو نمی‌توانی در عوض آبرو و شخصیت انسانی خود که از دست می‌دهی، چیزی به دست آوری. و بنده هیچ کس مباش؛ زیرا خداوند تو را آزاد آفریده است.

علامه جعفری ضمن تقسیم کرامت انسانی به کرامت ذاتی و اکتسابی معتقد است:

در اسلام دو نوع کرامت برای انسان‌ها ثابت شده است که عبارت است از: ۱. کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسان‌ها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و خیانت بر خویشتن و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صنعت شریف برخوردارند؛ ۲. کرامت ارزشی که از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌شود. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است. ارزش نهایی و غایی انسان به همین کرامت است» (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۲۷۹).

از منظر تمدن شیعی، کرامت انسان نه بر مبنای یک امر قراردادی و اعتباری، بلکه بر اساس یک امر هستی‌شناختی و اصیل معرفی می‌شود که ریشه آن ذات خلقت بشری است و بر مبنای احکام و قوانین الهی توجیه می‌شود. به عبارت دیگر، کرامت ذاتی انسان، خود مبتنی بر یک سلسله مفاهیم و ارزش‌های بنیادین اخلاقی و دینی است که عبارت است از: آزادی، اراده و اختیار، قدرت تعقل و تفکر، داشتن وجهه و نفخه الهی و داشتن جنبه خلیفه‌اللهی.

۲-۴. عقلانیت

دومین مؤلفه علمی تمدن شیعی عقلانیت است که مورد تأیید همه فلاسفه دینی است. ابن‌منظور در خصوص عقل گفته است: «عقل به دلیل اینکه می‌تواند صاحبش را از گرفتار شدن نجات دهد و عامل تمایز او با سایر حیوانات است، ارزشمند است» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۴۵۹). فیروزآبادی عقل را «نوری الهی می‌داند که انسان به وسیله آن می‌تواند به علوم نظری دست یابد» (فیروزآبادی، ۱۹۹۱م، ص ۹۵۲). شیخ حرّ عاملی با توجه به آیات و احادیث، عقل را دربرگیرنده سه معنا می‌داند: «۱. نیرویی که با آن بدی و خوبی فهمیده می‌شود؛ ۲. ملکه‌ای که به انتخاب خوبی‌ها و اجتناب از بدی‌ها دعوت می‌کند؛ ۳. اندیشیدن و دانستن و به این جهت در مقابل جهل قرار می‌گیرد، نه در مقابل دیوانگی» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق، صص ۲۰۸-۲۰۹).

شاید بتوان این ادعا را دور از واقعیت ندانست که فقه شیعه در فرآیند اجتهاد، به میزان فراوانی بر فهم عرفی استوار شده است؛ زیرا «فهم عرفی، پیوسته موتور اصلی حرکت اجتهاد شیعه بوده» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۴۶۱) که پویایی آن تضمین کرده است. متفکران شیعی عقل را به دو شاخه تقسیم‌بندی می‌کنند: «عقل عملی که در نتیجه گذر زمان و مربوط به عرصه بایدها و نبایدها ایجاد می‌شود و عقل نظری که مربوط شناخت است. بر این اساس، عقل نظری غالباً در علم کلام مورد توجه است، ولی عقل عملی شایسته‌ها و ناشایسته‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد» (شفیعی، ۱۳۸۱، ص ۳).

تمدن شیعی از تمامی منابع معرفتی (وحی، عقل قطعی، کشف عرفانی) برای شناخت حقایق هستی استفاده می‌کند. به عبارتی، تمدن علمی اسلامی عقل‌گرایی صرف را نکوهش می‌کند و پیوسته تأکید می‌کند که میان عقل و وحی رابطه معناداری وجود دارد و این دو در راستای یکدیگر حرکت می‌کنند. با وجود این نکته است که اراده انسان و هدایت او، به سمت ارزش‌های والا و تزکیه نفس حرکت می‌کند. با کنکاش در آیات قرآن کریم و سیره امامان معصوم، به این نتیجه کلی دست می‌یابیم که یکی از بزرگ‌ترین ابزارهای رشد عقل، استفاده از آموزه‌های قرآنی است؛ چراکه عقل انسان‌ها به واسطه دقت در معانی آیات، به اسرار هستی پی می‌برد. آیه ۲۴ سوره محمد به تعقل در قرآن توجه می‌دهد؛ تاجایی که آن را نمونه‌ای از تلفیق عقل و وحی می‌داند.^۱ خداوند در جایی دیگر می‌فرماید: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»: این گونه خدا آیاتش را برای شما بیان می‌کند، باشد که بیندیشید (بقره: ۲۴).

۱. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴).

قرآن کریم به شیوه‌های مختلف تلاش دارد انسان را به تعقل و تفکر دعوت کند و به این منظور از واژه‌های معادل تبصر، تدبر، تفقه، دعوت و تذکر استفاده کرده است. این تعابیر جملگی نشان از اهمیت تعقل و تفکر دارد؛ تاجایی که از مسائل پیرامون بشر به آسانی عبور نمی‌کند، بلکه با ژرف‌اندیشی تلاش دارد تا مسائل را بررسی کند و تفکر را در همه بخش‌های زندگی در رأس امور قرار دهد. قرآن به روشنی انسان را دعوت به تعقل می‌کند و از هرگونه تقلید از گذشتگان پرهیز می‌دهد. از نظر قرآن، ویژگی کلیدی عقل این است که باعث می‌شود باور و ایمان ایجاد شود و این باور در مقابل شک و تردید قرار می‌گیرد؛ اما باید پذیرفت که این عقل نسبی است.

پیامبر اکرم ﷺ نیز بر عقل‌مداری تأکید می‌کند: «إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلَّهُ بِالْعَقْلِ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ»: تمام خوبی‌ها با عقل به دست می‌آید و کسی که عقل ندارد دین هم ندارد (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴). آن حضرت در جایی دیگر می‌فرماید: «... فَيَقْدِرُ عَقْلُهُ تَكُونُ عِبَادَتُهُ لِرَبِّهِ»: عبادت و بندگی مؤمن به اندازه عقل اوست. حضرت علی عليه السلام در خصوص عقلانیت می‌فرماید: «بهترین نعمت‌ها عقل است» (شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۳۳) و در جایی آورده است: «تفکر و تعقل مایه زندگی دل شخص بابصیرت است» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۰). امام صادق عليه السلام نیز عقل و عقلانیت را ثروتی بزرگ می‌داند و می‌فرماید: «لَا غِنَىٰ أَخْصَبُ مِنَ الْعَقْلِ وَلَا فَقْرًا أَحَطُّ مِنَ الْحَمَقِ» (شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۳۴).

در نگاه تفکر شیعه، عقل عملی وسیله‌ای در راستای شریعت معرفی شده است. عقل نخست احکام شرع را کشف و سپس به آن عمل می‌کند، ولی پس از فهم موضوع نمی‌تواند حکمی مستقل از شرع صادر کند. عقل عملی برای درک حقایق آزادانه عمل می‌کند و این عقل است که به درک حکم شرع نایل می‌شود. با وجود این، چنین عقلی چگونه می‌تواند خودش راهنما باشد؟ از این‌روست که فقهای شیعه عقل را در کنار دلایل نقلی معرفی می‌کنند. می‌توان گفت این نوع عقل نمی‌تواند از خودش تولیداتی داشته باشد و تنها می‌تواند شریعت را شناسایی کند. هرچند در اندیشه شیعه، قاعده ارجحیت عقل بر نقل است، این اصل در عقل نظری غالباً نمود می‌کند. به عنوان نمونه، در عقل نظری شناخت خداوند متعال بر تکالیف شرعی ارجحیت دارد، ولی در حوزه عقل عملی و به‌ویژه در مسائل اجتماعی و سیاسی، این اصل در ابهام قرار گرفته است.

۳-۳. نگرش توحیدی

مؤلفه علمی دیگری که می‌توان برای تمدن شیعی در نظر گرفت، نگرش توحیدی است. در همین راستا قرآن کریم می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (مؤمنون: ۱)؛ یعنی ایمان به خدا رستگاری را به دنبال دارد. حال اگر بپذیریم که قرآن کلام خداوند است و خداوند جهان را خلق کرده، پس می‌توان نتیجه گرفته که «مخلوق خداوند فعل خداست» (مطهری، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۸). همچنین می‌توان نتیجه گرفت که شناخت جهان ماده جزء علوم اسلامی قرار می‌گیرد؛ تاجایی که جوادی آملی از این شناخت، با عنوان علوم دینی یاد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷). نگرش توحیدی به انسان اعلام می‌دارد که جهان هستی بر اساس اهداف مشخصی ایجاد شده است و به‌هیچ‌عنوان نمی‌توان این همه نظم را بدون حکمت در نظر گرفت؛ بلکه باید تلاش کرد تا رابطه علی و معلولی را از میان این عوامل پیدا کرد. در جایی خداوند اعلام می‌دارد که زمین و آسمان را مسخر انسان آفریده است، این بدان معناست که انسان قابلیت آن را دارد تا هم آسمان و هم زمین را به تسخیر خود درآورد. از نظر شهید مطهری، جهان دیگر به صورت تصادفی و طی یک بی‌نظمی به وجود نیامده است؛ بلکه با هدفی بزرگ ایجاد شده تا انسان را از پوچ‌گرایی نجات دهد (مطهری، بی تا، ج ۲، صص ۸۵-۸۶). اگر بپذیریم که انسان برای حضور در زمین برگزیده شده است، نمی‌توانیم بپذیریم برای این جهان کسی جز خداوند قانونگذاری کند. البته انسان در قبال این برگزیده شدن وظایفی دارد که دین اسلام آن وظایف را تعریف کرده است. یکی از آن‌ها گسترش علم برای افزایش رفاه مردم است. امام

کاظم علیه السلام در حدیثی به هشام می‌گوید: «حجت باطنی، همان عقل‌های مردم است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶). در این حدیث مشخص می‌شود که هرچند خداوند قانونگذار است، برای عقل نیز جایگاهی ویژه در نظر دارد که خداوند آن را به انسان ارزانی کرده است. از سوی دیگر در مکتب شیعه منابع فقهی عبارت است از: قرآن، سنت، اجماع و عقل که از این بین، اجماع و عقل بر خرد بشری تأکید دارد. در نتیجه مشخص می‌شود که نگرش توحیدی با علم منافاتی ندارد، بلکه در راستای آن در حرکت است.

توحید، به معنای یکتا دانستن خدا، اصلی‌ترین آموزه اعتقادی در اسلام است. نگرش توحیدی تلاش دارد با القای آموزه «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)^۱ جوامع بشری را به سوی رستگاری هدایت کند. در سایه توحید و اصل وحدت، می‌توان هدف نهایی خلقت را مشخص کرد. در مکتب توحیدی، جهان ماهیتی تک‌قطبی دارد و همه از خداوند هستند و به سوی خداوند باز می‌گردند. پس زندگی دنیوی هرگز بی‌هدف نیست و آغاز و انجامی دارد. این فراخوان به یگانگی، به نشان دادن راه رستگاری بشر می‌انجامد؛ ولی برای رسیدن به این رستگاری باید از عقل استفاده کرد و برای آن ارزش قائل شد. برای اسلام علم از آن جهت واجب است که در جهت اثبات خداوند گام بردارد. برای نمونه، می‌توان گفت جهان از آن جهت به پزشک نیاز دارد که با علوم پزشکی آشنایی دارد و این نیاز یک تمدن و جامعه برای بقاست. پس فراگیری علوم پزشکی واجب کفایی است. سایر رشته‌ها نظیر معلمی، فلسفه، سیاست و تجارت نیز چنین است.

با این تعاریف درمی‌یابیم که نگرش توحیدی تلاش دارد ساختارهای علمی را در جهان تعریف و از آن‌ها حمایت کند؛ ولی علمی که در راستای اثبات خداوند حرکت کند، نه در رد وجود او. از این‌روست که شهادت بر یکتایی خدا و دوری از شرک، اولین گزاره‌هایی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در آغاز دعوت آشکار خود خطاب به مردم مکه بیان فرمود: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ»^۲ (صافات: ۱۸۰) (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴). حضرت علی علیه السلام نیز، اعتقاد به توحید را اساس شناخت خدا دانسته است: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ»^۳ (نهج البلاغه، خطبه ۳۹). با وجود چنین شواهدی، می‌توان نگرش توحیدی را از اصول علمی تمدن شیعی معرفی کرد.

۳-۴. عدالت‌گستری

یکی دیگر از مؤلفه‌های علمی تمدنی حکومت شیعی عدالت‌گستری است که در بطن حکومت اسلامی نمایان است. قرآن کریم نیز عدالت را هدف اصلی بعثت انبیا معرفی می‌کند. عدالت به معنی قرار گرفتن هر چیزی در جای خود تعریف می‌شود (منتظرالقائم، ۱۳۹۲، ص ۲۵۳). اگر بپذیریم که قوانین حقوقی آبخشور علمی دارد، باید پذیرفت که قوانین ایجاد بشر (مانند حقوق بشر) نیز در راستای عدالت‌گستری شکل گرفته و این قوانین پیش از ایجاد شدن، ریشه در آموزه‌های دینی داشته است. به علاوه، منطق عدالت‌گستری، از یک سو مانع از تداوم استبداد فردی و از سوی دیگر موجب حرکت به سوی مدینه فاضله در تمدن‌های بشری شده است. عدالت‌گستری نقش مهمی در ایجاد امنیت و ثبات در جوامع و بالندگی آن تا به امروز بر عهده داشته است. عدالت مفهومی ارزشی و از جمله آرزوهای همیشگی انسان‌ها در طول تاریخ و در زمره مطالبات اساسی زندگی فردی و اجتماعی هر انسانی است. عدالت، رعایت تناسب در هر چیز است. برخی از اندیشمندان معتقدند عدالت اعتباری است و با قرارداد اجتماعی و عقلایی پدید می‌آید و باعث تداوم تمدن و گسترش

۱. آن‌ها که هرگاه مصیبتی به ایشان می‌رسد می‌گویند: ما از آن خداییم و به سوی او باز می‌گردیم.

۲. پروردگارت که دارای عزت است، از آنچه او را به آن توصیف می‌کنند، منزّه است.

۳. سرآغاز دین، معرفت اوست و کمال معرفتش تصدیق ذات او و کمال تصدیق ذاتش توحید و شهادت بر یگانگی اوست.

عقل‌گرایی می‌شود. به عبارتی ساده‌تر، یکی از مؤلفه‌های علمی تمدن بشر مسئله عدالت‌گستری است که باعث تحکیم تمدن بشری می‌شود.

از آنجاکه تمدن شیعی بر آموزه‌های قرآنی استوار شده، چراغی پرنور برای شناخت تمدن الهی است. این چراغ راه تمدن‌سازی، در دستان حضرت رسول ﷺ و حضرت علی علیه السلام قرار داشته است. جایگاه عدالت از منظر قرآن به اندازه‌ای است که به اصل کلیدی و جدایی‌ناپذیر حکومت اسلامی تبدیل شده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰).^۱ در قرآن کریم: «عدالت در زمره ارزش‌های والایی یاد شده که ایجاد آن از حکمت‌های بعثت پیامبران الهی و نزول قرآن کریم معرفی می‌شود. به عبارتی، اساس آفرینش و حکمت بعثت انبیا بر مدار عدل و داد استوار است» (حدید: ۲۵).^۲ این اهمیت تا آنجاست که حضرت رسول ﷺ خود را مأمور برقراری عدالت می‌داند (شوری: ۱۵).^۳ در سوره انبیاء می‌خوانیم: «وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ» (انبیاء: ۱۱).^۴ از منظر قرآن کریم، دوام و پایداری جامعه در گسترش عدالت است و فقدان عدل و داد، سبب زوال و افول جامعه می‌شود. در جایی دیگر، خدا انسان را به عدل و احسان که در وجودش هست، فرمان می‌دهد (نحل: ۹۰).^۵ با استناد به آیات قرآن کریم مشاهده می‌کنیم که رعایت عدالت جزء امور واجب است (بقره: ۲۷۹؛ نساء: ۳، ۵۸، ۱۲۹ و ۱۳۵؛ مانده: ۸؛ نحل: ۱۶؛ شوری: ۱۵؛ حجرات: ۹).

قرآن کریم ارزش عدالت را آنچنان بالا می‌داند که در خصوص دشمنان هم لازم الاجرا معرفی می‌کند. به عنوان مثال، در سوره بقره می‌خوانیم: «در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید و از حد تجاوز نکنید؛ که خدا تعدی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد» (بقره: ۱۹۰).^۶ در سوره مانده آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ادْعُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (مانده: ۸).^۷ با تمام وجود برای خدا قیام کنید و به انصاف و عدالت گواهی دهید و هرگز دشمنی با قومی، شما را به بی‌عدالتی وادار نکند. نظیر این آیات در مانده: ۲، نحل: ۱۲۶، شوری: ۴۰ و ممتحنه: ۸ نیز مشاهده می‌شود و نشان از اهمیت رفتار عادلانه با دشمنان دارد.

عدالت در تفکر شیعی نیز همچون قرآن کریم، یکی از اصول اساسی امامت است. امام علی علیه السلام در نهج البلاغه عدالت را ستون دین و پایه تمدن می‌داند.^۸ عدالت محوری در دوران زمامداری حضرت رسول ﷺ و حضرت علی علیه السلام، از مهم‌ترین مؤلفه‌های علمی تمدن اسلامی بود؛ تاجایی که می‌شود حضرت علی علیه السلام را تجسم عدالت در میان حاکمان بشری معرفی کرد. ایشان عدالت را جنبه عملی حکومت خود قرار داده بود و با نگاهی گذرا به دوران حکومتش می‌توان دریافت که کردار او با اندیشه‌اش همخوانی داشت؛ یعنی او هم عدالت‌خواه و هم عادل بود. آن حضرت تأکید می‌کرد که: «العدلُ حياةُ الأحكام»؛ عدالت روح و کالبد احکام الهی است (آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۳۶) و در جای دیگر فرمود: «العدلُ أقوى أساس»؛ عدل سنگ زیرین بنیاد اسلام است (آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۳۶). از سخنان و کلمات قصار حضرت علی علیه السلام چنین استنباط می‌شود که ایشان عدل را به معنای مراعات انصاف در حقوق

۱. خدا به عدل و احسان فرمان می‌دهد.
 ۲. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»: همانا ما پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و با ایشان کتاب و میزان عدل نازل کردیم؛ تا مردم به راستی و عدالت گرايند.
 ۳. «وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ».
 ۴. و چه بسیار مردم ستمگری در شهر و دیارها بودند که ما آن‌ها را در هم شکستیم و هلاک ساختیم و قومی دیگر به جای آن‌ها بیافریدیم.
 ۵. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»: همانا خدا [خلق را] فرمان به عدل و احسان می‌دهد (نحل: ۹۰).
 ۶. «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفْقَهُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰).
 ۷. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همواره با تمام وجود برای خدا قیام کنید و به انصاف و عدالت گواهی دهید و هرگز دشمنی با قومی، شما را به بی‌عدالتی وادار نکند. به عدالت رفتار کنید، چراکه به تقوا نزدیک‌تر است و از خداوند پروا کنید. همانا خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.
 ۸. «العدل أساس الرعيه»: عدالت اساس اداره مردم است.

مختلف افراد در جامعه معرفی می‌کرد. آن حضرت در سخنی فرمود: «عدالت وسیلهٔ سنجشی است که خداوند برای مردم نهاد تا حق در جامعه استوار گردد. بنابراین با خدا در این میزان همراه باش و مخالفت نکن»^۱ (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۷۸). ایشان در نخستین خطبه بعد از بیعت مردم اعلام داشت که در میان مردم به عدالت رفتار خواهد کرد (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۶). جرج جرداق متذکر می‌شود: «توصیه‌های امام و نامه‌های وی به فرمانداران، همواره بر محور واحدی به نام عدالت می‌چرخید» (جرداق، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳). حضرت علی علیه السلام بر این باور بود که وقتی عدالت در سطح عمومی فراگیر شود، گشایش و راحتی به دست می‌آید (نهج البلاغه، خطبه ۱۵)، شهرها آبادان و شهروندان اصلاح و حکومت‌ها استوار می‌شود، جامعه به سوی پیشرفت حرکت می‌کند و در نهایت آهنگ تمدن‌سازی نواخته خواهد شد. ابن‌خلدون نیز عدالت را رکن اصلی پیشرفت یک جامعه می‌شمارد و با بهره‌مندی از آیات قرآن، ظلم را از موانع حرکت تمدنی و عامل انحطاط تمدن‌ها می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱۰۳).

تمدن شیعی با الهام از قرآن، نظامی عادلانه را ترویج می‌دهد که در آن توزیع منابع، اجرای قوانین و قضاوت بر اساس قسط صورت می‌گیرد. این نظام شامل جلوگیری از تمرکز ثروت (حشر: ۷) و حمایت از محرومان است که در ساختارهای حکومتی شیعی مانند نظام وقف و زکات نمود می‌یابد.

۳-۵. توجه به علم

اسلام به علم و معرفت توجه ویژه‌ای دارد؛ تاجایی که می‌توان توجه به علم را یکی دیگر از مؤلفه‌های علمی تمدن شیعی در نظر گرفت. این رویکرد به نوبه خود باعث می‌شود دین اسلام از سایر تمدن‌های بشری متمایز شود. اسلام سرچشمهٔ تعلیم و تربیت است و قرآن و سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله به خودی خود نشانهٔ علم‌آموزی است. در برخی آیات قرآن کریم به علم‌آموزی اشاره شده است؛ از جمله: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ...» (علق: ۱-۴).^۲ برای خداوند نوشتن آنچه‌ان مقدس است که پروردگار به آن سوگند می‌خورد. در نمونه‌ای دیگر می‌فرماید: «ان وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ»: به نون و قلم قسم (قلم: ۱). خداوند در قرآن همراه ایمان و تقوا و جهاد، برای صاحبان علم جایگاه ویژه‌ای در نظر گرفته است: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱).

نگاهی اجمالی به تمدن اسلامی و شیعی نشان می‌دهد عالمان با جاهلان در یک سطح قرار ندارند: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۹). این جمله نشان از مساوی نبودن دو گروه دارد. شاید دلیلش آن باشد که عالم به حقایق امور توجه دارد. با مروری بر واژه علم و مشتقات آن در قرآن کریم درمی‌یابیم که این واژه ۷۸۰ بار، تعقل و مشتقات آن ۴۹ بار، تفکر و مشتقات آن ۱۸ بار، تدبر و مشتقات آن ۴ بار، حکمت و مشتقات آن ۱۱۷ بار تکرار شده است (منتظرالقائم، ۱۳۹۲، ص ۵۳) که نشان از اهمیت بالای این مقوله دارد.

اهمیت علم و دانش در تمدن شیعی تا آن اندازه است که در کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام، نگاه محبت‌آمیز به عالم نوعی عبادت معرفی شده است: «النَّظَرُ فِي وَجْهِ الْعَالِمِ حَبًّا لَهُ عِبَادَةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۰۵). در سخنان به‌جامانده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، توصیه‌های گسترده‌ای به آموختن علم و دانش وجود دارد. ایشان نه تنها مسلمانان را مکرر به دانش‌آموزی سفارش کرده، بلکه آن را بر همگان واجب دانسته است: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ». حدیث مشهور «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ، وَلَوْ بِالصَّيْنِ» هم نشان می‌دهد دین اسلام برای دانش‌آموزی ارزش زیادی قائل شده است؛ تا آنجا که حتی اگر برای آموختنش طی مسافت نیز لازم باشد، باید برای کسب آن کوشش نمود.

۱. إن العدل میزان الله الذي وضعه للخلق ونصبه لإقامة الحق، فلا تخالفه في ميزانه» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۷۸).

۲. بخوان به نام پروردگارت که [همه آفریده‌ها را] آفرید. او انسان را از علق به وجود آورد. بخوان درحالی‌که پروردگارت کریم‌ترین [کریمان] است؛ همان که به وسیله قلم آموخت.

در دوران زمامداری حضرت علی علیه السلام، تلاش گسترده‌ای برای آموزش جامعه و مبارزه با خرافات و نادانی مسلمانان آغاز شد؛ چنان‌که آن حضرت به یکی از فرمانداران خود دستور داد: «کلاس‌های آموزش و پرسش و پاسخ و مناظره علمی با دانشمندان و حکما برپا کن» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۶۷؛ نامه ۵۳). حضرت علی علیه السلام معتقد بود، برای رسیدن جامعه به اهداف الهی، بلوغ فکری، توسعه فرهنگی، تعلیم و تربیت، دانایی و ایجاد عقلانیت مردم باید تلاش کرد و این هدف بر هر چیزی مقدم است. ایشان برای دانش و حکمت ارزش فراوانی قائل بود و آن را بنیان کامیابی‌های مادی و معنوی جهان معرفی می‌کرد؛ به طوری که می‌فرمود: «ارزش هر انسانی به اندازه چیزی است که آن را نیکو می‌داند... حکمت گمشده مؤمن است. آن را فراگیرید؛ هرچند در دست منافق باشد» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، حکمت ۷۷ و ۷۸). در جایی دیگر آن حضرت ارزش انسان‌ها را به مقدار دانایی و علم آن‌ها می‌داند (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، حکمت ۷۸۰). در دوران طلایی اسلام، مسلمانان در علوم مختلف پیشرفت‌های بسیاری داشتند. حمایت دولتی، ساخت دانشگاه و رصدخانه و ترجمه آثار و کتب علمی از زبان‌های دیگر مانند یونانی، سریانی و پهلوی، از جمله مهم‌ترین دلایل پیشرفت علمی مسلمانان در این دوران به شمار می‌آید. به عبارت ساده‌تر، در نگاه شیعی، ائمه علیهم السلام منبع علم الهی هستند و تمدن شیعی باید بر تولید دانش و نوآوری متمرکز باشد. به این معنا، علم ائمه به عنوان هدایت‌گر جامعه در نظر گرفته می‌شود. این در حالی است که قرآن کریم تمدن شیعی را به سمت دانش محوری سوق می‌دهد. این اصل در ایجاد مراکز علمی (مانند حوزه‌های علمیه یا دانشگاه‌های اسلامی) و استفاده از فناوری‌های نوین (مانند بلاک‌چین در اقتصاد) نمود می‌یابد. تمدن شیعی با الهام از قرآن، به دنبال تولید علم بومی و رقابت در اقتصاد جهانی است.

۳-۶. توجه به بهداشت فردی و جمعی

یکی دیگر از شاخصه‌های علمی تمدن شیعی، توجه جدی به نیازمندی‌های جسمی و روحی انسان است. یکی از آیاتی که به بهداشت فردی و جمعی اشاره کرده در سوره مانده آمده است: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مانده: ۶).^۱ این آیه به احکام غسل و وضو و تیمم که موجب پاکیزگی روح است، توجه کرده است. در آیه «وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: ۱۹۵) می‌توان به اهمیت رعایت بهداشت فردی و جمعی در جلوگیری از مرگ اشاره نمود؛ چراکه بهداشت فردی و جمعی مقدمه واجب است. به عبارت ساده‌تر، رعایت بهداشت فردی و جمعی و پیشگیری از بیماری‌ها، برای حفظ جان مسلمانان لازم و ضروری است. لازم به ذکر است، اگر فردی آگاهانه در حفظ جان مسلمانان کوتاهی کند، مستوجب عقوبت است.

حضرت علی علیه السلام درباره اهمیت پیشگیری فرمود: «لَا وَقَايَةَ أَمْنَعُ مِنَ السَّلَامَةِ»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۸۲). آن حضرت در جایی دیگر فرمود: «کم‌خوری مانع بسیاری از بیماری‌های جسم می‌شود» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۸)؛ «هرکس خوراکش کم باشد، دردهایش نیز کم است» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۹).

۱. ای اهل ایمان، هنگامی که به نماز برخیزید، صورت و دست‌هایتان را تا آرنج بشویید و بخشی از سرتان و روی پاهایتان را تا برآمدگی پشت پا مسح کنید و اگر جنب بودید، غسل کنید و اگر بیمار یا در سفر هستید، یا یکی از شما از قضای حاجت آمده، یا با زنان آمیزش کرده‌اید و آبی نیافتید، به خاکی پاک تیمم کنید و از آن، بخشی از صورت و دست‌هایتان را مسح نمایید. خدا نمی‌خواهد بر شما تنگی و مشقت قرار دهد، بلکه می‌خواهد شما را پاک کند و نعمتش را بر شما تمام نماید، تا سپاس گزارید.

۲. از ایمنی برای جلوگیری از بیماری استفاده کنید.

در واقع شواهد دگر بار نشان می‌دهد سفارشات خداوند برای حفظ منافع فردی و جمعی مردم است. با این رویکرد، پروردگار قصد دارد تا مردم به بهداشت فردی و جمعی توجه داشته باشند. این احکام هرگز در جهت تحت فشار قرار دادن انسان ایجاد نشده است؛ چراکه نه تنها سخت نیست، بلکه برای سلامتی فردی و جمعی انسان‌ها ضروری است.

نتیجه‌گیری

تمدن علمی شیعی، بر پایه اصول عقیدتی، باورهای الهی و وحیانی و با تکیه بر ارزش‌های اسلامی در طول حیات بشر شکل گرفته و نشانه تمدن الهی است. به طور کلی، تمدن حالت اجتماعی انسان به شمار می‌آید و شاخصه‌ها و مؤلفه‌هایی حائز اهمیت دارد. مؤلفه‌های علمی تمدن شیعی ریشه در آموزه‌های قرآن کریم و سیره حکومتی رسول اکرم ﷺ و ائمه علیهم السلام و بزرگان دینی دارد. در تمدن شیعی، برنامه حیات بشری بر پایه مصالح فردی و جمعی و با هدف حیات سرفرازانه انسان در نظر گرفته شده است و افرادی که در این تمدن رشد می‌کنند، علیرغم بهره‌مندی از همه جوانب حیات، هرگز مقهور طبیعت و ماده نخواهند شد. با تکیه بر این موارد، می‌توان شش مؤلفه علمی برای تمدن شیعی در نظر گرفت و آن را دسته‌بندی کرد. از نظر نویسندگان، توجه به کرامت انسانی در بالاترین درجه مؤلفه‌ها و شاخص‌های علمی تمدن شیعی قرار دارد. عقلانیت، نگرش توحیدی، عدالت‌گستری، توجه به علم و توجه به بهداشت فردی و جمعی نیز در درجات بعدی مؤلفه‌های علمی تمدن‌ساز شیعی قرار می‌گیرد که با الهام از قرآن و سخنان ائمه علیهم السلام و بزرگان تشیع در دستور کار قرار گرفته است. با تکیه بر نتایج به‌دست آمده می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که نقش‌آفرینی شیعی در تمدن نوین اسلامی، از مؤلفه‌های حکومت شیعی سرچشمه می‌گیرد که در نهایت به ساخت تمدن شیعی منجر شده است. با شناخت این مؤلفه‌ها می‌توان در مسیر پیگیری و احیای تمدن‌سازی شیعی گام برداشت.

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

- نهج البلاغه (محمد دشتی، مترجم).
ابن اثیر، علی بن محمد. (بی تا). أسد الغابة. دار احیاء التراث العربی.
ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. دارالصادر.
ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۵۹). مقدمه ابن خلدون (محمد پروین گنابادی، مترجم). بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
اکاتی، مرضیه؛ و خدایار، دادخدا. (۱۳۹۳). «نقش امام علی (ع) در گسترش تمدن اسلامی (مطالعه موردی توزیع اقتصادی)». اولین کنگره ملی تفکر و پژوهش دینی.
آمدی، عبدالوحد. (۱۳۶۶). شرح غرر الحکم و درر الکلم (جمال الدین محمد خوانساری، مترجم؛ میر جلال الدین حسینی، مصحح). دانشگاه تهران.
بابایی، احمدعلی. (۱۳۸۲). برگزیده تفسیر نمونه. انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
بختی، کامران. (۱۳۷۱). فرهنگ انگلیسی-فارسی: مترادف و متضاد. نشر کلمه.
پولادیان، حسین؛ خجسته، فرامرز؛ و انصاری، زهرا. (۱۴۰۰). «بازپژوهی مؤلفه‌های شیعی آیین فتوت». تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۲(۴۵)، ۵۹-۸۲.
تبریزی‌زاده اصفهانی، راضیه. (۱۳۹۹). «مؤلفه‌های فرامادی تمدن‌ساز از منظر قرآن کریم». فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۱(۲)، ۱۰-۱۲۷.
<https://doi.org/10.22034/jksl.2021.129456>
جان‌احمدی، فاطمه. (۱۳۸۸). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی. دفتر نشر معارف.
جرداق، جرج. (۱۳۸۵). امام علی (ع) صدای عدالت انسانی (سیدهادی خسروشاهی، مترجم). بوستان کتاب.
جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۰). «حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب»، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۲). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. انتشارات فرهنگ اسلامی.
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). کرامت در قرآن. مرکز نشر و فرهنگ رجاء.
جوینی، عبدالملک بن عبدالله بن یوسف. (۱۴۲۸ق). نهاية المطلب فی درایة المذهب. الطبعة الأولى. دار المنهاج.
حسینی، سیدحسین. (۱۳۹۵). روش تحلیل مؤلفه‌های مفهومی تمدن، تمدن‌پژوهی: مطالعات مفهومی تمدن اسلامی. جامعه‌شناسان.
حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول (علی‌اکبر غفاری، مصحح). مؤسسة النشر الاسلامی (التابعة) لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
حز عاملی، محمد بن حسین. (۱۴۰۳ق). وسائل الشیعة (عبدالرحیم ربانی شیرازی، محقق). دار احیاء التراث العربی.
خادمی کوشا، محمدعلی. (۱۴۰۲). «جایگاه‌های کرامت ذاتی انسان در علم اصول فقه و استنباط‌های فقهی و تفاوت روشی آنها». فصلنامه علمی پژوهشی اصول. ۱۰(۳۷)، ۱۰۳-۱۲۶.
دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. دانشگاه تهران.
دورانت، ویل. (۱۳۷۸). تاریخ تمدن (احمد آرام و دیگران، مترجم). مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۸۵). دانشنامه امام علی (ع). انتشارات سازمان و پژوهشگاه.
زمانی محجوب، حبیب. (۱۴۰۳). «مؤلفه‌های تمدن‌ساز در سیره امام علی (ع) با رویکرد قرآنی». فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۱۱(۵)، ۴۶-۷۵.
<https://doi.org/10.22034/jksl.2023.389965.1194>
ساروخانی، باقر. (۱۳۷۰). درآمدی بر دائرةالمعارف علوم اجتماعی. کیهان.
شافعی، محمد بن یدریس. (بی تا). أحكام القرآن. دار الکتب العلمیه.
شفیعی، محمود. (۱۳۸۱). «عقل و عقلانیت در اندیشه سیاسی شیعه». علوم سیاسی، ۵(۱۷)، ۱۰۵-۱۳۰.
شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶ق). شرح أصول الکافی: کتاب العقل والعقل (محمد خواجه‌جو، مصحح). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
صدری، احمد. (۱۳۸۰). مفهوم تمدن و لزوم احیای آن در علوم اجتماعی. نشر هرمس.
طارمی‌راد، حسن. (۱۳۸۳). توحید در دانشنامه جهان اسلام. بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۰). مکارم الاخلاق. ناشر الشریف الرضی.
طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۴). اخلاق ناصری (مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، مصحح). شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
عبدالمقصود، عبدالفتاح. (۱۳۷۱). امام علی بن ابی‌طالب (ع) (سیدمحمود طالقانی، مترجم). شرکت سهامی انتشار.
عمید، حسن. (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی عمید. امیرکبیر.
طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد. (بی تا). المعجم الکبیر. دار احیاء التراث العربی.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، محقق). دار الکتب الاسلامیه.
فروغی‌نیا، حسین؛ ملک، سحر؛ و حسینی، فائزة السادات. (۱۳۹۸). «نگرشی به مفهوم کرامت انسانی در پرتو اندیشه‌های فقهی اسلامی». پژوهش‌های حقوقی قانون‌یار، ۲(۵)، ۱۱۳-۱۴۰.

- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۹۹۱م). القاموس المحيط. دار احیاء التراث العربی. الکرآجکی، ابوالفتح محمد بن علی. (۱۹۸۵ق). کنز الفوائد. دار الأضواء. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. دار احیاء التراث العربی. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۹). میزان الحکمة (حمیدرضا شیخی، مترجم). مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). خدائشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۱) (امیررضا اشرفی، محقق). انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. مطهری، مرتضی. (بی تا). مجموعه آثار استاد مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (انسان و ایمان، جهان بینی توحیدی)، وحی و نبوت، انسان در قرآن، جامعه و تاریخ. صدرا. منتظرالقائم، اصغر. (۱۳۹۲). تمدن سازی نبوی و علوی. مرغ سلیمان. موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). صحیفه نور. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۸۷). صحیفه امام. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. موسوی همدانی، محمدباقر. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. موسوی، سیدمحمدجمال. (۱۴۰۰). تمدن شیعی یا تمدن اسلامی. پژوهش‌های تاریخی، فرهنگی و تمدنی. نجفی، موسی. (۱۳۹۶). تمدن رضوی (مؤلفه‌های تمدن ساز در مکتب سیاسی امام رضا). آرما. نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴). علم و تمدن در اسلام (احمد آرام، مترجم). مرکز انتشارات علمی و فرهنگی. یعقوبی، احمد بن اسحاق. (بی تا). تاریخ الیعقوبی. دار صادر.

Heilbron, J.L. (۲۰۰۳). "Preface". The Oxford Companion to the History of Modern Science. Oxford University Press.

Wilson, E.O. (1999). "The natural sciences". Consilience: The Unity of Knowledge (Reprint ed.). Vintage.

Exploring the Scientific Components of Shi'a Governance Civilization in the Quran

Bibi Azam Hashemina¹  Sayyed Mohammad Naghib² 

1. Ph.D. Candidate in the History of Shiism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author).

2. Associate Professor of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Qur'anic Sciences of Qom, University of Qur'anic Sciences and Knowledge, Qom, Iran.

Corresponding Email: azmhashmynya@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.512420.1455>

Introduction

Understanding the civilization-building components of Shi'a governance is rooted in the Holy Quran and the conduct of the Prophet Muhammad (PBUH) and the infallible Imams (AS). By referring to the Quran and paying attention to the traditions of the Shi'a leaders, their role in constructing Shi'a civilization can be discerned. A set of scientific components exists within the Quran and the conduct of these leaders that influences all aspects of an individual's life, including the social, political, economic, and cultural approaches of wise individuals. Shi'a civilization, by drawing upon Quranic teachings based on profound and multidimensional verses, has been able to overcome significant collective life issues and minor individual matters. The present research, by emphasizing the interpretation of the scientific components of Shi'a civilization and focusing on Quranic teachings from the perspective of Shi'a governance, endeavors to identify and introduce these components by referencing the teachings of the Prophet Muhammad (PBUH) and Imam Ali (AS).

Methodology

This research employs a descriptive-analytical method and library study to explore the scientific components of Shi'a civilization and to find their roots in Quranic knowledge and the conduct of the Infallible.

Findings

Six scientific components can be extracted for Shi'a civilization. These components are:

- 1.Attention to Human Dignity:** In the Quran's terms, God appointed man as His vicegerent on Earth (Baqarah:30), and elsewhere, it is explicitly stated that humankind, in terms of dignity, is superior to many of God's creations (Isra:70). From the perspective of Shi'a civilization, human dignity is not based on a contractual or conventional matter, but rather on an ontological and intrinsic reality rooted in the essence of human creation, justified by divine laws and regulations.
- 2.Rationality:** Shi'a civilization consistently invites humans to use intellect and reflection, a phenomenon frequently emphasized in the Quran and the conduct of the Infallibles.
- 3.Monotheistic Outlook:** This outlook strives to guide human societies towards salvation.
- 4.Establishment of Justice:** Justice is defined as placing everything in its rightful position, and the Prophet Muhammad (PBUH) considered himself commissioned to establish justice.
- 5.Acquisition of Knowledge:** In the Shi'a view, the Quran and the Imams (AS) are the source of divine knowledge, and Shi'a civilization must focus on knowledge production and innovation.



6. Personal and Public Health: Serious attention to the physical and spiritual needs of humans is among the most important components of Shi'a civilization and is emphasized in the Holy Quran and by the Imams (AS).

In general, these six components can be presented as the most significant scientific components of Shi'a civilization.

Conclusion

The scientific components of Shi'a civilization are rooted in the teachings of the Holy Quran and the governmental conduct of the Prophet Muhammad (PBUH), the Imams (AS), and the great scholars of religion. In Shi'a civilization, the blueprint for human life is designed based on individual and collective interests for the dignified existence of humanity. Individuals who grow within this civilization, despite benefiting from all aspects of life, will never be overwhelmed by nature or materialism. Relying on these points, six scientific components can be considered for Shi'a civilization and categorized. Based on the obtained results, it can be concluded that the role of Shi'ism in the new Islamic civilization stems from the components of Shi'a governance and ultimately leads to the construction of Shi'a civilization. By understanding these components, steps can be taken towards reviving Shi'a civilization-building.

Keywords

Scientific Components, Shi'a Civilization, Islamic Governance, Civilization.

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

Qur'ān Karīm.

Nahj al-Balāghah (M. Dashti, Trans.). [In Persian]

‘Abd al-Maqṣūd, ‘A. F. (1992). Imam Ali ibn Abī Ṭālib (AS) (S. M. Taleghani, Trans.). Sherkat-e Sahāmī-ye Enteshār. [In Persian]

Akati, M., & Khodayar, D. (2014). "The Role of Imam Ali (AS) in the Expansion of Islamic Civilization (Case Study: Economic Distribution)." The First National Congress of Religious Thought and Research. [In Persian]

Al-Karājakī, A. M. ibn ‘A. (1985). Kanz al-Fawā'id. Dār al-Aḍwā'. [In Arabic]

Amid, H. (1992). Farhang-e Fārsī-ye Amid. Amirkabir. [In Persian]

Āmidī, A. (1987). Sharḥ-e Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim (J. M. Khwansari, Trans.; M. J. Hosseini, Ed.). University of Tehran. [In Persian]

Babae, A. A. (2003). Bargozideh-ye Tafsir-e Namuneh. Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Persian]

Bakhti, K. (1992). Farhang-e Engeliṣī-Fārsī: Morādef va Motazād. Nashr-e Kalameh. [In Persian]

Dehkhoda, A. A. (1998). Loghatnāmeḥ-ye Dehkhodā. University of Tehran. [In Persian]

Durant, W. (1999). Tārīkh-e Tamaddon (A. Ārām et al., Trans.). Markaz-e Enteshārāt-e ‘Elmī va Farhangī. [In Persian]

Firūzābādī, M. ibn Y. (1991). Al-Qāmūs al-Muḥīṭ. Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

[Foroughinia, H., Malek, S., & Hosseini, F. S. \(2019\). "An Approach to the Concept of Human Dignity in the Light of Islamic Jurisprudential Thoughts." Legal Research Journal of Lawyar, 2\(5\), 113-140. \[In Persian\]](#)

Ḥarrānī, Ḥ. ibn ‘A. (1984). Tuḥaf al-‘Uqūl (A. A. Ghaffari, Ed.). Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī (al-tābi'ah) li Jamā'at al-Mudarrisīn bi Qom al-Musharrafah. [In Arabic]

Heilbron, J. L. (2003). "Preface." In The Oxford Companion to the History of Modern Science. Oxford University Press.

Hosseini, S. H. (2016). "Method of Analyzing the Conceptual Components of Civilization." In Tamaddon-pazhūhī: Moṭāle'āt-e Mafhūmī-ye Tamaddon-e Eslāmī. Jāme'eh-shenāsān. [In Persian]

Ḥurr al-‘Āmilī, M. ibn Ḥ. (1983). Wasā'il al-Shī'ah (A. R. Rabbani Shirazi, Ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

Ibn al-Athīr, ‘A. ibn M. (n.d.). Usd al-Ghābah. Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

Ibn Khaldūn, ‘A. (1981). Muqaddameh-ye Ibn Khaldūn (M. Parvin Gonabadi, Trans.). Bankāh-e Tarjomeh va Nashr-e Ketāb. [In Persian]

Ibn Manzūr, A. M. ibn M. (1988). Lisān al-‘Arab. Dār al-Ṣādir. [In Arabic]

Jafari, M. T. (1981). "Global Human Rights from the Perspective of Islam and the West." Tehran: Daftar-e Khedmat-e Hoqūqī-ye Bayn al-Melalī-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Irān. [In Persian]

Jafari, M. T. (1983). Tarjomeh va Tafsir-e Nahj al-Balāghah. Farhang-e Eslāmī Publications. [In Persian]

Jan Ahmadi, F. (2009). Tārīkh-e Farhang va Tamaddon-e Eslāmī. Daftar-e Nashr-e Ma'āref. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (1997). Kerāmat dar Qur'ān. Markaz-e Nashr va Farhang-e Rajā. [In Persian]

Jurdāq, J. (2006). Imam Ali (AS) Sedā-ye ‘Edālat-e Ensānī (S. H. Khosroshahi, Trans.). Bustān-e Ketāb. [In Persian]

Juvaynī, ‘A. al-M. ibn ‘A. ibn Y. (2007). Nihāyat al-Maṭṭlab fī Dirāyat al-Madhhab (1st ed.). Dār al-Minhāj. [In Arabic]

Khademi Kusha, M. A. (2023). "The Positions of Inherent Human Dignity in the Principles of Islamic Jurisprudence (Uṣūl al-Fiqh) and Jurisprudential Deductions and Their Methodological Differences." Quarterly Journal of Uṣūl, 10(37), 103-126. [In Persian]

Kulaynī, M. ibn Y. (1987). Al-Kāfi (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Eds.). Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]

- Majlisī, M. B. (1983). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li Durar Akhbār al-A'immah al-Aṭḥār. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī*. [In Arabic]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2010). **Khodā-shenāsī (Majmū'eh-ye Kotob-e Āmūzeshī-ye Ma'āref-e Qur'ān 1)** (A. Ashrafī, Ed.). *Enteshārāt-e Mu'assaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Emām Khomeynī*. [In Persian]
- Mohammadi Rey Shahri, M. (2010). *Mīzān al-Ḥikmah* (H. Shaykhi, Trans.). *Mu'assaseh-ye 'Elmī-ye Farhangī-ye Dār al-Ḥadīth*. [In Persian]
- Montazer al-Qaem, A. (2013). *Tamaddon-sāzī-ye Nabawī va Alawī. Morgh-e Soleymān*. [In Persian]
- Motahhari, M. (n.d.). *Majmū'eh-ye Āsār-e Ostād Motahhari: Moqaddameh-ī bar Jahānbīnī-ye Eslāmī (Ensān va Īmān, Jahānbīnī-ye Tawḥīdī), Vaḥy va Nobowwat, Ensān dar Qur'ān, Jāme'eh va Tārīkh*. Sadrā. [In Persian]
- Mousavi Hamedani, M. B. (1995). *Tarjomeh-ye Tafsīr-e Al-Mīzān. Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī-ye Jāmi'ah-ye Mudarrisīn-e Ḥowzeh-ye 'Elmīyah-ye Qom*. [In Persian]
- Mousavi Khomeini, R. (1999). *Ṣaḥīfeh-ye Nūr. Mu'assaseh-ye Tanzīm va Nashr-e Āsār-e Emām Khomeynī*. [In Persian]
- Mousavi Khomeini, R. (2008). *Ṣaḥīfeh-ye Emām. Mu'assaseh-ye Tanzīm va Nashr-e Āsār-e Emām Khomeynī*. [In Persian]
- Mousavi, S. M. J. (2021). "Shiite Civilization or Islamic Civilization." *Historical, Cultural and Civilizational Researches*. [In Persian]
- Najafī, M. (2017). *Tamaddon-e Raḍavī (Mo'allefeh-hā-ye Tamaddon-sāz dar Maktab-e Sīāsī-ye Emām Riḍā)*. Ārmā. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2005). *'Elm va Tamaddon dar Eslām* (A. Ārām, Trans.). *Markaz-e Enteshārāt-e 'Elmī va Farhangī*. [In Persian]
- [Poladian, H., Khojasteh, F., & Ansari, Z. \(2021\). "Reinvestigation of the Shiite Components of the Fotowwa Ritual." History of Islamic Culture and Civilization, 12\(45\), 59-82. \[In Persian\]](#)
- Rashad, A. A. (2006). *Dāneshnāmeḥ-ye Emām 'Alī (AS). Sāzmān va Pazhūheshgāh Publications*. [In Persian]
- Sadri, A. (2001). *Mafhūm-e Tamaddon va Lozūm-e Iḥyā-ye Ān dar 'Olūm-e Ejtemā'ī*. Hermes Publications. [In Persian]
- Saroukhani, B. (1991). *Darāmadī bar Dā'erat al-Ma'āref-e 'Olūm-e Ejtemā'ī*. Keyhān. [In Persian]
- [Shafii, M. \(2002\). "Reason and Rationality in Shiite Political Thought." Political Sciences, 5\(17\), 105-130. \[In Persian\]](#)
- Shāfi'ī, M. ibn I. (n.d.). *Aḥkām al-Qur'ān. Dār al-Kutub al-'Ilmīyah*. [In Arabic]
- Shirazi, S. M. (1947). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi: Kitāb al-'Aql wa al-Jahl* (M. Khwajavi, Ed.). *Mu'assaseh-ye Moṭāle'āt va Taḥqīqāt-e Farhangī*. [In Persian]
- Ṭabarānī, A. al-Q. S. ibn A. (n.d.). *Al-Mu'jam al-Kabīr. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī*. [In Arabic]
- Ṭabarsī, Ḥ. ibn F. (1991). *Makārim al-Akhlāq. Al-Sharīf al-Raḍī*. [In Arabic]
- [Tabrizi Zadeh Esfahani, R. \(2020\). "Transcendental Civilization-Building Components from the Perspective of the Holy Qur'ān." Quarterly Journal of Qur'ān, Culture and Civilization, 1\(2\), 127-150. https://doi.org/10.22034/jksl.2021.129456 \[In Persian\]](#)
- Tarami Rad, H. (2004). "Tawḥīd." In *Dāneshnāmeḥ-ye Jahān-e Eslām. Bonyād-e Dā'erat al-Ma'āref-e Eslāmī*. [In Persian]
- Ṭūsī, K. N. (1985). *Akhlāq-e Nāṣerī* (M. Minovi & A. Heydari, Eds.). *Sherkat-e Sahāmī-ye Enteshārāt-e Khwārazmī*. [In Persian]
- Wilson, E. O. (1999). "The Natural Sciences." In *Consilience: The Unity of Knowledge* (Reprint ed.). Vintage.
- Ya'qūbī, A. ibn I. (n.d.). *Tārīkh al-Ya'qūbī. Dār al-Ṣādir*. [In Arabic]

[Zamani Mahjoub, H. \(2024\). "Civilization-Building Components in the Conduct of Imam Ali \(AS\) with a Qur'anic Approach." Quarterly Journal of Qur'an, Culture and Civilization, 5\(1\), 46-75. https://doi.org/10.22034/jksl.2023.389965.1194](https://doi.org/10.22034/jksl.2023.389965.1194)[In Persian]

How to cite:

Hashemina , Bibi Azam ; Naghib , Sayyed Mohammad . (2026). Exploring the Scientific Components of Shi'a Governance Civilization in the Quran. *Quran, Culture And Civilization* , 7(1), 113-132. <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.512420.1455>




Table of contents

Explaining the Precedence of the Destruction of Qaryah over Divine Punishment (Ba's) in Verse 4 of Surah Al-A'raf; Transition from False Civilizations to the Era of Appearance	
Mohsen Fazel Bayesh - Mohammad Hadi Mansouri	1
A Civilizational Explanation of Allameh Faḍlullāh's Views on the Issue of Gender in the Quran	
Marzieh Mohases - Ayoub Zare Khafri.....	25
Recognizing the Concept of Neshat (Vitality/Joy) in the Holy Quran Based on Content Analysis of Related Verses	
Ali Janghorban- Faezeh Taghipour - Zinat Najari	49
A Critique of the Notion of Quranic Distortion by Shi'a in the book Tārīkh al-Qur'an 'Inda al-Ithnā 'Ashariyah	
Bahman Hadilo - Mohammad Alimohammadi	69
The Role of the Quranic Exemplars' Communication Model in Transmitting Religious Concepts	
Mohammad Hossein Nazemi Oshni- Zahedeh Rahmanian	87
Exploring the Scientific Components of Shi'a Governance Civilization in the Quran	
Bibi Azam Hasheminia- Sayyed Mohammad Naghib.....	113

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. 7 Issue 1 of "Quran, Culture and Civilization" journal

	Last Name	First Name	Researcher ID (ORCID)
◆	dadash nejad	Mansour	**
◆	keshavarz	Zahrasadat	0000-0002-6093-9963
◆	mahgh	Mohammad	0009-0004-2119-6548
◆	momen	Seydeh Haniyeh	0000-0002-8435-6033
◆	darzi	Qasem	**
◆	zhian	Fatemeh	0000-0001-9132-3988
◆	safari nejad	Ahmad	0009-0001-3051-1755
◆	gharbani madvani	Zahra	0000-0001-5339-4179
◆	haji akbari	Fatemeh	0000-0002-8946-0614
◆	mahmadi mazraeh shaii	Mojtabi	**
◆	kavand	Alireza	0000-0003-3215-4728
◆			
◆			

Editorial Board

◆ **Dr. Mohammad Ali Chalongar**

Professor, Department of History and Iranian Studies, Faculty of Literature and Humanities, Isfahan University, Isfahan, 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 7, Issue 1 – Serial Number 23, 2026

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

How to write articles: on the magazine site

Online ISSN: 2783-3356

www.qcc.quran.ac.ir





Quran, Culture And Civilization

Volume 7, Issue 1 - Serial Number 23, 2026

ISSN: 2783-3356

- Explaining the Precedence of the Destruction of Qaryah over Divine Punishment (Ba's) in Verse 4 of Surah Al-A'raf; Transition from False Civilizations to the Era of Appearance
Mohsen Fazel Bayesh • Mohammad Hadi Mansouri
- A Civilizational Explanation of Allameh Faḍlullāh's Views on the Issue of Gender in the Quran
Marzieh Mohases • Ayoub Zare Khafri
- Recognizing the Concept of Neshat (Vitality/Joy) in the Holy Quran Based on Content Analysis of Related Verses
Ali Janghorban • Faezeh Taghipour • Zinat Najari
- A Critique of the Notion of Quranic Distortion by Shi'a in the book Tārīkh al-Qur'an 'Inda al-Ithnā 'Ashariyah
Bahman Hadilo • Mohammad Alimohammadi
- The Role of the Quranic Exemplars' Communication Model in Transmitting Religious Concepts
Mohammad Hossein Nazemi Oshni • zahedeh Rahmanian
- Exploring the Scientific Components of Shi'a Governance Civilization in the Quran
Bibi Azam Hasheminia • Sayyed Mohammad Naghib



University of Quranic Studies and Sciences
Isfahan Faculty of Quranic Sciences



QCC

