

## Designing the Ideal Da'wah Pattern based on the Verses of Al-Ghurar in the Holy Qur'an

Karim Khanmohammadi<sup>1</sup>

### Abstract

According to the recent technological changes in the world, the status of "Da'wah" (the Call) has been upgraded compared to Al-Amr bi Al-Ma'rouf (Enjoining Good); because enjoining good can only be achieved in a society where people adhere to covenants and agreements, while in today's societies, due to the "loss of identity", the social atmosphere of some people has changed, and their attachment to their homeland has decreased. Therefore, the interaction among these people takes on the aspect of Da'wah. Despite the urgent need to present the optimal model for Da'wah, less theorizing has been done in this field. In line with Islamic theorizing, inspired by the thematic interpretation approach, the author has derived from the Holy Qur'an, and through analyzing the "Verses of al-Ghurar" [which are frequently referred to] he has achieved the optimal model for Da'wah.

The results of the research show that in the ideal model based on the Qur'an, the ideal and civilization-building interaction is only achieved if every individual who is sending the message in society be a "Shahid" (witness) too; That is, believing in the content of the message; and be a good "listener" and "selecter" while listening to all the sayings so they can choose the best of them. Finally, in terms of the content of the message, including emotional and artistic messages, Da'wah (the call) must be placed within the framework of the principle of "Hikmat" (wisdom), and be reasonable and directed to the human intellect; through the three main words "Shahid", "Mustami" and "Hikmat" centering on the concept of "Allah", it is possible to design a model of Da'wah in people's interactions.

**Keywords:** Da'wah, Model, Verses of Ghurar, the Holy Qur'an.



1- Professor of Cultural Studies and Communication Department, Baqir al-Uloom University, Qom, Iran, [khanmohammadi@bou.ac.ir](mailto:khanmohammadi@bou.ac.ir)





تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰

20.1001.1.30605644.1403.4.2.5.0

10.22034/arq.2024.206184



نوع مقاله: علمی پژوهشی

## طراحی الگوی مطلوب دعوت بر اساس غرر آیات قرآن کریم

کریم خان محمدی<sup>۱</sup>

### چکیده

با توجه به تحولات فن آورانہ رخ داده در جهان، جایگاه «دعوت» نسبت به «امر به معروف» ارتقا یافته است؛ زیرا امر به معروف در جامعه‌ای قابل تحقق است که مردم بر پیمان‌های مشترک ملتزم باشند، درحالی که در جوامع امروزی، به دلیل «ازجاکندگی»، فضای اجتماعی برخی از افراد دگرگون شده و تعلق خاطر آن‌ها به مکان زندگی کمتر شده است. ازاین روی، تراکنش میان چنین افرادی جنبه دعوت به خود می‌گیرد. باوجود نیاز مبرم به ارائه الگوی مطلوب دعوت، کمتر در این زمینه نظریه‌پردازی صورت گرفته است. نگارنده در راستای نظریه‌پردازی اسلامی، با الهام از رویکرد تفسیر موضوعی، قرآن کریم را استنتاج نموده و بر اساس تحلیل «غرر آیات» به الگوی مطلوب کنش دعوتی دست یافته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد در الگوی مطلوب قرآن بنیان، تراکنش آرمانی و تمدن ساز، زمانی تحقق می‌یابد که انسان‌ها در جایگاه پیام‌فرست، «شاهد»؛ یعنی باورمند و عامل به محتوای پیام باشند. در جایگاه مخاطب «مستمع» بوده و بدون محدودیت، ضمن گوش فرادادن به همه صداها گزینشگ. باشند و بهترین را انتخاب نمایند. درنهایت، باید دعوت به لحاظ محتوای پیام ازجمله پیام‌های عاطفی و هنری در چهارچوب اصل «حکمت» قرار گرفته، استدلال پذیر و معطوف به عقل بشری باشد؛ بنابراین با سه

فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

۱۰۵

سال چهارم

شماره ۲

پیاپی: ۱۴

تابستان ۱۴۰۳



شماره الکترونیکی: ۲۷۸۳-۲۵۴۲  
<https://arq.quran.ac.ir>

۱- استاد گروه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، دانشگاه باقرالعلوم ع، قم، ایران، [khanmohammadi@bou.ac.ir](mailto:khanmohammadi@bou.ac.ir)



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

کلیدواژه «حکمت»، «شاهد» و «استماع» با محوریت مفهوم «الله»  
الگوی تراکتش دعوتی طراحی می‌شود.

**کلید واژه‌ها:** دعوت، الگو، غرر آیات، قرآن کریم.

## ۱. مقدمه

علوم اجتماعی که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود عمدتاً صبغه غربی دارد. سال‌های متمادی دانش‌آموزی و تدریس در دانشگاه نشان می‌دهد که در همه کلاس‌های تدریس ایران، تئوری‌های مطرح خاستگاه اروپایی دارند. طبق جمع‌بندی هانو هارت، همه پژوهش‌های ارتباطی در فضای سودگرایانه علوم اجتماعی رشد کرده و با تأکید بر مسائل اجتماعی واقعی، پیچیدگی مشکلات نظری را به نفع واریسی پدیده‌های تجربی کنار می‌گذارد؛ بنابراین ارتباط پژوهی، «علوم اجتماعی توأم با فرهنگ سودگرایانه» را ارائه می‌دهد که به تعبیر گولدر، همیشه به «سمت یک علم تجربی بدون نظریه گرایش دارد» (هارت، ۱۳۹۱: ۶۰). در ادامه همین روند با پیدایش وسایل ارتباط جمعی نوین، اندیشه‌ورزان بسیاری همچون هارولد لاسول، شنن، اینیس به مدل‌سازی در مقوله ارتباط روی آورده و تلاش نمودند با برجسته‌سازی نقش ابزارهای نوین مدل‌های نوین ارائه نمایند. بدین ترتیب مدل‌های مکانیکی به منصفه ظهور رسید که در آن‌ها وسیله ارتباط مهم است. مفاهیمی همچون رمزگذاری، رمزخوانی و کانال پیام در مدل‌های فرایندی حکایت از مکانیکی شدن مدل‌ها دارد (ر.ک: محسنیان راد، ۱۳۸۴: ۳۵۶).

گذشت زمان ناتوانی الگوهای برآمده از اندیشه غربی را که در ایران نیز تفوق دارد، نشان داده است؛ ازاین‌روی تولید الگوهای مبتنی بر سنت اسلامی و برآمده از قرآن کریم، ضرورت می‌یابد (غمامی و اسلامی تنها، ۱۳۹۸: ۱۶). هدف این مقاله طراحی الگوی مطلوب ارتباطات اجتماعی بر اساس خوانش غرر آیات مرتبط با ارتباطات است.

سیطره الگوهای مکانیکی غربی، در حالی است که متولیان امور در ایران سال‌هاست، مدعی تولید علم بومی، بلکه علم اسلامی‌اند. نگارنده همواره

در محافل دانشگاهی، به‌ویژه در شهر قم، از سوی دانشجویان با این سؤال مواجه است که چرا نظریه‌های ارتباطی همگی غربی هستند. این توقع در دانشگاه‌هایی که داعیه تولید علم بومی، بلکه فراتر از آن علم اسلامی، دارد توقع نابجایی نیست. متأسفانه فرایند تولید علم بومی اسلامی هنوز در استوار سازی مبانی سیر می‌کند و وارد عرصه تولید نظریه‌های میان برد و جزئی نشده است و بدین جهت اماره‌ای بر ناتوانی یا فقدان علم بومی تلقی می‌شود. از این جهت به نظر می‌رسد تولید مدل‌ها و نظریه‌های «خُرد» و «میان بُرد»، به‌ویژه با رویکرد هنجاری که ظرفیت بومی‌پذیری بیشتری نسبت به نظریه‌های تبیینی دارند، اهمیت می‌یابد.

نگارنده در واکنش به این‌گونه مطالبات، نیم‌نگاهی به متون اسلامی، به‌ویژه قرآن کریم، نموده و به تناظر مباحث مطرح‌شده در کلاس‌ها، تلاش می‌کند علوم ارتباطی را از متون دینی استخراج نماید. در این راستا مقاله «الگوی ارتباطات در قرآن کریم» در بهار ۱۳۸۶، با محوریت مفهوم «حکمت» و مقاله «مؤلفه‌های نظریه هنجاری رسانه‌های جمعی در قرآن کریم» در تابستان ۱۳۹۷ با عطف توجه به پیام و درنهایت، این تلاش‌ها به نگارش کتاب «قرآن و عقلانیت ارتباطی» انجامید که هرکدام بخشی از فرایند ارتباط را بر اساس قرآن کریم نظریه‌پردازی می‌کند (خان‌محمدی، ۱۳۸۶: ۸۵-۱۱۰؛ ۱۳۹۷: ۲۵-۴۸؛ ۳۹۹: ۲۵۰-۳۷۱).

اگر نتوان گفت در همه عرصه‌ها، دست‌کم در موضوعاتی همانند ارتباطات و تبلیغ، متون اسلامی، به‌ویژه قرآن کریم، دربرگیرنده رهنمودهای ارزنده‌ای است که می‌توان با تأمل در آن‌ها نظریه‌پردازی کرد. نگارنده با این پیش‌فرض که قرآن تبیان همه‌چیز است<sup>۱</sup> (النحل: ۸۹)، تلاش می‌کند الگویی برای دعوت اسلامی طراحی کند که به‌زعم خودش، از همه الگوهای ارائه‌شده پیشین کامل‌تر است. برای اینکه الگوی مستخرج، صبغه نظریه‌پردازی به خود بگیرد، منظومه مفاهیم مندرج در آن به «غرر آیات» قرآن مستند می‌شود تا ضمن قابلیت اعتبار، مستندات جزء‌به‌جزء قرآنی خود را به همراه داشته باشد. از این

۱- «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ».

رهگذر می‌توان به نظریه‌پردازی معتبر و مستند نزدیک شد. مستندسازی منظومه مفاهیم الگوی طراحی شده بر غرر آیات قرآن کریم، علاوه بر نشان دادن اعتبار محتوا، به استقلال، از نوآوری‌های این پژوهش محسوب می‌شود.

## ۲. چارچوب مفهومی

این پژوهش با سه مفهوم کلیدی همبسته: «الگو»، «دعوت» و «غرر آیات» سامان می‌یابد. هدف مقاله طراحی الگو در عرصه ارتباطات اسلامی به مفهوم اعم است. به نظر می‌رسد به دلیل فرایند «ازجاکندگی»<sup>۱</sup> افراد در جوامع مدرن، قلمرو «امر به معروف» جای خود را به «دعوت» سپرده است؛ زیرا امر به معروف در جامعه‌ای معنا پیدا می‌کند که جامعه بر پیمان‌ها و انسجام درونی محکم استوار باشد. در واقع امر به معروف الزام دیگری به پیمان‌های جمعی است. فرایند ازجاکندگی اصولاً تعهد به هنجارهای جمعی در قلمرو جغرافیایی خاص را متزلزل کرده است؛ بنابراین رسالت اولیه مؤمن دعوت بدوی است. اتفاقاً کلیدواژه «دعوت» در قرآن کریم به صراحت بیان شده و از غرر آیات محسوب می‌شود. با این مقدمه کوتاه که نظم منطقی هم‌نشینی مفاهیم را نشان می‌دهد، به توضیح بیشتر آن‌ها می‌پردازیم.

**الف) الگو:** در ادبیات علوم اجتماعی «الگو» به معنای مجموعه مفاهیم به هم پیوسته است که میان آن‌ها در جهات خاص نظم منطقی برقرار است. درباره رابطه الگو و مدل باید گفت که اصطلاح انگلیسی Pattern توسط جامعه‌شناسان فرانسوی به شکل Model به کار گرفته می‌شود و در بسیاری از موارد و طبق نظر اکثر جامعه‌شناسان این دو واژه در یک معنی به کار می‌رود. برخی بین این دو تفاوت‌هایی را قائل شده و گفته‌اند که واژه Model کمی پیچیده‌تر از واژه Pattern است. واژه Pattern بیشتر به «ساخت و روابط بین عناصر یک واقعیت» توجه دارد و طرح ساده‌شده‌ای است که خطوط اساسی

۱- ازجاکندگی (disembedding) اصطلاحی از آنتونی گیدنز است و به فرایندی اشاره دارد که در جوامع مدرن به دلیل رشد ارتباطات فضای اجتماعی افراد از فضای مکانی آن‌ها جدا گشته و تغییر پیدا می‌کند. ممکن است فرد در یک مکان زندگی کند ولی به لحاظ فرهنگی به آنجا تعلق نداشته باشد.

یک مجموعه اجتماعی و نسبت‌های موجود بین آن‌ها را مشخص می‌کند. واژه Pattern برای ساده‌تر و قابل فهم کردن پدیده‌ها، به تنظیم عناصر آن پدیده و ایجاد نظمی در آن‌ها، می‌پردازد و آن را به شکل یک طرح منطقی و یک پیکره درمی‌آورد و به نوعی یک ابزار توصیف کننده است (مندارس ۱۳۴۹: ۲۰۵).

مدل‌ها می‌توانند به سه شکل توصیفی تبیینی یا هنجاری باشند. برخی صاحب نظران تمایز بین نظریه و مدل را نادیده می‌گیرند و بیشتر، آن‌ها را باهم به کار می‌برند و یا بدون تمایز، به جای یکدیگر استعمال می‌کنند. درحالی که تفاوت‌هایی بین آن‌ها وجود دارد. در حقیقت نظریه، بدون ارجاع به مدل، به شکل بی‌واسطه و مستقیم، امور اجتماعی را تبیین می‌کند. درحالی که مدل از طریق تشابه، به شناخت واقعیت کمک می‌کند و با برجسته کردن عنصر تشابه، درک روشن تری از شباهت میان واقعیت و مدل ذهنی فراهم می‌سازد. در حقیقت نظریه، بدون ارجاع به الگو، به شکل بی‌واسطه و مستقیم، امور اجتماعی را تبیین می‌کند. درحالی که الگو از طریق تشابه، به شناخت واقعیت کمک می‌کند و با برجسته کردن عنصر تشابه، درک روشن تری از شباهت میان واقعیت و مدل ذهنی فراهم می‌سازد (توسلی، ۱۳۶۹: ۳۰-۳۱).

هرچند مدل می‌تواند به صورت دال تهی<sup>۱</sup> صرفاً الگویی برای انتظام ذهنی باشد؛ اما اگر مدل به واقعیت بیرونی اشاره داشته باشد و بتواند واقعیت بیرونی را توصیف کند، یا واقعیت بیرونی را تبیین نماید یا وظیفه و رسالت کنشگران را تعیین نماید، به سطح «نظریه توصیفی»، «نظریه تبیینی» و «نظریه هنجاری» ارتقا می‌یابد. آنچه در این مقاله مطمح نظر است ارائه الگوی هنجاری است که رسالت کنشگران ارتباطی در مقوله دعوت را روشن می‌کند؛ بنابراین مدل ارائه شده در واقع «نظریه هنجاری» قرآن کریم در مقوله دعوت است.

**ب) دعوت:** اصطلاح قرآنی «دعوت» فراتر از «امر به معروف / نهی از منکر» در جوامع امروزی کاربرد بیشتری دارد. امر به معروف در جوامعی معنای محصل دارد که پیمان قبلی وجود داشته باشد و مؤمنان همدیگر را بر اساس پیمان پیشین به معروف‌ها الزام کنند؛ اما در جوامعی که پیمان پیشین وجود ندارد یا



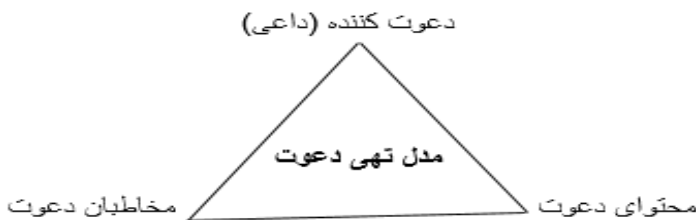
**ج) غرر آیات:** مفهوم غرر از مفاهیم ابداعی علامه طباطبایی در المیزان و صادقی تهرانی در الفرقان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۳: ۷۱؛ همان، ۱۱: ۳۳۵؛ همان، ۱۲: ۱۷۴، ۳۰۷؛ همان، ۱۳: ۶، ۲۲۴؛ همان، ۱۴: ۱۱۹؛ همان، ۱۵: ۷۸، ۹؛ همان، ۱۸: ۳۳۷؛ همان، ۱۹: ۲۶، ۵۵، ۲۰۱، ۳۱۶؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ۵: ۶۲، ۱۶۸؛ همان، ۱۰: ۱۸۳، ۳۰۱؛ همان، ۲۶: ۱۹۷). علامه و صادقی بدون ارائه تعریف، برخی از آیات قرآن را غرر نامیده‌اند. بررسی موارد کاربرد این مفهوم، نشان می‌دهد که علامه آیات توحیدی را که معتقد است اساس قرآن را تشکیل می‌دهند، غرر می‌پندارد (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۲۸). علاوه بر موارد کاربرد از معناکاوی لغوی و سایر شواهد می‌توان نتیجه گرفت، غرر آیات از ویژگی‌هایی همچون؛ «آغازین بودن»، «درخشندگی»، «برجستگی»، «جامعیت»، «فضیلت و نفیس بودن»، «زیبایی شکلی و محتوایی» و «کم‌نظیری» برخوردار است.

واژه‌شناسی مفهوم «غُرر» به‌عنوان جمع «غُرّه» در کتب لغت مختصات فوق را تا حدودی نشان می‌دهد. غُرّه به اول ماه و غیر آن اطلاق می‌شود. به سه روز اول هر ماه «غُرر» می‌گویند. غره به سفیدی پیشانی حیوان گفته می‌شود. در مورد انسان به زیبایی و بزرگی در میان قوم نیز اطلاق می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۷: ۲۰۶). غره اشاره به شهرت نیز دارد. وقتی گفته می‌شود کسی «آغر» است؛ یعنی مشهور و باکرامت است. به بهترین کالا در میان بهترین‌ها، به بالاترین قسمت گیاه نیز «غُرّه» گویند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ۴: ۳۴۶). اصل غره به اثر ظاهر از هر چیزی اطلاق می‌شود. اطلاق غره به سفیدی پیشانی اسب و تیزی شمشیر از همین باب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۶۰۳). به شب‌های سیزده، چهارده و پانزدهم هرماه، به دلیل درخشش و روشن بودن، لیالی «غر» اطلاق می‌شود. به سفیدی دندان، به چیزی که از شدت تابش خورشید سفید گردیده، همچنین به بهترین کالا و بهترین و شریف‌ترین شخص یک قوم «غره» گفته می‌شود. به اول اسلام «غره الاسلام» می‌گویند. در کل به اول هر چیزی «غره» اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۵: ۱۲).

نگارنده از بررسی کاربرد این مفهوم به این نتیجه می‌رسد همچنان که قرآن کریم آیاتی دارد که نسبت به کلیت محتوای قرآن غرر محسوب می‌شوند،

هرکدام از موضوعات رشته‌های علمی نیز حاوی آیات غرر در آن حوزه علمی است. همان‌طور که ایزوتسو در کتاب «خدا و انسان در قرآن» کلمات کلیدی قرآن را استخراج می‌کند که محتوای کلیت قرآن را نشان می‌دهد، در کتاب «مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن کریم» کلمات کلیدی اخلاق را به همان روش بررسی می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۱۳۷۸)؛ بنابراین، همچنان که مفسران غرر آیات را محور کلیت قرآن می‌پندارند، می‌توان در هر موضوعی که به قرآن عرضه می‌شود، آیات غرر را استخراج نمود.

جهت چارچوب‌بندی سه مفهوم پیشین (الگو، دعوت و غرر) می‌توان بر اساس عناصر اساسی ارتباط، یعنی: «پیام‌فرست»، «محتوای پیام» و «مخاطب»، با محوریت «دعوت»، «مدل تهی» زیر را جهت استنتاج «غرر آیات» قرآن ترسیم نمود.



رسالت این مقاله تبدیل مدل تهی بالا به یک مدل مفهومی دارای محتوا، با تکیه بر مفاهیم کلیدی مستخرج از غرر آیات قرآن کریم، در حوزه ارتباطات اسلامی با معیارهای پیش‌گفته است.

### ۳. روش پژوهش

در این پژوهش به تناسب رویکرد اتخاذشده و با الهام از روش تفسیر موضوعی شهید صدر، موضوع «دعوت دینی» در راستای مدل‌سازی به قرآن کریم عرضه می‌شود و درصدد است بر اساس غرر آیات قرآن کریم، نظریه‌های هنجاری دعوت، در قالب مدل مفهومی، بازسازی شود. تفسیر موضوعی از مختصاتی به ترتیب

زیر برخوردار است که با پژوهش حاضر تناسب دارد:

(الف) تفسیر موضوعی کاربردی است و مرتبط با تجربیات زندگی بشر است، به پرسش‌ها و مشکلات نوین پاسخ می‌دهد. آزاد از قیود زمان، مکان و محدودیت‌های عبارتی است. به عبارت دیگر، به مصادیق و موضوعات جدید پاسخ متناسب ارائه می‌کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۸۵).

(ب) تفسیر موضوعی درصدد استنتاج ۱ است. استنتاج یک مفهوم روایی است و با این پیش فرض قرآن را به سخن درمی‌آورد که همه پاسخ‌ها در آن مکنون است (شریف الرضی، ۱۴۱۴ ق، ۱: ۲۲۳).

بنابراین هر موضوع جدیدی را می‌توان با عرضه به قرآن، پاسخ متناسب دریافت کرد. اصولاً، از این رو به چنین رویکردی تفسیر موضوعی اطلاق می‌شود که از یک موضوع شروع کرده و نظر قرآن را درباره آن موضوع به دست می‌آورند. با این رویکرد می‌توان معارف قرآن را به شیوه‌های سامانمند و سازگار با نیازها و موضوعات بی‌شمار، ارائه کرد. به تعبیر شهید صدر این روش، تنها راهی است که ما را قادر می‌سازد درباره موضوعات مختلف زندگی به نظریه‌های اساسی اسلام دست یابیم (صدر، ۱۴۷۱ ق، ۱۹: ۳۹).

(ج) تفسیر عموماً به دو شیوه ترتیبی و موضوعی انجام می‌گیرد. در روش تجزیه‌ای و ترتیبی، مفسر به تفسیر آیه به آیه قرآن می‌پردازد و در نتیجه مفسر به شناخت معارف و مفاهیم به صورت پراکنده دست می‌یابد اما رشته ارتباطی بین این معلومات گسترده وجود ندارد. برخلاف روش ترتیبی، تفسیر موضوعی کلان‌نگر است (صدر، ۱۴۷۱ ق، ۱۹: ۲۳). در شیوه موضوعی، کلیت متن مطمح نظر بوده و با ملاحظه کلیت واحدهای معنایی مرتبط با موضوع، دیدگاه جامع درباره موضوع استخراج می‌شود. از این رو، مفسر نظریه قرآنی در زمینه‌های مختلف را به دست می‌آورد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱: ۲۱).

(د) تفسیر موضوعی، عام و جهان‌شمول است و پیش فرض اساسی اش این است که قرآن در همه عصرها و مکان‌ها پاسخگوی نیازهای هدایتی بشر است (رضایی

۱- علی (ع): «ذَٰلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِفُوهُ وَلَنْ يُنطِقَ وَلَكِنْ أُخْبِرْكُمْ عَنْهُ أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمٌ مَّا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَدَوَاءَ دَائِكُمْ وَنَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ».

اصفهان‌ئی، ۱۳۸۸: ۴۸). تفسیر موضوعی از «نص» شروع نمی‌کند بلکه از واقع زندگی شروع و به متن ختم می‌شود. به عبارت دیگر، این شیوه مسئله‌محور است. هر مسئله جدید که در علوم مختلف مطرح گردد می‌توان آن را به قرآن عرضه کرد؛ بنابراین تفسیر موضوعی عمل پاسخ‌طلبی و استخدام هدفمند است که در نتیجه آن، متن برای کشف یکی از حقایق بزرگ به کار گرفته می‌شود (صدر، ۱۴۷۱ ق، ۱۹: ۲۹).

در این مقاله برای رسیدن به پاسخ، فرایند زیر طی می‌شود:

الف) در مرحله اول مدل تهی دارای سه عنصر اساسی کنش دعوتی ترسیم و با پیش‌فرض تبیان بودن قرآن کریم در حوزه ارتباطات دینی، مدل بر قرآن عرضه می‌شود.

ب) در مرحله دوم با مطالعه کل متن، واحدهای معنایی مرتبط به موضوع در قرآن جستجو و از میان آن‌ها غرر آیات بر اساس ملاک‌های پیش‌گفته، انتخاب می‌شود. طبیعی است جهت انتخاب «غره الآیات» هر یک از عناصر، علاوه بر به‌کارگیری دانش تلفیقی حوزوی- دانشگاهی، از مشورت متخصصان نیز بهره می‌بریم.

ج) در مرحله سوم، هریک از آیات غرر، با توجه به مبانی و قواعد تفسیر و حدیث‌شناسی درباره هریک از آن‌ها، به‌طور جداگانه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. مقصود از مبانی تفسیر، اصولی همچون واژه‌شناسی، قواعد ادبی و بلاغی، بررسی دیدگاه مفسران است. در این مرحله برای اتقان مطالب از تفسیرهای ترتیبی قرآن و همچنین کتب لغت بهره خواهیم گرفت (ر.ک: علی نصیری، ۱۳۸۴: ۷۵-۷۸).

د) در مرحله چهارم، با این تلقی که متن نوشتاری سلسله‌ای از نشانه‌های منظم در نظامی از روابط است که معنای کلی دارد و دارای پیام است، واژگان کلیدی را بررسی و از میان آن‌ها، اصلی‌ترین و مهم‌ترین مفهوم مرتبط به موضوع را انتخاب می‌کنیم (ر.ک: العموش، ۱۳۸۸: ۲۱-۲۲).

ه) پس از انتخاب مفاهیم، آن‌ها را در مدل مثلثی بارگذاری نموده و مدل تهی را به الگوی نظری تبدیل می‌کنیم. در این مرحله با بهره‌گیری از دو اصل

«هم‌نشینی» ۱ و «جاننشینی» ۲ که از نشانه شناسان به ارمغان رسیده، می‌توان بر اساس مفاهیم موجود در متن به تئوری‌پردازی پرداخت (اسمیت، ۱۳۹۴: ۱۹۵). (و این پژوهش در سطح درون‌متنیت ۳ بر اصل «هم‌نشینی» که به دو گونه عمده ترادف ۴ و تقابل ۵ تقسیم می‌شود، تأکید دارد؛ بنابراین واژگان قرار یافته در مدل، هم‌نشینی تلقی شده و یک نظام معنایی تشکیل می‌دهند (خان‌محمدی، ۱۳۹۹: ۶۱).

ز) در نهایت، با الهام از روش «بطن‌یابی» آیت‌الله معرفت که بر چهار مرحله استوار است می‌توان با «یافتن هدف اصلی آیه»، «القاء خصوصیت از آیه»، «انتزاع مفهوم عام و قاعده کلی» و «تطبیق قاعده بر موضوعات و مصادیق جدید»، مدل مفهومی دعوت را ترسیم نمود (ر.ک: غروی، ۱۳۹۰: ۱۰۳-۱۱۱).

#### ۴. یافته‌ها: الگوی قرآنی

در این بخش به تجزیه و تحلیل هرکدام از غرر آیات پرداخته و تلاش می‌کنیم منطق انتخاب مفاهیم کلیدی مستخرج از آیات را جهت سامان‌دهی مدل نظری تبیین نماییم.

#### الف) داعی؛ پیام‌فرست

غرّه آیات مرتبط به دعوت‌کننده به‌زعم نگارنده آیه ۴۵ و ۴۶ سوره احزاب و مفهوم کلیدی واژه «شاهد» است. در وضعیت ایدئال اسلامی «دعوت‌کننده» خود عامل به پیام و «اسوه حسنه» است. نمونه آرمانی داعی شاهد، پیامبر اکرم (ص) است. قرآن کریم وی را اسوه همگان معرفی کرده و می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (الاحزاب: ۲۱).

طبق آیه «سراج» فرایند دعوت پیامبر (ص) به‌عنوان اسوه همگانی، دارای پنج

- ۱- Paradigmatic analysis.
- ۲- Syntagmatic analysis.
- ۳- Intertextuality.
- ۴- Parallelism.
- ۵- Paradigmatic.

مرحله است. خداوند پیامبر (ص) را با واژه «نبی» خطاب قرار داده و می‌فرماید ما تو را با پنج ویژگی مترتب فرستاده‌ایم. «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (احزاب: ۴۵) وَذَاعِبًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا» (احزاب: ۴۶).

آیات فوق حاوی واژه‌هایی همچون «مبشر»، «نذیر»، «داعی» و «سراج» است که همگی با مفهوم «شاهد» هم‌نشینی مترادفی دارند. تأمل در واژگان، معنای نسبی مفهوم محوری را روشن‌تر می‌کند.

- نکته عزیمت صورت‌بندی وظایف رسالت، «شاهد بودن» است. «بدین گونه؛ شما را امت میانه‌ای قرار دادیم (در حد اعتدال، میان افراط و تفریط) تا بر مردم گواه (الگو) باشید؛ و پیامبر هم بر شما گواه است؛ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳). شاهد طبق قولی که علامه طباطبایی ذیل آیه فوق نقل می‌کند به معنای «الگو» و «اسوه» است. «چون این امت وسط و عدل است، لذا هر دو طرف افراط و تفریط باید با آن سنجش شود، پس به همین دلیل شهید بر سایر مردم که در دو طرف قرار دارند هست و چون رسول اسلام (ص) مثل اعلای این امت است، لذا او شهید بر امت است و افراد امت باید خود را با او بسنجند و او میزانی است که حال آحاد و تک‌تک امت با آن وزن می‌شود و امت میزانی است که حال سایر امت‌ها با آن وزن می‌شود و خلاصه مردمی که در دو طرف افراط و تفریط قرار دارند، باید خود را با امت اسلام بسنجند و به افراط و تفریط خود متوجه شوند» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۴۸۲).

این برداشت از مفهوم «شاهد» با ملاحظه آیه ۷۸ سوره حج تقویت می‌شود. در این آیه به مؤمنان دستور می‌دهد در راه خدا نهایت تلاش و مجاهدت خویش را به کارگیرند؛ زیرا خداوند آن‌ها را برگزیده و در دینشان حرج قرار نداده است. این همان دین ابراهیم است که امت رسول‌الله را «مسلم» نامیده است تا آن‌ها الگوی مردم جهان و رسول‌الله (ص) الگوی آن‌ها باشد. قرینه «مجاهدت و تلاش نهایی»، «گزینش از سوی خداوند» و «عاری بودن از مشقت» نشان می‌دهد که بناست این امت الگوی جهانیان باشد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (حج: ۷۷) وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ

جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَنَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَانَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ» (الحج: ۷۸).

بنابراین، طبق آیات فوق، قرآن جامعه‌ای را ترسیم می‌کند که پیامبر (ص) به‌عنوان محور، «اسوه همگانی» و شاهد است. در مرحله بعد کسانی که به وی نزدیک‌ترند در حد خودشان الگو هستند، در نهایت امت اسلامی الگوی سایر امت‌هاست. پیامبر (ص) فرمود: یاران من همانند ستارگان‌اند، به هر کدام اقتدا کنید رهنمون می‌شوید. «أصحابی كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، ۲۰: ۱۱) طبیعی است اطلاق اصحاب مقید به ایمان و عمل صالح است.

- دو واژه «بشیر» و «نذیر» در قرآن کریم همواره هم‌نشین هستند. داعی شاهد، تلاش می‌کند جهان یافته‌ی خویش را از طریق بشارت و انذار به دیگران بنمایاند. تبشیر، مژده دادن و از مقوله تشویق است. انذار به معنای اعلان خطر و ترساندن از عواقب ترک است. برای هدایت مخاطب به سوی خدا هر دو ابزار «تشویق» و «تنبیه» لازم است. تشویق جنبه قانندی و تنبیه جنبه سائقی دارد. انگار تبشیر راهبری و کشیدن از جلو و تنبیه جنبه رانشی از عقب است. هر دو برای بشر ضروری است، یعنی تبشیر و انذار هیچ کدام به‌تنهایی کافی نیست (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۶: ۱۵۴).

البته بشارت و انذار ترتب دارند و بشارت مقدم بر انذار است. طبق یافته‌های رفتار شناسان تأثیر تشویق همواره بیشتر از تنبیه است (ریترز، ۱۳۸۳: ۴۲۷). به تعبیر شهید مطهری «اشتباه است اگر داعی و مبلغ تکیه‌اش تنها روی تبشیرها و یا انذارها باشد و بلکه جانب تبشیر باید بچربد؛ و شاید به همین دلیل است که قرآن کریم تبشیر را مقدم می‌دارد: «بَشِيرًا وَنَذِيرًا؛ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۶: ۱۵۵).

- در مرحله چهارم «اسوه»، به اذن خدا، به‌سوی خدا، دعوت می‌کند؛ بنابراین، «دعوت به‌سوی خداوند مرحله‌ای است، بعد از بشارت و انذار که وسیله‌ای

است برای آماده ساختن افراد به منظور پذیرش حق». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۳۶۳) در عبارت قرآنی «دَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ» دو نکته ظریف وجود دارد که مفهوم «دعوت دینی» را روشن می‌کند.

اول اینکه دعوت به‌سوی خداوند باشد؛ یعنی دعوت‌کننده در دعوت خویش اخلاص داشته و سود شخصی نداشته باشد. دعوت نه به‌سوی خود بلکه صرفاً به‌سوی خدا باشد. معیار «الی‌الله» بودن دعوت این است که دعوت‌کننده طمع هیچ‌گونه سودی نداشته باشد چون که پیامبر اکرم و سایر پیامبران به کرات تأکید داشتند که خواستار اجر و سود نیستند: «وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجِرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۸۰).

دوم اینکه قید «باذن» نشان می‌دهد که هدایت و پذیرش دعوت به اذن الله است. مخاطب با یاری خداوند و توفیق الهی پیام را می‌پذیرد. (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ۴: ۲۳۴) پس دعوت‌کننده نباید انتظار داشته باشد همه مخاطبان دعوت وی را بپذیرند. به تعبیر آلوسی قید «باذن» اشاره به این است که دعوت امر مشکلی است و بدون یاری خداوند حاصل نمی‌شود. «وَقِيدَتِ الدَّعْوَةَ بِذَلِكَ إِذْ نَا بَأَنْهَا أَمْرٌ صَعْبُ الْمَنَالِ وَخَطْبٌ فِي غَايَةِ الْإِعْضَالِ لَا يَتَأْتِي إِلَّا بِإِمْدَادٍ مِنْ جَنَابِ قُدْسِهِ» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ۱۱: ۲۲۳) به زبان ارتباطی قید «باذن» اشاره به این دارد که مخاطب منفعل نیست بلکه فعال است. هرچند وجود پیامبر (ص) همچون خورشید تابانی است که ظلمت‌های جهل و شرک و کفر را از افق آسمان روح انسان‌ها می‌زداید ولی همانند نابینایان که از نور آفتاب استفاده نمی‌کنند، عده‌ای خود را از آن پنهان می‌دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۳۶۵).

- انسان اسوه و «شاهد» که بشیر و نذیر بوده و اقدام به دعوت به‌سوی خدا کند، درنهایت «سراج منیر» می‌شود؛ یعنی به شخصیتی تبدیل می‌گردد که وجود وی چراغ راهنماست. دیگران وی را الگو قرار داده و حتی پس از مرگش به‌وسیله او رهنمون می‌شوند. این مقام اختصاص به شخص پیامبر (ص) ندارد. به‌عنوان نمونه، به علی (ع) فرمود: تو روشنای تاریکی‌ها، مشعل هدایت و علم افراشته بر جهانیان هستی! هرکس از تو پیروی کند نجات یابد: «أَنْتَ مِصْبَاحُ الدُّجَى وَ أَنْتَ مَنَارُ الْهُدَى وَ أَنْتَ الْعَلَمُ الْمَرْفُوعُ لِأَهْلِ الدُّنْيَا مَنْ تَبِعَكَ نَجَا» (طبری آملی،

۱۳۸۳ ق، ۲: ۵۳) و همچنین فرمود: بر سمت راست عرش نوشته شده است حسین (ع) چراغ هدایت و کشتی نجات است: «إِنَّهُ لَمَكْتُوبٌ عَلَى يَمِينِ عَرْشِ اللَّهِ مِصْبَاحٌ هَادٍ وَ سَفِينَةٌ نَجَاةٌ» (طبرسی، ۱۳۹۰ ق: ۳۸۶).

فخر رازی در پاسخ به این سؤال که چرا در آیه شریفه، باوجود اینکه خورشید پرنورتر از چراغ است، به جای «شمس» از واژه «سراج» استفاده شده است؛ به نکته ظریفی اشاره می‌کند. خورشید قابل تکثیر نیست. از نور خورشید اخذ نمی‌شود فقط می‌توان از آن بهره گرفت؛ اما سراج قابل اخذ و تکثیر است و اگر یکی خاموش شد آنچه از آن اخذ شده باقی می‌ماند؛ بنابراین چراغ هدایت شدن انحصار به پیامبر (ص) ندارد، انسان‌های ویژه می‌توانند، در حد خودشان، چراغ هدایت باشند. «قال في حق النبي عليه السلام سراجا ولم يقل إنه شمس مع أنه أشد إضاءة من السراج لفوائد منها، أن الشمس نورها لا يؤخذ منه شيء والسراج يؤخذ منه أنوار كثيرة فإذا انطفأ الأول يبقى الذي أخذ منه وكذلك إن غاب والنبي عليه السلام كان كذلك إذ كل صحابي أخذ منه نور الهداية كما قال عليه السلام: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۲۵: ۱۷۶). به تعبیر امام صادق (ع)، پس از امتحانات سخت الهی و عبور از مراحل ابتلا، کسی که از ضربه‌های آزمایش به‌خوبی بیرون آید، «چراغ مؤمنین»، «مونس مقربین» و «راهنمای ره‌جویان» می‌گردد «مَنْ خَرَجَ مِنْ سِكَّةِ الْبُلُوَى جُعِلَ سِرَاجَ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَوْنَسَ الْمُقْرَبِينَ وَ دَلِيلَ الْقَاصِدِينَ» (امام جعفر بن محمد علیه‌السلام، ۱۴۰۰ ق، ۱۸۴).

### ب) حکمت؛ پیام

غره آیات مربوط به «پیام» آیه ۱۲۵ سوره نحل است که مفهوم محوری آن «حکمت» است. «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به نیکوترین شیوه به بحث و مجادله پرداز، یقیناً پروردگارت به کسانی که از راه او گمراه شده‌اند و نیز به راه‌یافتگان داناتر است» // «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جِدْلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (النحل: ۱۲۵).

آیه فوق حاوی سه واژه کلیدی «موعظه»، «جدال» و «حسنه» است که همگی با مفهوم کلیدی «حکمت» هم‌نشینی دارند. شاید در میان مفسران هیچ کدام

به زیبایی فخر رازی منطق چینش مفاهیم را توضیح نداده است. وی معتقد است: دعوت مذهبی باید مبتنی بر استدلال و بینه باشد. استدلال و حجت آوری به دو انگیزه تثبیت پیام در قلوب مخاطبان یا خاموش کردن مخالفان با دلیل و استدلال انجام می‌شود. تثبیت پیام، خود به دو صورت انجام می‌شود؛ زیرا حجت و استدلال یا یقینی و قطعی و مبرا از احتمال نقیض است یا چنین نیست بلکه مفید ظن ظاهری و اقناع کامل است؛ بنابراین، حجت و استدلال سه گونه است. ۱) حجت قطعی که باور یقینی در پی دارد و «حکمت» نامیده می‌شود. ۲) اماره‌های ظنی و دلایل اقتناعی که «موعظه» نامیده می‌شود. ۳) استدلال‌هایی که مقصود از آن‌ها الزام مخالف و ساکت نمودن آن‌ها است که «جدال» نامیده می‌شود. جدال اگر مبتنی بر مقدمات قطعی و مسلم در نزد همگان، دست کم مقدمات مسلم نزد طرف مجادله باشد «احسن» اما اگر مبتنی بر مقدمات باطل باشد مجادله غیر احسن است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۲۰: ۲۸۷)؛ بنابراین دعوت دینی به تعبیر مطهری با سه ابزار «حکمت»، «موعظه حسنه» و «جدال به احسن» قابل تحقق است (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۵: ۸۶۱).

توضیح لغوی و اصطلاحی مفاهیم به روشن شدن جایگاه حکمت در دعوت اسلامی کمک می‌کند.

- واژه «حکمت» کلیدی‌ترین مفهوم آیه است که مفاهیم دیگر در چارچوب آن تعریف می‌شوند. نشانگاه حکمت عقول مخاطبان است که دنبال شناخت حقایق اشیاء هستند (نووی جاوی، ۱۴۱۷ ق، ۱: ۶۱۲). از آنجا که عقل همگانی است حکمت در ارتباطات انسانی دارای ارزش ذاتی است. حجت قطعی که مفید عقاید یقینی باشد، حکمت نامیده می‌شود «الحجة القطعية المفيدة للعقائد اليقينية وذلك هو المسمى بالحكمة» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۲۰: ۲۸۷). به لجام حیوان «حکمه الدابه» می‌گویند، حکمت بدان قیاس شده برای این که حکمت فرد را از جهل و نادانی منع می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ۲: ۹۱).

مروری کوتاه به مفهوم حکمت در روایات منقول از ائمه در تقریب ذهن به گفتمان جامعه «حکمت محور» مفید خواهد بود. اساس حکمت التزام به «حق» و پیروی از آن است «رَأْسُ الْحِكْمَةِ لُزُومُ الْحَقِّ وَطَاعَةُ الْمُحِقِّ» (تمیمی آمدی،

۱۳۶۶ ق: ۵۹). حکمت با عقل تلازم دارد، به تعبیر علی (ع) عمق حکمت با عقل استخراج و عمق عقل با حکمت استخراج می‌گردد. «بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ غَوْزُ الْحِكْمَةِ، وَبِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ غَوْزُ الْعَقْلِ وَبِحُسْنِ السِّيَاسَةِ يَكُونُ الْأَدَبُ الصَّالِحُ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۲۸) و هردوی آن‌ها در سایه‌ی حسن سیاست رخ می‌نماید (همان). شناخت رهبر صالح و امام از ارکان حکمت است (همان، ۲: ۲۸۴). مفهوم حکمت طیف وسیعی از معانی را دربرمی‌گیرد؛ از یک‌سوی به اجتماعی‌ترین جنبه‌ی زندگی؛ یعنی به حاکمیت بند است، از سوی دیگر به فردی‌ترین جنبه‌ی وجود آدمی، یعنی قلب مربوط است. به تعبیر علی (ع) حکمت درختی است که در قلب می‌روید و در زبان به ثمر می‌نشیند. در جامعه علم تولید می‌کند و شاخه‌های آن درخت، مصلحت عمومی است. «الْحِكْمَةُ شَجَرَةٌ تَنْبُتُ فِي الْقَلْبِ وَتُثْمِرُ عَلَى اللِّسَانِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ق: ۵۹). در گفتمان جامعه‌ی حکمت محور، حکمت «دال مرکزی» است و بدون قید ارزش تلقی می‌گردد. حضرت علی (ع) می‌فرماید: حکمت را از هر سوی بیاید اخذ کن و به سخن نگر نه به گوینده. «خُذِ الْحِكْمَةَ مِمَّنْ أَتَاكَ بِهَا وَانظُرْ إِلَى مَا قَالَ وَلَا تَنْظُرْهُ إِلَى مَنْ قَالَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ق: ۵۸). در مرجعیت حکمت قید مکان، زمان و عقیده وجود ندارد (همان: ۵۹-۵۸).

- واژه «موعظه» قسیم حکمت است. امر دعوت (ادع) به دو واژه حکمت و موعظه تعلق گرفته است. برخلاف جدال که استقلال امری دارد، حکمت و موعظه از لحاظ مخاطب یک مقوله هستند. تفاوت در سطح است. نشانگاه حکمت عقول انسان‌ها اما نشانگاه موعظه قلوب آن‌ها است؛ بنابراین به دلیل تفاوت ماهوی شیوه «حجیت»، حکمت بدون قید است ولی موعظه مقید به «حسنه» است. در واقع موعظه بعد عاطفی دارد، با ایجاد ترس و امید، همراه است و عبارت از یادآوری اموری است که قلب مخاطب را نرم و آماده پذیرش می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ۲: ۲۲۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۷: ۴۶۶). به دلیل بعد عاطفی و نداشتن معیار متقن ارزیابی موعظه مقید به نیکویی است. به عبارت روشن‌تر موعظه نمی‌تواند خارج از چارچوب حکمت قرا گیرد.

امام صادق (ع) می‌فرماید: «بهترین پند و اندرزها آن است که گفتار از مرز

راست گویی و کردار از مرز اخلاص عبور نکند، چراکه موعظه گر و موعظه پذیر همچون شخص بیدار و خواب هستند؛ کسی که خود از خواب و غفلت و مخالفت‌ها و گناهان رهایی یابد می‌تواند دیگری را از آن غفلت‌ها رهایی بخشد؛ اما کسی که در بیابان‌های تجاوز و ستم سیر کرده و در چراگاه‌های گمراهی و بی‌شرمی فرورفته است و به‌خاطر خوش‌نامی، خودنمایی، شهرت‌طلبی و ظاهرسازی در میان مردمان، خود را به شکل و ظاهر نیکان درمی‌آورد و پیوسته در کلمات خود، تظاهر به طهارت و تهذیب نفس می‌کند در صورتی که از این کمالات بی‌بهره است، چنین کسی در حقیقت، دلش را وحشت علاقه به ستایش و اقبال مردم فراگرفته و تیرگی آزمندی، باطنش را پوشانیده است؛ پس چه بسیار به سبب هواپرستی مفتون و فریفته گشته و چه بسیار مردمان را گمراه ساخته است» // «قَالَ الصَّادِقُ ع: أَحْسَنُ الْمَوْاعِظِ مَا لَا يَجَاوِزُ الْقَوْلَ حَدَّ الصِّدْقِ وَ الْفِعْلُ حَدَّ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّ الْمَوْاعِظَ كَالْيَقِظَانِ وَالرَّاقِدِ فَمَنْ اسْتَيْقَظَ عَنْ رَقْدَتِهِ وَ غَفَلْتِهِ وَ مُخَالَفَاتِهِ وَ مَعَاصِيهِ صَلَحَ أَنْ يُوقِظَ غَيْرَهُ مِنْ ذَلِكَ الرَّقَادِ وَ أَمَّا السَّائِرُ فِي مَقَاوِزِ الْإِعْتِدَاءِ وَ الْخَائِضِ فِي مَرَاتِعِ الْغَى وَ تَرَكَ الْحَيَاءَ بِاسْتِحْبَابِ السُّمْعَةِ وَ الرِّبَاءِ وَ الشُّهُورَةِ وَ التَّصَنُّعِ إِلَى الْخَلْقِ الْمُتَزَيِّ بِزِي الصَّالِحِينَ الْمُظْهِرِ بِكَلَامِهِ عِمَارَةَ بَاطِنِهِ وَ هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ خَالٍ عَنْهَا قَدْ عَمَرَتْهَا وَ حَشَتْ حُبَّ الْمُحَمَّدَةِ وَ عَشِمَهَا ظِلْمَةُ الطَّمَعِ فَمَا أَفْتَنَتْهُ بِهِوَاهُ وَ أَضَلَّ النَّاسَ بِمَقَالِهِ» (جعفر بن محمد علیه‌السلام، امام ششم، ۱۴۰۰ ق: ۱۶۰).

- واژه «جدال» به مناظره و مناقشه بین دو یا چند نفر به هدف منازعه و غلبه بر دیگری، اطلاق می‌شود. «المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۱: ۱۸۹)؛ بنابراین مخاطب «جدل» انسان منکر و در واقع مخالف است. هدف مجادله نه اظهار حق بلکه مخاصمه و مقابله حجت با حجت است. «الجدل: مقابلة الحجة بالحجة؛ والمجادلة: المناظرة والمخاصمة والمراد به في الحديث الجدال على الباطل» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱۱: ۱۰۵) از آنجایی که اقتضای مجادله غلبه بر دیگری و در نتیجه بهره‌گیری از ابزار باطل است در آیه قید «احسن» ذکر شده است. پس مجادله به دو نوع مجاز و غیرمجاز تقسیم می‌شود. مطلق مجادله مذموم است مگر اینکه با قید «حسن» همراه شود. مجادله احسن آن است که علیرغم سوءاستفاده دشمن مؤمن از بهره‌گیری ابزار باطل جهت پیروزی پرهیز کند.

امام صادق (ع) می‌فرمایند: مؤمنان از مطلق جدال نهی نشده‌اند بلکه از جدال غیر احسن نهی شده‌اند. کسی گفت: «ای پسر رسول خدا (ص)! جدال احسن و غیر احسن کدام است؟» فرمود: «اما جدال غیر احسن آن است که با یاوه‌سرایی به بحث پیردازی و او دلیلی باطل اقامه نماید ولی تو با دلیلی که خداوند به حق در مقابل او قرار داده، باطلش را رد نکنی و فقط حرف او را انکار کنی یا یک واقعیت و ادّعی صحیحی را منکر بشوی که او برای اثبات ادّعی باطل خود کمک گرفته و تو از ترس اینکه مبدا این واقعیت تو را در ادّعی مغلوب نماید، انکار می‌کنی! زیرا نمی‌دانی چگونه از چنگ او رهایی یابی! چنین مناظره‌ای که موجب تشویش خاطر برادران ضعیف و فرصت‌یابی یاوه‌سرایان باشد، بر شیعیان ما حرام است؛ زیرا مدّعیان باطل ضعف او را دلیل بر صحت مدّعی باطل خود می‌گیرند و ضعیفان از برادران در چنین گيروداری دلگیر می‌شوند، چون می‌بینند اعتقاد صحیح آن‌ها در چنگ یک یاوه‌سرا تضعیف گردید؛ فقیل: یا ابن رسول الله فما الجدال بالتي هي احسن، والتي ليست باحسن قال: اما الجدال بغير التي هي احسن، فان تجادل مبطلا، فيورد عليك باطلا فلا تردّه بحجة قد نصّها الله، ولكن تجحد قوله أو تجحد حقا. يريد ذلك المبطل ان يعين به باطله، فتجحد ذلك الحق. مخافة ان يكون له عليك فيه حجة، لانك لا تدري كيف التخلص منه، فذلك حرام على شيعتنا ان يصيروا فتنة على ضعفاء اخوانهم و على المبطلين. اما المبطلون فيجعلون ضعف الضعيف منكم. اذا تعاطى مجادلته و ضعف ما في يده حجة له على باطله. واما الضعفاء فتعم قلوبهم. لما يرون من ضعف المحق في يد المبطل. ... واما الجدال بغير التي هي احسن. فان تجحد حقا لا يمكنك. ان تفرق بينه وبين باطل من تجادلّه، وإنما تدفعه عن باطله بان تجحد الحق، فهذا هو المحرم لانك مثله، جحد هو حقا، و جحدت انت حقا آخر» (حسن بن علی العسكري عليه السلام، امام یازدهم، ۱۴۰۹ ق: ۵۲۸).

### ج) مستمع؛ مخاطب

منتخب غرر آیات مخاطب، آیه ۱۷ و ۱۸ سوره زمر است که یک واحد معنایی تشکیل می‌دهند. مفهوم کلیدی مستخرج از آیات «استماع» است. «کسانی که از پیروی طاغوت (پیشوای ستمگر زمان) خودداری کرده و به سوی خدا

بازگشتند، بر آنها بشارت باد. ای پیامبر، به آن بندگان من بشارت ده که: به سخن گوش فرا می دهند و بهترین آن را پیروی می کنند، اینانند که خدایشان راه نموده و اینانند همان خردمندان وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ- الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (الزمر: ۱۷ و ۱۸).

آیات فوق حاوی چندین واژه کلیدی همچون «طاغوت»، «اجتناب»، «انابه»، «الله»، «عباد»، «القول»، «اتباع»، «هدایت» و «اولوالالباب» است که همگی با واژه «استماع» هم نشینی دارند. هم نشینی برخی از نوع ترادفی و برخی دیگر از نوع تقابلی است؛ بنابراین، پرداختن به هر کدام لازمه فهم عمیق مفهوم «استماع» است. - پیش شرط شکل گیری جامعه استماع محور، اجتناب از طاغوت است. بر اساس منطق زیست اجتماعی، انسانها باید رهبری داشته باشند، این راهبری از دو شق خارج نیست، یا خدا است یا طاغوت. رکن «استماع محوری» پرهیز از «طاغوت» و انابه به سوی «خدا» است. ساختار صرفی ماضی، در «اجتنبوا» و «انابوا» نشانه قطعیت این رابطه تقابلی است. علاوه بر این، عبارت «ان يعبدوها» با ساختار مضارع، دال بر این است که اجتناب باید مستمر باشد، بنابراین، حضور مقطعی طاغوت ممکن است، سالها جامعه را از مسیر مستقیم خارج نماید.

- واژه «طاغوت» به هر متجاوز از حق، اطلاق می شود. هر معبودی غیر خدا، چه فرد، چه جمع و یا شیء خارجی، طاغوت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۵۲۱). طاغوت یک مفهوم قرآنی است و ماده «طغی» یا «طغو» ۳۹ مرتبه، در قرآن کریم به کار رفته است. در منطق قرآنی هر حاکمی که به اصول حقیقت پایبند نبوده و حکومت خود را براساس خواسته های خویش بنیاد نماید، طاغوت است. از مصادیق مهم طاغوت که به کرات در قرآن ذکر شده، فرعون است. موسی (ع) مأمور به هدایت فرعون می شود زیرا وی «طاغی» گشته و از مصادیق بارز طاغوت است. «أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه: ۲۴) رابطه فرعون با پیروانش این گونه بود که آنها را تحمیق نموده و آنها به جای تبعیت از عقل جمعی، تنها از وی تبعیت کردند. «فرعون ایل و تبار خویش را سبکسار - خوار و ذلیل -

داشت تا همه مطیع فرمان وی شدند. البته آن‌ها جماعتی فاسق بودند؛ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (زخرف: ۵۴).

- واژه «الله» با «طاغوت» هم‌نشینی تقابلی دارد. روی آوری (انابه) به خدا، شرط اصلی، روی گردانی (اجتناب) از طاغوت است، چون بدون دست‌آویز شدن به خدا نمی‌توان از چنگ طاغوت رهایی پیدا کرد؛ پس هر کس یا گروهی که بر ریسمان الهی چنگ نزند در دام طاغوت؛ یعنی حکومت غیر الهی و متجاوز گرفتار خواهد شد. «خداوند، ولی کسانی است که ایمان آورده‌اند؛ آن‌ها را از تاریکی‌ها، به‌سوی نور بیرون می‌برد؛ اما کسانی که کافر شدند، اولیای آن‌ها طاغوت‌ها هستند؛ که آن‌ها را از نور، به‌سوی تاریکی‌ها بیرون می‌برند؛ آن‌ها اهل آتش‌اند و همیشه در آن خواهند ماند؛ اللَّهُ وَلِي الَّذِينَ آمَنُوا يَخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يَخْرِجُوهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵۷).

- واژه «عباد» جمع عبد است. مضاف‌الیه «عبد» الله یا ضمیر منسوب به الله است. پس بشارت داده‌شده در آیه، مربوط به «عباد الهی» است. عبد بودن در سرشت انسان است؛ اما واژه «عبد» دو گونه جمع بسته می‌شود. جمع «عباد» نوعاً به خداوند اضافه می‌شود و جمع «عبید» به دیگری؛ بنابراین، اولی بار معنایی مثبت و دومی بار معنایی منفی دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳: ۴۳۵).

- واژه «یستمعون» به معنای «گوش دادن» است و گوش دادن مرتبه بالاتری از شنیدن است، یعنی عبادالله، تعمیدی در «گوش فرادادن» دارند (مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ۱۱: ۴۵۸). علامه به نکته ظریفی اشاره دارند و آن این‌که؛ بندگان خدا به دنبال «حق» و در جستجوی آن هستند، از این‌روی به همه سخنان گوش می‌دهند، چون می‌ترسند که در اثر گوش ندادن به آن، حق از ایشان فوت شود (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۳۸۰).

- واژه «القول» مطلق قول است، پس بندگان الهی در یک جامعه استماع محور، به هر سخنی و از هر گلویی، به احتمال اشتغال بر حقیقت گوش فرا می‌دهند. بدین ترتیب، این‌که بعضی از مفسرین گفته‌اند: «مراد از گوش دادن به حرف و پیروی کردن از بهترین آن گوش دادن به قرآن و غیر قرآن و پیروی کردن از

قرآن است؛ و بعضی دیگر گفته‌اند: مراد استماع اوامر خدای تعالی و پیروی کردن بهترین آن‌ها است... بدون دلیل عموم آیه را تخصیص می‌زند» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۳۱۸).

بنابراین، منظور از «القول» مطلق سخن است، علامه فضل‌الله می‌گوید: قول را مطلق آورد و وجه معینی برای آن تعیین نکرد برای این که اشاره نماید به این که این مردم برای شنیدن هر قولی و از هر گوینده‌ای تا حل مسئله از طریق تفکر، قیدی ندارند و از هیچ قولی تبعیت نمی‌کنند، مگر پس از اقناع شدن از طریق امعان نظر. «وقد اطلق القول فلم يحدد له وجهاً معيناً ليوحي بان هؤلاء الناس لا يتعقدون من سماع اي قولٍ لاي قائل مادامت المسألة لديهم ان يفكروا بما يسمعونه وأن لا يتبعوا الا ما يقتنعون به من موقع المعاناه الفكرية» (علامه فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ۱۹: ۳۱۹).

- عبارت «فیتبعون» نشان می‌دهد که بندگان الهی، پس از استماع، در صورت حق یافتن سخن، از آن پیروی نموده و بر اساس آن آموزه عمل می‌کنند. دلیل این که چنین افرادی به جای لجاجت از سخن حق پیروی می‌کنند این است آن‌ها به دنبال حقیقت هستند، هرگاه آن را یافتند عمل می‌کنند، دو مانع برای گردن نهادن به سخن حق وجود دارد. یکی طاغوت درونی «هوای نفس» و دیگری، طاغوت بیرونی و غیرخدا است. درحالی که طبق فرض، بندگان خدا، از طاغوت اجتناب و به خدا انابه نموده‌اند، بدین ترتیب، آن‌ها طاغوت درون و برون را شکسته و به عقلانیت روی آورده‌اند. از این روی، نه از هوای نفس تبعیت می‌کنند و نه به خاطر انفعال مقهور به اقوال شخصیت‌ها می‌شوند «فیتبعون احسنه: فلا یتبعون الهوی، ولا یخضعون للانفعال» (علامه فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ۱۹: ۳۱۹).

- عبارت «احسنه» نشان می‌دهد که در یک جامعه عقلانی، فراتر از تمایز بین «خوب» و «بد» یا «حق» و «ناحق»، مردم بین رفتارهای مباح نیز بهترین را برمی‌گزینند، «پس هر جا امرشان دایر شود بین حق و باطل، بین رشد و گمراهی، البته حق و رشد را متابعت می‌کنند و باطل و گمراهی را رها می‌نمایند؛ و هر جا امرشان دایر شود بین «حق» و «ناحق» و «رشد» و «رشد بیشتر»، البته حق‌تر و رشد بیشتر را انتخاب می‌کنند» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۳۸۰).

- واژگان به کاررفته در آیه، همانند «الذین»، «یستمعون»، «یتبعون»، «اولئک» و «اولوا» همه جمع بوده و اشاره به جماعت دارد؛ بنابراین، آیه درصدد توصیف «جامعه» است.

- عبارت «اولئک الذین هداهم الله» حق راه‌یابی و هدایت را انحصاراً به چنین جامعه‌ای نسبت می‌دهد؛ یعنی «هدایت» تنها از آن کسانی است که این ویژگی‌ها را دارند؛ به سخنان از هر کس با هر موقعیت، گوش فراداده و بهترین را انتخاب و سپس مورد اتباع قرار می‌دهند.

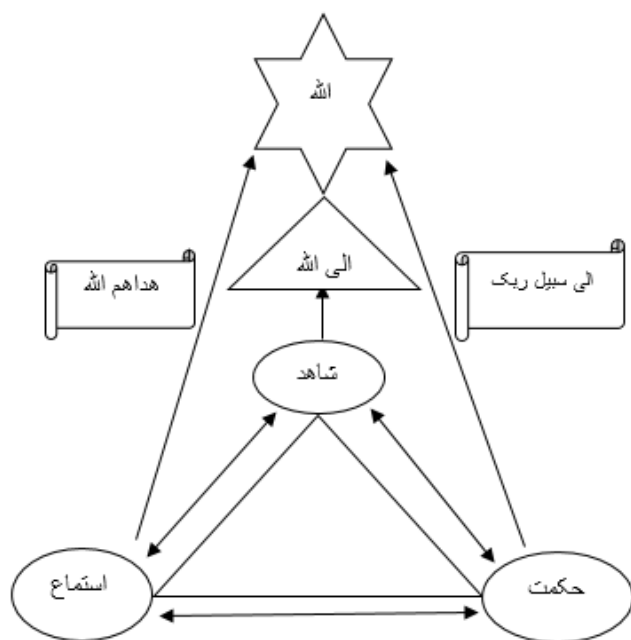
سؤالی که درباره گزاره فوق می‌توان مطرح نمود، این است که اگر جامعه هدایت یافته است دیگر نیازی به شنیدن و اتباع ندارد و اگر نیاز به شنیدن و اتباع دارد آنگاه هنوز هدایت یافته نیست و نیاز به پیشرفت دارد. علامه طباطبایی در پاسخ به چنین شبهه‌ای، به نکته بسیار مهم و ظریفی اشاره دارند و آن این‌که؛ راه‌یابی در دو سطح «اجمالی» و «تفصیلی» مطرح است. هدایت اجمالی به این است که اعضای جامعه این روحیه را درونی کنند که «بشنوند، گزینش کنند و عمل نمایند». جامعه‌ای که چنین رویکردی را اتخاذ نماید در موارد جزئی نیز به حقیقت راه خواهد یافت؛ یعنی به هدایت تفصیلی که رهیابی به هنجارهای مطلوب در موارد جزئی است رهنمون خواهند شد. «صفت پیروی از بهترین قول، خود هدایتی است الهی و این هدایت- که گفتیم عبارت است از طلب حق و آمادگی تام برای پیروی از آن هر جا که یافت شود- هدایتی است اجمالی که تمامی هدایت‌های تفصیلی و رسیدن به هر یک از معارف الهی بدان منتهی می‌شود» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۳۸۱).

- هم‌نشینی مترادفی دو واژه «هدایت» و «لب» در عبارت «الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُؤْتُوا الْأَلْبَابَ» و «واو» عاطفه بین آن‌ها، نشانگر تلازم «هدایت» و «لب» است؛ یعنی هرآنگاه که هدایت اجمالی یعنی آمادگی شنیدن، تحقق یابد مردم به صراط مستقیم که عبارت «اولوا الالباب» حاکی از آن است رهنمون خواهند شد؛ و هرآنگاه که «خرد ناب» رواج پیدا کند، به سعادت و هدایت الهی رهنمون می‌کند. به عبارت دیگر، استماع محوری با «خرد ناب» همبستگی و تلازم دارد. عبارت «اولئک هم اولوا الالباب» حق انحصاری «خرد ناب» را به

چنین جامعه‌ای نسبت می‌دهد؛ یعنی فقط و فقط جامعه‌ای دارای عقل ناب است که در آن فرایند «گوش دادن، ارزیابی، پذیرش و درنهایت تحقق عملی» مورد اهتمام جامعه باشد. به تعبیر علامه «عقل عبارت است از نیرویی که با آن به سوی حق راه یافته می‌شود و نشانه عقل داشتن، پیروی از حق است» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۳۸۱).

## ۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با اتخاذ رویکرد تفسیر موضوعی و عرضه مؤلفه‌های اساسی ارتباطات به قرآن کریم، طی فرایند حرکت از مسئله تولید شده در ادبیات علوم ارتباطات به کلیت متن؛ ملاحظه کلیت واحدهای معنایی مرتبط با موضوع؛ بر اساس غرر آیات، الگوی مطلوب ارتباطات بر سه مفهوم کلیدی «حکمت»، «شاهد» و «استماع» سامان می‌یابد. دعوت‌کننده خود باید شاهد و الگو باشد. محتوای دعوت می‌بایست بر حکمت و استدلال همگان پذیر، استوار گردد. مخاطبان پیام‌ها می‌بایست همواره «مستمع» باشند؛ یعنی به همه پیام‌ها گوش فراداده و بهترین را گزینش نمایند. شرط مقدم شکل‌گیری جامعه ایدئال اسلامی بر اساس سه مفهوم فوق، پرهیز از طاغوت و گرویدن به «الله» است. پس محور ارتباطات اسلامی «خدا» و معطوف بودن همه کنش‌ها به سوی «الله» است. چه اینکه، دعوت با ابزار «حکمت» باید به سوی خدا (الی سبیل ربک) باشد. شاهد می‌بایست دعوت‌کننده به سوی خدا (داعی الی الله) باشد. در نهایت صرفاً جامعه «مستمع» برخوردار از هدایت اجمالی (هداهم الله) است؛ بنابراین، در شرایطی الگوی مطلوب دعوت قابل تحقق است که مردم با پرهیز از طاغوت به سوی خداوند بازگشت کنند. میان «الله» و «طاغوت» تقابل معنایی وجود دارد. تنها راه‌هایی از طاغوت روی‌آوری به سوی الله است. با توجه به مطالب پیشین که بر اساس استنتاج غرر آیات قرآن ارائه شد، می‌توان «دال تهی» مدل مرسوم ارتباطات را بر اساس مفاهیم قرآنی به الگوی نظری تبدیل کرد؛ بنابراین، الگوی هنجاری «دعوت» به ترتیب زیر ترسیم می‌شود.



## منابع

\* قرآن کریم.

- ۱- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله. (۱۴۰۴ ق). شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید. مصحح: ابراهیم، محمد ابوالفضل. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
- ۲- ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴ ق). معجم المقایس اللغة، مصحح: هارون، عبد السلام محمد، چاپ اول، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب، چاپ سوم، تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت: دار صادر.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق). لسان العرب، مصحح: میردامادی، جمال الدین، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- ۵- اسمیت، فیلیپ. (۱۳۹۴). نظریه فرهنگی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
- ۶- أعموش، خلود، (۱۳۸۸). گفتمان قرآن، بررسی زبان شناختی بیوند متن و بافت قرآن، ترجمه دکتر سید حسین سیدی، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
- ۷- ایزوتسو، توشیهکو، (۱۳۷۳). خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۸- ایزوتسو، توشیهکو، (۱۳۷۸). مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن کریم، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ اول، تهران: نشر فرزانه.
- ۹- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول.
- ۱۰- بیضاوی، عبد الله بن عمر، (۱۴۱۸ ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۱- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، مصحح: درایتی، مصطفی، چاپ اول، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- ۱۲- توسلی، غلام عباس، (۱۳۶۹). نظریه‌های جامعه شناسی، تهران: سمت.
- ۱۳- جعفرین محمد علیه السلام، امام ششم، (۱۴۰۰ ق). مصباح الشریعة، چاپ اول، بیروت: اعلمی.
- ۱۴- حسن بن علی علیه السلام، امام یازدهم، (۱۴۰۹ ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام، چاپ اول، قم: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- ۱۵- خان محمدی، کریم، (۱۳۹۹). قرآن و عقلا نیت ارتباطی، چاپ اول، تهران: نی.
- ۱۶- خان محمدی، کریم، (۱۳۹۶). «الگوی ارتباطات در قرآن کریم»، فصلنامه دانشگاه اسلامی، سال یازدهم، شماره ۱، صص ۸۵-۱۱۰.
- ۱۷- خان محمدی، کریم و دیگران، (۱۳۹۷). «مؤلفه‌های نظریه هنجاری رسانه‌های جمعی در قرآن کریم»، دو فصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، شماره ۱۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷)، صص ۲۵-۴۸.

- ۱۸- راد، علی، (۱۳۹۴). «مفسران معاصر امامیه و غرر قرآن؛ چستی، رهیافت‌ها و گونه‌ها»، دو فصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره اول، صص ۴۸-۲۵.
- ۱۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم- الدار الشامیه.
- ۲۰- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۲). درس‌نامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن (منطق تفسیر قرآن)، چاپ اول، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ۲۱- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۸). «شیوه‌های تفسیر موضوعی قرآن کریم»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره شش، بهار و تابستان، صص ۴۸-۲۹.
- ۲۲- ریتزر، جورج، (۱۳۸۳). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ هشتم، تهران: علمی.
- ۲۳- شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ ق). نهج البلاغة (للصبحی صالح)، مصحح: فیض الإسلام، چاپ اول، قم: هجرت.
- ۲۴- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵ ش). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگی اسلامی.
- ۲۵- صدر، محمدباقر، (۱۴۷۱ ق). المدرسه القرآنیه، موسوعه شهید صدر، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیه.
- ۲۶- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰). اعلام الوری بأعلام الهدی، (ط- القدیمة)، تهران: اسلامیة، سوم.
- ۲۷- طبری آملی، عماد الدین ابی جعفر بن ابی القاسم، (۱۳۸۳ ق). بشارة المصطفی لشیعة المرتضی، (ط- القدیمة)، چاپ دوم، نجف: المكتبة الحیدریة.
- ۲۸- عبده، محمد، (۲۰۰۲ م). الاسلام بین العلم و المدینه، الطبعة الثانیة، بیروت: دارالمدی للثقافة و النشر.
- ۲۹- علامه طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴ ق). تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.
- ۳۰- علامه طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین.
- ۳۱- علامه فضل الله، سید محمدحسین، (۱۴۱۹ ق). تفسیر من وحی القرآن، الطبعة الثانی، بیروت: دارالملاک.
- ۳۲- غروی، سعیده، (۱۳۹۰). «طرح و بررسی بطن از دیدگاه آیت الله معرفت»، فصلنامه بینات، سال هیجدهم، شماره ۳، صص ۱۰۱-۱۱۴.
- ۳۳- غمامی، سید محمدعلی و اسلامی تنها، اصغر، (۱۳۹۸). همشناسی فرهنگی: الگوی قرآنی ارتباطات میان فرهنگی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- ۳۴- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- ۳۵- فراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۹). کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- ۳۶- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ ق). الکافی، (ط- الإسلامية)، مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- ۳۷- گولد، جولیوس و همکاران، (۱۳۷۶). فرهنگ علوم اجتماعی، گروه مترجمان، چاپ اول، تهران: مازیار.
- ۳۸- مدرسی سید محمد تقی، (۱۴۱۹ ق). من هدی القرآن، چاپ اول، تهران: دار معبیه الحسین.
- ۳۹- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۴۰- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴ ش). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، چاپ هفتم، تهران: صدرا.
- ۴۱- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶). پیام قرآن، چاپ نهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۲- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ ش). تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- ۴۳- مندارس، هانری (۱۳۴۹). مبانی جامعه‌شناسی، باقر پرهام، چاپ اول، تهران: امیر کبیر.
- ۴۴- محسنیان راد، مهدی، (۱۳۸۴). ارتباط شناسی، چاپ ششم، تهران: سروش.
- ۴۵- نصیری، علی، (۱۳۸۴). «مبانی کلامی تفسیر موضوعی»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳، زمستان، صص ۷۳- ۱۰۵.
- ۴۶- نووی جاوی، محمد بن عمر، (۱۴۱۷ ق). مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، تحقیق: محمد امین الصناوی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۴۷- هارت، هانو، (۱۳۹۱). مطالعات انتقادی ارتباطات، ترجمه غلامرضا آذری، چاپ اول، تهران: خجسته.

## References

\* The Holy Qur'an.

- 1- Abduh, Muhammad, (2002). *Al-Islam bayn al-Ilm wa al-Madinah*, 2nd edition, Beirut: Dar al-Mada for publishing.
- 2- Al-Nawawi Jawi, Muhammad bin Omar, (1417 AH). *Marah al-Labid li-Kashf Ma'na al-Qur'an al-Majid*, research: Muhammad Amin Al-Sanawi, 1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- 3- Al-Amoush, Khloud, (1388). *Discourse of the Qur'an, a linguistic study of the link between the text and the context of the Qur'an*, translated by: Seyed Hossein Seyedi, 1st edition, Tehran: Sokhan.
- 4- Al-Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1409). *Kitab al-Ain*, 2nd edition, Qom: Hijrat Publishing.
- 5- Al-Alousi, Sayyid Mahmud, (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem*, 1st edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- 6- Al-Raghib Al-Isfahani, Hussein bin Muhammad, (1412 AH). *Al-Qur'an Vocabulary*, 1st edition, Beirut: Dar al-Qalam - Al-Dar al-Shamiya.
- 7- Al-Sadr, Muhammad Baqir, (1471 AH). *Madrasa al-Qur'aniyah*, Shahid Al-Sadr Encyclopedia, Qom: Center for Specialized Researches and Studies.
- 8- Al-Tabari Amlī, Imaduddin Abi Jafar bin Abi al-Qasim, (1383 AH). *Basharat al-Mustafa li-Shi'a al-Murtada*, (Old Ed.), 2nd edition, Najaf: Al-Maktab al-Haydariyyah.
- 9- Al-Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1390). *'Ilam al-Wara bi-A'lam al-Huda*, (Old Ed.), 3rd edition, Tehran: Islamiya.
- 10- Al-Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein, (1374 AH). *Tafsir al-Mizan*, translated by: Seyyed Mohammad Baqir Mousavi Hamadani, 5th edition, Qom: Islamic Publications Office of Jamiat al-Mudarrisin.
- 11- Al-Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein, (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, 5th edition, Qom: Islamic Publications Office of Jamiat al-Mudarrisin.
- 12- Al-Tamimi Al-Amidi, Abdul Wahid bin Muhammad, (1366). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim*, revised by: Derati, Mustafa, 1st edition, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- 13- Beydawi, Abdullah bin Omar, (1418 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Taawil*, research: Muhammad Abdurrahman al-Marashli, 1st edition, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- 14- Fakhr Al-Razi, Muhammad bin Omar, (1420 AH). *Mafatih al-Ghaib*, 3rd edition, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- 15- Fazlullah, Seyyed Muhammad Hossein, (1419 AH). *Tafsir min Wahyi al-Qur'an*, 2nd Edition, Beirut: Dar al-Malak.
- 16- Ghamami, Seyyed Mohammad Ali; Islami Tanha, Asghar, (1398). *Intercultural Communication: The Quranic model of intercultural communication*, 1st edition, Tehran: Research Institute of Culture, Art and Communication.
- 17- Gharavi, Saideh, (1390). "Design and Investigation of "Batn" from the perspective of Ayatollah Maarifat", *Binat Quarterly*, Issue 18, No. 3, pp. 101-114.
- 18- Gould, Julius et al., (1376). *Culture of Social Sciences*. Translators Group. 1st edition, Tehran: Maziar.

- 19- Hart, Hanu, (2011). *Critical Studies of Communication*, translated by: Gholamreza Azari, 1st edition, Tehran: Khojasteh.
- 20- Hasan bin Ali (AS), *The Eleventh Imam*, (1409 AH). An Interpretation attributed to Imam al-Hasan al-Askari (AS), 1st edition, Qom: Imam Al-Mahdi School.
- 21- Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid bin Hibatullah. (1404 AH). *Sharh Nahj al-Balaghah*, edited by: Ibrahim, Mohammad Abulfazl. Qom: Ayatollah al-Marashi al-Najafi Library.
- 22- Ibn Faris, Ahmed bin Faris, (1404 AH). *Mujam Al-Maqayis Al-Lugha*, edited by: Haroun, Abd al-Salam Muhammad, 1st edition, Qom: Maktab al-Ilam al-Islami.
- 23- Ibn Manzour, Muhammad Ibn Mukarram (1414 AH). *Lisan al-Arab*, 3rd edition, edited by: Jamaluddin Mirdamadi, Beirut: Dar Al-Sadir.
- 24- Izutsu, Toshihoku, (1373). *God and Man in the Qur'an*, translated by: Ahmad Aram, first edition, Tehran: Islamic Culture Publishing House.
- 25- Izutsu, Toshihoku, (1378). *Ethical-Religious Concepts in the Holy Qur'an*, translated by: Fereydoun Badrei, 1st edition, Tehran: Farzan.
- 26- Jafar bin Muhammad (AS), *The Sixth Imam*, (1400 AH). *Misbah al-Shari'a*, 1st edition, Beirut: Al-Alami.
- 27- Khanmohammadi, Karim et al., (1397). "Components of the Normative Theory of Mass Media in the Holy Qur'an", *Islam and Social Sciences Quarterly*, No. 19 (Autumn and Winter 1397), pp. 25-48.
- 28- Khanmohammadi, Karim, (1396). "Pattern of Communication in the Holy Qur'an", *Islamic University Quarterly*, Issu 11, No. 1, pp. 85-110. 17.
- 29- Khanmohammadi, Karim, (1399). *Qur'an and Communicative Rationality*, 1st edition, Tehran: Ney.
- 30- Kulaini, Muhammad bin Yaqoub bin Ishaq, (1407 AH). *Al-Kafi*, (Islamiyya Ed.), revised by: Ghafari, Ali Akbar and Akhundi, Muhammad, 4th edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- 31- Makarem Shirazi, Nasir, (1374). *Tafsir Nomooneh*, 1st edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- 32- Makarem Shirazi, Nasir, (1386). *The Message of the Qur'an*, 9th edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
- 33- Mandares, Henry (1349). *Basics of Sociology*, Bagher Parham, 1st edition, Tehran: Amir Kabir.
- 34- Mohsenian Rad, Mahdi, (1384). *Communication*, 6th edition, Tehran: Soroush.
- 35- Motahari, Morteza, (1384). *The collection of works of Prof. Shahid Motahari*, 7th edition, Tehran: Sadra.
- 36- Mudarrisi, Seyyed Muhammad Taqi, (1419 AH). *Min Huda al-Qur'an*, 1st edition, Tehran: Dar Muhibbi al-Hussein.
- 37- Mustafavi, Hasan. (1368). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*, 1st edition, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 38- Nasiri, Ali, (1384). "Theological Foundations of Thematic Interpretation", *Andishe Novin Dini Quarterly*, vol. 3, Winter, pp. 105-73.
- 39- Rad, Ali, (1394). "Contemporary Commentators of Imamiya and Ghurar of the Qur'an; definition, approaches and types", two quarterly researches of the Qur'an and

Hadith, Issue 48, No. 1, pp. 25-48.

40- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, (1382). Textbook of Qur'an Interpretation Methods and Tendencies (Logic of Qur'an Interpretation), 1st edition, Qom: World Center for Islamic Sciences.

41- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, (1388). "Methods of Thematic Interpretation of the Holy Qur'an", Qur'an and Hadith research journal, No. 6, Spring and Summer, pp. 29-48.

42- Ritzer, George, (1383). Sociological Theory in the Contemporary Era, translated by: Mohsen Tholathi, 8th edition, Tehran: Elmi.

43- Sadeghi Tehrani, Mohammad, (1365). Al-Furqan fi Tafsir Al-Qur'an bil-Qur'an, 2nd edition, Qom: Islamic Cultural Publications.

44- Sharif al-Razi, Muhammad bin Hossein, (1414 AH). Nahj al-Balagha (Sobhi Saleh ed.), corrected by: Fayz al-Islam, 1st edition, Qom: Hijrat.

45- Smith, Philip. (1394). Cultural Theory, translated by: Mohsen Tholathi. Tehran: Scientific Publications.

46- Tavassoli, Gholam Abbas, (1369). Sociological Theories, Tehran: Samt.