



قرآن و علوم اجتماعی

سال ششم / شماره ۲ / تابستان ۱۴۰۵ / پیاپی ۲۲



بررسی تطبیقی شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب از منظر قرآن کریم و صحیفه سجادیه
اصغر طهماسبی بلداجی

استنادات قرآنی ملاصدرا در نقد بحران اجتماعی و سیاسی
و راه‌های برون رفت آن با تکیه بر کتاب کسر اصنام الجاهلیه و رساله سه اصل
زهرآبیار، داود صائمی

طراحی الگوی تعالی‌گرای مدیریت تعارض در تعاملات اجتماعی
بر پایه قرآن کریم ETCM؛ نقدی بر مبانی نظری مدل توماس-کیلین
حمید رضا ایمانی‌فر

کاربست نظریه تحلیل نمایشی گافمن در بازنمایی شخصیت اجتماعی
کافران در قرآن کریم
فاروق نعمتی

تأثیر مخاطب‌شناسی بر شیوه‌های تبلیغ در آیات مدنی؛
مطالعه موردی جزء اول قرآن کریم
مرضیه توکلی، محمد جمال الدین خوش خاضع

بررسی تطبیقی تفسیر علامه طباطبائی و ابن عاشور از آیه ۲۹ نساء
و دلالت‌های آن برای سلامت اجتماعی همراه با نقد و ترجیح
سید محسن اکرمی، کامران اویسی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سال ششم / شماره ۲ / تابستان ۱۴۰۵ / پیاپی ۲۲

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی شاهرود
مدیر مسئول: داود صائمی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
سردبیر: ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی

اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

دکتر ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی
 دکتر محمد هادی امین ناجی، استاد دانشگاه پیام نور
 دکتر شهلا باقری، استاد دانشگاه خوارزمی
 دکتر حسین بستان، دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
 دکتر علی حسن بیگی، استاد دانشگاه اراک
 دکتر حسن خیری، استاد دانشگاه آزاد اسلامی
 دکتر حسین سوزن چی، استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)
 دکتر کرم سیاوشی، دانشیار دانشگاه بوعلی سینا
 دکتر سیدحسین شرف الدین، استاد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
 دکتر رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
 دکتر محمود کریمی بناد کوکی، استاد دانشگاه امام صادق (ع)

مترجم انگلیسی: عبدالقادر محمد بلو
 طراحی و صفحه آرایی: محمد فرهمند

کارشناس نشریه: محمد رضا جلالی
 ویراستار ادبی: زهرا آبیاری

این فصلنامه در ابتدا تحت عنوان «تحقیقات کاربردی در حوزه قرآن و حدیث» مشغول فعالیت بود که طبق نظر کمیسیون مجلات وزارت علوم در ارزیابی ۱۴۰۱، عنوان خود را به «فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی» تغییر داده است.

فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی بر اساس مجوز شماره ۸۶۷۹۵ مورخ ۱۳۹۹/۰۸/۱۲ اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود.

طبق نامه شماره ۳۶۴۰۸۶ مورخ ۱۴۰۲/۱۲/۲۶ مدیرکل محترم دفتر سیاستگذاری و برنامه ریزی امور پژوهشی، رتبه علمی این فصلنامه در سال ۱۴۰۲ همان رتبه سال قبل یعنی رتبه «ب» می باشد.

این فصلنامه با همکاری انجمن علمی قرآن و عهدین ایران منتشر می شود.

راهنمای ارسال مقاله

- ۱- «فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی» در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ۲- مقالات ارسالی به «فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی» نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ۳- با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرآیند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ۴- فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.

فرآیند ارسال مقاله به نشریه

- ۱- نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه (به آدرس <http://arq.quran.ac.ir>) جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ۲- برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش ارسال مقاله اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ۳- نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- ۱- فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی، فقط مقالاتی را که حاصل دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته های جدید است را می پذیرد.
- ۲- مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی، ترجمه معذور است.

فایل هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
 ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
 ۳. فایل تعهد نامه (با امضای همه نویسندگان)
 ۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می باشد.
- (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال چهار فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

حجم مقاله:

- تعداد واژگان مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه
- تعداد کلیدواژه ها: ۴ تا ۷ کلیدواژه
- تعداد واژگان چکیده: ۱۷۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد)

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:

- ۱- نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتما مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود.
 - ۲- فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با وی صورت می گیرد.
 - ۳- تغییر تاریخ ارسال و پذیرش مقالات، اسامی نویسندگان و ترتیب آنها در مقاله و مشخصات سازمانی نویسندگان بعد از ثبت در سامانه به هیچ وجه امکان پذیر نمی باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:

- ۱- اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی
- ۲- دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

- ۳- افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی
- ۴- طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

ساختار مقاله:

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. عنوان
 ۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)
 ۳. مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)
 ۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)
 ۵. نتیجه گیری (بحث و تحلیل نویسنده)
 ۶. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش کتابنامه، ذیل عنوان References درج شوند).
- درج پانویس، ارجاعات درون متن و منابع:
- ۱- از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
 - ۲- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
 - ۳- از نقل قول های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتما در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
 - ۴- نقل قول های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول ” ” و بیش از آن به صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

- ۱- به هیچ وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
- ۲- اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتما باید در بخش منابع مقاله نیز درج شود.

- ۳- برای تاریخ های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸م
- ۴- در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a , b) برای منابع انگلیسی از هم متمایز گردند.
- ۵- اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
- ۶- اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
- ۷- اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می شوند.

فهرست منابع پایانی:

- ۱- قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی گیرند.
- ۲- در بخش References که منابع به انگلیسی درج می شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل، اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می شود. مثال: Alston, W
- ۳- درج شناسه DOI برای مقالاتی که دارای این کد هستند، الزامی است.
- ۴- منابعی که در این بخش درج می شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند، و در متن به آنها ارجاع داده نشده، نباید در بخش منابع درج شوند).
- ۵- نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.
- ۶- اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سر هم قرار گرفتند، حتماً باید نام نویسنده درج شود، استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است.

فهرست

- بررسی تطبیقی شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب از منظر قرآن کریم و
صحیفه سجادیه ۳۹ - ۱۰
- اصغر طهماسبی بلداجی
- استنادات قرآنی ملاصدرا در نقد بحران اجتماعی و سیاسی و راه‌های برون رفت آن با تکیه بر
کتاب کسر اصنام الجاهلیه و رساله سه اصل ۷۷ - ۴۰
- زهرا آبیاری، داود صائمی
- طراحی الگوی تعالی‌گرای مدیریت تعارض در تعاملات اجتماعی بر پایه قرآن کریم ETCM؛
نقدی بر مبانی نظری مدل توماس-کیلین ۱۱۵ - ۷۸
- حمید رضا ایمانی‌فر
- کاربست نظریه تحلیل نمایشی گافمن در بازنمایی شخصیت اجتماعی کافران در
قرآن کریم ۱۵۱ - ۱۱۶
- فاروق نعمتی
- تأثیر مخاطب‌شناسی بر شیوه‌های تبلیغ در آیات مدنی؛ مطالعه موردی جزء اول
قرآن کریم ۱۸۷ - ۱۵۲
- مرضیه توکلی، محمد جمال الدین خوش خاضع
- بررسی تطبیقی تفسیر علامه طباطبایی و ابن عاشور از آیه ۲۹ نساء و دلالت‌های آن برای
سلامت اجتماعی همراه با نقد و ترجیح ۲۱۵ - ۱۸۸
- سید محسن اکرمی، کامران اویسی

A Comparative Study of the Social Indicators of an Ideal Society from the Perspective of the Holy Qur'an and the Şahîfah al-Sajjâdiyyah

Asghar Tahmasebi Boldaji¹

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadîth, Faculty of Literature and Humanities, Shahrekord University, Shahrekord, Iran, asghar.tahmasebi@sku.ac.ir

Research Article



Abstract

Elucidating the model of faithful social life and the mechanisms for realizing collective life is rooted in revealed teachings. Despite the extensive presentation of the components of an ideal society in the Holy Qur'an and the Şahîfah al-Sajjâdiyya, the relationship between these two sources in elucidating the social characteristics of a desirable society still requires systematic and comparative analysis. Accordingly, the present study seeks to answer the following questions: What are the social characteristics of a desirable society from the perspective of the Holy Qur'an and the Şahîfah al-Sajjâdiyya? How does the Şahîfah al-Sajjâdiyya translate Qur'anic social concepts from the level of overarching norms into the realm of moral education and social action? The research data, drawn from the verses of the Holy Qur'an and the social passages of the Şahîfah al-Sajjâdiyya, were examined using a descriptive-analytical method. The relevant semantic units pertaining to the research problem were then extracted and organized through conceptual categorization. Finally, to elucidate the relationship between the two texts, the resulting categories were analyzed using a comparative approach at both the conceptual and functional levels. The findings demonstrate that the Holy Qur'an establishes the overarching framework of a desirable society on the foundations of monotheism, justice, human dignity, responsibility, social solidarity, and mutual commitment, while the Şahîfah al-Sajjâdiyya transforms these principles, through educational and supplicatory language, into a mechanism for internalizing and reproducing social ethics. Accordingly, components such as social cooperation, consultation, enjoining what is right and forbidding what is wrong, concern for meeting the needs of others, fulfillment of covenants, and preservation of social unity are not only characteristics of a desirable society but also elements of an educational model for realizing an Islamic society. The conclusion is that the relationship between the Qur'an and the Şahîfah in the domain of society-building is one of "establishing norms" and "educating for the realization of norms."

Keywords: Desirable society; Holy Qur'an; Şahîfah al-Sajjâdiyya; Imam al-Sajjâd; Social characteristics; Islamic society-building

Received: 2026-06-09 | Received in revised form: 2026-07-26 | Accepted: 2026-08-31 | Published online: 2026-06-22

◆ **How to cite:** Tahmasebi Bolbaji, Asghar(1405SH): A Comparative Study of the Social Indicators of an Ideal Society from the Perspective of the Holy Qur'an and the Şahîfah al-Sajjâdiyyah, 2(22), p10-39, 10.22034/arq.2026.252001

©2025. **Article type:** Research Article **Published by:** University of Holy Quran Sciences and Education
arq.quran.ac.ir



بررسی تطبیقی شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب از منظر قرآن کریم و صحیفه سجادیه

اصغر طهماسبی بلداجی^۱

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران،

asghar.tahmasebi@sku.ac.ir

پژوهشی



چکیده

تبیین الگوی زیست اجتماعی مؤنانه و سازوکار تحقق حیات جمعی بر بنیاد آموزه‌های وحیانی مربوط می‌شود. با وجود طرح گسترده مؤلفه‌های جامعه آرمانی در قرآن کریم و صحیفه سجادیه، نسبت این دو منبع در تبیین شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب، همچنان نیازمند تحلیلی روشمند و تطبیقی است؛ از این رو، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب از منظر قرآن کریم و صحیفه سجادیه چیست؟ و صحیفه سجادیه چگونه مفاهیم اجتماعی قرآن را از سطح هنجارهای کلان به ساحت تربیت اخلاقی و کنش اجتماعی منتقل می‌کند؟ داده‌های پژوهش از آیات قرآن کریم و فرازهای اجتماعی صحیفه سجادیه، به روش توصیفی-تحلیلی بررسی شد؛ سپس واحدهای معنایی مرتبط با مسئله پژوهش استخراج شد و در فرایند دسته‌بندی مفهومی، سازمان یافت. در مرحله نهایی، برای تبیین نسبت میان دو متن، مقوله‌های حاصل با بهره‌گیری از شیوه مقایسه تطبیقی، در دو سطح مفهومی و کارکردی، مورد تحلیل قرار گرفت. یافته‌ها نشان می‌دهد که قرآن کریم، چارچوب کلان جامعه مطلوب را بر پایه توحید، عدالت، کرامت انسانی، مسئولیت‌پذیری، همبستگی اجتماعی و تعهد متقابل بنیان می‌نهد و صحیفه سجادیه این اصول را در قالب زبانی تربیتی و دعایی، به سازوکاری برای درونی‌سازی و بازتولید اخلاق اجتماعی تبدیل می‌کند. بر این اساس، مؤلفه‌هایی چون تعاون اجتماعی، مشورت، امر به معروف و نهی از منکر، اهتمام به رفع نیاز دیگران، وفای به عهد و حفظ وحدت اجتماعی، نه تنها شاخصه‌های جامعه مطلوب، بلکه عناصر یک الگوی تربیتی برای تحقق جامعه اسلامی به شمار می‌آیند. نتیجه آن که نسبت قرآن و صحیفه در حوزه جامعه‌سازی، نسبت «تأسیس هنجار» و «تربیت برای تحقق هنجار» است.

کلیدواژه‌ها: جامعه مطلوب، قرآن کریم، صحیفه سجادیه، امام سجاد (ع)، شاخصه‌های اجتماعی، جامعه‌سازی اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۵/۰۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** طهماسبی بلداجی، اصغر (۱۴۰۵): (بررسی تطبیقی شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب از منظر قرآن کریم و صحیفه سجادیه)، قرآن و علوم اجتماعی، ۲(۲۲)، ۳۹-۱۰. [10.22034/arq.2026.252001](https://doi.org/10.22034/arq.2026.252001)

۱. مقدمه

انسان، موجودی اجتماعی است و هویت فردی و جمعی او در بستر روابط انسانی، ساختارهای هنجاری و مناسبات فرهنگی شکل می‌گیرد. از این رو، هر منظومه فکری و تمدنی، ناگزیر از تبیین الگوی مطلوب حیات اجتماعی و شاخصه‌های سامان‌یافتگی جامعه است. در این میان، اسلام به‌عنوان دینی جامع، تنها به تنظیم رابطه انسان با خداوند بسنده نکرده، بلکه برای سازمان‌دهی حیات جمعی بر پایه ارزش‌های الهی، دستگاهی منسجم از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی، حقوقی و تربیتی ارائه کرده است. در این منظومه، جامعه مطلوب نه صرفاً یک آرمان انتزاعی، بلکه الگویی هنجاری و قابل تحقق برای زیست اجتماعی انسان مؤمن به شمار می‌آید. قرآن کریم، به‌منزله بنیادی‌ترین منبع معرفت دینی، اصول حاکم بر جامعه مطلوب را بر بنیاد توحید، عدالت، کرامت انسانی، مسئولیت‌پذیری، همبستگی اجتماعی و تعهد متقابل سامان می‌دهد. این اصول، چارچوبی کلان برای فهم مناسبات اجتماعی، تنظیم روابط انسانی و جهت‌دهی به کنش جمعی فراهم می‌سازند. در کنار قرآن کریم، میراث اهل بیت (ع)، به‌ویژه صحیفه سجاده، در تبیین، تعمیق و تربیتی‌سازی این آموزه‌ها جایگاهی ممتاز دارد. صحیفه سجاده، برخلاف برداشت‌های تقلیل‌گرایانه‌ای که آن را صرفاً متنی عبادی و فردی تلقی می‌کنند، واجد ظرفیت‌های گسترده اجتماعی، اخلاقی و تمدنی است. امام سجاد (ع) در شرایط اختناق سیاسی و افول فضیلت‌های اجتماعی در عصر اموی، از زبان دعا و مناجات برای بازسازی آگاهی دینی، احیای وجدان اخلاقی و اصلاح تدریجی مناسبات اجتماعی بهره گرفتند. از این منظر، دعا در صحیفه سجاده نه نشانه انزوای اجتماعی، بلکه سازوکاری برای درونی‌سازی ارزش‌های وحیانی و تبدیل آن‌ها به منش و کنش اجتماعی است. مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب از منظر قرآن کریم و صحیفه سجاده چیست و چه نسبتی میان این دو منبع در تبیین الگوی جامعه مطلوب برقرار است؟ همچنین این پرسش فرعی مطرح می‌شود که صحیفه سجاده چگونه مفاهیم اجتماعی قرآن کریم را در قالب تربیت معنوی و اخلاق اجتماعی

بازتولید و زمینه تحقق اجتماعی آن‌ها را فراهم می‌سازد؟ در پاسخ به این مسئله، فرضیه پژوهش آن است که صحیفه سجادیه در امتداد جهان‌بینی اجتماعی قرآن کریم، صرفاً بازتاب‌دهنده مفاهیم و حیانی نیست، بلکه با زبانی تربیتی و دعایی، سازوکار درونی‌سازی، تثبیت و تحقق اجتماعی آن مفاهیم را نیز عرضه می‌کند؛ ازاین‌رو، نسبت قرآن کریم و صحیفه سجادیه در حوزه جامعه‌سازی را می‌توان نسبت «تأسیس هنجارهای اجتماعی» و «تربیت برای تحقق هنجارهای اجتماعی» دانست. نظر به این مسئله، محقق با روش توصیفی-تحلیلی و با تمرکز بر مسئله «شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب»، در قرآن کریم و صحیفه سجادیه این امر را مورد واکاوی قرار داده است.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعات مربوط به ابعاد اجتماعی معارف اسلامی، به‌ویژه با تمرکز بر قرآن کریم و صحیفه سجادیه، غالباً در چارچوب تبیین مبانی نظری، مؤلفه‌های تربیتی و شاخص‌های اخلاق اجتماعی سامان‌یافته‌اند. در این میان، صحیفه سجادیه به‌مثابه متنی دعایی با ظرفیت‌های اجتماعی، فراتر از ساحت فردی موردتوجه قرار گرفته است؛ باین‌حال، رویکرد غالب در این پژوهش‌ها بیشتر توصیفی و درون‌متنی بوده است. در این زمینه، ملاسلمانی و همکاران (۱۳۸۹) با استخراج مبانی تربیت اجتماعی از ادعیه امام سجاد (ع)، بر ویژگی‌های انسان در فرایند تربیت اجتماعی و نسبت او با خدا، خویش‌ن و دیگران تمرکز کرده‌اند؛ هرچند پیامدهای اجتماعی این مبانی کمتر بررسی شده است. حاجیلویی‌محب و همکاران (۱۴۰۳) نیز سنت‌های الهی اجتماعی در صحیفه سجادیه را شناسایی و دسته‌بندی کرده‌اند، اما پژوهش آنان در سطح تحلیل درون‌صحیفه‌ای باقی مانده و پیوند منسجم این سنت‌ها با مبانی قرآنی را دنبال نکرده است. همچنین مقدم (۱۳۹۴) در بررسی شاخصه‌های جامعه مطلوب در اندیشه امام سجاد (ع)، تصویری هنجاری از جامعه آرمانی ارائه کرده، بی‌آنکه این شاخص‌ها را در چارچوبی تطبیقی با قرآن کریم بسط دهد. از سوی دیگر، هادیان‌رسنانی و بصام (۱۳۹۵)

با تمرکز بر بایسته‌های اخلاق اجتماعی، ریشه‌های قرآنی آموزه‌های صحیفه سجاده را نشان داده‌اند؛ اما این مطالعه نیز بیشتر در سطح اخلاق فردی و اجتماعی باقی مانده و به تبیین شاخص‌های کلان جامعه مطلوب پرداخته است. برآیند این مطالعات نشان می‌دهد که پژوهش‌های موجود، یا به تحلیل مفهومی درون‌متنی بسنده کرده‌اند، یا پیوند قرآن و صحیفه را به صورت جزئی و غیر نظام‌مند مطرح ساخته‌اند و کمتر به استخراج الگویی منسجم برای تبیین شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب توجه داشته‌اند. ازاین‌رو، پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی و نظام‌مند و با اتکا هم‌زمان بر قرآن کریم و صحیفه سجاده، می‌کوشد ضمن شناسایی شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب، نسبت میان هدایت هنجاری قرآن و تربیت اجتماعی صحیفه را نیز تبیین کند. وجه تمایز این پژوهش با مطالعات پیشین، در عبور از توصیف صرف و تمرکز بر بازسازی یک چارچوب تحلیلی برای فهم الگوی جامعه مطلوب در اندیشه اسلامی است.

۳. مؤلفه‌های تعالی جامعه در قرآن و صحیفه سجاده

انسان در منطق اسلام موجودی اجتماعی است و تحقق هویت دینی او در بستر روابط جمعی معنا می‌یابد؛ ازاین‌رو، آموزه‌های اسلامی صرفاً ناظر به اصلاح فرد نیستند، بلکه با هدف سامان‌دهی حیات اجتماعی و هدایت جامعه به سوی عدالت و تعالی تشریع شده‌اند. دین اسلام با صورت‌بندی احکام و ارزش‌ها در نسبت انسان با دیگران، زیست اجتماعی را به عنوان عرصه‌ای بنیادین برای تحقق سعادت دنیوی و اخروی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۴: ۱۲۴). در این چارچوب، این پژوهش با تمرکز بر قرآن کریم و آموزه‌های امام سجاد (ع)، به‌ویژه صحیفه سجاده، به تبیین مؤلفه‌های اجتماعی جامعه مطلوب می‌پردازد. هرچند صحیفه در قالب دعا تنظیم شده است؛ اما محتوای آن واجد رویکردی عمیقاً تربیتی و اجتماعی است؛ به گونه‌ای که دعا در این متن، ابزاری برای بازسازی درونی انسان و جهت‌دهی به روابط اجتماعی او به شمار می‌آید. امام سجاد (ع) با زبان نیایش، ارزش‌ها و مسئولیت‌هایی را تبیین می‌کند که تحقق

آن‌ها شرط سلامت و پویایی جامعه اسلامی است. بر این اساس، این پژوهش مؤلفه‌های اجتماعی جامعه متعالی را نه به صورت مفاهیمی انتزاعی، بلکه به عنوان الگوهایی برخاسته از قرآن و دعاهای صحیفه سجادیه تحلیل می‌کند و می‌کوشد نسبت میان خودسازی فردی و سامان‌یافتگی اجتماعی را روشن سازد.

الف) تعاون اجتماعی؛ سازوکار تحقق عدالت و تعالی جمعی

تعاون اجتماعی در منظومه معرفتی اسلام، یکی از ارکان اساسی شکل‌گیری جامعه مطلوب است؛ زیرا انسان در نگرش قرآنی، موجودی اجتماعی است و کمال او در بستر روابط مسئولانه و هم‌بسته تحقق می‌یابد. از این منظر، همکاری در مسیر خیر و عدالت، صرفاً توصیه‌ای اخلاقی نیست، بلکه سازوکاری بنیادین برای حفظ انسجام اجتماعی، استقرار عدالت و صیانت از حیات ایمانی جامعه به شمار می‌آید. قرآن کریم، اصل تعاون را در شبکه‌ای از آیات اجتماعی تبیین کرده است. آیه‌ی «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده / ۲) بنیادی‌ترین بیان این اصل است و مشروعیت همکاری را به جهت‌گیری آن وابسته می‌سازد. مقصود از «برّ» در اینجا، مجموعه‌ای از خیرهای فردی و اجتماعی مانند ایمان، صدق، احسان و عدالت است و «تقوا» ضامن درونی سلامت این کنش جمعی به شمار می‌آید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳؛ ۲۴۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۵: ۱۶۳). در نتیجه، تعاون مطلوب قرآنی از یک سو ناظر به تولید خیر در عرصه اجتماع است و از سوی دیگر، جامعه را از مشارکت در ظلم، فساد و تعدی باز می‌دارد. این معنا با دیگر آیات قرآن تکمیل می‌شود. آیه‌ی «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات / ۱۰) پیوند ایمانی را مبنای همبستگی اجتماعی معرفی می‌کند و نشان می‌دهد که تعاون، ریشه در اخوت ایمانی دارد. همچنین آیه‌ی «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه / ۷۱) از مسئولیت متقابل مؤمنان در حمایت، هدایت و یاری یکدیگر سخن می‌گوید؛ مسئولیتی که تنها در سطح عاطفی باقی نمی‌ماند، بلکه در قالب امر به معروف، نهی از منکر و اقامه‌ی ارزش‌های دینی عینیت می‌یابد. افزون بر این، آیات انفاق و اِثَار، مانند «وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ

أَنْفُسِهِمْ» (حشر / ۹) و «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران / ۹۲)، بعد از اجابتی تعاون را در گذشت، مواسات و ترجیح نیاز دیگران بر منافع شخصی آشکار می‌سازند. بدین‌سان، از مجموع آیات برمی‌آید که تعاون در قرآن، مفهومی شبکه‌ای و چندبعدی است که بر اخوت، ولایت متقابل، انفاق، ایثار و مسئولیت‌پذیری اجتماعی استوار است. بر این اساس، تعاون در منطق قرآن، افزون بر یک رفتار جمعی، بنیانی برای تحقق عدالت اجتماعی نیز به شمار می‌آید. جامعه‌ای که روابط آن بر برّ، تقوا، اخوت و مواسات استوار باشد، از درون ظرفیت مقابله با فساد، تبعیض و گسست اجتماعی را پیدا می‌کند. از همین رو، هرگونه همکاری در مسیر گناه، تجاوز و تقویت سازوکارهای ظلم، در تعارض با اصل تعاون ایمانی قرار می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ۳: ۵۸۱). سیره نبوی نیز ترجمان عینی این اصل است. مشارکت مستقیم پیامبر اکرم (ص) در حفر خندق، تنها اقدامی اجرایی نبود، بلکه نشان می‌داد که در جامعه ایمانی، تعاون به متن رهبری اجتماعی راه می‌یابد و مسئولیت جمعی با حضور عملی رهبر معنا می‌شود (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۶ ق، ۱: ۱۷۱). در مکتب اهل بیت (ع) نیز تعاون، صرفاً ابزار تنظیم روابط اجتماعی نیست، بلکه جلوه‌ای از ایمان در سطح حیات جمعی به شمار می‌رود (کلینی، ۱۳۶۴، ۲: ۳۴۵).

صحیفه سجاده این اصل قرآنی را از سطح هنجار به ساحت تربیت اجتماعی منتقل می‌کند. امام سجاد (ع) در دعای ششم می‌فرماید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَوَفِّقْنَا ... لِاسْتِعْمَالِ الْخَيْرِ، وَهَجْرَانِ الشَّرِّ ... وَمُعَاوَنَةِ الضَّعِيفِ، وَإِذْرَاكَ الْلَّهِيفِ» (صحیفه سجاده، دعای ششم). کاربرد ضمیر جمع در «وَفِّقْنَا» نشان می‌دهد که حرکت به سوی خیر، امری جمعی و اجتماعی است. همچنین تعبیر «استعمال خیر» تنها به انجام نیکی فردی دلالت ندارد، بلکه ناظر به فعال‌سازی خیر در متن جامعه است؛ چنان‌که «هجران شر» نیز بر مهار زمینه‌های اجتماعی انحراف دلالت می‌کند. اوج این معنا در دو تعبیر «مُعَاوَنَةِ الضَّعِيفِ» و «إِذْرَاكَ الْلَّهِيفِ» آشکار می‌شود. «لهیف» به کسی گفته می‌شود که در رنج، اضطراب یا ستم‌دیدگی گرفتار است و نیاز به فریادرسی دارد (ابن

منظور، ۱۴۰۵ ق، ۹: ۳۲۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۴: ۱۴۶؛ ازاین‌رو، امام سجاد (ع) تعاون را به یاری‌رسانی فعال به آسیب‌پذیران پیوند می‌زند و بدین‌سان نشان می‌دهد که معیار سلامت معنوی جامعه، میزان مسئولیت‌پذیری آن در برابر نیازمندان و رنج‌دیدگان است. در این چارچوب، حمایت از مستضعفان نه عملی حاشیه‌ای، بلکه بخشی از سازوکار تحقق عدالت و حفظ کرامت انسانی است (صدوق، ۱۴۰۰ ق: ۲۳۷؛ طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۴۸۱؛ ابن‌فتال نیشابوری، بی‌تا، ۲: ۳۸۸).

در جمع‌بندی تطبیقی می‌توان گفت که تعاون اجتماعی در قرآن کریم و صحیفه سجادیه، صرفاً یک فضیلت اخلاقی فردی نیست، بلکه یکی از سازوکارهای بنیادین جامعه‌سازی اسلامی است. قرآن کریم با طرح اصل «تعاون بر نیکی و تقوا» و پیوند آن با مفاهیمی چون اخوت ایمانی، ولایت متقابل، انفاق، ایثار و پرهیز از همکاری بر گناه و تعدی، چارچوب هنجاری تعاون را بنیان می‌نهد. بر این اساس، هر نوع همکاری اجتماعی در منطق قرآن، زمانی ارزشمند و مشروع است که در مسیر تحقق خیر عمومی، عدالت و صیانت از کرامت انسانی قرار گیرد. صحیفه سجادیه همین اصل قرآنی را از سطح هنجار کلان به عرصه تربیت معنوی و مسئولیت اجتماعی منتقل می‌کند. امام سجاد (ع) با تعبیرهایی مانند «استعمال خیر»، «هجران شر»، «معاونة الضعیف» و «إدراک اللهیف»، تعاون را به کنشی فعال در حمایت از ضعیفان، گرفتاران و آسیب‌پذیران تبدیل می‌سازد. بدین‌سان، نسبت قرآن و صحیفه در این موضوع، نسبت «تأسیس هنجار» و «تربیت برای تحقق هنجار» است؛ قرآن معیار و جهت تعاون را تعیین می‌کند و صحیفه، با زبان دعا، آن را در وجدان مؤمن و در روابط اجتماعی درونی می‌سازد. از این منظر، تعاون در الگوی جامعه مطلوب، در سه سطح معنا می‌یابد: در سطح معرفتی، بر مسئولیت انسان در برابر سرنوشت دیگران استوار است؛ در سطح اخلاقی، با بَر، تقوا، ایثار و موااسات پیوند دارد و در سطح اجتماعی، به تقویت همبستگی، کاهش رنج‌های عمومی و تحقق عدالت یاری می‌رساند؛ بنابراین جامعه مطلوب از منظر قرآن و صحیفه، جامعه‌ای است که در آن خیرخواهی و یاری‌رسانی از سطح توصیه اخلاقی فراتر رفته و به منطق پایدار حیات جمعی تبدیل شده است.

ب) مشورت در قرآن و صحیفه سجاده: از اصل ساختاری تا سازوکار تربیتی تعالی جامعه

در منظومه اسلامی، تعالی جامعه درگرو شکل‌گیری عقلانیت جمعی و مشارکت مسئولانه در تدبیر امور است و یکی از مهم‌ترین سازوکارهای تحقق آن، اصل مشورت است. بااین‌حال، مشورت در منابع اسلامی صرفاً به‌منزله یک توصیه اجرایی یا شیوه مدیریتی طرح نشده، بلکه در لایه‌ای عمیق‌تر، به‌مثابه بخشی از هندسه اخلاق اجتماعی و سازوکار بازتولید مسئولیت جمعی فهم می‌شود. ازاین‌رو، مطالعه آن باید با رویکردی منظومه‌ای و تطبیقی، در نسبت میان آیات قرآن و بازتاب تربیتی آن در صحیفه سجاده صورت گیرد. قرآن کریم نخست در سطح هویتی، جامعه مؤمن را جامعه‌ای شورایی معرفی می‌کند: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...» (شوری/۳۸). قرار گرفتن شورا در کنار استجابت الهی، نماز و انفاق نشان می‌دهد که مشورت در منطق قرآن، نه امری حاشیه‌ای، بلکه وصفی قوام‌بخش برای حیات جمعی مؤمنان است؛ یعنی جامعه مطلوب، جامعه‌ای است که «امر» خود را از مسیر اراده فردی منزوی، به عرصه تدبیر مشترک منتقل می‌کند (سید قطب، ۱۳۸۷ ق، ۵: ۳۱۳۵). در سطح مدیریتی نیز آیه «...وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...» (آل عمران/۱۵۹) مشورت را در متن رهبری اجتماعی قرار می‌دهد. مفسران تصریح کرده‌اند که این فرمان، نه از سر نیاز معرفتی پیامبر (ص)، بلکه برای تربیت امت، فعال‌سازی مشارکت اجتماعی و نهادینه‌سازی عقل جمعی صادرشده است (طیب، ۱۳۷۸، ۳: ۴۰۹ - ۴۱۰؛ حسینی همدانی، ۱۳۷۵، ۳: ۲۴۴). همچنین آیه «...عَنْ تَرَاضٍ مِّمَّهَا وَتَشَاوُرٍ...» (بقره/۲۳۳) نشان می‌دهد که شورا از سطح سیاست به سطح روابط خانوادگی نیز امتداد می‌یابد و در نتیجه، به قاعده‌ای فراگیر برای تنظیم مناسبات انسانی تبدیل می‌شود. بدین‌سان، قرآن مشورت را در سه سطح هویتی، مدیریتی و ارتباطی تأسیس می‌کند.

اما نوآوری صحیفه سجاده در آن است که این اصل قرآنی را از سطح «ساختار تصمیم» به سطح «اخلاق کنش جمعی» منتقل می‌سازد. امام سجاد (ع) در

دعای ۲۷، پس از درخواست توفیق برای اقامه سنت الهی و اخذ به محاسن ادب، می‌فرماید: «... وَهَدَايَةِ مَنْ اسْتَرْشَدَهُمْ، وَمُنَاصَحَةِ مَنْ اسْتَشَارَهُمْ» (صحیفه سجادیه، دعای ۲۷). اهمیت این فراز در آن است که امام (ع) مشورت را صرف مبادله رأی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را با دو مؤلفه کلیدی «هدایت» و «مناصحت» بازتعریف می‌نماید. به بیان دیگر، در منطق صحیفه، مشورت زمانی در خدمت تعالی جامعه قرار می‌گیرد که از یک سو، به هدایت و رشد واقعی مستشیر بینجامد و از سوی دیگر، بر خیرخواهی خالصانه استوار باشد. واژه «مناصحه» نیز بر همین خلوص دلالت دارد؛ زیرا «نصح» در استعمال لغوی، به معنای خالص ساختن و اراده خیر برای دیگری است (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ۲: ۶۱۶)؛ بنابراین امام سجاد (ع) با یک جابه‌جایی مفهومی مهم، مشورت را از سطح تکنیک اداری یا رویه جمعی، به سطح تعهد اخلاقی ناصحانه ارتقا می‌دهد. این نکته از حیث اجتماعی بسیار معنادار است؛ زیرا مشکل بسیاری از نظام‌های مشورتی آن نیست که «رأی» در آن‌ها وجود ندارد، بلکه آن است که رأی‌ها الزاماً بر مدار خیر عمومی، صداقت و رشد مخاطب سامان نمی‌یابند. صحیفه دقیقاً در همین نقطه مداخله می‌کند و نشان می‌دهد که فقدان «نصح» می‌تواند شورا را از درون تهی سازد. پس از منظر امام سجاد (ع)، تعالی جامعه نه فقط به اصل مشارکت، بلکه به اخلاق مشاوره وابسته است. در این چارچوب، شورا دیگر صرفاً سازوکار توزیع عقل نیست، بلکه سازوکار پالایش نیت، تصحیح رابطه و جهت‌دهی اخلاقی به تصمیم جمعی نیز هست. بدین ترتیب، صحیفه سجادیه بعدی را می‌افزاید که در بیان تأسیسی قرآن به صورت اجمالی مفروض است و آن، درونی‌سازی اخلاقی شورا است.

همین معنا در رساله حقوق، صورت نهادی‌تر و دقیق‌تری می‌یابد. امام سجاد (ع) در بیان حق مستشیر می‌فرماید: «وَأَمَّا حَقُّ الْمُسْتَشِيرِ، فَإِنْ عَلِمْتَ لَهُ رَأْيًا أَشْرَتْ عَلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ تَعْلَمْ أَزْشَدَّتْهُ إِلَى مَنْ يَغْلَمُ» (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ۲: ۶۲۴). این بیان، یک قاعده معرفتی مهم برای نظام مشورت ترسیم می‌کند: مسئولیت مشیر، صرف پاسخ‌دادن نیست، بلکه ارائه رأی مبتنی بر علم است؛ و اگر علم ندارد، باید

مخاطب را به منبع صالح ارجاع دهد. در نتیجه، صحیفه و رساله حقوق، مشورت را از آفت اظهار نظر غیرمسئولانه و مداخله فاقد صلاحیت حفظ می‌کنند. در سوی دیگر، امام (ع) درباره حق مشیر می‌فرماید: «وَحَقُّ الْمَشِيرِ عَلَيْكَ أَنْ لَا تَتَّهَمَهُ فِيمَا لَا يُوَافِقُكَ مِنْ رَأْيِهِ...» (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ۲: ۶۲۴). این فراز نیز نشان می‌دهد که شورا بدون امنیت اخلاقی و اعتماد متقابل پایدار نمی‌ماند؛ زیرا اگر مشیر در معرض سوء ظن و اتهام قرار گیرد، فرآیند مشورت به جای تولید حقیقت، به محافظه کاری، پنهان کاری و مصلحت‌اندیشی‌های ناسالم می‌انجامد؛ از این رو، امام سجاد (ع) عملاً سه شرط بنیادین برای کارآمدی اجتماعی مشورت ارائه می‌کند: خیرخواهی، صلاحیت معرفتی و اعتماد متقابل.

در پرتو این تحلیل، نسبت قرآن و صحیفه در باب مشورت روشن‌تر می‌شود. قرآن، اصل شورا را به مثابه ساختار عقلانیت جمعی در سطوح مختلف حیات اجتماعی تأسیس می‌کند؛ اما صحیفه سجاده آن را در ساحت اخلاق اجتماعی بازتولید می‌نماید و نشان می‌دهد که مشورت، هنگامی به تعالی جامعه منجر می‌شود که با هدایت، نصیح، مسئولیت معرفتی و اعتماد اخلاقی همراه گردد. به تعبیر دیگر، اگر قرآن به این پرسش پاسخ می‌دهد که «مشورت چرا و کجا باید باشد؟»، صحیفه به این پرسش می‌پردازد که «مشورت چگونه می‌تواند واقعاً جامعه‌ساز و تعالی‌بخش شود؟». بر این اساس، بررسی روشمند تطبیقی آیات شورا با ادعیه و تعالیم امام سجاد (ع) نشان می‌دهد که نسبت این دو منبع، نسبت تکرار نیست، بلکه نسبت تأسیس و تکمیل است: قرآن بنیان‌های ساختاری شورا را پی‌ریزی می‌کند و صحیفه، منطق تربیتی و اخلاقی تحقق آن را توضیح می‌دهد. در نتیجه، مشورت در نگاه تلفیقی قرآن و صحیفه، صرفاً ابزار تصمیم‌گیری نیست، بلکه سازوکاری برای بازتولید خیر عمومی، مسئولیت‌پذیری جمعی و درونی‌سازی عقلانیت اخلاقی در جامعه اسلامی است و همین امر، آن را به یکی از ارکان حقیقی تعالی اجتماعی تبدیل می‌کند.

ج) امر به معروف و نهی از منکر؛ سازوکار اصلاح اجتماعی

در هندسه اجتماعی قرآن کریم، «امربه معروف و نهی از منکر» صرفاً توصیه‌ای اخلاقی در ساحت فردی نیست، بلکه یکی از بنیادی‌ترین سازوکارهای اصلاح اجتماعی، صیانت هنجاری و پویایی امت به شمار می‌آید. برای استخراج درست این معنا، نمی‌توان به یک آیه بسنده کرد؛ زیرا قرآن این فریضه را در شبکه‌ای از آیات، با کارکردهای هویتی، نهادی، تمدنی و بازدارنده صورت‌بندی کرده است. از این رو، فهم قرآنی این اصل، نیازمند نگاهی جامع به منظومه آیات مرتبط است. در سطح هویتی، قرآن کریم «خیریت» امت اسلامی را به ایفای فعال این مسئولیت اجتماعی گره می‌زند: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران/۱۱۰). دلالت آیه آن است که برتری امت، نه امری انتسابی، بلکه نتیجه حضور اصلاح‌گرانه در متن جامعه است؛ بدین معنا که ایمان، هنگامی کارکرد تمدنی می‌یابد که در قالب کنش مسئولانه برای تقویت خیر و مهار فساد ظهور کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ۶: ۲۱۳). در سطح نهادی نیز قرآن می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران/۱۰۴). این آیه نشان می‌دهد که اصلاح اجتماعی، افزون بر مسئولیت عمومی، نیازمند سازمان‌یافتگی و شکل‌گیری هسته‌ای فعال در دعوت به خیر و مراقبت هنجاری جامعه است؛ از همین رو، «فلاح» در منطق قرآن، با نهادینه‌شدن سازوکارهای اصلاح و نظارت اخلاقی پیوند می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۳: ۳۷۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ۶: ۲۰۳). این منظومه قرآنی به این دو آیه محدود نمی‌ماند؛ قرآن در توصیف مؤمنان، امر به معروف و نهی از منکر را در کنار اقامه نماز و ایتای زکات می‌نشاند: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...» (توبه/۷۱). این هم‌نشینی مفهومی، نشان می‌دهد که این فریضه صرفاً ناظر به نهی از خطای فردی نیست، بلکه تجلی «ولایت متقابل» و مسئولیت‌پذیری اجتماعی مؤمنان نسبت به سرنوشت یکدیگر است. در مقابل، قرآن درباره منافقان می‌فرماید: «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ...» (توبه/۶۷). بدین سان، قرآن با یک

تقابل معناشناختی دقیق، نشان می‌دهد که مسئله فقط «داشتن نقش اجتماعی» نیست، بلکه جهت‌گیری آن نقش تعیین‌کننده است: جامعه متعالی، جامعه‌ای است که شبکه روابط آن در خدمت ترویج معروف باشد، نه بازتولید منکر. افزون بر این، قرآن در بیان اوصاف اهل قدرت و تمکّن نیز این فریضه را از ارکان حکمرانی صالح معرفی می‌کند: «الَّذِينَ إِن مَكْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ...» (حج/۴۱). بر این اساس، امر به معروف و نهی از منکر تنها وظیفه افراد در عرصه عمومی نیست، بلکه شاخصی برای سنجش جهت‌گیری قدرت سیاسی و اجتماعی نیز هست. همچنین قرآن، سرگذشت بنی‌اسرائیل را با این معیار تحلیل کرده و می‌فرماید: «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مائده/۷۹). این آیه، ترک نهی از منکر را نه یک کاستی فرعی، بلکه علت زوال اخلاقی و استحقاق عقوبت جمعی معرفی می‌کند. از این‌رو، در منطق قرآن، بی‌تفاوتی اجتماعی در برابر فساد، خود بخشی از فساد ساختاری است. در سطحی دیگر، آیه «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ» (لقمان/۱۷) نشان می‌دهد که این فریضه علاوه بر بعد اجتماعی، نیازمند صبر، ظرفیت تربیتی و آمادگی برای تحمل هزینه‌های اصلاح نیز هست (صادقی تهرانی، ۱۴۳۲ ق، ۲۳: ۲۳۱). بدین ترتیب، منظومه آیات قرآنی آشکار می‌سازد که امر به معروف و نهی از منکر در چهار سطح هویتی، نهادی، حکمرانی و بازدارندگی از انحطاط اجتماعی عمل می‌کند.

این بنیان قرآنی در صحیفه سجادیه از سطح حکم و تکلیف، به سطح درونی‌سازی اخلاقی و بازتولید اجتماعی ارتقا می‌یابد. امام سجاد (ع) در دعای ششم، امر به معروف و نهی از منکر را در کنار یک منظومه از فضائل و سنن اجتماعی از خداوند طلب می‌کنند: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَوَقِّفْنَا... لِاسْتِعْمَالِ الْخَيْرِ... وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (صحیفه سجادیه، دعای ۶). اهمیت این چینش در آن است که امام (ع) این دو فریضه را جدا از «استعمال خیر»، «اتباع سنن» و ترک بدعت‌ها طرح نمی‌کنند؛ بدین معنا

که امر به معروف در منطق صحیفه، صرف فرمان دادن به دیگری نیست، بلکه نخست باید در هیئت «به کارگیری خیر» در زیست فردی و اجتماعی تحقق یابد. از این رو، معروف در اینجا صرفاً یک عنوان هنجاری انتزاعی نیست، بلکه صورت عینی خیر زیسته در حیات اجتماعی است؛ همان گونه که نهی از منکر نیز صرف واکنش سلبی نیست، بلکه بخشی از فرآیند صیانت از جامعه در برابر انحراف، بدعت و فرسایش ارزشی است. در نتیجه، امام سجاد (ع) این فریضه را از سطح موعظه مستقیم، به سازوکار «پالایش مستمر جامعه» ارتقا می دهند. ساحت عمیق تر این بازسازی تربیتی در دعای چهل وهفتم آشکار می شود؛ آنجا که امام (ع) از خداوند می خواهند: «وَأَشْعِرْ قَلْبِي الْإِزْدَجَارَ عَنْ قَبَائِحِ السَّيِّئَاتِ» (صحیفه سجادیه، دعای ۴۷). این فراز نشان می دهد که نهی از منکر، پیش از آنکه کنشی بیرونی باشد، نیازمند «انزجار قلبی» و حساسیت درونی نسبت به زشتی گناه است. بدین سان، صحیفه ریشه اصلاح اجتماعی را در اصلاح ادراک اخلاقی و بیداری وجدان دینی قرار می دهد. به تعبیر تحلیلی، اگر قرآن بر ضرورت حضور فعال اصلاح گرانه در جامعه تأکید دارد، صحیفه توضیح می دهد که این حضور، بدون ساخت درونی مناسب، به رفتارهای سطحی، آمرانه و کم اثر فروکاسته می شود؛ بنابراین امام سجاد (ع) با انتقال کانون بحث از «صرف تکلیف» به «تربیت فاعل اخلاقی»، مکانیزم پایداری این فریضه را تبیین می کنند. این معنا در روایات منقول از آن حضرت نیز تکمیل می شود. آنجا که تارک امر به معروف و نهی از منکر به کسی تشبیه می شود که کتاب خدا را پشت سرافکنده است (حرّانی، ۱۴۰۴ ق، ۲: ۱۰۳)، مسئله صرف ترک یک وظیفه جزئی نیست، بلکه گسستن از منطق هدایتی قرآن است؛ زیرا قرآن خود بر دعوت به خیر و بازداشتن از شر استوار است. همچنین، گزارش هایی که ترک این فریضه را از عوامل نزول بلا و فروپاشی اجتماعی می دانند (صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۲۷۱)، نشان می دهند که در منطق امام سجاد (ع)، امر به معروف و نهی از منکر ضامن بقای جامعه و مانع از عادی سازی انحراف است. افزون بر این، توصیه به پرهیز از هم نشینی با اهل گناه و مراقبت از گفتار و شنیده ها با استناد

به آیات (انعام/۶۸، اسراء/۳۶) (صدوق، ۱۳۸۵، ق، ۲: ۶۰۶)، دامنه این فریضه را از گفتار مستقیم فراتر می‌برد و آن را به سبک زیست، انتخاب محیط و مهندسی روابط اجتماعی پیوند می‌زند.

برآیند این بررسی آن است که امر به معروف و نهی از منکر، در قرآن، سازوکاری چندلایه برای هویت‌بخشی به امت، سازمان‌دهی اصلاح اجتماعی، هدایت قدرت و جلوگیری از زوال هنجاری است؛ اما در صحیفه سجاده، همین اصل به سطحی عمیق‌تر منتقل می‌شود و به مثابه فرآیند درونی‌سازی خیر، پرورش حساسیت اخلاقی و بازتولید مستمر سلامت اجتماعی بازخوانی می‌گردد. از این رو، بررسی روشمند و تطبیقی آیات مرتبط با این فریضه و بازتاب آن در ادعیه و تعالیم امام سجاد (ع) نشان می‌دهد که نسبت قرآن و صحیفه در این موضوع، نسبت تأسیس هنجاری و تکمیل تربیتی - اجتماعی است؛ یعنی قرآن، اصل و کارکرد ساختاری این فریضه را بنیان می‌نهد و صحیفه، منطق درونی، اخلاقی و جامعه‌ساز تحقق آن را توضیح می‌دهد. همین انتقال از «حکم» به «مکانیزم اجتماعی درونی شده» است که ظرفیت این فریضه را برای اصلاح پایدار و تعالی جامعه آشکار می‌سازد.

د) وفای به عهد و پابندی به معاهدات در روابط اجتماعی

وفای به عهد در منظومه معارف اسلامی، از بنیادی‌ترین اصول سامان‌دهنده حیات اجتماعی و از شاخص‌های اصلی سنجش صدق ایمان در عرصه عمل است. جامعه‌ای که التزام به پیمان‌ها در آن سست شود، با فرسایش اعتماد عمومی و اختلال در انسجام حقوقی مواجه می‌گردد؛ از این رو، وفای به عهد را نباید صرفاً یک فضیلت فردی دانست، بلکه باید آن را اصلی قوام‌بخش در هندسه نظم اجتماعی و از ارکان پایداری روابط انسانی تلقی کرد. قرآن کریم، وفای به عهد را با نگاهی منظومه‌ای در سطوح حقوقی، هویتی، عبادی و اجتماعی تبیین می‌کند. نخستین لایه، در ساحت تشریع و الزام حقوقی ظهور می‌یابد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده / ۱). تعبیر «العقود» با دلالت عام خود، همه

پیوندهای الزام‌آور اجتماعی و دینی را در برمی‌گیرد و آن را در قالب یک قاعده بنیادین تأسیس می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۵: ۱۵۷). لایه دوم، وفای به عهد را با مسئولیت‌پذیری وجودی پیوند می‌زند: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء / ۳۴). تعبیر «كان مسؤولاً» بیانگر آن است که عهد، دارای بار الهی است و نقض آن، عدول از مسئولیتی است که در پیشگاه خداوند موضوع بازخواست قرار می‌گیرد. در لایه‌ای دیگر، وفای به عهد در شمار اوصاف هویتی مؤمنان قرار می‌گیرد: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (مؤمنون / ۸). هم‌نشینی «امانت» و «عهد»، نشان‌دهنده پیوند عمیق میان سلامت وجدان دینی و استواری روابط انسانی است (ابن‌عاشور، ۱۳۹۴ ق، ۱۸: ۱۴). افزون بر این، قرآن کریم با آیه «وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ» (نحل / ۹۱)، پیمان‌های انسانی را در افق توحیدی، از ساحت قدسی عهد با خداوند جدا نمی‌داند. در نتیجه، نقض پیمان، گسستی در پیوند عبودیت و اخلال در نظام اخلاقی شمرده می‌شود؛ چنان‌که در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْخَائِنِينَ» (انفال / ۵۸)، خیانت در نقطه مقابل وفاداری قرار گرفته و رفتاری مطرود معرفی شده است. این تأسیس قرآنی در روایات معصومان (ع) با تصریح بیشتری در نسبت با ایمان تفسیر می‌شود. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «مَنْ لَا عَهْدَ لَهُ لَا دِينَ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۷۲: ۹۶). این روایت، وفای به عهد را معیار اعتبار دینداری می‌شناساند؛ بدین معنا که دین‌داری بدون التزام عملی به پیمان، تهی از صدق رفتاری است. امیرالمؤمنین علی (ع) نیز در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه خطاب به مالک اشتر، وفاداری به پیمان را حتی در نسبت با دشمن، امری ضروری و ضامن مشروعیت اخلاقی قدرت می‌داند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

در امتداد این بنیان قرآنی و روایی، صحیفه سجادیه افق دیگری از بحث را می‌گشاید و وفای به عهد را از سطح مناسبات بیرونی به ساحت تربیت درونی و خود الزامی ایمانی منتقل می‌کند. امام سجاد (ع) در دعای سی‌ویکم، در مقام توبه و بازگشت، از کوتاهی در ادای حقوق دیگران و ترک مسئولیت‌های اخلاقی عذر می‌خواهند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَذِرُ إِلَيْكَ مِنْ مَظْلُومٍ ظَلِمَ بِحَضْرَتِي فَلَمْ أَنْصُرْهُ، وَمِنْ مَعْرُوفٍ أَسَدَيْ إِلَى فَلَمْ أَشْكُرْهُ، وَمِنْ ذِي فَاقَةٍ سَأَلَنِي فَلَمْ أُؤْتِرْهُ، وَمِنْ حَقِّ

ذِي حَقٍّ لِّزِمَنِ الْمُؤْمِنِ فَلَمْ أُؤْفَرْهُ...» (صحیفه سجادیه، دعای ۳۱). این فراز، وفای به عهد را تنها در معنای محدود قرارداد و پیمان لفظی محصور نمی‌سازد، بلکه آن را به مجموعه‌ای از «تعهدات انسانی و حقوق اجتماعی» گسترش می‌دهد. از این منظر، هر حقی که بر عهده انسان قرار می‌گیرد، صورت خاصی از عهد است و نقض آن، اخلال در شبکه اعتماد و مسئولیت اجتماعی به شمار می‌آید. در فرازی دیگر از همین دعا، امام سجاد (ع) منطق التزام درونی را به صورت صریح‌تر بیان می‌دارند: «وَلَوْكَ يَا رَبِّ شَرْطٌ إِلَّا أُعُوذُ فِي مَكْرُوهِكَ، وَضَمَانِي أَنْ لَا أَرْجِعَ فِي مَذْمُومِكَ، وَعَهْدِي أَنْ أَهْجُرَ جَمِيعَ مَعَاصِيكَ» (صحیفه سجادیه، دعای ۳۱). اهمیت این فراز در آن است که امام سجاد (ع)، وفای به عهد را به ریشه درونی آن بازمی‌گردانند؛ یعنی وفاداری اجتماعی، زمانی پایدار و حقیقی خواهد بود که نخست در نسبت انسان با خداوند، به صورت «شرط»، «ضمان» و «عهد» درونی تثبیت شده باشد. بدین ترتیب، صحیفه سجادیه نشان می‌دهد که پابندی به معاهدات اجتماعی، بدون خود الزامی اخلاقی و وفای عبادی، از پشته‌ای عمیق و ماندگار برخوردار نخواهد بود.

در تحلیل تطبیقی قرآن کریم و صحیفه سجادیه در باب وفای به عهد، می‌توان گفت قرآن این اصل را در سطح هنجاری، اجتماعی و ایمانی تأسیس می‌کند و صحیفه سجادیه، همان اصل را در سطح تربیت باطنی و خود الزامی اخلاقی تعمیق می‌بخشد. قرآن وفای به عهد را از یک رفتار پسندیده فراتر برده و آن را به قاعده‌ای الزام‌آور در سامان روابط انسانی، معیار مسئولیت‌پذیری و نشانه هویت ایمانی تبدیل می‌کند. در این نگاه، عهد امری صرفاً قراردادی نیست، بلکه پیوندی مسئولیت‌آور است که هم در برابر مردم و هم در برابر خداوند معنا می‌یابد. صحیفه سجادیه این بنیان قرآنی را به عرصه وجدان مؤمن منتقل می‌کند و نشان می‌دهد که پایداری اجتماعی بر عهد، بدون مراقبت درونی تحقق کامل نمی‌یابد. امام سجاد (ع) در دعای سی و یکم، کوتاهی در حق دیگران را موضوع اعتذار به درگاه الهی قرار می‌دهند و می‌فرمایند: «وَمِنْ حَقِّ ذِي حَقٍّ لِّزِمَنِ الْمُؤْمِنِ فَلَمْ أُؤْفَرْهُ» (صحیفه سجادیه، دعای ۳۱). این تعبیر نشان

می‌دهد که هر حقی که بر عهده انسان قرار می‌گیرد، نوعی عهد اخلاقی است و بی‌توجهی به آن، تنها تخلف اجتماعی نیست، بلکه نقص در بندگی و مسئولیت ایمانی نیز به شمار می‌آید. همچنین در فراز «وَلَا يَرْبِي الشَّرُّ إِلَّا أَعْدُوهُ» (صحیفه سجاده، دعای ۳۱)، وفاداری به عهد از سطح الزام بیرونی به مرتبه تعهد درونی و مراقبت پیوسته ارتقا می‌یابد. بر این اساس، قرآن چارچوب نظری و هنجاری وفای به عهد را بنیان می‌نهد و صحیفه سجاده، مسیر درونی شدن و پایداری عملی آن را در جان مؤمن تبیین می‌کند؛ ازاین‌رو، نسبت این دو متن، نسبت تأسیس اصل و تعمیق تربیتی آن است.

ه) وحدت و دوری از تفرقه؛ بنیان انسجام اجتماعی و شرط تحقق جامعه توحیدی

وحدت و پرهیز از تفرقه در منطق اجتماعی اسلام، نه توصیه‌ای حاشیه‌ای و عاطفی، بلکه اصلی بنیادین در تکوین، استمرار و تعالی جامعه توحیدی است. جامعه‌ای که از انسجام درونی محروم باشد، هرچند از امکانات مادی، ساختارهای سازمانی و ظرفیت‌های نهادی برخوردار گردد، در مسیر کمال پایدار و سعادت جمعی توفیق نخواهد یافت. ازاین‌رو، همبستگی اجتماعی در فرهنگ اسلامی، افزون بر آن که تکلیفی دینی و اخلاقی است، نعمتی الهی، سرمایه‌ای تمدنی و شرط بنیادین قوام جامعه به شمار می‌آید. در این چارچوب، وحدت زمانی اصالت و پایداری می‌یابد که بر محور خداوند، حقیقت وحیانی و مرجعیت الهی سامان پذیرد؛ زیرا تنها پیوندی که ریشه در حقیقت متعالی داشته باشد، توان مقاومت در برابر تعارض منافع، تکثر سلیقه‌ها و فشارهای فرساینده اجتماعی را خواهد داشت. در مقابل، تفرقه نه صرفاً اختلافی رفتاری، بلکه آسیبی ساختاری است که اعتماد عمومی را فرسوده، سرمایه اجتماعی را تضعیف و جامعه را در معرض واگرایی، سستی و انحطاط قرار می‌دهد.

برای فهم روشمند این اصل، لازم است مسئله وحدت در قرآن کریم به صورت

منظومه‌ای و تطبیقی با صحیفه سجادیه بررسی شود؛ زیرا قرآن اصل وحدت را در سطح هنجاری، معرفتی و اجتماعی تأسیس می‌کند و صحیفه سجادیه سازوکارهای درونی، اخلاقی و تربیتی تحقق آن را تبیین می‌نماید. قرآن کریم در بنیادین‌ترین بیان خود، جامعه ایمانی را به اعتصام جمعی بر محور الهی فرامی‌خواند: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران/۱۰۳). در این آیه، «حبل‌الله» محور پیوند امت معرفی شده و قید «جَمِيعًا» بر ماهیت جمعی، فعال و آگاهانه این پیوند دلالت دارد؛ بنابراین وحدت مطلوب قرآن، صرف هم‌زیستی ظاهری یا اجتماع مکانیکی افراد نیست، بلکه هم‌افزایی جامعه بر مدار حقیقت الهی است. روایات اسلامی، مصادیق متعددی برای «حبل‌الله» بیان کرده‌اند. در برخی نقل‌ها، «حبل‌الله» به اهل بیت (ع) تفسیر شده است (عیاشی، ۱۴۲۱ ق، ۱: ۱۴) و در برخی دیگر، به قرآن کریم اطلاق گردیده است (طوسی، بی‌تا، ۲: ۵۴۵). تحلیل تطبیقی این دو دسته روایت نشان می‌دهد که قرآن و اهل بیت (ع)، دو مرجع گسسته و رقیب نیستند، بلکه دو تجلی هم‌پسته از حقیقت واحد هدایت الهی‌اند؛ قرآن، متن مکتوب هدایت است و اهل بیت (ع)، تفسیر زنده، مصون و عینی آن. حدیث ثقلین نیز همین پیوند تفکیک‌ناپذیر را تثبیت می‌کند؛ آنجا که پیامبر اکرم (ص) تمسک هم‌زمان به قرآن و عترت را ضامن نجات از گمراهی معرفی می‌نمایند (نیشابوری، بی‌تا، ۲: ۱۸۷۳؛ ترمذی، ۱۴۲۵ ق، ۵: ۶۶۳). بر این اساس، در منطق تطبیقی قرآن و سنت، وحدت حقیقی زمانی تحقق می‌یابد که جامعه هم به متن وحیانی و هم به مرجعیت تفسیری و هدایتی اهل بیت (ع) ملتزم باشد.

این معنا هنگامی روشن‌تر می‌شود که آیه اعتصام در کنار سایر آیات ناظر به پیامدهای تفرقه مطالعه گردد. قرآن کریم، نزاع و پراکندگی را عامل سستی اجتماعی و زوال اقتدار جمعی معرفی می‌کند: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال/۴۶). تعبیر «فَتَفْشَلُوا» نشان می‌دهد که تنازع، جامعه را از درون دچار ناتوانی و اختلال کارکردی می‌سازد و تعبیر «تَذْهَبَ رِيحُكُمْ» دلالت بر از میان رفتن هیبت، قدرت و اثرگذاری اجتماعی دارد؛ بنابراین تفرقه در منطق

قرآن، صرفاً یک ناهنجاری اخلاقی نیست، بلکه عامل فروپاشی توان تمدنی جامعه است. همچنین قرآن کریم در مقام ترمیم روابط اجتماعی می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (حجرات/۱۰). این آیه نشان می‌دهد که اخوت ایمانی، صرف عنوانی اعتقادی نیست، بلکه مسئولیتی اجتماعی برای اصلاح، میانجی‌گری و بازسازی پیوندهای آسیب‌دیده ایجاد می‌کند. بدین ترتیب، منظومه قرآنی وحدت را در سه سطح تأسیس می‌کند: نخست، سطح معرفتی و هویتی با محوریت حبل‌الله؛ دوم، سطح کارکردی و تمدنی از طریق نهی از نزاع و جلوگیری از زوال اقتدار اجتماعی؛ و سوم، سطح ترمیمی و اخلاقی از طریق فرمان به اصلاح ذات‌البین.

در روایات اسلامی نیز همین منطق قرآنی با بیانی روشن و کارکردی تداوم می‌یابد. امیرالمؤمنین علی (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند: «صَلَّاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ» (نهج‌البلاغه، وصیت ۴۷). این روایت، اصلاح روابط اجتماعی را در مرتبه‌ای فراتر از بسیاری از عبادات فردی قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که در نظام ارزشی اسلام، عبادت فردی بدون سلامت روابط اجتماعی به کمال مطلوب نمی‌رسد. در همین راستا، روایت دیگری کنش اصلاحی را صدقه‌ای محبوب نزد خداوند معرفی می‌کند: «صَدَقَةٌ يَجُودُهَا اللَّهُ إِصْلَاحُ بَيْنِ النَّاسِ إِذَا تَفَاسَدُوا وَتَقَارُبُ بَيْنِهِمْ إِذَا تَبَاعَدُوا» (کلینی، ۱۳۶۴، ۲: ۲۰۹). این بیان نشان می‌دهد که وحدت، امری ایستا و شعاری نیست، بلکه فرایندی فعال، ترمیم‌گر و اخلاقی است که هنگام فساد روابط و فاصله گرفتن دل‌ها، جامعه را به مدار همدلی، اعتماد و همبستگی بازمی‌گرداند.

در تطبیق این بنیان قرآنی و روایی با صحیفه سجادیه، روشن می‌شود که امام سجاد (ع) مسئله وحدت را از سطح دستور بیرونی به سطح تربیت درونی و پالایش مناسبات اجتماعی منتقل می‌کنند. آن حضرت در دعای بیستم صحیفه سجادیه می‌فرماید: «وَلَا مُجَامَعَةَ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْكَ، وَلَا مُفَارَقَةَ مَنْ اجْتَمَعَ إِلَيْكَ» (صحیفه سجادیه، دعای ۲۰). این فراز، معیار وحدت حقیقی را از وحدت‌های صوری، منفعت‌محور و ناپایدار جدا می‌سازد. از منظر امام سجاد (ع)، هر

اجتماعی که از خداوند فاصله گیرد، هرچند در ظاهر منسجم باشد، در حقیقت گرفتار تفرقه است؛ و هر جمعی که بر محور الهی سامان یابد، حتی با وجود تفاوت‌های طبیعی در سلیقه و موقعیت، واجد انسجام حقیقی است؛ بنابراین صحیفه سجاده، وحدت را صرفاً در سطح «کنار هم بودن» تعریف نمی‌کند، بلکه آن را «هم‌جهتی وجودی و اخلاقی با خداوند» می‌داند. این رویکرد در ادامه همان دعا، با درخواست توفیق برای گردآوردن اهل تفرقه و اصلاح روابط اجتماعی تکمیل می‌شود: «وَضَمَّ أَهْلَ الْفُرْقَةِ، وَإِصْلَاحَ ذَاتِ الْبَيْنِ» (صحیفه سجاده، دعای ۲۰). اهمیت این فراز در آن است که امام (ع) وحدت را نه امری خودبه‌خودی، بلکه پروژه‌ای اخلاقی و کنشی آگاهانه معرفی می‌کنند. تعبیر «وَضَمَّ أَهْلَ الْفُرْقَةِ» نشان می‌دهد که جامعه متفرق نیازمند فرایند بازپیونددهی، بازسازی اعتماد و نزدیک‌سازی دل‌هاست. همچنین تعبیر «إِصْلَاحَ ذَاتِ الْبَيْنِ» مستقیماً با منطق قرآنی آیه «فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (حجرات/ ۱۰) هم‌افق است و نشان می‌دهد که صحیفه سجاده، فرمان قرآنی اصلاح را به دعا، تربیت نفس و کنش اخلاقی تبدیل می‌کند.

تحلیل تطبیقی این فرازهای صحیفه با آیات قرآن نشان می‌دهد که قرآن، وحدت را به‌عنوان ضرورت هویتی و اجتماعی امت تأسیس می‌کند، اما صحیفه سجاده، لوازم روانی و اخلاقی تحقق آن را آشکار می‌سازد. امام سجاد (ع) در دعای بیستم، ابزارهای تحقق انسجام اجتماعی را نیز در قالب مؤلفه‌هایی چون إِفْشَاءِ الْعَارِفَةِ، سَرِّ الْعَائِيَةِ، لِيْنِ الْعَرِيكِه و التزام به عدالت ترسیم می‌کنند. این مؤلفه‌ها نشان می‌دهد که وحدت پایدار، تنها از طریق شعار یا اجبار نهادی پدید نمی‌آید، بلکه نیازمند اخلاق اجتماعی فعال است: افشای نیکی‌ها موجب تقویت حسن ظن و اعتماد متقابل می‌شود؛ پوشاندن عیب‌ها مانع رسوایی، تحقیر و چرخه انتقام اجتماعی می‌گردد؛ نرمی در برخورد، خشونت ارتباطی را کاهش می‌دهد؛ و عدالت، مانع تبدیل وحدت به سلطه یا حذف دیگری می‌شود. ازاین‌رو، صحیفه سجاده با دقتی تربیتی نشان می‌دهد که انسجام اجتماعی بدون اصلاح زبان، نگاه، رفتار و داوری انسان‌ها نسبت به یکدیگر

پایدار نخواهد ماند. بر پایه این بررسی، می‌توان گفت نسبت قرآن و صحیفه سجادیه در مسئله وحدت، نسبت تأسیس هنجاری - ساختاری و تکمیل تربیتی - اجتماعی است. بدین‌سان، وحدت در الگوی جامعه مطلوب اسلامی، نه صرفاً یک مطالبه اجتماعی، بلکه شاخصی از توحید عملی، سلامت اخلاق جمعی و بلوغ تمدنی جامعه است؛ و تفرقه، نه فقط اختلالی ارتباطی، بلکه نشانه گسست از محور الهی و عامل فرسایش سرمایه اجتماعی و ضعف امت خواهد بود.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب از منظر قرآن کریم و صحیفه سجادیه، در قالب منظومه‌ای منسجم، غایت‌مند و به‌هم‌پیوسته قابل تحلیل است؛ منظومه‌ای که در آن، سامان اجتماعی مطلوب بر پیوند میان ایمان، اخلاق، عقلانیت جمعی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی استوار می‌شود. بر این اساس، جامعه مطلوب در این دو منبع، صرفاً با استقرار قواعد حقوقی و ساختارهای بیرونی تحقق نمی‌یابد، بلکه نیازمند درونی‌شدن ارزش‌های الهی در کنش فردی و مناسبات جمعی است. از این منظر، قرآن کریم با تبیین اصول بنیادین و هنجارهای کلان، چارچوب نظری جامعه مطلوب را ارائه می‌کند و صحیفه سجادیه با تأکید بر تربیت درونی، خودمراقبتی اخلاقی و اصلاح مناسبات انسانی، زمینه تحقق و پایداری آن اصول را در حیات اجتماعی فراهم می‌سازد. بر اساس تحلیل تطبیقی انجام‌شده، مشورت و بهره‌گیری از خرد جمعی، امر به معروف و نهی از منکر، وفای به عهد و وحدت و پرهیز از تفرقه، از مهم‌ترین شاخصه‌های اجتماعی جامعه مطلوب در قرآن کریم و صحیفه سجادیه به شمار می‌آیند. مشورت، ناظر به عقلانی‌سازی فرایند تصمیم‌گیری و تقویت مشارکت مسئولانه در جامعه است و از تمرکز خطا و خودرأیی در تدبیر امور جمعی پیشگیری می‌کند. امر به معروف و نهی از منکر نیز در این منظومه، فراتر از یک وظیفه فردی، سازوکاری اجتماعی برای صیانت از سلامت اخلاقی، اصلاح مستمر روابط و جلوگیری از عادی‌شدن کج‌روی‌هاست. از دیگر یافته‌های پژوهش آن

است که وفای به عهد، نقش اساسی در تثبیت اعتماد اجتماعی و انتظام روابط انسانی دارد. قرآن کریم این اصل را به مثابه قاعده‌ای الزام‌آور در تنظیم مناسبات اجتماعی طرح می‌کند و صحیفه سجادیه با انتقال آن به ساحت وجدان دینی و تعهد درونی، بُعد تربیتی و پایدارساز آن را برجسته می‌سازد. همچنین وحدت و پرهیز از تفرقه، در جایگاه شاخصی فراگیر، زمینه فعلیت یافتن سایر مؤلفه‌ها را فراهم می‌آورد؛ زیرا بدون انسجام اجتماعی، عقلانیت جمعی، نظارت اخلاقی و اعتماد عمومی از کارآمدی لازم برخوردار نخواهد بود؛ از این رو، تفرقه در این الگو نه صرفاً یک آسیب رفتاری، بلکه عاملی اختلال‌زا در قوام جامعه مطلوب تلقی می‌شود. در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت که جامعه مطلوب از منظر قرآن کریم و صحیفه سجادیه، جامعه‌ای است که در آن رشد معنوی انسان و استواری نظم اجتماعی در پیوندی متقابل معنا می‌یابد. در این الگو، عقلانیت جمعی، مسئولیت اخلاقی، وفاداری به تعهدات و انسجام ایمانی، اجزای مستقل و گسسته نیستند، بلکه مؤلفه‌هایی هم‌افزا در تحقق تعالی اجتماعی به شمار می‌آیند. بر این اساس، الگوی برآمده از قرآن کریم و صحیفه سجادیه، الگویی ارزش‌بنیاد، تربیت‌محور و جامعه‌ساز است که می‌تواند در تبیین نظری شاخصه‌های جامعه مطلوب اسلامی، مبنایی معتبر و قابل اتکا فراهم آورد.

فهرست منابع

*قرآن کریم.

- **الصحيفة السجادية امام سجاد. (۱۴۱۸ ق)، قم: انتشارات الهادی.
- ابن شعبة الحرّانی، ابو محمد الحسن بن علی بن حسین. (۱۴۰۴ ق). تحف العقول عن آل الرسول. قم: جامعة المدرسين.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۳۹۴ ق). تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- ابن منظور، محمد. (۱۴۰۵ ق). لسان العرب. قم: انتشارات أدب حوزة.
- الامدی، عبد الواحد. (۱۳۷۹ ق). غرر الحكم و درر الكلم. قم: انتشارات المحدث.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۲۵ ق). سنن ترمذی. بيروت: دارالفکر.
- حاجیلوئی محب، محمد مهدی. خاوری، اکرم. فرزانه، تهمینه. احمدی، مؤگان. (۱۴۰۳). «سنت های الهی اجتماعی در صحیفه سجادیه». نشریه دعا پژوهی. پیاپی ۷. صص ۱۷۰ تا ۱۹۲.
- حرّ العاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: انتشارات آل البيت.
- حسینی فیروزآبادی، مرتضی. (۱۴۰۲ ق). فضائل الخمسة من الصحاح الستة. بيروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- حسینی همدانی، محمد. (۱۳۷۵). انوار درخشان در تفسیر قرآن. تهران: انتشارات لطفی.
- سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ ق). نهج البلاغه. تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.
- سید قطب. (۱۳۸۷ ق). فی ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۳۲ ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. قم: فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین طباطبایی، محمد حسین. (بی تا). روابط اجتماعی در اسلام. تهران: انتشارات آزادی.
- صدوق، محمد بن بابویه. (۱۳۶۲ ق). الخصال. قم: جامعة المدرسين.
- صدوق، محمد بن بابویه. (۱۴۰۰ ق). الأمالی. بيروت: انتشارات أعلمی.
- صدوق، محمد بن بابویه. (۱۴۰۶ ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دارالشریف الرضی للنشر.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۵ ق). علل الشرايع. نجف: المكتبة الحيدرية.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). معانی الأخبار. تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ ق). من لا يحضره الفقيه. تصحیح: علی اکبر غفاری. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزة علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرين. تهران: انتشارات مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق). الأمالی (للطوسی). قم: دارالثقافة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. بيروت: دار احیاء التراث العربی.

- طیب، عبدالحسین. (۱۳۷۸ ش). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. تهران: انتشارات اسلام. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۴۲۱ ق). *تفسیر العیاشی*. قم: مؤسسه البعثة.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (بی تا). *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*. قم: انتشارات رضی.
- فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). *تفسیر من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۴). *الکافی*. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). *بحارالانوار*. بیروت: معهد الوفاء.
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ ق). *أمالی المفید*. قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
- مقدم، سعید. (۱۳۹۴). «شاخصه‌های جامعه مطلوب در اندیشه امام سجاد علیه السلام». نشریه معرفت. سال بیست و چهارم. شماره ۱۲. پیاپی ۲۱۹. صص ۱۱-۲۸.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۲). *تفسیر نمونه*. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- ملاسلمانی، فرشته. قائمی، علی. بهشتی، سعید. (۱۳۸۹). «بررسی مبانی تربیت اجتماعی از دیدگاه امام سجاد (ع) در صحیفه سجاده». *فصلنامه روانشناسی تربیتی*. دوره ۶. شماره ۱۷. پیاپی ۱۷. صص ۱۲۰-۱۵۰.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج. (بی تا). *صحیح مسلم*. بیروت: دارالفکر.
- هادیان رسنانی، الهه. بصام، کوثر. (۱۳۹۵). «تجلی قرآنی بایسته‌های اخلاق اجتماعی در صحیفه سجاده». *مجله حدیث و اندیشه*. دوره ۱۱. شماره ۲۱ - شماره پیاپی ۲۱. صص ۸۰-۱۰۵.

References

The Holy Qur'an

Al-Şaḥīfah al-Sajjādiyyah of Imam Sajjād

Āmidī, 'Abd al-Wāḥid. (1379 A.H.). Gurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim. Qom: Intishārāt al-Muḥaddith.

'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd. (1421 A.H.). Tafsīr al-'Ayyāshī. Qom: Mu'assasat al-Bi'tah. Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1419 A.H.). Tafsīr min Waḥy al-Qur'an. Beirut: Dār al-Malāk li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr.

Fattāl al-Nishābūrī, Muḥammad ibn Aḥmad. (n.d.). Rawḍat al-Wā'izīn wa Baṣīrat al-Mutta'izīn. Qom: Intishārāt-e Raḍī.

Hādiyān Rasnanī, Ilāheh, Baṣṣām, Kawthar, and Beheshtī, Sa'īd. (1395 SH). "Tajallī-ye Qur'anī-ye Bāyešteḥ-hā-ye Akhlāq-e Ijtīmā'ī dar Şaḥīfeh-ye Sajjādiyyeh." Scientific Journal of Hadīth va Andīsheh, vol. 11, no. 21, pp. 80–105.

Ḥājilu'ī Muḥib, Muḥammad Mahdī, Ḥavārī, Akram, Farzāneh, Tahmīneh, and Aḥmadī, Mozḡān. (1403 SH). "Sunnat-hā-ye Ilāhī-ye Ijtīmā'ī dar Şaḥīfeh-ye Sajjādiyyeh." Nashriyyeh-ye Du'āpajūhī, no. 7, pp. 170–192.

Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1409 A.H.). Tafṣīl Wasā'il al-Shī'ah ilā Taḥṣīl Masā'il al-Sharī'ah. Qom: Intishārāt-e Āl al-Bayt.

Ḥusaynī Firūzābādī, Murtaḍā. (1402 A.H.). Faḍā'il al-Khamsah min al-Şiḡḡḡ al-Sittah. Beirut: Mu'assasat al-'Ālamī li-l-Maṭbū'āt.

Ḥusaynī Hamadānī, Muḥammad. (1375 SH). Anwār-e Dirakhsān dar Tafsīr-e Qur'an. Tehran: Intishārāt-e Luṭfī.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. (1394 A.H.). Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr al-Ma'rūf bi-Tafsīr Ibn 'Āshūr. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.

Ibn Manzūr, Muḥammad. (1405 A.H.). Lisān al-'Arab. Qom: Intishārāt-e Adab-e Ḥowzeh.

Ibn Shu'bah al-Ḥarrānī, Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn 'Alī ibn Ḥusayn. (1404 A.H.). Tuḡaf al-'Uqūl 'an Āl al-Rasūl. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn.

Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1364 SH). Al-Kāfi. Tehran: Intishārāt-e Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 A.H.). Biḡār al-Anwār. Beirut: Ma'had al-Wafā'.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1372 SH). Tafsīr-e Nemūneh. Tehran: Intishārāt-e Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Mollā Sulaymānī, Fereshteh, Qā'imī, 'Alī, and Beheshtī, Sa'īd. (1389 SH). "Barresī-ye Mabānī-ye Tarbiyat-e Ijtīmā'ī az Didgāh-e Imam Sajjād ('a) dar Şaḥīfeh-ye Sajjādiyyeh." Quarterly Journal of Ravānshīnāsī-ye Tarbīti, vol. 6, no. 17, pp. 120–150.

Mufīd, Muḥammad ibn Nu'mān. (1413 A.H.). Amālī al-Mufīd. Qom: Sheikh Mufīd Congress Publications.

Muqaddam, Sa'īd. (1394 SH). "Shākhīsh-hā-ye Jāmi'eh-ye Maṭlūb dar Andīsheh-ye Imam Sajjād ('a)." Nashriyyeh-ye Ma'rīfat, 24th year, no. 12, pp. 11–28.

Nishābūrī, Muslim ibn Hajjāj. (n.d.). Şaḡīḡ Muslim. Beirut: Dār al-Fikr.

Şādiqī Tehrānī, Muḥammad. (1432 A.H.). Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'an bi-l-Qur'an wa al-Sunnah. Qom: Farhang-e Islāmī.

Şadr al-Dīn Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). Rawābiṭ-e Ijtīmā'ī dar Islām. Tehran: Intishārāt-e Āzādī.

Şadūq, Muḥammad ibn 'Alī. (1385 A.H.). 'Ilal al-Sharā'i'. Najaf: al-Maktabah al-Ḥaydariyyah.

Şadūq, Muḥammad ibn 'Alī. (1403 A.H.). Ma'ānī al-Aḡbār. Rev. and ed. 'Alī Akbar Ghaffārī. 1st ed. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī.

- Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Ali. (1413 A.H.). *Man Lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh*. Ed. ‘Ali Akbar Ghaffārī. 1st ed. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī.
- Ṣadūq, Muḥammad ibn Bābawayh. (1362 A.H.). *Al-Khiṣāl*. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn.
- Ṣadūq, Muḥammad ibn Bābawayh. (1400 A.H.). *Al-Amālī*. Beirut: Intishārāt-e A‘lamī.
- Ṣadūq, Muḥammad ibn Bābawayh. (1406 A.H.). *Thawāb al-A‘māl wa ‘Iqāb al-A‘māl*. Qom: Dār al-Sharīf al-Raḍī li-l-Nashr.
- Sayyid Quṭb. (1387 A.H.). *Fī Zilāl al-Qur’an*. Beirut: Dār al-Shurūq.
- Sayyid Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. (1414 A.H.). *Nahj al-Balāghah*. Ed. Ṣubḥī Ṣālīḥ. Qom: Hijrat Publications.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an*. Tehran: Nāṣir Khosrow.
- Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn. (1417 A.H.). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’an*. Qom: Intishārāt-e Jāmi‘at Mudarrisīn-e Ḥowzeh-ye ‘Ilmiyyah-ye Qom.
- Ṭayyib, ‘Abd al-Ḥusayn. (1378 SH). *Atyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an*. 2nd ed. Tehran: Intishārāt-e Islām.
- Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā. (1425 A.H.). *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ṭurayḥī, Faḥr al-Dīn. (1375 SH). *Majma‘ al-Baḥrayn*. Tehran: Intishārāt-e Murtaḍawī.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1414 A.H.). *Al-Amālī (li-l-Ṭūsī)*. Qom: Dār al-Thaqāfah.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’an*. 1st ed. Beirut: Dār Ihya‘ al-Turāṭ al-‘Arabī.

| Extended Abstract |

A Comparative Study of the Social Indicators of an Ideal Society from the Perspective of the Holy Qur'an and the Şahîfah al-Sajjâdiyyah

Asghar Tahmasebi Boldaji

Research Objective

In Islamic thought, the desirable society is not merely a political structure or legal system; rather, it constitutes a comprehensive model of human life in which faith, ethics, justice, rationality, and social responsibility are organized in interaction with one another. The Holy Qur'an explains the fundamental principles and norms of such a society, while the Şahîfah al-Sajjâdiyyah, as a valuable legacy of Imam al-Sajjâd, elaborates upon these principles through supplication, spiritual cultivation, and the reform of human relations. The main objective of the present study is to identify the social characteristics of the desirable society in the Holy Qur'an and the Şahîfah al-Sajjâdiyyah and to elucidate the relationship between these two sources. The study also seeks to clarify how the Şahîfah al-Sajjâdiyyah translates Qur'anic social concepts from the level of overarching principles and norms into the realm of moral education and social action.

Research Method

This descriptive-analytical study employs thematic analysis of religious texts and comparative analysis. The research data were collected through a library-based method by examining the verses of the Holy Qur'an and the social passages of the Şahîfah al-Sajjâdiyyah. First, the semantic units related to the desirable society, social relations, mutual responsibility, justice, cooperation, consultation, unity, and social reform were extracted. The data were then organized through initial coding, and similar themes were grouped into conceptual categories. Finally, the resulting categories were compared at both the conceptual and functional levels in order to identify areas of overlap, differences in emphasis, and the complementary role of the Holy Qur'an and the Şahîfah al-Sajjâdiyyah in Islamic society-building.

Findings

The findings demonstrate that the Holy Qur'an establishes the overarching framework of the desirable society on the foundations of monotheism, justice, human dignity, responsibility, cooperation, social solidarity, and mutual commitment. Within this framework, the desirable society is one in which relationships and interactions move away from domination, discrimination, selfishness, and social fragmentation and are grounded in faith, justice, and respect for human rights. One of the most important characteristics of the desirable society is consultation and the use of collective wisdom. In the Holy Qur'an and the Şahîfah al-Sajjâdiyyah, consultation is not merely a

practical method of decision-making; rather, it signifies respect for human dignity, acceptance of collective responsibility, and avoidance of self-opinionatedness. This component rationalizes the process of social decision-making and increases the possibility of individuals' responsible participation in managing public affairs.

Another characteristic is enjoining what is right and forbidding what is wrong. Within the Qur'anic framework, this principle constitutes a mechanism for safeguarding the moral health of society and preventing deviations from becoming normalized. By emphasizing inner reform, purity of intention, goodwill, and respect for others, the *Ṣaḥīfah al-Sajjādiyya* elevates this social duty from the level of external supervision to the realm of moral cultivation. Therefore, social reform will be sustainable only when accompanied by self-monitoring, sincerity, and responsibility.

Fulfillment of covenants is also regarded as one of the essential foundations of the desirable society. The Holy Qur'an establishes covenants and agreements as binding foundations for creating trust and regulating social relations, while the *Ṣaḥīfah al-Sajjādiyya*, by strengthening the sense of commitment toward God and His servants, highlights the internal and educational dimension of this principle. Faithfulness to commitments forms the foundation of social trust and prevents instability, suspicion, and the breakdown of human relationships.

Another finding of the study concerns the importance of cooperation and concern for meeting the needs of others. In the desirable Islamic society, individuals are not indifferent to one another's circumstances. Helping those in need, observing social rights, supporting the disadvantaged, and striving to address public problems are manifestations of social responsibility and the brotherhood of faith. By offering supplications for various groups within society and emphasizing goodwill, forgiveness, and service, the *Ṣaḥīfah al-Sajjādiyya* transforms these values into enduring dispositions within the personality of the believer.

Unity and avoidance of division are also overarching characteristics upon which the realization of the other components of the desirable society depends. Without social cohesion, consultation may turn into unhealthy competition, moral oversight into conflict, and justice into an ineffective slogan. Therefore, division is not merely a behavioral problem; rather, it is a factor that disrupts the cohesion of society and weakens public trust. The Holy Qur'an emphasizes the preservation of social cohesion, while the *Ṣaḥīfah al-Sajjādiyya*, by cultivating the spirit of brotherhood, forgiveness, and empathy, provides the emotional and ethical foundations of unity.

Another important finding concerns the difference in the functional roles of the Holy Qur'an and the *Ṣaḥīfah al-Sajjādiyya*. The Holy Qur'an primarily establishes principles, defines values, and delineates the normative structure of the desirable society, whereas the *Ṣaḥīfah al-Sajjādiyya* pursues these same principles through the cultivation of conscience, purification of intention, self-refinement, and regulation of social conduct. In other words, the Holy Qur'an explains what the desirable society should be, while the *Ṣaḥīfah al-Sajjādiyya* teaches how people should be cultivated to realize such a society.

Conclusion

From the perspective of the Holy Qur'an and the *Ṣaḥīfah al-Sajjādiyya*, the desirable society is a value-based, education-oriented, and responsible society in which the spiritual growth of the individual and the stability of social order are realized reciprocally. Characteristics such as consultation, enjoining what is right and forbidding what is wrong, fulfillment of covenants, cooperation, meeting the needs of others, unity, and avoidance of division are not separate elements; rather, they constitute an interconnected set for realizing faithful social life. The overall findings of the study demonstrate that the relationship between the Holy Qur'an and the *Ṣaḥīfah al-Sajjādiyya* in the domain of society-building is one of "establishing norms" and "educating for the realization of norms." The Holy Qur'an provides the foundations and principles of the desirable society, while the *Ṣaḥīfah al-Sajjādiyya*, by internalizing these principles, provides the conditions for their transformation into social dispositions and actions. Accordingly, the realization of an Islamic society is not possible merely through the establishment of external structures; rather, it requires people who have internalized justice, fidelity, goodwill, participation, and unity within their personalities.

Keywords: Desirable society; Holy Qur'an; *Ṣaḥīfah al-Sajjādiyya*; Imam al-Sajjād; Social characteristics; Islamic society-building; Social ethics; Religious education

Mulla Sadra's Qur'anic Citations in Critiquing Social and Political Crises and Exploring Pathways for Overcoming Them: A Study Based on *Kasr al-Aṣṇām al-Jāhiliyyah* and *Risālah-yi Seh Aṣl*

Zahra Abyar¹, Davoud Saemi²

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding Author),
abyar.z@cfu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Ḥadīth, Shahrood Faculty of Qur'anic Sciences, University of
Qur'an and Islamic Studies, Shahrood, Iran, da.saemi@quran.ac.ir

Research Article



Abstract

Transcendent Philosophy (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah), with the aim of reforming and completing practical reason, can only be realized within the context of social life. It is for this reason that Mulla Ṣadrā, as a social philosopher, regards addressing the historical and social conditions of his time as a philosopher's duty. He devoted considerable attention to this matter in *Risālat Kasr Aṣṇām al-Jāhiliyyah* and *Risālat-i Seh Aṣl* (The Treatise on Three Principles). The analysis of idols and their relationship to social ignorance (Jāhiliyyah) and the critical condition of society constitutes one of the central themes of Mulla Ṣadrā's social philosophy; yet, it has received comparatively little scholarly attention to date. Mulla Ṣadrā's critique of the social and political conditions of his time focuses, in fact, on a misunderstanding of religion in the form of an anesthetizing interpretation whose consequences could produce harmful effects in the future. He considers such interpretations of religion to result in the production of "a concoction of the magic of poison, deception, and sorcery, and an antidote laden with deadly poison." The injection of such an opiate into society induces social drowsiness and plunges a large portion of society into widespread ignorance and general unconsciousness. In *Kasr Aṣṇām al-Jāhiliyyah*, Mulla Ṣadrā presents an account of the social and political conditions of his time, constituting a kind of pathology of social phenomena and a critique of the reference groups that had emerged within society, and, where appropriate, cites and adduces divine verses as evidence. *Risālat-i Seh Aṣl* is likewise a treatise on social self-knowledge and social-political ethics, in which these subjects are explained on the basis of the three principles presented in the treatise. Given Mulla Ṣadrā's use of divine verses and the significance of this issue, the present article employs thematic analysis to examine the social and political crisis of society and analyze Mulla Ṣadrā's Qur'anic citations. The findings,

Received: 2025-04-06 | Received in revised form: 2025-06-09 | Accepted: 2025-11-08 | Published online: 2026-06-22

◆ **How to cite:** Abyar, Zahra, Saemi, Davoud (1405SH): Mulla Sadra's Qur'anic Citations in Critiquing Social and Political Crises and Exploring Pathways for Overcoming Them: A Study Based on *Kasr al-Aṣṇām al-Jāhiliyyah* and *Risālah-yi Seh Aṣl*, *Quran and social sciences*, 2(22), p40-77, 10.22034/arq.2026.251999

©2025. Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education
arq.quran.ac.ir



with regard to the characteristics of his time, reveal the overarching themes of “unconsciousness and general ignorance, instrumental religiosity, the absence of leadership, and behavioral distortion.” The breaking of these idols by a social philosopher such as Mulla Ṣadrā indicates a way out of this social predicament, identified through the overarching themes of “knowledge and self-purification, adherence to the Sharī‘ah, commitment to leadership, and acting upon the Qur’an.”

Keywords: Mulla Ṣadrā; Risāleh-i Seh Aṣl; Kasr Aṣnām al-Jāhiliyyah; Qur’an; Social crisis; Jāhiliyyah

استنادات قرآنی ملاصدرا در نقد بحران اجتماعی و سیاسی و راههای برون رفت آن با تکیه بر کتاب کسر اصنام الجاهلیه و رساله سه اصل

زهرا آبیاری^۱، داود صائمی^۲

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، ایران، تهران (نویسنده مسئول) abyar.z@cfu.ac.ir
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی شاهرود، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، شاهرود، ایران، da.saemi@quran.ac.ir

پژوهشی



چکیده

حکمت متعالیه با هدف اصلاح و تکمیل عقل عملی، تنها در بستر زیست اجتماعی قابل تحقق است؛ از همین روست که ملاصدرا به عنوان فیلسوفی اجتماعی، پرداختن به وضعیت تاریخی و اجتماعی زمانه را وظیفه فیلسوف می‌داند و خود در رساله کسر اصنام الجاهلیه و رساله سه اصل بدان اهتمام جست. بت‌شناسی و ارتباط آن با جاهلیت اجتماعی و وضعیت بحرانی جامعه یکی از محورهای فلسفه اجتماعی ملاصدرا است که تاکنون کمتر مورد پژوهش قرار گرفته است. نقد ملاصدرا از وضعیت اجتماعی و سیاسی زمانه خود در حقیقت فهم نادرستی از دین به صورت تفسیر تخطیری پیامدهای بدی را در آینده ممکن است به بار بیاورد را مورد توجه قرار داده است و چنین تفسیرهایی از دین را موجب تولید «معجون افسون سم مکر و افسون و تریاق پر زهر» می‌داند. تزریق چنین افیونی جامعه را دچار خواب‌آلودگی اجتماعی می‌کند و بخش زیادی از جامعه را در جهالتی فراگیر و ناهشیاری عمومی فرومی‌برد. ملاصدرا در کتاب کسر اصنام الجاهلیه به ارائه گزارشی از اوضاع اجتماعی و سیاسی زمانه خود که نوعی آسیب‌شناسی پدیده‌های اجتماعی و نقد گروه‌های مرجع شکل گرفته در جامعه است، می‌پردازد و به فراخور نیاز نیز به آیات الهی استناد و استشهاد می‌کند. رساله سه اصل نیز یک رساله معرفت‌النفسی اجتماعی، اخلاق اجتماعی - سیاسی را بر مبنای سه اصل مطرح شده در این رساله تبیین کرده است. نظر به بهره‌گیری ملاصدرا از آیات الهی و همچنین اهمیت این مسئله، در این مقاله با روش تحلیل مضمون بحران اجتماعی و سیاسی جامعه و بیان استنادات قرآنی ملاصدرا واکاوی شد. یافته‌های پژوهش در بعد مختصات زمانه، مضامین فراگیر «ناهشیاری و جهل عمومی، دین‌ورزی ابزارمندان، فقدان رهبر و گزتابی رفتاری» را نشان داد. انکسار این بت‌ها از سوی فیلسوف اجتماعی چون ملاصدرا، بیانگر راه برون رفت از این معضل اجتماعی است که در مضامین فراگیر «معرفت و تهذیب نفس، شریعت‌مداری، پیشواگرایی و عمل به قرآن» به دست آمده است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، رساله سه اصل، کسر اصنام الجاهلیه، قرآن، بحران اجتماعی، جاهلیت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۳/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** آبیاری، زهرا؛ صائمی، داود (۱۴۰۵): ((استنادات قرآنی ملاصدرا در نقد بحران اجتماعی و سیاسی و راههای برون رفت آن با تکیه بر کتاب کسر اصنام الجاهلیه و رساله سه اصل))، قرآن و علوم اجتماعی، ۳(۲۲)، ۷۷-۴۰، [10.22034/arq.2026.251999](https://doi.org/10.22034/arq.2026.251999)

۱. طرح مسئله

از زمان حکومت صفویه و به رسمیت شناختن تشیع به عنوان مذهب رسمی ایران، پیدایش جریان‌های منحط در تصوف و انحصارطلبی صوفیان وابسته به حکومت به عنوان فقه‌های رسمی حکومتی، عاملی برای تبری جستن از عالمان ربانی و حکمای شیعی و در رأس آن‌ها ملاصدرا از این صوفی نمایان بی‌حقیقت شد. در پرتو همین مسئله، ملاصدرا را می‌توان یکی از معدود فیلسوفان و شاید هم تنها فیلسوف در جهان اسلام دانست که دست به یک تحلیل تاریخی زده و تاریخ جوامع دینی را آسیب‌شناسی نموده، با صراحت تمام وقایع مصیبت‌بار اجتماعی در جوامع دینی را ناشی از حاکمیت تفسیری از دین می‌داند که جمودگرایانه و قشری مابانه صورت گرفته است. از نظر او فهم ظاهری از دین که مبتنی بر عقلانیت نباشد به عنوان آنتی‌تز حقیقت دین عمل خواهد کرد و پیروان حقیقی دین را به نابودی خواهد کشاند و حتی انبیا و اوصیا و اولیای دین (چون امام حسین) را که سردمداران عرصه فهم دینی هستند، روانه مقتل خواهد کرد (امامی جمعه، ۱۳۹۵: ۱۶۲).

ملاصدرا پس از ارائه تحلیل‌هایی در آثار خود، بسیار هوشمندانه و زیرکانه دامنه این تحلیل را به وضعیت زمانی خود می‌کشاند و به نقد وضعیت اجتماعی و سیاسی زمان خود می‌پردازد و نسبت به مسئولیت‌هایی که متوجه همه است، هشدار می‌دهد. او بلافاصله از حوزه نقد تاریخ سر از حوزه نقد اجتماعی درمی‌آورد که گاه مسئولیت را متوجه عالمان دینی ظاهرگرا و اخباری مسلک می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱: ۱۴۳) و گاه به نقد عرفان و عارف نمایان زمان می‌پردازد. نکته مهم و قابل توجه این است که رویکرد ملاصدرا در حوزه فلسفه اجتماعی و نقد وضعیت جامعه، زمانه کاملاً با استادش میرداماد متفاوت است هرچقدر که میرداماد وضعیت جامعه را مثبت ارزیابی می‌کند و به تمجید از برنامه‌ها و سیاست‌های دولت وقت به لحاظ فرهنگی می‌پردازد (امامی جمعه، ۱۳۹۵: ۱۶۵) به همان میزان ملاصدرا وضعیت زمان را بسیار تیره‌وتر می‌بیند و با عصر خود نقادانه برخورد کرده، دست به آسیب‌شناسی فضای عصر صفوی

زده است. ملاحظه آثار او از جمله کسر اصنام الجاهلیه و رساله سه اصل دلیل بر این مدعا است که او به اجتماعیات زمان خویش واقف بوده؛ لذا ضمن توصیف پدیده‌های انسانی و بیان اعمال و کنش‌های انسان، راهکارهای عملی جهت فلاح و سعادت نوع بشر ارائه داده است.

رساله سه اصل یک نوشتار معرفه النفسی است که در سه اصل نگاشته شده و هر سه اصل آن در مورد شناختن نفس و حقیقت خویشتن انسان است. اصل اول بیانگر پیامدهای نداشتن معرفت نفس، اصل دوم بیانگر نحوه وجود آدمی و اصل سوم عهده‌دار بیان نقش عقل و غلبه آن بر خیال و وهم در خودشناسی است.

آنچه این رساله را در میان کتاب‌ها و رساله‌های اخلاقی و معرفه النفسی برجسته می‌کند و متأسفانه کمتر بدان توجه شده این است که این رساله یک رساله تمام‌عیار در فلسفه اجتماعی حکمت متعالیه است (امامی جمعه، ۱۴۰۳: ۳۰۸). ایشان بعد از نقل سه اصل، به نقد وضعیت اجتماعی و سیاسی جامعه می‌پردازد و بحران‌هایی را که در ارتباط با ساختار قدرت سیاسی از یک‌سو و رشد گروه‌های همسو با این قدرت موجب بروز فهم‌های نادرست دینی می‌شود را بررسی کرده است.

کسر اصنام الجاهلیه نیز یکی از شاهکارهای ملاصدرا در فلسفه اجتماعی حکمت متعالیه است. جاهلیتی که ملاصدرا در این کتاب هدف گرفته، «ناظر به یک بحران اجتماعی-تاریخی است که جامعه آن زمان ملاصدرا در آن فرو رفته است» (امامی جمعه، ۱۴۰۳: ۳۱۱). به نحوی که واژه «اصنام» ناظر به یک ریشه‌یابی و کالبدشکافی است که ملاصدرا در مورد بحران زمانه خود به عمل آورده است. وی در این رساله بدون پرده و هیچ نوع محافظه‌کاری نقد این وضعیت اجتماعی و سیاسی را پرداخته؛ و «کسر» نیز ناظر به راه حل ملاصدرا برای برون رفت از این معضل فراگیر و عمیق اجتماعی نزدیک به انقلاب است؛ به تعبیری دیگر ملاصدرا در این کتاب کاملاً در چهره یک انقلابی ظاهر شده است و ضمن نقادی و ریشه‌یابی وضعیت اجتماعی سیاسی و فرهنگی جامعه ایران در زمان خود، قائل به حاکمیت یک جاهلیتی شده که این جاهلیت هم

همچون جاهلیت اولیه قبل از اسلام، قائم به بت‌هایی است؛ اما این بت‌ها سنگی و چوبی نیستند و اصلاً شیء نیستند بلکه اشخاص هستند و در حقیقت بت‌های اجتماعی و فرهنگی هستند که باید شکسته شوند تا جامعه از اینجا محیط خارج شود (امامی جمعه، ۱۳۹۵: ۱۶۷). استفاده فراوان ملاصدرا از آیات قرآن در رساله سه اصل از یک سو و بهره‌گیری متناسب از آیات الهی در کسر اصنام الجاهلیه از سویی دیگر بر اهمیت این مطالعه و ضرورت آن می‌افزاید. نظر به اهمیت این دو رساله از نظر اجتماعی و کاربرد آن در جامعه معاصر نسبت به رواج بت‌های اجتماعی و گروه‌های مرجع اثرگذار، محقق در صدد است تا رویکرد ملاصدرا را با روش تحلیل مضمون در دو اثر بالا، مورد واکاوی قرار داده و انتقادهای ملاصدرا را نسبت به بحران اجتماعی و سیاسی زمانه، در پرتو استنادهای قرآنی نشان دهد.

۲. پیشینه

نزدیک‌ترین مطالعاتی که می‌توان به عنوان پیشینه این مقاله از آن یادکرد عبارت‌اند از:

جعفریان (۱۳۷۰) در مقاله «انتقاد از وضعیت جامعه دینی عصر صفوی» به بررسی رساله «اعتذار» و «شرح صدر» فیض کاشانی پرداخته است. فیض کاشانی در این دو رساله موقعیت عالمان دین و ارتباط آنان را با احکام صفوی مورد انتقاد قرار داده و در کنار آن به مسائل اجتماعی زمان نیز پرداخته که از نظر جعفریان طرح این دو رساله، تجربه‌ای است که می‌تواند برای زمان ما که عالمان و فقیهان دارای موقعیت خاص اجتماعی سیاسی هستند، مفید باشد.

فتاحی اردکانی و آقا نوری (۱۳۹۴) در مقاله «ناکارآمدی فرهنگی و اجتماعی تصوف در عصر صفوی و نقش آن در تحکیم موقعیت فقیهان شیعه» به این نتیجه رسیده است که نبود قوانین لازم، فقدان ظرفیت ساختاری لازم در طریقت صوفیانه برای برون‌رفت از مشکلات و شئون مختلف تدبیر و اداره کشور، بی‌اعتنایی به ظواهر شرعی و تضاد در سیره عملی تصوف بعد از دستیابی

به حکومت ازجمله مسائلی بود که زمینه را برای تحکیم موقعیت فقه‌های شیعه فراهم کرد. آبیاری و آبیاری (۱۴۰۰) در مقاله «خوانش قرآنی ملاصدرا در پاسخ به انحرافات فکری و فرهنگی عارف نمایان عصر (با تأکید بر کتاب کسر اصنام الجاهلیه)» با روش توصیفی تحلیلی به این نتیجه رسیده که ملاصدرا با استفاده از روش قرآنی، به توصیف، تبیین و نقد معضلات زمانه، چون رد افکار و انحرافات فکری صوفیان در کتاب کسر اصنام صوفیان پرداخته است.

وجه تمایز این مقاله با موارد مشابه این است که دو کتاب به صورت کیفی و در یک پیوستار به نحو تحلیل مضمون دارای نوآوری است؛ هرچند آبیاری و آبیاری (۱۴۰۰) خوانش قرآنی رویکرد ملاصدرا در مواجهه با تصوف را در کتاب کسر اصنام بررسی کرده است؛ ولی بررسی مستقل این دو اثر که صرفاً وضعیت اجتماعی و سیاسی را ترسیم کرده باشد، انجام نشده و این مقاله از این نظر نیز دارای نوآوری است.

۳. چارچوب مفهومی

از میان اندیشمندان و متفکران، فرانسیس بیکن شاید اولین کسی باشد که هم‌دوره ملاصدرا می‌زیست و به بحث بت‌شناسی زمانه خود پرداخته است. وی در کتاب ارگانون جدید و آتلاتیس نو به بت‌های ذهنی پرداخته است (Bowen, ۱۹۹۳: xv). منظور از بت در اصطلاح بیکن، هر امری که انسان را در جهل و فریب قرار دهد (Tiles, ۱۹۹۳: ۶۹)؛ به تعبیری دیگر از نظر بیکن بت، سفسطه یا خطاهای استدلالی نیست بلکه تمایلات ناشایست ذهن است (بریه، ۱۳۸۵: ۴۲). بیکن این بت‌ها را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱. بت قبیله: منظور بتی است که به طبیعت انسان برمی‌گردد. اینکه حس، میزان امور قرار بگیرد بدین معنی که «او طبیعت خودش را با طبیعت اشیا درمی‌آمیزد و به افساد آن می‌پردازد» (Bacon, ۲۰۰۲, book one, section ۴۱). ۲. بت غار: این بت برآمده از جنبه تکوینی و موروثی افراد است که به نوعی ریشه در تفاوت‌های فردی دارد. نگرش غلط و پیش‌داوری‌ها نمونه‌ای از

1 . the idol of tribe.

2 . the idol of cave.

این نوع بت است (Bacon, ۲۰۰۲, book one, section ۴۲). ۳. بت بازار: ^۱ این بت در حقیقت بدفهمی‌های ناشی از تأملات و محاورات میان افراد است. «انسان‌ها از طریق تکلم و الفاظ درصدد فهماندن سخن خود به همدیگر هستند؛ ولی واژگان ناکارآمد به‌طور ناباورانه سد طریق فهم می‌شوند؛ لذا به‌صراحت می‌گوییم: واژگان در کار فهم اخلال ایجاد می‌کنند، امور را مشوه می‌سازند و آدمی را در اختیار اوهام و مشاجرات قرار می‌دهند» (Bacon, ۲۰۰۲, book one, section ۴۳). ۴. بت تماشاخانه: ^۲ آرایه‌های غیرواقعی و گمراه‌کننده از واقعیت که از گذشته به ما رسیده و جایگاه عظیمی فکری آن‌ها به تدریج جایگزین استدلال شده است. این نوع بت‌ها همان خطای انسانی ناشی از نظام‌ها یا جزم‌های برآمده از مکاتب فلسفی است که بیکر آن‌ها این‌گونه توصیف می‌کند: «خطاهایی که ناشی از پذیرش جزم‌های کاذب ناشی از فلسفه‌های مختلف و نیز پذیرش قواعد نادرست استدلال است، بت تماشاخانه نام دارد این قبیل امور، عوالم خیالی نادرست را در ما پدید می‌آورند. البته این نوع خطا منحصر در امور یادشده نیست بلکه شامل بسیاری از اصول و مبانی نادرست که در سنت‌ها و باورهای ما جا خوش کرده‌اند، نیز می‌شوند» (Bacon, ۲۰۰۲, book one, section ۴۴, Bacon, ۲۰۱۷: ۳۳-۵۵).

بت در اندیشه ملاصدرا اعم از امور ذهنی و فکری است. این بت‌ها در کتاب کسر اصنام الجاهلیه در سه دسته قرار می‌گیرد: الف) بت‌های ذهنی و فکری (درونی)؛ ۲. بت‌های شخصیتی و اجتماعی (بیرونی)؛ ۳. بت‌های شیئی (امامی جمعه، ۱۴۰۳: ۳۴۷). ملاصدرا این سه نوع بت را در آثار دیگرش چون تفسیر قرآن الکریم ذیل تفسیر آیه ۷۴ سوره یس نیز معرفی نموده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ۵: ۳۹۴)؛ بنابراین بت تمامی چیزهایی است که سد عبادت و معرفت خدا می‌شود که حتی اندیشه‌ها و افکار را هم در بر می‌گیرد؛ زیرا از نظر وی این مسائل، مانع عبادت خدا می‌شوند. در حقیقت به تعبیر ملاصدرا هر که اندیشه‌ای صحیح در مورد خدا ندارد، نمی‌تواند عبادت خالصانه داشته باشد و در باطن خود، خداوند را عبادت

1 . the idol of market.

2 . the idol of theater.

کند؛ زیرا اگر عبادتی هست تنها از عارف ربانی است (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۷۳). از نظر ملاصدرا میان انواع بت‌ها و جاهلیت پیوند وجود دارد بدین نحو که ایجاد بت‌ها به جهالت انسان در شکل فردی و اجتماعی بازگشت دارد؛ از همین رو ملاصدرا در شواهد الربوبیه به دو مرحله جهالت اشاره دارد که حاصل اوهام و تخیلات بشر است: الف) جاهلیت اولی و اهل آن؛ ب) جاهلیت ثانیه و اهل آن (ملاصدرا، ۱۳۹۱-۱۷۴: ۱۷۵). جاهلیت اولی به دوران شرک بشر برمی‌گردد که مظاهر این شرک در تاریخ متفاوت بوده است؛ اما جاهلیت ثانیه به ظهور دین اسلام توحید بر شرک غلبه یافت؛ ولی تفسیر غلط از توحید و اسلام ارائه شد (همان: ۱۷۵-۱۷۶) از نظر ملاصدرا، بستر شکل‌گیری جهالت ثانیه نفی ساحت معنوی و حکمی دین و فروکاستن آن در فقه و ظاهر عبارات و نصوص دینی است که این منافع غالباً با منافع حاکمان و سلاطین پیوند خورده و مانع ظهور حکمت میان مردم می‌شود (همان: ۱۳۶). ملاصدرا این بت‌های جاهلیت را در کتاب کسر اصنام الجاهلیه و رساله سه اصل مورد توجه قرار داده و ضمن شناخت ریشه این بت‌ها، به دنبال ارائه راه‌حل نیز بوده که استفاده ملاصدرا از آیات الهی در قالب اشاره، استناد و استشهاد نشان‌دهنده این است که ایشان راه‌حل را در بهره‌گیری از قرآن نیز دانسته است.

۳. روش تحقیق

پژوهش حاضر در چارچوب رویکرد کیفی و با استفاده از روش تحلیل مضمون^۱ به انجام رسیده است. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. تحلیل مضمون عبارت است از عمل کدگذاری و تحلیل داده‌ها با این هدف که داده‌ها چه می‌گویند. این نوع تحلیل در وهله اول به دنبال الگو یابی در داده‌هاست. زمانی که الگویی از داده‌ها به دست آمد، باید حمایت تمی یا موضوعی از آن صورت گیرد. به عبارتی تم‌ها از داده‌ها نشئت می‌گیرند (محمدپور، ۱۳۹۲: ۶۷-۶۶). روش تحلیل مضمون مورد استفاده در این پژوهش طرح شبکه مضامین

موردنظر استرلینگ^۱ (۲۰۰۱) است. این رویکرد کیفی به ما این امکان را می‌دهد که به بررسی عمیق محتوای کتاب پردازیم و مضامین کلیدی را از متن استخراج کنیم (Sterling, ۲۰۲۱).

در این رویکرد بر اساس فرایندی مشخص، مضامین پایه^۲ (کدها و نکات کلیدی موجود در متن)، سازمان‌دهنده^۳ (ترکیب و تلخیص مضامین پایه) و فراگیر^۴ (اصول حاکم بر متن به‌عنوان یک کل) نظام‌مند می‌شوند. در ادامه سپس این مضامین به‌صورت نقشه‌های شبکه تارنما،^۵ رسم و مضامین برجسته هر یک از این سه سطح و روابط میان آن‌ها نشان داده می‌شود. ابزار گردآوری داده‌ها در این بخش از پژوهش تحلیل دو کتاب ملاصدرا است. بدین منظور دستیابی به مضامین نهایی در چند مرحله صورت گرفت:

گام اول: گردآوری اطلاعات و تقطیع متن به واحدهای معنادار است. تحلیل ما بر اساس خوانش دقیق متن کتاب و شناسایی مضامین اصلی آن صورت گرفت. ابتدا، کل متن دو کتاب به دقت مطالعه شد و همه مطالب کتاب به نحو کامل تقطیع و ضمن یادداشت‌برداری از محتوای کلیدی، کدگذاری همه واحدهای معنادار آغاز شد. نظر به سؤال اصلی تحقیق، در این مرحله، کلمات، عبارات و جملات کلیدی که نمایانگر ایده‌ها و مضامین اصلی بودند، شناسایی و کدگذاری شدند (Braun & Clarke, ۲۰۲۰) بدین منظور برای جمع‌آوری داده‌های در این قسمت دو کتاب کسر اصنام الجاهلیه و رساله سه اصل انتخاب شدند. ترجمه کسر اصنام مورد بازخوانی چندباره قرار گرفت. رساله سه اصل که به فارسی موجود بود نیز در این بازخوانی بررسی شد. بعد از بازخوانی چندباره، تقطیع متن به واحدهای معنادار صورت گرفت.

در دومین گام پس از انتخاب واحدهای معنادار، برچسب‌زنی به واحدهای معنادار که تقطیع شده بود، صورت گرفت که نمونه آن در جدول شماره ۱ آمده است:

1. Stirling.

2. Basic Theme.

3. Organizing Theme.

4. Global Theme.

5. Web-Like Maps.

جدول شماره ۱: نمونه کدگذاری مضامین پایه

ردیف	واحدهای معنادار	مضمون پایه
۱	سپاس خداوندگاری را که به راه هدایت‌مان رهنمون گشت و راه رسیدن به مبدأ و معاد را بما نمود؛ و از رهپیمائی در باطل و گمراهیمان نهی فرمود و از نادرستی و لغزش در گفتار و کردارمان پاسداشت؛	ستایش خداوند جهت هدایتگر بودن انسان/ اصالت راه و راهنما در هدایت انسان
۲	و از پیروی گمانپرستان و خیال‌پردازان و همراهی محجوبین و نادانان رهایی‌مان بخشید.	ستایش خداوند بابت رهایی از گمانپرستان و خیال‌پردازان/ ستایش خداوند عامل رهایی و همراهی غافلان و جاهلان
۳	آنان که نشانه‌های قهرمان مردان را از خود برکنده خویشتن به صفات و زیور پردگیان آراسته‌اند؛ در پرتگاه‌های غفلت‌ها و نادانی‌ها فروافتاده و به دریای شهوت‌ها غرقه گشته‌اند و در بیابان‌های گمراهی سرگردان‌اند	از بین بردن نشانه‌ها و آثار مردان خدا و داشتن صفات پردگیان: فروافتادن در پرتگاه غفلت و نادانی و سرگردانی در بیان گمراهی
۴	و درود بر سرور و پیشوای ما سرور اولین و آخرین و آل او برگزیده‌ی آفریدگان آنان که از خطا و نافرمانی معصوم‌اند و از نادرستی	درود و سلام بر برگزیده خدا (پیامبر اکرم) مصون از خطا
۵	درین زمان که تاریکی‌های نادانی و نابینایی در شهرها پراکنده‌شده	گسترش نادانی و بی‌بصیرتی در شهرها در این زمانه
۶	و کوتاه‌فکری و نادرستی همه‌ی آبادی‌ها را فراگرفته است،	فراگیر شدن کوتاه‌فکری و نادرستی در آبادی‌ها
۷	گروه‌هایی را می‌بینم که با تمام توان خویش در عقاید و گفتار به نادانی و هذیان گرائیده‌اند	وجود گروه‌های منحرف در عقاید و گفتار
۸	و بر فسادگری در کردار اصرار می‌ورزند.	گرایش و اصرار بر فساد رفتاری و ظاهری
۹	سرچشمه‌ی سفاهت کاری‌شان این مرض واگیر و این فتنه‌ی امروزه فراگیر است که افسونگری‌های شیطان خیال را نهایت یافته‌های ارباب کمال می‌پندارند و با همه‌ی تهیدستی‌شان در علم و عمل خود را به ارباب توحید و اصحاب تفرید مانسته می‌انگارند.	منشأ چنین سبک عقلی، خیال را عالی‌ترین مرتبه شناخت، دانستن و رفتار و افکار خود را در سطح بزرگان و اشخاص ویژه دینی و توحیدی انگاشتن
۱۰	سرچشمه‌ی سفاهت کاری‌شان این مرض واگیر و این فتنه‌ی امروزه فراگیر است که افسونگری‌های شیطان خیال را نهایت یافته‌های ارباب کمال می‌پندارند و با همه‌ی تهیدستی‌شان در علم و عمل خود را به ارباب توحید و اصحاب تفرید مانسته می‌انگارند.	تهیدستی در علم و عمل

در گام سوم جستجو و شناسایی مضامین (تطبیق دادن کدها با قالب مضامین، استخراج مضامین از بخش‌های کدگذاری شده متن و پالایش و بازبینی مضامین) انجام شد. پس از کدگذاری اولیه، کدها در دسته‌های مرتبط سازمان‌دهی شدند تا مضامین اصلی شناسایی گردند. این مراحل شامل تجزیه و تحلیل عمیق داده‌ها و ایجاد روابط بین مضامین می‌شود. به منظور افزایش اعتبار و اعتبارسنجی نتایج، از روش‌های اعتبارسنجی نظیر بررسی هم‌تا و بازخورد از اساتید و کارشناسان حوزه استفاده شد (Creswel & Poth, ۲۰۲۲).

در گام پنجم تحلیل شبکه مضامین و تدوین گزارش (تلخیص شبکه مضامین و استخراج نمونه‌های جالب و مورد توجه از داده‌ها و مرتبط کردن نتایج تحلیل با سؤال‌های پژوهش و مبانی نظری) انجام گرفت. جهت روایی پژوهش نیز از نظرات دو نفر از اساتید بهره‌گیری شد. پایایی (صحت و اعتبار نتایج) نیز رفت و برگشت چندباره مفاهیم و مضامین مورد تأیید قرار گرفت و دو نفر از اساتید پایایی کدهای به‌دست‌آمده را تأیید نمودند. در پایان نتایج تحلیل مضمون شامل شناسایی مضامین کلیدی از متن کتاب و بررسی روابط بین این مضامین صورت گرفت و از نقل قول‌های مستقیم و مثال‌های مشخص برای تقویت مضامین استخراج شده استفاده شده شد تا عمق و غنای تحلیل افزایش یابد (Smith & Jones, ۲۰۲۳).

۴. یافته‌های پژوهش

ملاصدرا فیلسوفی عارف در زمانه‌ای می‌زیست که طیفی از انحرافات را در خود جای داده بود. در قرن ۱۲ چند گرایش انحرافی (گرایش به صوفی‌گری، اخباری‌گری افراطی، گرایش به معاد روحانی، ظاهرگرایی در دین) وجود داشت. در این دوره صوفیه به خرافات و مصطلحات و ساخته‌ها و عقاید انحرافی گرفتار بودند (جعفریان، ۱۳۸۸، ۲: ۱۰۷۱). تحلیل متن این دو کتاب مختصات زیر را برای زمانه توصیف نموده است.

الف) مختصات زمانه

وجود همین انحراف‌هاست که ملاصدرا را به شکستن بت‌های جاهلیت ملزم کرده و به دنبال ایجاد انقلاب اجتماعی در جامعه دست به تألیف کتاب معروف خود (کسر اصنام) زد. انتقاد ملاصدرا از وضعیت اجتماعی و سیاسی و بهره‌گیری از آیات و روایات در ترسیم این شرایط، در پرتو تحلیل واحدهای معنادار این دو رساله، چهار مضمون فراگیر «ابزارانگاری دین»، «ناهشیاری عمومی و فراگیر»، «نابیدایی راهبر» و «کژتابی رفتاری» را به دست داد که نشان‌دهنده وضعیتی است که ملاصدرا خود را موظف به مقابله با آن دیده است. جدول شماره ۲ زیر مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر این مضمون را نشان می‌دهد:

جدول شماره ۲: مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر مختصات زمانه

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۱	گسترش نادانی و بی‌بصیرتی در شهرها در این زمانه / تهی‌دستی مدعیان زمانه ما از ادعاهای رهبانان و کفار هند / نابینایی از دیدن حقیقت حال و روش خداپسندانه اهل الله / فراگیر شدن کوته‌فکری و نادرستی در آبادی‌ها	نادانی و بی‌چیزی شایع	ناهشیاری و جهل عمومی
۲	تهی‌دستی در علم و عمل / عدم درک توان صاحبان بیش در رسوا نمودن افراد متکبر و ریاکار / مانع شدن کدورت گناهان برای صفا و جلای قلب در ظهور حق و شهود حقیقت / وجود موانع پنج‌گانه و اضداد شرایط علم و معرفت در مدعیان مقام خلافت و رهنمایی مردم در این زمانه / مصیبت‌بار بودن انسداد راه‌های معرفت و یقین / افسونگری‌های شیطان خیال	انسداد راه معرفت	
۳	حرفه بودن بسیاری از دانش‌های دانشمندان خواندگان / اطلاق نام صوفی به جماعت برپاکنده مجالس شکم‌چرانی و سماع و دست زنی و پای‌کوبی / سلطه بخشی ظالمان بر مساکین توسط فقها / تصرف اموال مردم با دادن فتوا / ساختن کلاه‌شرعی و جدل‌های فقهی / اطلاق نام حکیم بر طبیب و شاعر و منجم و طاس‌گردان راه نشین / جاهل مقدس‌مآب و عالم: فتنه سترگ برای متمسکین در دین	استفاده ابزاری از عناوین	دین ورزی ابزارمندانه

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۴	عدم پیروی از ره شناس و ره نما/ اسفناک بودن در دسترس نبودن بزرگان دین	در دسترس نبودن بزرگان دین	نابیدایی راهبر
۵	وجود گروه‌های منحرف در عقاید و گفتار/ رواج بی‌بندوباری/ گرایش و اصرار بر فساد رفتاری و ظاهری	انحراف رفتاری شایع	کژتابی رفتاری

۱. ناهشیاری و جهل عمومی

ملاصدرا در کتاب کسر اصنام پس از حمد و ستایش خداوند و شکرگزاری به علت وجد راهبرانی چون پیامبر عظیم الشان (ص)، به توصیف این جاهلیت فراگیر می‌پردازد و می‌گوید: «درین زمان که تاریکی‌های نادانی و نابینایی در شهرها پراکنده شده و کوتاه‌فکری و نادرستی همه آبادی‌ها را فراگرفته است» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۲۳) افراد بسیاری در این زمانه دچار این جهل شده‌اند به گونه‌ای که چون یک مرض واگیردار و یک فتنه با تهی‌دستی در علم و عمل، گروهی به گمراهی مردم اقدام نموده‌اند. این گروه به گواهی قرآن مصداق آیه ۱ سوره منافقون است که خداوند می‌فرماید: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ ... إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ»؛ این منافقان دروغزن، خود را در شما اهل الله و دیگران و صاحب دلان در را در گروه اشقیا به حساب می‌آورند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۲۶).

ملاصدرا به استشهاد به دو آیه از سوره انعام، دروغ بستن به خداوند را ظلمی بزرگ دانسته: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (انعام/ ۹۳) و با استشهاد به آیه دیگری از همین سوره: «إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ» (انعام/ ۱۴۸) می‌گوید این جاهلان تنها از گمان پیروی می‌کنند و جز به گزاف هم سخن نمی‌گویند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۲۶).

ملاصدرا در رساله سه اصل نیز به انتقاد از وضعیت جهل زمانه می‌پردازد و می‌گوید: «ای عزیز، مردمان را در این زمان از علم توحید و علم الهی خبری

نیست و من بنده در تمام عمر کسی ندیدم که از وی بویی از این علم آید و از علم دوم نیز که علم آفاق و علم انفس است چندان بضاعتی با دانشمندان این زمان حاصل نیست تا به دیگران چه رسد» (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۱۰۲) آنان به غیر از محسوسات به چیز دیگری اعتقاد ندارند.

ملاصدرا اهمیت توجه این معضل را آن قدر مهم می‌داند که در کتاب رساله سه اصل خود، اولین اصلی را که بدان توجه می‌نماید جهل است آن هم جهل به معرفت نفس که بیانگر حقیقت آدمی و بنای ایمان به آخرت است و اکثر افراد از آن غافل‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۴۳). از نظر ملاصدرا این عظیم‌ترین اسباب شقاوت و ناکامی عقبی است که اکثر خلق آن را رها کرده‌اند چون هرکس معرفت نفس نداشته باشد خدا را نشناخته و هر که خدا را شناسد با انعام برابر است: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (انعام/۱۷۹). ملاصدرا با استناد به آیه دیگری از قرآن بیان می‌کند که این افراد در روز قیامت کور محسور می‌شوند: «صُمُّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (بقره/۱۸).

ملاصدرا در کتاب کسر اصنام علاوه بر جهل به معرفت نفس که بدان اشاره شد، ریشه این نادانی و جهل فراگیر را تسلط قوه خیال دانسته و می‌گوید: «سرچشمه سفاهت کاری‌شان این مرض واگیر و این فتنه امروزه فراگیر است که افسونگری‌های شیطان خیال را نهایت یافته‌های ارباب کمال می‌پندارند و با همه تهیدستی‌شان در علم و عمل خود را به ارباب توحید و اصحاب تفرید مانسته می‌انگارند» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۲۴)؛ علاوه بر این وی به ریشه دیگری از این جهل که همان نابینایی دل از درک حقیقت دانسته و می‌گوید: «دیگر منبع سفلگی اینان نابینایی از دیدن حقیقت حال و روش خداپسندانه اهل الله است و دریافتن اینکه صاحبان بینش نمای مردانگی از زیورات پردگیان بازشناسند» (همان).

ملاصدرا با اشاره به ریشه این جهالت در نفس آدمی، معتقد است ناقص بودن نفس آدمی (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۶) و پوشیده شدن قلب به چرک و کدورت گناهان و زیادی شهوات (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۷) مانع صفا و جلای آن شده به تعبیر قرآن کریم «كَأَلْبَلٍ رَّانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین/۱۴) بر

قلب آن‌ها زنگار نشسته است یا به تعبیری در این آیه «وَطَبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (توبه/۸۷) بر دل‌ها مهر زده شده است. قرار نداشتن در جهت حقیقت (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۷)، وجود حجاب و ندانستن جهتی برای کسب مطلوب (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۹) از دیگر موانع پنج‌گانه جهل فراگیر در این زمانه است که نفوس انسان‌ها را از معرفت حقایق بازداشته است و گرنه هر قلبی به تعبیر ملاصدرا بالفطره صلاحیت معرفت حقایق را دارد (همان: ۳۹)؛ زیرا قلب انسان موجودی ملکوتی است که با استشهاد به آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (احزاب/۷۲) از دیگر گوهرهای این جهان امتیاز یافته است.

نداشتن شرایط علم و فضل جهت هدایت و راهبری در این زمانه، سبب شده است تا گروه باوجود نداشتن صفای دل و به تعبیر ملاصدرا باوجود موانع پنج‌گانه جمع اضداد باشند و درصدد هدایت جامعه برآیند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۴۲). از همین رو وی زمانه خود را گرفتار مدعیان راهنمایی می‌داند که فاقد شرایط لازم‌اند (همان) و با بیانی انتقادآمیز ضمن تضمینی از آیه «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ» (بقره/۷۴) می‌گوید این افراد عقلی ضعیف دارند و طبعی خشن و فکری عصیانگر که آمادگی تجلیات قدسیه و نقش‌های علمی نیستند و مانند آهنی سرد در سختی مانند سنگ هستند یا از آن هم سخت‌تر؛ زیرا بعضی از سنگ‌ها از آن‌ها نهر جاری می‌شود و بعضی از ترس خداوند فرومی‌افتد؛ درحالی‌که این افراد چنین نیستند.

۲. ناپیدایی راهبر

یکی دیگر از مضامین فراگیری که با تحلیل واحدهای معنادار این دو کتاب به دست آمد «ناپیدایی راهبر» است. این معضل را این‌گونه به تصویر می‌کشد: «چون مطلوب ناپیدا و رهنما ناموجود و هوای نفس غالب و طالب مغفول باشد، وصول غیرممکن و راه‌ها بسته شود» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۱۶۴). ناپیدایی راهبری هدایتگر در زمانه‌ای که افراد در شهوت و غفلت غوطه‌ورند و دچار خواب خرگوشی‌اند دردی

است که در جا جای سخنان ملاصدرا نمود یافته است (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۱۶۳).

نظر به همین معضل ملاصدرا در ابتدای رساله سه اصل مدعیان راهبری را خطاب قرار داده می‌گوید: «بعضی از دانشمند نمایان پر شر و فساد و متکلمان خارج از منطق صواب و حساب و بیرون از دایره سداد و رشاد و متشرعان بری از شرع بندگی و انقیاد منحرف از مسلک اعتقاد به مبدأ و معاد افسار تقلید در سرافکنده نفی درویشان شعار خود کرده‌اند و دائماً در مذهب حکمت و توحید و علم راه خدا و تجرید که مسلک انبیاء و اولیاست می‌کوشند» (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۳۸) حال آنکه خداوند در چندین آیه از آیات الهی به حکمت مدح شده است: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره/۲۶۹): «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (مائده/۵۴) و «وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (بقره/۱۰۵). ملاصدرا در مقدمه رساله سه اصل به این گروه به عنوان «دشمن دوست‌نما» (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۴۰) اشاره دارد که منکر سالکان و همراهان باصفا، با دشمنی با حکمای به حق و صوفیه و اصحاب وفا پرداخته و نهال عداوت در زمین می‌نشانند: «إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ» (صافات/۶۴) و از شجره خبیثه‌ای که پرورش داده میوه برمی‌چیند: «وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» (ابراهیم/۲۶) و با سخن چینی و خباثت کردن غذای گنه کاران و اهل جهنم (إِنَّ شَجَرَتِ الزَّقُّومِ طَعَامٌ الْأَثِيمِ؛ دخان/۴۳-۴۴) را در سینه پرکینه از خشم و دشمنی به جوش می‌آورد. از نظر ملاصدرا سرهای مار (جهل به معرفت نفس، حب جاه و تسویلات نفس اماره) نزد اینان است که با عارفان و اهل توحید حقیقی به عداوت بر خواسته‌اند. خطر وجود این افراد عالم نما و ظاهربین از عوام خطرناک‌تر است؛ زیرا این گروه غافل از این هستند که بدون تهذیب نفس و صیقل زدن آئینه دل به نور عرفان درک حقایق مسیر است (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۷۰).

وجود همین ظاهربینان است که ملاصدرا را به انتقاد از در دسترس نبودن راهبری راستین در جامعه خود وامی‌دارد و این فقدان را در کنار انسداد باب معرفت و یقین، «اسفناک» توصیف می‌کند و می‌گوید: «چقدر اسفناک است در دست نبودن بزرگان دین و چه مصیبت‌بار است بسته بودن راه‌های معرفت و

یقین گروه‌هایی را می‌بینم که با تمام توان خویش در عقاید و گفتار به نادانی و هذیان گرائیده‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۹۳). وی با استناد به روایت معروف پیامبر (ص) که فرمودند «دو کس پشت مرا شکستند عالم بی‌باک و بدتر از او نادان مقدس‌مآب» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۵۳) به این نقل قول استناد می‌کند «عالم بی‌باک فساد بزرگ است و بزرگ‌تر از او جاهل مقدس‌مآب است این دو عالمیان را فتنه‌ای سترگ‌اند برای آن‌که در دین خود به اینان تمسک جوید» (همان) که نشان‌دهنده سترگ بودن فتنه عارف نمایان در صورت در دسترس نبودن بزرگان دین است. وقتی بزرگان دینی و ره‌شناسان در دسترس نباشند مردم به علت ضعف در شناخت به دنباله‌روی از افرادی می‌پردازند که ره‌نمای و ره‌شناس نیست چنانچه ملاصدرا نبود چنین ره‌نمایی را از مختصات زمانه خود دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۰).

۳. دین‌ورزی ابزارمندانه

مضمون فراگیر «دین‌ورزی ابزارمندانه» بیانگر این است که گروهی با استفاده از عناوین دینی و کسوت مذهبی برای دست‌یابی به مطامع خود، به سوءاستفاده از مردم و جامعه اقدام می‌کنند. استفاده نادرست و نابه‌جا و به تعبیری دیگر انحراف آمیز از القاب «صوفی»، «شیخ» و «فقیه» از جمله این موارد است که ملاصدرا نیز با آگاهی از این نوع انحراف زبان به انتقاد از این جماعت پرداخته و می‌گوید: «حال بنگر تا چگونه این رسم‌ها از روی زمین برچیده شده و چگونه نام‌های «صوفی» و «شیخ» و «فقیه» به کسانی گفته می‌شود که صفاتی درست مخالف آنچه را باید دارند چه نام صوفی درین روزگار کسی را نهند که جماعتی به دور خود جمع کند و مجالس شکم‌چرانی و سماع و دست‌زنی و پای‌کوبی به راه اندازد» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۶۲)؛ به تعبیر دیگر ملاصدرا در رساله سه اصل، در این زمانه فقه عبارت است از مسائل طلاق، لعان، مواریث و معرفت حدود و تعزیرات و... که هر کس در این مسائل غوض بیشتری داشته باشد ولو از علوم حقیقه چیزی نداند، به او افقه می‌گویند (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۸۴)؛ درحالی‌که نزد ارباب بصیرت چنانچه از مؤدای

آیه «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر/ ۲۸) و از فحوای آیه «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» (توبه/ ۱۲۲) به دست می‌آید فقیه کسی است که بیش از همه از خداوند بترسد و خوف و خشیت در دل او بیشتر باشد.

ملاصدرا عدالت‌گرایی را یکی از نشانه‌های حکیم و شیخ واقعی می‌داند که مصداق آیه «وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح/ ۲۹) هستند که «در برابر نیکی و عدل پذیرا بوده و در برابر شر و ظلم سرکش بود. بر رحیمان مهربان و بر جباران و متکبران خشنماک باشد» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۶۹)؛ درحالی که دین ورزی این جماعت در جهت ارائه فتاوی باطل و همکاری و کمک به حکام سلاطین است که زمینه ظلم بیشتر بر مردم و جسارت این حکام ظالم را فراهم می‌کند از نظر ملاصدرا این نوع سوءاستفاده هدم و نابودی دین را در پی دارد و سبب می‌شود که روش اولیای الهی نیز در میان مردم از بین برود (همان: ۶۲).

ملاصدرا برای توصیف بیشتر این جماعت، فقیه را با زمان پیامبر (ص) مقایسه می‌کند و می‌گوید «نام فقه در گذشته یعنی در زمان پیامبر اکرم و ائمه طاهرین - صلوات الله علیهم اجمعین بر شناخت حق اطلاق می‌گشت و دانش طریق آخرت و آفت‌های نفس و احوال قلب و چگونگی تهذیب اخلاق و تبدیل بدی‌ها به خوبی‌ها» را می‌آموخت؛ اما در این زمانه این جماعت از این عناوین برای منافع خود و حکام ظالم بهره‌برداری می‌کنند. عنوان دیگری که مورد انتقاد ملاصدرا قرار گرفته نام «حکیم» است. ملاصدرا با استناد به آیه قرآن «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره/ ۲۶۹) معتقد است که در قرآن کریم حکمت به هرکسی داده می‌شد به او خیر کثیر اعطا شده بود؛ ولی در این زمانه: «برین قیاس نام حکیم» نیز درین دوران بر طیب و شاعر و منجم اطلاق می‌گردد و حتی طاس‌گردان راه نشین را هم حکیم می‌نامند، در صورتی که خداوند درباره حکمت فرماید: «کسی که حکمت به او داده شود خیر فراوان به او داده شده است» و از رسول اکرم (ص) روایت شده است: «سخنی از حکمت که کسی بیاموزد برای او بهتر از دنیا است بنگر که حکمت چیست و به چه مفهومی برگشته است» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۶۲).

اطلاق نام حکیم مطابق بیان مورخین اولین بار به لقمان اعطا شد که خداوند در مورد آن فرموده است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌ حَمِيدٌ» (لقمان/۱۲) بعد از انباز قلنس، فیثاغورث، سقراط و افلاطون بودند و گذری بر شرح زندگی آنان روشن می‌سازد که عارف و حکیم کسی است که هر مقدار حالات و احوال گوناگون برای او پدید آید، حقایق الهی و معالم ربوبی را به یقین و برهان درک کند؛ به نحوی که شک در آن راه نداشته باشد و دیگر اینکه به زهد حقیقی هم متصف باشد و اخلاق و خوی‌های پاک در او رشد کرده باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۶۹).

ملاصدرا در رساله سه اصل می‌گوید اکثر عالمان بی‌علم و ناسکان بی‌معنی، آخرت را بعینه دنیا تصور کرده و به طمع «وفی‌ها مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف/۷۱) اعمال بدنی و عبادات بی‌معنی به جای می‌آورند و چون از یاد خداوند غافل‌اند عبادت هوای نفس را می‌کنند و با ترک معرفت مبدأ و معاد به تعبیر ملاصدرا به «مطالب خسیسه و مآرب حسیه» (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۴۵) پرداخته‌اند: «لَا بَلَّ تُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ» (قیامت/۲۰-۲۱).

۴. کژتابی رفتاری

انحرافات رفتاری که در مردم زمانه برزو پیدا کرده و در مضمون فراگیر «کژتابی رفتاری» بازتاب داده شده نشان‌دهنده مختصات دیگری از زمانه ملاصدرا است. ملاصدرا در این باره می‌نویسد: «گروه‌هایی را می‌بینم که با تمام توان خویش در عقاید و گفتار به نادانی و هذیان گرائیده‌اند و بر فسادگری در کردار اصرار می‌ورزند» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۲۳). همچنین نادانی و جهل فراگیر سبب شده است تا افراد جامعه نتوانند صاحبان واقعی بینش را بشناسند؛ از این رو به پیروی از جهال زمانه روی می‌آورند و این امر ناراستی در رفتار را در پی دارد. شریعت گریزی یکی از مصادیق این رفتارهای ناهنجار دینی است که مورد نکوهش ملاصدرا قرار گرفته است.

از نظر ملاصدرا مریدان و پیروان مدعیان همچون خود این جماعت مدعی، شرع و دستور آن را به توهم آگاهی از اسرار الهی رها نموده؛ از این رو بر این

باورند که با اندک مایه‌ای در زمره مقربین و واصلان‌اند: «درحالی که درباره خود و بعضی از مریدان احمق خویش مدعی است از به حق رسیدگان و مقربین‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۲۵)؛ به علت اینکه خود را رسیده به حق می‌دانند «فراگیری علم و عرفان را وا گذاشته و کسب و عمل به مقتضای قرآن و حدیث را رها نموده‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۲۴).

تشخیص نادرست پیروان که ریشه در ظاهرینی و عقل ناقص آنان دارد باعث شده است تا راهبر واقعی را شناسند بلکه «چون کسی را بینند که به خلوت نشسته و شطحیات می‌گوید و به قیافه و لباس شیوخ و متصوفه درآمده، او را دارای کرامات و احوال پندارند» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۰). ذکر انواع شطحیات از سوی مدعیان، پیروان را دچار این فریب کرده است که دیگر از کار و پیشه خویش نیز دست کشیده و خود به دنبال بیان این گونه ادعاها هستند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۵۸).

رواج بی‌بندوباری به علت فریب خوردن در این زمانه از جمله کژ رفتاری‌هایی است که ملاصدرا بدان توجه داشته است؛ بدین صورت که گروهی خداوند را بی‌نیاز از عبادت دانسته و نماز و حج را بدون فایده معرفی کرده و در معنا این آیه که «مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيَضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره/ ۲۴۵) می‌گفتند «اگر او می‌خواست مساکن را اطعام کند، خود می‌کرد و نیازی نیست تا ما دارائی‌های خود را صرف آن‌ها کنیم» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۸۷). همین شبهه را خداوند از زبان کفار بازگو می‌کند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ» (یس/ ۴۷) و باز خداوند از زبان آنان نقل می‌کند: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ» (انعام/ ۱۴۸) ملاصدرا در ادامه این آیات می‌گوید شاید از وجهی سخن این‌ها درست باشد ولی جای بسی تعجب است که با همین سخن درست، خود را به هلاکت ابدی و زیان همیشگی دچار نموده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۸۸).

کمک به قدرت ظالمه یکی از دیگر از رفتارهای نادرست این زمانه است که ملاصدرا زبان به نقد آن گشوده است: «کسانی که خود را از علما می‌شمارند

و به جای طلب معرفت و یقین متوجه ابواب سلاطین هستند و ترک اخلاص و توکل کرده و روزی را از دیگران توقع دارند» (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۴۶).

ب) راه‌های برون‌رفت

با توجه به اینکه وجود انحراف اجتماعی و فکری در جامعه در صورتی که برای آن چاره‌اندیشی صورت نگیرد می‌تواند به یک اپیدمی تبدیل شود؛ هرچند دغدغه‌مندی ملاصدرا نشان می‌دهد که این انحرافات در جامعه آن زمان شیوع داشته است؛ اما باین وجود برای اینکه معیاری به دست آیندگان نیز داده باشد، راهبردهایی را برای جلوگیری یا مبارزه با این انحرافات بیان می‌کند که تحلیل واحدهای معنادار در ضمن معرفی راهبران راستین، مضامینی به دست آمد که نشان‌دهنده این راهبردهاست. مضامین فراگیر «معرفت»، «شریعت‌مداری»، «تهذیب نفس» و «پیشواگرایی» در جدول شماره ۳ آمده است:

جدول شماره ۳: مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر راه‌های برون‌رفت

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱	اعتقاد حق و پابرجا و قول ثابت: نجات‌دهنده از مهلکه	اعتقاد به حق و قول ثابت	معرفت‌گرایی
۲	دانش کمال بخش انسان و مقرب‌کننده/ حصول کمال برای انسان و برتری بر دیگران در پرتو دانش و عمل به آن/ دانش مدنظر علمای آخرت: دانش مفید اخروی یعنی شناخت خدا و صفات و افعال و کتب الهی و انبیا و شناخت قیامت و نفس انسانی و نحوه حصول و ترقی به کمال جاودان/ مقام علم و معرفت فضیلت بخش انسان/ مقام علم و معرفت عامل برتری انسان نزد خدا/ مقام علم و معرفت وسیله رسیدن به مقام نبوت (ریاست بزرگ)، امامت (ریاست متوسط)، شیخ بودن (ریاست کوچک)/ دست یافتن به مقام علم و معرفت با داشتن شرایط مخصوص	اصالت علم و شناخت	

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۳	بازداشته شدن از مقام علم و معرفت با وجود موانع پنج‌گانه/ امکان راه‌یابی نفس به معارف الیه و حقایق ربانیه به واسطه صافی ذات و دور بودن از اخلاق پست و داشتن گرایش صحیح و دوری از آراء فاسده پوچ/ امکان راه‌یابی نفس به معارف الیه و حقایق ربانیه: داشتن قدرت فکری کافی برای به دست آوردن مبادی و مقدمات یقینی/ دست‌یابی به مطلوب از طریق کسب مقدمات (حدس، فکر)	شناخت درونی	
۴	مجاهدت و مخالفت با هواها توسط سالک واصل/ باز نکردن مسیر تمنعات و تمتعات دنیوی بر خود/ دست‌یابی معدودی به کمال علمی از راه ریاضت‌ها و مجاهدت‌های شرعی علمی و رعایت شرایط مخصوص/ دست‌یابی به علوم و معارف: با داشتن خلوت و ریاضت و غرقه شدن در افکار علمی و کندوکاوهای ذهنی مبتنی بر سنت تغییرناپذیر الهی/ تهذیب نفس و پاک‌سازی حیوانیت طبیعی از ناپاکی‌ها لذات مقدمه در یادگیری حکمت/ پاک‌سازی نفس مقدمه کار بزرگان صوفیه و ارباب قلوب برای کشف امور	تهذیب نفس به واسطه شریعت	شریعت مداری
۵	شرایط مجاهدت با نفس و ورزش دادن قوای در سفر به سوی خدا و راه شروع در سلوک (شناخت خدا و نفس انسانی و مراتب آن در علم و عمل)/ رسیدن به مقام مقربان الهی با ریاضت‌های شرعی و مجاهدت‌ها (نماز، روزه، پرهیز و عبادت‌ها و زهد حقیقی از لذت‌های دنیوی و مشتهیات دون‌پایه)/ عارف محقق بینا به دو چشم توجه به هر دو نشئه و عمل‌کننده به احکام دو عالم/ فتح ابواب حکمت و معرفت برای حکما و صوفیه با انواع ورزش‌های نفسی و بدنی و اقسام آداب شرعی و حکمی به‌منظور صافی نفوس و پاکی عقل و اخلاق پاکیزه/ اعمال و دستورات شرعی: علاج‌گر بیماری‌های دل‌ها و غفلت بیشتر مردم از آن/ ربط میان دستورات شرعی و تخلق به اخلاق فاضله	عمل به شرع تأکید بر ریاضات شرعی	

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۶	دستیابی به علوم و معارف با اخلاص در نیت/ رفع فساد و دفع موانع داخلی و خارجی/ برطرف کردن موانع نفس با صرف زمان طولانی و وجود هشیاری و تیزبینی و آمادگی وسایل	دفع موانع	تهذیب اخلاق
۷	بر حذر داشتن از میل به خواهش‌ها و جاذبه‌های شهوات دنیوی/ پرهیز از خوردنی‌های شبهه‌ناک/ پرهیز از غوطه‌وری در دنیا و پیروی از هوای نفس	پرهیز از خواهش‌ها	
۸	اصالت راه و راهنما در هدایت انسان/ اقتدا نمودن رهرو راستین و سالک واصل به پیامبر و ائمه و تقلید و پیروی از صلحا وسیله فلاح و خلاصی از جهنم در صورت نرسیدن به مقام اصحاب قلوب عرفای واصل به فوز و فلاح/ برطرف کردن موانع نفس با صرف زمان طولانی و وجود هشیاری و تیزبینی و آمادگی وسایل و داشتن استادی مهربان و خدانشناس و متخصص در عرفان عملی و نظری/ لزوم شناخت ورزش‌های لازم برای دانشجویان از سوی حکیم قبل از ورود	پیروی از رهرو راستین	پیشوا گرایی
۹	دروود و سلام بر برگزیده خدا (پیامبر اکرم) مصون از خطا/ پیروی از پیامبر و دنباله‌روی از او جهت در امان ماندن از هلاکت	پیروی از اهل پیغمبر	
۱۰	سلوک عملی و عملی: توصیه الهی در حکایت بلعم باعورا/ تشبیه بلعم باعورا به سگ/ فرو گذاشتن کتاب و حکمت و عبادت توسط بلعم باعورا/ اندیشه در داستان‌های فرو خوانده‌شده در قرآن/ دوری جستن از کردار این فریب‌خوردگان/ آگاهی از احوال فریب‌خوردگان و حیلت زدگان/ برهان عرشی: برهان حضرت یوسف	عبرت گیری از عالمان بدون عمل با تأسی به قرآن	عمل به قرآن
۱۱	قرار گرفتن در زمره گمراهان و نابود شوندگان	یادکرد عذاب و خسران در آیات الهی	

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۱۲	راهنمای جامع در سیر به سوی درجه برتر: آیات الهی (اعراف: ۱۷۶) // اندیشه در داستان‌های فرو خوانده شده در قرآن	توجه به آیات الهی	
۱۳	خیر جویی از خدا و تقرب به خدا و توسل به اولیا شریعت و ائمه معصوم جهت پرداختن به این رساله و دفع این شر/ دفع شر مدعیان: کاری خطیر در دین/ سترگ بودن رفع شبهه از قلب دانش پژوهان و مبتدیان و خلاص نمودن آنان از وسوسه‌های شیطان/ واجب بودن هشباری در برابر فریبکاری صوفی‌نماها (تأویل ظواهر)/ برچیده شدن رسم‌های حکما و صوفیان در انجام مقدمات قبل از ورود به حکمت در این زمانه/ ضرورت شدت توجه طبیبان نفوس (انبیاء و اولیا) برای ضبط روش‌های علاج امراض نفوس	ضرورت دفع شر مدعیان	

۱. معرفت و تهذیب نفس

ملاصدرا در همه آثارش تلفیقی از مبانی عرفانی و فلسفی به عمل آورده است. در مقدمه کتاب اسفار اربعه که مهم‌ترین اثر اوست تنفر شدید خود را از ترهات عوام صوفیه نشان می‌دهد و از متفلسفان نیز دوری می‌جوید و از خداوند می‌خواهد که از شر این دو طایفه در امان باشد با این وصف کتاب پرارزش اسفار را بر پایه سفرهای چهارگانه عارفان و صوفیان قرار داده است. سفرهای که چهارگانه در کتب صوفیه مطرح شده است که این امر نشان از اهمیت تهذیب نفس به عنوان محور اندیشه ملاصدرا است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۱۳). ملاصدرا در رساله سه اصل نیز به این مهم اشاره داشته می‌گوید: «هر که معرفت نفس کما هی داند و احوال وی چنانکه عرفا را حاصل است شناسد کشف قبور بر وی آسان است و وی می‌داند که القبر إما روضة من ریاض الجنة أو حفرة من حفر النيران چه معنی دارد» (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۶۰). اهمیت معرفت باطن بدانجاست که ملاصدرا حتی دیدن شخص نبی بدون «آگاهی ضمیر و معرفت

باطن» (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۷۰) را سودبخش ندانسته بلکه باعث چندین غرور و اعوجاج و گمراهی می‌داند چنانچه در قرآن کریم آمده است: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا» (بقره/ ۲۶).

ملاصدرا در کسر اصنام نیز بزرگ‌ترین حجاب نفس را پروردگار را عدم شناخت گوهر خود، عالم و مبدأ و معاد می‌داند و این نادانی ریشه در زنگار گرفتگی ذات اوست که به علت مداومت بر کارهای زشت ناپسند و اخلاق در گوهر وجودی انسان نفوذ کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۴۵) چنانچه این آیه قرآن استشهادی بر این واقعیت است: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (صف/ ۵) و زمانی که نفس انسانی از این شهوات دوری کرد و از این لذات حیوانی پرهیز نمود درهای آسمان به روی او گشوده می‌شود و صورت‌هایی نیکو و لذت‌بخش را می‌بیند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۴۶) اموری که خداوند در توصیفش فرموده: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (زخرف/ ۷۱) و این آیه: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده/ ۱۷).

۲. شریعت مداری

ملاصدرا عمل به دستورات شریعت و مناسک دین را علاج‌گر بیماری‌های دل افراد می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۸۷)؛ از همین رو معتقد است که حصول کمال برای انسان نیازمند دانش و عمل به مقتضای آن است که همان شناخت خداوند و صفات و افعال و کتب و انبیای الهی است این کمال علمی بدون توجه و عمل به ریاضت‌های شرعی آن‌هم با رعایت شرایط مخصوص حاصل نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۵) همچنین ملاصدرا می‌گوید تا انسان نفس خود را به وسیله ریاضت‌های شرعی (دستورات دین و شریعت چون نماز، روزه، عبادت‌ها) ورزیده نسازد، آماده دریافت حقایق و فهم معارف نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۶۰). اهمیت این مسئله تا بدان است که ملاصدرا کوتاهی در عبادات شرعی را موجب عدم انجام عبادات حکیمانه و محروم شدن از ریاضت‌های سلوکی و مجاهدت‌های تصوفی می‌داند؛ زیرا این امر موجب

هلاکت خود و دیگران می‌شود و به تعبیر ملاصدرا «گمراه می‌گردد و گمراه می‌کند و در تاریکی‌های چاه هوی سرگردان ماند» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۵۲) اینکه در روایت آمده خداوند ولی جاهل نگرفته اشاره به همین امر دارد که عمل منهای علم فسادگری بیشتری دارد. همچنین داستان‌هایی که از ریاضت‌ها و مجاهدت‌های بزرگان نقل شده به‌عنوان سنت خداوند در قرآن از آن یاد شده بیانگر این است که حکما و صوفیه اگر خواهان فتح ابواب حکمت و معرفت هستند باید به انواع ورزش‌های نفسانی و بدنی (عبادات) و اقسام آداب شرعی و حکمی بپردازند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۶۱)؛ استشهاد ملاصدرا به آیه‌ای از قرآن بیانگر این سنت خداوندی است «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمٍّ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَزْبَعِينَ لَيْلَةً» (اعراف / ۱۴۲).

۴. پیشوا گرایی

ملاصدرا فیلسوفی اجتماعی که بعد از شناخت معضل جامعه خود و ریشه‌یابی آن پرداخته چنانچه پیش‌ازین گذشت، ریشه این بحران اجتماعی در حال وقوع که دامن گیر اکثر انسان‌هایی می‌شود که قدرت تحلیل مسائل را ندارند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۲۳-۲۴) فروافتادن در دامن خیال به‌جای توجه به عقل و جایگزین شدن شیطان‌صفت‌ها و مدعیان کمال و معرفت به‌جای پیشوایان و راهبران واقعی است که سبب شکل‌گیری گروه‌های قدرت و مرجع در جامعه شده است. از همین رو به معرفی راهبر واقعی می‌پردازد و برطرف کردن این موانع را جز با صرف زمان طولانی و وجود هشیار و تیزبینی و بهره‌گیری از استادی مهربان و خداشناس و متخصص در عرفان عملی و نظری نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۴۱). ملاصدرا اقتدا به پیامبر را مایه نجات می‌داند و می‌گوید: «پس پیرو رو می‌باید از پیامبر خود پیروی کند و دنباله‌رو او باشد و به راه او رود وگرنه از هلاکت در امان نخواهد بود» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۱۵۲).

نیاز به پیشوا ضرورتی است که ملاصدرا در انتهای کسر اصنام بار دیگر بر وجود آن برای رفع حجاب‌های چهارگانه (مال، مقام، تقلید و معصیت) بر آن تأکید دارد:

«در اینجایت که نیاز به رهبری پیشوا دارد و استادی که تا دنبال او رود تا او را به راه راست هدایت کند» (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۱۶۵). مصداق اتم این پیشوا در کسر اصنام پیامبر اکرم و ائمه معصومین و حکمای بزرگ سلف از امت او عرفایی که به نور پیروی‌اش به فوز و فلاح رسیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۲۷) معرفی شده است. سپس ملاصدرا با استناد به آیه «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ» (اعراف/ ۱۷۶) می‌گوید به این آیه نگاهی ژرف داشته باش که راهنمای جامعی در فکر و سیر به‌سوی درجه بالاتر و رتبه آخرین است به‌طوری که شایستگی بهترین رحمت‌ها و بالاترین مقامات را فراهم آورد (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۲۸).

۵. عمل به قرآن

عمل به قرآن یکی از راه‌های برون‌رفت است که هرچند در مضمون فراگیر پیشواگرایی دسته‌بندی شده است؛ ولی به‌صورت مستقل بدان اشاره می‌شود؛ علت این امر این است که عمل به قرآن امروزه نیز از ابعاد مغفول مسلمانان است که می‌تواند رهگشای معضلات جامعه آر جمله اجرای عدالت اجتماعی باشد. ملاصدرا در کتاب کسر اصنام، یک مبارزه اجتماعی تمام‌عیار و چندجانبه را برای مصیبت و بدبختی عظیم زمانه خود شروع می‌کند که واژه «کسر» حاکی از این امر است. «خصلت مبارزه با جهل مقدس نمی‌تواند غیر از این باشد و ملاصدرا به این نکته واقف است. جهل مقدس پشت پرده‌هایی دارد که از نظر او باید آن‌ها را شناخت و با رویکردها و عملکردهای آن‌ها مقابله کرد» (امامی جمعه، ۱۴۰۳: ۳۵۶). ملاصدرا در این اثر به دنبال پرده‌برداری از شیاطین قدرت‌طلبی است که همچون بت‌ها، مقبولیت و مشروعیت یافته‌اند و جوهره کثیفی دارند که آلوده به شهوات و تمام تلاش خود را در راستای دنیاگرایی و کسب شهرت میان مردم صرف کرده‌اند (همان: ۳۵۷). ملاصدرا راهی که پیش روی آیندگان و مخاطبان خود قرار می‌دهد در رساله سه اصل با بهره‌گیری بسیار چشمگیر از آیات قرآنی است بدین نحوه که قرآن را آینه‌ای می‌سازد و در مقابل خود و نحوه زندگی خود و همچنین در برابر جامعه و وضع

اجتماعی قرار می‌دهد تا میزانی در این عرصه باشد؛ از همین رو در همین رساله با اشاره به آیه: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق/۲۲) کوری و خفتن در خوابگاه غرور و صرف عمل بر مجاز (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۱۱۲) را موجب شرمندگی در روز حساب می‌داند که از انسان پرسیده می‌شود «که در چه کار کرده‌ای» (همان). منظور از خوابگاه غرور صرف علم ظاهر است که با عمل مقتضای آن که همان «عمل بر مجاز صرف کردن» یا «عمل بی‌اصل» است آرمشی به افراد می‌دهد مبنی بر اینکه تکالیف خود را انجام داده‌اند و مسئولیت خود را مطابق عمل به سرانجام رسانده‌اند چرا نباید غرور داشته باشند (امامی جمعه، ۱۴۰۳: ۳۶۴).

همچنین ملاصدرا راه چاره را در این می‌بیند که سالک هم از راه دل حق را طلب کند و هم از راه باطن از قرآن و اهل بیت پیروی نماید (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۷۰) حدیث معروف ثقلین همراهی قرآن و عترت را بیان می‌کند: «إِنِّي تَارِكُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِن تَمَسَّكْتُم بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَعِزَّتِي أَهْلُ بَيْتِي» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ۱: ۲۳۳) و با توجه به وجود متشابهات در قرآن، تنها راسخون در علم و ادراک آن را درک می‌کنند که از نظر ملاصدرا درک این معنا، به‌غیر از اهل بصیرت و یقین به درک دیگران نمی‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۷۰).

۵. نتیجه‌گیری

نقد ملاصدرا از وضعیت اجتماعی و سیاسی زمانه خود در کتاب رساله سه اصل و کسر اصنام، در حقیقت فهم نادرستی از دین به‌صورت تفسیر تخطیری پیامدهای بدی را در آینده ممکن است به بار بیاورد را مورد توجه قرار داده است و چنین تفسیرهایی از دین را موجب تولید «معجون افسون سم مکر و افسون و تریاق پر زهر» (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۱۱۳) می‌داند. تزریق چنین افیونی جامعه را دچار خواب‌آلودگی اجتماعی می‌کند و بخش زیادی از جامعه را در جهالتی فراگیر و ناهشیاری عمومی فرومی‌برد. چنین وضعیتی است که از نظر ملاصدرا فتنه عظیم و مصیبت بزرگی خوانده‌شده که در یکسر آن حاکمیت سیاسی قرار

دارد و در طیف دیگر آن افرادی که فهم خاصی از دین ارائه می‌دهند و در یک پیوستار همسو عمل نموده و با ادعای راهبری جامعه ضمن همدستی با قدرت ظالمه، در جایگاه مدعیان راهبری خود را بر جامعه تحمیل نموده‌اند. فقدان راهبر واقعی در این دوران در کنار ناهشیاری و جهل فراگیر، موجب شکل‌گیری گروهی در جامعه می‌شود که به‌عنوان گروه مرجع عمل نموده و در فقه و فقهت، حکمت و تصوف برای خود جایگاهی پیدا می‌کنند. توجه مردم به این افراد با وجود جهالت و انسداد باب معرفت، موجب تحسین مردم، تقلید و الگوگیری از آنان شده و دست این افراد را در قدرت باز نموده چیزی که ملاصدرا از آن به «التبسط فی البلاد» و «التبسط فی الدیار» یاد کرده است. ملاصدرا زبان به انتقاد از این وضعیت گشوده و در موارد متعددی نیز با استشهاد، استناد و تضمین به آیات الهی، بی‌راهه بودن مسیر این مدعیان را نشان داده است. وی متوجه فهم نادرستی که از سوی این گروه قدرت در حال شکل‌گیری است را متوجه شده و تحولات اجتماعی پیش رو را پیش‌بینی می‌کند؛ از این رو «از نظر او مقابله با جاهلیت و غفلت اجتماعی پیدایش بصیرت، در رجوع مردم و اقتدای آن‌ها به افراد محل رجوع، تغییر رخ می‌دهد» (امامی جمعه، ۱۴۰۳: ۳۲۶). رواج انواع ظاهرگرایی، ریاکاری و نفاق در جامعه توسط همین گروه‌های مرجع و نقد ملاصدرا به این گروه‌ها، نشان می‌دهد که ریاکاری و نفاق صورت پذیرفته صرفاً اخلاقی و نفسانی نیست بلکه معضل و بحرانی در بستر اجتماع در پیوند با قدرت سیاسی حال شکل‌گیری است. «از نظر ملاصدرا هرگاه در امر دین و شریعت گرفتار ظاهرگرایی شویم و آن را به فقه فرو کاهیم و از جنبه‌های دیگر آن که معرفتی، معنوی و اخلاقی است غفلت کنیم، در چنین جامعه و اجتماع دینی، بستر ظهور انواع ریاکاری‌های معطوف به کسب قدرت فراهم است و حتی نتایج زودرسی نیز دارد» (همان).

نکته قابل تأمل دیگر که در رساله کسر اصنام مورد توجه است و ملاصدرا تلاش دارد وضع فاجعه باری را که جامعه بدان دچار شده است را بی‌پرده نقد کند این است که این وضعیت ریشه در تغییر نگرش‌ها و ارزش‌های دارد که موجب اقبال

مردم به گروه‌های مدعی راهبری و عارف نمایان شده است و پایگاه اجتماعی همسو با قدرت سیاسی در جامعه شکل گرفته که نتیجه رواج ظلم و بی‌عدالتی در جامعه است. بدین صورت که این مدعیان، به نام دین فتاوا صادر می‌کنند و از این طریق به صاحبان قدرت ظالم کمک می‌کنند؛ از همین روست که ملاصدرا نام کتاب خود را «کسر» این اصنام گذاشت که تنها نقد وضع موجود نباشد بلکه انقلاب اجتماعی و شکستن این اصنام اجتماعی باشد. راه برون‌رفت را هم شکل‌گیری معرفت و آگاهی‌های اجتماعی و بصیرت در جامعه و عمل به قرآن که مستلزم برقراری عدالت اجتماعی است، می‌داند که با نشان دادن شاخصه‌های عارفان حقیقی از مدعیان، جامعه را به بیداری اجتماعی رسانده تا افراد مرجع قابل الگوگیری را بشناسند و زمینه برای جامعه فاضله فراهم شود.

منابع

* قرآن کریم.

امامی جمعه، مهدی (۱۳۹۵). سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

امامی جمعه، مهدی (۱۴۰۳). درآمدی بر فلسفه اجتماعی حکمت متعالیه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

آیبار، زهرا؛ آیبار، شهلا (۱۴۰۰). «خوانش قرآنی ملاصدرا در پاسخ به انحرافات فکری و فرهنگی عارف نمایان عصر (با تأکید بر کتاب کسر اصنام الجاهلیه)». قرآن، فرهنگ و تمدن. شماره ۶. صص ۹۸-۱۱۸.

بریه، امیل (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه قرن هفدهم. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: انتشارات هرمس. جعفریان، رسول (۱۳۷۰). «انتقاد از وضعیت جامعه دینی عصر صفوی». کیهان اندیشه. شماره ۳۷. صص ۱۵۵-۱۶۵.

جعفریان، رسول (۱۳۸۸). سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. ج ۱. تهران: نشر علم. جعفریان، رسول (۱۳۸۸). سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. ج ۲. تهران: نشر علم. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. ج ۱. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ الف). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجهوی. قم: انتشارات بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ب). مفاتیح الغیب. ویراسته محمد خواجهوی. تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۱). عرفان و عارف نمایان. ترجمه کسر اصنام الجاهلیه. مترجم محسن بیدارفر. تهران: الزهرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۷). رساله سه اصل. تصحیح و مقدمه حسین نصر. تهران: مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۱). شواهد الربوبیه. تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ج ۱. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عابدی جعفری، حسن و دیگران (۱۳۹۷). «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی». اندیشه مدیریت راهبردی. سال ۱. شماره ۱. پیاپی ۱۳. صص ۱۵۱-۱۹۸.

فتاحی اردکانی، محسن؛ آقا نوری، علی (۱۳۹۴). «ناکارآمدی فرهنگی و اجتماعی تصوف در عصر صفوی و نقش آن در تحکیم موقعیت فقیهان شیعه». پژوهشنامه امامیه. شماره ۲. صص ۶۷-۸۴. محمدپور، احمد (۱۳۹۲). روش تحقیق کیفی ضد روش دو؛ مراحل و رویه‌های عملی در روش‌شناسی کیفی. تهران: جامعه‌شناسان.

- Bacon, Francis (2002). *The New organon*. Translated from Latin to English by Michael Silverthorne. London: Cambridge University Press.
- Bacon, Francis (2017). *New Atlantis and the Great Instauration*. Second edition. UK: Blackwell.
- Bowen, Catherine Drinker (1993). *Francis Bacon: The Temper of a man*. New York: Fordham University Press.
- Braun, V, & Clarke, V. (2020). «Reflecting on reflexive thematic analysis». *Qualitative Research in Psychology*. 18(3). 328-344.
- Creswell, J. W, & Poth, C. N. (2022). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. SAGE Publications. (pp. 95-110).
- Smith, R, & Jones, A. (2023). «Analyzing literary texts: A qualitative approach». *Journal of Literary Studies*. 45(2). 145-162.
- Sterling, M. (2021). «Thematic analysis in qualitative research: A practical guide». *Qualitative Research*. 21(3). 455-471.

References

The Holy Qur'an

- Ābidī Ja'farī, Hasan, et al. (1397 SH). "Taḥlīl-e Maḍmūn va Shabakeh-ye Maḍāmīn: Raveshī Sādeh va Kārāmad barā-ye Tabyīn-e Olgūhā-ye Mawjūd dar Dādehā-ye Keyfī." *Andīsheh-ye Mudīriyat-e Rāhbordī*. Year 1, no. 1, serial no. 13, pp. 151–198.
- Ābiyār, Zahra; Ābiyār, Shahlā. (1400 SH). "Khānīsh-e Qur'anī-ye Mullā Ṣadrā dar Pāsokh beh Inḥirāfāt-e Fikrī va Farhangī-ye 'Ārifnimāyān-e 'Aṣr (bā Takīd bar Kitāb-e Kasr Aṣnām al-Jāhiliyyah)." *Qur'an, Farhang va Tammadon*. No. 6, pp. 98–118.
- Bacon, Francis. (2002). *The New Organon*. Translated from Latin to English by Michael Silverthorne. London: Cambridge University Press.
- Bacon, Francis. (2017). *New Atlantis and the Great Instauration*. Second edition. UK: Blackwell.
- Bowen, Catherine Drinker. (1993). *Francis Bacon: The Temper of a Man*. New York: Fordham University Press.
- Braun, V, & Clarke, V. (2020). «Reflecting on Reflexive Thematic Analysis». *Qualitative Research in Psychology*. 18(3). 328-344.
- Brehier, Émile. (1385 SH). *Tārīḥ-e Falsafeh-ye Qarn-e Hijdahom*. Trans. Ismā'īl Sa'ādat. Tehran: Hermes Publications.
- Creswell, J. W, & Poth, C. N. (2022). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. SAGE Publications. (pp. 95-110).
- Fattāhī Ardakānī, Moḥsen; Āqā Nūrī, 'Alī. (1394 SH). "Nākārāmadī-ye Farhangī va Ijtimā'ī-ye Taṣavvof dar 'Aṣr-e Ṣafavī va Naqsh-e Ān dar Taḥkīm-e Mowqī'īyyat-e Faqīhān-e Shī'eh." *Pazhūhishnāmeh-ye Imāmiyyah*. No. 2, pp. 67–84.
- Imāmī Jom'eh, Mehdi. (1395 SH). *Seyr-e Tahavvul-e Maktab-e Falsafī-ye Iṣfahān az Ibn Sīnā tā Mullā Ṣadrā*. Tehran: Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Imāmī Jom'eh, Mehdi. (1403 SH). *Darāmadī bar Falsafeh-ye Ijtimā'ī-ye Hikmat-e Mota'aliyeh*. Qom: Pazhūheshgāh-e 'Ulūm va Farhang-e Islāmī.
- Ja'fariyān, Rasūl. (1370 SH). "Intiqād az Vaḍ'īyyat-e Jāmi'eh-ye Dīnī-ye 'Aṣr-e Ṣafavī." *Keyhān-e Andīsheh*. No. 37, pp. 155–165.
- Ja'fariyān, Rasūl. (1388 SH). *Siyāsāt va Farhang-e Rūzgār-e Ṣafavī*. Vol. 1. Tehran: Nashr-e 'Ilm.
- Ja'fariyān, Rasūl. (1388 SH). *Siyāsāt va Farhang-e Rūzgār-e Ṣafavī*. Vol. 2. Tehran: Nashr-e 'Ilm.
- Moḥammadpūr, Aḥmad. (1392 SH). *Ravesh Taḥqīq-e Keyfī Didd-e Ravesh Dow: Marāḥil va Rūyehā-ye 'Amalī dar Ravesh-shanāsī-ye Keyfī*. Tehran: Jāme'eh-Shenāsān.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1366 SHa). *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*. Ed. Muḥammad Khājavī. Qom: Intishārāt-e Bīdār.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1366 SHb). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Ed. Muḥammad Khājavī. Tehran: Intishārāt-e Mollā.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1371 SH). *'Irfān va 'Ārifnimāyān: Tarjume-ye Kasr Aṣnām al-Jāhiliyyah*. Trans. Moḥsen Bīdārfār. Tehran: al-Zahrā Publications.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1377 SH). *Risāleh-ye Seh Aṣl*. Ed. and introd. Ḥossein Naṣr. Tehran: Intishārāt-e Mollā.
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1391 SH). *Shawāhid al-Rubūbiyyah*. Ed., rev. and introd. Seyyed Moṣṭafā Moḥaqeq Dāmād. Tehran: Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.

- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981). *Al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*. Vol. 1. 3rd ed. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 A.H). *Al-Irshād fī Ma‘rifat Ḥujaj Allāh ‘alā al-‘Ibād*. Vol. 1. Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt (‘a.s) li-Iḥyā’ al-Turāth.
- Smith, R, & Jones, A. (2023). «Analyzing Literary Texts: A Qualitative Approach». *Journal of Literary Studies*. 45(2). 145-162.
- Sterling, M. (2021). «Thematic Analysis in Qualitative Research: A practical Guide». *Qualitative Research*. 21(3). 455-471.

| Extended Abstract |

Mulla Sadra's Qur'anic Citations in Critiquing Social and Political Crises and Exploring Pathways for Overcoming Them: A Study Based on *Kasr al-Aṣṇām al-Jāhiliyyah* and *Risālah-yi Seh Aṣl*

Zahra Abyar , Davoud Saemi

Research Objective

Transcendent Philosophy (al-Ḥikmah al-Muta'aliyah), with the aim of reforming and completing practical reason, can only be realized within the context of social life. For this reason, Mulla Ṣadrā, as a social philosopher, regards addressing the historical and social conditions of his time as a philosopher's duty, and he devoted attention to this matter in *Kasr Aṣṇām al-Jāhiliyyah* and *Risāleh-i Seh Aṣl* (The Treatise on Three Principles). Following the establishment of Shiism as the official religion during the Safavid era, the emergence of degenerate currents within Sufism and the monopolistic tendencies of official jurists and state-affiliated Sufis led to the marginalization of Godly scholars. Within this historical context, Mulla Ṣadrā, adopting a critical approach distinct from that of his contemporaries, such as Mīr Dāmād, undertook a critical examination of the crisis-ridden condition of society. He regarded a superficial, rigid, and irrational understanding of religion as antithetical to the truth of the Sharī'ah and as a factor in reproducing social Jāhiliyyah, leading to widespread sedation and social drowsiness. The main objective of this study is to investigate and identify the social and political crises of Mulla Ṣadrā's time and the ways of overcoming them, with a focus on the critique of social idols (human idols) and the identification of his Qur'anic citations and evidentiary references in the two aforementioned works, in order to reveal the structural patterns underlying this critique and social reform.

Research Method

The present study was conducted within a qualitative framework using thematic analysis based on Attride-Stirling's thematic network model. The analytical corpus consisted of two key works by Ṣadr al-Muta'allihīn, namely *Kasr Aṣṇām al-Jāhiliyyah* and *Risāleh-i Seh Aṣl*. The analysis was carried out in five main stages. In the first stage, the complete texts of the two works were carefully studied and divided into units of meaning. In the second stage, the initial codes (basic themes) were extracted. In the third stage, through continuous refinement and review, the basic themes were categorized according to their common features, and organizing themes were formed. In the fourth stage, global themes representing the overarching principles governing the texts as a whole were abstracted. Finally, in the fifth stage, the thematic network was constructed and the final report was prepared. To assess the validity of the study,

expert opinions from scholars in the fields of philosophy and social sciences (peer review) were employed. The reliability of the findings was also confirmed through repeated returns to the texts and the review of the codes by supervising scholars.

Findings

The thematic analysis of the textual data extracted from *Kasr Aṣnām al-Jāhiliyyah* and *Risāleh-i Seh Aṣl* led to the identification of two distinct yet overlapping thematic networks entitled “Dimensions of the Social and Political Crisis of the Time (Characteristics of the Era)” and “Structural Strategies for Overcoming the Crisis.” In the first section, devoted to an examination of the crisis-ridden condition of society, four global themes were identified. The first global theme, “general unconsciousness and ignorance,” indicates epistemic blockage and the masses’ immersion in social drowsiness. The second global theme, “instrumental religiosity,” denotes the reduction of the *Sharī’ah* to outward rituals and the instrumental use of religion to justify power relations. The third global theme, “the absence of authentic leadership,” refers to the emergence of substitute reference groups in the fields of jurisprudence and state-affiliated Sufism, as well as the influence of corruptors in the lands (“*al-Tabassuṭ fī al-Bilād*”). Finally, the fourth global theme, “behavioral distortion,” explains the transformation of the value system and society’s blind emulation of false claimants to religious devotion. In criticizing these characteristics of the crisis, Mulla Ṣadrā, through references to verses warning against wrongdoing and condemning ignorance, portrays the epistemic foundations of these afflictions.

The second section of the findings, concerned with explaining strategies for overcoming social and political deadlocks, identified four overarching themes that provide pathways for overcoming the crisis. The first global theme, “knowledge and self-purification,” is regarded by Mulla Ṣadrā as the foundation of awakening and individual and social agency. The second global theme, “authentic adherence to the *Sharī’ah*,” emphasizes moving beyond juristic formalism toward the integration of rationality, ethics, and the inner dimension of the *Sharī’ah*. The third global theme, “commitment to leadership,” reveals the necessity of redefining the criteria of social authority and consciously turning to genuine guides. Finally, the fourth global theme, “acting upon the *Qur’an*,” is introduced as a practical strategy for realizing social justice and as the axis for breaking human idols (social idols).

An analysis of the structural relationships among these themes demonstrates that Mulla Ṣadrā conceptualizes the process of “breaking the idols of *Jāhiliyyah*” not merely as an abstract phenomenon but as a socio-political dynamic. According to the extracted model, an “anesthetizing interpretation of religion,” as a contextual variable, creates a setting in which “general ignorance” and “instrumental religiosity” mutually reinforce one another and legitimize the reproduction of the power of “false claimants.” In contrast, through his *Qur’anic* citations, Mulla Ṣadrā initiates the process of overcoming the crisis through the epistemic reconstruction of the individual (self-knowledge) and connects it to the broader level of social structures (acting upon the *Qur’an* and genuine commitment to leadership), thereby bringing about social awakening.

Conclusion

The findings of the study demonstrate that Mulla Ṣadrā, as a philosopher and revolutionary social reformer, attributes the crises of his era to the domination of “idols,” namely, human idols and false reference groups that reproduce oppression and ignorance in the name of religion. The term “kasr” (breaking) in the title of his work signifies the necessity of a profound epistemic and social transformation, approaching the level of a social revolution, to shatter these structures of hypocrisy and dissimulation. Mulla Ṣadrā’s ultimate solution for overcoming this historical drowsiness is the revival of self-knowledge, the creation of social awareness and awakening, the redefinition of the characteristics of true mystics and scholars in contrast to claimants to power, and a return to the authentic Sharī‘ah based on acting upon the Qur’an. Through his Qur’anic citations, he demonstrates that overcoming modern Jāhiliyyah and moving toward a virtuous society can only be achieved through the integration of rationality, spirituality, and social justice.

Keywords: Mulla Ṣadrā; Risāleh-i Seh Aşl; Kasr Aşnām al-Jāhiliyyah; Thematic analysis; Social crisis; Social Jāhiliyyah; Qur’anic Citations

Designing a Qur'an-Based Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM) for Social Interactions: A Critique of the Theoretical Foundations of the Thomas–Kilmann Model (TKI)

Hamid Reza Imanifar¹

1. Assistant Professor, Department of Psychology, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Payame Noor University, Tehran, Iran, imanifar@pnu.ac.ir

Abstract

Conflict management is one of the key components of social and organizational psychology. However, classical models such as the Thomas-Kilmann Instrument (TKI), owing to their reliance on instrumental rationality, conceive of human beings merely as calculating agents who weigh costs and benefits and are therefore incapable of accounting for transcendent dimensions. The present study, aimed at critiquing the foundations of the TKI model and designing an Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM) based on the Holy Qur'an, employs a qualitative content analysis method with a deductive-inductive approach. The findings indicate that, within the epistemological system of revelation, conflict is not a behavioral dead end but rather a context for "trial" (ibtalā') and existential advancement. The proposed ETCM model is organized into 12 strategic levels and four principal axes: (1) Perception Engineering: based on clarification, discernment, and the preservation of boundaries to safeguard cognitive foundations; (2) Emotional Discipline: the management of immediate impulses through restraint of anger, steadfast endurance, and attentive listening; (3) Relationship Restoration: the rebuilding of relationships through gentle speech, sincere counsel, and gracious forgiveness; and (4) Transcendent Agency: attaining the pinnacle of guardianship (wilāyah) and benevolence through concealing faults and responding in the best manner. Comparative findings indicate that, unlike material models whose ultimate goal is the temporary resolution of a problem, the ETCM model moves beyond win-win logic toward a logic of self-sacrifice and grace, transforming conflict into a catalyst for personality development and converting enmity into "guardianship and benevolence."

Keywords: Holy Qur'an; Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM); Thomas-Kilmann Instrument (TKI); Instrumental rationality

Received: 2026-02-01 | Received in revised form: 2026-06-13 | Accepted: 2026-08-31 | Published online: 2026-06-22

◆ **How to cite:** Imanifar, Hamid Reza(1405SH): Designing a Qur'an-Based Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM) for Social Interactions: A Critique of the Theoretical Foundations of the Thomas–Kilmann Model (TKI) , Quran and social sciences, 2(22),p78-115, [1022034/arq.2026.252004](https://doi.org/10.22034/arq.2026.252004)



طراحی الگوی تعالی گرای مدیریت تعارض در تعاملات اجتماعی بر پایه قرآن کریم ETCM؛ نقدی بر مبانی نظری مدل توماس-کیلمن

حمید رضا ایمانی فر^۱

۱. استادیار گروه روان‌شناسی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، imanifar@pnu.ac.ir

چکیده

مدیریت تعارض از ارکان کلیدی روان‌شناسی اجتماعی و سازمانی است، اما مدل‌های کلاسیک نظیر توماس-کیلمن (TKI) به دلیل اکتفا بر عقلانیت ابزاری، انسان را صرفاً فاعلی محاسبه‌گر نفع و ضرر تصور کرده و از تبیین ابعاد تعالی‌گرایانه ناتوان‌اند. پژوهش حاضر با هدف نقد مبانی مدل TKI و طراحی الگوی تعالی‌گرای مدیریت تعارض (ETCM) بر پایه قرآن کریم، از روش تحلیل محتوای کیفی قیاسی-استقرایی بهره‌جسته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در نظام معرفتی وحی، تعارض نه یک بن‌بست رفتاری، بلکه بستری برای «ابتلاء» و ارتقای وجودی است. الگوی طراحی‌شده ETCM در قالب ۱۲ سطح استراتژیک و ۴ محور اصلی انتظام یافته است: ۱. مهندسی ادراک: بر پایه تبیین، فرقان و حفظ حریم جهت‌یابی از زیرساخت‌های ذهنی؛ ۲. انضباط هیجانی: مدیریت تکانه‌های آنی از طریق کظم غیظ، اضطبار و انصات؛ ۳. ترمیم روابط: بازسازی پیوندها با بهره‌گیری از قول لَئِنْ، نُصَح و صفح جمیل؛ ۴. کنشگری تعالی‌گرا: رسیدن به قله ولایت و احسان از طریق ستر عیوب و دفع به احسن. نتایج تطبیقی نشان می‌دهد که برخلاف مدل‌های مادی که غایتشان حل مقطعی مسئله است، الگوی ETCM با گذار از منطق برد-برد به منطق ایثار و فضل، تعارض را به محرک رشد شخصیت و تبدیل دشمنی به «ولایت و احسان» مبدل می‌سازد. **کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، الگوی تعالی‌گرای مدیریت تعارض ETCM، مدل توماس-کیلمن TKI، عقلانیت ابزاری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۳/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** ایمانی فر، حمید رضا (۱۴۰۵): ((طراحی الگوی تعالی‌گرای مدیریت تعارض در تعاملات اجتماعی بر پایه قرآن کریم ETCM؛ نقدی بر مبانی نظری مدل توماس-کیلمن))، قرآن و علوم اجتماعی، ۲(۲۲)، ۷۸-۱۱۵. 10.22034/arq.2026.252004

۱. مقدمه

مدیریت تعارض به‌عنوان یکی از واقعیت‌های گریزناپذیر زیست اجتماعی و سازمانی، همواره کانون توجه نظریه‌پردازان حوزه مدیریت و علوم رفتاری بوده است. در الگوی مدرنیته، تعارض عمدتاً به‌عنوان تضاد منافع ناشی از کمیابی منابع یا تداخل اهداف نگرسته می‌شود که نیازمند مدیریت رفتاری برای صیانت از کارایی نظام مناسبات اجتماعی است (Kilmann, ۲۰۲۳: ۴۵). یکی از مسلط‌ترین الگوها در این عرصه، مدل توماس-کیلمن (TKI) است که با گذشت بیش از نیم‌قرن از ابداع آن، همچنان به‌عنوان ابزار مرجع در سنخ‌شناسی رفتارهای تعارض‌آمیز شناخته می‌شود (Thomas, ۲۰۲۴: ۱۲). این مدل بر پایه دو محور قاطعیت^۱ و همکاری^۲ و در قالب پنج سبک رقابت، همکاری، مصالحه، اجتناب و تطبیق، سعی در تبیین واکنش‌های انسانی دارد (Thomas & Kilmann, ۱۹۷۴: ۸-۱۰).

با این حال، واکاوی مطالعات نوین نشان می‌دهد که مدل‌های کلاسیک نظیر TKI به دلیل ابتنا بر عقلانیت ابزاری^۳ انسان را صرفاً یک فاعل محاسبه‌گر نفع و ضرر تصور می‌کنند و از تبیین ابعاد تعالی‌گرایی و نظام‌های ارزشی کنشگران ناتوان‌اند (Brito, ۲۰۲۴: ۲۱۵; Muda & Rahman, ۲۰۲۲: ۳۴). مسئله اساسی اینجاست که در مدل‌های غربی، غایت مدیریت تعارض، دستیابی به یک توافق عملیاتی برای تداوم حیات سازمان است؛ درحالی‌که در نظام‌های معرفتی وحیانی، تعارض نه یک بن‌بست رفتاری، بلکه بستری برای ابتلاء، تزکیه و ارتقای مراتب وجودی کنشگران تلقی می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲: ۱۱۵؛ افراسیابی و همکاران، ۱۴۰۲: ۸۹). درواقع، شکاف عمیقی میان حل تعارض (به معنای اتمام مصلحتی نزاع) و تعالی‌گرایی در تعارض (به معنای رشد شخصیت و ارتقای فضایل اخلاقی در بستر اختلاف)، وجود دارد که مدل‌های موجود قادر به پوشش آن نیستند. بر این اساس، آموزه‌های وحیانی با ارائه دلالت‌های

1. Assertiveness.

2. Cooperativeness.

3 Instrumental Rationality.

رفتاری فراتر از مصلحت‌گرایی مادی، راهبردهایی نظیر عفو جمیل، ایشار و نُصح را مطرح می‌سازند که در مدل توماس-کیلن جایگاه نظری نداشته یا به سبک‌های ساده‌ای مانند تطبیق تقلیل یافته‌اند (فقیهی‌زاده و رضایی، ۱۴۰۱: ۶۷). با وجود غنای نظام کلامی وحی در حوزه مناسبات اجتماعی، پژوهش‌های پیشین غالباً به‌صورت پراکنده، توصیفی یا اخلاق‌محور به این واژگان پرداخته‌اند و توانسته‌اند یک الگوی فرآیندی، ساختاریافته و گام‌به‌گام را به‌عنوان جایگزین تحلیلی مدل‌های روان‌شناختی مدرن ارائه دهند. از سوی دیگر، رفتارهای تعارض‌آمیز در ساحت روان‌شناسی اجتماعی، پدیده‌هایی چندلایه هستند که مهار آن‌ها نیازمند تبیین یک زنجیره فرآیندی مهارکننده است؛ زنجیره‌ای که از بازسازی لایه‌های زیرین شناختی آغاز شده، از مجرای انضباط هیجانی عبور کرده و در نهایت به بازسازی روابط بین‌فردی منجر شود. بر این مبنا، پژوهش حاضر با هدف نقد مبانی عقلانیت ابزاری در مدل TKI درصدد طراحی الگوی تعالی‌گرای مدیریت تعارض (ETCM) بر پایه دلالت‌های رفتاری آیات قرآن کریم است. هدف اصلی این پژوهش، پاسخ به این پرسش کلیدی است که مؤلفه‌ها و ساختار فرآیندی الگوی مدیریت تعارض تعالی‌گرای تکاملی ETCM مبتنی بر نظام متنی قرآن کریم چیست و چگونه این الگوی بومی می‌تواند تعارض رفتاری را به مرتبه اخوت، مودت و احسان ارتقا دهد؟

۲. پیشینه پژوهش

مدیریت تعارض به‌عنوان یکی از حیاتی‌ترین مؤلفه‌های رفتار سازمانی، در دهه‌های اخیر شاهد گذار از رویکردهای رفتارگرایانه به سمت الگوهای معناگرا بوده است؛ درحالی که مدل‌های کلاسیک نظیر توماس-کیلن TKI بر پایه بهینه‌سازی منافع و عقلانیت موقعیتی بنا شده‌اند، خلأهای جدی در تبیین ابعاد ارتقای شخصیت و تکالیف اخلاقی فراتر از نفع شخصی در آن‌ها مشاهده می‌شود.

الف) مدل توماس-کیلمن TKI؛ از ابعاد رفتاری تا واکاوی انتقادی در بستری بافت‌محور

الگوی توماس-کیلمن که ریشه در «شبکه مدیریت» بلیک و موتون (Blake & Mouton, ۱۹۷۰: ۱۵-۱۸) دارد، تعارض را یک وضعیت انتخاب راهبردی تعریف می‌کند که زیربنای آن بر دو بردار مستقل قاطعیت (تلاش برای تأمین اهداف شخصی) و همکاری (تلاش برای برآوردن نیازهای طرف مقابل) استوار است (Thomas, ۲۰۲۴: ۲۴). بر اساس تلاقی این دو محور، پنج سبک رفتاری شکل می‌گیرد. توماس (Thomas, ۲۰۲۱: ۵۶) تأکید می‌کند این سبک‌ها را نباید به عنوان ویژگی‌های شخصیتی پایدار، بلکه باید به عنوان ابزارهای موقعیتی مصلحت‌محور معرفی کرد که بر پایه اقتضائات محیطی به کار گرفته می‌شوند. پنج سبک رفتاری این مدل عبارت‌اند از:

رقابت: رویکردی قدرت‌محور با هدف برد-باخت است که در آن فرد از ابزارهای در اختیار (مانند مقام یا تخصص) برای پیروزی بر رقیب استفاده می‌کند. در این رویکرد، عقلانیت ابزاری، چشم‌پوشی از دغدغه‌های دیگری را برای صیانت از منافع خود دیکته می‌کند (Kilmann, ۲۰۲۳: ۸۹).

همکاری: رویکردی مبتنی بر کاوش در تفاوت‌ها برای دستیابی به راه‌حلی است که دغدغه‌های هر دو طرف را به‌طور کامل پوشش دهد. این سبک، دشوارترین و درعین حال اثربخش‌ترین رویکرد در مدیریت سیستم‌های بازشناخته می‌شود (Thomas & Kilmann, ۲۰۲۴: ۱۱۲).

مصالحه: یافتن راه‌حل میانه و سریع که در آن طرفین بخشی از امتیازات خود را جهت دستیابی به توافق فدا می‌کنند؛ این سبک نوعی تقسیم منافع به‌صورت نسبی است.

اجتناب: کناره‌گیری ارادی یا به تعویق انداختن موضوع تعارض است که گاهی در سازمان‌ها به عنوان تدبیری برای مهار موقت تنش‌های غیرضروری به کار می‌رود (Kilmann, ۲۰۲۳: ۹۲).

تطبیق: نقطه مقابل رقابت است؛ جایی که فرد از اهداف خود به نفع

دیگری چشم‌پوشی می‌کند. در مبانی غربی، این تسلیم رفتاری غالباً با انگیزه‌های مصلحت‌آمیز، مانند حفظ رابطه یا کسب اعتبار در آینده صورت می‌گیرد (Scabut, ۲۰۲۴: ۳۷). از این رو، در مدل‌های کلاسیک، فاقد ارزش ذاتی یا غایت اخلاقی بوده و صرفاً تلاشی برای موازنه قدرت رفتاری تلقی می‌شود. با این حال، در تحقیقات متأخر، مدل توماس-کیلن از یک ابزار سنجش ساده به یک نظریه بافت‌محور^۱ تطور یافته است (Thomas, ۲۰۲۱: ۴۲). توماس تأکید می‌کند که انتخاب سبک‌های پنج‌گانه، صرفاً یک ترجیح روان‌شناختی نیست، بلکه تحت تأثیر متغیرهای تعدیل‌گری چون هوش فرهنگی (CQ) و ساختارهای قدرت قرار دارد (Kilmann, ۲۰۲۳: ۲۰۴; Thomas, ۲۰۲۴: ۱۵-۱۷). در همین راستا، مطالعات نشان می‌دهند حدود ۸۰ درصد از رفتارهای تعارض‌آمیز در محیط‌های حرفه‌ای، ناشی از فشار ساختارها و نظام‌های حاکم بر تعاملات است و تنها ۲۰ درصد آن به ویژگی‌های شخصیتی بازمی‌گردد. اگرچه ورود متغیرهایی مانند هوش فرهنگی به مدل، تلاشی برای گنجاندن عاملیت و انعطاف‌پذیری رفتاری کنشگر به نظر می‌رسد، اما تفوق آماری قانون ۸۰ به ۲۰ کیلن عملاً این عاملیت فردی را به حاشیه می‌راند. به بیان دیگر، این رویکرد نظام‌مند علیرغم تلاش برای ارتقای واقع‌گرایی مدل، در نهایت انسان را در چنبره ساختارهای مادی به تصویر می‌کشد؛ ساختارهایی که در آن عقلانیت ابزاری برای حفظ بقا، مهارت‌های فردی (نظیر هوش فرهنگی) را مغلوب کرده و فرد را ناگزیر به انتخاب سبک‌هایی چون رقابت یا اجتناب می‌کند.

این تطور نظری، بن‌بست‌های بنیادینی را در مبانی انسان‌شناختی مدل TKI آشکار ساخته است. بریتو (Brito, ۲۰۲۴: ۵۸) در تحلیلی معرفت‌شناختی، این مدل را محصور در الگوی عقلانیت ابزاری می‌داند که در آن کنشگر اجتماعی، صرفاً یک فاعل محاسبه‌گر تصور می‌شود؛ به گونه‌ای که ارزش‌های اخلاقی نه به عنوان اصول بنیادین، بلکه به مثابه متغیرهای تاکتیکی برای کاهش هزینه‌های اجتماعی نگریسته می‌شوند. این نگاه تک‌ساحتی باعث شده

1. Contextual Theory.

است که ابعاد متعالی کنشگری انسان، مانند ایشار ارادی یا گذشت آبرومندانه، در این چارچوب جایگاهی نداشته باشند (Brito, ۲۰۲۴: ۶۳). علاوه بر این، کرایبیل (Kraybill, ۲۰۲۳: ۵۶) معتقد است مدل TKI با نادیده گرفتن ارزش‌های تکلیف‌گرا و معنویت‌محور، انسان را در تنگنای رفتارهای محاسبه‌گرانه محبوس می‌کند؛ فضایی که در آن مفاهیمی چون رضایت الهی معنا ندارند. یافته‌های مودا و رحمان (Muda & Rahman, ۲۰۲۲: ۴۵) نیز مؤید این فقر تئوریک است؛ چراکه در TKI سبک تطبیق یا گذشت، لزوماً رفتاری از روی اضطراب، ترس یا مصلحت‌اندیشی برای حفظ رابطه تعبیر می‌شود؛ درحالی‌که در نظام‌های تعالی‌گرا و خدامحور، گذشت می‌تواند کاملاً کنشگرانه، از موضع قدرت و با هدف ارتقای وجودی صورت گیرد؛ امری که مطالعات تجربی متأخر در حوزه روان‌شناسی اجتماعی و رفتارهای فرانقشی نیز پایگاه نظری آن را تحت عنوان گذشت خودخواسته بدون کاهش قدرت اجتماعی^۱ تأیید کرده‌اند (Ahmad et al., ۲۰۲۵: ۱۱۵; Suwar, ۲۰۲۴: ۹۲). این شکاف تئوریک و ناتوانی مدل‌های کلاسیک در تحلیل کنش‌های غیرمادی، ضرورت ارائه الگوی تعالی‌گرای مدیریت تعارض را برجسته می‌سازد.

ب) مدیریت تعارض در منظومه معرفتی قرآن کریم

در الگوی وحیانی، تعارض نه یک بن‌بست رفتاری یا تضاد منافع مادی، بلکه بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی (۱۳۷۴، ۲: ۱۱۵) در میزان، بستری برای ابتلاء و آزمایش و صعود به مراتب عالی وجودی است. برخلاف مدل‌های غربی که تعارض را عارضه‌ای بر نظم اجتماعی می‌بینند، قرآن آن را فرصتی برای جراحی رذایل اخلاقی و بروز فضایل پنهان انسان می‌داند. بر این مبنا، آیات قرآن کریم برخلاف نگاه موقعیت‌محور مدل‌های کلاسیک، رفتارهای تعارض‌آمیز را در یک شبکه معنایی متصل به غایات اخلاقی تحلیل می‌کنند. آیت‌الله جوادی آملی (۱۴۰۲، ۱۱: ۳۸۲) در تفسیر تسنیم، مدیریت تعارض را تابعی از توحید در نظام

کنش می‌داند؛ به این معنا که کنشگر نه برای غلبه بر رقیب، بلکه برای اقامه حق و حفظ کرامت انسانی وارد میدان می‌شود. ایشان با تأکید بر آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (حجرات: ۱۰)، مدیریت اختلاف را از یک مهارت فنی به یک تکلیف ولایی ارتقاء می‌دهند. در تکمله این دیدگاه، طبرسی در مجمع‌البیان، ذیل آیات صلح، بر جنبه «وقایتی» (پیشگیرانه) کنشگری تأکید کرده و مدیریت تعارض را نوعی صیانت از شاکله امت برمی‌شمارد (طبرسی، ۱۴۱۲، ق: ۹: ۲۰۶).

از منظر واژگان‌شناختی و با اتکا به قاموس قرآن (قرشی، ۱۳۷۱، ۳: ۲۴۰) مفاهیمی نظیر کظم، صفح و نصح بیانگر لایه‌های عمیق مدیریتی در مواجهه با تعارضات هستند. در تبیین دقیق‌تر این مفاهیم، المفردات، ریشه صفح را فراتر از عفو دانسته و آن را به معنای ترک ملامت و نادیده گرفتن کامل رویه‌ی خطا تبیین می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴۸۵)؛ دلالتی که سطحی فراتر از «مصالحه» در مدل TKI را ترسیم کرده و بر تطهیر رابطه تأکید دارد. همچنین با استناد به لسان‌العرب، واژه «نصح» به معنای خلوص و پیراستگی از هرگونه غش و ناپاکی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲: ۶۱۵)؛ این معنا نشان می‌دهد که مدیریت تعارض در الگوی وحیانی، از یک مانور تاکتیکی به یک تلاش صادقانه برای خیرخواهی تغییر ماهیت می‌دهد.

این نگاه ریشه‌شناختی در پژوهش‌های معاصر منجر به ظهور الگوهای متعددی شده است؛ به گونه‌ای که سیفعلی‌ئی و سهراب با واکاوی راهبردهای حل تعارض، بر نقش عدالت‌ترمیمی در مناسبات قرآنی تأکید ورزیده و آن را برتر از مدیریت صرفاً موقعیت‌محور می‌دانند (سیفعلی‌ئی و سهراب، ۱۳۹۸: ۴۲). در همین راستا، مروتی و حسینی‌نیا در مطالعه‌ای تطبیقی نشان داده‌اند که مفاهیمی چون صبر راهبردی (مصابره) چگونه می‌تواند بر عقلانیت ابزاری مدل‌های غربی فائق‌آید (مروتی و حسینی‌نیا، ۱۴۰۲: ۸۹). همچنین نقی‌پور الگوی اصلاح ذات‌البین را به‌عنوان راهبردی صیانتی و پیشگیرانه معرفی می‌کند که پایداری صلح را بر پایه تقوا تضمین می‌نماید (نقی‌پور، ۱۴۰۱: ۱۲۴). هاشمی رفسنجانی

نیز در تفسیر راهنما با نگاهی مدیریتی به آیات «دفع به احسن» (فصلت: ۳۴)، این رفتار را نه یک عقب‌نشینی (تطبیق مصلحتی)، بلکه یک کنشگری اخلاقی برای خلع سلاح روانی طرف مقابل تبیین کرده است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ۸۷: ۸۷).

این رویکرد تعالی‌گرا در تقابل مستقیم با مدل‌های کلاسیک قرار می‌گیرد؛ چنان‌که فقهی‌زاده و رضایی استدلال می‌کنند عدالت‌محوری قرآنی بر پایه حق مطلق است، حتی اگر با منافع فردی در تضاد باشد (فقهی‌زاده و رضایی، ۱۴۰۱: ۱۵۶). در ابعاد بین‌المللی نیز، مطالعات سووار (Suwar, ۲۰۲۴: ۱۹۸) و احمد و همکاران (Ahmad et al., ۲۰۲۵: ۷۴) مؤید آن است که قرآن با پیوند زدن مدیریت تعارض به فطرت انسانی، چارچوبی ارائه می‌دهد که در آن مدیریت تنش نه یک فرآیند مکانیکی، بلکه یک سلوک اخلاقی برای تبدیل دشمنی به ولایت و احسان است. دلالت‌های مستخرج از این پیشینه‌ها نشان می‌دهد که نظام وحیانی پیش از اصلاح رفتار، به بازسازی زیرساخت‌های شناختی و هیجانی فرد مبادرت می‌ورزد؛ امری که مبنای طراحی لایه‌های الگو در این پژوهش قرار گرفته است.

ج) ضرورت گذار به الگوی وحیانی

واکاوی ادبیات پژوهش نشان‌دهنده گسستی عمیق میان مدل‌های کلاسیک نظیر TKI و رویکردهای تعالی‌گرا در مدیریت تعارضات است. درحالی‌که مدل توماس-کیلین بر موازنه میان دغدغه برای خود و دغدغه برای دیگری تمرکز دارد، الگوی وحیانی بر محوریت حق‌مداری، ایثار و تعالی‌گرایی استوار است. جدول شماره ۱ مقایسه تحلیلی این دو نظام فکری را برای تبیین ضرورت طراحی الگوی ETCM ارائه می‌دهد:

جدول ۱: مقایسه تحلیلی نظام کنش در مدل TKI و الگوی تعالی گرای قرآنی ETCM

منابع کلیدی	الگوی تعالی گرای و حیانی ETCM	الگوی توماس-کیلمن TKI	مؤلفه مقایسه
(Brito, ۲۰۲۴: ۱۰۵؛ فقهی زاده و رضایی، ۱۴۰۱: ۱۵۸)	عقلانیت و حیانی معطوف به محاسبه سود و زیان حقیقی (پیوستار دنیا و آخرت) و ترجیح منافع پایدار اخروی بر منافع زودگذر مادی	عقلانیت ابزاری معطوف به محاسبه سود و هزینه مادی، مقطعی و محدود به بقای سیستمی	منطق کنش
(Thomas, ۲۰۲۱: ۴۵؛ نقی پور، ۱۴۰۱: ۱۲۶)	رشد وجودی (تزکیه)، فلاح اجتماعی و کسب فضل و پاداش پایدار الهی	کارایی، موازنه قدرت و نتیجه گرایی در روابط مادی	غایت انگاری
(Muda & Rahman, ۲۰۲۲: ۲۱۵؛ افراسیابی و همکاران، ۱۴۰۲: ۹۱)	اصل بنیادین، اصیل و تکلیف ولایی تعارض زدایی	ابزار تاکتیکی و مصلحتی برای مهار موقت مسئله	جایگاه اخلاق
(Kilmann, ۲۰۲۳: ۲۰۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲: ۱۱۷)	پیوستار دنیا و آخرت (بقاء اثر و پاداش مضاعف اخروی)	معطوف به پیامدهای آنی، مادی و دنیوی تعارض	گستره زمانی
(Ahmad et al, ۲۰۲۵: ۳۳؛ Suwar, ۲۰۲۴: ۹۵)	فطرت الهی، حس آمیزی توحیدی و ارزش های و حیانی	نیازها، غرایز، خواسته ها و قراردادهای اجتماعی	خاستگاه رفتار

مطابق داده های تحلیلی فوق، شکاف بنیادین نه در تکنیک های رفتاری، بلکه در افق دید معرفت شناختی است. پیشینه های پژوهش مؤید آن است که مدل های غربی، مدیریت تعارض را در سطح افقی «تضاد منافع» حبس کرده اند؛ درحالی که نظام معرفتی وحی، آن را به سطح عمودی کمال انسانی

منتقل می‌کند. نظام قرآنی هرگز منکر وجود منافع، سود و زیان در کنشگری اجتماعی و مدیریت تعارض نیست و اساساً فاعل مختار را موجودی محاسبه‌گر و عاقبت‌پژوه می‌داند؛ لذا نقد بنیادین الگوی تعالی‌گرایی قرآنی به مدل TKI بر نفس فاعل محاسبه‌گر استوار نیست، بلکه بر محدودیت افق محاسبات در پارادایم عقلانیت ابزاری تمرکز دارد. در مدل TKI محاسبات فرد در مرزهای تنگ منافع مادی، مقطعی و موازنه قدرت سیستمی محصور می‌ماند (بقای مادی)؛ درحالی‌که قرآن کریم با به رسمیت شناختن تمایل انسان به جلب منفعت و دفع ضرر، افق محاسباتی او را به یک پیوستار ابدی متصل می‌کند و تعابیری چون تجارت زوال‌ناپذیر (فاطر: ۲۹) یا تجارتی که شما را از عذاب دردناک نجات می‌دهد (صف: ۱۰) را به کار می‌برد. بر این اساس، در الگوی تعالی‌گرایی مدیریت تعارض ETCM کنشگر مصلح دست به محاسبه‌ای بزرگ‌تر می‌زند؛ او با گذار از منافع مادی کوتاه‌مدت، سود حقیقی و بلندمدت خود را در فضل، ايثار و رضوان الهی می‌جوید و بدین ترتیب، تعارض را از یک بن‌بست مادی به نردبانی برای ارتقای وجودی تبدیل می‌کند.

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر هدف، کاربردی-توسعه‌ای و از نظر ماهیت داده‌ها، یک مطالعه کیفی است که با توجه به هدف آن در نقد مدل کلاسیک توماس-کیلین (TKI) و ارائه الگوی ساختاریافته بومی، از رویکرد تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار قیاسی-استقرایی استفاده کرده است (Hsieh & Shannon, ۲۰۰۵: ۱۲۷۸; Mayring, ۲۰۱۴: ۱۰).

مبنای روش‌شناختی این تحقیق بر این استوار بود که ابتدا بر اساس ادبیات نظری روان‌شناسی اجتماعی و مدیریت تعارض، یک ماتریس مفهومی اولیه از ابعاد ذهن، هیجان و رفتار طراحی شد (بخش قیاسی) سپس، با رجوع به نظام متنی قرآن کریم و با حساسیت نظری بالا، کدهای زبانی و دلالت‌های رفتاری استخراج و ذیل این ابعاد مقوله‌بندی و توسعه یافتند (بخش استقرایی). فرآیند

اجرای تحقیق در سه گام عملیاتی به شرح زیر پیگیری شد.

گام نخست: با هدف دستیابی به جامعیت در ساختاربندی الگو، ریشه‌های لغوی و گزاره‌های رفتاری مرتبط با ابعاد گوناگون مناسبات انسانی در قرآن کریم واکاوی شد. در این مرحله، نظام و حیانی به‌عنوان یک شبکه معنایی منسجم تحلیل شد که واژگان آن نه صرفاً توصیه‌هایی اخلاقی، بلکه دلالت‌های فرآیندی مهارکننده تعارض هستند؛ بر این اساس و با میانجی‌گری نظری مفاهیم مدیریت تعارض، واحدهای تحلیل استخراج‌شده ذیل چهار حوزه کلان دسته‌بندی شدند:

۱. لایه ادراکی (زیرساخت‌های دریافت اطلاعات): شامل ریشه‌هایی نظیر بین، نطق، قول، نبأ، قصص، کلم، سمع، انصات و استماع؛ ۲. لایه شناختی (پایش و ارزیابی ذهنی): شامل ریشه‌های ظن، حسب، یقین، فکر، عقل، فقه، رأی، زعم و علم؛ ۳. لایه حریم‌شناسی و اخلاق داده (صیانت و مرزبندی‌های رفتاری): شامل تجسس، غیبت، لمز، نبز، همز، نجوی، خرص و افترا؛ ۴. لایه انضباط هیجانی و کنشگری استعلایی (خودمهاری و بازسازی پیوندها): شامل ریشه‌های کنترل تکانه (کظم، غیظ، سخر، لهو، لعب، صبر، اضطبار، مصابره و وقار) و لایه‌های غایی ترمیم پیوند (رفق، لین، سدید، حسن، نصیح، اصلاح، عفو، صفح، دفع، غفر، ستر، رحم، حب، مودت، سلم، سلام، احسان، قسط و بر).

گام دوم: داده‌های حاصل از واکاوی واژگانی، در دو مرحله کدگذاری باز (استخراج مفاهیم اولیه رفتاری و کدگذاری محوری) دسته‌بندی بر اساس پیوند میان مفاهیم و دلالت‌های مدیریتی سازمان‌دهی شدند. در این فرآیند، کدهای استخراج‌شده بر اساس «منطق توالی کنش»، در ۱۲ کلان‌سطح راهبردی انتظام یافتند و در نهایت با تجمیع این سطوح بر پایه غایات مشترک، ۴ محور اصلی مدل ETCM ترسیم گردید. جهت شفاف‌سازی نحوه استخراج کدها از بطن آیات، نمونه‌هایی از فرآیند کدگذاری در جدول ۲ ارائه شده است:

جدول ۲: نمونه‌هایی از فرآیند استخراج کدهای رفتاری و مکان‌یابی در لایه‌های مدل ETCM

ریشه واژگانی	مستند و حیانی (واحد تحلیل)	کد رفتاری استخراج شده	جایگاه در مدل (محور و سطح)	تبیین مدیریتی و لایه راهبردی
بین	فَتَبَيَّنُوا (حجرات: ۶)	راستی آزمایی منابع اطلاعاتی	محور اول: ادراکی (سطح ۱)، تبیین و تفکیک شناختی	کاربست اصل روش شناختی تبیین در مواجهه با اخبار ناموثق، جهت پیشگیری از قضاوت زودهنگام و مهار سوءبرداشت‌های ارتباطی.
کظم	وَالْكَافِرِينَ الْعَظِيمِ (آل عمران: ۱۳۴)	تخلیه ارادی بار هیجانی	محور دوم: کنترلی (سطح ۴)، وقار و خودمهاری.	مدیریت تکانه‌های آنی؛ ایجاد وقفه ارادی بین محرک و پاسخ برای جلوگیری از انفجار رفتاری در بستر تعارض.
صفح	فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلِ (حجر: ۸۵)	نادیده گرفتن کریمانه خطا	محور سوم: ارتباطی (سطح ۹)، عفو و صفح	عبور از خطا بدون ملامت و سرزنش؛ بستن پرونده گذشته جهت بازسازی اعتماد آسیب‌دیده.
دفع	ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (فصلت: ۳۴).	کنشگری فعال و پاداش محور	محور چهارم: استعلایی (سطح ۱۲) سلیم و احسان	خنثی‌سازی هوشمندانه تهاجم رقیب از طریق پاسخ فراتر از انتظار (نیکی مضاعف)؛ تغییر ماهیت رابطه از دشمنی به صمیمیت (ولی حمیم) با هدف تثبیت صلح پایدار و کسب منافع کلان اخروی.

<https://arq.quran.ac.ir>

گام سوم (اعتبارسنجی): برای تضمین کیفیت، اعتمادپذیری و صلاحیت علمی یافته‌های پژوهش، از چارچوب چهارمعیاری لینکلن و گوبا (Lincoln & Guba، ۱۹۸۵: ۲۸۹-۳۳۱) شامل اعتبار علمی، انتقال‌پذیری، اطمینان‌پذیری و تأییدپذیری به شرح زیر بهره گرفته شد: ۱. اعتبار علمی از طریق درگیری طولانی مدت

پژوهشگران با متن آیات و تفاسیر معتبر (المیزان، تسنیم و مجمع البیان) و نیز «بازبینی توسط همتایان» محقق شد. در این راستا، جدول کدگذاری‌ها و الگوی استخراجی در اختیار دو متخصص علوم قرآن و حدیث و یک متخصص روان‌شناسی اجتماعی قرار گرفت. نقش متخصصان شامل ارزیابی میزان تطابق کدهای استخراج شده با دلالت‌های تفسیری آیات و تأیید سلامت ارجاع مفاهیم روان‌شناختی به ریشه‌های قرآنی بود که اصلاحات مدنظر آنان در ساختار مقوله‌ها اعمال گردید. ۲. انتقال‌پذیری: با ارائه «توصیف عمیق و ضخیم» از گام‌های کدگذاری، استخراج مفاهیم و تبیین دقیق بستر تحلیلی در متن مقاله و جدول ۲ فراهم شد تا قابلیت به‌کارگیری مدل در بسترهای مشابه ارتباطی فراهم گردد. ۳. اطمینان‌پذیری: از طریق «ممیزی پژوهش» توسط دو ناظر بیرونی مستقل صورت گرفت که طی آن تمام مراحل پیاده‌سازی، کدهای باز و دسته‌بندی‌های محوری به‌دقت بازبینی و ثبت مستندات شدند. ۴. تأییدپذیری: با ثبت و ضبط دقیق تمامی اسناد، جدول‌های کدگذاری و زنجیره ادله از مرحله استخراج ریشه‌ها تا تدوین لایه‌های ETCM حاصل شد تا امکان بازبینی و پیگیری فرآیند برای سایر پژوهشگران فراهم باشد.

۴. یافته‌های پژوهش

تحلیل داده‌های حاصل از واکاوی خوشه‌های واژگانی و دلالت‌های رفتاری در بطن آیات قرآن کریم، به طراحی الگوی نوین مدیریت تعالی‌گرای تعارض ETCM منجر شد. این چارچوب مفهومی، فرآیند مواجهه با تعارض را از زیرساخت‌های دریافت و پایش داده‌های محیطی آغاز می‌کند. سپس با عبور از انضباط هیجانی و ترمیمی، فرآیند را به عالی‌ترین سطوح پیوند اجتماعی و احسان تکاملی ختم می‌نماید. در واقع، این الگوی فرآیندی نشان می‌دهد که نظام وحیانی برای حل تعارض رفتاری، ابتدا به بازسازی نظام شناختی و کنترل هیجانی کارگزاران مبادرت می‌ورزد. در ادامه، تبیین تفصیلی این سطوح دوازده‌گانه، در چهار محور ارائه می‌گردد.

الف) محور اول: مدیریت فرآیندهای شناختی-ادراکی و اخلاق داده (زیرساخت پیشگیرانه)

این محور، نخستین لایه در الگوی ETCM است که به مثابه زیربنای صیانتی بنای صلح عمل می‌کند. در حالی که در تحلیل‌های کلاسیک مدیریت تعارض، غالباً تمرکز بر رفتار آشکار معطوف است، رویکرد و حیانی با چرخشی معرفت‌شناختی، کانون توجه را به ریشه‌های پیش-تعارض یعنی ساحت ادراک و پردازش اطلاعات منتقل می‌کند. این محور بر این فرضیه استوار است که تعارضات مخرب، بیش از آنکه ریشه در تضاد منافع عینی داشته باشند، محصول سوگیری‌های ادراکی^۱ و آلودگی‌های معرفتی هستند.

ویژگی‌های بنیادین این محور شامل سه ساحت کلیدی است: نخست، ماهیت صیانتی آن که با ایجاد یک صافی و پردازش شناختی-اخلاقی بر ورودی‌های ذهنی، از تبدیل تفاوت دیدگاه به تعارض ریشه‌دار جلوگیری می‌کند؛ ویژگی دوم در این محور، گذار از خطاهای ادراکی و توهم به سمت واقعیت عینی و پردازش شناختی روشن‌تر است. در مواجهه با تعارض، ذهن انسان در لایه ادراکی مستعد سوءبرداشت، تفسیرهای ظنی و پیش‌فرض‌های نادرست است. الگوی و حیانی با بازتعریف این فرآیند، کنشگر را به سمت شفافیت و تمسک به حجت هدایت می‌کند. در این بازسازی، صافی ادراکی اولیه از طریق اصولی چون تبیین و فرقان تصفیه شده و سپس در لایه شناختی، معناسازی و ارزیابی اخلاقی داده‌ها صورت می‌گیرد تا راه بر هرگونه قضاوت توهم‌آمیز و سوءظن بسته شود. جزئیات عملیاتی این لایه که سه سطح نخست از سطوح دوازده گانه الگو را تبیین می‌کنند، در جدول ۳ ارائه شده است:

جدول ۳: تحلیل زیرساختی سطوح سه گانه نخست (از الگوی ۱۲ سطحی) ذیل محور مدیریت ادراک

دلالت‌های تخصصی در مدیریت تعارض	مستند و حیانی (شاهد تراز)	ریشه واژگانی	سطح راهبردی
الزام به اعتبارسنجی منابع اطلاعاتی و خروج از بن‌بست‌های کلامی پیش از هرگونه واکنش رفتاری.	إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (حجرات: ۶)	بَيَّنَّ، نطق، قول، نبأ	۱. تبیین روش‌شناختی و تفکیک‌شناختی
اصلاح محاسبات ذهنی خطا و حرکت از تردید سمی به سمت واقع‌بینی جهت مهار رفتارهای تکانشی.	إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ (حجرات: ۱۲)	ظَنٌّ، حسب، یقین	۲. پایش الگوهای ذهنی
تحریم استخراج نقاط ضعف پنهان رقیب جهت صیانت از امکان بازسازی پل‌های ارتباطی.	وَلَا تَجَسَّسُوا (حجرات: ۱۲)	تَجَسَّسَ، غیبت، لمز	۳. صیانت و حریم‌شناسی ارتباطی

در تبیین سطح اول از محور اول (تبیین روش‌شناختی)، آیه ۴۲ سوره مبارکه انفال (لِمَلِكٍ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ) به عنوان مستند اصلی تحلیل شده است. اگرچه این آیه در بافت یک کارزار نظامی (جنگ بدر) نازل شده، اما بر اساس قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، موضوعیت آن فراتر از جنگ فیزیکی است. در واقع با جداسازی علت اصلی آیه از پوسته نظامی آن، می‌توان این قانون و حیانی را به فرایندهای ارتباطی و روان‌شناسی کلام تعمیم داد. قرآن کریم با تأکید بر لزوم شکل‌گیری هرگونه حیات یا هلاکت بر پایه «بیّنه»، یک اصل زیرساختی را در مهندسی ادراک پایه‌گذاری می‌کند: ضرورت ایجاد شفافیت اطلاعاتی و اتمام حجت معرفتی، پیش از بروز هرگونه اصطکاک رفتاری. بر این اساس، در لایه شناختی-ادراکی مدل ETCM این تبیین به عنوان یک سپر صیانتی عمل می‌کند؛ بدین معنا که پیش از بالا گرفتن تعارض، طرفین موظف به اعتبارسنجی اطلاعات و رفع سوءبرداشت‌ها

هستند تا تصمیمات نه بر پایه شایعه، تفسیر به رأی و توهم ادراکی، بلکه بر مدار وضوح، روشنایی و حقیقت آشکار شکل گیرد.

در لایه‌ای عمیق‌تر، این الگو در سطح دوم به سراغ اصلاح ساختارهای معناساز و مدیریت ظن می‌رود. از منظر روان‌شناسی اجتماعی، سوء ظن مانند یک صافی رنگی، تمام رفتارهای رقیب را خصمانه جلوه می‌دهد؛ لذا مدل ETCM با دستور به پایش الگوهای ذهنی، از شخص درگیر در تعارض می‌خواهد که نگاه شکاکانه را مدیریت کرده و پارادایم ذهنی خود را به سمت واقع‌بینی تغییر دهد تا از اتخاذ تصمیمات تدافعی غیرضروری جلوگیری شود.

در نهایت، این محور در سطح سوم با ایجاد محدودیت در ابزارهای تقابل، به صیانت از سرمایه شخصیتی طرفین می‌پردازد. در حالی که در مدل‌های مادی، تفحص در عیوب رقیب (تجسس) ابزاری برای پیروزی است، در منطق و حیانی، این اقدامات سموم ماندگار تلقی می‌شوند. مدل ETCM معتقد است اگر در جریان تعارض، حریم شخصی و عزت رقیب لگدمال شود، حتی در صورت رسیدن به توافق قانونی، صلح قلبی هرگز رخ نخواهد داد؛ لذا حفظ حریم رقیب، یک استراتژی امنیتی برای حفظ بقای نظام‌مند در بلندمدت است. بر این اساس، این سه سطح ادراکی، زیرساخت مهارتی لازم را برای ورود به محور دوم الگو (انضباط هیجانی و سطوح ۴ تا ۶) فراهم می‌سازند.

ب) محور دوم: انضباط هیجانی و خودمهاری (لایه کنترلی و تنظیم‌کننده)

این محور، لایه عملیاتی و میانجی در الگوی ETCM است که نقش تعدیل‌کننده را در مواجهه با تعارض ایفا می‌کند. اگر محور اول (مدیریت فرآیندهای ادراکی) به دنبال اصلاح ورودی‌های ذهنی بود، محور دوم بر مدیریت خروجی‌های رفتاری و مهار واکنش‌های آنی تمرکز دارد. در روان‌شناسی مدیریت، تعارض غالباً با برانگیختگی هیجانی همراه است که می‌تواند به انسداد عقلانیت و افزایش تنش بینجامد؛ لذا این محور با هدف زمان‌خریدن برای عقلانیت و ایجاد وقفه ارادی بین محرک و پاسخ طراحی شده است.

ویژگی‌های بنیادین این محور شامل سه مؤلفه است: نخست، مدیریت تکانه که با تکیه بر سازوکارهایی همچون کظم، از تبدیل هیجانات تند به رفتارهای مخرب جلوگیری می‌کند؛ دوم، تاب‌آوری راهبردی که در آن صبر نه به معنای انفعال، بلکه به معنای پایداری بر پروتکل‌های اخلاقی در شرایط فشار تعریف می‌شود؛ و سوم، تغییر وضعیت از گویندگی به شنوندگی که با برجسته‌سازی لایه انصاف، وزن درک طرف مقابل بر غلبه کلامی پیشی می‌گیرد. جزئیات عملیاتی این محور که سطوح چهارم تا ششم الگو را تبیین می‌کنند، در جدول ۴ ارائه شده است:

جدول ۴: تحلیل زیرساختی سطوح چهارم تا ششم (از الگوی ۱۲ سطحی) ذیل محور انضباط هیجانی

دلالت‌های تخصصی در روان‌شناسی تعارض	مستند و حیانی (شاهد تراز)	ریشه واژگانی	سطح راهبردی
مهار ارادی فوران خشم و مهار رفتارهای تحقیرآمیز جهت حفظ وقار در مدیریت بحران.	وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ (آل عمران: ۱۳۴)	کظم، غیظ، سخر	۱. وقار و خودمهاری رفتاری
استقامت فرآیندی و صبوری در برابر رفتارهای آزاردهنده جهت جلوگیری از فروپاشی توافقات اولیه.	وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ (طور: ۴۸)	صبر، مصابره	۲. پایداری و اصطبار فرآیندی
اصالت‌بخشی به سکوت حکیمانه و گوش‌دادن فعال جهت مهار سوءبرداشت‌ها و ایجاد بستر تفاهم مفاهمه‌ای.	فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا (اعراف: ۲۰۴)	انصات، سمع	۳. انصات و استماع متمرکز

<https://arq.quran.ac.ir>

بر پایه یافته‌های مندرج در جدول فوق، مدل ETCM در سطح چهارم (وقار و خودمهاری)، کظم غیظ را علاوه بر فضیلت اخلاقی فردی، یک فن مدیریت بحران نیز محسوب می‌کند. در این سطح، کنشگر با مهار ارادی حرارت خشم و حذف رفتارهایی نظیر سخر (تمسخر)، مانع از ترور شخصیت رقیب شده و اجازه می‌دهد تعارض در سطح مسئله باقی بماند و به سطح جنگ شخصی

تنزل پیدا نکند. در ادامه این فرآیند، سطح پنجم با طرح مفهوم اضطبار (صبر مضاعف و ساختاری)، تاب‌آوری کنشگر را در برابر کنش‌های تحریکی رقیب تضمین می‌کند. برخلاف مدل‌های کلاسیک که در آن‌ها خستگی از فرآیند حل تعارض منجر به رفتارهای تهاجمی می‌شود، در مدل و حیانی، صبر به مثابه یک استراتژی بقا عمل می‌کند که به فرد اجازه می‌دهد علی‌رغم فشارهای بیرونی، از مدارهای اخلاقی خود خارج نشود.

در تبیین سطح ششم از محور دوم (انصاف و استماع متمرکز)، از آیه ۲۰۴ سوره مبارکه اعراف بهره گرفته شده است. اگرچه سیاق اولیه این آیه شریفه معطوف به یک حکم استعلائی و عبادی در هنگام تلاوت قرآن کریم است، اما واکاوی روش‌شناختی لغوی و روان‌شناختی واژه «انصاف» (که متمایز از استماع، به معنای سکوت توأم با توجه، تمرکز و مهار افکار مزاحم است)، نشان‌دهنده یک مکانیزم رفتاری عام در پردازش اطلاعات کلامی است. بر اساس قاعده تعمیم ملاک‌های تربیتی قرآن، انصاف در الگوی ETCM به‌عنوان یک مهارت عالی بین‌فردی در روان‌شناسی کلام بازتعریف می‌شود. در حین افزایش تعارض، کنشگر مصلح با کاربست انصاف، نه تنها دست به یک سکوت فیزیکی می‌زند، بلکه با مهار تکانه‌های آنی و تعلیق قضاوت‌های شتاب‌زده، یک منطقه حائل، بین محرک‌های تنش‌زا و پاسخ‌های رفتاری خود ایجاد می‌کند. این سکوت مقتدرانه و فعال، به‌طرف مقابل فرصت تخلیه هیجانی داده و با مهار تصاعد بحران، بستر را برای بازسازی عقلانیت تعاملی و نزول رحمت اجتماعی فراهم می‌سازد.

ج) محور سوم: ترمیم روابط و صلح‌یابانی (لایه اصلاحی و پیوندساز)

این محور، ساحت کنشگری مثبت و فاز اجرایی بازسازی پیوندها در الگوی ETCM است. درحالی‌که محورهای پیشین بر توقف تخریب (مدیریت ذهن و مهار هیجان) تمرکز داشتند، محور سوم بر بنای مجدد استوار است. در این لایه، هدف از مدیریت تعارض، صرفاً رسیدن به یک آتش‌بس موقت نیست،

بلکه هدف، گذار ساختاری از وضعیت تدافعی به وضعیت تعاملی است. این محور بر این اصل استوار است که کلام نرم و گذشت عزتمندانه، قدرت نفوذی فراتر از فشارهای قانونی و ساختاری برای حل پایدار تعارضات دارند. ویژگی‌های بنیادین این محور شامل سه مؤلفه است: نخست، حکمت کلامی که از کلمات به مثابه ابزاری برای کاهش مقاومت روانی رقیب و باز کردن بن‌بست‌های مذاکراتی بهره می‌گیرد؛ دوم، اصلاح خیرخواهانه (نُصح) که با تغییر جایگاه کشگر از فاعل متخاصم به مصلح، به دنبال بازگرداندن اعتماد آسیب‌دیده است و سوم، تجارب ساختاری گذشته که با جایگزینی انتقام با عفو و صفح، از تداوم چرخه باطل کنش و واکنش‌های تلافی‌جویانه جلوگیری می‌کند. جزئیات عملیاتی این لایه که سطوح هفتم تا نهم الگو را تبیین می‌کنند، در جدول ۵ ارائه شده است:

جدول ۵: تحلیل زیرساختی سطوح هفتم تا نهم (از الگوی ۱۲ سطحی) ذیل محورترمیم روابط

دلالت‌های تخصصی در بازسازی رابطه	مستند و حیانی (شاهد تراز)	ریشه واژگانی	سطح راهبردی
کاهش گارد دفاعی رقیب از طریق نرم‌خویی راهبردی و به کارگیری گزاره‌های کلامی سدید و منصفانه.	فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ (آل عمران: ۱۵۹)	لَين، سدید، حسن	۱. رفق و قول لَين
تغییر موضع از منفعت‌گرایی شخص‌محور به سمت صیانت از مصلحت فرد با هدف بازسازی اعتماد متقابل.	أَنْصَحْ لَكُمْ (اعراف: ۶۸)	نصح، ناصح، اصلاح	۲. نُصح و خیرخواهی تعاملی
گذشت عزتمندانه و بستن قطعی پرونده تقصیرها بدون سرزنش جهت پیشگیری از بازتولید تعارض.	فَاَصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ (حجر: ۸۵)	عفو، صفح، غفر	۳. عفو و صفح جمیل

تحلیل یافته‌های جدول فوق نشان می‌دهد که در مدیریت تعارض، کلام تنها وسیله انتقال اطلاعات نیست، بلکه ابزاری برای مدیریت فضای روانی است. سطح هفتم با طرح مفهوم لَین، بر نرم‌خویی در عین استواری کلام (سدید) تأکید می‌کند. آیه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹)، اگرچه در سیاق تدبیر پیامبر اکرم (ص) پس از بحران جنگ احد و مواجهه با خطای برخی نیروها (در بافت رابطه عمودی قدرت و رهبری) نازل شده است، اما با میانجی‌گری روان‌شناسی کلام، دلالتی عام را در مناسبات اجتماعی تبیین می‌کند. مدل‌های مادی مدیریت تعارض (مانند TKI) به دلیل محصور بودن در روابط افقی و هم‌سطح، همواره به دنبال موازنه قدرت ابزاری (مانند برد-برد یا سازش) هستند؛ اما الگوی ETCM با الهام از این آیه، مکانیزم رفتاری را دگرگون می‌سازد. بر این اساس، حتی در یک تعارض هم‌سطح و افقی، کنشگر تعالی‌گرا با گذار از موضع فرودست مادی، موضع خود را به یک فاعل مصلح و واجد ولایت اخلاقی اعتلا می‌دهد. در این حالت، اتخاذ نرم‌خویی راهبردی و رفع غلظت قلب، نه از روی انفعال یا ضعف، بلکه ناشی از یک سعه‌ی وجودی و رحمت الهی است. این اصل نشان می‌دهد که در شرایط بحران‌های شدید ارتباطی، نرم‌خویی راهبردی تنها عاملی است که مانع از فروپاشی انسجام اجتماعی و کاهش تعارض می‌شود. این فن باعث می‌شود مخاطب بدون احساس حقارت، آمادگی شنیدن منطق مصالحه را پیدا کند.

در ادامه، مدل در سطح هشتم به سمت خیرخواهی راهبردی حرکت می‌کند که عالی‌ترین شکل تغییر موضع در تعارض است. نصیح از منظر واژه‌شناختی به معنای خلوص و پیراستگی است؛ در بستر تعارض، این مفهوم دلالت بر آن دارد که کنشگر فراتر از محاسبات مادی برد-باخت، به دنبال اصلاح واقعی رابطه است و به جای خطایابی مغرضانه، به ترمیم گسست‌های تعاملی می‌پردازد. این رویکرد، رقیب را با واقعیتی مواجه می‌کند که در آن، طرف مقابل نه به دنبال شکست او، بلکه به دنبال ارتقای دوجانبه است؛ پارادایمی که زیربنای

همکاری‌های پایدار در مدل‌های مدیریتی نوین محسوب می‌شود. در نهایت، تفاوت اساسی مدل ETCM با مدل‌های مصلحت‌گرای غربی در سطح نهم و پروتکل صفح‌جمیل نمایان می‌شود. در روان‌شناسی اجتماعی، عفو تلاشی ارادی برای کاهش هیجانات منفی نسبت به خطاکار است، اما در نظام وحیانی، صفح‌جمیل مرتبه‌ای فراتر از عفو بوده و به معنای روی‌گردانی و نادیده گرفتن واقعه به گونه‌ای است که گویی اصلاً رخ نداده است. از منظر روان‌شناسی تعارض، ملامت و سرزنش‌های پس از بخشش، بذر کینه‌های زیرپوستی را زنده نگه می‌دارد؛ اما صفح‌جمیل با مختومه کردن قطعی دائمی پرونده تقصیرها، فضای روانی طرفین را برای شروع دوباره تطهیر می‌کند. این لایه، با جایگزینی عزت‌گذشت به جای لذت‌پیروزی، ضامن ماندگاری توافقات و بازگشت سلامت اجتماعی به محیط‌های پرتنش می‌گردد و پیش‌نیاز ورود به محور نهایی الگو (عاملیت استعلایی و سطوح ۱۰ تا ۱۲) را تکمیل می‌سازد.

د) محور چهارم: کنشگری تعالی‌گرا و احسان‌محور (قله استعلایی و غایت ولایت)

این محور، غایت نهایی و متمایزکننده‌ترین بخش الگوی ETCM است که مدیریت تعارض را از یک فنِ مذاکره به یک سلوک استعلایی ارتقا می‌دهد. درحالی‌که محورهای پیشین بر مدیریت فرآیندهای ادراکی، انضباط هیجانی و ترمیم رابطه تمرکز داشتند، محور چهارم به دنبال تثبیت پایدار صلح و ایجاد مصونیت در برابر بازگشت به چرخه‌های تنش‌زا است. در این لایه، هدف صرفاً فقدان نزاع نیست، بلکه تبدیل واگرایی عمیق به همگرایی عاطفی و ولایی بر پایه مفهوم فضل (فراتر از حق) است که صلح را نه یک قرارداد حقوقی، بلکه یک پیوند وجودی تعریف می‌کند.

ویژگی‌های بنیادین این محور شامل سه مؤلفه راهبردی است: نخست، امنیت پس از صلح که بر پوشاندن عیوب و اسرار فاش شده در زمان تعارض تمرکز دارد؛ دوم، بازسازی بنیان علقه و شفقت عاطفی؛ و سوم، عاملیت استعلایی که با

گذار از منطق مصلحت‌محور برد-برد به منطق ایثار و نیکی مضاعف، به دنبال تبدیل دشمن به حامی دلسوز (ولی حمیم) است. جزئیات عملیاتی این محور که سه سطح پایانی (۱۰ تا ۱۲) از الگوی ۱۲ سطحی پژوهش را تبیین می‌کنند، به همراه مستندات متنی صریح، در جدول ۶ ارائه شده است:

جدول ۶: تحلیل زیرساختی سطوح دهم تا دوازدهم (از الگوی ۱۲ سطحی) ذیل محور عاملیت استعلایی

دلالت‌های تخصصی در امنیت پایدار روابط	مستند و حیانی (شاهد تراز)	ریشه واژگانی	سطح راهبردی
الزام به پوشاندن عیوب و ابعاد افشا شده رقیب در زمان تعارض، جهت محو اثرات روانی جرم و کینه.	وَلْيَغْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُجِبُونَ أَنَّ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ (نور: ۲۲)	غفر، ستر	۱. ستر و مغفرت صیانتی
دمیدن شفقت متقابل به روابط آسیب‌دیده و مهار سموم روانی تعارض با اتکا به مسئولیت‌پذیری عاطفی.	ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ (بلد: ۱۷)	رحم، مودت	۲. رحمت و شفقت عاطفی
ورود به مدار صلح کل و ایثار فعال (بذل فراتر از حق) جهت تبدیل رقیب سابق به ولی حمیم.	وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (بقره: ۱۹۵)	سلم، احسان	۳. سلم و احسان استعلایی

تحلیل یافته‌های مندرج در جدول ۶ نشان می‌دهد که سطح دهم الگو با تکیه بر حقیقت واژگانی غفر — که در لغت به معنای پوشاندن کامل و زره‌مانند برای محافظت از آسیب است — سازوکار صیانتی امنیت آبرو را فعال می‌سازد. دلالت تحلیلی این اصل بر اساس آیه ۲۲ سوره نور (وَلْيَغْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُجِبُونَ أَنَّ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ) تبیین می‌گردد و تطبیق مفهومی آن نشان می‌دهد که عامل تعالی‌گرا برای دریافت مغفرت الهی، موظف به غفران و پوشاندن اسرار و

عیوبی است که در حین تعارض از طرف مقابل کشف کرده است. مفهوم غفر در روان‌شناسی تعارض، نوعی بازسازی ساختاری است که اثر زخم را در فرآیند تعامل محو نموده و ضامن عدم بازگشت به چرخه‌های تلافی‌جویانه می‌گردد. در گام بعد، فرآیند بازسازی فضای عاطفی در سطح یازدهم با تأکید بر اصطلاح قرآنی «تَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ» (بلد: ۱۷) تحلیل می‌شود؛ مرحمت در شبکه معنایی قرآن، یک توصیه ساختاری و دوجانبه به شفقت است که باعث می‌شود طرفین تعارض نسبت به رنج‌های یکدیگر حساس شده و رابطه آسیب‌دیده را به طور بنیادین سم‌زدایی کنند. در این مرحله، طرفین با تکیه بر این پیوند عاطفی، از لایه تحمل اجباری به لایه تعامل مشفقانه صعود کرده و امنیت روانی پایدار را به بافتار رابطه بازمی‌گردانند.

درنهایت، قله این مدل در سطح دوازدهم با راهبرد احسان استعلایی تکمیل می‌گردد. درحالی‌که در مدیریت کلاسیک، رسیدن به حق قانونی پایان فرآیند است، در منطق وحی، تعالی در بذل فراتر از حق تعریف می‌شود. در تبیین فرآیندی آیه ۳۴ سوره فصلت (ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ) که پیش‌تر ذکر شد، پاسخ دادن به بدی با نیکی مضاعف، معجزه‌ای رفتاری در روان‌شناسی اجتماعی خلق می‌کند؛ این کنشگری فعال، گارد دفاعی رقیب را فروریخته و شدیدترین دشمنی‌ها را به ولایت و دوستی عمیق مبدل می‌سازد. این محور با جایگزینی منطق فضل به جای منطق عدل مادی، صلح را به یک دژ نفوذناپذیر تبدیل کرده و با قرار دادن انسان به جای منافع در کانون صیانت، تمایز غایی مدیریت و حیانی با عقلانیت ابزاری مدل TKI را رقم می‌زند.

ه) تحلیل تطبیقی مدل ETCM و مدل توماس - کیلمن TKI

نقد مدل‌های کلاسیک بر پایه یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که مدل TKI علی‌رغم کارآمدی در طبقه‌بندی رفتارهای موقعیتی، در لایه‌های زیربنایی و غایی دچار خلأهای جدی است. الگوی ETCM با تغییر پارادایم از

توزیع منافع مادی به تکامل وجودی، چهار تمایز راهبردی را رقم می‌زند:

۱. تحول غایی؛ از موازنه منافع تا تعالی وجودی: در مدل توماس-کیلمن TKI تعارض به مثابه اصطکاک منافع و فرسایش نیازها تعریف می‌شود که هدف غایی در آن، دستیابی به یک نقطه تعادل راهبردی (مانند سازش یا همکاری) برای اتمام هزینه‌بردار تعارض است؛ اما در الگوی ETCM تعارض نه یک بن‌بست انرژی‌بر، بلکه بستر ابتلاء (آزمون ارتقادهنده) نگریسته می‌شود. در این دیدگاه، خروجی مدیریت تعارض صرفاً یک قرارداد صلح برای حذف اصطکاک نیست؛ بلکه هدف اصلی، تبدیل این اصطکاک به محرک رشد فضائل اخلاقی کنشگران در حین فرآیند حل تعارض است. درواقع، تعارض از یک تهدید موقعیتی به یک فرصت وجودی برای رسیدن به مراتب عالی کمال انسانی تغییر ماهیت می‌دهد.

۲. تحول ساختاری؛ مدیریت پیشگیرانه در برابر واکنش‌گری: مدل TKI ماهیتی کاملاً واکنشی دارد؛ یعنی ابزارهای آن تنها پس از بروز علنی تعارض فعال می‌شوند. یافته‌های پژوهش در محور اول (مدیریت فرآیندهای ادراکی) نشان می‌دهد که ETCM دارای یک‌لایه پیشگیرانه و زیرساختی در سطوح اول تا سوم است. این الگو با مدیریت ظن (سوءظن‌های سمی) و تحریم تجسس، کانون‌های بحران را در ساحت ادراک و پیش از اشتعال در ساحت رفتار خنثی می‌کند؛ لایه‌ای که در مدل‌های مادی مغفول مانده است.

۳. تمایز ماهوی در کنشگری؛ تطبیق در برابر عفو و صفح: در سبک تطبیق کیلمن، فرد غالباً از موضع اضطرار یا نیاز به حفظ رابطه، از حق خود کوتاه می‌آید؛ اما در محور سوم الگوی ETCM (سطوح هفتم تا نهم)، مفاهیم عفو و صفح جمیل مطرح می‌شوند که کنشی برخاسته از عزت و قدرت هستند. در اینجا، بخشش نه برای جلب رضایت رقیب، بلکه با هدف تطهیر قلب، کسب غفران الهی و تقرب به صفات کمالیه صورت می‌گیرد؛ کنشی که مدل TKI ظرفیت تبیین آن را ندارد و آن را با تسلیم شدن خلط می‌کند.

۴. پایداری راهبردی؛ پروتکل ستر در برابر آتش‌بس موقت: یکی از جدی‌ترین

شکاف‌های مدل‌های کلاسیک، فقدان پروتکل برای دوران پس از صلح است. صلح‌های حاصل از مدل‌های مادی به دلیل افشای عیوب رقیب در زمان درگیری، همواره مستعد بازتولید کینه هستند. یافته‌های تحقیق در سطح دهم (ستر و مغفرت صیانتی) نشان می‌دهد که نظام وحیانی با الزام به پوشاندن عیوب فاش شده و حفاظت از آبرو، یک گام امنیتی برای تدفین همیشگی جراحات‌ها برمی‌دارد تا از کینه‌های زیرپوستی جلوگیری کند.

جدول ۷: تبیین ویژگی‌های ساختاری و پارادایمیک مدل TKI و الگوی دوازده سطحی ETCM

انطباق با سطوح ۱۲ گانه	الگوی تعالی‌گرای وحیانی ETCM	مدل توماس-کیلنم TKI	مؤلفه مقایسه
حاکم بر کل سطوح دوازده‌گانه مدل	عقلانیت غایت‌گرا و تکامل وجودی انسان	عقلانیت ابزاری و تبادل منافع مقطعی	منطق بنیادین
سطوح ۱ تا ۳ (محور مدیریت ادراک و اخلاق داده)	پیشگیرانه، فرآیندی و مهارکننده	واکنشی (پس از وقوع عینی تعارض)	بازه زمانی کنش
سطوح ۴ و ۵ (محور انضباط هیجانی و خودمهارى)	وقار رفتاری و کنترل تکانه‌های آنی	تخلیه هیجانی یا سرکوب موقعیتی	وضعیت خروجی خشم
سطح ۶ (انصاف) و سطح ۸ (نصح و خیرخواهی)	برادر دینی یا پیوند فطری و انسانی	مانع یا شریک در تأمین منافع مادی	جایگاه رقیب
سطح ۷ (قول لین) و سطح ۹ (عفو و صفح)	عفو و صفح جمیل از موضع عزت	تطبیق مصلحتی و موازنه نیازها	ماهیت گذشت

انطباق با سطوح ۱۲ گانه	الگوی تعالی گرای و حیان‌ی ETCM	مدل توماس-کیلمن TKI	مؤلفه مقایسه
سطح ۱۰ (ستر) و سطح ۱۱ (رحمت و شفقت)	ستر عیوب، مغفرت و پاداش پایدار	تداوم منافع و ضرورت‌های محیطی	ضمانت پایداری
سطح ۱۲ (سلم و احسان استعلایی در قله مدل)	تبدیل تعارض به ولایت اجتماعی و احسان	توافق عملیاتی موقت	افق نهایی

همان‌طور که مشاهده می‌شود، الگوی ETCM یک فرامدل است که اصول کارکردی مدل‌های کلاسیک را در لایه‌های استعلایی خود هضم کرده و ارتقا می‌بخشد. درحالی‌که TKI بر لایه‌های سطحی رفتار تمرکز دارد، ETCM با ورود به حوزه‌های نیت‌شناسی و امنیت آبرو، مدلی را ارائه می‌دهد که صلح را نه یک آتش‌بس موقت، بلکه یک تحول درونی پایدار تبیین می‌کند.

جمع‌بندی یافته‌ها: چارچوب مفهومی و نظام صعودی مدل ETCM الگوی تعالی گرای مدیریت تعارض ETCM بازتاب‌دهنده یک منطق ترتیبی و فرآیندمحور است که صلح را نه یک حادثه دفعی، بلکه محصول فرآیندی تکاملی می‌داند؛ فرآیندی که از انضباط شناختی آغاز شده و به شفقت قلبی و کمال رفتاری منتهی می‌گردد. به‌منظور تبیین نهایی هندسه پیوسته این الگو و رفع هرگونه ابهام در خصوص تداخل یا تقلیل سطوح دوازده گانه، تمام لایه‌ها، محورها و کارکردهای استراتژیک مدل در قالب یک ساختار صعودی نظام‌مند (از لایه ریشه به لایه قله) در جدول ۸ انتظام یافته‌اند:

جدول ۸: نگاشت نهایی مدل ETCM سلسله مراتب تعالی از زیرساخت تا قله

کارکرد استراتژیک محور در مدیریت تعارض	سطوح عملیاتی دوازده گانه	محور راهبردی	لایه ساختاری
مهار تعارض در نطفه از طریق اعتبارسنجی ورودی‌ها، تصفیه و پردازش ورودی (ادراک) و پردازش عقلانی-اخلاقی داده‌ها (شناخت) جهت گذار از ظن به یقین و تطهیر پیش‌فرض‌های سمی ذهنی.	۱. تبیین روش‌شناختی ۲. پایش الگوهای ذهنی ۳. صیانت و حریم‌شناسی	محور اول: مدیریت فرآیندهای شناختی-ادراکی و اخلاق داده	۱. لایه زیرساخت (شناختی-ادراکی)
ایجاد منطقه حائل بین محرک و پاسخ جهت مهار تکانه‌ها، کنترل تصاعد هیجانی و بازسازی فضای عقلانیت.	۴. وقار و خودمهاری ۵. پایداری و اضطبار ۶. انصاف و استماع متمرکز	محور دوم: انضباط هیجانی و خودمهاری رفتاری	۲. لایه میانی (کنترلی)
بازسازی گسست‌های ارتباطی با تغییر زبان تعارض به کلام منصفانه، خیرخواهی نظامند و خاتمه دادن گذشته.	۷. رفق و قول‌لین ۸. نصیح و خیرخواهی تعاملی ۹. عفو و صفح جمیل	محور سوم: ترمیم روابط و صلح صیانتی	۳. لایه گذار (ارتباطی)
تضمین امنیت آبرو، صیانت از شخصیت طرفین و تبدیل دشمنی‌های دیرینه به ولایت اجتماعی بر پایه پارادایم فضل.	۱۰. ستر و مغفرت صیانتی ۱۱. رحمت و شفقت عاطفی ۱۲. سلیم و احسان استعلایی	محور چهارم: کنشگری تعالی‌گرا و احسان‌محور	۴. لایه قله (استعلایی)

تحلیل نهایی هندسه این الگو نشان‌دهنده یک منطق سلسله‌مراتبی است؛ به این معنا که پایداری هر لایه، مرهون استقرار لایه پیشین است. بدون دستیابی به انضباط شناختی و خودمهارى در محورهای اول و دوم، هرگونه ابزار احسان در محور چهارم، واکنشی ناپایدار، صوری یا تظاهری خواهد بود. این مدل با ترسیم مسیر صعودی ثابت می‌کند که مدیریت تعارض در تراز نظام وحیانی، با یک چرخش پارادایمیک، از عقلانیت ابزاری و مصلحت‌گرایی مدل TKI فراتر رفته و از مدار عقلانیت قانونی (عدل صرف) به سمت عقلانیت فضل‌محور (احسان متکامل) حرکت می‌کند.

در این چارچوب مفهومی، مدیریت تعارض از یک ابزار صرف برای مهار بحران، به راهبردی برای توسعه کمال انسانی و تولید سرمایه اجتماعی تبدیل می‌شود. غایت نهایی این فرآیند، تحقق عینی پدیده ولیّ حمیم است؛ نقطه‌ای که در آن رقیب سابق، نه صرفاً یک طرف قرارداد صلح، بلکه به یک حامی دلسوز و پیوند رفیقانه مبدل می‌گردد. این صلح پایدار تنها زمانی محقق می‌شود که ریشه‌های کینه از طریق ستر و مغفرت صیانتی به کلی پاکسازی شده و پیوندی وجودی جایگزین تعارض‌های منفعت‌محور گردد.

۵. بحث

پژوهش حاضر با هدف طراحی الگوی تعالی‌گرای مدیریت تعارض ETCM و نقد مبانی عقلانیت ابزاری در مدل‌های کلاسیک انجام شد. یافته‌های تحقیق نشان داد که مدیریت تعارض در منظومه معرفتی قرآن کریم، فراتر از یک مهارت تکنیکی برای مهار بحران، یک سلوک استعلایی برای صعود به مراتب کمال انسانی و تحقق غایات اخروی است. این مدل در ۴ محور و ۱۲ سطح راهبردی، هندسه‌ای نوین از مناسبات اجتماعی را ترسیم می‌کند که در ادامه به تبیین وجوه تمایز و تطابق آن با ادبیات پژوهش پرداخته می‌شود.

گذار از عقلانیت ابزاری به عقلانیت فضل‌محور: نتایج این مطالعه با یافته‌های بریتو (Brito, ۲۰۲۴: ۱۰۲) و موا (Muda & Rahman, ۲۰۲۲: ۲۱۰) همسو است که

مدل‌های مادی نظیر TKI را محصور در عقلانیت ابزاری می‌دانند. باین حال، الگوی ETCM با معرفی چشم‌انداز فضل، از منطق محاسباتی غربی فراتر رفته است؛ درحالی‌که توماس و کیلمن (Thomas & Kilman, ۲۰۲۱: ۴۵) بر موازنه مصلحت‌آمیز منافع تأکید دارند، مدل فعلی نشان داد که تعالی در تعارض، نه در توزیع امتیازات مادی، بلکه در ایشار حق (احسان استعلایی) نهفته است. این یافته با دیدگاه علامه طباطبایی (۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۱۲)، مبنی بر لزوم کنشگری اخلاقی و فرامادی در برابر رفتارهای ناهنجار همخوانی دارد.

مدیریت پیشگیرانه و امنیت آبرو: یکی از برجسته‌ترین تمایزهای این پژوهش، شناسایی لایه مدیریت فرآیندهای ادراکی به‌عنوان زیرساخت صلح پایدار است. برخلاف مدل TKI که ماهیتی واکنشی دارد، مدل ETCM با تمرکز بر پایش ظن و تحریم تجسس در سطوح اول تا سوم، پیش از اشتعال رفتار، کانون‌های تنش را در ذهن مدیریت می‌کند. این یافته با مطالعات جامعه‌شناختی مذهبی (نقی‌پور، ۱۴۰۱: ۱۴۵) و آرای تفسیری (طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ۹: ۲۰۸)، در خصوص جنبه‌های وقایعی و پیشگیرانه صلح قرآنی همسو است. همچنین، معرفی سازوکار ستر عیوب و مغفرت صیاتی در سطح دهم الگو به‌عنوان ضامن پایداری صلح، شکاف بزرگی را در ادبیات مدیریت تعارض پر می‌کند؛ چراکه تحقیقات کلاسیک فاقد پروتکلی متمایز برای صیانت از آبروی رقیب در دوران پس از صلح هستند.

تباین ماهوی با سبک‌های پنج‌گانه TKI: در بخش تحلیل تطبیقی، یافته‌های پژوهش با فرضیات بنیادی مدل توماس و کیلمن در ساحت ماهیت گذشت همسو نیست. درحالی‌که در مدل TKI گذشت در قالب سبک تطبیق و غالباً ناشی از مصلحت، اضطراب یا ترس از دست دادن رابطه تعریف می‌شود، مدل ETCM نشان داد که صفح‌جمیل، گذشتی برخاسته از موضع قدرت، عزت و کرامت نفس است. غایت این کنش رفتاری، نه تسلیم منفعلانه، بلکه تطهیر وجودی و حرکت به سمت غفران الهی است. این تمایز ماهوی نشان می‌دهد که تقلیل مفاهیم وحیانی به کدهای رفتاری مادی، به خطای تحلیلی در شناخت

انگیزه‌های اصیل کنشگران می‌انجامد.

تحقق ولایت اجتماعی و احسان به‌عنوان غایت غایی: نتایج نهایی پژوهش نشان داد که غایت مدیریت تعارض در تراز نظام وحیانی، تبدیل رقیب سابق به ولی حمیم (حامی دلسوز) است. این یافته با منظومه فکری علامه جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ۱۱: ۳۹۵) و مطالعات بین‌المللی (Suwar, ۲۰۲۴: ۸۹) تطابق دارد که مدیریت تعارضات اجتماعی را تابعی از پیوندهای ولایی و فطری (ارحام و انسجام توحیدی) می‌دانند. برخلاف مدل‌های مادی که صرفاً به دنبال یک توافق عملیاتی موقت و صلح تسکینی هستند، مدل ETCM به دنبال ایجاد پیوند قلبی و استقرار ولایت اجتماعی است؛ پیوندی پایدار که از طریق فرآیند دوازده‌گانه (حرکت ترتیبی از تبیین شناختی تا احسان استعلایی) حاصل شده و پایداری نظامند اجتماعی را در برابر بحران‌های آتی تضمین می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان داد که الگوی تعالی‌گرای مدیریت تعارض ETCM با تکیه بر مبانی معرفتی قرآن کریم، چارچوبی فراتر از الگوهای کلاسیک مدیریت تعارض ارائه می‌دهد؛ چارچوبی که با آغاز از اصلاح فرآیندهای شناختی و ادراکی، عبور از خودمهاری و ترمیم روابط، و پایان‌بخشی در احسان استعلایی، تعارض را از یک مسئله صرفاً رفتاری به فرصتی برای رشد فردی و استحکام سرمایه اجتماعی تبدیل می‌کند. ازاین‌رو، این الگو می‌تواند مبنایی برای توسعه الگوهای بومی مدیریت تعارض در حوزه‌های خانواده، سازمان و سایر تعاملات اجتماعی قرار گیرد. با توجه به دلالت‌های تحلیلی و ابعاد توسعه‌یافته در این الگوی دوازده‌سطحی، پیشنهادهای راهبردی زیر جهت توسعه پژوهش‌های آینده و پیاده‌سازی اجرایی ارائه می‌شود:

۱. توسعه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآنی و طراحی آزمون‌های استاندارد روان‌شناختی: پیشنهاد می‌شود پژوهشگران حوزه‌های روان‌شناسی اجتماعی و مطالعات دینی، بر پایه سطوح دوازده‌گانه این الگو (به‌ویژه مفاهیم محوری نظیر

مدیریت ظن، غفران و تَوَاصُوا بِالْمَرْحَمَةِ، به طراحی و اعتبارسنجی مقیاس‌های سنجش تعارض بومی اقدام کنند؛ این امر بستر مناسبی را برای آزمون تجربی و عملیاتی میزان اثربخشی گزاره‌های وحیانی در پایش هندسه روانی و رفتاری طرفین تعارض فراهم می‌سازد.

۲. چرخش راهبردی از رویکردهای واکنشی به انضباط شناختی-اخلاقی: به متولیان نهادهای فرهنگی و مدیران سازمان‌ها پیشنهاد می‌شود به جای تمرکز صرف بر راهبردهای تأخیری و واکنشی مذاکره، بر زیرساخت‌های اخلاق داده و انضباط شناختی (با تکیه بر سطوح اول تا سوم الگوی ETCM سرمایه‌گذاری کنند تا کانون‌های بحران پیش از اشتعال در ساحت رفتار، در ساحت ادراک مهار شوند.

۳. تدوین نظام‌نامه‌های بومی صیانتی در محیط‌های سازمانی: طراحی و تدوین بسته‌های کاربردی و نظام‌نامه‌های بومی مبتنی بر دو اصل صیانتی «نُصَح» و «سِتْر عیوب» در محیط‌های شغلی و اجتماعی، می‌تواند به‌عنوان سازوکاری پیشگیرانه، هزینه‌های ناشی از کینه‌های پنهان را به‌شدت کاهش داده و تعارضات ناگزیر را به محرکی برای ارتقای سرمایه اجتماعی تبدیل نماید.

منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- افراسیابی، رضا، حسینی، سید محمد، و کاظمی، علی. (۱۴۰۲). «واکاوی راهبردهای مدیریت تعارض در نظام‌های معرفتی و حیاتی». فصلنامه روان‌شناسی و دین. ۱۶(۲). صص ۴۵-۶۲.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۲). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. دارالعلم - الدار الشامیه.
- سیفعلی‌ئی، علی، و سهراب، محمد. (۱۳۹۸). «تبیین مدل عدالت ترمیمی در مناسبات قرآنی و نقش آن در حل تعارضات اجتماعی». دوفصلنامه مدیریت در اسلام. ۷(۱۴). صص ۱۱۲-۱۳۵.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- فقیهی‌زاده، عبدالهادی، و رضایی، مجتبی. (۱۴۰۱). «تحلیل تطبیقی مدیریت تقابل در مدل توماس-کیلن و آموزه‌های اخلاقی قرآن». پژوهشنامه قرآن و حدیث. ۲۹(۱). صص ۸۸-۱۱۰.
- قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مروتی، سهراب، و حسینی‌نیا، مرتضی. (۱۴۰۲). «صبر راهبردی و عقلانیت تعالی‌گرا؛ مطالعه‌ای تطبیقی در الگوهای حل تعارض». پژوهش‌های اخلاقی. ۱۴(۳). صص ۱۵-۳۴.
- نقی‌پور، مهدی. (۱۴۰۱). «الگوی اصلاح ذات‌البین: راهبردی صیاتی در مدیریت بحران‌های اجتماعی». فصلنامه پژوهش‌های مدیریت اسلامی. ۳۰(۴). صص ۱۷۸-۲۰۰.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۶). تفسیر راهنما. قم: بوستان کتاب.
- Ahmed, Ali, Al-Mansoor, Hassan, & Rahman, Tariq. (2025). "From conflict to connection: Integrating Quranic ethics into modern management models." *Journal of Islamic Behavioral Sciences*, 9(1), 22-45.
- Blake, Robert R., & Mouton, Jane Srygley. (1970). *The managerial grid*. Houston, TX: Gulf Publishing Company.
- Brito, Rodrigo. (2024). "The limits of instrumental rationality in modern conflict management theories." *International Journal of Management and Social Psychology*, 15(2), 102-118.
- Hsieh, Hsiu-Fang, & Shannon, Sarah E. (2005). "Three approaches to qualitative content analysis." *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277-1288.
- Kilmann, Ralph H. (2023). *Quantum organizations and the evolution of the TKI: A systems theory approach*. Newport Coast, CA: Management Press.
- Kraybill, Ronald. (2023). "Beyond calculation: The role of duty-oriented and spiritual values in conflict resolution." *Peace and Conflict Studies Quarterly*, 11(4), 56-72.
- Lincoln, Yvonna S., & Guba, Egon G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Newbury Park, CA: SAGE Publications.
- Mayring, Philipp. (2014). *Qualitative content analysis: Theoretical foundation, basic*.
- Muda, Zainuddin, & Rahman, Abdul. (2022). "Re-evaluating the 'accommodating' style: A comparative analysis of Western and Islamic perspectives." *Global Journal of Social Sciences*, 18(3), 210-228.
- Scabut, John. (2024). "Situational tools vs. personality traits: A modern critique of the Thom-

- as-Kilmann Instrument.” Behavioral Management Journal, 7(1), 14–29.
- Suwar, Salim. (2024). “The Fitra-based framework: Global perspectives on Quranic conflict management.” International Journal of Religious Studies, 12(2), 89–105.
- Thomas, Kenneth W. (1974). Thomas-Kilmann conflict mode instrument. Tuxedo, NY: Xicom.
- Thomas, Kenneth W. (2021). “Cultural intelligence (CQ) and conflict styles: The emerging contextual theory.” Journal of Applied Psychology Studies, 33(2), 45–60.
- Thomas, Kenneth W. (2024). TKI: Fifty years of conflict management evolution. San Francisco, CA: Academic Press.
- Thomas, Kenneth W., & Kilmann, Ralph H. (2024). “Collaborative conflict management in open systems.” Global Leadership Review, 19(1), 5–21.

References

The Holy Qur'an

- Afrāsiyābī, Reza; Hoseynī, Seyyed Moḥammad; Kāzemī, Ali. (1402 SH). "Vākāvī-ye Rāhbordhā-ye Mudīriyat-e Ta'āruḍ dar Nizāmehā-ye Ma'rifatī-ye Vahyānī." *Quarterly Journal of Rāvānshināsī va Dīn*. 16(2), pp. 45–62.
- Ahmed, Ali, Al-Mansoor, Hassan, & Rahman, Tariq. (2025). "From conflict to connection: Integrating Quranic ethics into modern management models." *Journal of Islamic Behavioral Sciences*, 9(1), 22–45.
- Blake, Robert R., & Mouton, Jane Srygley. (1970). *The Managerial Grid*. Houston, TX: Gulf Publishing Company.
- Brito, Rodrigo. (2024). "The Limits of Instrumental Rationality in Modern Conflict Management Theories." *International Journal of Management and Social Psychology*, 15(2), 102–118.
- Faqīhizadeh, 'Abd al-Hādī; Rezaei, Mojtabā. (1401 SH). "Taḥlīl-e Taṭbīqī-ye Mudīriyat-e Taqābul dar Model-e Thomas-Kilmann va Āmūzehā-ye Aḥlāqī-ye Qur'an." *Pazhuhish-nāmeḥ-ye Qur'an va Ḥadīth*. 29(1), pp. 88–110.
- Hāshimī Rafsanjānī, Akbar. (1386 SH). *Tafsīr-e Rāhnemā*. Qom: Būstān-e Kitāb.
- Hsieh, Hsiu-Fang, & Shannon, Sarah E. (2005). "Three approaches to qualitative content analysis." *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277–1288.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 A.H). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Šādir.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1402 SH). *Tafsīr-e Tasnīm*. Qom: Markaz-e Nashr-e Isrā'.
- Kilmann, Ralph H. (2023). *Quantum Organizations and The Evolution of The Tki: A Systems Theory Approach*. Newport Coast, CA: Management Press.
- Kraybill, Ronald. (2023). "Beyond calculation: The role of duty-oriented and spiritual values in conflict resolution." *Peace and Conflict Studies Quarterly*, 11(4), 56–72.
- Lincoln, Yvonna S., & Guba, Egon G. (1985). *Naturalistic Inquiry*. Newbury Park, CA: SAGE Publications.
- Marvatī, Sohrāb; Hoseynīniyā, Morteza. (1402 SH). "Šabr-e Rāhbordī va 'Aqlāniyat-e Ta'āli-gerā; Moṭālī'eh-ī Taṭbīqī dar Olgūhā-ye Ḥall-e Ta'āruḍ." *Pazhuhish-hā-ye Akhlāqī*. 14(3), pp. 15–34.
- Mayring, Philipp. (2014). *Qualitative Content Analysis: Theoretical Foundation, Basic*.
- Muda, Zainuddin, & Rahman, Abdul. (2022). "Re-evaluating the 'accommodating' style: A comparative analysis of Western and Islamic perspectives." *Global Journal of Social Sciences*, 18(3), 210–228.
- Naqīpour, Mehdī. (1401 SH). "Olgū-ye Iṣlāḥ-e Zāt al-Bayn; Rāhbordī Šiyānatī dar Mudīriyat-e Boḥrānhā-ye Ijtīmā'ī." *Research Quarterly Journal of Mudīriyat-e Islāmī*. 30(4), pp. 178–200.
- Qurashī, 'Ali-Akbar. (1371 SH). *Qāmūs-e Qur'an*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusein ibn Muḥammad. (1412 A.H). *Al-Mufradāt fī Ḡarīb al-Qur'an*. Dār al-'Ilm – al-Dār al-Shāmiyyah.
- Scabut, John. (2024). "Situational tools vs. personality traits: A modern critique of the Thomas-Kilmann Instrument." *Behavioral Management Journal*, 7(1), 14–29.
- Seyf 'Alī'ī, 'Ali; Sohrāb, Muḥammad. (1398 SH). "Tabyīn-e Model-e 'Idālat-e Tarmīmī dar Munāsibāt-e Qur'anī va Naqsh-e Ān dar Ḥall-e Ta'āruḍāt-e Ijtīmā'ī." *Bi-annual Journal of Mudīriyat dar Islām*. 7(14), pp. 112–135.
- Suwar, Salim. (2024). "The Fitra-based framework: Global perspectives on Quranic conflict management." *International Journal of Religious Studies*, 12(2), 89–105.

- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1412 A.H). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1374 SH). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*. Trans. Seyyed Muḥammad Bāqir Mūsavī Hamadānī. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī.
- Thomas, Kenneth W. (1974). *Thomas-Kilmann Conflict Mode Instrument*. Tuxedo, NY: Xicom.
- Thomas, Kenneth W. (2021). "Cultural Intelligence (Cq) And Conflict Styles: The Emerging Contextual Theory." *Journal of Applied Psychology Studies*, 33(2), 45–60.
- Thomas, Kenneth W. (2024). *Tki: Fifty Years of Conflict Management Evolution*. San Francisco, CA: Academic Press.
- Thomas, Kenneth W., & Kilmann, Ralph H. (2024). "Collaborative Conflict Management in Open Systems." *Global Leadership Review*, 19(1), 5–21.

| Extended Abstract |

Designing a Qur'an-Based Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM) for Social Interactions: A Critique of the Theoretical Foundations of the Thomas–Kilman Model (TKI)

Hamid Reza Imanifar

Research Objective

Conflict management is a fundamental topic in social psychology and organizational management. Despite the widespread application of the Thomas–Kilman Model (TKI), the model is primarily based on regulating behavior through two components, assertiveness and cooperativeness, and has limited capacity to account for the cognitive, ethical, and transcendent dimensions of human interactions. Accordingly, the present study aims to critique the theoretical foundations of the Thomas–Kilman Model (TKI) and design an Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM) based on the epistemological system of the Holy Qur'an. The main research problem is to explain the process through which conflict can transcend the level of behavioral management and dispute resolution and become a context for relationship reform, moral development, and the enhancement of the quality of social interactions. To this end, the study seeks to demonstrate how Qur'anic teachings can provide a coherent framework for conflict management that, in addition to resolving disputes, emphasizes conflict prevention, sustainable relationship restoration, and the transcendence of the interacting parties.

Research Method

This qualitative study employed a directed content analysis approach with a deductive–inductive orientation. In the deductive stage, the conceptual framework of conflict management was explained based on the classical literature and the dimensions of assertiveness and cooperativeness. Subsequently, in the inductive stage, Qur'anic verses were analyzed using authoritative Qur'anic exegeses, including al-Mizān, Tasnīm, and Majma' al-Bayān, and the relevant themes and codes were extracted, coded, and categorized into three dimensions: cognition, emotion, and behavior. Finally, the validity of the proposed model was examined and confirmed based on the criteria of Lincoln and Guba through peer review involving specialists in Qur'anic and Ḥadīth sciences and social psychology.

Findings

The findings demonstrated that, within the Qur'anic epistemological system, conflict is not merely a behavioral phenomenon or the result of competing interests; rather, it can constitute a context for trial (ibtalā'), self-reform, and the enhancement of social relationships. Accordingly, the Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM) was designed around four axes and twelve strategic levels: (1) Perception Engineering: focusing on monitoring cognitive patterns, safeguarding relational boundaries, and preventing cognitive misunderstandings; (2) Emotional Discipline: emphasizing composure, restraint of anger, steadfast endurance, and attentive listening in order to control

tension-generating emotions; (3) Relationship Restoration: through good speech, sincere counsel, gracious forgiveness, and the rebuilding of trust between the parties; and (4) Transcendent Agency: centered on benevolence, concealing faults, and responding in the best manner, with the ultimate aim of transforming a conflictual relationship into one based on affection and guardianship (wilayah). Comparative analysis demonstrated that, unlike the five styles of the Thomas–Kilmann Model (TKI), which primarily focus on selecting an appropriate strategy when conflict occurs, this model incorporates a preventive layer that addresses the conditions underlying conflict formation by reforming cognitive processes before tension-generating behaviors emerge, and then proceeds step by step toward the restoration and transcendence of relationships.

Conclusion

The findings demonstrate that the difference between the Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM) and the Thomas–Kilmann Model (TKI) lies not merely in the presentation of new behavioral strategies but is rooted in their epistemological, anthropological, and teleological foundations. The Thomas–Kilmann Model (TKI) primarily conceptualizes conflict management within the framework of regulating situational behaviors and selecting an appropriate style for resolving disputes. In contrast, the Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM) integrates the cognitive, emotional, behavioral, and ethical dimensions and views conflict as an opportunity for self-development, relationship reform, and human transcendence. The principal innovation of this model is the addition of a preventive layer prior to the emergence of conflict, the design of a sequential pathway from perception engineering to benevolence, and the transition from a logic focused solely on dispute resolution to a logic of growth, transcendence, and benevolence. Accordingly, the Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM) provides a more comprehensive framework for conflict management than classical models, as it not only contributes to the containment and resolution of conflict but also to preventing its formation, sustainably restoring relationships, strengthening social capital, and enhancing the psychological and ethical well-being of the interacting parties. These characteristics make the Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM) a theoretical and practical basis for contextualizing conflict management in organizations and other social environments, as well as for developing management theories and models grounded in the teachings of the Holy Qur'an.

Keywords: Holy Qur'an; Conflict management; Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM); Thomas–Kilmann Model (TKI); Directed content analysis; Social psychology

Applying Goffman's Dramaturgical Theory to the Representation of the Social Identity of Disbelievers in the Holy Qur'an

Farooqh Nemati¹

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran,

Farooqh.nemati@pnu.ac.ir

Abstract

In representing social groups, the Holy Qur'an does not merely describe their beliefs and actions; rather, through linguistic and narrative strategies, it also constructs their social identities. Among the prominent groups represented in this manner are the disbelievers, who are characterized in various verses by denial of the truth, disputation, mockery, arrogance, and influence over others. The present study seeks to analyze the representation of the social identity of the disbelievers in the Holy Qur'an based on Goffman's theory of "dramaturgical analysis." Within this framework, concepts such as role performance, impression management, self-presentation, the social stage, and the discrepancy between appearance and reality serve as the basis for analysis. The study employs a descriptive-analytical method, with data selected from verses in which the disbelievers are depicted in dialogical, behavioral, and confrontational situations involving prophets, believers, or other audiences. The findings demonstrate that the Qur'an does not represent the disbelievers merely as deniers of the truth; rather, it portrays them as social actors who seek to maintain their position on the social stage by performing specific roles, managing audience perceptions, concealing the truth, and displaying power and superiority. In addition to explaining the behavior of the disbelievers, this representation also serves a normative function by highlighting the boundary between faith-based and unbelieving identities. Accordingly, Goffman's dramaturgical theory can provide an effective framework for understanding the social and communicative dimensions of the Qur'anic representation of the disbelievers.

Keywords: Holy Qur'an; Disbelievers; Social identity; Dramaturgical analysis theory; Goffman; Representation; Social interaction

Received: 2026-06-06 | Received in revised form: 2026-06-30 | Accepted: 2026-08-31 | Published online: 2026-06-22

◆ **How to cite:** Neamati, Farooqh,(1405SH): Applying Goffman's Dramaturgical Theory to the Representation of the Social Identity of Disbelievers in the Holy Qur'an, Quran and social sciences, 2(22), p116-151, 10.22034/arq.2026.252003



کاربست نظریه تحلیل نمایشی گافمن در بازنمایی شخصیت اجتماعی کافران در قرآن کریم

فاروق نعمتی^۱

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، Farooqh.nemati@pnu.ac.ir

چکیده

قرآن کریم در بازنمایی گروه‌های اجتماعی، تنها به توصیف عقاید و کنش‌های آنان بسنده نمی‌کند، بلکه از طریق راهبردهای زبانی و روایی، هویت اجتماعی آنان را نیز صورت‌بندی می‌کند. یکی از گروه‌های برجسته در این زمینه، کافران‌اند که در آیات گوناگون با ویژگی‌هایی چون انکار حق، مجادله، استهزا، خودبرتربینی و تأثیرگذاری بر دیگران بازنمایی شده‌اند. پژوهش حاضر می‌کوشد با تکیه بر نظریه «تحلیل نمایشی» گافمن، چگونگی بازنمایی هویت اجتماعی کافران در قرآن کریم را تحلیل کند. در این چارچوب، مفاهیمی چون اجرای نقش، مدیریت تأثر، خودنمایی، صحنه اجتماعی و فاصله میان ظاهر و باطن، مبنای تحلیل قرار گرفته‌اند. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است و داده‌ها از میان آیاتی انتخاب شده‌اند که در آن‌ها کافران در موقعیت‌های گفت‌وگویی، کنشی و تقابلی با پیامبران، مؤمنان یا دیگر مخاطبان ظاهر می‌شوند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قرآن، کافران را صرفاً به عنوان منکران حقیقت بازنمایی نمی‌کند، بلکه آنان را در قالب کنشگرانی اجتماعی تصویر می‌کند که می‌کوشند از طریق اجرای نقش‌های خاص، مدیریت برداشت مخاطبان، پنهان‌سازی حقیقت و نمایش قدرت و برتری، موقعیت خود را در صحنه اجتماعی حفظ کنند. این بازنمایی، افزون بر تبیین رفتار کافران، کارکردی هنجارساز نیز دارد و مرز میان هویت ایمانی و هویت کفرآلود را برجسته می‌سازد. بر این اساس، نظریه نمایشی گافمن می‌تواند چارچوبی کارآمد برای فهم لایه‌های اجتماعی و ارتباطی بازنمایی کافران در قرآن کریم فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، کافران، هویت اجتماعی، نظریه تحلیل نمایشی، گافمن، بازنمایی، کنش متقابل.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۴/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** نعمتی، فاروق (۱۴۰۵): ((کاربست نظریه تحلیل نمایشی گافمن در بازنمایی شخصیت اجتماعی کافران در قرآن کریم))، قرآن و علوم اجتماعی، ۲(۲۲)، ۱۱۶-۱۵۱، [10.22034/arq.2026.252003](https://doi.org/10.22034/arq.2026.252003)

۱. بیان مسئله

ستیز میان حق و باطل، همواره نمودی اندیشگی یافته است که یک سویه آن، کسانی‌اند که با کژتابی‌ها و پیمودن بیراهه‌ها، «از سر مصلحت سنجی‌های شخصی و سودجویی‌های فردی، باطل را دستاویز خویش می‌گیرند» (خلف‌الله، ۱۴۰۱: ۱۷۱). در الگوی نظری جامعه‌شناسی معاصر، مطالعه رفتارهای انحرافی، نه تنها از منظر روان‌شناختی، بلکه به‌ویژه از حیث کنش‌های متقابل اجتماعی حائز اهمیت است. در این میان، قرآن کریم، افزون بر آن که کتاب هدایت و تبیین حقیقت است، متنی سرشار از بازنمایی‌های متنوع از انسان، جامعه و الگوهای کنش اجتماعی نیز به شمار می‌آید. در این متن مقدس، گروه‌های مختلف انسانی نه تنها از حیث باورها و مواضع اعتقادی، بلکه از منظر رفتارهای اجتماعی، شیوه‌های گفت‌وگو، مناسبات قدرت، راهبردهای اقناع و نحوه حضور در عرصه عمومی بازنمایی شده‌اند. از این منظر، قرآن صرفاً به گزارش عقاید یا اعمال گروه‌ها بسنده نمی‌کند، بلکه با بهره‌گیری از ساختارهای زبانی، روایی و تقابلی، نوعی تصویر اجتماعی از آنان ارائه می‌دهد که می‌تواند مبنای تحلیل‌های جامعه‌شناختی و ارتباطی قرار گیرد.

در میان این گروه‌ها، کافران از جایگاهی ویژه برخوردارند؛ زیرا قرآن کریم در آیات متعدد، آنان را نه فقط به‌عنوان منکران حق، بلکه به‌مثابه کنشگرانی اجتماعی معرفی می‌کند که در تعامل با پیامبران، مؤمنان و توده مردم، از شیوه‌های گوناگون گفتاری و رفتاری برای تثبیت موقعیت خود، تخریب حقیقت و تأثیرگذاری بر افکار عمومی بهره می‌گیرند. نسبت دادن اوصافی چون سحر، جنون و افتراء به پیامبران، استهزا و تحقیر مؤمنان، مجادله برای خاموش کردن حق، دعوت به اعراض از قرآن و تلاش برای پنهان‌سازی حقیقت، همگی نشان می‌دهد که کفر در قرآن تنها یک موضع درونی یا سلبی نیست، بلکه در بسیاری از موارد، در قالب نوعی نقش‌آفرینی اجتماعی و مدیریت صحنه تعامل بازنمایی می‌شود. این کنش دوسویه، انطباق عمیقی با نظریه «تحلیل نمایشی»^۱

اروینگ گافمن^۱ (۱۹۲۲-۱۹۸۲ م)، از جامعه‌شناسان معروف مکتب شیکاگو دارد که در آن فرد با تفکیکِ دقیقِ میانِ «جلو صحنه»^۲ و «پشت صحنه»^۳، درصدد کنترل اطلاعات ارائه‌شده به مخاطبان است (گافمن، ۱۳۹۴: ۴۸). در پرتو نظریه «تحلیل نمایشی» گافمن، جامعه به‌سان صحنه نمایش و کنشگران، بازیگران این فضای نمایشی هستند.

در این چارچوب، این نظریه می‌تواند افق تازه‌ای برای فهم ابعاد اجتماعی بازنمایی کافران در قرآن بگشاید. گافمن در تحلیل کنش متقابل اجتماعی، زندگی اجتماعی را به صحنه‌ای نمایشی تشبیه می‌کند که در آن افراد می‌کوشند از طریق اجرای نقش، مدیریت تأثر، تنظیم ظاهر و کنترل برداشت مخاطبان، تصویری مطلوب از خود ارائه دهند. مفاهیمی مانند اجرا، وجهه، مدیریت تأثر، جلو صحنه و پشت صحنه در این نظریه، امکان آن را فراهم می‌آورد که رفتارها و گفتارهای کافران در قرآن نه صرفاً به‌مثابه واکنش‌های اعتقادی، بلکه به‌عنوان راهبردهایی برای حفظ منزلت، نفوذ و قدرت اجتماعی تحلیل شوند.

در باب ضرورت و اهمیت این پژوهش، توجه به دو نکته اساسی ضروری است: نخست آنکه گافمن، بی‌شک یکی از تأثیرگذارترین جامعه‌شناسان قرن بیستم است که نظریه «تحلیل نمایشی» او نه تنها در جامعه‌شناسی، بلکه در حوزه‌های روان‌شناسی اجتماعی، زبان‌شناسی و مطالعات فرهنگی به‌عنوان مبنای نظری بنیادین برای تبیین تعاملات انسانی شناخته می‌شود. گافمن با عبور از تحلیل‌های ساختارگرایانه کلان، «جامعه‌شناسی زندگی روزمره» را پایه نهاد و ابزارهایی چون «مدیریت برداشت»، «جلو صحنه و پشت صحنه» و «نقش‌های اجتماعی» را فراهم کرد که همگی برای تحلیل رفتار کنشگران در هر بافت اجتماعی، اعم از متون ادبی یا دینی، کارآمدی اثبات‌شده‌ای دارند.

دوم، سودمندی این رویکرد برای معارف قرآن کریم در این است که «کفر» در قرآن، تنها یک مقوله الهیاتی یا عقیدتی انتزاعی نیست؛ بلکه در بسیاری از

1. Erving Goffman.

2. Front Stage.

3. Back Stage.

آیات، با «رفتارهای اجتماعی» و «کنش‌های تعاملی» کافران (مانند استهزا، تظاهر به نفاق، تفاخر و تلاش برای حفظ وجهه در برابر پیامبر و مؤمنان) گره خورده است. به کارگیری نظریه گافمن به ما کمک می‌کند تا این کنش‌ها را نه فقط به عنوان «گناه»، بلکه به مثابه نوعی «نمایش اجتماعی» تحلیل کنیم. این روش، «سیاق جامعه‌شناختی» آیات را برای مخاطب معاصر بازخوانی کرده و نشان می‌دهد که چگونه قرآن با ترسیم دقیق صحنه‌آرایی‌های کافران و تلاش آنان برای مدیریت برداشت دیگران، ابعاد اجتماعی انحراف آنان را به تصویر می‌کشد؛ بنابراین، این پژوهش با پل زدن میان جامعه‌شناسی معاصر و متن وحیانی، به غنای «جامعه‌شناسی قرآن» کمک کرده و افق جدیدی برای تفسیر رفتارشناسی شخصیت‌های قرآنی فراتر از رویکردهای صرفاً کلامی یا تفسیری سنتی می‌گشاید.

بر همین اساس این مقاله با بهره‌گیری از چارچوب نظری الگوی جامعه‌شناختی «نمایشی» از گافمن و با تکیه بر تحلیل آیات مربوط به کافران در قرآن کریم، به روش تحلیلی - توصیفی به دنبال تبیین این فرآیند است تا شخصیت نمایشی کافران را از منظر اجتماعی بازخوانی نماید. از همین روی، پرسش اصلی این است که: شخصیت کافران در کلام وحی بر اساس الگوی گافمن، چگونه بازنمایی می‌شود و قرآن چگونه با فن افشاگری، بازی نمایشی آنان را مختل می‌سازد؟

۲. پیشینه پژوهش

در رابطه با معناشناسی کُفر و تحلیل شخصیت کافران و بیان ویژگی‌های آن‌ها در قرآن کریم، علاوه بر تفاسیر، پژوهش‌های متعدد و فراوانی به صورت جداگانه انجام شده که برشمردن همه آن‌ها از حوصله این پژوهش خارج است؛ در حوزه کتاب‌ها در این زمینه می‌توان به کتاب «بررسی معناشناختی واژه کُفر در قرآن کریم» از خودروان (۱۳۹۱) که نویسنده در این کتاب در سیری معناشناختی، مفهوم کُفر را از دیدگاه قرآن کریم مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. در این

مسیر ابتدا معنای لغوی کفر و مصادیق آن و نیز موارد استعمال کفر در قرآن بیان شده و سپس رابطه مفهوم کفر با مفاهیم همسان همچون: نفاق، شرک، ظلم، کبر و ... نشان داده شده و به دنبال آن تقابل مفهوم کفر با مفاهیم متضاد همچون: ایمان، اسلام، شکر، تقوا و ... بازگو گردیده است. همچنین احمدیان (۱۳۹۹) نیز در کتاب «انواع کفر در قرآن» به سیر تحوّل معنایی از این واژه و مفاهیم اصطلاحی آن در کلام وحی می‌پردازد. علاوه بر این، مقالات و پژوهش‌هایی در رابطه با موضوعات مرتبط با مسئله «کُفر» در بستر آیات قرآن کریم انجام گرفته که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

مقاله «حوزه معنایی واژه کفر در قرآن کریم» از شهیدی (۱۳۸۴) که به بررسی و عنای واژه کُفر و کلمات پیرامونی آن پرداخته است. مقاله «معنی‌شناسی تاریخی واژه (کفر) از کاربست جاهلی تا تضمین نحوی در قرآن» از قره‌خانی و دیگران (۱۳۹۵) که حاصل این تحقیق در پاسخ به این سؤال است که چگونه بر اساس قاعده تغییر و توسیع معنایی، مفهوم اولیه واژه «کُفر» تحول و گسترش یافته و معانی مختلف بر آن مترتب گشته است؟ همچنین بر اساس تضمین نحوی، قدرت این واژه محوری در تأثیرگذاری برای افزودن حرف جر بر واژگانی مثل جحد، ظلم، کذب و شرک و افزایش تقویت معنای انکار در آن‌ها چگونه است؟

مقاله «استعاره مفهومی کُفر و ایمان در قرآن کریم» از ریکی کوتاه و صدیقی (۱۴۰۲) که این پژوهش به هدف شناسایی و تحلیل استعاره‌های مفهومی، متعلق به مفاهیم «کفر» و «ایمان» در آیات مبارکه شش جزء آخر قرآن کریم انجام شده است تا شیوه بیان مفاهیم انتزاعی توسط قرآن کریم آشکار گردد. مقاله «کاربست کفر در قرآن (مطالعه موردی: سوره بقره)» از روشن ضمیر و مهدوی‌ارجمند (۱۴۰۳) که این مقاله کاربست واژه «کفر» در قرآن را معطوف به یکی از تعاریف فقهی آن که عبارت از «عدم اسلام» است، بررسی کرده است. مقاله «واکاوی حوزه معنانشناسی امن و کفر در قرآن با تکیه بر تئوری رابطه هم‌نشینی سوسور» از جلیلی و جوانرودی (۱۴۰۳) که این جستار در صدد کشف معنای دو واژه «امن» و «کفر» با استفاده از رابطه هم‌نشینی است.

در حوزه نظریه نمایشی گافمن نیز می‌توان به مقاله «زبان استعاره و بینش جامعه‌شناختی اروینگ گافمن» از یعقوبی‌چوبری (۱۳۹۶) اشاره نمود که هدف این مقاله، تبیین زبان استعاره در تخیل جامعه‌شناختی گافمن با توجه به رویکرد نظریه معاصر استعاره لیکاف است.

با وجود پژوهش‌های پیشین درباره واژه «کفر» در قرآن کریم، بیشتر این مطالعات با رویکردهای معناشناختی، زبان‌شناختی یا مفهومی به بررسی حوزه معنایی، تحول تاریخی و کارکردهای واژگانی این مفهوم پرداخته‌اند و کمتر به بازنمایی شخصیت اجتماعی کافران در متن قرآن توجه کرده‌اند. همچنین پژوهش‌هایی که به نظریه نمایشی اروینگ گافمن پرداخته‌اند، عمدتاً بر تبیین مبانی نظری یا کاربردهای جامعه‌شناختی آن متمرکز بوده‌اند و آن را در تحلیل متون دینی به کار نگرفته‌اند؛ ازاین‌رو، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از نظریه نمایشی گافمن می‌کوشد شیوه بازنمایی شخصیت اجتماعی کافران در قرآن کریم را تحلیل کند و نشان دهد که رفتارها، گفتارها و کنش‌های آنان چگونه در قالب نوعی «نمایش اجتماعی» در آیات قرآن ترسیم شده است؛ رویکردی که می‌تواند درک عمیق‌تری از ابعاد اجتماعی و ارتباطی مفهوم کفر در قرآن فراهم آورد.

۳. اروینگ گافمن و نظریه تحلیل نمایشی

اروینگ گافمن یکی از جامعه‌شناسان بزرگ آمریکا است که مدت درازی به‌عنوان یک شخصیت مطرح در عرصه نظریه جامعه‌شناسی به شمار می‌آید. وی «با نوآوری و پژوهش در نظریه «کنش متقابل نمادین»^۱، این نظریه را برای سال‌ها به نظریه مسلط در جامعه‌شناسی آمریکا تبدیل کرد» (نیازی و مرتضوی، ۱۳۹۴: ۱). نظریه «کنش متقابل نمادین» بیان می‌کند که انسان‌ها در فراگرد کنش متقابل اجتماعی، به‌گونه‌ای نمادین، معناهایی را به دیگران انتقال می‌دهند و دیگران این نمادهای معنی‌دار را تفسیر می‌کنند و بر پایه تفسیرشان از این نمادها، واکنش نشان می‌دهند (بوردیو، ۱۳۹۰: ۱۱۰). این نظریه انسان را به‌عنوان

یک موجود مختار و فعال در کنش‌های اجتماعی می‌داند نه یک موجود منفعل که با فراگرد ذهنی و تفسیر خود از موقعیت، دست به کنش متقابل در برابر محیط و افراد می‌زند.

گافمن در عرصه نظریه جامعه‌شناسی موقعیت متناقضی دارد؛ «از سویی وی را جامعه‌شناسی فاقد نظریه‌ای کلی، تک‌رو، خارج از جریان اصلی تفکر نظری و مبدع اصطلاحات خودساخته و غریب می‌دانند؛ و از سوی دیگر، پیوندهای اندیشه‌ی وی با «دورکیم»^۱، «زیمل»^۲، مکتب کنش متقابل نمادی و اتومتدولوژی^۳ و تلاش وی برای بنیاد نهادن جامعه‌شناسی زندگی روزمره، او را به نظریه‌پردازی با موقعیت متناقض تبدیل می‌کند» (ایمان و مرادی، ۱۳۹۰: ۵۹).

نظریه «نمایشی» که نخستین بار توسط اروینگ گافمن در کتاب «نمایش خود در زندگی روزمره»^۴ مطرح شد، چارچوبی برای تحلیل تعاملات انسانی از طریق استعاره تئاتر است. بر اساس این دیدگاه، کنشگران اجتماعی همچون بازیگران در یک صحنه نمایش، همواره در تلاش‌اند تا تصویری کنترل‌شده و مطلوب از «خود» را به مخاطبان ارائه دهند (گافمن، ۱۳۹۴: ۴۸). گافمن در این رویکرد، به این قضیه پرداخت که «چگونه جامعه انسان‌ها را به رایانه تصویر معینی از خودشان وا می‌دارد، زیرا جامعه و ادارمان می‌سازد که در میان بسیاری از نقش‌های پیچیده، نوسان کنیم و سبب می‌گردد که همیشه تا اندازه‌ای غیرقابل اعتماد، متناقض و مایه شرمساری باشیم» (ریتزر، ۱۳۸۳: ۱۳۴).

نظریه گافمن که زندگی اجتماعی را چونان تئاتر می‌پندارد، روابط اجتماعی را

1. Durkheim.

2. Georg Simmel.

۳. اتومتدولوژی (Ethnomethodology) شاخه‌ای از جامعه‌شناسی است که نخستین بار توسط هارولد گارفینکل در دهه ۱۹۶۰ مطرح شد و به بررسی شیوه‌هایی می‌پردازد که افراد در زندگی روزمره از طریق آن‌ها واقعیت اجتماعی را درک، تفسیر و بازتولید می‌کنند. در این رویکرد، تمرکز اصلی بر روش‌های عملی و نانوشته‌ای است که کنشگران اجتماعی در تعاملات روزمره خود برای معنا دادن به موقعیت‌ها، برقراری نظم اجتماعی و قابل فهم ساختن رفتارهای یکدیگر به کار می‌برند؛ به عبارت دیگر، اتومتدولوژی می‌کوشد نشان دهد نظم اجتماعی نه صرفاً محصول ساختارهای کلان، بلکه نتیجه کنش‌ها و تفاسیر متقابل افراد در موقعیت‌های عادی زندگی است (Garfinkel, ۱۹۶۷: ۱-۱۱).

4. The Presentation of Self in Everyday Life.

از نظر شکل ظاهری آن‌ها و نه ماهیت و علل پیدایش آن، مورد توجه قرار می‌دهد. در این نظریه کلیه ادعاهای اجتماعی از واقعیت مشابهی برخوردار می‌باشند و تفاوتی میان اعمال خوب و پسندیده و رفتارهای نامطلوب، پست، یا کج‌رو وجود ندارد. «در نظریه گافمن سلسله مراتب مرسوم فرهنگی به کلی کنار گذاشته شده است، برای مثال فرض بر این است که رفتار بیماران می‌تواند روان‌کاو حرفه‌ای را تحت تأثیر قرار دهد و تفاوت میان رفتار صادقانه و غیر صادقانه مورد سؤال قرار می‌گیرد» (گولدنر، ۱۳۶۸: ۱۱۰).

در این نظریه فرد، آفریننده نقش‌های گوناگون نبوده و ساخت اجتماعی را دگرگون نمی‌کند؛ بلکه درواقع می‌کوشد تا خود را با انتظاراتی که در ذات ساخت اجتماعی نهفته است، سازش دهد (ادیبی و انصاری، ۱۳۸۳: ۵۶). در این راستا گافمن بیان می‌کند که بیشتر انسان‌ها می‌کوشند تا برخی کارها را از دید افراد جامعه پنهان کنند و در نقش دیگری ظاهر شوند؛ لذا یک نقش معین را به گونه‌ای کامل انجام نمی‌دهند. ارکان اصلی نظریه تحلیل نمایشی گافمن، به قرار زیر است:

جلو صحنه: ^۱ جلوی صحنه، آن بخشی از اجرای نقش است که معمولاً به صورتی ثابت و عمومی اجرا می‌شود تا موقعیت را برای کسانی که نمایش را می‌بینند، مشخص کند (یعقوبی‌چوبری، ۱۳۹۶: ۱۵۷). گافمن جلو صحنه را بخشی از اجرای کنشگر می‌داند که در حضور مخاطبان ارائه می‌شود. این ساحت شامل ابزارهای نمایش (صحنه‌آرایی، ظاهر و رفتار) است که فرد از طریق آن‌ها می‌کوشد تا انتظارات هنجاری جامعه را برآورده سازد (گافمن، ۱۳۹۴: ۵۳).

پشت صحنه: ^۲ «پشت صحنه» یا فضای خصوصی، محلی است که کنشگر در آن، اجرای خود را کنار می‌گذارد. در این فضا، بازیگر می‌تواند از نقش عمومی‌اش فاصله بگیرد و نیت واقعی یا تناقض‌های پنهانش را بروز دهد. به تعبیر گافمن، پشت صحنه فضایی است که داده‌های افشاگرانه درباره واقعیت کنشگر در آن

1. Front Stage.

2. Back Stage.

نهفته است (همان: ۱۲۵). پشت صحنه در حقیقت جایی است که واقعیت‌های جلوی صحنه، نادیده انگاشته شده و انواع کنش‌های غیررسمی ممکن است اتفاق بیفتد. هرچند که پشت صحنه معمولاً به جلوی صحنه نزدیک است، اما فاصله‌ای میان این دو وجود دارد. ایفاکنندگان نقش باید اطمینان داشته باشند که هیچ‌یک از افراد جلوی صحنه در پشت صحنه ظاهر نمی‌شوند. مدیریت وجهه و خطای نقش: گافمن معتقد است که کنشگران برای حفظ مشروعیت نمایش خود، به فن‌های «مدیریت وجهه» نیازمندند تا از «خطای نقش»^۱ یا شکست نمایش جلوگیری کنند. خطای نقش زمانی رخ می‌دهد که شکافی میان اجرای نمایشی و هویت واقعی بازیگر ایجاد شود و مخاطب (در اینجا، وحی الهی) به این تناقض پی ببرد (ر.ک: فروند، ۱۳۸۹: ۲۳۰). در بستر قرآنی، هنگامی که وحی، نیات پنهان کافران را فاش می‌کند، درواقع خطای نقش آنان را برملا ساخته و امکان ادامه مدیریت برداشت را از آنان سلب می‌کند.

۴. کُفر و کافران در قرآن

واژه «کُفر» و مشتقات آن از پریسامدترین و پرتکرارترین واژه‌های به‌کاررفته در قرآن کریم است که در مجموع، ۵۲۴ بار در کلام وحی به‌کاررفته است. اصل معنای (کُفر) به معنای پوشاندن است (ابن فارس، ۱۴۲۲ق، ۵: ۱۹۱؛ راغب الأصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۱۴) و «به هرچه چیزی را بپوشاند، «کفر» گفته می‌شود» (روحی و فیاض‌بخش، ۱۳۹۲: ۵۷۶). باید گفت که «اگر باارزش‌ترین واژه در ادبیات دینی، ایمان است، لاجرم کُفر به معنای موضع‌گیری در برابر آن، ضد ارزش‌ترین واژه است که حکایت از یکی از سرنوشت‌سازترین تصمیمات انسان دارد و تعیین‌کننده بسیاری از دیگر انتخاب‌های اوست» (روشن‌ضمیر و مهدوی ارجمند، ۱۴۰۳: ۱۰۲).

کُفر به معنای رد کردن و عدم اعتنا به چیزی است. عدم توجه به انعام و

1. Role Distance.

احسان و عدم اعتنا به ذات الهی، آیات الهی و پیامبران از مصادیق کفر به حساب می‌آید (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸۷/۱۰-۸۸)؛ بنابراین کفر واژه‌ای است که بر انواعی از گناهان دلالت دارد که شرک به خدا و انکار نبوت از مصادیق آن به شمار می‌آید (عسکری، بی‌تا: ۲۲۸).

۵. تحلیل کنشگری کافران در قرآن کریم (بر اساس نظریه نمایشی گافمن)

الف) مفهوم‌سازی کفر به عنوان یک «کنش اجتماعی»

کفر در قرآن در سطح بنیادین، موضعی اعتقادی در برابر ایمان است؛ اما نحوه بازنمایی آن غالباً به صورت «کنش» و «تعامل اجتماعی» صورت‌بندی می‌شود، یعنی امری که در میدان رابطه با دیگران (پیامبر (ص)/ مؤمنان/ عموم مردم) رخ می‌دهد و پیامدهای جمعی دارد. از همین رو، قرآن بسیاری از نمودهای کفر را نه با گزاره‌های صرفاً ذهنی، بلکه با فعل‌های کنشی (گفتن، تکذیب کردن، مجادله کردن، مسخره کردن، بازداشتن، مکر ورزیدن، پیروی از سران و...) تصویر می‌کند و کافر/ کافران را به مثابه «کنشگر اجتماعی» نشان می‌دهد. نخستین صورت اجتماعی شدن کفر، تبدیل آن به موضع‌گیری علنی و کنش گفتاری در برابر دعوت الهی است. قرآن از «تکذیب» به عنوان کنشی بیرونی یاد می‌کند: «...فَكَذَّبُوهُ فَتَبَيَّنَّا...» (یونس: ۱۰) و نیز «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا» (الشمس: ۹۱)؛ قوم ثمود به سبب طغیان‌گری‌شان [پیامبرشان] را تکذیب کردند. در این الگو، کفر فقط «نداشتن ایمان» نیست، بلکه «کنش تکذیب» است؛ کنشی که در فضای عمومی و در نسبت با پیامبر الهی رخ می‌دهد. حتی جایی که قرآن از جحود سخن می‌گوید، آن را کنشی آگاهانه با کارکرد اجتماعی نشان می‌دهد: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (النمل: ۲۷)؛ و آن را از روی ستم و گردنکشی انکار کردند، درحالی که در درون به آن یقین داشتند. ترکیب «ظُلْمًا وَعُلُوًّا» نشان می‌دهد این انکار، یک کنش پیوندخورده با مناسبات برتری‌طلبانه و موقعیت اجتماعی است، نه صرفاً اشتباه معرفتی.

وجه دیگر، بازنمایی کفر در قالب «مجادله» و منازعه گفتمانی است؛ یعنی کفر به صورت یک عمل ارتباطی برای بی اعتبار کردن حقیقت و اثرگذاری بر مخاطبان رخ می دهد. قرآن می گوید: «وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ...» (غافر: ۵: ۴۰)؛ و با باطل مجادله کردند تا به وسیله آن حق را از میان ببرند و نیز «...وَيَجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ...» (الکهف: ۱۸)؛ و کافران به باطل مجادله می کنند. وجود «لام تعلیل» در «لِيُدْحِضُوا» جهت مندی کنش را آشکار می کند: هدف زدودن حق در میدان عمومی است؛ پس کفر اینجا یک کنش اقناعی/تبلیغی و درگیر با افکار عمومی است.

کفر همچنین به صورت کنش تمسخر و تحقیر تصویر می شود؛ رفتاری که کارکرد اجتماعی اش، تولید مرز هویتی و اعمال فشار نمادین بر مؤمنان است. قرآن از خندیدن و برچسب زنی به مؤمنان سخن می گوید: «إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ» (المطففين: ۸۳)؛ همانا کسانی که مرتکب جرم شدند، (در دنیا) به کسانی که ایمان آورده بودند، می خندیدند و «وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلَاءِ لَضَالُّونَ» (المطففين: ۳۲)؛ و هنگامی که آنان [مؤمنان] را می دیدند، می گفتند: این ها گمراهند. این ها کنش های کاملاً اجتماعی اند: تمسخر و برچسب «گمراه» در اصل نوعی کنترل منزلت و مدیریت تصویر اجتماعی گروه مقابل است. همچنین در زمینه دیگری، قرآن به «هزو» (به سخره گرفتن) دین اشاره می کند: «...لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا...» (المائدة: ۵۷)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! کسانی را که دین شما را به ریشخند و بازی گرفته اند -از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و [نیز] کافران را- به دوستی و سرپرستی نگیرید، «اتخاذ» نشان می دهد هزو یک رفتار پایدار و سازمان یافته در تعاملات اجتماعی است، نه فقط یک احساس گذرا.

برجسته ترین شاهد کنش اجتماعی بودن کفر بیشتر به شکل جلوصحنه نمود پیدا می کند، پیوند آن با «صَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» است؛ یعنی اقدام علیه امکان دسترسی دیگران به هدایت؛ قرآن می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...» (محمد: ۱)؛ کسانی که کافر شدند و [مردم را] از راه خدا بازداشتند و

نیز «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...» (الحج: ۲۵)؛ کسانی که کافر شدند و [مردم را] از راه خدا و [حضور در] مسجد الحرام باز می‌دارند و «الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا...» (النحل: ۸۸)؛ کسانی که کافر شدند و [مردم را] از راه خدا بازداشتند، بر عذابشان افزوده ایم. «صد» ذاتاً فعلی است متعدی به «دیگران» و متضمن کنترل، جلوگیری و مهندسی رفتار جمعی؛ بنابراین قرآن در این موارد کفر را نه فقط مخالفت فکری، بلکه کنش مداخله‌گرانه در نظم اجتماعی و محدود کردن فضای عمومی دین‌ورزی نشان می‌دهد.

کفر در برخی آیات به سطح کنش جمعی سازمان‌یافته می‌رسد؛ جایی که از مکر، تدبیر و طراحی برای حذف پیامبر یا اخراج او سخن می‌رود: «وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يَخْرُجُوكَ...» (الأنفال: ۳۰)؛ و [به یاد آور] هنگامی را که کافران درباره تو نیرنگ می‌کردند تا تو را در بند کشند، یا بکشند، یا [از مکه] بیرون کنند. در این آیه، کافران به مثابه کنشگران سیاسی-اجتماعی بازنمایی می‌شوند که برای کنترل صحنه اجتماعی، به گزینه‌های بازداشت، قتل یا اخراج می‌اندیشند؛ یعنی کفر در سطح ساختاری با «قدرت» و «حذف رقیب» گره می‌خورد. همین منطق در تعبیر «مکروا و مکر الله» نیز دیده می‌شود (آل عمران: ۵۴)؛ و (کافران) مکر ورزیدند و خداوند، بر آنان مکر خواهد نمود، این نشان‌دهنده وجود کنش برنامه‌دار و مقابله کنشی است.

همچنین قرآن نشان می‌دهد «کفر می‌تواند در قالب شبکه‌های رهبری و پیروی و کنش جمعی بازتولید شود؛ یعنی افراد کفر را صرفاً از روی فهم فردی انتخاب نمی‌کنند، بلکه در ساختارهای نفوذ اجتماعی عمل می‌کنند» (جاوری، ۱۳۹۲: ۵۴). آیه «إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ» (الأحزاب: ۶۷)؛ ما [در دنیا] از سروران و بزرگان خود اطاعت کردیم و آنان ما را از راه [حق] گمراه ساختند، صریحاً از اطاعت «سادات و کبراء» سخن می‌گوید؛ این بیان، کفر را در پیوند با سازوکارهای اقتدار اجتماعی و پیروی جمعی نشان می‌دهد. در جایی دیگر، از «امامانی» سخن می‌گوید که نقش رهبری کفر را ایفا می‌کنند: «وَجَعَلْنَاهُمْ

أَنَّمَا يُدْعُونَ إِلَى النَّارِ...» (القصص: ۴۱)؛ و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به سوی آتش (دوزخ) دعوت می‌کنند و روز قیامت یاری نخواهند شد، «یدعون» در اینجا دعوت اجتماعی و کنش ارتباطی سازمان‌مند است؛ یعنی کفر به صورت پروژه دعوت و جذب دیگران بازنمایی می‌شود.

ب) تفکیک «جلو صحنه» در زیست اجتماعی کافران

در چارچوب نمایشی گافمن، جلو صحنه جایی است که کشگر در معرض نگاه تماشاگران قرار می‌گیرد و می‌کوشد با مدیریت تأثر، تصویری مطلوب و موجه از خود بسازد؛ در مقابل، پشت صحنه جایی است که انگیزه‌ها، محاسبات و توافق‌های درون‌گروهی، آشکارتر می‌شود. اگر این منطق را به بازنمایی قرآنی کافران تعمیم دهیم، می‌توان گفت قرآن در موارد متعددی میان آنچه کافران در صحنه اجتماعی نشان می‌دهند و آنچه در ساحت پنهان و درون‌گروهی سامان می‌دهند، تفکیک می‌گذارد و همین، امکان تحلیل جلو صحنه را فراهم می‌کند. در سطح جلو صحنه، کافران اغلب می‌کوشند یک «تصویر عمومی مشروع» از موضع خود تولید کنند. یکی از راهبردهای اصلی، نمایش عقلانیت و حق‌طلبی در قالب مجادله است: «...وَيَجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ...» (الکهف: ۵۶)؛ و کسانی که کافر شدند به باطل مجادله می‌کنند. «وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ...» (غافر: ۵)؛ و با باطل به جدال برخاستند تا به وسیله آن حق را از میان ببرند. این مجادله در جلو صحنه به شکل گفت‌وگو و مناظره ظاهر می‌شود و می‌تواند ژست حقیقت‌جویی بگیرد، اما متن قرآن با بیان جهت‌مندی آن (لِيُدْحِضُوا) پرده را کنار می‌زند و آن را کنشی برای زمین‌زدن حقیقت معرفی می‌کند. از منظر گافمنی، این یعنی اجرا^۱ برای مخاطبان عمومی، با هدف تثبیت اعتبار اجتماعی و تضعیف رقیب (گافمن، ۱۳۹۴: ۱۳۲).

راهبرد جلو صحنه‌ای مهم دیگر، برچسب‌زنی و تحقیر، برای شکل دادن به افکار عمومی است. در سوره مطففین، در رابطه با کنش خندیدن و نسبت

۱. Performance.

دادن گمراهی به مؤمنان توسط کافران می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ» (المطففين: ۲۹)؛ گناهکاران [در دنیا] همواره به مؤمنان می‌خندیدند و «وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلَاءِ لَضَالُّونَ» (المطففين: ۳۲): «و چون آنان را می‌بینند، می‌گویند: بی‌گمان اینان سخت گمراه‌اند». این دقیقاً کنش‌های جلوصحنه‌ای به حساب می‌آید؛ چون بدون «تماشاگر» معنا ندارند: خندیدن، اشاره کردن و گفتن «این‌ها گمراه‌اند»، یک اجرای جمعی است که کارکردش، تولید سلسله مراتب نمادین (ما برتریم و آن‌ها فرو دست) و اعمال فشار اجتماعی بر طبقه مؤمنان است. در همین مفهوم، قرآن از «به سخره گرفتن دین» نیز یاد می‌کند: «...الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا...» (المائدة: ۵۷)؛ آنان که دین شما را به ریشخند و بازی گرفتند. فعل (اتخاذ) نشان می‌دهد این تمسخر، یک رفتار تثبیت‌شده در عرصه عمومی است؛ نوعی نمایش مستمر برای حفظ انسجام درون گروهی و جذب و همراه‌سازی تماشاگران.

جلوصحنه همچنین می‌تواند صورت نمایش اقتدار اجتماعی داشته باشد؛ یعنی کافر و به ویژه سران کفر، در مقام بازیگرانی که می‌خواهند کنترل میدان را حفظ کنند، اقدام به «صدّ» و مانع‌سازی می‌کنند. آیات متعددی کفر را همراه با جلوگیری از راه خدا ذکر می‌کنند: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...» (محمد: ۱)؛ کسانی که کافر شدند و از راه خدا بازداشتند و «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...» (الحج: ۲۵)؛ به یقین کسانی که کافر شدند و از راه خدا و مسجد الحرام بازداشتند. «صدّ» در یک معنای نمایشی نیز قابل خواندن است: کنشی است که در سطح عمومی رخ می‌دهد و پیامش به دیگران این است که قدرت کنترل دسترسی منابع و فضای دینی با ماست. در منطق گافمن، این نوع کنش، علاوه بر کارکرد عملی، کارکرد نمایش اقتدار و «حفظ تعریف مسلط از موقعیت»^۱ را دارد (گافمن، ۱۳۹۴: ۷۸).

مهم‌ترین نشانه تفکیک جلوصحنه در زیست اجتماعی کافران، جایی است که قرآن صریحاً از اجراهای تاکتیکی ایمان/کفر برای اثرگذاری بر مخاطب سخن

می‌گوید: «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا... وَجْهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل عمران: ۷۲)؛ و گروهی از اهل کتاب گفتند: در آغاز روز به آنچه بر مؤمنان نازل شده ایمان بیاورید و در پایان آن کافر شوید، شاید آنان [از دین خود] بازگردند. این آیه تقریباً یک سناریوی کامل جلوصحنه می‌دهد: در برابر مؤمنان (تماشاگران)، ایمان را بازی کنید تا اعتماد طرف مقابل ایجاد شود؛ سپس «کفر» را نمایش دهید تا نتیجه اجتماعی ازگشت و شک حاصل شود. اینجا «جلوصحنه» دقیقاً همان سطح رفتار قابل رؤیت برای دیگران است و قرآن به ما می‌گوید که این رفتار، برنامه‌مند و برای مدیریت ادراک جمعی است؛ بنابراین کفر (ایمان موقت) در این آیه، یک نقش اجرایی^۱ در صحنه اجتماعی است.

در کنار این شواهد، آیه‌ای مانند «وَجَعَلُوا بَيْنَنَا وَاسْتَيَقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ...» (النمل: ۲۷)؛ و آن [آیات] را انکار کردند، درحالی که دل‌هایشان به آن یقین داشت. نیز از جهت نمایشی مهم است؛ چون نشان می‌دهد سطح بیرونی انکار می‌تواند با «سطح درونی یقین» تعارض داشته باشد. این تعارض، منطق جلوصحنه را تقویت می‌کند: کنشگر چیزی را در صحنه اجتماعی اجرا می‌کند که الزاماً با دانسته و باور درونی او یکی نیست؛ انگیزه‌هایی مثل «علو» (برتری طلبی) و «ظلم» (تجاوز به حق) می‌توانند پشت اجرای انکار قرار گیرند. از زبان گافمن، این همان شکاف میان «نمایش ارائه‌شده» و «واقعیت انگیزشی کنشگر» است (گافمن، ۱۳۹۴: ۹۸-۹۹).

ج) افشای پشت صحنه و پیوندهای پنهان

در نظریه گافمن، پشت صحنه فضایی است که بازیگر در آن از قید نقش رها می‌شود، ماسک خود را برمی‌دارد و داده‌هایی را که با اجرای جلو صحنه در تضاد هستند، مدیریت می‌کند (همان: ۱۲۵). قرآن در بازنمایی کافران، آنچه در عرصه عمومی به صورت انکار، استهزا، مجادله یا خودنمایی قدرت دیده

1. role enactment.

می‌شود، همه واقعیت کنش آنان را توضیح نمی‌دهد؛ قرآن در موارد فراوان می‌کوشد پشت صحنه را نیز افشا کند، یعنی همان لایه پنهان نیت‌ها، ائتلاف‌ها، محاسبات و پیوندهایی که کنش آشکار را تغذیه می‌کند. اگر در منطق گافمن، پشت صحنه محل آماده‌سازی اجرا و هماهنگی بازیگران است، در منطق قرآنی نیز بخش مهمی از رفتار کافران از خلال افشای همین لایه‌های پنهان فهم‌پذیر می‌شود؛ ازاین‌رو، کفر در قرآن فقط در سطح گفتار علنی فهمیده نمی‌شود، بلکه در نسبت با سازوکارهای نهان همدستی، مشورت، پنهان‌کاری و تصمیم‌سازی جمعی نیز بازنمایی می‌شود (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۳۳).

یکی از مهم‌ترین وجوه پشت صحنه، توأسی و هم‌پیمانی پنهان در تولید و تکرار انکار است. قرآن کریم در برابر شباهت مواضع منکران ادوار مختلف می‌پرسد: «اتَّوَّصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ» (الذاریات: ۵۳)؛ آیا یکدیگر را به این سخن سفارش کرده‌اند؟ بلکه آنان قومی سرکش‌اند. فعل «تواصوا» از حیث دلالت اجتماعی بسیار مهم است؛ گویی انگار میان این گروه‌ها نوعی سفارش و انتقال رمزگان مشترک وجود دارد. هرچند آیه در نهایت منشأ مشترک را طغیان می‌داند، اما خود طرح «تواصی» نشان می‌دهد قرآن رفتار کافران را در قالب کنش‌های منفرد و پراکنده نمی‌بیند، بلکه نوعی هم‌صدایی ساختاری و بازتولید الگوهای مشترک را افشا می‌کند.

وجه دیگر پشت صحنه، نجوا و گفت‌وگوهای درگوشی برای تنظیم موضع جمعی است. قرآن در موارد متعدد به پیچ‌ها و رایزنی‌های پنهان اشاره می‌کند؛ از جمله: «وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ...» (الأنبیاء: ۳)؛ و ستمگران [در میان خود] پنهانی نجوا کردند [و گفتند]: آیا این جز بشری همانند شماست؟ در این آیه، منکران در سطح علنی شاید با ادعای نقد و داوری ظاهر شوند، اما قرآن لایه پنهان‌تر را نشان می‌دهد: آنان نخست در نجوا و هماهنگی درون‌گروهی، چارچوب تفسیر خود را می‌سازند و سپس آن را در عرصه عمومی بازتولید می‌کنند. مشابه این منطق در «وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ كَفَرُوا...» (الفرقان: ۸)؛ و کسانی که کفر ورزیدند، به صورت نجوی و درگوشی،

پنهانی سخن می‌گویند. نیز دیده می‌شود، جایی که نسبت‌های مختلف به پیامبر در قالب زمزمه‌ها و گفت‌وگوهای پنهان، ساخته و تقویت می‌شود. در اینجا قرآن نشان می‌دهد که انکار علنی، محصول یک کارگاه پنهان تولید معنا است.

قرآن همچنین پشت صحنه کفر را در قالب مشورت‌های بسته و تصمیم‌سازی جمعی آشکار می‌کند. در ماجرای تدبیر علیه پیامبر، «وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا...» (الأنفال: ۳۰)؛ و آن هنگام که کافران نسبت به تو مکر و حيله می‌کنند، به روشنی از طراحی و توطئه سخن می‌گوید. این نوع «مکر»، یک کنش سازمان‌یافته و پشت‌صحنه‌ای است که در آن، تصمیم جمعی پیش از ظهور در عرصه عمومی اتخاذ می‌شود. از منظر تحلیلی، قرآن با برجسته کردن مکر، نشان می‌دهد مخالفت صرفاً واکنش لحظه‌ای نیست، بلکه زائیده پشت‌صحنه و سناریونویسی و محاسبه دارد.

افشای پشت صحنه در قرآن فقط به هماهنگی کنشگران محدود نمی‌ماند، بلکه به پیوندهای پنهان عاطفی و هویتی نیز می‌رسد؛ پیوندهایی که در سطح ظاهر ممکن است آشکار نباشند، اما زیرساخت کنش اجتماعی کافرانند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيَجَادِلُوكُمْ...» (الأنعام: ۱۲۱)؛ و بی‌گمان شیاطین به دوستان خود الهام می‌کنند تا با شما جدال کنند. این آیه از یک شبکه پنهان القاء و تلقین و پیوند سخن می‌گوید که نتیجه‌اش در عرصه آشکار، «مجادله» است. در جای دیگری نیز از «تزیین» و ایجاد جذابیت برای کنش‌های باطل سخن می‌گوید: «وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ...» (الأنعام: ۱۳۷)؛ و اینچنین برای بسیاری از مشرکان زینت داده شده است؛ یعنی پشت صحنه، سازوکار مشروع‌سازی و زیباشناختی کردن رفتار وجود دارد.

بعد دیگر پشت صحنه، «کتمان» و پنهان‌سازی عمدانه حقیقت است. قرآن درباره گروهی می‌گوید: «يَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (البقرة: ۱۴۶)؛ حقیقت را کتمان می‌کنند درحالی‌که خود به آن آگاهی دارند و نیز «لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ...» (آل عمران: ۷۱)؛ و حق را به باطل نیامیزید و حقیقت

را [با وجود آگاهی] پنهان نکنید. کتمان، از نظر تحلیلی، صرف نبود اظهار نیست؛ نوعی مدیریت آگاهانه اطلاعات است تا اجرای انکار در جلوصحنه پایدار بماند. در آیه آل عمران، کنار هم آمدن «لبس» و «کتمان»، دقیقاً این دو لایه را می‌سازد: جلوصحنه (مخلوط‌سازی حق و باطل برای تولید تصویر قابل قبول) و پشت صحنه (پنهان‌سازی داده‌های مزاحم).

قرآن بارها نشان می‌دهد که پشت صحنه کفر می‌تواند در دوستی‌ها و همبستگی‌های نهان نیز ریشه داشته باشد. در آیه «لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً... وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ» (آل عمران: ۱۱۸)؛ از غیر خودتان همرازان و محرم‌اسراری مگیرید... و آنچه سینه‌هایشان پنهان می‌دارد، بزرگ‌تر [از آن چیزی] است [که بر زبان یا در رفتار آشکار می‌کنند]، واژه «بطانة» به حلقه نزدیکان محرم و اهل سرّ اشاره دارد؛ یعنی همان شبکه درونی‌ای که اطلاعات، تصمیم و جهت‌گیری را در سطح پنهان مدیریت می‌کند. تأکید آیه بر «ما تخفی صدورهم» نیز نشان می‌دهد متن، سطح پنهان عواطف و نیت‌ها را به مثابه نیروی محرک رفتار علنی در نظر می‌گیرد (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۳۴۷).

قرآن همچنین تولید جمعی روایت‌های بدیل برای خنثی کردن اثر وحی را افشا می‌کند: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ...» (فصلت: ۲۶)؛ و کسانی که کافر شدند گفتند: به این قرآن گوش ندهید و در [هنگام تلاوت] آن هیاهو و غوغا برپا کنید [و سخنان بیهوده بگویید]، شاید غالب شوید. اینجا مخالفت، شکل یک برنامه پشت‌صحنه‌ای پیدا می‌کند: تصمیم هماهنگ برای نشنیدن، ایجاد اختلال و مدیریت ادراک جمعی؛ بنابراین کفر در این سطح، فقط یک موضع فکری نیست، بلکه یک راهبرد ارتباطی برای کنترل میدان اثرگذاری پیام است.

د) مدیریت وجهه و تکنیک‌های توجیه

در بازنمایی قرآنی کافران، «مدیریت وجهه» صرفاً یک رفتار زبانی سطحی نیست، بلکه راهبردی اجتماعی برای حفظ اعتبار، انسجام درون‌گروهی و

مشروعیت موضع انکار در برابر افکار عمومی است. قرآن کریم نشان می‌دهد که کافران در مواجهه با دعوت الهی، تنها به ردّ صریح بسنده نمی‌کنند، بلکه می‌کوشند تصویری معقول، موجه و حتی اخلاقی از خود بسازند و در مقابل، تصویری مشکوک، غیرعادی یا تهدیدآمیز از پیامبر و پیام ارائه دهند. به تعبیر نمایشی، این همان فرایند «تنظیم و عرضه خویشتن»^۱ در جلوصحنه است؛ اما اهمیت متن قرآنی در آن است که همزمان، پشت‌صحنه این تصویرسازی را نیز افشا می‌کند: نجوا، مکر، کتمان، وارونه‌سازی و تولید شبهه.

یکی از روشن‌ترین شواهد قرآنی مدیریت وجهه، نسبت‌دادن عناوینی چون «ساحر»، «مجنون»، «کذاب» و «مفتر» به پیامبران است. در ظاهر، این نسبت‌ها نوعی داوری درباره پیامبرند؛ اما در سطح عمیق‌تر، کارکرد اصلی آن‌ها حفظ چهره اجتماعی منکران است. وقتی قرآن نقل می‌کند: «وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ» (ص: ۴)؛ و در شگفت شدند که هشداردهنده‌ای از خودشان به سویشان آمد و کافران گفتند: این [پیامبر] ساحری دروغ‌گوست. مسئله فقط انکار محتوای دعوت نیست؛ بلکه انکارکنندگان می‌کوشند با برچسب‌گذاری، خود را در جایگاه قضاوت‌گران عاقل و پیامبر خدا را در جایگاه «فریب‌کار» نشانند؟! از نظر اجتماعی، این یک تکنیک کلاسیک مدیریت وجهه است: به‌جای پاسخ‌گویی به محتوا، اعتبار گوینده را تخریب می‌کنند تا عدم پذیرش پیام، نشانه خردمندی و احتیاط جلوه کند. آیه «كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ» (الذاریات: ۵۲)؛ این گونه است که هیچ فرستاده‌ای بر کسانی که پیش از آنان بودند نیامد، مگر اینکه گفتند: [او] ساحر یا دیوانه است، نیز نشان می‌دهد این فقط یک واکنش موردی نیست، بلکه الگویی تاریخی و تکرارشونده در بازتولید وجهه انکار است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۵/۶).

سطحی عمیق‌تر از این مدیریت وجهه، در عادی‌سازی انکار از طریق بشری‌سازی پیامبر دیده می‌شود. مخالفان می‌گویند: «هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ» (الأنبیاء: ۳)؛

آیا این [شخص] جز بشری مانند شماست؟ و نیز «مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ» (المؤمنون: ۲۴: ۲۳)؛ این [مرد] جز بشری مانند شما نیست که می‌خواهد بر شما برتری جوید. در نگاه اول، این سخن نوعی استدلال ظاهراً منطقی است؛ اما از منظر تحلیل گفتمان، این یک تکنیک توجیهی مبتنی بر تقلیل است: امر استثنایی نبوت را به امر عادی بشریت فرو می‌کاهند تا پذیرش آن نامعقول جلوه کند. این تقلیل، صرفاً یک ادعا نیست؛ بلکه ابزاری برای پوشاندن مقاومت درونی در برابر تغییر است. به بیان دیگر، چون پذیرش دعوت پیامبر الهی، مساوی با برهم خوردن نظم معنا و قدرت تثبیت شده است، ساده‌ترین راه آن است که وی به «فقط یک بشر» تقلیل یابد. از همین جا می‌توان دید که مدیریت وجهه در قرآن، فقط حفظ آبرو نیست، بلکه حفظ نظم نمادین موجود است.

قرآن نشان می‌دهد که این مدیریت وجهه غالباً با توجیه منزلتی و طبقاتی همراه است. آیه «وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ» (الزخرف: ۳۱)؛ و گفتند: چرا این قرآن بر مردی بزرگ (ثروتمند و با نفوذ) از [یکی از] این دو شهر (مکه و طائف) نازل نشده است؟ از عمیق‌ترین شواهد در این زمینه است. اینجا منکران، اصل وحی را مستقیماً رد نمی‌کنند، بلکه ملاک پذیرش آن را به «عظمت اجتماعی» منتقل می‌سازند؛ یعنی اعتراض آنان در واقع این است که چرا حامل پیام، از طبقه و جایگاه نمادین مطلوب ما نیست. این آیه پرده از یک سازوکار پنهان برمی‌دارد: مشروعیت در نگاه کافران نه از حقیقت، بلکه از سرمایه اجتماعی و منزلت اشرافی می‌آید. در نتیجه، انکار آن‌ها نه فقط فکری، بلکه منزلتی است؛ نوعی دفاع از سلسله‌مراتب اجتماعی که با بعثت پیامبر اسلام (ص) تهدید می‌شود. در این سطح، مدیریت وجهه یعنی وانمود کردن اینکه مسئله، «تناسب فرستاده با شأن پیام» است، در حالی که مسئله واقعی، از دست رفتن انحصار نمادین طبقات برتر است.

نمونه دیگر تکنیک‌های توجیه، ارجاع به سنت نیاکان است: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ» (الزخرف: ۲۲)؛ ما پدران خود را بر آیینی یافته‌ایم

و ما نیز به پیروی از آثار آنان راه یافته‌ایم و نیز «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» (الزخرف: ۲۳)؛ ما پدران خود را بر آیینی یافته‌ایم و ما به آثار آنان اقتداکننده (پیرو) هستیم. در سطح ظاهری، این سخن دفاع از سنت است؛ اما در سطح عمیق‌تر، یک مکانیسم انتقال مسئولیت است. گوینده به‌جای آنکه موضع خویش را به‌عنوان انتخابی آزاد و مسئولانه بپذیرد، آن را به میراث جمعی و هویت موروثی واگذار می‌کند. این تکنیک، از نظر اجتماعی دو کارکرد مهم دارد: نخست، انکار را طبیعی و بدیهی جلوه می‌دهد؛ دوم، بار اخلاقی تصمیم را از دوش فرد برمی‌دارد؛ بنابراین توجیه سنت‌گرایانه در قرآن کریم، فقط محافظه‌کاری نیست، بلکه ابزار مهمی برای حفظ وجهه و کاهش هزینه روانی و اجتماعی مقاومت در برابر حق است. این همان چیزی است که می‌توان آن را پنهان‌سازی عاملیت واقعی پشت نقاب میراث نامید.

از مهم‌ترین جلوه‌های مدیریت وجهه در قرآن، ساختن تصویر تهدیدآمیز از پیامبران است. فرعونیان به موسی و هارون (علیهم‌السلام) می‌گویند: «أَجِئْنَا لِنُلْقِيَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمُ الْكُبْرَاءُ فِي الْأَرْضِ» (یونس: ۱۰)؛ آیا آمده‌ای تا ما را از آنچه پدرانمان را بر آن یافتیم بازگردانی و بزرگی و برتری در این سرزمین از آن شما دو نفر باشد؟ در این آیه، دعوت توحیدی نه به‌عنوان حقیقت، بلکه به‌صورت پروژه‌ای برای کسب برتری سیاسی بازنمایی می‌شود. اینجا دقیقاً با یک تکنیک وارونه‌سازی مواجهیم: کسانی که خود حامل ساختار سلطه‌اند، پیامبر الهی (ع) را به اراده سلطه متهم می‌کنند. از منظر نمایشی، این کنش برای حفظ وجهه گروه حاکم ضروری است؛ زیرا اگر پیامبر (ع) به‌عنوان منجی یا حامل حقیقت دیده شود، مشروعیت نظام موجود فرو می‌ریزد. پس باید او در چشم مردم مدعی قدرت و برهم‌زننده نظم معرفی شود. به همین دلیل، قرآن در موارد متعددی نشان می‌دهد که زبان انکار، زبان دفاع از حقیقت نیست، بلکه زبان دفاع از اقتدار موجود در لباس استدلال است.

نمونه مکمل این معنا در سخن قوم نوح (ع) دیده می‌شود: «مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَرِيدُ أَنْ يَنْفَضِّلَ عَلَيْكُمْ» (المؤمنون: ۲۴: ۲۳)؛ این [پیامبر] جز بشری همانند شما

نیست؛ می‌خواهد بر شما برتری جوید. تعبیر «یرید أن یفضل علیکم» بسیار ژرف است؛ زیرا مخالفان، دعوت را نه یک دعوت الهی، بلکه تلاشی برای برتری جویی شخصی تفسیر می‌کنند. اینجا توجه‌گری دو کار را همزمان انجام می‌دهد: از یک‌سو مشروعیت پیام را می‌زداید و از سوی دیگر، مقاومت در برابر آن را به شکل دفاع از مساوات و منافع جمعی عرضه می‌کند. به بیان دیگر، کافران خود را نه مخالف حقیقت، بلکه مدافعان جامعه در برابر سلطه‌طلبی معرفی می‌کنند. این وارونه‌سازی، یکی از عمیق‌ترین تکنیک‌های توجیه در قرآن کریم است؛ زیرا گناه انکار را به فضیلت مقاومت بدل می‌سازد.

کلام وحی نشان می‌دهد که مدیریت وجه فقط با برجسب‌گذاری و استدلال‌های ظاهری انجام نمی‌شود، بلکه با دستکاری میدان دریافت پیام نیز همراه است. آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ» (فصلت: ۲۶)؛ و کسانی که کفر ورزیدند گفتند: به این قرآن گوش فرا ندهید و هنگام خواندن آن هیاهو کنید، شاید شما پیروز شوید، از مهم‌ترین شواهد در این باب است. در اینجا منکران دیگر صرفاً به رد محتوا اکتفا نمی‌کنند، بلکه شرایطی می‌سازند که اساساً پیام به‌درستی شنیده نشود و بدین وسیله، اهل باطل و جبهه کُفر «با شلوغ کردن اوضاع و جنگ تبلیغاتی، جریان فرهنگ‌پذیری و هشیاری جامعه را مختل می‌سازد» (علیخانی، ۱۳۸۷: ۸۷). این از منظر تحلیلی، نوعی مدیریت وجهه جمعی از طریق کنترل صحنه ارتباط است: اگر مخاطب، فرصت مواجهه اصیل با قرآن کریم را نیابد، انکار عمومی، کم‌هزینه‌تر و موجه‌تر باقی می‌ماند. پس تکنیک توجیه در این آیه، نه استدلال منطقی، بلکه اخلال سازمان‌یافته در ادراک است. این نکته نشان می‌دهد که قرآن، کفر را صرفاً عقیده نمی‌بیند، بلکه آن را گاه به‌صورت کنش ارتباطی حساب‌شده و استراتژیک بازنمایی می‌کند.

در سطحی دیگر، قرآن از نجوا و رایزنی پنهان، به‌عنوان پشت‌صحنه مدیریت وجهه پرده برمی‌دارد: «وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (الأنبیاء، ۲۱: ۳)؛ و ستمگران، سخنان درگوشی خود را پنهان داشتند [و گفتند]:

آیا این [پیامبر] جز بشری همانند شماست؟ اهمیت این آیه در آن است که نشان می‌دهد گفتار علنی انکار، محصول یک فرایند پیشینی هم‌خط‌سازی در پشت‌صحنه است. آنان نخست در فضای محرمانه، چارچوب معنایی مشترک می‌سازند، سپس آن را در جلوصحنه به‌صورت موضع عمومی عرضه می‌کنند. در اینجا «نجوی» صرفاً یک گفت‌وگوی پنهان نیست؛ بلکه مکان تولید روایت مشروع‌ساز است. از منظر گافمن، این همان مرحله‌ای است که تیم نمایی، نقش‌ها و پاسخ‌ها را پیشاپیش تنظیم می‌کند تا در صحنه اصلی، اجرای منسجم و اثرگذار ارائه دهد (گافمن، ۱۳۹۴: ۶۸).

همین منطق در آیات مربوط به نسبت «إفک» دادن به قرآن کریم نیز دیده می‌شود؛ آنجا که می‌فرماید: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ» (فرقان: ۴)؛ و کسانی که کفر ورزیدند گفتند: این [قرآن] جز دروغی که او آن را ساخته نیست و گروهی دیگر او را در این کار یاری داده‌اند؛ این آیه از مناسب‌ترین شواهد قرآنی برای تحلیل مدیریت وجهه و تکنیک‌های توجیه است. کافران در اینجا قرآن را «إفک» و «افتراء» می‌نامند و ادعا می‌کنند که پیامبر آن را با کمک گروهی دیگر ساخته است. آنان با این گفتار، دو کار هم‌زمان انجام می‌دهند: نخست، اعتبار وحی را تضعیف می‌کنند؛ دوم، انکار خود را عقلانی و موجه جلوه می‌دهند؛ به عبارت دیگر، کافران می‌کوشند به مخاطبان القا کنند که مخالفت آنان با قرآن از سر لجاجت یا حقیقت‌گریزی نیست، بلکه واکنشی طبیعی در برابر متنی ساختگی و جعلی است. از منظر گافمن، این شیوه را می‌توان نوعی کار ترمیمی بر وجهه دانست (گافمن، ۱۳۹۴: ۵۸).

وقتی کافران با پیام الهی مواجه می‌شوند، موقعیت آنان از نظر اجتماعی و معرفتی تهدید می‌شود؛ زیرا اگر قرآن حق باشد، آنان در جایگاه منکران حقیقت قرار می‌گیرند. برای گریز از این تهدید، آنان روایت جایگزینی تولید می‌کنند: «قرآن وحی نیست، بلکه ساخته پیامبر و دیگران است!». این روایت جایگزین به آنان کمک می‌کند که وجهه خود را نزد مخاطبان حفظ کنند. ادامه همین گفتار در آیه بعد آمده است: «وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى

عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا» (فرقان: ۵)؛ و گفتند: [این آیات] افسانه‌های پیشینیان است که آن را نوشته و هر صبح و شام بر او املا می‌شود؛ در این آیه، تکنیک کافران از اتهام جعل، به تقلیل منزلت متن گسترش می‌یابد. آنان قرآن را «أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» می‌نامند؛ یعنی آن را از سطح وحی الهی به سطح افسانه‌ها و روایت‌های کهن فرو می‌کاهند. این تعبیر، نوعی برچسب‌زنی نمایشی است. کارکرد آن این است که مخاطب پیش از شنیدن پیام قرآن، آن را در چارچوب افسانه، نقل کهن و متن غیرالهی بفهمد.

ه) وحی به مثابه «ناظر کلان» و فروپاشی نمایش

در نظریه نمایشی گافمن، «فروپاشی نمایش» یعنی وضعیتی که در آن اجرای اجتماعی یک فرد یا گروه، دیگر برای مخاطب قانع کننده باقی نمی‌ماند؛ زیرا فاصله میان نقشی که بازیگر می‌کوشد نشان دهد و واقعیتی که پنهان کرده است آشکار می‌شود (گافمن، ۱۳۹۴: ۸۸). اگر این مفهوم را در تحلیل قرآنی شخصیت اجتماعی کافران به کار ببریم، می‌توان گفت وحی، به مثابه «ناظر کلان»، همان مرجعی است که این فاصله پنهان را آشکار می‌کند و باعث فروپاشی نمایش آنان می‌شود. در نظریه گافمن، افراد در تعاملات اجتماعی مانند بازیگران صحنه عمل می‌کنند. آنان در برابر دیگران، تصویری از خود می‌سازند و می‌کوشند آن تصویر را کنترل کنند. بازیگر اجتماعی می‌خواهد مخاطب، او را همان گونه ببیند که خودش طراحی کرده است؛ مثلاً عاقل، خیرخواه، حقیقت‌جو، مقتدر، اخلاقی یا برتر. این اجرا تا زمانی موفق است که مخاطب، تصویر ساخته‌شده را بپذیرد و نشانه‌های ناسازگار با آن آشکار نشود.

قرآن کریم، برملا شدن نقش اجتماعی و واقعی کافران در اجتماع را قرآن معمولاً با دو سازوکار نشان می‌دهد:

الف) افشاگری وحی نسبت به شبکه‌سازی‌ها، تصمیم‌سازی‌ها و کنترل افکار عمومی (پشت صحنه اجتماعی).

ب) شکست علنی نقش‌هایی که آنان در جلوصحنه بازی می‌کنند (حامی حقیقت، عاقل، خیرخواه، مدافع مردم).

شواهد زیر عمدتاً درباره کافران/مشرکان است (نه منافقان) و دقیقاً نقش اجتماعی آنان را در جامعه و افشای آن نقش را تصویر می‌کند:

در آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (العنکبوت: ۱۲)؛ و کسانی که کفر ورزیدند به مؤمنان گفتند: از راه ما پیروی کنید و ما گناهان شما را بر عهده می‌گیریم؛ در حالی که آنان هیچ‌یک از گناهان ایشان را بر عهده نخواهند گرفت؛ بی‌گمان آنان دروغگویانند؛ در این آیه، کافران در مقام بازیگران صحنه اجتماعی می‌کوشند با یک اجرای گفتاری حساب‌شده، خود را راه‌شناس، مطمئن، حامی و مسئولیت‌پذیر نشان دهند؛ تعبیر «اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا» نشان‌دهنده تلاش آنان برای تعریف موقعیت به نفع خویش است، یعنی راه خود را راهی قابل پیروی و کم‌خطر معرفی می‌کنند و تعبیر «وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ» نوعی مدیریت برداشت است که در آن کافران می‌خواهند مخاطب مؤمن را قانع کنند که پیامدهای احتمالی این پیروی بر عهده آنان خواهد بود. در تحلیل نمایی گافمن، این پاره‌گفتارها در سطح «جلوی صحنه» اجرا می‌شود (گافمن، ۱۳۹۴: ۱۱۵)؛ جایی که کنشگر اجتماعی می‌کوشد تصویری مطلوب از خود عرضه کند و برداشت دیگران را کنترل نماید.

اما وحی در ادامه آیه با عبارت «وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ» و سپس «إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ»، نقش «ناظر کلان» را ایفا می‌کند؛ یعنی مرجعی فراتر از صحنه تعامل انسانی که به پشت‌صحنه ادعاها دسترسی دارد و فاصله میان نقش ادعایی و واقعیت پنهان را آشکار می‌سازد. به این ترتیب، نمایی که کافران بر پایه اطمینان‌بخشی، حمایت و ضمانت ساخته‌اند، فرو می‌پاشد؛ زیرا وحی نشان می‌دهد که آنان نه توان حمل خطاهای دیگران را دارند و نه گفتارشان صادقانه است، بلکه وعده آنان بخشی از سازوکار فریب و مدیریت برداشت است. در اصطلاح گافمن، فروپاشی نمایش زمانی رخ می‌دهد که اطلاعات ناسازگار با

نقش اجرا شده آشکار شود و تعریف موقعیت از کنترل بازیگر خارج گردد؛ در این آیه نیز وحی با افشای دروغ بودن ادعای کافران، قاب فهم مخاطب را تغییر می‌دهد و گفتار آنان را از وعده حمایتگرانه به اجرای فریبنده، بازتعریف می‌کند.

در آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ...» (بقره: ۶-۷)؛ بی‌گمان کسانی که کفر ورزیدند، برای آنان یکسان است که هشدارشان بدهی یا هشدارشان ندهی؛ ایمان نخواهند آورد. خداوند بر دل‌هایشان و بر شنوایی آنان مهر نهاده است، قرآن وضعیت درونی گروهی از کافران را آشکار می‌سازد و بیان می‌کند که هشدار دادن یا ندادن پیامبر (ص) برای آنان یکسان است؛ زیرا دل‌ها و ادراک آنان در برابر حقیقت بسته شده است. «در فضای اجتماعی صدر اسلام نیز کافران در تعامل با پیامبر (ص) و مؤمنان، در قالب گفت‌وگو، جدل یا طرح پرسش‌ها در موقعیتی ظاهر می‌شدند که گویی در حال بررسی یا ردّ عقلانی دعوت پیامبر هستند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۵: ۱۴۳). این وضعیت را می‌توان نوعی اجرای نقش اجتماعی دانست که در آن کنشگران می‌کوشند تصویری موجه از مخالفت خود ارائه دهند؛ اما آیه مذکور با بیان اینکه «خداوند بر دل‌های آنان مهر نهاده است»، لایه پنهان این کنش را آشکار می‌کند. در اینجا، وحی به مثابه نوعی ناظر کلان عمل می‌کند؛ ناظری که برخلاف مخاطبان انسانی، نه تنها جلوصحنه رفتار، بلکه پشت‌صحنه نیت‌ها و انگیزه‌های درونی را نیز می‌بیند. از این رو، افشای وضعیت درونی کافران موجب فروپاشی نمایش اجتماعی آنان می‌شود؛ زیرا نشان می‌دهد که مخالفت آنان صرفاً یک موضع فکری یا استدلالی نیست، بلکه ریشه در انسداد درونی و مقاومت آگاهانه در برابر حقیقت دارد. بدین ترتیب، قرآن با آشکار کردن پشت‌صحنه روانی و معرفتی کافران، امکان مدیریت برداشت آنان را از میان می‌برد و مخاطبان را متوجه فاصله میان ظاهر رفتار و حقیقت درونی آنان می‌سازد. این شیوه بیان، علاوه بر تبیین بُعد الهی، از منظر ساختار نمایشی تعاملات اجتماعی نیز قابل تحلیل است؛ زیرا نشان

می‌دهد که چگونه یک مرجع فراتر از کنشگران؛ یعنی وحی می‌تواند ساختار نمایشی تعاملات اجتماعی را افشا کرده و معنای واقعی رفتارها را آشکار سازد. در آیات «وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ...» (سبأ: ۳۵-۳۶)؛ و گفتند: ما از نظر مال و فرزند بیشتر هستیم و هرگز عذاب نخواهیم شد. بگو: بی‌گمان پروردگار من روزی را برای هر کس که بخواهد گسترش می‌دهد و برای هر کس که بخواهد تنگ می‌گرداند، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند، کافران با تکیه بر کثرت ثروت و فرزندان، در صحنه اجتماعی تصویری از خود به‌عنوان افراد مورد لطف الهی و مصون از عذاب ارائه می‌کنند و بدین‌وسیله می‌کوشند برتری و مشروعیت موقعیت خود را تثبیت کنند؛ این گفتار نوعی مدیریت برداشت است که در آن ثروت به‌عنوان نشانه رضایت الهی و حقانیت آنان بازنمایی می‌شود؛ اما فروپاشی نمایش در پاسخ وحی رخ می‌دهد؛ جایی که قرآن این تعریف از موقعیت را نقض می‌کند و اعلام می‌دارد که گسترش یا تنگی رزق تابع مشیت الهی است و هیچ دلالتی بر قرب یا مصونیت از عذاب ندارد (قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ...). بدین ترتیب، چارچوب معنایی‌ای که کافران برای نمایش برتری خود ساخته‌اند فرو می‌ریزد، زیرا معیار ظاهری ثروت دیگر نمی‌تواند نقش آنان را به‌عنوان افراد برگزیده توجیه کند و ادعای «وما نحن بمُعذِّبِينَ» بی‌اعتبار می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان می‌دهد که نظریه تحلیل نمایشی اروینگ گافمن می‌تواند به‌عنوان الگویی کارآمد برای مطالعه بخشی از بازنمایی‌های اجتماعی قرآن کریم، به‌ویژه درباره شخصیت اجتماعی کافران، به کار گرفته شود؛ البته این کار بست نه به معنای فروکاستن مفاهیم قرآنی به نظریه‌ای جامعه‌شناختی، بلکه به معنای استفاده از ظرفیت تحلیلی آن برای فهم سازوکارهای زبانی، رفتاری و تعاملی شخصیت‌ها در متن قرآن است.

از منظر گافمن، کنشگران اجتماعی همواره می‌کوشند در موقعیت‌های تعاملی،

تصویری مطلوب از خود ارائه دهند و برداشت مخاطبان را مدیریت کنند. این اصل در بازنمایی قرآنی کافران نیز قابل مشاهده است. بسیاری از آیات نشان می‌دهند که کافران در برابر جامعه، پیامبران یا مؤمنان، خود را در نقش‌هایی چون حقیقت‌جو، خیرخواه، حافظ سنت، عاقل، برتر، صاحب منزلت اجتماعی یا مصون از عذاب عرضه می‌کنند. آنان با برچسب‌زنی به پیامبران، تقلیل وحی به افسانه، استناد به ثروت و منزلت، تحقیر مؤمنان، یا توجیه انکار خود، می‌کوشند تعریف موقعیت را به نفع خویش سامان دهند و اعتبار اجتماعی دعوت الهی را مخدوش سازند. از این جهت، شخصیت اجتماعی کافران در قرآن دارای بعدی نمایشی است؛ یعنی آنان در صحنه تعامل اجتماعی، نقش‌هایی را اجرا می‌کنند که هدف آن حفظ وجهه، تثبیت جایگاه و جلوگیری از فروپاشی اقتدار نمادین آنان است.

یکی از مهم‌ترین نتایج پژوهش آن است که قرآن با آشکار کردن فاصله میان ظاهر و باطن کافران، سازوکارهای نمایشی آنان را افشا می‌کند. در اینجا می‌توان وحی را به مثابه نوعی ناظر کلان فهم کرد؛ ناظری فراتر از مخاطبان عادی که هم صحنه آشکار گفتار و رفتار کافران را گزارش می‌کند و هم لایه‌های پنهان، انگیزه‌ها، نیت‌ها و پشت‌صحنه کنش آنان را نمایان می‌سازد. در حالی که مخاطبان انسانی غالباً تنها با اجرای بیرونی کنشگران مواجه‌اند، وحی با افشای حقیقت درونی و پیامدهای واقعی رفتار آنان، کنترل کافران بر صحنه نمایش را از میان می‌برد. بدین ترتیب، آنچه در ظاهر به صورت سخن عقلانی، ادعای خیرخواهی، دفاع از سنت یا نمایش قدرت اجتماعی جلوه می‌کند، در پرتو وحی به عنوان فریب، استکبار، انکار آگاهانه، دنیاطلبی یا برتری‌جویی آشکار می‌شود.

بر این اساس، مفهوم «فروپاشی نمایش» در تحلیل قرآنی شخصیت کافران جایگاه مهمی می‌یابد. فروپاشی نمایش زمانی رخ می‌دهد که وحی، چارچوبی را که کافران برای فهم موقعیت ساخته‌اند، دگرگون می‌کند و نشان می‌دهد که تصویر ارائه‌شده از سوی آنان با واقعیت سازگار نیست. برای نمونه، هنگامی

که کافران ثروت و فرزندان خود را نشانه برتری و مصونیت از عذاب می‌دانند، وحی این نمایش را با تغییر چارچوب معنایی فرو می‌ریزد و اعلام می‌کند که گستردگی رزق، ملاک قرب الهی یا حقانیت نیست. همچنین در مواردی که کافران وحی را افسانه، پیامبر را انسانی عادی یا مؤمنان را فرودست معرفی می‌کنند، قرآن با افشای انگیزه‌های پنهان و پیامدهای واقعی این گفتارها، نقش‌های ادعایی آنان را بی‌اعتبار می‌سازد. در نتیجه، شخصیت اجتماعی کافران در قرآن نه تنها از طریق گفتار خودشان، بلکه از طریق نقد و افشای وحیانی آن گفتارها شناخته می‌شود.

علاوه بر این، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که قرآن کریم در بازنمایی شخصیت اجتماعی کافران، تصویری پویا، تعاملی و چندلایه ارائه می‌دهد. کافران در این تصویر، بازیگرانی اجتماعی‌اند که برای حفظ منزلت، کنترل افکار عمومی و مقابله با حقیقت، به انواع راهبردهای نمایشی و گفتاری متوسل می‌شوند؛ اما وحی با افشای پشت‌صحنه این اجراها، نمایش آنان را فرو می‌پاشد و حقیقت شخصیت اجتماعی شان را آشکار می‌سازد.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (۱۹۸۴). *التحریر والتنویر: تحریر المعنی السدید وتنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید*. تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن فارس، أحمد. (۱۴۲۲ ق). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
احمدیان، محمد. (۱۳۹۹). *انواع کفر در قرآن (بررسی تحلیلی واژه کفر در قرآن)*. سندیج: نالای روناکی.

ادبی، حسین؛ عبدالمعبود انصاری. (۱۳۸۳). *نظریه های جامعه شناسی*. تهران: دانژه.
ایمان، محمدتقی؛ و گلرمد مرادی. (۱۳۹۰). *روش شناسی نظریه اجتماعی گافمن*. جامعه شناسی زنان. سال دوم. شماره ۲. صص ۵۹-۷۷.

بورديو، پیر (۱۳۹۰). *تمايز: نقد اجتماعي قضاوت های ذوقي*. ترجمه: حسن چاوشیان. تهران: ثالث.
جلیلی، زهرا؛ و مصطفی جوانرودی. (۱۴۰۳). «واکاوی حوزه معناشناسی امن و کفر در قرآن با تکیه بر تئوری رابطه همنشینی سوسور». *قرآن و روشنگری دینی*. دوره ۵. شماره ۲ (پیاپی ۱۰). صص ۱-۱۶.

خلف الله، محمداحمد. (۱۴۰۱). *مفاهیم قرآنی*. ترجمه: سیدمحمدحسین میرفخرانی. چ ۱. تهران: نشر نی.

خودروان، حسن. (۱۳۹۱). *بررسی معناشناختی واژه کفر در قرآن کریم*. چ ۱. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دار العلم الشامیه.
روحی، محمد؛ و محمدتقی فیاض بخش (۱۳۹۲). *تفسیر واژگان قرآن کریم*. چاپ اول. تهران: جلوه نور علوی.

روشن ضمیر، محمدابراهیم؛ و مصطفی مهدوی ارجمند. (۱۴۰۳). «تحلیل مفهوم کفر در فقه و کلام و پیامدهای فقهی آن». *آموزه های فقه مدنی*. دوره ۱۶. شماره ۲۹. صص ۱۰۱-۱۲۰.

ریتزر، جورج. (۱۳۸۳). *نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر*. ترجمه: محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.

شهیدی، سیدمهدی. (۱۳۸۴). «حوزه معنایی واژه کفر در قرآن کریم». *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. دوره ۲. شماره ۲ (پیاپی ۴). صص ۴۵-۶۴.

ریکی کوته، عطاءاله؛ و بهار صدیقی. (۱۴۰۲). «استعاره مفهومی «کفر» و «ایمان» در قرآن کریم». *مجله زبان و ادبیات عربی*. دوره ۱۵. شماره ۲ (پیاپی ۳۳). صص ۲۳-۴۰.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصرخسرو.

عسکری، أبوهلال. (بی تا). *الفروق اللغویه*. القاهرة: دار العلم والثقافه.
علیخانی، اسماعیل. (۱۳۸۷). *صف بندی سیاسی در قرآن*. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.

فروند، ژولین. (۱۳۸۹). *نظریه های مربوط به علوم انسانی*. ترجمه: علی محمد کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- قرهخانی، ناصر؛ و دیگران. (۱۳۹۵). «معنیشناسی تاریخی واژه کفر از کاربست جاهلی تا تضمین نحوی در قرآن». *ادب عربی*. دوره ۸. شماره ۲. صص ۱-۲۳.
- گافمن، اروینگ. (۱۳۹۴). *نمود خود در زندگی روزمره*. ترجمه: مسعود کیانپور. تهران: انتشارات مرکز.
- گولدنر، آلین. (۱۳۶۸). *بحران جامعه‌شناسی غرب*. ترجمه: فریده ممتاز. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه.
- نیازی، محسن؛ و آمنه مرتضوی. (۱۳۹۴). «بررسی و تحلیل اندیشه و نظریه‌های اروینگ گافمن». *کنفرانس بین‌المللی علوم انسانی، روانشناسی و علوم اجتماعی*. تهران. صص ۱-۲۲.
- یعقوبی‌چوبری، علی. (۱۳۹۶). «زبان استعاره‌ای و بینش جامعه‌شناختی اروینگ گافمن». *مطالعات جامعه‌شناختی*. دوره ۲۴. شماره ۱. صص ۱۴۹-۱۷۰.
- Garfinkel, Harold. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

References

The Holy Qur'an

Adībī, Hōseyn; 'Abd al-Ma'būd Anṣārī. (1383 SH). *Nazariyyeh-hā-ye Jāmi'eh-Shināsī*. Tehran: Dānjeh Publications.

Aḥmadīyān, Muḥammad. (1399 SH). *Anvā'-e Kufr dar Qur'an* (Barresi-ye Taḥlīlī-ye Vājah-ye Kufr dar Qur'an). Sanandaj: Ālāy Rūnakī.

'Alikhānī, Ismā'īl. (1387 SH). *Ṣaffbandī-ye Siyāsī dar Qur'an*. 1st ed. Tehran: 'Ilmī va Farhangī Publications.

'Askarī, Abū Hilāl. (n.d.). *Al-Furūq al-Lughawīyah*. Cairo: Dār al-'Ilm wa-l-Thaqāfah.

Bourdieu, Pierre. (1390 SH). *Tamāyuz: Naqd-e Ijtimā'i-ye Qodāvat-hā-ye Dhowqī*. Trans. Ḥasan Chāvoshīyān. Tehran: Thālith Publications.

Freund, Julien. (1389 SH). *Nazariyyeh-hā-ye Marbūt beh 'Ulūm-e Insānī*. Trans. 'Ali-Muḥammad Kārdān. Tehran: Markaz-e Nashr-e Dānishgāhī.

Garfinkel, Harold. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Goffman, Erving. (1394 SH). *Namūd-e Khūd dar Zindigī-ye Rūzmarreh*. Trans. Mas'ūd Kiyānpūr. Tehran: Intishārāt-e Markaz.

Gouldner, Alvin. (1368 SH). *Buḥrān-e Jāmi'eh-Shināsī-ye Gharb*. Trans. Farīdeh Momtāz. Tehran: Sherkat-e Sahāmī-ye Intishār.

Ḥalaf Allāh, Muḥammad Aḥmad. (1401 SH). *Mafāhīm-e Qur'anī*. Trans. Seyyed Muḥammad Hōseyn Mīrfaxrā'ī. 1st ed. Tehran: Nashr-e Ney.

Ḥodravān, Ḥasan. (1391 SH). *Barresi-ye Ma'nāshināhtī-ye Vājah-ye Kufr dar Qur'an-e Karīm*. 1st ed. Tehran: Imam Sadiq (a.s) University Press.

Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). *Al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr: Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa-Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li-l-Naṣr.

Ibn Fāris, Aḥmad. (1422 A.H). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Imān, Muḥammad Taqī; Golmorād Morādī. (1390 SH). "Ravesh-shināsī-ye Nazariyyeh-ye Ijtimā'i-ye Goffman." *Jāmi'eh-shināsī-ye Zanān*. Year 2, no. 2, pp. 59–77.

Jalīlī, Zahrā; Moṣṭafā Javānrūdī. (1403 SH). "Vākāvī-ye Ḥowzeh-ye Ma'nā-shināsī-ye Amn va Kufr dar Qur'an bā Tekyeh bar Ti'orī-ye Rābiṭeh-ye Hamnashīnī-ye Saussure." *Qur'an va Rowshangarī-ye Dīnī*. Vol. 5, no. 2 (serial no. 10), pp. 1–16.

Moṣṭafavī, Ḥasan. (1360 SH). *Al-Taḥqīq fi Kalimāt al-Qur'an al-Karīm*. Tehran: Bongāh-e Tarjūmeh.

Niyāzī, Moḥsen; Āmineh Mortaḍavī. (1394 SH). "Barresi va Taḥlīl-e Andīsheh va Nazariyyeh-hā-ye Erving Goffman." *International Conference on Humanities, Psychology, and Social Sciences*. Tehran, pp. 1–22.

Qarah-Khānī, Naṣīr, et al. (1395 SH). "Ma'nāshināsī-ye Tārīḫī-ye Vājah-ye Kufr az Kārbašt-e Jāhili tā Taḍmīn-e Naḥvī dar Qur'an." *Adab-e 'Arabī*, vol. 8, no. 2, pp. 1–23.

Rāghib Ishfahānī, Hōseyn ibn Muḥammad. (1412 A.H). *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'an*. Beirut: Dār al-'Ilm al-Shāmiyyah.

Riki-Kuteh, 'Aṭaollah; Bahār Ṣiddīqī. (1402 SH). "Iṣṭī'āreh-ye Mafhūmī-ye 'Kufr' va 'Imān' dar Qur'an-e Karīm." *Scientific Journal of Zabān va Adabiyyāt-e 'Arabī*, vol. 15, no. 2 (serial no. 33), pp. 23–40.

Ritzer, George. (1383 SH). *Nazariyyeh-ye Jāmi'eh-Shināsī dar Dowrān-e Mo'āṣir*. Trans. Moḥsen Thalāthī. Tehran: Intishārāt-e 'Ilmī.

Rowshan-Ḍamīr, Muḥammad Ibrāhīm; Moṣṭafā Mahdavi Arjmand. (1403 SH). "Taḥlīl-e Maf-

- hūm-e Kufr dar Fiqh va Kalām va Payāmad-hā-ye Fiqhī-ye Ān.” Āmūzih-hā-ye Fiqh-e Madanī. vol. 16, no. 29, pp. 101–120.
- Rūhī, Muḥammad; Muḥammad Taqī Fayāḍbakhsh. (1392 SH). Tafsīr-e Vājigān-e Qur’an-e Karīm. 1st ed. Tehran: Jelveh-ye Nūr-e ‘Alavī.
- Shahīdī, Seyyed Mehdī. (1384 SH). “Howzeh-ye Ma’nāyī-ye Vājah-ye Kufr dar Qur’an-e Karīm.” Taḥqīqāt-e ‘Ulūm-e Qur’an va Ḥadīth. vol. 2, no. 2 (serial no. 4), pp. 45–64.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH). Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an. Tehran: Nāṣir Khosrow.
- Ṭabāṭabā‘ī, Seyyed Muḥammad Ḥusayn. (1417 A.H). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’an. Qom: Daft-ar-e Intishārāt-e Islāmī.
- Ya‘qūbī-Chūbrī, ‘Alī. (1396 SH). “Zabān-e Isti‘ārī va Bīnīsh-e Jāmi‘eh-Shanākhtī-ye Erving Goffman.” Moṭālī‘āt-e Jāmi‘eh-Shanākhtī, vol. 24, no. 1, pp. 149–170.

| Extended Abstract |

Applying Goffman's Dramaturgical Theory to the Representation of the Social Identity of Disbelievers in the Holy Qur'an

Farooqh Nemati

Research Objective

In representing social groups, the Holy Qur'an does not merely describe their beliefs and actions; rather, through linguistic and narrative strategies, it also constructs their social identities. Among the prominent groups represented in this manner are the disbelievers, who are characterized in various verses by denial of the truth, disputation, mockery, arrogance, and influence over others. The present study seeks to analyze the representation of the social identity of the disbelievers in the Holy Qur'an based on Goffman's theory of "dramaturgical analysis." Within this framework, concepts such as role performance, impression management, self-presentation, the social stage, and the discrepancy between appearance and reality serve as the basis for analysis.

Research Method

In the Qur'an, disbelief is not merely represented as an internal or negative position; rather, in many instances, it takes the form of a type of social role-playing and management of the interactional stage. This reciprocal action corresponds closely to the theory of "dramaturgical analysis" developed by Erving Goffman (1922–1982), a prominent sociologist of the Chicago School, according to which individuals seek to control the information presented to audiences through a clear distinction between the "front stage" and the "back stage" (Goffman, 2015, p. 48). In light of Goffman's theory of "dramaturgical analysis," society is viewed as a stage, while actors are performers within this theatrical setting. Accordingly, this article applies Goffman's dramaturgical analysis theory to the depiction of the social actions of the disbelievers in the Holy Qur'an. The research employs a descriptive-analytical method, and the data were selected from verses in which the disbelievers are depicted in dialogical, behavioral, and confrontational situations involving prophets, believers, or other audiences.

Findings

The findings demonstrate that the Qur'an does not represent the disbelievers merely as deniers of the truth; rather, it portrays them as social actors who seek to maintain their position on the social stage by performing specific roles, managing audience perceptions, concealing the truth, and displaying power and superiority. In addition to explaining the behavior of the disbelievers, this representation also serves a normative function by highlighting the boundary between faith-based and unbelieving identities. The present study demonstrates that, in representing the social character of the disbelievers, the Holy Qur'an presents a dynamic, interactive, and multilayered portrayal. Within this portrayal, the disbelievers are social actors who employ various drama-

turgical and verbal strategies to preserve their status, control public opinion, and confront the truth. However, by exposing the backstage of these performances, revelation causes their performances to collapse and reveals the reality of their social character.

Conclusion

The findings indicate that, by revealing the discrepancy between the outward appearance and inner reality of the disbelievers, the Qur'an exposes their dramaturgical mechanisms. In this context, revelation can be understood as a kind of macro-observer—an observer beyond ordinary audiences—that both reports the manifest stage of the disbelievers' speech and behavior and reveals the hidden layers, motives, intentions, and backstage of their actions. Whereas human audiences are generally confronted only with the actors' external performances, revelation, by exposing their inner reality and the actual consequences of their behavior, removes the disbelievers' control over the stage of performance. Thus, what outwardly appears as rational speech, a claim of benevolence, a defense of tradition, or a display of social power is revealed through revelation as deception, arrogance, conscious denial, worldly pursuit, or the pursuit of superiority. Accordingly, Goffman's dramaturgical theory can provide an effective framework for understanding the social and communicative dimensions of the representation of the disbelievers in the Holy Qur'an.

Keywords: Holy Qur'an; Disbelievers; Social identity; Dramaturgical analysis theory; Goffman; Representation; Social interaction

The Impact of Audience Analysis on Methods of Religious Propagation in the Medinan Verses: A Case Study of the First Juz' of the Holy Qur'an

Marziyeh Tavakoli ¹, Mohammad Jamalleddin Khoshkhazeh ²

1. M.A. in Qur'anic Sciences and Hadith, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran, m391096@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (Corresponding Author), khoshkhazeh@isr.ikiu.ac.ir

Research Article

Abstract



Audience analysis, as one of the fundamental principles of religious propagation, plays a decisive role in the effectiveness of a message and the realization of its guiding objectives. An educational message can achieve its desired outcome only when it is accompanied by a proper understanding of the audience's level of comprehension, spiritual needs, cultural circumstances, and social position. The Holy Qur'an, as the central text of Islam, provides a prominent example of a purposeful and audience-oriented system of religious propagation, in which the diversity of audiences has shaped the diversity of both expressive and substantive approaches. Employing a descriptive-analytical method and focusing on the Medinan verses of the first Juz' of the Holy Qur'an, the present study seeks to demonstrate how the social and religious structure of the Medinan community and the various types of audiences played a role in determining the style of address, types of argumentation, and content of legal rulings. The findings demonstrate that, in the Medinan verses, Qur'anic addresses are structured according to a precise typology of audiences. In addressing believers and new Muslims, the Qur'an adopts an educational, motivational, and legislative approach. While strengthening doctrinal principles such as belief in the unseen and the Hereafter, it also sets forth a body of devotional, ethical, and social rulings for organizing their individual and collective lives. This approach enables the nascent Islamic community not only to consolidate its inner beliefs but also to attain structural cohesion and a coherent social identity. In contrast, the hypocrites are presented through an expository yet indirect approach. Rather than focusing on identifying individuals, the Holy Qur'an delineates the behavioral and intellectual characteristics of hypocrisy, including the discrepancy between speech and conduct, false claims of reform, and mockery of believers. This educational approach enhances the level of social awareness and makes the community more resilient against the hidden and gradual infiltration of hypocrisy, without leading to an escalation of overt tensions. In dealing with polytheists and deniers, an argumentative and disputational method becomes prominent. On the one hand, by presenting the Qur'anic challenge (tahaddi) and inviting them to pro-

Received: 2026-06-16 | Received in revised form: 2026-06-30 | Accepted: 2026-08-15 | Published online: 2026-06-22

◆ **How to cite:** Tavakoli, Marziyeh, Khosh Khazeh, Mohammad Jamalleddin(1405SH): The Impact of Audience Analysis on Methods of Religious Propagation in the Medinan Verses: A Case Study of the First Juz' of the Holy Qur'an , Quran and social sciences, 2(22), p152-187, [10.22034/arq.2025.252002](https://doi.org/10.22034/arq.2025.252002)

duce a Sūrah comparable to it, the Qur'an puts its own divine authority to the test; on the other hand, by responding to doubts and explaining the wisdom behind certain rulings, it creates a space for rational dialogue. This approach demonstrates that, in confronting a denial-oriented mindset, persuasion and argumentation occupy a central position. In dialogue with the People of the Book, the Qur'an adopts an approach based on recalling divine blessings, reminding them of previous covenants, criticizing the distortion and concealment of truth, and revisiting the history of the Children of Israel. While emphasizing shared monotheistic principles, this method adopts a reform-oriented approach and creates the possibility for doctrinal interaction. Furthermore, in the multi-tribal and multi-religious environment of Medina, Qur'anic teachings emphasize principles such as fulfillment of covenants, economic justice, refraining from consuming wealth wrongfully, and strengthening social solidarity, demonstrating the close connection between religious guidance and social organization. Audience analysis in the Medinan verses of the Holy Qur'an is a fundamental factor in determining the type of address, the intensity of warning or glad tidings, the method of argumentation, and the content of legislative rulings. The diversity of the Qur'an's approaches to religious propagation indicates that divine guidance is structured according to the actual requirements of its audiences and provides a comprehensive, dynamic, and effective model for religious propagation in diverse and complex societies.

Keywords: Medinan verses; Audience analysis; Religious propagation; Methods of religious propagation; Sociology of Medina; First Juz' of the Qur'an

تأثیر مخاطب‌شناسی بر شیوه‌های تبلیغ در آیات مدنی؛ مطالعه موردی جزء اول قرآن کریم

مرضیه توکلی^۱، محمد جمال الدین خوش خاضع^۲

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران، m391096@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران (نویسنده مسئول)
khoshkhazeh@isr.ikiu.ac.ir

پژوهشی



چکیده

مخاطب‌شناسی به عنوان یکی از اصول بنیادین در فرایند تبلیغ دینی، نقشی تعیین کننده در میزان اثرگذاری پیام و تحقق اهداف هدایتی ایفا می کند. هر پیام تربیتی زمانی می تواند به نتیجه مطلوب دست یابد که با درک صحیح از سطح ادراک، نیازهای روحی، شرایط فرهنگی و موقعیت اجتماعی مخاطبان همراه باشد. قرآن کریم، به مثابه متن محوری دین اسلام، نمونه ای برجسته از نظام تبلیغی هدفمند و مخاطب محور را ارائه می دهد که در آن، تنوع شیوه های بیانی و محتوایی بر اساس تنوع مخاطبان شکل گرفته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با تمرکز بر آیات مدنی جزء نخست قرآن کریم، در پی آن است که نشان دهد چگونه ساختار اجتماعی و اعتقادی جامعه مدینه و گونه های مختلف مخاطبان، در تعیین سبک خطاب، نوع استدلال و محتوای احکام نقش آفرین بوده است. یافته های پژوهش نشان می دهد که در آیات مدنی، خطابات قرآنی بر اساس گونه شناسی دقیق مخاطبان سامان یافته است. در قبال مؤمنان و تازه مسلمانان، قرآن از رویکردی تربیتی، انگیزشی و تشریعی بهره می گیرد؛ به این معنا که ضمن تقویت اصول اعتقادی همچون ایمان به غیب و معاد، مجموعه ای از احکام عبادی، اخلاقی و اجتماعی را برای سازمان دهی زندگی فردی و جمعی آنان بیان می کند. این شیوه سبب می شود که جامعه نوپای اسلامی علاوه بر تحکیم باورهای درونی، از انسجام ساختاری و هویت اجتماعی منسجم نیز برخوردار گردد. در مقابل، منافقان با رویکردی افشاگرانه اما غیرمستقیم معرفی می شوند. قرآن کریم به جای تمرکز بر معرفی اشخاص، به ترسیم ویژگی های رفتاری و فکری نفاق می پردازد؛ از جمله دوگانگی در گفتار و کردار، ادعای اصلاح طلبی کاذب و تمسخر مؤمنان. این شیوه آموزشی موجب ارتقای سطح بصیرت اجتماعی شده و جامعه را در برابر نفوذ پنهان و تدریجی نفاق مقاوم می سازد، بی آنکه به تشدید تنش های آشکار بینجامد. در مواجهه با مشرکان و منکران، روش استدلالی و جدلی برجسته می شود. قرآن از یک سو با طرح تحدی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۲۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۴/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۲۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** توکلی، مرضیه؛ خوش خاضع، محمد جمال الدین (۱۴۰۵): (تأثیر مخاطب‌شناسی بر شیوه‌های تبلیغ در آیات مدنی؛ مطالعه موردی جزء اول قرآن کریم)، قرآن و علوم اجتماعی، ۲(۲۲)، ۱۵۲-۱۸۷، 10.22034/arq.2026.252002

و دعوت به آوردن سوره‌ای همانند خود، اعتبار وحیانی خویش را به چالش می‌گذارد و از سوی دیگر، با پاسخ‌گویی به شبهات و تبیین حکمت برخی احکام، فضای گفت‌وگوی منطقی را فراهم می‌سازد. این رویکرد نشان می‌دهد که در برابر ذهنیت انکاری، اقناع و استدلال جایگاهی محوری دارد. در گفت‌وگو با اهل کتاب نیز قرآن شیوه‌ای مبتنی بر یادآوری نعمت‌های الهی، تذکر پیمان‌های پیشین، نقد تحریف و کتمان حقیقت و بازخوانی تاریخ بنی‌اسرائیل اتخاذ می‌کند. این روش ضمن تأکید بر مشترکات توحیدی، رویکردی اصلاح‌گرایانه دارد و امکان تعامل اعتقادی را فراهم می‌سازد. افزون بر این، در فضای چندقبیله‌ای و چنددینی مدینه، آموزه‌های قرآنی بر اصولی همچون وفای به عهد، عدالت اقتصادی، پرهیز از خوردن مال باطل و تقویت همبستگی اجتماعی تأکید می‌کنند که بیانگر پیوند وثیق میان هدایت دینی و سامان اجتماعی است. مخاطب‌شناسی در آیات مدنی قرآن کریم، عاملی بنیادین در تعیین نوع خطاب، شدت انذار یا بشارت، شیوه استدلال و محتوای تشریع احکام است. تنوع رویکردهای تبلیغی قرآن حاکی از آن است که هدایت الهی بر اساس اقتضائات واقعی مخاطبان سامان یافته و الگویی جامع، پویا و کارآمد برای تبلیغ دینی در جوامع متنوع و پیچیده ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: آیات مدنی، مخاطب‌شناسی، تبلیغ، شیوه‌های تبلیغی، جامعه‌شناسی مدینه، جزء اول قرآن.

۱. مقدمه و بیان مسئله

در آموزه‌های دینی، تبلیغ امری بسیار مهم به‌شمار می‌رود تا آنجا که قرآن کریم مهم‌ترین رسالت انبیا را ابلاغ و رساندن پیام الهی دانسته است (مائده: ۶۷)؛ از این رو می‌توان گفت که اساس رسالت پیامبران بر انتقال صحیح و مؤثر پیام الهی به انسان‌ها استوار بوده و همین امر جایگاه تبلیغ را در نظام معارف دینی روشن می‌سازد.

مهم‌ترین رکن تبلیغ دین پس از اسلام‌شناسی، مخاطب‌شناسی است؛ زیرا اگر هدف اصلی تبلیغ، برانگیختن مخاطب برای تغییر در دانش، نگرش و رفتار باشد، بی‌تردید شناخت مخاطب، اساس موفقیت است. از این منظر، مبلّغ تنها با تسلط بر معارف دینی به نتیجه مطلوب دست نمی‌یابد، بلکه باید ویژگی‌های مخاطبان خود را نیز به‌خوبی بشناسد. پیام در صورتی مؤثر خواهد بود که زبان آن برای مخاطب قابل‌درک باشد؛ چراکه هر قوم با ویژگی‌های فرهنگی و رفتاری خاص خود زندگی می‌کند و آشنایی مبلّغ با فرهنگ و اصطلاحات جامعه، انتقال مؤثر پیام را ممکن می‌سازد (سید محسنی، ۱۳۸۱: ۶۷).

در همین راستا، متون دینی نیز بر به‌کارگیری شیوه‌های متناسب با مخاطبان مختلف تأکید کرده‌اند. بر پایه آیه ۱۲۵ سوره نحل، مبلّغان برای موفقیت باید به شیوه‌های گوناگون مجهز باشند و خواص را با حکمت و استدلال، عوام را با موعظه نیکو و مخالفان را با جدال احسن دعوت کنند. این تنوع روش‌ها نشان می‌دهد که شناخت سطح فهم و ظرفیت مخاطبان در فرآیند تبلیغ اهمیت اساسی دارد. در مخاطب‌شناسی میزان فهم، درک و ظرفیت افراد بررسی می‌شود؛ زیرا بدون شناخت استعدادها و زمینه‌های ذهنی مخاطب، برنامه‌ریزی دقیق ممکن نیست (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵: ۱۸۳).

این اصل در سیره و گفتار پیامبر اسلام (ص) نیز مورد تأکید قرار گرفته است؛ چنان‌که آن حضرت فرمودند: «ما انبیاء مأموریم با مردم به اندازه عقل و درکشان سخن بگوییم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۳). این سخن نشان می‌دهد که

هماهنگی پیام با سطح درک مخاطب، از اصول بنیادین ارتباط مؤثر در تبلیغ دینی به‌شمار می‌آید.

برای فهم دقیق‌تر این موضوع، ابتدا باید مفهوم تبلیغ روشن شود. تبلیغ در مفهوم کلی عبارت است از رساندن پیام به دیگری از طریق ارتباط برای ایجاد دگرگونی در بینش و رفتار که بر سه عنصر پیام‌دهنده، پیام‌گیرنده و محتوای پیام مبتنی است (رهبر، ۱۳۷۰: ۸۰). بر همین اساس، برخی پژوهشگران تبلیغ را مجموعه‌ای از روش‌های هماهنگ برای بسیج نیروهای اجتماعی و فردی از طریق نفوذ در افکار و احساسات به‌منظور دستیابی به اهداف سیاسی، فرهنگی، نظامی یا مذهبی دانسته‌اند (زورق، ۱۳۹۰: ۸۰). از زاویه‌ای دیگر، تبلیغ کوششی تعمّدی و هدفمند برای شکل دادن به ادراک و همسو کردن رفتار مخاطب با نیت مبلّغ تلقی می‌شود (سید محسنی، ۱۳۸۱: ۶۵).

با توجه به این تعاریف، روشن می‌شود که تبلیغ صرفاً انتقال اطلاعات نیست، بلکه فرآیندی هدفمند برای اثرگذاری بر مخاطب است. از همین رو، در روزگار کنونی که رسانه‌های مختلف به ابزارهای گسترده تأثیرگذاری بر افکار عمومی تبدیل شده‌اند، اهمیت تبلیغ دینی دوچندان شده است. در روزگار کنونی، با گسترش تبلیغات دشمنان برای تضعیف اسلام از راه رسانه‌ها، ضرورت تبلیغ دین بیش‌ازپیش احساس می‌شود (صالحی رزوه، ۱۳۹۵: ۳).

از سوی دیگر، در علوم اجتماعی نیز مسئله مخاطب‌شناسی موردتوجه قرار گرفته است. در جامعه‌شناسی، مخاطب‌شناسی بررسی مخاطب در بستر اجتماعی و فرهنگی است؛ یعنی شناخت اینکه چگونه ساختارها و ارزش‌های جمعی، رفتار ارتباطی را شکل می‌دهند (بورديو، ۱۳۸۱: ۱۲). این نگاه نشان می‌دهد که مخاطب تنها یک فرد منفرد نیست، بلکه تحت تأثیر زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی خاصی قرار دارد که در شیوه دریافت پیام نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند.

بر این اساس، مبلّغ برای دستیابی به اهداف دینی باید ظرفیت فکری و روحی و استعدادهای طبیعی و اکتسابی مخاطبان خود را بشناسد و براساس آن، محتوا را در

قالبی منطقی و اثربخش ارائه کند؛ زیرا نوع تبلیغی که برای گروهی مفید است ممکن است برای گروهی دیگر بی‌نتیجه یا زیان‌بار باشد (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵: ۱۸۳)؛ بنابراین می‌توان گفت که موفقیت در تبلیغ دینی، افزون بر آگاهی از معارف اسلامی، درگرو شناخت دقیق مخاطبان و انتخاب شیوه‌های متناسب با ویژگی‌های آنان است.

این پژوهش تأثیر مخاطب‌شناسی بر نزول آیات مدنی قرآن کریم در جزء اول قرآن را بررسی می‌کند که متعلق به دوره مدینه است. جامعه مدینه چند قومی و چند دینی بود و هر گروه با جایگاه خاص خود نسبت به پیام‌های قرآن مواضعی متفاوت داشت. مؤمنان، منافقان، کافران و اهل کتاب هر یک ویژگی‌های روانی و رفتاری خاصی داشتند که بر دریافت و واکنش آنان نسبت به آیات اثر می‌گذاشت؛ بنابراین تقسیم‌بندی مخاطبان بر اساس این گروه‌ها، امکان تحلیل دقیق‌تر مفهوم آیات را فراهم می‌کند. به‌علاوه آیات مدنی غالباً به مسائل حقوقی، اجتماعی، سیاسی و روابط بین‌گروهی می‌پردازند و درک صحیح آن‌ها نیازمند شناخت دقیق گروه‌های مخاطب است. در این پژوهش، تک‌تک آیات جزء اول قرآن کریم بر اساس مکان نزول، سبب نزول منقول، گزارش‌های تاریخی و مخاطبان بررسی شده و نتایج آن مبتنی بر موضوع پژوهش، در دسته‌بندی مؤمنان و تازه‌مسلمانان، مشرکان، منافقان، اهل کتاب و روابط میان قبایل مدینه ارائه شده است. در ادامه، تأثیر مخاطب‌شناسی بر نزول هر دسته از آیات تبیین شده است.

۲. پیشینه پژوهش

الگوهای تبلیغی قرآن کریم همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است؛ اما بررسی شیوه‌های تبلیغی قرآن در مواجهه با چالش‌های اجتماعی، اقتصادی و اعتقادی مخاطبان عصر جاهلیت کمتر انجام شده است. این مقاله با هدف جبران این خلأ و شناسایی روش‌های کارآمد تبلیغی قرآن، به تحلیل برنامه‌های تبلیغی قرآن در مدینه می‌پردازد. در مطالعات پیشین، هامی در مقاله «روش‌های تبلیغ

ادیان الهی» به بیان روش‌های تبلیغی چون حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن پرداخته است. نیز هنرمند جهرمی (۱۳۹۷) در پایان‌نامه «روش‌های اثرگذاری بر مخاطب از دیدگاه تفسیر نور قرآن» به شناسایی و دسته‌بندی شیوه‌های اثرگذاری بر مخاطب پرداخته و ابزارهایی مانند داستان‌گویی، جدال احسن و تمثیل را برای انتقال مؤثر پیام معرفی می‌کند. همچنین شاه‌چراغی (۱۳۹۰) در مقاله «مخاطب‌شناسی در تبلیغ» بر اهمیت شناخت مخاطب، اصول صحیح مخاطب‌شناسی و تفاوت‌های انسان‌ها تأکید کرده و ایجاد ارتباط مؤثر با مخاطب را ضروری می‌داند. این پژوهش‌ها یا به صورت کلی به موضوع تبلیغ دینی پرداخته‌اند و یا وجهه همت آن‌ها بررسی مخاطب‌شناسی بوده است؛ اما هیچ‌یک مانند مقاله حاضر، به صورت جزئی و قرآن‌محور به تبیین تأثیر مخاطب‌شناسی مردم مدینه بر روش‌های تبلیغی قرآن در جزء اول نپرداخته‌اند.

۳. تأثیر مخاطب‌شناسی بر شیوه آموزش مفاهیم دینی و تشریع احکام برای مؤمنان و تازه‌مسلمانان

در مکه، محور اصلی دعوت پیامبر (ص) تبلیغ توحید و تثبیت اصول بنیادین اعتقادی بود؛ اما با هجرت به مدینه و شکل‌گیری جامعه اسلامی، شرایط اجتماعی، تنظیم روابط اجتماعی و تشریع قوانین عبادی و مدنی را ضروری ساخت؛ ازاین‌رو آیات مدنی، متناسب با جامعه‌ای که بخش مهمی از آن را مسلمانان و تازه‌مسلمانان تشکیل می‌دادند، به بیان تدریجی احکام و سامان‌دهی امور فردی و اجتماعی پرداختند.

الف) ترغیب مؤمنان با تقوا به عبادت و مسئولیت اجتماعی

در آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲)، شیوه تبلیغی قرآن با توجه به مخاطب مدنی، بر یقین به حقانیت کتاب الهی و هدایت ویژه پرهیزکاران تأکید می‌کند؛ هدایت قرآن زمانی مؤثر است که زمینه پذیرش و

سلامت فطرت در مخاطب وجود داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱: ۴۳) تعبیر «الکتاب» در فضای مدنی که نگارش و حفظ آیات اهمیت بیشتری یافته بود، نشان‌دهنده تثبیت متن وحی در جامعه اسلامی و گذار از مرحله دعوت ابتدایی به مرحله نهادینه‌سازی معارف است. انتخاب عنوان «المتقین» نیز دلالت دارد که قرآن در این مرحله با جامعه‌ای مواجه است که اصل ایمان را پذیرفته و اکنون برای تعمیق تقوا و التزام عملی به آموزه‌های دینی مورد خطاب قرار می‌گیرد. در ادامه، قرآن با توصیف متقین در آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۳)، ویژگی‌های آنان را در سه محور ایمان، عبادت و مسئولیت اجتماعی تبیین می‌کند. ایمان به غیب، شامل ایمان به خداوند، فرشتگان، وحی و قیامت است. اقامه نماز به معنای برپاداشتن صحیح و مستمر این فریضه همراه با شرایط و آداب آن است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۱۲۰-۱۲۱) همچنین انفاق از آنچه خداوند روزی کرده است، پیوند ایمان با تعهد اجتماعی و توجه به نیازهای جامعه را نشان می‌دهد. چنین ترکیبی از مؤلفه‌های ایمانی و اجتماعی بیانگر آن است که در جامعه مدنی، مخاطبان قرآن تنها به پذیرش اعتقادی دعوت نمی‌شوند، بلکه با توجه به فرایند شکل‌گیری امت اسلامی، به مشارکت فعال در عبادت جمعی و حمایت اقتصادی از جامعه نیز فراخوانده می‌شوند.

ب) بشارت به بهشت و تقویت انگیزه عمل صالح

در راستای تثبیت رفتارهای دینی، قرآن در آیه «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ... وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵) بر پیوند ناگسستنی ایمان و عمل صالح تأکید می‌ورزد. ذکر عمل صالح در کنار ایمان، نشان‌دهنده آن است که ایمان حقیقی همواره با کنش‌های اخلاقی و رفتاری همراه است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۲۴۷) ترسیم نعمت‌های بهشتی با بیانی محسوس، ابزاری تربیتی برای تقویت انگیزه مخاطبان مدنی است که در مرحله نهادینه‌سازی رفتار دینی، به محرک‌های روانی برای

استمرار عمل صالح نیاز داشتند.

علاوه بر این، در بستر جامعه کثرت گرای مدینه، آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ...» (بقره: ۶۲) معیار رستگاری را تبیین می‌کند. ملاک نجات در این آیه، ایمان خالص به خداوند و روز جزا در کنار عمل صالح است و انتساب ظاهری به ادیان بدون تحقق این مؤلفه‌ها، راهگشا نخواهد بود. (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۴) طرح این اصل در میان پیروان ادیان مختلف، نشان‌دهنده مخاطب‌شناسی قرآن و تأکید بر معیارهای همگانی برای هم‌زیستی ایمانی و پرهیز از تعصبات دینی است.

ج) دستور اجرای احکام عبادی در جهت انتظام بخشی به جامعه اسلامی

استقرار مسلمانان در مدینه و تشکیل حکومت، با صدور دستورهای برای اجرای احکام همراه بود. در این میان، تأکید قرآن بر اقامه نماز، به‌ویژه در قالب جماعت و پرداخت زکات، جایگاه بنیادین این دو فریضه را در حیات دینی و هویت اجتماعی جامعه مدنی نشان می‌دهد. چنان‌که در آیات ۴۳ و ۱۱۰ سوره بقره آمده است: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ» و «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ». تکرار این فرمان‌ها در آیات مدنی نشان می‌دهد که استمرار و نهادینه‌سازی آن‌ها در ساختار اجتماعی مدنظر بوده است. دستور به همراهی با نمازگزاران نیز افزون بر ارزش معنوی، کارکردی هویت‌بخش دارد و بر تقویت روح جمعی و وحدت صفوف در جامعه نوپای مدینه دلالت می‌کند. «اقامه نماز» نماد نظم و استمرار در عمل عبادی و «پرداخت زکات» ابزاری برای کاهش نابرابری‌های اقتصادی و تحقق عدالت اجتماعی است؛ ازاین‌رو، این احکام پیوند ابعاد فردی و اجتماعی دین را آشکار می‌سازند. این رویکرد مخاطب‌محور در آیات مدنی، فراتر از توصیه‌های فردی، درصدد ظرفیت‌سازی برای امت‌سازی و تثبیت ساختارهای دینی است.

۴. تأثیر مخاطب‌شناسی بر شیوه اتمام حجت و پاسخ به شبهات اعتقادی مشرکان

در فضای مدینه، بخشی از چالش‌های اعتقادی متوجه شبهات و اتهاماتی بود که مشرکان درباره منشأ وحی مطرح می‌کردند. قرآن کریم با شناخت دقیق شیوه‌های فکری و معیارهای داوری آنان، پاسخ‌هایی ارائه کرد که همسو با ذوق ادبی، ذهنیت جدلی و انتظارات آنان بود.

الف) تحدی قرآنی و به چالش کشیدن منکران در اعجاز قرآن

تحدی به معنای هم‌اوردطلبی برای آشکار شدن ناتوانی رقیب، از شرایط بنیادین معجزه و صدق نبوت در کلام اسلامی است (مؤدب، ۱۳۷۹: ۱۷). مشرکان با انکار وحی، قرآن را ساخته ذهن پیامبر (ص) یا تعلیم داده‌شده از سوی دیگران می‌پنداشتند؛ در پاسخ به این شبهات، آیات تحدی نازل شد تا مخالفان را در سه سطح کل قرآن، ده سوره و یک سوره به مبارزه بطلبد. (معرفت، ۱۳۸۸، ۴: ۳۰-۳۱) آیه ۲۳ سوره بقره در همین راستا می‌فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». اگر قرآن بشری بود، دیگران نیز باید توان تولید مشابه آن را می‌داشتند، اما عجز منکران با وجود انگیزه فراوان، برهان قاطعی بر اعجاز الهی آن است. تعبیر «وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ» نیز بر دعوت یاری گرفتن از هر نیرویی تأکید دارد که ناتوانی عمومی در پاسخ به این دعوت، حقانیت وحی را تثبیت می‌کند. (طبرسی ۱۳۷۲، ۱: ۱۵۷-۱۵۸) از منظر مخاطب‌شناسی، انتخاب تحدی به‌عنوان شیوه اتمام حجت، دقیقاً بر مبنای تخصص اصلی مخاطبان عرب در فصاحت و بلاغت طراحی شده است تا چالش در میدانی صورت گیرد که آنان ادعای برتری در آن داشتند. در فضای مدینه، این شیوه تبلیغی نه تنها شبهات مشرکان را پاسخ می‌داد، بلکه با اثبات فرابشری بودن قرآن، زمینه اقناع و ثبات قدم مؤمنان را در مواجهه با جریان‌های معارض فراهم می‌آورد.

ب) تبیین حکمت نسخ آیات در پاسخ به تشکیک مشرکان

ناسخ و منسوخ دو دسته از آیات قرآن کریم هستند؛ آیه ناسخ جایگزین حکم

آیه منسوخ می‌شود. به عبارت دیگر نسخ، برداشتن حکمی و جایگزین نمودن حکمی جدید متناسب با شرایط و مصالح بندگان، از جانب خداوند است. (مولائی‌نیا همدانی، ۱۳۷۸: ۴۲۶) در فضای مدینه، نسخ برخی احکام پیشین بهانه‌ای برای تشکیک مشرکان و اهل کتاب شد و آنان تغییر احکام را نشانه لغزش در کلام وحی می‌پنداشتند. «مشرکان می‌گفتند: آیا نمی‌بینید که محمد اصحابش را به چیزی فرمان می‌دهد، سپس از آن نهی کرده و خلاف آن را دستور می‌دهد؟ امروز سخنی می‌گوید و فردا از آن باز می‌گردد؛ پس این قرآن کلام خود اوست» (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۳۷) در پاسخ، خداوند آیات ۱۰۶ و ۱۰۷ سوره بقره را نازل فرمود: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ». این آیات پاسخ مستقیم به شبهه مخالفان است و نسخ را نه از سر تردید یا ناتوانی، بلکه برخاسته از علم و حکمت الهی و بر پایه مصالح بندگان و اقتضائات زمان معرفی می‌کند. مراد از «نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» آن است که حکم جایگزین یا از جهت مصلحت، سهولت و ثواب برتر است یا دست کم همانند حکم پیشین واجد مصلحت برای بندگان است. بر این اساس، نسخ در قرآن نشانه پویایی تشریع و توجه به روند تربیت تدریجی جامعه اسلامی است، نه ناسازگاری در کلام الهی.

از منظر مخاطب‌شناسی، پاسخ قرآن به شبهه نسخ، متناسب با سطح فهم و نوع اعتراض مخالفان تنظیم شده است؛ آنان تغییر تدریجی احکام را نشانه تناقض می‌پنداشتند، در حالی که قرآن با تبیین اصل قدرت و مالکیت مطلق الهی، ذهن مخاطب را از ظاهر تغییر به باطن حکمت منتقل می‌کند. در فضای مدینه که جامعه اسلامی در حال شکل‌گیری و پذیرش مرحله به مرحله احکام بود، نسخ یکی از جلوه‌های هماهنگی تشریع با ظرفیت مخاطبان به شمار می‌آمد و نشانگر نقش اساسی مخاطب‌شناسی در نزول تدریجی و تنظیم نوع پاسخ به شبهات است.

۵. تأثیر مخاطب‌شناسی بر شیوه افشاگری و هشدار اجتماعی نسبت به منافقان

در جامعه مدینه، گروهی با ظاهر ایمان و باطن بی‌ایمان حضور داشتند که به دلیل پنهان بودن نفاقشان، خطری جدی برای انسجام اجتماعی به شمار می‌رفتند. قرآن کریم با توجه به این ویژگی مخاطب، شیوه‌ای غیرمستقیم در افشاگری برگزید و به جای معرفی افراد، نشانه‌های رفتاری و فکری نفاق را برای جامعه تبیین کرد. این روش موجب می‌شد مؤمنان بتوانند در موقعیت‌های گوناگون جریان نفاق را بازشناسند و از نفوذ اجتماعی آن پیشگیری کنند.

الف) زمینه‌های اجتماعی نفاق و شیوه افشاگری قرآن

جریان نفاق به دلیل برخورداری از پوشش ایمان، خطری پیچیده‌تر از معارضان علنی داشت و مقابله با آنان نیازمند رویکردی غیرمستقیم بود. این وضعیت نشان می‌دهد که نوع مخاطب، شیوه افشاگری قرآن را شکل داده است. عبدالله بن ابیّ به‌عنوان شاخص‌ترین چهره این جریان، پس از افول جایگاه سیاسی خود در پی هجرت پیامبر (ص)، به توطئه و همکاری پنهانی با مخالفان روی آورد (شهیدی، ۱۳۹۶: ۷۱) هرچند این جریان پس از وی انسجام تشکیلاتی خود را از دست داد، اما پراکندگی منافقان در طوایف گوناگون، مانع از تقابل قبیله‌ای مستقیم با آنان می‌شد و نفاق را به جریانی سیال و پنهان تبدیل می‌کرد (پیشوایی، ۱۳۹۶: ۲۱۰ - ۲۱۱) از منظر مخاطب‌شناسی، همین پراکندگی سبب شد قرآن به‌جای افشای نام اشخاص، بر ترسیم شاخصه‌های رفتاری نفاق تمرکز کند تا جامعه در موقعیت‌های گوناگون توان بازشناسی آنان را داشته باشد. خداوند متعال با افشای دوگانگی گفتار و رفتار منافقان در آیات ۸ تا ۲۰ سوره بقره، ازجمله آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ»، خصلت اصلی آنان را تبیین نمود. این شیوه تبلیغی با ترسیم دقیق الگوی رفتاری منافقان، ضمن آگاهی‌بخشی به مؤمنان، فضای نفوذ را برای جریان نفاق ناامن ساخت و بستری برای مراقبت اجتماعی فراهم آورد.

ب) افشای ادعای دروغین ایمان و بیماری قلبی منافقان

قرآن در توصیف منافقان، در آیات ۸ تا ۱۰ سوره بقره، نخست ادعای زبانی آنان را بازمی گوید که می گفتند: «آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ»، اما بی درنگ با تعبیر «وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» میان ظاهر گفتار و حقیقت باطن آنان فاصله می گذارد و دروغین بودن این ادعا را آشکار می سازد. سپس با عبارت «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا» نشان می دهد که آنان می پندارند با تظاهر به ایمان می توانند در نظام اجتماعی مدینه جایگاهی ایمن برای خود فراهم کنند، حال آنکه این فریب در حقیقت به خودشان بازمی گردد و نتیجه ای جز خودفریبی ندارد. در ادامه، ریشه این رفتار با تعبیر «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» تبیین می شود؛ بدین معنا که نفاق، پیش از آنکه کنشی بیرونی باشد، بیماری ای در ساحت درون انسان است که بر اثر استمرار در کذب و دوگانگی شدت می یابد و سرانجام به عذاب الهی منتهی می شود: «فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱: ۹۴-۹۲) از منظر مخاطب شناسی، این آیات با تمرکز بر نشانه های درونی و بیرونی نفاق، به جامعه مدنی می آموزد که هر اظهار ایمانی نشانه ایمان حقیقی نیست و باید میان ادعا و التزام واقعی تمایز نهاد. همچنین به کارگیری مفاهیمی چون «خداع»، «مرض» و «کذب» نشان می دهد که قرآن برای افشای منافقان از واژگانی بهره برده است که هم از حیث روان شناختی و هم از جهت اجتماعی، برای مخاطب مدنی روشن، هشدار آفرین و بازدارنده باشد.

ج) نقد خودپنداری اصلاح طلبانه و آشکارسازی حقیقت فساد منافقان

در آیات ۱۱ تا ۱۳ سوره بقره، قرآن با بیان رفتار و منطق درونی منافقان، مدعیان اصلاح را در برابر حقیقت فسادشان افشا می کند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ». این آیات درباره گروهی از منافقان مدینه نازل شد که با اظهار ایمان

در میان مسلمانان می‌زیستند؛ اما با تفرقه‌افکنی، تضعیف روحیه مؤمنان و ارتباط پنهانی با دشمنان، زمینه فساد اجتماعی را فراهم می‌کردند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۷۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱: ۳۰۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۱) در این آیات، قرآن نخست گفتار آنان را بازمی‌گوید: «إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ»، اما با تأکید قاطع «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ» حقیقت رفتارشان را آشکار می‌سازد. این تقابل نشان می‌دهد که ادعای اصلاح‌طلبی آنان، پوششی برای رفتارهای تخریبی و نفاق‌آلود است، درحالی‌که خود از عمق آثار آن آگاه نیستند. در ادامه، آنان ایمان صادقانه مؤمنان را با تمسخر نگریسته و گفتند: «أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ»، اما قرآن با جمله «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ» داوری آنان را وارونه می‌کند. مفسران مراد از «الناس» را در آیه یادشده مؤمنان راستین از مهاجران و انصار دانسته‌اند که ایمانشان معیار صدق ایمان معرفی شده است؛ زیرا الف و لام در الناس برای عهد است نه استغراق. (طوسی، بی‌تا، ۱: ۷۷)

از منظر مخاطب‌شناسی، نقل مستقیم گفتار منافقان در این آیات شیوه‌ای آموزشی برای جامعه مدنی است؛ زیرا مخاطبان با شنیدن استدلال‌ها و توجیه‌های آنان، الگوهای زبانی و فکری نفاق را می‌شناسند. قرآن با افشای تناقض میان ادعای «اصلاح» و حقیقت «فساد»، روشی اقناعی اتخاذ کرده تا جامعه از فریب شعارهای به ظاهر اصلاح‌طلبانه در امان بماند و بتواند داوری دینی خود را در برابر جریان‌ات نفاق تقویت کند.

د) برملا ساختن دوگانگی رفتاری و نفاق پنهان در تعامل با مؤمنان

قرآن کریم در توصیف چهره‌ی نفاق و رفتارهای دوگانه‌ی عبدالله بن ابی و همراهانش در مدینه می‌فرماید: «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره/۱۴-۱۵). در گزارش شأن نزول این آیات آمده است که وی در مواجهه با بزرگان مسلمان، با تملق خود را مؤمن نشان می‌داد، اما در خلوت با همفکرانش، ایمان و مؤمنان را به تمسخر می‌گرفت و دیگران را به تداوم این روش

فرامی‌خواند که سرانجام این آیات در واکنش به این رفتار نازل شد (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۲۵).

قرآن در این آیات، دوگانگی رفتاری منافقان را با تقابل دو موقعیت اجتماعی تصویر می‌کند: در مواجهه با مؤمنان، «قَالُوا آمَنَّا»؛ اما هنگام خلوت با «شیاطین» خویش، می‌گویند «إِنَّا مَعَكُمْ» و ایمان ظاهری را ابزار استهزا معرفی می‌کنند. در روایات، بزرگان کفر، شیاطین جن و کاهنان به‌عنوان مصداق «شیاطینهم» معرفی شده‌اند که با توجه به معنای شیطنت یعنی دوری از ایمان و خیر، شامل همه موارد می‌شود و بر شبکه پنهانِ همدستی آنان در برابر جامعه مؤمنان دلالت دارد. (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۰۷) منظور از عبارت «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» تحققِ اثر عرفیِ استهزاء است؛ بدین معنا که تحقیر، رسواسازی و اِعمالِ کفری متناسب با رفتار آنان را در بر می‌گیرد، نه صدور تمسخر به معنای انسانی آن. همچنین «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» جمله‌ای استینافی و مستقل است که بر شدت و فراگیریِ کفر الهی، در قیاس با استهزای آنان، تأکید می‌کند. افزون بر این، آیه دلالت دارد که مجازاتِ آنان بر عهده خداوند است و مؤمنان نیازی به مقابله به‌مثل در قالبِ استهزاء ندارند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۶۷-۶۶).

از منظر مخاطب‌شناسی، طرح عینی رفتارهای دوگانه منافقان، بخشی از رویکرد تربیتی قرآن برای جامعه مدینه است؛ زیرا نشانه‌های نفاق را به‌صورت ملموس عرضه می‌کند تا مخاطبان بتوانند میان ایمان حقیقی و اظهار ایمانِ مصلحتی تمایز نهند. بازگویی گفتار آنان در دو موقعیت متفاوت، شیوه‌ای برای آگاهی‌بخشی اجتماعی است تا جامعه اسلامی در برابر فریب‌های تبلیغی و همگرایی‌های پنهان منافقان هوشیار شود.

۵) هشدار نسبت به ریاکاری و کتمان حقیقت در میان منافقان

بررسی فضای اجتماعی مدینه نشان می‌دهد یکی از چالش‌های جدی جامعه نوپای اسلامی، رفتار دوگانه برخی اهل کتاب و مسلمانان بود که در ظاهر با

مؤمنان همراهی می‌کردند اما در خلوت مواضعی متفاوت اتخاذ می‌نمودند. قرآن در آیه «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره ۷۶) بر اساس روایت ابن عباس، منافقان اهل کتاب رفتاری دوگانه داشتند: در ظاهر و هنگام دیدار با اصحاب پیامبر (ص) با ادعای ایمان، بر اساس آنچه در تورات می‌دانستند، نبوت او را تصدیق می‌کردند؛ اما در جلسات خصوصی، سران یهود به دیگران هشدار می‌دادند که این شواهد تورات را برای مسلمانان بازگو نکنند؛ زیرا اگر یهودیان می‌پذیرفتند که در تورات نشانه‌های نبوت پیامبر (ص) وجود دارد، حجتی قاطع بر ضد خود فراهم می‌کردند که می‌توانست مبنای محاجه‌ی مسلمانان با آنان قرار گیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳: ۵۶۲) از منظر مخاطب‌شناسی، قرآن در برابر چنین مخاطبانی که آگاه اما معاند بودند از روش افشای لایه پنهان رفتار بهره می‌گیرد تا جامعه مدینه نسبت به شکاف میان ظاهر و باطن آنان آگاه شود. یادآوری احاطه علمی خداوند نیز کارکرد تربیتی دارد و مخاطب را از تداوم ریاکاری و دوگانگی در گفتار و رفتار باز می‌دارد.

۶. تأثیر مخاطب‌شناسی بر شیوه استدلال و گفت‌وگوی قرآنی با اهل کتاب

در فضای اجتماعی مدینه، اهل کتاب به‌ویژه یهودیان از جایگاه علمی و دینی ویژه‌ای برخوردار بودند و بسیاری از آنان با مفاهیم وحی، نبوت و کتاب آسمانی آشنایی داشتند. بر این اساس، قرآن کریم در گفت‌وگو با آنان از شیوه‌هایی مانند استدلال درون‌دینی، یادآوری تاریخ و نعمت‌های الهی، نقد رفتار عالمان دینی و پاسخ به شبهات اعتقادی بهره می‌گیرد. این رویکرد نشان می‌دهد که مخاطب‌شناسی در نحوه اقناع و شیوه خطاب قرآنی با اهل کتاب نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است.

الف) تبلیغ مفاهیم دینی از راه یادآوری نعمت‌های خداوند بر اهل کتاب
قرآن کریم در مواجهه با یهودیان یثرب که با اوصاف پیامبر (ص) آشنا بودند

اما ایمان نیاوردند (پیشوایی، ۱۳۹۶: ۲۱۳)، از یادآوری پی‌درپی نعمت‌ها برای احیای پیوند عاطفی و اعتقادی مخاطبان بهره می‌گیرد (قرائتی، ۱۳۸۵: ۷۱). محور این روش، خطاب مکرر «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ» و تبیین نعمت‌های اختصاصی آنان است تا زمینه پذیرش دعوت اسلام فراهم شود. نخست، یادآوری نعمت‌ها در آیه «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ» (بقره: ۴۰) مقدمه دعوت به وفای به عهد قرار می‌گیرد. سپس نجات از سلطه فرعونیان در آیه «وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» (بقره: ۴۹) به عنوان آزمونی بزرگ یادآوری می‌شود تا مخاطب در رنج‌های تاریخی، دست هدایتگر الهی را ببیند. در ادامه، شکافته‌شدن دریا و غرق‌شدن دشمنان در آیه «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره: ۵۰) انگیزه‌ای برای شکر و ایمان معرفی می‌شود. قرآن با تصویر میعاد موسی (ع) و گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل، ماهیت ظلم بنی‌اسرائیل به خویش را تبیین کرده و نعمت عفو الهی را در آیه «ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (بقره: ۵۲) برای تشویق آنان به شکر بازگو می‌کند. همچنین اعطای کتاب و فرقان در آیه «وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (بقره: ۵۳) به عنوان وسیله هدایت مطرح می‌شود. فرصت توبه پس از گوساله‌پرستی با خطاب دلسوزانه «يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ» (بقره: ۵۴) و معجزه حیات دوباره «وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» (بقره: ۵۶) نیز برای درک عظمت قدرت الهی بیان می‌گردد. در یادآوری نعمت‌های مادی، به نزول «مَنَّ» و «سَلَوَى» و جوشیدن دوازده چشمه (بقره: ۵۷-۶۰) اشاره می‌شود که افزون بر رفع نیاز، نظم اجتماعی را گوشزد می‌کند. در کنار این‌ها، ناسپاسی و بهانه‌جویی آنان برای تنوع غذایی و پیامدهای آن، مانند ذلت و خشم الهی در آیه «وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةَ وَالْمَسْكَنَةَ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ...» (بقره: ۶۱) برای نشان دادن پیوند کفران نعمت و سقوط اخلاقی تبیین می‌شود. سرانجام

با یادآوری برتری تاریخی در آیه «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره: ۱۲۲) این برتری نه امتیازی ابدی، بلکه مسئولیتی سنگین معرفی می‌گردد. از منظر مخاطب‌شناسی، این روش نشان می‌دهد قرآن متناسب با حافظه تاریخی مخاطب، تجربه‌های مشترک را برای اقناع وی به کار می‌گیرد.

ب) نکوهش کتمان حق و تناقض رفتاری عالمان یهود

یهودیان مدینه با پیشینه انتظار ظهور پیامبر (ص) و حتی افتخار به یاری او (جعفریان، ۱۳۸۳: ۳۶۹؛ فیاض، ۱۳۹۴: ۷۲) پس از بعثت به دلیل عواملی چون نژادپرستی، ترس از دست‌دادن موقعیت اقتصادی و قطع منافع، دچار دوگانگی و کتمان حقیقت شدند. (پیشوایی، ۱۳۹۶: ۲۱۳) قرآن در سوره بقره با استناد به دانش پیشین آنان به نکوهش این تناقضات می‌پردازد؛ چنان‌که در آیه «وَأَمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتَّقُونَ» (بقره: ۴۱)، ضمن تبیین تطابق قرآن با کتب آسمانی، آنان را از فروش آیات به بهای اندک نهی می‌کند. در ادامه، آیه «وَلَا تَلْسِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۴۲) ضمن افشای آمیختن حق و باطل، مسئولیت علمی آنان را یادآور می‌شود. قرآن در آیه «اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبُرْءِ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴) با توییح عالمان به دلیل امر به نیکی و عمل شخصی متناقض با آن، آنان را به تعقل دعوت می‌کند. این افشاگری در آیه «وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَا بِغُضِّهِمْ إِلَىٰ بَعْضِ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۷۶) به اوج می‌رسد که رفتار دوگانه منافقان یهود را برملا می‌سازد. در آیات ۸۹ و ۹۰ نیز ضمن یادآوری انتظار پیشین و انکار حسادت آمیز پس از بعثت، خشم الهی به‌عنوان پیامد کفر از روی بغی معرفی می‌شود. سرانجام آیه «وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۰۱) لجاجت در برابر پیامبری که مؤید آموزه‌های پیشین است را نقد می‌کند. این

روش تبلیغی با تکیه بر دانش تخصصی مخاطبان، راه بهانه‌جویی را بسته و نشان می‌دهد قرآن با شناختی دقیق از مخاطبان، از هر فرصتی برای تمایز حق از باطل بهره می‌برد.

ج) یادآوری تاریخ بنی اسرائیل برای عبرت‌آموزی از پیامدهای پیمان‌شکنی

پیامبر اکرم (ص) در آغاز ورود به مدینه با یهودیان پیمان مسالمت و عدم تجاوز بست و برای آنان حقوقی مشخص تعیین و حتی با قبایل بنی قینقاع، بنی نضیر و دیگر گروه‌های یهودی، پیمان‌نامه‌های جداگانه‌ای منعقد کرد (فیاض، ۱۳۹۴: ۷۳). در مرحله نخست، یهودیان به پشتوانه قدرت اقتصادی و هم‌پیمانی با مشرکان، خود را در معرض خطر جدی نمی‌دیدند و می‌پنداشتند دشمنان دیگر برای مهار مسلمانان کفایت می‌کنند؛ اما با وجود برخورداری از حقوق سیاسی و اجتماعی و حتی بهره‌مندی از بخشی از غنائم، به سبب نفوذ پیشین بر اقتصاد یثرب و نارضایتی از برچیده‌شدن مناسبات سابق، به تدریج به کارشکنی و نقض پیمان روی آوردند (شهیدی، ۱۳۹۶: ۷۲). بنی قینقاع نخستین گروهی بود که پس از بدر پیمان دوستی و عدم تجاوز را شکست و با رفتار خصمانه، دامنه تنش را گسترش داد (پیشوایی، ۱۳۹۶: ۲۴۳). در جنگ احزاب نیز بنی قریظه با پشتیبانی از سپاه مشرکان، انتقال آذوقه و ایجاد رعب در میان غیرنظامیان، موقعیت مسلمانان را دشوار کرد؛ هرچند با افشای نقش «حُیَّ بن أخطب» و تدبیر پیامبر (ص)، این توطئه ناکام ماند (پیشوایی، ۱۳۹۶: ۲۵۳). قرآن با توجه به این زمینه اجتماعی مدینه، تاریخ بنی اسرائیل را در برابر یهود معاصر می‌نهد تا روشن سازد که پیمان‌شکنی امروز آنان ادامه عهدشکنی‌های تاریخی است و این تطبیق، حاصل دقت در مخاطب‌شناسی است. در سوره بقره، ابتدا با خطاب «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون» (بقره: ۴۰) یادآوری نعمت‌های الهی، دعوت به وفای به عهد و انحصار خشیت در خداوند به هم پیوند می‌خورد تا روشن شود رابطه انسان با خدا، پیمانی دوسویه است و نقض آن، محرومیت از وفای الهی را در پی دارد. سپس با

یادآوری ماجرای پیمان سخت و برداشته شدن طور بر فراز آنان و فرمان «خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ» و نیز سرنوشت متجاوزان در حکم «السَّبْتِ» در آیات «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ...» تا «فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۶۳-۶۶) نشان داده می‌شود که ترک عمل به تورات و نقض عهد، به مجازاتی عبرت‌آموز انجامیده است. در آیه «...قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِينَا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلُ...» (بقره: ۹۳)، نافرمانی بنی‌اسرائیل و دل‌بستگی درونی آنان به گوساله‌پرستی، به مثابه مانعی برای ایمان واقعی آشکار می‌شود و ایمان صرفاً زبانی را بی‌اعتبار می‌سازد. در آیات «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ...» تا «أَفْتُمُونَنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ...» (بقره: ۸۳-۸۵) پیمانی فراگیر که هم حقوق الهی، مانند توحید، نماز و زکات و هم حقوق اجتماعی، مانند احسان به والدین، خویشاوندان، یتیمان و مسکینان، خوش‌رفتاری با مردم و پرهیز از خونریزی و اخراج یکدیگر را دربرمی‌گیرد، یادآوری و تناقض رفتاری آنان در کشتن و آواره کردن هم‌کیشان و سپس خرید و آزادکردن آنان نکوهش می‌شود. در پایان، ایمان‌گزینشی، یعنی باور به بخشی از کتاب و انکار بخشی دیگر شدیداً سرزنش شده و پیامد آن خواری در دنیا و عذاب سخت در آخرت معرفی می‌گردد. این روند با آیه «أَوَكَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۱۰۰) جمع‌بندی می‌شود؛ آیه‌ای که در آن، تکرار عهدشکنی بنی‌اسرائیل با لحنی سرزنش‌آمیز یادآوری و درعین حال به پیامبر (ص) آرامش داده می‌شود که این رفتار، سابقه‌ای دیرینه دارد. درمجموع، بهره‌گیری قرآن از تاریخ بنی‌اسرائیل در این بخش، صرف گزارش گذشته نیست، بلکه ابزاری تربیتی و تبلیغی برای مخاطبان مدنی است تا با مقایسه سرنوشت پیشینیان و وضعیت کنونی خویش، از تکرار چرخه پیمان‌شکنی پرهیز کنند و نسبت به پیامدهای اجتماعی و الهی نقض عهد آگاه شوند.

د) نهی از بهانه‌جویی و پرسش‌های لجوجانه در مواجهه با پیام الهی

یهودیان مدینه با جریانی تقابلی برای ممانعت از نفوذ اسلام، مطالبات

غیرمنطقی همچون نزول دفعی کتابی آسمانی یا جاری ساختن نهرها را مطرح می‌کردند (ابن‌هشام، ۱۳۵۵ق، ۲: ۲۰۴) آیه ۱۰۸ سوره بقره «أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» در پاسخ به درخواست‌های نامعقول مخالفان نازل شده است که ایمان خود را به دیدن معجزات یا دریافت پیام‌های اختصاصی منوط می‌کردند. در این میان، عبدالله بن ابی‌امیه و گروهی از قریش از پیامبر (ص) خواستند کوه صفا را به طلا تبدیل کند، زمین مکه را گسترش دهد و نهرهایی در آن جاری سازد تا به او ایمان آورند. از سوی دیگر گروهی از یهودیان و مشرکان درخواست کردند کتابی آسمانی همانند تورات به‌صورت یکجا بر پیامبر نازل شود و عبدالله بن ابی‌امیه مخزومی نیز خواستار نامه‌ای مستقیم از سوی پروردگار شد که نبوت محمد (ص) را به او ابلاغ کند؛ گروهی دیگر نیز ایمان‌آوری خود را مشروط به مشاهده عینی خداوند و فرشتگان کردند که در پی این تقاضاها آیه مذکور نازل شد (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۳۸-۳۷). این آیه با بیان اینکه ترجیح کفر بر ایمان گمراهی است، با استفهام تقریری، نفاق و بهانه‌جویی سائلان را افشا می‌کند. یهودیان با انگیزه حسادت، پرسش‌های پیچیده‌ای را برای ایجاد تردید در صفوف مؤمنان مطرح می‌کردند که پاسخ‌های نبوی، این تهدیدها را به فرصتی برای تثبیت حقانیت اسلام تبدیل می‌ساخت (جعفریان، ۱۳۸۳: ۴۶۸) خداوند نیز با بازخوانی داستان ذبح گاو (بقره: ۷۳-۶۷)، پیامد بهانه‌جویی را یادآور شد. بر اساس محتوای این آیات شیوه تبلیغی قرآن در این زمینه مشتمل بر مؤلفه‌هایی شامل عبرت‌آموزی از لجاجت تاریخی (وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذْبَحُوا بَقَرَةً) نمایش روحیات مخاطب در خلال پرسش‌های مکرر (قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ... قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَا ... قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ) توجه به شک و تردید در نظام خطاب (قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ) آزمون تدریجی صداقت (قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ ... قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْهَاهَا نَسْرُ

النَّاطِرِينَ) تفصیل ویژگی‌ها برای بستن مسیرهای اهمال (قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةً لَا شَيْءَ فِيهَا) و بهره‌گیری از اعجاز برای تثبیت قدرت الهی (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) است. این رویکرد در فضای مدنی، علاوه بر کارکرد آموزشی، مدیریت روانی معارضان بود تا دریابند کثرت سؤال لزوماً به معنای کثرت معرفت نیست.

۵) پاسخ استدلالی به شبهات اعتقادی اهل کتاب؛ دشمنی با جبرئیل

برخی یهودیان با تعابیر تنیدی مانند «جبرئیل عدونا» با جبرئیل (فرشته وحی) دشمنی کرده و او را دشمن خود معرفی کرده‌اند. جبرئیل همچنین به‌عنوان عامل عذاب و نابودکننده پادشاهی یهودیان مطرح شده و جبرئیل را «فرشته جنگ و سختی» می‌دانسته‌اند. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۹۵-۹۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳: ۶۱۰-۶۱۱) قرآن در آیات ۹۷ و ۹۸ سوره بقره با شیوه استدلالی به این باور واکنش نشان داده است: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ». این آیات در پاسخ به یهودیانی نازل شد که به دلیل دشمنی با جبرئیل، پیامبر (ص) را نمی‌پذیرفتند و تأکید می‌کند که مخالفت با جبرئیل و فرشتگان، مخالفت با خداوند است (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۲۸۷-۲۹۱).

بر اساس سبب نزول، گروهی از یهودیان از پیامبر (ص) درباره فرشته وحی پرسیدند و هنگامی که جبرئیل را نام برد گفتند او دشمن ماست زیرا مأمور جنگ و عذاب اس؛ و اگر فرشته وحی بر پیامبر (ص) میکائیل که از نظر آنان فرشته رحمت است، بود به پیامبر (ص) ایمان می‌آوردیم (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۳۲) البته این ادعا تنها بهانه‌ای برای نپذیرفتن دعوت پیامبر (ص) بود.

از منظر مخاطب‌شناسی، قرآن با بازتعریف جایگاه جبرئیل در نظام وحی، تلاش می‌کند پیش‌فرض‌های نادرست اهل کتاب را اصلاح و مانع تبدیل آن‌ها به

موانع روانی پذیرش پیام الهی شود. ویژگی‌های تبلیغی قرآن در این آیات عبارت‌انداز: معرفی جبرئیل به‌عنوان فرشته وحی، تصدیق قرآن نسبت به کتب آسمانی پیشین و نقش آن در هدایت و بشارت مؤمنان، تبیین تلازم میان دشمنی نسبت به ملائکه و پیامبران با کفر و دشمنی خداوند.

(و) تبیین حکمت احکام برای رفع شبهات اهل کتاب؛ تغییر قبله

پیامبر (ص) و مسلمانان تا هفده ماه پس از هجرت به مدینه به‌سوی بیت‌المقدس نماز می‌خواندند. یهودیان این موضوع را بهانه‌ای برای تبلیغ علیه پیامبر (ص) دانسته و مدعی شدند مسلمانان قبله خود را نمی‌شناختند و آنان را هدایت کردند. (فیاض، ۱۳۹۴: ۷۵-۷۴) در چنین فضایی، پاسخ وحیانی علاوه بر رفع شبهه، هویت دینی جامعه مسلمانان را تثبیت می‌کرد. ماه شعبان سال دوم هجرت، آیه ۱۴۴ سوره بقره نازل شد: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ». بر اساس گزارش‌های تاریخی، پیامبر (ص) همان هنگام جهت قبله را از بیت‌المقدس به‌سوی کعبه تغییر دادند و مسجد بنی‌سلمه به «ذوقبتین» معروف شد (شهیدی، ۱۳۹۶: ۷۵-۷۳) از منظر مخاطب‌شناسی، تغییر قبله پیامی هویتی برای مسلمانان بود که استقلال آنان را از سنت عبادی یهود تثبیت می‌کرد.

یهودیان مدینه این تغییر را ضعیف‌کننده جایگاه دینی خود می‌دانستند و به اعتراض پرداختند که چرا مسلمانان قبله‌ای را که سال‌ها به‌سوی آن نماز می‌خواندند رها کردند (پیشوایی، ۱۳۹۶: ۲۱۷ و ۲۱۸) پاسخ قرآن آیه ۱۱۵ سوره بقره است: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ». در این پاسخ به‌جای جدال مستقیم، اصل توحید و مالکیت مطلق خداوند بر جهان مطرح می‌شود تا چارچوب فکری مخاطب اصلاح گردد و پذیرش حکم الهی تسهیل شود. آیه به‌واسطه بیان گسترده‌گی مالکیت الهی بر مشرق و مغرب،

توجه مخاطب را به حضور فراگیر خدا جلب می‌کند. به عبارات دیگر، تعیین قبله به کعبه محدودکننده خدا نیست بلکه حکم عبادی برای ایجاد هماهنگی در نماز است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱: ۴۱۵-۴۱۳) از منظر مخاطب‌شناسی، این شیوه نشان می‌دهد قرآن ابتدا مبنای فکری مخالفان را اصلاح و سپس حکمت شرعی را تبیین می‌کند تا هم اقناع مخاطب تحقق یابد و هم انسجام هویتی جامعه مسلمانان حفظ گردد.

ز) افشای تحریف و دستکاری آیات الهی توسط برخی عالمان یهود؛ تحریف اوصاف پیامبر (ص)

پس از هجرت مسلمانان به مدینه و استقرار دعوت نبوی، تقابل میان اسلام و سنت‌های پیشین یهود شدت گرفت. عالمان یهود که پیش‌ازاین با پیش‌گویی‌های تورات مژده ظهور پیامبر (ص) را می‌دادند، با انطباق اوصاف پیامبر (ص) بر آنچه در کتاب‌هایشان بود، منافع و جایگاه خود را در خطر دیدند و به تحریف اوصاف جسمانی ایشان پرداختند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۲۹۲) خداوند بر اساس مخاطب‌شناسی دقیق، در آیات ۷۷ تا ۸۰ سوره بقره می‌فرماید: «أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ وَمَنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ وَقَالُوا لَنْ تَمَسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». این آیات ضمن تفکیک میان عالمان خائن و پیروان ناآگاه، فساد خواص را افشا و راه بازگشت را برای توده‌های فریب‌خورده می‌گشاید. آگاهی مطلق الهی نسبت به اسرار، هشدار می‌دهد به عالمان برای ترک پنهان‌کاری است. همچنین قرآن ادعای کذب مصونیت از عذاب طولانی و وعده‌های خیالی آنان با خدا را با بیانی استدلالی رد می‌کند. خداوند ضمن افشای تحریفات، شکاف میان نخبگان دینی و توده‌های ناآگاه را هدف می‌گیرد تا اعتبار نظام‌های معرفتی دست‌کاری شده فروبریزد.

۷. تأثیر مخاطب‌شناسی جامعه چندقبیله‌ای مدینه بر تقویت همبستگی اجتماعی

جامعه مدینه از گروه‌های متنوع قبیله‌ای، دینی و فرهنگی تشکیل شده بود و هر یک از این گروه‌ها دارای پیشینه تاریخی، ساختار اجتماعی و حساسیت‌های خاص خود بودند. در چنین فضایی، کارآمدی دعوت دینی درگرو درک دقیق ویژگی‌های مخاطبان و تنظیم پیام‌ها متناسب با نیازها و چالش‌های واقعی آنان بود؛ ازاین‌رو بخش قابل‌توجهی از آیات مدنی به مسائلی مانند حفظ پیمان‌های اجتماعی، کاهش تعارضات قبیله‌ای، تقویت همبستگی جمعی و تنظیم روابط میان گروه‌های مختلف اختصاص یافته است.

الف) هشدار نسبت به پیمان‌شکنی و تأکید بر حفظ پیوندهای اجتماعی

پس از هجرت به مدینه، سامان‌دهی مناسبات میان گروه‌های گوناگون (اوس، خزرج، مهاجران و یهودیان) ضرورتی بنیادین بود. تنوع قومی و اعتقادی، زمینه بروز تعارض را فراهم می‌کرد؛ لذا مدیریت نبوی بر درک واقع‌بینانه از روحیات و حساسیت‌های این مخاطبان استوار شد. اقداماتی نظیر پیمان‌نامه مدینه و عقد اخوت، تدابیری برای کاهش شکاف‌های قبیله‌ای و تقویت همبستگی بود (ابن‌هشام، ۱۳۵۵ق، ۲: ۱۴۷) در همین راستا آیه ۲۷ سوره بقره می‌فرماید: «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ». برخی مفسران این پیمان را به «عالم ذر» و میثاق خدا با نسل آدم نسبت داده‌اند؛ درحالی‌که گروهی دیگر، وجود نشانه‌ها و براهین توحید در آفرینش آسمان و زمین را نوعی عهد تکوینی میان خدا و انسان می‌دانند. دیدگاه‌های دیگری نیز این میثاق را پیمان ابلاغی خداوند از طریق پیامبران برای پرستش یگانه او، یا عهد ویژه با پیروان ادیان پیشین برای ایمان به پیامبر اسلام (ص) و خودداری از کتمان حقیقت ظهور او تفسیر کرده‌اند. برخی مفسران نیز با توجه به سیاق، معتقدند این آیات، عمومیت خطاب نسبت به همه کافران را می‌رساند (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ۱: ۱۱۳). تأکید قرآن بر نکوهش پیمان‌شکنی، نشان‌دهنده انطباق شیوه‌های تبلیغی با وضعیت مخاطبان با پیشینه رقابت‌های قبیله‌ای و اختلافات اعتقادی

است. بر این اساس مخاطب‌شناسی در آیات مدنی، فراتر از عقاید، ساختار اجتماعی و نیاز به انسجام را در برمی‌گیرد و مفاهیمی را برجسته می‌کند که در ترمیم شکاف‌ها اثرگذار است.

ب) دعوت به مشترکات ادیان توحیدی برای کاهش تعصبات دینی

فضای چندفرهنگی مدینه، گفت‌وگوهای دینی میان مسلمانان، یهودیان و مسیحیان را به امری اجتناب‌ناپذیر بدل کرده بود. برخی علمای یهود و نمایندگان مسیحیان نجران، با تأکید بر آیین خود، مسلمانان را به ترک دین اسلام فرامی‌خواندند. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ۱: ۱۴۱) این انحصارگرایی، چالش تبلیغی مهمی برای جامعه نوپای مدینه محسوب می‌شد. خداوند در پاسخ، آیات ۱۳۵ و ۱۳۶ سوره بقره را نازل کرد: «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارًا تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا... قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا... لَا نَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ». تأکید بر آیین ابراهیم (ع) راهکاری برای ابطال ادعاهای انحصاری و بازگشت به توحید خالص است. این رویکرد ضمن تبیین معیار هدایت در پذیرش تمامی پیامبران الهی، با استناد به شخصیت مورد احترام ابراهیم (ع) زمینه گفت‌وگویی منطقی را میان گروه‌های دینی فراهم می‌سازد. این شیوه تبلیغی، نشان‌دهنده درک عمیق از روان‌شناسی مخاطب است؛ چراکه با برجسته‌سازی مشترکات الهی و دعوت به همبستگی، مسلمانان را از منازعات فرسایشی باز می‌دارد. مخاطب‌شناسی قرآن با احترام به اعتقادات دیگران در عین تثبیت هویت اسلامی، الگویی کارآمد برای کاهش تعصبات و گسترش هم‌زیستی فرهنگی ارائه می‌دهد.

ج) تبیین احکام اقتصادی و اجتماعی برای تنظیم روابط در جامعه اسلامی

با هجرت پیامبر (ص) به مدینه، رسالت اسلامی از مرحله متمرکز بر اصلاح اعتقادات به مرحله تشکیل جامعه و اداره امور عمومی وارد شد. در این وضعیت، تشریع احکام اقتصادی و اجتماعی ضرورتی اساسی برای سامان‌دهی روابط داخلی جامعه نوپای اسلامی بود؛ جامعه‌ای مرکب از قبایل گوناگون و نیز

گروه‌هایی از اهل کتاب که بدون تنظیم ضوابط، در معرض تعارض و بی‌ثباتی قرار می‌گرفت. از همین رو، آیات مدنی به‌تدریج مجموعه‌ای از مقررات مربوط به معاملات، انفاق، زکات، قصاص و حدود را بیان کردند؛ مقرراتی که پاسخ به نیازهای واقعی جامعه مدینه با هدف استقرار عدالت و پیشگیری از هرج‌ومرج بود. نمونه روشن این جهت‌گیری، آیه ۱۸۸ سوره بقره است: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» این آیه نهی صریحی از تصرف ناروا در اموال دیگران و توسل به رشوه و بهره‌گیری نادرست از دستگاه قضا برای کسب مال است. این آیه در مقام تبیین آیه «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» قرار دارد. اضافه اموال به ضمیر «کم» در «أموالکم» نشان می‌دهد که قرآن کریم، اصل مالکیت خصوصی را - که یکی از بنیان‌های اساسی سازمان اجتماعی بشر به شمار می‌آید - به رسمیت شناخته و تأیید کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ۲: ۵۲) تکیه قرآن بر نهی از اکل مال به باطل در فضای مدنی، بیانگر آن است که مخاطبان آیات با جامعه‌ای روبه‌رو بودند که از ساختار قبیله‌ای به نظام حقوقی منسجم گذار می‌کرد و احتمال نزاع‌های مالی و سوءاستفاده از قدرت در آن وجود داشت. ازاین‌رو شیوه تبلیغی در این آیات جنبه قانون‌گذارانه و بازدارنده یافته و متناسب با نیازهای اجتماعی سامان‌یافته است. بدین ترتیب، مخاطب‌شناسی در آیات مدنی تنها به اقناع اعتقادی محدود نمی‌شود، بلکه با توجه به واقعیت‌های اقتصادی و اجتماعی مدینه، احکامی را تشریع می‌کند که عدالت اقتصادی، نظم عمومی و سلامت ساختار حکومتی را تضمین کند و تبلیغ دینی را به تنظیم عملی روابط اجتماعی پیوند دهد.

نتیجه‌گیری

آیات مدنی در بستر عینی جامعه مدینه و در مواجهه با مخاطبانی متنوع و ناهمگون نه در فضایی یکدست نازل شده‌اند. ازاین‌رو تنوع شیوه‌های بیانی و محتوایی قرآن در این آیات، تصادفی نیست؛ بلکه حاصل منطق مخاطب‌محور قرآن است

که بر پایه آن، نوع خطاب و شیوه ابلاغ پیام را متناسب‌سازی می‌کند. این منطق را می‌توان در محورهای زیر به‌روشنی دنبال کرد:

۱. آموزش مفاهیم دینی و تشریع احکام برای مؤمنان و تازه‌مسلمانان: یافته‌ها نشان داد در جامعه نوپای مدینه، قرآن از مرحله تثبیت توحید به مرحله نهادسازی وارد می‌شود. تأکید بر ایمان به غیب، اقامه نماز و انفاق و نیز بشارت‌های بهشتی، سازوکارهایی برای تقویت انگیزش دینی، تبدیل باور به کنش و ایجاد انسجام در امت اسلامی است.

۲. اتمام حجت و پاسخ به شبهات اعتقادی مشرکان: قرآن در مواجهه با مشرکان، متناسب با ذهنیت جدلی آنان، به استدلال روی می‌آورد. تحدی قرآنی، دقیقاً در میدانی طرح می‌شود که عرب فصیح مدعی برتری در آن است و از این طریق، ابزار تبلیغ به ابزار اقناع تبدیل می‌گردد. همچنین تبیین حکمت نسخ نشان می‌دهد قرآن شبهه تناقض را به پویایی تشریع برمی‌گرداند و تغییر حکم را نه ضعف متن، بلکه هماهنگی حکم الهی با مصالح و ظرفیت‌های تربیتی جامعه معرفی می‌کند.

۳. افشاگری و هشدار اجتماعی نسبت به منافقان: در برابر پدیده پیچیده و پنهان نفاق، قرآن روش افشای غیرمستقیم و نه معرفی افراد را برمی‌گزیند. بازگویی دوگانگی گفتار و کردار، بیماری قلبی، خودپنداری اصلاح‌طلبانه، تمسخر مؤمنان و شبکه ارتباطی پنهان، علاوه بر کارکرد آموزشی، با بالا بردن بصیرت اجتماعی، بدون ایجاد درگیری قبیله‌ای، جامعه را در برابر نفوذ تدریجی منافقان مقاوم می‌سازد.

۴. استدلال و گفت‌وگوی قرآنی با اهل کتاب: قرآن در گفت‌وگو با اهل کتاب، به تناسب پیشینه دینی آنان، از ابزارهای درون‌دینی و تاریخی مانند یادآوری نعمت‌ها، تذکر میثاق‌ها، نقد کتمان و تناقض عالمان و بازخوانی تاریخ بنی‌اسرائیل استفاده می‌کند. در کنار آن، پاسخ‌گویی استدلالی به شبهات و تبیین حکمت احکام نشان می‌دهد هدف قرآن اصلاح چارچوب فکری و تفکیک توده ناآگاه از خواص تحریف‌گر در اهل کتاب است.

۵. تقویت همبستگی اجتماعی در جامعه چندقبیله‌ای مدینه: هشدار نسبت به پیمان‌شکنی و قطع پیوندهای اجتماعی، دعوت به مشترکات توحیدی با محوریت آیین ابراهیم (ع) برای کاهش تعصبات و تشریع قواعد اقتصادی و حقوقی حاصل مخاطب‌شناسی قرآن از جامعه چندقبیله‌ای و چنددینی مدینه است که هدایت دینی را به سامان اجتماعی پیوند می‌زند.

منابع

- * قرآن کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی).
- ابن هشام، عبدالملک (۱۳۵۵ق). السیره النبویه. قاهره: مطبعة المصطفی البابی الحلبي.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. قم: مؤسسه البعثه.
- بورديو، پی‌یر (۱۳۸۱). درباره تلویزیون و سلطه ژورنالیسم. ترجمه ناصر فکوهی. تهران: نشر نی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پیشوایی، مهدی. تاریخ اسلام (از جاهلیت تا رحلت پیامبر اسلام صلی الله و علیه). ناشر چاپی: بنیاد معارف اسلامی. ناشر دیجیتالی: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۳). تاریخ سیاسی اسلام، سیره رسول خدا (ص). قم: انتشارات دلیل ما.
- رهبر، محمدتقی (۱۳۷۰). پژوهشی در تبلیغ. چاپ اول. تهران: نشر مرکز چاپ سازمان تبلیغات اسلامی.
- زمخشری، جارالله محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. مصحح: حسین احمد، مصطفی. بیروت: دارالکتب العربی.
- زورق، محمدحسن (۱۳۹۰). مبانی تبلیغ. تهران: سروش.
- سید محسنی، شهاب (۱۳۸۱). «تبلیغات، مخاطب‌پژوهی و اثربخشی». هنر هشتم. دوره ۲. شماره ۷. صص ۶۵-۷۱.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۹۶). تاریخ تحلیلی اسلام (از آغاز تا نیمه نخست سده چهارم). چاپ نهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. چاپ دوم. قم: نشر فرهنگ اسلامی.
- صالحی رزوه، نسرین (۱۳۹۵). معنا و ضرورت تبلیغ از دیدگاه پیامبر (ص). تهران: نشر بلاغ.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مصححان: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. مصحح: احمد حبیب عاملی. مقدمه نویسنده: محمد محسن آقابزرگ تهرانی. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیاض، علی اکبر (۱۳۹۴). تاریخ اسلام. چاپ بیستم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۵). قرآن و تبلیغ. چاپ هفتم. تهران: نشر مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن. ناشر دیجیتالی: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. چاپ اول. تهران: ناصر خسرو.

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. مصححان: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۵). *تبلیغ بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ*. ترجمه علی نصیری. قم: نشر دارالحدیث. ناشر دیجیتالی: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. چاپ دهم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مولائی نیا همدانی، عزت‌الله (۱۳۷۸). *نسخ در قرآن*. تهران: نشر رایزن.
- مؤدب، سید رضا (۱۳۷۹). *اعجاز قرآن در نظر اهل بیت*. قم: احسن الحدیث.
- واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ ق). *اسباب نزول القرآن*. تحقیق: کمال بسیونی زغلول. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

References

The Holy Qur'an

- Bahrānī, Hāshim ibn Sulaymān. (1415 A.H). Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an. 1st ed. Qom: Mu'assasat al-Bi'thah.
- Baydāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar. (1418 A.H). Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tāwīl. 1st ed. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Bourdieu, Pierre. (1381 SH). Dar-bāreh-ye Televīzyūn va Solteh-ye Zhornālism. Trans: Nāşir Fakūhī. Tehran: Nashr-e Ney.
- Fahr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 A.H). Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīh al-Ghayb). Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Fayyād, 'Ali Akbar. (1394 SH). Tārīḥ-e Islām. 20th ed. Tehran: University of Tehran Press.
- Ibn 'Atīyyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. (1422 A.H). Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshūrāt Muḥammad 'Ali Baydūn.
- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik. (1355 A.H). Al-Sīrah al-Nabawiyyah. Cairo: Maṭba'at al-Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ja'fariyān, Rasūl. (1383 SH). Tārīḥ-e Siyāsī-ye Islām: Sīreh-ye Rasūl-e Ḥudā (S). Qom: Intishārāt-e Dalīl-e Mā.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1407 A.H). Al-Kāfī. Eds. 'Ali Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī. 4th ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Makārim Shīrāzī, Nāşir. (1371 SH). Tafsīr-e Nemūneh. 10th ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī. (1388 SH). Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'an. Qom: Mu'assasat-e Farhangī-ye Intishārātī-ye al-Tamhīd.
- Mo'addab, Seyyed Reza. (1379 SH). I'jāz-e Qur'an dar Nazar-e Ahl al-Bayt. Qom: Aḥsan al-Ḥadīth Publications.
- Molā'iniyā Hamadānī, 'Izzat Allāh. (1378 SH). Naskh dar Qur'an. Tehran: Nashr-e Rāyzan.
- Muḥammadī Rayshahrī, Muḥammad. (1385 SH). Tablīgh bar Pāyeh-ye Qur'an, Ḥadīth va Tārīkh. Trans: 'Ali Nāşirī. Qom: Nashr-e Dār al-Ḥadīth. Digital publisher: Ghaemiyeh Computer Research Center, Isfahan.
- Muqātil ibn Sulaymān. (1423 A.H). Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān. 1st ed. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth.
- Pishvāi, Mehdī. Tārīḥ-e Islām (az Jāhiliyyat tā Riḥlat-e Payāmbār-e Islām Ṣallā Allāh 'alayhi wa-Ālih). Print publisher: Bunyād-e Ma'ārif-e Islāmī. Digital publisher: Digital Publisher: Ghaemiyeh Computer Research Center, Isfahan.
- Qarā'atī, Moḥsen. (1385 SH). Qur'an va Tablīgh. 7th ed. Tehran: Nashr-e Markaz-e Farhangī-ye Dars-hā-ye Qur'an. Digital Publisher: Ghaemiyeh Computer Research Center, Isfahan.
- Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1364 SH). Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'an. 1st ed. Tehran: Nāşir Khosrow.
- Rahbar, Muḥammad Taqī. (1370 SH). Pazhuhisī dar Tablīgh. 1st ed. Tehran: Nashr-e Markaz-e Chāp-e Sāzimān-e Tablīghāt-e Islāmī.
- Ṣādiqī Tehrānī, Muḥammad. (1406 A.H). Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'an bi-l-Qur'an wa al-Sunnah. 2nd ed. Qom: Nashr-e Farhang-e Islāmī.
- Ṣāliḥī Rozveh, Nasrīn. (1395 SH). Ma'nā va Darūrat-e Tablīgh az Didgāh-e Payāmbār (S). Tehran: Nashr-e Balāgh.
- Seyyed Moḥsenī, Shahāb. (1381 SH). "Tablīghāt, Moḥāṭab-pazhūhī va Atharbakhshī." Honar-e Hashtom, vol. 2, no. 7, pp. 65-71.
- Shahīdī, Seyyed Ja'far. (1396 SH). Tārīḥ-e Taḥlīlī-ye Islām (az Āghāz tā Nīmeḥ-ye Nukhuṣt-e

- Saddeh-ye Chahārom). 9th ed. Tehran: Intishārāt-e 'Ilmī va Farhangī.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1412 A.H). Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. 1st ed. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH). Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. Eds. Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabā'ī and Hāshim Rasūlī. Tehran: Nāṣir Khosrow.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1390 A.H). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an. Ed. Aḥmad Ḥabīb al-'Āmilī. Introd. Muḥammad Muḥsin Āqā Buzurg Tehrānī. 1st ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Wāḥidī, 'Alī ibn Aḥmad. (1411 A.H). Asbāb Nuzūl al-Qur'an. Ed. Kamāl Basyūnī Zughlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn.
- Zamaḥsharī, Jār Allāh Maḥmūd ibn 'Umar. (1407 A.H). Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tāwīl. Ed. Ḥoseyn Aḥmad Muṣṭafā. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Zūraq, Muḥammad Ḥasan. (1390 SH). Mabānī-ye Tablīgh. Tehran: Soroush Publications.

| Extended Abstract |

The Impact of Audience Analysis on Methods of Religious Propagation in the Medinan Verses: A Case Study of the First Juz' of the Holy Qur'an

Marziyeh Tavakoli , Mohammad Jamalleddin Khoshkhazeh

Research Objective

The objective of this study is to demonstrate that the Qur'an's methods of religious propagation in the Medinan verses are responsive to the diverse characteristics of its audiences. The central issue of the research is that the effectiveness of religious propagation depends not only on the accuracy and richness of the message but also on its appropriateness to the audience's level of understanding, doctrinal background, psychological circumstances, social structure, and cultural position. Since Medina was a diverse, multi-tribal, and multi-religious society in which groups such as believers, polytheists, hypocrites, and the People of the Book were present, the study seeks to demonstrate how the Qur'an employed different modes of expression and methods of religious propagation in accordance with this diversity of audiences.

Research Method

The study employs a descriptive-analytical method, and its scope encompasses the Medinan verses of the first Juz' of the Holy Qur'an, particularly those of Sūrah al-Baqarah (Qur'an 2). The research data were collected from Qur'anic verses, reports concerning the occasions of revelation (Asbāb al-Nuzūl), historical accounts pertaining to Medinan society, and exegetical and historical sources. In the analytical process, the verses were categorized according to the type of audience and the socio-religious context of their revelation, after which the relationship between the characteristics of each group and the corresponding method of religious propagation was examined. The main audience categories include believers and new Muslims, polytheists and deniers, hypocrites, and the People of the Book, as well as the broader social and economic relations within Medinan society.

Findings

The findings demonstrate that the Qur'an adopts an appropriate strategy in dealing with each audience group. In addressing believers and new Muslims, educational, motivational, and legislative methods predominate, enabling faith to be translated into devotional, ethical, and social conduct. In confronting polytheists, an argumentative and disputational approach, particularly through the Qur'anic challenge (Taḥaddī) and responses to doubts, providing a basis for rational persuasion and the completion of the proof. Regarding the hypocrites, the Qur'an relies more on indirect exposure and the delineation of the behavioral and psychological characteristics of hypocrisy, enabling the community to develop the ability to recognize it and attain social awareness. In dialogue with the People of the Book, historical, intra-religious, argumentative, and reform-oriented methods are employed, such that shared monotheistic principles are emphasized while distortion, concealment of the truth, and inconsistency between speech and con-

duct are criticized. Furthermore, the Medinan verses play an effective role in regulating the social, economic, and legal relations of the nascent Medinan society.

Conclusion

The findings of the study indicate that the diversity of methods of religious propagation in the Medinan verses is not accidental; rather, it arises from the Qur'an's precise audience-oriented logic. By recognizing the different doctrinal, social, and cultural levels of its audiences, the Qur'an selects language and methods appropriate to each group. Accordingly, the Qur'an's model of religious propagation in the first Juz' constitutes an intelligent, dynamic, and practical model in which religious guidance is closely integrated with social reform and collective organization.

Keywords: Medinan verses; Audience analysis; Religious propagation; Methods of religious propagation; Sociology of Medina; First Juz' of the Qur'an

A Comparative Study of Allāmah Ṭabāṭabā'ī's and Ibn 'Āshūr's Interpretations of Qur'an 4:29 and Its Implications for Social Well-Being, with Critical Evaluation and Preference

Seyyed Mohsen Akrami¹, Kamran Oveisi²

1. Ph.D. Student in Islamic Studies Education, Qur'an and Islamic Texts, Faculty of Islamic Studies, University of Islamic Studies, Qom, Iran (Corresponding Author), akrami@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Qur'anic Studies and Hadīth, Faculty of Islamic Studies, University of Islamic Studies, Qom, Iran, oveysi@maaref.ac.ir

Research Article



Abstract

The central issue in interpreting verse 29 of Sūrah al-Nisā' (Qur'an 4), particularly the pivotal phrase "wa-lā taqtulū anfusakum" ("and do not kill yourselves"), concerns the semantic scope and referent of "anfusakum" ("yourselves") and its implications for social health. Among contemporary Qur'anic exegeses, two prominent interpretations have emerged, each grounded in different epistemological foundations and offering a distinct understanding of the relationship between the individual and society. Employing a descriptive-analytical method and a comparative approach, the present study examines these two interpretations and elucidates their social and ethical implications in order to demonstrate how the exegetes' interpretations of this verse give rise to different perspectives on self-destructive behavior and the protection of life at the societal level. The significance of this study lies in the fact that adopting either of these two approaches entails different implications for social health and cultural policymaking. The findings indicate that Ibn 'Āshūr, relying on the context of the verse and legal considerations, interprets "anfusakum" ("yourselves") as referring to the prohibition of violating the lives of others in financial disputes. By contrast, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, drawing on the essential unity of human souls, regards it as a comprehensive reality and considers any harm to an individual's life to constitute harm to society as a whole. An examination of the social implications of the two views shows that Ibn 'Āshūr's interpretation focuses more on external control and deterrence, whereas 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's view has greater potential to offer a deeper understanding of the relationship among mental health, social cohesion, and the prevention of self-destructive behavior. Ultimately, after critically evaluating both views, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's theory is selected as the preferred position, as it is more compatible with contemporary social realities and policymaking needs in the field of mental health.

Keywords: Interpretation of Verse 29 of Sūrah al-Nisā'; Taking of Life; 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī; Ibn 'Āshūr; Unity of Human Souls; Social Well-being; Suicide Prevention

Received: 2026-06-30 | Received in revised form: 2026-08-03 | Accepted: 2026-08-11 | Published online: 2026-06-22

◆ **How to cite:** Akrami, Seyyed Mohsen, Oveis, Kamran(1405SH): A Comparative Study of Allāmah Ṭabāṭabā'ī's and Ibn 'Āshūr's Interpretations of Qur'an 4:29 and Its Implications for Social Well-Being, with Critical Evaluation and Preference, quran and social sciences, 2(22), p188-215, [10.22034/arq.2025.252000](https://doi.org/10.22034/arq.2025.252000)

بررسی تطبیقی تفسیر علامه طباطبائی و ابن عاشور از آیه ۲۹ نساء و دلالت‌های آن برای سلامت اجتماعی همراه با نقد و ترجیح

سید محسن اکرمی^۱، کامران اویسی^۲

۱. دانشجوی دکتری معارف گرایش قرآن و متون اسلامی، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم،

ایران (نویسنده مسئول) akrami@gmail.com

۲. دانشیار گروه معارف قرآن و حدیث، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران، oveysi@maaref.ac.ir

پژوهشی



چکیده

مسئله اصلی در تفسیر آیه ۲۹ سوره نساء و عبارت محوری «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»، ابهام در گستره معنایی و مصداق «انفسکم» و دلالت آن بر سلامت اجتماعی است. در میان تفاسیر معاصر، دو دیدگاه برجسته شکل گرفته است که هر یک بر مبانی معرفتی متفاوتی استوارند و فهم متفاوتی از نسبت فرد و جامعه ارائه می‌کنند. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی، درصدد واکاوی این دو خوانش و تبیین پیامدهای اجتماعی و اخلاقی آن‌هاست تا نشان دهد که چگونه تبیین مفسران از این آیه، افق‌های گوناگونی در فهم مسئله خودتخریبی و صیانت از جان در سطح جامعه پدید می‌آورد. ضرورت پژوهش در آن است که پذیرش هر یک از این دو رویکرد، پیامدهایی متفاوت در حوزه سلامت اجتماعی و سیاست‌گذاری فرهنگی به دنبال دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که ابن عاشور با تکیه بر سیاق آیه و مناسبات حقوقی، «انفسکم» را ناظر به نهی از تعدی به جان دیگران در نزاع‌های مالی می‌داند؛ در مقابل، علامه طباطبائی با اتکا بر وحدت نوعی نفوس، آن را حقیقتی فراگیر دانسته و هرگونه آسیب به جان فرد را آسیب به تمام جامعه تلقی می‌کند. بررسی پیامدهای اجتماعی دو دیدگاه نشان می‌دهد که قرائت ابن عاشور بیشتر بر کنترل بیرونی و بازدارندگی متمرکز است، درحالی‌که دیدگاه علامه طباطبائی ظرفیت ارائه خوانشی عمیق‌تر از پیوند میان سلامت روان، انسجام اجتماعی و پیشگیری از خودتخریبی را دارد. در نهایت، با نقد هر دو دیدگاه، نظریه علامه طباطبائی به عنوان نظریه مختار برگزیده می‌شود که با واقعیت‌های اجتماعی معاصر و نیازهای سیاست‌گذاری در حوزه سلامت روان هماهنگ‌تر است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر آیه ۲۹ نساء، قتل نفس، علامه طباطبائی، ابن عاشور، وحدت نفوس، سلامت اجتماعی، پیشگیری از خودکشی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۰۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۵/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۲۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** اکرمی، سید محسن؛ اویسی، کامران (۱۴۰۵): (بررسی تطبیقی تفسیر علامه طباطبائی و ابن عاشور از آیه ۲۹ نساء و دلالت‌های آن برای سلامت اجتماعی همراه با نقد و ترجیح)، قرآن و علوم اجتماعی، ۲۳(۲)، ۲۱۵-۱۸۸، 10.22034/arq.2026.252000

۱. طرح مسئله

قرآن کریم در تثبیت بنیادهای حیات طیبه (نحل: ۹۷) و پاسداشت کرامت انسانی (اسراء: ۷۰)، بر دو اصل محوری تأکید کرده است: حفظ جان (نساء: ۲۹؛ مائده: ۳۲؛ اسراء: ۳۳) و حفظ مال (نساء: ۵ و ۲۹؛ انعام: ۱۵۲). آیه ۲۹ سوره نساء با ساختاری منسجم، این دو رکن اساسی حیات فردی و اجتماعی را در کنار یکدیگر نشانده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء: ۲۹). بخش نخست آیه، حکم حقوقی - اقتصادی حرمت تملک اموال از راه‌های باطل را بیان می‌کند و بخش دوم، با نهی صریح از قتل نفس، دایره بحث را از مناسبات مالی به صیانت از حیات انسانی گسترش می‌دهد. ابهام اصلی و دیرینه در تفسیر این آیه، تعیین گستره معنایی و مصداقی «أنفسکم» است. پرسش بنیادین آن است که آیا این نهی تنها بر خودکشی یا دیگرکشی در بستر نزاع‌های اقتصادی دلالت دارد، یا معنایی فراگیرتر را در برمی‌گیرد و هرگونه هلاکت نفس، از جمله رفتارهای پرخطر، بی‌مبالاتی‌های اجتماعی و صورت‌های مختلف خود آسیب‌رسانی را نیز شامل می‌شود؟

این ابهام که از نسبت میان اطلاق تعبیر قرآنی و سیاق اقتصادی آیه پدید آمده، منشأ اختلافات تفسیری، فقهی و مبنایی میان مفسران و فقیهان اسلامی شده است. طبرسی چهار قول را درباره این عبارت نقل می‌کند که یکی از آن‌ها نهی از خودکشی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۵۹-۶۰). شماری از مفسران و فقیهان نیز این بخش از آیه را با تمرکز بر حرمت خودکشی تفسیر کرده‌اند (مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۴۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۵۶). با این حال، واکاوی دقیق آیه نشان می‌دهد که مسئله آن تنها یک بحث فقهی درباره حرمت خودکشی یا قتل نیست؛ بلکه نوع برداشت از «أنفسکم»، خواه به معنای «خودتان» دانسته شود و خواه به معنای «یکدیگر»، بازتابی از تلقی مفسر درباره نسبت فرد و جامعه است.

در این زمینه، دو دیدگاه برجسته و متمایز در تفاسیر معاصر قابل توجه است.

طباطبایی در المیزان با رویکردی مبتنی بر وحدت نفوس و تلقی اندام‌وار از جامعه (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۳۵)، دایره معنایی گسترده‌تری برای آیه ترسیم می‌کند. در مقابل، ابن عاشور در *التحریر و التئویر*، دلالت حکم را محدودتر می‌فهمد و آن را بیشتر در چارچوب مناسبات حقوقی و اجتماعی برآمده از نزاع‌های مالی تحلیل می‌کند (ابن عاشور، بی‌تا، ۴: ۹۹-۱۰۲).

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر، بررسی تطبیقی این دو دیدگاه با هدف کشف ریشه‌های معرفتی، اختلاف مبانی تفسیری و تبیین پیامدهای اجتماعی آن‌هاست. فرضیه مقاله آن است که اختلاف دو مفسر در تفسیر آیه ۲۹ نساء، تنها به اختلاف در تحلیل لفظ یا ترجیح یک احتمال تفسیری بر احتمال دیگر بازمی‌گردد، بلکه در دو نگرش متفاوت به حقیقت نفس و ماهیت جامعه ریشه دارد. نگرش وحدت‌گرایانه طباطبایی به الگویی اندام‌وار و پیشگیرانه می‌انجامد؛ الگویی که در آن جامعه به منزله پیکره‌ای واحد دیده می‌شود و آسیب به هر عضو، نشانه اختلال در کل پیکره اجتماعی است. در برابر، نگرش ابن عاشور به الگویی انتظامی و پسینی نزدیک می‌شود که بر بازدارندگی، کنترل خشونت و حفظ نظم بیرونی تأکید بیشتری دارد.

ضرورت و اهمیت پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که پذیرش هر یک از دو رویکرد تفسیری، پیامدهایی متفاوت در حوزه سلامت اجتماعی و سیاست‌گذاری فرهنگی برجای می‌گذارد. اگر آیه تنها در سطح منع تعدی بیرونی و مهار نزاع‌های اجتماعی فهم شود، کارکرد آن بیشتر حقوقی و انتظامی خواهد بود؛ اما اگر بر پایه وحدت نفس انسانی و پیوند واقعی افراد جامعه تفسیر شود، می‌تواند مبنایی برای فهم عمیق‌تر آسیب‌هایی مانند خودکشی، خشونت، فرسایش روانی و گسست اجتماعی فراهم آورد. پژوهش‌های جامعه‌شناختی معاصر نشان داده‌اند که خودکشی کنشی کاملاً فردی و منفصل از ساختارهای اجتماعی نیست، بلکه با فشارهای محیطی، گسست‌های خانوادگی و ضعف حمایت اجتماعی پیوند دارد (دورکیم، ۱۳۷۸: ۲۰۹-۲۱۰). سازمان بهداشت جهانی نیز خودکشی را از عوامل مهم تهدیدکننده سلامت روانی و اجتماعی معرفی کرده است. این

یافته‌ها نشان می‌دهد که پیشگیری از خودکشی و دیگر رفتارهای خودتخریبگر، تنها با ابزارهای انتظامی و کیفری به نتیجه مطلوب نمی‌رسد، بلکه نیازمند تقویت پیوندهای اجتماعی، احساس تعلق، حمایت جمعی و معنابخشی به حیات است.

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که مطالعات مرتبط با آیه ۲۹ نساء را می‌توان در سه رویکرد اصلی دسته‌بندی کرد. نخست، مطالعات فقهی-تفسیری که محور آن‌ها بررسی دلالت آیه بر حرمت خودکشی است؛ مانند گزارش طبرسی از اقوال تفسیری (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹/۳) و بررسی فقیهانی چون مقدس اردبیلی (مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۴۲۸) و مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۵۶). در پژوهش‌های معاصر نیز حرمت خودکشی و راهکارهای دینی پیشگیری از آن موردتوجه قرار گرفته است (عسگری و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۱۳۰).
باین حال، تمرکز این آثار عمدتاً بر حکم فردی باقی مانده و ظرفیت اجتماعی آیه کمتر بررسی شده است. دسته دوم، پژوهش‌هایی است که با رویکردی فلسفی یا تفسیری به مبانی انسان‌شناختی و روش‌شناختی مفسران پرداخته‌اند؛ ازجمله مطالعات درباره وحدت یا کثرت نوعی نفوس (عباسی و همکاران، ۱۴۰۰: ۳۳-۵۲) و پژوهش‌هایی درباره روش تفسیری ابن عاشور و جایگاه مقاصد الشریعه در تفسیر او (قاسم پور راوندی و بهزادیان، ۱۴۰۲: ۱۱۲-۱۳۵) و برخی نیز به نقد مبانی تفسیری وی پرداخته‌اند (کرامتی و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۸۳-۳۰۴). این آثار اگرچه در تبیین مبانی نظری سودمندند، اما پیوند مستقیم این مباحث با دلالت اجتماعی آیه ۲۹ نساء را کمتر بررسی کرده‌اند. دسته سوم، مطالعات جامعه‌شناختی درباره خودکشی است که به نقش عوامل اجتماعی، دین‌داری و حمایت اجتماعی در بروز یا کاهش این پدیده پرداخته‌اند. در این حوزه، پژوهش‌هایی درباره علل اجتماعی خودکشی انجام شده است (گلچین و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۷۱-۲۹۸) و برخی تحقیقات نیز رابطه دین‌داری و میزان خودکشی را بررسی کرده‌اند (صالح‌آبادی، ۱۴۰۱: ۴۰۳-۴۲۸). همچنین مطالعات مروری به پیوند میان مذهب و رفتارهای خودکشی توجه کرده‌اند (رضائیان،

۱۳۹۶: ۸۶۹-۸۸۲). با این حال، این تحقیقات غالباً بدون اتکا به مبانی تفسیری قرآن انجام شده‌اند. بررسی این سه جریان نشان می‌دهد که میان مطالعات تفسیری، مباحث فلسفی نفس و تحقیقات جامعه‌شناختی نوعی گسست وجود دارد. مقاله حاضر می‌کوشد با بررسی تطبیقی دیدگاه دو مفسر معاصر و پیوند دادن مبانی تفسیری آنان با مباحث سلامت اجتماعی، این کمبود را تا حدی جبران کند.

روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی با رویکرد تطبیقی است. این روش متضمن سه گام اصلی است: تبیین مبانی تفسیری و هستی‌شناختی هر یک از دو مفسر، بررسی تطبیقی و نقد دیدگاه‌های آن‌ها در محورهای اساسی (جایگاه سیاق، تلقی از نفس و جامعه، تحلیل زبانی و هستی‌شناختی تعبیر «انفسکم» و نقش آیه ۲۹) و استنتاج پیامدهای جامعه‌شناختی هر قرائت در حوزه سلامت اجتماعی. ابزار گردآوری اطلاعات، روش کتابخانه‌ای و اسنادی است و جامعه پژوهش، شامل دو تفسیر المیزان و التحریر و التنویر و نیز منابع مرتبط با مبانی فلسفی، فقهی و جامعه‌شناختی موضوع است. شیوه تحلیل داده‌ها، مبتنی بر تحلیل مقایسه‌ای و انتقادی است که در آن، دیدگاه‌ها در بوته نقد قرار گرفته و با تکیه بر استدلال‌های عقلی و نقلی، به انتخاب نظریه‌ای مختار می‌انجامد. از آیات قرآن، روایات، آثار فلسفی و تفسیری و نیز پژوهش‌های معتبر جامعه‌شناختی به عنوان منابع مکمل استفاده شده است.

بر پایه این مسئله، پرسش‌های اصلی پژوهش چنین صورت‌بندی می‌شود: نخست، مبانی تفسیری، انسان‌شناختی و اجتماعی مؤثر بر تفسیر طباطبایی و ابن عاشور از آیه ۲۹ نساء چیست؟ دوم، این مبانی چگونه به دو قرائت متفاوت از دلالت «انفسکم» می‌انجامد؟ سوم، هر یک از این قرائت‌ها چه پیامدهایی در حوزه سلامت اجتماعی، پیشگیری از خودکشی و مواجهه با آسیب‌های اجتماعی دارد؟

نوآوری پژوهش در آن است که با پیوند روشمند میان فلسفه اسلامی، تفسیر تطبیقی و جامعه‌شناسی سلامت، نشان می‌دهد چگونه مبنای وحدت نفوس در اندیشه طباطبایی می‌تواند به صورت‌بندی نظریه‌ای قرآنی درباره سلامت

اجتماعی بینجامد؛ نظریه‌ای که با یافته‌های علوم اجتماعی جدید درباره نقش همبستگی، حمایت اجتماعی و دین‌داری در کاهش خشونت و خودتخریبی هم‌خوانی دارد. در پژوهش‌های پیشین، این موضوع غالباً یا در قالب بحثی فقهی - تفسیری بررسی شده یا در سطح مطالعات جامعه‌شناختی خودکشی باقی مانده است؛ اما نسبت میان مبانی هستی‌شناختی تفسیر، دلالت اجتماعی آیه و نظریه‌پردازی در حوزه سلامت اجتماعی کمتر به صورت تلفیقی و تطبیقی بررسی شده است.

۲. پیش‌فهم‌های بنیادین

اختلاف نظر علامه طباطبائی و ابن عاشور در تفسیر آیه ۲۹ نساء و دلالت «أنفسکم»، ریشه در مبانی تفسیری و به‌ویژه مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آنان دارد. این مبانی که هر یک به نوبه خود بر روش تفسیری و برداشت از آیه تأثیر می‌گذارند، در سه محور اصلی قابل شناسایی هستند: جایگاه سیاق در تفسیر، تلقی از نفس و جامعه و مبانی فقهی حرمت قتل نفس. در ادامه، این مبانی به صورت تطبیقی و با رویکرد نقادانه بررسی می‌شود و سپس تبلور آن‌ها در تفسیر آیه نشان داده می‌شود.

الف) تقابل سیاق و عمومیت

نخستین عرصه اختلاف، جایگاه سیاق در محدودسازی اطلاق آیات است. ابن عاشور در *التحریر و التئویر*، با رویکردی فقهی و متأثر از دانش تناسب آیات، برای سیاق جایگاه ویژه‌ای قائل است. وی معتقد است آیات قرآن دارای ساختاری منسجم هستند و هر آیه باید در بستر آیات قبل و بعد تفسیر شود (ابن عاشور، بی‌تا، ۱: ۸۱). در آیه مورد بحث، چون صدر آیه درباره اموال و تجارت است: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم...»، او سیاق را قرینه‌ای قطعی و مخصّص متصل می‌داند که حکم «لَا تَقْتُلُوا» را نیز به فضای نزاع‌های مالی و حقوقی محدود می‌کند (ابن عاشور، بی‌تا، ۴: ۱۰۱).

در مقابل، علامه طباطبایی در *المیزان*، اگرچه به سیاق توجه دارد، اما مبنای اصلی او تفسیر قرآن به قرآن و توجه به غایت هدایتی آیات است. از دیدگاه ایشان، قرآن کتابی جهانی و جاودانه است و نباید احکام عالیه آن را بدون دلیل قطعی، در چارچوب تنگ اسباب نزول یا سیاق خاص محبوس کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴۲). وی در روش خود میان سیاق لفظی و سیاق هدایتی تفکیک قائل می‌شود (همان)؛ به این معنا که هرگاه سیاق لفظی با مقاصد کلی قرآن در تعارض باشد، سیاق هدایتی که از مجموعه آیات و غایت نزول قرآن به‌دست می‌آید، بر سیاق لفظی مقدم است. از نظر وی، حرمت قتل نفس یک حکم بنیادین و مستقل است که هرچند در کنار احکام مالی آمده، اما دلالت آن عام و مطلق است؛ بنابراین سیاق مالی آیه نمی‌تواند مانع از برداشت حکم مطلق یعنی حرمت هرگونه هلاکت، اعم از خودکشی و دیگرکشی شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۳۲۰-۳۲۱).

نقدی که بر روش ابن عاشور وارد است، آنکه اصالت دادن مطلق به سیاق، ممکن است به فروکاستن مفاهیم عالی قرآنی به سطحی فرودست منجر شده، از ظرفیت‌های هدایتی و جهان‌شمول آیات بکاهد. رویکرد وی، با وجود تأکید بر تناسب آیات، در این آیه خاص بیشتر بر کشف ارتباطات سیاقی-حقوقی متمرکز شده و از انسجام عمیق‌تر معنایی که در نگاه علامه طباطبایی وجود دارد، فاصله گرفته است. چه آنکه در این روش، اگر به سیاق لفظی اصالت داده شود، هر آیه ممکن است در بستری محدود و زمانی تفسیر گردد و از ظرفیت پاسخگویی به نیازهای عصرهای مختلف فاصله بگیرد؛ اما این امر به معنای نفی رویکرد مقاصدی ابن عاشور در کل نظام تفسیری او نیست. نباید از نظر دور داشت که ابن عاشور به‌عنوان مفسری مقاصدی و نظریه‌پرداز حوزه مقاصد الشریعه، رویکردی جامع‌نگر دارد؛ اما آنچه تفسیر او را در این آیه خاص محدود می‌کند، غلبه نگاه فقهی-حقوقی بر رویکرد مقاصدی است. از سوی دیگر، روش علامه طباطبایی نیز اگرچه از غنای بیشتری برخوردار است، اما نیازمند معیارهای روشنی برای تشخیص سیاق هدایتی از سیاق لفظی است تا از تفسیر به

رأی و توسعه‌های بی‌ضابطه جلوگیری شود. باین وجود، رویکرد ایشان با توجه به اصل جامعیت قرآن و غایت هدایتی آن، از اتقان بیشتری برخوردار است و می‌تواند پاسخگوی نیازهای اجتماعی عصرهای مختلف باشد.

ب) جدال وحدت و کثرت نوعی نفوس

ریشه اصلی اختلاف در تفسیر عبارت «أنفسکم» به منازعه دیرینه درباره وحدت یا کثرت نوعی نفوس انسانی بازمی‌گردد. در فلسفه اسلامی، دیدگاه مشهور مشائیان بر وحدت نوعی نفوس استوار است؛ بدین معنا که حقیقت انسانیت در همه افراد واحد است و تفاوت‌ها به عوارض و کیفیات اکتسابی بازمی‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۱: ۸۱-۸۲). این مبنا در حکمت متعالیه تعمیق می‌شود؛ ملاصدرا با پذیرش وحدت نوعی نفوس در حدوث، قائل به تعدد انواع در بقاست (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۰، ۹: ۲۲۵). بدین‌سان، کثرت نفوس بر بستری از وحدت نوعی اولیه استوار است. در مقابل، برخی دیدگاه‌های معاصر با تأکید بر اختلاف کیفیات، به کثرت نوعی نفوس در حدوث و بقا گرایش یافته‌اند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۵۱).

پذیرش هر یک از این مبانی، مستقیماً بر نحوه فهم رابطه فرد و جامعه و در نتیجه بر تفسیر تعبیر «أنفسکم» اثر می‌گذارد. اگر نفس انسان‌ها در حقیقت واحد باشد، جامعه نیز پیکره‌ای واحد خواهد بود و آسیب به هر فرد، آسیب به کل جامعه محسوب می‌شود؛ اما اگر نفوس در حقیقت کثیر باشند، جامعه مجموعه‌ای از افراد مستقل خواهد بود و آسیب به هر فرد، صرفاً به خود او محدود می‌شود. این تفاوت مبانی، در دو قرائت متفاوت از آیه به روشنی قابل مشاهده است.

نظریه وحدت نوعی نفوس، هرچند در فلسفه اسلامی ریشه‌ای دیرینه دارد؛ اما با چالش‌هایی نیز مواجه است. نخست آنکه اگر نفوس انسانی در حقیقت خود واحد باشند، چگونه می‌توان مسائلی چون تکلیف فردی، مسئولیت شخصی و تفاوت درجات ایمان و عمل را تبیین کرد؟ در پاسخ باید گفت که وحدت نوعی به معنای نفی فردیت و مسئولیت شخصی نیست؛ بلکه به معنای اشتراک در

حقیقت وجودی است؛ درحالی که تفاوت‌ها در مراتب وجودی و افعال اختیاری پدید می‌آید. دوم آنکه آیا این نظریه با آیات قرآنی که بر فردیت انسان‌ها و مسئولیت شخصی آنان تأکید دارند؛ مانند «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مدثر: ۳۸) سازگار است؟ در پاسخ باید گفت که آیات قرآنی از یک‌سو بر فردیت و مسئولیت شخصی تأکید دارند و از سوی دیگر بر وحدت و پیوند جامعه ایمانی. این دودسته آیات در یک نظام معرفتی قابل جمع‌اند و نظریه وحدت نوعی نفوس در چارچوب نظام تشکیکی وجود، می‌تواند این جمع‌پذیری را تبیین کند؛ بدین معنا که افراد جامعه مؤمنان، ضمن برخورداری از هویتی مستقل و مسئولیت شخصی، در لایه‌ای عمیق‌تر از وجود به یکدیگر پیوسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۳۱۵-۳۱۷).

ج) مبانی فقهی حرمت قتل نفس

سومین مبنای مؤثر بر تفسیر آیه، مبانی فقهی حرمت قتل نفس است که در دو قاعده «نفسی ضرر» و «حرمت اضرار به نفس» تبلور یافته است. بر اساس قاعده فقهی مشهور نفی ضرر، هرگونه اضرار به نفس حرام است (انصاری، ۱۴۱۴ق: ۱۱۵) دراین باره تصریح می‌کند که عالمان میان اضرار به نفس و اضرار به غیر، تفاوتی نگذاشته‌اند و هر دو را مشمول حرمت می‌دانند. این قاعده، پشتوانه‌ای استوار برای حرمت خودکشی و هرگونه رفتاری که حیات فرد را به خطر اندازد، فراهم می‌آورد.

از سوی دیگر، قاعده «کل ما اضر بالبدن فهو حرام» که در فقه امامیه موردپذیرش قرار گرفته، هرگونه اقدامی را که به بدن انسان آسیب برساند، حرام می‌داند (حسینی شیرازی، ۱۴۱۳ق: ۲۱۲). خودکشی، کامل‌ترین و شدیدترین نوع اضرار به نفس است و بنابراین، قطعاً حرام است. همچنین در موارد استثنایی مانند خودکشی در مقام حفظ منافع عالی‌ه‌ای چون حفظ حکومت اسلامی یا حفظ جان دیگران، فقیهان با استناد به قاعده تزاحم و تقدیم اهم بر مهم، به جواز آن در شرایط خاص فتوا داده‌اند (منتظری، ۱۴۲۹ق: ۹۱).

بنابراین، مبانی فقهی به‌طور مستقل بر حرمت خودکشی تأکید دارند و با پذیرش مبنای هستی‌شناختی وحدت نفوس، این حرمت از سطح فردی به سطح اجتماعی نیز توسعه می‌یابد؛ بدین معنا که آسیب به نفس، نه تنها برای خود فرد حرام است، بلکه با پذیرش وحدت نوعی نفوس، آسیب به کل پیکره اجتماع محسوب می‌گردد.

د) تبلور مبانی در تفسیر آیه ۲۹ نساء

تفاوت در مبانی سه گانه مذکور، دقیقاً به دو قرائت متفاوت از عبارت «أنفسکم» و در نتیجه، دو برداشت مختلف از دلالت آیه انجامیده است.

ابن عاشور و پذیرش تغایر عرفی: ابن عاشور با تکیه بر مبنای سیاق‌گرایی، بر تغایر نفوس تمرکز دارد و با غفلت از مبانی هستی‌شناختی و فقط با نگاه فقهی و حقوقی، جامعه را مجموعه‌ای از افراد متمایز می‌بیند. از دید او، «أنفسکم» معنای توزیعی دارد و ناظر به حفظ حقوق فردی در برابر تعدی دیگران است. وی با تکیه بر عرف زبانی عرب، «أنفسکم» را مجاز می‌داند و آن را به معنای یکدیگر تفسیر می‌کند (ابن عاشور، بی‌تا، ۴: ۱۰۱). معنای توزیعی یعنی هر یک از افراد جامعه مستقلاً و جداگانه مورد خطاب قرار گرفته‌اند و حکم، به تمامی افراد به‌صورت یکسان و مستقل از یکدیگر تعلق گرفته است، نه به کل جامعه به‌عنوان یک موجودیت واحد. این نگرش، ریشه در نگاه فقهی و حقوقی او دارد که جامعه را مجموعه‌ای از افراد مستقل می‌بیند و نظم آن را از طریق قواعد حقوقی و بازدارندگی کیفری تأمین می‌کند.

در نقد این دیدگاه باید گفت که اولاً، اگر «أنفسکم» به معنای مجازی «یکدیگر» باشد، چه نیازی به تصریح «لا تقتلوا» در کنار «لا تأکلوا» بوده است؟ آیا نهی از قتل در بستر نزاع‌های مالی، امری بدیهی نیست که نیاز به تصریح مستقل داشته باشد؟ ثانیاً، اگر قتل دیگری در این آیه مطرح است، چرا از تعبیر «أنفسکم» استفاده شده و نه تعبیر صریح‌تری مانند «بعضکم بعضاً»؟ این انتخاب واژگانی، نشان‌دهنده عمق بیشتری در معنای آیه است که ابن عاشور از آن غفلت کرده

است. باین حال، این غفلت را نمی‌توان به کل رویکرد مقاصدی ابن‌عاشور تعمیم داد؛ بلکه او در این آیه خاص به دلیل چارچوب فقهی-انتظامی خود، از ظرفیت‌های مقاصد الشریعه برای توسعه دلالت «أنفسکم» به حوزه سلامت اجتماعی و همبستگی انسانی بهره کامل نبرده است.

علامه طباطبایی و نظریه نفس واحد جامعه: در مقابل، علامه طباطبایی

با تکیه بر مبنای تفسیر قرآن به قرآن و پذیرش وحدت نوعی نفوس، تعبیر «أنفسکم» را به گونه محض یک تغییر بلاغی یا مجازی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را مبتنی بر واقعیتی هستی‌شناختی می‌داند که در آن، جامعه انسانی واجد نوعی وحدت حقیقی است. ایشان تصریح می‌کند که قرآن در پی آن است که افراد جامعه را به منزله یک نفس واحد سامان دهد، به گونه‌ای که هر فرد، نفع و ضرر دیگران را عین نفع و ضرر خود تلقی کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۳۲۰). ثمره تفسیری این مبنا آن است که نهی از قتل نفس، ناظر به حفظ سلامت یک پیکره وجودی واحد است؛ پیکره‌ای که آسیب به هر جزء آن (چه از طریق خودکشی و چه دیگرکشی) به اختلال در کل ساختار اجتماعی می‌انجامد. در این چارچوب، قتل دیگری در حقیقت قتل خود است؛ زیرا دیگری در مرتبه‌ای عمیق‌تر، همان خود انسان است.

علامه طباطبایی با استناد به آیاتی که برای امت‌ها اوصاف وجودی قائل است؛ از جمله حیات، اجل، شعور و کتاب: «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» (اعراف: ۳۴) و «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا» (جاثیه: ۲۸)، جامعه را موجودی حقیقی با هویت جمعی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۹۶). این رویکرد، نه تنها آیه را در سطحی فراتر از یک حکم فقهی صرف تفسیر می‌کند، بلکه ظرفیت نظریه‌پردازی در حوزه سلامت اجتماعی را فراهم می‌آورد. تأکید روایات بر این نکته که «مؤمن به هر مرگی می‌میرد، جز خودکشی» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۵: ۳۰۵)، مؤید آن است که خودکشی نه صرفاً یک گناه فردی، بلکه نوعی خروج از هویت ایمانی و گسست از پیکره واحد جامعه مؤمنان تلقی می‌شود که با قرائت هستی‌شناختی علامه طباطبایی هم‌سو است.

با این حال بر این رویکرد نقدهایی نیز وارد است. نخست آنکه ممکن است توسعه دلالتی بیش از حد، به خروج از مدلول لفظی آیه بینجامد؛ اما با پذیرش مبنای تفسیر قرآن به قرآن و توجه به غایت هدایتی آیات، می‌توان از این نقد دفاع کرد. علاوه بر این، نقد دیگری که بر رویکرد علامه طباطبائی وارد است، آنکه وحدت نوعی نفوس هر چند از پشتوانه فلسفی برخوردار است، اما در عرصه عملی و سیاست‌گذاری اجتماعی، با چالش‌های جدی روبه‌روست: نخست، اینکه چگونه می‌توان این وحدت وجودی را در جوامع مدرن با ساختارهای فردگرایانه تحقق بخشید؟ دوم، اینکه آیا می‌توان از این مبنا به‌طور مستقیم به احکام حقوقی و کیفری دست‌یافت یا صرفاً در سطح اخلاق اجتماعی و تربیتی کاربرد دارد؟ سوم، اینکه آیا توسعه دلالتی بر اساس وحدت نفوس با اصل «قاعده لاضرر» و نگاه فقهی به حرمت خودکشی تعارضی ندارد؟ برای جلوگیری از تفسیر به رأی و توسعه بی‌ضابطه دلالت آیه، می‌توان از سه معیار استفاده کرد: ۱. معیار سیاق هدایتی: توسعه دلالتی باید در چارچوب سیاق هدایتی قرآن و مجموعه آیات مرتبط با حفظ نفس و کرامت انسانی صورت گیرد و از سیاق لفظی صرف فراتر رود؛ ۲. معیار غایت شریعت: هرگونه توسعه باید با مقاصد کلی شریعت - که در اینجا حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال است - هماهنگ باشد و در چارچوب «حفظ نفس» به‌عنوان یکی از این ضرورت‌های پنج‌گانه تعریف شود؛ ۳. معیار استظهار عقلایی: توسعه دلالتی باید بر اساس فهم عقلایی و پذیرش عرفی از مفاهیم قرآنی استوار باشد و از تفسیر به رأی صرفاً ذوقی پرهیز کند. کاربست این معیارها، ضمن حفظ وفاداری به متن، امکان استفاده از ظرفیت هدایتی قرآن را در حوزه سلامت اجتماعی فراهم می‌آورد.

۳. بررسی تطبیقی و پیامدهای جامعه‌شناختی

پس از تبیین مبانی سه‌گانه مؤثر بر تفسیر آیه ۲۹ نساء و نشان دادن تبلور آن‌ها در دو قرائت متفاوت، این بخش به پیامدهای جامعه‌شناختی هر یک از این دو قرائت در حوزه سلامت اجتماعی و پیشگیری از خودکشی می‌پردازد.

آنچه در اینجا مورد نظر است، نه صرفاً گزارش یافته‌های علوم اجتماعی، بلکه به کارگیری آن‌ها به عنوان مقدمات استدلال برای اثبات کارآمدی الگوی برآمده از قرائت هستی‌شناختی علامه طباطبایی است.

مطالعات جامعه‌شناختی نشان داده‌اند که میزان خودکشی در جوامعی که پیوندهای اجتماعی در آن‌ها قوی‌تر است، به‌طور معناداری پایین‌تر است (دورکیم، ۱۳۷۸: ۲۰۹-۲۱۰). این یافته، ضرورت توجه به نقش همبستگی اجتماعی در پیشگیری از خودکشی را آشکار می‌سازد و قرائت هستی‌شناختی علامه طباطبایی را که بر پیوند وجودی افراد جامعه تأکید دارد، به نظریه‌ای کارآمد در این حوزه تبدیل می‌کند. شواهد تجربی بیشتری که بر نقش دین‌داری در کاهش خودکشی دلالت دارند، در بخش نقد و بررسی تطبیقی ارائه خواهد شد.

الف) الگوی انتظامی و بازدارنده

اگرچه ابن‌عاشور در این آیه خاص به رویکردی فقهی-حقوقی گرایش یافته، اما نظریه مقاصد الشریعه او ظرفیت تفسیری جامع‌تری را فراهم می‌آورد. کاربست این ظرفیت در آیه ۲۹ نساء می‌توانست به توسعه دلالت «أنفسکم» به حوزه سلامت اجتماعی بینجامد. با این حال، بر اساس تفسیر ابن‌عاشور، آیه «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» در درجه نخست کارکردی انتظامی و بازدارنده دارد. جامعه در این چارچوب، مجموعه‌ای از افراد مستقل است که حفظ آن نیازمند قواعد الزام‌آور حقوقی و کیفری است. این نگاه، ریشه در مبنای سیاق‌گرایی و تلقی کثرت‌گرایانه او از نفوس انسانی دارد که در بخش پیش‌فهم‌های بنیادین به تفصیل تبیین شد.

تمرکز بر کنترل رفتارهای آشکار: در این الگو، نهی قرآنی ناظر به جلوگیری از رفتارهای خشونت‌آمیز بیرونی، به‌ویژه قتل و تعدی فیزیکی است. هدف اصلی، حفظ امنیت عمومی و جلوگیری از فروپاشی نظم اجتماعی در اثر نزاع‌های فردی و اقتصادی است؛ از این رو، سلامت جامعه بیش از آنکه امری درونی و تربیتی باشد، به سازوکارهای نظارتی و قضایی وابسته می‌شود.

در این الگو، دولت و نهادهای کیفری نقش محوری دارند و شهروندان به عنوان موضوعات حقوقی، تابع قوانین بازدارنده هستند. ابن عاشور با وجود تأکید بر تناسب آیات، در عمل به کشف ارتباطات سطحی اکتفا کرده و از انسجام عمیق‌تر معنایی که در نگاه علامه طباطبایی وجود دارد، غفلت ورزیده است. **غلبه رویکرد پسینی در پیشگیری:** پیامد مهم این قرائت آن است که پیشگیری از خشونت، عمدتاً پس از شکل‌گیری نیت مجرمانه یا وقوع رفتار آسیب‌زا معنا می‌یابد. قانون و مجازات، نقش اصلی را در مهار بحران ایفا می‌کنند. اگرچه این رویکرد در ایجاد حداقل امنیت اجتماعی کارآمد است، اما در سطح پیشگیری عمیق روانی و اجتماعی، ظرفیت محدودی دارد. به عبارت دیگر، الگوی ابن عاشور پاسخ‌دهنده به بحران‌های آشکار است، اما از ریشه‌یابی و پیشگیری از علل پنهان خشونت و خودتخریبی غافل می‌ماند. نقد اساسی بر این الگو آن است که تقلیل پیشگیری از قتل نفس به صرف منع رفتارهای خشونت‌آمیز بیرونی، از گستره وسیع‌تری که قرآن برای حفظ جان ترسیم کرده، غفلت می‌ورزد. در حالی که آسیب‌های اجتماعی مانند خودکشی، افسردگی و فرسایش تدریجی جان، نیازمند رویکردی عمیق‌تر و درونی‌تر هستند که الگوی ابن عاشور توان تأمین آن را ندارد. اتکای محض به رویکردهای کیفری و انتظامی، نتوانسته است از افزایش نرخ خودکشی در جوامع مدرن جلوگیری کند و نیاز به رویکردهای فرهنگی و معنوی بیش‌ازپیش احساس می‌شود (دورکیم، ۱۳۷۸: ۲۲۵-۲۲۶).

محدود ماندن دلالت آیه در حوزه سلامت اجتماعی: در این چارچوب، آیه ۲۹ نساء مستقیماً به مسائلی مانند خودکشی، فرسایش تدریجی جان، یا آسیب‌های روانی اجتماعی نمی‌پردازد، مگر آنکه از ادله دیگر (مانند آیه وَ لَا تُقْتُلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ بقره: ۱۹۵) ضمیمه شود؛ بنابراین، دلالت آیه در حوزه سلامت اجتماعی، حداقلی و انتظامی باقی می‌ماند. این رویکرد، اگرچه از حیث فقهی و حقوقی کارآمد است، اما از ظرفیت‌های قرآن برای نظریه‌پردازی در حوزه سلامت روان و همبستگی اجتماعی غافل است. تأثیر دین‌داری بر کاهش

خودکشی بیشتر از طریق ابعاد فردی و عملی آن مانند روزه گرفتن و نماز خواندن است تا فقط از طریق قوانین کیفری و بازدارنده (صالح آبادی، ۱۴۰۱: ۴۲۵). این یافته، نقد وارد بر الگوی ابن عاشور را تأیید می‌کند که با تکیه بر رویکرد انتظامی، از ظرفیت‌های عمیق‌تر دین‌داری برای پیشگیری درونی غافل مانده است.

ب) الگوی اندام‌وار و پیشگیرانه

در مقابل، تفسیر علامه طباطبایی، آیه را بنیان‌گذار الگویی اندام‌وار، درونی و پیشگیرانه از جامعه می‌داند. جامعه در این نگاه، منحصراً کنار هم بودن افراد نیست، بلکه شبکه‌ای از نفوس به هم پیوسته است که حیات آن‌ها درهم تنیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۳۵-۱۳۷). این نگاه، ریشه در مبنای تفسیر قرآن به قرآن و پذیرش وحدت نوعی نفوس دارد که در بخش پیش فهم‌های بنیادین به تفصیل تبیین شد.

سلامت جامعه به مثابه سلامت یک پیکره واحد: با پذیرش وحدت نوعی نفس انسانی و تحقق عینی آن در جامعه، هرگونه آسیب به یک فرد، آسیب به کل جامعه تلقی می‌شود. بر این اساس، نهی از قتل نفس صرفاً نهی از یک فعل فیزیکی نیست، بلکه نهی از هر رفتاری است که به تضعیف حیات انسانی - اعم از جسمی، روانی و اجتماعی - منجر شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۳۲۰-۳۲۲). در این الگو، خودکشی تنها یک انحراف فردی نیست، بلکه نشانه‌ای از بیماری کل پیکره اجتماعی است؛ به گونه‌ای که جامعه‌ای که در آن خودکشی شیوع می‌یابد، به پیکره‌ای بیمار می‌ماند که برخی از اعضای آن از کار افتاده‌اند. این رویکرد با یافته‌های علوم اجتماعی مدرن که بر نقش همبستگی اجتماعی در پیشگیری از خودکشی تأکید دارند، هم‌سو است. دورکیم در مطالعه خود درباره خودکشی نشان داد که میزان خودکشی در جوامعی که پیوندهای اجتماعی در آن‌ها قوی‌تر است، پایین‌تر است (دورکیم، ۱۳۷۸: ۲۰۹-۲۱۰). علامه طباطبایی با تکیه بر مبانی قرآنی و فلسفی، به رابطه مستقیم میان همبستگی اجتماعی

و سلامت روان پی برده است. پژوهش‌های معاصر نیز نشان داده‌اند که گسست‌های خانوادگی و فقدان حمایت اجتماعی، از مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز خودکشی در میان دانشجویان است (گلچین و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۹۲-۲۹۳). این یافته، هرچند به‌عنوان شاهد تجربی برای کارآمدی الگوی اندام‌وار مطرح می‌شود و نه دلیل قطعی بر صحت آن، اما همسویی این الگو با یافته‌های علوم اجتماعی معاصر را نشان می‌دهد.

این نگاه، با روایاتی که قطع رحم را از گناهانی می‌دانند که فنا و مرگ را تسریع می‌کنند، هم‌سوست. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است که قطع رحم از جمله گناهانی است که فنا را جلو می‌اندازد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۴: ۲۵۶-۲۵۷؛ صدوق، ۱۳۸۵، ۲: ۵۸۴). از این منظر، گسستن پیوندهای خویشاوندی و اجتماعی، خودکشی تدریجی و اجتماعی تلقی می‌شود که پیکره واحد جامعه را از درون متلاشی می‌سازد.

پیشگیری پیشینی و خودآگاهی جمعی: پیامد اساسی این قرائت، تبدیل نهی قرآنی به سازوکاری پیشینی است. قرآن با به‌کارگیری تعبیر «أنفسکم»، نوعی خودآگاهی جمعی ایجاد می‌کند که در آن، فرد پیش از اقدام به خشونت، آن را تعرض به خود تلقی می‌کند. این منطق، پیشگیری را از سطح قانون به سطح وجدان و تربیت اجتماعی منتقل می‌سازد. در این چارچوب، فرد نه از ترس مجازات، بلکه از روی خودآگاهی و احساس تعلق به جامعه، از آسیب‌رسانی به خود و دیگران پرهیز می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۳۱۵-۳۱۷). این رویکرد، با تأکید قرآن بر اصلاح باورها، گرایش‌ها و رفتارها در سطح فردی و اجتماعی، هم‌سوست و می‌تواند به‌عنوان یکی از مبانی سلامت اجتماعی در نظام آموزشی کشور مورد استفاده قرار گیرد.

شمول آیه بر خودکشی و فرسایش تدریجی جان: در این الگو، خودکشی، خودتخریبی و حتی رفتارهایی که به تدریج حیات انسانی را تضعیف می‌کنند؛ مانند اعتیاد، پرخوری، یا بی‌حرکی مزمن، مصداق قتل نفس محسوب می‌شوند؛ زیرا همگی به انهدام نفس واحد انسانی می‌انجامند. از این رو، آیه ۲۹

نساء می‌تواند به‌عنوان یکی از مبانی قرآنی سلامت روان، پیشگیری از خودکشی و تقویت سرمایه اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد. این توسعه دلالتی، هرچند ممکن است در نگاه نخست افراطی به نظر رسد، اما با توجه به‌غایت هدایتی قرآن و کاربرد واژه قتل در معنای عام آن یعنی هلاکت و نابودی، قابل دفاع است. همچنین تأکید روایات بر این نکته که «مؤمن به هر مرگی می‌میرد، جز خودکشی» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۵: ۳۰۵)، مؤید آن است که خودکشی نه صرفاً یک گناه فردی، بلکه نوعی خروج از هویت ایمانی و گسست از پیکره واحد جامعه مؤمنان تلقی می‌شود.

نکته شایان توجه آنکه علامه طباطبایی با این قرائت، زمینه‌ساز نظریه‌ای در سلامت اجتماعی می‌شود که در آن، پیشگیری از آسیب‌ها نه با ابزارهای صرفاً کیفری، بلکه با تقویت همبستگی زیست‌مند و خودآگاهی جمعی تحقق می‌یابد. این رویکرد، از ظرفیت‌های بین‌رشته‌ای تفسیر قرآن و علوم اجتماعی به‌خوبی بهره می‌گیرد و الگویی کارآمد برای سیاست‌گذاری فرهنگی و اجتماعی ارائه می‌دهد.

ج) بررسی تطبیقی دو الگو، نقد و انتخاب نظریه مختار

پس از تبیین و نقد هر یک از دو الگو، اکنون به بررسی تطبیقی و ارزیابی نهایی آن‌ها می‌پردازیم تا بر اساس نقدهای مطرح‌شده، نظریه مختار را برگزینیم. مقایسه دو الگو نشان می‌دهد که قرائت ابن عاشور، حداقل ضروری نظم اجتماعی را تضمین می‌کند، اما در حوزه پیشگیری عمیق و درونی، محدود است. قرائت علامه طباطبایی، با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی، ظرفیت بالایی برای تولید نظریه‌ای قرآنی در باب سلامت اجتماعی، همبستگی انسانی و پیشگیری از خشونت دارد.

یکی از نقاط قوت الگوی علامه طباطبایی، هم‌سویی آن با یافته‌های علوم اجتماعی معاصر است. پژوهش‌های معاصر نشان داده‌اند که دین‌داری فردی، به‌ویژه روزه گرفتن و نماز خواندن، تأثیر کاهنده و معناداری بر میزان خودکشی

در استان‌های ایران دارد و به ازای یک واحد افزایش در میزان روزه گرفتن، ۰/۵۰۱ واحد از میزان خودکشی کاسته می‌شود (صالح‌آبادی، ۱۴۰۱: ۴۲۵-۴۲۶). همچنین دین اسلام با اتخاذ دو راهکار مستقیم تحریم علنی خودکشی و غیرمستقیم، جامع‌ترین برخورد را در میان سایر ادیان برای کاهش خودکشی اتخاذ نموده است (رضائیان، ۱۳۹۶: ۸۷۸-۸۷۹). گیرینگ و لیزاردی در فراتحلیل خود نشان داده‌اند که دین به‌عنوان عامل محافظ در برابر خودکشی عمل می‌کند (Gearing & Lizardi, ۲۰۰۹: ۳۳۲). پژوهش‌های فراتحلیل معاصر نیز نشان داده‌اند که سرمایه اجتماعی با ضریب تأثیر ۰/۳۸- رابطه معکوس و معناداری با گرایش به خودکشی دارد و مؤلفه‌هایی مانند انسجام اجتماعی (۰/۱۸-)، حمایت اجتماعی (۰/۲۰-)، اعتماد اجتماعی (۰/۳۱-) و مشارکت اجتماعی (۰/۱۷-) هر یک به‌نوبه خود در کاهش گرایش به خودکشی نقش دارند (Moore, ۲۰۱۷: ۱۵۴). نکته مهم آنکه این یافته‌ها به‌مثابه شواهد تأییدکننده مطرح می‌شوند، نه ادله اثبات‌کننده قطعی؛ چه آنکه اعتبار نهایی یک نظریه تفسیری به میزان تطابق آن با متن و مبانی معتبر تفسیری بازمی‌گردد، نه صرفاً به همسویی با یافته‌های تجربی.

الگوی ابن عاشور باوجود برخورداری از اتقان فقهی و حقوقی و کارآمدی در ایجاد نظم اجتماعی حداقلی، از ظرفیت‌های مقاصدی جامع‌نگر خود در این آیه خاص بهره کامل نبرده و به الگویی عمدتاً انتظامی و پسینی محدودشده است. الگوی علامه طباطبائی نیز با چالش‌های جدی روبه‌روست: نخست آنکه توسعه دلالتی بیش‌ازحد، ممکن است به خروج از مدلول لفظی آیه منجر شود؛ دوم آنکه تحقق این الگو در جوامع مدرن با ساختارهای فردگرایانه و گسست پیوندهای اجتماعی، نیازمند بسترهای فرهنگی و اجتماعی خاصی است؛ و سوم آنکه کاربرد مستقیم این مبنا در عرصه حقوقی و نسبت آن با قواعد فقهی مانند «قاعده لاضرر» نیازمند تبیین بیشتری است.

باوجود چالش‌های یادشده، معیار نهایی در ترجیح، کارآمدی در پاسخگویی به مسائل پیچیده اجتماعی معاصر مانند خودکشی، افسردگی و گسست اجتماعی و

همسویی با یافته‌های علوم انسانی است. بر اساس این معیار و با تکیه بر سه معیار مهار توسعه دلالی که پیش‌تر بیان شد، نظریه علامه طباطبایی از قابلیت بیشتری برای سیاست‌گذاری فرهنگی و اجتماعی برخوردار است. انتخاب این نظریه به معنای نفی کامل الگوی ابن عاشور نیست، بلکه به‌عنوان تکمیل و تعمیق آن مطرح می‌شود؛ بدین معنا که الگوی انتظامی ابن عاشور می‌تواند سطح ابتدایی و ضروری نظم اجتماعی را تأمین کند، اما برای دستیابی به سلامت اجتماعی پایدار، نیاز به پشتوانه هستی‌شناختی الگوی علامه طباطبایی دارد. بدین‌سان، ترجیح نظریه علامه طباطبایی نه از سر پیش‌فرض‌گرایی، بلکه بر اساس معیارهای روشن و با در نظر گرفتن نقاط قوت و ضعف هر دو الگو صورت گرفته است.

د) کاربست معاصر در سیاست‌گذاری اجتماعی

بررسی آیه ۲۹ سوره نساء در پرتو دو رویکرد تفسیری نشان داد که قرآن کریم می‌تواند هم‌زمان مبنای نظم حقوقی و سلامت اندام‌وار جامعه باشد؛ اما تحقق سطح دوم، وابسته به پذیرش مبانی هستی‌شناختی خاصی است که در تفسیر علامه طباطبایی به‌وضوح تبیین شده است. در سیاست‌گذاری معاصر، این به معنای گذار از راهکارهای صرفاً سلبی و کیفری به‌سوی راهکارهای ایجابی مبتنی بر تقویت سرمایه اجتماعی، ارتقای سلامت روان و احیای هویت جمعی است.

بر اساس یافته‌های پژوهش، می‌توان پیشنهادهای ذیل را برای سیاست‌گذاری اجتماعی ارائه داد:

۱. تقویت ابعاد عملی دین‌داری: با توجه به تأثیر کاهنده روزه گرفتن، نمازخواندن و شرکت در نماز جماعت بر خودکشی (رضائیان، ۱۳۹۶: ۸۷۸)، سیاست‌های فرهنگی باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که مشارکت در این اعمال دینی را تسهیل و ترویج کنند.

۲. ترویج فرهنگ همبستگی اجتماعی: الگوی اندام‌وار علامه طباطبایی بر

تقویت پیوندهای اجتماعی تأکید دارد؛ بنابراین، سیاست‌گذاری‌های اجتماعی باید به گونه‌ای باشند که شبکه‌های حمایتی اجتماعی را تقویت کرده و از انزوای اجتماعی جلوگیری کنند. فقدان حمایت اجتماعی، یکی از مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز خودکشی است و افرادی که پس از اقدام به خودکشی از حمایت اجتماعی برخوردار می‌شوند، مسیر بازگشت موفق‌تری را تجربه می‌کنند.

۳. آموزش خودآگاهی جمعی: مفاهیم قرآنی مانند «أنفسکم» و وحدت نفوس می‌توانند در نظام آموزشی کشور به‌عنوان مبانی سلامت اجتماعی تدریس شوند تا از سنین پایین، خودآگاهی جمعی در افراد شکل گیرد. این رویکرد با تأکید قرآن بر اصلاح باورها، گرایش‌ها و رفتارها در سطح فردی و اجتماعی، هم‌سوست.

۴. تلفیق رویکردهای انتظامی و پیشگیرانه: سیاست‌گذاری در حوزه سلامت اجتماعی نباید منحصرأً به رویکردهای کیفری و انتظامی اکتفا کند، بلکه باید با تکیه‌بر الگوی پیشگیرانه علامه طباطبایی، به دنبال ریشه‌کنی علل اجتماعی خودکشی باشد. اسلام با اتخاذ دو راهکار مستقیم و غیرمستقیم، جامع‌ترین برخورد را در میان سایر ادیان برای کاهش خودکشی اتخاذ نموده است (رضائیان، ۱۳۹۶: ۸۷۸) و این امر می‌تواند الگویی برای سیاست‌گذاری جامع در این حوزه باشد. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر باهدف تبیین مبانی هستی‌شناختی و مقاصدی تفسیر اجتماعی آیه ۲۹ سوره نساء، به بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و ابن عاشور پرداخت. مسئله محوری مقاله آن بود که آیا نهی قرآنی «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» صرفاً ناظر به تنظیم روابط بیرونی و انتظام اجتماعی است، یا بر مبنای تلقی خاصی از نفس و جامعه، دلالتی عمیق‌تر و پیشگیرانه در ساحت سلامت اجتماعی دارد.

یافته‌های پژوهش نشان داد که اختلاف دو مفسر، ریشه در تفاوتی بنیادین در هستی‌شناسی نفس و تلقی از جامعه دارد. ابن عاشور با اتخاذ رویکردی متن‌محور و مقاصدی فقه‌گرا، جامعه را مجموعه‌ای از افراد مستقل می‌بیند که نظم آن از طریق قواعد حقوقی و بازدارندگی کیفری حفظ می‌شود. بر این

اساس، تعبیر «أنفسکم» به صورت مجاز عرفی و به معنای «یکدیگر» تفسیر شده و دلالت آیه به منع دیگرکشی و حفظ امنیت اجتماعی محدود می گردد. پیامد این قرائت، شکل گیری الگویی انتظامی و پسینی است که هرچند در تأمین حداقل نظم اجتماعی کارآمد است، اما از ظرفیت های عمیق تر قرآن برای پیشگیری درونی و تربیت اجتماعی غافل می ماند.

در مقابل، علامه طباطبایی با تکیه بر مبانی فلسفی وحدت نوعی نفس انسانی و واقعی بودن هویت اجتماعی، «أنفسکم» را ناظر به حقیقتی وجودی می داند. در این چارچوب، جامعه پیکره ای اندام وار تلقی می شود که حیات آن درگرو پیوند واقعی نفوس انسانی است. نتیجه این قرائت، توسعه دلالت آیه به حوزه هایی چون خودکشی، خودتخریبی و فرسایش تدریجی جان و تبدیل نهی قرآنی به سازوکاری پیشینی، درونی و تربیتی در سلامت اجتماعی است. این رویکرد با یافته های علوم اجتماعی معاصر در زمینه نقش همبستگی اجتماعی و دین داری در کاهش خودکشی نیز هم سویی قابل توجهی دارد. از این رو، با بررسی و نقد دو الگو، نظریه علامه طباطبایی به عنوان نظریه مختار برگزیده می شود که افزون بر پشتوانه هستی شناختی قوی تر، کارآمدی بیشتری برای سیاست گذاری اجتماعی معاصر دارد.

دستآورد اصلی پژوهش آن است که تفسیر اجتماعی قرآن بدون تصریح به مبانی هستی شناختی، ناگزیر به حداقل گرایی دلالتی می انجامد. قرائت علامه طباطبایی، با حفظ وفاداری به متن، ظرفیت بالایی برای تولید نظریه ای قرآنی در باب سلامت اجتماعی فراهم می کند و می تواند مکمل فقه اجتماعی و انتظامی باشد. ترجیح این نظریه بر اساس معیارهای روشن و با در نظر گرفتن نقاط قوت و ضعف هر دو الگو صورت گرفته است، نه از سر پیش فرض گرایی. بر اساس یافته ها، پیشنهاد می شود: بازنگری در سیاست گذاری های فرهنگی با تکیه بر الگوی اندام وار؛ توجه ویژه به ابعاد عملی دین داری به عنوان عوامل کاهنده خودکشی؛ گنجاندن مفاهیم «أنفسکم» و وحدت نفوس در نظام آموزشی؛ و تلفیق رویکردهای انتظامی و پیشگیرانه در سیاست گذاری اجتماعی.

منابع

قرآن کریم.

- ابن عاشور، محمد طاهر (بی تا). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء* (ج ۱). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۴ق). *رسائل فقهیه*. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۱۳ق). *القواعد الفقهیه*، بیروت: مؤسسه امام رضا علیه السلام.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۸). *خودکشی*. ترجمه نادر سالارزاده امیری. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- رضائیان، محسن (۱۳۹۶). «مروری روایی بر اپیدمیولوژی مذهب با تأکید بر رفتار خودکشی». *مجله دانشگاه علوم پزشکی رفسنجان*. دوره ۱۶. شماره ۹. ص ۸۶۹-۸۸۲.
- صالح آبادی، ابراهیم (۱۴۰۱). «دین داری و خودکشی در استان‌های ایران». *مجله جامعه‌شناسی ایران*. دوره ۲۲. شماره ۴. ص ۴۰۳-۴۲۸.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد (۱۳۶۰). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. قم: کتاب فروشی داوری.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (ج ۳). تهران: ناصر خسرو.
- عباسی، علیرضا؛ سعیدی، احمد و محیطی اردکان، محمدعلی (۱۴۰۰). «وحدت یا تعدد نوعی نفوس و تأثیر آن در علوم انسانی با محوریت آرای ابن سینا، ملاصدرا و آیت الله فیاضی». *فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی*. شماره ۲۴. صص ۳۳-۵۲.
- عسگری، رضا؛ خدري خان آبادی، عبدالرضا و صالحی، سیدمهدی (۱۳۹۳). «حرمت خودکشی در قرآن و سنت و راهکارهای قرآنی برای پیشگیری آن». *دوفصلنامه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم*. سال پنجم، شماره ۱، ص ۱۰۳-۱۳۰.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). *علم النفس فلسفی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- قاسم‌پور راوندی، محسن و بهزادیان، کیومرث (۱۴۰۲). «سیر تاریخی مقاصد الشریعه و دستاوردهای تفسیری آن با تأکید بر دیدگاه ابن عاشور». *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*. دوره ۲۹، شماره ۷۴. ص ۱۱۲-۱۳۵.
- کرامتی، مهدی؛ مرتضوی، سیدمحمد؛ اکرمی، ایوب (۱۳۹۹). «بررسی انتقادی تفسیر ابن عاشور». *آموزه‌های قرآنی*. دوره ۱۷. شماره ۳۱. ص ۲۸۳-۳۰۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). *الکافی*. قم: دار الحدیث.
- گلچین، مسعود؛ احمدی، محمد؛ سلیمانی، سمیه و سیدی، فرشته (۱۳۹۸). «روایت خودکشی از منظر اقدام‌کنندگان: مطالعه‌ای در زمینه‌ها، علل و پیامدها». *مسائل اجتماعی ایران*. سال دهم. شماره ۲. ص ۲۷۱-۲۹۸.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). *زبدة البیان فی أحكام القرآن*. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

- منتظری، حسینعلی (۱۴۲۹ق). مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر، قم: ارغوان دانش.
- Gearing, Robin E. & Lizardi, Dana. (2009). Religion and suicide. *Journal of Religion and Health*, 48(3), pp 332-341.
- Moore, Matthew D. (2017). Durkheim's types of suicide and social capital: A cross-national comparison of 53 countries. *International Social Science Journal*, 66(219-220), pp 151-161.
- WHO (2014). Preventing Suicide: A Global Imperative. Geneva: World Health Organization.

References

The Holy Qur'an

- 'Abbāsī, 'Ali Reza; Sa'īdī, Ahmad; and Muḥīṭī Ardakān, Muḥammad 'Ali. (1400 SH). "Waḥdat yā Ta'addud-e Naw'ī-ye Nufūs va Tāthīr-e Ān dar 'Ulūm-e Insānī bā Maḥvariyyat-e Ārā'-ye Ibn Sīnā, Mullā Ṣadrā va Āyatollāh Fayyādī." Faṣlnāmeḥ-ye Taḥqīqāt-e Bunyādīn-e 'Ulūm-e Insānī, no. 24, pp. 33–52.
- Anṣārī, Murtaḍā. (1414 A.H). Rasā'il Fiqhiyyah. Qom: World Congress Commemorating the Great Sheikh Ansari.
- 'Asgarī, Reza; Khodrī-Khānābādī, 'Abd al-Reza; and Ṣāleḥī, Seyyed Mehdī. (1393 SH). "Hurmat-e Khudkoshī dar Qur'an va Sunnat va Rāhkār-hā-ye Qur'anī barā-ye Pīshgīrī-ye Ān." Dofaṣlnāmeḥ-ye Pazhūhish-hā-ye Miyānreshteh-ī-ye Qur'an-e Karīm, 5th year, no. 1, pp. 103–130.
- Durkheim, Émile. (1378 SH). Khudkoshī. Trans: Nādir Sālārzādeh Amīrī. Tehran: Allameh Tabataba'i University.
- Fayyādī, Gholam Reza. (1389 SH). 'Ilm al-Nafs-e Falsafī. Qom: Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute.
- Gearing, Robin E. & Lizardi, Dana. (2009). Religion and Suicide. Journal of Religion and Health, 48(3), pp 332-341.
- Golchīn, Mas'ūd; Aḥmadī, Muḥammad; Sulaymānī, Somayyeh; and Seyyedī, Fereshteh. (1398 SH). "Rivāyat-e Khudkoshī az Manzar-e Iqdāmkonandīgān: Moṭālī'eh-ī dar Zamīneh-hā, 'Ilal va Payāmad-hā." Masā'il-e Ijtimā'ī-ye Iran, 10th year, no. 2, pp. 271–298.
- Ḥusaynī Shīrāzī, Seyyed Muḥammad. (1413 A.H). Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah. Beirut: Mu'assasat Imām Riḍā ('a.s).
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. (n.d.). Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. (1375 SH). Al-Nafs min Kitāb al-Shifā'. Vol. 1. Qom: Maktab al-'Ilm al-Islāmī.
- Karāmatī, Mehdī; Mortezaṽī, Seyyed Muḥammad; and Akrāmī, Ayyūb. (1399 SH). "Barresī-ye Intiqādī-ye Tafsīr-e Ibn 'Āshūr." Āmūzeh-hā-ye Qur'anī, vol. 17, no. 31, pp. 283–304.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1429 A.H). Al-Kāfī. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1374 SH). Tafsīr-e Nemūneh. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Moore, Matthew D. (2017). Durkheim's Types of Suicide and Social Capital: A Cross-national Comparison of 53 Countries. International Social Science Journal, 66(219-220), pp 151-161.
- Muntazirī, Ḥusayn 'Ali. (1429 A.H). Mujāzāt-hā-ye Islāmī va Ḥuqūq-e Bashār. Qom: Arghavān Dānish.
- Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. (n.d.). Zubdat al-Bayān fī Aḥkām al-Qur'an. Tehran: Kitābforūshī-ye Mortezaṽī.
- Qāsem-Pūr Rāvandī, Moḥsen, and Behzādīyān, Keyūmarth. (1402 SH). "Seyr-e Tārīkhī-ye Maqāsid al-Sharī'ah va Daštāvard-hā-ye Tafsīrī-ye Ān bā Tākīd bar Didgāh-e Ibn 'Āshūr." Moṭālī'āt-e Tārīkhī-ye Qur'an va Ḥadīth, vol. 29, no. 74, pp. 112–135.
- Rezā'iyān, Moḥsen. (1396 SH). "Morūrī-ye Rivāyī bar Epidemiology-ye Madhhab bā Tākīd bar Raftār-e Khudkoshī." Majalleh-ye Dānishgāh-e 'Ulūm-e Pezeshkī-ye Rafsanjān, Vol. 16, no. 9, pp. 869–882.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. (1360 SH). Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Ali ibn Bābawayh. (1385 SH). 'Ilal al-Sharā'ī'. Qom: Kitābforūshī-ye Dāvarī.

- Şāleḥābādī, Ibrāhīm. (1401 SH). “Dīndārī va Khudkoshī dar Ostān-hā-ye Iran.” Majalleh-ye Jāmi‘ehshināsī-ye Iran, vol. 22, no. 4, pp. 403–428.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH). Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an. Vol. 3. Tehran: Nāṣir Khosrow.
- Ṭabāṭabā‘ī, Seyyed Muḥammad Ḥusayn. (1417 A.H). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’an. Qom: Int-ishārāt-e Islāmī-ye Jāmi‘at-e Mudarrisīn-e Ḥowzeh-ye ‘Ilmiyyah-ye Qom.
- WHO (2014). Preventing Suicide: A Global Imperative. Geneva: World Health Organization.

| Extended Abstract |

A Comparative Study of Allāmah Ṭabāṭabā'ī's and Ibn 'Āshūr's Interpretations of Qur'an 4:29 and Its Implications for Social Well-Being, with Critical Evaluation and Preference

Sayyid Mohsen Akrami, Kamran Oveisi

Research Objective

The objective of this study is to comparatively examine the interpretations of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Ibn 'Āshūr of verse 29 of Sūrah al-Nisā' (Qur'an 4) and their implications for social health, together with a critical evaluation and preference between the two. Among contemporary Qur'anic commentaries, the interpretations of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Ibn 'Āshūr are grounded in different epistemological foundations and offer distinct understandings of the relationship between the individual and society; consequently, they also entail different social implications. Accordingly, the central issue in interpreting verse 29 of Sūrah al-Nisā', particularly the pivotal phrase "wa-lā taqtulū anfusakum," ("and do not kill yourselves") concerns the ambiguity surrounding the semantic scope and referent of "anfusakum" ("yourselves") and its implications for social health. Does the Qur'anic prohibition, "wa-lā taqtulū anfusakum," refer only to suicide or the killing of others in the context of economic disputes, or does it encompass a broader meaning that also includes every form of destruction of the self, including risky behaviors, social negligence, and various forms of self-harm? Does this prohibition merely concern the regulation of external relations and the maintenance of social order, or, based on a particular conception of the self and society, does it carry a deeper and preventive significance in the domain of social health?

Research Method

This study employs a descriptive-analytical method. First, the three theoretical foundations of each exegete that influence their exegetical methodology were identified through an examination of their respective works of Qur'anic exegesis, as well as other publications. These foundations were then examined comparatively and critically. Subsequently, Al-Mīzān and al-Tahrīr wa-l-Tanwīr were examined in their respective commentaries on verse 29 of Sūrah al-Nisā', and the manifestation of these foundations in their interpretation of the verse was demonstrated. Through content analysis, it was established that differences in these foundations have resulted in two distinct readings and understandings of the implications of the verse. Finally, the sociological implications of each of these two readings in the areas of social health and suicide prevention were examined. This method makes it possible to attain a deeper understanding of these exegetical differences and their effects on social health and suicide prevention.

Findings

The findings of the study indicate that the disagreement between the two exegetes is rooted in a fundamental difference in their ontology of the self and their conception of society. Ibn ‘Āshūr, adopting a text-centered, Maqāṣid-oriented, and jurisprudential approach, views society as a collection of independent individuals whose order is maintained through legal rules and criminal deterrence. Accordingly, the expression “anfusakum” is interpreted as a conventional figurative expression meaning “one another,” and the implication of the verse is confined to prohibiting the killing of others and preserving social security. The consequence of this reading is the formation of a regulatory and reactive model which, although effective in securing a minimum level of social order, overlooks the deeper capacities of the Qur’an for internal prevention and social education.

By contrast, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, relying on the philosophical foundations of the essential unity of the human self and the reality of social identity, understands “anfusakum” as referring to an ontological reality. Within this framework, society is regarded as an organic body whose life depends upon the real interconnectedness of human souls. The consequence of this reading is the extension of the verse’s implications to areas such as suicide, self-destructiveness, and the gradual erosion of life, thereby transforming the Qur’anic prohibition into a proactive, internal, and educational mechanism for social health. This approach also demonstrates considerable alignment with contemporary social-science findings concerning the role of social solidarity and religiosity in reducing suicide. Therefore, following an examination and critique of the two models, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s theory is selected as the preferred position because, in addition to possessing stronger ontological foundations, it offers greater efficacy for contemporary social policymaking.

Conclusion

Ultimately, this study demonstrates that a social interpretation of the Qur’an without explicit articulation of its ontological foundations inevitably leads to a minimalist understanding of its implications. ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s reading, while remaining faithful to the text, provides considerable potential for developing a Qur’anic theory of social health and can complement social and regulatory jurisprudence. It is recommended that cultural policymaking be reconsidered on the basis of the organic model; particular attention be given to the practical dimensions of religiosity as factors that reduce suicide; the concepts of “anfusakum” and the unity of human souls be incorporated into the educational system; and an integrated approach combining regulatory and preventive perspectives be adopted in social policymaking.

Keywords: Interpretation of Verse 29 of Sūrah al-Nisā’; Taking of Life; ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī; Ibn ‘Āshūr; Unity of Human Souls; Social Well-being; Suicide Prevention



University of Holy Quran Sciences
and Education



Quarterly of Quran
and Social Sciences

Quarterly of Quran and Social Sciences

Vol.6, No.2, Serial.22, Summer 2026

Publisher: University of Holy Quran Sciences and Education

Director-in-Charge: davoud saemi

Editor-in-Chief: Ebrahim Ebrahimi

Editorial Board:

- **Dr. Ebrahim Ebrahimi**, Professor of Allameh Tabatabai University
- **Dr. Mohammad Hadi Amin Naji**, Professor of Payam Noor University
- **Dr. Shahla Bagheri**, Professor of Khwarazmi University
- **Dr. Hossein Bostan**, associate professor of the field and university research institute
- **Dr. Ali Hassan Beigi**, Professor of Arak University
- **Dr. Hassan Khairi**, Professor of Islamic Azad University
- **Dr. Hossein Suzanchi**, Professor of Bagheral Uloom University
- **Dr. Karam Siavashi**, Associate Professor of Bu Ali Sina University
- **Dr. Seyyed Hossein Sharafuddin**, Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute
- **Dr. Rahman Asharieh**, Associate Professor of Holy Quran University of Sciences and Education
- **Dr. Mahmoud Karimi banad kooki**, Professor of Imam Sadiq (AS) University.

Executive Director: Mohammadreza Jalali

Technical Editor: Zahra Abiyar

English translator: Abdulqadir Muhammad-Bello

► This quarterly magazine was initially working under the title "Applied Research in the Field of Qur'an and Hadith", then its title was changed to "The Qur'an and Social Sciences Quarterly" according to the opinion of the Journals Commission of the Ministry of Science in an evaluation dated 2022.

This quarterly magazine is published in cooperation with the Iranian Qur'an and Ahedin Scientific Association.

Website: <http://arq.quran.ac.ir>

E-Mail: tahghighat.qh@quran.ac.ir



University of Holy Quran
Sciences and Education



Quran and Social Sciences

Quran and Social Sciences



Vol.6, No.2, Serial.22, Summer 2026

A Comparative Study of the Social Indicators of an Ideal Society from the Perspective of the Holy Qur'an and the Şahîfah al-Sajjâdiyyah

Asghar Tahmasebi Boldaji

Mulla Sadra's Qur'anic Citations in Critiquing Social and Political Crises and Exploring Pathways for Overcoming Them: A Study Based on Kasr al-Aşnām al-Jāhiliyyah and Risālah-yi Seh Aşl

Zahra Abyar , Davoud Saemi

Designing a Qur'an-Based Exaltation-Oriented Conflict Management Model (ETCM) for Social Interactions: A Critique of the Theoretical Foundations of the Thomas–Kilmann Model (TKI)

Hamid Reza Imanifar

Applying Goffman's Dramaturgical Theory to the Representation of the Social Identity of Disbelievers in the Holy Qur'an

Farooqh Nemati

The Impact of Audience Analysis on Methods of Religious Propagation in the Medinan Verses: A Case Study of the First Juz' of the Holy Qur'an

Marziyeh Tavakoli , Mohammad Jamalleddin Khosh khaze

A Comparative Study of Allāmah Ṭabāṭabā'ī's and Ibn 'Āshūr's Interpretations of Qur'an 4:29 and Its Implications for Social Well-Being, with Critical Evaluation and Preference

Seyyed Mohsen Akrami , Kamran Oveisi