



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



شکر و بین المللی قرآن و علوم انسانی

شخصیت‌های میان رشته‌ای قرآن و

علوم انسانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات (قرآن و علوم انسانی)

نویسنده:

محمد علی رضایی اصفهانی

ناشر چاپی:

جامعه المصطفی (صلى الله عليه وآله) العالمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	مجموعه مقالات (قرآن و علوم انسانی)
۱۰	مشخصات کتاب
۱۱	فصل اول: مباحث نظری قرآن و علوم
۱۱	اشاره
۱۳	رویکرد علمی به قرآن، ضرورت ها و چالش ها
۳۵	رابطه گزاره های قرآنی و گزاره های علمی
۶۵	رابطه قرآن و علم و راهکار حل تعارض های ظاهری آنها
۸۱	اهداف گزاره های علمی قرآن
۱۰۲	قلمرو تفسیر تربیتی
۱۱۶	نقش ترتیب نزول در تفسیر تربیتی قرآن
۱۲۸	خصائص المنهج التربوی فی القرآن وطرقه
۱۵۱	پیش فرض ها و مبانی مطالعات مدیریتی قرآن کریم
۱۷۱	درآمدی بر مطالعه قرآن به روش سیستمی و با رویکرد شبکه ای
۲۰۸	سازگاری یا ناسازگاری قرآن و علم جدید
۲۲۶	چیستی و چالش های اعجاز علمی قرآن
۲۷۰	چیستی و امکان سنجی علم اقتصاد اسلامی در پرتو آموزه های قرآنی
۳۰۲	مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم
۳۲۷	مبانی و ساختار نظام فرهنگی از منظر قرآن کریم
۳۶۱	مبانی سیاسی قرآن کریم در تفاسیر
۳۸۱	دانش نشانه شناسی و تفسیر قرآن
۴۰۹	دانش زبان شناسی و کاربردهای آن در مطالعات قرآنی
۴۲۸	نسبت دستاوردهای علمی با آموزه های قرآن از منظر علامه طباطبایی
۴۶۳	فصل دوم: روش شناسی تفسیرهای علمی

۴۶۳	اشاره
۴۶۴	روش شناسی تفسیر تربیتی قرآن
۴۸۱	روش شناسی مطالعات اقتصاد اسلامی با تأکید بر مطالعات قرآنی
۵۱۲	روش شناسی تفسیر حقوقی قرآن
۵۳۲	قواعد التفسیر التربوی للقرآن الکریم
۵۵۷	روش شناسی تفسیر اجتماعی قرآن
۵۸۰	گرایش تفسیر سیاسی قرآن
۶۰۵	گرایش تفسیر مدیریتی قرآن
۶۲۳	آسیب شناسی تفسیر و تفاسیر تربیتی قرآن
۶۴۱	مبانی التفسیر التربوی
۶۶۴	بررسی گرایش اجتماعی در تفسیر قرآن
۶۸۳	روش شناسی تفسیر اجتماعی قرآن
۷۰۳	روش شناسی تفسیر فقهی
۷۴۶	روش شناسی تفسیر حقوقی قرآن
۷۷۶	تفسیر تاریخی قرآن کریم
۸۰۲	روش شناسی تعیین شاخص رفتاری در قرآن
۸۳۹	فصل سوم: تربیت و روان شناسی
۸۳۹	اشاره
۸۴۰	تفسیر تربیتی سوره حمد
۸۶۷	بهداشت روانی اعتقادی در اجتماع
۹۰۵	روان شناسی شخصیت سالم از منظر قرآن
۹۳۹	تربیت عبادی از منظر قرآن
۹۸۰	آثار روحی و روانی ایمان در قرآن
۹۹۸	رنگ از منظر قرآن، حدیث و روان شناسی
۱۰۲۴	روان سنجی از دیدگاه قرآن
۱۰۵۵	مثبت اندیشی و موانع آن از منظر قرآن و احادیث

۱۰۷۹	مفاهیم بنیادین نظام جامع سلامت روحی و روانی در قرآن
۱۱۰۲	فصل چهارم: حقوق و مدیریت
۱۱۰۲	اشاره
۱۱۰۳	نقش باورهای دینی در مدیریت
۱۱۱۹	رابطه سیستمی میان نظام عام حقوق بین الملل و خرده نظام حقوق معاهدات در قرآن
۱۱۵۶	بررسی تطبیقی حقوق کودک در قرآن و کنوانسیون حقوق کودک
۱۱۸۰	قرآن و آزادی سیاسی
۱۲۲۲	جامعیت قانون گذاری قرآن در حوزه خانواده
۱۲۴۰	رابطه قرآن و آزادی و چالش های آن
۱۲۶۱	مبانی و قلمرو آزادی در قرآن
۱۲۹۰	قانون گذاری در قرآن و مکاتب بشری
۱۳۱۳	مبانی توسعه در نسل های حقوق بشر از منظر قرآن
۱۳۴۱	قرآن و منطق فازی
۱۳۶۰	فصل پنجم: قرآن و الگوی پیشرفت
۱۳۶۰	اشاره
۱۳۶۱	قرآن و نظام توزیع ثروت
۱۳۸۱	اولویت های تولید از دیدگاه قرآن و روایات
۱۴۰۴	اهداف پیشرفت از نگاه قرآن
۱۴۴۷	عوامل پیشرفت از منظر قرآن کریم
۱۴۷۷	موانع پیشرفت از منظر قرآن
۱۵۱۰	علم پیشرفته از منظر قرآن و سنت
۱۵۵۳	انسان پیشرفته از منظر قرآن
۱۵۹۳	شاخص های جامعه پیشرفته در قرآن
۱۶۴۶	حقوق شهروندی پیشرفته از منظر قرآن
۱۶۷۷	ویژگی های خانواده مطلوب در سبک زندگی پیشرفته قرآنی
۱۷۲۶	فصل ششم: اعجاز علمی با رویکرد علوم انسانی

۱۷۲۶ اشاره
۱۷۲۷ «فهرست ابعاد اعجاز قرآن» (از آغاز تا پانزدهم قمری)
۱۷۳۱ قرآن و بهداشت روان
۱۷۵۴ اعجاز مدیریتی قرآن
۱۷۸۲ اعجاز تاریخی قرآن
۱۸۰۹ اعجاز اقتصادی قرآن کریم
۱۸۴۳ اعجاز تشریحی قرآن
۱۸۸۵ اعجاز اجتماعی قرآن با تأکید بر قوانین جامعه شناسی
۱۹۱۷ اعجاز روانشناختی قرآن در گستره اجتماع
۱۹۵۷ رویکردهای اعجاز اخلاقی قرآن
۱۹۷۸ بررسی اعجاز اخلاقی قرآن
۱۹۹۸ بررسی اعجاز تربیتی قرآن
۲۰۲۱ اعجاز حقوقی قرآن
۲۰۴۶ اعجاز قرآن در سنت های اجتماعی
۲۰۷۳ بررسی اعجاز روان شناختی قرآن
۲۱۰۴ بررسی دیدگاه بنت الشاطی در انکار اعجاز علمی قرآن
۲۱۳۱ فصل هفتم: مطالعات میان رشته ای قرآن و علوم و مستشرقان
۲۱۳۱ علم و قرآن
۲۲۲۱ ترجمه و نقد مقاله «قرآن و علم» از دایره المعارف قرآن اولیور لیمان
۲۲۳۸ پیش فرض های مستشرقان در رابطه با تعارض قرآن و علم
۲۲۶۶ نقد نظریه برخی مستشرقان در جدا انگاری قرآن و علم
۲۲۹۱ سازگاری قرآن و علوم طبیعی از منظر مستشرقان
۲۳۴۴ اعجاز قرآن
۲۳۸۶ متکلمان مسیحی و معجزات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم
۲۴۰۴ بررسی دو مقاله «اقتصاد» و «علم اقتصاد» در دایره المعارف قرآن لیدن
۲۴۳۶ بررسی دیدگاه شرق شناسان درباره اسطوره انگاری گزاره های تاریخی قرآن

۲۴۷۰ بررسی کتیبه های قرآنی در هنر و معماری

۲۴۹۸ بررسی آراء مستشرقان درباره روش داستان پردازی در قرآن

۲۵۲۶ درباره مرکز

سرشناسه: کنگره بین المللی قرآن و علوم انسانی (نخستین: ۱۳۹۶)

(International Congress on the Quran and Humanities (۱۱th : ۲۰۱۷)

عنوان و نام پدیدآور: مجموعه مقالات «قرآن و علوم انسانی» / محمدعلی رضایی اصفهانی.

مشخصات نشر: قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: ۷ ج. (در یک مجلد)؛ ۵/۱۴ × ۵/۲۱ س م.

فروست: سلسله منشورات کنگره بین المللی قرآن و علوم انسانی؛ ۲۰؛ ۲۱؛ ۲۲؛ ۲۳؛ ۲۴؛ ۲۵؛ ۲۶.

شابک: دوره ۹۷۸-۶۰۰-۴۲۹-۲۶۱-۰؛ ج. ۱. ۹۷۸-۶۰۰-۴۲۹-۲۶۲-۷؛ ج. ۲. ۹۷۸-۶۰۰-۴۲۹-۲۶۳-۴؛ ج. ۳. ۹۷۸-۶۰۰-۴۲۹-۲۶۴-۱؛ ج. ۴. ۹۷۸-۶۰۰-۴۲۹-۲۶۵-۸؛ ج. ۵. ۹۷۸-۶۰۰-۴۲۹-۲۶۶-۵؛ ج. ۶. ۹۷۸-۶۰۰-۴۲۹-۲۶۷-۲؛ ج. ۷. ۹۷۸-۶۰۰-۴۲۹-۲۶۸-۹

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

مندرجات: ج. ۱. مباحث نظری قرآن و علوم. ج. ۲. روش شناسی تفسیرهای علمی. ج. ۳. تربیت و روان شناسی. ج. ۴. حقوق و مدیریت. ج. ۵. قرآن و الگوی پیشرفت. ج. ۶. اعجاز علمی با رویکرد علوم انسانی. ج. ۷. مطالعات میان رشته ای قرآن و علوم و مستشرقان.

موضوع: قرآن و علوم انسانی -- کنگره ها

موضوع: *Qur'an and humanities-- Congresses

موضوع: قرآن و علوم -- کنگره ها

موضوع: Qur'an and science -- Congresses

شناسه افزوده: رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۴۱ -

شناسه افزوده: جامعه المصطفی (ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)

شناسه افزوده: Almustafa International University Almustafa International Translation and

Publication center

رده بندی کنگره: ۳/۵۶/PB/ک ۸۶ ۱۳۹۶ پ

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۵

شماره کتابشناسی ملی: ۴۹۱۰۸۸۲

ص: ۱

فصل اول: مباحث نظری قرآن و علوم

اشاره

چکیده

در این مقاله «رویکرد علمی به قرآن» از سه زاویه بررسی شده است. نخست با برشمردن ادله مختلف، ضرورت این رویکرد بازشناسانده شده است.

از زاویه دوم ادوار روی آوردن مسلمانان به تفسیر علمی در پنج دوره (۱. عصر نزول، ۲. عصر ترجمه، ۳. عصر تعمیق مطالعات تفسیری، ۴. دوران رنسانس ۵. دوران معاصر) به صورت گذرا مورد بررسی قرار گرفته است.

از زاویه سوم به آسیب‌ها و چالش‌های این رویکرد توجه شده و دو آسیب (۱. رویکرد تفریطی به آیات علمی ۲. افراطگرایی در رویکرد علمی به قرآن) باز کاوی شده است.

کلید واژه‌ها: قرآن، علم، اعجاز علمی، رویکرد علمی.

ص: ۳

قرآن به تدبیر در سه کتاب (۱. قرآن؛ (محمد/ ۲۴) ۲. کتاب طبیعت؛ (ذاریات/ ۲۰) ۳. کتاب نفس آدمی (ذاریات/ ۲۱) تأکید کرده است.

طبیعت و نفس را می توان کتاب تکوین و قرآن را کتاب تشریح نامید. مهم ترین آرمان قرآن از دعوت به نگرستن و تدبیر در این سه کتاب بازشناخت عظمت، ربوبیت و رحمت الهی است. این آیات نشان می دهند که قرآن، هستی و وجود انسان تجلی اسماء جمال و جلال حق اند و خداوند از رهگذر این کتابها خود را شناسانده است.

با پذیرش چنین حقیقتی، رهیافت آموزه ها و گزاره های علمی به معنای عام کلمه در قرآن (آیات العلوم) انکارناپذیر است که البته بررسی همه جانبه را می طلبد.

طنطاوی می گوید:

«در قرآن بیش از ۷۵۰ آیه در مورد علوم مختلف هست؛ در حالی که آیات فقهی قرآن که در آنها به صراحت به مباحث فقهی پرداخته شده، بیشتر از ۱۵۰ آیه نیست» (طنطاوی، الجواهر فی تفسیر القرآن / ۳).

باری، از نظر طنطاوی در قرآن حدود ۱۵۰ آیه صریح در زمینه احکام و فقه آمده و با این حال بیش از هزار سال است که افزون بر اهتمام عموم مفسران در تفاسیر ترتیبی به این آیات، تفاسیر و آثار ویژه ای برای بازکاوی و بازشناسی آنها نگاشته شده است. از سویی دیگر در قرآن بیش از ۷۵۰ آیه در زمینه علم و آموزه های علمی انعکاس یافته، اما با کمال شگفتی کمترین اهمیتی در این زمینه دیده نمی شود.

باری، این حقیقتی است تلخ و در عین حال هشداردهنده، که ما را به روی آوری علمی مبتنی بر مبانی و قواعد متقن برای فهم و تفسیر آیات علمی خداوند فرا می خواند.

مقصود از علم، علوم تجربی به معنای عام در برابر علوم متافیزیکی است که خود به دو شاخه تقسیم می شود: ۱. علوم طبیعی، شامل: فیزیک، کیهان شناسی، پزشکی و... ۲. علوم انسانی، شامل: روانشناسی، جامعه شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و....

ضرورت رویکرد علمی به قرآن

رویکرد علمی به قرآن به معنای استخراج آیات علمی، بازکاوی چند و چون دلالت رسانی آنها، همسانی یا عدم همسانی آیات با دستاوردهای علمی، از چهار جهت ضرورت داشته و امروزه از اهمیت بسیار برخوردار است. این جهات عبارتند از:

۱. ضرورت بازشناسی مدل‌های آیات علمی

در این که قرآن مستقیم یا اشاری یا به تعبیر برخی از صاحب نظران گذرا (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۶/۶) از گزاره ها

و مباحث علمی سخن به میان آورده، تردید نمی توان روا داشت. قرآن آنجا که نعمت های خدا یا آیات الهی را برای پند دادن به آدمیان و تقویت باورهای فرافیزیکی آنان بر می شمرد، شماری از آموزه ها در زمینه آفرینش آسمانها و زمین، دگرگونی های کیهانی، گردش سیارات و ستاره ها، جاذبه، اسرار کوه ها و دریاها، حیات جانوری و چگونگی آفرینش انسان و... را بر شمرده است.

افزون بر این، قرآن در سایر حوزه های علوم چون طب، روان شناسی، جامعه شناسی، اقتصاد، مدیریت و... آموزه های بسیار کارآمدی ارائه کرده است. از این رو هر مفسیری که به سراغ این آیات می آید، باید از زاویه علمی به آنها بنگرد و با استفاده از مبانی و دستاوردهای قابل اعتماد علمی، مدلول های این دسته از آیات را بازشناساند.

روش تفسیر علمی به خاطر اهتمام کم و بیش مفسران به این امر شکل گرفت و در میان مناهج و مکاتب تفسیری به رسمیت شناخته شد (نک: عمید زنجانی، مبانی و روش های تفسیر قرآن؛ رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۲)).

آیا در روزگار ما که علوم خود را محق به اظهار رأی در گستره بی حد و مرز هستی شناسی و انسان شناسی می داند، می توان از کنار آیات علمی بدون اهتمام به این کاوشها و دستاوردها گذشت؟! و به عنوان مثال هیچ مفسری می تواند از کنار آیه *وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ (نحل / ۱۵)* و آیه *اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا (رعد / ۲)* بدون اشاره به حرکت وضعی و انتقالی زمین به دور خود و خورشید، نقش کوهها در آرامش بخشی به این حرکت، و قانون جاذبه که در کنار قانون گرین از مرکز به ثبات کرات آسمانها انجامیده است، عبور کند یا بدون توجه به دستاوردهای علمی در حوزه روان شناسی از کنار آیاتی که از نشاط یا افسردگی روحی، اضطراب یا آرامش روانی و... سخن به میان آورده (ر. ک: نجاتی، قرآن و روان شناسی) بگذرد؟

امروزه آگاهی پیشین یا پسین از دستاوردهای علمی را نیز باید جزو لوازم تفسیری برشمرد؛ نه به این معنا که هر مفسری باید ریاضی دان، فیزیکدان، شیمی دان، روان شناس، جامعه شناس و... باشد؛ چنان که مدافعان نظریه "قبض و بسط تئوریک شریعت" (ر. ک: سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت) بر آن پای فشرده اند؛ بلکه به این معنا که لازم است هنگام برخورد با آیات علمی، دستاوردهای علمی در آن عرصه مورد بررسی قرار گیرد تا مدلولهای آیات علمی روشن تر از هر زمان دیگر تبیین گردد.

این که مفسر چگونه باید از این آموزه ها در تبیین آیات بهره جوید، پرسشی است بس مهم که در ادامه نوشتار به بررسی آن خواهیم پرداخت.

۲. اثبات اعجاز قرآن به خاطر پیشگامی در آموزه های علمی

اعجاز از ریشه عجز به معنای ناتوان سازی یا ناتوان انگاری است. (ر. ک: ابن منظور، لسان العرب، ۵۸/۹). مبنای اعجاز که رسالت پیامبران براساس آن اثبات می شود، این است که کار ارائه شده از سوی پیامبران از توان دیگران خارج است. ظاهر مفهوم و کارکرد اعجاز این است که ناتوانی دیگران از ارائه معجزه، ناتوانی مطلق است. چنان که بشر هیچگاه نخواهد توانست عصا را به اژدها تبدیل کند، از صخره، شتر ماده بیرون کشد، کور مادرزاد را شفا دهد، یا مرده را زنده کند. با این حال ادعای مدعیان اعجاز علمی این است که قرآن در عصر نزول، از اسراری در حیات طبیعی، حیات جانوری و حیات انسانی پرده برداشت که آن روز و تا گذشت قرنهای برای بشر ناشناخته بود و امروزه برای انسان ها شناخته شده است. این امر نشان از آن دارد که آورنده این کتاب آسمانی که درس نیز نخوانده بود، تنها از رهگذر اتصال به علم ازلی الهی، از این اسرار پرده برداشته است.

با صرف نظر از میزان سازگاری این تحلیل از اعجاز علمی با ساختار مفهومی اعجاز و معجزه، باید

ص:۵

پذیرفت که چنین رویکردی برای مسلمانان و دیگران بسیار مفید است، زیرا هدف نهایی نزول قرآن هدایت و تربیت انسانها است و این هدف در مرحله نخست زمانی تحقق پذیر است که فرازمینی بودن کتاب و نزول آن از سوی خدا اثبات گردد.

از سوی دیگر امروزه اعجاز علمی از همه وجوه اعجاز جذاب تر و تأثیر گذارتر است، زیرا دستاوردهای عصر تکنولوژی و ارتباطات ذهن انسان امروزی را از هر سو محاصره کرده است و در چنین فضایی وقتی اعلام می شود کتابی بس کهن در دست مردم است که پانزده سده پیشگام تر از بشر، پرده از بسیاری از اسرار برداشته، بر آنان تأثیر می گذارد.

۳. اثبات آسمانی بودن قرآن در برابر دیگر کتابهای آسمانی مورد ادعا

بررسی آیات علمی قرآن و ثمره آن یعنی اعجاز علمی باعث مقایسه تطبیقی میان قرآن و تورات و انجیل می شود و حقانیت و آسمانی بودن این کتاب را در برابر کتب آسمانی مورد ادعای دیگر به اثبات می رساند.

ارنست رنان می گوید:

«اکنون با توجه به مطالعه دقیقی که در کتاب مقدس انجام داده ام، در عین حال که گنجینه هایی تاریخی و زیباشناختی بر من نمایان شد، این نکته نیز برای من اثبات شد که این کتاب همچون دیگر کتب قدیمی از تناقضات، اشتباهات و خطاها مستثنا نیست. در این کتاب داستان های دروغین، افسانه ها و آثاری که کاملاً نگارش یافته انسان است، وجود دارد» (ساجدی، تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس، ص ۲۹۸).

پل تیلیش معتقد است:

«پژوهش های تاریخی نشان داده اند که عهد قدیم و عهد جدید در بخش های نقلی خود، عناصر تاریخی، افسانه ای و اسطوره شناختی را تلفیق می کنند، و در اکثر موارد تفکیک این عناصر با هر درجه ای از امکان پذیری نامحتمل است.... به طور قطع این حکایت ها مستند نیستند» (همان، ۱۰۳).

متکلمان نئوآرتدکس (الهیات رسمی - سنتی جدید) پروتستان معتقدند کتاب مقدس به خودی خود وحی الهی نبوده، و یک مکتوب خطا پذیر انسانی است که به وقایع و حیاتی شهادت می دهد.

بوکای در باره جایگاه کتاب مقدس چنین آورده است:

«ارائه دستکاری های کتابت های اولیه بر اساس روایات شفاهی و قلب متون به هنگام انتقال به ما، وجود عبارت های تاریک، نامفهوم، متناقض و دور از حقیقت که گاهی تا خلاف عقل هم پیش می رود یا ناسازگاری با واقعیت هایی که امروزه بوسیله پیشرفت دانش به ثبوت رسیده اند، خیلی کمتر شگفتی مان را بر می انگیزد. چنین ملاحظاتی نشانه ی شرکت انسان در تحریر و سپس در تغییر بعدی متون است» (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ص ۷۰-۷۱).

او در جایی دیگر آورده است:

«نتیجه ای که از بررسی اجمالی و انتقادی متون مقدس گرفته می شود، آگاهی از ادبیات گسیخته فاقد طرح و پیوستگی است که تناقض های آن زایل ناشدنی است. این عبارت را شارحان ترجمه جهانی عهدین در اظهار نظر خود بکار برده اند (همان، ص ۱۰۳).

بوکای در کتاب خود مواردی از تناقض کتاب مقدس با دستاوردهای علمی و تاریخی را بر شمرده است. البته

ص: ۶

باید دانست، لزوماً عقاید نقل شده از برخی متکلمان مسیحی نظیر پل تیلیش به معنای بی اعتباری مطلق کتاب مقدس نیست، بلکه می تواند ادعای وحیانی بودن متن آن را مورد نقد قرار دهد.

این در حالی است که خاورشناسان به خطاناپذیری قرآن در عرصه علوم اذعان کرده اند. راترد ویلانت در مقاله «تفسیر قرآن در دوره جدید» در باره نگاه قرآن به علم چنین آورده است:

«تفسیر علمی باید در پرتو این فرض درک شود که تمام انواع یافته های علوم طبیعی جدید در قرآن پیش بینی شده است و اینکه قراین و شواهد روشن فراوانی نسبت به آنها در آیات قرآن می توان کشف نمود. یافته های علمی از کیهان شناسی کپرنیکی گرفته تا خواص الکتریسیته و از نظم و ترتیب انفجالات شیمیایی تا عوامل عفونتی همه از پیش در قرآن مورد تأیید قرار گرفته است» (دائرة المعارف لایدن، مقاله تفسیر قرآن در دوران معاصر، راترد ویلانت).

۴. تقویت اعتماد به نفس مسلمانان

در عین آنکه خداوند هرگونه برتری جویی کاذبانه شخص یا امتی را ناپسند می شمرد، به خاطر برخورداری مسلمانان از دین و آئین مطابق با حق، جامع و متناسب با همه نیازهای اجتماعی و جهانی، از آنان به عنوان امت وسط و برتر و شاهد بر سایر امتهای یاد کرده و آنان را از هرگونه اقدام و منشی که به خواری شان منتهی شود، بازداشته است و در اعلامی رسمی و معنادار هرگونه برتری کافران بر مسلمانان را نامشروع و مخالف اراده الهی دانسته است (نساء/ ۱۴۱).

به رغم این واقعیت ها و به رغم آنکه این سیادت حقیقی و به دور از تفوق طلبی کاذب و غیراخلاقی تا هفت سده از آن مسلمانان بود، اما عواملی از درون و برون کار را بدانجا رساند که امروزه سیادت اقتصادی، سیاسی و نظامی از آن غیرمسلمانان است. باری، از سده هفتم به بعد دیگر کسی از پیشرفت های مسلمانان سخن نرانده است و این برای بسیاری از اسلام باوران به ویژه نسل جوان که خود را با اصل عزت مداری اسلام و واقعیت های تلخ موجود روبه رو می بینند، بسیار تلخ می نماید و چه بسا ممکن است سرخوردگی یا بریدن از باورهای اسلامی و دل باختگی به غرب و اندیشه های غیراسلامی را همراه آورد؛ چنان که این پدیده کم و بیش در میان کشورهای اسلامی و از جمله ایران مشهود است.

رویکرد علمی به قرآن، استخراج آیات در عرصه های مختلف علوم تجربی و انسانی، بازکاوی و به دست دادن مدلول های آنها که در عین هم صدایی با علم، از قرنهای پیشگامی اسلام و قرآن در این عرصه ها نسبت به علم و دستاوردهای علمی حکایت دارد، می تواند غرور مسلمانان را احیا و اعتماد به نفس آنان را زنده سازد.

به همین خاطر نهضت اصلاح دینی که از سوی چهره های مصلح و بنامی همچون سیدجمال الدین اسدآبادی، (۱۳۱۵ ق) محمدعبده، (۱۹۰۵ م) رشیدرضا، (۱۹۳۵ م) سر سیداحمدخان هندی، (۱۸۹۸ م) کواکبی، (۱۸۹۸ م) طنطاوی (۱۸۶۲ م) (ر. ک. به: عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب؛ عبد القادر محمد صالح، التفسیر و المفسرون فی العصر الحدیث). و در ایران از سوی مهدی بازرگان، سبحانی، شریعتی، طالقانی و شیخ حسین نوری، ناصر مکارم (ر. ک. به: کاظمی، جامعه شناسی روشنفکری در ایران؛ زرشناس، نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران). و... دنبال شد، با رویکرد علمی به قرآن و

سنت همراه بوده است. هر چند ممکن است این حرکت با خطا و لغزشهایی همراه شده باشد.

اساساً شروع اهتمام به اعجاز علمی در میان مسلمانان همین انگیزه بود که روح عزت، استقلال و خود

ص: ۷

باوری در میان آنان زنده گردد. سر سید احمد خان هندی (۱۸۱۷-۱۸۹۸ م) در هندوستان با تأکید بر اعجاز علمی قرآن، مسلمانان را به علم آموزی و مبارزه منفی با استعمار انگلستان فرا خوانده و بدین منظور در «علیگره» کالجی تأسیس کرد که امروزه از مراکز علمی مهم هند به شمار می رود. گرچه وی با توجیه علمی معجزات و حمل جن به افراد بدوی جنگل نشین و شیطان به میکروب در عمل دچار افراط شد. سید امیر علی (۱۳۴۷-۱۲۶۵ ق) نیز از پیشگامان چنین تفکری است. در مصر نیز سید جمال الدین اسد آبادی، محمد عبده و شاگرد او رشید رضا در تفسیر المنار، کواکبی در طبایع الاستبداد، اسکندرانی در کتاب «کشف الاسرار النورانیة القرآنة فی ما یتعلق بالاجرام السماویة و الحیوانات و النبات و الجواهر المعدنیة» و طنطاوی در «الجواهر فی تفسیر القرآن» را باید از پرچمداران نهضت علمی، بیداری و اصلاحگری بر شمرد که با تأکید بر اهتمام قرآن به علوم، مسلمانان را به بیداری دعوت می کردند.

در ایران آیت الله طالقانی در تفسیر پرتوی از قرآن، آیت الله مکارم در تفسیر نمونه، مهدی بازرگان در «راه طی شده»، «باد و باران در قرآن» و «مطهرات در اسلام»، محمد تقی شریعتی در «تفسیر نوین»، شهید پاک نژاد در «اولین دانشگاه و آخرین پیامبر» در ۳۴ جلد چنین آرمانی را دنبال کردند. (رضایی اصفهانی، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن؛ رفیعی محمدی، تفسیر علمی قرآن)

۵. مقابله با تلاش های ملحدانه در برخورد با آیات علمی قرآن

گرچه دین ستیزی آن گونه که پس از دوران رنسانس با شدت رخ نمود، در روزگار ما وجود ندارد و آنچه به چشم می خورد بیشتر اقبال به دین است، با این حال نباید از این نکته غافل بود که با صرف نظر از شماری ملحد که همواره در اندیشه تخریب باورهای دینی اند، شماری از اندیش وران یا مدعیان اندیشه ورزی در میان سایر ادیان جهان بویژه با حمایت نهادهای یهودی و صهیونیستی ساعتی از تخریب باورهای اسلامی و تضعیف آموزه های قرآنی غافل نبوده اند و نیستند.

از جمله عرصه های مورد توجه این دست از محافل الحادی آیات علمی است که با تفسیر نادرست و مغرضانه و ادعای اثبات تناقض قرآن با دستاوردهای قطعی علم، در پی فریب جهانیان برآمده اند. به عنوان نمونه ادعا می کنند که قرآن در آیات متعدد ماه را منشأ نور و ستاره معرفی کرده است. (نظیر آیه وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا / نوح / ۱۶). به رغم چنین ادعایی از ظاهر آیه کاملاً پیداست که میان خورشید و ماه تفاوت است، زیرا از خورشید به عنوان چراغ یاد کرده که خود حامل نور است، در برابر ماه را صرفاً نور دانسته است).

قرآن آگاهی از جنین انسانی را جزو امور غیب برشمرده که تنها خدا از آن آگاه است، در حالی که تکنولوژی امروز انسان را از جزئیات خلقت جنین و دختر یا پسر بودن آن باخبر ساخته است. ان الله... (لقمان / ۳۴) حضرت امیر در نهج البلاغه مقصود از علم الهی به رسم ما را فراتر از ویژگی های جسمی و حتی سعادت و شقاوت انسان ها دانسته است (ر. ک: سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۲۸).

نیز در قرآن مرکز نطفه زن، سینه او دانسته شده خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (طارق / ۶-۷). در حالی که علم مرکز نطفه سازی زن را استخوان های زیر لگن بازشناخته است (ر. ک: به: معرفت التمهید فی علوم القرآن، ۶۲/۶-۶۷؛

همو شبهات وردود).

چنین رویکرد خطرناک الحادی حتی برای کسانی که مصرّانه بر نفی اهتمام قرآن به آموزه های علمی پای می فشارند، رویکرد علمی به قرآن برای تفسیر صحیح این دست از آیات و پاسخ و دفع شبهات

ص: ۸

مغرضانه را بیش از هر زمان دیگر ضروری می سازد.

چالش ها و آسیب های رویکرد علمی به قرآن

رویکرد علمی به قرآن بسان بسیاری دیگر از رویکردها و گرایش های تفسیری، دچار چالش و آسیب شده است که، دو دسته از آنها را بررسی می کنیم.

۱. تفریط و انکار آموزه های علمی در قرآن

برخی از صاحب نظران رویکرد علمی در قرآن را از اساس منکر شده و معتقدند قرآن به هیچ روی به آموزه های علمی نپرداخته یا اگر پرداخته است، ما حق تطبیق آیات با دستاورد های مسلم علمی را نداریم. بنابراین سخن از اعجاز علمی یا روش تفسیر علمی در قرآن نادرست است.

در کتاب پیام قرآن چنین آمده است:

«دسته دوم کسانی هستند که راه تفریط را پیموده اند و معتقداند در هیچ مورد حتی در مسلمات علمی هر چند با تعبیرات صریح قرآن هماهنگ باشد، نباید چنین تطبیقی صورت گیرد» (مکارم شیرازی، پیام قرآن، ۱۴۴/۸).

این نگاه می تواند از دو نگرش دیگر درباره قرآن ناشی شده باشد که به بررسی آنها می پردازیم.

الف: نظریه بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن و انکار آموزه های علمی در قرآن

از نظر برخی اندیش وران، قرآن یک متن تاریخی است که بنا به مقتضیات عصر نزول و تناسب نیازها، توانمندیها و سطح اندیشه و افکار آن دوران با مردم سخن گفته است. چنان که مقتضای بلاغت در گفتار - رعایت مقتضای حال - همین نکته است. و چون این دست از آموزه ها برای مردم روزگار بعثت ناشناخته بود، نمی توان پذیرفت که قرآن درباره مسایل علمی سخن گفته باشد و آنچه از آیات در این زمینه آمده، به تناسب اندیشه های همان عصر نزول است.

به عنوان مثال چون مخاطبان عصر نزول به خاطر بی خبری از بسیاری از دستاوردهای علمی و دیدن گردش ظاهری خورشید به دور زمین گمان می کردند خورشید به دور زمین می چرخد، قرآن نیز به خاطر اقناع آنان و استدلال از طریق همین نشانه الهی برای اثبات قدرت و مدیریت خداوند، از گردش خورشید به دور زمین سخن به میان آورده است.

نیز چون عرب معاصر نزول گمان داشت مرکز تفکر قلب صنوبری است که در ورای قفسه چپ سینه قرار گرفته است، قرآن همان قلب را مرکز تفکر اعلام کرد.

یا چون تفکر حاکم بر محافل علمی عصر نزول نظریه بطلمیوس بود، تصویری که خدا از کرات آسمانی ساخت، به صورت پوست پیازی است که هر یک از کرات دیگری انباشته شده است.

این دیدگاه که از آن به «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» یاد می‌شود، در جهان عرب مدافعانی همچون امین الخولی (مناهیج التجدید فی النحو البلاغه و التفسیر و الادب، ص ۲۹۳-۲۹۲) و ابوزید در مفهوم النص و در ایران همچون عبدالکریم سروش و بهاء‌الدین خرمشاهی (بینات، ش ۵) دارد.

نقد و تحلیل

لازمه چنین تفکری انکار رهیافت گزاره‌های علمی در قرآن است. ما در نقد این دیدگاه به سه نکته اشاره می‌کنیم.

۱. گرچه به مقتضای بلاغت در گفتار، قرآن می‌بایست سطح و اقتضائات مخاطبان نزول را در نظر بگیرد، اما

ص: ۹

باید توجه داشت که قرآن صرفاً برای مخاطبان عصر نزول نازل نشده است و به اذعان شمار زیادی از آیات، این کتاب تمام جهانیان در تمام زمانها را مورد خطاب قرار داده است. آیا می توان از کنار آیاتی نظیر وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ (انعام/ ۱۹)؛ و إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (یوسف/ ۴)؛ و وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (انبیاء/ ۱۰۷) به سادگی گذشت و مخاطبان قرآن را تنها اعراب عصر نزول دانست؟! اگر جهانیان در روزگار ما بسان عرب معاصر نزول، مخاطب قرآن می باشند، آیا نباید قرآن به تناسب مقتضیات روزگار، با مردم سخن گوید و اسرار هستی را بازشناساند؟!

از سوی دیگر آیا مخاطبان عصر نزول قرآن تنها شماری از اعراب یا بادیه نشینان بودند که از اسرار هستی اطلاعی نداشتند؟ آیا در میان این مخاطبان بزرگانی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم همچون حضرت امیر المؤمنین علیه السلام، سلمان، ابوذر، مقداد، حدیفه، ابن مسعود و... وجود نداشتند که با رهنمونی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می توانستند از بسیاری از اسرار هستی آگاهی یابند؟!

۲. مدعای نزول قرآن، هماهنگ با مقتضیات عصر نزول و بدور از حقایق علمی امروزی، به این معناست که گزاره ها و آموزه های غیر واقعی، موهوم و باطل در قرآن راه یافته است و این مدعا با صراحت در آیاتی نظیر و لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ (فصلت/ ۲۴) و إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ؛ وَمَا هُوَ إِلَّا هَزْلٌ (طارق/ ۱۳ و ۱۴) مورد انکار قرار گرفته است.

۳. مواردی که به عنوان شواهد دال بر بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن ادعا شده، هیچ یک بر ادعای طرفداران این نظریه دلالت نداشته و چنان که در تفاسیر مختلف مورد بحث قرار گرفته، از هر جهت با آموزهای امروز علمی سازگار است. به عنوان مثال کرات آسمانی مورد نظر قرآن به هیچ وجه منطبق با هیات بطلمیوس نبوده و این خطای علمی از سوی برخی مفسران پدید آمده که این آیات را بر هیات بطلمیوس حمل کرده اند. شاهد مدعا آن که امروزه هر مفسری بر این نکته پای می فشارد که نظام کیهانی تصویر شده در قرآن با دستاوردهای قطعی علم سازگار است.

اگر آیات قرآن چنان بود که تنها بر هیات بطلمیوس حمل می شد، چگونه تطبیق آن با نظریات امروزی امکان داشت؟! نیز چون میان روان آدمی به عنوان هویت اصلی و حقیقی انسان و مرکز تفکر و اندیشه و قلب صنوبری ارتباط مستقیم برقرار است، به این معنا که روح از قلب صنوبری به عنوان مرکز احساسات، عواطف، ایمان و باورهای دینی بهره می جوید، قرآن از قلب صنوبری به عنوان مرکز ادراکات و باورها یاد کرده است (طباطبایی، المیزان، ۳۸۰/۱۴).

ب: احتیاط غیرمتعارف در برخورد با آیات علمی قرآن

برخورد غیرفنی شماری از مفسران در رویکرد علمی به قرآن و افراط در حمل آیات بر دستاوردهای غیرقطعی علمی و تا حدودی لجام گسیختگی در این زمینه، باعث شد در واکنشی متقابل، شماری دیگر از مفسران و صاحب نظران از اساس منکر اعجاز علمی یا رویکرد علمی و انعکاس پاره ای از این دست آموزه ها در قرآن شوند یا چنان از شمار آیات علمی بکاهند که در عمل به معنای انکار آنهاست.

از نظر آنان رویکرد علمی به قرآن گرچه در کوتاه مدت با ایجاد موج علمی و تحریک احساسات مسلمانان، زمینه رشد آنان

و تقویب باور دیگر ملل و ادیان به قرآن را فراهم می سازد، اما چون از مبانی و قواعد متقن نظیر استناد به دستاوردهای قطعی علم استفاده نمی شود، با فروپاشی یک نظریه علمی و بی اعتبار شدن تفسیری که از این دست آیات ارائه شده، زمینه تضعیف جایگاه قرآن فراهم می گردد. پس بهتر

ص: ۱۰

است از آغاز چنین رویکردی انکار شود.

رویکرد علمی به قرآن از جهات دیگر نیز مورد انتقاد قرار گرفته است. به عنوان مثال مخالفان رویکرد علمی به قرآن می‌گویند در روش تفسیر علمی، قرآن فرع و امر الحاقی قلمداد شده و به عنوان اصل و مبنا مورد نظر قرار نمی‌گیرد. گویا به بهانه آیات و بی آن که تفسیر آیات مطمح نظر قرار گیرند، بسیاری از آموزه های علمی انعکاس می‌یابد. نظیر آنچه در تفسیر الجواهر اتفاق افتاده است. یا آن که می‌گویند از آنجا که پایه های علوم تجربی سست و پیوسته در حال تغییر و تحول است، نمی‌توان گفتار ثابت و تغییرناشدنی الهی را با آموزه های سیال و در حال تغییر گره زد (حداد عادل، دانشنامه جهان اسلام، ۶۵۷/۷).

در کتاب پیام قرآن آمده است:

«دسته دوم کسانی هستند که راه تفریط را پیموده اند و معتقداند در هیچ مورد حتی در مسلمات علمی هر چند با تعبیرات صریح قرآن هماهنگ باشد، نباید چنین تطبیقی صورت گیرد» (مکارم شیرازی، همان، ۱۴۴/۸).

نقد و تحلیل

در اینکه پاره ای از مفسران با انگیزه های مثبت در برخورد با آیات علمی دچار افراط شده و بر اساس مبانی و قواعد متقن در این راه گام نهاده و آسیبهایی به قرآن زده اند، نباید تردید داشت، اما از سوی دیگر نباید از دو نکته غافل بمانیم.

۱. وجود آیات و گزاره های علمی در قرآن انکارناپذیر است و کنار گذاشتن آنها افزون بر آنکه به معنای بی‌اعتنایی به مفاهیم و مدلول های آیات علمی است، زمینه را برای برخورد ملحدانه و غرض ورزانه مخالفان قرآن هموار خواهد ساخت. به تعبیر امیرمؤمنان علیه السلام «من نام لم ینم عنه» (نهج البلاغه، نامه ۶۲) چنان نیست که اگر کسی چشم از حقیقت فرو پوشد، دیگران نیز چشم خود را فرو پوشانند.

۲. انحراف و کژروی، در هر زمینه محتمل و تاحدودی طبیعی است. آیا قرآن خود اذعان نکرده است کسانی که در دل هایشان میل به کژی است با تأویل آیات متشابه به دنبال فتنه گری اند؟! آیا با چنین فرض واقع بینانه ای می‌توان مدعی شد در قرآن آیات متشابه راه نیافته است یا ناچاریم در برخورد با آیات متشابه و جلوگیری از تأویل های ناروا، مبانی و قواعد علمی متقنی را بنیان نهیم؟

در محل بحث نیز انکار راهیافت گزاره ها و آموزه های علمی در قرآن غیرعملی و غیرواقع بینانه است و در برابر رویکردهای افراطی و بی مبنا به این عرصه، باید مبانی و چارچوب های مشخص و روشنی را ارایه کرد.

۲. افراط در برخورد با آیات علمی قرآن

مهم ترین عامل پیدایش و گسترش رویکرد علمی در تفسیر، پس از دوران رنسانس و در واکنش به تهاجم فرهنگ غرب به جهان اسلام بود که در عمل سروری غربیان بر مسلمانان را همراه داشت. شماری از اندیش وران مسلمان از سر خیرخواهی

برای رویارویی با این پدیده با شتاب سراغ میراث دینی - کتاب و سنت - آمدند و برای نشان دادن پیشگامی مسلمانان آیات و روایات علمی را استخراج و بازکاوی کردند.

پیداست که این اقدام با نوعی شتاب زدگی همراه شد و اشتباهات و لغزشهای علمی را همراه آورد. از

ص: ۱۱

مفسرانی که در این عرصه بیش از دیگران اهتمام به خرج دادند، طنطاوی است که تفسیر «الجواهر» را با رویکرد علمی فراهم آورد. این تفسیر افزون بر مباحث محتوایی، چنان با انواع تصاویر از کهکشانها، ستاره ها، سیارات، حیوانات، گیاهان، و... آراسته شده که در نگاه آغازین بیشتر به یک کتاب علمی می ماند تا یک تفسیر.

اوج نگرانی طنطاوی از غفلت مسلمانان از علم و مباحث علمی که زمینه ساز سلطه فرهنگی بیگانگان شد، از همان صفحات آغازین تفسیر و مقدمه او روشن است. وی معتقد است تمام ذلت و حقارت مسلمانان در دوری آنان از علم است (طنطاوی، الجواهر، ۳۵/۱). او در جایی از تفسیر خود درباره میزان اهتمام قرآن به گزاره های علمی آورده است:

«علوم طبیعی همان علم توحید، همان علم دین، همان رسیدن به خداوند، پیش رفت ملت ها و دوستی خداوند، خشیت از او، ترقی ملت ها در دنیا، برتری آنان در آخرت، رسیدن به لقاءالله، رسیدن به مقام وجه اللّهی است و نیل به تمام این امور بدون علوم طبیعی امکان پذیر نیست» (همان، ۱۷/۱۷).

با چنین نگاه افراطی به علم، تفسیر او پر از مباحث علمی است، به گونه ای که محمدحسین ذهبی، تفسیر او را دایره المعارف علمی می داند که در آن درباره هر علم و فنی سخن به میان آمده و معتقد است در آن همه چیز جز تفسیر انعکاس یافته است (ذهبی، التفسیر والفسرون، ۵۶۹/۲).

استاد معرفت نیز در باره تفسیر الجواهر چنین داوری کرده است: «وی در این تفسیر به تفصیل در مورد انواع و اشکال گیاهان و حیوانات و مناظر طبیعی و تجربیات علمی سخن می گوید تا مساله را برای خواننده روشن کند و حقیقت را در برابر وی مجسم کند، اما در طرح این مباحث افراط نموده و از حد اعتدال تجاوز کرده است» (معرفت، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، ۴۴۷/۲؛ تفسیر و مفسران، ۴۷۸/۲).

یکی دیگر از صاحب نظران معاصر در تحلیل تفسیر طنطاوی چنین آورده است:

«طنطاوی در این تفسیر، تصاویر فراوانی از افلاک، سیارات، خورشید، ماه، آب ها، درختان، حشرات، ماهی ها، گیاهان، اجزای بدن انسان، جدول های ریاضی، شیمی، فیزیک، نقشه های جغرافیایی را منعکس ساخته است. و بیش از آن که به تفسیر و تبیین آیات پردازد، به این مسایل یعنی تصاویر، جدول ها... چنان می پردازد که آنها از خود آیات استفاده نمی شوند» (اتجاهات التفسیر، ۶۵۰/۲).

سخن پایانی

در برابر نهضت الحاد و موجی که با ادّعای تناقض علم و دین ایجاد شد، بسیاری از دین پژوهان و بویژه قرآن پژوهان جبهه ای جدید در عصر تفسیر و مطالعات قرآن مبنی بر هم آوایی آموزه های دینی با دستاوردهای علمی گشودند. این جبهه در میان اندیش وران مسلمان در حوزه قرآن و سنت با گستردگی هر چه تمام دنبال شد. گشوده شدن وجهی دیگر در اعجاز قرآن با عنوان «اعجاز علمی» و تألیف کتاب های فراوان در این زمینه و پیدایش گرایش تفسیر علمی در میان تفاسیر از نتایج همین رخداد است.

شاه بیت تمام کسانی که در این عرصه گام برداشته و قلم زده اند این است که نه تنها میان دین و علم تناقض و تعارض نیست، بلکه دین بویژه اسلام در روزگاری که از علم و دستاوردهای علمی خبری نبود، در زمینه علم پیشگام بود و آموزه ها و رهنمون هایی ارائه کرده که قرن‌ها بعد با تحقیقات بشری به اثبات رسیده است.

ص: ۱۲

از آنجا که با شکل گیری انقلاب صنعتی در غرب و رشد سریع تکنولوژی و عقب افتادگی مسلمانان در عرصه علم و تکنولوژی، زمینه سلطه جهان غرب بر جهان اسلام آمد و پدیده نامبارک «استعمار» و در نتیجه چپاول سرمایه های مسلمانان رخ نمود، شماری از اندیش وران مسلمانان با استخراج آموزه های علمی در کتاب و سنت، در کنار تشویق به فراگیری علم، به نهضت «اصلاح دینی» و بیداری مسلمانان از خواب جهل و غفلت روی آوردند.

در هندوستان سرسید احمد خان هندی؛ در مصر کواکبی، طنطاوی، رشیدرضا؛ در ایران مهدی بازرگان، شریعتی، سحابی، طالقانی، حسین نوری، مکارم شیرازی، مهدی گلشنی و... از جمله کسانی اند که با هدف «اصلاح دینی» در این زمینه گام نهادند.

رویکرد علمی مسلمانان به قرآن در این دوره در عین برخورداری از امتیازات گوناگون و رعایت احتیاط در آثاری چون تفسیر نمونه، ضعفهایی دارد که علم زدگی، تاویل علمی بسیاری از آیات قرآن و انکار بخشی از معجزات پیامبران که به ظاهر با آموزه های علمی ناسازگارند، شتاب زدگی در تطبیق آیات قرآن با دستاوردهای گاه غیرقطعی علم، از جمله آنهاست.

البته در دهه های اخیر که دین و معنویت تا حدودی قابل توجه جایگاه پیشین خود را بازیافت، بسیاری از اندیش وران مسلمان لازم دیدند به دور از پیشداوری منفی یا مثبت درباره آموزه های علمی دین، بار دیگر متون و گزاره های دینی خود در عرصه علم را از سر پرسشگری واقع بینانه بازشناسند و این میراث را به جهانیان معرفی کنند.

بر این اساس تلاش های علمی و تحقیقات در خور تحسین بویژه میان اندیش وران مسلمان در حال انجام است که می تواند تا حدود زیاد به دور از افراط و تفریط، بسیاری از آموزه های علمی قرآن و سنت را به دست دهد. از جمله این آثار می توان از کتاب التفسیر العلمی فی المیزان، دکتر عمر ابو حجر (مصری) و پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، دکتر محمد علی رضائی اصفهانی و نیز آثاری که در زمینه علوم انسانی مثل مدیریت اسلامی، اقتصاد اسلامی، قرآن و سیاست و... پدید آمده است، یاد کرد.

- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا، سوم.
- حداد عادل، غلامعلی، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دایره المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۷۵.
- ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- زرشناس، شهریار، نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران، کتب صبح، تهران، ۱۳۸۳.
- زرقانی، عبدالعظیم، مناهل العرفان، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۸ م.
- سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، انتشارات زاهدی، قم، ۱۴۱۱ ق.
- شاطبی، ابواسحق، الموافقات فی اصول الشریعه، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات جامعه مدرسین، قم، بی تا.
- طنطاوی، طنطاوی بن جوهر، الجواهر فی تفسیر القرآن، مصطفی البابی الحلبی، مصر، ۱۳۵۰ ق.
- عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۵، ششم.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، دارالوعی، حلب، ۱۴۱۹.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، جواهر القرآن، سنگی، بی جا، بی تا.
- فاخوری، حنا، جر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱، ششم.
- فیض کاشانی، محمد بن حسن، تفسیر الصافی، بیروت، بی تا.
- محمد صالح، عبد القادر، التفسیر و المفسرون فی العصر الحدیث، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۲۴ ق.
- معرفت، محمد هادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۴۱۸ ق.
- معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
- معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، ترجمه علی خیاط، موسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۷۹ ش.
- مکارم شیرازی و دیگران، ناصر، پیام قرآن، انتشارات نسل جوان، قم، ۱۳۷۳ ش.

نجاتی، محمد عثمان، قرآن و روان شناسی، ترجمه عباس عرب، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۹، دوم.

نصر حامد، ابوزید، مفهوم النص، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰ ش.

نوری، حسین بن محمد تقی، خاتمه مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، موسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۷ ق.

کاظمی، عباس، جامعه شناسی روشنفکری دینی در ایران، طرح نو، تهران، ۱۳۸۳ ش.

ص: ۱۴

چکیده

امروزه نسبت گزاره های قرآنی - بویژه گزاره های علمی قرآن - با گزاره های علوم، موضوعی کلامی - قرآنی است.

واژه علم به مفهوم خاص آن علوم تجربی (طبیعی و انسانی) « Science » می باشد و قرآن نصوص و حیانی است که توسط پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم آورده شده است، ولی برداشتها و قرائتهای مفسران ممکن است گوناگون باشد.

گزاره های اصلی قرآن جنبه هدایتی دارد و گزاره های علمی قرآن مقدمه گزاره های اصلی آن واقع می شود.

در این مقاله به نسبت های ممکن بین گزاره های قرآن و گزاره های علوم پرداخته شده و رابطه تکاملی، وحدت و تطابق و تمایز، بررسی و روشن شده است که تعارض واقعی بین این دو نوع گزاره وجود ندارد.

کلید واژه ها: قرآن، علم، رابطه، تعارض.

ص: ۱۵

مسئله رابطه علم و گزاره های علمی قرآن از ابعاد گوناگون می تواند بررسی شود که چه نسبتهایی از جنبه معرفتی میان معرفت قرآن و معرفت علمی و همچنین جهان بینی قرآنی و جهان بینی علمی هست؟ علاوه بر این، از دیدگاه روان شناسی چه رابطه ای بین روحیه قرآنی و روحیه علمی برقرار است؟

امروزه نسبت علم و قرآن از مسائل مهم فلسفه دین است که به نوعی به یک مسئله کلامی نیز تبدیل شده است، یعنی در صورت شبهه تعارض قرآن و علم، این موضوع کلامی نیز می باشد. در این مقاله کوشش شده است به این پرسش «به طور عام ویژگیها و ارتباط گزاره های قرآنی و علم چیست؟» پاسخ داده شود.

پیشینه رابطه قرآن و علم

پیشرفت فوق العاده علوم در دوران تمدن طلایی اسلام نتیجه اهمیت و ارزش علم و دعوت به مطالعه آفرینش و تشویق دانشمندان در قرآن، سنت و نهادهای اجتماعی مسلمانان بود.

یکی از ابعاد اعجاز قرآن را اعجاز علمی آن می دانند. در سده اخیر عالمان و مفسران قرآن به دفاع از گزاره های علمی قرآنی در برابر علوم پرداختند و سپس روشنفکران دینی تحت تاثیر فضای علم زده جهانی به آشتی قرآن با علم روی آوردند و برای انطباق گزاره های قرآنی با قوانین علمی تلاش کردند.

اینک دورانی رسیده که بایسته است، مفسران و متفکران با بازخوانی دوباره آن خط سیر - به دور از افراط و تفریط - در مقابله با علم یا قبول توجیه علمی گزاره های علمی قرآن، نیازمند گزینشی مبتنی بر اصول و معیارهای قرآنی و عقلانی باشند.

مراحل تاریخی رابطه قرآن و علم (ر. ک. به: رضایی اصفهانی، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن) عبارت است از:

۱ - دوران دفاع از قرآن در برابر یافته های علم جدید که گاه با ظواهر کتاب ناسازگار بود. این دوره از زمان سید جمال آغاز شده و اوج آن مربوط به دوران استاد مطهری است.

۲ - دوران آشتی بین قرآن و علم که بسیاری برای توجیه علمی قرآن کوشش می نمودند. یکی از پیشگامان این دوره در ایران مهدی بازرگان است. البته قبلاً طنطاوی تفسیر الجواهر را با چنین رویکردی نگاشت.

۳ - دوران واقع نگری در رابطه قرآن و علم که اکنون در آن برهه قرار داریم.

تعریف قرآن و علم

بررسی این موضوع بدون تعریف قرآن و علم و شناخت قلمرو هر یک ممکن نیست.

قرآن و ویژگی های گزاره های آن

قرآن به معنای خاص، متنی الهی است که حقیقت و واقعیت عینی دارد و مجموعه ای از عقاید، اخلاق و قوانین ومقرراتی را شامل می شود که برای اداره امور فردی و جامعه انسانی است (باهر، دین شناسی تطبیقی، ص ۱). قرآن به این معنی عدل سنت و آنچه وحیانی است و از طریق پیامبران رسیده است، می باشد.

گزاره های قرآنی به دو نوع کلی اصلی و فرعی تقسیم می شود. گزاره های اصلی قرآنی جنبه هدایتی دارد که

ص: ۱۶

عموماً تعبدی است و گزاره های فرعی مانند گزاره های علمی قرآن مقدمه گزاره های اصلی واقع می شود.

گزاره های علمی قرآن به زندگی دنیوی انسان مربوط می شود و امور دنیوی انسان به گونه ای به عقل انسان واگذار شده است. بنابراین تا حدی تفسیرپذیر می باشند.

از سوی دیگر گزاره های علمی قرآن بعضی اخباری اند، مانند: حرکت کوه ها، جاذبه زمین، زوجیت گیاهان و... و برخی دستوری اند، مانند: حرمت گوشت خوک و شراب که ابدی می باشند و به معنای آن است که گوشت خوک همواره ضرر دارد، یعنی گزاره های دستوری تبدیل پذیر به گزاره های اخباری می باشد.

قرآن کتاب هدایت است، پس گزاره های آن معنا دار و معرفت بخش است و بارها سخن از تفکر و تدبر در آن کتاب شده است **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (ص / ۲۹)**.

زبان قرآن واقع نماست و حتی در داستانهای خود بارها بر آن تاکید کرده است. **نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ (کهف / ۱۳)**.

ظواهر قرآن برای عموم مردم حجت می باشد و حجیت بیان پیامبر و امامان در عرضه آن بر قرآن است (طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۲۵).

پیامبر اسلام قرآن را بدین منظور آورد که مردم معانی آن را بفهمند و در آیاتش تدبر کنند و دستوراتش را به کار بندند و از آنچه نهی فرموده است، خودداری نمایند (خوئی، البیان، ص ۲۶۳).

زبان قرآن از نظر مفسران بزرگ ترکیبی است، یعنی ادبی، عرفی، علمی و سمبلیک و... می باشد و گاه زبان دین علاوه بر انشایی، اخباری است.

علامه طباطبائی رحمه الله با توجه به آیه **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (ابرهیم / ۴؛ ر. ک: المیزان، ذیل آیه)** «ما پیامبران را نفرستادیم؛ مگر آنکه به زبان قوم خود برایشان تبیین نمایند»، معتقد است زبان قوم همان زبان مردم است. می توان نتیجه گرفت که همانطور که زبان مردم شامل زبان عرفی، ادبی، احساسی، سمبلیک و علمی و... می باشد، زبان قرآن نیز اینگونه است.

زبان قرآن متفاوت از زبان علم است. منظور از زبان قرآن زبان ذهن و اندیشه یا به اصطلاح «**Mentality**» می باشد که محصول روح و فرهنگ یک جامعه و تمدن است. به عبارت دیگر نظام مندی سخن به گونه ای که فضای ویژه فرهنگی به وجود آورد و واژه ها و ساختار جملات در آن رابطه نظام مند ویژه خود داشته باشد و نگرش خاصی نسبت به جهان، جامعه و همه آنچه در اطراف اوست، به وجود آورد که امروزه از آن به معناشناسی «**Semantics**» تعبیر می کنند.

ایزوتسو در تعریف معناشناسی می نویسد:

«معنا شناسی تحقیق و مطالعه ای تحلیلی در باره کلمات کلیدی یک زبان است به منظور آنکه سرانجام جهان بینی قومی

شناخته شود که آن زبان را نه تنها همچون وسیله سخن گفتن و اندیشیدن بلکه مهم تر از آن همچون وسیله ای برای تصور کردن و تفسیر کردن جهانی که آن قوم را احاطه کرده است بکار می برد» (ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ص ۴).

می توان گفت: اساس معنی شناسی قرآنی آن است که واژگان قرآنی در یک شبکه ارتباطی به هم پیوسته ای با اجزاء و مجموعه و فضای خاص آن، مفهوم پیدا می کنند.

مفهوم «حقیقت شرعیه» و حتی «حقیقت متشرعه» تا حدی به این مفهوم اشاره دارد. در «حقیقت شرعیه» شارع است که واژه ها را برای مفاهیم خاص وضع کرده است و در «حقیقت متشرعه» واژه ها را

واضح وضع کرده و در عرف جامعه بوده است و قرآن آنها را در معانی خودش به کار برده است. (مشکینی، اصطلاحات الاصول، ص ۱۱۴)، ولی به تدریج متدینان با این واژه‌ها مفاهیم خاصی را بر مبنای قرآن به کار برده‌اند. در صورت پذیرش حقیقت شرعی، زبان خاص قرآن جدی تر می‌نماید و در صورت پذیرش حقیقت متشرعه شارع از واژه‌های عرفی استفاده کرده است، ولی در هر صورت به گونه‌ای است که مجموعه واژه‌ها و ساختار جملات یک شبکه ارتباطی به هم پیوسته‌ای را ایجاد نموده است که به یک مفهوم و معنی تلقی کردن هر مفهوم از واژه‌های قرآن که با واژه‌های مکتبهای دیگر مشترک است، نوعی پیشداوری است. و این همان اشتباهی است که روشنفکران مسلمان دهه‌های اخیر در برداشت قرآنی، ناخودآگاه داشته‌اند، یعنی فهم دقیق هر واژه در قرآن در مجموعه واژه‌ها و مفاهیم خود قرآن معنای ویژه‌ای دارد که در مکتب دیگر آن معنا را ندارد.

معنای علم و ویژگی‌های گزاره‌های آن

علم اگرچه به معنای عمومی چون دانستن، یقین و حتی مهارت به کار می‌رود، ولی در اصطلاح دقیق و فنی آن وبه معنای مطلق، مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیمی است که حول موضوعی خاص بررسی شده و دارای اصول، قواعد و قوانینی مشخص است. این مقوله می‌تواند علم حضوری و عرفانی و مکاشفه‌ای یا تصویری و تصدیقی مبتنی بر حس و تجربه و یا عقل و منطق باشد که واژه معادل آن در غرب **Knowledge** می‌باشد (ر. ک: ایان باربور، علم و دین، ص ۹؛ بهشتی، شناخت اسلام، ص ۴۰)، اما علم به معنای خاص مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم و آگاهی‌هایی است که دارای ویژگی‌های:

الف - حصولی بودن، ب - نظام مند، قانون مند و قاعده مند بودن، ج - مدلل بودن، د - تجربی بودن دلیل آن، باشد.

این نوع علم معادل واژه « **Science** » است که به علوم زیر تقسیم می‌شود:

۱ - علوم طبیعی: این علوم پدیده‌های طبیعی غیرانسانی را بررسی می‌کند و دو شاخه علوم طبیعی محض و علوم طبیعی کاربردی را در برمی‌گیرد.

۲ - علوم انسانی: این علوم پدیده‌های انسانی را بررسی می‌نمایند، مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مدیریت و....

می‌توان گفت: مشاهده‌های علمی (۱) جزئی و دقیق است و بیش تر به یک جنبه پدیده می‌پردازد؛ نه به همه ابعاد آن. (۲) تکرارپذیر است. (۳) تکامل پذیر است. (۴) قابلیت انتقال به غیر را دارد. (۵) پیش بینی کننده اند (ژری ارس، علم، شبه علم و علم دروغین، ترجمه دکتر عباس باقری، ص ۳۹) (۶) تحت تأثیر جهان بینی انسان می‌باشد.

مراحل تحولات علوم تجربی

علوم تجربی از آغاز و قدیم ترین وجوه خود تاکنون سه مرحله مهم را پشت سر گذاشته است.

مرحله اول: علوم تجربی عمدتاً و دقیقاً ما به ازای وقایع خارجی را به صورت ساده توضیح می‌داد، یعنی ابتدا مشاهدات تجربی

را ثبت می کرد، سپس آنها را با هم مقایسه می نمود و پایان آن، تعمیم از موارد جزئی به حکم کلی و قانون بود و تقریباً علم با اصالت تجربه مساوی فرض می شد. این شیوه نه تنها در آثار دانشمندان مسلمان در دوره تمدن اسلامی، بلکه در ایران باستان و یونان باستان نیز دیده می شود (نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۱۹۵-۲۰۹).

ص: ۱۸

البته باید تعداد مشاهدات اولیه زیاد باشد و مشاهدات در شرایط گوناگون باشد و هیچ یک از موارد مشاهده شده باقانون استنتاج شده مغایر نباشد. این شیوه را شیوه «استقرایی» نیز نامیده اند که به طور مثال از مشاهده جوشیدن آب در موارد گوناگون به قانون آب در صد درجه می جوشد، رسیده اند.

نظر آنها را می توان چنین خلاصه کرد: «اگر تعداد زیادی «الف» تحت شرایط بسیار متنوعی مشاهده شوند و اگر بدون استثناء تمام «الف» های مشاهده شده خاصه «ب» را داشته باشد، می توان گفت تمام «الف» ها خاصه «ب» را دار نه» (آیان باربور، علم و دین، ترجمه خرمشاهی، ص ۳۰).

مرحله دوم: علوم جدید در دوران تمدن اسلامی در آثار برخی از دانشمندان مسلمان چون ابوریحان بیرونی و خوارزمی و... مشاهده می شود، ولی این مرحله از دو شخصیت برجسته علمی چون گالیله و نیوتن آغاز شد (همان، ص ۵۰)؛ به طوری که آنها را الگوی کار علم جدید در شیوه عمل و ویژگی های روش شناختی علمی معرفی کرده اند. این شیوه ترکیبی از معادلات ریاضی و مشاهده تجربی می باشد که به طور صریح شیوه روشمندان ای پیدا نمود. در این شیوه قوانین طبیعت به زبان ریاضی بیان می شد و نقش تخیل خلاق به ویژه از طریق معادلات ریاضی توجیه می شود و حتی اندیشه هایی که به طور شهودی به ذهن دانشمندان خطور کرده است (ماکس، علم به کجا می رود، ص ۸۵).

ویژگی های علم در این دوره

۱ - بهره گیری از روش تجربی در تبیین و تفسیر پدیده های عالم طبیعت

۲ - پرهیز از مداخله فرض های فلسفی در تجزیه و تحلیل حوادث و بنا نهادن علم بر پایه آن فرض ها

۳ - اعتقاد به اینکه مفاهیمی که با تجربه و آزمایش کسب می شوند - مفاهیم علمی - باز نمود حقیقی جهان عینی اند.

۴ - بیان قوانین علمی به زبان ریاضی.

حاصل کار گالیله و نیوتن اگر چه قائل بودند این قوانین نشان دهنده وجود خداست، این بود که جهان ماشینی پیچیده است که از قوانین ثابت پیروی می کند. چنین نگاهی به جهان زمینه را برای ظهور فلسفه های جبر انگار و قائل به اصالت ماده در قرن بعد فراهم ساخت.

خداوند در جهان مانند ساعت ساز است. معرفت شناسی مبتنی بر روش جدید تجربی شکل گرفت و معرفت شناسی وحیانی نقد شد.

غرور علم در این دوره موجب پیدایش ماتریالیسم علمی شد که بر دو اصل متکی بود؛ ۱) روش تجربی تنها روش معتبر برای شناخت واقعیت است. ۲) جهان خارج، غیر از جهان هفت عنصری یعنی ماده و انرژی و اشکال دیگر آن، چیز دیگری نیست.

این دو ادعا با ماهیت علم ناسازگار بود، زیرا روش علمی ترکیبی از معادلات ریاضی و مشاهده تجربی بود و در این روش

همان اندازه که تجربه اهمیت دارد، مدل ریاضی نیز اهمیت دارد. به همین دلیل نقش خلاقیت ذهن و شهود مهم می شود، یعنی مفاهیم تجربی به اندازه مفاهیم نظری نقش دارد؛ نه بیشتر.

ادعای دوم (مادی بودن جهان) نیز با روش تجربی اثبات شدنی یا ابطال پذیر نیست، زیرا علم درباره علت آغاز و چگونگی پایان جهان پاسخی تجربی ندارد. در مورد این که فراتر از عالم ماده و انرژی چیست، پاسخی ندارد و به قول برتراند راسل علم در پاسخ همه این سؤالات به نمی دانم می رسد (ر. ک):

ص: ۱۹

راسل، جهان بینی علمی، فصل محدودیت های روش علمی).

مهم ترین عامل آشتی علم و دین در قرن هفدهم برهان نظم بود. نظم به عنوان پل به حساب می آمد و برهان نظم این اجازه را به متکلمان می داد تا در برابر نوعی الحاد از دین دفاع کنند تا جایی که دین طبیعی در برابر دین وحیانی شکل گرفت، ولی دوام نیاورد.

«منور الفکران نسل اول هم دین طبیعی را قبول داشتند هم دین الهی را منورالفکرهای نسل بعدی از دین طبیعی جانبداری و دین را تخطئه می کردند با ظهور نسل سوم زمزمه شکاکانه طرد و تخطئه انواع صور دین برخاسته بود» (باربور، علم و دین، ص ۷۷).

مرحله سوم: علوم تجربی بویژه فیزیک از اواخر قرن نوزده وارد مرحله ای تازه شد به گونه ای که با فیزیک کلاسیک نیوتونی توجیه پذیر نبود. اوایل قرن بیستم با مکانیک کوانتیک که دنیای میکروفیزیک را بررسی می کرد، فقط پدیده های میکروفیزیکی با ساختار موج گونه به وسیله معادلات دیفرانسیل توصیف پذیر بود، البته مقدمه آن پیدایش نظریه الکترونی بود، سپس نظریه نسبیت به وجود آمد و سرانجام نظریه کوانتوم آن را کامل کرد (همان، علم به کجا می رود، ص ۶۴ به بعد).

پدیده های کوانتومی بر حسب واقعیات زمانی - مکانی تصورشدنی نیستند؛ بلکه تنها با معادلات ریاضی می توان تجربه را توصیف کرد (گلشنی، تحلیلی از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص ۵۲).

اگر انعکاس نور معادل دارد، ولی اتم، میدان، انرژی، نظامی متشکل از تنوریها و فرضیه ها می باشند که معادل ندارند. در این صورت مفهوم خدا که مستقیماً مشاهده پذیر نیست، اشکال درستی نخواهد بود.

در آغاز پیدایش علوم جدید در غرب تا اوایل قرن بیستم زبان علم را زبان حکایت و توصیف واقعیت های جهان عینی می دانستند و مفاهیم علمی نسخه دوم دقیق و کامل طبیعت است، ولی امروز این نگرش «اصالت واقع خام» نام گرفته است (همان، علم و دین، ص ۱۹۱).

این نگرش تا دوران مکانیک نیوتونی بود با پیدایش مکانیک کوانتیک این تفکر دگرگون شد، زیرا در زبان علم از کنایه، تمثیل و مدل سازی بهره برده شده است. در حوزه فیزیک اتمی رابطه نماد اندیشی علمی «Scientific Symbolism» با واقعیتی که مطرح می شود، فوق العاده غیرمستقیم است (همان)، مانند: موج نوری شبیه موج دریاست، ذره شبیه تکه کوچکی از یک ماده جامد است.

مدل سازی در زبان علم بیشتر مدل های ریاضی است. منظور از مدل در علم عبارت است از: برقراری یک تمثیل سنجیده بین یک پدیده که قوانین آن معلوم است و پدیده دیگر که در دست تحقیق است (همان، ص ۱۶۲)

در اینجا فیزیک دانان به دو گروه مهم تقسیم شدند و بلکه سه گروه گردیدند.

گروهی این نقطه را انتهای فیزیک دانستند، بویژه با اصل «عدم قطعیت» هایزنبرگ رابطه علیت را نفی نمودند و علم را برای

مطالعه طبیعت غیرممکن یک توهم دانستند، یعنی برداشت هایی که از ذهن آنها می گذشت و چه بسا بسیار متفاوت بود.

گروه دوم از جمله انیشتن و ماکس پلانک اصل عدم قطعیت را عدم قطعیت در دانش ما دانستند و عدم قطعیت در طبیعت را قبول نکردند. (همان، علم به کجا می رود، ص ۴۶) کسانی از این گروه در پاسخ به عدم قطعیت گفتند: ذرات بنیادی نه پروتون است، نه نوترون؛ بلکه این ذرات نیز از ذرات کوچک تر درست شده اند و چون هنوز دنیای آن ذرات کوچک تر کشف کامل نشده، ممکن است اصل عدم

ص: ۲۰

قطعیت صادق نباشد.

انیشتن در مقاله جداگانه مکانیک کوانتیک را ناقص دانست و معتقد شد که شانس بر جهان طبیعت حاکم نیست و خداوندطاس نریخته است (ر. ک، جهانی که من می بینم، ص ۹۶).

انیشتن مکانیک کوانتومی را مرحله واسطه بین فیزیک کلاسیک و یک فیزیک ناشناخته آینده می دانست (همان).

ماکس پلانک در برابر کسانی از گروه اول که واقعیت ذرات را هم انکار می کردند و آن را توهم ذهنی (برداشت شخصی) می دانستند و ذرات اتم را فرض های مناسب برای توجیه اتم قلمداد می کردند، می گوید: «اتم ها دارای جرم هستند و همانقدر حقیقی هستند که اجسام آسمانی» (همان، علم به کجا می رود، ص ۱۱۵ و ص ۲۴۹).

گروه سوم توجهی به بحث های فلسفی ندارند، ولی طبیعت را به عنوان واقعیت مستقل از ادراکات حسی یا تحقیقات قبول دارند.

گروه اول تحت تأثیر فلسفه پوزیتیویستی حاکم بر محیطهای علمی بودند. اگر برخی فلاسفه بویژه فلاسفه اسلامی که علوم تجربی جدید را مبتنی بر ماهیت جهان بینی مادی دانسته و آن را ادامه علوم تجربی مسلمانان نمی دانند، به دلیل همین فضا و نگرش بوده است (جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۲۶۴).

با توجه به پیچیدگی علم در مرحله سوم، دیگر نمی توان به نام علم با قاطعیت از قوانین علمی نتیجه گیری غایی نمود؛ مگر پیش فرض فلسفی نظریه پرداز و تفسیر کننده علم دخالت نماید. برای نمونه اگر پیش فرض فلسفی انیشتن و ماکس پلانک دخالت نماید جهان تفسیر الهی می یابد و اگر پیش فرض فلسفی هایزنبرگ دخالت نماید، جهان تفسیر مادی می شود.

جهان بینی قرآنی و علمی

نگاه به آفرینش و جهان بینی نقش وحدت بخشی به اندیشه ها و اطلاعات متنوع انسان دارد که همواره مورد توجه انسان بوده است.

«یکی از مهم ترین و جدی ترین دغدغه های انسان امروز در مواجهه با انبوه اطلاعات و یافته هایی است که چگونه می توان بین نتایج معتبر و مسلم و اثبات شده ناشی از مطالعه روشمند این منابع، سازگاری و هماهنگی و وحدت ایجاد نمود به طوری که تمام اطلاعات و معلومات در یک سیستم منسجم و خالی از هرگونه تناقض درونی تعبیر و تفسیری واحد و منسجم از همه واقعیات و تجارب بشری را در اختیار ما قرار دهند» (ایان باربور، علم و دین، ص ۴).

در جهان بینی قرآنی تمامی موجودات و هستی به نوعی از درک و شعور و آگاهی برخوردارند که همان اصل هدایت عامه متکلمان است و قرآن این حقیقت را با عنوان «وحی خداوند به موجودات عالم» بیان کرده است. (ر. ک. به: مغربی، مقاله نگاهی به حقیقت وحی، مجله ویژگان، شماره ۲). و تسبیح همه موجودات عالم حکایت از آن می کند. آیاتی از قبیل: يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (التغابن / ۱). وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ. (اسراء / ۴۴)؛ «هیچ

چیز نیست: مگر اینکه خداوند را از روی ستایش، تسبیح می کند، ولی شما نمی فهمید».

بر این اساس کسانی که جهان را برآمده از حقیقتی مطلق می دانند عالم را دارای حقیقت می دانند و به دنبال شناخت آن هستند.

ص: ۲۱

در جهان بینی قرآنی، علوم تجربی و مطالعه طبیعت، مطالعه آثار صنع خداوندی است. به همین دلیل إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (فاطر / ۲۸). فقط دانشمندان از میان مردم نسبت به خداوند خشیت (ترس از عظمت) دارند.

در جهان بینی علمی، جهان واقعیت دارد و دارای هماهنگی و انسجام می باشد و می توان آن را شناخت.

«اگر معتقد نباشیم که به کمک ساختمان های نظری خود می توانیم به درک واقعیت نایل شویم و اگر باور نداشته باشیم که در جهان هماهنگی و انسجامی درونی وجود دارد دیگر علمی ممکن نخواهد بود» (انیشتن، تکامل فیزیک، ص ۲۵۲).

نگاه علم به طبیعت

۱ - طبیعت منبع اصلی معرفت و کتابی زیبا است که ده ها ظرافت دارد

۲ - منظم بودن و قانونمند بودن طبیعت یک قاعده است

۳ - قابل فهم بودن قوانین طبیعت و امکان شناخت آن مورد تردید نیست.

۴ - معنا داری جهان و آغاز و انتهای آن به نمی دانم می رسد.

نگاه قرآن به طبیعت

۱. عالم طبیعت کتابی سرشار از رموز و اسرار الهی است که به دست قادر و حکیم تألیف یافته و مرتبه ای از سلسله مراتب وجود است.

۲. مطالعه علمی آنها، آیت بودن آنها بر علم و قدرت و حکمت الهی تکیه شده، تمام دین زیباییها ناشی از علم و قدرت و جمال نامتناهی الهی اند.

۳. طبیعت شناسی قرآن جهت دار است. آموزش بی روح قوانین حاکم بر باد و باران، کوهها و دریاها بیان نشده است. هدف اصلی از حقایق علمی صرف اخبار از حقایق علمی نیست؛ بلکه تاکید بر نشانه بودن و هدفداری آن است. (نصر، نظر متفکران مسلمان در مورد طبیعت، ص ۱۲). تبیین حوادث طبیعی، کشف معانی و استفاده در مسیر هدایت انسان است.

۴. آفرینش و فرایندهای آن عالمانه و حکیمانه است.

بنابراین، نگاه صرفاً علمی به جهان نمی تواند با قاطعیت بر مادی بودن جهان دلالت نماید و نسبت به معناداری جهان حداکثر می تواند ادعای بی طرفی کند و واقعیت همانگونه که اشاره شد، آن است که مبانی معرفت شناسی عالمان تجربی در تفسیر از جهان تأثیر گذار خواهد بود.

رابطه گزاره های قرآن و گزاره های علم

متفکران و اندیشمندان الهی از مفسران قرآن و متخصصان علوم، چون خداوند را نازل کننده کتاب تشریح وحی و ایجاد کننده کتاب تکوین طبیعت می دانستند، مغایرتی بین کتاب تشریح و کتاب تکوین نمی دیدند. در بررسی نسبت آنها ابتدا گزاره های علمی قرآنی را با روش شناسی خاص آن باید تبیین نمود و در مرحله بعد آن گزاره های علمی را که قطعی است، به خوبی شناخت، آنگاه نسبت بین آنها را سنجید.

۱ - رابطه مکمل بودن

علم و قرآن مکمل یکدیگرند. این رابطه به دو گونه ممکن است باشد.

الف: گزاره های علمی مقدمه گزاره های اصلی قرآنی واقع شود، یعنی شناخت نظم طبیعت مقدمه شناخت

ص: ۲۲

خدا باشد و علم مقدمه درک اهداف اصلی قرآن قرار گیرد.

می توان چنین توضیح داد: عالم آفرینش بر پایه اتقان و نظم دقیق و شگفت آوری استوار است و دانشهای تجربی امروز نقش مهمی در شناخت نظم آفرینش دارد. متکلمان این دانشها را صغرای (مقدمه) قیاس خود قرار داده، با ضمیمه کردن اصل بدیهی عقلی که نظم در افعال بدون علم و آگاهی فاعل معقول نیست، خدا را اثبات می کنند. قرآن به برهان نظم توجه فراوان نموده است، مانند: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (بقره / ۱۶۴).

ب: موضوع علم و قرآن درباره طبیعت، واحد و غایت آنها متفاوت باشد. در این صورت می توانند مکمل یکدیگر شوند. علم از علل حوادث طبیعی و قرآن از غایت آنها (کشف معانی پدیده ها که نشانه و آیت خدا است) سخن می گوید، مانند: قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ (عنکبوت / ۲۰).

قرآن با تاکید بر واقعیت طبیعت، قابل شناسایی بودن قوانین آن و ارج و منزلت طبیعت به عنوان باز نمود علم الهی، نه تنها اساس لازم برای تکون نهاد علم در زندگی بشر را فراهم آورده است؛ بلکه آن دو را در تعامل تکمیلی با یکدیگر قرار داده است.

رابطه مکمل بودن را می توان با شکل ریاضی بین دو مجموعه Q و S نشان داد.

۲ - رابطه وحدت و تطابق

علم و قرآن از موضوع واحد و غایت و هدف واحد سخن گفته اند. در اینجا وحدت و انطباق هست، یعنی قرآن دقیقاً موضوعی از طبیعت را با بیان علل طبیعی آن یاد کرده است و علم نیز از طبیعت و علل آن بحث کرده است که این گزاره ها عیناً بر یکدیگر منطبق می باشند، مانند: وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ... (نمل / ۸۸).

حرکت کوهها در دوران معاصر اثبات علمی شده است علامه طباطبائی آن را در مورد رخدادهای قیامت می داند. المیزان ۳۹۰/۱۴، حال آنکه قرآن قرنهای پیش از آن سخن گفته است. در این صورت قرآن می تواند زمینه کشف قوانین علمی و الگو باشد، و بعضی گزاره های علمی قرآن می تواند راهنمای علوم باشد.

در این گونه آیات، قرآن از طبیعت به عنوان یک منبع شناخت یاد کرده و علل حوادث آن را توضیح داده است (ر. ک، بازرگان، باد و باران در قرآن). این موارد در زمینه علوم انسانی جدی تر و گسترده تر است (طباطبایی، المیزان ۲/۲۱۳ و ۱۷۸/۴-۱۹۸؛ ر. ک. استاد مطهری، اسلام و مقتضیات زمان).

رابطه وحدت و تطابق را می توان با شکل ریاضی زیر نشان داد:

نمونه های رابطه وحدت و تطابق بین قرآن و طبیعت

قرآن کریم در آیات فراوانی از نظم آفرینش و هدف داری آن سخن گفته است، از جمله:

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَؤُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصِيرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (ملک / ۳)؛ «او کسی است که هفت آسمان را بر روی هم آفرید و در آفرینش خدای رحمان خللی نمی بینی، پس دوباره دیده خود را بگردان، آیا نقصانی می بینی؟».

وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا (فرقان / ۲)؛ «همه چیز را آفرید و برای آن اندازه ای قرار داد.

وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ (حجر / ۱۹)؛ «ما در زمین هر چیزی را با وزن و اندازه مخصوص رویاندیم».

آیاتی که از تحولات طبیعت و آثار آن سخن رانده است. اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيُبْسِطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ (روم / ۴۸)؛ «خدا کسی است که بادها را می فرستد پس ابرها را بر می انگیزاند و سپس قطرات باران از لابه لای ابرها خارج می شود».

همچنین می توان به آیاتی که طبق آنها جهان طبیعت در تسخیر انسان قرار می گیرد، اشاره نمود: وَسَيَخَرِّجُكُمْ مِمَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (جاثیه / ۱۳)؛ «و همه آنچه را در آسمان ها و زمین هست، مسخر شما قرار داد».

در مورد رابطه مکمل بودن و منطبق بودن، محققان مسلمان از دیرباز به این موضوع توجه کرده اند، از جمله این چنین توضیح داده اند:

«در قرآن کریم متجاوز از ۷۵۰ آیه وجود دارد که در آن‌ها به طور مستقیم یا غیرمستقیم به بررسی پدیده‌های طبیعی و اهمیت مطالعه عمیق آن‌ها و آیت بودن آن‌ها بر علم و قدرت و حکمت الهی تأکید شده است، از دیدگاه قرآن، طبیعت منع سرشار و زاینده‌ای برای مطالعه، شناخت و بررسی و کاوش بوده و انسان متفکر باید هرچه بهتر و بیشتر بدان نگریده و جمال دلربای الهی را در این آینه صاف و بی‌غبار مشاهده کند. قرآن به هنگام بیان ظرافت‌ها و لطافت‌ها و قوانین پیچیده طبیعی حاکم بر پدیده‌های طبیعی همواره بر این نکته تأکید می‌نماید که تمام این زیبایی‌ها و دلربایی‌ها ناشی از علم و قدرت و جمال نامتناهی الهی بوده و موجودات طبیعی، نشانه‌های وجود خالق حکیم، علیم و قدیراند و در واقع طبیعت شناسی قرآن جهت دار بوده و صرفاً برای آموزش خشک و بی‌روح قوانین حاکم بر باد و باران و کوه‌ها و دریاها و... بیان نشده است. اصرار قرآن بر این است که این طبیعت شناسی باید صبغه و روح آیت شناسی به خود گرفته و به منزله تصویری در آینه باشد که ما را به صاحب تصویر هدایت می‌کند» (نصر، نظر متفکران مسلمان در مورد طبیعت، ص ۱۲ و ۱۳).

می‌توان گفت رابطه مکمل بودن و وحدت برخی گزاره‌های علوم با برخی گزاره‌های قرآن وجود دارد ولی باید به این نکته توجه کرد که گزاره‌های قرآن دارای اهداف اصلی و فرعی می‌باشند که می‌توان چنین توضیح داد.

هدف اصلی قرآن و گزاره‌های آن نشان دادن این است که طبیعت از آیات الهی که نشانه علم و قدرت و حکمت اوست، می‌باشد، یعنی نشان مبدأ عالم است و اینکه پدیده‌های آفرینش، آیت الهی اند.

با بررسی آیات قرآن می‌توان گفت از مهم‌ترین اهداف آیات گزاره‌های علمی قرآن، اثبات وجود خدا و معاد است، تا جایی که - بعضی ادعا کرده اند:

«سوره ای در قرآن یافت نمی‌شود به ویژه سوره‌های مکی مگر این که در آن اشاره یا تصریحی به عالم هستی و تأمل در نظم و خلقت آن است تا سماع و بصر و حواس و عقل بشر را برای تفکر در خلقت الهی تحریک کند آن‌گاه از مخلوق به خالق و از طبیعت به ایجاد کننده‌ی آن و از مسبب به سبب و از مصنوع به صانع پی‌برد» (شحانه، تفسیر الایات الکونیه، ص ۳۰).

جالب است که نه تنها واژه آیه و مشتقات آن معنی داری جهان را نشان می‌دهد، حتی واژه «شی» به معنای «پدیده» یا «چیز» می‌باشد، مفهوم آن تفاوت جدی با واژه «پدیده» و «چیز» دارد. ریشه «شی» از شاء، یشاء، شیئا یعنی «خواست» است و مشیت نیز از همین ریشه است مفهوم شی یا خواسته یعنی کسی آن را خواسته و به مشیت خود آفریده و برای خواست و هدفی آن را پدید آورده است، پس هم مبدأ و آغازی را نشان می‌دهد و هم هدف و معاد را؛ اما واژه «پدیده» یعنی زمانی نبود و پیدا شد و «چیز» به معنای چه است و اینک هست، ولی مبدأ و هدف را نشان نمی‌دهد.

واژه «شی» در یک انسجام جامع از محور و مرکز هستی سخن می‌گوید، زیرا «در رأس هرم معارف قرآنی توحید قرار دارد» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹/۱۰) و در «اندیشه قرآنی این فکر الهی است که حکومت می‌کند و... خدا در قلب و مرکز جهان هستی قرار دارد» (ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ۹۱).

هدف فرعی قرآن در گزاره‌های علمی واقع‌نمایی از آفرینش است و تشویق انسان به مطالعه و توجه به طبیعت است، یعنی

نوعی وحدت بین برخی گزاره های علوم (که از نظر علوم تمام گزاره های آن اصلی

ص: ۲۵

می باشد) با گزاره های علمی قرآن وجود دارد (که آنها اهداف فرعی قرآن می باشند).

دو هدف فوق برای هر مورد از آیاتی که قرآن از طبیعت سخن گفته صدق می کند.

هدف اصلی دیگری را نیز می توان از «مجموعه آیات» قرآن که درباره پدیده های طبیعی آمده است، استنباط کرد و آن نشان دادن اعجاز کتاب خدا است؛ آنچنان که مفسران بزرگ از اعجاز علمی آن به عنوان یکی از ابعاد اعجاز قرآن سخن گفته اند.

موارد بسیاری وجود دارد که مفسران قرآن به یاری یافته های قطعی علوم به توضیح و شرح آیات قرآنی پرداخته و از این جنبه اعجاز قرآن پرده برداری کرده اند و در واقع علم را در استخدام فهم قرآن قرار داده و به کمک کشفیات قطعی علم، صحت و صدق مطالب قرآن را روشن کرده اند. از این موارد می توان به مسئله حرکت زمین که ﴿نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ (نباء / ۶). استواری کوهها و الْجِبَالِ أَوْ تَادًا﴾ (نباء / ۷) کرویت زمین ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَنَقْدِرُونَ﴾ (معارج / ۴۰) نقش آب در پیدایش حیات و ﴿جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (انبیاء / ۳۰) قانون ازدواج و زوجیت در موجودات و ﴿مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (ذاریات / ۴۹) باروری از طریق باد و ﴿أَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ﴾ (حجر / ۲۲) نقش بادها در پیدایش ابر و باران و ﴿اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ (فاطر / ۹) نقش کوهها در استوار نگه داشتن زمین و ﴿جَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾ (انبیاء / ۳۱) و ده ها مورد دیگر که در پرتو یافته های علمی آشکار شده است، اشاره کرد. این روش بهره گیری از علوم روز در تفسیر آیات با رعایت موازین روشمند منعی ندارد، بلکه نشانه عظمت کتاب الهی نیز هست، پس قرآن در بحثهای توحیدی، خداشناسی، معاد و امثال آن از یک سلسله حقایق علمی پرده بر می دارد و علاوه بر کسب نتایج توحیدی و اخلاقی و دینی، پیروان خود را در جریان علوم می گذارد و راه گشای دانشها نیز است. مفسران قرآن در این قسم از تفسیر آیات قرآن به کمک علوم روز و با پرهیز از تأویل، تکلف، تطبیق و تفسیر به رای، قوانین طبیعی مسلم و صد درصد ثابت شده را چراغی برای کشف رموز آیات قرار می دهند که اعجاز قرآن را بیش از پیش روشن می کند (ر. ک: رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن) و همگان به ویژه دانشمندان را به خضوع در برابر آن وا می دارد. قرآنی که چهارده قرن پیش مطالبی را مطرح کرد که امروز بشر در پرتو تلاش فراوان علمی به آن دست یافته است. علامه طباطبائی در مورد چگونگی استفاده از علم در تفسیر قرآن می نویسد:

«فهمیدن حقایق قرآن و تشخیص مقاصد آن از راه اباحت علمی دو جور است یکی این که ما در مساله ای که قرآن متعرض آن است بحثی علمی یا فلسفی را آغاز کنیم و آن قدر آن را ادامه دهیم تا حق مطلب برای ما روشن و ثابت شود آن گاه بگوئیم آیه هم همین را می گوید، این روش هر چند که مورد پسند مباحث علمی و نظری است، ولیکن قرآن آن را نمی پسندد و دوم این که برای فهم آن مساله و تشخیص مقصود آن آیه از نظایر آن آیه کمک بگیریم و منظور از آیه ی مورد نظر را به دست آوریم، آن گاه اگر بگوئیم علم هم همین را می گوید عیبی ندارد و این روشی است که می توان آن را تفسیر خواند، قرآن آن را می پسندد» (همان، میزان، ۱۷/۱ و ۱۸).

سپس مرحوم علامه به نقد شیوه های تفسیری گوناگون می پردازد و مشکل اساسی تمام روشهای تفسیری و تفسیر علمی را تطبیق یافته ها با قرآن می داند:

«نقص همه این روش‌ها تطبیق بحث‌های علمی یا فلسفی بر قرآن است» (همان، ۱۳).

ص: ۲۶

علامه سپس بر روش های علمی تفسیر قرآن مانند پراگماتیستی (اصالت عمل) (همان، ۱۹) تفسیر ماتریالیستی (مادی) (همان، ۴۳)، تفسیر امپرسیونیستی (اصالت تجربه و حس) (همان، ۵۰) و تفسیر پوزیتیویستی (تحقق گرایی) (همان) خرده می گیرد و آنها را نقد می کند.

جریانی در تفسیر آیات از هر دستاورد علمی هر چند در حد فرضیه برای همسان سازی علم و قرآن بود، استفاده می کردند و گزاره های قرآنی را وقتی می پذیرفتند که با علم جدید سازگار باشد. جریان دیگر به شیوه های سنتی تفسیر قرآن توجه داشتند و نیز نقش علم در فهم بایسته و شایسته قرآن را پذیرفته بودند، ولی فقط از قطعیات علمی، آن هم با رعایت روشمندانه ویژگی های تفسیر مانند سیاق، لغت، ظاهر و... استفاده می کردند و این شیوه پذیرفتنی است.

جالب است بدانیم قرآن در آیات علمی خود که به جهان طبیعت و دگرگونی های آفرینش اشاره می کند، صاحبان خرد و اندیشه را مورد خطاب قرار می دهد و این به معنای آن است که صاحبان اندیشه، عالمان و متخصصان می توانند آن را درک کنند.

مخاطبان قرآن در فهم آیات علمی کسانی اند که عالم و متخصص اند یا تفکر و تعقل می کنند. برای مثال به آیات زیر توجه نمایید:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَمَآئِةَ لِقُومٍ يَتَفَكَّرُونَ (نحل / ۱۱ و ۱۰)؛ «اوست خدایی که آب را از آسمان فرو فرستاد تا از آن بیاشامید و با آن گیاهان و درختان پرورش دهید... در این امر نشانه ی روشنی است برای گروهی که فکر می کنند».

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ... إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (نحل / ۱۲).

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ السِّنِّكُمْ وَالْوَالِدَاتُ إِذَا حَمَلْنَ... إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ (روم / ۲۲).

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ... لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (انعام / ۹۸).

با توجه اندکی به آیات فوق پیش زمینه بررسی آیات علمی برای گروهی که «فکر می کنند»، «تعقل می کنند» «عالم هستند» و «گروهی که بطور عمیق می فهمند» - در انتهای آیات فوق آمده است - مخاطبان قرآن در آیات علمی را مشخص می نماید.

برعکس آیاتی در قرآن هست که به سرزنش کسانی می پردازد که آیات الهی و اسرار الهی را می بینند، اما تدبر نمی کنند، مانند: وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ (یوسف / ۱۰۵)؛ «و چه بسیار کسانی نشانه ای در آسمان و زمین که از کنارش عبور می کنند و از آن روی بر می گردانند».

شاید مهم ترین علت عقب افتادگی علمی مسلمانان علاوه بر دور شدن از قرآنی که عامل پیشرفت مسلمانان و برپایی تمدن طلایی شده بود، پیدایش و رشد جریان ضد عقل - پس از افراط در عقل گرایی توسط معتزلیان - بود که به تدریج جریان درون گرایی و تصوف پس از حمله مغول غلبه یافت.

بدون شك یکی از ابعاد اعجاز قرآن، اعجاز علمی آن است تا جایی که عالم دقیق و محتاطی چون آیت الله خویی می نویسد:

«قرآن در آیات زیادی از قوانین هستی و رموز طبیعت و اجرام آسمانی و موضوعات دیگر بحث های جالب و شگفت انگیزی نموده است و به طور مسلم اطلاع از چنین سنن و قوانین جز از طریق وحی امکان نداشت» (خویی، البیان، ۷۰).

بویژه آنکه مخاطبان آیات علمی قرآن بشری است که در آینده به علوم و اسرار خلقت پی خواهد برد.

ص: ۲۷

«قرآن در دورانی از این حقایق و اسرار پرده برداشته راهی به این گونه مطالب نبود... البته در آن تاریخ از دانشمندان یونان و غیر یونان عده معدودی بودند که بر قسمتی از اسرار آفرینش دست یافته و بر پاره ای از این دقایق علمی آگاهی داشتند ولی جزیره العرب از این مطالب کاملاً بدور و در آن منطقه از این گونه اطلاعات خبری نبود اما قسمتی از حقایق علمی که قرآن از آنها پرده برداشته و بیشتر علوم و دانشهایی که قرآن از چهارده قرن پیش برای بشر آورده است آنچنان مهم و دقیق است که آن روز نه در یونان و نه در غیر یونان خبری از آنها نبود بلکه پس از قرن‌ها با پیشرفت و ازدیاد علوم این دانستنی‌ها و اسرار کشف گردید» (همان، ۷۱).

اما چرا قرآن به صراحت از حقایق علمی سخن نگفته است؟ به طور مثال از حرکت زمین با اشاره لطیفی به «مهد» (نبا/ ۶) یاد کرده است، زیرا مردم و عالمان زمان بر سکون زمین عقیده داشتند و این اعتقاد برای آنها غیر قابل تردید بود.

«مطالبی که قابل فهم و درک آن دوران بود با وضوح و صراحت بازگو نموده ولی مطالبی که از فهم و درک مردم آن عصر دور بوده به اجمال و اشاره قناعت کرده و شرح و بیان و درک کامل آن را به مردم قرن‌های بعدی که با اکتشافات و پیشرفت‌های علمی مجهز می‌شوند محول نموده است» (همان).

از منظر دیگر می‌توان گفت که چون قرآن با دو زبان عقل و دل سخن می‌گوید (مطهری، آشنایی با قرآن، ۱ و ۳۸/۲) یکی زبان عقل زبان تحلیلی - توصیفی و دیگری زبان دل، عاطفی - توصیفی، یعنی گزاره‌های قرآنی، از جمله گزاره‌های علمی آن، از یک سو توصیف و تحلیل و تعلیل می‌آورد و از سوی دیگر دل و قلب انسان را تحت تأثیر عاطفی قرار می‌دهد، البته روشن است که همه گزاره‌های قرآنی در مورد علم نیست و از طرف دیگر گزاره‌های علمی قرآن بخش اندکی از گزاره‌های علمی است که بشر به آنها دست یافته است، ولی بین قطعیات علم و نص قرآن تعارض نمی‌باشد.

۳ - رابطه تعارض

منظور از تعارض، جایی است که قرآن درباره طبیعت، گزاره‌هایی را با همان زبان علم و تبیین علل طبیعی آن آورده است و علم نیز با زبان خاص و تجربه و آزمون خود از علل طبیعی مادی پرده برداشته است و بین آنها مخالفت قطعی به نظر می‌رسد. ممکن است تعارض ظاهری باشد که با اندک تأمل برطرف می‌گردد، مانند خلقت آسمان‌ها و زمین در شش روز که واژه «یوم» در فرهنگ قرآنی به معنای روز و بیست و چهار ساعت نجومی نیست، بلکه به معنای دوره می‌باشد، حتی از آغاز جهان تا قیامت را یوم الدنیا یعنی دوره دنیا می‌نامد و خلقت آسمان‌ها و زمین در شش دوره است که ممکن است هر دوره میلیون‌ها سال به طول انجامیده باشد.

شکل ریاضی این رابطه به صورت زیر است:

در مورد تعارض واقعی بین قرآن و علم می توان گفت: ایجاد کننده کتاب تکوین و فرستنده کتاب تشریح یکی است و او خداست. بنابراین بین علم واقعی و حقیقت قرآن تعارض نیست، لذا یا فهم ما از وحی نادرست است یا علم ما از طبیعت ناقص، اما راه حل های مشکل تعارض ظاهری قرآن و علم عبارت است از:

الف - قطعی نبودن همه گزاره های علمی

بسیاری از گزاره های علمی در حد فرضیه اند و قطعی و مسلم نیستند، بنابراین نمی تواند در برابر گزاره های قطعی قرآنی ایستادگی کند، البته نظریه علمی احتمال صحت آن بیش تر است. علامه طباطبائی در موضوع خلقت انسان تصریح فرموده اند که نظریه تکامل «کارش فقط توجیه مسائل خاص است و دلیل قاطعی هم بر آن اقامه نشده است لذا قول قرآن کریم که آدمی را نوعی مستقل از بقیه جانداران می داند با هیچ سخن علمی معارض و منافی نیست» (طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۴/۴)، حتی ایشان بر این عقیده است که «... مسأله چگونگی خلقت اولیه انسان از ضروریات دین نیست» (همان، ۸ / ۲۶۹) یعنی اگر کسی از آیات قرآن، استفاده تکامل خلقت انسان را داشت منکر ضروری دین نشده است، زیرا آیات خلقت انسان عمدتاً متشابهات می باشد، یعنی احتمال هردو برداشت وجود دارد، تاجایی که در این زمینه کتاب مستقلی نیز نوشته شده و احتمال هردو نظریه بررسی شده است. (ر. ک: مشکینی، تکامل در قرآن).

ب - تفسیر و توجیه قرآن در مقابل علم قطعی

اگر گزاره ای علمی که قطعی و به اثبات رسیده بود با ظاهر قرآن تعارض داشت، باید معنای ظاهری را تغییر داد.

علامه طباطبائی رحمه الله با دو شیوه تصرف لفظی و تصرف معنوی در قرآن به قبول گزاره های قطعی علمی می پردازد. در موضوع کروی بودن زمین تصرف لفظی می کند و می نویسد: وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا (نوح / ۱۹) بساط را مسطح بودن زمین - نه کروی بودن - گرفته بودند، ولی علامه می گوید منظور آن است که در روی زمین به آسانی حرکت کنید (همان، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ / ۳۳).

در تفسیر شهاب های آسمانی نیز تصرف معنوی می نماید و می آورد:

«این که مفسرین توجیهاتی آورده اند که ملائک، شیطان هایی را که برای استراق سمع می آیند با شهاب ها به آن ها تیراندازی می کنند، امروز بطلان این حرف ها واضح می باشد و ناچار باید توجیه دیگری کرد که مخالفت با علوم امروزی و تجربه بشر از وضعیت آسمان ها نباشد. بنابراین مراد عالم ملکوت است که ملائک سکونت دارند و شهاب ها، نوری از ملکوت است که شیطان ها طاقت ندارند و دور می شوند» (همان، ۱۷ / ۱۹۶).

ج - دیدگاه ابزارانگاران علم

در علم جدید بویژه مکانیک کوانتیک، نقش معادلات ریاضی از تجربه حسی بسیار بیش تر است. برخی از فیزیک دانان

معاصر، تئوری های فیزیکی را ابزار و افسانه های مفیدی برای توجیه جهان می دانند.

«برطبق تلقی ابزارانگاران، تئوری های علمی افسانه های مفیدی هستند که به هیچ وجه نمی توان گفت مطابق با واقع بوده و برگردان آن می باشند. آنچه در مورد این تئوری ها مهم است مطابقت و صدق آن ها نیست بلکه

ص: ۲۹

مفید بودن و کارآیی آنان است. در این صورت که ما نظریات علمی را افسانه و ابزار مفید به حساب آوریم. در این صورت تعارض بین این تئوری‌ها و متون دینی اتفاق نخواهد افتاد چرا که متون دینی لسان حکایت از واقع دارند و تئوری‌های علمی صرفاً ابزارهای مفیدی برای پیش‌بینی و تفسیر و محاسبه پدیده‌های حسی و حرکات می‌باشند» (ایان باربور، علم و دین، ۲۰۱-۱۹۹؛ سروش، علم چیست، فلسفه چیست، ۱۹۶-۲۰۶).

مثلاً مفاهیمی چون، الکترون ممکن است افسانه باشد نه کاشف واقعیت، بلکه فرض‌های مفیدی برای توجیه و کاربرداند.

۴- رابطه تمایز، بیگانگی و تباین و جدایی

بعضی قرآن و علم را دو مقوله جدا از یکدیگر که رسالت، زبان و کارکرد جداگانه‌ای اند، می‌دانند. چگونگی جدایی علم و قرآن اشکال گوناگون دارد. از جمله دیدگاه‌های کانت، نوارتدکسی، اگزستانسیالیسم، فیلسوفان تحلیل زبانی و تفکیک گوهر دین و صدف دین (دیدگاه شلایرماخر) که به طور مطلق و کامل بین علم و کتاب مقدس هیچ رابطه‌ای نمی‌بینند. و آن را به رابطه قرآن با علم سرایت می‌دهند.

شکل مجموعه S گزاره‌های علمی علوم تجربی، مجموعه Q گزاره‌های قرآن که هیچ رابطه‌ای با یکدیگر ندارند، چنین است.

جمع بندی و بررسی

راه حل اول و دوم از چنان عقلانیتی برخوردار است که بسیاری از مفسران قرآن و متخصصان علوم بر آن اتفاق نظر دارند، ولی دیدگاه سوم را نه تنها اکثریت عالمان علوم تجربی نپذیرفته‌اند، حتی با مواضع عالمان دینی و فیلسوفان اسلامی نیز ناسازگار است، زیرا در این موضوع که علوم تجربی واقع‌نمایی از آفرینش می‌نماید و یا این که نشانه الهی است و قابلیت شناخت آن مسلم است، اتفاق نظر دارند. (علامه طباطبائی، اصول و روش فلسفه رئالیسم، ۵/۵۱). در صورت پذیرفتن علم به عنوان افسانه‌های مفید همه حقایق علمی زیر سؤال خواهد رفت و فقط ابزار مفید برای توجیه طبیعت خواهد شد و واقعیت نخواهد داشت و نقش شناختاری علم زیر سؤال خواهد رفت، حال آنکه دغدغه مردم و دانشمندان آن است که علم واقعیات را کشف و پیش‌بینی کند. (انیشن، فیزیک و واقعیت، ص ۳۲).

در مورد راه حل چهارم با توجه به مثال‌های قبل روشن است که قرآن گاه با همان ویژگی‌های زبان علم گزاره‌هایی را بیان کرده است، البته بسیاری از گزاره‌های علمی جدید ارتباطی با بسیاری گزاره‌های قرآنی ندارند، «مانند نماز صبح دو رکعت است» و «آناتومی انسان به گونه‌ای خاص است»، ولی همه موارد چنین نیست.

نتیجه

علم به معنای علوم تجربی « Science » می باشد و قرآن « Quran » به معنای آموزه های وحیانی و نصوص وحیانی است.

در این مقاله نسبت های گزاره های علمی و قرآنی بررسی شد و نتایج زیر به دست آمده:

۱ - بعضی گزاره های علمی مکمل بعضی گزاره های قرآنی اند و این به دو شکل ممکن است:

الف) گزاره های علمی (نظم جهان) مقدمه برخی گزاره های قرآنی (ناظم داشتن عالم) می باشد.

ب) غایت گزاره های علمی (شناخت علل طبیعت) مقدمه غایت گزاره های قرآنی (نشانه و آیت الهی بودن) می باشد.

۲ - رابطه وحدت و تطابق، برخی گزاره های علمی قرآن (زوجیت گیاهان) عین برخی گزاره های علوم است.

۳ - هیچ گزاره علمی متعارض با هیچ گزاره قرآنی نمی باشد، فرستنده کتاب تشریح همان آفریننده کتاب تکوین است.

۴ - بسیاری از گزاره های علمی ارتباط مستقیم با گزاره های قرآنی ندارند و از یکدیگر جدا می باشند.

- انیشتن، آلبرت، تکامل علم فیزیک، ترجمه احمد آرام، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲.
- انیشتن، فیزیک و واقعیت، ترجمه احمد آرام، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲.
- ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، شرکت انتشار، تهران، ۱۳۶۱.
- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه خرمشاهی، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- بازرگان، مهدی، باد و باران در قرآن، مؤسسه مطبوعاتی دارالفکر، قم، ۱۳۴۴.
- باهنر، محمدجواد، دین شناسی تطبیقی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۳.
- پلانک، ماکس، علم به کجا می رود، ترجمه احمد آرام، فجر، تهران، ۱۳۵۴.
- جعفری، یعقوب، مسلمانان در بستر تاریخ، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۱.
- حسینی بهشتی، محمد حسین و...، شناخت اسلام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی تا.
- خویی، ابوالقاسم، الیابان، انتشارات کعبه، تهران، ۱۳۶۶.
- رضایی اصفهانی، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، انتشارات اسوه، قم، ۱۳۷۵.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، انتشارات پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن، قم، ۱۳۸۵ ش.
- ژری، ارس، هانری، علم، شبه علم و علم دروغین، ترجمه دکتر عباس باقری، نشر نی، تهران، ۱۳۷۹.
- سروش، عبدالکریم، علم چیست، فلسفه چیست، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۵.
- شحاته، محمود عبدالله، تفسیر الایات الکونیه، دار الاعتصام، قاهره، بی تا.
- طباطبائی، سید محمد حسین، اصول و روش فلسفه رئالیسم، پاورقی استاد مطهری، صدرا، تهران، ۱۳۶۸.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۳.
- طباطبائی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، انتشارات جامعه مدرسین، قم، بی تا.
- فغفور مغربی، حمید، نگاهی به حقیقت وحی، مجله ویژگان، ش ۲.

گلشنی، مهدی، تحلیلی از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹.

مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول، انتشارات یاسر، قم، ۱۳۴۸.

مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، صدرا، تهران، ۱۳۷۰.

نصر، سید حسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹.

نصر، سید حسین، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۴.

همو، تکامل در قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش.

ص: ۳۲

چکیده

در این مقاله به احتمالات رابطه علوم تجربی و دین (با تاکید بر حوزه قرآن) پرداخته شده است. نخست تداخل علم و دین مطرح و سپس تعارض واقعی و ظاهری علم و دین مطرح شده و تعارض واقعی با دلایلی محال انگاشته شده و تعارض ظاهری پذیرفته شده اما قابل حل دانسته شده است و راهکاری برای رفع تعارضات ظاهری بیان شده که تصرف در ظاهر آیات در هنگام تعارض با علم قطعی و پی گیری خطای مقدمات فهم علمی و فهم تفسیری در هنگام تعارض نصوص با علم قطعی پیشنهاد شده است. با شواهدی مردود شمرده شده است و با شواهد و دلایل قرآنی رابطه سازگاری و تعامل بین علم و دین پذیرفته شده است. در این مقاله به دیدگاه های اخیر دکتر سروش در مورد بن بست تعارض قرآن و علم اشاره شده و با توجه به مطالب فوق مورد نقد قرار گرفته است.

کلید واژه ها: رابطه، تعارض، علم، دین، قرآن.

ص: ۳۳

۱- (۱) عضو هیئت علمی جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه

هنگامی که بحث در مورد قرآن و علوم تجربی است، ناچاریم بحث را به طور عام یعنی در رابطه با کل دین (اعم از قرآن، حدیث و...) مطرح کنیم و حتی مطلب را محدود به دین یا کتاب خاصی نسازیم، هر چند که در پایان مباحث را بر رابطه قرآن و علم تطبیق کنیم.

در طول عصرها و قرون متمادی دانشمندان دینی و عالمان از هم جدا نبوده اند و گاه یک نفر، فیلسوف، متکلم، شاعر، ادیب، فقیه و پزشک بود. نتیجه ی علمی این شیوه، اختلاط علوم و موضوعات آنها و گاه اظهار نظر هر کدام، به جای دیگری بود.

با گذشت زمان، علوم و فلسفه از دین جدا شدند، ولی حوزه های مشترک و ویژه هر کدام معین نشد و رابطه دقیق آنها در هاله ای از ابهام قرار گرفت و این چنین بود که از طرفی دانشمندان مختلف (فلاسفه، متکلمان، مفسران و دانشمندان علوم تجربی) سعی کردند مرزبندی دقیق علوم تجربی با دین را روشن کنند. آنان در این راه زحمات فراوانی کشیدند و نظرات گوناگونی ارائه دادند و بعضی با دلسوزی و با انگیزه نجات فلسفه، دین یا علوم تجربی وارد میدان شدند. ولی از طرف دیگر برخی معاصران مسأله بن بست تعارض علم و قرآن را مطرح کردند (سروش، بشر و بشیر) ما به اختصار نظریات آنها را بررسی خواهیم کرد.

مقدمه

در رابطه علم و دین باید دو بحث را از هم جدا کرد:

اول: اصل و نوع ارتباط (بحث نظری)

دوم: تأثیر و تأثر علم و دین در یکدیگر (بحث عملی)

اکنون در مقام بحث اول هستیم و تأثیر و تأثر علم و دین را به مقاله ای دیگر وا می گذاریم.

اگر بخواهیم بر اساس یک تقسیم صحیح (حصر عقلی) سخن برانیم، چهار نوع رابطه بین علم و دین تصور می شود که باید به بررسی آنها پردازیم.

الف. تداخل علم و دین (نظریه ی متکلمان و مفسران قدیمی مسلمان و مسیحی).

ب. تعارض علم و دین (نظریه ی حاکم در اروپا از اواخر قرون وسطی تاکنون).

ج: جدایی مطلق علم و دین (نظریه ای که با کانت شروع شد و هنوز ادامه دارد).

د. سازگاری علم و دین (نظریه ی مطلوب که به نظر ما صحیح است).

بعضی بر این باورند که موضوع علوم تجربی (طبیعت) بخشی از موضوع دین است، چون دین از طرف خداست و حق اظهار نظر در مورد همه چیز، حتی مسائل علوم تجربی، را دارد.

پس دانشمندان علوم تجربی باید، از دین تبعیت کامل داشته باشند و موضوع تحقیق خود را از دین بگیرند و در چهارچوب آن آزمایش و پیشرفت کنند و اگر تحقیقات آنان نتایجی مخالف با دین داشت، آن را قبول نکنند؛ زیرا تجربه بشر ظنی و خطاپذیر است، به خلاف وحی الهی که خطاناپذیر است.

مثال: اگر زیست شناسان تصمیم به تحقیق در باب انسان و مراحل تکامل او دارند، اول باید نظر دین را بررسی کنند و اگر دین به آنها گفت انسان بدون مقدمه و مراحل تکامل، خلق شده است، نباید به دنبال تحقیق تکامل انسان از حیوانات قبلی باشند، بلکه در دایره ثبات انواع (فیکسیسم) بررسی و تحقیق کنند.

این نظریه، از برخورد مسیحیت با دانشمندان در دوران قرون وسطی، قابل استنباط است چون در عمل طبق آن رفتار می شد و اگر دانشمندی، نظریه، تئوری یا قانون علمی برخلاف معارف کتاب مقدس ابراز می کرد، محاکمه می شد. برای مثال گالیله به جرم اینکه به حرکت زمین قائل بود، محاکمه شد، زیرا این نظریه مخالف نصوص کتاب مقدس است (سرفرازی، علم و دین، ۱۷).

در بین مسلمانان کسانی که معتقدند، همه علوم بشری از ظواهر آیات قرآن استخراج شدنی است، نظرشان در نهایت به همین مسئله می رسد؛ زیرا معتقدند دانشمند علوم تجربی می تواند به جای تجربه و تحقیق مسائل علمی، آنها را از قرآن برداشت کند، چون همه چیز در قرآن هست و این قرآن است که معین می کند نتیجه ی مسائل طبیعی باید به کجا منتهی شود.

و نیز برخی از معاصران که معتقدند علوم زیر مجموعه دین است چرا که علم میوه عقل است و عقل منابع دین است و نیز کسانی که معتقدند علم جزئی از دین است چون دین تشویق به علم می کند (ر. ک: گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی).

بررسی

مبنای این سخن مخدوش است، چون ظواهر قرآن، اصول علوم و معارف دینی مربوط به هدایت بشر را شامل می شود و هر چند اشاراتی به علوم طبیعی دارد، اما علوم طبیعی را با تمام جزئیاتش، بیان نمی کند و در پی بیان آن هم نیست.

از طرف دیگر، نمی توان علوم تجربی را در چهارچوب موضوعات و احکام دینی محدود و منحصر کرد و گرنه پیشرفت علوم متوقف یا کند می شود.

علاوه بر اینکه منبع بودن عقل بدان معنا نیست که هر چه از طریق عقل و میوه های آن (مثل علم) به دست آمد عین دین است بلکه این مطلب فقط در احکام کلی و قطعی عقل جاری است «کَلِّمًا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» اما در مورد جزئیات به ویژه جزئیاتی که با عقل تجربی کشف می شود نمی توان حکم قطعی کرد و در عصر ما در مباحث فلسفه علم نظریه ابطال پذیری علوم تجربی حاکم است نه اثبات پذیری، پس نمی توان همه جزئیات علوم تجربی را اثبات شده قطعی و احکام کلی دانست تا جزئی از دین شود.

تشویق قرآن و دین به کاوش در امور علمی نیز مستلزم آن نیست که همه علوم تجربی جزئی از دین

باشد.

اصولاً معیار اینکه چیزی جزئی اعتقادات دینی (مثل توحید و نبوت و معاد) یا عبادات واجب و مستحب و امور اخلاقی دین به شمار می رود، اما هر موضوعی که در دین مورد تشویق قرار گرفت حتماً جزئی از دین نیست. برای مثال قرآن انسان را تشویق می کند به شتر نگاه کند أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (غاشیه/ ۱۷). آیا این بدان معناست که موضوع شتر جزئی از دین است؟ یا جانورشناسی و زیست شناسی جزئی از دین است؟ بلی از این آیه استفاده می شود که تفکر در طبیعت مطلوب دین است تفکری که در راستای خداشناسی قرار گیرد اما آیا هر گونه تفکر در طبیعت و زیست شناسی بدون هدف و جهت و یا حتی تفکر در طبیعت که منتهی به قتل عام انسان ها شود (مثل ساختن بمب اتم) جزئی از دین است؟

دوم: تعارض کامل بین علم و دین

طبق این نظر، علم و دین سرسازگاری ندارند و هر کس باید یکی را انتخاب کند؛ زیرا هر قدر علوم تجربی پیشرفت می کند، دچار تضاد بیشتری با کتاب های مقدس می شود و قضایای یقینی دینی را باطل می سازد. پس بین علم و دین تعارض واقعی وجود دارد.

برای مثال نظریات گالیله ثابت بودن زمین را که در نظر مسیحیان مسلم بود، باطل کرد و نظریه ی تکامل داروین داستان خلقت آدم را بی اعتبار ساخت. به همین ترتیب تحقیقات تاریخی موجب شد در وحی بودن کتاب مقدس شک ایجاد شود یا غلط بودن تاریخهای آنها ثابت گردد (بوکای، تورات، انجیل، قرآن و علم، ۳۹ به بعد، با تصرف و تلخیص).

این نظریه تا آنجا پیشرفت کرد که دین را افیون بشر دانستند و حتی مکتبهایی مانند مارکسیسم در روسیه (شوروی سابق) مسلط شدند و سعی در براندازی دین کردند. نمونه ای از این تعارض، در قرون وسطای اروپا و دادگاه های تفتیش عقاید بروز کرد.

بررسی

این تعارض در اروپا و برخورد مسیحیان با دانشمندان علوم تجربی ریشه دارد. بهتر بگوییم این مسئله، در تحریفاتی ریشه دارد که در کتاب مقدس، صورت گرفته و مطالب خلاف علم و حکمت، در تورات و انجیل داخل شده است یا داستان های ساختگی، وحی شمرده شده و بعد از گذشت چند قرن و کشفیات جدید، بطلان آنها اثبات شده است، لذا دانشمندان مسیحی برای حفظ هویت و اعتبار خود و کلیسا سعی کردند هر مطلب علمی را که با محتویات کتاب مقدس مطابقت ندارد، طرد یا گوینده ی آن را محاکمه و مجازات کنند.

این مسئله ربطی به قرآن و اسلام ندارد زیرا آموزه های اسلام نه تنها با مطالب و کشفیات علمی تضادی ندارد، بلکه هر چه علوم بشری پیشرفت می کند، حقایق قرآن آشکارتر می شود.

اقسام تعارض علم و دین

این تعارض بدان معنا است که گوهر و ذات علم با دین ناسازگار است، حتی علم و دین در کنار هم جمع نمی شوند؛ پس یک انسان نمی تواند هم متدین و هم دانشمند باشد و ناچار است یکی از دو راه را انتخاب کند. به عبارت دیگر تعارض واقعی به این معناست که دو گزاره ی دینی و علمی، هر دو قطعی باشند؛

عنی دلیل دینی یک نصّ قرآنی باشد و دلیل علمی یک مطلب اثبات شده، همراه با دلیل عقلی و با هم تعارض کامل داشته باشند، به طوری که برطرف شدنی نباشد.

تعارض واقعی بین علم و دین وجود ندارد، بلکه این نوع تعارض محال است، چرا که مستلزم تناقض است، چون مثلاً گزاره های قطعی علم و قرآن هر دو واقع نما هستند و واقع یکی بیشتر نیست، پس نمی شود هم الف ب باشد و هم الف ب نباشد.

۲ - تعارض ظاهری بین علم و دین

این قسم از تعارض بدین معناست که گوهر علم و دین تعارض واقعی و حقیقی ندارند، اما گاهی ظواهر دینی، با نظریات علوم، متعارض به نظر می رسد؛ زیرا بعضی از دانشمندان علوم تجربی، نظریه های اثبات نشده ی علوم را قطعی می انگارند و هنگامی که مثلاً ملاحظه کردند یک نظریه علمی با آیات قرآن ناسازگار است، فکر می کنند علم و دین تعارض دارند.

از طرف دیگر، بعضی مفسران یا متکلمان دینی، در فهم مطالب دین خطا می کنند و فهم خود را قطعی و صحیح می انگارند و گاهی این برداشت دینی با نظریات و مطالب علوم تجربی در تعارض قرار می گیرد و علم و دین را متعارض می پندارند. این نوع از تعارض علم و دین پذیرفته است و در ادیان الهی، نمونه های بسیار و راهکار دارد.

برای توضیح بیشتر، به بررسی احتمالها در رابطه ی علم و دین می پردازیم، زیرا بررسی احتمالهای رابطه ی احکام دینی با نتایج علوم تجربی، برای رفع توهم تعارض علم و دین مفید است.

در این مورد سه احتمال زیر تصور می شود:

الف. احکام دینی علم پذیر

مطالبی که در قرآن یا روایات وجود دارد و علوم آنها را اثبات کرده است.

مثال: نجاساتی که در اسلام نجس و حرام شمرده شده است، عموماً از لحاظ بهداشتی برای انسان مضر شناخته می شود و پزشکان و متخصصان بهداشت ما را به دوری از آنها توصیه می کنند (ر. ک. به: اهتمام، فلسفه احکام).

پس در این مورد تطابق کامل بین احکام دینی و علمی وجود دارد و شاید بیشتر موارد احکام اسلام از این نوع باشد.

ب. احکام دینی علم ستیز

مطالبی در قرآن باشد که با نظریات یا قطعیات علمی ناسازگار و بلکه در تضاد باشد.

مثال: قرآن می فرماید ما هفت آسمان داریم (بقره/ ۲۹)، ولی فرض کنید علوم کیهان شناسی ثابت می کنند که صدها

کهکشان، در جهان هست که یکی از آنها کهکشان راه شیری است و در این کهکشان هم صدها منظومه وجود دارد که یکی از آنها، منظومه ی شمسی ماست؛ پس ظاهر آیات با این مطلب علمی ناسازگار است زیرا اگر آسمان را به معنای یک کهکشان بگیریم، تعداد آسمانها زیادتر از هفت است و اگر همه کهکشان ها را یک آسمان فرض کنیم، از هفت کمتر است.

این موارد چند نوع قابل طرح و پاسخ گویی است و به عبارتی چند احتمال به این شرح وجود دارد:

اولاً: علوم تجربی «قطع مطابق واقع» به ما نمی دهد و چنین ادعایی هم ندارد، بلکه خطاپذیر است و به قول برخی از دانشمندان افسانه های مفید است.

بنابراین عقل به ما حکم می کند که دلیل قطعی (ظاهر قرآن) را بر دلیل ظنی (قانون علمی) ترجیح دهیم و تجربه ی تاریخی هم ثابت کرده است که همین راه صحیح است؛ زیرا در موارد متعدد، نظریات علمی که قرنها بر جهان علم و افکار دانشمندان حاکم بودند، با ظهور وسایل تازه و کشفیات جدید باطل شده اند که نمونه ی آن را در هیئت بطلموسی یا نظریه ی ثابت بودن خورشید می بینیم که پس از قرنها از اعتبار افتاد، ولی قرآن بر خلاف هر دو نظریه قرنها ایستاد و با صراحت از حرکت خورشید و زمین خبر داد و فرمود: وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا (یس / ۳۸).

ثانیاً: اگر یک نظریه علمی با ضمیمه شدن به دلیلی دیگر (مانند حکم عقل) به مرحله قطع و یقین برسد، این مسئله به تعارض عقل و دین بر می گردد و از مسئله تعارض علم و دین خارج می شود، اما می دانیم که احکام عقلی با احکام دینی تعارض ندارد و اگر تعارضی بین یک حکم عقلی و یک حکم دینی به نظر آید، دارای یکی از دو احتمال زیر است:

۱) در مقدمات دلیل عقلی خطا باشد و با ظاهر آیات معارض شود.

۲) ظاهر آیه یا حکم شرعی مراد نباشد که در این صورت با قرینه ی حکم عقل در ظاهر آیه تصرف می کنیم.

مثال: در آیاتی که می فرماید آسمانها هفت گانه است، اگر ما یک دلیل علمی قطعی (استقراء تجربی با ضمیمه دلیل عقلی) پیدا کردیم که صدها آسمان داریم یا یک آسمان بیشتر نداریم، تعارض دلیل عقلی و شرع شده است. از این رو با کمک قرینه ی عقلی در ظاهر دلیل شرعی تصرف می کنیم و می گوئیم مراد از هفت، در آیات شریفه تعیین عدد آسمانها نبوده، بلکه بیان کثرت مورد نظر بوده است، چنانکه مردم هم در محاورات عرفی عدد هفت، صد، هزار و..... را برای بیان کثرت به کار می برند و این بر مبانی روش تفسیر عقلی است. به عبارت دیگر تعارض علم و دین به تعارض عقل و دین بر می گردد که این نوع تعارض به چند دلیل محال است:

۱. خداوند حکیم و عاقل است و حکم خلاف عقل صادر نمی کند.

۲. عقل حجت باطنی انسان است و با حجت ظاهری (پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) تعارض ندارد.

۳. اصل دین به وسیله عقل ثابت می شود. حال اگر حکم عقل به وسیله نقل باطل شود، اصل دین باطل می گردد.

۴. علم قطعی (دلیل علمی همراه با دلیل عقلی) و وحی دو راه معرفت بشری اند که هر دو انسان را به حقیقت رهنمون می شوند؛ پس اگر متعارض شوند، نمی توانند هر دو صادق باشند، چون دو واقعیت متناقض از یک چیز در یک زمان وجود ندارد.

به عبارت بهتر در اینجا چند نوع گزاره عقلی و دینی، به ترتیب زیر داریم:

هنگام تعارض دو احتمال وجود دارد:

۱. مقدمات دلیل عقل خطا باشد.

۲. خطا در فهم دین باشد، یعنی ظاهر دین مراد نیست.

در این مورد، کلام بعضی از بزرگان و اساتید حوزه علمیه شاهد مطلب است.

«در قرآن هرگز چیزی که مخالف عقل و منطوق و قطعیت علمی (از طریق مشاهده و تجربه) باشد، وجود ندارد و اگر موضوعی بدین روش و به طور قطع به اثبات رسید، مسلماً قرآن، موافق آن است نه متضاد و مغایر آن، ولی اگر برخلاف واقعیت موضوع گام برداشته باشیم، نهایت امر که نادرست بودن نتیجه تحقیق و اشتباه بودن نظریه‌ی معلوم خواهد شد، به خطای خود در این گونه برداشت و استفاده از قرآن، نیز پی خواهیم برد (مانند هیئت قدیم و جدید در علم نجوم)» (مشکینی، تکامل در قرآن، ۲۵).

«آری اگر دلیل قاطع عقلی، بر خلاف ظاهر دلیل نقلی باشد، آن دلیل قطعی به منزله‌ی قرینه‌ی عقلیه است بر اینکه ظاهر آن مراد نیست و آنچه ابتدا و بدون توجه به این قرینه از کلام استفاده می‌شود مقصود نمی‌باشد» (صافی گلپایگانی، به سوی آفریدگار، ۷۴).

«مسئله‌ی تعارض علم و دین، اگر بی پاسخ بماند دین و دینداری را، زیر سؤال برده و آن را متزلزل می‌سازد. متکلمان مسیحی که ناچارند از کتاب مقدس خود و آیین تثلیث دفاع کنند، این تعارض را پذیرفته و حل آن را، اختلاف قلمروها می‌دانند.

در حالی که از نظر متکلمان اسلامی، جریان برخلاف آن است و هرگز (تعارض علم و دین) ممکن نیست و یکی از دو طرف قضیه سست و بی پایه است، یا آنچه را که دین نامیده ایم دین نیست، یا اینکه علم حالت قطعی ندارد» (سبحانی، کلام، ش ۱، ص ۷).

ج. احکام دینی علم‌گریز

یعنی مطالب و احکام تبعیدی دینی که در آیات و روایات وارد شده، فراتر از علم است و علوم تجربی دلیلی برای اثبات یا نفی آن ندارد. در این موارد، ناچاریم ظاهر احکام شرعی را بپذیریم و به آن متعهد شویم، زیرا معارف و علوم بشری در حال رشد است و هنوز به سرانجام کمال خود نرسیده است، بنابراین نمی‌توان با صرف نبود دلیل مساعد علمی، یک حکم شرعی را تخطئه کرد. در این مورد در طول تاریخ ادیان الهی، نمونه‌های بسیاری هست که یک حکم شرعی صادر می‌شد و فهم بسیاری از دانشمندان از آن قاصر بود و بعد از قرن‌ها حکمت و دلیل آن مطلب علمی آشکار می‌گردید.

مثال: حرمت شراب در اسلام یا احکام بهداشتی دیگر که علتشان تا قرن‌ها ناشناخته بود، ولی امروزه همه دانشمندان به مضر بودن شراب و فلسفه احکام بهداشتی اسلام اعتراف دارند و بشریت را از نوشیدن شراب برحذر می‌دارند. هنوز هم احکام

تبعدی بسیاری در اسلام وجود دارد که هر روز علت یکی از آنها کشف می شود و جهانیان به حقانیت اسلام و قرآن پی می برند.

۳. جدایی مطلق علم و دین

کسانی بر این باورند که دین و علم دو روش، هدف، حوزه و موضوع جدای از هم دارند، بنابراین هیچ گونه اصطکاکی با یکدیگر ندارند.

طرفداران این نظر (مانند کانت، اگزیستانسیالیست ها و طرفداران نظریه ی تحلیل زبانی) اگرچه هر کدام

ص: ۳۹

سخن خاص خود را می گویند، اما همه در یک موضوع اشتراک دارند که حوزه ی دین با حوزه ی علم، جداست و تداخل یا تعارض ندارد.

این نظریه بعد از جنجال های قرون وسطی و در اثر پیشرفت علوم تجربی، از قرن هفده میلادی به بعد، در اروپا پیدا شد و در حقیقت، این نظر پاسخی بود به تعارض علم و دین، در اواخر قرون وسطی که به ستیز عالمان دینی، با دانشمندان علوم تجربی منتهی شد.

البته روشن است که جدایی مطلق علم و دین با تعالیم اسلامی و به ویژه با آیات قرآن ناسازگار است چون قرآن علوم را تشویق می کند و در حوزه های مختلف کیهان شناسی، سیاست، اقتصاد و... گزاره های علمی دارد.

۴. سازگاری علم و دین

این نظریه که از روح تعالیم و معارف اسلامی، استنباط می شود، شواهد زیادی از قرآن و روایات دارد و ما با چند مقدمه، به اثبات آن می پردازیم.

۱. اسلام در موارد زیاد، به علم و عالمان توجه کرده و آنان را، تشویق نموده است و حتی آیات زیادی در قرآن است که مطالب علمی را بیان می کند و هرچه علوم تجربی، پیشرفت بیشتری یابد حقایق آن مطالب، بیشتر کشف می شود.

در قرآن گزاره های علمی در رابطه با کیهان شناسی (یس / ۲۸) و پزشکی (مثل شفاء بودن عسل) و سیاسی و اقتصادی متعدد وجود دارد که هر کدام می تواند نظریه های علمی جدیدی ارائه کند یا به علوم انسانی جهت دهی کند.

پس اسلام مؤید علم قطعی (علوم تجربی همراه با دلیل عقلی) و مشوق آن می باشد و علوم قطعی هم، مؤید و شاهد اعجاز قرآن است.

۲. از طرف دیگر اثبات کردیم که تداخل علوم با دین (اتحاد موضوع آنها) صحیح نیست و اینکه گفته شده ظواهر قرآن، همه ی علوم بشری را دربردارد، صحیح به نظر نمی رسد.

۳. و نیز ثابت کردیم که تعارض علوم تجربی محض، با مطالب علمی قرآن وجود ندارد، بلکه همه ی موارد قابل جمع است.

نتیجه: پس علوم تجربی، با قرآن سازگاری دارد، ولی موضوعات آنها تداخل ندارد و موارد تعارض که در ابتدا به نظر می رسد به راحتی قابل رفع است.

جمع بندی و نتیجه گیری

براساس مطالب یاد شده، رابطه قرآن و علم، سازگاری، تعامل سازنده و تأیید متقابل است. هم قرآن به علم تشویق می کند و هم علم شگفتی ها و اعجازهای علمی قرآن را تأیید و هر روز مطلب جدیدی از حقایق علمی قرآن را کشف می کند.

و قرآن و علوم بشری تعارض حقیقی ندارند و اگر تعارض ظاهری، باشد، با تأمل و کار بست راهکارهای مختلف بر طرف می شود.

پس ادعای بن بست تعارض قرآن و علم که دکتر سروش بیان می کند، درست به نظر نمی رسد. ایشان می نویسد: «راه خروج از بن بست تعارض علم و قرآن را به دست دهید.» (سروش، بشر و بشیر، روزنامه کارگزاران، ۱۹ و ۲۰/۱۲/۱۳۸۶).

ص: ۴۰

زیرا بین قرآن و علم تعارض حقیقی وجود ندارد و تمام موارد ادعایی تعارض ظاهری و بعد از تأمل، قابل پاسخ است. بنابراین بن بستى وجود ندارد.

ص: ۴۱

انجمن کتاب مقدس ایران، ۱۹۳۲ م، کتاب مقدس، تهران، (شامل، تورات، انجیل و ملحقات آنها).

اهتمام، احمد، ۱۳۴۴ ش، فلسفه احکام، چاپخانه اسلام، اصفهان.

سرفرازی، عباسعلی، ۱۳۶۴ ش، رابطه علم و دین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.

مشکینی اردبیلی، آیه الله علی، بی تا، ترجمه حسینی نژاد، تکامل در قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.

گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، پژوهشگاه علوم انسان، چ ۳، ۱۳۸۵.

صافی گلپایگانی، لطف الله، به سوی آفریدگار، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.

اهداف گزاره های علمی قرآن

دکتر حمید فغفور مغربی (۱)

چکیده

قرآن خود و همه کتب آسمانی را کتاب هدایت انسان معرفی می کند. هدف اصلی قرآن هدایت انسان است، ولی به خاطر اهداف فرعی و حاشیه ای آن، نکاتی از دانشهای گوناگون را آورده است.

گزاره های علمی قرآن مقدمه هدف اصلی قرآن می باشد.

گزاره های علمی قرآن واقع نما و طبیعت شناسی آن دقیق و درست است و مسلمانان را به مطالعه و بررسی طبیعت تشویق می کند، ولی برای اهدافی مهم تر که شناخت خداوند و معاد است، به کار می رود.

کلیدواژه ها: قرآن، علم، طبیعت شناسی، گزاره های علمی.

ص: ۴۴

۱- (۱) عضو هیأت علمی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی

قرآن خود را کتاب هدایت بشر نامیده است: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ... (بقره / ۱۸۵). همین طور همه کتاب های آسمانی را کتب هدایت معرفی نموده است: نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ (مائده / ۴۴).

ده ها آیه قرآن کریم به طور مستقیم یا ضمنی به مباحث علمی پرداخته اند، اما آیا این آیات علمی و هستی شناختی از دید قرآن کریم هدف اصلی است یا این طبیعت شناسی مقدمه ای بر آیت شناسی و پی بردن به عظمت خالق آیات است؟ آیا قرآن کتاب علوم طبیعی است؟ یا بیان این علوم را راهی قرار داده است تا مردم با تعقل و جست و جو در شناخت موجودات طبیعی به عظمت مدبّر و خالق عالم هستی پی برند؟

مفسران و دانشمندان اسلامی با توجه به آیات قرآن در مورد اهداف اصلی و فرعی قرآن مطالب مبسوطی بیان کرده اند. از جمله محمد تقی مصباح یزدی در معارف قرآن، محمد علی رضایی اصفهانی در درآمدی بر تفسیر علمی قرآن و پژوهشی در اعجاز علمی قرآن و ناصر رفیعی محمدی در تفسیر علمی قرآن، احمد عمر ابو حجر در التفسیر العلمی فی المیزان.

اهداف اصلی و عام

آیات علمی قرآن در این بخش با سایر آیات مشترک است. قرآن مجید طی صدها آیه در مناسبت های مختلف بشر را به خداشناسی، معادشناسی و توحید دعوت می کند. در واقع، هدف اصلی این آیات توجه دادن به ایمان به خدای متعال و تقویت مبانی اعتقادی است (تفسیر علمی قرآن، ۱/ ۱۲۵ تا ۱۲۷).

۱ - اثبات وجود خدای متعال و توحید

خدای سبحان بشر را از نعمت عقل برخوردار ساخت و پیامبران را فرستاد تا او با کار بست عقل به مبدأ هستی پی ببرد. اشارات علمی آیات، عقل را خطاب قرار می دهد تا با تأمل در این نشانه ها به عظمت آفریننده اعتراف کند. دکتر عبدالله شحاته در تأیید این مطلب می نویسد:

«سوره ای در قرآن یافت نمی شود و به خصوص سوره های مکی؛ مگر این که در آن اشاره یا تصریحی به عالم هستی و تأمل در نظم و خلقت آن است تا سمع و بصر و حواس و عقل بشر را برای تفکر در خلقت الهی تحریک کند. آن گاه از مخلوق به خالق و از طبیعت به ایجاد کننده آن و از مسبب به سبب و از مصنوع به صانع پی ببرد، خدای متعال فکر بشر را به سوی دقیق ترین، عظیم ترین، کوچک ترین و بزرگ ترین امور هستی فراخواند و این، آن چیزی بود که اعراب (صدر اسلام) با فطرت سلیم اعتراف کردند. همان طور که سرگین شتر دال بر وجود اشتر و جای پا دال بر عابر است، آسمان بلند و زمین هموار و دریای مواج هم دلالت بر خالق آگاه و خبیر می نماید» (عبدالله شحاته، تفسیر الآیات الکونیه، ص ۳۰).

استدلال بر خداشناسی در این آیات از راه های مختلف و با استفاده از براهین متعددی صورت پذیرفته است که در کتب

کلامی در مورد آنها بحث شده است.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا

ص: ۴۵

وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران / ۱۹۰ و ۱۹۱)؛ «مسلمان در آفرینش آسمان ها و زمین و رفت و آمد شب و روز عبرتی برای خردمندان است؛ آنان که ایستاده و نشسته و به پهلو خفته، خدا را یاد می کنند و در آفرینش آسم - ان ها و زمین می اندیشند؛ پروردگارا! این جهان را بیهوده نیافریده ای. تو منزهی، پس ما را از عذاب آتش نگهدار».

۲ - آیات علمی برای اثبات معاد و هدف داری خلقت

بخش بزرگی از گزاره های علمی قرآن به هدف داری خلقت و بیهوده نبودن آفرینش اشاره دارد و اینکه دنیا با همه مظاهر و نعمتهایش مزرعه و مقدمه زندگی اخروی است. قرآن مجید خلقت و تحولات طبیعی وهستی را دلیل امکان وقوع معاد می داند و بشر را به تفکر و تأمل در این پدیده ها بر می انگیزد تا بداند فراسوی این دنیا جهان دیگری هست که در آن کنش افراد بررسی می شود (تفسیر علمی قرآن، ۱/ ۱۲۸ تا ۱۲۹). چند آیه را در این مورد ذکر می کنیم.

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ * إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (طارق / ۵-۸)؛ «پس آدمی بنگرد که از چه چیز آفریده شد؛ از آبی جهنده آفریده شد که از میان پشت و سینه بیرون می آید. همانا خداوند به بازگرداندن او توانا است».

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (بقره / ۲۸)؛ «چگونه خدا را انکار می کنید و حال آنکه شما را روحی نبود و زنده تان کرد و پس از آن می میراند و بار دیگر زنده تان می کند و سرانجام به سوی او بازخواهید گشت».

أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (یس / ۸۱)؛ «آیا کسی که آسمانها و زمین را آفرید بر آفرینش مانند آنها توانا نیست؟ آری [او قادر است زیرا] او آفریننده دانا است».

آیاتی که در آنها با اشاره به برخی پدیده های طبیعی، امکان وقوع معاد بیان شده است، مثلاً:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لَّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَيَّمٍ لَّكُمْ ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَتُوفَىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرْدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (حج / ۵)؛ «ای مردم اگر در رستخیز شک دارید پس [توجه کنید که] ما شما را از خاک آفریدیم؛ سپس از نطفه، سپس از علقه، سپس از مضغه شکل دار و بی شکل... [از طرف دیگر] زمین را [در فصل زمستان] خشک و مرده می بینی، اما هنگامی که باران را بر آن فرو می فرستیم سبز و خرم می شود و رشد می کند و از هر نوع گیاه زیبا می رویاند».

۳ - کشف نظم و انسجام و هدفداری در طبیعت

در بسیاری از آیات قرآن وجود نظم، انسجام و هدفداری در طبیعت دلیل وجود خالق حکیم و مدبر ذکر شده است. این آیات

را می توان به چند دسته تقسیم کرد (قرآن و علوم طبیعت، ۱۱۷ تا ۱۲۰):

الف - خلقت آسمان ها و زمین به حق و هدفدار است و باطل و از روی لهو و لعب نیست، مانند:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (دخان / ۳۹ و ۳۸)؛ «و آسمان ها و زمین و آنچه بین آنها هست را به بازیچه نیافریدیم. آنها را جز به حق نیافریدیم، ولی بیشتر آنها نمی دانند».

ص: ۴۶

... وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران / ۱۹۱)؛ «... و در خلقت آسمان ها و زمین می اندیشند، [و می گویند] خداوندا اینها را بیهوده نیافریدی...».

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ... (انعام / ۷۳)؛ «و اوست کسی که آسمان ها و زمین را به حق آفرید...».

ب - پدیده های طبیعی مهلت معینی دارند:

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ (روم / ۸)؛ «آیا در پیش خودشان فکر نکردند که خدا آسمانها و زمین و آنچه بین آنها هست را جز به حق و برای مهلت معینی نیافریده است و بسیاری از مردم به دیدار پروردگارشان کافرند».

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (رعد / ۲)؛ «خدایی که آسمان ها را بدون ستونی که ببینید برافراشت، سپس به کار عرش پرداخت و خورشید و ماه را مسخّر ساخت که هر یک تا زمان معینی حرکت دارند. او کارها را تدبیر و آیات را تشریح می کند تا به لقای پروردگارتان یقین کنید».

ج - خلقت پدیده ها و جریان امور طبیعت روی حساب و اندازه معین می باشد، مانند:

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (الرحمن / ۵)؛ «خورشید و ماه روی حساب در گردش اند».

... وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (رعد / ۸)؛ «... و هر چیز نزد او مقدار معینی دارد».

... وَخَلَقَ كُلُّ شَيْءٍ قَدْرَهُ تَقْدِيرًا (فرقان / ۲)؛ «و همه چیز را آفرید و برای آن اندازه ای معین مقرر داشت».

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (الرحمن / ۷)؛ «و آسمان را برافراشت و میزان «عدل و نظم» را در عالم وضع نمود».

وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ (حجر / ۱۹)؛ «... و در آن از هر نوع گیاه موزون آفریدیم».

درست به دلیل وجود همین نظم است که قوانین طبیعی مفهوم پیدا می کنند. دانشمندان علوم طبیعی هم اگر حداقل واقعاً به وجود نظم در طبیعت قائل نبودند، اینسان به دنبال کشف قوانین طبیعت نمی گشتند. از آیات مذکور و آیاتی نظیر آیه زیر می توان نتیجه گرفت که کشف نظم و انسجام در طبیعت «یعنی قوانین طبیعی» و اتقان صنع خداوند یکی از مسائل عمده طبیعت شناسی قرآن است.

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عِددَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (یونس / ۵)؛ «اوست خدایی که خورشید را روشنی بخش و ماه را نورانی قرار داد و برای آن منزلگاه هایی مقدر کرد تا عدد سال ها و حساب «کارها» را بدانید. خداوند این را بجز بحق نیافریده است. او آیات خود را برای دانشمندان شرح

۴ - اعجاز علمی قرآن

هدف دیگری را نیز می توان از «مجموعه آیات درباره طبیعت» - نه فقط از یک یا چند آیه قرآن - استنباط کرد و آن نشان دادن اعجاز علمی کتاب خدا است، آنچنان که عالمان بزرگ اعجاز علمی را یکی از ابعاد اعجاز قرآن دانسته اند. (البیان، ۷۰؛ پژوهشی در اعجاز علمی قرآن ج ۱ و ۲) و قرآن پژوهان معاصر یکی از گرایش های تفسیری را تفسیر علمی قرآن نامیده اند.

«نادیده گرفتن ادبیات پر حجم «اعجاز علمی در قرآن کریم» چه از نظر کمی و چه از جنبه کیفی ممکن

نیست... واقعیت این است که مباحث اعجاز قرآن جدید نیست و آغاز آن به قرن دوم هجری باز می گردد. درحالی که بحث اعجاز علمی تازه است و بیش از یک قرن نیست که مطرح شده است و شکوفایی آن به چهار دهه اخیر برمی گردد و این بخشی از بیداری یا احیای فکر اسلامی معاصر است» (السید، رضوان، مساله الاعجاز و الاعجاز العلمی فی القرآن، www.multaka.net)

محققان بی طرف غربی نیز در مقایسه کتابهای مقدس آسمانی به این نتیجه رسیده اند که قرآن و علم با یکدیگر هماهنگ هستند.

«من بدون هیچگونه پیشداوری و با واقع بینی تام، بررسی وحی قرآنی را با جستجوی درجه سازگاری آن با داده های دانش نوین آغاز کردم... و در پایان برآیم روشن شد که قرآن هیچ مطلبی که از نظر علمی عصر جدید انتقادپذیر باشد ندارد» (بوکای، موریس، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ص ۱۰).

موارد بسیاری وجود دارد که مفسران قرآن به یاری یافته های قطعی علمی به توضیح و شرح آیات قرآنی پرداخته و از این جنبه اعجاز قرآن پرده برداری کرده اند. (ر. ک. به: پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، محمد علی رضایی اصفهانی، ج ۱ و ۲) آنان در واقع علم را در خدمت فهم قرآن قرار داده اند و به کمک کشفیات قطعی علم، صحت و صدق مطالب قرآن را روشن کرده اند از این موارد می توان به قانون زوجیت در موجودات و *مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ* باروری از طریق باد و *وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ* (حجر/ ۲۲) و دهها مورد دیگر اشاره کرد که در پرتو یافته های علمی آشکار شده اند (ر. ک. به: همان).

بهره گیری از علوم روز در تفسیر آیات با رعایت موازین روشمندانہ منعی ندارد و نشانه عظمت کتاب الهی نیز است. قرآن در بحث های توحیدی، خداشناسی، معاد و امثال آن از یک سلسله حقایق علمی پرده بر می دارد و علاوه بر کسب نتایج توحیدی، اخلاقی و دینی، پیروان خود را در جریان علوم می گذارد و راه گشای دانش ها می شود. مفسران قرآن در این قسم از تفسیر آیات قرآن، به کمک علوم روز و با پرهیز از تاویل، تکلف، تطبیق و تفسیر به رای، قوانین طبیعی مسلم را چراغی برای کشف رموز آیات قرار می دهند که این کار اعجاز قرآن را بیش از پیش روشن می کند و همگان بویژه دانشمندان را به خضوع در برابر آن وا می دارد و به این نتیجه می رساند که قرآن نازل شده در چهارده قرن پیش مطالبی را مطرح کرده است که بشر امروز در پرتو تلاش فراوان علمی به آن دست می یابد در چگونگی استفاده از علم در تفسیر قرآن راه اعتدال، کاری عالمانه و روشمندانہ است.

«بر سر این دوراهی کمتر کسی می تواند راه میانه را برود... فهمیدن حقایق قرآن و تشخیص مقاصد آن از راه اباحت علمی دو جور است؛ یکی این که ما در مسئله ای که قرآن متعرض آن است بحثی علمی یا فلسفی را آغاز کنیم و آن قدر آن را ادامه دهیم تا حق مطلب برای ما روشن و ثابت شود، آن گاه بگوییم آیه هم همین را می گوید، این روش هر چند که مورد پسند مباحث علمی و نظری است، ولیکن قرآن آن را نمی پسندد و دوم این که برای فهم آن مسئله و تشخیص مقصود آن آیه از نظایر آن آیه کمک بگیریم و منظور از آیه مورد نظر را به دست آوریم، آن گاه اگر بگوییم علم هم همین را می گوید عیبی ندارد و این روشی است که می توان آن را تفسیر خواند، قرآن آن را می پسندد» (علامه طباطبائی، المیزان، ۱۷/۱ و ۱۸).

جالب است بدانیم قرآن در آیات علمی خود که به جهان طبیعت و تحولات آفرینش اشاره می کند،

ص: ۴۸

صاحبان خرد را مورد خطاب قرار می دهد و این به معنای آن است که دانشمندان می توانند آن را درک کنند.

در واقع مخاطب قرآن در فهم آیات علمی، کسانی اند که عالم یا اهل تفکر و تعقل می باشند. برای نمونه به آیات زیر توجه کنید

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (نحل / آیه ۱۱ و ۱۰)؛ اوست خدایی که آب را از آسمان فرو فرستاد تا از آن بیاشامید و با آن گیاهان و درختان پرورش دهید... در این امر نشانه‌ی روشنی است برای گروهی که فکر می کنند».

وَسَيَخْرُجُ لَكُمْ إِلْيَلٍ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (نحل / ۱۲) و وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ اللَّسَانِ وَاللَّوَانِ كُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ (روم / ۲۲).

... وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ... لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (انعام / ۹۸).

با اندک توجهی به آیات بالا و عناوینی چون «فکر می کنند»، «تعقل می کنند»، «عالم هستند» و «گروهی که بطور عمیق می فهمند» که در انتهای آیات آمده است، مخاطبان آیات علمی مشخص می شود، اما چرا قرآن به صراحت از حقایق علمی سخن نگفته است؟ برای مثال حرکت زمین را با اشاره لطیفی به «مهد» بیان کرده و با صراحت نفرموده است، زیرا مردم و عالمان زمانه بر سکون زمین عقیده داشتند و حرکت زمین برای آنها غیرقابل تردید بود.

«مطالبی را که قابل فهم و درک آن دوران بود با وضوح و صراحت بازگو نموده ولی در مورد مطالبی که از فهم و درک مردم آن عصر دور بوده، به اجمال و اشاره قناعت کرده و شرح و بیان و درک کامل آن را به مردم قرن های بعدی که با اکتشافات و پیشرفتهای علمی مجهز می شوند، وا گذاشته است» (البیان، ابوالقاسم، ۷۱).

هرگز نباید انتظار داشت که قرآن مجید تمام مسائل علوم طبیعی و اسرار و خواص همه اشیا را بیان کند، زیرا قرآن برای این مقصود بیان نشده است قرآن یک دایره المعارف یا کتاب زمین شناسی و گیاه شناسی و فیزیولوژی نیست، قرآن کتاب تربیت و هدایت است، و نازل شده است تا انسان ها را به سوی زندگی پاک آمیخته با سعادت و فضیلت رهبری کند که صدق، امانت، نظم و رحمت بر آن حاکم باشد و سرانجام او را به قرب خدا برساند.

اگر می بینیم خداوند درباره قرآن می فرماید: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (نحل / ۸۹)؛ «ما این کتاب را بر تو نازل کردیم برای بیان هر چیزی» منظور خداوند بیان کلیه اموری است که به نجات، سعادت، تربیت نوع انسان و هدایت او مربوط است، لذا به دنبال این جمله می فرماید: وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ «و برای هدایت و رحمت و بشارت همه مسلمانان»، ولی چون ذکر پاره ای از آیات الهی و اسرار آفرینش در سراسر جهان و در وجود خود انسان، به شناخت خدا و عظمت عالم آفرینش - فعل خدا - کمک می کند، گاه در لابه لای آیات قرآن با اشاره، به آنها پرده از روی اموری که تا آن زمان از دانشمندان مخفی بود برمی دارد. (تفسیر علمی قرآن، ۱/ ۱۳۱-۱۳۴).

اگر بخشی از اسرار علوم و حقایق عالم هستی در قرآن آمده است به عنوان عرضه علوم طبیعی و مانند آن به سبک یک دایره المعارف نیست، بلکه به منظور اهداف تربیتی و اخلاقی، و تعلیم درس توحید و خداشناسی و فهم اسماء و صفات حق یا آشنا شدن با گوشه ای از اسرار معاد و مانند آن است (پیام قرآن، ۱۴۳/۸-۱۴۵).

قرآن کریم بزرگ ترین معجزه جاوید پیامبر اسلام است. همه انبیا معجزاتی مادی و قابل درک با حواس

ص: ۴۹

مردم داشتند، اما امروزه تنها خبری از آنها باقی مانده است و پذیرش وقوع معجزات توسط انبیای گذشته، جز از راه قرآن امکان پذیر نیست، این قرآن است که از معجزات نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السلام خبر داده است، اما به کتب دیگری که بخشی از این معجزات را نقل کرده اند نمی توان اعتماد کرد، چون این اخبار را با خبرهای غیرواقعی مخلوط کرده اند.

معجزه رسول خدا متناسب با رسالت جاودانه و جهانی اش، غیر مقطعی و غیر موردی و برای همه مردم تا قیامت است و تا شریعت برپاست، قرآن هم حجتی استوار و نشانه ای پایدار و بی نظیر خواهد ماند، هم زمان شمول است، هم جهان شمول.

مصطفی صادق رافعی در مورد اعجاز علمی قرآن می نویسد:

«از ادله اعجاز علمی قرآن این است که برای مفسران در تفسیر خود به واسطه نقصان وسایل علمی اشتباهی رخ داده که در نتیجه تکمیل وسایل و پیشرفت علوم طبیعی آن اشتباهات مرتفع گشته و به هر مقدار که پیشرفت فنون طبیعی و اکتشافات علمی و وسایل فنی بیش تر گردد، حقایق قرآن روشن تر می شود» (صادق رافعی، مصطفی، الاعجاز القرآن والبلاغه النبویه، ۱۰۵).

سید ابوالقاسم خویی نیز یکی از وجوه اعجاز قرآن را مشتمل بودن آن بر اسرار آفرینش می داند و می نویسد:

«قرآن در آیات زیادی از قوانین هستی و رموز طبیعت و اجرام آسمانی و موضوعات دیگر بحث های جالب و شگفت انگیزی نموده است و به طور مسلم اطلاع از چنین سنن و قوانینی جز از طریق وحی امکان نداشت (البیان، ص ۷۰).

آیت الله فاضل لنکرانی می نویسد:

«یکی از وجوه اعجاز قرآن، که نشان دهنده نزول آن از نزد خداست، مشتمل بودن بر بعضی از اسرار آفرینش و رموز جهان هستی است که بشر در آن عصر اطلاعی نداشت؛ به ویژه در جزیره العرب که از نمونه عصر دور بوده این اخبار در قرآن است، به گونه ای که مجموع آن از یک کتاب تجاوز می کند» (فاضل لنکرانی، مدخل التفسیر، ۷۹).

رشید رضا نیز می نویسد:

«وجه هفتم از وجوه اعجاز قرآن اشتمال آن بر تحقیق بسیاری از مسائل علمی و تاریخی است که در زمان نزول قرآن شناخته شده نبوده است و بعد از آن با تلاش محققین از طبیعت شناسان و جامعه شناسان (... دانسته شده است)» (رشید الرضا، المنار، ۱۲۰/۲).

مفسران دیگر مانند احمد حنفی، محمد عبده، کواکبی، طنطاوی، محمد ابوزهره نیز، به اعجاز علمی قرآن تصریح کرده اند و معتقدند که قرآن علاوه بر جهان شمول بودن، زمان شمول نیز هست و از نظر علمی معجزه است.

اهداف فرعی و طرح گزاره های علمی در قرآن

بررسی دقیق نشان می دهد که اهداف اصلی قرآن از کاربرست گزاره های علمی، جنبه هدایتی است، ولی اهداف فرعی آن مقدمه بودن برای هدایت است و گزاره های علمی را بطور مستقل مطرح نکرده است و البته گزاره های علمی آن کاملاً واقع است و خطایی در آن نیست.

۱ - طبیعت شناسی

ص: ۵۰

منظور از طبیعت عالم مادی است؛ عالمی که با حواسمان با آن در ارتباط هستیم. آیات فراوانی از قرآن کریم به پدیده های طبیعی اشاره دارند و در بیشتر آنها مطالعه کتاب آفرینش و تدبیر در آنها توصیه شده است؛ البته چنانکه بسیاری از علمای برجسته اسلام تأکید کرده اند قرآن کتابی با موضوع علوم طبیعی نیست؛ بلکه کتاب هدایت است و اگر از پدیده های طبیعی صحبت می کنند، برای آن است که مردم با کاوش و تدبیر در موجودات طبیعی به عظمت خالق و مدبّر عالم پی برند و خود را به او نزدیک کنند.

جالب است بدانید که مجموع آیات الاحکام و آیات فقهی قرآن ۴۵۰ تا ۵۰۰ آیه است (شهابی، محمود، ادوار فقه، ۲۵۷)، حال آنکه آیات مربوط به طبیعت بیش از ۷۵۰ آیه می باشد (نصر، سیدحسین، نظر متفکران مسلمان در مورد طبیعت، ۱۲).

«در قرآن کریم متجاوز از ۷۵۰ آیه وجود دارد که در آن ها به طور مستقیم یا غیرمستقیم به بررسی پدیده های طبیعی و اهمیت مطالعه عمیق آن ها و آیت بودن آن ها بر علم و قدرت و حکمت الهی تأکید شده است، از دیدگاه قرآن، طبیعت منبع سرشار و زاینده ای برای مطالعه، شناخت و بررسی و کاوش بوده و انسان متفکر باید هرچه بهتر و بیشتر بدان نگریسته و جمال دلربای الهی را در این آئینه صاف بی غبار مشاهده کند. قرآن به هنگام بیان ظرافت ها و لطافت ها و قوانین پیچیده طبیعی حاکم بر پدیده های طبیعی همواره بر این نکته تأکید می نماید که تمام این زیبایی ها و دلربایی ها ناشی از علم و قدرت و جمال نامتناهی الهی بوده و موجودات طبیعی، نشانه های وجود خالق حکیم، علیم و قدیراند و در واقع طبیعت شناسی قرآن جهت دار بوده و صرفاً برای آموزش خشک و بی روح قوانین حاکم بر باد و باران و کوهها و دریاها و... بیان نشده است. اصرار قرآن بر این است که این طبیعت شناسی باید صبغه و روح آیت شناسی به خود گرفته و به منزله تصویری در آینه باشد که ما را به صاحب تصویر هدایت می کند» (همان، ص ۱۲ و ۱۳).

بنابراین هدف اصلی قرآن نشان دادن این است که طبیعت از آیات الهی که نشانه علم و قدرت و حکمت اوست، می باشد، یعنی نشان از مبدأ عالم است و اینکه پدیده های آفرینش، آیت الهی اند.

با بررسی آیات قرآن می توان گفت از مهم ترین اهداف آیات علمی قرآن، اثبات وجود خدا و معاد است تا جایی که بعضی ادعا کرده اند «سوره ای در قرآن یافت نمی شود، به ویژه سوره های مکی مگر اینکه در آن اشاره یا تصریحی به عالم هستی و تامل در نظم و خلقت آن است تا سماع و بصر و حواس و عقل بشر را برای تفکر در خلقت الهی تحریک کند آن گاه از مخلوق به خالق و از طبیعت به ایجاد کننده آن و از مسبب به سبب و از مصنوع به صانع پی ببرد» (شحاته، عبدالله، تفسیر الایات الکونیه، ۳۰).

جالب است نه تنها واژه آیه و مشتقات آن معنی داری جهان را نشان می دهد حتی واژه «شی» که ترجمه «پدیده» «فنون» یا «چیز» می شود، مفهوم آن تفاوت جدی با واژه «پدیده» و «چیز» دارد. ریشه «شی» از «شاء، یشاء، شیئا» یعنی «خواست» است و مشیت نیز از همین ریشه است. مفهوم شی یا خواسته یعنی کسی آن را خواسته و به مشیت خود آفریده و برای خواست و هدفی آن را پدید آورده است. پس هم مبدأ و آغاز را نشان و هم هدف و معاد را، اما واژه «پدیده» یعنی زمانی نبود و بالاخره پیدا شد و «چیز» هم به معنای چه است و اینکه هست، ولی مبدأ و هدف را نشان نمی دهد، به ویژه با بررسی و تحقیق ملاحظه می کنیم که اکثر آیات علمی قرآن توجه به اثبات مبدأ و معاد دارد.

واژه «شی» در یک انسجام جامع از محور و مرکز هستی سخن می گوید، زیرا در «راس هرم معارف قرآنی

ص: ۵۱

توحید قرار دارد» (المیزان، ۱۰/۱۳۹) و در «اندیشه قرآنی این فکر الهی است که حکومت می کند و... خدا در قلب و مرکز جهان هستی قرار دارد» (ایزوتسو، ترجمه احمد آرام، خدا و انسان در قرآن، ۹۱).

از نظر قرآن موجودات طبیعی آیات «نشانه های» حق تعالی هستند و طبیعت شناسی باید به منزله آیت شناسی تلقی شود و ما را از آیات به صاحب آیات برساند:

مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (روم / ۲۱)؛ «و از آیات الهی آن است که برای شما از جنس خودتان جفتی بیافرید که در بر او آرامش یافته و باهم انس بگیرد، و میان شما مودت و رحمت برقرار نمود، بی گمان در این امر نشانه هایی است برای کسانی که فکر می کنند».

وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبُرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (روم / ۲۴)؛ «و از آیات الهی نشان دادن برق است که ایجاد ترس و طمع می کند و از آسمان آب نازل می گرداند و زمین را پس از مرگش زنده می سازد، همانا در این امر نشانه هایی است برای کسانی که تعقل می کنند».

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ (همان)؛ «و از آیات الهی خلقت آسمان ها و زمین و اختلاف زبان ها و رنگ های شما آدمیان است که در این امر نشانه هایی برای دانشمندان موجود است».

طبیعت شناسی از دید قرآن مطلوب بالذات نیست و تنها در صورتی که ما را به خالق مدبر این جهان آشنا و نزدیک کند، مطلوب است.

طبیعت شناسی می تواند معرفت انسانها نسبت به خداوند را فزونی بخشد و نیز می تواند آنها را قادر سازد که از امکاناتی که خداوند برای خیر و سعادت ابدی شان فراهم کرده است استفاده کنند (قرآن و علوم طبیعت، ۱۱۱-۱۱۲).

۲ - تشویق به علم از راه شناخت طبیعت (همان، ۱۱۳-۱۱۴)

در قرآن آیات زیادی داریم که بشر را به مطالعه طبیعت دعوت می کنند، مانند:

قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ... (یونس / ۱۰۱)؛ «بگو بنگرید که در آسمان و زمین چه چیزهایی است...».

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (ذاریات / ۲۱ و ۲۰)؛ «و در زمین برای اهل یقین نشانه هایی است، و همین طور در نفوس خود شما، آیا به چشم بصیرت نمی نگرید؟»

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ... (عنکبوت / ۲۰)؛ «بگو در زمین سیر کنید و ببینید که خداوند چگونه خلقت را آغاز کرد...»؟

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (طارق / ۵)؛ «پس انسان باید بنگرد که از چه خلق شده است...»؟

این آیات گویای این هستند که شناخت طبیعت امکان پذیر است و گرنه امر به مطالعه آن نمی شد.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (نحل / ۷۸)؛ «خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که چیزی نمی دانستید، و برای شما چشم و گوش و دل «عقل» قرار داد. باشد که شکر نعمت او را به جای آورید».

استفاده می شود که خداوند استعداد شناخت را در بشر به ودیعه نهاده است و انسان ها باید این استعداد را

به نحو مناسب شکوفا سازند. به علاوه، آیاتی نظیر:

سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ... (فصلت/ ۵۳)؛ «ما آیات خود را در آفاق جهان و در جانهای خودشان به آنان نشان می‌دهیم تا آشکار شود که او بر حق است...» نشان می‌دهند که بشر به بسیاری از حقایق عالم پی خواهد برد. و شناخت طبیعت مقدمه‌ای برای شناخت خداست و هدف فرعی است.

آیاتی که در آنها صحبت از مسخر بودن امکانات طبیعی و پدیده‌های جهان برای انسان شده است، مثلاً:

وَسَيَسْخَرُ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ (جاثیه/ ۱۳) «و همه آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است مسخر شما قرار داد».

در این آیات خداوند متعال بندگان را به تفکر و نظر کردن در پدیده‌های طبیعی دعوت می‌کند تا از راه مشاهده نظم و هماهنگی دستگاه آفرینش، به عجایب خلقت پی برند. روشن است که برای درک مسائلی که در این آیات مطرح شده است و برای یافتن پاسخ سؤالاتی که در برخی از این آیات آمده است، دانستن علوم طبیعی ضروری است، زیرا مطالعه سطحی موجودات طبیعی نمی‌تواند انسان را با عظمت خلقت آشنا سازد. به همین جهت در آیات ۲۷-۲۸ سوره فاطر خداوند پس از ذکر تعدادی از پدیده‌های طبیعی، می‌فرماید: *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* یعنی تنها علماء عظمت خدای را در می‌یابند و خشیتی شایسته او در دلشان پیدا می‌شود.

نقشی که قرآن برای علوم تجربی از جهت خداشناسی قائل است، عامل اصلی رویکرد دانش پژوهان مسلمان به این علوم شد و در واقع پیدایش تمدن درخشان اسلامی را باید تا حد زیادی در گرو آن دانست. این مطلب را هم محققان غیرمسلمان متذکر شده‌اند. جرج سارتون در کتاب مقدمه‌ای بر تاریخ علم عقیده دارد که برای درک کامل علت فعالیت مسلمانان در رشته‌های علمی باید به نقش محوری قرآن برای آنها توجه کرد. او می‌نویسد:

«من بار دیگر می‌پرسم که چگونه می‌توان به شناخت درستی از دانش مسلمانان دست یافت؛ اگر تمرکز آن حول قرآن را کاملاً درک نکنیم؟» (George Sarton, Introduction to the History of Science, Vol. ۱, p. ۵).

هدف فرعی قرآن در گزاره‌های علمی آن است که از آفرینش واقع‌نمایی نماید و انسان را به مطالعه و توجه به طبیعت تشویق کند.

دو هدف بالا برای هر مورد از آیاتی که قرآن از طبیعت سخن می‌گوید، صدق می‌کند.

نتیجه

قرآن کتاب هدایت است و گزاره‌های علمی و اشارات علمی آن قابل توجه می‌باشد. اهداف اصلی گزاره‌های علمی قرآن شناخت خدا، آخرت، هدفداری آفرینش و نشان دادن اعجاز قرآن است و اهداف فرعی که مقدمه رسیدن به اهداف اصلی است، عبارتند از: طبیعت‌شناسی و تشویق مسلمانان به مطالعه و بررسی علوم برای شناخت خدا.

ابوحجر، احمد عمر، التفسير العلمی فی المیزان، دارقتيبه، بيروت، ۱۴۱۱ ق = ۱۹۹۱ م، اول.

ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، شرکت انتشار، تهران، ۱۳۶۱ ش.

بوکای، موريس، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح الله دبیر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.

خویی، ابوالقاسم، البیان، انتشارات کعبه، تهران، ۱۳۶۶ ش.

رافعی مصطفی صادق، الاعجاز القرآن و البلاغه، النبویه، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۹۷۳ م.

رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الکریم (المنار)، دارالمعرفه، بیروت.

رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، انتشارات کتاب مبین، ۱۳۸۰ ش.

رضایی اصفهانی، محمد علی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، انتشارات اسوه، قم، ۱۳۷۵ ش.

رفیعی محمدی، ناصر، تفسیر علمی قرآن تهران، فرهنگ گستر، ج ۱، ۱۳۷۹ ش.

السید، رضوان، مساله الاعجاز و الاعجاز العلمی فی القرآن، www.multaka.net

شحاته، محمود عبدالله، تفسیر الايات الكونیه، دار الاعتصام، قاهره، بی تا.

شهابی، محمود، ادوار فقه، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، تهران، ۱۳۶۹ ش.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

فاضل لنکرانی، محمد، مدخل التفسیر، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۱۳ ق.

گلشنی، مهدی، قرآن و علوم طبیعت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، انتشارات در راه حق، قم، ۱۳۶۷ ش.

مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، دارالکتب السلامیه، تهران، ۱۳۷۷ ش.

نصر، سید حسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹.

چکیده

قرآن کریم دریای بی پایانی است که اندیشمندان از زاویه های گوناگون به آن نگریسته و به تفسیر و تحلیل آیات آن پرداخته اند و بدون اغراق می توان ادعا کرد هیچ کتابی مانند قرآن مورد تحلیل و تفسیر اندیشمندان قرار نگرفته است. به رغم این توجه گسترده، متأسفانه هدف اصلی قرآن که هدایت و تربیت انسان هاست، مورد غفلت قرار گرفته است و تا کنون از این زاویه به آن نگریسته نشده است. به همین دلیل تاکنون کسی در باب قلمرو تفسیر تربیتی اظهار نظر نکرده است.

نوشته حاضر تلاش می کند قلمرو تفسیر تربیتی را تحلیل و کنکاش کند. نویسنده پس از طرح دو دیدگاه در این باره، به بررسی آنها می پردازد و به این نتیجه می رسد که تمام آیات قرآن قابل تفسیر تربیتی است و برای اثبات این مدعا سه دلیل و تقریب ارائه می دهد.

واژه های اصلی: قرآن، قلمرو، تفسیر، تربیتی، اجتماعی.

ص: ۵۵

به رغم اعتراف اندیشمندان به هدایتگری معجزه آسای قرآن (۱) تا کنون از این زاویه به قرآن نگرسته نشده است، لذا هدف اصلی قرآن - هدایت و تربیت انسان ها - مورد غفلت و بی توجهی قرار گرفته است و اگر گاه توجهی به آن شده، بسیار ناچیز و اندک بوده است. همین امر باعث گردیده تاکنون کسی در باب قلمرو تفسیر تربیتی اظهار نظر نکند. بنابراین بررسی قلمرو تفسیر تربیتی، موضوعی ضروری به نظر می رسد.

دیدگاه ها

در مورد اینکه گستره تفسیر تربیتی تمام آیات یا بخشی از آن را در برمی گیرد، می توان دو دیدگاه زیر را فرض کرد:

الف: دیدگاه حداقلی

بر اساس این دیدگاه تنها بخشی از آیات هدف تربیتی دارند و قابل تفسیر تربیتی اند، زیرا استخراج و استنباط نکات تربیتی از برخی آیات امکان ندارد. مثلاً از فواتح سوره یا برخی آیات تاریخی هیچ نکته تربیتی به دست نمی آید و آیاتی هم که قرآن را کتاب هدایت معرفی می کنند، مجموع آیات را در نظر دارند؛ نه تک تک آنها را، بنابراین این دسته از آیات نیز نمی توانند دلیلی بر این باشند که تک تک آیات قرآن هدف تربیتی دارند.

ب: دیدگاه حداکثری

طبق دیدگاه حداکثری، تمام آیات اهداف و نکات تربیتی دارند و می توان تمام آنها را تفسیر تربیتی کرد، چرا که به تصریح بسیاری از آیات، هدف از نزول قرآن هدایت انسان ها است و این هدف باید در تک تک آیات الهی وجود داشته باشد؛ و تمایز بین آیات در این باره وجهی ندارد، لذا دیدگاه حداقلی دلیل قابل توجهی ندارد و دلیل آن نمی تواند دیدگاه حداقلی را به اثبات برساند.

ج: دیدگاه برگزیده

ما دیدگاه خود را ضمن چند نکته بیان می کنیم و به اندازه توان توضیح می دهیم:

نکته اول

قرآن در بسیاری از آیات، به عنوان کتاب هدایت و تربیت معرفی شده است، مثلاً خداوند در سوره بقره می فرماید:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ، (بقره/ ۲)؛ «آن کتاب [با عظمت] هیچ تردیدی در آن نیست. [و] راهنمای پارسایان (خود نگهدار) است.».

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ (بقره/ ۱۸۵)؛ «ماه رمضان (ماهی است) که قرآن در

آن فرو فرستاده شد، در حالی که [آن قرآن] راهنمای مردم و نشانه‌هایی از هدایت و جدا کننده [حق از باطل] است».

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (صف / ۹)؛ «او کسی است که فرستاده اش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر همه دین [ها] پیروز گرداند، و گرچه مشرکان

ص: ۵۶

ناخشنود باشند».

علامه طباطبایی درباره آیه اخیر می نویسد: منظور از هدایت در این آیه، قرآن است به دلیل اینکه در آغاز سوره بقره فرمود: ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه، ۱۰/۵۷۰).

در سوره جاثیه نیز در توصیف قرآن می خوانیم:

هَذَا بَصِيرَةٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (جاثیه / ۲۰)؛ «این (قرآن) دلیل های بینش آور برای مردم است؛ و رهنمود و رحمتی است برای گروهی که یقین آورند».

... الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (سبا / ۶)؛ «آنچه از پروردگارت به سوی تو فروفرستاده شده، فقط حق است؛ و به سوی راه (خدای) شکست ناپذیر ستوده رهنمون می شود».

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ تَكْمٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (يونس / ۵۷)؛ «ای مردم! بیقین از طرف پروردگارتان برای شما، پندی و درمانی برای آنچه در سینه هاست؛ و رهنمود و رحمتی برای مؤمنان، آمده است».

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمٌ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا؛ (اسراء / ۹)؛ «در حقیقت این قرآن، بدان (شیوه ای) که آن پایدارتر است، راهنمایی می کند؛ و به مؤمنانی که [کارهای] شایسته انجام می دهند، مژده می دهد که برای آنان پاداش بزرگی است».

قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (احقاف / ۳۰)؛ «گفتند: «ای قوم ما! در حقیقت ما کتابی را شنیدیم که بعد از موسی فرو فرستاده شده است، در حالی که مؤید (کتاب های) پیشین است (و) به سوی حق و به سوی راهی راست، راهنمایی می کند».

پرسشی که مطرح می شود این است که مراد از این آیات چیست؟ و هدایت در این آیات به چه معناست آیا منظور این است که تمام آیات قرآن اهداف هدایتگری و تربیتی دارند؛ یا این که تمام آیات را می توان تفسیر تربیتی نمود؛ یعنی از مدلول مطابقی تمام آیات قرآن، می توان نکته یا نکات تربیتی به دست آورد.

توضیح: ممکن است برخی آیات با مدلول مطابقی یا التزامی بر نکته یا نکات تربیتی دلالت نداشته باشد، ولی اگر تحلیل شود و در کنار یک نکته عقلی، یا نکات برگرفته از آیات دیگر یا روایات، شأن نزول، قاعده علمی قطعی و... قرار گیرد، نکته و یا نکات تربیتی از آنها به دست می آید. بنابراین می توان گفت این نوع آیات اهداف تربیتی دارد، ولی قابل تفسیر تربیتی به معنای خاص نیست؛ چرا که با مدلول مطابقی و التزامی نمی تواند بیانگر نکته یا نکات تربیتی باشد و منظور ما از معنای اول (تمام آیات قرآن اهداف تربیتی دارند)، همین است. منظور از معنای دوم (تمام آیات را می توان تفسیر تربیتی نمود) این است که تمام آیات قرآن با دلالت مطابقی یا التزامی بر نکته یا نکات تربیتی دلالت دارند و از مدلول مطابقی تمام آیات قرآن می توان نکته یا نکات تربیتی به دست آورد.

اگر مراد از هدایت در آیات شریفه، معنای اول (تمام آیات قرآن اهداف تربیتی دارند) باشد، بدون تردید دیدگاه حداکثری مقرون به صواب و به نظر ما حق است، چرا که تفسیر آیات قرآن بدون در نظر داشت سایر آیات و قراین عقلی و نقلی، تفسیر ناقص است یا تفسیر نیست. به عبارت دیگر مفسر زمانی می تواند مدلول آیه را به خداوند نسبت دهد که کلیه قراین و شواهد مربوط به موضوع آیه را،

ص: ۵۷

بیند و تحلیل کند و گرنه نمی تواند آن را به صورت قطعی به خداوند نسبت دهد. اگر این تحلیل را در باره این آیات (آیاتی که قرآن را هدایتگر، معرفی می کنند) بپذیریم، تمام آیات قرآن، حتی فواتح سور در قلمرو تفسیر تربیتی قرار می گیرند. برای نمونه درباره فواتح سور دیدگاه های متفاوتی وجود دارد (۲) و یکی از آنها این است که این واژه ها رمزی بین خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. (۳) اگر مفسری این دیدگاه را در باره فواتح سور پذیرفت. نکته تربیتی اش این می شود که باید اسرار را حفظ نمود و در اختیار دشمن قرار نداد.

نکته دوم (۴)

«تربیت» در پژوهش های آموزشی و تربیتی جهان امروز به ابعاد متعددی همچون: تربیت جسمانی، عاطفی، عقلانی، اخلاقی، دینی، معنوی، اعتقادی، اقتصادی، سیاسی، جنسی، اجتماعی و... تقسیم می شود. اگر بخواهیم از این زاویه به قلمرو تفسیر تربیتی بنگریم و آیات قرآن را از این زاویه نگاه کنیم، می بینیم بازهم تمام آیات قرآن قابل تفسیر تربیتی است. در ذیل برخی از این آیات را بررسی می کنیم.

تربیت جسمانی

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (اعراف/ ۳۱-۳۲)؛ «ای فرزندان آدم! زیور [های] تان را در هر مسجدی برگیرید؛ و بخورید و بیاشامید، و [لی] زیاده روی نکنید که او اسرافکاران را دوست نمی دارد * [ای پیامبر] بگو: «چه کسی زیور [های] الهی را که برای بندگانش پدید آورده، و روزی های پاکیزه را حرام کرده است؟!» بگو: «این [ها] در زندگی پست (دنیا)، برای کسانی است که ایمان آورده اند؛ (اگر چه دیگران نیز از آنها استفاده می کنند)، در حالی که در روز رستاخیز مخصوص (مؤمنان) خواهد بود.» این گونه آیات (خود) را برای گروهی که آگاهند، شرح می دهیم.»

كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ (طه / ۸۱)؛ «(و گفتیم:) از [خوراکی های] پاکیزه (از) آنچه به شما روزی داده ایم، بخورید، و در (مورد) آن طغیان مکنید.»

این گونه آیات به تربیت جسمانی اشاره دارند و از این زاویه قابل تفسیر تربیتی اند.

تربیت عاطفی

بسیاری از آیات قرآن به تربیت عاطفی اشاره دارند و قابل تفسیر تربیتی در بعد عاطفی اند. از جمله این آیه شریفه:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (توبه / ۷۱)؛ «مردان مؤمن و زنان مؤمن برخی از آنان یاوران (و دوستان) برخی [دیگر] اند. به [کار] پسندیده فرمان می دهند، و از [کار] ناپسند منع می کنند؛ و نماز را به پا می دارند؛ و [مالیات]»

زکات را می پردازند؛ و از خدا و فرستاده اش اطاعت می کنند؛ آنان، خدا بزودی مورد رحمت قرارشان می دهد؛ بدرستی که خدا شکست ناپذیری فرزانه است.»

این آیه، در صدد شکوفا سازی عواطف و احساسات متدینان است و با اشاره به این نکته که مؤمنان یار و یاور یکدیگرند، می خواهد نوع دوستی را در آنان شکوفا سازد.

ص: ۵۸

بخش زیادی از آیات قرآن، به تربیت اجتماعی اشاره دارند از قبیل این آیات:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات/ ۱۳)؛ «ای مردم! در واقع ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را نژادها و قبیله‌هایی قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا خودنگهدارترین (و پارساترین) شماست؛ براستی که خدا دانای آگاه است».

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (نحل / ۹۰)؛ «خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد، و از فحشا و منکر و ستم نهی می‌کند؛ خداوند به شما اندرز می‌دهد تا متذکر شوید».

تربیت عقلانی

بخشی از آیات قرآن به تربیت عقلانی اشاره دارند و در پی رشد قوه عقلانی بشرند. کلیه آیاتی که در آنها از تعقل، تدبیر، تفکر، تفقه، سیر در هستی و مفاهیمی از این دست، سخن به میان آمده، در حقیقت به این بعد از ابعاد تربیت اشاره دارند، مثل:

اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (حدید/ ۱۷)؛ «بدانید که خدا زمین را بعد از مردنش زنده می‌کند؛ بیقین نشانه‌های (خود) را برای شما بیان کردیم، باشد که شما خردورزی کنید».

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (بقره/ ۲۴)؛ «و اگر (چنین) نکردید - و (هرگز) نخواهید کرد - پس [خود را] از آتشی حفظ کنید که هیزم آن مردم و سنگ هاست در حالی که برای کافران آماده شده است».

وَسَخَّرْ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (نحل / ۱۲)؛ «و (منافع) شب و روز و خورشید و ماه را مسخر شما کرد؛ و (نیز منافع) ستارگان به فرمان (و تدبیر) او مسخر (شما) هستند؛ قطعاً در آن [ها] نشانه‌هایی است برای گروهی که خردورزی می‌کنند».

تربیت اخلاقی

بخشی زیادی از آیات قرآن به تربیت اخلاقی انسان‌ها اشاره دارند و در پی پرورش فضیلتی از فضائل اخلاقی یا محورزیلتی از رزائل اخلاقی در انسان می‌باشند.

از جمله آیاتی که به تربیت اخلاقی دلالت دارند، این آیات شریفه‌اند:

وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ يَلُومُونَ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (آل عمران/

۱۸۰)؛ «و کسانی که [نسبت] به آنچه خدا از بخشش خود به آنان داده، بخل می ورزند، هرگز نپندارند که آن [بخل] برای آنان خوب است؛ بلکه آن برای شان بد است؛ بزودی در روز رستاخیز، آنچه که به آن بخل ورزیده اند، طوق گردنشان خواهد شد.»

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصِدِّقِينَ وَالْمُتَصِدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (احزاب / ۳۵)؛ «در حقیقت، مردان مسلمان و زنان مسلمان، و مردان با ایمان و زنان با ایمان، و

مردان فرمانبردار [فروتن] و زنان فرمانبردار

[فروتن]، و مردان راستگو و زنان راستگو، و مردان شکیبا و زنان شکیبا، و مردان فروتن و زنان فروتن، و مردان صدقه دهنده و زنان صدقه دهنده، و مردان روزه دار و زنان روزه دار، و مردانی که دامانشان را (در امور جنسی) حفظ می کنند و زنانی که (دامان خویش را) حفظ می کنند، و مردانی که خدا را فراوان یاد می کنند و زنانی که (خدا را فراوان) یاد می کنند، خدا برای آنان آمرزش و پاداش بزرگی آماده کرده است».

تربیت عبادی

برخی آیات قرآن به تربیت عبادی دلالت دارند، مثل:

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ؛ (غافر / ۶۰)؛ «و پروردگار شما گفت: «مرا بخوانید تا (دعای) شما را بپذیرم! در واقع کسانی که نسبت به پرستش من تکبر می ورزند بزودی با خواری وارد جهنم می شوند!».

نکته سوم

اگر به تفسیر قرآن از زاویه ارکان و عناصر تربیت نگاه کنیم، باز هم تمام آیات قابل تفسیر تربیتی است. توضیح اینکه تربیت دارای ارکان و عناصری همچون: مبانی، (ر. ک. به: مبانی تربیت از دیدگاه قرآن) اصول، روش ها، اهداف، مراحل، عوامل، موضوع تربیت (متربی = انسان) ... است. حال اگر بخواهیم قرآن را از این زاویه مورد مطالعه قرار دهیم، باز تمام آیات قابل تفسیر تربیتی است و هر آیه ای به یکی از ارکان و عناصر تربیت اشاره دارد؛ یا مبنایی از مبانی تربیتی را بیان می کند، مثل آیاتی که از هستی شناسی، انسان شناسی و معرفت شناسی سخن می گویند یا عهده دار تبیین اصلی از اصول تربیتی اند، مثل آیاتی که از بایدها و نبایدها سخن می گویند، یا روشی از روش های تربیتی را بیان می کند. بسیاری از آیات تاریخی قرآن و یا فواتح سور اینگونه اند. یا هدفی از اهداف تربیتی قرآن را بازگو می کند، یا به مرحله ای از مراحل تربیت اشاره دارد، یا به تبیین عاملی از عوامل یا مانعی از موانع تربیت می پردازد. ما چند نمونه از این نوع آیات را گزارش و به اختصار بررسی می کنیم.

انسان شناسی

تعداد زیادی از آیات قرآن به تبیین ماهیت و ویژگی های انسان می پردازند و در پی معرفی انسان قرآنی اند. این نوع آیات بیانگر مبنایی از مبانی تربیت می باشند و از این زاویه قابل تفسیر تربیتی اند، مانند:

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (ص / ۷۱-۷۲)؛ «(یادکن) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «در واقع من آفریننده بشری از گل هستم * و هنگامی که او را مرتب نمودم و از روح خود در او دمیدم، پس برای او سجده کنان درافتید».

هستی شناسی

برخی از آیات دیدگاه قرآن را در باره هستی بیان می دارند، مانند:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران / ۱۹۱)؛ «(همان) کسانی که [در حال] ایستاده و نشسته، و بر پهلوهایشان [آرمیده]، خدا را یاد می کنند؛ و در آفرینش آسمان ها و زمین تفکر می کنند؛ (در حالی که می گویند: ای) پروردگار ما! این [ها] را بیهوده نیافریده ای؛ منزهی تو؛ پس ما را از عذاب آتش، حفظ کن!».

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِينِينَ (انبیاء / ۱۶)؛ «و آسمان و زمین، و آنچه را در میان آن

دوست به بازیچه نیافریدیم».

این نوع آیات، نیز قابل تفسیر تربیتی می باشند، چرا که در صدد تبیین مبنایی از مبانی تربیت در قرآن (هستی شناسی) هستند.

روش های تربیتی

بخشی از آیات قرآن عهده دار تبیین روش های تربیتی قرآن هستند، مثل آیه ۱۵۹ سوره آل عمران که روش محبت را به عنوان یکی از روش های تربیتی قرآن بیان می دارد و خطاب به پیامبر اعظم می فرماید:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ (آل عمران / ۱۵۹)؛ «و به سبب رحمتی از جانب خدا با آنان نرم خو شدی؛ و اگر (بر فرض) تندخویی سخت دل بودی، حتماً از پیرامونت پراکنده می شدند».

اهداف تربیت: تعداد دیگری از آیات قرآن، به اهداف تربیتی اشاره دارند. این دسته از آیات نیز فراوان است مانند:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسَبِّحُوا فِي الْمَآرِضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (نحل / ۳۶)؛ «و بیقین در هر امتی فرستاده ای برانگیختیم (تا بگویند) که: خدا را بپرستید؛ و از طغیان گر (ان و بت ها) دوری کنید. پس، برخی از آنان کسانی هستند که خدا (آنها را) راهنمایی کرده؛ و برخی از آنان کسانی هستند که گمراهی بر آن (ان) ثابت گردیده است. پس در زمین گردش کنید و بنگرید، که فرجام تکذیب کنندگان چگونه بوده است».

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (انعام / ۱۵۳)؛ «و این راه راست من است؛ پس از آن پیروی کنید؛ و از راه ها [ی دیگر] پیروی نکنید، که شما را از راه او پراکنده می سازد؛ این [ها] است که [خدا] شما را به آن [ها] سفارش کرده، تا شاید شما [خود را] حفظ کنید».

نتیجه

از مجموع مطالب می توان نتیجه گرفت که دیدگاه حداکثری در باب قلمرو تفسیر تربیتی قرآن مقرون به صواب است، یعنی تمام آیات قرآن قابل تفسیر تربیتی است و این ادعا از سه راه اثبات پذیر می باشد؛ یک: آیاتی که قرآن را کتاب هدایت و تربیت معرفی می کنند؛ دو: ابعاد و ساحت های تربیت؛ یعنی تربیت دارای ساحت ها و ابعاد مختلف و گوناگونی است و آیه در قرآن نیست؛ مگر اینکه به یکی از آن ها اشاره دارد. سه: ارکان تربیت که اگر از این زاویه به قرآن نگرسته شود، تمام آیات قابل تفسیر تربیتی است.

پیوست

(۱) برای نمونه گوستاولوبون، در باره نقش تربیتی قرآن می گوید: «هر نوع سیستم تربیت جدید برای بشر سه دوره لازم دارد تا به تدریج از آن بهر مند شوند و در پایان امر برای نسل سوم ثمر بخش شود، ولی قرآن چنان کتابی است که آثار تربیتی اش را

در همان نسل اول به حد کمال نشان داد و امتی را تربیت کرد که در کمتر از یک قرن، بر سه قاره آسیا و آفریقا و اروپا (اسپانیا) حکومت نمود. به هر حال عظمت، شأن و مقام قرآن بالاتر از آن است که در این مقدمه بگنجد، ولی با لحن قاطع می توان گفت قرآن کتابی است که چگونه روی زمین زندگی کردن را به بشر آموخته و هم اکنون به سهولت می توان چگونه زندگی کردن را به همه یاد داد» (فلسفه تربیتی اسلام، ۹).

(۲) برای اطلاع بیشتر از دیدگاه‌ها درباره حروف مقطعه، ر. ک. به: التمهید فی علوم القرآن ۳۰۸/۵؛ من وحی القرآن ۱۰۰/۱ به بعد.

(۳) علامه بلاغی در این مورد می‌نویسد: «جای تعجبی نیست که در قرآن، گفتگوهای رمزی و اشاره به اسرار خصوصی که تنها با رسول گرامی و امانای وحی انجام گرفته باشد». (آلاء الرحمن، ۶۴/۱).

(۴) این نکته در سال ۱۳۸۶ به ذهنم رسید و در کنفرانسی که در کلاس استاد معظم دکتر رضایی اصفهانی داشتم، مطرح کردم که برخی از دوستان حاضر به شدت مخالفت کردند و من از آن دفاع نمودم و در نهایت به دیدگاه واحدی نرسیدیم. تا اینکه در تاریخ ۸۷/۸/۲۲ نشست تخصصی «مبانی و روش‌شناسی تفسیر تربیتی قرآن» در مدرسه عالی امام خمینی رحمه الله با حضور اساتید معظم حجت الاسلام و المسلمین اعرافی، دکتر رضایی و دکتر بناری برگزار شد. استاد بناری در این نشست مطلب مورد بحث را شکافت و به تبیین آن پرداخت و گفت: «تربیت دارای سه معنا است: (۱) علوم تربیتی؛ (۲) نظام تربیتی؛ (۳) فرایند تعلیم و تربیت. اگر «تربیت» را به معنای «فرایند تعلیم و تربیت» بدانیم، آن وقت بحث ساحت‌های مختلف «تربیت» مطرح می‌گردد و در این صورت است که دامنه تفسیر تربیتی بسیار وسیع می‌شود و راه برای ما باز می‌گردد؛ و با این نگاه همه آیات قرآن، قابل تفسیر تربیتی است...». بنا بر این در تبیین این مطلب مدیون فرمایشات استاد معظم بناری هستم.

منابع

بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

بهشتی، محمد، مبانی تربیت از دیدگاه قرآن، سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۶ ش.

الجمالی، محمد فاضل، فلسفه تربیتی اسلام، ترجمه غلام رضا سعیدی، انتشارات بعثت، تهران، ۱۳۵۴ ش.

طباطبایی، محمد حسین، میزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ ش.

طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البیان، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ ق.

فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، دار الملائک للطباعه و النشر، بیروت، ۱۴۱۹ ق.

معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۱ ق.

ص: ۶۲

دکتر عبدالکریم بهجت پور^(۱)

چکیده

هدف اساسی قرآن سیر دادن انسان از ظلمت های جهل و نقص به سوی کمال علم و نور است و این یک عمل تربیتی است. که قرآن به تدریج انجام داده است.

قرآن طی بیست و سه سال به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شد، ولی مصحف موجود بر اساس ترتیب نزول سامان نیافته است، پس برای کشف روش تربیتی قرآن و نظام تربیتی قرآن و اسلام، لازم است نزول تدریجی قرآن بر اساس نقل های تاریخی مورد کاوش دقیق قرار گیرد تا نظام تربیتی قرآن کشف و بر مصادیق جدید در دوران بعدی تطبیق شود.

واژه های اصلی: قرآن، تربیت، نزول و تفسیر.

ص: ۶۳

رویکرد تربیتی به مباحث قرآنی تابع ظرفیت این کتاب آسمانی در توجه به مسائل تربیتی است. در این مقاله می‌خواهیم روشن کنیم که قرآن نه تنها به موضوعات تربیتی اهتمام دارد؛ مهم‌ترین هدف این کتاب تربیت است و برای تحقق آن موضوعات تربیتی را در روش حکیمانه‌ای مربوط با این هدف، نازل فرموده است.

تربیت

تربیت را می‌توان از ریشه «رَبَبَ» به معنی ایجاد تدریجی موجود تا رساندن او به حد نهایی کمال دانست. (ر. ک. به: راغب اصفهانی، مفردات، ۲۳۶). به دخترانی که با مادرشان در خانه شوهر جدید به امورشان رسیدگی و زندگی‌شان اصلاح می‌شود، «ربیه» می‌گویند. (ر. ک. به: طریحی، مجمع البحرین، ۶۳/۲) یا آن را از ریشه «ربو» به معنی زیاد شدن، رشد، علو و ارتفاع دانست. قرآن می‌فرماید: قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِی صَغِيرًا (اسراء/ ۲۴) که به معنی بزرگ کردن است.

یکی از معاصران میان سه واژه «ربیء» مهموز و «ربب» و «ربو» تفاوتی قائل است. به نظر وی «ربیء» به معنای علو و بلندی، «ربب» به معنای کشاندن به سوی کمال و «ربو» به معنی پذیرش گستردگی و شکوفایی است که نتیجه اش زیادی و فضل باشد (ر. ک. به: حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن، ۳۴/۴).

هدف نزول قرآن

برای نزول قرآن اهداف جزئی، کلی، بخشی و جامع زیادی شمرده شده است. برخی از اهداف ابلاغی، آموزشی، تعلیمی قرآن یاد کرده‌اند؛ گروهی به رفع اختلاف میان مردم، یا اهل کتاب و صاحبان ادیان گذشته توجه نموده‌اند؛ گروهی رشد و شکوفایی عواطف انسانی را هدف نزول شمرده‌اند و برخی به تحوّل فردی یا اجتماعی توجه کرده‌اند. می‌توان گفت مهم‌ترین رسالت قرآن کشاندن انسان به کمال و تحصیل سعادت اوست؛ به گونه‌ای که در مرحله اول همه ظرفیت‌های انسانی در همه ابعاد فردی و اجتماعی، فطری و روحی و عقلی و معنوی شکوفا شود. سپس او را به سوی تحصیل سعادت یعنی لذت‌های خالص و ابدی سوق دهد:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (ابراهیم/ ۱)؛ «کتابی است که آن را به سوی تو فرو فرستادیم، به خاطر این که مردم را به رخصت پروردگارشان، از تاریکی‌ها به سوی نور بیرون آوری، به سوی راه (خدای) شکست‌ناپذیر [و] ستوده».

خارج کردن مردم از ظلمات به سوی نور همان سوق دادن آنان از ظلمات جهل، نادانی و نقص به سمت کمال و نور و پاکی، یک عمل تربیتی است.

این عمل حرکتی جامع و همه‌جانبه است که موجب می‌شود انسان از همه ابعاد پلیدی، پلشتی و تاریکی - چه در بُعد فکری و عقلی و چه جنبه‌های معنوی و روحی، چه در ساحت فردی و چه در ساحت اجتماعی - رها و به سوی کانون نور و پاکی

وارد شود.

عبارت **إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ** بدل از **إِلَى النُّورِ** (ر. ک. به: الجدول فی اعراب القرآن، ۱۳/۱۵۳) می باشد، یعنی انسان با یاری تربیت پیامبر اکرم و در سایه قرآن از تاریکی ها خارج می شود و پای در

ص: ۶۴

راه پروردگارش می گذارد؛ راهی که صاحبش پیروز و توانا بر رساندن انسان به کمال و سعادت مورد انتظار است و هم او پروردگاری ستوده است که همه کمال های شایسته ستایش را در اختیار دارد و به همین دلیل ستودنی است، بنابراین آیه، نقش اصلی در تربیت و رساندن به کمال و سعادت را راه پروردگار می داند و پیامبر و کتاب مقدمات ورود انسان به این راه را فراهم می سازند.

پس آنگاه که انسان از تاریکی ها و گمراهی ها به راه پروردگار وارد شد، پروردگار پیروز و ستوده او را به مطلوبش می رساند و با جاذبه های خود و ربایش هایی که از جان مؤمنان به پیامبر و قرآن می کند، آنان را از شقاوت ابدی و نقت ها رها و به بهشت نعمت های ابدی وارد می سازد. در مقابل، کافران به پیامبر، قرآن و پروردگار گرفتار شقاوت ابدی می شوند.

وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ (ابراهیم / ۲)؛ «وای بر کافران از عذابی شدید».

اللَّهُ وَلِي الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (بقره / ۲۷۵)؛ «خدا سرپرست کسانی است که ایمان آورده اند؛ از تاریکی ها به نور بیرون شان می برد. و کسانی که کفر ورزیده اند، سرپرستانشان طغیانگرند؛ آنان را از نور به تاریکی ها بیرون می برند. آن ها اهل آتشد؛ آنان در آن ماندگارند».

نقش قرآن در تربیت

روشن شد که چهار مؤلفه (پروردگار، پیامبر، کتاب، انسان و دیگر موجودات مختار) در موضوع تربیت نقش دارند. انسان و دیگر موجودات مختار، با انتخاب ایمان یا کفر می توانند مانع تحقق خواست تشریحی پروردگار شوند.

پروردگار پیروز و ستوده به انسان اختیار انتخاب راه داد و رسول و کتاب را برای دعوت و هدایت آزادانه و انتخاب گرانه او فرستاد.

پیامبر اکرم مردم را به هدایت دعوت کرد.

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي (يوسف / ۱۰۸)؛ «ای پیامبر) بگو: «این راه من است! که من و هر کس مرا پیروی می کند، با شناخت، (مردم را) به سوی خدا فرا می خوانیم».

کتاب دستورنامه دعوت و برنامه کشاندن مردم به نور و صراط مستقیم است.

فَأَيُّنَ تَدْعُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ (تکویر / ۲۸-۲۶)؛ «پس به کجا می روید؟! * آن (قرآن) جز یادآوری برای جهانیان نیست * برای کسی از شما که بخواهد به (راه) راست برود».

این کتاب آسمانی شامل همه محتوای مورد نیاز برای رسیدن انسان به کمال و سعادت است، به گونه ای که پروردگار در کنار تصریح به جامعیت قرآن (نحل / ۸۹)، بر حفظ آن از تحریف (حجر / ۹) تأکید و هر گونه احتمال دخالت پیامبر اکرم را با

تهدید شدید مردود اعلام کرد.

تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (الحاقه / ۴۳-۴۷)؛ «قرآن] فرو فرستاده ای از سوی پروردگار جهانیان است * و اگر (بر فرض) برخی سخنان را به ما (به دروغ) نسبت می داد * حتماً با دست راست (قدرتمند) او را گرفتار می ساختیم * سپس رگ قلبش را مسلماً قطع می کردیم! * و هیچ یک از شما مانع آن (مجازات) نمی شد».

نکته بسیار با اهمیت این است که تحول دینی و اسلامی تنها در بستر بی آرایش محتوای دین و قرآن به

ص: ۶۵

بار ننشست؛ بلکه خدای حکیم اراده فرمود این محتوای فخیم و ارزشمند با روش ویژه ای به مردم رسانده شود. به همین دلیل قرآن را به روش خاص نازل فرمود و پیامبر را به پیروی دقیق از این روش مأمور کرد.

لَا تَحْرُكَ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (قیامت / ۱۶-۱۹)؛ «زبان را به آن (قرآن) حرکت مده تا در (خواندن) آن شتاب کنی * [چرا] که جمع کردن آن و خواندنش فقط برعهده ماست * و هنگامی که آن را می خوانیم، پس از خواندن آن پیروی کن * سپس در واقع بیان آن (قرآن) فقط برعهده ماست».

تربیت کم کردن فاصله بین توان بالقوه و بالفعل است، متربی (شخص تربیت پذیر) از مبدأ نقص به سوی منتهای کمال حرکت می کند. در نتیجه وقتی گفته می شود خدا تربیت می کند، منظور این است که خدا بستر لازم را برای رشد و شکوفایی انسان فراهم می کند و از جمله به زدودن آفت ها می پردازد.

عمل تربیت، دفعی و آنی نیست؛ بلکه نیازمند تدریج، تکرار و توزیع اقدامات در تمام دوران تربیت است. آیا می شود مواد لازم برای رشد جسمی یک گیاه از جمله آب، مواد کافی، نور را که در یک دوره ۳۰-۴۰ ساله به پای درخت ریخت در یک لحظه و یک مرحله به دانه خوراند و آیا از قضا سکنجبین صفرا را فروز نمی کند؟!

روشن است که هیچ کشاورزی با زراعت خود و هیچ مادری با نوزادش چنین برخورد نمی کند، لذا تربیت و شکوفایی همه جانبه و کمال بخش و سعادت آفرین در ذات خود اقتضای تدریج و توزیع منابع برای شکوفایی را دارد.

به همین دلیل خداوند در آیات سوره قیامت پیامبر را که مأمور تحول جامعه عرب معاصر خود - به عنوان جامعه مثال و نمونه قرار داده بود، مأمور می کند در ابلاغ محتوای دین، تابع دفعات نزول و نزول تدریجی آیات باشد و بر این روش حکیمانه سبقت نگیرد یا در آن عجله نکند.

شاهد این معنی سبک عجیب و ویژه قرآن در آموزش معارف است. اصول و فروع معارف سترگ قرآنی همچون توحید ذات، صفات، افعال، ربوبیت و الوهیت، عدل، قدرت، علم، رحمت و دیگر صفات الهی نه به طور یک جا و نه به شکل تک موضوع در قرآن آمد؛ به مثل توحید ذات همراه با دیگر موضوعات مربوط به شناخت خداوند به طور یک جا در قرآن نیامد؛ همچنان که حتی بحث توحید ذات نیز تجمیم نیافته و متفرق است و در مناسبت ها و موقعیت های گوناگون و به تدریج بیان شد؛ به گونه ای که بیان دیدگاه قرآن در این موضوع و موضوعات مشابه نیازمند مطالعه تمام آیات مرتبط و تجمیم آنها دارد.

توجه کننده این تنوع و توزیع همان «هدف تربیتی» است. به عبارت دیگر تربیت این تنوع و توزیع را اقتضاء می کند.

پیشنهاد «نمونه کشف روش های تربیتی قرآن»

جامعه معاصر پیامبر، گروه نمونه ای بود که مورد تربیت قرار گرفت، البته این گروه و سطح نیاز آن، تمام موجودی تربیتی قرآنی نبود، بلکه قرآن اصول جاودانه و ظرفیت تحول آفرین خود را از راه تربیت فاخر و عمیق جامعه اول بیان فرمود. همچنان که قواعد ریاضی از با بیان چند مثال در اختیار شاگرد قرار می گیرد و او با این قواعد علاوه بر حل آن چند مسئله، توان حل

تمام مسائل مشابه را نیز می یابد.

سرّ وجود ظهر و بطن، محکم و متشابه و اصرار بر جری و تطبیق قرآن در کنار تفسیر آن، ریشه در چنین

ص: ۶۶

ظرفیتی دارد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای خارج کردن چنین جامعه ای از تاریکی ها به نور و نیز دریافت و رساندن برنامه عظیم قرآن و سنت به همه انسان ها تربیت شد و جامعه معاصرش نیز برای رفع موانع و پذیرش برنامه های تربیت اسلامی آماده شد. این دو مورد به طور عمده با نزول قرآن تحقق یافت.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پس از آمادگی و احراز صلاحیت های لازم برای بر دوش گرفتن اصل رسالت، به تناسب برنامه های جدید تبلیغی، و چالش ها و مصائبی که با آن روبه رو می شد، مشمول خطاب های الهی می شد.

فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ * وَذُوا لَوْ تَدَّهِنُ فَيُدْهِنُونَ (قلم / ۸-۹)؛ «پس از تکذیب کنندگان اطاعت مکن * (آنان) سستی کردن تو را و سستی کردن خود را آرزو می کنند».

يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (مزمّل / ۱-۲)؛ «ای جامه [به خود] پیچیده! * شب را، جز اندکی به پاخیز».

وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (مزمّل / ۸)؛ «و نام پروردگارت را یاد کن، و کاملاً به او دل بند».

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ * وَلَا تَمُنْ بِتَسْكَنتُكَ * وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ (مدثر / ۶-۱)؛ «ای جامه خواب به خود پیچیده! * برخیز و هشدار ده * و پروردگارت را بزرگ شمار * و لباست را پاک کن * و از پلیدی دوری کن * و منت مگذار درحالی که فزونی می طلبی».

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوفِرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ * إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (کوثر / ۳-۱)؛ «در حقیقت ما به تو (نیکی) فراوان عطا کردیم * پس برای پروردگارت نماز گزار و (شتر) قربانی کن * [چرا] که فقط (دشمن) کینه توز تو بریده نسل است!».

خداوند در کلامی جامع مراقبت مستمر از پیامبر در برابر چالش ها را چنین توضیح می دهد:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ نَفْسٍ بِرَأْفَقَانٍ (فرقان / ۳۳)؛ «و هیچ مثالی برای تو نمی آورند جز آنکه با (جواب) حق و بهترین تفسیر [به سوی] تو آییم».

همین موضوع در مورد جامعه معاصر نزول قرآن اتفاق افتاد. قرآن گام به گام آن ها را به پیش برد. برای مثال:

در یک مرحله رسول خود را مأمور آشنا ساختن مردم با پروردگار شایسته کرد.

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (علق / ۳-۱)؛ «بخوان به نام پروردگارت که (همه چیز را) آفرید * انسان را از (خون بسته) آویزان آفرید * بخوان در حالی که پروردگارت ارجمندتر است».

در نوبت دیگر وی را به ایجاد دغدغه در مردم و هشدار به آنان در کنار بیان کبریایی همان پروردگار مأمور کرد.

قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ (مدثر / ۱-۲)؛ «برخیز و هشدار ده * و پروردگارت را بزرگ شمار».

به همین ترتیب گام های اساسی بنای شخصیت فردی و اجتماعی آنان را بر مبنای خواست الهی که در قرآن ظهور می یافت، بنا نمود.

این معاصران رویارو با عقائد باطل و خرافی، و رفتارهای جاهلانه در همه ابعاد بودند و قرآن به اصلاح آن ها همت گماشت. یک جا عقائد باطل آنها در مورد خدا را نقد کرد.

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (اخلاص / ۳-۴)؛ «نه زاییده و نه زاده شده است * و هیچ کس برای او همتا نبوده است».

أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ (نجم / ۱۹-۲۲)؛

ص: ۶۷

«و آیا اطلاع یافتید از (بت های) لات و عزی * و منات (بت) دیگری که سومین است * آیا فقط پسر برای شماسست و فقط دختر برای اوست؟! * در این صورت آن تقسیمی ناعادلانه است.»

أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى * وَأَعْطَى قَلِيلًا - وَأَكْثَى * أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَى * أَمْ لَمْ يُبْنَأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى * وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى * أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى * وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنْ سِعْيُهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى (نجم / ۴۱-۴۳)؛ «و آیا دیدی کسی را که روی برتافت؟! * و اندکی عطا کرد، و (بخشش را) قطع کرد! * آیا دانش نهان فقط نزد اوست و او می بیند؟! * یا از آنچه در کتاب های موسی است با خبر نشده است؟! * و (نیز از کتاب های) ابراهیمی که (به پیمانش) وفا کرد * که هیچ باربرداری بار سنگین (گناه) دیگری را بر نمی دارد * و اینکه برای انسان جز کوشش او نیست * و اینکه کوشش او در آینده دیده می شود * سپس با جزای کامل تر به او پاداش داده می شود.»

نمونه های فراوانی از برخورد با فرزند کشی، طواف عریان گرد کعبه، ورود به خانه ها و پشت هنگام پوشیدن لباس احرام، ممنوع کردن زنان از ارث، طلاق با روش های غلط نظیرظهار، در قرآن آمده که بر خوانندگان عزیز پوشیده نیست.

نزول تدریجی قرآن

قرآن به مناسبت تربیت و گذراندن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از چالش ها و بحران ها و به دلیل زمینه سازی برای اصلاح و تربیت مردم، به تدریج نازل شد و در هر نوبت، آیاتی برابر با نیاز پیامبر یا مخاطبان فرود آمدند. قرآن به این حقیقت چنین اشاره می کند:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ (فرقان / ۳۲)؛ «و کسانی که کفر ورزیدند، گفتند: چرا قرآن جملگی یک (باره) بر او فرو فرستاده نشده است؟! اینگونه [قرآن را به تدریج فرو فرستادیم] تا دل [سوزان] تو را بدان استوار گردانیم.»

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (اسراء / ۱۰۶)؛ «و قرآن را (آیات) ش را از هم جدا کردیم، تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی؛ و آن را [به تدریج] کاملاً فرو فرستادیم.»

با عنایت به آیات بالا- معلوم می شود نزول تدریجی آیات و قرائت همراه با درنگ، حکمت اصلاحی و تربیتی دارد که هم پیامبر را در مسیر دعوت، به ثبات قدم بیشتر می رساند و هم مردم را برای پذیرش برنامه اصلاحی و تربیتی آماده می سازد.

ضرورت مطالعه و بررسی قرآن به ترتیب نزول

بهترین روش کشف نظام تربیتی قرآن و بلکه اسلام، مطالعه درون قرآنی است. تربیت دینی فرد و جامعه در دستور کار قرآن قرار دارد و اگر امروزه علاقه ای به شناخت این روش تحول آفرین هست - که از نظر فردی سلمان، ابوذر، مقداد، عمار و نظایر آن ها و از نظر اجتماعی جامعه ای را که موجب ابهت و تعجب زارعان و غیظ و خشم کافران یُعْجَبُ الزَّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ، (فتح / ۲۹) است، تحویل داده - چاره ای جز مطالعه سیر نظام مند نزول آیات و سوره های قرآن نیست.

می دانیم که ترتیب چینش سوره ها در قرآن موجود موافق با ترتیب نزول آن ها نیست، بنابراین برای کشف روش تربیتی قرآن نمی توان از ترتیب مصحفی بهره برد؛ بلکه باید چینش نزول طبیعی سوره ها و آیات را پیگیر شد. بنابر همین حقیقت باید سراغ جدول های روایی در ترتیب نزول سوره ها رفت و در صورتی که احیاناً میان این جدول ها اختلافاتی باشد، با مطالعه درونی سوره ها به حقیقت نزدیک شد.

۱ - در جدول های ترتیب نزول سوره ها نباید اساس را بر معادلات و چینش های تخمینی و مورد پسند خود بگذاریم. برای مثال طول آیات را دلیل بر سال نزول آیات ندانیم، بلکه آنچه در این مرحله لازم است، کنکاش در نقل های تاریخی و روایی و بررسی صحت و سقم آن ها و کشف شواهد صدق بر بهترین آنهاست، زیرا چینش ویژه سوره ها راه کشف روش ویژه خداوند در انتقال مفاهیم به جامعه است و این مهم از نزول تدریجی سوره ها، به همان گونه که اتفاق افتاده، به دست می آید. جدول های ترتیب نزولی که حاصل گمانه زنی های اجتهادی محقق باشد، اعتبار دست آوردهای محقق در کشف و استخراج روش را مورد تردید جدی قرار می دهد.

۲ - نکته دیگر آن که کار محقق با کشف و استخراج روش های تحول دینی در قرآن به پایان نمی رسد. گفتم تحول دینی - تربیتی مؤلفه هایی دارد که دست کم دو مورد آن - وضع جامعه مورد تحول و صلاحیت های مرییان - در همه شرایط یکسان نیست.

کار مهمی که پس از استخراج و کشف روش خاص تحول آفرین قرآن در جامعه عربی معاصر نزول لازم است، تطبیق این روش بر شرایط جوامع امروزی است. همان گونه که تطبیق و جری محتوای آیات بر افراد و جوامع امروز نیازمند دو دانش است؛ آشنایی کافی و کامل از محتوای قرآن و شناخت دقیق و همه جانبه افراد و جوامع امروز. در پرتو چنین دانش هایی، اطمینان از جری و تطبیق محتوا حاصل می شود. در مورد تطبیق و جری روش های تحول نیز مطلب از همین قرار است و محققان باید با مطالعه دقیق روش تحولی که در صدر اسلام اتفاق افتاد و سپس آگاهی کامل از وضعیت دینی جامعه ای که موضوع تربیت قرار می دهند، به تطبیق و جری روش قرآنی برای ایجاد تحول اقدام کنند.

خصائص المنهج التربوي في القرآن وطرقه

الدكتور السيد نذير يحيى الحسنى (١)

الخلاصه

بحث التربيه من البحوث المهمه التى لها تأثير كبير على الإنسان والأسره والمجتمع فى وقت واحد؛ ولهذا تسابقت الفلسفات البشريه المتعدده إلى طرح نظرياتها التربويه سواء كانت رأسماليه أو ماركسيه أو براجماتيه أو مثاليه أو وجوديه.

أما الاسلام فهو الدين القيم على كل التوجهات البشريه الأخرى و حاولنا فى هذه المقاله استجلاء خصائص المنهج القرانى للتربيه وطرقه من خلال عرض الايات القرانيه وتحليلها.

من جمله خصائص المنهج التربوى فى القرآن؛ الهيه المصدر والمصير، عالميه المنهج، الشموليه لكل زمان، الثبات، التعادليه والتوازن.

استقرأنا فى هذا المنهج طرق وأساليب التربيه القرآنيه، ومن أهمها طريقه القدوه، وطريقه الوعظ وطريقه القصه، وطريقه الاشباه والنظائر، وغير ذلك من الطرق التى ذكرها القرآن وعمل بها، وذكرنا اساليب العمل فيها وكيفيه ذلك.

الاصطلاحات الرئيسيه: القرآن - المنهج - الخصائص - الأساليب والطرق - التربيه.

ص: ٧٠

١- (١) عضو الهيئه التدريسيه فى جامعه المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم العالميه

خصائص المنهج التربوي في القرآن

تميز المنهج التربوي في القرآن الكريم بخصائص متعددة منها:

أولاً: إلهيه المصدر والمصير

التربية القرآنية هي من وضع الله تعالى، العالم بكل شيء، والخالق لكل شيء، وبعبارة أخرى أن المنهج التربوي في القرآن غير قابل للتدخل من قبل الإنسان لعدم قدرته على وضع منهج عام وشامل، فهو يجهل نتائج تصرفاته، ومصائر أعماله الآنية، فكيف يضع منهجاً عاماً للتربية غير قابل للتجربة والخطأ، وهل يصدر الكامل من الناقص، فالإنسان مخلوق حادث، محكوم بالظروف والشروط التي تحيط به.

نعم الفكر البشري له دور كبير في إدراك هذا المنهج وفي استقائه من منابعه، وتطبيقه بشكل لا يستلزم النقص ولا يتم ذلك الا من خلال «التامل في دقه الكون وانظمته ليخلص بذلك الى الايمان بالله خالق الكون وواهب الحياه ايمان عن تدبر واعتقاد عن حجه»، (النظام التربوي في الاسلام: باقر شريف القرشي: ص ٢٣٢) قال تعالى: **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيحَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (الجاثية / ١٨).**

فالمنهج التربوي في القرآن خاطب الإنسان بفطرته، ووازن بين روحه وجسده، ولم يهمل الظروف والشروط الزمانية التي تحكمه.

وأما إلهيه المصير: فالتربية ليس لها هدف إلا السعادة الدنيوية والأخروية، **يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَادِحًا فَمُلَاقِيهِ (الانشقاق / ٦).**

فلا يحق للإنسان أن يفرط في كدحه، ولا يحق له أن يرجح جانب على جانب، ولا يحق له إعطاء الروح حق أكبر على حساب الجسد، ولا بالعكس وكما ورد «ان الروح بغير جسد لا تحس والجسد بغير روح صوره لا حراك بها». (التوحيد: الشيخ الصدوق، ص ٣٦٦) كل ذلك خارج عن سلطه الإنسان؛ لأنه لا يحقق الهدف من كدحه وهو ملاقاته العمل في الآخرة ونيل الجزاء.

قال الإمام علي عليه السلام: إنه ليس لأنفسكم ثمن إلا الجنة فلا تبيعوها إلا بها (نهج البلاغه: ج ٤ ص ١٠٥، تفسير نور الثقلين الشيخ الحويزي، ج ٣: ص: ٢٧٢، تفسير النسفي: النسفي: ج: ٢: ص: ١١١).

فلا يستطيع الإنسان أن يعرف ما هو خير له، **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (البقره / ٢١٦).**

ثانياً: عالميه المنهج

تميز التربية القرآنية بعالمية المنهج، فهي لا- تخاطب المواطن المحبوس في حدود جغرافيه اصطنعها لنفسه، ولا تخاطب طائفه معينه بل تخاطب الإنسان بغض النظر عن قوميته أو مذهبه أو جنسه أو طائفته أو لونه، فالإنسان هو المخاطب لا المواطن، وما

زرعه الاستعمار فى كل بقعه من بقاع الأرض من الشعور بالحدود الجغرافيه، الذى أدى إلى خلق الطائفه والعرقه ومن ثم التفرق، ما هو إلا حلقة من حلقات القضاء على المنهج الإسلامى العالمى فى التربيه.

فالتربيه فى كل الفلسفات تجدها تخاطب المواطن؛ كى تصنع منه مواطناً صالحاً عادلاً أميناً، وفى نفس الوقت تغرس فى نفسه شعور العنصره والطائفه، فهى تخلق مواطناً صالحاً على حساب الإنسان الصالح، أما المنهج القرآنى فى التربيه فقد تخطى كل الحواجز وحطمها، فلم يؤمن بالوطن القومى بالمعنى المتعارف اليوم، بل

ص: ٧١

وَمِنْ بِهِ كَتَجْمَعُ يَحْمِلُ أَوْاصِرَ التَّآخِي وَالْمَحَبَّةِ وَالسَّلَامِ لِلْجَمِيعِ، فَأَخَذَ مِنَ الْوَطَنِ رُوحَهُ وَنَبَذَ جَسَدَهُ الْمَحْدُودَ بِحُدُودِهِ الْجُغْرَافِيَّةِ وَالتِّي تَخْلَفُ فِي نَفْسِ مَوَاطِنِهِ الْعَنْصَرِيَّةِ الْبَغِيضَةِ.

فالفلسفة التربوية المطروحة في المناهج المختلفة اليوم قد نجحت في خلق مواطن صالح، ولكنها حملت نعش الإنسان إلى مثواه الأخير، أما القرآن جاء ليخلص الإنسان من المواطن الذي يريد بعنصريته تدمير البشرية، بالقضاء على الظلم والأناية والتكبر والطائفية والعنصرية التي نشأت من تفعيل دور المواطن وإطفاء شعله الإنسان.

فهذه صورته من صور العالميه في المنهج التربوي القرآني ألا- وهي القضاء على الفكره البغيضه للمواطن التي بموجبها انطلق الاستعمار ليغني خيرات الآخرين، ويبني دوله المستغلين، وينفخ بطون المترفين على حساب المظلومين والفقراء.

أما الصوره الأخرى لعالميه المنهج التربوي في القرآن هي إحداث حاله التسامح والتصالح بين الإنسان ونفسه من جهة، وبين الإنسان وما يحيط به من جهة أخرى.

فالفلسفات التربويه البشريه وضعت مناهجها على أساس تصورات بشريه محضه غير واعيه لحقيقه الفطره الإنسانيه.

أما القرآن وضع منهاجه التربوي على معرفه كامله بهذه الفطره؛ لأن الواضع هو الخالق بل «صرح القرآن وتعهد والترم بان يكون هذا الدين هو دين الفطره بحيث لو ثبت منافاه أى من تشريعاته وتعاليمه لفطره الانسان لا يمكن رفضه»، (الصحيح من سيره الرسول الاعظم: جعفر مرتضى العاملى: ج ٤: ص ١٨٩) فهنا سيحصل الوئام بين فطره الإنسان وبين أعماله من جهة، وبين الإنسان وما يحيط به من جهة أخرى، وأى خلل في هذين الأمرين يؤدي إلى صراع مستمر بين الإنسان ونفسه، وما نراه في مجتمعاتنا اليوم من كثرة المصحات النفسيه والعيادات المرضيه ما هو إلا نتيجة للمناهج المتبعه التي لم توفق بين فطره الإنسان وبين المناهج الموضوعه لها.

وأما من ناحيه الإنسان مع ما يحيط به فالكوارث التي تحصل ما هي إلا أثراً من آثار المناهج الخاطئه التي لم توفق بين الإنسان وبين ما يحيط به، ولهذا لجأت بعض الفلسفات إلى جعل الحاله بين الإنسان وبين الطبيعه حاله صراع لانهم يعتقدون ان «النمو والتطور ينشأ عن التناقضات». (اقتصادنا: محمد باقر الصدر: ص ٥٧) بخلاف القرآن الذي آمن بحاله الوئام والاتفاق، فالقرآن صريح بأن الكوارث الطبيعه ما هي إلا نتاج مناهج خاطئه لعدم التوفيق بين الإنسان بفطرته وبين ما يحيط به من عوالم، وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَ - كِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. (الأعراف / ٩٦)

وبهذا نصل إلى أن عالميه المنهج تفرد بها القرآن مما أوجد شيئين:

١ - الإنسان الصالح من دون إغفال دور المواطن الصالح.

٢ - السلام والوئام بين الإنسان ونفسه من جهة، وبينه وبين ما يحيط به من مخلوقات من جهة أخرى.

نبعت شموليه التربيه القرآنيه من قدره الواضع لها على إدراك ومعرفه صغائر الأمور وكبائرها، فلم تتخلف قابليه المنهج فى التطبيق على زمان دون آخر، فالشموليه بمعنى الاستيعاب لكل ما يتطلبه المنهج التربوى فى القرآن من تغيرات زمانيه، وهذا إن دل على شىء إنما يدل على احتواء هذا النظام على عناصر ثابتة قادره على التفاعل بشكل مستمر تتخطى المحدوديه، وعلى عناصر متغيره تراعى تغيرات الظروف، فهو نظام

يتجاوز فكره العدل في تشريعاته التوازنيه.

فكل الأنظمة التربويه قد تقترب من تحقيق العدل في التطبيق على الجميع لكنها تفتقر إلى فكره العداله التي لا تتحقق بمجرد التطبيق الشامل للأفراد بل تتحقق بملاحظه الظروف والملابسات المحيطه بالتصرفات الفرديه، وعلى سبيل المثال فلو أردنا أن نضع إجراءً جزئياً لكل سارق، فسوف يشمل هذا الإجراء كل السراق من مختلف مناطق تطبيق هذا الإجراء، فهو لا يحقق إلا العدل، أى بمعنى انضواء كل الأفراد السراق تحته. أما العداله فهي لا تعنى تطبيق الإجراء أو المنهج على كل الأفراد المنضوين تحته بل تعنى ملاحظه الظروف والأسباب التي أدت إلى وقوع الموضوع وهو السرقة هنا، فقد يطبق الإجراء على بعض المصاديق دون بعضها الآخر؛ لعدم توفر كل الظروف والملابسات التي تستدعى تطبيقه.

فهذا هو المنهج الإسلامى العام فى وضع قوانينه وأسسها وأنظمتها، ولا- يشذ المنهج التربوى عنه فلا- يختص التطبيق التربوى بالمدرسه النظاميه، ولا بأفراد معينين دون غيرهم، فهو شامل للمدارس النظاميه والبيت والعمل والشارع والمسجد، وكل تجمع فيه صفه العطاء فهو تربيته بنظر الإسلام، وبهذا استطاع المنهج التربوى القرآنى أن يعطى فكره واضحه للشمول لتحقيق العداله فى المجتمع.

فهذا المنهج شامل لكل مناشئ الحياه، لا يستثنى جزئيه من جزئياتها.

بالإضافه إلى ذلك أنه شامل لكل ما تتركب منه الطبيعه الإنسانيه فلا يهتم بعقله ويترك جسده، ولا يهتم بروحه ويترك عقله، فهو يهتم بالجسد لأنه جسد بل لأنه جزء ضمن المركب العام وهو الإنسان، وهكذا بالنسبه للروح والعقل.

فالإسلام شامل لكل من الماده والروح، والعلم والعمل، والدين والدوله (د. أحمد عروه: الإسلام فى مفترق الطرق، ص: ٥٢، ترجمه عثمان أمين) وشامل لما يتوصل إليه العقل (تربيت از ديدگاه وحى: عبد المجيد رشيد بور: ص ٨٤) مع ما يقدمه الوحي «وإن العقل وحده لا يمنح الإنسان القدره على فهم تكوينه المعقد، والسيطره عليه، والتعامل الإيجابى الفعال مع نسيجه الفذ، ومن ثم فلا بد من أسلوب أكثر شمولاً، يضع إلى جانب العقل طاقات الإنسان الأخرى، ولئن كان بإمكان العقل أن يسعى للكشف عن غوامض الطبيعه وأسرارها، ومن ثم السيطرة على عالمه الخارجى، فلأن الله خلقه هكذا. أما الكشف عن أسرار الإنسان نفسه، وغوامضه الروحيه المعقدته المتشابكه، الإنسان الذى هو أداه التغيير الحضارى، فلن يكون العقل وحده، وهو جزء فحسب من الإنسان، بقادر على فهم الحقيقه ولا بد من قوه علويه، تشرف على الإنسان من فوق، وتمنحه الأسلوب المتوازن الشامل، الذى يتعامل مع جهازه الإنسانى الصعب. (د. عماد الدين خليل: فى النقد الإسلامى المعاصر، ص: ١٤٥، الطبعة الأولى)

ولهذا أخطأ البعض عندما حاول أن يستعير مفاهيم وتصورات بل وحتى مصطلحات كالديمقراطيه وما شابه ذلك ليفهم بها الإسلام، فالإسلام يرفض كل عنصر غريب عن منظومته، خصوصاً وأن هذه العناصر ولدت فى بيئات وأزمنه مختلفه ورافقتها ظروف وشروط خاصه لا يمكن عزلها عنها، فكيف يمكن الاستفاده منها فى منهاج واضح تام لا نقص فيه، إلا أننا غير قادرين على تفعيله وإخراجه من مكوناته.

رابعاً: الثبات

المنهج التربوى فى القرآن اأى على عناصر ثابتة هى بمتابه المحور الذى تدور حوله الصور المتغيره لهذا المنهج، والعناصر الثابته هى المنطلقات الأساسيه لهذا المنهج، كحقيقه الإلوهيه، وحقيقه الإنسان، وحقيقه الكون، وما عدا ذلك فهى صور متغيره تبعاً لتطورات الظروف.

ص: ٧٣

وهذا ما لا نجده في الفلسفات الأخرى، وعلى سبيل المثال لا الحصر الفلسفة التي قامت مؤخراً ونسبت إلى دارون، وسميت بنظريه النشوء والارتقاء، فقد أنكرت أى شىء ثابت، وآمنت بالتغيير فى كل الأشياء، فلا توجد محاور ولا ثوابت، وبهذا حكمت على البشرية بالصراع المستمر فيما بين أجيالها «فما دامت الحياه كلها موضوعه على خط التغيير، فأنى للأجيال أن تلتقى على أمر واحد من أمور الحياه والزمن المتطور وقد فصل بين جيل وجيل وإلى غير لقاء، فإذا تواجد جيلان - فى أى أمر - فهى فى مواجهه الصراع لا مواجهه الهدنه ولا مواجهه الاتفاق» (محمد قطب: منهج التربية الإسلاميه: ٣٢٣/١).

ولم تقف عند حد صراع الأجيال داخل الحضاره الواحد بل عبرت إلى صراع الحضارات فيما بينها، الذى أدى إلى الدمار والخراب فى العالم، وما نشهده اليوم فى فلسطين والعراق وأفغانستان وغير ذلك من مناطق العالم ما هو إلا حلقة من حلقات هذا المسلسل الدموى القائم على النظره الخاطئه للمناهج.

أما القرآن فلم يؤمن لحظه واحده بالصراع بل آمن بالحوار الهادئ الهادف، اذُعْ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. (النحل / ١٢٥)

ففى القرآن ما هو ثابت وما هو متغير، ثابت بمحاوره التى تدور حولها صور التغيير، وما صور التغيير إلا مظهر من مظاهر المحاور الثابته، تتجلى بين عصر وآخر، وبهذا السياق نفهم حديث أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تقسروا أولادكم على آدابكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم». (ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغه: ج ٢٠ ص ٢٦٧، موسوعه الامام على فى الكتاب والسنة: محمد الريشهري: ص: ٢٣٦. شرح رساله الحقوق للامام زين العابدين: شرح حسن على القبانجى: ص: ٥٩١)

فلا- يعنى إطلاق العنان لهم فى هجر الإيمان بالله الذى آمن به الآباء ولا- إنكار حقيقه الإنسانيه التى آمن بها السابقون من المسلمين، نعم يقع الاختلاف فى تجليات وصور هذا الإيمان.

خامساً: التعادليه والتوازن

يمكن وصف هذه الخصيصه بالوسطيه فى التعامل، فلا إفراط ولا تفريط فى المنهج القرآنى العام، فهو منهج قائم على أساس التوازن بين الروحى والمادى، وبين الفردى والجماعى، وبين الواقعى والمثالى، وبين الثابت والمتغير.

أما فى الفلسفات الأخرى فقد انعدم التوازن فى اعتبار المصادر العلميه للمعرفه انعداماً كاملاً، فبينما ركزت الفلسفه التى سادت أوربا على اتخاذ الوحى مصدراً وحيداً للمعرفه، وقننت إجراءات جزائيه صارمه لمن يتجاوز ذلك فى عصورها الوسطى، انتقلت إلى العقل بشكل كامل واتخذته مصدراً أساسياً، ونبذت الوحى وراءها، ولم تقف عند هذا الحد بل جاء دور النبذ للعقل ليتجه التطرف إلى الطبيعه التى اتخذوها إلهاً للمعرفه وما عداها تخيلات وأوهام.

أما القرآن فقد اتسم بالتوازن فى طرحه، فاتخذ الوحى مصدراً أساسياً غير قابل للخطأ إِنَّ هَ - ذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ (الأسراء / ٩).

وركز على العقل وإدراكاته فى منظومه متكامله بين هدايه العقل وهدايه الوحى (فقه التربية: على رضا اعرافى: ١٤٤/٢) أفلاً

يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا. (النساء / ٨٢)

وأما الطبيعه فهي مصدراً وكتاباً مفتوحاً للمعرفه وفي الأرض آياتٌ للموقنين * وفي أنفسكم أفلا تبصرون، (الذاريات / ٢٠-٢١)
وقوله تعالى: سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. (فصلت / ٥٣)

ص: ٧٤

وهناك موازنه ووسطيه أخرى في القرآن، اختلف فيها عن الفلسفات الأخرى، وهي أن الفلسفات الأخرى اختلفت في الاعتماد على المدارس النظاميه وغير النظاميه فبعضها اهتمت بالأولى وأهملت الثانيه كالمدرسه الاشتراكيه (التعليم في الاتحاد السوفيتي: جورج كاونتس: ص: ٦٩، ترجمه محمد بدران) لكن الإسلام أعطى لكل منهما دوره في بناء وتربيه المجتمع، فلم يقدم المدرسه النظاميه في التربيه على غير النظاميه بل كل منهما متكاملان يكمل أحدهما الأخرى.

فالقرآن طرح منهجا تربويا تعادليا ومتوازن ووسطى.

طرق وأساليب التربيه في القرآن

يحتوى المنهج التربوى القرآنى على طرق وأساليب عديده في التربيه، كلها تهدف إلى تهيئه الإنسان للتخلى عما يحمل من مفاهيم وأفكار لا تتناسب مع القيم الإسلاميه، ولملئ الشخصيه المسلمه بمجموعه من القيم التى يصبح بها الإنسان إسلاماً مجسداً يسير في الطرقات، ومن هذه الطرق:

١. طريقه القدوه

الهدف من هذه الطريقه تحويل المنهج النظرى إلى واقع عملى متجسد أمام الجميع، يتحرك على الأرض فإذا كان ذلك كذلك انفتح باب واسع للتأثير على السلوكيات المراد تغييرها، فالحق تبارك وتعالى أراد لمنهجه هذه الطريقه، فكان محمد صلى الله عليه وآله وسلم التطبيق الصادق والحقيقى لهذا المنهج فهو «القدوه الحسنه والمثل الاعلى الذى لا ينتهى حديث عظمته ولا تزيده الدهور الا سناؤ وعلوا». (المناظرات فى الامامه: عبد الله الجسن: ٣٦)، فأصبح طريقاً للآخرين كى يصلوا إلى المراد لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ. (الأحزاب / ٢١)

فالطفل والشاب والكبير لديه استعداداً كبيراً لمحاكاة الغير وتقليده بمجرد أن يتأثر به، فإن كان هذا الغير خيراً فخير، وإن كان شراً فشر، ومن هنا ركز الإسلام على نصب القدوه، وحث الأب على أن يكون قدوه لأولاده، ولهذا قيل: «إن القدوه هى دائماً قيمه موجبه، يحذف بإزائها قدر مساوٍ من الجهد الذى يجب بذله». (على أحمد مذكور: منهج التربيه فى التصور الإسلامى، ص: ٣٢٤)

فالأب والمعلم لا بد أن يكونوا قدوه للأبناء والمتعلمين، ولا يكونوا كذلك إلا أن يتمثلوا بالمنهج الإسلامى الحق.

وتدخل الصحبه للطفل فى هذه الطريقه، فقد دلت الدراسات على أن لها أثراً بالغاً فى نمو الطفل النفسى والاجتماعى، فهى تؤثر فى قيمه وعاداته واتجاهاته. (د. أحمد عبد العزيز سلامه، د. عبد السلام عبد الغفار: علم النفس الاجتماعى، ١٠٧)

قال تعالى: أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ، (الأنعام / ٩٠) وقال أيضاً: قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ. (الممتحنه / ٤)

فالإنسان له قدره على محاكاة الآخرين، مما يسهل عمليه التعلم بهذه الطريقه ما دام الإعجاب باقياً، ولا يحتاج إلى كثير جهد، فهى طريقه عمليه ناجعه تفوق التعلم النظرى للقيم، بالإضافة إلى الاستفاده من دافع الغيره فى الإنسان على تطبيق ما وصل إليه

الآخريين من مدارج سلوكيه وعمليه.

٢. طريقه الوعظ والإرشاد

قال تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ تَكْم مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاء لِّمَا فِي الصُّدُورِ، (يونس / ٥٧) والموعظه هي التذكير بالخير مما يرق له القلب (الخليل بن احمد الفراهيدي كتاب العين: ج ٢: ص: ٢٢٨، دار الكتاب،

ص: ٧٥

بيروت، ١٤٢٢ هـ -) وقال تعالى: إِنَّ اللَّهَ نِعَمًا يُعِظُّكُمْ بِهِ. (النساء / ٥٨)

وطرق المواعظه، تاره تأتى من الكبير إلى الصغير، وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ. (لقمان / ١٣)

واخرى من الصغير إلى الكبير، كما فى موعظه إبراهيم لأبيه، قال تعالى: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَضْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ. (الأنعام / ٧٤)

وقد تأتى من الحق تبارك وتعالى للجميع كما فى موعظه الله لنوح، قال تعالى: قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ. (هود / ٤٦)

وأما ماده الموعظه فتستند إلى الإيمان بالله، وعدم الشرك به، الذى هى أهم القضايا، كما هو الحال فى موعظه لقمان لابنه.

فالوعظ يحدث تأثيره إذا ما كان الواعظ أقرب إلى قلب المتعظ سواء كان أباً أو معلماً أو صديقاً.

٣. طريقه القصه

هذه من أحب الطرق إلى قلوب الأطفال بل والكبار أيضاً، وأعطاهها الحق تبارك وتعالى مساحه واسعه فى كتابه العزيز؛ لما لها من إثاره لمشاعر القارئ وجدانياً، بحيث يتصور نفسه أحد رجالها، فتاره يدخل فيها كلاعب أساسى، وأخرى متفرج يريد أن يعرف النتيجة، وبكلتا الحالتين يصبح السلوك متأثر بشكل أو بآخر بمجرد تفاعله مع القصه، فالقصه لها محاكاة مع الوجدان والمشاعر والانفعالات، تؤثر فى الإنسان بقدر تفاعله معها، فاستخدم القرآن القصص القرآنيه بعناصرها المختلفه: الشخصيات، الأحداث، الزمان والمكان، طبيعه الحوار.

ولم تكن القصص القرآنيه وسيله للسرد واللهو بقدر ما هى طريقه للوعظ والإرشاد، والمتأمل فى القصص القرآنيه كقصه يونس، موسى، عيسى، نوح، ويوسف وغيرهما من القصص يجد أن عناصر القصه تركز على جوانب أخلاقيه من العفه والعداله والإحسان والصبر والأخلاق والصدق بالاضافه الى تحرير العقيدة وتصفيته من العبوديه لغير الله. (القصص القرآنى: عبد الكريم الخطيب: ص: ٤٣) له، ولعل هذه الطريقه تحتاج إلى دراسات متكامله لبيان مناهج القصص فى القرآن، وأساليب السرد وطريقه العرض، وأنواع هذه القصص، وكيفيه التركيز على العناصر اللاعبه والأساسيه فى القصه القرآنيه، والأهداف الكثيره التى رنا إليها القرآن فى هذه الطريقه، بحيث أعطاهها هذه المساحه الواسعه فى كتابه العزيز.

٤. طريقه الأشباه والنظائر والأمثال

من الطرق الأساسيه التى ركز عليها علماء التربيه، هى طريقه إلفات النظر إلى العواقب والنتائج المسماه بطريقه الاشباه والنظائر، (راجع كتاب نزاهه الناظر فى الجمع بين الاشباه والنظائر: يحيى بن سعيد الحلبي) واتخاذ مواقف سلوكيه أو عقليه أو وجدانيه منها، وهذه الطريقه كانت مرجوه ومقصوده من خلال ضرب المثل فى القرآن الكريم؛ لأن المثل يهدف إلى تركيز وإلفات سامعه إلى النتائج والعواقب التى تؤدى إليها السلوكيات المتبعه فى المثل، فمثلاً عندما نقف أمام أى مثل من أمثال القرآن نجد أن هناك

تركيز واضح على العلاقة بين عناصر المثل ونتائجه المترتبة على السلوكيات المتبعه فيه.

قال تعالى: **وَآتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَـ كِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.** (الأعراف / ١٧٥-١٧٦)

ص: ٧٦

فالتربية هنا قامت على أساس إثارة دافع غريزي وهو التنفير من هذه الصفة المذمومة للإنسان التي هي نتيجة للتكذيب بآيات الله، ومن خلال استقباح هذه الصفة من قبل الإنسان بشكل شعورى أو غير شعورى يؤدي إلى استقباح الفعل المؤدى إليها.

ولم تقف طريقه التربية بالمثل عند هذا الحد، بل سعت إلى تحقيق أهداف كثيرة من خلال صور وسلوكيات أدت إلى نتائج سواء كانت على مستوى العقيدة أو على مستوى التحديد السلوكى المطلوب، عبادياً كان هذا السلوك أو غير عبادى، فمثلاً على مستوى العقيدة أزال القرآن الكريم الشك باليوم الآخر من خلال صورته لحدث معين أريد لها أن تكون مثلاً للجميع.

قال تعالى: أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي - ي - ه - ذِهِ اللَّهُ بَعِيدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِثَّةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ يَلِ لَبِثْتُمْ مِثَّةَ عِيَامٍ فَمَا نَظَرُ إِلَى طَعَامِكُمْ وَشَرَابِكُمْ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (البقره/ ٢٥٩).

وأما ما يتصل بالسلوك فى بعض جوانبه حاول القرآن الكريم أن يهد الإنسان بالدنيا، من خلال جعل قيمها قيم زائلة زائفه يجب أن لا تكون هدفاً وغايه بل هى وسيله فقط.

قال تعالى: اَعْلَمُوا إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ. (الحديد/ ٢٠)

وهناك أهداف سلوكيه ركز عليها القرآن من خلال المثل، منها:

١ - الترغيب فى بذل المال فى سبيل الله تعالى، قال تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِثَّةٌ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. (البقره/ ٢٦١)

٢ - الإخلاص فى العمل، قال تعالى: وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (النور/ ٣٩).

٣ - التربية على إشفاع العلم بالعمل، قال تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (الجمعه/ ٥).

وهذا غيظ من فيض من الدروس التربويه القرآنيه من خلال ضرب المثل، والتركيز على نتائجه، بعدما كان المثل فى الأدب العربى فارغ المحتوى والمضمون حتى قيل بينهم «إن المثل يضرب ولا- يقاس» وهذا خطأ بنص القرآن الذى أراد أن يعطى دروساً تربويه فى العقيدة والسلوك وغيرها، فعلى المرين أن يهتموا بهذه الطريقه ويرشدوها باتجاه تربيته جيل على أساس القرآن، ووفق منهجه.

٥. طريقه الحدث

لم يترك القرآن الكريم وسيله تؤدى إلى إحداث هزه فى وجدان الإنسان وتهيئته لتقبل ما يعرض عليه إلا وعمل بها، ومن أهم

هذه الوسائل، الترييه عن طريق الأحداث التي يتم التخطيط لها، أو الأحداث التي لا-مدخلية للإنسان في إيجادها، فالحدث تتفاعل النفوس معه وتتعاطى، بحيث تصبح جاهزه للتقبل، والمربي الناجح هو الذى يستغل الحدث لتوظيفه للمنهج التربوى الذى يتبعه، ولهذا نجد القرآن الكريم ألقى دروساً تربويه هامه عند الأحداث، فمثلاً فى يوم حنين عندما اغتر المسلمون بكثرتهم ودخلوا المعركه وخرجوا منها بالشكل الذى نعرفه استغل القرآن هذا الحدث وركز على أسباب الفشل وأعطى درساً تربوياً رائعاً فى ذلك، فقال عز من قال: وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثَرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ * ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا

وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ * ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. (التوبه / ٢٥-٢٧)

وكذلك فى يوم أحد عندما فضل البعض الغنائم، وعرض الدنيا على توجيهات القيادة الإلهيه، فحدثت الهزيمه، استغلها القرآن الكريم بقوله: وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَارَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (آل عمران / ١٥٢).

ومن خلال تتبع الأحداث التى جرت فى صدر الإسلام فى عهد النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم نجد أن هناك توظيف كامل لكل حدث من الأحداث، مما يعطينا إشاره واضحه على نجاعه هذه الطريقه فى التأثير والتغيير فى سلوكيات البشر، فمثلاً حاله الموت فكم ركز النبى الأكرم وعترته الطاهره على هذه الحاله، والوقوف عندها، والتذكر واتخاذ العبر والدروس وما شابه ذلك، فيجب على كل من يهتم بأمور الترييه والتعليم الاهتمام بالأحداث التى تمر ويجب توظيفها لخدمه المنهج التربوى، وما نسمعه اليوم من طرق التعلم عن طريق الخبره أو طريقه المشروع فى خلق الأحداث خير دليل على ذلك.

٦. الترييه عن طريق خلق العادات

كل فلسفه تحاول أن تجعل قيمها عادات يتصف بها المجتمع المحكوم من قبلها، الأمر الذى يؤدى إلى سهوله تقبل كل ما يلقى إليه إذا أصبحت أصول تلك الفلسفه عادات حاكمه، وهذه الطريقه تسهل عمل المربى كثيراً، وتجعل عمله أكثر مرونة فى إلقاء القيم التى يريد تثبيتها، وأكد القرآن على هذا الطريقه، فهو لم يستخدم هذه الطريقه لتثبيت القيم وتحويلها إلى عادات ابتداءً بل عالج أولاً العادات السابقه، ومن ثم بذر القيم التى يريدتها، واتبع طريقه المراحل فى قلع جذور العادات القديمه، فلو أخذنا مثال تحريم الخمر نجده فى المرحله الأولى بين للناس أن فيه منافع وفيه إثم ولكن الإثم أكبر، فقال تعالى: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا (البقره / ٢١٩).

وفى المرحله الثانيه منع من التقرب إلى الصلاه فى تلك الحاله أى حاله السكر، فقال عز وجل يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ (النساء / ٤٣).

وفى المرحله الثالثه قلع جذور الخمر من الأساس بتشريع بند التحريم، فقال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعِيَادَةَ وَالْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ. (المائد / ٩٠-٩١)

فهذه الطريقه، أى طريقه المراحل فى قلع العادات اتبعها القرآن فى كثير من المحرمات كالخمر، والميسر، والرق، والربا، وهذا لا يمنع أيضاً أنه اتبع طريقه الاستئصال الفورى لبعض العادات السابقه، كالشرك، ووأد البنات، والعادات الخلقيه الذميمه، مثل الغيبه والغش وما شابه ذلك.

فالمرونه الكامله فى هذا الكتاب على استخدام الطرق التربويه المختلفه ساعدت بشكل كبير فى تقبل مفرداته وقيمه من قبل مخاطبيه خصوصاً فى العصر الأول. ولهذا يقول الدكتور شبلى شميل «ان فى القران احوالا- اجتماعيه عامه ما يجعلها صالحه

للاخذ بها في كل زمان ومكان» (ذكرت هذه الكلمه في هوامش كتاب تصحيح اعتقادات الاماميه للشيخ المفيد: ص ١٥٥)

أما خلق العادات فقد اتبع الإسلام طريقه لغرس القيم بتحويلها من قيمه مطلقه إلى عاده متجسده، فقد حثت الشريعة الإسلاميه على الصلاه في سن الصغر كي يتعود الناشئ على ذلك بحيث تصبح الصلاه عاده

ص: ٧٨

وخلق يتصف الطفل به، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وأهم أبناء عشر..» (العلامة الحلي: تذكرة الفقهاء: ج ١ ص ١٨٢، الطبعة القديمة).

فطريقه خلق العادات يجب الالتفات إليها من قبل المسؤولين على الجانب التربوي واتباعها في تطبيق مناهجهم، ولكن يجب التنبه أيضاً إلى أن هذه الطريقة لا تخلو من مخاطر وذلك عن طريق تحويل العادات إلى أعمال آليه في حياة الإنسان، خاليه من المحتوى والمضمون، وهذا يتم عندما تكون العادات فارغه من النتائج والأهداف.

٧. طريقه الثواب والعقاب

من الطرق الناجعه تربوياً هي طريقه الثواب والعقاب النابعه من رحم الترغيب والترهيب وهذه الصفات متلازمه في الايات القرانيه. (تفسير الامثل: ناصر مكارم الشيرازي: ٣٥٠/١٥ بتصرف) فالثواب هو مكافأه، والعقاب ليست نتيجه بل هو وسيله فلا بد أن تحدد بحدودها، ومن هنا جعل القرآن الكريم هذه الوسيله آخر الوسائل فقال تعالى: وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً (النساء / ٣٤).

فالوعظ والهجر سابق على الضرب، فأما الهجر فهو عقوبه معنويه، والضرب عقوبه جسميه، فالمربي عليه أن يحدد نوع العقوبه التي يستحقها المتربى، لا- أن يساوى بين الجميع «فهناك طفل لا- يحتاج إلى أن تعاقبه مره في حياتك... فلم تعاقبه؟ وهناك طفل يرى في إعراضك عنه لحظه عقوبه قاسيه لا يحتملها وجدانه... فلم تتجاوز معه لحظه الإعراض؟ أو تطيل عليه الإعراض؟ وطفل يبكي ألماً إذا عبست في وجهه... فلم تتجاوز معه هذه الوسيله الفاجعه؟ ثم هناك طفل لا يرفعوى أبداً حتى يذوق العقوبه الحسيه الموجهه... وأكثر من مره». (محمد قطب: منهج التربيه الإسلاميه، ١٣٦/٢)

فالقرآن الكريم ركز على هذه الطريقه، مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (فصلت / ٤٦).

والعقوبه في التربيه القرآنيه بشكل خاص والإسلاميه بشكل عام لها بعدان:

الأول: ردع المرتكب للعمل المرفوض وعدم تكراره مره أخرى.

الثاني: إخافه الغير ووعظه من سلوك الفعل المؤدى إلى العقوبه.

فلو اتبع القائمون على المنهج التربوي هذه الطريقه في عملهم لجنوا ثمراتها بشكل علمي ومدروس.

وفي ختام هذه الطرق نقول: إن هناك أساليب كثيره جداً للتربيه ركز عليها القرآن أيضاً، تنضوى تحت هذه الطرق ومن هذه الأساليب على سبيل المثال لا الحصر:

١ - أسلوب اللين والتلطف فالقول اللين هو الذى لا خشونه فيه (تفسير المنير: وهبه الزحيلي: ج: ١٦: ص: ٢٢٠) قال تعالى: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ. (آل عمران / ١٥٩)

٢ - أسلوب العقاب: أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ. (الحديد / ١٦)

٣ - أسلوب التوبيخ: أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ. (البقره / ٤٤)

٤ - أسلوب التساؤل: فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ. (الأنبياء / ٦٣)

٥ - أسلوب المقارنه: أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِهِ أَلَمْ يَجْعَلْ لِكُلِّ فِتْنَةٍ مَخْرَجًا وَجَوَابًا لِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمٌ وَإِنَّ إِلَهَكُمْ لَكَنُ الْعَظِيمُ. (الحج / ٢٧)

ص: ٧٩

وهناك أساليب أخرى عديده تنضوى تحت الطرق المذكوره سالفاً.

نتائج البحث

توصل البحث إلى جملة من الأهداف الرئيسييه في مجال المنهج التربوي في القرآن من أهمها: -

أولاً: - إنَّ القرآن الكريم يتضمن بين طياته منهجاً تربوياً واضح المعالم فيه انسجام كبير بين مفاصله المختلفه

ثانياً: - يحتوى هذا المنهج على خصائص بارزه تميزه عن المناهج الاخرى من أهمها أنَّ الواضع له يملك الاطلاع الكافي على مميزات وخواص الإنسان العجيبه والتي هي الاساس لأى منهج تربوي.

ثالثاً: - خاطب هذا المنهج الإنسان بفطرته ووازن بين روحه وجسده ولم يهمل الشروط والظروف الزمانيه التي تؤثر فيه.

رابعاً: - توصل هذا البحث إلى أنَّ المنهج القرآني يمتاز بعالميته فهو لا يخاطب المواطن المحبوس في حدود جغرافيه اصطنعها لنفسه، ولا يخاطب طائفه معينه وانما المخاطب الأساسي له هو الإنسان بغض النظر عن قوميته أو مذهبه أو جنسه أو لونه، فالإنسان هو المخاطب في هذا المنهج وليس المواطن.

خامساً: - المنهج التربوي في القرآن يسعى إلى تحقيق العدالة أى يحاول مراعاة الشروط والظروف التي تؤثر سلباً أو ايجاباً في الواقع مع الحفاظ على الثوابت التي يؤمن بها وهذا ما يعطيه الشمولييه والثبات مع مراعاة المتغيرات.

سادساً: - العناصر الثابته في المنهج التربوي في القرآن هي بمثابة المحور الذي تدور حوله الصور المتغيره ومن أهم هذه العناصر التوحيد وحقيقه الإنسان وحقيقه الكون

سابعاً: - استقرأنا في هذا المنهج طرق وأساليب التربيه القرآنيه ومن أهمها طريقه القدوه وطريقه الوعظ وطريقه القصه وطريقه الاشباه والنظائر وغير ذلك من الطرق التي ذكرها القرآن وعمل بها وذكرنا اساليب العمل فيها وكيفيه ذلك.

وغير ذلك من النتائج التي توصلنا اليها ضمن المباحث المطروحه في هذا البحث.

ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغه: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.

ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغه: دار صادر، بيروت، ١٤١٩ هـ - ق.

الاحتجاج: احمد بن على الطبرسى دار اسوه، قم، ١٤١٥ هـ - ق.

اقتصادنا: محمد باقر الصدر: المجمع العلمى للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٨ هـ - ق.

تربيت از ديدگاه وحى: عبد المجيد رشيد بور: مؤسسه دين ودانش، قم ١٣٦٣ ش.

التعليم فى الاتحاد السوفيتى: جورج كاونتس: ترجمه محمد بدران، مكتبة الانجلوالمصريه، القايره، ١٩٧٥ م

تفسير الامثل: ناصر مكارم الشيرازى: مطبعه امير المؤمنين، قم، ١٤٢٢ هـ - ق.

تفسير المنير: وهبه الزحيلي: دار الفكر المعاصر، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ - ق.

تفسير النسفى: النسفى، دمشق، سوريا، ١٩٨٧ م.

تفسير نور الثقلين الشيخ الحويزى، مؤسسه اسماعيليان، قم، ١٤١٢ هـ - ق.

التوحيد: الشيخ الصدوق، منشورات جماعه مدرسين، قم

د. أحمد عبد العزيز سلامه، د. عبد السلام عبد الغفار: علم النفس الاجتماعى، دار النهضه العربى، القايره ١٩٧٢ م.

د. أحمد عروه: الإسلام فى مفترق الطرق، ترجمه عثمان أمين، طبع دار الشروق، بيروت ١٩٧٥ م.

د. عماد الدين خليل: فى النقد الإسلامى المعاصر، الطبعة الأولى، مؤسسه الرساله، بيروت ١٩٧٢ م.

ذكرت هذه الكلمه فى هوامش كتاب تصحيح اعتقادات الاماميه للشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، ١٩٩٣ م

الصحيح من سيره الرسول الاعظم: جعفر مرتضى العاملى دار الهادى، بيروت، ١٩٩٥ م

العلامه الحلى: تذكره الفقهاء، الطبعة القديمه، الناشر المكتبه الرضويه لإحياء الآثار الجعفريه.

على أحمد مدكور: منهج الترييه فى التصور الإسلامى، دار الفكر العربى، القايره، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ -- ٢٠٠٢ م

فقه تربيتى: على رضا اعرافى، مؤسسه جاب زيتون، قم ١٣٨٧ ش

القصص القرآني: عبد الكريم الخطيب: دار الهدى، بيروت، ١٩٩٩ م

كتاب العين الخليل بن احمد الفراهيدي: دار الكتاب، بيروت، ١٤٢٢ هـ - ق.

محمد قطب: منهج التربية الإسلامية:، بيروت، دار الشروق، ١٤٠١ هـ -- ١٩٨١ م.

محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، بيروت ١٤٠١ هـ -- ١٩٨١ م.

المناظرات في الامامة: عبد الله الجسن، انوار الهدى، قم، ١٤١٥ هـ - ق.

موسوعه الامام على في الكتاب والسنة: محمد الريشهري، دار الحديث، قم، ١٤٢٥ هـ - ق.

نزهه الناظر في الجمع بين الاشباه والنظائر: يحيى بن سعيد الحلبي: مطبعة الاداب، النجف، ١٣٨٦ ش.

النظام التربوي في الاسلام: باقر شريف القرشي، الطبعة الاولى، ١٤٢٧ هـ - ق، شريعت، قم.

نهج البلاغه: تحقيق الشيخ محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت.

سید رضا مؤدب (۱)

امیر علی لطفی (۲)

چکیده

نوشتار حاضر با این پیش فرض که قرآن کریم جامع ترین راهنمای اندیشه و عمل انسان و جامعه در مسیر پیشرفت، سند مطمئن و جاوید دست یابی به حیات سعادت‌مند مادی و معنوی است، تلاش می کند با ورودی روشمند و نگاهی تخصصی - کاربردی، زمینه بهره مندی از این مائده آسمانی را در حوزه تخصصی سازمان و مدیریت فراهم کند. نگارنده بدین منظور سعی دارد با تبیین ماهیت و گستره مطالعات مدیریتی و طرح پرسش های اصلی، باب گفت و گو و تلاش علمی را برای شمردن، تبیین و اثبات پیش فرض های ویژه مطالعات مدیریتی قرآن را - علاوه بر پیش فرض های عام - باز نماید.

در این راستا، فرا تاریخی بودن آموزه های قرآن، راهنما و هدایت گر بودن قرآن [برای زندگی این جهانی]، اجتماعی بودن قرآن، معطوف به رفتار بودن آیات قرآن، پویایی، حساسیت و موضع گیر بودن قرآن، مرجعیت و نجات بخشی قرآن در شرایط بحرانی را به عنوان پیش فرض ویژه مطالعات مدیریتی قرآن پیشنهاد می کند.

واژه های اصلی: قرآن، مدیریت، مطالعات.

ص: ۸۳

۱- (۱) عضو هیئت علمی دانشگاه قم

۲- (۲) . دانشجوی دکتری قرآن و علوم (گرایش مدیریت).

۱- قرآن کریم غنی ترین منبع مطالعات مدیریتی

قرآن کریم آخرین کتاب آسمانی و جامع ترین راهنمای پیشرفت و سعادت مادی و معنوی بشر است (مائده / ۱۵-۱۶)؛ کتابی که برای همه ابعاد زندگی، با استوارترین آموزه های وحیانی روشنگری می نماید (نحل / ۸۹)، انحراف و باطلی در آن راه ندارد (زمر / ۳۹)؛ وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (فصلت / ۴۱-۴۲)، برای همیشه از تحریف مصون است، إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (حجر / ۹)؛ شکوه و عظمت آن با پیشرفت علم و انباشت تجربه بشری، هر روز نمایان تر می گردد.

قرآن کتاب جامع برای هدایت و منبع معتبر برای انسان شناسی است. (۱) رسالت روشنگری آن، همه ساحت های زندگی فرد و جامعه در تمام زمان ها و مکان ها را شامل می شود. تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (فرقان / ۱)؛ بنابراین غنی ترین منبعی است که بر اساس آن، مبانی و اهداف نهادسازی [سازمان] را برای تأمین نیازهای بشری می توان تبیین و تحلیل کرد؛ اصول سازماندهی و هدف گذاری را برای آبادانی، رفاه و آسایش، پیشرفت علمی و معنوی کشف و بیان نمود، شبکه روابط و مناسبات مؤثر و سازنده برای انجام رفتارهای معطوف به اهداف متعالی طرح ریزی و عملیاتی کرد و....

نگاهی گذرا به دسته ای کوچک از آیات قرآن در ارتباط با «چگونگی سخن گفتن و ارتباط کلامی» که از مسایل مدیریت در حوزه رفتار سازمانی (سطح فردی) است، دلیلی آشکار برای بیان گستره، ژرف و روشنگر آموزه های وحیانی در حوزه مباحث و مطالعات مدیریتی می باشد، مانند:

با مردم به نیکی سخن بگویید؛ دوست باشند یا دشمن (بقره / ۸۳)؛ کریمانه سخن بگویید (اسراء / ۲۳)؛ سخن باید محکم و مستدل (نساء / ۹)؛ نرم و متین (طه / ۴۴)؛ پسندیده إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا (بقره / ۲۳۵)؛ گویا و رسا (نساء / ۶۳)، از بهترین کلمات (اسراء / ۵۳) و صادقانه؛ نه منافقانه (صف / ۲).

چنان که دسته ای کوچک از آیات برگزیده مذکور، ارتباط و روشنگری آن ها با یکی از مباحث فرعی مدیریت (زیر مجموعه یکی از بخش های اصلی) نشان می دهد، پژوهشگر مدیریتی قرآن می تواند با معیارها و واژه های اصلی تخصصی رشته، مجموعه آیات قرآن کریم را طبقه بندی موضوعی کند؛ بیش از صدها دسته کوچک و بزرگ از آیات مدیریتی قرآن را ارایه دهد؛ با روش تفسیری «قرآن به قرآن» به تبیین مفاد آیات، تحلیل و بررسی و کشف مراد خدای متعال پردازد؛ یافته های بسیار غنی و کاربردی را فراروی محققان مدیریت قرار دهد و بالاخره زمینه تولید منابع غنی تفسیری در حوزه مدیریت و سازمان را فراهم آورد.

۲- مطالعات مدیریتی

مطالعات مدیریتی مجموعه مطالبی است که در ارتباط با سازمان و چگونگی اداره آن و به کارگیری مؤثر منابع (اعم از انسانی و غیر انسانی) برای رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده، مطرح می شود و ادبیات علمی و تخصصی مستقل از دیگر شاخه های علوم انسانی را به خود اختصاص داده است و هر روز به تنوع و پیچیدگی موضوعات و گستره مسایل و مباحث آن افزوده

می گردد.

برخی از مهم ترین موضوعات و مسایل مطالعات مدیریتی که می تواند نقاط عزیمت دانش پژوهان در

ص: ۸۴

مطالعات مدیریتی قرآن قرار بگیرد، عبارت است از:

۱. وظایف، مهارت ها و نقش های مدیریتی (یا مدیران)؛

۲. اصول، مبانی، فنون و روش های مدیریتی؛

۳. مکتب ها، نظریه ها و الگوهای مدیریت و سازمان؛

۴. انگیزش، شخصیت، رفتار، ارتباطات، تضاد و... (فردی، گروهی و سازمانی)؛

۵. فرهنگ و ارزش های سازمانی؛

۶. گزینش، برنامه ریزی، نگهداری، آموزش و توسعه نیروی انسانی؛

۷. روابط کار، حقوق و دستمزد؛

۸. خلاقیت، نوآوری، کارآفرینی؛

۹. تکنولوژی، توسعه و تحول و....

۱۰....

۳ - گستره مطالعات مدیریتی قرآن کریم

تبيين گستره مسایل و تنوع مباحث در خصوص قرآن و مطالعات مدیریتی، بحثی مستقل و چالشی است که افق های جدیدی را برای پژوهشگران مطالعات قرآنی و مدیریتی می گشاید.

بدون تردید ورود روشمند دانش پژوهان به این حوزه های ویژه، نیازمند باز تعریف مفاهیم و شاخصه های اصلی، تبیین پیش فرض ها و مبانی خاص، ارایه منطق فهم، روش استدلال، معیارهای طبقه بندی، تحلیل مسایل و مباحث و... می باشد.

ارایه فهرستی کوتاه از مجموعه پرسش های اساسی پیش روی پژوهشگر مدیریتی قرآن کریم، دورنمایی از گستره مباحث مدیریتی قرآن را نشان می دهد، مانند:

(۱) روش تحقیق و پژوهش مدیریتی در آیات قرآن کریم چیست و چه نسبتی با دیگر روش های تحقیق و پژوهش دارد؟

(۲) آیا اعمال روش های کمی پژوهش در مطالعات مدیریتی قرآن ممکن است؟

(۳) روش های کیفی پژوهش در مطالعات مدیریتی قرآن چه محدودیت هایی دارد؟

۴) کارکردها و محدودیت های یافته های دانش مدیریت در آشکار کردن مفاد آیات و کشف مراد خدای متعال از قرآن (امکان و جواز تفسیر مدیریتی قرآن) چیست؟

۵) معیارهای شناسایی و طبقه بندی آیات مدیریتی قرآن چیست و برای تفسیر چنین آیاتی کدام یک از روش های تفسیری کارآیی بیشتر دارد؟

۶) موانع و محدودیت های کشف و تبیین نظام اهداف، باورها، ارزش ها و رفتارهای مدیریتی از قرآن کریم (جامعه سازی و نظام پردازی بر اساس قرآن کریم) چیست؟

۷) قرآن کریم چه معیارهایی برای طبقه بندی گونه های رفتار در سازمان ارائه می کند و اصول و مبانی حاکم بر هر از گونه های رفتار بر اساس قرآن، چیست؟

۸) برجستگی ها و جنبه های خاص و منحصر به فرد قرآن کریم در حوزه مباحث مدیریتی چیست؟ منظور جنبه هایی از مباحث مدیریتی است که در دانش تخصصی رشته مورد غفلت یا بی اعتنایی قرار گرفته است یا به طور کلی از عهده دانش بشری در این حوزه تخصصی خارج است.

مبانی یا پیش فرض های بنیادین مطالعات مدیریتی قرآن کریم، مجموعه ای از باورها و اصول پذیرفته شده درباره قرآن کریم است که انتخاب هر نوع رویکرد نظری در خصوص آن ها، کمیّت و کیفیت مطالعات مدیریتی قرآن را تحت تأثیر قرار می دهد.

الف) مبانی و پیش فرض های عام

بخشی از این مبانی و پیش فرض ها عمومی است و به مطالعات مدیریتی اختصاص ندارد و در کتب علوم قرآنی و مقدمات تفاسیر به تفصیل از آن ها بحث شده است، مانند:

۱ - الهی (غیر بشری) بودن؛

۲ - تحریف ناپذیری قرآن؛

۳ - جواز فهم و تفسیر قرآن؛

۴ - حجیت ظواهر قرآن؛

۵ - چند معنایی بودن آیات قرآن؛

۶ - انسجام و پیوستگی آیات قرآن (ر. ک: مؤدب، مبانی تفسیر قرآن، فصل سوم به بعد).

ب) مبانی و پیش فرض های خاص مطالعات مدیریتی

بخشی از مبانی و پیش فرض های بنیادین نیازمند تبیین و اثبات با ادبیات روز و به تناسب پرسش ها و شبهات مطرح در دوره معاصر است و انتخاب موضع نظری محقق نسبت به هر یک از آن ها، اصل مطالعات روشمند مدیریتی قرآن را خدشه پذیر می کند و واقع نمایی لازم و کافی و قابلیت استناد علمی آن ها را برای دانش پژوه مدیریتی به منظور تبیین، تحلیل و استنباط مفید و مؤثر در مباحث و مطالب تخصصی از بین می برد، مانند:

۱ - فرا تاریخی بودن آموزه های مدیریتی قرآن (۲): قرآن کریم کتاب هدایت برای انسان ها در همه دوره ها است؛ حوزه نورافشانی خورشید قرآن کریم پهنه زمین و گستره زمان است. نور هدایت قرآن تا آن جا که مرز بشریت است، می تابد و مَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ (مدثر / ۳۱) و وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (قلم / ۵۲) و به عصر یا اقلیم یا نژادی ویژه اختصاص ندارد.

خدای سبحان در تبیین قلمرو رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ. (سبأ / ۲۸)، بنابراین رسالت حضرت «جهان شمول» و «ابدی»، و کتاب او «جهانی» و «جاودانه»، و قوم او همه افراد بشر است؛ نه گروهی از مردم حجاز. قلمرو انذار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز همه افراد بشر معرفی شده است، مانند: تَبَارَكَ

الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا (فرقان / ۱) و نَذِيرًا لِلْبَشَرِ (مدثر / ۳۶).

کتابی که برای هدایت همگانی آمده و از نظر گستره حوزه رهنمودهایش جهان شمول است، باید دو ویژگی داشته باشد:

اول: به زبانی جهانی سخن بگوید تا همگان از معارف آن بهره ببرند و کسی به بهانه نارسایی زبان و بیگانگی با فرهنگ آن کتاب از پیمودن صراط سعادت بخش آن باز نایستد.

دوم: محتوایش برای همگان سودمند باشد و احدی از آن بی نیاز نباشد؛ مانند آبی که عامل حیات همه زندگان است و هیچ موجود زنده ای در هیچ عصر و مکانی از آن بی نیاز نیست (جوادی آملی، عبدالله، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، ۳۱-۳۲).

ص: ۸۶

۲ - هادی بودن آیات مدیریتی برای دنیای بشر: هدایت قرآن در اصل عمومی است و آیاتی مانند ذلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (بقره/ ۲)، إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّن يَخْشَاهَا (نازعات/ ۴۵) و لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا (يس/ ۷۰) ناظر به اختصاص دعوت قرآن به پارسایان، خاشعان و زنده دلان نیست؛ بلکه به بهره وری از قرآن و مانند آن ناظر است (جوادی آملی، همان، ۳۷-۳۸).

معارف قرآنی مراتب فراوانی دارد و هر مرتبه اش، بهره گروهی ویژه است همانطور که در روایت آمده است:

«کتاب الله عزوجل على أربعة أشياء: على العبارة والاشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء» (مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ۷۵، ۲۷۸).

هر کس به میزان استعداد خود از قرآن بهره می برد تا به «مقام مکنون» آن برسد که تنها پیامبر اکرم و اهل بیت حضرت به آن راه دارند (جوادی آملی، همان، ۳۶-۳۷).

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ (نحل / ۸۹). قرآن کریم تبیان (بیانگر) همه معارف ضروری و سودمند برای بشر و عهده دار بیان همه معارف و احکام هدایتگر، سعادت بخش و سیادت آفرین برای جوامع انسانی است و چنین کتابی باید در تبیین ره آوردش گویا و روشن باشد؛ نه مبهم، مجمل و نیازمند به روشننگری؛ زیرا کتاب مبهم که توان حل معانی و تفسیر مطالب خود را ندارد، هرگز نخواهد توانست معارف سعادت بخش را تبیین کند. از این جهت قرآن کریم نسبت به محدوده داخلی خود «بین» و به بیرون از خویش «مبین» است (جوادی آملی، همان، ۳۵).

تدبیر در برخی آیات مربوط به ویژگی هدایتی قرآن بیانگر این است که آموزه های وحیانی مطمئن ترین راهنمای بشر در زندگی مادی و معنوی است و بدون بهره گیری از این آموزه ها، امکان حیات مادی همراه با عزت، اقتدار، رفاه و آسایش پایدار برای بشریت وجود ندارد. چنان که تاریخ و تمدن بشری خود شاهدی آشکار بر این مدعای قرآنی است. به این آیات توجه کنید.

۱. الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (ابراهیم / ۱)؛ «الف، لام، را، کتابی است که آن را به تو فرو فرستادیم، تا مردم را به رخصت پروردگارشان، از تاریکی ها به نور بیرون ببری، به راه (خدای) شکست ناپذیر [و] ستوده».

۲. الم * ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَمَّا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (بقره / ۱-۲)؛ «الف، لام، میم * آن کتاب [با عظمت] هیچ تردیدی در آن نیست. [و] راهنمای پارسایان (خود نگهدار) است».

۳. إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا (اسراء / ۹)؛ «در حقیقت این قرآن، بدان (شیوه ای) که آن پایدارتر است، راهنمایی می کند و به مؤمنانی که نیکی ها را انجام می دهند، مژده می دهد؛ این که پاداش بزرگی برای آنان است».

۴. هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (آل عمران / ۱۳۸)؛ «این [قرآن]، بیانی برای مردم است، و راهنمایی و پندی برای پارسایان (خود نگهدار)».

۵. وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَا كُنَّا نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ (شوری / ۵۲-۵۳)؛ «و این گونه از فرمان خویش به تو [قرآن] روح بخش را وحی کردیم، [در حالی که] نمی دانستی کتاب (قرآن) و ایمان (به محتوای آن) چیست، ولی آن را نوری قرار دادیم که به وسیله اش هر کسی از بندگانش را که بخواهیم (و شایسته بدانیم) راهنمایی می کنیم؛ و به قطع تو به سوی راه

ص: ۸۷

راست راهنمایی می کنی*؛ (همان) راه خدایی که آن چه در آسمان ها و آنچه در زمین است تنها برای اوست؛ آگاه باشید همه کارها [تنها] به سوی خدا باز می گردد!».

۶. يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (يونس / ۵۷)؛ «ای مردم! به یقین از پروردگارتان برای شما، پندی و درمانی برای آن چه در سینه هاست؛ و رهنمود و رحمتی برای مؤمنان، آمده است».

۷. يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا. (نساء / ۱۷۴) «ای مردم! به یقین دلیل روشنی از طرف پروردگارتان برای شما آمده؛ و نوری آشکار به سوی شما فرو فرستادیم.»

۳- اجتماعی بودن قرآن: دین سنتی است که انسان در زندگی اجتماعی اش طبق آن سیر می کند و روشی ویژه در زندگی دنیا است که صلاح زندگی دنیا را تامین می کند، کمال اخروی، زندگی جاوید و حقیقی نزد خدای تعالی را نیز هموار می سازد. (۳)

ایمان و عمل صالح، مؤمن را آماده می سازد تا ساحت های متنوع زندگی اجتماعی را آن گونه که هستند، ببیند و اشیاء را به دو قسم تقسیم کند، یکی حق و باقی، و دیگری باطل و فانی. وقتی مؤمن این دو را متمایز از هم دید، از صمیم قلب از باطل فانی - زندگی مادی دنیا و نقش و نگارهای فریبنده اش - روی برمی گرداند و به عزت خدا متمایل می شود، و چون عزتش از خدا شد، شیطان با وسوسه هایش، نفس اماره با هوی و هوس هایش و دنیا با فریبندگی هایش نمی تواند او را ذلیل و خوار کند، زیرا با چشم بصیرتی که یافته است، بطلان کالای دنیا و فنای نعمت های آن را می بیند.

به همین جهت اسلام مهم ترین احکام و شرایع خود (مانند: حج، جهاد، نماز و انفاق و...) و خلاصه تقوای دینی را بر اساس اجتماع قرار داد؛ قوای حکومت اسلامی را مراقب تمام شعائر دینی و حدود آن کرد؛ فریضه دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از تمامی منکرات را بر عموم واجب کرد و جهت حفظ وحدت اجتماعی، هدف مشترکی برای جامعه اعلام نمود.

خطاب قرآن در تمام آیات مربوط به اقامه عبادات، قیام برای جهاد، اجرای حدود و قصاص و... متوجه عموم مؤمنان است؛ نه تنها رسول خدا، مانند:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ، وَلِتُكِنَ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ، وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ، الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا، وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ، وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ، وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ، وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ وَ...

عمومیت خطاب آیات گویای این است که دین صبغه و روشی اجتماعی است که خدای تعالی مردم را به پذیرش آن وادار می کند، کفر را برای بندگانش نمی پسندد، اقامه دین را از عموم مردم می خواهد و اختیار جامعه انسانی را به دست خود آنان می دهد؛ بی آن که بعضی برتری داشته باشند یا اختیار به بعضی اختصاص داشته باشد. بر این اساس همه - از رسول خدا

تا مردم - در مسئولیت جامعه برابرند. برخی از این امور چنین است:

۱. ایجاد الفت و هم بستگی و رفع اختلاف از زندگی اجتماعی (هدف بعثت انبیاء)؛

ص: ۸۸

۲. اقامه دین و اجرای احکام آن؛ وظیفه اصلی مؤمنان؛

۳. ضرورت پیشگیری از حرمت شکنی مقدسات در جامعه دینی وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (انعام/ ۱۰۸)؛

۴. پیشگیری از جریان نفاق و آثار خطرناک آن در روابط و مناسبات اجتماعی.

بنابراین زندگی انسان اجتماعی است و جامعه به قانون نیاز دارد و قوانین بشری از اطمینان کافی برخوردار نیستند؛ زیرا هوس های درونی، فشارهای بیرونی، گرایش های فردی، حزبی، نژادی، تصورات، اوهام و پندارها، کج فکری ها، بداندیشی ها، سوءظن ها، ترس ها و طمع ها، در کنار خطاها، فراموشی ها، و پشیمانی ها، بیانگر آن هستند که قانون گذار باید فرا بشر باشد نه خود بشر؛ و جز خداوند کسی حق ندارد و نمی تواند برای بشر قانون عادلانه و راه گشا طراحی کند و شالوده روابط و مناسبات اجتماعی را که امروزه در قالب سازمان های رسمی شکل می گیرد، تعیین کند (قرائتی، محسن، تفسیر نور، ۲۷).

۴ - معطوف به رفتار بودن آیات قرآن: رفتار عبارت است از آن دسته از حالت ها، عادت ها، فعالیت ها، کنش ها، و واکنش های به نسبت پایدار که از انسان سر می زند و متضمن کارهای بدنی آشکار و پنهان، اعمال فیزیولوژیک (مثل حرکات دست ها و پاها) عاطفی و فعالیت های عقلی است و همواره قابل مشاهده، اندازه گیری، ارزیابی و پیش بینی است (سیف، علی اکبر، تغییر رفتار و رفتار درمانی، نظریه ها و روش ها، ۴۱؛ قلی زاده، فرض الله، کلیات روانشناسی، ۱، ۳۷؛ ریموند، میلتن برگر، شیوه های تغییر رفتار، ۱۱-۱۲؛ محی الدین بناب، مهدی (ترجمه)، مقدمه ای بر روانشناسی، ۱، ۴۱؛ شعاری نژاد، علی اکبر، درآمدی بر روان شناختی انسان، ۲۴).

یکی از مهم ترین ابعاد وجودی بشر، رفتار و کردار اوست. قرآن مجید شخصیت آدمی را در سه مقوله (اعتقادات، اخلاق و رفتار) در نظر می گیرد. این سه عنصر شاکله و خمیر مایه وجود واقعی انسان را می سازند؛ براساس این اصل، رفتار چنان با شخصیت آدمی آمیخته است که می توان گفت، هویت هر آدمی، برآیند مجموعه اعمال اوست، و اعمال و رفتار انسان بذرهایی اند که در خود می افشاند و خود همان بذرها می شود، از این رو اگر بگوییم هر فردی، معادل عملی است که انجام می دهد، سخنی به گزاف نخواهد بود، لذا خداوند فرزند نوح علیه السلام را «عمل غیر صالح» (هود/ ۴۶) می خواند؛ نه فردی که عمل غیر صالح دارد (ر. ک. به: نجم/ ۳۹-۴۱؛ زلزال/ ۶-۸؛ نمل/ ۹۰؛ قصص/ ۸۴؛ آل عمران/ ۳۰ و بقره/ ۲۸۴).

از برخی آیات بر می آید که انسان با عمل و رفتار خود اتحاد دارد. مثلاً قرآن کریم افراد تبهکار را آتش گیره و مواد جهنم معرفی می نماید.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (تحريم/ ۶).

یعنی این گونه افراد هرگاه کنش ها و رفتارهای منفی و پست از خود بروز دهند - قرآن از آن به معصیت یاد می کند - اعمال آن ها با تکرار و ممارست به ملکات تبدیل می شود و در روز قیامت به صورت جهنم ظهور می کند.

در مقابل افرادی که رفتارهای مثبت و عالی - به تعبیر قرآن عمل صالح - از خود بروز می دهند، کارهای آن ها با تکرار و ممارست به ملکات فاضله تبدیل می شود و بهشت را می سازد، مانند این آیه: فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ (واقعه / ۸۸-۸۹).

ص: ۸۹

قرآن کریم رفتار شایسته و ناشایسته را گاه با بیان اوصاف کلی از قبیل صادقین، فانتین، مکذبین و... ارائه می کند و گاه مصداق های رفتار پسندیده و ناپسند را می شمرد، مانند (بقره/ ۱۷۷). گاهی هم پیامبر و... را مخاطب قرار می دهد و عملی را از او می خواهد یا زمانی پیامبر و دیگر مؤمنان را از ارتکاب افعالی باز می دارد.

خدای سبحان رسالت های رسول اکرم را تلاوت آیات بر مردم، آموزش کتاب و حکمت، و تزکیه نفوس می داند.

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ... (جمعه/ ۲).

جامع همه این رسالت ها، «دعوت به سوی خدا» است که سر لوحه برنامه همه انبیای الهی است و روش های آن در قرآن کریم تبیین شده است، مانند:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل/ ۱۲۵).

از ویژگی های کتاب الهی جمع میان حکمت، موعظه و جدال احسن با تمثیل، تشبیه و نقل داستان در دعوت و تعلیم است؛ شیوه ای که در هیچ یک از کتب علوم عقلی و نقلی که مؤلفان و مصنفان آن ها تنها به ارائه براهین صرف و استدلال محض عقلی یا نقلی بسنده می کنند، مرسوم نیست.

قرآن کریم افزون بر آن که برای نوع معارف برهان اقامه می کند، برای عمومی کردن فهم آن ها و تجلی آموزه ها در رفتار فرد و جامعه، نیز مثل می زند. وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (زمر/ ۲۷). (جوادی آملی، همان، ۳۹-۴۰).

بر این اساس قرآن کریم نمی تواند، مانند کتب علمی، تنها به تبیین مسائل علمی و جهان شناسانه پردازد یا مثل کتب اخلاقی به اندرز بسنده کند یا همتای کتاب های فقهی و اصولی به ذکر احکام فرعی و مبانی آن ها اکتفا کند و به طور کلی شیوه های رایج و معمول در کتب بشری را در پیش گیرد؛ بلکه روش های ویژه ای را بر می گزیند، به طوری که آموزه های آسمانی در گفتار و کردار آحاد جامعه اسلامی زمینی شود و تجلی خلیفه الهی بودن بشر عینیت یابد. برخی از شیوه های مذکور عبارت است از:

۱) استفاده گسترده از تمثیل برای تنزل دادن معارف سنگین و متعالی، که بحث آن گذشت.

۲) بهره گیری از شیوه جدال احسن و پایه قرار دادن پیش فرض های مقبول خصم، در احتجاج با کسانی که در برابر اصل دین یا خصوص قرآن سرسختی نشان می دهند.

۳) آمیختن «معارف و احکام» با «موعظه و اخلاق» و «تعلیم کتاب و حکمت» با «ترتیب و تزکیه نفوس» و پیوند زدن مسائل نظری با عملی و مسایل اجرایی با ضامن اجرای آن؛ مانند این که پس از دستور روزه داری به هدف آن

- تحصیل تقوا - اشاره می کند و می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ

تَتَّقُونَ (بقره/ ۱۸۳) یا پس از بیان آفرینش لباسی که اندام انسان را می پوشاند و نگهبان تن است، از لباس تقوا سخن می گوید که جامه جان آدمی و بهترین نگهبان آن است يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ... (اعراف/ ۲۶) و در فضایی که سخن از حج و عمره خانه خدا مطرح است - چون حج و عمره مستلزم سفر است و سفر نیز زاد و توشه می طلبد - از ره توشه تقوا که در سیر و سلوک به سوی خدا بهترین ره توشه است، نام می برد و می فرماید: وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ... * الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ... وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى (بقره/ ۱۹۶-۱۹۷) (جوادی آملی،

۴) گزینش صحنه های درس آموز تاریخی در تبیین قصه ها: این موضوع از شواهد روشن معطوف به رفتار بودن آیات قرآن کریم است. قرآن کریم کتاب تاریخ نیست تا وقایع نگارانه در هر قصه آنچه را رخ داده است، بنگارد، بلکه تنها به بیان بخش هایی می پردازد که با هدف آن (هدایت) هماهنگ باشد. سپس آن را به عنوان سنت الهی (فلسفه تاریخ) بازگو می کند (همان، ۴۸).

۵) بیان مصداق و پرهیز از کلی گویی: در کتب علمی متعارف نیست که در مقام تبیین یک حقیقت، مصادیق آن ذکر شود، مثلاً- در تعریف نیکی، نیکان معرفی شوند؛ اما قرآن کریم در آیات خود چنین شیوه ای به کار برده است؛ مثلاً، در تبیین بزرگواری می فرماید: لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ... (بقره/ ۱۷۷).

گاهی تبیین مصداق را در آیات دیگر می آورد؛ نه در آیه محل بحث، چنان که در آیه کریمه... فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (زمر/ ۱۷-۱۸) سخن از احسن الأقوال است، ولی مصداق آن در جای دیگر و مِنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (فصلت/ ۳۳) تبیین شده است و یا در سوره مبارکه حمد ذکری اجمالی و کلی درباره نعمت یافتگان صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ... آمده است، اما در سوره مبارکه نساء مصداق مُنْعَمٌ عَلَيْهِمْ... مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَ... (نساء/ ۶۹) تبیین شده است (جوادی آملی، همان، ۵۰-۵۱).

۵- پویایی، حساسیت و موضع گیر بودن قرآن (برخورداری از ویژگی نفی و اثبات در ارایه مطالب و دیدگاه ها): قرآن کریم، مانند برخی کتب متداول، مجمع اقوال نیست تا آرای مختلف را نقل کند، ولی بین آن ها داوری نکند، بلکه نقل های آن با همراه داوری است. از این رو اگر مطلبی را نقل کند و سخنی در ابطال و رد آن نیاورد، نشانه امضا و پذیرش آن است؛ چنان که از فرزند صالح حضرت آدم نقل می کند که تقوا معیار پذیرش عمل نزد خداست: قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (مائده/ ۲۷) و آن را رد نمی کند، از این رو این جمله در برخی روایات (نورالثقلین، ۱، ۶۱۵) و در کتب فقهی با عنوان «قول الله» مطرح است.

در آیاتی دیگر پس از نقل گفته منافقان، آن را ابطال می کند يَقُولُونَ لِنِ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ (منافقون/ ۸). سخن منافقان این بود که خود را عزیز و مؤمنان را ذلیل می پنداشتند، اما خداوند بعد از نقل گفتار آن ها، به بطلان آن پرداخت؛ چنان که قبلاً (منافقون/ ۷) در ابطال کلام باطل آنان درباره محاصره اقتصادی مسلمانان و انفاق نکردن به همراهان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای تفرق آنان از اطراف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم سخنی را نقل و نقد و ابطال کرد (جوادی آملی، همان، ۴۵-۴۶).

قرآن کریم بر اثر داشتن این ویژگی «قول فصل» نام گرفته است إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصِيْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ (طارق/ ۱۳-۱۴). با مرور اجمالی آیات قرآن صدها سند روشن برای اثبات این اصل وجود دارد و این ویژگی ظرفیت قرآن را برای بهره مندی در تعیین اصول، مبانی، خطمشی ها و سیاست های عمومی سازمان ها بسیار استوار، عمیق و محکم می سازد.

۶ - مرجعیت و نجات بخشی قرآن در شرایط بحرانی: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «اذا التبت علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم فعلیکم بالقرآن» (کافی، ۲، ۵۹۸) «هرگاه فتنه ها همچون شب های سیاه بر شما روی کرد، به سراغ قرآن بروید» و فرمود «قرآن سفره مهمانی خداوند است، تا می توانید از ضیافت او بهره بگیرید» (کنزل

العَمَّال، ۲۳۵۶). اگر انسان به راهنما نیاز دارد، کتاب آسمانی، امام و راهنماست (انّ القرآن امام من الله (بحار الانوار، ۶۵، ۳۹۳)، اگر به معلم و مربی نیاز دارد، قرآن بهترین هدایت کننده است (بقره / ۲)، اگر جامعه به قانون و عدالت نیاز دارد، قرآن کتاب عدل و قانون است (وانّ القرآن... حکم عدل (بحار الانوار، ۲۲، ۳۱۵)، اگر به منطق و برهان نیاز دارد، قرآن قوی ترین برهان است قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ (نساء / ۱۷۴)، اگر به تذکر و موعظه نیاز دارد، قرآن وسیله تذکر و موعظه است قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ (یونس / ۵۷) اگر برای امراض روحی همچون حسد، تکبر، غرور، حرص، بخل، خودخواهی و ریا به دارو و درمان نیاز دارد، قرآن بهترین داروی شفابخش است (اسراء / ۸۲).

حضرت امیر می فرماید:

«عزتی است که شکست ندارد و حقی است که خوار نمی شود» (نهج البلاغه، خ ۱۹۸) و «تاریکی ها جز با قرآن بر طرف نمی شود» (همان، خ ۱۸).

انسان معاصر و به تبع آن سازمان ها و جوامع بشری هر روز با پیچیدگی و دشواری های گسترده تری روبه رو می شوند و ناکار آمدی دانش و تجربه بشری در حل این مشکل ها در حیطه حیات فردی و اجتماعی آشکار شده است، پس بشر راهی جز پناه بردن به قرآن کریم و طلب نور و روشنایی از آن برای خروج از بحران ها ندارد.

نتیجه

بخشی از پیش فرض های مطالعاتی مدیریتی قرآنی عام است، مانند: الهی بودن، تحریف ناپذیری، حجیت ظواهر، جواز فهم و بخشی دیگر خاص است، مانند: فرا تاریخی بودن، هدایت گر بودن، اجتماعی بودن. هر دو گروه پیش فرض ها در فهم مدیریت قرآن نقش دارند.

ص: ۹۲

(۱) قرآن کریم آیات فراوانی را به بیان ویژگی های انسان اختصاص داده است. بعضی آیات وی را ستایش و دسته ای نکوهش می کند. آیات گروه اول از او به خلیفه خدا روی زمین، برخوردار از ظرفیت علمی گسترده، امانت دار خدا، دارای کرامت و الهام شده به فجور و تقوا و دارای فطرت و موجودی ابدی یاد می کنند. آیات گروه دوم از او به موجودی ضعیف، عجز، قنوت، فخور، هُلوع، جَزوع، مَنوع، ظلوم و جَهول و... تعبیر می کنند (آملی، جوادی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، فطرت در قرآن، ۲۱).

(۲) در فهم معارف قرآن کریم نه بهره مندی از فرهنگی خاص شرط است تا بدون آن رسیدن به اسرار قرآنی ممکن نباشد؛ نه تمدن ویژه ای مانع است تا انسان ها با داشتن آن مدنیتِ مخصوص از لطایف قرآنی محروم شوند. یگانه زبانی که عامل هماهنگی جهان گسترده بشری است، زبان «فطرت» است که فرهنگ عمومی و مشترک همه انسان ها در همه دوره ها و مکان ها است و هر انسانی به آن آشنا و از آن بهره مند است و هیچ فردی نمی تواند بهانه بیگانگی با آن را در سر پیوراند. دست چپاول تاریخ به دامن پاک و پایه های استوار آن نمی رسد، زیرا خدای فطرت آفرین آن را از هر گزند مصون داشته و فرموده است: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَمَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (روم / ۳۰) (جوادی آملی، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ۳۲-۳۳).

(۳) اسلام قانونش را بر اساس توحید بنا نهاده، و در مرحله بعد، اخلاق فاضله را پایه قوانین قرار داده است. آن گاه متعرض تمام اعمال بشر (فردی و اجتماع) شده و برای همه حکم جعل کرده است. در نتیجه هیچ چیزی که با انسان ارتباط پیدا کند و یا انسان با آن ارتباط داشته باشد، نمانده است؛ مگر آن که شرع اسلام در آن جای پای دارد. در نتیجه در اسلام جایی و مجالی برای حریت به معنای امروزی اش نیست.

- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، تفسیر قرآن کریم، تنظیم و ویرایش: علی اسلامی، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸ ش.
- ریموند میلتن برگر، شیوه های تغییر رفتار، مترجم: فتحی آشتیانی، علی و عظیمی آشتیانی، هادی، سمت، تهران، ۱۳۸۱ ش، چ اول.
- سیف، علی اکبر، تغییر رفتار و رفتار درمانی، نظریه ها و روش ها، نشر دوران، تهران، ۱۳۷۹ ش، چ اول.
- شعاری نژاد، علی اکبر، در آمدی بر روان شناختی انسان، آزاده، تهران، ۱۳۷۱ ش، چ اول.
- عاملی، حر، وسائل الشیعه، تحقیق: مؤسسه آل البیت، قم ۱۴۱۴ هـ - ق.
- قلی زاده، فرض الله، کلیات روانشناسی، نشر احرار، تهران، بی تا، اول.
- کلینی رازی، محمد، کافی (اصول)، تحقیق: غفاری، علی اکبر، بیروت، ۱۴۰۱ ق، چ چهارم.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۳ هـ - ق.
- مقدمه ای بر روانشناسی، ترجمه: محی الدین بناب، مهدی، دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۷۸ ش، چ اول.
- مودب، رضا، مبانی تفسیر قرآن، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹، اول.
- نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها، مرکز برنامه ریزی و تدوین متون درسی تفسیر قرآن کریم (آیات برگزیده)، برگزیده از تفسیر نور، قرائتی، محسن؛ تدوین دفتر نشر معارف، قم، ۱۳۸۵ ش.
- همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم، فطرت در قرآن، تنظیم و ویرایش: محمد رضا مصطفی پور، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸ ش.

چکیده

مقاله حاضر پیش درآمدی است بر ضرورت مطالعه قرآن به روش نظام مند (سیستمی) و شبکه ای. در این مقاله ضمن تبیین ماهوی و تحلیل کوتاه کارکردی از قرآن، پیشینه روش مطالعه نظام مند، تفاوت های کمی و کیفی در نگاه به قرآن و شناخت آن به روش نظام دار و رویکرد شبکه ای، مورد تأکید قرار می گیرد و با اشاره به پیش فرض های نگاه نظام مند به قرآن؛ گستره، قلمرو، انسجام و پیوستگی آیات در محورهای شش گانه بیان و مستنداتی از قرآن برای اثبات این انسجام و نظامندی آیات ارائه می شود. بخش پایانی نیز به کارکردهای پیوستگی آیات قرآن - به طور فهرست وار - اختصاص می یابد.

واژه های اصلی: شناخت قرآن، نظام، رویکرد نظام مند، نظامندی آیات، هدفمندی آیات، تعامل اندام واره (ارگانیک).

ص: ۹۵

استحکام هر مجموعه و کارآمدی آن در رویارویی با محیط (اعم از مخاطبان، رقبا، فرصت‌ها، تهدیدها، محدودیت‌ها و مشکلات) در گرو پیوستگی هدفمند آن است؛ چنان‌که تفرق، تضاد، تعارض و ناهماهنگی درونی هر مجموعه‌ای، زمینه اصلی آسیب‌پذیری و ناکارآمدی یا ضعف کارکردهای آن در رسیدن به اهداف است.

نزول تدریجی و تقسیم‌بندی قرآن کریم در قالب آیات و سوره‌ها با حفظ انسجام و ارتباط اندام‌واره (ارگانیک) آن، نه تنها موجب عمیق‌تر و دقیق‌تر شدن کارکردها و فرآیند تأثیرگذاری‌اش در مخاطب می‌شود، بلکه جایگاه منحصر به فرد هر یک از آیات و سوره‌ها در ایجاد شبکه معرفتی جامع برای نهادسازی و جامعه‌پردازی و پاسخگویی به نیازها، استعدادها، مسایل و مشکلات، جامعه‌بشری را آن‌چنان استوار می‌سازد که علاوه بر تضمین نفوذناپذیری این حقیقت آسمانی، بر پویایی و بالندگی قرآن در گذر تاریخ و تحولات و پیشرفت‌های مادی و معنوی بشر، می‌افزاید.

قرآن کریم طی سال‌های متمادی، در مکان‌ها، زمان‌ها و حالت‌های متفاوت (سختی و آسانی، جنگ و صلح، فقر و رفاه، شکست و پیروزی، سفر و حضر، مکه و مدینه، در برخورد با دشمنان و در رابطه با دوستان) نازل شده است و تنوع موضوعات و محتوای آیات آن به اندازه‌ای است که خداوند فرمود: *وَلَمَّا رَظِبٍ وَ لَمَّا يَابِسِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (انعام / ۵۹)*، *وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّمَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ... (نحل / ۸۹)*؛ با این حال همه آیات (بیش از شش هزار آیه) و سوره‌های یک پیکره‌اند؛ چون از مبدأ حکمت نازل شده‌اند و پس از احکام، تفصیل یافته‌اند:

كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُضِّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (هود / ۱).

پس آیات نه تنها اختلافی ندارند، بلکه مثنای و متشابه‌اند، یعنی هر یک ثانی و شبیه دیگری است:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي... (زمر / ۲۳).

همبستگی و انسجام آیات قرآن کریم به اندازه‌ای است که نشان می‌دهد سازماندهی چنین مجموعه‌ای فراتر از حدّ توان و استعداد بشر است و بر همین اساس یکی از موارد تحدی قرآن کریم به هماهنگی آیات و عدم اختلاف در آنها ناظر است؛ آن‌جا که می‌فرماید: *أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء / ۸۲)*.

با نظر به ریشه‌واژه «تدبر» (ریشه تدبیر «دبّر» است و به تأمل در پشت و روی و دور و نزدیک چیزی، تدبیر می‌گویند) و معنای لغوی آن (التدبیر التفكير في دبر الامور)؛ (راغب، مفردات، ص ۱۶۶) روشن می‌شود که با روش نظام‌مند به قرآن و ملاحظه آغاز و پایان آیات و سوره‌ها با همدیگر، ثابت می‌شود که اختلافی در آن نیست. و تمام آیات و سوره‌ها با هم همسویی و هماهنگی دارند و واحدی منسجم را تشکیل می‌دهند.

مطالعه قرآن به روش نظام‌مند و با رویکرد شبکه‌ای می‌تواند زمینه تحولی شگرف در فرآیند قرآن‌پژوهی فراهم کند؛ چنان‌که مبانی شناسایی سازمان‌ها و مسائل آن‌ها در چهارچوب نگرش نظام‌دار، زمینه ساز تحول در دانش سازمان و مدیریت می‌

شود، زیرا در مطالعه نظام دار هر پدیده، علاوه بر بهره گیری از تفکر تحلیلی تجزیه مدار، از تفکر ترکیبی مبتنی بر کل نگری و تعمق و تدبر جامع نسبت به پدیده و

ص: ۹۶

اندیشیدن از مرکز به پیرامون نیز استفاده می شود. بنابراین در مطالعه نظام مند، قرآن به صورت یک منظومه واحد متشکل از اجزای مرتبط و متعامل (Interacting parts) در نظر گرفته می شود و اصل وابستگی متقابل آیات و سوره ها مهم ترین ویژگی آن را تشکیل می دهد.

اگر آیات و سوره های تشکیل دهنده قرآن را به تنهایی مورد بررسی قرار دهیم، هرگز نمی توانیم این مائده آسمانی را چنان که بایسته است، بشناسیم، زیرا آن چه قرآن را به صورت یک مجموعه واحد درمی آورد، «روابط متقابل آیات و سوره های» آن است؛ روابطی که در مطالعه تحلیلی تجزیه محور مورد عنایت قرار نمی گیرد.

نکته مهم این است که همه سازمان ها مانند دیگر نظام های اندام واره موجود در طبیعت نیز به صورت یک کل و یک نظام باز تلقی شده و با نگرش نظام دار مطالعه می شوند، برای همین گفته می شود برای درک این کل، شناخت اجزای تشکیل دهنده آن، روابط و کنش های میان اجزا و عناصر ضروری است؛ لکن برجستگی قرآن نسبت به هر نظام دیگر این است که در آن ها هر جزئی بدون اجزای دیگر نمی تواند مؤثر عمل کند و هر تغییری که در واحدی از نظام اتفاق افتد، در کل نظام و محیط آن مؤثر واقع می شود، اما هر یک از آیات و سوره های قرآن می تواند بدون اجزای دیگر مؤثر واقع شود و موجب تحولات فردی یا اجتماعی شود؛ ضمن این که امکان هیچ گونه تغییری در هیچ جزئی از اجزای قرآن وجود ندارد؛ چه رسد به احتمال تغییر در کلیت قرآن و هویت نظام مند آن.

تبیین ماهوی و تحلیل کارکردی از قرآن کریم

تدبر در معنا و ترکیب آیات زیر که با نظمی منطقی و بر اساس رویکرد شبکه ای چیده شده اند، شناخت ماهوی و کل گرایانه از قرآن کریم و مبنای نظری روشنی برای تحلیل کارکردی آن ارایه می دهد:

۱. أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء / ۸۲).

۲. تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (لقمان / ۲).

۳. وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (فصلت / ۴۱).

۴. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ (زخرف / ۴).

۵. كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَضَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ حَبِيرٍ (هود / ۱).

۶. تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (غافر / ۲).

۷. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (زخرف / ۳).

اصلی ترین امتیاز قرآن کریم به عنوان «بزرگ ترین و جاودانه ترین کتاب آسمانی» این است که مسائل مختلف و مورد نیاز

بشر در آن به گونه ای تبیین و تشریح شده است که هر کس در هر سطحی از فکر و در هر مرحله ای از نیاز روحی، به مقدار فکر و نیازش از آن بهره می گیرد؛ چنان که آثار صدق و عظمت، انسجام و استحکام، عمق معانی، شیرینی و فصاحت لغات و تعبیرات آن، به گونه ای نمایان است که هر وسوسه و شک را از خود دور می کند (مکارم، ناصر، تفسیر نمونه، ۶۶/۱).

از میان اسمای خداوند، نام های «حکیم و علیم و عزیز» در مقام تلقی و تنزیل قرآن انتخاب و ذکر شده است:

۱. وَ إِنَّكَ لَتَلَقِّي الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (نمل / ۶).

۲. تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (غافر / ۲، زمر / ۱، احقاف / ۲، جاثیه / ۲).

ص: ۹۷

تا بر نزول قرآن از سرچشمه حکمت، عزت و علم دلالت کند و روشن سازد که هیچ ناقضی نمی تواند آن را نقض کند و هیچ عامل وهنی نمی تواند آن را موهون سازد و هیچ دروغی در اخبار آن و هیچ خطایی در قضاوتش راه ندارد. (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، ۳۴۲/۱۵)، زیرا نزول قرآن از ناحیه کسی است که «عزیز و علیم» علی الاطلاق است و حکمت او را ماورایی نیست، بنابراین قرآن کریم کتابی است که هیچ کس نمی تواند مانند آن را بیاورد و بر آن غلبه کند؛ کتابی بی نظیر که منطقش محکم و گویا، استدلالش قوی و نیرومند، تعبیراتش منسجم و عمیق، تعلیماتش ریشه دار و پرمایه، و احکام و دستوراتش هماهنگ با نیازهای واقعی انسان ها در تمام ابعاد زندگی است؛ کتابی که قدرتمندی و شکست ناپذیری آن، دست بیهوده گویان را از دامش کوتاه کرده و گذشت زمان از ارزش آن نکاسته است، حقایق آن به کهنه گی نمی گراید، تحریف گران را رسوا می کند و در مسیر زمان پیش می تازد (مکارم، همان، ۲۹۸/۲۰).

بدین خاطر خداوند در آیه ای دیگر تمام آیات را «محکم» معرفی می کند و می فرماید: كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (هود / ۱).

منظور از احکام و محکم بودن همه آیات، ارتباط، انسجام و پیوستگی

آن ها است (مکارم، همان، ۴۳۵/۲)، زیرا از مبدهی واحد نازل شده و تجلی ذات بسیط الحقیقه ای است که هیچ کثرت و تفصیلی در آن راه ندارد، (۱) لذا در آیه ای دیگر می فرماید:

... وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء / ۸۲).

علامه طباطبایی برای قرآن دو حیثیت: بساطت (مقام احکام قرآن به آن اشاره دارد) و حیثیت ترکب (که مقام تفصیل قرآن بیانگر آن است) قائل شده و می نویسد:

«اساساً قرآن دارای وجود و حقیقتی دیگر است که در پس پرده وجود ظاهری خود پنهان و از دید و درک معمولی به دور است. قرآن در وجود باطنی خود از هر گونه تجزیه و تفصیل عاری است. نه جزء دارد و نه فصل و نه آیه و نه سوره، بلکه یک وحدت حقیقی به هم پیوسته و مستحکمی است که در جایگاه بلند خود استوار و از دسترس همگان به دور است. كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (هود / ۱)، کتابی است که آیاتش استحکام یافته؛ سپس از جانب حکیمی آگاه، به روشنی بیان شده است»، وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَى حَكِيمٍ (زخرف / ۴)، و آن در ام الكتاب [لوح محفوظ] نزد ما بلند پایه و استوار است»، إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (واقعہ / ۷۹-۷۷)، آن قرآن گرامی در کتاب محفوظی [سربسته و پنهان] جای دارد و جز پاکان نمی توانند به آن دست زنند [= دست یابند]»، وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ... (اعراف / ۵۲)، و در حقیقت، ما کتابی برای آنان آوردیم که [اسرار و رموز] آن را با آگاهی شرح دادیم...»، لذا قرآن در شب قدر با همان وجود باطنی و اصلی خود - که دارای حقیقت واحدی است - یک جا بر قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرود آمد. سپس تدریجاً با وجود تفصیلی و ظاهری خود در فاصله های زمانی و در مناسبت های مختلف و پیش آمدهای گوناگون در مدت نبوت نازل گردید...» (طباطبایی، همان، ۱۳۷/۱۰ و ر. ک. به: معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، ۷۳).

توصیف قرآن به وصف حکیم (۲) وَالْقُرْءَانَ الْحَكِيمِ (یس / ۱ و ۲) در حالی است که حکمت معمولاً صفت شخص زنده و عاقل است، گویی قرآن را موجودی زنده، عاقل، رهبر و پیشوا معرفی می کند که می تواند درهای حکمت را به روی انسان ها بگشاید و به صراط مستقیمی که تنها راه سعادت انسان است،

راهنمایی کند (مکارم، همان، ۳۱۶/۱۸). (لازم به یادآوری است که وصف حکیم برای قرآن می تواند به معنای حکمت آموز نیز باشد؛ چنان که برخی به آن تصریح کرده اند) و به همین دلیل به موجودات پایدار و استوار، محکم می گویند، و نیز به سخنان روشن و قاطع که هرگونه احتمال خلاف را از خود دور می سازد، محکم گفته می شود.

در تفسیر شریف المیزان آمده است (۳): ماده «حا - کاف - میم» ماده ای است که در همه مشتقاتش این معنا خوابیده که مثلاً فلاں چیز که محکم است، بدین جهت محکم است که فساد در آن رخنه نمی کند، و چیزی آن را پاره پاره و کار آن را مختل نمی سازد.

آیات قرآن از لحاظ دیگر به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می شوند که ربطی به مقام احکام قرآن ندارد: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (آل عمران / ۷).

مفهوم قسمتی از آیات چنان روشن است که جای هیچ انکار، توجیه و سوء استفاده در آن نیست، و آن ها را «محکومات» می گویند. این آیات (محکومات) در قرآن «أم الكتاب» نامیده شده اند و به عنوان اصل، مرجع، مفسر و توضیح دهنده آیات دیگر هستند. قسمتی از آیات دارای مطالب بالایست یا آیات درباره عوالم بیرون از دسترس ما (مانند عالم غیب، جهان رستاخیز و صفات خدا) سخن می گویند، لذا درک معنی نهایی و اسرار و حقیقت آن ها، به سرمایه خاص علمی نیاز دارد، از این رو به آن ها متشابهات می گویند.

قرآن کریم به صورت آیه، آیه و سوره، سوره نازل شده است:

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (اسراء / ۱۰۶).

چنان که در مجمع البیان نیز آمده است (طبرسی، همان، ۴۴۵/۶): معنای «فرقناه»، «فصلناه» است، یعنی قرآن را آیه، آیه و سوره، سوره نازل کردیم. نزول این چینی به خاطر تمامیت برداشت استعداد مردم در تلقی معارف اصلی و اعتقادی و احکام فرعی و عملی قرآن است، و به مقتضای مصالحی است که خداوند برای بشر در نظر گرفته است، یعنی مقارن شدن علم به قرآن با عمل به آن، تا با آرامش و به تدریج بر مردم خوانده شده و به خوبی جذب دل ها و فکرها گردد، و در عمل نیز کاملاً پیاده شود. (۴)

تفاوت نگاه به قرآن کریم و فرآیند شناخت آن (مطهری، مرتضی، جهان بینی الهی و جهان بینی مادی، (شش مقاله)، ۳۰۲- (۳۱۲)

۱ - تفاوت های کمی در نگاه به قرآن و شناخت آن

گاهی یک فرد بخش های بیشتری از قرآن را می شناسد و دیگری به بخش های اندکی از آن شناخت پیدا می کند، مثلاً یکی فقط آیات مکی را می شناسد و دیگری آیات مدنی را هم می شناسد یا یکی از احوال و شأن نزول آیات آگاهی بیشتری دارد و دیگری شناخت کمتری، یکی تعداد آیات و سوره را می شناسد، دیگری تعداد حروف را نیز می داند؛ لکن

هیچ کدام از این تفاوت ها، در شناخت افراد از قرآن، تأثیری در آن چه به عنوان «بینش و معرفت قرآنی» نامیده می شود، ندارند.

اساساً این گونه اطلاعات درباره قرآن هرچند به مسئله «شناختن» در برابر «احساس کردن» مربوط می شود، لکن به مسئله شناخت و بصیرت قرآنی - یعنی نوعی تفسیر و تحلیل از کل قرآن، هستی و موجودیت آن که مبنا و زیر ساخت ایمان و عمل انسان واقع می شود - ربطی ندارد.

۲ - تفاوت های کیفی در نگاه به قرآن و شناخت آن

ص: ۹۹

تفاوت کیفی در شناخت قرآن که بهتر است آن را تفاوت ماهوی بنامیم، به تفاوت در شناخت افراد نسبت به شکل، نظام، صورت و چهره کلی قرآن مربوط می شود، یعنی تفاوت شناخت دو نفر از قرآن، زمانی جنبه کیفی و ماهوی پیدا می کند که قرآن و حقیقت وحی در نظر یک فرد، یک نوع هویت، شخصیت و چهره پیدا بکنند و در نظر دیگری هویت، شخصیت و چهره ای دیگری داشته باشد، یعنی:

الف) یکی قرآن را مجموعه ای از اجزای پراکنده و بی رابطه می پندارد و دیگری آن را یک مصنوع بشری می داند که همه اجزایش با یکدیگر مرتبط است و سومی واقعیت موجودی زنده و دارای رابطه، از نوع رابطه عضوی، می شمارد.

ب) یکی پدیده های قرآن را مجموعه ای از یک سلسله تصادفات و مباحث استطرادی و از هم گسسته می پندارد و دیگری آن ها را ناشی از ضرورت های علی و معلولی و برخاسته از یک نظام حکیمانه می بیند.

ج) یکی نظام قرآن را نظامی ثابت و استوار و در عین حال مؤثر و راهگشا در همه دوره های زمانی و برای همه افراد و گروه های انسانی می بیند و دیگری نظام معنایی و ساختاری قرآن را، تاریخی، عصری، غیر پاسخگو و بدون جنبه هدایت گری برای همه زمان ها و مکان ها می پندارد.

د) یکی نظام موجود قرآن را بهترین نظام ممکن می داند و نظام احسن از آن را محال می شمارد و دیگری نظام معنایی و ساختاری بهتر از نظام موجود قرآن را ممکن می شمارد.

ه -) یکی معارف، معانی و محتوای قرآن را محدود می داند و می گوید شامل همه نیازها و ابعاد حیات فردی و جمعی، دنیوی و اخروی و... نیست و پراز عیب و نقص و نیازمند قرائت های جدید از سوی عقل بشری است و دیگری آن را نامحدود و حاوی پاسخ های راهگشا به همه نیازها و مسایل متنوع، پیچیده و متغیر حیات بشری در طول تاریخ زندگی می داند.

اگر قضاوت ما درباره یک انسان و شناخت ما از او مانند مهربان یا عقده ای و کینه جو بودن او، باهوش و کودن بودن، نوع تفکر او درباره جهان و زندگی، مسلک و طریقه اش و... که شناخت های کیفی و مربوط به «شخصیت» او است نه شخص او؛ در برداشت های ما از وی مؤثر است و جهت گیری های رفتار ما با او را تعیین می کند، بر همین اساس، شناخت های کیفی و ماهوی متفاوت از قرآن نیز، طرز برداشت و نوع رویارویی ما با قرآن را تحت تأثیر قرار می دهد و به آن جهت می بخشد. پس بدیهی است که تنها راه دسترسی به شناخت های کیفی از قرآن، در گرو فهم جمعی قرآن و مطالعه آن به روش نظام مند و نگاه مجموعه ای و شبکه ای به قرآن است.

۳ - پیشینه روش و رویکرد نظام مند (Systems approach)

به کار بستن «روش نظام مند» شناخت، بررسی، تحلیل و تبیین ماهوی و کارکردی پدیده ها و واقعیت های مرکب را از طریق شناخت محیط آن ها و یا نظام بزرگ تری که در برگیرنده آن هاست، امکان پذیر می سازد و موجب می شود بیشترین توجه در مطالعه نظام یا اجزای آن از شکل نظام به مأموریت و وظیفه آن معطوف گردد و بررسی نظام با کلیت، جامعیت، پیچیدگی

و پویایی خاص خودش انجام پذیرد (ممی زاده، جعفر، توسعه سازمان Organization Development دانش بهسازی و نوسازی سازمان، ۶۳-۶۴).

رویکرد نظام مند نزدیک به نیم قرن است که جایگاه ویژه ای در قلمرو مدیریت پیدا کرده است؛ به طوری که صاحب نظران و کارورزان مدیریت معتقدند با این رویکرد، درک شرایط پیچیده سازمانی و

ص: ۱۰۰

توضیح آن تسهیل می شود.

نخستین بار برتالانفی (Bertalanfi) (برتالانفی، ۱۹۷۲، ص ۴۰۷) اصول نظریه نظام ها را در سال ۱۹۵۰ م مطرح کرد و اولین بار کتز و کان (Katz Kahn) (کتز و کان، ۱۹۷۸، ص ۲۰۶) نظریه نظام های باز را به روشی جامع در مورد سازمان به کار بردند. بولدینگ (K. Boulding) با در نظر گرفتن ضوابطی عمومی برای نظام ها آن ها را در نه سطح، طبقه بندی می کند. این طبقه بندی برای شناخت سازمان و رفتار انسان ها در سازمان اهمیت فوق العاده ای دارد.

در تقسیم بندی نظام ها، بولدینگ سطح اول را «ساخت» یا چارچوب (Structure or Framework) می نامد. این سطح شامل تمام قوانین مربوط به استاتیک است که در تمام سطوح بالاتر نیز صادق است. حتی انسان که خود از سطح هفتم نظام هاست، از نظر ساخت تابع قوانین سطح اول است.

سطح دوم شامل نظام های متحرک یا ساعت گونه هاست (Clockwork). قوانین دینامیک توجیه کننده خصوصیات اصلی این سطح است.

سطح سوم نظام های بازخور یا سایبرنتیک (Cybernetic) است. ترموستات ساده ترین مصداق این سطح است.

سطح چهارم تک یاخته (Cell) است که به عنوان اولین سطح نظام های باز توسط پدیده حیات از سطوح قبلی متمایز می گردد.

سطح پنجم سطح گیاه (Plant) می باشد.

سطح ششم دنیای حیوانات (animal) است که ویژگی آن حرکت و احساس از طریق گیرنده های طبیعی است.

سطح هفتم انسان است که ویژگی عمده آن خود آگاهی (Self-consciousness) اوست. گیرنده های اطلاعاتی در این سطح به حد تکامل خود می رسند و با درک بُعد زمان و قدرت تشخیص و تحلیل علامات و اطلاعات و ربط آن ها به یکدیگر، انسان تصویری از محیط برای خود می سازد و جهان پیرامونش را ادراک می کند. انسان نه تنها می داند، بلکه از دانایی خود نیز آگاه است (He not only Knows, but knows that he Knows)

سطح هشتم سازمان های اجتماعی (Social organizations) است. این سطح در برگیرنده انسان هاست، ولی این نقش انسان است که به نظام اجتماعی شکل می دهد. در سازمان اجتماعی یکی نقش رهبر را دارد و دیگری نقش پیرو را بازی می کند و در این رابطه است که سازمان معنی پیدا می کند.

سطح نهم شامل دنیای ناشناخته ها و نظام های متعالی (Transcendental) است که در حال حاضر ما از درک آن ها ناتوانیم (K.E. Boulding, General Systems Theory in Shafritz, Classics of Organization)
(.Theory III. Moore Publishing co., ۱۹۷۸)

با توجه به سطوح نه گانه بولدینگ برای درک هر سطح، باید از روش و شیوه متناسب با آن استفاده کرد. بدین ترتیب برای درک انسان و سازمان باید شیوه ای متفاوت با روش درک سطح ساختار و ساعت گونه ها ابداع و مورد استفاده قرار گیرد، و شاید ضعف ما در تحلیل های سازمانی استفاده از شیوه های ابتدایی برای درک گونه ها و سطوح متعالی است.

نکته دیگر آن که شناخت سطوح زیرین در هر سطح، برای درک صحیح و کامل آن سطح ضروری است.

ص: ۱۰۱

برای مثال برای درک سازمان باید هفت سطح زیرین آن شناخته شود و به صورت یک کل، درک کامل و درست سازمان را میسر سازد (الوانی، مهدی، مدیریت عمومی، ۲۲-۲۴).

نظام، مجموعه ای از اجزای به هم پیوسته است که برای کسب هدف مشترک فعالیت می کنند. معمولاً نظام های بزرگ از تعدادی خرده نظام یا اجزای کوچک تر تشکیل می شوند (بر تالانفی، ۱۹۷۲: ۴۰۷-۴۲۶).

در نگاهی دیگر، نظام عبارت است از منظومه ای از عناصر و اجزایی که با هم ارتباط و کنش و واکنش متقابل (Interaction) دارند و کل واحدی را به وجود می آورند. کونتز و دیگران (کونتز و دیگران، ۱۹۸۸، ص ۵۹) نظام را یک کل سازماندهی شده می دانند که از دو یا چند جزء، بخش یا نظام فرعی تشکیل شده است که با هم ارتباط متقابل دارند و به وسیله مرزهای تشخیص پذیر، از نظام های فرعی محیطی جدا شده اند؛ هانا اظهار می دارد: یک نظام، آرایشی از بخش هایی است که با هم روابط متقابل دارند. (۵)

هر نظام حد و مرزی (Boundary) دارد که آن را از محیط (Environment) یا پیرامون متمایز و با آن مرتبط می سازد. حد و مرز بعضی نظام ها، نفوذپذیر و بعضی دیگر نفوذ ناپذیر است. بر مبنای این خاصیت، آن ها را به نظام های باز و بسته تقسیم می کنند. نظام باز با محیط خود، ماده، انرژی یا اطلاعات مبادله می کند، یعنی، با محیط خود به کنش و واکنش متقابل می پردازد. سازمان ها نظام های باز شمرده می شوند.

کنش و واکنش های اجزای نظام و رابطه متقابل آن با محیط، گویای ناظر بودن نظام به هدفی است. هدف نظام عبارت است از «وظیفه یا وظایفی که آن نظام در ارتباط با محیط یا نظام های مجاور یا نظام بزرگ تری که جزیی از آن است، انجام می دهد». اجزای نظام، خرده نظام ها (subsystems)، و نظام بزرگ تر که نظام مورد نظر جزیی از آن است، فرانظام (suprasystem) نامیده می شوند (علاقه بند علی، مدیریت عمومی، ۱۷۶-۱۷۷).

نظریه پردازان نظام مندی، بر ضرورت اتخاذ شیوه تفکر ترکیبی اصرار دارند؛ زیرا بر این باورند که مدیریت در خلاء انجام نمی شود و مدیران تحت تأثیر متغیرهای سازمانی و محیطی قرار دارند و متقابلاً بر این متغیرها اثر می گذارند.

با مطرح شدن ضرورت نگرش نظام مند، یافته های دانش مدیریت با چالش عظیمی روبه رو گردید؛ زیرا بر مبنای این نگرش، باید برای مدیریت یک سازمان، همه اجزای آن شناسایی شوند و کلیه فراگردها و فعالیت های منظم اجزای مذکور و چگونگی تعامل آن ها با یک دیگر، در نظر گرفته شوند. دو نفر از صاحب نظران مدیریت پیش بینی کرده اند که «مبانی شناسایی سازمان ها و مسائل آن ها در چهارچوب نگرش نظام مند، ممکن است در آینده به انقلابی در عرصه مدیریت منجر شود؛ نظیر آن چه با اشاعه مبانی نظریه مدیریت علمی تیلور حاصل شد» (کلمن و پالمر، ۱۹۷۳: ۷۷)، (رضائیان، علی، مبانی سازمان و مدیریت، ۱۳۸۰: ۶۲-۶۴).

نگرش نظام مند برای درک و فهم مدیریت سازمان پرسش هایی نظیر موارد زیر را مطرح می سازد:

۱. اهدافی که نظام در پی تحقق آن هاست، چیست؟

۲. اجزای مهم نظام کدام اند؟

۳. ماهیت روابط و وابستگی های متقابل اجزا چیست؟

۴. فراگردهای اصلی پیوند دهنده اجزا به یک دیگر و ایجاد کننده سازگاری و یگانگی میان آن ها

ص: ۱۰۲

کدام اند؟

جذب و یادگیری مفاهیم و رویکرد نظام مند، جهان بینی مدیران را دگرگون کرده، آن ها را در منظری قرار می دهد که به جای جداگانه دیدن اجزای گوناگون سازمان، آن را به صورت یک نظام مرکب از اجزا و عناصر مرتبط به هم ببینند. تمرکز رویکرد نظام مند بر سازمان و شناخت پیچیدگی ها و پویایی های درونی و تعامل دایمی آن با محیط یا جامعه است (علاقه بند، علی، همان، ۱۷۷-۱۷۸).

بنابراین در یک نگاه کلی می توان نظام را به عنوان «مجموعه ای از عناصر که با هم روابط متقابل دارند و وابستگی و پیوند متقابل مجموعه ای از اجزا که یک کل قابل تشخیص را تشکیل می دهند»، تعریف کرد.

این مفهوم عام، هر نظم میان اجزایی را که دارای ارتباط باشند، در بر می گیرد که برای شناخت یک نظام باید این عناصر یا اجزا، رابطه بین آن ها و واکنش متقابل بین عناصر و محیطی که نظام در آن عمل می کند، شناسایی شود، لذا برای آن که پدیده ها و موضوعات از دیدگاه نظام مند بررسی شوند، باید طی مراحل آن ها را شناسایی کرد.

مرحله اول - شناسایی اجزاء آن و محیطی که نظام در آن عمل می کند. اجزا و محیط یک نظام مجموعه ای از عناصرند که صفات و مشخصات آن ها در عملکرد نظام مؤثر است.

مرحله دوم - شناسایی خواص و مشخصات اجزاء است. در سیستم های فیزیکی این خواص به صورت مقداری مشخص می شوند، ولی در نظام های فرهنگی - اجتماعی تعیین این مشخصات پیچیده و بر شاخص های کیفی متکی است.

مرحله سوم - شناسایی و کشف آثار متقابل و روابط بین اجزا است. با تحقق چنین شناسایی هایی است که دسته ای از روابط منطقی بین اجزای نظام تعریف می شود و پس از آن عملکرد نظام در رابطه با اهداف، می تواند بررسی و تجزیه و تحلیل شود (توسعه تکنولوژی (بررسی مفاهیم و فرآیند تصمیم گیری ها)، حاج فتحعلی ها، عباس، سید اصفهانی، مهدی، ۶۷-۶۸).

نظام ها ممکن است با توجه به میزان تغییر و تحول، هدف ها، یا ارتباط و پیوستگی شان شناسایی و طبقه بندی شوند.

نظام مورد نظر در دیدگاه جردن، هنگامی که نرخ تغییر در آن کند است، ساختاری و هنگامی که نرخ تغییر در آن سریع است، کارکردی نامیده شده است.

در تقسیم بندی دیگری نظام ها به هدفمند و غیر هدفمند تقسیم شده اند و هنگامی نظامی هدفمند است که ناظری خارج از آن، هدفی را به آن نسبت می دهد.

سرانجام می توان سیستم را به مکانیکی یا اندام واره (ارگانیکی) تقسیم کرد. وقتی ارتباط اجزای نظام مؤثر نیست، نظام مکانیکی است و هنگامی که وابستگی متقابل میان اجزاء شدید است، نظام اندام واره ای شناخته می شود (فقهی فرهنگد، ناصر، مدیریت ساختار استراتژیک سازمان (با پژوهشی کاربردی برای ارائه الگوی اقتضایی و رفتاری برای سازمان ها)، ۱۷۴).

نظام های مکانیکی به «روابط اختیار - اطاعت» متکی اند، اما نظام های اندام واره ای به «اعتماد و اطمینان متقابل» تکیه می زنند. نظام های مکانیکی بر «تقسیم کار دقیق و سرپرستی سلسله مراتبی» تأکید دارند؛ اما نظام اندام واره ای «مسئولیت پذیری و عضویت در گروه های چندگانه» را پرورش می دهند. نظام مکانیکی «تصمیم گیری متمرکز» را تشویق می کند و نظام اندام واره ای «تقسیم مسئولیت و کنترل را در سراسر

ص: ۱۰۳

سازمان» مورد تشویق قرار می دهد.

۴ - شناخت قرآن به روش نظام مند

خدای سبحان وحدت و انسجام قرآن کریم را در آیاتی، به وحدت و انسجام جهان هستی و آفرینش (۶) تشبیه کرده است که ماهیت و عملکرد آن ها در چارچوب نظام های اندام واره ای شناخته می شود؛ آن جا که می فرماید: همان طور که در جهان آفرینش هیچ ناهماهنگی و فطوری وجود ندارد:

هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (ملک / ۳).

بلکه انسجام و هماهنگی بی نظیری سراسر جهان را دربر گرفته است. قرآن کریم نیز اختلاف و تضاد درونی ندارد:

... وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء / ۸۲).

و کلام یک پارچه ای است که آیات گذشته و آینده اش مضامین یک دیگر را تایید می کنند، بنابراین هماهنگی آیات به گونه ای است که اگر یکی از آن ها را حذف کنیم، مثل آن است که همه آیات را حذف کرده ایم، لذا در ایمان به قرآن حکیم هم نمی توان به برخی از آیات ایمان آورد و برخی دیگر را نپذیرفت و نمی شود یک اصل قرآنی را پذیرفت و اصل دیگر را قبول نداشت و کسانی هم که قرآن را بخش بندی کرده اند و آن را به صورت اعضای پراکنده در آورده و پاره پاره کرده اند و برخی را پذیرفته و برخی را نپذیرفته اند الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ (حجر / ۹۱)، در حقیقت آن را نشاخته اند و همه قرآن را نپذیرفته اند.

بدیهی است که اگر آیات قرآن، به صورت جمعی و در کنار هم به عنوان سوره - در یک سطح - و به صورت مجموعه ای از سوره ها - در سطحی فراتر - و به عنوان یک واحد منسجم و یکپارچه (به روش نظام مند و با رویکرد شبکه ای) مطالعه نشود، معنا و مفهوم روشن و جامع را نخواهند رساند و برخی از آیات که به حسب فکر ابتدایی مبهم به نظر می آید، زمینه پندار تعارض و اختلاف در کلام الهی را فراهم خواهد ساخت چنان که قرآن پژوهان زیادی گرفتار این تخیل شده و تحلیل های ناصواب و غلطی از آیات قرآن ارائه کرده اند.

بدین خاطر رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام به عنوان مبین قرآن، در تبیین برخی از آیات، به آیات قوی تر استدلال و استناد می کردند و بر فهم جمعی آیات قرآن و تبیین برخی از آیات فرعی با آیات اصلی و محوری تأکید می کردند (جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ۶۹/۱-۷۰).

سیره فقها و اصولیین نیز در استفاده از آیات الاحکام همین بوده و هست که با دیدن آیه ای عام یا مطلق، به آن تمسک نمی کنند، بلکه به دنبال آیات مخصص و مقید یا ناسخ و مانند آن می روند تا در مجموع به فهمی کامل و جامع برسند.

مطالعه آیات الهی به روش نظام مند نشان می دهد که ماهیت و کیفیت ارتباط و همبستگی آیات و سوره های قرآن فراتر از حالت های مطرح برای ارتباط واحدها و اجزای نظام در ادبیات دانش سازمان و مدیریت است، زیرا قوی ترین نوع ارتباط

مطرح، همبستگی متقابل یا مرحله ای است که قسمت های مختلف نظام ضمن حفظ استقلال نسبی خود، بر روی هم تأثیر متقابل می گذارند و تداوم حیات و کار هر کدام، به دیگری وابسته است و کیفیت ارتباط در دو حالت دیگر (وابستگی مجموعه ای و ارتباط ترتیبی) ضعیف تر و آسیب پذیرتر از وابستگی متقابل یا مرحله ای است. این در حالی است که انسجام

ص: ۱۰۴

و ارتباط آیات قرآن به گونه ای است که موجودیت واحدی را تشکیل می دهد و کم یا اضافه شدن حتی یک آیه از قرآن منتفی اعلام شده است، زیرا در آن صورت، حقیقت قرآنی خدشه می پذیرد.

پیش فرض های نگاه نظام مند به قرآن

بررسی و مطالعه آیات قرآن با روش نظام مند و رویکرد مجموعه ای و شبکه ای مبتنی بر پیش فرض هایی است که شرح و تفصیل آن ها از چارچوب این تحقیق فراتر است، لذا فقط، به عناوین کلی و فهرست اجمالی آن اشاره می شود:

۱. قدسی بودن قرآن و این که از مبدأ واحد فرابشری صادر شده است.

۲. توقیفی بودن ترتیب آیات در سوره ها و اجزاء و ترکیب درونی هر یک از آیات قرآن «ارتباط صدوری یا پیوستگی در نزول».

۳. جمع آیات در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و به فرمان حضرت. (۷)

۴. تحریف ناپذیری قرآن و این که آن چه در خارج وجود دارد، همان است که از ناحیه قدسی صادر شده است.

۵. یک حقیقت و پدیده واحد بودن مجموعه قرآن کریم که از آن با عنوان «کتاب» یاد می شود؛ نه داشتن حقایق متعدد و مختلف (۸) ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (بقره / ۲).

۶. ماهیت «از اوایی» و «به سوی اوایی» قرآن کریم و این که حقیقت واحدی است که از مبداء واحد سرچشمه گرفته و به سوی همان مبداء باز می گردد (مبداء واحد حقیقت واحد هدف واحد).

۷. هدفمندی قرآن و برخورداری آن از سلسله مراتب اهداف که رسیدن حداکثری افراد به مقام خلیفه الهی و تجلی انسان های کامل در رأس سلسله اهداف متعالی قرآن قرار دارد.

گستره و قلمرو انسجام و پیوستگی روشمند آیات قرآن

هر یک از آیات و سوره های قرآن علاوه بر هویت و کارکرد شبکه ای و نظام دار که مجموعه قرآن و هویت واحد آن را تشکیل داده اند، هویتی مستقل و کارکردهای انحصاری هم دارند.

۱ - پیوستگی و انسجام آیات

آیه کوچک ترین واحد و جزء تشکیل دهنده نظام جامع ساختاری و معنایی قرآن کریم است که از ترکیب آیات، سوره های قرآن و از ترکیب سوره ها، مجموعه کامل کتاب الهی به وجود آمده است. جابر بن یزید جعفی نقل می کند که: امام باقر علیه السلام فرمود: «انّ الآیه اولها فی شی و اوسطها فی شی و آخرها فی شی و هو کلام متصل» (عیاشی، تفسیر، ۱/۱۱)؛ «آیات قرآن با این که غالباً اول آیه قرآن در باره موضوعی و وسط آیه درباره موضوع دیگر و آخر آن در باره موضوع سومی است،

اما وحدت و پیوستگی آیات قرآن محفوظ شده و همگی کلام واحدی اند».

۲ - پیوستگی و انسجام درونی سوره ها

هر سوره غرض واحد و مختص به خود دارد که با پایان یافتن آن هدف، سوره خاتمه می یابد. حسن مطلع و حسن ختام هر سوره ای، فوق العاده و دارای اهمیت و جذابیت است و هر کدام از سوره ها، یک واحد جامع و جزء مستقل کاملی را تشکیل می دهند و نظام ساختاری و معنایی (۹) منحصر به فردی دارند. طبق نظر علامه طباطبایی آیات هر سوره، نوعی وحدت تألیفی دارند (طباطبایی، محمد حسین، همان، ۱۶/۱، به نقل از: مؤدب، سید رضا، مبانی تفسیر قرآن، ص ۲۶۰، پی نوشت ص ۲۶۰).

ص: ۱۰۵

۳- ارتباط و پیوستگی مجموعه سوره های قرآن با هم

طبرسی معتقد است که پایان هر سوره نیز با آغاز سوره بعدی مرتبط است و بدون لحاظ ارتباط، تفسیر درست آیات قرآن ممکن نخواهد شد (طبرسی، همان، ۶۲۴/۸، آغاز سوره فاطر، ص ۶۴۷، آغاز سوره یس، ص ۶۸۱ آغاز سوره صافات و...). چنان که تأمل در حکمت جمع و تدوین قرآن کریم توسط معصوم، پذیرش این نظر را تقویت می کند؛ لکن صحت آن، بستگی به پذیرش دیدگاه توقیفی بودن (۱۰) ترتیب سوره ها دارد؛ البته بر فرض آن که ترتیب میان سوره ها توقیفی باشد، به خاطر این که مسئله عدم رعایت ترتیب نزول میان سوره ها (در جمع و تدوین قرآن) مورد اتفاق همه علما نیست، (ر. ک. به: پی نوشت ۷)، لذا اثبات ارتباط معنوی میان آیات پایان یک سوره با آیات آغازین سوره بعدی را مشکل می سازد، بنابراین پذیرش ارتباط آخر هر سوره با اول سوره بعدی، به تأمل بیشتری نیاز دارد. علاوه بر این که ارتباط و پیوستگی مجموع سوره های قرآن به پذیرش چنین ارتباطی متوقف نیست؛ بلکه ارتباط سوره ها با هم و تشکیل واحدی منسجم و یک پارچه از پیوند مجموعه سوره ها، منطوق دیگری دارد که برگشت آن به نظام معنایی واحد و منسجم قرآن کریم می باشد.

۴- ارتباط و پیوستگی موضوعی آیات

قرآن در ارتباط با موضوع های متنوع سخن گفته است. مطالب مربوط به یک موضوع در یک آیه یا یک سوره نیست؛ بلکه در قسمت های مختلف قرآن - از جهات مختلف آن موضوع واحد - سخن به میان آمده است. با این حال تمام مطالب درباره یک موضوع، هماهنگ، منسجم و مکمل یکدیگرند؛ ضمن این که، مجموعه موضوعات قرآن گرچه متنوع و مختلف اند؛ لکن ارتباط موضوعی و جامعی بین موضوعات قرآنی هست؛ به طوری که همه موضوعات تحت یک عنوان و محور کلی «توحید و یکتاپرستی» قرار می گیرند.

۵- ارتباط و پیوستگی نظام معنایی آیات و شبکه معرفتی قرآن

مجموعه قرآن کریم - با وجود تنوع و گستردگی فراوان موضوعات، مفاهیم و آموزه های قرآنی - از نظام معنایی واحد و شبکه معرفتی جامعی برخوردار است که کوچک ترین جزء معنایی آن، بدون دسترسی به اصول و بنیادهای معرفتی قرآن، قابل درک و فهم کامل نیست و مجموعه موضوعات، مفاهیم و آموزه های مختلف قرآن، درباره یک محور و موضوع اصلی (هدایت و سعادت انسان در سایه توحید، یکتاپرستی و خداگونگی) انسجام یافته است.

۶- ارتباط شکلی و ساختاری آیات و سوره قرآن

تناسب حروف، کلمات، جملات، آیات، سوره ها و نیز تناسب آغاز و پایان آیات، تناسب مجموعه ای از سوره ها با همدیگر، مثل سوره های الحوامیم و سوره های الطواسین، تناسب قسم های متوالی و تناسب قسم ها و جواب آن ها، تناسب برخی الفاظ با بعضی دیگر و... نظام ساختاری ویژه، ممتاز و فراعادی به قرآن کریم داده است.

اسلوب بیان و سبک و شیوه نظم قرآن، جمله بندی ها و چینش الفاظ و عبارات در قالبی تازه است. قرآن انواع سه گانه کلام (شعر، نثر و سجع) را که میان فصحای عرب متداول بود جمع کرد و دارای محاسن هر کدام و فاقد معایب هر یک از آن ها

است. هم جذابیت شعر را دارد، هم آزادی کامل نثر را، هم زیبایی سجع بدون تکلف را دارد و هم نغمه آفرین و دارای آوای جان بخش و روح افزاست.

گزینش کلمات و واژه ها در جملات و عبارات های قرآنی با حسابی دقیق است؛ به طوری که با جابه جایی

ص: ۱۰۶

ک کلمه، معنا و مفهوم و مراد جدی از بین می رود و هم آوایی و هم آهنگی کلمات و عبارات ها به هم می ریزد. نظام آهنگ و آژگانی قرآن در بالاترین حدّ جذابیت است. علاوه بر جذابیت ظاهری، دل نشینی شگفت انگیزی نیز دارد. شکل و معنای آن چنان در هم آمیخته است که زیبایی لفظ با شکوه معنا پیوندی ناگسستنی دارد (معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، ۳۱۹-۳۲۱).

دلایل انسجام، هماهنگی و نظام مندی قرآن کریم

منشأ اختلاف و ناهماهنگی در سخن گوینده یا نویسنده، می تواند نادانی یا فراموشی باشد، زیرا کسی که برخلاف گذشته سخن می گوید، یا در گذشته نادان بوده و اکنون به اشتباهش پی برده یا که گذشته را فراموش کرده است، یا اکنون از روی فراموشی سخن می گوید. گاهی هم منشأ اختلاف، تعارض و ناهماهنگی یک متن یا سخن می تواند تنوع موضوع و اختلاف و تباین ابعاد آن یا تغییر موضوع متن در گذر زمان و امکان نداشتن لحاظ تمام حیثیات از سوی متکلم باشد؛ اما اگر گوینده به همه چیز آگاه باشد... وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (نساء/ ۱۷۶)؛ «... خداوند به همه چیز دانا است» و اگر به اندازه مثقال ذره و کوچک ترین مقدار در زمین و آسمان از او مخفی نمی نماند... عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ... (سبأ/ ۳)؛ «... خداوندی که از غیب آگاه است و به اندازه سنگینی ذره ای در آسمان ها و زمین از علم او دور نخواهد ماند و نه کوچک تر از آن و نه بزرگ تر...»، چگونه جهل در مورد او امکان خواهد داشت؟ اگر گوینده ای از نسیان و فراموشی به دور و همه چیز برای او عین حضور و شهود باشد، چگونه ممکن است زمینه ای برای فراموشی او وجود داشته باشد؟... وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا (مریم/ ۶۴)؛ «... و پروردگارت هرگز فراموشکار نبوده و نیست»، إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (حج/ ۱۷)؛ «... خداوند بر همه چیز گواه و از همه چیز آگاه است»،... أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ (فصلت/ ۵۴)؛ «... و آگاه باشید که خداوند بر همه چیز احاطه دارد».

کتاب و کلامی که از ناحیه خدایی این گونه باشد، هیچ گاه جهل و نسیان و بخل و عجز در آن نیست، لذا هیچ اختلافی هم در آیاتش نخواهد بود. چنان که وقتی موضوع سخن متکلم، فطرت و هویت انسانی که غیر تبدیل ناپذیر در گذر زمان است، باشد و لحاظ تمام حیثیات موضوع، برای متکلم، به علم حضوری محقق باشد، دیگر راهی برای تصور تعارض و اختلاف در آموزه های چنین متنی وجود نخواهد داشت.

با استناد به آیات قرآن کریم، می توان دلایل روشنی برای انسجام و نظام مندی قرآن به شرح زیر ارائه کرد:

۱- قرآن، تجلّی ذات اقدس اله

مرتبه عالی قرآن که در مقام «لدن» جای دارد، حقیقتی بسیط و محض است که هیچ کثرت و تفصیلی در آن راه ندارد و نزول آن مرتبه، بر وجود مبارک رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در شب معراج و بدون واسطه فرشتگان و به صورت مستقیم رخ داد. آن حضرت حقیقت مکنون قرآن را از ذات اقدس اله در مقامی گرفت که جبرئیل امین گفت: «لو دنوت أنملة»

لاحتراق»، (مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ۳۸۲/۱۸). قرآن در این مرتبه بسیط محض، از بساطت محض مقام «لدن» خارج شد و نوعی تفصیل یافت که متناسب با شب قدری است که هر محکمی در آن تفصیل می یابد. فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (دخان/۴).

بنابراین، چگونه ممکن است در حقیقتی که تجلی ذات واحد حقیقی است، چنان که حضرت امیر علیه السلام فرمود: «فتجلی لهم سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ» (نهج البلاغه، خ ۱۴۷) و از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده است که: «لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لَخَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ وَلَكِنَّهُمْ لَا يَبْصُرُونَ» (علامه مجلسی، همان، ۸۹ /

ص: ۱۰۷

۲ - نزول قرآن از مبدأ واحد و أحد

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء / ۸۲)؛ «و آیا در قرآن تدبیر نمی کنند؟ و اگر (بر فرض) از طرف غیر خدا بود، حتماً در آن اختلاف فراوانی می یافتند». خداوند واحد بسیط الحقیقه، اصل و مبدء نزول قرآن است. بخش عمده این آیات در «حوامیم سبعة» آمده است. «حوامیم سبعة»، به هفت سوره ای گفته می شود که در آغاز آن ها حروف مقطعه «حم» آمده است. سرآغاز این سوره ها، بیان تنزل وحی، دریافت وحی، و محتوای اجمالی وحی است. افزون بر این هفت سوره، در سوره های دیگر مانند «واقعه»، «آل عمران» و «علق» نیز به مسئله منشأ و مبدأ نزول قرآن تصریح شده است، مانند:

۱. تنزل از خدای حی قیوم: اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ (آل عمران / ۲-۳).

۲. تنزل از خدای رب العالمین: تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (واقعه / ۸۰).

۳. تنزل از خدای معلّم و اکرم: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (علق / ۱-۵).

۴. تنزل از خدای رحمان رحیم: حم تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (فصلت / ۱-۲).

۵. تنزل از خدای مبارک: حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (دخان / ۱-۳).

۶. تنزل از خدای حکیم حمید: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (فصلت / ۴۲).

۷. تنزل از خدای علی حکیم: وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ (زخرف / ۴).

۸. تنزل از خدای عزیز علیم: تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (غافر / ۲).

۹. تنزل از خدای عزیز حکیم: حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (جاثیه / ۱-۲).

۳ - هماهنگی قرآن با فطرت و عقل

قرآن سند قطعی و تبلور عینی آخرین و کامل ترین شریعت آسمانی است که عنوان «اسلام» را برای این دین الهی برگزیده است: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... (آل عمران / ۱۹) و آن را هماهنگ با فطرت انسان دانسته و همه را به پذیرش و عمل به آموزه های وحیانی آن دعوت کرده و فرموده است:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

(روم / ۳۰).

قرآن کریم خود را کتاب هدایت همگانی و همیشگی می داند: وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشْرِ (مدثر / ۳۱)، إِنَّهُ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (انعام / ۹۰).

کتابی جاودانه است که پس از آن کتاب دیگری نخواهد آمد: وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (فصلت / ۴۱-۴۲). آری! هرگز بطلانی در آن نفوذ نمی کند؛ نه از درون به زوال می گراید و نه از بیرون عاملی می تواند آن را ابطال کند و از پای درآورد، زیرا جوهر و حقیقت واحدی دارد که با فطرت و سرشت یک پارچه و تغییرناپذیر آدمی همسو و هماهنگ شده است.

۴ - قرآن، کتاب حکیم

خدای سبحان «قرآن» را به «حکیم» توصیف می کند و آن را مانند موجودی زنده، عاقل، فعال و مؤثر می داند

ص: ۱۰۸

که با هدایت و رهبری روشنگرانه اش می تواند درهای حکمت را به روی انسان ها و جوامع بگشاید، زیرا در آن حکمت جای گرفته است. منظور از حکمت، معارف حقیقی و فروع آن - اعم از شرایع، عبرت ها و مواعظ - است. (مکارم، ناصر، همان، ۳۱۷/۱۸). در لسان العرب آمده است:

«و إذا وصف به القرآن فلتضمنه الحكمة، نحو: الر تَلَمَّكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ [يونس / ۱]، و على ذلك قال: وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ [القمر / ۴-۵]، و قيل: معنى الحكيم المحكم، نحو: أُحْكِمْتُ آيَاتَهُ [هود / ۱]، و كلاهما صحيح، فإنه محكم ومفيد للحكم، ففيه المعنيان جميعا، والحكم أعم من الحكمة، فكلَّ حكمه حكم، و ليس كل حكم حكمه، فإنَّ الحكم أن يقضى بشيء على شيء، فيقول: هو كذا أو ليس بكذا...» (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۲/۱۲).

نویسنده قاموس می گوید: این کلمه از اسماء حسنی است و مجموعا ۹۷ بار در قرآن مجید به کار رفته است. فقط در پنج محل صفت قرآن و در یک محل صفت امر آمده و بقیه در باره حکیم بودن خدای سبحان است. آن پنج محل عبارت اند از: ذَلِكَ تَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ (آل عمران / ۵۸) یس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (یس / ۱) و آیه اول سوره یونس و آیه دوم سوره لقمان و آیه چهارم سوره زخرف.

در المیزان ذیل آیه اول یس، حکمت را به معنی حقائق معارف و فروع آن گرفته و می گوید: «قرآن حکیم است، زیرا که حکمت و حقائق معارف در آن مستقر است. قرآن حکیم است، یعنی از روی تشخیص دستور می دهد و محکم کار و حکمت کردار است.» (قاموس، ۱۶۵/۲).

بنابراین خدای سبحان قرآن را «کتاب حکیم» می نامد و به آن سوگند یاد می کند و می فرماید: یس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (یس / ۱-۲). کلمه حکمت با همه صورت های گوناگونش، بیانگر معنای استواری، استحکام و انسجام است.

خدای متعال، عزیز بالذات و حکیم بالذات است و قرآن کریم، عزیز و حکیم بالعرض. به همین دلیل نه شبهات علمی می تواند در آن خلل ایجاد کند؛ نه نیرنگ شیطان و قدرت شمشیر و زور ستمگران توان آن را دارد که آن را از صحنه حذف سازد، چون خدا در سراسر عالم نافذ است، کلام او نیز از ریشه زمین تا اوج آسمان حضور دارد و این کلام را نمی توان از بالا- سرکوب کرد، زیرا که اوج آن نزد خدای عزیز و حکیم است: تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (احقاف / ۲) و هیچ دست قدرتی بالاتر از مقام قرآن عزیز نیست که چنین کاری را بتواند از بالا انجام دهد. و چون قرآن کریم به اعماق هستی راه دارد، نیرویی عمیق تر از آن وجود ندارد که از راه اساس و پایه، به این کتاب رخنه و آن را ریشه کن کند. قرآن کریم حق محض است و بطلان، تفرقه، اختلاف و تعارضی - نه در حین نزول و نه در زمان نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و نه پس از ارتحال آن حضرت - در آن راه نیافته است و نخواهد یافت.

۵ - حقیقت نوریه بودن قرآن

از جمله توصیف های ناظر به ماهیت قرآن، آیاتی است که قرآن را حقیقت نوری معرفی می کند، مانند:

يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (توبه / ۳۲).

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (مائدة / ٤٤).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا (نساء / ١٧٤).

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ

ص: ١٠٩

مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (شوری / ۵۲).

يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (صف / ۶۳).

قرآن کریم نور واحدی است که روزنه ها و شعبه هایی (سوره ها) دارد، زیرا سوره های قرآن نه تنها اختلافی با هم ندارند و لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء / ۸۲)، بلکه در عین کثرت، به دلیل مثنائی و متشابه بودن سراسر قرآن، نور واحدی را تشکیل می دهند. وقتی قرآن نور محض الهی شد، و هر نوع تاریکی از آن به دور شد، پس لغز و معما، و ابهام و پیچیدگی در ساحت آن راه نخواهد یافت.

نورانیت قرآن در آیاتش تفاوت دارد؛ برخی از آیات مانند شمس، برخی چون قمر و برخی مانند ستارگان دیگرند، در عین حال هیچ آیه ای را نمی توان یافت که نورانی نباشد. یا نورانیت آن حقیقتی جدا از نورانیت دیگر آیات داشته باشد.

کارکردهای ارتباط و پیوستگی آیات قرآن

تحلیل و تبیین کارکردهای ارتباط و پیوستگی آیات قرآن نیازمند بررسی علمی و جامع آن در مقاله ای مستقل است. ما فقط به عناوین کلی و فهرست اجمالی کارکردها اشاره می کنیم.

مستند سازی علمی روش تفسیری (قرآن به قرآن)

تبیین تخصصی - کارکردی نقش مسئله سیاق در فهم و تفسیر آیات قرآن.

طرح و پیشنهاد روش تفسیری جدید (تفسیر نظام مند و شبکه ای آیات قرآن).

ارائه مبنای نظری برای رفع تعارض های ابتدایی و ابهام های احتمالی درباره آیات قرآن.

اعتباربخشی به تفسیر موضوعی آیات قرآن با رویکردی جدید و جامع.

روشن کردن نمونه سازی و نظام پردازی های تخصصی بر اساس آیات قرآن (به ویژه در حوزه علوم انسانی).

آسان کردن دسترسی روشمند به کلان شبکه معرفتی قرآن کریم و خرده شبکه های تخصصی آن.

(۱) البته از قاضی ماوردی نقل شده است که محکم بودن همه آیات قرآن، به معنای یقینی بودن آن است، یعنی خداوند در اثر یقینی بودن و محکم بودن معانی قرآن، آن را از اعتراض و ایراد اشکال کنندگان بازداشته است. از این نظر تمام قرآن، محکّمات است «طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مترجم، ۳/۲۲۵».

(۲) علامه طباطبایی در وجه توصیف قرآن به «حکیم» می گوید: «قد وصف القرآن بالحکیم لکونه مستقرا فیہ الحکمہ وهی حقائق المعارف وما یتفرع علیها من الشرائع والعبر والمواعظ»، «المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۷/۶۳» و در وصف خداوند به حکمت می فرماید: «الحکیم من أسمائه الحسنی الفعلیه يدل علی إتقان الصنع، وكذا الخیر من أسمائه الحسنی يدل علی علمه بجزئیات أحوال الأمور الكائنه ومصالحها، وإسناد إحكام الآيات وتفصيلها إلى كونه تعالی حکیمان خیرا لما بینهما من النسبه...»؛ «همان، ۱۰/۱۳۸».

(۳) «... تفید معنی کون الشیء بحیث یمنع ورود ما یفسده أو یبعضه أو یخل أمره علیه، ومنه الإحکام والتحکیم، والحکم بمعنی القضاء، والحکمہ بمعنی المعرفه التامه والعلم الحازم النافع، والحکمہ بفتح الحاء لزمام الفرس، ففی الجمیع شیء من معنی المنع والإتقان، وربما قیل: إن ماده تدل علی معنی المنع مع إصلاح...» «طباطبایی، محمد حسین، همان، ۳/۲۰».

(۴) از نظر سیاق آیات قبلی که در آن سخنی چون حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَیْنَا کِتَابًا نَقْرُؤُهُ وجود دارد و پیشنهاد شده است که قرآن یک باره نازل شود، استفاده می شود که منظور از «تفریق قرآن» این است که قرآن را بر حسب تدریجی بودن تحقق اسباب نزول، سوره، سوره و آیه، آیه نازل کردیم. مؤید این احتمال، ذیل آیه است که می فرماید: وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا. برای این که تنزیل به معنای نازل کردن تدریجی است، و این با اعتبار دوم سازگارتر است؛ با این حال، اعتبار دوم که عبارت است از «تفصیل قرآن و تفریق آن به حسب نزول»، یعنی نازل کردن بعضی از آن بعد از بعضی دیگر، مستلزم اعتبار اول نیز است، زیرا اعتبار اول عبارت بود از این که مقصود از تفریق قرآن، تفریق معارف و احکامش باشد؛ نه تفریق آیات و سوره هایش. اگر هم منظور از تفریق معنای دوم باشد، معارف و احکام نیز تفریق خواهد شد، چون همه - اعم از تفریق معارف و هم تفریق آیات و سوره ها - از یک حقیقت سرچشمه می گیرند (همان، ۱۳/۲۲۱).

(۵) ر. ک. به: میرزائی اهرنجانی، حسن، سلطانی تیرانی، فلورا، سازمان ها: سیستم های عقلایی، طبیعی و باز، تئوری های سازمانی، ۱/۲۰-۲۲، ۱۷۴-۱۸۰، ۲۰۷-۲۰۸؛ الوانی، مهدی، دانایی فرد، حسن، تئوری های سازمان دولتی (رابرت بی دنهارت)، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ الوانی، مهدی، خلیلی شورینی، سهراب، معمارزاده، غلامرضا، مدیریت دولتی نوین: نگرشی راهبردی (استراتژیک) سیر اندیشه ها، مفاهیم و نظریه ها (آون هیوز) ص ۴۱-۴۳، ۲۲۴-۲۲۵، ۲۴۲؛ مهدی زاده، سعید، پنج اقدام اساسی جهت رفع مشکلات موجود سازمان ها در راستای توسعه منابع انسانی، ص ۳۰۱؛ سرمد، غلامعلی، چگونگی سنجش و ارزشیابی مدیریت منابع انسانی (جک فیتز انز)، ص ۴۰-۴۲؛ علاقه بند، علی، مدیریت رفتار سازمانی: کاربرد منابع انسانی (پال هرسی و کنث بلانچارد)، ص ۵۴-۵۵؛ فقهی فرهمند، ناصر، مدیریت ساختار استراتژیک سازمان (با پژوهشی کاربردی برای ارائه الگوی اقتضایی و رفتاری

(۶) وحدت جهان هستی و اصل اندام وارگی و این که طبیعت یک «کل تجزیه ناپذیر» است و نبودن یک جزء از طبیعت مساوی با نبودن کل است و برداشتن آن چه به اصطلاح «شُرور» نامیده می شود از طبیعت، مساوی با نیستی تمام طبیعت است؛ از امور مسلم و مورد وفاق ما بین اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی است که گاه از آن تحت عنوان «اصل تأثیر متقابل» یا «اصل ارتباط همگانی اشیاء» یا «اصل همبستگی تضادها» نام برده شده است و گفته می شود که رابطه جزء با کل در طبیعت، رابطه ارگانیکی است؛ نه مکانیکی، و جهان در کل خود به منزله یک اندام است و رابطه اجزاء با کل، رابطه عضو با اندام است و فلاسفه الهی که از قدیم ادعا کرده اند جهان «انسان کبیر» است و انسان «عالم صغیر»، به چنین رابطه ای نظر داشته اند. در میان فلاسفه اسلامی، «اخوان الصفا» بیش از سایر فلاسفه بر این موضوع اصرار داشته اند. عرفا نیز به نوبه خود بیش از حکما و فلاسفه به جهان و هستی به چشم وحدت می نگرند. از نظر عرفا تمام خلقت و کائنات «جلوه واحد» شاهد ازلی است. عرفا ماسوی را «فیض مقدس» می نامند و در مقام تمثیل می گویند: فیض مقدس مانند مخروط است که از جهت «رأس» یعنی از جهت ارتباط با ذات حق، بسیط محض است و از جهت قاعده، ممتد و منبسط.

تنها تفسیر مطابق با واقع از ماهیت یکپارچه و منسجم جهان هستی و تنها تبیین درست از چرایی و چگونگی هماهنگی و پیوستگی عالم تکوین، مبتنی بر این اصل است که کل جهان از یک مبدأ و به سوی یک مقصد و در یک مسیر تکاملی روان است (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۱۳۵/۶-۱۳۷).

(۷) در مورد سوره های قرآن و ترتیب چینش آن ها در کنار هم دو دیدگاه وجود دارد:

۱. ترتیب سوره ها و جمع آن در یک مصحف در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و به دستور یا زیر نظر ایشان صورت گرفت (ر. ک. به: البیان، خوئی، ص ۲۵۷ و ۲۷۸؛ الاتقان، ۶۲/۱ و مجمع البیان، ۱۵/۱).

۲. ترتیب سوره ها و جمع آن ها در یک مصحف در عصر عثمان صورت گرفت (ر. ک. به: معرفت، محمد هادی، التمهید، ۲۸۰/۱؛ سیوطی، الاتقان، ۵۷/۱ و مناهل العرفان، ۲۴۰/۱).

بنابر دیدگاه دوم، لازم نیست انسجام ساختاری بین سوره ها باشد، چون چینش کنونی به دستور وحی نیست (رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۱)).

(۸) فیلسوفان مادی همه پدیده های جهان را (جز آن چه به وسیله انسان یا حیوان پدید می آید) اتفاقی و بی هدف می دانند. فیلسوفان الهی پدیده های جهان را هدفمند می شمارند و مجموعه جهان را یک واحد و پدیده کلان می دانند، لذا به انسجام و پیوستگی جهان هستی معتقد می باشند.

(۹) چنان که ایزتسو، براساس آن چه در کتاب «مفاهیم اخلاقی و دینی در قرآن و کتاب: خدا و انسان در قرآن» آورده، معتقد است که قرآن جهان بینی عرب را تغییر داد و انقلابی در آن ایجاد کرد، یعنی یک نظام معنایی جدیدی به عرب جاهلی داد

که به انقلاب در جهان عرب منجر شد. این انقلاب، معلول نظام معنایی جدیدی بود که از طریق به کارگیری واژه های جدید و به کارگیری همان واژه های کهن عرب در معانی و ساختارها و ترکیب های نو ایجاد شد.

(۱۰) عده ای آن را اجتهادی می دانند و توقیفی بودن ترتیب آیات را انکار یا مورد تردید قرار می دهند، ولی جمع کثیری به توقیفی بودن آیات معتقدند؛ حتی عده ای ادعای اجماع بر آن نموده اند.

ص: ۱۱۲

آون هیوز، مدیریت دولتی نوین، نگرشی راهبردی (استراتژیک) سیر اندیشه ها، مفاهیم و نظریه ها، ترجمه: الوانی، مهدی، خلیلی شورینی، سهراب، معمارزاده، غلامرضا، مروارید، تهران، ۱۳۷۸.

بابایی و همکاران، روش شناسی تفسیر قرآن، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، سازمان سمت، تهران، ۱۳۷۹.

پال هرسی و کنث بلانچارد، مدیریت رفتار سازمانی، کاربرد منابع انسانی، ترجمه: علاقه بند، علی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۵.

جک فیتز انز، چگونگی سنجش و ارزشیابی مدیریت منابع انسانی، ترجمه: سرمد، غلامعلی، شرکت ملی صنایع پتروشیمی، تهران، ۱۳۸۰.

همو، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸، چ اول.

همو، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، فطرت در قرآن، تنظیم و ویرایش: محمد رضا مصطفی پور، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.

جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن در قرآن، تنظیم و ویرایش: محمد محرابی، مرکز نشر اسراء، بهار ۱۳۷۸.

جوان آراسته، حسین، درسنامه علوم قرآنی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۷.

حاج فتحعلی ها، عباس، مهدی سید اصفهانی، توسعه تکنولوژی (بررسی مفاهیم و فرآیند تصمیم گیری ها)، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ۱۳۷۲.

خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، انوار الهدی، ۱۴۰۱ ق.

رابرت بی دنهارت، تئوری های سازمان دولتی، ترجمه: مهدی الوانی، حسن دانایی فرد، نشر صفار، تهران، اشراقی، ۱۳۸۰.

راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق مرعشلی، اسماعیلیان، قم.

رضائیان، علی، مبانی سازمان و مدیریت، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، تهران، ۱۳۸۰.

رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۱)، دفتر برنامه ریزی و تدوین متون درسی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷.

سازمان ها: سیستم های عقلایی، طبیعی و باز، تئوری های سازمانی، جلد اول، ترجمه: دکتر حسن میرزایی اهرنجانی و فلورا سلطانی تیرانی، ۱۳۷۴.

سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، منشورات رضی، قم.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی العلوم القرآن، دارالمعرفه، بیروت.

علاقه بند، علی، مدیریت عمومی، نشر روان، تهران، (ویراست دوم)، ۱۳۸۴.

عیاشی، محمد مسعود، تفسیر عیاشی، مکتبه الاسلامیه، تهران.

فقهی فرمند، ناصر، مدیریت ساختار استراتژیک سازمان (با پژوهشی کاربردی برای ارائه الگوی اقتضایی و رفتاری برای

سازمان ها)، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، (ویرایش دوم)، ۱۳۸۱.

ص: ۱۱۳

مؤدب، رضا، مبانی تفسیر قرآن، دانشگاه قم، ۱۳۸۶.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۳.

محمد بن حسین بن موسی، سید رضی، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح.

مطهری، مرتضی، جهان بینی الهی و جهان بینی مادی (شش مقاله)، انتشارات صدرا

همو، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۴.

معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۱.

همو، علوم قرآنی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم، ۱۳۷۸.

مکارم شیرازی، ناصر، قرآن و آخرین پیامبر، دارالکتاب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۵، چ سوم.

همو، با همکاری جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۲.

ممی زاده، جعفر، توسعه سازمان Organization Development دانش بهسازی و نوسازی سازمان.

مهدی زاده، سعید، پنج اقدام اساسی جهت رفع مشکلات موجود سازمان ها در راستای توسعه منابع انسانی.

الوانی، مهدی، مدیریت عمومی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۴.

K.E. Boulding, General Systems Theory in Shafritz, Classics of Organization Theory III.
Moore Publishing co., ۱۹۷۸.

Katz, Daniel, and Robert L. Kahn (۱۹۷۸); The Social Psychology of Organizations; ۲nd
ed., New York

John Wiley and Sons. Koontz, Harold and Others (۱۹۸۸); Management; ۸th ed., New
York

McGraw-Hill, Inc :

دکتر سید رضا مؤدب (۱)

مجید دانشگر (۲)

حمید رضا خادمی (۳)

چکیده

علم جدید با داشتن سابقه ای چند صد ساله و پررمز و راز، میوه ای به نام صنعت و تکنولوژی را به وجود آورد و این تکنولوژی هر روز دریچه های تازه ای از علم را به روی انسان باز نمود. به دنبال پیشرفت علوم، محققان و اندیشمندان نیز بر تحقیقات خود افزودند و آثارشان را در معرض نقد و بررسی متفکرین و پژوهشگران قرار دادند. یکی از این آثار، کتاب قرآن و علم جدید دکتر ذاکر نائیک می باشد که با نگاهی کاملاً علمی به بررسی ارتباط آیات قرآن با علم جدید پرداخته است. این کتاب، با در برداشتن تنوع در فصول، ما را برآن داشت تا به ترجمه، نقد و بررسی آن پردازیم. هدف کلی از انجام این پژوهش آشنا شدن با آثار جدید در حوزه علم و دین و همچنین تحلیل روابط بین قرآن و علم می باشد.

واژه های اصلی: قرآن و علوم جدید، قرآن و علوم، ذاکر نائیک، سازگاری، تفاسیر.

ص: ۱۱۵

۱- (۱) عضو هیئت علمی دانشگاه قم Sr-moaddab@qom.ac.ir

۲- (۲) دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم rel.isl.maj@gmail.com

۳- (۳) دانشجوی دکتری مرکز تربیت مدرس، دانشگاه قم Khademir4020@yahoo.com

انسان همیشه در پی کشف به رموز طبیعت، جایگاه خود در خلقت و هدف از زندگی بوده است. در این جست و جو پس از طی قرن ها و عبور تمدن های متنوع، ادیان الهی زندگی انسان را شکل داده اند و تا حدّ زیادی رشته تاریخ را معین کرده اند. با این که این ادیان کتاب هایی از سوی پروردگار داشتند، قرآن با همه آنان فرق دارد؛ کتابی که کاملاً وحیانی است و به مطالب علمی توجه دارد و از همین لحاظ مورد توجه دانشمندان غرب و شرق قرار گرفته است.

دکتر ذاکر نائیک یکی از افرادی است که عمر خود را در مسیر قرآن صرف کرد و کتابی در مورد قرآن و علم جدید نشر داد که ما آن را ترجمه و دیدگاه های مختلف علمی او را تحلیل و نقد کرده ایم.

۱. زندگی نامه ذاکر نائیک

ذاکر عبدالکریم نائیک (Zakir Abdolkarim Naik) در ۱۸ اکتبر سال ۱۹۶۵ م در بمبئی هند متولد شد. بعد از گذراندن دوران ابتدایی و دبیرستان، وارد دانشکده پزشکی شد و درجه دکتری تخصصی (MBBS) گرفت. از سال ۱۹۹۱ م برای احیای دوباره مبانی اسلام و افزایش آگاهی جوانان مسلمان، فعالیت های خود را در حوزه علوم و تبلیغ دین آغاز نمود. او هر ساله برای ارائه دست آوردها و سخنرانی هایش، مهمان دانشگاه ها و مراکز علمی جهان می باشد. ذکیر نائیک بیشتر می کوشد با بررسی دقیق متون علمی و اسلامی و تطبیق بین آن ها، بر عظمت و اهمیت دین اسلام بیافزاید.

به گفته بعضی جامعه شناسان همچون توماس بلام هانسن، یکی از ویژگی های ذاکر نائیک این است که می تواند مفاهیم خود را در زبان های گوناگون به گوش همگان برساند و در مجموع به شخصیتی محبوب تبدیل شود. او بیشتر سخنرانی ها و دست آوردهای خود را با ویدئو یا حضور در رسانه ها و چاپ کتاب و مقاله به نظر علاقه مندان قرآنی می رساند و مهم ترین فعالیت هایش شامل موارد زیر می باشد.

الف) اسلام و علوم پیشرفته،

ب) اسلام و مسیحیت،

ج) اسلام و سکولاریزم.

۲. شناخت نامه کتاب قرآن و علم جدید

کتاب کنونی ترجمه اثر انگلیسی "The Quraan and Modern Science : Compatible or Incompatible?" می باشد. دکتر نائیک این کتاب را در ۱۵ بخش تنظیم کرده و بین علم و دین (قرآن و علوم جدید) به صورتی استنباطی و جالب رابطه برقرار کرده است. مراد او از سازگاری و ناسازگاری بیان

ارتباط علوم و قرآن کریم می باشد و این که قرآن و بیان حقایق علمی منافاتی با هم ندارند.

باید یادآور شد که نویسنده و مترجمان قرآن را کتابی علمی، تجربی و طبیعی جلوه نمی دهند، بلکه می خواهند عظمت، هویت، چند بعدی، مفید بودن و منشا الهی داشتن قرآن را به تصویر بکشند. سعی بر آن است در این دنیای کنونی که سرعت صنعت و نوپذیری به شدت در حال گسترش است، هویت گوشه ای از علوم طبیعی به علم جویان نشان داده شود. سخنان بزرگان و دانشمندان غربی همچون گوته، تولستوی، هانری کرین و... از محکم ترین دلایلی است که نشان می دهد شکفتی های قرآن به زمان و مکان

ص: ۱۱۶

محدود نمی شود و هر شخصی بر اساس ظرفیت و توانایی خود آن را درک می کند و می تواند به پاسخ پرسش های خود دست یابد.

باید توجه داشت که دکتر نائیک در این کتاب با تمام توان می خواهد با بررسی علوم روز و تطبیق آن ها با آیات قرآن کریم، اعجازهای علمی این کتاب آسمانی را بیش از پیش آشکار کند. لازم به ذکر است که پیش از این بزرگانی چون آیت الله نوری همدانی، دکتر بی آزار شیرازی و دکتر رضایی اصفهانی آثار ماندگار و با ارزشی درباره اعجازهای علمی قرآن ایجاد کرده اند.

یکی از اهداف کتاب «قرآن و علم جدید» این است که به مخاطب قدرت تحلیل و فرصت تفکر بیشتر بدهد. همان گونه که در ذیل عنوان این کتاب دیده می شود نویسنده می کوشد سازگاری و یا ناسازگاری (Compatible or incompatible) علم و دین یا علم و قرآن را به طریق علمی به تصویر بکشد و این درست زمانی است که به فهرست کتاب مراجعه و تکثر و تنوع موضوعی آن را ببینیم. این کتاب شانزده بخش متفاوت دارد که با مقدمه ای در مورد زندگی انسان و ارتباط او با قرآن آغاز می شود، مثلاً دکتر نائیک در بخشی از مقدمه این کتاب چنین بیان می نماید:

«قرآن کریم، منبع اصلی ایمان و عقیده اسلامی، کتابی است که مسلمانان به آن ایمان دارند و بر این باورند که این کتاب منشاء کاملاً وحیانی دارد. مسلمانان بر این باورند که این کتاب حاوی مطالبی است که تمام انسان ها را در هر دوره زمانی خاصی شامل می شود و هدایت می کند. چون گمان می رود که پیام قرآن به همه دوره ها متعلق است، بنابراین باید در رابطه با هر عصر و دوره ای باشد. آیا قرآن این آزمایش را گذرانده است؟ در این بررسی، قصد داریم تا تجزیه و تحلیلی هدف دار از ایمان مسلمانان را با توجه به مبدأ الهی قرآن بر مبنای کشفیات علمی موجود ارائه دهیم».

نویسنده در بخش های بعدی به طور جدی به بررسی وجود شواهد علمی در قرآن می پردازد و بر علاقه و کشش مخاطبان می افزاید. در این جا به فهرست عناوین کتاب اشاره می نمایم.

۱) مقدمه ۲) تحدی در قرآن ۳) نجوم ۴) فیزیک ۵) جغرافیا ۶) زمین شناسی ۷) اقیانوس شناسی ۸) زیست شناسی ۹) گیاه شناسی ۱۰) جانورشناسی ۱۱) طب، فیزیولوژی، جنین شناسی، ۱۲) علوم کلی، ۱۳) نتیجه گیری.

۳. ترجمه بخشی از فصل های کتاب

تحدی در قرآن

ادبیات و شعر، از وسایل بیان و خلاقیت انسان در همه فرهنگ ها است. جهان نیز به وجود عصری گواهی می دهد که ادبیات و شعر، در آن مایه افتخار بود، مثل عصر حاضر که علم و صنعت مایه مباهات است.

مسلمانان و غیر مسلمانان توافق دارند که قرآن ادبیات عربی عالی و غنی دارد؛ به گونه ای که در آیه زیر انسان را به تحدی و مبارزه منطقی فرا می خواند:

«و اگر از آن چه بربنده خود (پیامبر) فرو فرستادیم، در تردید هستید، پس اگر راست می گوئید سوره ای مانندش بیاورید و گواهانتان را، که جز خدایند، فراخوانید و اگر (چنین) نکردید - و (هرگز) نخواهید کرد - پس [خود را] از آتشی نگه دارید که هیزم آن مردم و سنگ ها هستند، در حالی که برای کافران آماده شده است» (بقره / ۲۴-۲۳). [همین نماد در سراسر کتاب دنبال شده است. مراجع و ترجمه قرآن،

از ترجمه قرآن توسط عبدالله یوسف علی هستند، نشر جدید ۱۹۸۹ که با شرکت آمانا، مریلند آمریکا منتشر شده است.]

تحدی قرآن به تولید یک سوره جداگانه مثل سوره هایی است که در قرآن هست. همین چالش (تحدی یا مبارزه طلبی) چند بار در قرآن تکرار شده است. مبارزه و تحدی برای ساخت سوره ای که در زیبایی، فصاحت، عمق و معنی، حداقل تا حدی شبیه سور قرآنی باشد، اما این امر تا به حال بی نتیجه مانده است. با این وجود، انسان منطقی و عقل گرای نو هرگز یک کتاب مقدس دینی را که با بهترین زبان نازل شده است، نمی پذیرد یا بهتر بگوییم نمی تواند بپذیرد! چون ما در دوره ای زندگی می کنیم که علم، منطق، برهان انسان همگی اولویت دارند و چون هر چیز را با آزمایش و زنجیره فرمول ها کشف و ترقی کرده است، دیگر به هیچ آیین و دینی اعتماد ندارد. نمونه کوچک آن این است که در حال حاضر عده زیادی نمی پذیرند که زبان فوق العاده زیبا و اعجاز برانگیز قرآن، دلیل بر الهی بودن آن باشد و مدعی اند هر کتاب مقدسی که ادعای وحیانی بودن دارد، باید طبق قدرت دلیل، برهان و منطقش قبول کردنی باشد.

مطابق نظریه فیزیکدان معروف و برنده جایزه نوبل، آلبرت انیشتن، «علم بدون دین لنگ است و دین بدون علم کور»، بنابراین بیایید درباره قرآن بررسی کنیم و در این باره که آیا علم نو و قرآن با هم سازگارند، یا ناسازگار **Compatible or incompatible** تحلیل داشته باشیم.

علم نجوم

نویسنده در این فصل، بر اساس آیات قرآنی، به بررسی مباحثی چون خلقت جهان و بیگ بنگ (انفجار بزرگ و عظیم) (Big Bang)، توده های گازی در آسمان ها (Gaseous Mass)، شکل کروی و هندسی زمین (Spherical Shape of the Earth)، نور ماه (The Light of the Moon)، چرخش خورشید (The Sun Rotates)، اجسام بین ستاره ای (Interstellar Matter) و گسترش عالم کائنات (The Expanding Universe) می پردازد. در ذیل به ترجمه بخشی از مبحث شکل کروی هندسی زمین می پردازیم.

شکل کروی زمین

مردم در آغاز معتقد بودند که زمین صاف است، قرن ها بود که انسان می ترسید به دور دست ها سفر کند، چون می ترسید که به انتهای زمین برسد و از بلندی ها و لبه ها سقوط کند. سِر فرانسیس درک (Sir Francis Drake) اولین فردی بود که ثابت کرد زمین گرد است، و این بعد از آن بود که در سال ۱۵۹۷ م به اطراف جهان سفر کرد و متوجه شد هیچ انتهایی یا خطی که نشان دهنده پایان زمین باشد، وجود ندارد و می توان مسیری مدور و کمربندی بر زمین رسم نمود. حال آیه قرآنی زیر را درباره تغییر شب و روز در نظر بگیرید.

«آیا ای رسول ندیدی (و ای مردم حس نمی کنید) که خدا شب را در روز و روز را در شب داخل می کند؛ (لقمان / ۲۹).

داخل کردن در این جا به معنای آن است که شب به آرامی و به تدریج به روز تغییر می کند و برعکس. این پدیده می تواند تنها در صورتی رخ دهد که زمین گرد و کروی باشد، چرا که اگر زمین صاف باشد، تغییر ناگهانی از شب به روز و از روز به

شب خواهد بود.

آیه زیر هم به کروی بودن زمین اشاره دارد.

«آسمان ها و زمین را به حق ایجاد کرد و شب را بر روز و روز را بر شب پوشانید.» (زمر / ۵).

ص: ۱۱۸

واژه عربی استفاده شده در این جا «کَوْرَ» به معنی «هم پوشانی» یا

«پیچیدن» است؛ همان شیوه ای که یک پارچه به دور سر پیچیده می شود. هم پوشانی یا پیچیدن روز و شب تنها در صورتی می تواند رخ دهد که زمین کروی باشد. زمین دقیقاً مثل یک توپ گرد نیست، اما ژئوآسفریکال است، یعنی دو قطبی مسطح است.

آیه زیر، شرحی از شکل زمین را بیان می کند.

«و زمین را پس از آن (برای بشر و سایر خلق) بگسترانید» (النازعات / ۳۰).

کلمه عربی برای زمین در این جا «دحها» است که به معنای تخم مرغ (بیضی شکل) است. شکل یک تخم مرغ بیضی شبیه ژئوآسفریکال (geo-spherical) زمین است، بنابراین قرآن شکل زمین را به طور صحیح، شرح می دهد؛ گرچه وقتی قرآن نازل شد، مردم فکر می کردند زمین صاف است!

به این ترتیب دکتر نائیک می کوشد ارتباط قرآن با علم و عظمت اعجاز علمی قرآن را با این شیوه تعالی بخشد.

در بخشی از فصل علم جغرافیا مبحثی هست که ما آن را چنین معنا نموده ایم:

بادها ابرها را آبتن می کنند (Winds Impregnate the Clouds).

«و ما بادهای آبتن کُنِ رِحْمِ طَبِيعَتِ را فرستادیم و باران را از آسمان فرو آوردیم تا شما را با آن آب، سیراب گردانیم» (حجر / ۲۲).

«لواقح» واژه عربی استفاده شده در این جا است که جمع واژه لقیح از لَقَح، به معنی آبتن کردن یا باروری است. آبتن کردن، در این متن، به معنای آن است که باد ابرها را به هم می فشارد و تراکم زیاد می شود و رعد و برق به وجود می آید و باران می بارد. همین شرح در قرآن ارائه شده است.

«خدا همان کسی است که بادهای ابری برمی انگیزد و آن را در آسمان هر گونه بخواهد می گستراند و انبوهش می گرداند. پس می بینی باران از لابه لای آن بیرون می آید و چون آن را به هر کس از بندگانش که بخواهد، رسانید، به ناگاه آنان شادمانی می کنند» (روم / ۴۸).

واقعاً جالب است که شرح و توصیف های قرآنی، کاملاً صحیح و مطابق داده های نو راجع به هیدرولوژی است. چرخه آب در چند آیه قرآن کریم شرح داده شده است از جمله: آل عمران / ۹؛ اعراف / ۵۷؛ رعد / ۱۷؛ فرقان / ۴۸ تا ۴۹؛ یس / ۳۴؛ ق / ۹ تا ۱۱؛ واقعه / ۶۸ تا ۷۰؛ ملک / ۳۰؛ طارق / ۱۱.

یکی دیگر از بخش های جالب و علمی این کتاب به فصل زمین شناسی (geology) و مبحث کوه ها مربوط می باشد.

کوه ها مثل میخ ها می باشند. (Mountains are like pegs or Stakes)

در زمین شناسی، پدیده «چین خوردگی» واقعیتی است که به تازگی کشف شده و مشخص گردیده است که چین خوردگی دلیل اصلی شکل گیری رشته کوه ها می باشد. پوسته زمینی که ما بر روی آن زندگی می کنیم، مثل یک پوسته جامد و محکم است، و لایه های زیرین آن سیال و پرحرارت می باشد که خود دلیلی بر نبود ظرفیت زندگی بشر در آن جاست.

همچنین مشخص شده است که پایداری کوه ها، به پدیده چین خوردگی متصل شده است، چون چین ها هستند که فونداسیون اصلی را برای تشکیل کوه ها فراهم می سازند. زمین شناسان اعلام داشتند که شعاع زمین حدود ۳/۷۵۰ مایل است و پوسته ای که ما بروی آن زندگی می کنیم، بسیار نازک (متغیر بین ۱ تا

ص: ۱۱۹

۳۰ مایل) می باشد و نازکی پوسته دلیلی است بر این که احتمال تکان خوردن آن شدت یابد. تأثیر کوه ها در برابر زمین درست مثل میخ هایی است که خیمه و چادر را در زمین محکم نگه می دارند و بر پایداری آن می افزایند. قرآن به طور دقیق به این مسئله اشاره دارد.

«آیا ما زمین را به صورت گستره وسیع و گهواره نیافریدیم و کوه ها را میخ هایش قرار ندادیم؟» (نبأ / ۷-۶).

واژه «اوتاد» به معنای میخ هاست، مثل میخ هایی که برای محکم کردن خیمه به کار می روند.

«زمین» نام کتابی است که به صورت منبع درس زمین شناسی در چند دانشگاه جهان تدریس می شود. یکی از نویسندگان این کتاب، فرانک پرس است، وی ۱۲ سال رئیس آکادمی علوم در آمریکا و ناظر علمی رئیس جمهور پیشین ایالات متحده بود. او در این کتاب، کوه را در یک شکل گوه ای شرح می دهد و آن را به صورت یک بخش کوچک از کل می داند که ریشه هایش عمیقاً در زمین فرورفته است.

(Earth, Press and Siever, p. ۴۳۵. Also see Earth Science, Tarbuck and Lutgens, p. ۱۵۷)

نظریه دکتر پرس این بود که کوه نقش مهمی در پایداری پوسته زمین دارد. قرآن به روشنی عملکرد کوه ها را در جلوگیری از تکان خوردن زمین بیان می کند:

«وما روی زمین کوه هایی استوار قرار دادیم تا خلق را از اضطراب در امان نگه دارد و یا، در زمین کوه هایی استوار نهادیم تا مبادا [زمین] آنان [= مردم] را بجنابند» (انبیاء / ۳۱).

علم زیست شناسی

در این بخش نویسنده خیلی کوتاه و اجمالی سخن گفته است، البته نباید نگاه دقیق او را دست کم گرفت، مثلاً هر چیز زنده از آب تشکیل شده است (Every Living Thing is Made of Water).

آیه قرآنی زیر را در نظر بگیرید!

«آیا کافران ندیدند که آسمان ها و زمین به هم متصل بودند (مثل یک واحد خلقت)، ما آن ها را شکافتیم؟، از آب هر چیز را زنده گردانیدیم. چرا باز به خدا ایمان نمی آورند» (انبیاء / ۳۰).

تنها بعد از پیشرفت علم می دانیم که بدنه سیتوپلاسم، به عنوان ماده اصلی سلول بیش از ۸۰٪ آب دارد. تحقیقات جدید اعلام داشتند که بیشتر ارگانیسم ها از ۵۰٪ تا ۹۰٪ آب تشکیل شده اند و هر موجود زنده ای برای حیات به آب نیاز دارد. آیا ۱۴ قرن پیش انسان حدس می زد که هر موجود زنده از آب درست شده است؟ علاوه بر این چنین حدسی برای انسان آن هم در بیابان های عربستان که همیشه کمبود آب وجود دارد، بعید است، آیا به این اندیشیده ایم که اسلام چه دین دقیق و محکمی است؟

حال به آیات زیر که به خلقت انسان ها و جانوران از آب اشاره می کند، توجه کنید!

الف) خلقت انسان ها از آب

«او خدایی است که انسان را از آب آفرید، و او را [دارای خویشاوندی] نسبی و دامادی قرار داد و پروردگار تو همواره تواناست» (فرقان / ۵۴).

ب) خلقت جانوران از آب

«و خداوند هر جانوری را از آب خلق کرده است» (نور / ۴۵).

همچنین در بخشی از فصل گیاه شناسی آن به بررسی زندگی گیاهان و میوه ها به صورت جفت جفت

ص: ۱۲۰

انسان ها در گذشته نمی دانستند که گیاهان نر و ماده دارند. علم گیاه شناسی بیان می کند که هر گیاه جنس نر و ماده دارد، حتی گیاهانی که تک جنسی هستند، عناصر مجزایی از نر و ماده دارند، به این آیه از قرآن دقت فرمایید.

«و از آسمان آبی فرود آورد پس به وسیله آن رستنی های گوناگون جفت جفت بیرون آوردیم» (طه / ۵۳).

«و هر گونه میوه پدید آورد، همه چیز را جفت بیافرید» (رعد / ۳).

میوه، محصول نهایی تکثیر گیاهان برتر است. مرحله ای که میوه طی می کند، گل است که آن هم ارگان های نر و مادگی دارد (بساک ها و تخمدان ها). اگر گرده به گلی برسد، آن ها میوه دار و در حقیقت بالغ می شوند. نکته جالب این است که همه میوه ها سیستم جنسی نر و مادگی دارند، و این واقعیت در قرآن بیان شده است.

۴. بررسی و نقد کتاب

این نکته کاملاً لمس شدنی است که تمام کوشش نویسنده بر ارائه ادله محض علمی مبتنی است؛ اما با وجود سعی والای نویسنده می توان نقاط ضعفی را در آن یافت.

الف) استدلال های محض علمی، زیاده روی ها و نواقص

استدلال و تکیه محض بر علوم طبیعی و سعی در نشان دادن آن ها در قرآن، نوعی دوگانگی در افکار دسته ای از مخاطبان نا آشنا یا کم آشنا به وجود می آورد؛ این که گروهی قرآن را کتابی علمی می دانند و از آن توقع کشف تمام علوم را دارند و دیگر این که گروهی ممکن است بر این باور باشند که قرآن که کتابی علمی است، چگونه در زمان مردمی نازل شد که از لحاظ علمی در سطح پیشرفته نبودند؟ آیا واقعاً اعراب صدر اسلام به دانستن این واقعیات علمی نیاز داشتند؟ و آیا قدرت درک و تحلیل علمی اعراب عصر نزول در حدی بود که مثلاً مسئله بیگ بنگ را درک کنند؟ نویسنده، مترجم ها و منتقد ها منکر این قضیه نیستند که این واقعیات علمی در قرآن وجود ندارد، اما احتمال دارد اتکای محض علمی برای اثبات حقانیت قرآن، چنین شبهاتی را به دنبال داشته باشد.

نقد دیگر این است که نویسنده در بعضی فصول طوری علمی و مستمر بر روی تحلیل یک موضوع علمی و حتی آزمایشگاهی بحث کرده است که گویی مخاطب خود را در فضایی خارج از کتاب قرار داده است و در بعضی اوقات او را از هدف اصلی کتاب دور می نماید. برای نمونه در فصل پایانی کتاب با عنوان علوم کلی بخشی را با عنوان «رسمپتورهای (دستگاه گیرنده) درد در پوست وجود دارند» قرار داده است که این مبحث را بسیار علمی، کند و با فاصله به آیات قرآن وصل می کند. برای مثال می نویسد:

«گمان می رفت درک، احساس و درد فقط به مغز وابسته باشد، اما کشفیات اخیر ثابت کرد رسمپتورهای درد در پوست هستند؛ بدون آن که فرد بتواند احساس درد کند، پزشکان متخصص سوختگی، درجه سوختگی بیمارانی را که دچار صدمات

سوختگی شده اند، با دستگاه پین پریک اندازه گیری می کنند. در حین معاینه اگر بیمار احساس درد کند، پزشک خوشحال می شود چون نشان می دهد سوختگی ها سطحی بوده اند و رسیپتورهای (گیرنده ها) درد سالم هستند. از سوی دیگر اگر بیمار احساس درد نکند، نشان می دهد سوختگی عمیق بوده و رسیپتورهای درد نابود شده اند.

قرآن نیز وجود رسیپتورهای درد را در آیه های زیر بیان می کند:

ص: ۱۲۱

«آنان که به آیات ما کافر شدند به زودی به آتش دوزخشان درافکنیم که هرچه پوست تن آن‌ها بسوزد، به پوست دیگری تبدیل کنیم تا سختی عذاب را بچشند که همانا خداوند مقتدر است و کارش از روی حکمت است» (نساء/ ۵۶).

نکته دیگر این که در این کتاب به بررسی دیگر علوم همچون علوم انسانی: روان‌شناسی، علوم اجتماعی، علوم مدیریتی، اخلاق و حتی فلسفی کلامی پرداخته نشده است. اگر قدری هم از علوم روان‌شناسی و اجتماعی بحث و جایگاه آن‌ها در آیات قرآن کشف می‌شد، بر ارزش کتاب و ظرافت علمی آن می‌افزود.

ب) استفاده نکردن از تفاسیر

یکی دیگر از ضعف‌های کتاب بهره نبردن از تفاسیر (اهل سنت یا شیعه) است. این فقر باعث شده است کتاب کاملاً بر اساس دانسته‌ها و کشفیات آزمایشگاهی و دانشگاهی نگارش شود. استفاده از تفاسیر به ویژه در مورد آیاتی که نشانه‌هایی از علم در آن به چشم می‌خورد، باعث می‌شود قدرت تحلیل، گیرایی و تجسم مخاطب رشد یابد و بر دانستنی‌های او افزوده گردد. همچنین یقین مخاطب نیز بهتر حاصل می‌شود. مثلاً این بخش از آیه ۵ سوره زمر را درباره تغییر شب و روز از نظر دکتر نائیک و علامه طباطبایی، در تفسیر المیزان، آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه و در کتاب التفسیر المنیر فی العقیده والشریعه والمنهج که یک تفسیر فقهی و تحلیلی اهل سنت است، بررسی نمایید!

يُكْوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ، «شب را بر روز می‌پیچد و روز را بر شب می‌پیچد».

۱) دکتر نائیک می‌نویسد: واژه عربی استفاده شده در این جا «كَوَّرَ» به معنی «هم پوشانی» یا «پیچیدن» است؛ همان شیوه‌ای که بر اساس آن یک پارچه به دور سر پیچیده می‌شود. هم پوشانی یا پیچیدن روز و شب تنها در صورتی می‌تواند رخ دهد که زمین کروی باشد. زمین دقیقاً مثل یک توپ گرد نیست، اما ژئوآسفریکال است، یعنی در دو قطبی مسطح است.

۲) علامه طباطبایی رحمه الله در مورد این بخش از آیه در تفسیر المیزان به مسئله تدبیر اشاره می‌کند.

۳) طبرسی در مجمع البیان در باره کلمه «یکور» می‌گوید: کویر عبارت است از این که بعضی از اجزای چیزی را روی بعضی دیگر بیندازیم (مجمع البیان، ۴۸۸/۸، آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی).

بنابراین مراد انداختن شب روی روز و انداختن روز روی شب است. در نتیجه این عبارت استعاره به کنایه می‌شود و معنایش نزدیک به معنای آیه يُغَشِّي اللَّيْلَ النَّهَارَ «اعراف/ ۵۴» می‌گردد، و مراد از آن پشت سر هم قرار گرفتن شب و روز به طور استمرار است که ما همواره می‌بینیم روز شب را و شب روز را پس می‌زند و خود ظهور می‌کند، و این همان مسئله تدبیر است.

۴) در تفسیر نمونه آمده است: نکته لطیفی که در این تعبیر قرآنی نهفته، این است که زمین کروی است و به دور خود گردش می‌کند و بر اثر این گردش، نوار سیاه شب و نوار سفید روز دائماً گرد آن می‌گردند، گویی از یک سو نوار سفید بر سیاه و از سوی دیگر نوار سیاه بر سفید پیچیده می‌شود. به هر حال قرآن مجید در مورد نظام «نور» و «ظلمت» پیدایش شب و روز

تعبیرات گوناگونی دارد که هر کدام به نکته ای اشاره می کند و از زاویه خاصی به آن می نگرد.

(۵) زحیلی و هبه بن مصطفی در المنیر می گوید: «يُكْوَرُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوَرُ النَّهَارُ عَلَى اللَّيْلِ أَي يَغْشَى كِلَا مِنْهُمَا الْآخَرُ، حَتَّى يَذْهَبَ ضَوْءُهُ أَوْ ظَلَمَتَهُ، أَوْ يَجْعَلُهُمَا مُتَابِعِينَ مُتَعَابِقِينَ، يَطْلُبُ كُلُّ مِنْهُمَا الْآخَرَ طَلْبًا حَثِيثًا،

ص: ۱۲۲

كقوله تعالى: يُعْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُ [الأعراف ٥٤/٧] وقوله سبحانه: يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ [الحديد ٥٧/٦]. وهذا دليل على كرويه الأرض أولاً: لأن التكويز: اللف على الجسم المستدير، وعلى دورانها حول نفسها ثانياً، لأن تعاقب الليل والنهار والنور والظلمه لا يتم دون دوران».

در نتیجه روشن است که اگر دکتر نائیک از تفاسیر معتبر استفاده می نمود، بر بار علمی و زیبایی اثرش افزوده می شد و ضریب تأثیر گذاری آن نیز افزایش می یافت.

ج) پراکندگی و کثرت بیش از حد مطالب در برخی فصول

آخرین موردی که در کتاب قرآن و علم جدید به چشم می خورد بی منظمی تقسیم فصول می باشد، یعنی خواننده را به فکر فرو برد و او را در شک می اندازد؛ به گونه ای که درجه اهمیت بیشتر و کمتر در مورد آیات برای او مطرح شود، مثلاً در بخش زیست شناسی به بررسی یک آیه بسنده می کند، ولی در بخش نجوم علاوه بر کثرت فصول، تعداد زیادی از آیات را نیز بررسی می کند. همچنین بهتر بود در فهرست جایی هم را به علوم انسانی اختصاص می یافت و از ارائه بخش های کم اهمیت تر چشم پوشی می شد.

نتیجه گیری

در این بخش نتیجه دکتر نائیک را بر نتیجه خود مقدم داریم. وی می نویسد:

قرآن همه انسان ها را دعوت می کند تا در خلقت جهان توجه کنند. آیه زیر بدان اشاره دارد:

«محققاً در خلقت آسمان و زمین و رفت و آمد و شب و روز (بر وجود حق و علم و قدرت و حکمتش) روشن دلائلی است برای خردمندان» (آل عمران / ۱۹۰).

شواهد علمی قرآن به روشنی منشأ الهی داشتن آن را اثبات می کند. هیچ انسانی نمی تواند ۱۴۰۰ سال پیش کتابی بیافریند که حاوی حقایق علمی دقیقی باشد. حقایقی که قرن ها بعد، نوع بشر به آن ها پی برد. با این حال، قرآن کتاب - نه تنها علم - بلکه کتاب آیات و نشانه هاست. این آیات انسان را به هدف وجودش روی زمین دعوت می کند؛ به زندگی در هماهنگی با طبیعت. قرآن در واقع پیامی از سوی خداوند است؛ خالق و نگهدارنده جهان. قرآن حاوی پیامی از یگانه بودن خداوند است که به وسیله همه پیامبران از آدم علیه السلام، موسی علیه السلام، عیسی علیه السلام تا حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم ابلاغ شده است.

بر اساس گفته های دکتر نائیک می توان به این نکته پی برد که قرآن حقیقتاً کتابی برای تمام اقشار و فرهنگ ها نازل شده است، و برای عوام و خواص درک پذیر است.

ما در مورد کتاب دکتر نائیک بر این باوریم که اگر در تألیف چنین کتبی به «تفاسیر و کشفیات علمی» توجه شود، بر غنای کتاب و صحت دانستن های آن افزوده و ضریب خطا و اشتباه آن کمتر می شود. همچنین نباید به علوم پایه و طبیعی به قدری

تاکید ورزید که موجب غفلت از علوم انسانی و ریشه اش در قرآن و تأثیرات با ارزش آن شود.

منابع

آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، نشر نی، ۱۳۸۲ ش.

زحیلی و هبه بن مصطفی، التفسیر المنیر فی العقیده والشریعه والمنهج، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۸ هـ - ق.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ هـ - ق.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارلکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.

ص: ۱۲۳

.Earth, Press and Siever, . Also see Earth Science, Tarbuck and Lutgens

.Bjorntrop, Hormonal System, Metabolism, ١٩٧٧

.Introductory Oceanography, Thurman

.Oceans, Elder and Pernetta

.Principles of Oceanography, Davis

ص: ١٢٤

چکیده

نویسنده در این مقاله تاریخیچه پیدایش «نظریه اعجاز علمی قرآن» از حدود یک قرن پیش تاکنون را گزارش و معنای لغوی و اصطلاحی معجزه را بررسی می‌کند و یادآور می‌شود که بر اساس احادیث اسلامی، معجزه هر پیامبر متناسب با پیشرفت‌های علمی عصر خویش بود. در ادامه اقسام معجزات «موقت» و «جاویدان» را بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که قلمرو اعجاز قرآن از اطلاق آیات تحدّی به دست می‌آید که شامل همه افراد، زمان‌ها و ابعاد اعجاز قرآن می‌شود. سپس وجوه یازده گانه اعجاز قرآن (فصاحت و بلاغت، معارف عالی، اعجاز موسیقایی، نبود اختلاف، بیان اسرار خلقت، اخبار غیبی، صرفه و...) را بیان و همه وجوه اعجاز، غیر از صرفه، را می‌پذیرد. آن‌گاه اعجاز علمی قرآن را تعریف می‌کند که عبارت است از «اخبار غیبی و اسرار خلقت که در قرآن آمده و مدت‌ها بعد کشف شده است». در ادامه ضوابط اعجاز علمی قرآن و مبانی آن را توضیح می‌دهد و در پایان مهم‌ترین اشکال‌ها به اعجاز علمی را بررسی می‌کند.

واژه‌های اصلی: قرآن، اعجاز، علم، معجزه علمی.

ص: ۱۲۵

قرآن کریم کتاب آسمانی مسلمانان، معجزه جاویدان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و دلیل حقانیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اسلام است و در چهارده قرن گذشته همواره همگان را به مبارزه فراخوانده است تا اگر کسی می تواند، همانند سوره ای از آن را بیاورد (بقره/ ۲۳)؛ ولی تاکنون کسی نتوانسته است به این مبارزه طلبی پاسخ دهد.

اعجاز قرآن ابعاد گوناگونی دارد که اعجاز علمی یکی از آن ها است. این گونه از اعجاز در عصر حاضر مورد توجه ویژه قرآن پژوهان و متخصصان علوم طبیعی و انسانی قرار گرفته است (ر. ک. به: رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ج ۱ و ۲؛ دکتر مصطفی رجب، اعجاز التربوی للقرآن و...).

با این همه هنوز پرسش ها و شبهاتی در مورد تعریف و چیستی آن مطرح است که باید مورد دقت و توجه قرار گیرد. این نوشتار به این پرسش ها پاسخ می دهد و دیدگاه های مختلف را بررسی می کند.

تاریخچه

اعجاز علمی از موضوعات نوپدید در حوزه اعجاز قرآن و یکی از زیر مجموعه های «علوم قرآن» است. هر چند در مورد اعجاز قرآن کتاب های زیادی در طول چهارده قرن گذشته نوشته شده است (ر. ک. به: دکتر محمد علی رضایی کرمانی، کتاب شناسی اعجاز قرآن)؛ اما اعجاز علمی قرآن عمری کوتاه دارد؛ یعنی از حدود یک قرن پیش محمد بن احمد اسکندرانی (۱۳۰۶ ق) در تفسیر «کشف الاسرار النورانیة القرآنیة فیما يتعلق بالاجرام السماویة والارضیه والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنیة» از آن سخن گفت. این اقدام از سوی رشیدرضا در المنار (ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۰) و طنطاوی در جواهرالقرآن که رویکردی بی سابقه به کشفیات علوم تجربی در زمینه های مختلف و تطبیق آن ها بر قرآن کریم داشتند، ادامه یافت و در دهه های اخیر، نظریه «نظم ریاضی قرآن» و «اعجاز عددی» نیز، از سوی رشاد خلیفه (پژوهش گر مصری با دکترای بیوشیمی) به عنوان یکی از زیرشاخه های اعجاز علمی به دایره وجوه اعجاز قرآن افزوده شد.

این موضوع در همین مدت کوتاه مورد توجه قرآن پژوهان و متخصصان علوم مختلف قرار گرفت و کتاب ها و مقالات زیادی در مورد اعجاز علمی به نگارش در آمد؛ حتی پایگاه های متعددی در اینترنت به این مبحث اختصاص یافت (۱) و مجلات علمی از جمله: «فصلنامه الاعجاز العلمی فی القرآن والسنة»، از رابطه العالم الاسلامی در این باب منتشر شد که تاکنون بیش از سی شماره آن منتشر و شاخه های متعددی از اعجاز علمی هم چون: طب، نجوم، زمین شناسی، زیست شناسی، ریاضی، اقتصاد، تربیت، اجتماعی و... مطرح شده و کتاب ها و مقالات تخصصی نیز در این موارد نگارش یافته است که ما به برخی از مهم ترین آن ها اشاره می کنیم:

- پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، دکتر محمد علی رضایی اصفهانی.

- الاعجاز التربوی للقرآن، دکتر مصطفی رجب.

- موسوعه الاعجاز العلمى فى القرآن الكريم والسنه المطهره، يوسف الحاج احمد.

- الموسوعه العلميه فى اعجاز القرآن الكريم والسنه النبويه، الشيخ امجد فتحى و دكتور هانى بن مرعى القلىنى.

- موسوعه الذهبىه فى اعجاز القرآن الكريم والسنه النبويه، دكتور احمد مصطفى متولى.

- من الاعجاز العلمى فى القرآن الكريم، دكتور حسن ابوالعینین.

ص: ١٢٤

قرآن کریم برای بیان امور خارق عادت و معجزه پیامبران علیهم السلام از واژه «معجزه» و «اعجاز» استفاده نکرده است؛ بلکه واژه های «آیه» (مثل: انبیاء / ۵؛ آل عمران / ۴۹؛ اعراف / ۷۳)، «بینه» (مثل: اعراف / ۷۳؛ ابراهیم / ۹)، «برهان» (مثل: قصص / ۳۲؛ نساء / ۱۷۴)، و «سلطان» (مثل: ابراهیم / ۱۱) را به کار برده است.

الف) معنای لغوی معجزه

این واژه از ریشه «عجز» است. و لغوی ها معانی و کاربردهای متعددی برای آن شمرده اند:

۱. برخی ریشه این لغت را به معنای «تأخر از چیزی» می دانند و از این رو در مورد آخر و پشت هر چیزی به کار می رود (راغب اصفهانی، مفردات؛ ابن فارس، مقایس اللغه، این معنا را در یکی از دو معنای اصلی بیان می کند).

۲. گروهی از لغوی ها اصل این لغت را به معنای «ضعف» می دانند (راغب، همان، این را به معنای ثانوی لغت عجز می داند؛ ولی مقایس آن را یکی از دو معنای اصلی می داند). لغت «عاجز» از همین معناست و به زنان کهن سال نیز «عجوز» گویند.

۳. برخی لغوی ها آن را به معنای فوت چیزی (از دست رفتن) می دانند (فیومی، مصباح اللغه و اقرب الموارد، ج ۲، ماده عجز). این معنا هنگامی است که در مورد اشیاء به کار رود؛ اعجزه شیء.

۴. برخی عجز را به معنای «یافتن ضعف در دیگری» دانسته اند (همو). این معنا هنگامی است که در باب افعال به کار رود؛ أعجزت زیداً.

۵. تعدادی از اهل لغت آن را به معنای «ایجاد ضعف در دیگری» دانسته اند (همو). این معنا هنگامی است که در باب تفعیل به کار رود، مانند عَجَزْتَه تعجیزاً.

نتیجه: به نظر می رسد ریشه اصلی لغت «عجز» همان «ضعف» مقابل «قدرت» است. این ضعف مراتبی دارد و به همین لحاظ به زنان کهن سال عجوز گویند؛ چون ضعیف شده و طراوت، تحرک و زایش خود را از دست داده اند. به مؤخر و پشت انسان نیز «عَجَز» می گویند؛ چون پست و ضعیف است و اعجاز ایجاد یا یافتن عجز در دیگران است.

لغت «معجزه» در قرآن کریم به معنای اصطلاحی (عمل خارق العاده که گواه نبوت باشد) یافت نشد؛ اما در موارد متعددی به شکل های گوناگون به کار رفته است، مانند:

«عجوز» (هود / ۷۲؛ صافات / ۱۳۵): مقصود ضعف و عجز در تولید فرزند است.

«أعجزت» (مائده / ۳۱): ضعف و نفی اقتدار مورد نظر است.

«معجزین» (سبأ / ۳۸): استمرار حالت عجز است.

«معجزی الله» (توبه / ۲): مقصود این است که خدا ضعیف نمی شود.

«معجزین» (انعام / ۱۳۴ - فصلت / ۳۱ - نور / ۵۷ - عنکبوت / ۲۲)

«لیعجزه» (فاطر / ۴۴): مقصود ایجاد عجز است.

«أعجاز» (قمر / ۲۰ - حاقه / ۷): ریشه های درخت خرما مورد نظر است که بعد از کنده شدن از زمین، حالت محرومیت از مواد غذایی دارد.

در اینجا دو نکته ضروری است:

اول - «اعجاز» به هر صورت که باشد، ملازم با تأثیر، تسلط، تفوق و حکومت است (مصطفوی، التحقیق فی

ص: ۱۲۷

دوم - لغت «معجزه» در روایات اهل بیت علیهم السلام به معنای اصطلاحی به کار رفته است، لذا معلوم می شود که این لغت از زمان ائمه علیه السلام کاربرد داشته و به جای «آیه» به کار می رفته است. برای مثال به این روایت توجه کنید.

عن الصادق علیه السلام: «المعجزه علامه لله لایعطیها الا انبیاءه ورسله وحججه لیعرف به صدق الصادق من کذب الکاذب» (مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۷۱؛ میزان الحکمه، ج ۶، ص ۶۶)؛ «معجزه علامتی برای خداست که به غیر انبیایش و رسولانش و حجت های خویش عطا نمی کند تا با آن راست گویی راست گواز دروغ گویی دروغ گو شناخته شود».

ب) معنای اصطلاحی معجزه

بحث معجزه دست کم در چهار علم (تفسیر، علوم قرآن، اصول و کلام) مطرح شده است. به برخی از قدماء نسبت داده اند که آن را بخشی از علم اصول می دانستند (مثل: شیخ طوسی و طبرسی) (طوسی، تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۳؛ شیخ طوسی، زندگی نامه، ص ۱۱۰؛ طباطبایی رحمه الله، اعجاز قرآن، مقدمه علیرضا میرزامحمد، ص ۹). شاید مقصود آنان همان علم اصول اعتقادات، یعنی کلام باشد؛ نه اصول الفقه. برخی دیگر آن را در علم کلام (عقاید) مطرح می کنند (مثل: خواجه طوسی و علامه حلی در تجرید الاعتقاد، صاحب نثر طوسی و ملا فتح الله کاشانی) (کاشانی، منهج الصادقین، ج ۱، ص ۱۴؛ نثر طوسی، ج ۲، ص ۱۱۹).

بعضی مفسران هم آن را در لایه لای تفسیر قرآن و به مناسبت معجزه های انبیاء مطرح کرده اند (مثل: علامه طباطبایی در المیزان و آیت الله طیب در اطیب البیان و...) (طیب، اطیب البیان، ج ۱، ص ۴۰-۵۹؛ طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۷۳ به بعد). گروهی دیگر آن را در علوم قرآن مطرح کرده اند (مثل: سیوطی در الاتقان و آیت الله معرفت در التمهید) (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۴؛ سیوطی، الاتقان، ج ۳، ص ۳).

ما در این نوشتار بر آن نیستیم که جایگاه حقیقی بحث را مطرح کنیم؛ اما شاید دلیل طرح بحث اعجاز در علوم مختلف، ابعاد گوناگون این بحث باشد؛ به گونه ای که هر گروهی از زاویه ای خاص به آن نظر کرده اند.

از آن جا که این بحث در علوم مختلف طرح شده، تعریف های متفاوتی نیز از آن ارائه شده است که به برخی از آن ها اشاره می کنیم.

۱. خواجه طوسی رحمه الله

«راه شناخت راستگویی پیامبر این است که به دست او معجزه ای ظاهر شود و آن عبارت است از ثبوت چیزی که معتاد نباشد و یا نفی چیزی که معتاد باشد؛ در صورتی که خرق عادت بوده و مطابق ادعا واقع شود» (خواجه طوسی و علامه حلی رحمه الله، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۵۰).

علامه حلی در شرح این کلام چند شرط زیر را مقرر می کند.

الف - امت شخص معجزه گر، از آوردن مثل آن عاجز باشند.

ب - معجزه از طرف خدا یا با امر او باشد.

ج - معجزه در زمان تکلیف باشد.

د - معجزه بعد از ادعای نبوت ظاهر شود و در زمان معجزه گر، مدعی نبوت دیگری نباشد (خواجه طوسی و

ص: ۱۲۸

علامه حلی رحمه الله، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۵۰).

و - آن عمل خارق عادت باشد.

۲. سیوطی

«امر خارق عادت که همراه با تحدی و سالم از معارضه باشد» (سیوطی، همان، ج ۳، ص ۳).

۳. آیت الله خویی رحمه الله

«معجزه چیزی است که مدعی منصب الهی می آورد؛ به طوری که خرق عادت (خرق نوامیس طبیعت) باشد و دیگران از آوردن مثل آن عاجز باشند تا شاهد صدق ادعای آن منصب الهی باشد».

ایشان چند شرط را برای صدق ادعا مشخص می سازد.

الف - امکان صادق بودن ادعا باشد (محال عقلی نباشد، مثلاً ادعای خدایی نکند).

ب - آن چه می گوید، طبق آن انجام دهد.

ج - عمل او از مقوله سحر و علوم دقیقه (غریبه) نباشد.

د - تحدی (مبارزه طلبی) کند (البیان، ص ۱۰۳).

۴. علامه طباطبایی رحمه الله

«معجزه عبارت است از امری خارج عادت که دلالت کند ماوراء طبیعت در طبیعت و امور مادی تصرف کرده است. و این به آن معنا نیست که معجزه مبطل امر عقلی و ضروری است» (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۷۲).

ایشان در جای دیگر می نویسد:

«معجزه» یا آیه معجزه (بر حسب اصل تسمیه) چنان که از لفظش پیداست، امر خارق العاده ای است که برای اثبات حق و مقارن با تحدی (دعوت به مقابله) تحقق پیدا می کند.... معجزه هر چه بوده باشد و به هر شکل و صورتی اتفاق بیفتد، بالآخره امری است خارق العاده، و بیرون از نظام علل و معلولات و اسباب و مسبباتی که عادتاً ما با آن ها انس گرفته ایم و آن ها را می شناسیم (طباطبائی رحمه الله، اعجاز قرآن، ص ۱۱۵ و ۱۱۶).

۵. ایجی (از متکلمان اهل سنت)

«معجزه بر حسب اصطلاح در نزد ما عبارت است از آن چه به وسیله آن قصد شود که راست گویی مدعی نبوت را ظاهر

کند».

وی هفت شرط، به این ترتیب، برای معجزه قرار می دهد. کار خدا باشد، خارق عادت باشد، کسی نتواند با آن معارضه کند، به دست مدعی نبوت انجام شود، موافق ادعای او باشد، معجزه او را تکذیب نکند (بر خلاف ادعای او سخن نراند)، معجزه قبل از ادعای نبوت نباشد (ایجی، شرح مواقف، ص ۵۴۷).

۶. آیت الله مصباح یزدی

«معجزه عبارت است از امر خارق العاده ای که با اراده خدای متعال از شخص مدعی نبوت ظاهر شود و نشانه صدق ادعای وی باشد» (مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۲۶۳).

۷. برخی از نویسندگان

«دلیلی که برای صدق پیامبر در ادعایش آورده می شود، معجزه نام دارد و آن عبارت است از تغییری در وجود - کوچک یا بزرگ - که قوانین طبیعی را که از طریق حس و تجربه به دست می آید، به مبارزه می طلبد» (سید محمدباقر حکیم، علوم القرآن، ص ۱۲۷. از شهید صدر رحمه الله نقل کرده است).

ص: ۱۲۹

بررسی همه تعاریف و نقد آن‌ها از حوصله این نوشتار خارج است، اما می‌توان گفت که برخی از تعاریف ناقص و برخی قابل نقض اند (جامع و مانع نیستند) در این جا به پاره‌ای از اشکال‌های این تعاریف‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. یکی از شرایط علامه حلی در کشف المراد این بود که: «مدعی نبوت دیگری در زمان او نباشد. تا معلوم شود که معجزه از او صادر شده است».

در حالی که برخی پیامبران هم زمان بوده‌اند، مثل حضرت ابراهیم و لوط، پس ممکن است که هر دو معجزه داشته باشند.

۲. در تعریف علامه طباطبائی رحمه الله از معجزه، قیده‌های دیگری هم بود، مثل این که «معجزه مغلوب واقع نمی‌شود - دیگران از آوردن مثل آن عاجزند و...».

۳. ایجی گفته بود: «معجزه کار خدا باشد».

باید توجه کرد که این عین ادعایی است که معجزه می‌خواهد آن را اثبات کند که لازمه اش صدق نبوت است، پس خود این مطلب نمی‌تواند شرط معجزه باشد. از طرف دیگر گفته بود که معجزه راست گویی نبوت را ظاهر می‌کند؛ در حالی که معجزه منحصر به اثبات ادعای نبوت نیست؛ بلکه هر منصب الهی (مثل امامت) را نیز اثبات می‌کند.

نتیجه

معجزه (آیه، بینه، برهان) عبارت از چیزی (کار - سخن - شیء) است که این ویژگی‌ها و عناصر را داشته باشد.

۱. خارق عادت است؛ یعنی قوانین عادی طبیعت را نقض می‌کند. یادآوری این نکته ضروری است که معجزه به معنی انجام محال عقلی نیست؛ بلکه ارتکاب محال عادی است. هم چنین معجزه به معنی شکستن قانون علیت نیست؛ چراکه تحت قانون علیت عام است و فقط علت آن امری غیر مادی است.

۲. از مدعی منصب الهی و پس از ادعای او، واقع شود.

به این ترتیب اگر چیز خارق عادت، قبل از ادعای نبوت واقع شده باشد، نمی‌تواند دلیل ادعای نبوت باشد و نیز اگر بدون ادعای منصبی الهی روی دهد، کرامت خوانده می‌شود و معجزه اصطلاحی نیست.

۳. همراه با تحدی و مبارزه طلبی باشد؛ یعنی دیگران را دعوت کند که مثل آن را بیاورند.

۴. مغلوب نشود و دیگران از آوردن مثل آن ناتوان باشند؛ یعنی مثل سحر، اعمال مرتاضان و... نباشد که تحت تأثیر اراده قوی تر نقض می‌شود یا از بین می‌رود.

۵. برای اثبات اموری باشد که غیر ممکن نیستند؛ پس معجزه نمی تواند برای اثبات محال عقلی (مثل ادعای خدایی) یا محال نقلی (مثل ادعای نبوت بعد پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم) باشد.

۶. از امور شرّ نباشد که بخواهد موجب ضرر به دیگران شود؛ چون با هدف معجزه (هدایت) سازگار نیست.

۷. گواه صدق مدعی باشد، یعنی آن چه که ادعا شده، همان واقع شود. برای مثال اگر ادعا کرده است که، کور را شفا می دهد، کر شفا پیدا نکند و نیز معجزه، آورنده اش را تکذیب نکند؛ مثلا به سخن در نیاید و نگوید که این مدعی دروغگو است. به عبارت دیگر معجزه دارای سه جهت است.

ص: ۱۳۰

اول) جهت معجزه گر: باید مدعی منصب الهی، تحدی کننده و... باشد و هدف او هم اثبات امر محالی نباشد.

دوم) جهت معجزه: باید خارق عادت و گواه صدق ادعا باشد و از امور شرّ نباشد.

سوم) جهت مردمی که برای آن ها معجزه صورت می گیرد: باید از آوردن مثل آن ناتوان باشند.

قلمرو معجزه

الف: تناسب معجزه با زمان

پیامبران الهی وقتی به سوی ملتی مبعوث می شدند شرایط زمانی، مکانی و سطح علمی مردم را در نظر می گرفتند و مطالب را درخور فهم آنان بیان می کردند؛ حتی معجزه انبیاء متناسب با علوم پیشرفته زمان خودشان بود تا فرزنانگان مردم زودتر و بهتر معجزه ها را درک کنند و ایمان آورند؛ یعنی هر پیامبری به خارق عادت، از نوع پیشرفته ترین علوم زمان خویش، مجهز بود تا ارتباط او با فراطبیعت روشن تر گردد و دانشمندان عصر در برابر آن خضوع و به حقانیت آن اعتراف کنند. از امام رضا علیه السلام پرسیدند: چرا هر پیامبری نوعی از معجزه ها را داشت؟ فرمود:

«در عصر موسی سحر غالب بود و موسی علیه السلام عملی انجام داد که همه ساحران در برابر آن عاجز ماندند. در زمان مسیح و محیط دعوت او، پزشکان مهارت فوق العاده ای در معالجه بیماران داشتند، عیسی با درمان بیماران غیر قابل علاج، بدون استفاده از وسایل مادی، حقانیت خود را به ثبوت رساند.

در عصر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم غالب بر اهل زمان ادبیات (خطبه ها، کلام و شعر) بود و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از طرف خدا مواعظ و حکمت هایی آورد که سخنان آنان را باطل کرد و حجت بر آن ها تمام شد» (کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵-۴؛ مجلسی رحمه الله، همان، ج ۵، ص ۱۹ و ج ۱۷، ص ۲۱۰؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۴۱۸).

معنای این حدیث این نیست که قرآن کریم فقط از جهت فصاحت و بلاغت معجزه است؛ بلکه از آن جا که معجزه ای جاویدان و برای همه زمان و مکان ها و مردم تا قیامت است، ابعاد اعجاز آن متنوع است و برای هر مردمی جنبه ای از اعجاز آن درخشش دارد.

ب - اقسام معجزه

معجزه ها از جهات گوناگون قابل تقسیم اند. که ما به آن ها اشاره می کنیم.

۱. معجزه اقتراحی و غیر اقتراحی: معجزه ای که با درخواست مردم انجام بگیرد، اقتراحی نامیده می شود و معجزه ای که بدون درخواست انجام بگیرد، غیر اقتراحی نامیده می شود، مثل نزول قرآن.

۲. معجزه حسّی و عقلی: معجزه حسّی با حواس ظاهری درک می شود، مثل عصای موسی علیه السلام که مردم اعجاز آن را

دیدند؛ اما معجزه عقلی پس از تعقل و تفکر روشن می شود، مثل قرآن کریم.

۳. معجزه موقت و دائمی: معجزه موقت مخصوص زمان و مکان خاصی است و بعد از آن از بین می رود؛ ولی برای نسل های آینده حکایت می شود و اگر این حکایت یقینی باشد، برای آیندگان هم حجت می شود، مثل: ید بیضای موسی علیه السلام، ناقه صالح و معجزات عیسی علیه السلام مانند زنده کردن مرده و خبر دادن از مواد غذایی داخل منزل دیگران (آل عمران / ۴۹).

معجزه باقیه، دائمی یا جاویدان در همه زمان ها و مکان ها ادامه دارد و برای مردم عصرهای بعد نیز حجت و اعجاز آن اثبات پذیر است، مثل قرآن کریم (برای اطلاع بیشتر ر. ک. به: سیوطی، الاتقان، ج ۳، ص ۳ به بعد؛ میرمحمدی، تاریخ و علوم قرآن، ص ۱۸۷-۱۸۵).

نکته: ادیانی که موقت بودند، مثل یهودیت و مسیحیت، معجزاتشان نیز موقت بود؛ اما دین اسلام

ص: ۱۳۱

چون همیشگی است، معجزه آن نیز دائمی است.

ج: قلمرو اعجاز قرآن

آیاتی که تحدی (مبارزه طلبی) قرآن در آن ها مطرح شده، چند گونه است. گاهی مردم را در مورد کل قرآن یا ده سوره به مبارزه می طلبد و گاهی می فرماید اگر می توانید یک سوره مثل آن بیاورید. به این آیات توجه کنید:

قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً (الاسراء / ۸۸)؛ «بگو اگر تمام انسان و جن جمع شوند تا مثل این قرآن را بیاورند نخواهند توانست و لو آنکه برخی آنها به کمک دیگران بشتابند».

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (هود / ۱۳)؛ «آیا می گویند که محمد صلی الله علیه و آله و سلم افترا می بنهد (و کلام خود را کلام خدا می خواند)، پس ده سوره مانند آن بسازید و بیاورید و از هر کس، غیر از خدا، می خواهید کمک بگیرید؛ اگر راست می گویند».

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره / ۲۳)؛ «و اگر در مورد آنچه به بنده خود (محمد) نازل کردیم شکی دارید پس سوره ای از جنس آن بیاورید و گواهان خود را، غیر از خدا بخوانید، اگر راستگویانید». سوره یونس آیه ۳۸ نیز مضمونی شبیه آیه ۲۳ سوره بقره دارد. فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ، با این تفاوت که «من» در سوره بقره هست؛ اما سوره یونس «مثله» بدون «من» آمده است (در مورد این نکته بعداً توضیح خواهیم داد). أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (طور / ۳۴-۳۳)؛ «یا (آیا) می گویند او قرآن را از خود بافته است بلکه ایمان نمی آورند. اگر راست می گویند پس کلامی مثل آن (قرآن) را بیاورند».

هرچند ظاهر «مثله» این است که کل قرآن مراد است، ولی کلمه «حدیث» به معنای کلام که شامل کمتر از یک سوره هم می شود؛ لذا برخی احتمال داده اند مقدار معجزه بودن قرآن، یک سوره یا تعدادی از آیات است که به اندازه یک سوره باشد (ر. ک. به: سیوطی، همان، ص ۲۰).

تذکر: نکته جالب در آیات فوق این است که آن جایی که سخن از آوردن مثل کل قرآن یا ده سوره است، از یاری افراد به هم دیگر است؛ اما در جایی که سخن از یک سوره و حدیث باشد، مسأله شاهدان - نه یاوران - را مطرح می کند. علت این تعبیرها شاید این باشد که در صورت اول این کار برای یک نفر مشکل است یا این که اشاره به وجود اعجاز قرآن و مراتب آن است.

دایره تحدی قرآن: مبارزه طلبی قرآن سه نوع شمول دارد.

۱. شمول افرادی؛ قرآن می فرماید:

لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ (اسراء / ۸۸)؛ یعنی اگر همه افراد انسان ها و حتی جن ها جمع شوند، نمی توانند مثل قرآن را بیاورند و به اصطلاح عام افرادی است؛ به گونه ای که شامل همه افراد موجود انسان ها و

حتی افرادی که در آینده می آیند، می شود.

۲. شمول زمانی؛ یعنی این دعوت و تحدی قرآن از زمان صدر اسلام شروع شده است و همیشه ادامه دارد، لذا می فرماید: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا (بقره/ ۲۴)؛ «اگر در گذشته نتوانستید مثل قرآن را بیاورید. و هرگز نخواهید توانست».

۳. شمول احوالی؛ «در حالی که نمی توانید مثل قرآن را بیاورید»؛ یعنی اگر عرب یا عجم، ادیب

ص: ۱۳۲

(متخصص ادبیات عرب) یا متخصص در هر زمینه دیگر باشید، نمی توانید مثل قرآن را بیاورید؛ البته این مطلب از اطلاق آیه استفاده می شود (ر. ک. به: معرفت، التمهید فی علوم قرآن، ج ۴، ص ۲۲).

از این شمول، عموم و اطلاق آیه می توان استفاده کرد که جهت و رمز اعجاز قرآن باید چیزی دیگر باشد که شامل همه زمان ها و همه احوال باشد. این در حالی است که برخی مثل شاطبی می گویند اعجاز قرآن مخصوص زمان صدر اسلام است و همین که ادیبان آن دوره نتوانستند مثل قرآن را بیاورند، دلیل معجزه بودن قرآن است و اعصار بعدی تنها به همین مطلب احتجاج می شود (الاعجاز البیانی، ص ۶۸-۶۵ به نقل از: معرفت، التمهید، ج ۴، ص ۲۴).

مرجع ضمیر «من مثله»

در سوره بقره آیه ۱۲ می خوانیم: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ در مورد مرجع ضمیر غایب «مثله» می توان چند احتمال را مطرح کرد.

۱. مرجع ضمیر قرآن (مانزلنا) باشد؛ یعنی «پس سوره ای از جنس (از مثل) قرآن بیاورید».

از ظاهر آیه همین معنا استفاده می شود و مشهور در زبان ها هم همین است. علامه طباطبائی رحمه الله در المیزان (ج ۱، ص ۵۸) نیز این احتمال را ذکر می کند.

۲. مرجع ضمیر خدا باشد؛ یعنی «اگر می توانید سوره ای از مثل خدا بیاورید». این مطلب در کلام الزملکانی (م: ۶۵۱ ق) به عنوان یک احتمال نقل شده که ضعیف است؛ چرا که سیاق این آیه با آیه فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ (هود/۱۳)؛ «بگو پس ده سوره مانند آن (قرآن) بیاورید»، یکی است؛ در حالی که ضمیر در این آیه به خدا بر نمی گردد (معرفت، التمهید، ج ۴، ص ۷۷).

۳. مرجع ضمیر به عبد (پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) بر می گردد؛ یعنی «پس سوره ای از مثل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (که امی است) بیاورید»؛ یعنی صدور یک سوره مثل سوره های قرآن از فردی درس نخوانده مثل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ممکن نیست. این احتمال را علامه طباطبائی در المیزان (ج ۱، ص ۵۸) مطرح می کند.

تذکر: شاید این مطلب به مراتب اعجاز نیز اشاره باشد؛ یعنی آوردن یک سوره با توجه به این که همه جهات اعجاز را در بر ندارد، از فردی امی معجزه است و از افراد امی بر نمی آید؛ همان گونه که آوردن ده سوره (با توجه به محتوای آن سورها و جهات عدیده اعجاز آن ها) از دست افراد کثیر با تخصص های گوناگون هم ساخته نیست؛ یعنی هر آیه ای خطاب به شخص یا اشخاص خاص (امی، جن و انس) است و مرتبه ای از اعجاز را بیان می کند. شاهد این مطلب همان چیزی است که قبلاً بیان کردیم که تحدی قرآن در مورد ده سوره و کل قرآن همراه با اشاره به یاوران انس و جن است؛ اما در مورد تحدی به یک سوره، سخنی از آن ها به میان نمی آید؛ بلکه داوران و شاهدانی را برای قضاوت بین دو سوره که از فرد امی صادر می شود، فرا می خواند تا روشن شود هیچ فرد امی نمی تواند مثل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باشد و سوره ای معجزه آسا آورد. از این مطلب جواب «الزملکانی» هم روشن می شود که سیاق دو آیه یکسان نیست؛ چرا که در سوره هود سخن از ده مورد - و نه یک سوره - است و نیز در سوره هود مرجعی مثل «عبد» وجود ندارد و نیز کلمه «من» در آنجا نیست؛ پس هر چند ظاهر آیه معنای اول را نشان می دهد؛ اما معنای سوم دقیق تر به نظر می رسد.

۴. علامه طباطبایی رحمه الله در المیزان (ج ۱، ص ۵۸) احتمال دیگری را نیز مطرح می کند که طبق آن ضمیر به خود سوره (مثلاً بقره) بر گردد، سپس آن احتمال را تضعیف می کند.

ص: ۱۳۳

در این مورد نظریه های متفاوتی از زمان های قدیم مطرح بوده است. این نظریه ها را می توان در یازده بخش خلاصه کرد. ما آن ها را ذکر و به مهم ترین نکات هر دیدگاه اشاره می کنیم؛ با این یادآوری که اگر یک نفر در مورد چند دیدگاه نظر مثبت دارد، نام او را در همه موارد ذکر می کنیم.

اول) فصاحت و بلاغت: یعنی قرآن یک معجزه ادبی است؛ به طوری که فصیح بودن آن در حد اعلا فصاحت است و بلیغ و رسا بودن آن نیز کامل است؛ به طوری که هیچ شعر، خطبه و کلام عربی - قبل و بعد اسلام - به پایه آن نمی رسد (۲).

دوم) سبک و نظم خاص قرآن: هر چند قرآن از حروف و کلمات معمولی زبان عرب تشکیل شده است؛ اما نظم خاص و تألیف منحصر به فرد آن در ترکیب های کلامی اش معجزه است؛ یعنی سبک خاص آن نه شعر و نه نظم است؛ بلکه کلامی ویژه و تقلیدناپذیر است؛ زیرا خداوند از همه حروف، کلمات و ترکیبات آگاهی دارد و بهترین آن ها را انتخاب کرده است؛ ولی ما نه علم کامل الهی را داریم و نه قدرت او را؛ لذا نمی توانیم مثل او سخنی بگوییم (۳).

سوم) بروز شیرینی و جذبه خاص یا موسیقی خاص قرآن با روحانیت قرآن: تأثیر شگرف قرآن در قلوب مردم از همان اوایل بعثت واضح بود؛ به طوری که مشرکان عرب، مردم را از گوش دادن به آن منع می کردند تا جذب کلام الهی نشوند و شیرینی آن را نچشند. از این مطلب، امروزه گاهی با عنوان «موسیقی قرآن» یاد می شود و برخی از متأخران مصر و ایران به آن تمایل دارند و می گویند: این جنبه از قرآن معجزه است و دیگران از آوردن کلامی که چنین تأثیری داشته باشد، عاجزند (۴).

چهارم) بروز معارف عالی الهی قرآن از یک فرد امی: وقتی معارف قرآن در زمینه توحید و صفات خدا با دیگر کتاب های آسمانی و سخنان فلاسفه و حکما مقایسه می شود، متوجه می شویم که قرآن چیز دیگری است؛ به گونه ای که عقل ها را متحیر می نماید و دیگران از آوردن معارفی مثل آن عاجزند. این در حالی است که همه این معارف توسط یک فرد امی (بی سواد) بیان شده است. گوینده این سخن آیت الله خویی رحمه الله است (خویی، البیان فی تفسیرالقرآن، المقدمة، ص ۹۱-۴۳؛ معرفت، التمهید، ج ۴، ص ۱۳۵).

پنجم) قوانین محکم قرآن: نظام قانون گذاری قرآن چنان متانت و استواری دارد که هیچ کس نمی تواند مثل آن را بیاورد. انسان ها هر قانونی که می گذارند، اشکال ها و سستی آن پس از چندی آشکار می شود و خود ناچار به تغییر آن می شوند. برای مثال قرآن به نظام عدل و قسط، برادری و علم دعوت می کند و در جایی که به آخرت می پردازد، دنیا را هم فراموش نمی کند. گوینده این سخن نیز آیت الله خویی رحمه الله است (همو).

ششم) برهان های عالی قرآن: قرآن کریم وقتی از توحید، معاد و نبوت یاد می کند، چنان استوار و بر اساس قوانین صحیح فکر (منطق) سخن می گوید که گویی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم ده ها سال منطق و فلسفه خوانده است؛ در حالی که او فردی امی بود و این اعجاز قرآن را می رساند؛ چرا که هیچ فرد امی نمی تواند این گونه سخن بگوید. شیخ محمد جواد بلاغی صاحب تفسیر آلاء الرحمن از قائلان این سخن است (التمهید، ج ۴، ص ۱۳۳).

هفتم) خبرهای غیبی از گذشته و آینده: قرآن در موارد متعددی از اقوام گذشته سخن می گوید که اثری از

ص: ۱۳۴

آن‌ها نمانده بود؛ مثل قوم لوط و عاد و ثمود و... اکتشافات بعدی باستان‌شناسان هم این مسائل را اثبات می‌کند. قرآن در مواردی هم از مسائل آینده سخن می‌راند، مثل پیش‌بینی شکست ایران از روم که به وقوع پیوست. این اخبار غیبی است که بشر عادی از آوردن مثل آن ناتوان است. (۵)

هشتم) اسرار خلقت در قرآن (اعجاز علمی): یکی از ابعاد اعجاز قرآن که در چند قرن اخیر ظاهر شد و بسیاری از متخصصان علوم را به شگفتی واداشت و برخی صاحب‌نظران علوم قرآن بدان تصریح کردند، گزاره‌های قرآن در مورد مسایل علمی (مثل: زوجیت گیاهان، حرکت خورشید و زمین) است؛ در حالی که انسان‌ها تا قرن‌ها بعد از نزول قرآن، بدان مطالب دسترسی نداشتند یا به نظریه بطلمیوسی معتقد بودند که بر خلاف آن‌هاست (خویی، البیان فی تفسیرالقرآن، ص ۹۱-۴۳).

تذکر: شاید بتوانیم دیدگاه هفتم و هشتم را زیر عنوان «اعجاز علمی قرآن» جمع کنیم. این مورد را در ادامه مقاله بررسی خواهیم کرد.

نهم) استقامت بیان (نبود اختلاف در قرآن): قرآن طی بیست و سه سال در شرایط مختلف، مانند جنگ، صلح، سفر و... بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شد؛ با این حال اختلاف و تناقضی در بیانات آن وجود ندارد؛ در حالی که اگر یک نویسنده طی چند سال مشغول نوشتن باشد؛ گاهی تناقض‌هایی در ابتدا، انتها یا اثنای مطالب او به چشم می‌خورد. این مطلب اعجاز قرآن را می‌رساند و نشان می‌دهد که هیچ انسانی نمی‌تواند مثل قرآن سخن گوید. از جمله کسانی که این نظریه را پذیرفته‌اند آیت‌الله خویی رحمه‌الله است (البیان، ص ۹۱-۴۳).

شیخ محمد جواد بلاغی نیز قبل از ایشان این دیدگاه را ارائه کرده است (معرفت، التمهید، ج ۴، ص ۱۳۳).

دهم) ایجاد انقلاب اجتماعی: یکی از صاحب‌نظران می‌گویند اعجاز قرآن کریم این است که تغییری عظیم و جدی و انقلابی بزرگ در حیات انسان به وجود آورد که با قوانین عادی و تجربی بشر در اجتماع و سنن تاریخی سازگار نیست. وی برای نمونه وضع اجتماع اعراب جزیره العرب را مثال می‌زند که قبل از اسلام با تمدن و مدنیت آشنا نبودند؛ ولی کتابی مثل قرآن از آن‌جا برخاست. هر کتاب آئینه فرهنگ و علم جامعه خویش است؛ اما قرآن کریم بر خلاف قوانین طبیعی و اجتماعی به وجود آمد و توانست جامعه عرب را صاحب فرهنگ و تمدن جدیدی کند (حکیم، علوم قرآن، ص ۱۳۰-۱۲۹). ایشان برخی مقالات شهید صدر را به صورت کامل در متن کتاب آورده است و این مطلب از آن مقالات است.

یازدهم) صرفه: برخی معتقدند که اعجاز قرآن از آن جهت است که خداوند اجازه نمی‌دهد کسی مثل قرآن را بیاورد، یعنی قدرت را از مخالفان سلب می‌کند؛ البته این نظریه به سه صورت تصویر شده است (معرفت، همان، ج ۴، ص ۱۴۱).

اول - خداوند انگیزه افراد مخالف قرآن را سلب می‌کند.

دوم - خداوند علوم لازم آن‌ها را سلب می‌کند.

سوم - با این که قصد مخالفت دارند و قدرت برآوردن مثل قرآن دارند؛ اما خدا جلوی آن‌ها را به اجبار می‌گیرد. جواب

های متعددی به این دیدگاه داده شده است (ر. ک. به: معرفت، همان، ص ۱۵۲) و اساتید و صاحب نظران علوم قرآن معمولاً این دیدگاه را نمی پذیرند (۶).

دوازدهم) همه این جهات (مگر صرفه) از اعجاز قرآن است: این دیدگاه طرف دارانی بین قرآن پژوهان و مفسران داشته است، از جمله علامه طباطبایی رحمه الله که معتقد است:

ص: ۱۳۵

تمام ابعاد قرآن معجزه است؛ ولی این ابعاد با اختلاف مخاطبان متفاوت است. برای مثال قرآن معجزه ادبی برای ادیبان، معجزه سیاسی برای اهل سیاست، معجزه در حکمت برای حکیمان و... است. بنابر این نظریه اعجاز قرآن شامل همه افراد، همه زمان ها و همه حالت ها می شود (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۶۷-۵۷؛ معرفت، همان، ج ۴، ص ۲۳ و ص ۱۳۴).

شیخ محمد جواد بلاغی نیز بر آن است که: برای اعراب و بقیه مردم، ابعاد دیگر اعجاز (مثل اسرار غیبی و...) وجود دارد (معرفت، همان، ج ۴، ص ۱۸۰).

آیت الله معرفت معتقد است که اگرچه ظاهر قرآن این است که (با توجه به تبخّر مردم عرب صدر اسلام در علوم ادبی) اعجاز قرآن از جنبه فصاحت و بلاغت است؛ اما در دوره های بعد که خطاب عمومی شد و همه بشریت را فرا گرفت، تحدی قرآن هم با همه ابعاد بروز می کند و منحصر در فصاحت و بلاغت نمی ماند (همو، ص ۲۳). آیت الله خوئی رحمه الله نیز همه این ابعاد را نشانه اعجاز قرآن می داند؛ اما آن را منحصر به مخاطبان عرب یا عجم و یا اهل فن و علم خاص نمی کند (الیان، ص ۹۱-۴۳).

نتیجه

بنابر آن چه گذشت، اعجاز قرآن ابعاد متعددی (مثل: فصاحت، بلاغت، محتوا، اخبار غیبی و...) دارد و جهت تحدی و مبارزه طلبی قرآن همه وجوه اعجاز قرآن (غیر از صرفه که باطل است) می باشد؛ البته جهات اعجاز قرآن نسبت به مخاطبان مختلف، متفاوت است و قرآن هر کسی را بر اساس تخصص و استعدادش به مبارزه می طلبد؛ هر چند اعجاز قرآن و تحدی آن شامل همه زمان ها می گردد و همین که در طول چهارده قرن کسی نتوانسته است مثل قرآن را بیاورد، اعجاز قرآن و حقانیت و صداقت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم ثابت می شود.

ه -- تعریف اعجاز علمی قرآن

مراد آیاتی است که بدین صورت باشد.

۱. رازگویی علمی باشد؛ یعنی مطلبی علمی را که کسی قبل از نزول آیه از آن اطلاع نداشت، بیان کند؛ به طوری که مطلب علمی مدت ها بعد از نزول آیه کشف شود و این مسئله علمی به گونه ای باشد که با وسایل عادی که بشر عصر نزول در اختیار داشت قابل اکتساب نباشد.

۲. اخبار غیبی در مورد وقوع حوادث طبیعی و جریانات تاریخی باشد که کسی هنگام نزول آیه از آن اطلاع نداشت و پس از خبر دادن قرآن، طبق همان خبر واقع شود. این خبر باید چنان باشد که به وسیله وسایل عادی قابل پیش بینی نباشد، پس اگر قرآن از مطلبی خبر دهد که قبلاً در کتاب های آسمانی به آن اشاره شده بود یا در مراکز علمی یونان، ایران و... در لابه لای کتاب های علمی و آرای دانشمندان آمده بود یا طبیعتاً یا به صورت غریزی قابل فهم بود، معجزه علمی شمرده نخواهد شد (رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ج ۱، ص ۸۵).

۳. نظام های علمی قابل استنباط از قرآن مثل نظام سیاسی، اقتصادی، تربیتی و... که مثل آن عاجز باشند.

۴. نقش قرآن در تحول اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و تربیتی جامعه صدر اسلام و هر جامعه ای که قرآن در آن اجرا می گردد، به شرط آن که دیگران به صورت عادی از ایجاد چنین تحوّل‌ی عاجز باشند؛ بنابراین اعجاز علمی قرآن را به دو صورت درون متنی و یک صورت برون متنی و در مجموع به سه گونه می توان تصور کرد:

اول) وجود گزاره های علمی در قرآن که شامل اخبار غیبی نسبت به امور طبیعی یا تاریخی باشد و بعد از

مدتی کشف و اثبات شود، مثل: خبر قرآن در مورد پیروزی رومیان بر ایرانیان (روم/ ۲)، یا خبر قرآن در مورد زوجیت عام موجودات وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ، (ذاریات/ ۴۹).

این گونه اعجاز علمی بیش تر به صورت تفسیر ترتیبی و استخدام علوم در فهم آیات قرآن صورت می گیرد.

دوم) استنباط نظام علمی از قرآن در یک رشته خاص که به صورت تفسیر موضوعی و استنباطی انجام می گیرد، برای مثال نظام و مکتب اقتصادی قرآن (شامل: مبانی اقتصاد، اهداف، قلمرو، اصول، آموزه ها و...) و نیز نظام تربیتی قرآن و نظام سیاسی قرآن به صورتی که دانشمندان مکاتب مادی از آوردن مثل آن نظام عاجز باشند؛ یعنی نظامی که قرآن ارائه می کند، کار آمدتر، جامع تر و منسجم تر است؛ به صورتی که تمام ابعاد جسمی و روحی بشر را در بر می گیرد و نتایج بهتری در سعادت بشر دارد.

سوم) اعجاز علمی برون متنی، یعنی نقش تاریخی قرآن در تحول مردم از زاویه یک علم خاص مورد نظر باشد، مثل نقش قرآن در تحول جامعه عرب جاهلی (با خصوصیات جهل و خرافه پرستی، شرک و دخترکشی، انحراف های اخلاقی، جنگ طلبی، تعصب و...) به جامعه متمدن، در کمتر از دو قرن، یعنی نقش قرآن در تحول تربیتی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... در عینیت جامعه؛ به صورتی که دیگران از آوردن مثل آن تحول در آن مدت کوتاه عاجز باشند. این گونه از اعجاز علمی قرآن با مطالعه فرهنگ قرآن و فرهنگ عرب جاهلی قبل از اسلام و مطالعه تاریخ مسلمانان و تحلیل تحول های فرهنگی و علمی آن ها به دست می آید. نکته جالب این است که اعجاز علمی قرآن در هر یک از سه گونه فوق، قابل طرح و بررسی است و در کتاب هایی که در تاریخچه بحث معرفی کردیم، به اعجاز علمی اشاره شده است.

ذکر این نکته ضروری است که لازم نیست در زمینه هر علمی، هر سه گونه وجود داشته باشند؛ هر چند که گونه اول (گزاره های علمی) بیش تر در علوم طبیعی و دو گونه دیگر، بیش تر در علوم انسانی ادعا شده است و کاربرد دارد. توضیح این که چهار دسته آیات علمی در قرآن کریم هست که تنها یک قسم آن اعجاز علمی است.

اول - اعجازهای علمی قرآن: منظور رازگویی های علمی قرآن است که در آیات به صورت روشن آمده است و در زمان نزول آیه کسی از آن اطلاع نداشت، بلکه مدت ها بعد از نزول آیه، مطلب علمی آن توسط دانشمندان کشف شد (ن. ک. به: مدخل «اعجاز علمی قرآن» از همین دانشنامه؛ رضایی اصفهانی، همان، ص ۸۵)؛ مثل اشاره عملی قرآن به نیروی جاذبه، (رعد/ ۲ و لقمان/ ۱۰)؛ حرکت های خورشید، (یس/ ۳۸؛ رعد/ ۲)؛ لقاح ابرها، (حجر/ ۱۲)، زوجیت عام موجودات، (رعد/ ۲؛ یس/ ۳۶؛ شعراء/ ۷) و مراحل خلقت انسان، (مومنون/ ۱۴-۱۲ و حج/ ۵؛ غافر/ ۶۷؛ قیامت/ ۳۷-۳۹) که بشر قرن ها بعد از نزول قرآن، به این مطالب علمی دست یافت. از این رو برخی مفسران قرآن این مطالب را اعجازهای علمی قرآن دانسته اند. ادعاهای دیگری نیز در مورد اعجازهای علمی قرآن شده است که مورد نقد قرار گرفته است (ن. ک. به: مدخل «اعجاز علمی قرآن» از همین دانشنامه؛ رضایی اصفهانی، همان).

دوم - اشاره های علمی شگفت آمیز قرآن: برخی آیات قرآن به مطالب علمی و قوانین جهان اشاره می کند؛ به گونه ای که شگفتی هر خواننده ای را بر می انگیزد؛ اما چون این مطالب به صورت دیدگاه های غیرمشهور در مراکز علمی، توسط برخی

دانشمندان مطرح شده بود، اعجاز علمی قرآن شمرده نمی شود؛ بلکه نوعی مخالفت با دیدگاه ها و نظریه های مشهور در علوم آن عصر بشمار می آید که شگفت آور است و بر

ص: ۱۳۷

عظمت علمی قرآن دلالت دارد. از جمله، اشاره های قرآن به حرکت زمین (ن. ک. به: نمل / ۸۹ و...؛ آیت الله مکارم، نمونه، ج ۱۵، ص ۵۶۹-۵۶۸، این مطلب را از اعجازهای علمی قرآن می شمارد) و پیدایش حیات از آب، (ن. ک. به: نور / ۴۵؛ انبیاء / ۳۰؛ نویسنده التمهید (ج ۶، ص ۳۶) این مطلب را از اعجازهای علمی قرآن به شمار می آورد) و ممنوعیت آمیزش با زنان در حالت عادت ماهیانه، (ن. ک. به: بقره / ۲۲۲؛ تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۹۳؛ طب در قرآن، ص ۵۱-۵۰) ممنوعیت شرابخواری (ن. ک. به: مائده / ۹۱-۹۰؛ بقره / ۲۱۹) و....

سوم - اشاره های علمی اندیشه ساز قرآن: آیاتی که اشاره به آسمان، زمین، انسان، حیوانات و طبیعت می کند و انسان را به تفکر در آن ها فرا می خواند و گاهی آن ها را نشانه خدا و معاد می شمرد؛ ولی مطلب شگفت آمیز یا اعجاز آمیزی از ظاهر آیات استفاده نمی شود، این گونه آیات توجه انسان را به نمودهای آفرینش زیبای الهی جلب می کند و زمینه رشد علمی بشر را، به ویژه در علوم تجربی، فراهم می سازد، مانند: أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (غاشیه / ۱۷)؛ «و آیا به شتر نظر نمی کنند که چگونه آفریده شده است؟!».

و نیز در بین آیات ۵-۱۴ از سوره نحل به منافع حیوانات، نزول باران، رویش گیاهان رنگارنگ، دریاها و کشتی رانی در آن ها و فواید غذایی و زیور آلاتی که از آن ها به دست می آید، به عنوان نشانه هایی برای اندیشمندان، اشاره می کند که با آن ها به آفریننده جهان پی می برند و سپاسگزاری می کنند (در میان آیات ۵-۱۷ سوره نحل برخی نکات علمی شگفت آور نیز هست که این گونه مطالب به قسم بعدی ملحق می شود).

چهارم - نظریه پردازی های علمی قرآن: (جهت دادن به مبانی علوم انسانی و موضوع سازی برای علوم) برخی اشارات علمی در قرآن هست که هنوز به صورت پیش گویی های علمی باقی مانده اند و توسط علوم تجربی اثبات یا نفی نشده اند؛ بلکه دورنمای مثبتی برای آن ها وجود دارد که می توان این دیدگاه های قرآنی را در هر علم به صورت حقایق قرآنی و نظریه های علمی قرآن ارائه کرد، مانند گسترش جهان در کیهان شناسی (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ؛ ذاریات / ۴۷) موجودات زنده در آسمان ها (وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ (شوری / ۲۹) و نمونه های دیگر. هم چنین در بسیاری از آیات قرآن از مبانی، اصول و قوانین سیاست، اقتصاد، مدیریت و... یاد شده است که می توان در نظام سازی و جهت دهی به علوم انسانی از آن ها استفاده کرد. برای مثال از جریان طالوت وَزَادَهُ بَسِيطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ؛ (بقره / ۲۴۷) و داستان یوسف إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْم (یوسف / ۵۵) و موارد مشابه آن می توان شرایط مدیر را از قرآن استنباط کرد، مثلاً نظریه اقتصاد بدون ربا را می توان براساس آیات نفی ربا مطرح کرد.

مبانی و معیارهای اعجاز علمی قرآن

تفسیر آیات علمی قرآن گاهی به اثبات اعجاز علمی قرآن منتهی می شود، بنابراین اعجاز علمی زیرمجموعه تفسیر علمی قرآن است و مبانی و ضوابط تفسیر علمی بر آن حاکم می شود و چون اعجاز علمی قرآن زیرمجموعه اعجاز قرآن است، لازم است ضوابط و معیارهای اعجاز را نیز دارا باشد؛ بنابراین در مورد اعجاز علمی قرآن باید موارد زیر موجود باشد یا رعایت شود.

الف) مبانی تفسیر علمی شامل مبانی عام تفسیر، مثل امکان و جواز تفسیر و عدم تحریف قرآن و مبانی خاص تفسیر علمی،

مثل موارد زیر:

ص: ۱۳۸

۱ - قرآن کتاب هدایت است و نمی خواهد همه جزئیات علوم بشری را بیان کند و نباید انتظار استخراج همه جزئیات علوم را از ظواهر قرآن داشت.

۲ - قرآن و علم رابطه ای سازگارانه دارند؛ حتی بسیاری از یافته های اطمینان آور علمی مطابق آیات اند (ر. ک. به: رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن و پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ج اول).

۳ - آیات علمی در قرآن هست که اشاره های اعجاز آمیز علمی و خبرهای غیبی در مورد علوم را در بردارند.

۴ - تحدی و مبارزه جویی قرآن شامل جنبه اعجاز علمی نیز می شود.

ب) معیارهای تفسیر علمی شامل معیارهای عام تفسیر قرآن؛ مثل این که از روش های معتبر و قرائن معتبر تفسیر بهره گرفته شود و به تفسیر به رأی کشیده نشود و مفسر دارای شرایط آن را انجام دهد. (ر. ک. به: رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن؛ رجبی و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن). با ضوابط خاص تفسیر علمی؛ نیز آشنا باشد، مثلاً اگر مفسر وارد حوزه تفسیر علمی و اعجاز علمی قرآن می شود، با دو حوزه تفسیر و علم مربوطه آشنا باشد و نیز از مطالب اطمینان آور یا قطعی علمی استفاده کند و از تحمیل نظریه های علمی بر قرآن و استخراج تمام جزئیات علوم از ظواهر بپرهیزد و در پی استخدام علوم در فهم و تفسیر قرآن باشد (ر. ک. به: رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن).

ج) ضوابط اعجاز قرآن که شامل ضوابط عام اعجاز و ضوابط خاص اعجاز علمی می شود؛ از ضوابط عام اعجاز، این است که مطلبی خارق عادت (مثل خبر از غیب) باشد که دیگران از آوردن مثل آن ناتوان باشند و مدعی نبوت آن را آورده باشد (در این مورد در مباحث مفهوم شناسی اعجاز مطالبی بیان شد)؛ همان طور که قرآن را پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم برای اثبات نبوت خویش ارائه کرد. نیز ضوابط خاص اعجاز علمی، مثل این که:

۱ - مطلب علمی با ظاهر یا نص آیه سازگار باشد و گرنه تحمیل بر قرآن و تفسیر به رأی می شود.

۲ - مطلب علمی قابل اطمینان یا قطعی باشد؛ نه نظریه و تئوری علمی، و گرنه صرف احتمال تفسیری است و نمی توان آن را به صورت قطعی به قرآن نسبت داد و چنین مطلبی اعجاز علمی نخواهد بود.

۳ - کسی قبل از قرآن آن مطلب علمی را نگفته باشد و گرنه شگفتی علمی قرآن می شود؛ نه اعجاز علمی.

۴ - مردم در صدر اسلام نتوانند آن مطلب را به صورت عادی و با استفاده از ابزارهای علمی آن عصر، کشف کنند.

۵ - صحت و درستی آن مطلب علمی بعد از قرآن اثبات شود (در این مورد در مباحث مفهوم شناسی اعجاز علمی مطالبی بیان شد).

چالش های مفهوم اعجاز علمی

شبهات و اشکال های متعددی در مورد اعجاز علمی قرآن مطرح شده و آن را با چالش هایی روبه رو کرده است. در این جا مهم ترین این موارد را بررسی می کنیم. بعضی مخالفین اعجاز علمی، می گویند که تفسیر علمی، اعجاز قرآن را اثبات نمی کند زیرا:

۱. مطابقت بعضی مطالب علمی قرآن، با اکتشافات جدید ثابت می کند که قرآن را انسان عادی بیان نکرده است، بلکه از سوی خدای دانای به حقایق نازل شده است؛ ولی این مطلب نمی رساند که قرآن معجزه است؛ چون تورات و انجیل اصلی هم، از طرف خدا نازل شده، ولی معجزه نبود؛ بلکه اعجاز قرآن که تحدی

ص: ۱۳۹

قرآن برای آن است، در مورد اعجاز بیانی و ادبی قرآن است که کسی نمی توانست و نمی تواند مثل آن را بیاورد.

۲. آیات و مطالب علمی قرآن در همه سوره ها نیست؛ در حالی که تحدی قرآن چنین است. *أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَيْطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*، (یونس / ۳۸)؛ *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ* (بقره / ۲۳)؛ «و اگر از آنچه بر بنده ی خود (پیامبر) فرو فرستادیم، در تردید هستید پس اگر راست می گوئید سوره ای همانندش بیاورید». پس اعجاز قرآن با هر سوره ای اثبات می شود؛ در حالی که طبق نظریه اعجاز علمی، فقط سوره هایی که آیات علمی دارند، اعجاز را ثابت می کنند.

۳. این نوع اعجاز را فقط اهل علم و کسانی که تخصص در علوم تجربی دارند، می فهمند؛ در حالی که قرآن معجزه ای برای همه افراد است (احمد عمر، التفسیر العلمی فی المیزان، ص ۱۳۸-۱۳۰).

۴. اعجاز علمی قرآن موجب می شود که قرآن تابع علم شود، یعنی باید منتظر بود تا علوم بشری پیشرفت کند و اعجاز قرآن اثبات شود.

۵. اگر قرآن را بر اساس علوم بشری متغیر پایه گذاری کنیم، هرگاه نظریه های علمی تغییر کنند، اعجاز علمی هم باطل می شود.

۶. مطالب علمی کشف شده قبل از کشف، خارق عادت و معجزه نیست و بعد از کشف هم یک مطلب علمی عادی است؛ نه خارق عادت به عبارت دیگر مطلب علمی قبل از کشف روشن نبود تا قابل صدق و کذب باشد و بعد از کشف هم خرق عادت نیست؛ بلکه از طرق عادی می توان بدان رسید و قابل تکرار است.

۷. معجزه کاری خارق عادت است که برای اثبات منصب الهی می آورند؛ در حالی که در صدر اسلام ادعای اعجاز علمی نبود تا اثبات نبوت کند و در قرآن هم به آن تحدی نشده است.

۸. آیا دانشمندانی که مطالب علمی را قبل از کشف حدس می زنند و مطابق واقع حادث می شود اعجاز علمی دارند؟

۹. در علوم طبیعی اخبار غیبی از طبیعت معنا دارد و بعد هم دانشمندان مطابقت خبر غیبی قرآن با واقع را کشف می کنند؛ اما در علوم انسانی این گونه نیست؛ چون نظریه های علمی رقیب در برخی علوم وجود دارد (مثل اقتصاد سوسیالیستی و کاپیتالیستی و نیز نظریه های هم عرض در علوم تربیتی و جامعه شناسی و روان شناسی)، پس واقعیت در این موارد در اختیار ما نیست تا ماطبق مطالب علمی قرآن با آن روشن شود.

۱۰. تفاوت معجزه علمی با خبر غیبی مشخص نیست؟

۱۱. در اعجاز علمی ناتوانی مخاطبان احراز نمی شود؛ چون دانشمندانی که مطالب علمی را کشف می کنند، رقیب قرآن می شوند.

به اشکال ها و شبهه های فوق پاسخ هایی داده شده است یا می توان جواب هایی به آن ها داد، از جمله:

۱. معجزه عملی، خارق عادت است که از کسی که ادعای نبوت دارد برای اثبات صدق ادعای او و با اذن خدا صادر می شود و دیگران از آوردن مثل آن ناتوان اند. کسانی که می گویند مطالب علمی قرآن، بر اعجاز آن دلالت دارد، منظورشان این است که آورده شدن مطالب علمی در چهارده قرن قبل که دانشمندان، بعد از

قرن ها آن ها را از طریق علوم تجربی کشف کردند، نشان می دهد که قرآن از یک انسان معمولی صادر نشده است، بلکه از سوی خدا آمده است (تا اینجا با اشکال کننده توافق داشتیم)، پس انسان عادی نمی تواند مانند این مطالب علمی را بیاورد؛ نه در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می توانستند و نه الان کسی می تواند، مطالب علمی قرن ها بعد را بیان کند. پس قرآن معجزه بوده و الان هم نسبت به مطالب علمی که یک قرن بعد، کشف می شود، معجزه است (در عین حال که اعجاز ادبی آن هم پا بر جاست) این که ما از قرآن در هر زمان یک مطلب جدید به دست می آوریم، خود اعجاز این کلام را می رساند و برای اثبات اعجاز قرآن (یا از سوی خدا بودن آن) به دلیلی غیر خودش احتیاج نداریم. تورات و انجیل از سوی خدا بود، ولی اثبات صدق موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام به وسیله تورات و انجیل نبود (پس نفس تورات و انجیل معجزه نبود؛ به خلاف قرآن)؛ بلکه اثبات تورات و انجیل (که کلام خدا باشد)، به معجزه و دلیل صدق (مثل عصای موسی) احتیاج داشت؛ همان طور که این معجزه اصل نبوت آنان را نیز اثبات می کرد. به عبارت دیگر در مورد قرآن، معجزه و کتاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (کلام خدا) یکی شده است؛ اما در مورد تورات و انجیل، این دو از هم جدا می شوند؛ یعنی مطالب علمی قرآن دو چیز را اثبات می کند: اول معجزه بودن قرآن و دوم نزول آن از سوی خدا.

۲. اعجاز علمی قرآن، در بعضی سوره ها برای ما آشکار شده و در بعضی سوره ها آشکار نشده است و روشن نشدن آن ها دلیل بر نبود اعجاز علمی آن سوره ها نیست. از سوی دیگر کسی که ادعا می کند قرآن اعجاز علمی دارد، نمی گوید که تک تک آیه ها و سوره ها اعجاز علمی دارد تا اشکال شود که تحدی قرآن در مورد تک تک سوره هاست و اعجاز قرآن جهات مختلف (ادبی، علمی، نبود اختلاف، قوانین عالی و...) دارد و لازم نیست هر سوره از همه جهات معجزه باشد؛ بلکه از یک جهت هم که معجزه باشد تحدی قرآن صحیح است.

۳. اشکال سوم به همه جهات اعجاز قرآن وارد است، چون اعجاز ادبی قرآن را نیز همه انسان ها به خصوص غیر عرب هایی که اهل علم نیستند، نمی توانند تشخیص دهند؛ ولی این دلیل بی اعتباری اعجاز ادبی یا اعجاز علمی قرآن نمی شود (رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ج ۱، ص ۸۴-۸۳). از سوی دیگر تحدی هر کس در حدّ معلومات اوست؛ اگر چه اطلاع او از اعجاز قرآن و ناتوانی خویش برای هم آوردی با قرآن، با واسطه باشد؛ یعنی از متخصص پرسش کند. علاوه بر این که تحدی قرآن برای هر گروه مخاطب، نسبت به علم و تخصص آنان است.

۴. در مورد تبعیت توجه به دو نکته لازم است:

اول - در اعجاز علمی قرآن، علم تابع قرآن است؛ چرا که قرآن پیش گام است و مطلبی علمی را قرن ها قبل فرموده است (و به صورت نظریه علمی قرآن باقی مانده)، سپس علم آن را کشف می کند.

دوم - اعجاز علمی قرآن (حتی ابعاد دیگر اعجاز، مثل اعجاز ادبی، تشریحی و معارف بلند قرآن) مستمر است و مصادیق جدیدی از آن در هر عصر کشف می شود؛ یعنی مفهوم کلی اعجاز علمی و ادبی و... با یک مصداق ثابت می شود و در هر عصری که مصداق جدیدی از آن کشف می شود، استمرار می یابد و نو می شود، پس اعجاز علمی قرآن یک گام از علم جلوتر است.

۵. اگر معیارهای اعجاز علمی رعایت نشود، اشکال ابطال نظریه های علمی و در پی آن، ابطال اعجاز علمی وارد می شود؛ اما اگر معیارها رعایت شود، اشکال برطرف می شود. از جمله معیارها آن است که اعجاز

ص: ۱۴۱

علمی قرآن بر اساس یافته‌های اطمینان آور علمی پایه گذاری شود؛ چون یافته‌های علوم بشری دو دسته است؛ اکثر آن‌ها نظریه‌ها و تئوری‌های علمی اند که قطعی نیستند (چه نظریه اثبات پذیری را بپذیریم یا نظریه ابطال پذیری)؛ ولی برخی از آن‌ها قطعی یا اطمینان آورند (ر. ک. به: رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، ص ۱۸۶ و ۳۸۳) و شخصی که می‌خواهد اعجاز علمی قرآن را ادعا کند، باید دقت کند که نظریه‌های علمی ناپایدار را به صورت قطعی به قرآن نسبت ندهد و بر آن تحمیل نکند؛ زیرا تفسیر به رأی می‌شود که حرام است؛ اما اگر یافته علمی قطعی یا اطمینان آور بود و با نص یا ظاهر قرآن تطابق داشت، با فرض داشتن شرایط دیگر اعجاز علمی، می‌توان تطابق آن مطلب علمی کشف شده را با آیه قرآن، اعجاز علمی دانست. لازم به یادآوری است که احتمال تغییر در مطالب اطمینان آور علوم در مورد همه دانش‌ها هست؛ همان‌گونه که در تاریخ منطق، فلسفه، فقه و... ملا-حظه می‌شود و اصولاً رشد علوم در سایه همین تغییر و تکامل است و این تغییرهای جزئی علوم، مانع استفاده از نتایج آن‌ها نمی‌شود؛ نه در تفسیر و علوم قرآن و نه در علوم دیگر.

۶. اعجاز علمی قرآن زیرمجموعه اخبار غیبی است. در این گونه معجزه‌ها، خارق عادت این است که مدعی معجزه خبری را قبل از دیگران و بدون استفاده از وسایل عادی بیان می‌کند که دیگران از آن اطلاع ندارند و با وسایل عادی همان عصر هم نمی‌توانند از آن آگاه شوند و همین ناتوانی مخاطب برای اثبات اعجاز کافی است و برای نسل‌های بعدی، به نوعی خبر می‌دهند که معجزه واقع شده است. برای مثال در مورد حضرت عیسی علیه السلام در قرآن نقل شد:

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْمَأْرُوسَ وَأُخْبِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُجِئُكُمْ بِمَاءٍ تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ (آل عمران / ۴۹)؛ «و (او را به عنوان) فرستاده‌ای به سوی بنی اسرائیل (= فرزندان یعقوب) قرار داده که او به آنان می‌گوید) که من از طرف پروردگارتان نشانه‌ای [معجزه وار]، برایتان آورده‌ام؛ من از گل برای شما [چیزی] همانند شکل پرنده می‌سازم و در آن می‌دمم، پس به رخصت خدا، پرنده‌ای می‌گردد؛ و ناینای مادر زاد و (مبتلایان به) پیس را بهبود می‌بخشم و مردگان را به رخصت خدا زنده می‌کنم؛ و از آنچه می‌خورید و آنچه در خانه‌هایتان ذخیره می‌کنید، به شما خبر می‌دهم؛ که مسلماً در این [معجزات]، نشانه‌ای برای شماست، اگر مؤمن باشید».

در این آیه حضرت عیسی علیه السلام از چیزهایی که مردم در خانه ذخیره کرده یا می‌خورند، خبر غیبی می‌دهد؛ در حالی که اطلاع از داخل خانه‌ها با وسایل عادی آن عصر ممکن نبود، ولی این معجزه یک بار واقع شد و الآن خبر آن به ما می‌رسد. معجزه علمی نیز همین گونه است.

قرآن می‌فرماید: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (ذاریات / ۴۹)؛ «و از هر چیز جفتی آفریدیم، باشد که شما متذکر شوید». وقتی زوجیت عام موجودها در قرن بیستم میلادی کشف شد، اعجاز علمی اثبات شد؛ اما بعد از اثبات، خبر این معجزه به نسل‌های بعدی می‌رسد و این ماهیت اعجاز غیبی و اخبار غیبی است که اعجاز آن در تقدم زمانی در خبر دادن بدون استفاده از وسایل عادی است که دیگران از آوردن مثل آن در همان عصر ناتوان اند؛ البته اعجاز قرآن با معجزه پیامبران پیشین از این جهت متفاوت است که اعجاز قرآن جاویدان است. در مورد اعجاز علمی نیز استمرار آن، به کشف مصادیق جدیدش در طول اعصار است، از این رو اعجاز علمی تمام شدنی نیست.

۷- قرآن معجزه ای جاویدان برای همه زمان ها و مکان هاست و ابعاد اعجاز آن متعدد است و در هر عصری یک یا چند بُعد از آن جلوه گری بیشتری دارد، پس لازم نیست که همه ابعاد اعجاز قرآن در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حتی در عصر ما بروز یابد. از سوی دیگر همان گونه که گذشت تحدی و مبارزه طلبی قرآن، مطلق است و شامل همه ابعاد اعجاز قرآن می گردد؛ اما نسبت به هر مخاطب، در مورد علم او تحدی می کند. به اهل ادیان صدر اسلام می فرماید: اگر می توانید کتابی با این فصاحت و بلاغت بیاورید و به دانشمندان عصر ما می فرماید: اگر می توانید کتابی مثل قرآن بیاورید که مطالب علمی را قبل از کشف بیان کرده باشد، پس تحدی در کل قرآن (اعم از لفظ و محتوا) کافی است و همین شامل اعجاز علمی هم می شود؛ لیکن بر اساس مخاطب و پیشرفت علمی بشر در هر عصر، بُعد جدیدی از اعجاز قرآن روشن می شود؛ همان گونه که اعجازهای محتوایی دیگر، مثل اعجاز تشریحی و... بعدها پیدا شدند، پس لازم نیست پیامبر یا قرآن در صدر اسلام نامی از اعجاز علمی برده باشند.

۸- دانشمندانی که حدس می زنند؛

اولاً. پیش بینی می کنند، ولی خبر قطعی از آینده نمی دهند؛ در حالی که قرآن خبر قطعی می دهد.

ثانیاً. معلوم نیست حدس دانشمندان مطابق واقع باشد؛ در حالی که اخبار غیبی قرآن مطابق واقع است. این مطلب بارها به اثبات رسیده است. علاوه بر آن که قرآن کلام صادق الهی است.

ثالثاً. حدس های دانشمندان شرط معجزه را ندارد؛ چون همراه با ادعای نبوت و مانند آن نیست و تحدی ندارد.

۹- همان گونه که گذشت اعجاز علمی قرآن در حوزه علوم طبیعی به انطباق اخبار غیبی قرآن با یافته های اطمینان آور علوم طبیعی است؛ اما در حوزه علوم انسانی اعجاز علمی قرآن:

اولاً. اعجاز به نظام های اقتصادی، تربیتی، سیاسی و... است که استنباطپذیر از قرآن است و مبانی، اهداف و روش های آن ها بر نظام های دیگر برتری دارد؛ چون نگاه جامع به همه ابعاد وجودی انسان دارد و کارآمدتر است.

ثانیاً. اعجاز به تحوّل تاریخی و علمی قرآن است که در جامعه جاهلیت عرب به وجود آورد. تحوّل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و تربیتی که بر اساس آن زندگی آنان را دگرگون کرد و ارتقاء بخشید. آموزه های قرآن در هر جامعه دیگری هم که اجرا شود، همین تحول را به وجود می آورد؛ در حالی که دیگر کتاب ها نمی توانند چنین تحول علمی را ایجاد کنند.

۱۰- معجزه علمی، زیرمجموعه اخبار غیبی قرآن است؛ این که قرآن همراه با تحدی توسط مدعی منصب الهی آورده شده است؛ اما هر گونه خبر غیبی، معجزه نیست، چون ممکن است خبر غیبی از باب کرامت باشد و نیز هر گونه خبر غیبی، خبر علمی نیست؛ بنابراین رابطه خبر غیبی و اعجاز علمی، «عموم خصوص من وجه» است.

۱۱- در اعجاز علمی قرآن، ناتوانی مخاطبان در آوردن مثل آن محقق شده است؛ چرا که از صدر اسلام که اخبار غیبی علمی در قرآن آمده، تا هنگامی که مطلب علمی کشف می شود، دانشمندان علوم از آوردن مثل آن خبر غیبی عاجز بودند و بعد از

کشف مطالب علمی هم، خیر اعجاز به صورت متواتر به ما می رسد و به عبارت دیگر، ناتوانی مخاطبان اعجاز در ظرف زمانی انجام آن، کافی است؛ همان طور که در مورد اخبار غیبی حضرت عیسی علیه السلام، در مورد غذاهای ذخیره شده و خورده شده در خانه ها، تحقق یافت (آل عمران/

ص: ۱۴۳

(۴۹) و بعد از آن، خبر اعجاز عیسی علیه السلام معتبر است. پس نقش دانشمندان کشف تطابق کتاب تشریح (قرآن) با کتاب تکوین (طبیعت) است و کشف علمی دانشمندان معجزه نیست تا رقیب قرآن باشد؛ چون بدون تحدی و ادعای منصب الهی است و اصولاً خبر غیبی نیست.

تذکر پایانی

در مورد اعجاز علمی آیات در طول عصرها مطالب جدید علمی از قرآن برداشت می شود و پرونده اعجاز علمی هر آیه علمی با یک مورد بسته نمی شود، و در هر عصری تحدی به آوردن مثل آن، اعجاز علمی می شود؛ یعنی کسی بتواند خبر غیبی در مورد مسئله علمی قبل از اثبات بیاورد که دیگران (در آن شرایط ادعا کننده) از آوردن مثل آن عاجز باشند؛ بنابراین آوردن اخبار علمی با وسایل عادی در صدر اسلام معجزه بود؛ نه با وسایل جدید در عصر ما. همان گونه که قرآن در مورد اعجاز اخبار غیبی حضرت عیسی علیه السلام در مورد غذاهای داخل منازل مردم بیان کرد، (آل عمران / ۴۹) که با وسایل آن زمان مردم قادر به آوردن مثل آن نبودند، ولی امروز می توان با دوربین ها و اشعه های خاص از این مسائل با خبر شد. در این مورد در زمان ما، خبر متواتر سخن حضرت عیسی علیه السلام و واکنش مخاطبان، معجزه است.

پی نوشت ها

(۱) سایت های زیر در مورد اعجاز علمی قرآن مطالبی را منتشر می کنند.

www.55a.net

www.kaheelv.com موسوعه الاعجاز العلمی فی القرآن و السنه

www.nooran.org عبد الدائم الکحیل

www.maknoon.com نوران رابطہ العالم الاسلامیہ /

www.Miracweb.net مکنون الاعجاز العلمی فی القرآن

www.Zelnaggar.com شبکه الاعجاز فی القرآن و السنه

www.afkaar.com الاعجاز العلمی فی القرآن و السنه

www.aksharemazhabi.blogfa.com افکار علیمه

www.askguran.ir اسلام، قرآن، اعجاز

www.miracleofguran.net کانون گفتمان قرآن

(۲) این نظریه شاید مشهورترین دیدگاه در باب اعجاز قرآن است و از بین کسانی که آن را پذیرفته اند، می توان این افراد را نام برد:

۱ - عبد القادر الجرجانی (م: ۴۷۱ ق) (دلایل الاعجاز و الشافیه به نقل از التمهید، ج ۴، ص ۴۱).

۲ - السکاکی (م: ۵۶۷ ق) (مفتاح العلوم، ص ۱۹۹-۱۹۶)

۳ - فخر الدین الرازی (م: ۶۰۶ ق) (نهایه الایحار فی درایه الایحار به نقل از: التمهید، ج ۴، ص ۵۰).

۴ - قاضی عبدالجبار (م: ۴۱۵ ق) (شرح الاصول الخمسه، للقاضی عبد الجبار، ص ۵۹۴-۵۸۶)

۵ - ابن میثم البحرانی (۶۳۶-۶۹۹ ق) او این دیدگاه را به اکثر معتزله نسبت می دهد (التمهید، ج ۴، ص ۸۰).

۶ - شیخ محمد عبده (همان، ص ۱۲۹).

۷ - شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء (۱۳۷۳ ق)، (همان، ص ۱۳۲).

۸ - استاد آیت الله سید ابوالفضل میرمحمدی (معاصر)، (تاریخ و علوم قرآن، ص ۲۰۰).

(۳) از جمله قائلان به این نظریه می توان از این افراد نام برد:

۱ - ابن سلیمان الخطابی البستی (م: ۳۸۸ ق) (ثلاث رسائل فی الاعجاز القرآن، الرسالة الاولى الخطائی، ص ۲۱-۹).

۲ - ابن عطیه (م: ۵۴۲ ق)، (الزركشى، البرهان، ج ۲، ص ۹۷).

۳ - الراغب الاصفهانی (م: ۵۰۲ ق)، (مقدمه تفسیر، ص ۱۰۹-۱۰۴).

۴ - الشيخ الطوسی رحمه الله (م: ۴۶۰ ق)، (الاقتصاد فی اصول الاعتقاد، ص ۱۶۶-۷۴).

۵ - القطب راوندی (۵۷۳ ق)، (التمهید، ج ۴، ص ۶۴).

۶ - الزمکانی (م ۶۵۱ ق)، (همان، ۷۵).

۷ - شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء (همان، ص ۱۳۲).

۸ - شیخ محمد جواد بلاغی (همان، ص ۱۳۳).

۹ - استاد سید ابوالفضل میر محمدی نیز همین نظر را تقویت می کند (تاریخ و علوم قرآن، ص ۲۰۰).

(۴) از جمله قائلان به این سخن:

۱ - ابن سلیمان البستی (م: ۳۸۸ ق)، (التمهید، ج ۴، ص ۳۸).

۲ - سید قطب (همان، ص ۱۰۴).

۳ - استاد مصطفی محمود (همان، ص ۱۰۶).

۴ - دکتر محمد عبدالله دراز (همان، ص ۱۱۲).

۵ - محمد صادق الرافعی. (همان، ص ۱۱۸).

۶ - استاد محمد فرید وجدی. (همان، ص ۱۲۷).

(۵) از قائلان این دیدگاه:

۱ - القطب الراوندى (م: ۵۷۳ ق)، (التمهيد، ج ۴، ص ۶۴).

۲ - سيد عبد الله شبر (م: ۱۲۴۲ ق)، (همان، ص ۱۰۰).

۳ - شيخ آل كاشف الغطاء (م: ۱۳۷۳ ق)، (همان، ص ۱۳۲).

۴ - آيت الله خوئى رحمه الله (البيان، ص ۹۱-۴۳).

(۶) برخى از قائلان به این سخن:

۱ - ابن اسحاق النظام (م: ۲۳۱ ق)، (التمهيد، ج ۴، ص ۱۴۱).

۲ - الشريف المرتضى (سيد مرتضى) (م: ۴۳۶ ق)، (همان، ص ۱۸۰).

منابع

ابن سليمان الخطابي البستي، تحقيق محمد خلف الله احمد رود - محمد زغلول سلام، ثلاث رسائل فى الاعجاز القرآن، الرساله الاولى الفطائى، دارالمعارف، مصر - القايره، ۱۹۷۶ م، رقم الطبعه ۳.

ص: ۱۴۵

ابن فارس بن زكريا، أبي الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، المحقق، عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، بي جا، ١٤٢٣ ق.

آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، زندگی نامه شیخ طوسی، فرهنگستان ادب و هنر ایران، تهران، ١٣٦٠.

البحرانی، سیدهاشم الحسینی، البرهان فی تفسیر القرآن، دارالکتب العلمیه، قم، ١٣٣٤ ش.

بنت لشاطی، عایشه، اعجاز الیّان، ترجمه حسین صابری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ١٣٧٦.

حکیم، محمد باقر، علوم قرآن، المجمع العلمی الاسلامی، تهران، ١٣٦٢ ش.

خوئی، آیت الله سید ابوالقاسم، الیّان فی تفسیر القرآن، المطبعه العلمیه، قم، ١٣٩٤ ق.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، مفردات فی غریب القرآن، المکتبه الرضویه، تهران، ١٣٣٢ ش.

رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، قم، ١٣٨٣، چ اول.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، انتشارات پژوهش های تفسیر و علوم قرآنی، قم، ١٣٨٦ ه - ش، چ دوم.

همو، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، انتشارات اسوه، قم، ١٣٧٦ ش، ٥١٧ ص.

همو، منطق تفسیر قرآن، روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، نشر جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه، قم، ١٣٨٥ ش.

السکاکی (م ٥٦٧ ق)، مفتاح العلوم، دارالکتب العلمیه، بیروت - لبنان، ١٤٠٧ ه -- ١٩٨٧ م، الطبعة الثانية.

السیوطی، الإیقان فی علوم القرآن، دارالفکر بیروت - لبنان، ١٤١٦-١٩٩٦ م، الطبعة الأولى.

شرتونی، سعید، اقرب الموارد، فی فصیح العربیه والشوارد، دارالاسوه، الطباعه والنشر، تهران، ١٤٢٧ ق.

شرح الاصول الخمسه، للقاضی عبدالجبار، مکتبه وهبه، القاهره ١٤١٦ ه -- ١٩٩٦ م.

شعرانی، ابوالحسن، نشر طوبی یا دائره المعارف قرآن مجید، الاسلامیه، تهران، ١٣٨٦.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، اعجاز قرآن، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، قم، ١٣٦٢ ش.

همو، تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ١٣٩٣ ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین و علامه حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۷ ق.

طوسی، شیخ ابو جعفر محمد بن الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، (م: ۴۶۰ ق) مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۹ ق.

طیب، سید عبدالحسین (م ۱۴۱۱ ق)، تفسیر اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۶۶ ش، چ سوم.

عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد، المواقف، الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ ق.

علامه مجلسی، محمد تقی، بحار الانوار، المکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۵ ه. ق.

کاشانی، ملافتح الله، تفسیر منهج الصادقین، کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۴۶ ش.

الکلینی، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵، چهارم.

مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقائد، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۳ ش، چ چهاردهم.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت ارشاد جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۷۱ ش، الطبعة الاولى.

معرفت، آیت الله محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.

مکارم شیرازی، ناصر (با همکاری جمعی از نویسندگان)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۴ ش.

میرمحمدی زرنندی، سیدابوالفضل، تاریخ و علوم قرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ ش، چ چهارم.

ص: ۱۴۷

چکیده

قلمرو دانش اقتصاد گستره ای دارد که دست کم هفت بخش از جمله علم اقتصاد اسلامی را در خود جای می دهد که میان اندیشمندان مسلمان در این باره بحث و گفتگو وجود دارد. برخی به کلی منکر وجود آن شده اند و برخی با تبیین هایی گوناگون آن را پذیرفته اند. در این نوشتار، پس از بیان مقدماتی، ابتدا دیدگاه های چهارگانه در این باره مطرح گردیده و به فراخور بحث، نمونه هایی قرآنی ذکر شده است. آنگاه پس از بیان مفروضات مورد نظر و قابل استنباط از آموزه های قرآنی، به بررسی و نقد دیدگاه های یادشده در پرتو آموزه های قرآنی و توضیح دیدگاه مورد نظر پرداخته شده است. دیدگاه نگارنده آن است که اندیشمندان اقتصادی مسلمان می توانند مبتنی بر مبانی جهان بینی و انسان شناختی قرآن و با کمک گرفتن از منابع سه گانه شناخت (وحی، عقل و تجربه)، به تدوین علم اقتصاد اسلامی متمایز از اقتصاد معاصر پردازند.

کلید واژه ها: قرآن، اقتصاد، اقتصاد اسلامی، اقتصاد قرآنی.

مقدمه

دانش اقتصاد به مفهوم وسیع خود، قلمرو گسترده ای دارد که دست کم هفت بخش را در خود جای می دهد. بخش های یاد شده با رعایت ترتیب منطقی بین آنها به این قرار است: مبانی (فلسفه) اقتصاد، مکتب اقتصادی، حقوق اقتصادی، اخلاق اقتصادی، نظام اقتصادی، توسعه اقتصادی و علم اقتصاد به معنای خاص. از این بین، در دو مورد اخیر به ویژه بحث علم اقتصاد اسلامی، میان اندیشمندان مسلمان بحث و گفتگو وجود دارد؛ برخی به کلی منکر وجود آن شده اند و برخی با تبیین هایی گوناگون آن را پذیرفته اند. آنچه در این نوشتار می آید، بازخوانی دیدگاه ها و تلاشی برای مشخص ساختن حقیقت امر در پرتو آموزه های قرآنی است.

مفهوم شناسی علم اقتصاد

اقتصاددانان تعاریف گوناگونی از «علم اقتصاد» ارائه داده اند (ر. ک: مارسل جین فیلی، اصول علم اقتصاد، ۱-۴؛ مارشال، اصول علم اقتصاد، ۲۰، ۳۴ و ۵۱؛ منتظر ظهور، اقتصاد خرد و کلان، ۲۶-۲۸؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، ۳۰-۳۷؛ دادگر و رحمانی، مبانی و اصول علم اقتصاد، ۳۴؛ جاسبی، نظام های اقتصادی، ۴). در این میان، به نظر می رسد تعریف ارائه شده از سوی پُل ساموئلسون (Paul Samuelson)، اقتصاددان شهیر معاصر و برنده جایزه نوبل رشته «اقتصاد» در سال ۱۹۷۰ (ر. ک: بلاگ، اقتصاددانان بزرگ جهان، ۲۰۷-۲۰۹؛ منتظر ظهور، اقتصاد خرد و کلان، ۲۷) به دلیل جامعیتش، از پذیرش بیشتری برخوردار گشته است. وی می گوید: «علم اقتصاد عبارت از بررسی روش هایی است که بشر به وسیله یا بدون وسیله پول، برای به کار بردن منابع کمیاب به منظور تولید کالاها و خدمات در طی زمان و هم چنین برای توزیع آنها بین افراد و گروه ها در جامعه به منظور مصرف در زمان حال و آینده انتخاب می کند» (ساموئلسون، اقتصاد، ۶؛

برای نقد این تعریف، ر. ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، میانی اقتصاد

ص: ۱۴۸

۱- (۱) استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی irvani-javad@yahoo.com

با رویکرد اسلامی نیز تعاریفی برای علم اقتصاد ارایه گردیده که دو مورد را یادآور می‌شویم؛

یک - «شناخت، ارزیابی و انتخاب روش هایی که بشر برای تولید و توزیع کالا و خدمات، از منابع محدود یا غیر آماده به منظور مصرف به کار می‌گیرد» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، ۳۶). قید «ارزیابی» در این تعریف شامل مباحث ارزشی اقتصاد نیز می‌شود. قید «برای تولید و توزیع» جهت بحث و قید «مصرف» هدف را مشخص می‌کند. این تعریف به اطلاق خود، شامل اقتصاد خرد و کلان می‌شود. «انتخاب روش ها» بدان معناست که شیوه ها، محکوم اراده و انتخاب خود انسان هاست و نیاوردن قید «مادی» در کنار مصرف، برای آن است که مصارف معنوی همچون هزینه های عبادات، حج، انفاق و خیرات را نیز شامل گردد؛ بنابراین، علم اقتصاد، به تجزیه و تحلیل رویدادها و پدیده های اقتصادی و کشف علل و عوامل آن برای نیل به اهداف اقتصادی می‌پردازد.

دو - «شاخه ای از دانش که به تحقق رفاه و سعادت انسانی از طریق تخصیص و توزیع منابع کمیاب کمک نماید به گونه ای که منطبق بر «مقاصد» (۱) باشد، و بدون آنکه آزادی فردی را بیش از حد محدود سازد، عدم تعادل های کلان اقتصادی و زیست محیطی مزمن ایجاد کند و یا انسجام خانوادگی و اجتماعی و بافت اخلاقی جامعه را تضعیف نماید» (چپرا، آینده علم اقتصاد (چشم اندازی اسلامی)، ۱۹۶).

معضلات علم اقتصاد و لزوم طراحی پارادایمی جدید

طراحی الگوهای جایگزین برای اقتصاد معاصر، نه تنها مفید است، بلکه با توجه به ناسازگاری پارادایم مسلط با اقتصاد شماری از کشورها، امری حیاتی است. وجود تحولات پس از دهه ۱۹۷۰ و موج دوم آن پس از دهه ۱۹۹۰ و شتاب فراوان آن در دهه نخست قرن ۲۱ نیز مؤید این نکته و نشانگر لزوم سرعت بخشی به اصلاح و الگوسازی جدید می‌باشد. اقتصاد مدرن از رسیدن به عدالت توزیعی، رشد پایدار، توسعه متوازن انسانی، انسجام اجتماعی و برابری منطقه ای برای قشر وسیعی از انسان ها ناکام مانده است و در حال حاضر نیز با مزاحمت های ناشی از رکود مزمن، بیکاری متناوب، رکود تورمی، مقادیر تعجب برانگیز بدهی های خارجی و همزیستی همزمان ثروت و فقر افراطی در داخل هر کشور و نیز در بین ملت های مختلف در جامعه جهانی مواجه است. از این رو، بسیاری از محققان براین باورند که در حال حاضر، نجات علم اقتصاد از بحبوحه های بحرانی که بدان گرفتار آمده است، در گرو حرکت به سوی پارادایمی جدید است، به این گونه که تئوری های توسعه و پیشرفت بایستی بر اساس شرایط محیطی و فرهنگی هر کشوری بومی سازی شوند. گونار میردال (G. Myrda) در این باره می‌گوید: «کشورهای توسعه نیافته نبایستی تئوری های به ارث رسیده از ما را به صورت پیش فرض قبول کنند، بلکه آنها را بایستی دوباره بازسازی کرده و با توجه به شرایط اجتماعی و اقتصادی خود و منطبق بر منافع و مشکلات خود به کار گیرند» (قره باغیان، اقتصاد رشد و توسعه، ۶/۱)؛ به این سبب، اقتصاددانان و محققان از میان فرهنگ ها، ادیان، مکاتب و ایدئولوژی های مختلف، هر کدام به دنبال طراحی الگوهای جایگزین یا اصلاحی هستند. تأکید بر تولیدات اقتصاد اخلاقی و اقتصاد دینی و به طور کلی تر، تئوری اقتصاد هنجاری و اخلاق مدار از این نمونه می‌باشد. اقتصاد اسلامی نیز ثمره تلاش های اقتصاددانان مسلمان برای پرداخت نگاهی جدید به کل مسأله اقتصاد با هدف رسیدن به راه حل های جدیدی برای مشکلات قدیمی و

مزمّن است (ر. ك: چپرا، آينده علم اقتصاد (چشم اندازى اسلامى)، ۹-۱۱؛ نمازى و دادگر، ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدكس و

ص: ۱۴۹

روشن است که مطالب یادشده، به معنای نفی کارهای ارزشمندی که اقتصاد مرسوم در طی بیش از یکصد سال گذشته انجام داده است، نمی باشد. اقتصاد اسلامی در این تلاش است که جایگاه والایی را برای تحقق اهداف و آرمان های الهی و انسان دوستانه تصویر نماید و کارایی و عدالت را براساس این اهداف تعریف کند. با این حال، در مورد چیستی و امکان تدوین علم اقتصاد اسلامی، مباحث و دیدگاه هایی وجود دارد که در ادامه می آید.

آیا علم اقتصاد اسلامی وجود دارد؟

موضوع وجود علم اقتصاد اسلامی، بحثی چالش برانگیز و مورد اختلاف است. در این باره نظریه هایی چند وجود دارد:

دیدگاه نخست

نظریه نخست آن است که اقتصاد اسلامی، علم نیست؛ چه اسلام دین دعوت و هدایت است و رسالت آن، تغییر واقع به سمت وضعیت مطلوب است نه تفسیر واقع موجود. استناد قرآنی این نکته، آیاتی از جمله آیه... الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ (بقره/ ۱۸۵) است. از سوی دیگر، وجود علم اقتصاد اسلامی صرفاً زمانی امکان پذیر است که پیش تر، نظام اقتصاد اسلامی با مبانی مکتبی آن در جامعه ای تحقق پیدا کند و آن گاه محقق اقتصاد اسلامی، هست ها و پدیده های موجود را تحلیل نماید. آن سان که اندیشه وران اقتصاد سیاسی، نخست نظام سرمایه داری را وضع کردند، سپس به تفسیر واقع موجود در چارچوب همان نظام پرداختند و در نتیجه، علم اقتصاد سیاسی پدید آمد. روشن است که چنین امکانی برای اقتصاددانان مسلمان فراهم نیست؛ زیرا اقتصاد اسلامی از صحنه زندگی دور است و در حال آزمایش و تطبیق نمی باشد، و فرض وجود جامعه ای اسلامی و ارایه تحلیل ها براساس واقع مفروض نیز ضریب خطای بالایی دارد (ر. ک: صدر، اقتصادنا، ۳۱۵-۳۱۹). برخی همچون منذر قحف نیز بر این باورند که افزودن قید «اسلامی» به این رشته علمی لازم نیست؛ زیرا ممکن است به این معنا باشد که «قوانین» اقتصادی علم اقتصاد اسلامی، عام و جهان شمول برای همه جوامع بشری نیست (برای تفصیل بحث و نقد آن، ر. ک: میرمعزی، فلسفه علم اقتصاد اسلامی، مقاله «علم اقتصاد اسلامی، تعریف و روش»، منذر قحف، ص ۲۲۴؛ و مقاله هشتم «جمع بندی و نتیجه گیری» صص ۲۸۸-۳۰۲).

دیدگاه دوم

در دیدگاه دوم، ادعای علمی بودن کامل اقتصاد اسلامی همانند اقتصاد نئو کلاسیک است. عده ای برآنند که تبیین رفتار مسلمانان در جوامع موجود اسلامی و تعمیم قواعد استخراج شده از آن، علم اقتصاد اسلامی را شکل می دهد. نگرش یادشده از بیشتر ابزارهای تحلیل اقتصاد معاصر در تفسیر «علم اقتصاد اسلامی» استفاده می کند و البته تلاش می نماید عناصری از مکتب یا نظام اقتصادی اسلام را در الگوهای شبیه سازی شده از اقتصاد متعارف جای دهد؛ برای مثال، از الگوهای کلاسیک و نئو کلاسیک یا کینزی بهره می گیرد و در عین حال، به جای نرخ بهره، از نرخ سود مضاربه ای استفاده می کند (در این باره ر. ک: نمازی و دادگر، ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق مدار، ۱۶۳)؛ در حالی که قرآن بهره (ربا)

را تحریم فرموده است (ر. ک: بقره / ۱۷۵-۱۷۹)؛ از این رو، در تجزیه و تحلیل های اقتصاد اسلامی نمی تواند جایگاهی داشته باشد.

ص: ۱۵۰

دیدگاه سوم آن است که علم اقتصاد اسلامی بایستی از نصوص دینی استخراج شود. در این دیدگاه، نصوص اقتصادی (یعنی آن دسته از آیات و روایات که درباره رفتارها و روابط اقتصادی مردم با یک دیگر و با دولت، یا مبانی بینشی و ارزشی آنهاست) به چهار بخش تقسیم می شود؛ نصوص اعتقادی و فلسفی، نصوص ارزشی و اخلاقی، نصوص حقوقی و نصوص علمی. مورد اخیر بیان کننده رابطه علی و معلولی بین پدیده های خارجی، به صورت «اگر الف آن گاه ب» می باشد. قرآن از این گونه قوانین که حاکم بر جهان هستی است، به «سنت» تعبیر نموده است (ر. ک: اسراء/ ۷۷؛ فاطر/ ۴۳؛ فتح/ ۲۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۴۳۵/۱۷ و ۲۹۶/۱۸). بخشی از این نصوص بر وجود روابطی دلالت می کنند که از دیدگاه علم اقتصاد سیاسی، هیچ ارتباطی بین آنها وجود ندارد؛ همچون رابطه تقوا با نزول برکات (ر. ک: اعراف/ ۹۶) و رابطه اعطای صدقه با رفع فقر (ر. ک: نهج البلاغه، حکمت ۱۳۲ و ۲۴۴؛ کلینی، الکافی، ۳/۴، ۱۰ و ۵۱). از این دسته نصوص برمی آید که اسلام، پدیده های اقتصادی را به گونه ای دیگر تبیین می کند؛ به دیگر سخن، اگر توصیف، تبیین و پیش بینی، سه مرحله برای بررسی علمی یک پدیده باشد، روش اسلام در تبیین پدیده ها با روش علم اقتصاد کلاسیک متفاوت است؛ در نتیجه، پیش بینی ها و راه حل ها هم متفاوت خواهد بود. با این حال، اندیشمندان اسلامی به تحلیل این نصوص کمتر توجه داشته اند و بدین جهت، علم اقتصاد اسلامی به معنای یاد شده، در آغاز راه می باشد (میرمعزی، فلسفه علم اقتصاد اسلامی، ۴۲-۴۳ و ۵۱-۵۳). نیز در این باره، ر. ک: چپرا، آینده علم اقتصاد (چشم اندازی اسلامی) (۲۰۶).

گرچه طراحان این دیدگاه، نمونه هایی را به تفصیل به بررسی نهاده اند، ما برای روشن شدن بیشتر این دیدگاه، چند نمونه قرآنی را تحلیل می کنیم.

الف) تقوا

در قرآن، تقوا عامل نزول برکات، افزایش روزی و در نتیجه رشد اقتصادی به شمار آمده است و حتی خداوند، روزی تقوایندگان را خارج از محاسبات عادی تضمین فرموده است. در اینجا به دو آیه اشاره می کنیم.

یک - وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (اعراف/ ۹۶)؛ «و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می گشودیم، ولی تکذیب کردند، پس به [کیفر] کرده هایشان [گریبان] آنان را گرفتیم».

واژه «تقوا» از ریشه «وقایه» است. وقایه به معنای حفظ و نگاهبانی از چیزی است که به آن آزار و زیان می رسد؛ لذا تقوا به معنای نگهداری خود از انگیزه های ترس، و در عرف شرع، به معنای حفظ نفس از گناه می باشد (راغب اصفهانی، المفردات، ۸۸۱). از آنجا که ترک واجبات، خود گناه به شمار می رود و نیز با توجه به موارد استعمال این واژه در قرآن (برای نمونه ر. ک: بقره/ ۱۷۷؛ آل عمران/ ۱۳۳-۱۳۵؛ ذاریات/ ۱۵-۱۹)، چنین برمی آید که تقوا، فقط مفهومی عدمی (پرهیزکاری) ندارد، بلکه همان تعهد درونی برای انجام وظایف و ترک محارم الهی است (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۳۷۵/۱۴؛ ۲۲۶/۱۹ و ۳۲۸).

کلمه «برکت» نیز در اصل به معنای ثبات و استقرار چیزی است و به هر نعمتی که پایدار بماند، گفته می شود (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۱۹). برکات آسمان و زمین در آیه، به گونه ای فراگیر، انواع خیرات

ص: ۱۵۱

و منافع‌ی چون بارش باران، رویش گیاهان، امنیت، سلامتی، ثروت و مانند آن را در برمی‌گیرد، (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۲۰۵/۸) که خود از عوامل تولید و رشد اقتصادی به شمار می‌رود. نکته‌شایان توجه این است که نزول برکات، مشروط به ایمان و تقوای همه مردم است، نه ایمان و تقوای عده‌ای خاص و کفر و فسق دیگران (همان). بر این اساس، تأثیر این عامل بر یک شهر یا کشور، هنگامی است که اراده جمعی بر ایمان به خدا و نهادینه کردن تقوا در سطح جامعه تعلق گیرد.

دو - وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (طلاق / ۲-۳)؛ «و هر کس تقوای الهی پیشه کند، [خدا] برایش راه برون رفت [از مشکلات] قرار می‌دهد و از جایی که گمان نمی‌برد، به او روزی می‌رساند».

این آیه به تأثیر تقوای فردی در افزایش روزی و حل مشکلات زندگی اشاره دارد. به تصریح آیه، این تأثیر از اسبابی است که فرد، گمان آن را هم نمی‌برد (برای دیگر عوامل تضمین‌کننده روزی، ر. ک: کلینی، الکافی، ۶۴/۲ و ۶۵؛ طوسی، محمد بن حسن، الامالی، ۵۸۵؛ متقی هندی، کنز العمال، ۱۳۸/۱۰ و ۱۳۹؛ ری شهری، محمد، التمییه الاقتصادية فی الكتاب والسنة / ۳۴۷-۳۵۰).

بدین سان، می‌توان گفت در تجزیه و تحلیل اقتصاد اسلامی، بین تقوا و رشد اقتصادی رابطه وجود دارد. لکن درباره تأثیر تقوا بر رشد و رفاه اقتصادی، دست کم سه پرسش اساسی مطرح است.

پرسش نخست: آیا تقوا، به عنوان عامل رشد اقتصادی، در طول کار قرار دارد یا در عرض آن؟

پاسخ: بی‌تردید باورمندی به تأثیر عوامل معنوی همچون تقوا بر امور مادی، هرگز به معنای نپذیرفتن علل طبیعی و تأثیر آنها نیست؛ از این رو، نباید تقوا را جایگزینی برای کار دانست، بلکه آن را عاملی معنوی باید شمرد که برتر از عوامل مادی است و از نظر تأثیرگذاری، در طول این عوامل قرار می‌گیرد (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۱۸۷/۲). دلایل این سخن، سیره پیامبران و اولیای الهی و آیات و روایات فراوانی است که مردم را به کار تشویق می‌کند.

پرسش دوم: تقوا چگونه بر رشد و رفاه اقتصادی تأثیر می‌گذارد؟

پاسخ: تأثیر تقوا را به دو گونه می‌توان بررسی کرد.

۱ - چنان که گذشت، تقوا تعهّد درونی برای انجام وظایف و ترک محارم الهی است. تحقق تقوا در جامعه منوط به ترک رذایل اخلاقی همچون خیانت، دروغ، غصب حقوق دیگران، استثمار و هوسرانی است؛ بنابراین، ایجاد محیطی امن و سرشار از روحیه امانتداری، راستی، وجدان کاری و احترام به حقوق دیگران، بسترهای رشد اقتصادی را فراهم می‌سازد؛ از این رو، تقوا به گونه‌ای غیرمستقیم از عوامل رشد اقتصادی به شمار می‌رود و با آن، پیوندی نزدیک و دریافتنی می‌یابد.

از سوی دیگر، بی‌تقوایی، فرصت‌ها، توانمندی‌ها و عوامل تولید را در راه‌های زیانبار یا غیرمفید تباه می‌سازد؛ برای نمونه، امروزه بسیاری از نیروهای انسانی و منابع اقتصادی، در تولید سازوکارهای تسلیحاتی و ساخت سلاح‌های کشتار جمعی به کار می‌رود (برای نمونه، ر. ک: ساعی، مسائل سیاسی، اقتصادی جهان سوم، ۱۷۳-۱۷۵؛ حسینی، پدیده‌شناسی فقر و توسعه،

۲۰۸/۳-۲۱۳) که نابودی امکانات و رکود اقتصادی را به جای رشد و رفاه اقتصادی می نشانند.

۲- افزون بر تأثیر طبیعی تقوا بر رشد و رفاه اقتصادی، روابط ناشناخته و رازواری نیز میان این دو هست که آموزه های دینی، پرده از آن برداشته است. ظاهر آیات دوم و سوم سوره طلاق بیانگر این مطلب است

ص: ۱۵۲

که خداوند روزی تقوای پیشگان را از راه هایی که انتظار آن را ندارند، تضمین فرموده است (ر. ک: قطب، فی ظلال القرآن، ۱۴۵/۸). بدین سان، تقوا در صورت ناکارآمدی اسباب مادی، به روزنه ای از غیب می ماند که مژده روزی آدمی را می رساند (ر. ک: ری شهری، التمیة الاقتصادية فی الكتاب والسنة، ۳۰۹-۳۱۰) و در کنار کار و تلاش، تأثیر خود را در افزایش برکات نشان می دهد.

پرسش سوم: چرا جوامع به دور از ایمان و تقوا، از پیشرفت و رفاه اقتصادی بیشتری در مقایسه با جوامع اسلامی برخوردار است؟ مگر نه این است که ایمان و تقوا عامل رشد اقتصادی است و کفر و فسق عامل عقب ماندگی؟

پاسخ: توجه به نکات زیر، پاسخ این پرسش را روشن می سازد.

۱- ادعای یادشده، کلیت ندارد و هیچ گاه کفر و بی ایمانی جوامع با پیشرفت اقتصادی آن ملازمه ای نداشته است (ر. ک: ساعی، درآمدی بر شناخت مسائل اقتصادی - سیاسی جهان سوم، ۸۳؛ شریف النسبی، چرخه توسعه راهنمای رشد شتابان، ۱۰۵-۱۰۶). افزون بر این، در درون بسیاری از کشورهای پیشرفته بر اثر بی عدالتی، شکاف طبقاتی و استثمار توده ها که ناشی از بی تقوایی جمعی است، میلیون ها نفر از فقر و محرومیت رنج می برند (ر. ک: سیف، «جهانی کردن: واپسین مرحله امپریالیسم»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۹۴-۱۹۳/۱۰). در این گونه کشورها، خلأ معنویت و نابسامانی های اجتماعی ناشی از آن، امنیت روانی و آرامش روحی مردم را سخت به مخاطره افکنده است؛ به گونه ای که برای بسیاری از آنان، رفاه اقتصادی ملموس نیست.

۲- بخش عمده ای از پیشرفت این گونه جوامع، نه معلول فساد اخلاقی آن، که مرهون رعایت نسبی برخی اصول اخلاقی و در واقع، رعایت تقوای اقتصادی است که میراث پیامبران و ثمره تلاش های دانشمندان در طول قرن هاست. عناصری چون دانش و تخصص، انضباط و برنامه ریزی، وجدان کاری و... که در متن آموزه های دینی جای دارند، نقش تعیین کننده ای در رشد اقتصادی دارد. بی گمان، عمل به این آموزه ها خود بخشی از تعهد و تقوای دینی به شمار می رود که به گونه ای تأثیر وضعی خود را به جای می گذارد (ر. ک: قرضاوی، دور القیم و الاخلاق فی الاقتصاد الاسلامی، ۱۵۹-۱۶۲).

۳- تردیدی نیست که هنگامی ایمان و تقوا، تأثیرگذار است که در رفتارها و امور زندگی افراد نمود عینی یابد، و گرنه ادعای ایمان و پرهیزکاری، هیچ گونه تأثیر مثبتی نخواهد داشت. امروزه در جوامع اسلامی، عمل به بسیاری از آموزه های اصیل اسلام به فراموشی سپرده شده است؛ بنابراین، عقب ماندگی برخی جوامع مدعی اسلام، هرگز دلیل ناکارآمدی تقوای دینی نیست (ر. ک: عسل، توسعه در اسلام، ۳۱-۳۴؛ مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۲۶۸/۶-۲۷۰).

۴- در کنار سنت الهی گشایش درهای روزی و برکت برای تقوای پیشگان، سنت های دیگری نیز از جمله سنت «املا» و «استدراج» وجود دارد که خداوند بر اساس آنها، گناهکاران و سرکشان گستاخ را که امیدی به هدایت آنان نیست، به تندی گرفتار مجازات نمی کند، بلکه به آنان مهلت و نعمت فزون تری می بخشد تا کیفرشان دردناک تر گردد (برای واژه شناسی، ر. ک: راغب اصفهانی، المفردات، ۳۱۱ و ۷۷۷؛ طباطبایی، المیزان، ۲۰۴/۸-۲۰۵ و ۳۵۰؛ ۳۸/۱۵-۳۹). قرآن کریم می فرماید: *أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ* (مؤمنون/ ۵۵-۵۶)؛ «آیا آنان چنین می پندارند که

ثروت و فرزندانى كه به آنان مى دهيم براى اين است كه درهاى خيرات را به رویشان بگشاييم؟! [هرگز چنین نیست]

ص: ۱۵۳

بلکه آنها نمی فهمند». نشانه استدراج آن است که فرد یا جامعه، در برابر فزونی نعمت ها، بیشتر در گناه و طغیان فرو می روند و از نعمت دهنده حقیقی غافل می گردند (ر. ک: کلینی، الکافی، ۴۵۲/۲).

ب) استغفار و آمرزش خواهی

از عوامل معنوی رشد اقتصادی، استغفار و آمرزش خواهی است. این عامل، آشکارا، در آیات و روایات بسیاری یاد شده است؛

وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ (هود/۳)؛ «و اینکه از پروردگارتان آمرزش بخواهید، سپس به درگاه او توبه کنید [تا] شما را با بهره مندی نیکویی تا زمانی معین بهره مند سازد، و به هر کس که شایسته نعمتی است از کرم خود ارزانی دارد».

اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا، وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا (نوح/۱۰-۱۲)؛ «از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او همواره آمرزنده است، [تا] بر شما از آسمان باران پی در پی فرستد و شما را به اموال و پسران یاری کند و برایتان باغ ها قرار دهد و نهرها برای شما پدید آورد». امام علی فرمود: «أكثروا الاستغفار؛ فإنه يجلب الرزق» (حرّانی، تحف العقول، ۹۹)؛ آمرزش بسیار خواهید که مایه جلب رزق و روزی است.

واژه «استغفار» از ریشه «غَفَّرَ» است. اصل معنایی این ریشه، پوشانیدن چیزی برای محافظت از آلودگی است؛ بنابراین، غفران و مغفرت الهی به معنای نگاهداری بنده از عذاب، از سوی خداوند می باشد و مفهوم استغفار، درخواست آمرزش الهی با گفتار و کردار است (راغب اصفهانی، المفردات، ۶۰۹). نکته مهم در معناشناسی این واژه، آن است که استغفار، تنها آمرزش خواهی زبانی نیست، بلکه بخش عمده آن، درخواست عملی است؛ از این رو، استغفاری زبانی که در عمل دیده نمی شود، کردار دروغ زنان است (همان).

بنابراین، استغفار حقیقی، همانا رهایی از آلودگی های اخلاقی و رفتاری است که خود، مقدمه بازگشت به سوی خداست؛ اسْتَغْفِرُوا... ثُمَّ تُوْبُوا إِلَيْهِ (هود/۳)؛ «آمرزش بخواهید... آن گاه به او باز گردید». البته در این هنگام، استغفار زبانی نیز تأثیر خود را خواهد داشت؛ چه در روایات با تأکید بر اهمیت استغفار عملی (ر. ک: نهج البلاغه، حکمت ۴۰۹)، به تأثیر استغفار لفظی نیز اشاره شده است (برای روایت، ر. ک: کلینی، الکافی، ۵۵۱/۲ و ۵۵۳؛ متقی هندی، کنز العمال، ۲۵۸/۲).

کارکرد اقتصادی استغفار

چگونگی تأثیرگذاری این عامل بر اقتصاد را به دو گونه می توان تحلیل نمود.

۱ - چنان که گذشت، حقیقت استغفار، بازگشت از گناهان و ترک آلودگی های رفتاری و اخلاقی است. از این نظر با تقوا مشترک است و همانند آن، پیوندی نزدیک و دریافتنی با رشد اقتصادی دارد؛ بدین گونه که ترک گناهی همچون خیانت، دروغ، غصب و استثمار، محیطی امن و مناسب را برای سرمایه گذاری، تولید و پیشرفت اقتصادی جامعه فراهم می سازد و از

نظر فردی نیز مایه جلب اعتماد مردم و به دست آوردن اعتبار اجتماعی لازم برای فعالیت های سودآور اقتصادی می گردد، آن گونه که به تجربه نیز ثابت شده است؛ از این رو، استغفار، از عناصر زمینه ساز رشد اقتصادی است و به گونه ای غیرمستقیم بر آن اثر می نهد.

۲- افزون بر این، از ظاهر آیات و روایات چنین برمی آید که تأثیر غیبی و رازگونه استغفار بر رشد و رفاه اقتصادی، عمیق تر از تأثیر ظاهری آن است؛ به طوری که این عنصر، عامل بارش فراوان باران، روان شدن رودها و افزایش فرزندان (نیروی انسانی) دانسته شده است و بدیهی است که هیچ یک از این

ص: ۱۵۴

امور، به دست انسان نیست. این ارتباط درباره تأثیر استغفار زبانی بر افزایش روزی، که در روایات به آن اشاره شده (ر. ک: کلینی، الکافی، ۵۵۱/۲-۵۵۳)، نمود بیشتری می یابد.

ج) شکر و شکرگزاری

در میان مبانی ارزشی رشد اقتصادی، «شکر و شکرگزاری» از جایگاه ویژه ای برخوردار است. در آیات و روایات، هرگونه فزونی نعمت و استمرار آن، رهین شکر و شکرگزاری است. قرآن کریم می فرماید: «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (ابراهیم/ ۷)؛ «و آن گاه که پروردگارتان اعلام کرد که اگر سپاسگزاری کنید، قطعاً [نعمت] شما را افزون خواهیم کرد و اگر ناسپاسی نمایید، قطعاً عذاب من سخت خواهد بود».

امام علی علیه السلام می فرماید: «ما كان الله ليفتح على عبد باب الشكر ويغلق عنه باب الزيادة» (نهج البلاغه، حکمت ۴۲۷)؛ این گونه نیست که خداوند در شکر و سپاس را بر بنده بگشاید و در فزونی [نعمت] را بر وی ببندد. شکر در اصل به معنای «شناخت نعمت و اظهار آن» است و در مقابل، «کفر» یعنی فراموشی و پوشاندن نعمت. شکر دارای سه مرحله است.

مرحله اول؛ شکر قلبی یعنی تصوّر نعمت و توجه به منعم، مرحله دوم؛ شکر زبانی یعنی ستایش منعم، و مرحله سوم؛ شکر عملی یعنی قدردانی و پاسخ گویی در برابر نعمت (راغب اصفهانی، المفردات، ۴۶۱).

این تعبیر قرآن در سوره سبأ که می فرماید: «اغْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا (سبأ/ ۱۳)؛ «ای خاندان داوود! شکر [الهی] را به جای آورید»، نشان می دهد که در کاربرد قرآن، شکر بیشتر از مقوله عمل است؛ از این رو، از دیدگاه قرآن، شکر گزاران راستین اندکند (برای نمونه، ر. ک: همان؛ نیز: نمل/ ۷۳؛ ملک/ ۲۳)؛ بدین سان، حقیقت شکر آن است که نعمت ها در راهی به کار رود که برای آن آفریده شده است و بر پایه روایات، کمترین مرتبه شکر، دانستن نعمت از خدا و مصرف نکردن آن در نافرمانی اوست (ر. ک: کلینی، الکافی، ۹۵/۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ۵۲/۶۸).

کارکرد اقتصادی شکر

از متون دینی به روشنی برمی آید که میان شکر و پیشرفت مادی و اقتصادی، پیوندی استوار برقرار است.

با توجه به مفهوم حقیقی شکر، فهم این ارتباط چندان دشوار نیست؛ چه شکر عملی در اقتصاد، یعنی استفاده درست از تمام امکانات، فرصت ها و توانمندی ها برای رشد و سعادت مادی و معنوی جامعه و پرهیز از هدر دادن منابع و عوامل تولید، که خود تأثیری مستقیم بر پیشرفت اقتصادی دارد.

با این حال، وجود ارتباطی غیبی و بیرون از دریافت بشر، میان شکر و فزونی نعمت، به روشنی از آموزه های دینی اثبات می شود؛ چراکه از یک سو، مراحل سه گانه شکر، به ایمان و تقوا بازمی گردد (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۲۱/۱۲) که تأثیر پنهانی آن، پیشتر بیان گردید، و از سوی دیگر، پاره ای روایات تصریح دارند که حتی شکر قلبی نیز پیش از آنکه بر زبان جاری شود و به آن عمل گردد، در فزونی نعمت نقش دارد؛ چنان که امیر مؤمنان: می فرمایند: «ما أنعم الله على عبد نعمه

فشکرها بقلبه إلا استوجب المزيد فيها قبل أن يظهر شکرها علی لسانه» (طوسی، الامالی، ۵۷۹؛ مجلسی، بحارالانوار، ۵۳/۶۸)؛ خداوند نعمتی را بر بنده ای ارزانی نداشت که سپاس آن را در دل به جای آورد، جز آنکه پیش از شکر زبانی آن، شایستگی فزونی در آن نعمت را پیدا نمود.

دیدگاه چهارم

دیدگاه چهارم تلاش می کند از یک سو اقتصاد اسلامی را نیز همانند سایر شعبه های اقتصاد متعارف، رشته

ص: ۱۵۵

ای علمی جلوه دهد و از سوی دیگر، از نگرش «همه یا هیچ» نیز پرهیز نماید. این دیدگاه به چند شکل تبیین شده است. برخی ضمن نقادی روش اثبات گرایانه اقتصاد، نگرش علمی را شامل امور هنجاری و ارزشی نیز می دانند. برخی دیگر علم بودن اقتصاد اسلامی را بسان علم بودن فقه و اصول و حدیث تلقی می کنند و برخی نیز رفتارهای بخش قابل توجهی از مسلمانان را ملاک تئوری پردازی در اقتصاد می دانند (در این باره، ر. ک: نمازی و دادگر، ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق مدار، ۱۶۳-۱۶۴؛ میرمعزی، فلسفه علم اقتصاد اسلامی، ۹۱-۱۴۶).

بررسی دیدگاه ها

پیش از بررسی دیدگاه ها، توجه به چند نکته شایسته است.

نکته اول

اقتصاد متعارف، دستگامی تجزیه و تحلیلی است که دست آورد تلاش تمامی اندیشمندان از پیش از میلاد تاکنون می باشد. هم شرقیان باستان و هم متفکران یونان قدیم همچون ارسطو در شکل گیری آن نقش داشته اند و هم ابن خلدون مسلمان، فیزیوکرات ها، اسمیت، ریکاردو، و حتی مارکس در تکامل این رشته سهمیم بوده اند. برای این دستگام تجزیه و تحلیلی، تا زمان مارشال، اصطلاح «اقتصاد سیاسی» به کار می رفت. پس از آن، اصطلاح «علم اقتصاد» و از اواسط قرن بیست به بعد، بیشتر اصطلاح «اقتصاد متعارف» برای آن استفاده می شود. با توجه به این نکته، اشتباهات فراوانی که در به کارگیری اصطلاحات صورت می پذیرد، آشکار می گردد؛ چه گاه به غلط، اقتصاد متعارف، ساخته و پرداخته نظام اقتصاد سرمایه داری قلمداد می شود و زمانی منطبق بر اقتصاد بازار آزاد تلقی می شود، در حالی که همه مکاتب در تکامل آن نقش داشته اند. در مواردی نیز اقتصاد نئو کلاسیک با اقتصاد متعارف، مترادف تلقی می گردد، حال آنکه اقتصاد متعارف، شامل مجموعه ای از قرائت های گوناگون از قبیل نئو کلاسیک، کینزی، نهاد گرا و نئوسوسیالیست می باشد. در اواخر قرن بیستم، مجموعه ای از اقتصادهای دینی (اقتصاد مسیحی، اقتصاد بودایی، اقتصاد اسلامی و مانند آن) شکل گرفته اند که در آغاز سده بیست و یکم نیز در حال گسترش اند. با پذیرش مطالب یادشده، می توان اقتصادهای دینی را نیز قرائت های ویژه ای از اقتصاد متعارف دانست که در عین حال، مبانی و خصوصیات خاصی دارند. در عین حال، پارادایم اصلی اقتصاد متعارف، قرائت ارتدکس نئو کلاسیک می باشد (نمازی و دادگر، ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق مدار، ۱۱-۱۲ و ۱۸).

نکته دوم

از جدال های درازدامن در اقتصاد متعارف، «معمای پیوند اقتصاد اثباتی و اقتصاد دستوری» است. مشهور این است که اقتصاد اثباتی به تحلیل واقعیت ها و پیش بینی رفتار متغیرها و به طور کلی به امور اقتصادی در وادی هست ها و نیست ها می پردازد. در مقابل، اقتصاد هنجاری به مقوله مصلحت ها، تجویزها، توصیه ها و به طور کلی به بررسی در حوزه بایدها و نبایدها مبادرت می ورزد. عده ای از اقتصاددانان همچون فریدمن، براین باورند که اگر اقتصاد و تئوری اقتصادی بخواهد به صورت یک علم به فعالیت خود ادامه دهد، بایستی به صورتی خالص در آید و از معانی خالص بودن تئوری اقتصادی از نظر آن ها، دوری از مسائل ارزشی و هنجاری است. گروهی دیگر از جمله کینز معتقدند علم اقتصاد به هر دو مقوله امور اثباتی و هنجاری می

پردازد؛ چرا که اصولاً احکام و قضایای مستقل از امور هنجاری در اقتصاد وجود ندارد. این

ص: ۱۵۶

جدال، در مواردی به افراط کشیده شده است، به گونه ای که عده ای، هر نوع امکان جدایی بین دو مقوله ارزشی و اثباتی را مردود می دانند و در مقابل، عده ای این جدایی را معیار علم و غیر علم قلمداد می کنند. (تفضلی، تاریخ عقاید اقتصادی، ۱۰-۱۱؛ نمازی و دادگر، ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق مدار، ۹۵-۹۶؛ نیز، ر. ک: قدیری اصلی، سیر اندیشه اقتصاد، ۲).

به هر حال، الگوی نظری (پارادایم) فعلی علم اقتصاد، دارای دو ویژگی غالب می باشد؛ نخست اینکه علم اقتصاد به صورت رشته ای منسجم گرد هسته مرکزی نفع شخصی، بنگاه خصوصی، ساز و کار بازار و انگیزه سود شکل گرفت و توسعه یافت و تلاش درخوری را نیز برای حل همه مشکلات و مسائل اقتصادی در چارچوب این شبکه صرف کرد. دوم آنکه این پارادایم در عمل، پیوند اقتصاد را از ابزارهای غیر مادی و دغدغه های اخلاق، دین و ارزش های اخلاقی برید. رویکرد جدید به اقتصاد از هر جهت و به طور کامل سکولار، این جهانی، پوزیتیویستی (اثباتی) و پراگماتیک (عملگرا) بود. ملاحظات هنجاری یا به طور حساب شده ای حذف گردیدند یا به حاشیه رانده شدند (چپرا، آینده علم اقتصاد (چشم اندازی اسلامی)، ۴).

تردیدی نیست که اقتصاد اسلامی دانشی صرفاً اثباتی نیست که تنها به تبیین واقع موجود پردازد، بلکه دانشی اثباتی - هنجاری است که تبیین واقع را به منظور تغییر آن به سمت اهداف مورد نظر اسلام انجام می دهد. دلیل این نکته نیز عنصر اخلاق محوری در اقتصاد اسلامی است. (ر. ک: صدر، اقتصادنا، ۲۹۱؛ نمازی و دادگر، ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق مدار، ۱۲). بی گمان از دیدگاه قرآن و روایات، اقتصاد و رفتارهای اقتصادی به طور کامل، تحت تأثیر باورهای ارزشی و اخلاقی است و به طور کلی، تمام برنامه ها و رفتارهای اقتصادی بایستی با هدف تهذیب و تزکیه نفس انجام گیرد (ر. ک: حکیمی و دیگران، الحیاه، ۲۴۹/۶-۲۵۳). قرآن کریم همان گونه که فلسفه بعثت را تزکیه و تعلیم می داند (ر. ک: بقره/ ۱۲۹ و ۱۵۱؛ آل عمران/ ۱۶۴؛ جمعه/ ۲)، بر فلسفه اخلاقی رفتارهای اقتصادی نیز تأکید می ورزد؛ چنان که درباره زکات و انفاق می فرماید: *خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صِدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا (توبه/ ۱۰۳)*؛ «از اموال آنان صدقه ای بگیر تا به وسیله آن، پاک و پاکیزه شان سازی» (نیز ر. ک: لیل/ ۱۸؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ۲۲۳/۲۹).

نکته سوم

از مباحث اساسی در باره علم و علمی بودن رشته ها و معارف، تعریف علم است؛ چه ادعای وجود تعریفی جهان شمول برای علم و مورد توافق همه، بی اساس می باشد؛ زیرا از اثباتی ترین و عملیاتی ترین تعاریف تا هنجاری ترین آنها در مورد علم وجود دارد (نمازی و دادگر، ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق مدار، ۱۵۹).

در خصوص اقتصاد نیز این بحث به شدت مطرح است. برخی آن را بسان فیزیک، علمی طبیعی تلقی می کنند و عده ای در مقابل، صلاحیت علم بودن اقتصاد را از اساس زیر سؤال می برند. والراس (Walras) اقتصاد را علمی محض (مانند ریاضیات) و متکی به واقعیات تجربه شده بیان می کرد. در عین حال، بسیاری از اقتصاددانان برجسته تأکید می کنند با وجود تلاش فراوان او و دیگران برای «علم محض» سازی اقتصاد، موفقیتی قابل قبول در این باره به دست نیامده است (همان، ۱۶۰-۱۶۱).

به هر روی، پیش فرض مورد پذیرش، استقلال علوم انسانی در روش و در نتیجه، علمی بودن آنها با وجود

ص: ۱۵۷

تجربه ناپذیری و هنجاری بودن است (ر. ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، ۱۳-۱۵).

نکته چهارم

اگر ثابت شود که اقتصادهای دینی و اسلامی، علم یا معرفتی علمی به شمار نمی روند، این امر، نه نشانه ضعف و نارسایی در دین است و نه دلالت بر نقص یا عدم وجود اقتصاد دینی و اسلامی دارد؛ چرا که از یک سو، گروهی با نگاه پوزیتیویستی اصولاً اقتصاد و سایر علوم اجتماعی را علم نمی دانند. از سوی دیگر، علمیت چیزی جدای از مفید بودن آن است و از سوی سوم، رسالت اصلی دین، هدایت مردم به سوی سعادت است (ر. ک: بقره/ ۱۸۵؛ آل عمران/ ۳ و ۴؛ نحل/ ۸۹) و این، اقتضا می کند چارچوب و اصول مکتبی مورد نظر و مطلوب را به منظور تنظیم حیات اقتصادی به مردم ارائه دهد؛ چیزی که به عنوان مکتب اقتصادی اسلام مطرح و مورد پذیرش است (ر. ک: صدر، اقتصادنا، ۳۱۶).

با این حال، در صورتی که بتوان اقتصاد اسلامی را به شکل علمی و سازگار با سایر عناصر آن مطرح کرد، بایستی از آن استقبال نمود؛ زیرا طرح علمی رشته ها و معارف، تحلیل آنها را آسان تر می کند و کارآیی مطالعات مربوط به آنها را افزایش می دهد (نمازی و دادگر، یدالله، ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق مدار، ۱۶۴-۱۵۶).

نکته پنجم

اسلام در اصل دین هدایت است، اما افزون بر آن، ما را از پاره ای متغیرها و مقوله های وصفی مربوط به برخی از علوم مانند اقتصاد، جامعه شناسی و روان شناسی، آگاه می کند. این امر که تأثیر بسیار مهمی در اسلامی کردن علوم اجتماعی و انسانی و جلوگیری از لغزش و انحراف این علوم دارد، نیازمند پژوهش های موردی و عمیق است؛ برای مثال، در روایت آمده است: «انظروا الی من اسفل منکم ولا تنظروا الی من هو فوقکم فهو اجدر الا تزدروا نعمه الله علیکم» (ابن حنبل، مسند احمد، ۴۸۲/۲؛ علی طبرسی، مشکاه الانوار، ۱۶۱)؛ به آنان که پایین تر از شما هستند، نگاه کنید و به آن هایی که بالاتر از شما قرار دارند، ننگرید که این، موجب می شود نعمت خدا بر خود را کم نشمردید». این حدیث دلالت می کند که سطح رضایت - یا به تعبیر اقتصاددانان، مطلوبیت - حاصل از نعمت معین برای فرد که می تواند (برای مثال) مقدار معینی از کالاهای مصرفی باشد، از تصور آن فرد از وضعیت نسبی خویش در مقایسه با وضعیت دیگران تأثیر می پذیرد. این امر ما را وادار می دارد که متغیر توضیحی اضافی در تابع مطلوبیت فردی وارد کنیم. این متغیر، وضعیت نسبی مصرف کننده است که به متغیر متعارف این تابع، یعنی مقدار کالاها و خدمات، افزوده می شود. از افزودن متغیر وضعیت نسبی مصرف کننده، نتایج تحلیلی فراوانی به دست خواهد آمد که اکنون مجال پرداختن به آنها نیست (ر. ک: میرمعزی، فلسفه علم اقتصاد اسلامی، ۱۱۰ و ۱۱۶).

نکته ششم

فرایند اسلامی کردن علم اقتصاد، باید در جهت اکتشاف پیش فرض های مرتبط با اقتصاد نیز گام بردارد؛ چه تأثیر پیش فرض ها بر تحلیل های اقتصادی قابل انکار نیست؛ برای نمونه، طبق پیش فرض اقتصاددانان غربی، جهان در نتیجه تعامل نیروهای کور طبیعت پدید آمده است؛ از این رو، بعید نیست که مقدار برخی از منابع طبیعی، با حیات و کرامت بشری متناسب نباشد.

بنابراین، هنگام بحث از کمیابی و احتمال پایان پذیری منابع، یکی از فرضیه های قابل توجه که بر پیش فرض مذکور مبتنی است، فرضیه تناقض احتمالی میان مقدار منابع موجود و نیازهای انسانی می باشد. هم چنین بسیاری از جنبه های نظری علم

ص: ۱۵۸

اقتصاد بر این پیش فرض اساسی مبتنی است که انسان فطرتاً خودخواه است و انگیزه اساسی او در رفتارهایش نفع شخصی است. اقتصاددانان غربی (نیوکلاسیک ها) از این پیش فرض، مفاهیمی مانند تابع منفعت شخصی مصرف کننده و هدف سود شخصی تولیدکننده را الهام گرفته اند که رفتار اقتصادی انسان را تفسیر می کنند. این نمونه ها و موارد مشابه، در اقتصاد اسلامی مردود یا تعدیل شده است و به طور طبیعی، نتایج متفاوتی را در تجزیه و تحلیل ها به همراه خواهد داشت (ر. ک: همان، ۱۱۳، ۱۱۵ و ۱۴۰)؛ برای مثال، از دیدگاه قرآن، مشکل اساسی، نه به کمبود منابع، که به انسان و رفتارهای اختیاری او برمی گردد. قرآن کریم با اشاره به این نکته می فرماید: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ... وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (ابراهیم / ۳۲-۳۴)؛ «خداست که زمین و آسمان را آفرید و از آسمان آبی فرستاد و به وسیله آن از میوه ها برای شما روزی بیرون آورد و کشتی را برای شما رام گردانید تا به فرمان او در دریا روان شود و رودها را برای شما مسخر کرد... و از هرچه از او خواستید به شما عطا کرد و اگر نعمت خدا را شماره کنید، نمی توانید آن را به شمار در آورید قطعاً انسان، ستم پیشه ناسپاس است».

این آیه به روشنی بیان می کند که خداوند، منابع تولید برای همه نیازهای بشری را در زمین آفریده و به دست انسان سپرده است؛ هر چند انسان با ستم و ناسپاسی خویش، امکانات خدادادی را هدر می دهد. ستمکاری آدمی در اقتصاد، در توزیع نابرابر ثروت (برای توضیح بیشتر، ر. ک: صدر، اقتصادنا، ۳۴۶-۳۴۸) و نیز مبادله های نادرست اقتصادی مجسم می شود؛ در نتیجه، از یک سو جهان را به دو طبقه ثروتمند و فقیر تقسیم می کند و از دیگر سو، مبادله را که باید واسطه میان تولید و مصرف باشد، به ابزار ثروت اندوزی و وسیله بهره کشی مبدل می سازد. هم چنین ناسپاسی و کفران وی در اهمال منابع طبیعی تولید و مصرف نادرست نمود می یابد.

آیات دیگری نیز نشان می دهند که منابع طبیعی موجود در زمین به صورت حساب شده و به اندازه معینی آفریده شده است و خداوند با توجه به مدت زمانی که برای وجود بشر بر روی زمین مقدر فرموده، منابع طبیعی را تقدیر و برای حیات کریمانه انسانی آفریده است؛ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (قمر / ۴۹)؛ «ماییم که هر چیزی را به اندازه آفریده ایم».

وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (حجر / ۲۱)؛ «و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه ای معین فرو نمی فرستیم».

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ (اعراف / ۱۰)؛ «و قطعاً شما را در زمین، قدرت عمل دادیم و برای شما در آن، وسایل معیشت نهادیم، [اما] چه کم سپاسگزاری می کنید».

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ (اسراء / ۷۰)؛ «و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب ها] بر نشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم». تناقضی که ممکن است بین خواسته های انسانی و مقادیر موجود منابع طبیعی پدید آید، صرفاً ناشی از سوء تصرف انسان و انحراف او از روش تولید و مصرف تعیین شده به وسیله خداوند است (ر. ک: میرمعزی، حسین، فلسفه علم اقتصاد اسلامی، ۱۱۳-۱۱۴). اکنون با توجه به نکات یاد شده، به بررسی دیدگاه های مربوط به علمی بودن اقتصاد اسلامی می پردازیم:

دیدگاه نخست، (شهید صدر) مبنی بر نفی علمیت اقتصاد اسلامی، در فضا و شرایطی ارایه گردید که پارادایم های اثبات گرایانه و رفتارگرایانه حاکم بوده است (یعنی دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م). در آن زمان، وظیفه علم اقتصاد را همانند فیزیک، پرداختن به امور اثباتی می دانستند. بر این اساس، شهید صدر معتقد بود اقتصاد اسلامی در حال حاضر نمی تواند به صورت علم مطرح گردد. بدیهی است اگر این قرائت از علمی بودن را بپذیریم، نتیجه گیری ایشان صحیح خواهد بود (ر. ک: نمازی و دادگر، ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق مدار، ۱۶۲ و ۱۶۵-۱۶۶)، این در حالی است که اندیشه پوزیتیویستی یادشده، توسط خود اندیشمندان غربی مورد نقد بوده و اقتصاد نیز بسان علم فیزیک، مورد پذیرش عمومی قرار نگرفته است.

دیدگاه دوم، در عمل، رفتار مسلمانان موجود را منطبق بر اسلام فرض می کند و از طریق استقرای داده های رفتاری، به تدوین نظریه و آزمون آن می پردازد. روشن است که به دلیل فاصله زیاد رفتارهای بسیاری از مسلمانان با قرآن و اسلام حقیقی، نتایج به دست آمده را نمی توان «اقتصاد اسلامی» نام نهاد.

دیدگاه سوم، دیدگاهی جالب توجه و متمایز با رویکرد اقتصاد معاصر است. با این حال، اشکال مهم آن، منحصر نمودن روش بحث و منبع شناخت در وحی و غفلت از سایر منابع یعنی تجربه و عقل است. بدین سبب، اقتصاد اسلامی مورد نظر آن، جامعیت و کارآمدی لازم را نخواهد داشت.

دیدگاه چهارم، نیز در نگرش های متفاوتش، اشکالاتی به همراه دارد. در برخی نگرش ها، علم به مفهوم «Knowledge» و نه «Science» مورد توجه قرار گرفته که خلاف فرض محل بحث است، و برخی نگرش ها نیز اشکال دیدگاه سوم را دارد.

به نظر می رسد علم اقتصاد اسلامی در صورتی تحقق می یابد که مفروضات ذیل در نظر گرفته شود.

«علم» به معارفی که صرفاً روش تجربی در آنها به کار می رود، منحصر نباشد و استقلال علوم انسانی در روش پذیرفته شود. هم چنین علم اقتصاد، مخصوص امور اثباتی تلقی نگردد و امور هنجاری را نیز شامل شود.

ابزار و منبع شناخت، نه منحصر در تجربه قرار گیرد و نه ویژه وحی باشد؛ چه منابع شناخت از دیدگاه قرآن، دست کم شامل سه چیز است؛ عقل، تجربه و وحی (ر. ک: اسراء / ۹؛ احزاب / ۴؛ جن / ۱ و ۲؛ حج / ۴۶)؛ زیرا بخشی از حقایق جهان هستی از طریق تجربه قابل کشف است، بخشی از راه استدلال عقلی و بخشی نیز صرفاً از طریق وحی. بدین سان، نه بهره گیری از تجربه در یک علم، آن را لزوماً سکولار می سازد و نه اکتفا به منبع وحی، دلیل خلوص دینی آن است. بر این اساس، دانشی که از هر سه منبع یادشده بهره گیرد، شایسته پسوند «اسلامی» است.

مبانی جهان بینی، انسان شناختی و مکتبی اسلام، مورد نظر قرار گیرد و برخلاف آنها، اصول و مفروضاتی ارایه نگردد.

با توجه به نکات یادشده، نزدیک ترین طرح به اقتصاد اسلامی و مناسب ترین شیوه برای تحقق آن، مفروض گرفتن اصول اساسی مکتب اقتصادی اسلام در جامعه و استخراج مدلی علمی بر پایه رفتارهای برخاسته از آن است. در این طرح، از ابزارها

و منابع سه گانه عقل، تجربه و وحی بهره گرفته می شود و به دلیل اخلاق مدار بودن اقتصاد اسلامی، مدل برآمده، اثباتی - هنجاری خواهد بود. طبیعی است با توجه به تحقق عملی بخشی از الگوی مورد نظر در بین بخش هایی از افراد جامعه اسلامی، این الگو به طور کامل تجریدی و فرضی نخواهد بود، و مفروض بودن بخشی از الگو نیز مانعی جدی ایجاد نخواهد کرد؛ چه در

ص: ۱۶۰

اقتصاد متعارف و پارادایم مسلط آن (= ارتدکس نئوکلاسیک) نیز بسیاری از شرایط و الگوها در عمل یا محقق نگردید یا حتی متناقض بود؛ مبادله کاملاً آزاد، حاکمیت مصرف کننده، رقابت کامل، فقدان دخالت دولت در اقتصاد، آزادی مطلق فعالیت های اقتصادی (ر. ک: آریلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ۱۲۸؛ ۳۸۹ و ۴۳۸-۴۵۰؛ نمازی، نظام های اقتصادی، ۱۰۱-۱۰۵؛ نمازی و دادگر، ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق مدار، ۱۶۸) و وجود دست نامریی تضمین کننده منافع عمومی از این دست می باشد.

برخی به درستی بر این نکته تأکید کرده اند که با وجود اینکه تئوری اقتصاد اسلامی را می توان به صورت علمی مورد مطالعه قرار داد، دیگر نیازی نیست که ادعای تولید یک علم اقتصاد مستقل از اقتصاد متعارف در مورد آن صورت گیرد؛ به عبارت دیگر، اقتصاد اسلامی همان مقدار علمی است که اقتصاد نهادگرا، اقتصاد اجتماعی یا اقتصاد کینزی و مانند آن (نمازی و دادگر، ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق مدار، ۱۳).

بدین سان، در علم اقتصاد اسلامی، صرفاً به آن دسته از آموزه های وحیانی که روابط پنهانی بین پدیده ها را تبیین می کند، اکتفا نمی شود، بلکه این قبیل آموزه ها، جزیی از آن را تشکیل می دهد. لذا می توان گفت اقتصاد اسلامی هم جنبه مکتبی دارد و هم جنبه علمی؛ اهداف و چارچوب ها را برای رسیدن به کمال و سعادت و نیل به عدالت اجتماعی، مکتب تبیین می کند و حل مشکلات عینی اقتصادی مانند تورم، بیکاری و رسیدن به رشد را علم اقتصاد چاره جویی می نماید. تحلیل علمی در چارچوب مکتب اسلام، اقتصاد اسلامی را پدید می آورد و آزمون و تجربه رابطه های به دست آمده در محیطها و جوامعی صورت می گیرد که صلاحیت اجرای نظام اقتصادی اسلامی را دارا هستند (ر. ک: صدر، اقتصاد صدر اسلام، ص «ق»؛ برای نمونه، حذف بهره از معادلات اقتصادی در چارچوب مکتب اسلام، به طور طبیعی تجزیه و تحلیل های اقتصادی رایج را دستخوش تغییر و دگرگونی می سازد). این آزمون بر روی سوابق تاریخی، داده های آماری در دسترس از گذشته و نیز زمان حال جوامع اسلامی صورت می پذیرد. دلیلی نیز وجود ندارد که تأکید بر آزمون گزاره ها، به معنای تأیید یا افتادن در ورطه پوزیتیویسم تلقی گردد. در پوزیتیویسم منطقی، هر گزاره ای باید پوزیتیو و قابل آزمون باشد. پوزیتیویسم منطقی نه تنها شکل افراطی تجربه گرایی است، بلکه دنیوی، سکولار، ضد الهیات و ضد متافیزیک است. در حالی که اقتصاد اسلامی نه این دنیایی و سکولار است و نه از هر گزاره ای انتظار پوزیتیو و قابل آزمون بودن را دارد. به رغم پیشرفت - های قابل ملاحظه ای که در تکنیک ها پدید آمده است، در حال حاضر شاید برخی از جالب - ترین تئوری ها، قابلیت آزمون نداشته باشند، اما در آینده ممکن است برخی از آنها امکان آزمون پیدا کنند. به هر حال، توجه به این نکته لازم است که ما به سبب محدودیت ها تنها می توانیم بخشی از ارتباطات علی و معلولی را کشف نماییم. در حیات اجتماعی - اقتصادی ما پدیده های بسیار زیادی وجود دارد که اگر ما بر تجزیه و تحلیل تجربی اصرار ورزیم، نمی توانیم آنها را توضیح دهیم؛ بنابراین، اگر آنها را از مجموعه مباحث کنار نهمیم، قلمرو علم اقتصاد را کوچک تر و تنگ تر کرده ایم و از توانایی آن برای فراهم آوردن رفاه و سعادت انسانی کاسته ایم. از سوی دیگر، نیازی نیست که اقتصاد اسلامی در به کار بردن تکنیک های اندازه گیری و ابزارهای تجزیه و تحلیلی که توسط اقتصاد مرسوم و دیگر علوم اجتماعی گسترش داده شده اند و نیز در قبول برخی از تئوری هایی که به بخشی از عقل متعارف تبدیل شده اند،

تردید به خود راه دهد. همه این تئوری‌ها ضرورتاً ریشه در پارادایم سکولار ندارند و از این رو ضرورتاً در نقطه مقابل ساختار منطقی جهان بینی اسلامی قرار نمی‌گیرند (ر. ک: چپرا، آینده علم اقتصاد (چشم اندازی اسلامی)، ۲۰۶-۲۱۱).

ص: ۱۶۲

قلمرو دانش اقتصاد گستره ای دارد که دست کم هفت بخش را در خود جای می دهد؛ مبانی (فلسفه) اقتصاد، مکتب اقتصادی، حقوق اقتصادی، اخلاق اقتصادی، نظام اقتصادی، توسعه اقتصادی و علم اقتصاد به معنای خاص. از بین آنها، در خصوص بحث علم اقتصاد اسلامی، میان اندیشمندان مسلمان بحث و گفتگو وجود دارد. برخی به کلی منکر وجود آن شده اند و برخی با تبیین هایی گوناگون آن را پذیرفته اند. در این نوشتار، دیدگاه مربوط به انکار آن، مبتنی بر پیش فرضی پوزیتیویستی دانسته شده است که براساس آن، وظیفه علم اقتصاد را همانند فیزیک، پرداختن به امور اثباتی می دانستند. دیدگاه هایی که وجود اقتصاد اسلامی را ممکن دانسته اند نیز هر کدام اشکالات و نواقصی دارند. منحصر ساختن ابزار شناخت به وحی و یا در مقابل، بی توجهی به آموزه های اقتصادی قرآن در تحلیل های اقتصادی از جمله این اشکالات و نواقص است. دیدگاه نگارنده آن است که اندیشمندان اقتصادی مسلمان می توانند مبتنی بر مبانی جهان بینی و انسان شناختی مطرح شده در قرآن، به تدوین علم اقتصاد اسلامی متمایز از اقتصاد معاصر بپردازند. در این طرح، از ابزارها و منابع سه گانه عقل، تجربه و وحی بهره گرفته می شود و به دلیل اخلاق مدار بودن اقتصاد اسلامی، مدل برآمده، اثباتی - هنجاری خواهد بود. البته این مهم، در آغاز راه قرار دارد.

پی نوشت ها

(۱) مقاصد و اهداف مهم شریعت عبارت است از: صیانت از ایمان مردم (دین)، جان مردم (نفس)، اندیشه مردم (عقل)، آیندگان (نسل) آنها و ثروت (مال) آنها (ر. ک: شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعه، ۸/۲؛ عطیه، نحو تفعیل مقاصد الشریعه، ۱۴۲-۱۴۷).

ص: ۱۶۳

ابن حنبل، احمد، مسند احمد، بيروت، دار صادر، بی تا.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله و سلم، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ق.

آربلاستر، آتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۷۷ ش.

تفضلی، فریدون، تاریخ عقاید اقتصادی، تهران، نشر نی، چاپ نهم، ۱۳۸۸ ش.

جاسبی، عبدالله، نظام های اقتصادی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.

چپرا، محمد عمر، آینده علم اقتصاد (چشم اندازی اسلامی)، ترجمه احمد شعبانی، تهران، دانشگاه امام صادق ۷، ۱۳۸۴ ش.

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

حسینی، سید هادی، فقر و توسعه در منابع دینی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.

حکیمی، محمد رضا و دیگران، الحیاه، تهران، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه، ۱۳۶۸ ش.

دادگر، یدالله و رحمانی، تیمور، مبانی و اصول علم اقتصاد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، سمت، ۱۳۷۴ ش.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، نشر الکتاب، ۱۴۰۴ ق.

ری شهری، محمد، التمییه الاقتصادیه فی الکتاب و السنّه، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۰ ش.

ساعی، احمد، درآمدی بر شناخت مسایل اقتصادی - سیاسی جهان سوم، تهران، نشر قومس، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.

ساموئلسون، پل، اقتصاد، ترجمه حسین پیرنیا، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶ ش.

سیدقطب، قطب بن ابراهیم، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ ق.

شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات فی اصول الشریعه، تحقیق خالد عبدالفتاح شبل، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۲۰ ق.

صدر، سید کاظم، اقتصاد صدر اسلام، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴ ش.

صدر، محمد باقر، اقتصادنا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.

صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ق.

صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه: الامالی، انتشارات کتابخانه اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۶۲ ش.

طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، ۱۳۹۳ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

طبرسی، علی، مشکاه الانوار، نجف، المكتبه الحیدریه، ۱۳۸۵ ق.

طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، دارالثقافی، ۱۴۱۴ ق.

عسل، ابراهیم، توسعه در اسلام، ترجمه عباس عرب، مشهد، به نشر، ۱۳۷۸ ش.

عطیه، جمال الدین، نحو تفعيل مقاصد الشریعه، المعهد العلمی للفکر الاسلامی، ۱۴۲۹ ق.

قدیری اصلی، باقر، سیر اندیشه اقتصادی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ هشتم، ۱۳۶۸ ش.

قرضاوی، یوسف، دور القیم و الاخلاق فی الاقتصاد الاسلامی، بیروت، مؤسسه الرسالی، ۱۴۱۷ ق.

قره باغیان، مرتضی، اقتصاد رشد و توسعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۰ ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.

مارسل جین فینی، جان، اصول علم اقتصاد، ترجمه هوشنگ نهاوندی، تهران، انتشارات مدرسه عالی حسابداری، ۱۳۵۰ ش.

مارشال، آلفرد، اصول علم اقتصاد، ترجمه حسین مؤتمن، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش.

متقی هندی، علاءالدین علی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق بکری حیانی و صفوه السقا، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ ق.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ یازدهم، ۱۳۷۳ ش.

منتظر ظهور، محمود، اقتصاد خرد و کلان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ نهم، ۱۳۷۶ ش.

میرمعزی، سیدحسین، فلسفه علم اقتصاد اسلامی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.

نمازی، حسین، نظام های اقتصادی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴ ش.

نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.

حجت الاسلام دکتر سید رضا مؤدب (۱)

حجت الاسلام مجتبی روحانی زاده (۲)

چکیده

یکی از تحولات بسیار مهم قرآن پژوهی در دوران معاصر، پیدایش گرایش تفسیر اجتماعی است که در آن، مفسران به پیام های اجتماعی قرآن کریم می اندیشند. این گرایش جدید تفسیری بر آن است تا آموزه های اجتماعی قرآن را در متن زندگی مردم قرار دهد و ویژگی مهم آن، ایجاد تحول در تفسیر قرآن از فردگرایی به جمع اندیشی و تحلیل سرنوشت کلی جامعه مسلمانان است.

در نوشتار حاضر، ابتدا پیشینه و چیستی اجتماعی، شرایط و ویژگی های مفسر گرایش اجتماعی قرآن مطرح گردیده و سپس کوشش شده یک بخش از این گرایش یعنی مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم تبیین شود. منظور از مبانی، اصول و پایه هایی است که بر اساس اصول و پیش فرض های آن، از پیام های قرآن پرده برداری انجام می گیرد. این گرایش تفسیری، افزون بر مبانی عام تفسیر، مبانی خاص تفسیر اجتماعی نیز دارد امکان تفسیر علمی قرآن؛ امکان استخراج قوانین جامعه شناختی از قرآن کریم در دو بخش تاریخی و اجتماعی؛ امکان ترسیم و تعیین اصول و قواعد نظام اجتماعی مطلوب از نگاه قرآن کریم؛ وجود و امکان شناسایی مفاهیم، محورها و گزاره های همسو و ناظر به مباحث اجتماعی و همچنین توجه به تجربه های بشری در فهم و انسجام و وحدت در پیام های قرآن را می توان از مبانی خاص این گرایش جدید تفسیری داشت.

کلید واژگان: قرآن، تفسیر، تفسیر اجتماعی، مبانی تفسیر اجتماعی

ص: ۱۶۶

-
- ۱- (۱) عضو هیئت علمی دانشگاه قم moadab-r113@yahoo.com
۲- (۲) . دانشجوی دکتری جامعه المصطفی العالمیه rohanionline@yahoo.com

از تحولات بسیار مهم قرآن پژوهی دوره معاصر، پیدایش مکتب تفسیر اجتماعی است. در این تحوّل، مفسران به پیام های اجتماعی قرآن کریم می اندیشیدند. این نهضت جدید تفسیری بر آن است که آموزه های اجتماعی دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با آنچه باعث انحطاط و عقب ماندگی مسلمانان شده، مبارزه کند. ویژگی مهم این گرایش ایجاد تحوّل در تفسیر قرآن از فردگرایی به جمع اندیشی و تحلیل سرنوشت کلی جامعه مسلمانان است.

یکی از آثار این حرکت، مبارزه با خرافات و عقاید سخیف و غلوآمیز و بازبینی در اندیشه سنتی دینی در حوزه های مختلف، به ویژه چالش های حیات اجتماعی و امور جدید مانند مبارزه با استبداد، برقراری عدالت اجتماعی و دفاع از بازگشت زنان به عرصه اجتماع بود. تفسیرهای گوناگونی در این زمینه به نگارش درآمده و امروزه کم تر تفسیری دیده می شود که متأثر از این جریان نباشد. قرآن کریم چشمه جوشان معارف الهی و سفره ای پر نعمت و گشوده شده به روی بشریت است و تا فرجام جهان برنامه زندگی انسان است. استفاده از این آب حیات، مبانی و قواعد خاصی دارد و آمادگی های ویژه ای را طلب می کند تا انسان بتواند با تدبیر در آیات آن به راه سعادت رهنمون شود.

در نوشتار حاضر کوشش شده یک بخش از این گرایش یعنی مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم تبیین شود.

مفهوم شناسی

مبانی

تفسیر قرآن کریم دانشی مستقل است که همچون هر دانش دیگری دارای مباحث مقدماتی از قبیل تعریف، هدف، مبانی، روش و... است. در توضیح مبانی تفسیر این طور می شود گفت که «مبانی تفسیر، یعنی مبادی تصویری و تصدیقی تفسیر که آگاهی از آنها و تعریف و انتخاب مبنا در مورد آنها، قبل از تفسیر برای مفسر لازم است که شامل مباحثی همچون مفهوم شناسی تفسیر، تأویل، بطن، منابع، شرایط مفسر، پیش فرض ها و ضوابط تفسیر معتبر می شود» (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱)، ص ۱۷).

کلمه مبانی در لغت به معنی اساس، بنیاد و بنیان یک شیء است (معین، فرهنگ فارسی، ۳۷۷۷).

به عبارت دیگر، مبانی در هر علم، پایه ها و بسترها و ساحت های زیرین آن علم است و در خصوص تفسیر، مبانی عبارت است از باورها و اصول پذیرفته شده و مسلّم مفسران که در فرایند تفسیر آنان ایفای نقش می کند و پذیرش اثباتی یا نفی آنها سبب رویکردی خاص در تفسیر می گردد. مبانی تفسیر همواره به عنوان پیش فرض ها و مطالب پذیرفته شده و پشت صحنه تفسیر مطرح هستند. مبانی نزد مفسران متفاوت است و بدین جهت، اختلاف در تفسیر را به همراه می آورد. از مبانی به پیش فرض های بنیادین هم تعبیر شده است. مبانی تفسیر با اصول تفسیر نیز یکسان و مترادف هستند و مقصود از آن، اصول مسلم یا اساس و پایه های فکری مفسر است که در جریان تفسیر همواره بدان نظر دارد (مؤدب، مبانی تفسیر قرآن، ۲۸). مبانی تفسیر اجتماعی در یک تقسیم به مبانی عام و مبانی خاص تقسیم می شود:

۱. مبانی عام تفسیر اجتماعی

ص: ۱۶۷

از مبانی عام تفسیر اجتماعی پذیرش امکان و جواز تفسیر با توجه به گرایش های مفسّر است. از ادله متعددی از جمله ادله درون قرآنی مانند مجموعه آیات دعوت کننده به تدبّر (نساء/ ۸۲؛ محمّد/ ۲۴)، تفکر (نحل/ ۴۴ و ۶۹؛ آل عمران/ ۱۹۱؛ یونس/ ۲۴؛ رعد/ ۳؛ روم/ ۲۱؛ زمر/ ۴۲؛ جاثیه/ ۱۳) تحدی (بقره/ ۲۳؛ یونس/ ۳۸؛ هود/ ۱۳) و همچنین آیات بیانگر وجود متشابهات در قرآن (آل عمران/ ۷) و اینکه قرآن «تبیان کلّ شی» است (نحل/ ۸۹) شواهدی مؤثر بر این گرایش تفسیری است.

۱-۲. جامعیت و جاودانگی قرآن کریم

خداوند حکیم دو ویژگی در قرآن کریم نهاده که باعث توانمندی آن برای پاسخگویی به نیازهای معنوی بشر در تمام طول تاریخ شده است. اول آنکه تمام معارف کلی لازم را برای اندیشه و ایمان بشر در قرآن قرار داده تا اندیشه ور بر اساس آن آموزه های کلیدی، جهان بینی کاملی را تدوین نماید و بر اساس آن بنیاد معرفتی ساختمان عقاید کامل را بنیان نهند. دوم آنکه خود خداوند مسئولیت حفاظت و صیانت قرآن کریم را به عهده گرفته تا جامعه بشری بر اثر تحریف و نابود شدن بخش هایی از آن دچار محرومیت معرفتی و دینی نگردد (زمانی، مستشرقان و قرآن، ۲۱۳).

از شواهد دالّ بر جامعیت قرآن، وجود ظاهر و باطن در قرآن کریم است که به خوبی گویای توانایی قرآن کریم در تحلیل مسائل روز و جدید است.

۱-۳. ممنوعیت تفسیر به رأی

الهی بودن، محکم بودن و قیّم بودن قرآن کریم اقتضا می کند از دستبرد اندیشه های غیر ناب، برداشت های ناصواب و غیر منطقی به دور باشد. نفی تفسیر به رأی مصونیتی برای مفسّر و منطقی کردن شیوه ها و برداشت های ما از آن است.

۲. مبانی خاص تفسیر اجتماعی

۱-۲. امکان تفسیر علمی قرآن

پس از اینکه امکان تفسیر و جواز آن به عنوان مبنا پذیرفته شد و از طرفی ممنوعیت تفسیر به رأی نیز از حریم قرآن کریم محافظت نمود، به نظر می رسد انحصار برداشت از قرآن کریم در یک حوزه و گروه خاص، امری غیر منطقی و مخالف با اهداف قرآن کریم است. نیم نگاهی به اشارات علمی قرآن، با موضوعات مختلف علمی که روشن گر در عرصه بهره مندی از آن در برابر مدعیان اصلاحات در جامعه بشری است، تفسیر علمی قرآن کریم را ممکن و بلکه لازم و ضروری می نماید (آقایی، روش شناسی تفسیر اجتماعی، ۲۸).

۲-۲. امکان استخراج قوانین جامعه شناختی در دو بخش تاریخی و اجتماعی از قرآن کریم

به طور قطع، قرآن کریم کتاب سرگذشت ها نیست بلکه کتابی است که بر اساس یافته های صحیح می تواند تبیین کننده نظام

های مختلف در عرصه زندگی بشری باشد. تأملی در فلسفه بیان قصص با نگاهی ژرف، حکایت از یک ظرافت خاص یعنی عبرت آموزی از سرگذشت ها دارد. تأییدهای قرآن در این زمینه بسیار است (ر. ک: رعد/ ۱۱؛ آل عمران/ ۱۳۷؛ انبیاء/ ۱۰۵).

۲-۳. امکان ترسیم و تعیین اصول و قواعد نظام اجتماعی مطلوب از نگاه قرآن کریم

این مبنا به دلیل جایگاه آن در حیات بشری و تناسب آن با آرمان گرایی در تمام ادیان از جمله دین

ص: ۱۶۸

اسلام، زمینه بهره مندی از قرآن کریم در مسائل اجتماعی و حیات جمعی بشری را بیشتر می کند و آن را اصولی تر می نماید. تأملی در شعارهای محوری قرآن کریم در مورد جامعه سالم از قبیل عدالت، آزادی، برابری و مساوات، شاهدی زنده بر توان قرآن کریم در ارائه چنین آینده ای است.

۲-۴. وجود و امکان شناسایی مفاهیم، محورها و گزاره های ناظر به مباحث اجتماعی

زمینه بهره مندی و تفسیر اجتماعی از قرآن را فراهم می سازد. امروزه با مراجعه به ظواهر قرآن، بسیاری از محورها و مفاهیم در حوزه مبانی جامعه شناسی و موضوعات تخصصی در این وادی قابل شناسایی است که ضمن اصلاح مبانی این علم، زمینه آشنایی با انسان و جامعه را در ابعاد گسترده تری فراهم می سازد؛ برای مثال، می توان مباحثی از قبیل چیستی جامعه، عوامل عمده در زیست اجتماعی، ماهیت اصلی جوامع، اصالت و محوریت فرد یا جامعه را از آیات قرآنی استخراج نمود (همان، ۲۹ و ۳۰).

تفسیر اجتماعی

این مبنا به طور خلاصه می توان از تفسیر اجتماعی به استخدام علم جامعه شناسی برای تفسیر قرآن نام برد. در این گونه از تفسیر، مفسر به پیام های اجتماعی قرآن کریم می اندیشد. این نهضت جدید تفسیری بر آن است تا آموزه های اجتماعی دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با آنچه باعث انحطاط و عقب ماندگی مسلمانان شده، مبارزه کند. ویژگی مهم این گرایش، ایجاد تحول در تفسیر قرآن از فردگرایی به جمع اندیشی و تحلیل سرنوشت کلی جامعه مسلمانان است. در تفسیر اجتماعی قرآن موارد زیر مورد توجه قرار دارد:

۱. استخدام علوم اجتماعی برای توضیح آیات قرآن؛

۲. توجه به بعد اجتماعی قرآن در بیان نکات تفسیری؛

۳. تبیین آموزه ها و پیام های اجتماعی قرآن؛

۴. بهره جویی از آیات قرآن برای جهت دهی به مبانی علوم انسانی؛

۵. نظریه پردازی های اجتماعی بر اساس آیات قرآن؛

۶. استنباط اهداف، مبانی و روش ها و در نهایت نظام اجتماعی از قرآن.

اهمیت بررسی گرایش تفسیر اجتماعی

بی تردید، گرایش تفسیر اجتماعی قوی ترین جریان معاصر تفسیری است و امروز کمتر مفسری دیده می شود که از این جریان تأثیر نپذیرفته باشد. اندک مقایسه ای میان تفاسیر عصری و تفاسیر ادوار گذشته، این واقعیت به خوبی روشن می نماید

که مهم ترین ویژگی تفاسیر متأخر، اندیشه اجتماعی آنهاست. جریان تفسیر علمی، تفسیر خردگرایانه تجربی، دفاع از حقوق زن، روش تحلیل گرایی در تفسیر و تفسیرهای سیاسی و حرکت زا نمونه هایی از تفسیر اجتماعی هستند. لذا باید این پدیده و واقعیت را شناخت، به مقایسه و ارزیابی مبانی و روش های تفسیری آن پرداخت و برجستگی ها و نقاط قوت و ضعف آن را بررسی و نقد کرد.

همچنین شکی نیست که برای برخورد با غرب و واکنش هایی از قبیل گریز و ستیز با دین، تفسیر اجتماعی می تواند به بخشی از شبهات فکری نسل جدید پاسخ دهد و نشان دهد که می توان در برابر این هجوم و جریان اسلام هراسی، به ارزش ها، معیارها و نگرش ها ایمان داشت و به نیازهای نسل جدید پاسخ داد. در این باره برخی نوشته اند: در برخورد با غرب و تعارض ها با تمدن غربی در عرصه دین و دنیا،

ص: ۱۶۹

مفسران اجتماعی، به قوی ترین رکن هویت تاریخی خود (قرآن) متوسل شدند و به قرآن روی آوردند تا گمشده خویش و خود گمشده را پیدا کنند و قرآن عروه الوثقی نهضت اصلاحی و سرچشمه کسب نیرو و نشاطی شد که بتواند با غبار عادت و تحریف و خرافه و رکود و رخوت مبارزه نمایند و آن را از چهره دین و دنیای خود بزایند (خرمشاهی، تفسیر و تفاسیر جدید، ۳۵).

پیشینه تفسیر اجتماعی قرآن کریم

نهضت بیداری جهان اسلام در سده چهاردهم و پانزدهم قمری، همراه با داعیه بازگشت به قرآن و تلاش های فراوان برای نگارش و ارایه تفسیرهای جدید قرآنی برای مخاطبان، فرصت و فضای دیگری در عرصه قرآن پژوهی به وجود آورد که با نوفهمی هایی از قرآن، اولاً ایمان، شوق و حیات تازه ای از معارف دینی پدید آورد و ثانیاً اصول فکری و آرمان هایی نو بنیان گذارد که در سایه آن زندگی اجتماعی و سیاسی - فرهنگی دیگری را برای مسلمانان ارایه می داد. بر این اساس، نهضت فراگیر اصلاح اجتماعی و احیای دینی و نقد اندیشه دینی و مبارزه با بدفهمی ها شکل گرفت. اولین گام مؤثر در این زمینه از سوی سید جمال الدین اسدآبادی (۱۲۵۴-۱۳۱۴ ق) و شاگردش شیخ محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۶ ق) با تأسیس مکتب تفسیری خاص برداشته شد.

این نهضت جدید تفسیری بر آن بود که به جای تأکید بر ابعاد صوری و ادبی و مباحث آکادمیک در کتاب مقدس، به راه حل های زندگی توجه کند و آموزه های دینی را در متن زندگی مردم قرار دهد و با آنچه باعث انحطاط و عقب ماندگی آنان گشته مبارزه کند؛ از این رو، این حرکت، نقش مهمی در آگاهی بخشی اجتماعی مردم مسلمان و نیز خیزش و بیداری داشت و توسط مصلحان و به ویژه مفسران دیگر ادامه یافت و تحول ذهنی مسلمانان را فراهم ساخت؛ تحول از دیدگاه فردی به دین و آموزه های آن و به تعبیری دیگر، تحوّل از آخرت گرایی به دیدگاه اجتماعی و ارایه راه حل مشکلات مادی و معنوی مسلمانان و تغییر وضعیت ضعیف، فقیر، منحط و عقب افتاده آنان.

یکی از آثار این حرکت، مبارزه با رواج خرافات و وابستگی به عقاید سخیف و غلوآمیز بود که جایگاه واقعی دین را تضعیف می کند و آثار معنوی و منزلت دین را به چالش می کشد. نتیجه دیگر این حرکت، بازبینی در اندیشه سنتی دینی در حوزه های مختلف، به ویژه حیات اجتماعی، امور حقوقی و مسائل زنان بود.

پیش از این، مفسران با نگاهی فردگرایانه به پرده برداری از آیات می پرداختند و اگر دستورات و قوانین شریعت را از قرآن استخراج می کردند، فقط از این منظر می دیدند که وظیفه فرد چیست و چه باید بیندیشد و چه باید عمل کند، اما اینکه پیامد این آموزه ها چیست و شرایط اجتماعی چه اقتضایی دارد، در سطح کلان، جامعه و جهان چه می گذرد و وظیفه یک مسلمان در این شرایط چیست، چیزی نبود که در تفسیرشان بازتاب یافته باشد.

در حالی که باید گفت قرآن کریم علاوه بر پرداختن به عقاید و احکام تکلیفی انسان، بسیاری از امور مربوط به زندگی اجتماعی بشر را بیان کرده است و این مسئله از گذشته های دور مدّ نظر مفسّران بوده است، اما در قرون اخیر، با حرکت اجتماعی سید جمال الدین اسدآبادی در مصر، نگاهی نو به تعالیم قرآن و اسلام شکل گرفت و شاگرد او محمد عبده این

نهضت را در گرایش تفسیر اجتماعی متبلور ساخت و تفسیر همچون المنار شکل گرفت. هرچند رشید رضا در المنار، در برخی موارد از اهداف سید جمال و

ص: ۱۷۰

عبده فاصله گرفته است، اما گرایش اجتماعی تفسیر، راه خود را ادامه داد و در مصر افرادی همچون شیخ احمد مصطفی مراغی (تفسیر مراغی) و سید قطب (فی ظلال القرآن) و در سوریه قاسمی (محاسن التأویل) و در ایران علامه طباطبایی (المیزان) و آیت الله مکارم شیرازی (تفسیر نمونه) و آیت الله طالقانی (پرتوی از قرآن) و در لبنان محمد جواد مغنیه (الکاشف) و علامه سید محمد حسین فضل الله (من وحی القرآن) این راه را ادامه داده اند (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱)، ۳۴۷).

همچنین بزرگانی همچون شهید مطهری رحمه الله و شهید سید محمدباقر صدر رحمه الله نیز زمینه های فراوانی را در بهره مندی از قرآن کریم در عرصه های اجتماعی فراهم و تبیین نمودند؛ چنان که امام خمینی رحمه الله به گونه ای عملی و متأثر از مکتب اسلام ناب، قرآن را در صحنه زندگی اجتماعی مسلمانان احیاء کرد.

همچنین آثار متعددی از قبیل جامعه و تاریخ (مصباح یزدی)، جامعه انسانی از دیدگاه قرآن (شهید محمد باقر حکیم)، قرآن و عقاید اجتماعی (عزت الله رادمنش)، مدخل الی علم الاجتماع الاسلام (یوسف شلمت)، بناء المجتمع الاسلامی ونظم ودراسته فی علم الاجتماع الاسلامی (نیل سمالوطی)، عناصر المجتمع فی القرآن الکریم (شهید محمد باقر صدر) و المجتمع بحوث فی المذهب الاجتماعی القرآنی (محمد عبدالجبار) در جهان عرب و ایران این موضوع را مورد توجه قرار داده اند (آقایی، روش شناسی تفسیر اجتماعی قرآن، ۱۲).

چیستی تفسیر اجتماعی

گرایش های تفسیر قرآن بر اساس باورها، افکار، جهت گیری ها، سبک پردازش، تخصص علمی و سلیقه های مفسران قرآن به شیوه های فرعی دیگری از جمله سبک های تفسیری (الوان تفسیر) تقسیم می شود. در توضیح این قسم می توان گفت مفسران قرآن بر اساس تخصیص یا علاقه به یک علم یا مبحث خاص، در تفسیر به سوی همان مبحث یا علم رفته و مطالب مربوط به آن را در تفسیر خود بیشتر مطرح کرده اند؛ از این رو، گرایش ها و سبک های تفسیری متفاوتی به وجود آمده است. مانند گرایش ها و سبک های ادبی، فقهی، اجتماعی، عرفانی، اخلاقی و تاریخی و... (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر (۱)، ۳۳).

گرایش اجتماعی در تفسیر قرآن کریم را نیز می شود چنین شرح داد که قرآن کریم همان طور که به عقاید و احکام تکلیفی انسان می پردازد، بسیاری از مطالب مربوط به زندگی اجتماعی و فردی بشر را نیز بیان می کند. این بعد از قرآن، از دیرباز مورد توجه مفسران بوده و به تفسیر آیات مربوط به آن پرداخته اند. به طور کلی، مفسرانی که به این گرایش تفسیری روی آورده اند، به عناصر زیر توجه بیشتری کرده اند:

۱. به آیاتی از قرآن که مسائل اجتماعی را بیان می کند، بیشتر پرداخته اند.

۲. به مشکلات مسلمانان در عصر خویش توجه کرده و آیات قرآن را بر زندگی عصر خود تطبیق نموده و درمان مشکلات اجتماعی را در قرآن جستجو کرده اند.

۳. به آموزه های تربیتی و ارشادی قرآن توجه خاص داشته اند.

۴. به عقل و علوم تجربی قطعی در تفسیر قرآن اهمیّت داده و از روش تفسیر عقلی و علمی استفاده کرده اند.

۵. در این گرایش، روحیه ای اجتماع گرایانه داشته و آیات قرآن و احکام اسلامی را از زاویه فردی ندیده اند (همان، ۳۴۸).

ص: ۱۷۱

البته تفسیر اجتماعی از سوی این دسته از مفسران یا تفسیر پژوهان تعریف نشده است، اما با پژوهشی میدانی می توان به دو گونه از گرایش در این تفاسیر برخورد کرد:

۱. تفسیرهایی که بیشتر به نظریه پردازی قوانین اجتماعی قرآن می پردازند؛

۲. تفسیرهایی که به احکام اجتماعی توجه دارند.

از این رو، مبنای شناسایی تفاسیر قرآن با گرایش اجتماعی، آثار و علایمی است که از این تفسیرها به دست آمده و مبنای تفاوت روشی مفسران آن شده است.

۱. نظریه پردازی قوانین اجتماعی

تفسیر اجتماعی تفسیر اصول، قوانین و احکام اجتماعی مستنبط از قرآن است. در این حرکت، مفسر اجتماعی در پی کشف این قوانین و احکام و سنن تاریخی است. وی از منظر طرح مباحث نظری مربوط به حیات جامعه به آیات چشم می دوزد و متناسب با این قلمرو، به دنبال تبیین مفاهیم و اصول آن است، که البته ناظر به ابعاد وجود اجتماعی انسان و تحولات پیرامونی و اهداف تربیتی و اصلاح حال جامعه و تشریح قوانین است. مفسر اجتماعی با چنین درکی جامع از نیازهای وجودی فردی و اجتماعی، در پی کشف مفاد سنت ها و ارائه راه حل مشکلات مسلمانان است (ایازی، المفسرون حیاتهم ومنهجهم، ۷۱/۱) از این تعریف می توان با عنوان «نظریه پردازی قوانین اجتماعی» در تفسیر نیز یاد کرد.

۲. تفسیر بر اساس دانش اجتماعی

تفسیر اجتماعی تفسیر خاص مسائل عینی جامعه است و در پی تبیین احکام خاص تاریخی و عینی عمومی از قرآن. در این تعریف، بر مبنای این نگرش که مفسر باید از دانش های اجتماعی آگاه باشد تا بتواند در حوزه احکام خاص سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و مانند آن فهمی از این موضوعات داشته باشد، در تلاش برای ایجاد رابطه و همگونی بین هدف دینی و اهداف اجتماعی است. در تفسیر اجتماعی مفسر مسائل احکام مربوط به آن را بیان می کند. لذا می توان از تفسیر اجتماعی به تفسیر بر اساس علوم و احکام اجتماعی یاد کرد (ر. ک: ایازی، «اندیشه های اجتماعی در تفسیر المیزان»، بینات، ش ۳۴).

تفاوت دو برداشت از تفسیر اجتماعی

در اینجا این پرسش مطرح است که تفاوت تعریف نخست با تعریف دوم در چیست؟ به نظر می رسد تفاوت میان این دو تعریف در جهت گیری و نتیجه کار این جریان تفسیری باشد؛ زیرا مفسران گرچه در هر دو تعریف، به بررسی اندیشه اجتماعی قرآن می پردازند و هیچ یک از دو جریان، وصف فرد گرایانه ندارد، اما گاهی راه آنها از هم جدا می شود.

بر اساس تعریف اول؛

الف) تلاش و جدیت مفسر تنها در بررسی، شرح و تبیین مفاهیم اجتماعی قرآن، در کنار بیان معارف دینی با صبغه های

فردگرایانه است.

ب) اساس گرایش مفسّر، برجسته کردن قوانین اجتماعی قرآن و سپس تحلیل و دفاع کلامی از ارایه راه حل های تربیتی و اجتماعی و تقنینی آن است. همچنین به دنبال توافق و تجانس آموخته های قرآنی با نیازهای اجتماعی و همگونی دین و عقل، و دین و علم است.

ج) مفسّر با نگرش به زندگی و فراز و نشیب ها و دگرگونی های روحی و معنوی و مادی انسان، به سنن اجتماعی می پردازد. همچنین با بررسی علل قدرتمندی و ضعف، عزّت و ذلت، علم و جهل، ایمان و کفر، و

ص: ۱۷۲

نیازهای حیات جامعه می‌کوشد مفاهیم اجتماعی قرآنی را برجسته کند و راه وصول به سعادت را هم از منظر فردی و هم از منظر اجتماعی از قرآن اخذ نماید و ارایه دهد. این دسته از مفسران می‌خواهند از سنت‌های تاریخی، تحولات آینده را پیش بینی کنند و به ارایه راه حلی بپردازد که از متن تفسیر اجتماعی استنباط می‌کنند و آنچه مطابق فرهنگ و تعالیم قرآنی می‌یابند، ارایه دهند.

البته راه حل‌های آنان یک جنبه ندارد، بلکه در مسائل مختلف اعتقادی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی و حقوقی، صبغه اجتماعی نیز دارد. بنابراین، مفسّر اجتماعی همانند یک نظریه پرداز جامعه شناس و فیلسوف تاریخ عمل می‌کند که با تحلیل و ارزیابی مسائل علمی به دنبال ارایه نظریه‌های اجتماعی قرآنی و در پی کشف قوانین و سنت‌های اجتماعی است؛ از این رو، نقش مفسّر نقش جامعه شناسان و مفسران قوانین تاریخ با واری کتاب وحی و سنت دینی است.

د) مفسّر اجتماعی بنا بر این تعریف، همانند یک مفسّر فردگرا عمل می‌کند. تنها تفاوتی که با مفسران پیشین دارد، در تحلیل و ارزیابی مسائل اجتماعی قرآن و رنگ اجتماعی دادن به آن دسته از مفاهیم در جهت ارایه راه حل و در پی تشخیص بیماری و مشکلات جامعه با کشف قوانین است؛ از این رو، نقش مفسّر، از سویی مانند یک متکلم اجتماعی و مدافع ارزش‌های ارایه شده دینی است و از سوی دیگر، نقش مصلح اجتماعی را دارد که کاستی‌های جامعه را با مقایسه آموزه‌های قرآن ارزیابی می‌کند و در پی نشان دادن قوانین کلی برای ارایه راه حل آن است.

اما بر اساس تعریف دوم:

الف) مفسّر اجتماعی، نوعی مفسّر جامعه مدار است که تلاش می‌کند احکام اجتماعی قرآن را در تعالیم مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اخلاقی و... استخراج کند و احياناً با نظریه‌هایی که در علوم اجتماعی و جامعه شناسی مطرح شده، هماهنگی برقرار نماید.

ب) دانشمندان علوم اجتماعی با علوم خود به سراغ تفسیر می‌روند؛ زیرا مفسّر، فهم صحیح را از قرآن منوط به آگاهی از دانش‌های مربوط به انسان و روش‌های زندگی در حیات سالم جامعه بشری و بهره‌گیری از تجربیات آن امکان‌پذیر می‌داند؛ بدین روی، نظریه‌هایی را در زمینه مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی و کیفیت زندگی ارایه می‌دهد (ایازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۳).

ج) ویژگی دیگر این روش، در توفیق جمع میان مسائل اسلام و قضایای علوم انسانی معاصر است. البته این ویژگی با ارایه ارزش‌های قرآنی در شکل اجتماعی ابعاد گوناگونی دارد؛ زیرا از یک سو، باید اندیشه‌های قرآنی با اوضاع و نیازهای عصر جدید و تحولات اجتماعی تطبیق شود و از دیگر سو، با توجه به شرایط و خصوصیات که مفسّر در عصر خود شاهد آن است، راه حلی مشخص برای تحصیل سعادت و خوشبختی جامعه اسلامی به دست آید.

د) طبعاً مفسّر در این گرایش از موضعی متعهدانه و مسئولانه به قضایای نظری و احکام جامعه اسلامی می‌نگرد و نگران تکرار حوادث پیشین از جمله ضعف‌ها، انحطاطها، عقب‌ماندگی‌ها، مشکلات دیگر جوامع اسلامی (مانند استبداد، جهل، فقر) و بی

هویت و رواج فساد و گریز از دین است.

تفسیر اجتماعی در ایران

اندیشه اجتماعی در ایران چگونه پدید آمد و عوامل گرایش ساز آن چه بود؟ این پرسش برای هر قرآن پژوه نوگرایی در ایران مطرح است. شکی نیست که این گرایش در سراسر جهان اسلام در قرن

ص: ۱۷۳

چهاردهم با فراز و فرود، تندی و کندی و اختلاف شرایط به وجود آمد، اما در ایران اندکی شرایط متفاوت بود.

چنان که اشاره شد، نخستین بستر این جریان، مواجهه با فرهنگ غرب و خودآگاهی و درک و احساس عقب ماندگی مسلمانان پس از تماس با آنان بود. این تماس در منطقه شمال آفریقا از جمله کشور مصر که نزدیکی بیشتری با ملل اروپایی داشت، بیشتر بود؛ به همین دلیل، خودآگاهی و نهضت بیداری جهان اسلام در سده چهاردهم قمری با طرح بازگشت به قرآن از سوی مصلحانی همچون سید جمال الدین اسدآبادی از این منطقه آغاز شد. این صداها به گوش ایرانیان رسید و نوشته هایی از این دست، به ویژه سخنان شخصیتی آشنا همچون سید جمال الدین اسدآبادی و شاگردش محمد عبده در تفسیر المنار در میان خواهندگان این جریان دست به دست می شد. از سوی دیگر، در ایران، کمونیسم و سوسیالیسم با تعرض به آموزه های اسلامی و نقد شرایط مسلمانان، زمینه جذب جوانان را به اردوگاه غیردینی سوق داده بود. نکته دیگر، رشد برق آسای دانش تجربی و کشف راز و رمز طبیعت و چگونگی به خدمت گرفتن آن در جهت آسایش انسان و رواج دموکراسی و آزادی بود. این مسئله به دلیل جذابیتی که داشت، این پرسش را در میان نسل جدید به وجود آورد که با این همه پیشرفت و پاسخ به پرسش های مجهول انسان، دست یافتن به رفاه و امکانات و تسهیل در زندگی، دیگر چه نیازی به دین و معنویت است؟

بدون شک، برخوردهای تکفیرگرایانه و سلبی جریان سنتی و طرح بدبینی و توطئه، پاسخگوی این پرسش ها و شبهات نبود. متفکران و نواندیشان مسلمان با دو مشکل مواجه بودند:

در یک طرف، سنت گرایان بودند که هر گونه اندیشه اصلاحی را برنمی تابیدند. حتی با خرافات و صورت سازی های دینی به مثابه امر مقدس و تردیدناپذیر برخورد می کردند و عطش دینی را که پس از استبداد رضاخانی به وجود آمده بود، در جهت صحیحی سوق نمی دادند.

در طرف دیگر، روشنفکران غیر دینی بودند که تنها راه حل مشکلات ملل شرق را کنار گذاردن دین می دانستند و از این فرصت برای تحقیر دین و آموزه هایش استفاده می بردند و از ابعاد مختلف، دین را در معرض تهاجم قرار می دادند و جوانان بسیاری را به سوی خود جذب می کردند.

در چنین موقعیتی، بهترین منبع اصلاح در نگرش و نشان دادن پویایی دین و ظرفیت پذیری قرآن، تفسیرهایی بود که بتواند پاسخگوی نیازهای فکری و دینی آنان شود. این امر، پاسخ به شبهات در باب عدالت، آزادی و حقوق انسان و نشان دادن علل عقب ماندگی و در نتیجه، کشانده شدن متفکران اسلامی به مباحث اجتماعی و اقتصادی در حوزه تفسیر در پی داشت. کوشش های اندیشمندان اسلامی در خارج کردن پرچم مبارزه و اصلاح از انحصار تکفیرگرایان و جریان سلبی، زمینه را فراهم کرد تا ویژگی های منحصر به فرد اسلام در بُعد اجتماعی، فرهنگ مبارزه، جهاد و نیز پاسخ گویی این دین الهی به نیازها در بُعد اقتصادی، علمی و حقوقی برجسته گردد و دیدگاه های جدیدی مدنظر اندیشمندان و مفسران قرار گیرد.

این جریان در تلاش فراوان برای نگارش و ارایه تفسیرهای جدید قرآنی برای مخاطبانی بود که با نوفهمی هایی از این کتاب، تلاش می کردند اولاً اصول فکری، زندگی اجتماعی و سیاسی - فرهنگی خود را بر اساس قرآن تنظیم کنند. ثانیاً ایمان، شوق

و حیات تازه ای به جامعه دینی بدهند. این نهضت جدید تفسیری، بر آن بود تا آموزه های دینی را در متن زندگی مردم قرار دهد و با آنچه باعث انحطاط و

ص: ۱۷۴

عقب ماندگی آنان شده بود، مبارزه نماید (نفیسی، عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، ۷۷).

شرایط و مختصات مفسر اجتماعی

تفسیر اجتماعی به مفسر و دانسته ها و بینش او وابسته است؛ از این رو، در تحلیل ویژگی های این گرایش، باید به شخصیت مفسر و آنچه برانگیزاننده تفسیر اجتماعی می شود، پرداخت.

۱. مفسر اجتماعی کسی است که باید با دغدغه های خاص ناظر به جامعه، به تبیین مفاهیم و نظریه های قرآنی پردازد؛ از این رو، تا حدی رابطه ای میان متن و بیرون برقرار می کند؛ زیرا با کاوش های خردگرایانه به تحلیل و ارزیابی مسائل دینی و عینی جامعه می پردازد و در سایه کند و کاوهای عقلی و برهانی، نگرش خاصی برای او حاصل می گردد. طبعاً چنین کسی نمی تواند اندیشه ظاهری و سلفی یا به عبارتی، اخباری گری داشته باشد. مفسر اجتماعی باید اخبار و روایات را ابزار کار خود قرار دهد، اما به آنها اکتفا نکند.

۲. مفسر اجتماعی باید به مسائل اجتماعی و تحولات آن آگاه باشد. از بیرون، تحولات اجتماعی و شرایط مسلمانان را زیر نظر داشته باشد و برخوردار از اندیشه اصلاحی و اجتماع گرایانه باشد، نیازهای جامعه را درک کند و بداند که هم اکنون چه مشکلاتی گریبان گیر جامعه است.

۳. مفسر اجتماعی باید از شبهات و اشکالات مخالفان و تعارض خوانی های علم مداران و روشن فکران لائیک و سکولار و شبهات مستشرقان و کلامیان جدید آگاه باشد و با احاطه بر این گونه مسائل به تفسیر پردازد.

۴. مفسر اجتماعی کسی است که برای تطبیق نص با اوضاع، احوال و نیازهای عصر جدید بکوشد. هم و غم چنین مفسری، باید ایجاد ارتباط میان آیات الهی و موقعیت اجتماعی، تمدن و تحولات روز باشد (ر. ک: ایازی، اندیشه های اجتماعی در تفسیر المیزان، مجله بینات، ش ۳۴، ص ۷۶-۷۴).

همچنین مفسران این جریان بر این اصل اساسی اتفاق نظر دارند که قرآن کتاب هدایت است و بایسته این هدایت گری آن است که تفسیر به سمت نزدیک ساختن پیام های قرآن با واقعیت ها و عینیت بخشیدن به مفاهیم هدایتی و اصلاحی جامعه پیش برود؛ از این رو، تکیه بر پیوند قرآن و واقعیت های محسوس زندگی بشر، نقطه مشترک همه این تفاسیر است (ایازی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، ۱۲۲-۱۲۰).

مبانی تفسیر اجتماعی

منظور از مبانی، اصولی است که بر اساس آن اصول و پیش فرض هایش از پیام های قرآن پرده برداری انجام می گیرد. این مبانی همچون اصول نظری تفسیر اجتماعی به صورت مستقل در هیچ یک از این تفاسیر نیامده است و در شیوه تفسیری کم تر مفسری یافت می شود که به صورت شفاف، این مبانی را بیان نموده و اصول نظری خود را منقح کرده باشد. به هر حال، با بررسی اصول، قوانین، احکام و مسائل اجتماعی این دسته از تفاسیر، مبانی تفسیر اجتماعی به قرار ذیل به دست می آید:

۱. قرآن، کتاب هدایت در همه ابعاد

مفسران درباره این اصل تردیدی ندارند، اما آنچه مایه دگرگونی در پیش فرض مفسران اجتماعی شد، این اصل است که این کتاب به همه ابعاد و نیازهای فردی و اجتماعی پرداخته و چیزی را فروگذاری نکرده و در بیان معارف انسانی، از جمله مسائل اجتماعی کوتاهی نداشته است.

اگر قرآن به بهترین روش ها و مستقیم ترین راه ها هدایت می کند (اسراء / ۱۷)، این هدایت در همه

ص: ۱۷۵

نیازهایی است که به معنویت انسان ارتباط مستقیم دارد. اگر نگاه قرآن تنها از زاویه فردی باشد و کاری به حیات اجتماعی و آثار جامعه نداشته باشد، گویی از مسائل مهم زندگی انسان غفلت ورزیده و بخشی از نیازهای هدایتی را نادیده گرفته است. در حالی که قرآن درباره حقوق خانواده، مصونیت اجتماعی، اخلاق جنسی و آسیب های اجتماعی همچون ناامنی جنسی، بی عدالتی، آزادی و حقوق انسانی سخن گفته است و راه هایی را پیشنهاد کرده که نیاز به تفسیر و تحلیل اجتماعی دارد؛ زیرا قرآن کتاب برنامه ای عملی و راهنمای حرکات اساسی فرد و جامعه است.

۲. اجتماعی بودن تعالیم اسلام

یکی دیگر از مبانی اندیشه تفسیر اجتماعی، پذیرفتن این اصل است که آموزه های قرآنی نه تنها ناظر به حیات فردی و اجتماعی است، بلکه بدون اصلاح اجتماعی، اصلاح فردی به خوبی به سامان نمی رسد. اسلام دینی است که تنها به فرد و نیازهایش نمی پردازد و در دایره تکلیف فردی محدود نمی شود، اما آموزه هایش به گونه ای است که پیوند عمیقی با حیات و کیان اجتماعی دارد و در هیچ شأنی از شئون مهم اجتماعی انسان ساکت نیست. برای تمامی مسائلی که به نوعی چالش های اساسی اجتماعی محسوب می شوند، طرح و برنامه کلان و بیان عمومی دارد. از سوی دیگر، اصل اجتماعی بودن انسان امری مسلم است. حال چگونه است که به حیات اجتماعی انسان توجه داشته باشد و رهنمودی در این حوزه ارائه نداده باشد؟ برای نمونه، آموزه هایی مانند امر به معروف و نهی از منکر، اصل تعاون، مبارزه با فقر و ستم و اهتمام برای برقراری عدالت از امور اجتماعی است که در قرآن به آن عنایت شده است. از آسیب های اجتماعی همچون فساد، فحشا، رشوه خواری (بقره/ ۱۸۸)، ظلم به مخالفان (مائده/ ۸) و اقلیت ها (ممتحنه/ ۷) در شکل گسترده آن سخن گفته است. برای نمونه، علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۰۰ سوره آل عمران به بحث هویت و شخصیت مستقل برای اجتماعی در اسلام قائل شده و به این موضوع پرداخته است.

۳. تفسیر عصری

یکی از مبانی مهم در تفسیر اجتماعی، پذیرفتن این اصل است که تفسیر امروز باید با تفاسیر گذشته تفاوت داشته باشد و مفسر امروز باید به پرکردن فاصله میان عصر نزول قرآن و عصر تفسیر پردازد؛ زیرا مردم از فضایی که قرآن در آن نازل شده، بسیار فاصله گرفته اند و از آگاهی های لازم که نشان دهد چه مسائل و مشکلاتی موجب بیان این امور گردیده، برخوردار نیستند؛ از این رو، مفسر باید مردم را از این گونه مسائل باخبر سازد. بدبیتس نیز مخاطبان از اهداف و اموری که قرآن برای آنها نازل گردیده، دور شده اند، مفاهیم و حقایق آن به تدریج از ذهن هایشان محو و اصطلاحات قرآنی در نزدشان دگرگون شده است؛ به عبارت دیگر، فاصله زمانی از عصر نزول سبب شده تا فضای زندگی مسلمانان و تلقی آنان از هدف نزول قرآن و التزام عملی به آن، به تدریج دگرگون گشته و در پی آن، مسلمانان امروزی از فهم معنای عینی قرآن فاصله پیدا کنند.

در تفسیر متون مقدس، مهم ترین هدف که در فرایند فهم و تفسیر متون می تواند غایت نیز باشد، پر کردن فاصله و نشان دادن نظم و انسجام سخن، متناسب با نیاز انسان معاصر است. تفسیر متن مقدس از آن روی به زبان معاصر گام برمی دارد تا با پرکردن این فاصله، شکاف ادبیات و سطح مفاهیم و تلقی های متفاوت را پُر کند؛ یعنی بیان محتوای آن به زبانی که برای مردم امروز قابل فهم، عینی و ملموس شود، آن گونه که برای مخاطبان آن عصر چنین بود؛ زیرا بسیاری از فرازهای متون

مقدس برای مردمی که در

ص: ۱۷۶

فضای عصر نزول زندگی نمی کنند، دشوار و غیرقابل حل است، مگر در صورت تفسیر، آن هم نه تفسیر واژه ها، بلکه پرده برداری و انتقال معانی از افق فهم عصر پیدایش متن به افق فهم معاصر با هدف تبیین موارد ابهام پدید آمده از ناحیه فاصله دو افق تاریخی. این همان تفسیر عصری و اجتماعی است. در تفسیر قرآن مجید برای مفسر اجتماعی چنین حرکتی بایسته به نظر می رسد تا موارد ابهام پدید آمده از ناحیه فاصله دو افق تاریخی را روشن کند و محتوای قرآن را به زبانی که برای مردم امروز قابل فهم، عینی و ملموس باشد، آن گونه که برای مخاطبان آن عصر چنین بوده، ارائه دهد.

۴. توجه به تجربه های بشری در فهم نص

قرآن کریم عموماً تجربه های اجتماعی بشری را برای جامعه اسلامی بیان کرده است؛ زیرا هدف قرآن از بیان تجربه های (عملی) انسان درباره «روان» و واقعیت های زندگی فرد و جامعه این است تا جامعه اسلامی از این ذخایر متنوع در زندگی خود بهره برداری کند. به همین دلیل، مفسر اجتماعی در پی آن است که این نکات را آشکار سازد؛ به ویژه تجربه تاریخی و داستان های بشر درباره «ایمان» و «اعتقاد به آخرت» را از زبان پیامبران از آدم تا خاتم مد نظر دارد؛ زیرا می خواهد جامعه اسلامی را به معنای درست آن، ایجاد و تربیت کند و آن را همچون توشه ای برای همه نسل ها در جامعه اسلامی تقدیم کند. چنان که برخی از مفسران این تجربه اجتماعی را از برخی مفسران تاریخی برگرفته و به آن استشهاد می کنند، به گونه ای که می گویند: اولین کسی که این روش توجه به بُعد اجتماعی حوادث تاریخی را باب کرد، اگوست کنت فرانسوی (متوفای ۱۸۵۷ م) بوده است.

بر این مبنا، نمونه ای از این تجربه ها بازگو می شود:

الف) هدف قرآن دگرگون کردن انسان و جامعه و هدایت وی به سمت تلاش و حرکت و راه راست است. تبیین کارکرد دین در زندگی اجتماعی و نشان دادن ضرورت دین با استفاده از آیات، روایات و مباحث عقلی، از مبانی و لوازم اندیشه اجتماعی است. همچنین دفاع از باورهای اعتقادی و قوانین کیفری و حقوقی و ارائه راهبردهای اخلاقی - تربیتی برای دستیابی به اصلاحات اجتماعی و تبیین نقش بنیادی پروای اخلاقی در اصلاحات اجتماعی از اهداف قرآن از بازگو کردن تجربه هاست.

ب) اصلاح دینی، اصلاح انسانی، اجتماعی و سیاسی، یکی از پایه های دعوت پیامبران است. حتی اصلاح نظام جنگی و جلوگیری از مفاسد آن، اصلاح نظام مالی و اقتصادی، تأمین حقوق انسانی، دینی و مدنی زمان، تأمین راه های آزادی بردگان، بیان احکام سیاسی، انواع حکومت، از مبانی و اصول دعوت پیامبران و بیان آن از امور نبوت، رسالت و وظایف انبیاست.

ج) نیازهای جامعه دینی: یکی از هدف های مهم قرآن، تأمین سعادت دنیوی همه افراد جامعه در کنار راهنمایی آنان به سعادت اخروی است. از نظر این گرایش، تفسیری که به نیازهای جامعه دینی توجه نداشته باشد و راه حلی برای مسلمانان پیشنهاد ندهد، تفسیر جامع قرآن نیست.

د) تشویق مسلمانان به وحدت و یکپارچگی و ارائه طرح های عملی برای تحقق اتحاد اسلامی و عینیت آن و یاد کرد

بازدارنده ها و مشکلات موجود بر سر راه وحدت عملی مسلمانان از دیگر اهداف قرآن در یادکرد تجربه هاست.

ه -) مبارزه با تمرکز قدرت در جوامع یکی از مشکلات اجتماعی و گسترش استبداد، بی توجهی به این تجربه است که در گذر زمان به نام اسلام در جوامع اسلامی حکومت هایی به قدرت رسیده اند که از دین مایه

ص: ۱۷۷

گذاشته و چه آسیب‌هایی به دین و معنویت وارد ساخته‌اند. مفسر اجتماعی چون معتقد به جامعیت قرآن است، می‌اندیشد که راه فرار از این مشکل چیست و چه راه‌حلی از متن قرآن می‌توان استخراج کرد. این بحث، یکی از نمونه‌های تأثیر آگاهی از تجربه بشری در فهم و تفسیر اجتماعی آیاتی است که به عدالت و آزادی پرداخته‌اند.

۵. پاسخگویی قرآن به همه نیازهای اجتماعی بشر

این اندیشه مبتنی بر این واقعیت بود که قرآن نمی‌تواند خاستگاه‌های اصیل انسانی را نادیده بگیرد و مقوله‌های پیشرفت، بهره‌برداری از نعمت‌ها، لذت‌ها، تفریح و شادی را برای انسان ضروری نشمارد؛ از این رو، برخی مصلحان و روشن‌فکران دینی، آن دسته از تفسیرهای دینی را که مستلزم حذف بخشی از خاستگاه‌های اصیل انسانی بود، نوعی تحریف دین می‌دانستند. ایشان تفسیری از زهد، اعراض از دنیا و سرکوب نفس را که به تضییق، کناره‌گیری و سخت‌گیری بر نفس منجر شود یا جامعه را به سوی آن رهنمود دهد، برخلاف آموزه‌های محکم قرآن می‌دانستند؛ از این رو، توسعه - از جمله توسعه اقتصادی و صنعتی - با تفسیری که از مفاهیم یاد شده به دست می‌آید، ارتباط وثیقی دارد.

۶. انسجام و وحدت در پیام

یکی از مبانی تفسیر اجتماعی که در دوره معاصر به آن بهای لازم داده شده، نگرش به یکپارچگی، وحدت محتوایی و مضمونی پیام‌های قرآن است. این وحدت یا ریشه در عدم اختلاف میان آیات دارد، آن گونه که در آیه *أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ* *وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا* (نساء/ ۸۲)؛ «و آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنند؟ و اگر (بر فرض) از طرف غیر خدا بود، حتماً در آن اختلاف فراوانی می‌یافتند.» آمده و در دوره معاصر در بحث اعجاز به آن اشاره می‌شود یا ریشه در چهره پیوسته قرآن در نظم آیات و سوره‌ها دارد که به لحاظ مضمونی و ساختاری از انسجام و یکپارچگی برخوردار است؛ از این رو، مفسر اجتماعی تلاش می‌کند این پیام‌های نظام‌واره را در تفسیر خود نشان دهد؛ زیرا اگر چنین وحدتی به اثبات نرسد، کشف پیام‌های اجتماعی نیز ناممکن خواهد بود. (ایازی، گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن مجید، ۱۲۹-۱۲۲).

نتیجه

با توجه به آنچه از مباحث نظری و نمونه‌های تفسیری بیان شد، این نتیجه به دست می‌آید که اندیشه اجتماعی واقعیتی تفسیری است که در سده اخیر شکل گرفته و پیش از این در میان تفاسیر سابقه نداشته است. هدف این نهضت جدید تفسیری، از یک سو، آن بوده که آموزه‌های اجتماعی دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با برجسته کردن پیام‌ها و احکام آن، راه حیات جدیدی را در پیش روی مسلمانان قرار دهد و از سوی دیگر، با آنچه باعث انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان گشته، مبارزه کند. ویژگی مهم این گرایش، ایجاد تحول در تفسیر قرآن از فردگرایی به جمع‌اندیشی و تحلیل سرنوشت کلی جامعه است. هرچند این گرایش موجب پیدایش گرایش‌های دیگری نیز شده و بازگشت بیشتر به قرآن را فراهم کرده، دچار آسیب‌هایی هم است که توجه و اهتمام پژوهشگران و مفسران را به آنها می‌طلبد.

آقایی، محمد رضا، روش شناسی تفسیر اجتماعی قرآن، دو فصلنامه قرآن و علم، ش ۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ ش.

ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، دفتر انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.

ایازی، سید محمد علی، «اندیشه های اجتماعی در تفسیر المیزان»؛ مجله بینات، ش ۳۴، تابستان ۱۳۸۱ ش.

-----، «گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن مجید»، دو فصلنامه تخصصی الاهیات

اجتماعی، سال دوم، ش ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.

-----، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، سازمان چاپ وزارت ارشاد اسلامی، چاپ دوم،

۱۳۸۷ ش.

خرمشاهی، بهاءالدین، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران، ۱۳۶۴ ش.

رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۱)، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷ ش.

-----، منطق تفسیر قرآن (۲)، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷ ش.

زمانی، محمد حسن، مستشرقان و قرآن، قم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۵ ش.

مؤدب، سید رضا، مبانی تفسیر قرآن، قم، انتشارات دانشگاه، ۱۳۸۸ ش.

معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، امیر کبیر، چاپ هشتم، ۱۳۷۱ ش.

نفیسی، شادی، عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۹ ش.

حجت الاسلام دکتر محمد رضا آقایی (۱)

نصرالله نظری (۲)

چکیده

شکل گیری جامعه مطلوب قرآنی یا به تعبیری دیگر طراحی نظام اسلامی، به شکل گیری نظام فرهنگی مطلوب منوط است تا بتوان از طریق اعمال کارکردهای آن، نحوه تعامل و رفتار را در نظامهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مشخص و نظارت نمود. بر این اساس در نوشتار حاضر کوشش شده با استخراج مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی اسلام، ساختار نظام فرهنگی مطلوب طراحی گردد. برای استخراج مبانی هستی شناختی مقوله های «خداگرایی»، «اصل قاعده مندی عالم» و «چند علتی دانستن پدیده های طبیعی» اشاره می شود و برای معرفت شناسی منابع (عقل، وحی، شهود و طبیعت) و ابزارهای شناخت (حس، عقل گروهی ترکیبی) مد نظر قرآن توضیح داده شده و در نهایت انسان شناسی اسلام با «مختار و آزاد بودن انسان»، «متأله بودن انسان»، «عقلانی بودن انسان» و «اصالت دار بودن فرد و جامعه» تبیین گردیده است.

همچنین در این نوشتار، برای طراحی ساختار نظام فرهنگی، نظام باورها و اهداف مشترک انسانی، نظام ارزشی مشترک و نظام هنجاری مشترک مد نظر اسلام بر اساس روش تحلیل محتوای متون، ذیل مبحث عناصر نظام فرهنگی بررسی شده و با تکیه بر نتیجه آن، دیدگاه قرآن کریم ارائه گردیده است.

کلید واژگان: قرآن، مبانی، ساختار فرهنگ، نظام فرهنگی، نظام اجتماعی.

ص: ۱۸۰

۱- (۱) عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه rrezaagha@gmail.com

۲- (۲) . دانشجوی دکتری قرآن و علوم اجتماعی fikri۳۱۰@yahoo.com

قرآن به عنوان یک منشور جهانی و فراگیر با تکیه بر هدف خلقت انسان و غایت زندگی او، متضمن مجموعه آموزه‌هایی است که عمل براساس آنها رستگاری و کمال انسان را به دنبال دارد. این آموزه‌ها معمولاً با در نظر داشت ماهیت و نوع رابطه انسان با خود، خدا و همنوعان تعریف می‌گردد که پایبندی و عمل به آنها روابط انسانی خاصی را به وجود می‌آورد؛ زیرا نوع رابطه انسان با خدا بر نوع رابطه او با خود و دیگران نیز تأثیر گذار است؛ از این رو، با ایجاد روابط انسانی بر چنین مبنایی، نوع احساس مشترک میان افراد جامعه اسلامی و در نتیجه همبستگی عاطفی ناشی از آن نیز متفاوت خواهد بود.

از آنجا که برای بقای جامعه، وجود وفاق و همبستگی ضروری است، همبستگی مذکور زمانی می‌تواند تداوم و استمرار داشته باشد و احساس پیوستگی ایجاد نماید که «معانی» مشترکی و یا به عبارتی فرهنگ مشترکی را میان افراد جامعه به وجود آورد؛ بنابراین، براساس تمایز ماهیت روابط انسانی در نگاه اسلام، نظام فرهنگی اسلام نیز متفاوت خواهد بود؛ زیرا ریشه‌های عناصر فرهنگی اسلام به اصول و مبانیی بر می‌گردد که نقش اعتقاد به خدا و ایمان به دستورات او در آنها اساسی است. از طرف دیگر، با توجه به اینکه در ساختار نظام اجتماعی، نظام فرهنگی جایگاه ویژه‌ای دارد و به عنوان ناظر بر سایر نظامها و نهادهای اجتماعی، بسیاری از اعتقادات و باورهای اساسی را در افراد درونی می‌سازد، ضروری است با تکیه بر این اهمیت و با در نظر داشت مبانی اسلامی، ساختار نظام فرهنگی از دیدگاه قرآن طراحی گردد. بدین منظور، نوشتار پیشرو بر آن است تا به این پرسش اساسی پاسخ دهد که مبانی و ساختار نظام فرهنگی از دیدگاه قرآن کریم چه شاخصه‌هایی دارد؟!

الف) کلیات و مفاهیم

۱. ساخت

برای شناخت ساختار نظام فرهنگی قرآن ابتدا ضروری است مفهوم ساختار که برگرفته از ساخت است و منشأ جامعه‌شناختی دارد، به درستی روشن شود. این مفهوم مرادف «structure» از ریشه لاتین «struere» یعنی «ساختن» از قرن پانزدهم در زبان انگلیسی وارد شد. این واژه ابتدا صرفاً به معنی فرآیند ساختن چیزی اطلاق می‌شد و حامل معنایی پویا بود. در این معنی ساخت با واژه‌های «بناکردن» یا «درست کردن» هم معنا بود. سپس ساخت به «چیزی ساخته شده» اطلاق گردید که در این کاربرد به تعادل و توازن نیروهای نظارت داشت که به ساختمان شکل خاص می‌بخشد؛ بنابراین، «ساخت» به ترکیب بندی یا سازمان درونی عناصر تشکیل دهنده یک ساختمان دلالت داشت. بدین سان یک ساختار، ساختمان یا عمارتی بود که خصوصیات ویژه آن مرهون هیئت کنار هم قرار گرفتن اجزای آن است. ساخت در این مفهوم به معنای ایستایی نزدیک می‌باشد. این اصطلاح در خلال قرن هفدهم و هجدهم با حفظ معانی اصلی خود تنها در علم معماری و هندسه به کار میرفت، ولی در پی رشد فزاینده علوم فیزیکی به سایر حوزه‌های علمی نیز قدم گذاشت، در طی قرن نوزدهم، واژه «ساخت» وارد زیست‌شناسی گردیده و به ترکیب اجزای وابسته و مرتبط به هم یک ارگانیسم اطلاق می‌شد. تقریباً در همین زمان ساخت در زمین‌شناسی برای توصیف الگوهای تشکیل سنگ‌ها به مثابه پوسته و لایه‌های سطحی زمین و در

شیمی نیز برای توصیف آرایش اتم های درون مولکول استعمال می شد. البته در این استعمالات «ساخت» برای توصیف الگوهای ایستا به کار می رفت تا اینکه داروین ایده تحلیل پویایی را در ساخت از طریق ایجاد ارتباط مستحکم بین ساخت و رشد و تحول برقرار نمود. در این چارچوب نظری، پیشگامان جامعه شناسی ایده ساخت اجتماعی را مطرح نمودند (لوپز، خوزه و جان اسکات، ساخت اجتماعی، ۲۰-۲۳).

در فرهنگ های علوم اجتماعی معنای اصلی واژه «ساخت» الگویی است که در میان اجزا و عناصر آن وجود دارد. ساخت اجتماعی نیز به معنای الگوی اجزای جامعه است (همان، ۱۰). به همین دلیل، همراه با واژه هایی مانند «الگو»، «نظام»، «مجموعه»، «نهاد»، «سازمان» و... به کار می رود که وجه مشترک همه برخورداری از «نظم»، «عقلانیت»، «قانون»، «هدفمندی» و «کارکرد» است (فکوهی، تاریخ اندیشه و نظریه های انسان شناسی، ۱۷۴).

۲. نظام

یکی از مفاهیمی که در این تحقیق باید مورد توجه قرار گیرد، مفهوم نظام است. نظام به صورت کلی عبارت است از: «مجموعه ای از عناصر مرتبط و هماهنگ که دارای کار و اثر جمعی باشد» (اورعی، بررسی ساختار نظام اجتماعی در اسلام، ۱۷). با توجه به تعریف فوق نظام در ارتباط با اشیا مطرح است که دارای خصوصیات زیر باشند:

۱. مجموعه منظم باید مرکب از اجزاء باشد؛

۲. اجزا با هم مرتبط باشند؛

۳. تعامل و ارتباط اجزاء در راستای هدف واحدی باشد.

۴. دارای اثر و کارکرد جمعی باشد (همان).

با توجه به تعریف نظام، به پدیده های اجتماعی، گروه ها و اجتماعات بشری، «نظام» تلقی می شود؛ یعنی گروه ها و اجتماعات بشری مجموعه هایی هستند که از عناصر مرتبط با یکدیگر، نسبتاً هماهنگ و دارای کار و اثر جمعی تشکیل شده اند (همان، ۱۸).

ولی در ادبیات جامعه شناسی، نظام اجتماعی عبارت است از: «مجموعه ای از موقعیت های اجتماعی مرتبط با یکدیگر همراه با نقش ها و پایگاه های اجتماعی» (همان، ۴۰).

با توجه به تعاریف ارائه شده، در این تحقیق منظور از نظام، مفهوم جامعه شناختی آن نیست، بلکه مراد از آن مجموعه های از عناصری مشترک و مبتنی بر مبانی ویژه ای است که دارای اثر و کارکرد جمعی باشد.

۳. فرهنگ

فرهنگ به جهت انتزاعی بودن، انضمامی نبودن و چند لایه بودن مانند سایر مفاهیم مرتبط به عالم انسانی، در اصطلاح اندیشمندان و متفکران این حوزه معرفتی به معانی مختلف و گوناگونی به کار رفته است که پرداختن به همه آنها خارج از غرض این نوشتار است، اما می توان این تعاریف متعدد را بر اساس پنج رهیافت متفاوت دسته بندی نمود:

یک) رهیافت های کلاسیک

در اندیشه غرب، ادوارد تایلر از نخستین کسانی بود که به مقوله فرهنگ توجه نشان داد. وی در کتاب «فرهنگ ابتدایی» در مورد چیستی فرهنگ می نویسد: همه آن دسته از عقاید و افکار که در بر گیرنده

ص: ۱۸۲

دانش، عقیده، هنر، اخلاق، قانون، عادات و هر قابلیت یا عادت باشد که بشر به عنوان عضوی از جامعه برای خود کسب کرده فرهنگ نام دارد (دیلین تیم، نظریه های کلاسیک جامعه شناسی، ۴۳).

دو) رهیافت های توصیف گرا

دامنه این تعریف گسترده است. ویسلر، بیدنی، کروبر، هیلر و... از کسانی است که با برداشت وصف گرایانه، بر عناصر سازه ای فرهنگ تکیه نموده و از آن تعریف ارائه داده اند. به نظر می رسد بیشتر این نوع تعاریف، متأثر از تعریف تایلر از فرهنگ است.

سه) رهیافت های تاریخی

در این تعریف ها تکیه اصلی بر میراث اجتماعی یا همان سنت هایی است که در جوامع بشری وجود داشته است. هربرت مید، لووی، پارسونز، ساترلند و دیگران، با این نگرش، در تعاریف خود از فرهنگ به مجموعه میراث های قابل انتقال از یک نسل به نسل دیگر توجه کرده اند. برای نمونه، ساترلند می گوید: «فرهنگ شامل هر چیزی است که بتواند از نسلی به نسلی فرارسانده شود. فرهنگ یک قوم میراث اجتماعی آن است و به عبارت دیگر «کلیت هم تافته ای است» شامل دین، هنر، اخلاقیات، قانون، فنون ابزار سازی و کاربرد آنها، و روش فرارساندن شان» (آشوری، تعریف ها و مفهوم فرهنگ، ۵۳).

چهار) رهیافت های هنجاری

لینتون، کلاکن، سوروکین و هرسکویتس محور تعاریف خود را قاعده یا راه و روش زندگی افراد یک جامعه قرار داده اند و بر این اساس معتقدند فرهنگ راه و روش زندگی یک قوم است، حال آنکه جامعه مجموع سازمان یافته افرادی است که از یک راه و روش معین زندگی پیروی می کنند؛ به عبارت ساده تر، جامعه ترکیبی است از مردمانی که راه و روش رفتار شان همان فرهنگ شان است (همان، ۵۶).

پنج) رهیافت های ساختاری

در این نوع تعاریف، تکیه بر الگوسازی یا سازمان فرهنگ است. آگ برن و نیم کف در «زمینه جامعه شناسی» بر این باورند که فرهنگ با آنکه از ویژگی های بسیار گوناگونی ترکیب شده است، باز فاقد تجانس و وحدت نیست. ایشان معتقدند فرهنگ شامل نوآوری ها یا ویژگی های فرهنگی است که در یک سیستم یکپارچه شده اند و اجزای آن کم و بیش با یکدیگر در ارتباط اند. فرهنگ در بردارنده ویژگی های مادی و غیرمادی است که برای تأمین نیازهای اساسی انسان سازمان یافته اند و نهادهای اجتماعی را به وجود آورده اند (آگ برن و نیم کف، زمینه جامعه شناسی، ۱۰۰).

با عنایت به دسته بندی فوق و با توجه به اینکه قوام جامعه و فرهنگ به یکدیگر وابسته است به نحوی که برای تشکیل جامعه، رابطه افراد با یکدیگر لازم است و رابطه الزاماً نیازمند ضابطه است و فرهنگ در واقع، همان ضابطه رابطه است، به نظر ما در این تحقیق مفهوم فرهنگ عبارت است از: مجموعه منسجمی از عناصری نظیر باورها، ارزش ها و هنجارها که توسط غالب

افراد جامعه پذیرفته شده و از نسلی به نسل دیگر انتقال می یابد.

۴. نظام فرهنگی

با توجه به تعاریف ارائه شده در خصوص مفاهیم «نظام» و «فرهنگ» و با عنایت به اینکه ساختار را نیز معادل «نظام»، «مجموعه»، «نهاد»، «سازمان» در نظر گرفتیم که وجه مشترک همه آنها برخورداری از «نظم»، «عقلانیت»، «قانون»، «هدفمندی» و «کارکرد» بود، بنابراین مراد از نظام فرهنگی در این نوشتار، مجموعه ای

ص: ۱۸۳

منسجم و مرتبط از باورها، ارزش‌ها و هنجارهایی است که با تکیه بر مبانی خاص اسلامی دارای آثار و کارکرد جمعی اند.

ب) مبانی نظام فرهنگی اسلامی

قبل از طراحی ساختار نظام فرهنگی، توضیح این مطلب ضروری است که اساساً چنین نظامی، بر چه بنایی استوار است و به عبارتی، پایه‌های فلسفی آن کدام است؟

نظر به اینکه در بحث مبانی، از مسائل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناختی و روش‌شناسی سخن به میان می‌آید، در این قسمت از نوشتار به مسائل مذکور توجه می‌کنیم:

۱. هستی‌شناسی

با تکیه بر آموزه‌های دینی، «خداگرایی»، «قاعده مندی نظام آفرینش»، و «چند علتی بودن پدیده‌های طبیعی» از مؤلفه‌های مهم هستی‌شناسی از منظر قرآن کریم به شمار می‌رود که نوع نگرش به آن، در ساختار نظام فرهنگی و کنش‌های انسانی بسیار اهمیت دارند. نظر به این اهمیت، در یک توضیح اجمالی، آثار کارکردی این مؤلفه‌ها را توضیح می‌دهیم.

یک) خداگرایی

در اندیشه قرآن، خدا محور آفرینش، کمال و هدایت است و در ذات و فطرت انسان جای دارد و انسان با او آشناست، به همین دلیل، انسان همواره در جست و جوی اوست و بسیاری از امور خود را در ارتباط با او تنظیم می‌نماید. البته این بدان معنا نیست که انسان فاقد اراده و مسلوب‌الاختیار باشد، بلکه تصمیم‌گیرنده و مختار است و اختیار او در طول اراده خداوند می‌باشد. به عبارت دیگر، خدا و اراده او در تمام زندگی انسان ساری و جاری است و انسان نیز باید در این راستا و کسب رضایت الهی و زیست متناسب با قوانین و فرمان‌های الهی کوشش نماید.

دو) اصل قاعده مندی عالم

قرآن کریم در کاربرد مفهوم «سنت» عنایت ویژه‌ای دارد. در این راستا و با توجه به انسان‌شناسی دینی و الهی و نیازها و ویژگی‌های ثابت و متغیر، هم قوانین ثابت و یکسان را برای تمام جوامع قایل است و هم قوانین متغیر اجتماعی را مورد تأکید قرار می‌دهد. نکته قابل توجه اینکه بسیاری از قوانین اجتماعی قرآن به صورت قضیه شرطیه - آن هم با قیود خاصیه - بیان گردیده است (ر. ک: اعراف/ ۹۶؛ انفال/ ۲۵؛ مائده/ ۱۰۵؛ آل عمران/ ۱۳۷؛ فاطر/ ۴۳؛ انفال/ ۳۸؛ رعد/ ۱۱؛ انفال/ ۵۳؛ انعام/ ۸۲؛ نور/ ۵۵؛ غافر/ ۵۱).

شایان ذکر است که اولاً خداوند متعال در قرآن کریم در صدد بیان تمام قوانین اجتماعی نیست، بلکه قوانینی که در سعادت انسان‌ها نقش دارند، در قرآن بیان نموده است. ثانیاً سنت‌ها و قوانین اجتماعی به دو دسته سنت‌های مطلق و سنت‌های مقید و مشروط انشعاب می‌یابند. سنت هدایت (طه/ ۵۰) و سنت آزمایش (بقره/ ۱۵۵ و ۲۱۴؛ آل عمران/ ۱۴۰-۱۴۴؛ انفال/ ۲۸؛ انبیاء/ ۳۵) از سنخ سنت‌های مطلق و سنت‌های مخصوص اهل حق (مریم/ ۷۶؛ محمد/ ۱۷؛ یونس/ ۹؛ حجرات/ ۷؛ اعراف/

۹۶؛ هود/ ۲-۳) و سنت های مخصوص اهل باطل (روم/ ۱۰؛ صف/ ۵؛ عنکبوت/ ۳۸؛ توبه/ ۳۷؛ رعد/ ۳۳؛ آل عمران/ ۱۷۸) نیز از سنخ سنت های مشروطانند.

سه) چند علتی دانستن پدیده های طبیعی

ص: ۱۸۴

در اندیشه اسلام، بر خلاف اندیشه رایج در غرب، به ویژه پوزیتیویست ها، پدیده های طبیعی یا همان واقعیت های اجتماعی، تنها زاده طبیعت نیستند. در باور قرآن، وقوع رخداد های اجتماعی و پدیده های طبیعی معلول عوامل متعددی است که تنها یکی از آنها طبیعت است. اراده خداوند، فعل و عمل انسان و حتی جامعه، سهم به سزایی در شکل گیری یک پدیده طبیعی یا فرهنگی - اجتماعی دارند: وَهُوَ الَّذِي نَزَّلَ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ (شوری / ۲۸)؛ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (اعراف / ۹۶)؛ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (رعد / ۱۱).

۲. معرفت شناسی

تبیین دیدگاه معرفت شناسی قرآن بر اساس محورهای ابزارها، منابع و معیارهای شناخت صورت می گیرد:

یک) ابزارهای شناخت

الف) حس

قرآن تکیه بر حس و تجربه را به عنوان یکی از ابزارهای شناخت، نه تنها رد نمی کند، بلکه شناخت ناشی از آن را مورد تأکید نیز قرار می دهد. آیه أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (غاشیه / ۱۷) در واقع، به این حقیقت اشاره دارد که مراجعه به طبیعت و کشف روابط حاکم بر پدیده های آن، این امکان را بخوبی فراهم می سازد که ما بتوانیم به شناخت دست پیدا کنیم؛ بنابراین، حس و تجربه یکی از ابزارهای شناخت از دیدگاه قرآن در کنار ابزارهای دیگری نظیر وحی است.

ب) عقل گروهی ترکیبی

عقلانیت اسلامی فرایند ترکیبی است و متون دینی بر مجموع روش های تجربه، عقل، نص و شهود تأکید نموده است و از همه آنها استفاده می نماید. هم بر تجربه و حس تأکید می نماید و هم بر تعقل و استدلال پای می فشرد، هم تهذیب نفس و تقوا را راه تحصیل معرفت می داند و هم خود حقیقت وحی را روش کشف حقایق معرفی می کند.

دو) منابع شناخت

چنان که گذشت، در اندیشه قرآن عقل، شهود، تاریخ، وحی و طبیعت از منابع شناخت به شمار می روند؛ یعنی در هر یک از این امور، حقایق نهفته است که با ابزار معرفت می توان آنها را اصطیاد نمود. شواهد قرآنی زیر به این امور تصریح می کنند:

الف) عقل: أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (حج / ۴۶)؛ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَمْلُكَةٍ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (روم / ۲۸)؛ وَاجْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (جاثیه / ۵).

ب) وحى: اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (انعام / ١٠٦) وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (يونس / ١٠٩)؛ وَاصْبِرْ لِفُلْمِكَ بَأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تُلَاحِظْ فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ (هود / ٣٧).

ج) شهود: أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرْزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ (سجده / ۲۷)؛ أَوْ لَعَمْرُؤِ إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ (نحل / ۴۸)؛ أَلَسَمَ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (نحل / ۷۹).

د) طبیعت: أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ (ق / ۶)؛ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (غاشیه / ۱۸)؛ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (غاشیه / ۲۰).

ه - تاریخ: قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ (عنكبوت / ۲۰)؛ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ (غافر / ۲۱).

سه) معیار شناخت

به نظر می رسد معیار شناخت، زمانی از وثاقت و اعتبار لازم برخوردار است که مبتنی بر بدیهیات اولیه و به تعبیر دیگر، مبتنی بر بداهت نظام مند باشد؛ به بیان دیگر، معیاری که ما برای شناخت قایل ایم و می تواند با دیدگاه قرآن در ارتباط باشد، این است که قایل به یک نظریه ترکیبی باشیم، بدین معنا که معیار شناخت را علاوه بر اینکه همان مطابقت با واقع می دانیم، به این امر نیز تأکید می کنیم که معیار شناخت و صدق معیاری است از ترکیب بداهت، انسجام و کارکرد، بدین نحو که ما از بداهت شروع می کنیم و پس از به دست آوردن گزاره های بدیهی اولی و ثانوی (اولیات، فطریات و وجدانیات)، به یک منظومه و پارادایم می رسیم که انسجام این چارچوب و نظام فکری، معیار کشف و شناخت گزاره های دیگری می شوند که به صورت مستقیم از بدیهیات قابل استنتاج نیستند (خسروپناه، جزوه کلاسی علم و دین، ۱۰۴).

۳. انسان شناسی

انسان شناسی قرآن کریم به قدری گسترده و عمیق است که پرداختن به آن فرصت بسیار و همت والایی را میطلبد. با توجه به اهداف این تحقیق، از طرح مباحث ماهیت وجودی انسان، اهداف و منطق عمل آن صرف نظر نموده و تنها با توجه به موضوع تحقیق به شمارش ویژگی هایی که در طراحی ساختار نظام فرهنگی مؤثرند، بسنده می کنیم:

یک) متأله بودن انسان

از منظر قرآن کریم اساساً انسان موجودی است «حی متأله»، بدین معنا که پرستش و عبودیت جزء ذات اوست؛ لذا همواره به سوی خدا گزینی حرکت کرده است. اگرچه در مسیر راه به انحراف کشیده شده و به جای خدای واحد به ثنویت، تثلیث، بت پرستی و... روی آورده است. قرآن کریم در تبیین اهداف آفرینش انسان و در خصوص یکی از مهم ترین آنها میفرماید: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات / ۵۶) با استناد به این آیه شریفه میتوان گفت که ساختار نظام فرهنگی باید به نحوی طراحی گردد که به این نیاز انسان پاسخ داده شود.

دو) آزاد و مختار بودن انسان

در قرآن، نسبت به اراده و اختیار انسان، آیات متعددی وجود دارد. بر اساس آیات فوق و در بینش شیعی، انسان موجود مختار

است. با این توضیح که اختیار و اراده انسان اولاً- در طول اراده خداوند است نه در عرض آن و ثانیاً دامنه اختیارات انسان محدود و مقید است؛ به این ترتیب که او فقط در پاره ای از

ص: ۱۸۶

امور خویش مختار است که تصمیم بگیرد و در پاره امور دیگر ناگزیر است که به فرامین الهی توجه نماید؛ چرا که اگر انسان نیازمند به خدا نباشد و خود برای خود هرگونه که می خواهد تصمیم بگیرد، در این صورت باید مالکیت مطلق خداوند را نادیده بگیرد و مالکیت او را از بعضی مایملک او سلب نماید. از طرفی، وقتی انسان مختار مطلق باشد، دیگر جایی برای اوامر و نواهی الهی باقی نمی ماند و تشریحات و دستورات دینی بی معنا خواهد بود (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۵۰/۲).

سه) فطری بودن انسان

برخی با این اعتقاد که فطرت انسان به معنای ویژگی هایی است که در اصل خلقت و آفرینش انسان ریشه دارد، (مطهری، مجموعه آثار، ۴۵۵/۳)، ویژگی های انسان را در قالب ارزش ها و ضد ارزش ها به صورت ذیل توضیح می دهند:

الف) ویژگی های ارزشی

بر اساس این ویژگی ها انسان خلیفه خدا در زمین (بقره / ۳۰؛ انعام / ۱۶۷) و دارای ظرفیت بالای علمی (بقره / ۳۱-۳۳) است؛ او فطرتی خدا آشنا دارد (اعراف / ۱۷۲؛ روم / ۴۳) و از عنصر ملکوتی و الهی (سجده / ۷-۹) در سرشت خود برخوردار است. انسان که دارای شخصیت مستقل و آزاد است، امانت دار خدا و مسئول (احزاب / ۷۲) می باشد و از کرامت ذاتی و شرافت ذاتی (اسراء / ۷۰) بهره می برد و واجد وجدان اخلاقی (شمس / ۸-۹) است و موجودی است که جز با یاد خدا آرام نمی گیرد (رعد / ۲۸؛ انشقاق / ۶) و تمام نعمت های زمین برای او آفریده شده است (بقره / ۲۹؛ جاثیه / ۱۳). برای عبادت خالق خویش (ذاریات / ۵۶) آفریده شده و پس از مرگ به همه حقایق پنهان آگاه می گردد (ق / ۲۲). هم چنین تنها برای مسائل مادی کار نمی کند و احیاناً برای هدف ها و آرمان های بس عالی می جنبد و می جوشد و ممکن است که از حرکت و تلاش خود جز رضای آفریننده، مطلوب دیگری نداشته باشد (فجر / ۲۷ و ۲۸؛ توبه / ۷۲).

ب) ویژگی های ضد ارزشی

وجود این ویژگی ها در انسان تربیت نیافته در پرتو وحی، باعث مذمت او در قرآن شده است. این ویژگی ها از آیات ذیل قابل استخراج است:

«او بسیار ستمگر و بسیار نادان است» (احزاب / ۷۲)؛ «او نسبت به پروردگارش بسیار ناسپاس است» (حج / ۶۶)؛ «او آنگاه که خود را مستغنی میبیند طغیان میکند» (علق / ۶ و ۷)؛ «او عجول و شتابگر است» (اسراء / ۱۱)؛ «او هرگاه به سختی بیفتد و خود را گرفتار ببیند، ما را در هر حال (به یک پهلو افتاده و یا نشسته و یا ایستاده) میخواند. همین که گرفتاری را از او بر طرف کنیم گویی چنین حادثهای پیش نیامده است» (یونس / ۱۲)؛ «او تنگ چشم و ممسک است» (اسراء / ۱۰۰)؛ «او مجادله گرتترین مخلوق است» (کهف / ۵۴)؛ «او حریص آفریده شده است» (معارج / ۱۹)؛ «اگر بدی به او رسد، جزع کننده است» (معارج / ۲۰ و ۲۱) و «اگر نعمت به او رسد، بخل کننده است» (ر. ک: مطهری، مجموعه آثار، ۲۶۸/۲-۲۷۱).

پرواضح است که شناخت ارزش ها و ضد ارزش هایی که قرآن کریم توضیح میدهد، ما را به این حقیقت رهنمون می سازد که نظام ارزشی و به تبع آن نظام فرهنگی از چه شاخصه هایی باید برخوردار باشد.

چهار) اصالت دار بودن فرد و جامعه

بحث از اصالت یا عدم اصالت جامعه در انسان شناسی اسلامی، بسیار جدی و تا حدودی متفاوت است.

ص: ۱۸۷

باتوجه به اینکه جامعه از افراد، ترکیب یافته است، همواره این پرسش مطرح بوده که آیا ترکیب جامعه و وحدت آن اعتباری است یا حقیقی؟ مرکب بودن جامعه از سنخ مرکبات طبیعی چون آب است یا از سنخ مرکبات صناعی، مانند ماشین؟ اگر اصالت به معنای فلسفی آن، یعنی داشتن مصداق خارجی باشد در این صورت، جامعه علاوه بر افراد از مصداق خارجی برخوردار نیست، ولی اگر اصالت به معنای منشأ انتزاع باشد، باید برای جامعه اصالتی قایل شویم. از آیات قرآن این مقدار استفاده میشود که جامعه و امت موضوعیت استقلالی برای یکسری احکام و قوانین را دارد (خسروپناه، گستره دین، ص ۴۳۱)؛ برای نمونه قرآنی میفرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (و برای هر امتی، سرآمد (عمر معین) است؛ و هنگامی که سرآمد (عمر) آنان فرا رسد، هیچ ساعتی تأخیر نمی کنند، و پیشی نمیگیرند.) (اعراف/ ۳۴ و نیز ر. ک: انعام/ ۱۰۸؛ مؤمنون/ ۵۲؛ انبیاء/ ۹۲)

قرآن کریم برای محیط و جامعه نقش تعیین کننده‌ای قایل است و تأثیرگذاری محیط - اعم از محیط درون رحم، محیط خانواده، محیط مدرسه و دانشگاه، محیط جغرافیایی، محیطهای انسانی و اجتماعی - را بر فرد می پذیرد و در همین حال، منکر تأثیرگذاری وراثت و فطرت درونی و غریزه حیوانی نیست. به همین دلیل، بر تأثیرگذاری فرد بر جامعه نیز تأکید می ورزد:

الف) آیات مربوط به تأثیرگذاری جامعه بر فرد

- وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (مائده/ ۱۰۴)؛

- وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلُوبَنَا إِنَّا كَانَتْ عَلَيْنَا مِنَ اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ (اعراف/ ۲۸)؛

- أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (انعام/ ۹۰).

ب) آیات مربوط به تأثیرگذاری فرد بر جامعه

- وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ (شعراء/ ۲۱۴)؛

- إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَذَّبِحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (قصص/ ۴).

ج) آیاتی که براساس آنها تأثیرگذاری فرد بر جامعه اصطیاد می شود؛ نظیر آیات مرتبط با داستان فرعون و موسی، مؤمن آل فرعون، همسر فرعون، لقمان حکیم، و....

۴. روش شناسی

نظر به اینکه قرآن کریم ابزارهای گوناگونی نظیر وحی، حس، عقل، شهود، تاریخ و طبیعت را به عنوان ابزارها و منابع معرفت

معرفی می نماید، بجاست که بگوییم روش شناسی قرآن فقط استقرا و تجربه یا فقط استدلال یا تهذیب نفس نیست، بلکه فرآیند ترکیبی و به اصطلاح اجتهادی است.

براساس این روش و برای کشف گزاره های علمی و دینی ناگزیریم برخی از پیش فرض های بایسته را در نظر بگیریم و از به کارگیری برخی پیش فرض های نابایسته و رهنزن نیز خودداری نماییم.

پیش فرض های بایسته در روش شناسی اجتهادی عبارت است از: پیش فرض های ابزاری (روش های تکنیکی، تجربه پذیری، مشاهده پذیری)، پیش فرض های استفهامی و پرسش از پدیده و پیش فرض های معنایی مانند پارادایم های فلسفی و مکتبی.

اما پیش فرض نابایسته و رهن این است که از پارادایم های فلسفی و مکتبی غربی برای تبیین و فهم انسانی استفاده کنیم.

ج) عناصر نظام فرهنگی

چنان که در تعریف نظام فرهنگی بیان گردید، یک نظام فرهنگی زمانی صبغه وجودی به خود می گیرد که واجد نظام های اعتقادی، ارزشی و هنجاری باشد؛ بنابراین، اگر بتوانیم شاخصه های این نظام ها را به دست آوریم، ساختار فرهنگی مد نظر قرآن کریم نیز مشخص می گردد:

۱. نظام باورها و اهداف مشترک انسانی

قرآن کریم برای ایجاد باورهای مشترک در قالب یک نظام مشخص می فرماید: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ؛ «بگو: ای اهل کتاب! بیایید، به سوی سخنی که میان ما و میان شما یکسان است که: جز خدا را نپرستیم و هیچ چیزی را شریک او قرار ندهیم؛ و بعضی از ما بعضی [دیگر] را - به غیر خدا - به پروردگاری برنگزینیم. و اگر [از این دعوت] روی برتابند، پس بگویید: گواه باشید که ما مسلمانیم.» (آل عمران/ ۶۴)

علامه طباطبایی رحمه الله ذیل این آیه شریفه میفرماید: منظور از «کلمه سواء» کلمه‌های است که تمسک بدان و عمل به لوازمش بین افراد جامعه تساوی ایجاد میکند. به نظر ایشان، مراد از تمسک، تمسک به معنای کلمه است نه خود آن؛ زیرا معنای کلمه همان توحید است که آیه بدان فرا میخواند (طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۳۸۹).

بنابراین در صورتی که اعتقاد به توحید، در جامعه به یک باور مشترک تبدیل گردد و اعضای جامعه بر مدار آن گرد هم آیند، تشبث و پراکنندگی نیز از جامعه رخت بر میندند و انسجام اجتماعی به وجود می‌آید؛ زیرا جمعی که قرابت اعتقادی بیشتری دارند، آرامش بیشتری خواهند داشت و کمتر به سوی رفتارهای فردگرایانه و انزوای اجتماعی کشیده میشوند. شاید به همین دلیل باشد که خداوند متعال میفرماید: وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ و یا إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ (حجرات/ ۱۰)؛ چرا که در واقع، چنگزدن به ریسمانی که از جنس توحید است و معیت با کسانی که وجه اشتراک آنها اعتقاد به این باور است، تألیف قلوب، آرامش و انسجام اجتماعی را به دنبال دارد.

علاوه بر توحیدگرایی که یک باور بنیادی در اندیشه قرآن کریم است، یکی از اعتقادات اساسی دیگری که مورد توجه قرآن قرار گرفته و انسانها را بدان فرامیخواند، برخورد عادلانه و فارغ از نابرابریهای اجتماعی است. از منظر قرآن، تمامی انسان ها از خلقت یکسان برخوردارند (حجرات/ ۱۳) و تمایزات آنها ناشی از استعدادهای متفاوت ایشان است (زخرف/ ۳۲)؛ بنابراین کسی حق ندارد به ایجاد تفکرات مبتنی بر اشرافی گری، سلسله مراتب اجتماعی و تبعیضات قومی و نژادی، به برتری نژادی خود فخر بفروشد و به نظام فرهنگی جامعه لطمه بزند.

این اعتقاد که انسان ها در خلقت برابرند و تنها وجه تمایز آنها تقوا و پرهیزگاری است، باعث می گردد که تا تفکر اشرافی

گری، سلسله مراتب اجتماعی، تبعیضات قومی و نژادی و قشر بندی اجتماعی نادیده گرفته

ص: ۱۸۹

شود و انسان ها با در نظر گرفتن تفاوت استعدادها، نگاه برابر نسبت به یکدیگر داشته باشند و برای برپایی عدالت به عنوان مهمترین هدف و فلسفه بعثت نیز اقدام کنند: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (حدید/ ۲۵).

در این آیه و آیات دیگر، قرآن به برپایی عدالت اشاره دارد و آن بدان معناست که رسولان و پس از آنها مردم در ایجاد جامعه عادلانه وظیفه دارند؛ چرا که وجود عدالت در جامعه زمینه هایی را به وجود می آورد که زمینه های رشد و کمال انسانی را فراهم می سازد و از طرفی به ایجاد همبستگی کمک می نماید.

هم چنین از دیگر اعتقادات اساسی در جامعه که به انسجام اجتماعی کمک میکند، باور به قیامت و روز جزاست. اگر اعضای جامعه به این باور رسیده باشند که باید در قبال اعمال خویش در برابر خداوند پاسخگو باشند، بدون شک، حقوق و حریم دیگران را رعایت می کنند و به وظایف فردی و اجتماعی خویش درست عمل می نمایند؛ در نتیجه، اعتماد و تعهد به عنوان شاخص های فرهنگی مورد توجه قرار می گیرد.

۲. نظام ارزشی مشترک

در نظام فرهنگی اهمیت نظام ارزشی کمتر از نظام اعتقادی نیست، زیرا اولاً تدبیر امور، تحت نظارت نظام ارزشی صورت می گیرد، ثانیاً باورها در ارزش ها تجلی پیدا می کند و در هنجارها و نمادها آشکار می شود.

به موازات باورهایی که در گذشته بدان اشاره شد، از منظر قرآن کریم، نظام ارزشی جامعه باید مبتنی بر ایمان باشد؛ زیرا به باور برخی منشأ ارزش های رایج در جامعه، ایمان است.

بارزترین ویژگی نظام ارزشی مورد نظر قرآن، علاوه بر ابتدای بر ایمان، ناظر به چگونگی ایجاد روابط مطلوب اجتماعی است؛ به همین دلیل، وقتی قرآن از ارزش های مدنظر خویش سخن می گوید، به اصولی مانند امانتداری و وفای به عهد اشاره می کند که بدون توجه به آنها امکان ایجاد جامعه منسجم و همبسته بعید می نماید.

وقتی قرآن کریم خیانت در امانت را به منزله خیانت به خدا و رسولش تلقی میکند و می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (انفال/ ۲۷) در حقیقت، این واقعیت اجتماعی را گوشزد میکند که انسجام اجتماعی، نیاز اعتماد اجتماعی است؛ بنابراین، در صورتی که خیانت و نفاق در جامعه فراگیر شود و به عنوان ضد ارزش در جامعه حاکم شود، انسجام اجتماعی که محصول کارکردهای نظام فرهنگی است نیز از بین میرود. همچنین وقتی می فرماید: وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (مؤمنون / ۸)، باز هم بر اصول امانتداری و وفای به عهد تکیه میکند و شالوده انسجام روابط اجتماعی را بر این اصول است - وار می سازد.

بنابراین، از منظر قرآن، نظام ارزشی تنها در صورتی کارکرد مطلوب دارد که انسجام مطلوب اجتماعی را به دنبال داشته باشد و این امر نیز تنها زمانی محقق می شود که نظام ارزشی موجود در جامعه مبتنی بر ایمان، اصول امانتداری و وفای به عهد باشد.

هنجارها، صورت عملی باورها و ارزش هاست؛ به بیان دیگر، بر خلاف باورها و ارزش ها که سطح انتزاعی فرهنگ است، هنجارها سطح عینی و ملموس فرهنگ است که در قالب رفتارهای افراد و نمادها ظهور و بروز

می یابد. باتوجه به اینکه باورها در ارزش ها و ارزش ها نیز در هنجارها ریزش می نماید، در صورتی که باورها و ارزش های رایج در جامعه مبتنی بر توحید و ایمان باشد، لزوماً هنجارها نیز ماهیت الهی و دینی دارد؛ برای مثال، یک سنخ از هنجارها که هنجارهای قانونی است، از نظر قرآن در جامعه دینی نمی تواند مغایر با شریعت اسلامی باشد؛ زیرا *إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ (انعام / ۵۷)* بر اساس این گزاره قرآنی، تنها مرجع قانون گذاری، خداوند متعال است و از طرفی هر آنچه در قالب حدود و قوانین الهی است، کسی مجاز به تخطی از آن نیست؛ *تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (بقره / ۲۲۹)*.

بنابراین تمامی قوانینی که برای اداره جامعه وضع میگردد، باید نسبت الهی پیدا کند و با شریعت در تناقض نباشد. وقتی این گونه شد و مرجع قانون گذاری مشخص گردید، تفاهم قانونی - هنجاری در جامعه به وجود می آید، و بر اثر آن انسجام اجتماعی تحقق می یابد.

از آنجا که سنخ دیگری از هنجار، هنجارهای اجتماعی است، یعنی منشأ وضع آنها جامعه است، در صورتی که چنین هنجارهایی نیز مبتنی بر سنت های الهی و آداب و رسوم پسندیده اجتماعی باشد، قواعد رفتاری مطلوبی را برای اعضای جامعه به وجود می آورد که عمل به آنها نظام فرهنگی آرمانی را می سازد.

با توجه به اهمیت هنجارها در ساخت عینی و جلوه بیرونی فرهنگ، برای اینکه ساختار نظام فرهنگی مد نظر قرآن کریم نمود عینی بیابد و با استقرار آن در سطح جامعه، نظم اجتماعی مطلوب به وجود آید، ضروری است که به این مطلب اشاره شود که اصولاً جامعه، دقیقاً به واسطه نظم یابی و قاعده داری رفتارهای گروهی از انسان ها «جامعه» می شود؛ بنابراین، می توان گفت که در یک تحلیل سیستمی و ارگانیک، نظم (نظام اجتماعی) در واقع، همان وضعیتی است که هر چیز در جایگاه خویش قرار دارد و هنجارها نیز قواعد لازم برای استقرار مطلوب امور در چنین جایگاه هایی است. با این توضیح که در خصوص رابطه نظم و هنجار میتوان تصریح کرد که هرچه نظم دارد، بهنجار و آنچه بی نظم است، نابهنجار است. به عبارت دیگر، چون پای حفاظت از وضع موجود و هماهنگی اجزای سیستم و کارکردهای آن در میان است، نظم و هنجار هر دو یک چیزند و هرچه دگرگونی و نوآوری باشد، نابهنجاری و ناهمخوانی است و عین بی نظمی (صدیق سروستانی، آسیب شناسی اجتماعی، ۲۴۶). این تلقی از رابطه نظم و هنجار بدان معناست که هر چه جامعه هنجارمند باشد، منظم تر نیز هست و در طرف مقابل، به هر میزانی که جامعه دچار اختلالات هنجاری باشد، به همان اندازه نیز گرفتار بی نظمی می شود.

حال با توجه به این اهمیت، این سؤال پدید می آید که یک نظام فرهنگی چگونه هنجارمند خواهد بود؟ به نظر می رسد برای دریافت پاسخ این پرسش، ضروری است با استناد به مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی، ارزش شناختی و انسان شناختی قرآن، باید ویژگی ها و شاخص های مهم هنجارها استخراج گردد تا نظام فرهنگی به درستی شکل بگیرد.

در ادامه، با تکیه بر منابع قرآنی و روایی به برخی از این ویژگی ها اشاره می کنیم:

یک) اِبتِنای بر عدالت

هنجارها لزوماً باید عادلانه باشد؛ زیرا هدف انسانی برپایی عدالت است. به همین دلیل، از منظر قرآن هنجاری مطلوب است که لزوماً عادلانه باشد؛ نظام هنجاری ای که در آن دستیابی به حیات طیبه ممکن باشد. مقصود از «حیات حسنه و پاکیزه» (نحل / ۹۷) به مثابه غایت دینداری در سطح اجتماعی

ص: ۱۹۱

برخورداری از نظام اجتماعی عادلانه است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۰/۲۴۱ و ۲۴۴). در اسلام عدالت تنها صفت خود هنجار نیست، بلکه ویژگی اصلی اجرای آن هم است؛ یعنی هنجار باید به صورت عادلانه اجرا شود (نساء/ ۵۸، مائده/ ۴۲). واضح است که اگر هنجارها عادلانه نباشد یا موجب نافرمانی از آن می شود یا به نابرابری های اجتماعی دامن میزند و از این طریق، ضمن از بین بردن تفاهم اجتماعی، اعتماد و همبستگی اجتماعی را متزلزل می نماید و به تبع آن نظم اجتماعی پایدار و نظام فرهنگی با ثبات به وجود نمی آید. به بیان دیگر، یک هنجار وقتی رفتار ما را نظم می دهد که از روی رغبت پذیرفته شود؛ لذا هنجار ناعادلانه به دلیل ناسازگاری سرشت انسان مقبول واقع نمی شود و زور و اجبار هم نمی تواند تداوم آن را حفظ نماید. در مقابل، هنجار عادلانه به دلیل هم سویی با فطرت و سرشت مشترک انسان ها مقبول همه واقع می شود و این، همان تفاهم هنجاری و وحدت نظام فرهنگی است. بعلاوه، هنجار در صورتی در میان تمام اعضای جامعه مقبول واقع می شود که عادلانه باشد و الا افرادی که احساس ظلم می کنند، هنجارها را نمی پذیرند و این باعث شکاف هنجاری در جامعه می شود.

عدالت هنجاری از منظر دیگری نیز قابل طرح و بررسی است و آن اینکه در جوامع معاصر خرده فرهنگ ها و هویت های مختلف در کنار هم حضور دارند. اقتضای رعایت عدالت در مواجهه با خرده فرهنگ های مختلف این است که ارزش ها و هنجارهای هر کدام ضمن رعایت اصول کلی نظام ارزشی و هنجاری اسلام پذیرفته شود (آل عمران/ ۶۴؛ کافرون/ ۶)؛ زیرا اگر به تنوعات فرهنگی توجه نشود، پایه های نظم اجتماعی متزلزل می شود؛ چون هر خرده فرهنگ به نیازهای خاصی پاسخ می دهد که دیگر خرده فرهنگ ها از پاسخ دادن به آن عاجز است. اما اگر خرده فرهنگ ها با هنجارهای دینی کاملاً در تضاد باشد، حذف و طرد آنها باید براساس رفتارها و اقدامات عادلانه صورت بگیرد. نباید عدالت در هیچ حالی نسبت به خرده فرهنگ های دیگر نادیده گرفته شود. شهید مطهری با استناد به آیه *وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ* (مائده/ ۸) توضیح می دهد که رعایت عدالت نسبت به تمام خرده فرهنگها در هر حالی ضروری است (مطهری، مجموعه آثار، ۷۵۲/۲۲)؛ زیرا عدالت پایه نظم اجتماعی است (غرر الحکم و دررالکلم، ۳۳۹؛ شیخ صدوق، التوحید، ۹۶). نه تنها رعایت عدالت در وضعیت عادی لازم است، بلکه در وضعیت های آنومی چون جنگ، در حق دشمنان نیز ضروری است (بقره/ ۱۹۰).

دو) ابتنای بر عقل و فطرت

هنجاری توان بقا و قدرت نظم بخشی و فرهنگ سازی دارد که با عقل و فطرت انسان همسو و همخوان باشد. هنجارهای مغایر با عقل و خرد نمی تواند تفاهم بخش باشد. جامعه ای که در آن خرد به حاشیه رانده شود، ممکن است به ظاهر متحد و منسجم باشد، اما در حقیقت، جامعه چند تکه و متفرق و دچار فروپاشی فرهنگی است. چنان که قرآن جامعه مشرکان را چنین توصیف نموده است (حشر/ ۱۴). بنابراین، هنجاری مفید است و به نظام مندی فرهنگی می انجامد که با عقل به عنوان وجه مشترک همه انسان ها همسو باشد. به همین دلیل، اگر منصفانه با آن برخورد شود، هم پذیرش آن آسان است و هم استمرار آن بیشتر است؛ چون با معرفت های راستین انسان همسو و همساز است. دلیل عقلانی بودن نظام هنجاری اسلام، اهمیتی است که به عقل در متون دین داده شده است. عقل از نظر هستی شناختی محبوب ترین مخلوق خداوند است. از نظر معرفت شناختی از منابع و ابزارهای مهم معرفت است تا مرتبه ای که در روایات از آن به حجت باطنی یاد شده است و بالاتر از آن، در برخی روایات عقل دارای مرتبه فراتر از دین است و دین در

جایی است که عقل در آنجا باشد (۱)؛ بنابراین، اگر هنجاری خرد انسان را نادیده بگیرد، نظم بخش نخواهد بود.

علاوه بر همسویی با عقل، یک هنجار باید با فطرت انسان نیز سازگار باشد. هنجارهای اسلامی نه تنها با عقل راستین همسوست، بلکه بر فطرت انسانی نیز ریشه دارد (روم/ ۳۰). چون ریشه فطری دارد به آسانی مورد پذیرش قرار می‌گیرد (مطهری، مجموعه آثار، ۳/۳۸۴ و ۳۸۸) و پایدار است.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

«خلاصه کلام و جامع آن این است که قرآن اساس قوانین را بر توحید فطری و اخلاق فاضله‌گریزی بنا کرده، ادعا می‌کند که تشریح (تقنین قوانین) باید بر روی بذر تکوین و نوامیس هستی جوانه زده و رشد کند و از آن نوامیس منشا گیرد، ولی دانشمندان و قانونگذاران، اساس قوانین خود را و نظریات علمی خویش را بر تحول اجتماع بنا نموده، معنویات را بکلی نادیده می‌گیرند، نه به معارف توحید کار دارند و نه به فضائل اخلاق، و به همین جهت سخنان ایشان همه بر سیر تکامل اجتماعی مادی و فاقد روح فضیلت دور می‌زنند، و چیزی که هیچ مورد عنایت آنان نیست، کلمه عالیه خداست» (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱/۹۹).

از این رو، هنجارهای مغایر فطرت و سرشت انسان چون همجنس‌گرایی فاقد عمومیت و ثبات لازم است.

سه) ابتدای بر حق نه خواست اکثریت

در نظام هنجاری اسلام مشروعیت هنجارها تابع حق است نه پیروی از اکثریت (توبه/ ۳۴). مبنا قرار گرفتن اکثریت نه تنها نظم بخش نیست، بلکه به تضادهای اجتماعی و بی‌ثباتی فرهنگی منتهی می‌شود (مؤمنون/ ۷۱). در نظام هنجاری اسلام مبنای مشروعیت هنجار، پیروی از حق است نه خواست اکثریت؛ از این رو، هدف جامعه اسلامی رسیدن به کمال مطلوب خلقت است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۴/۱۵۹). مطابق این بیان، دستیابی به تفاهم هنجاری در جامعه اسلامی وقتی میسر است که هنجار، تجلی حق و حق‌گرایی باشد؛ در غیر این صورت، طبقات مختلفی در جامعه وجود دارد که در فرصت‌های به دست آمده علیه نظام هنجاری - فرهنگی حاکم غلبان نموده و نظم اجتماعی را متزلزل می‌سازد.

چهار) هماهنگی با عرف نیکو

عرف نیکو یکی از معیارهایی است که هنجارها باید با آن تناسب داشته باشد. دلیل تمایز عرف از زمان و مکان، این امر است که اولاً عرف ممکن است فراتر از زمان حاضر مطرح شود و بیشتر در ارتباط با آداب و سنن پسندیده و پایدار مطرح باشد؛ ثانیاً بر اساس منابع معرفتی ما، برای تحقق عرف لازم نیست تمام افراد به آن پای بند باشند، بلکه پای بندی اکثریت به آن کافی است (حکیم، الاصول العامه للفقہ المقارن، ۴۰۳).

آنچه در اینجا مهم است، روشن‌سازی مفهوم «عرف» است. عرف که هنجارها با آن متناسب باشد، به چه معناست؟ علامه طباطبایی در تعریف این اصطلاح قرآنی می‌فرماید: «معروف» از ماده عرف و کلمه «عرف» به آن دسته از سنت‌ها و سیره‌های

نیکو و حسن رایج در جامعه اطلاق می شود که عقلای جامعه آنها را خوب می شناسند و به بیان دیگر با عقل، شرع، قواعد اخلاقی و قوانین صحیح رایج در جامعه مغایرت نداشته باشد، و آن دسته اعمال نادر و غیر مرسوم می که با ملاک های فوق در تعارض اند، خارج از

ص: ۱۹۳

قلمرو معنایی واژه معروف است و واژه منکر نشانگر این سنخ امور است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۰/۸). در بیان علامه «معروف» به فعل و یا کنش نسبت داده شده است، اما معروف اختصاص به فعل ندارد، بلکه عام است و هر چیزی را که خوبی و حُسن آن به وسیله شرع یا عقل ثابت شده باشد، در برمی گیرد (حسینی، فرهنگ معارف و معاریف، ۴۹۲). حال چه از نوع عمل باشد و چه از سنخ خواست و میل باشد که به یک شیء یا یک پدیده تعلق می گیرد یا حتی خود، پدیده‌های باشد که از نظر عقلا و شرع از حیث حسن و نیکویی از سلسله مراتب برخوردار باشد.

دلیل اهمیت پیروی از عرف نیکو علاوه بر دستور مستقیم خداوند (اعراف/ ۱۹۹) و نهی امام علی علیه السلام از نقض آن، تحکیم الفت و محبت در میان مردم و اصلاح ناهنجاری هاست (۲). نقض هنجارهای نیکو و همین طور وضع هنجارهای مغایر با آن باعث می شود که از یک طرف الفت و همبستگی اجتماعی کاهش یابد و از این طریق، نظام اجتماعی متزلزل می شود.

پنج) هماهنگی با نیازها

هنجارها باید با نیازها هماهنگ باشد؛ زیرا هنجارها قواعد تأمین نیازهای انسان است و اگر هنجاری با نیازهای اصیل کنش گران همسو نباشد و یا آن را نادیده بگیرد، مقبول واقع نمی شود؛ از اینرو، ضروری است که اولاً نیازهای انسان و رابطه آن با نظم مطلوب شناسایی و بررسی گردد؛ ثانیاً نسبت بین هنجار و نیاز به درستی توضیح داده شود:

الف) هماهنگی با نیازهای مادی و زیستی

هنجارهایی که در یک جامعه وضع می شود، باید با نیازهای مادی انسان هماهنگ باشد، در غیر اینصورت، به سازگاری هنجاری و نظم مطلوب نمی انجامد؛ یعنی هنجارها باید بتواند نیازهای مادی انسان را به صورت عادلانه تأمین نماید و در برابر تمایلات طبیعی و غریزی انسان قرار نگیرد. در اسلام اگرچه ماهیتاً نیازهای مادی از نیازهای معنوی مستقل است، ولی از نظر وجودی نیازهای مادی مقدم بر نیازهای معنوی انسان است و اگر نیازهای مادی تأمین نشود، به ظهور نیازهای معنوی نوبت نمی رسد. چنان که در برخی روایات انجام مناسک دینی مشروط به تأمین نیازهای مادی است (ر. ک: کلینی، الکافی، ۷۳/۵). بنابراین، یک هنجار در جامعه در صورتی نهادینه میشود که با نیازهای مادی انسان در تضاد نباشد؛ زیرا منشأ بسیاری از ناهنجاریها ریشه در فقر و ناتوانی انسان در پاسخ به نیازهای مادی دارد. از این رو، اگر فقر از دری وارد شود، ایمان به عنوان یک باور از بین میرود و تجلیات آن در نمادها و رفتارها ظهور نخواهد کرد (مجلسی، بحار الأنوار، ۲۴۷/۷۰). اگر هنجاری نتواند نظام مادی و تعاملات اقتصادی انسانها را تنظیم نماید، جامعه دچار بی نظمی میشود. از نظر علامه طباطبایی خداوند امور اقتصادی را عنصر مهم نظم اجتماعی و مایه اصلی قوام جامعه قرار داده است؛ از این رو عامل اصلی بحرانهای اخلاقی فقر مفرط یا نیل ثروت بیحساب است. عدم تنظیم نظام اقتصادی مستقیم و غیر مستقیم باعث اختلال نظام بشری می شود (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۳۱/۹). شهید مطهری در توضیح حدیث «[أَنْتِ بِنْتُ أَنْتِ إِخَافُ عَلَيْكَ الْفَقْرَ، فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ فَإِنَّهُ مَنْقَصَةٌ لِلدِّينِ، مَدْهَشَةٌ لِلْعَقْلِ، دَاعِيَةٌ لِلْمَقْتِ]» (مجلسی، بحار الأنوار، ۵۴/۶۹) می نویسد: راه درست تأمین نیازهای مادی یکی از عوامل اصلی شکل گیری نظم در جامعه است؛ زیرا فقر از یکسو، قوه تفکر و خرد انسان را از بین میبرد و از سوی دیگر، فقر باعث ایجاد اختلاف در میان اعضای جامعه می شود (مطهری، مجموعه آثار، ۷۴۶/۲۳)؛ نتیجه

هر دو مختل شدن نظم در جامعه است. پیامد اول مانع تشخیص هنجارهای درست از نادرست می شود و پیامد دوم در مسیر عمل به هنجار مانع ایجاد می کند. چون هر فرد از افراد جامعه خیال می کند که هنجارهای حاکم بر جامعه علیه اوست؛ در نتیجه، دستیابی به تفاهم هنجاری در جامعه فقیر مشکل و دشوار است. اگر هنجاری با نیازهای غریزی و زیستی انسان هم سو نباشد، باز هم نظم در جامعه نهادینه نمی شود. چنان که نظام اشتراکی افلاطون و کمونیستی نتوانست باقی بماند. از مطالب فوق به خوبی روشن می شود که هماهنگی هنجار با نیازهای مادی و زیستی تا چه اندازه در ایجاد تفاهم هنجاری و به دنبال آن نظم اجتماعی نقش دارد.

ب) هماهنگی با نیازهای معنوی

با توجه به انسان شناسی اسلام، مطلوب آن است که هنجارها مطابق مصالح و منافع مادی و معنوی انسان باشد؛ چون در پرتو این بعد است که راستی، درستی، وفای به عهد، خیرخواهی، ایثار، احسان و دیگر هنجارهای مرتبط با نظم مطلوب نهادینه می شود (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۸۱/۱). به بیان دیگر، هدف و ویژگی هنجارهای حاکم در جوامع معاصر، به حداکثر رساندن بهره برداری انسان از مزایای حیات مادی است و اساساً بالاترین درجه سعادت، سعادت مادی است، اما از نظر اسلام سعادت انسان، به برخورداری از لذایذ مادی تقلیل نمییابد، بلکه سعادت مادی در بُعد نازل سعادت است و بُعد متعالی آن، سعادت اخروی است که جز از طریق زیستن در نظام اجتماعی صالح میسر نیست؛ نظامی که همسو با نیازهای مادی و معنوی انسان است (همان، ۱۷۲/۴).

شش) داشتن استمرار و ثبات

یکی از شاخص های نظام هنجاری مطلوب، داشتن ثبات و پایداری است؛ هرچه یک هنجار از عمر طولانی تری برخوردار باشد، به همان میزان ثبات و نظم در جامعه تقویت می شود و نظام فرهنگی از پایداری بیشتری برخوردار است؛ زیرا دگرگونی و نو به نو شدن سریع هنجارها، درک و فهم مشترک را از بین میبرد و بر اثر آن رویهها و رفتارهای متفاوت به وجود میآید. به همین دلیل، در متون دینی مکرر از نقض هنجارهای صالح و نیکو نهی شده است (اعراف / ۱۹۹). حضرت علی علیه السلام خطاب به مالک اشتر می فرماید: «ولاتنقض سنّه صالحه عمل بها صدور هذه الامّه واجتمعت بها الالفه، وصلحت علیها الرّعیه ولاتحدثن سنه تضرّ بشيء من ماضی تلک السنن»؛ سنت پسندیده‌های را که بزرگان این امت به آن عمل کردند و ملت اسلام با آن پیوند خورده و رعیت با آن اصلاح شدند، بر هم مزن و آدابی که به سنت های خوب گذشته زیان وارد می کند، پدید نیآور. فرمایش حضرت یک مطلب مهم را بیان میکند. مطابق بیان حضرت حکومت و قدرت نقش بسیار مهمی در تحولات الگوهای رفتاری مردم دارد؛ زیرا حاکم در منشأ وضع قوانین قرار دارد و به دلیل برخوردار بودن از قدرت اجرایی میتواند نظام هنجاری یک جامعه را تثبیت یا تضعیف نماید؛ بنابراین، با اصلاح نظام سیاسی یک جامعه، نظام هنجاری آن هم اصلاح؛ و با تمایل آن به سوی فساد، نظام هنجاری یک جامعه نیز فاسد می شود. بدیهی است به تبع همین نگرش، هنجارهای اجتماعی هرچه از ثبات بیشتری برخوردار باشد، کنش های اجتماعی را پیش بینی پذیر و زمینه تفاهم را افزایش می دهد؛ لذا بدعت گذاری در دین اسلام به شدت مذموم است؛ چون هر بدعتی مستلزم نقض یک هنجار نهادینه شده است. نه تنها ثبات هنجاری شرط لازم نیل به تفاهم هنجاری است، بلکه نشانه نیکو بودن یک هنجار هم است: «إِنَّ عَوَازِمَ الْأُمُورِ أَفْضَلُهَا» (حرعاملی،

وسائل الشيعة، ٧٦/١٦).

ص: ١٩٥

طبق این سخن، گذشت زمان به تنهایی نمی تواند مشروعیت و پایداری یک هنجار را تضمین نماید، بلکه نیکو بودن به یک هنجار مشروعیت بخشیده و تداوم آن را تضمین می نماید. معنای نیکو بودن یک هنجار، این است که هنجار با نیازهای واقعی انسان سازگار است و این سازگاری به هنجارها نیرویی میبخشد که ثبات آن را تضمین می کند؛ بنابراین، برای برنامه ریزان فرهنگی و قانون گذران لازم است که هنجارهای ثابت اسلام را به مردم معرفی نمایند تا نظام فرهنگی مطلوب در جامعه شکل بگیرد. نکته بدیهی تر این است که دستگاه های قانون گذار نباید قوانین را به منصفه عمل نرسیده عوض نماید؛ زیرا این کار باعث سردرگمی و تحیر کنش گران اجتماعی می شود؛ در نتیجه، نظم در جامعه مختل می گردد.

نتیجه

ایجاد جامعه مطلوب مستلزم وجود نظام فرهنگی مطلوب است؛ زیرا چنین نظامی، افراد را به لحاظ باورها و ارزش ها جامعه پذیر می سازد و مطابق با آن، کنش های اجتماعی را سامان می دهد. با توجه به اینکه مفهوم نظام در ادبیات جامعه شناسی به معنای «مجموع های از موقعیت های اجتماعی مرتبط با یکدیگر همراه با نقش ها و پایگاه های اجتماعی» می باشد، برای استخراج نظام فرهنگی قرآن، ناگزیر باید این مفهوم باز تعریف شود. بدین منظور، در تحقیق پیشرو، این مفهوم برای نظام فرهنگی در نظر گرفته شد که: «نظام فرهنگی مجموعه ای منسجم و مرتبط از باورها، ارزش ها و هنجارهایی است که با تکیه بر مبانی خاص اسلامی دارای آثار و کارکرد جمعی است».

با توجه به این تعریف و با عنایت به مبانی هستی شناسی، معرفت شناسی، انسان شناسی و روش شناسی قرآن، عناصر نظام فرهنگی قرآن متفاوت می شود. وجه تمایز این عناصر با سایر نظام های فرهنگی در این است که نظام فرهنگی قرآن به لحاظ باورها و اهداف مشترک انسانی، بر توحید محوری و عدالت خواهی مبتنی است. به لحاظ نظام ارزشی نیز نظام فرهنگی مد نظر قرآن بر تعهدات اجتماعی و امانت داری مبتنی است. اما در مهمترین عنصر نظام فرهنگی یعنی نظام هنجاری که در واقع وجه عینی و ملموس فرهنگ است، ویژگیهای خاصی مطرح است. با توجه به اینکه هنجارمندی جامعه به وحدت نمادی (تفاهم فرهنگی) و به دنبال آن نظم اجتماعی می انجامد، استخراج شاخصها و ویژگیهای هنجار از منظر قرآن ضروری است. در این نوشتار این ویژگیها برای هنجار به دست آمده است: «ابتنای بر عدالت»، «ابتنای بر عقل و فطرت»، «ابتنای بر حق نه خواست اکثریت»، «هماهنگی با عرف نیکو» و «هماهنگی با نیازهای مادی و معنوی».

(۱). «انَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَّتَيْنِ حِجَّةَ ظَاهِرِهِ وَحِجَّةَ بَاطِنِهِ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَلِيمَةُ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (اصول کافی، ۱۶/۱)؛ و در روایت دیگر از امام صادق علیه السلام نزدیک به مضمون فوق چنین نقل شده است: «حِجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ، وَالْحِجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ» (همان، ۲۵/۱)؛ امام علی علیه السلام در ارتباط با اهمیت عقل می فرماید: «هَبَطَ جَبْرَائِيلُ عَلَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ يَا آدَمُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُخِيرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَاخْتَرْتَهَا وَدَعَيْتُنِي فَقَالَ لَهُ آدَمُ يَا جَبْرَائِيلُ وَمَا الثَّلَاثُ فَقَالَ الْعَقْلُ وَالْحَيَاءُ وَالذِّينُ فَقَالَ آدَمُ إِنِّي قَدِ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جَبْرَائِيلُ لِلْحَيَاءِ وَالذِّينِ انصِرِفَا وَدَعَاهُ فَقَالَ يَا جَبْرَائِيلُ إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ قَالَ فَشَأْنُكُمَا وَعَرَجَ» (همان، ۱۰/۱ و ۱۱).

(۲). امام علی علیه السلام: «وَلَمَّا تَنَقَّضَ سُنَّتَهُ صَيَّرَ الْحَيَّةَ عَمَلًا بِهَا صِيْدُورٌ هَيْدُهُ الْأُمَّةُ وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأَلْفَةُ وَصَيَّرَ لِحْتَ عَلِيَّهَا الرَّعِيَّةَ وَلَا تُحَدِثَنَّ سُنَّتَهُ تَضُرُّ بِشَيْءٍ مِنْ مَاضِي تِلْكَ السُّنَنِ فَيَكُونُ الْأَجْرُ لِمَنْ سَنَّهَا وَ الْوِزْرُ عَلَيْكَ بِمَا نَفَضْتَ مِنْهَا» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

امام علی، نهج البلاغه، تدوین، سیدرضی، انتشارات دارالهجره، قم.

آشوری، داریوش، تعریف ها و مفهوم فرهنگ، تهران، نشر آگه، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ش.

ابن هشام، عبدالملک، سیره النبی، تصحیح عبدالحمید محمد محی الدین، بیروت، المكتبة التجاریه الکبری، بی تا.

اورعی، غلامرضا، بررسی ساختار نظام اجتماعی در اسلام، تهران، صدا و سیما، ۱۳۸۲ ش.

برن، آگ و نیم کف، زمینه جامعه شناسی، مترجم ا.ح. آریان پور، تهران، شرکت سهامی افست، بی تا.

چلبی، مسعود، جامعه شناسی نظم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶ ش.

حسینی، مصطفی، فرهنگ معارف و معاریف، قم، دانش، ۱۳۷۶ ش.

حکیم، محمد باقر، الاصول العامه للفقہ المقارن، قم، المجمع الجہانی اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۸۲ ش.

خسروپناه، عبدالحسین، گستره دین، تهران، نشر معارف، ۱۳۸۲ ش.

خمینی، روح الله، صحیفه نور، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ ش.

دیلین، تیم، نظریه های کلاسیک جامعه شناسی، ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷ ش.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.

صدیق سروستانی، رحمت الله، آسیب شناسی اجتماعی (جامعه شناسی انحرافات)، تهران، سمت، چاپ ششم، ۱۳۸۹ ش.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.

فکوهی، تاریخ اندیشه و نظریه های انسان شناسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶ ش.

لوپز، خوزه و جان اسکات، ساخت اجتماعی، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵ ش.

مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.

مطهری، مرتضی، اسلام و مقضیات زمان، تهران، انتشارات صدرا، بی تا.

-----، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۱ ش.

ص: ۱۹۸

دکتر غلامرضا بهروزی لک (۱)

مصطفی دهقانی فیروزآبادی (۲)

چکیده

سیاست یکی از مهم ترین ارکان یک جامعه است که اگر بر پایه های درستی بنا شده باشد، موجب تعاملات درست و منطقی در معادلات سیاسی - اجتماعی جامعه می شود. بیان اصول و مبانی سیاسی قرآن کریم و کنکاش آن در تفاسیر متعدد، بیان گر این مطلب است که باید برای اداره صحیح جامعه از قوانین متعالی اسلام در تمامی عرصه ها، به ویژه عرصه سیاست، بهره کامل برد.

نحوه رفتار سیاسی در روابط داخلی و خارجی، نحوه برخورد در سیاست های مالی و اقتصادی، شرط عدالت در رهبری و حکمرانی، تفکیک ناپذیری دین از سیاست، لزوم مشورت در امور حکومتی و سیاسی، لزوم حق مداری و عدالت گستر بودن سیاست های جنگی، فصل الخطاب بودن حرکت رهبر جامعه اسلامی در امور حکومتی، توجه خاص به مجاهدان دارای فعالیت های سیاسی، عزت به عنوان اصلی مهم در سیاست خارجی و روابط سیاسی - اقتصادی، و لزوم آگاهی در مدیریت سیاسی - امنیتی برخی از مبانی سیاسی اسلام است که در این نوشتار مطرح شده است.

مهم ترین دستاورد و نتیجه کلی این نوشتار، عدالت محور بودن مبانی سیاسی اسلام است که نتیجه آن گسترش عدالت اجتماعی در سطح روابط داخلی و خارجی است.

کلید واژگان: قرآن، مبانی، سیاست، عدالت.

ص: ۱۹۹

۱- (۱) استادیار دانشگاه باقرالعلوم قم behroozlak@gmail.com

۲- (۲) . دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قرآن و حدیث dm.dehghani@yahoo.com

سیاست، روابط سیاسی - اجتماعی و قوانین سیاسی از جمله موضوعاتی هستند که در قرآن و حدیث مورد اشاره مستقیم قرار گرفته اند.

آیات مربوط به امور سیاسی در قرآن در حوزه های مختلف مطرح شده اند؛ حوزه هایی از قبیل حکومت، اقتصاد، نظامی گری و... نتیجه آن به کارگیری مبانی سیاسی در جایگاه مخصوص خود برای اداره درست و منطقی جامعه می باشد؛ چه اهمیت و ضرورت بحث از مبانی سیاست قرآن در اداره صحیح و منطقی جامعه نمود می یابد که در آن اساس قوانین برتر اسلام مبنای روابط داخلی و خارجی است. در واقع، هدف اصلی، تلاش برای به کمال رساندن انسان به بالاترین درجات مادی و معنوی است که دنباله اهداف انبیاء و اولیای الهی می باشد.

مفهوم شناسی تفسیر سیاسی

برای پی بردن به معنای اصلی واژه «سیاست» باید از دو جهت آن را بررسی نمود:

واژه «سیاست» در لغت از ماده «سوس» (ساس) و به معنای انجام کاری است که به مصلحت چیزی (کسی) می باشد (طریحی، مجمع البحرین، ذیل ماده «سوس») و سیاست مدار به کسی گفته می شود که به اصلاح مردم و کارهای آنان می پردازد (فراهیدی، العین، ذیل ماده «ساس»؛ بنابراین، سیاست به معنای در نظر گرفتن مصالح یک چیز یا شخص یا گروه است که اقدام جدی برای اجرای آن مصالح در حق آنان صورت می گیرد.

سیاست در اصطلاح دانشی است که از مناسبات شهروندی بحث می کند (جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ۲۲) یا به روندی گفته می شود که در آن شهروندان به اتخاذ یک تصمیم جمعی مبادرت می ورزند (امرائی - شهرزاد، مهندسی سیاست، ۱۸) یا فعالیتی اجتماعی است که با تضمین نظم در نبردهایی که از گوناگونی و ناهم گرایی عقیده ها و منافع ناشی می شود، می خواهد به یاری زور - که اغلب بر حقوق متکی است - امنیت بیرونی و تفاهم درونی واحد سیاسی ویژه ای را تأمین کند (فروند، سیاست چیست؟، ۲۱۳)؛ بنابراین، می توان گفت: سیاست یک دانش اجتماعی درباره شهر و شهروند است و از عقاید و منافع آنها ناشی می شود که درصدد برقراری امنیت خارجی و تفاهم داخلی می باشد.

ترکیب «تفسیر سیاسی قرآن» یک عبارت جدید التأسیس است که تعریف معتبر و قابل استنادی برای آن پیدا نمی شود، اما بنا بر توضیحاتی که در مفهوم شناسی تفسیر و سیاست داده شد، می توان گفت: تفسیر سیاسی قرآن عبارت است از: بیان تحلیلی - اخلاقی روان و ساده از مراد استعمالی و جدی آیاتی که در بردارنده مسائل اجتماعی، سیاسی، حقوقی و ولایی اند.

مبانی سیاسی قرآن کریم

قرآن کریم به عنوان یک کتاب جامع و کلی، در بردارنده مبانی کلی ای است که به موضوعات مختلفی از جمله سیاست پرداخته است. از آنجا که حکومت در اسلام از مهم ترین بنیان های جامعه به شمار می آید، بیان مسائل و موضوعات سیاسی

در اسلام نیز از نیازهای اساسی آن می باشد. به تبع، بحث از مبانی

ص: ۲۰۰

سیاست در قرآن نیز از مباحث مهم و در خور توجه است که می توان آنها را از آیات قرآن استخراج کرد.

در ذیل به مهم ترین مبانی قرآنی سیاست اشاره می کنیم:

۱. نحوه رفتار سیاسی در روابط داخلی و خارجی

روابط داخلی و خارجی که به نوعی همان اعمال سیاست های دیپلماتیک در سطح روابط بین الملل است، یکی از شاخصه های حکومتی یک جامعه است. نوع این رفتارهای سیاسی بیان گر انگیزه های آن حکومت در نحوه برخورد با جوامع دیگر است. قرآن کریم بهترین نوع روابط داخلی و خارجی را رفتار عادلانه معرفی می کند: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ** (مائده / ۸)؛ «ای کسانی که ایمان آوردهاید! همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدالت گواهی دهید! دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیکتر است! و از (معصیت) خدا پرهیزید که از آن چه انجام می دهید، با خبر است».

مرحوم طبرسی رفتار عادلانه بین المللی را در سایه اخلاق عاری از کینه ورزی تفسیر می کند:

«ای مردم مؤمن، باید عادت شما و خوی شما قیام به حق باشد، به طوری که خود عمل شایسته انجام دهید و دیگران را امر به معروف و نهی از منکر کنید و اینها را برای تحصیل رضای خدا انجام دهید. حال آنکه گواهی هستید که عادلانه، به وظیفه شهادت عمل می کنید؛ بغض و کینه شما نسبت به مردمی، شما را به بی عدالتی وادار نکند. یعنی: کسی که نسبت به قومی کینه دارد، شما را به بی عدالتی وادار نکند که در حکم و سیره خود نسبت به ایشان به ستمگری گرایید» (طبرسی، مجمع البیان، ۲۶۱/۳).

این تفسیر بر این مبناست که وی «شنآن» را مصدر و به معنای کینه یا صفت و به معنای کینه ورز گزارش می کند (همان). بنابراین، رفتار کینه ورزانه با حکومت های دیگر موجب می شود که انسان در حق آن حکومت ها و مردم آنها ناعادلانه رفتار کند. این همان اخلاق غیرانسانی ای است که قرآن کریم جامعه اسلامی را از آن برحذر می دارد و به رفتار عادلانه تشویق می کند.

۲. نحوه برخورد در سیاست های مالی و اقتصادی

در یک جامعه دارای حکومت باید تصمیم های اقتصادی و سیاست های پولی و مالی آن به وسیله رهبر حکومتی آن جامعه اخذ شود که طبیعتاً یک شخص سیاسی نیز می باشد. در قرآن کریم به این سیاست مهم حکومتی اشاره شده است: **وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَىٰ اللَّهِ رَاغِبُونَ** (توبه / ۵۹)؛ «(در حالی که) اگر به آنچه خدا و پیامبرش به آنان داده، راضی باشند و بگویند: خداوند برای ما کافی است! و به زودی خدا و رسولش، از فضل خود به ما می بخشند ما تنها رضای او را می طلبیم. (برای آن ها بهتر است)».

طبرسی در مجمع البیان مورد آیه را صدقاتی می داند که منافقان آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم طلب کرده و به عیب جویی آن حضرت پرداخته اند (طبرسی، مجمع البیان، ۶۳/۵). بدین سان روشن می شود که نحوه تقسیم غنایم و بیت المال که یکی از ارکان اقتصادی جامعه به شمار می آید، باید به وسیله رهبر امت انجام شود.

۳. شرط عدالت در رهبری و حکمرانی

از نظر قرآن رهبری جامعه اسلامی لوازمی دارد که مهم ترین آن، اجرای عدالت در هنگام حکم کردن است.

ص: ۲۰۱

قرآن کریم در این باره می فرماید: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ... (نساء / ۵۸)؛ «... و هنگامی که میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید...».

از دیدگاه طبرسی حکم کردن به عدالت در این آیه به زمامداران جامعه نسبت داده شده که به آنان امر می کند که در میان مردم به عدالت حکم کنند. وی در ادامه می گوید نظیر آن این آیه است: «يا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ (ص / ۲۶)؛ «ای داود، ما ترا در زمین خلیفه و زمامدار کرده ایم. پس در میان مردم به حق حکم کن».

روایت شده است که پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم به امام علی علیه السلام فرمودند: «میان دو طرف دعوا در نگاه کردن و سخن گفتن مساوات برقرار کن» (طبرسی، مجمع البیان، ۹۹/۳).

از این تفسیر روشن می شود که رعایت عدالت در نحوه حکمرانی حکمرانان جامعه اسلامی امری بسیار مهم است که علاوه بر آثار مثبتی که در جامعه و کشور اسلامی به جا می گذارد، تأثیرات اخروی نیز به همراه دارد.

۴. تفکیک ناپذیری دین از سیاست

تفکیک ناپذیر بودن دین از سیاست از قوانین و مبانی مهم، اصلی و اجماعی اسلام است که قرآن کریم در آیات مختلفی به آن اشاره می کند. برای نمونه، قرآن کریم می فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (بقره / ۲۴۶ و ۲۴۷)؛ «آیا مشاهده نکردی جمعی از بنی اسرائیل را بعد از موسی، که به پیامبر خود گفتند: زمامدار (و فرماندهی) برای ما انتخاب کن! تا (زیر فرمان او) در راه خدا پیکار کنیم».

طبرسی در اینکه این قوم بنی اسرائیل از چه کسی درخواست کردند که برایشان رهبر و فرمانده قرار دهد، سه احتمال را گزارش کرده است:

۱. پس از آنکه ستمگران و جباران بر بنی اسرائیل غلبه یافته و قسمت بیشتر شهر و دیار آنان را گرفتند و فرزندانشان را اسیر و خود آنها را ذلیل نمودند؛ به سبب اینکه آنان عهد و پیمان خدا را فراموش کرده بودند و گناهان در میان آنها زیاد شده بود و پیامبری نداشتند، لذا خداوند اشموئیل پیامبر را برای آنان فرستاد. آنان به او گفتند: اگر راست می گویی برای ما پادشاهی برانگیز تا در راه خدا بجنگیم و این نشانه نبوت و پیامبری تو است.

۲. آنان می خواستند با «عمالقه» جنگ کنند. پس درخواست پادشاهی کردند که امیر آنان شود و در سایه قدرت او کلیه آنان متحد و حالشان منظم گردد و در جنگ با دشمن پیروز شوند.

۳. خداوند اشموئیل پیامبر را برای آنان فرستاد و چهل سال به بهترین صورت گذراندند تا مسئله جالوت و عمالقه پیش آمد و اینان به اشموئیل گفتند که برای ما پادشاهی برگزین....

طبرسی در ادامه، سخنی از امام صادق علیه السلام را در بیان معنای ملک چنین نقل می کند که ابو عبد الله علیه السلام می گوید: «ملک در آن زمان به کسی می گفتند که لشکر را می برد (به اصطلاح امیر لشکر) و پیامبر، کارش را برپا می داشت و

از طرف خدا و به وسیله وحی او را (از جریان و عواقب کارها) آگاه می ساخت (طبرسی، مجمع البیان، ۶۱۰/۲).

از این بیان تفسیری استفاده می شود که انتخاب رهبر برای جامعه قوم بنی اسرائیل که یک امر سیاسی است، به وسیله یک پیامبر که یک انسان آسمانی است، صورت گرفته است؛ یعنی حضور دین در

ص: ۲۰۲

عرصه سیاست و حکومت که باعث قوام آن حکومت نیز خواهد شد، امری اجتناب ناپذیر است. نیز می توان نتیجه گرفت که پیامبران الهی شخصاً در امور نظامی و حکومتی مانند عزل و نصب فرماندهان جنگی دخالت می کردند که این خود بیان گر عدم جدایی دین از سیاست است.

آیه دیگر دال بر عدم جدایی دین از سیاست آیه مربوط به حکومت جهانی مؤمنان است: وَعِدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسِّرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسَّيخَلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (نور/ ۵۵)؛ «خداوند به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند وعده می دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان گونه که به پیشینیان آن ها خلافت روی زمین را بخشید و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه دار خواهد ساخت و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می کند، آن چنان که تنها مرا می پرستند و چیزی را شریک من نخواهند ساخت. و کسانی که پس از آن کافر شوند، آن ها فاسقاند».

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می گوید:

«این آیه وعده جمیل و زیبایی است برای مؤمنان که عمل صالح هم دارند. به آنان وعده می دهد که به زودی جامعه صالحی مخصوص به خودشان برایشان درست می کند و زمین را در اختیارشان می گذارد و دینشان را در زمین متمکن می سازد و امنیت را جایگزین ترسی که داشتند، می کند؛ امنیتی که دیگر از منافقان و کید آنان و از کفار و جلوگیری هایشان بیمی نداشته باشند، خدای را آزادانه عبادت کنند و چیزی را شریک او قرار ندهند» (علامه طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۵/۱۵۱).

در واقع، این وعده حکومت جهانی که از طرف خداوند صادر شده است، بهترین دلیل بر حضور پررنگ دین در عرصه های مختلف حکومتی و سیاسی است و می توان نتیجه گرفت که هدف از تشکیلات حکومتی، حفظ کیان دین و اجرای قوانین متعالی دینی است. این هدف از دو عبارت «لَيَسِّرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ» و «يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» به روشنی قابل استنباط است.

آیه دیگری که دلالت روشن و واضحی بر عدم جدایی دین از سیاست دارد؛ می فرماید: اضْبِرْ عَلَيَّ مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عِبَادَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ... وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ (ص/ ۱۷ و ۲۰)؛ «در برابر آن چه می گویند شکبیا باش، و به خاطر بیاور بنده ما داوود صاحب قدرت را، که او بسیار توبه کننده بود... و حکومت او را استحکام بخشیدیم، (هم) دانش به او دادیم و (هم) داوری عادلانه».

در مجمع البیان بیان شده است که مراد از «مُلْكُ» حکومت و حکمرانی است که از خداوند متعال به حضرت داود تنفیذ شد.

وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ يَعْنِي مُلْكَهُ أَوْ رَأْيَهُ بِالنَّهْيِ وَالشُّكْرِيَّانِ وَشَكْوَاهُ وَزِيَادَةُ نِيْرِهِ وَافْرَادُ فِرَاوَانَ قَوِيًّا كَرْدَانِيْدِيْمَ. وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ حِكْمَتًا رَأْيًا أَوْ نُبُوْتًا يَأْتِي مَصَابِيْحَ الْبُؤْسِ فِي الْأُمُورِ أَوْ عِلْمًا بِخُدَا وَحُكْمًا وَشُرَايِعَ خُدَاوْنِدِ أَوْ نَبِيًّا (طبرسی، مجمع البیان،

بنابراین، حکومت و فرمانروایی با شکوهی که حضرت داود بر عهده داشت، مستقیماً از طرف خداوند متعال به او عنایت شده بود و این چیزی نیست جز همان تلفیق دین با سیاست که به روشنی می توان این برداشت را از ظاهر این آیه به دست آورد.

۵. لزوم مشورت در امور حکومتی و سیاسی

ص: ۲۰۳

از اساسی ترین رمزهای موفقیت یک حاکم هوشیار، مشورت کردن با افراد خبره و کارآمد در اداره تمامی شئون کشوری است. قرآن کریم نیز به این امر مهم اشاره نموده است: قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ (نمل / ۳۲)؛ «(سپس) گفت: ای اشراف (و ای بزرگان)! نظر خود را در این امر مهم به من بازگو کنید که من هیچ کار مهمی را بدون حضور (و مشورت) شما انجام نداده ام».

تفسیر دقیق و لطیفی از تفسیر نمونه پیرامون این آیه ذکر شده است که به بخشی از آن اشاره می کنیم: «او (ملکه قوم سبا) می خواست با این نظر خواهی موقعیت خود را در میان آنها تثبیت کرده و نظر آنها را به سوی خویش جلب نماید، ضمناً میزان هماهنگی شان را با تصمیمات خود مورد مطالعه و بررسی قرار دهد.

«افتونی» که از ماده «فتوا» است، در اصل به معنای حکم کردن دقیق و صحیح در مسائل پیچیده است. ملکه سبا با این تعبیر، هم پیچیدگی مسئله را به آنها گوشزد کرد و هم آنها را به این نکته توجه داد که باید در اظهار نظر دقت به خرج دهند تا راه خطا نپویند.

«تشهدون» از ماده «شهود» به معنای حضور است؛ حضوری که توأم با همکاری و مشورت بوده باشد» (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۵۴/۱۵).

بنابراین، مشورت یک رهبر و حاکم با افراد ماهر موجب هوشیاری و دقت در امور حکومتی و نیز باعث برطرف شدن خطاها می شود.

۶. فصل الخطاب بودن حرف رهبر جامعه اسلامی در امور حکومتی

در قوانین حکومت اسلامی باید تمامی اختلاف ها، مشورت ها و نظرها به یک مرجع الهی برگردد تا به هرج و مرج نینجامد و آن مرجع واحد همان رهبری است که به حکم شرع و با قوانین و موازین شرعی، حکومت جامعه اسلامی را بر عهده می گیرد؛ برای نمونه، قرآن کریم می فرماید: قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَ أَوْلُوا بِأَسِّ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكُمْ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ (نمل / ۳۳)؛ «گفتند: ما دارای نیروی کافی و قدرت جنگی فراوان هستیم، ولی تصمیم نهایی با توست. ببین چه دستور می دهی».

طبرسی در مجمع البیان درباره فانظری ما ذا تأمرین می نویسد:

«ببین چه دستور می دهی تا ما عمل کنیم. اگر نظر تو صلح باشد، صلح می کنیم و اگر نظرت جنگ باشد می جنگیم» (طبرسی، مجمع البیان، ۳۴۴/۷).

آیت الله مکارم شیرازی نیز در تفسیر نمونه می نویسد:

«به این ترتیب هم تسلیم خود را در برابر دستورات او نشان دادند و هم تمایل خود را به تکیه بر قدرت و حضور در میدان جنگ» (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۵۴/۱۵).

با توجه به این دو بیان، این نکته استنباط می شود که باید در برابر رهبری که بر اساس موازین شرعی به حکومت رسیده است، کاملاً مطیع بود و در تمامی زمینه ها تسلیم محض اوامر حکومتی و غیرحکومتی او شد.

۷. لزوم حق مداری و عدالت گستر بودن سیاست های جنگی

یکی از مهم ترین و بارزترین جلوه های سیاسی در اسلام، مقولۀ جنگ و جهاد است. جهاد به عنوان یکی از عوامل نجات بخش جامعه اسلامی در مقابل توطئه های شوم دشمنان می تواند مهم ترین معادلات سیاسی یک جامعه را رقم بزند. قرآن کریم با اشاره به مقولۀ جهاد، هدف از آن را اعتلای کلمۀ حق و

ص: ۲۰۴

تحصیل رضای خداوند متعال معرفی می کند: فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا (نساء / ۷۴-۷۶)؛ «کسانی که زندگی دنیا را به آخرت فروخته‌اند، باید در راه خدا پیکار کنند! و آن کس که در راه خدا پیکار کند، و کشته شود یا پیروز گردد، پاداش بزرگی به او خواهیم داد. چرا در راه خدا، و (در راه) مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده‌اند، پیکار نمی کنید؟! همان افراد (ستمیده‌های) که میگویند: پروردگارا! ما را از این شهر (مکه)، که اهلش ستمگرند، بیرون ببر! و از طرف خود، برای ما سرپرستی قرار ده! و از جانب خود، یار و یاور برای ما تعیین فرما! کسانی که ایمان دارند، در راه خدا پیکار میکنند و آن‌ها که کافرند، در راه طاغوت [بت و افراد طغیان گر]. پس شما با یاران شیطان، پیکار کنید! (و از آن‌ها نهراسید!) زیرا که نقشه شیطان، (همانند قدرتش) ضعیف است».

در تفسیر خسروی در توضیح و تفسیر این آیات به ابعاد سیاسی آن اشاره شده است:

«قتال و جنگی که قرآن سیاست آن را مقرر داشته است، قتال و کشتار استبعاد و استثمار و ظلم و تعدی و کشور ستانی و توسعه در ملکیت و سلطنت و برده ساختن سایر ملل و امم چنان که امروز میبینیم، نیست و نبوده است و فقط قتال در راه خدا و اعلامی کلمه حق و عدل و گسترش عدالت و مساوات و استنقاذ ملل از تجاوز افراد خود است... لذا قرآن کریم غایت مراد و هدف اسلام را از قتال محدود می سازد و می فرماید: کسانی که ایمان آورده اند، در راه طاعت خدا و یاری دین خدا و اعلامی کلمه حق و تحصیل رضای او جهاد و قتال می کنند و کسانی که به حال کفر مانده‌اند و بر حقیقت پرده پوشی می کنند در راه طاغوت (یعنی در راه ظلم و جبروت و طغیان و تعدی بر حقوق ملل و امم و افراد ضعیف) می جنگند. پس شما مسلمانان با دوستان شیطان بجنگید و نیرو و عدد و تجهیزات آنها شما را نفریبد و مغرور نسازد؛ زیرا ولی و مولای شما رحمان است و او یار و یاور شماست و مولای آنها شیطان است و کید شیطان درباره مؤمنان در جنب کید خدا نسبت به کافران بسی ضعیف است» (میرزا خسروانی، تفسیر خسروی، ۲/۲۴۲).

بنابراین، سیاست اسلام و قرآن در قبال جنگ و جهاد یک سیاست معنوی و مادی است. معنوی است بدین سبب که هدف از آن اعتلای کلمه حق و اجرای عدالت و حاکم نمودن دستورات تعالی بخش اسلام برای رساندن انسان‌ها به کمال حقیقی آنان است و در نهایت به دست آوردن رضای خداوند متعال است و مادی است بدین سبب که هدف از آن نجات جوامع از ظلم و ستم افراد خودخواهی است که قصد تعدی به حقوق ملت‌ها و افراد ضعیف را دارند. لذا اسلام و قرآن با هر گونه استعمار، استثمار، کشور ستانی و به بردگی کشاندن ملت‌ها مخالف است.

۸. توجه خاص به مجاهدان دارای فعالیت‌های سیاسی

در معارف قرآنی - اسلامی توجه خاصی به کسانی شده است که در مبارزات سیاسی خود ضد دشمنان، سختی‌های زیادی از قبیل زندان، تبعید، فقر و... را برای رضای خداوند متعال متحمل شده‌اند. برای نمونه، خداوند می فرماید:

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَاهُ اللَّهُ لَيْسَ تَطِيْعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تَنْقُضُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (بقره/ ۲۷۳)؛ «انفاقِ شما، مخصوصاً باید) برای نیازمندی باشد که در راه خدا در تنگنا قرار گرفته اند (و توجه به آیین خدا، آنها را از وطن های خویش آواره ساخته و شرکت در میدان جهاد به آنها اجازه نمی دهد تا برای تأمین هزینه زندگی دست به کسب و تجارتي بزنند) نمی توانند مسافرتی کنند (و سرمایه ای به دست آورند) و از شدت خویشتن داری، افراد ناآگاه آنها را بی نیاز می پندارند، اما آنها را از چهره هایشان می شناسی و هرگز با اصرار چیزی از مردم نمی خواهند. (این است مشخصات آنها!) و هر چیز خوبی در راه خدا انفاق کنید، خداوند از آن آگاه است».

طبرسی علت فقر را در اینجا به عدم توانایی افراد برای تأمین معاش خود تفسیر نمی کند، بلکه علت فقر را اطاعت کامل از دستورات الهی می داند که در راه انجام این دستورات از جان و مال خود مایه گذاشته و سختی هایی را متحمل شده اند و سرانجام به فقر مالی دچار شده اند وی می گوید:

انفاق هایی که گفته شد، برای فقرایی است که در راه خدا از اشتغال به تجارت و کسب معاش در اثر خوف از دشمن یا مرض یا فقر یا توجه به عبادت بازمانده و ممنوع شده اند. از فی سبیل اللّٰه استفاده می شود که سبب ممنوعیت آنها اشتغال به عبادت و اطاعت بوده است. لذا آنان در اثر یکی از عذرهایی که گفته شد، قدرت ندارند که در زمین رفت و آمد و تصرفات و فعالیت های تجاری بنمایند.

بعضی گفته اند: چون آنان خود را ملزم کرده اند که در راه خدا جهاد نمایند، از کسب و کار باز مانده اند. لذا منظور این نیست که آنها توانایی بر کار ندارند، بلکه مراد این است که آنان چون خود را ملزم به جهاد نموده اند دیگر نمی توانند به غیر آن اقدام کنند (طبرسی، مجمع البیان، ۶۶۶/۲).

بنابراین، یکی از دستورات سیاسی اسلام اختصاص قسمتی از بیت المال برای کسانی است که در راه دفاع از دین (دفاع جهادی، اقتصادی، عبادی و...) از جان و مال خود مایه می گذارند و همیشه پا در رکاب اسلام هستند.

۹. عزت، اصلی مهم در سیاست خارجی و روابط سیاسی - اقتصادی

در معارف اسلامی و قوانین متعالی اسلام، اصل کلیدی در روابط سیاسی با دشمنان حفظ ماندن عزت مسلمانان است. خداوند می فرماید: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (آل عمران/ ۲۸)؛ «افراد باایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند و هر کس چنین کند، هیچ رابطه ای با خدا ندارد (و پیوند او به کلی از خدا گسسته می شود) مگر این که از آن ها بپرهیزد (و به خاطر هدف های مهم تری تقيه کنید). خداوند شما را از (نافرمانی) خود، بر حذر می دارد و بازگشت (شما) به سوی خداست».

رابطه کور کورانه و بی اساس جامعه اسلامی با دشمنان موجب وارد شدن زیان و ضرر به مسلمانان است. در تفسیر نمونه در این باره آمده است:

«این آیه در زمانی نازل شد که روابطی در میان مسلمانان و مشرکان با یهود و نصاری وجود داشت و چون ادامه این ارتباط، برای مسلمانان زیان بار بود، مسلمانان از این کار نهی شدند. این آیه در واقع، یک درس مهم سیاسی اجتماعی به مسلمانان می دهد که بیگانگان را هرگز به عنوان دوست و حامی و یار

ص: ۲۰۶

و یاور نپذیرند و فریب سخنان جذاب و اظهار محبت های به ظاهر صمیمانه آنها را نخورند؛ زیرا ضربه های سنگینی که در طول تاریخ بر افراد با ایمان و با هدف واقع شده، در بسیاری از موارد از این رهگذر بوده است. تاریخچه استعمار می گوید: همیشه ظالمان استثمارگر در لباس دوستی و دلسوزی و عمران و آبادی ظاهر شده‌اند. فراموش نباید کرد آنها به نام عمران و آبادی وارد می شدند و هنگامی که جای پای خود را محکم می کردند، بی رحمانه بر آن جامعه می تاختند و همه چیز آنها را به یغما می بردند» (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۹۸/۲).

خداوند در آیه دیگری می فرماید: لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصِدْقِهِ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحِ بَيْنِ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء/ ۱۴۴)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! غیر از مؤمنان، کافران را ولی و تکیه گاه خود قرار ندهید! آیا می خواهید (با این عمل) دلیل آشکاری علیه خود در پیشگاه خدا قرار دهید؟».

علامه طباطبایی رحمه الله اساس رابطه نادرست با دشمنان را موجب نفاق دانسته و گفته است:

«این آیه شریفه - به طوری که ملاحظه می کنید - مؤمنان را از اینکه به ولایت کفار و سرپرستی آنها پیوندند و ولایت مؤمنان را ترک کنند، نهی می کند و سپس آیه دوم (نساء/ ۱۴۵) مسئله را به تهدید شدیدی تعلیل می کند که از ناحیه خدای تعالی متوجه منافقان شده است. این بیان و تعلیل معنایی جز این نمی تواند داشته باشد که خدای تعالی ترک ولایت مؤمنان و قبول ولایت کفار را نفاق دانسته، و مؤمنان را از وقوع در آن بر حذر می دارد» (علامه طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۱۸/۵).

از این دو آیه این نکته استنباط می شود که اصل اولی بر ترک رابطه تأثیرپذیر از دشمنان است و اگر مسائلی مانند سیاست، اقتصاد و... باعث شوند که بخواهیم با دشمنان رابطه ای برقرار کنیم، اصل بر احتیاط است و باید با اقتدار و عزت همراه باشد.

۱۰. لزوم آگاهی در مدیریت سیاسی - امنیتی

مدیریت مسائل سیاسی - حکومتی جامعه به طوری که فقط گروه خاصی از آن اطلاع داشته باشند و باعث تشویش خاطر افراد جامعه نشود، یکی از مهم ترین برنامه های سیاسی اسلام است که در قرآن نیز به آن اشاره شده است: وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (نساء/ ۸۳)؛ «و هنگامی که خبری از پیروزی یا شکست به آنها برسد، (بدون تحقیق) آن را شایع می سازند، در حالی که اگر آن را به پیامبر و پیشوایان - که قدرت تشخیص کافی دارند - بازگردانند، از ریشه های مسائل آگاه خواهند شد. و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، جز عده کمی، همگی از شیطان پیروی می کردید (و گمراه می شدید)».

مفسر تفسیر نمونه می نویسد:

«در این آیه به یکی دیگر از اعمال نادرست منافقان و یا افراد ضعیف الایمان اشاره کرده می فرماید: آنها کسانی هستند که هنگامی که اخباری مربوط به پیروزی و یا شکست مسلمانان به آنان برسد، بدون تحقیق، آن را همه جا پخش می کنند. بسیار می شود که این اخبار، بی اساس بوده و از طرف دشمنان به منظورهای خاصی جعل شده و اشاعه آن به زیان مسلمانان تمام

می گردد.

در حالی که وظیفه دارند این گونه اخبار را قبل از هر کس با رهبران و پیشوایانشان در میان بگذارند و

ص: ۲۰۷

از اطلاعات وسیع و فکر عمیق آنها استفاده کنند و بدون جهت نه مسلمانان را گرفتار عواقب غرور ناشی از پیروزی هایی خیالی کنند و نه روحیه آنها را به خاطر شایعات دروغین مربوط به شکست تضعیف نمایند.

«یستنبطونه» در اصل از ماده «نبط» (بر وزن فقط) است و به معنای نخستین آبی است که از چاه می کشند و از ریشه های زمین استخراج می گردد. و به همین جهت، استفاده کردن هر حقیقتی از دلایل و شواهد مختلف و استخراج کردن آن از مدارک موجود، «استنباط» نامیده می شود، خواه در مسائل فقهی باشد یا در مسائل فلسفی و سیاسی و علمی.

منظور از «أولی الأمر» (صاحبان فرمان) در اینجا کسانی هستند که قدرت تشخیص و احاطه کافی به مسائل مختلف دارند و میتوانند حقایق را از شایعات بی اساس و مطالب راستین را از نادرست برای مردم روشن سازند که در درجه اول پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام، جانشینان او، و در درجه بعد دانشمندانی هستند که در این گونه مسائل صاحب نظرند» (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۰/۴).

در واقع، هدف از نزول این آیه اطاعت محض از رهبر سیاسی جامعه در امور سیاسی - امنیتی است و اینکه نباید به طور خودسرانه و جاهلانه اخباری که مربوط به امور حکومتی جامعه است، بدون اجازه رهبر سیاسی - الهی جامعه انتشار داد؛ چه بسا برخی از این اخبار موجب ترس و وحشت بیهوده در جامعه شود یا برخی از این اخبار موجب فاش شدن مسائل امنیتی جامعه و سوء استفاده دشمنان از آن گردد.

نتیجه

۱. مبانی سیاسی قرآن کریم را می توان در حوزه های مختلفی سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی و... استخراج کرد که هر کدام از این مبانی، یک اصل راهبردی در اداره جامعه به شمار می رود.

۲. مهم ترین مبنای سیاسی قرآن کریم اصل جدا نبودن دین از سیاست است که می توان مصادیق زیادی برای آن در آیات قرآن کریم پیدا کرد.

۳. عدالت اجتماعی روح حاکم بر همه این مبانی است. نحوه رفتار سیاسی در روابط داخلی و خارجی، عدالت در رهبری و حکمرانی، حق مداری و عدالت گستر بودن سیاست های جنگی، توجه خاص به مجاهدان دارای فعالیت های سیاسی مواردی است که عدالت اجتماعی بر آنها حاکم است.

ص: ۲۰۸

ابن فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، مؤسسه چاپ و نشر، ۱۴۱۰ ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.

امرای، حسن و شهاب شهرزاد، مهندسی سیاست، شوکا، ۱۳۸۸ ش.

بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.

بلاغی نجفی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.

رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن، قم، انتشارات جامعه المصطفی العالمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ش.

طباطبایی، جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، نشر کویر، ۱۳۸۷ ش.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.

طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.

طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تحقیق سید احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

عاملی، علی بن حسین، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، تحقیق شیخ مالک محمودی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، سید هاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

فروند، ژولین، سیاست چیست؟، ترجمه عبدالوهاب احمدی، نشر آگه، ۱۳۸۴ ش.

فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران، الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.

- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.
- گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۱ ق.
- ، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
- میرزا خسروانی، علیرضا، تفسیر خسروی، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۰ ق.

چکیده

در این نوشتار ماهیت و کارکردهای نشانه‌شناسی توضیح داده شده و نقش افرادی چون دو سوسور، ایزوتسو، پرس در آن بیان شده است.

دانش نشانه‌شناسی که ریشه در آثار فلاسفه یونان، مانند افلاطون دارد، به عنوان یک دانش مستقل در قرن بیستم پدید آمد و از این جهت مشابه بسیاری از دانشها، مانند هرمنوتیک، معرفت‌شناسی و... است.

این دانش دگرگونی‌های عمیقی در زمینه‌های گوناگون، مانند زبان‌شناسی، فلسفه و شاخه‌های گوناگون آن، مطالعات دینی و تفسیر متون مقدس و غیره، به وجود آورده و به زمینه‌ای اجتناب‌ناپذیر در این نوع مطالعات تبدیل شده است.

دانش نشانه‌شناسی در تفسیر قرآن نیز کاربردهایی دارد که در این مقاله نمونه‌ها و مثال‌های آن بیان می‌شود. و تأثیرنشانه‌شناسی در نظام معنایی، روش‌شناسی و سازوکار تکثیر معنایی قرآن بررسی می‌گردد.

کلید واژه‌ها: قرآن، نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی، تفسیر، تأویل، هرمنوتیک.

ص: ۲۱۰

مباحث نشانه شناسی از مهم ترین مباحثی است که در قرن بیستم شکل گرفت در زبان انگلیسی واژه Semiotics و در زبان فرانسوی semiology را درباره آن به کار می برند. عربها هم برای بیان آن «علم العلامات» یا «العلاماتیان» - سیموتیکا - را استفاده می کنند.

واژه semiotics از یونان باستان برجای مانده است. در آن دوره در علم پزشکی به تشخیص نشانه بیماریها معمولاً علم نشانه شناسی گفته می شد و واژه semiotics به کار می رفت.

این واژه semiotics به شکل یونانی اش به صورت semion برای تشخیص نشانه های بیماری به کار می رفت. آگوستین قدیس مسیحی مشهور این واژه را در قرون وسطی به کار برد. و کتابی با عنوان «آموزه های دین مسیحی» نوشت. بحث اصلی آگوستین در این کتاب این بود که چگونه می توانیم کتاب مقدس را تفسیر کنیم؟ روش تفسیر کتاب مقدس مورد نظرش بود. آگوستین دید برای بحث از تفسیر کتاب مقدس چاره ای جز بحث از نشانه های کتاب مقدس و تنظیم و دسته بندی نشانه هایی در کتاب مقدس ندارد. نشانه هایی که به طور معمول در متون به کار می روند نشانه های زبانی اند، مباحث نشانه شناسی شبیه بحثهای مسلمانان در الفاظ است که به عنوان مقدمه منطقی مطرح می شود. آگوستین آن را در کتابش مطرح کرد که در کتابهای ما با عنوان بحث دلالتها، اقسام آنها و.... بحث می شود. آگوستین هم از همین امور بحث کرد و ثمره شان را در کتاب مقدس نشان داد؛ با این تفاوت که او به جای بحث از دلالت بحث سراغ نشانه ها رفت و گفت این نشانه ها هستند که دلالت دارند. نشانه دال است و مدلولی دارد.

وی به جای اینکه دلالت را تقسیم کند، نشانه ها را تقسیم کرد. مباحث آگوستین پلی میان مباحث دلالت در دین بود. در علم نشانه شناسی جدید از کارکرد نشانه ها بحث می شود و مباحث دلالت هم در پی آن مطرح می شود. بزرگان و فلاسفه و اصولی های ما در آغاز از دلالت بحث کرده اند. چرا علمای ما ابتدا دلالت را و آنها ابتدا نشانه را انتخاب کرده اند؟

این انتخاب مبتنی بر یک اصل روش شناختی است. دانشمندان جدید دیدند اگر بحث را با توجه به نشانه ها سامان دهند، بهتر می توانند از عهده بحث بر بیایند و مباحث را علمی تر بیان کنند، البته به نظر می رسد هر دو مکمل یکدیگرند.

نشانه شناسی در قرن بیستم

در قرن بیستم دو متفکر، جدا از هم به بحث از نشانه ها پرداختند و این مباحث را بی خبر از هم گسترش دادند و مبدأ پیدایش علم نشانه شناسی در قرن بیستم شدند.

۱) «فردیناند دوسوسور»: زبان شناس سوئیسی و پدر زبان شناسی کتابش به فارسی هم ترجمه شده و مهم ترین اثرش (درس های همگانی زبان شناسی) دو ترجمه دارد.

ایزوتسو آن را در تفسیر قرآن به کار گرفته و اساس کارش قرار داده و نتایجی را در تفسیر قرآن به دست آورده است که بعداً

اشاره می شود.

سوسور می خواست زبان شناسی جدید و یک مبنا و گرایش جدید در زبان شناسی به وجود آورد و زبان شناسی را به صورت یک دانش مطرح سازد.

ص: ۲۱۱

تا آن زمان تحقیقات زیادی در مورد زبان شناسی شده بود، ولی به عنوان دانشی قابل مقایسه با دانشهای دیگر در نیامده بود. سوسور می خواست نشانه های زبانی را به عنوان مبنای زبان شناسی قرار بدهد و از نشانه های زبانی بحث کند و از این راه دانش جدیدی را سامان بدهد. او در مقدمه کتابش می گوید:

«دانش نشانه شناسی یعنی دانشی که از حیات اجتماعی نشانه های زبانی بحث می کند، ولی در زمان ما وجود ندارد، و حق دارد که وجود داشته باشد».

۲) «چارلز ساندرس پرس»: هم زمان با سوسور در دهه ۵۰ و ۶۰ بحث نشانه شناسی را آغاز کرد. این فیلسوف آمریکایی نمی خواست نشانه شناسی را به صورت یک علم در بیاورد، بلکه می خواست تحولی در فلسفه جدید غرب که از زمان دکارت شروع شده و گسترش پیدا کرده بود و تا زمان ما ادامه دارد، به وجود بیاورد، یعنی تحولی در فلسفه به وجود بیاورد. به اعتقاد پرس مغظه ای که فلسفه غرب در دام آن گرفتار شده این بود که بحث از نشانه ها را فراموش کرده بود. و مستقیم سراغ مدلول نشانه ها و سراغ اندیشه رفت و این کار را دکارت آغاز کرد.

دکارت با جمله مشهورش (می اندیشم، پس هستم) محور فلسفه را روی اندیشه برد و نشانه ها را به کلی کنار گذاشت، در صورتی که پرس اعتقاد داشت تفکر حقیقی در دامن اندیشه ها صورت می گیرد و اگر شما می خواهید بحث دقیق فلسفی داشته باشید، باید از نشانه ها بحث کنید و ارتباط آنها را با اندیشه در نظر بگیرید. برنامه ای که پرس آغاز کرد، یک دانش حقیقی و معرفت شناسی امروزی بود که خود اسمش را منطق گذاشت و گفت: نشانه شناسی همان منطق به معنای عام است. باید یک دانش عامی به وجود بیاید که از ارتباط نشانه ها با اندیشه ها صحبت و بحث کند و مرکز عام معنا همان بحث معنا شناسی است. پرس و سوسور بحث نشانه شناسی را هم زمان و در عصر جدید به وجود آوردند، ولی با یک بستر متفاوت؛ پرس در بستر مباحث فلسفی و معرفت شناسی و سوسور در بستر مباحث زبان شناسی، لذا نشانه شناسی پرس نشانه شناسی فلسفی نام و نشانه شناسی سوسور نشانه شناسی زبان شناختی نام گرفت. این دو نشانه شناسی مستقل از هم به وجود آمدند و مباحث هر دو متفاوت بودند و ارتباط چندانی با هم نداشتند. مکاتب بسیاری به وجود آمدند تا این دو را تلفیق دهند، از جمله این مکاتب «ساختار گرایی و پساساختار گرایی فرانسوی» و «نشانه شناسی جدید آمریکایی» است. آخرین رویدادی که در قرن بیستم صورت گرفت، «نشانه شناسی تفسیری» نام گرفت که فیلسوف ایتالیایی امبرتو اکو این رویکرد را به وجود آورد و تصمیم گرفت تمام رویکردهای نشانه شناسی را با هم لحاظ کند و از آن به صورت یک دیدگاه جامع در تفسیر متون کمک بگیرد، لذا نام آن نشانه شناسی را «نشانه تفسیری» گذاشتند.

امبرتو اکو آثار بسیار گسترده ای دارد. یکی از آثار او نشانه شناسی و فلسفه زبان است که به زبان ایتالیایی در پنج فصل منتشر و بعد با تکمله در هفت فصل به انگلیسی ترجمه شد.

همین کتاب با عنوان «السیمیا و فلسفه اللغة» به عربی ترجمه شد و کتاب دیگر اکو به نام «خواننده در روایت و داستان» با عنوان «القاری فی الحکایه» از کتاب های مهم وی به زبان عربی است. سال ها پیش رمانی از اکو «بنام گل رز» به فارسی ترجمه شد که اهداف نشانه شناختی در آن مطرح شده است، ولی جزء منابع مهم نیست. اکو مجموعه مقالاتی به نام «تفسیر و تفسیر اضافی» دارد که با عنوان «السیمئیاتیات و التفکیکیات» منتشر شده است که دریدا مؤسس آن در هرمنوتیک است. اکو در این

کتاب تمایز افکار خودش با مکاتب دیگر نشانه شناسی را بیان می کند.

ص: ۲۱۲

مباحث تطبیقی زبان شناسی و نشانه شناسی بسیار زیادی در مورد علوم قرآن و تفسیر به زبان عربی وجود دارد. محمد مفتاح چند کتاب دارد از جمله «دینامیه النص» که در چند صفحه آن در مورد نشانه شناسی بحث کرده و در مورد بحث های نشانه شناسی سوسور و گرماس نیز مطالبی را منتشر کرده است. این کتاب در مغرب جایزه بین المللی کتاب سال را گرفت.

محتوای دانش نشانه شناسی و تفاوت آن با هرمنوتیک:

دو سوسور می گفت: دانش نشانه شناسی از جهت محتوا یک دانش مطلق است که از نشانه ها بحث و از دلالت های نشانه ها بحث می کند و به نشانه های زبانی اختصاص ندارد. نشانه ها انواع زیادی دارند، مانند: نشانه های زبانی، غیرزبانی و شنیداری، دیداری، نشانه های قراردادی و طبیعی، اما محور بحث باید نشانه های زبانی باشد، نشانه شناسی اگر می خواهد به صورت علم جدید و جدا و به روز در آید، باید محور بحثهای خود را نشانه های زبانی قرار بدهد. این نشانه های زبانی بیشترین کارایی و ویژگی را دارد. بنابر این علم نشانه شناسی باید الگوش را از نشانه های زبانی بگیرد.

به طور کلی تعریف نشانه شناسی این است: دانشی که از نشانه ها و دلالت در مقام ارتباط بشری بحث می کند نشانه شناسی از هر نشانه ای بحث نمی کند، از آسمان و ستاره که دلیل بر وجود خداست بحث نمی کند. ولی از نشانه هایی بحث می کند که در مقام ارتباط به کار می روند. مثلاً من می خواهم با شما ارتباط زبانی برقرار کنم یک تعداد نشانه های زبانی را به کار می گیرم. این نشانه ها در مقام ارتباط به کار رفته اند. اولاً: نشانه ها قرار دادی اند؛ نه طبیعی و غیر قراردادی. ثانیاً: در مقام ارتباط بشری به کار می روند. حال ارتباط زبانی باشد یا غیر زبانی، یعنی شما با مخاطب ارتباط برقرار کردید. حال با هر وسیله ای که باشد و یک تعداد از نشانه ها را به کار گرفتید.

بنابراین نشانه شناسی، نشانه ها و دلالت های آنها را در مقام ارتباط مورد بررسی قرار می دهد. این کلی ترین تعبیر از علم نشانه شناسی است.

نشانه شناسی با علومی مانند هرمنوتیک بسیار تفاوت دارد. نشانه شناسی بحثهای روش شناختی است، یعنی از این بحث می کند که با چه روشی می توان مجموعه ای از نشانه ها را فهمید آیا روشی وجود دارد یا خیر، و اگر هست، چه روشی؟ بنابر این با بحث نشانه ها و دلالت، به روش نشانه ها و دلالت و به بحث کلی تری می رسد، ولی هرمنوتیک از فهم بحث می کند، اینکه فهم چیست؟ آیا فهم ما از پیش فهم ها و پیش فرض ها متأثر است. هرمنوتیک روش به دست نمی دهد، بلکه هرمنوتیک معاصر ضد و مخالف روش است.

درست نیست که کسی از تفسیر هرمنوتیکی قرآن سخن بگوید، زیرا تفسیر متناقض است. تفسیر هرمنوتیکی قرآن اصلاً معنا ندارد. تفسیر یک دانش درجه اول است و از آن بحث می کند که قرآن را تفسیر کنید و مبتنی بر وجود روش هست، اما هرمنوتیک معاصر بر نبود روش مبتنی است و ضد روش می باشد.

این دو با هم متناقض اند، ولی تعبیر تفسیر نشانه شناسی قرآن دقیق و بهتر است یعنی روش به دست می دهد.

یکی از مشکلات نوشتن تفسیر هرمنوتیکی این است که در دام نسبی گرایی می افتیم، چون یکی از مشکلات هرمنوتیک

معاصر نسبی گرایی است، ولی نشانه شناسی، نسبی گرایی نیست، بلکه روش عینی

ص: ۲۱۳

می دهد که چگونه یک متن را به روش عملی بفهمیم و این بخش متن را با بخش دیگر و با نشانه های دیگر چگونه لحاظ کنیم.

نکته دیگر اینکه: نشانه شناسی علاوه بر اینکه روش می دهد، می تواند یک نظام معنایی هم بدهد. وقتی شما یک متن را مطالعه می کنید، این متن مجموعه ای از معانی است.

آیا در میان این مجموعه از معانی، نظم و ترتیب خاصی هست یا نه؟ نشانه شناسی کمک می کند که وقتی یک متن را تفسیر می کنید، یک نظام معنایی را بیابید که این اهمیت فوق العاده ای دارد و مفسران در طول تاریخ قرآن را به شکل های گوناگونی تفسیر کرده اند و کارهای ارزنده ای را انجام داده اند، اما از این نگاه کمتر وارد شده اند که کل قرآن را به صورت یک نظام و منظومه معنایی ببینند و ارتباط آن را بفهمند. ملاحظه این نظام از امتیازات عصر جدید است و نشانه شناسی متن را یک نظام می بیند. نگاه نظام دار دارد و به صورت مجموعه ای می بیند که میان اجزاء تناسب و در فهم تأثیر و تأثری هست و این هم خیلی مهم است؛ البته این مطلب در کتابهای تفسیری ما نیز هست، ولی به این صورت برجسته نشده است.

تفاوت زبان شناسی با نشانه شناسی

تفاوت دیدگاه وجود دارد و بعضی از آنها اشاره شد. یکی دیدگاه سوسور است که در واقع نشانه شناسی با زبان شناسی به یک معنا عام و خاص مطلق هستند، با این تفاوت که مباحث نشانه شناسی از طریق مباحث زبان شناسی سامان پیدا می کند و در واقع مباحث زبان شناسی مدخل است برای ورود به مباحث نشانه شناسی.

یکی از تحلیل ها در مورد نشانه شناسی از ایزوتسو ژاپنی است که از سوسور گرفته است.

ایزوتسو راجع به مباحث قرآنی دو کتاب دارد و اولین کسی است که مباحث واژه شناسی جدید را در معناشناسی و تفسیر قرآن به کار گرفت ۱. «خدا و انسان در قرآن» ۲. «مفاهیم اخلاقی در قرآن» که هر دو به فارسی ترجمه شده است. تفاوت دو کتاب در این است که در کتاب اول مبانی زبان شناسی و نشانه شناسی سوسور را در فهم معناشناسی قرآن مطرح کرده است.

اگر می خواهیم معانی قرآن را بفهمیم باید چکار بکنیم. در این باره روش به دست می دهد. کتاب دوم تطبیقی از آن مبانی در مفاهیم اخلاقی و دینی قرآن است. در واقع اثر اول کلی است و روش می دهد و اثر دوم تطبیقی است و در مورد حوزه مفاهیم اخلاقی قرآن همان روش را به کار می گیرد. در کتاب دوم می گوید: می خواهم کاری انجام بدهم که خود مفاهیم و واژه های قرآن با شما صحبت کند و واژه های اخلاقی قرآن زبان باز کنند و با شما صحبت کنند. و بینید اخلاق در قرآن چیست؟ وقتی شما می خواهید نظام اخلاقی در قرآن را پیدا کنید، قرآن چگونه با شما صحبت می کند. وی همان روشهایی را به کار می گیرد که در کتاب اول مورد بحث قرار داده است. کتاب اول - بیشتر در مقدمه اش روش را بسط داده و توضیح داده - با این نکته آغاز کرده که قرآن یک انقلاب در جهان بینی عرب به وجود آورد و جهان بینی اعراب جاهلی را تغییر داد. چگونه قرآن جهان بینی عرب جاهلی را تغییر داد. یعنی پیدایش نظام معنایی جدید معلول نظام معنایی جدید است، یعنی

مجموعه ای از نظام معنایی جدید را به عربها داد. این مجموعه نظام معنایی جدید را از کجا آورد؟ آیا قرآن واژه های جدیدی ساخت که معانی تازه ای داشتند و با آنها معانی جهان بینی نو را طراحی کرد؟ نه. قرآن بر تن همان واژه های کهن، معانی

ص: ۲۱۴

جدیدی را پوشاند و از این راه جهان بینی جدید را به وجود آورد. انقلاب قرآن در اصل یک انقلاب معناشناختی بود و برای این کار واژه ها و مواد اولیه موجود را گرفت و معانی جدیدی به آنها پوشاند و از اینجا انقلاب در جهان بینی عرب داخل شد. در واقع به ارتباط جهان بینی و معنا شناسی اشاره می کند، یعنی جهان بینی زائیده معناشناسی است. این اصل مهمی است و جهان بینی قرآنی یک جهان بینی زبان شناختی است. شما اگر می خواهید جهان بینی قرآن را بفهمید باید زبان قرآن را تحلیل کنید.

معناشناسی قرآن را چگونه سامان بدهیم؟ باید سراغ نشانه شناسی سوسور برویم.

ایزوتسو اصل های سوسور را با جرح و تعدیل به کار می گیرد. سوسور در اصل اول می گفت: زبان یک حرکت تاریخی است و یک نگاه تاریخی به آن می شود کرد و نگاه همزمانی می توان به آن انداخت و نگاه مقطعی می شود به آن کرد. ایزوتسو هم می گوید: زبان عرب جاهلی، قبل از قرآن بود و دگرگونی های بسیاری داشت. وقتی به زمان و زبان قرآن می رسیم مقطع جدیدی آغاز می شود، که با مقاطع قبلی به طور کامل تفاوت دارد و یک نظام جدیدی در درون زبان عربی پیدا می شود. این مقطع را باید بررسی کرد. نگاه همزمانی به زبان عربی باید پیدا کرد. شما اگر می خواهید زبان قرآن را تحلیل کنید، زبان عربی را در مقطع صدر اسلام باید تحلیل کنید و ببینید قرآن چه دگرگونی هایی در این مقطع به وجود آورده است. این مهم است. و شما هنگام تحلیل باید اصل دیگر را در نظر بگیرید که قرآن یک نظام معنایی جدیدی است. معانی واژه های قرآن از بیرون مشخص نشده اند، بلکه در درون خود قرآن مشخص می شوند. مثلاً معنای یک واژه ای در تقابل و همنشینی با واژه های دیگر در قرآن باید کشف شود، مثلاً واژه صراط با چه واژه هایی همنشین است و جانشین چه کلمه هایی می شود، در آیه «اهدنا الصراط المستقیم» «فاعبدونی هذا صراط مستقیم» صراط با هدایت همنشین شده است. در آیه دیگر صراط با عبادت همنشین شده است، یعنی صراط مستقیم به معنای عباد است و اگر می خواهی صراط مستقیم را پیدا کنی، مرا عبادت کن. با توجه به روابط همنشینی و جانشینی می توانید معانی واژه های قرآنی را بیابید. مهم ترین واژه قرآنی (الله) در زبان عرب جاهلی به معنای بالاترین معبود بود، ولی در نظام معنایی قرآن معنای جدیدی (معبود یگانه) یافت. این واژه الله با واژه های دیگر در ارتباط است و اگر بخواهید معنای رسول را پیدا کنید، باید معنای الله و ارتباطی که در نظام معنایی جانشینی و هم نشینی قرآن هست را بیابید.

کارکرد نشانه ها

نشانه ها عمل ویژه ای را انجام می دهند و دالهایی برای مدلولات خاص هستند. امروز این عمل را معمولاً با اصطلاح فرایند نشانه بودن یا «فرایند نشانگی» یا «Semiosis» نشان می دهند. نشانه ها وقتی نشانه چیزی قرار می گیرند، فرایندی را طی می کنند. نشانه شناسی (semiotics) دانشی است که این فرایند را بررسی می کند. و نشان می دهد چگونه نشانه ها این فرایند را می پیمایند و نشانه گذاری چگونه صورت می پذیرد. همچنین بررسی می کند که نشانه خوانی چگونه رخ می دهد و چه فرایندی را پیماید.

بنابراین می توانیم این نکته را به مطالب یادشده بیفزاییم که نشانه شناسی، رابطه دالها با مدلول ها و چگونگی دلالت آنها بر مدلول ها و چگونگی پی بردن از مدلول ها به آنها را بررسی می کند.

هر متن از تعدادی نشانه های زبانی تشکیل شده است. قرآن هم چنین است و خداوند متنی با این ویژگی

به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرستاده است. مفسران فعالیت‌های بسیاری را برای فهم این متن آسمانی انجام می دهند. این نشانه‌ها بر معانی ویژه‌ای دلالت دارد. خداوند نشانه‌ها را علامت‌هایی برای معانی قرار داد و «علامت‌گذاری» (encoding) دسته‌ای از فعالیت‌های مفسران به بررسی این نشانه‌ها و پی بردن به چگونگی دلالت آنها مربوط می شود؛ به عبارت دیگر نخستین کار در تفسیر بررسی دلالت این نشانه و به تعبیر دقیق تر «علامت خوانی» (decoding) است.

علامت خوانی، گشودن دلالت‌های نشانه‌های نص است.

نخستین فعالیت عالمان دینی، نشانه‌شناختی است و معرفت دینی دست کم در یک سطح، محصول تحلیل‌های نشانه‌شناختی است. علامت خوانی نصوص دینی چیزی جز انجام دادن بررسی‌های نشانه‌شناختی در نصوص دینی نیست. تحلیل‌های ادبی و لغت‌شناسی، تحقیقات بلاغی و معانی بیانی در آیات و روایات، در مجموع کارهایی نشانه‌شناختی است و در این سطح قرار دارد، ولی نشانه‌شناسی نصوص دینی نامی برای مجموعه‌ای از فعالیت‌های گوناگون است و کارهای بسیاری در این مجموعه می‌گنجد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

معناشناسی و کاربردشناسی

دو کار عمده که در این سطح انجام می‌گیرد، معناشناسی و کاربردشناسی است. گاه عالم در پی این است که بداند نشانه‌ها و جملات نصوص دینی چه معنایی دارند و گاه از این بحث می‌کند که خداوند از نشانه‌ها و جملات مورد نظر در سیاق ویژه، چه معنایی را اراده کرده است. برای مثال در مورد آیه *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* (فتح / ۱۰) معنای استعمالی «ید» دست جسمانی است، اما اراده جدی و مورد نظر خدا ممکن است «قدرت» باشد. این دو با هم تفاوت دارند. معنای نشانه‌های نصی در دو سطح گوناگون مطرح می‌شود: گاه معنای آن‌ها فارغ از سیاق و بدون ارتباط با قصد الهی مطرح می‌گردد؛ یعنی از این بحث می‌شود که در درون نظام زبان، این نشانه یا ترکیب خاص چه معنایی دارد و گاه این مسئله در سطح دیگری مطرح می‌شود، اینکه آیا در این سیاق ویژه، شارع مقدس این معنا را قصد کرده است یا نه.

در علم اصول نیز به تفاوت این دو سطح اشاره شده است. وقتی گوینده‌ای کلامی را به زبان می‌آورد، ممکن است معنای آن را به طور جدی اراده کرده باشد یا اراده جدی او چیز دیگری باشد؛ برای نمونه از باب شوخی آن را گفته باشد در هر کلامی این امکان هست که گوینده مدلول آن را اراده کند یا مراد دیگری داشته باشد. وقتی گوینده‌ای به شوخی می‌گوید: «تو چقدر آدم دانایی هستی!» مدلول آن را قصد نمی‌کند و قصدش استهزا است؛ ولی باز ممکن است همین مدلول را واقعاً قصد کند، یعنی اراده جدی اش به آن تعلق گیرد. اصولیها در صورت اول می‌گویند گوینده الفاظ را در معنا استعمال کرده و اراده استعمالی وجود دارد، اما اراده جدی در کار نیست؛ در نتیجه میان مراد استعمالی و مراد جدی فاصله وجود دارد، ولی در صورت دوم الفاظ را در معنای مورد نظر استعمال کرده و اراده جدی اش هم به آن تعلق گرفته است و این دو اراده بر هم منطبق شده‌اند. (الشهید الصدر، دروس فی علم الاصول، ۹۲-۹۵).

تفکیک اراده استعمالی و اراده جدی به تفاوت دو سطح نشانه‌های زبانی مربوط می‌شود. گاه ما از معنای نشانه‌ها و جملات زبانی بدون توجه به عوامل خارجی از قبیل سیاق و قصد گوینده نظر می‌کنیم و تنها در پی این هستیم که نشانه‌ها یا جملات

در نظام زبان چه معنایی می توانند داشته باشند و گاه آنها را در ارتباط با سیاق، بافت ویژه و گوینده اش در نظر می گیریم.
امروزه این دو سطح، دو شاخه متفاوت را به

ص: ۲۱۶

خود اختصاص داده اند «که معناشناسی» و «کاربردشناسی» نامیده می شوند. معناشناسی (Semantics) در سطح اول و کاربردشناسی (Pragmatics) در سطح دوم کار می کند و هر دو شاخه به بررسی معنا می پردازد، ولی دوتفاوت عمده میان این دو شاخه وجود دارد.

۱) معناشناسی به سطح اراده استعمالی و کاربردشناسی به سطح اراده جدی مربوط می شود؛ معناشناسی با این امر سروکار دارد که نشانه ها در نظام زبان، بدون نظر به بافت، سیاق و قصد گوینده، چه معنایی می توانند داشته باشند؛ اما کاربردشناسی از این بحث می کند که نشانه های ویژه در بافت و سیاق خاص و نسبت به گوینده ای خاص چه معنایی دارند.

۲) معنای مورد بحث در معناشناسی به صورت رابطه ای درمی آید که به دو طرف نیازمند است؛ یعنی معنا رابطه ای قائم به دو طرف (diadic relation) است، ولی در کاربردشناسی، معنا سه طرف می خواهد و رابطه ای قائم به سه طرف (triadic relation) است. برای نمونه، در معناشناسی از این بحث می شود که جمله (الف) به معنای (ب) است؛ معنا در این زمینه به صورت رابطه ای میان الف و ب بیان می شود، اما در کاربردشناسی می گوئیم جمله (الف) نسبت به گوینده (ج) به معنای (ب) است. پس معنا به صورت رابطه ای میان الف و ب و ج بیان می شود.

نشانه شناسی متن، یعنی تحلیل روابط میان نشانه های متن و مدلول های آنها که در سطوح مختلفی انجام می پذیرد؛ خواننده نه تنها نشانه های متن را در رابطه با مدلول هایشان بررسی می کند، کاری معناشناختی و کاربردشناختی نیز انجام می دهد؛ او نخست معنای نشانه های متن را در سطح نظام زبان جست و جو می کند، سپس به دنبال تعیین قصد گوینده و ارتباط آنها با بافتهای خاص متن برمی آید. عالم دین نیز همین فعالیت ها را انجام می دهد. او نشانه هایی را که در نصوص دینی می بیند، مورد بحث قرار می دهد و روابط آن ها با یکدیگر و مدلولاتشان را بررسی می کند و قواعد معناشناختی و کاربردشناختی را به کار می گیرد تا معانی آنها را دریابد.

لایه های ظاهر و بیان متن

معناشناسی و کاربردشناسی نشانه هایی که آشکارا در نص مشاهده می شود، راهی برای ورود به عالمی بی پایان است؛ نه بیرون آمدن از فضایی محدود و خاتمه دادن به تلاش. از این رو مهم ترین وظیفه مفسر، فعلیت بخشی (actualization) به محتوا و مضمون نص است. هر متنی پیچیدگی دارد و این پیچیدگی بیش از برگشت به گفته های متن، به ناگفته هایش مربوط می شود. بخش گسترده ای از متن در ظاهر، و سطح اظهار بروز نمی کند و پنهان می ماند. خواننده باید این بخش را - که به صورت بالقوه در متن هست - به صورت بالفعل در آورد. فعلیت بخشی به مضمون و محتوا بدین معنا است که خواننده بخش ناپیدای متن را آشکار سازد. متن از این نظر به مشارکت آگاهانه و همدلی مومنانه خواننده نیاز دارد تا استعدادهای نهفته اش را آشکار کند. این استعدادها و بخش های بالقوه به فضاهای خالی یا خلأهایی می مانند که باید پر شوند و خواننده باید براساس گفته های متن آنها را پر کند. (Caesar, 1999: 121).

از لحاظ نشانه شناختی هیچ متنی نمی تواند تمام استعدادهایش را یکجا مکشوف سازد. متن ویژگی دو گانه ای دارد؛ بخشی از استعدادهایش را بالفعل در معرض دید خواننده قرار می دهد و بخشی دیگر را پنهان می سازد؛ حقایقی را فاش می گوید و

حقایقی دیگر را برای اهلش پنهان می دارد. متن، سازوکار اظهار و اخفا دارد و همین امر مجال گسترده ای برای تفسیر متن می گشاید. متن به خواننده ای نیاز دارد تا

ص: ۲۱۷

سطح ناپیدا را آشکار کند. خواننده برای ورود به عالم متن، به متن محتاج است و متن برای آشکار سازی ناگفته های پنهان مشتاق خواننده است. متون گوناگون از لحاظ سازوکار اظهار و اخفا تفاوت دارند؛ برخی از آنها حداکثر اظهار و حداقل اخفا را دارند، برای نمونه متون علمی این گونه اند؛ و از زبان مصنوعی بسیار استفاده می کنند تا اظهار را به حداکثر رسانند. در مقابل، برخی متون ادبی و شعری به نسبت اخفای بیشتری دارند.

کارکردهای نشانه شناسی و نقش آنها در تفسیر قرآن

نشانه شناسی سه کار عمده انجام می دهد.

(۱) روش شناسی برای فهم متون: این دانش از روش تحلیل ارتباط و روش دست یابی به اطلاعات و معنا بحث می کند و از این رو در ذیل روش شناسی می گنجد.

(۲) نگاه نظام دار به معنا: از این رو می توانیم بگوییم نشانه شناسی نظام و دستگاه معنا در ارتباط را بررسی می کند.

(۳) روشن سازی ساز و کار تکثیر معنا در یک نظام نشانه ای: خلاصه آن که جان نشانه شناسی بحث از روش و نظام معنا است.

سخن بالا اهمیت نشانه شناسی برای مفسر را نشان می دهد. قرآن محصول ارتباط خدا با بشر است و طی این ارتباط اطلاعاتی در دست بشر قرار گرفته است. این متن مقدس معانی بسیاری دارد و مفسر به دنبال کشف این اطلاعات و معانی است. در نتیجه، نشانه شناسی از سه جهت برای مفسر اهمیت دارد؛ در تنقیح روش تفسیر به او کمک می کند، در کشف نظام معنایی قرآن مفید است و سازوکار تکثیر معنایی قرآن را نشان می دهد.

الف. روش شناسی تفسیر: تفسیر روش خاص خود را می طلبد. اگرچه در طول تاریخ مفسران بزرگ قرآن از روشهای تفسیری گوناگون سخن گفته اند، (ر. ک. به: مبانی و روشهای تفسیر قرآن، عمید زنجانی، منطلق تفسیر قرآن (۲)؛ روشها و گرایشهای تفسیری، محمد علی رضائی اصفهانی و...) ولی روش تفسیر هنوز صورت علمی و نظام مند پیدا نکرده است و آن ها دامنه و جزئیات آن را دقیقاً روشن نکرده اند و کمتر در نتایج آن بحث کرده اند. از این گذشته به ارتباط روشهای تفسیری با دانشهای جدید و روش شناسیهای منقح امروزی توجه نشده است. نشانه شناسی از دانشهای مهم است و روشهای ویژه ای را در بررسی و تفسیر متون به دست می دهد.

ب. نظام معنایی قرآن: نظام ویژه بر معانی قرآن حاکم است، به عبارت دیگر، معانی واژه ها و آیات قرآن ارتباط و نظم ویژه ای دارند. مفسر باید به این نظام توجه کند و کشف آن نگرش وی نسبت به قرآن را عمیق تر می سازد. نظام معنایی را می توانیم «استخوان بندی معنایی» متن بدانیم. بنابر این دو مفسر را با هم مقایسه کنید که یکی جزء به جزء آیات را تفسیر می کند و به استخوان بندی معنایی نص توجه ندارد، و دیگری به استخوان بندی معنایی توجه دارد. پیدا است که توجه به این چارچوب دید عمیق تری به مفسر می دهد و می تواند ارتباط پیچیده معنایی میان آیات و واژه ها را کشف کند.

ج. سازوکار تکثیر معنایی قرآن: تکثیر معنایی قرآن سازوکار ویژه ای دارد و استنباط معانی و کاربردهای جدید از آن و ارتباط میان آن و زمینه های معرفتی گوناگون، سازوکار ویژه ای دارد. نشانه شناسی می تواند این سازوکار را نشان دهد. پرسشهایی از این قبیل مطرح می شوند چگونه یک ادعای فلسفی یا تئوری

ص: ۲۱۸

علمی و... با قرآن ارتباط پیدا می کند و چگونه دانشمندان اسلامی از آیات نتایج فلسفی و کلامی و غیره به دست می آورند؟ پیدا است که این قبیل استنباطها مکانیسم خاصی دارد. اما هنوز بحث جامعی در باره ی آن صورت نگرفته است.

همانطور که گذشت مهم ترین وظیفه عالم، فعلیت بخشی (actualization) به محتوا و مضمون نص است هیچ متنی از لحاظ نشانه شناختی نمی تواند تمام استعدادهایش را یکجا مکشوف سازد. متن ویژگی دوگانه ای دارد؛ از سویی، بخشی از استعدادهایش را بالفعل در معرض دید خواننده قرار می دهد و از سوی دیگر، بخشی دیگر از آن ها را پنهان کرده است.

مکانیسم اظهار و اخفا در نصوص دینی، جهانی بی پایان را برای مفسر فراهم می آورد که با ورود به آن در هیچ نقطه ای به پایان نمی رسد و همواره دیدنی های تازه ای را به نظاره می نشیند؛ در هر قرائتی به منطقه ای جدید پامی گذارد و در عرصه ای نو وارد می شود؛ هر جا گمان می برد که به نقطه پایان رسیده است، با نقطه آغاز جدیدی روبه رو می شود و هر جا که از حرکت بازمی ایستد، حرکت جدیدی آغاز می شود هر چند نص در ظاهر بسیار محدود به نظر می رسد، ولی هزاران سخن ناگفته دارد.

جهان آفرینی در پرتو قرآن

فعالیت دیگری که عالمان دین انجام می دهند، جهان آفرینی است. همگام با فعلیت بخشی به محتوا و مضمون نصوص دینی، موجودات و شخصیت هایی در نصوص ظاهر می شوند. خواننده به هنگام برخورد با این موجودات و شخصیت ها، جهان ممکن (possible world) را فرض می کند که این موجودات و شخصیت ها را در برمی گیرد. او هر قدر که در متن پیش می رود و با هویت ها و نیز روابط جدیدی روبه رو می شود، ساکنان و روابط جدیدی در این جهان فرض می گیرد؛ اما چرا این جهان، جهانی ممکن و نه بالفعل است؟ خواننده در گام نخست جهانی تصویری می کند که اشیا و هویت های نصی درون آن ساکنند و سپس آن ها را با جهان واقعی می سنجد. کاملاً امکانپذیر است که او در ادامه به این نتیجه برسد که این جهان ممکن با جهان واقعی تطبیق می کند و باز ممکن است میان این دو فاصله ای را بیابد. خلاصه آن که خواننده یا مفسر، شخصیت ها و هویت هایی را که در نص می یابد، در داخل جهان ممکن قرار می دهد و براساس اطلاعاتی که از نص به دست می آورد، موقتاً میان این جهان و جهان تجربه اش اینهمانی برقرار می کند. اگر از سر اتفاق، او به هنگام علامت خوانی و رمزگشایی به تفاوت یا مغایرتی میان این جهان و جهان مورد تجربه اش یا جهان واقعی برخورد کند، این اینهمانی را به حالت تعلیق درمی آورد و تا زمانی که اطلاعات معنایی بیشتری از نص به دست آورد و بخش بیشتری از نص را به فعلیت درآورد، در انتظار می نشیند (Eco, 1979: 17).

این فعالیت نیز فعالیتی نشانه شناختی است؛ زیرا مقصود از آن، تعیین مدلولهای نشانه های موجود در نصوص دینی است. آیا نشانه های مورد نظر بر موجودات عینی دلالت دارد یا نه؟ باید برای آن ها گونه دیگری از وجود قایل شویم. تعیین مدلولهای نشانه ها با ساختن جهانی ممکن امکان پذیر است. مباحثی که مفسران قرآن در زمینه وجود بهشت، جهنم، جن، شیطان و... مطرح کرده اند، از سنخ این نوع فعالیت ها است، برای نمونه مفسران بحث کرده اند که آیا حضرت آدم آن گونه که قرآن توصیف می کند در بهشت - عالمی قبل از هبوط به زمین - زندگی می کرد؟ آیا زبان قرآن در این مورد عینی است و می کوشد حقیقتی از جهان خارج را توصیف کند یا نه؟

گاه خواننده یا مفسر افشای معنایی (semantic disclosure) انجام می دهد و این هم فعالیت نشانه شناختی دیگری است. هنگامی که او با نشانه خاصی در نص روبه رو می شود، هنوز نمی داند کدام یک از ویژگیهای آن نشانه را فعال کند تا به نتایج تازه دست یابد. قرائت های بعدی نص و تأمل در بخش های دیگر متن به تدریج می تواند مشخص سازد که کدام یک از این ویژگی ها باید فعال و برجسته شود. برای نمونه وقتی خواننده با موجوداتی به اسم ملائکه در سوره بقره آشنا می شود، پی می برد که این موجودات از سنخ بشر نیستند؛ ولی می توانند با دیگران ارتباط برقرار و گفت و گو کنند و آن ها با خدا سخن گفته اند.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ (بقره/ ۳) اما پرسش های بسیاری برای خواننده هنوز مطرح است، مانند: آیا این موجودات می توانند به صورت بشر در آیند؟ آیا آنها مرد و زن دارند؟ و... پاسخ برخی از این پرسش ها با قرائت دیگر بخش های قرآن روشن می شود.

تمام این ویژگی ها در ذهن خواننده حضور ندارد، بلکه به معنای دقیق کلمه، بخشی از یک دایره المعارف است. این ویژگی ها و چیزهای دیگر از راه جامعه در این دایره المعارف انباشته شده اند. این دایره المعارف معناشناختی، زمینه ای برای فهم نص فراهم می آورد و خواننده ویژگی های مورد نیاز را از این دایره المعارف انتخاب و آن ها را فعال می کند، به عبارت دیگر افشای معنایی انجام می دهد. او ویژگی های غیر ظاهر را آشکار و فعال می سازد. افشای معنایی نقشی دوگانه دارد؛ خواننده برخی از ویژگی ها را که با نص مرتبط به نظر می رسد، برجسته می سازد و برخی دیگر را که غیر مرتبط به نظر می رسد، کنار می گذارد؛ البته عناصری از این دایره المعارف که کنار گذاشته می شود، کاملاً حذف نمی شود، بلکه به گونه موقت کنار گذاشته می شود و ممکن است در قرائت بخش های دیگر متن، برخی دیگر از آن ها برجسته شوند. (Eco, ۱۹۷۹: ۲۳).

منطق فهم نصوص دینی و رابطه آن با منطق قیاس فرضی

فهم نصوص دینی مانند فهم هر متنی، دارای فرایند حل مسئله (problem-solving) است و از منطق خاصی پیروی می کند. مفسر در هر مرحله ای برای فهم معنای نص، فرضیه هایی معناشناختی و کاربردشناختی را براساس شواهد موجود پیش می کشد و آنها را به محک آزمون می زند. اگر این فرضیه ها از آزمون سربلند بیرون نیاید، سراغ فرضیه های دیگری می رود و این حرکت دوری - میان شواهد معناشناختی و کاربردشناختی و فرضیه های مربوطه - را تا جایی ادامه می دهد که به فهمی پذیرفتنی از نص دست یابد. (leech, ۱۹۸۳: ۴۱).

این فرضیه ها برپایه اطلاعات زبانی و درون متنی و اطلاعات بافتی و... مطرح می شود و به مفسر کمک می کند لوازم معنایی و کاربردی را به تدریج به دست آورد. منطق فهم از منطق ارسطویی پیروی نمی کند و تابع منطق خاصی است. نشانه شناسان برای توضیح منطق فهم از قیاس فرضی (abduction) پرس سود می جویند. پرس Peirce سه نوع استدلال را از هم تفکیک می کند؛ قیاس، استقرا و قیاس فرضی. قیاس و استقرا در منطق ارسطویی تعریف شده است؛ اما در این منطق توجهی به قیاس فرضی نشده است. در قیاس (به معنای ارسطویی) از یک قاعده و موردی خاص به نتیجه ای دست می یابیم. برای نمونه می دانیم همه لوبیاهای داخل این کیف سفیدند (قاعده) و این لوبیاهایی که بر روی زمین ریخته است، از این کیف ریخته است (مورد خاص)، پس نتیجه می گیریم که «این لوبیاهای سفیدند»: به عبارت دیگر صورت استدلال در قیاس به ترتیب

ذیل است:

ص: ۲۲۰

مقدمه اول: همه لویبایهای داخل این کیف سفیدند (قاعده).

مقدمه دوم: این لویبایها که بر روی زمین ریخته اند، از کیف ریخته اند (مورد خاص).

این لویبایها نیز سفیدند (نتیجه).

در استقرای ارسطویی از موردی خاص و نتیجه، قاعده ای را به دست می آوریم؛ یعنی صورت استدلال به ترتیب ذیل است:

مقدمه اول: این لویبایها که بر روی زمین ریخته، از کیف ریخته است (مورد خاص).

مقدمه دوم: این لویبایها سفیدند (نتیجه).

همه لویبایهای داخل این کیف سفیدند (قاعده).

به نظر پرس نوع دیگری از استدلال هست که کارآیی بیشتری دارد و آن. قیاس فرضی (abduction) است. در این نوع استدلال از یک قاعده و نتیجه، موردی ویژه را به دست می آوریم (Deledalle, ۲۰۰۴: ۴)، یعنی:

مقدمه اول: همه لویبایهای داخل این کیف سفیدند (قاعده).

مقدمه دوم: این لویبایها سفیدند (نتیجه).

این لویبایها از داخل این کیف ریخته اند (موردی خاص).

به عبارت دیگر، در قیاس فرضی، فرضیه ای را برای تبیین موردی خاص پیش می کشیم. قیاس فرضی یک فرایند استنتاجی است که به کمک آن فرضیه ها شکل می گیرد. در این فرایند قاعده ای که واقعی (یا موردی خاص) را تبیین می کند، فرضیه پردازی می شود، از این رو قیاس فرضی فرایند تشکیل دادن فرضیه های تبیینی است. به نظر پرس، تنها عملیات منطقی که ایده ای جدید را به دست می دهد، قیاس فرضی است؛ بر خلاف قیاس و استقرا که ایده ای جدید به دست نمی دهد.

منطق فهم همان منطق قیاس فرضی است. مفسر نخست حدس هایی معناساختی و... می زند تا قانونی برای تبیین یک نتیجه بیابد. چنین قانون هایی، رمزهای پنهان متن هستند. در تفسیر متن می خواهیم بهترین «قانونی» که نتیجه را پذیرفتنی می سازد، به دست آوریم. فهم متن از این جهت مشابه کاری است که دانشمند در علوم طبیعی انجام می دهد. او برای تبیین پدیده های ویژه، حدس هایی می زند و می کوشد بهترین تبیین را بیابد. ما تبیین هایی برای آنچه در متن می یابیم، پیش می کشیم.

ابطال پذیری «اگو» در باب فهم متون دینی:

هنگامی که اگو در باب فهم متون، اصلی متناظر با ابطال گرایی پوپر را می پذیرد، بر این عقیده است که اگرچه قواعدی نیست که به ما کمک کند تا تعیین کنیم کدام یک از تفاسیر بهتر است، اما دست کم قاعده ای هست که در تعیین تفاسیر بد

به ما کمک می کند. او این نکته را خاطرنشان می کند که گرچه نمی توانیم بگوییم فرضیه های «کوپرنیک» به طور قطع بهترین فرضیه هستند، اما می توانیم بگوییم تبیین «بطلمیوس» از منظومه خورشیدی نادرست بود؛ چراکه چیزهایی مانند افلاک تدویر را فرض می گرفت که با ملاک صرفه جویی و سادگی منافات داشت؛ یعنی اشیایی را فرض می گرفت که دستگاهش را پیچیده می کرد. (Eco, ۱۹۹۲: ۵۲).

دیدگاه اکو ابطالگرایی در باب فهم متون است و مفاد آن این است که اگر روش یا قواعدی برای تعیین صدق تفاسیر نداشته باشیم، دست کم قاعده یا روشی برای تعیین کذب و ابطال آن ها داریم، به عبارت

ص: ۲۲۱

دیگر در طرف درست، کاملاً امکان پذیر است که فهم های درست متعددی داشته باشیم، اما هنگامی که با فهم های نادرست روبه رو می شویم، می توانیم آن ها را از فهم های درست جدا کنیم.

از منظر هرمنوتیک، دیدگاه اکو صورت خاصی از تصمیم پذیری است. در باب فهم، طرفداران تصمیم پذیری قایلند که دست کم روشی برای تفکیک فهم های درست از نادرست وجود دارد. در مقابل، دسته ای دیگر تصمیم پذیری را نمی پذیرند و قایلند که روشی برای تفکیک فهم های درست از نادرست وجود ندارد و هر فهمی می تواند سوءفهم باشد. برخی قایلند هر فهم درستی اثبات پذیر است، اما سخن اکو این است که اگر هم در مواردی فهم های درست اثبات پذیر نباشد، دست کم فهم های نادرست ابطال پذیرند و می توانیم دایره فهم ها را محدودتر کنیم.

تفاوت ابطال گرایی اکو با ابطال گرایی پوپر روشن است. پوپر مدعی است که فرضیه ها به طور مطلق اثبات پذیر نیستند و تنها ابطال پذیرند؛ اما اکو می گوید در صورت نبود اصلی برای اثبات فهم، دست کم اصلی برای ابطال آن ها وجود دارد.

ادبای زبان عربی دیدگاه ویژه ای در باب فهم قرآن داشتند که تأثیر زیادی در علم تفسیر داشت. این دیدگاه را می توانیم این گونه بیان کنیم که تفسیر نباید از چارچوب زبان فراتر رود؛ به عبارت دیگر باید قراردادهای زبانی - در سطح حقیقت یا مجاز - را در نظر داشت، بنابراین قراردادهای زبانی شبیه قواعدی برای ابطال پذیری اند، بدین معنا که می توانیم هر فهمی را که موافق این قراردادها نباشد، کنار بگذاریم. این قراردادها برای فهم محدودیتی ایجاد می کنند، اما کاملاً ممکن است که این قواعد و قراردادها همواره فهمی واحد را اقتضا نکنند.

سخنان «ابن عربی» در این باب شنیدنی و تأمل برانگیز است. به تعبیر او، اگر شنونده ای الفاظی را از گوینده ای بشنود (یا نوشته ای از نویسنده ای را ببیند) و مراد او را از این کلام بدانند، هر چند معانی بسیاری خلاف مراد گوینده را در برداشته باشد، به فهم آن کلام دست یافته است؛ ولی اگر به مراد گوینده پی نبرد و با احتمالات متفاوتی روبه رو شود که کلام بر آن دلالت دارد و نداند مراد گوینده کدام است؛ یعنی نداند که آیا همه را اراده کرده یا یکی را، آن کلام را نفهمیده است، بلکه تنها بدین خاطر که به اصطلاحات آگاهی دارد، به مدلول های کلمات نیز آگاه است (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۲۸).

پیدا است که ابن عربی میان «قصد کلام» و «قصد گوینده» فرق می گذارد؛ فهم قصد کلام یا به تعبیر او مدلول های کلام، به معنای دقیق کلمه، فهم کلام نیست، فهم کلام زمانی تحقق می یابد که شنونده (یا خواننده) به مراد گوینده (یا نویسنده) پی برد؛ البته ابن عربی بدین نکته نیز اشاره می کند که کلام بیش از یک معنا را می رساند و شنونده در واقع راهی برای شناخت مراد حقیقی گوینده ندارد، نقص به گوینده برمی گردد، نه به شنونده (فکان المتکلم ما اوصل الیه شیئا فی کلامه ذلک) (همان). گویا گوینده چیزی را در واقع به او نفهمانده است؛ اما اینکه چگونه این بحث را به تفسیر قرآن می کشاند و چه نتیجه ای از آن می گیرد، بسیار جالب است.

سخن یادشده در کلام بشری قابل تصور است؛ یعنی ممکن است گوینده بشری چیزی را اراده کند، ولی کلامش معانی گوناگونی را به دوش بکشد. ممکن است در کلام بشر میان مراد گوینده و قصد کلام فاصله ای باشد؛ اما چنین فرضی در کلام الهی امکان پذیر نیست. کلام خدا به زبان قوم خاصی نازل شده است؛ اگر این قوم در فهم مراد او اختلاف کنند، همه

آن‌ها مراد الهی را فهمیده‌اند؛ چراکه خداوند عالم به جمیع وجوه

ص: ۲۲۲

است و اگر این وجوه از قواعد زبان تخطی نکرده اند، خدا همه آن‌ها را اراده کرده است، ولی اگر از این قواعد سرپیچی کرده اند، در حقیقت فهمی در کار نبوده است (همان).

ابن عربی می‌خواهد از این کلام چنین نتیجه بگیرد که همه فهم‌های قرآن و همه انواع تفسیر و تأویل، مشروط بر اینکه از حدود لغت، زبان قرآن و قواعد آن فراتر نروند، مراد الهی اند و اراده الهی به همه آن‌ها تعلق گرفته است.

ابن عربی از این نتیجه، نتیجه‌ای دیگر نیز می‌گیرد. دغدغه اصلی او تعیین وضعیت تفاسیر اشاری یا عرفانی است. تفسیر عرفانی در سطح لغت باقی نمی‌ماند، بلکه فراتر از آن پا می‌گذارد. عرفا برخلاف ادبا در سطح تحلیل‌های لغوی درجا نمی‌زنند؛ از این رو این پرسش مطرح می‌شود که چرا تفاسیر عرفانی را باید پذیرفت؟ پیدا است که تفاسیر عرفانی و اشاری از حدود قواعد زبان تجاوز نمی‌کنند و عرفا نیز مؤیداتی زبانی برای برداشت‌های خود پیش می‌کشند؛ برای نمونه «ابن عربی» در ذیل آیه شریفه *اَسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ* (انفال / ۲۴) یادآوری می‌کند که آیه‌ای دلالت‌کننده تر از این آیه در قرآن وجود ندارد که دلالت دارد انسان کامل مخلوق بر صورت الهی است. او اشاره می‌کند که دخول الف و لام بر رسول در «للسول» بر این نکته دلالت دارد.

«اعلم ايدنا الله و اياك بروح القدس انه ما في القرآن دليل ادل على ان الانسان الكامل مخلوق على الصورة من هذا الذكر لدخول اللام في قوله: «و للسول» (انفال ۲۴) وفي امره تعالى لمن آيه به من المومنين بالاجابه لدعوه الله تعالى و لدعوه الرسول، فان الله و رسوله ما يدعونا الا لما يحيينا به» (همان، ص ۱۶۳).

خلاصه اینکه عرفا در موارد بسیاری بر اساس تحلیل‌های زبانی و قواعد ادبی پیش می‌روند؛ اما در این تحلیل‌ها منجمد نمی‌شوند. ابن عربی از سخنانی که پیش‌تر نقل کردیم، این نتیجه نهایی را می‌گیرد که عرفا یا اصحاب اخذ به اشارات مختص به فهم اشاری و عرفانی کلام الهی اند و بر فرض که از حدود لغت خارج نمی‌شوند، خداوند اراده کرده است آن‌ها آیات را بدین گونه بفهمند و به هر کسی از سوی خدا موهبت فهم کلامش از هر وجهی برسد؛ پس حکمت و فصل الخطاب به او اعطا شده است.

«فمن اوتى الفهم عن الله من كل وجه فقد اوتى الحكمة و فصل الخطاب و هو تفضيل الوجوه و المرادات في تلك الكلمه، و من اوتى الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً» (همان، ۲۸-۲۹).

فهم عرفانی قرآن نیز در ردیف وجوهی از فهم‌های متفاوت قرار می‌گیرد که بر حسب قواعد ادبی زبان عربی ابطال‌پذیر نیست؛ اما دسته خاصی به آن‌ها راه دارند. به تعبیر ابن عربی، کسانی که قرآن از حنجره هایشان تجاوز نمی‌کند، به آن دست نمی‌یابند. قرآنی که اینان می‌خوانند، قرآن منزل بر زبان‌ها است، نه قرآن منزل بر دل‌ها (همان، ۳).

مهم‌ترین دستاورد نشانه‌شناسی جدید برای معرفت دینی، اصل نامحدود بودن فرایند نشانگی (unlimited semiosis) است. این اصل پربار نشان می‌دهد که نصوص دینی را نباید همچون قالب‌های پر شده و استعداد‌های به تمام به فعلیت رسیده در نظر گرفت؛ بلکه این نصوص مخزنی بی‌پایان از معنا و اقیانوسی بی‌پایان هستند که آب آن‌ها داریم افزایش می‌یابد؛ نه

کاهش.

این اصل را نخستین بار پرس صورت بندی کرد و سپس اکو آن را بسط داد. ما پیش تر مفهوم فرایند نشانگی (یا نشانه بودن) را توضیح دادیم. نشانگی، کار نشانه ها است؛ نشانه ها برای چیزی نشانه می شوند. این اصل پیش از هر چیز بر سرشت دینامیکی و دیالکتیکی این فرایند تاکید دارد. و

ص: ۲۲۳

این واقعیت که فرایند نشانگی بی پایان است، بدین معنا نیست که در زندگی واقعی در جایی نمی ایستد و توقف نمی کند؛ در هر مرحله ای از قرائت متن، نشانه ها دلالتی دارند و چنین می نماید که به پایان می رسند و می میرند؛ اما باز در قرائت های جدید دوباره متولد می شوند و دلالت های دیگری را پیش می کشند؛ بنابراین آنچه در ظاهر، نهایت به نظر می رسد، نقطه شروع جدیدی است و دلالت های نشانه ها گرچه در هر مقطعی از زمان به پایان می رسند، در مقطعی دیگر دلالت های جدیدی پدید می آورند.

ارتباط این مسأله با بطون قرآن و استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا که در قواعد تفسیری مطرح شد، قابل بررسی است.

منابع

ابن عربی، الفتوحات المکی - ه، دارالاحیاء اتراث العربی، بیروت (۱۹۹۸).

الشهید الصدر، محمدباقر، دروس فی علم الاصول، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، قم، ۱۴۲۶ ق.

(Umberto Eco, A Theory of semiotics , Indiana University press (۱۹۷۶)

(Umberto, Eco , the role of the reader , Indiana University press (۱۹۷۹)

(Umberto, Eco , Interpretation and overint erpretation, cambridge (۱۹۹۲)

(Umberto, Eco , The limits of interpretation, Indiana university press (۱۹۹۴)

(Umberto, Eco , Semiotics and philosophy of language Indiana university press (۱۹۸۴ .۷)

(Caesar,Michael Umberto Eco, polity press (۱۹۹۹)

(Leech, Geoffery, principles of pragmatics, longman (۱۹۸۳)

(Chandler, Daniel, semiotics, Routledge (۲۰۰۲)

(Deledalle, Gerard. Charles s. preirces philosohpy of signs, Indiana university (۲۰۰۰)

(Lidov, David, Elements of semiotics, Macmillan (۱۹۹۹)

چکیده

زبان شناسی دانشی به نسبت نوپاست که به تدریج شاخه های مستقلی از آن پدید آمد و با سرعت فراوان گسترش و در علوم مختلف انسانی کاربردهای فراوانی یافت. زبان شناسی و شاخه های آن کاربردهای متنوع و فراوانی در حوزه مطالعات قرآنی دارد، از جمله: آواشناسی در تجوید، کاربردشناسی در متشابهات، زبان شناسی تاریخی در بلاغت، ریشه شناسی در واژگان دخیل قرآن و معنا شناسی در تفسیر موضوعی. در این مقاله دانش زبان شناسی و شاخه های آن و مهم ترین کاربردهای آن ها در مطالعات قرآنی را معرفی می کنیم.

کلیدواژه ها: زبان، زبان شناسی، معنا شناسی، ریشه شناسی، قرآن

ص: ۲۲۵

دانش زبان شناسی از حدود یک و نیم قرن پیش در اثر شرایط گوناگونی از جمله گسترش ارتباطات و پیدایش رویکرد مطالعات میان رشته ای به گونه ای شگفت انگیز گسترش یافت و شاخه های متعددی در درون آن تاسیس شد و بازتاب گسترده ای بر دانش های اجتماعی دیگر چون تاریخ و الهیات بر جای گذاشت. آشنایی زبان شناسان با زبان های دیگر علاوه بر زبان مادری، در کنار پیشرفت های به دست آمده در زمینه های باستان شناسی، مردم شناسی، روان شناسی و.. بیشترین تاثیر را در گسترش قلمرو زبان شناسی داشت. به عبارت دیگر وجود سه ویژگی «تاریخی»، «تطبیقی» و «میان رشته ای» در زبان شناسی جدید، مهم ترین عامل دگرگونی آن به شمار می رود.

تعریف زبان و زبان شناسی

زبان نظامی قراردادی از نشانه ها است. نظام های نشانه شناختی ممکن است مجموعه ای از رنگ ها، علایم آوایی، نشانه های نوشتاری و... باشند. نظام های مختلف نشانه ای در زندگی وجود دارند و به کار گرفته می شوند. دانش نشانه شناسی (Semiotics) به مطالعه این نظام های نشانه ای می پردازد؛ اما اهمیت ویژه و حجم وسیع زبان موجب شده است دانشی مستقل به مطالعه آن پردازد. بنابراین در نشانه شناسی به نشانه های غیر زبانی پرداخته می شود و در زبان شناسی به طور ویژه به یک گونه خاص از نشانه ها - نشانه های زبانی - پرداخته می شود. نسبت زبان شناسی و نشانه شناسی از جهت تاریخ پیدایش و گسترش عکس نسبت منطقی آن ها است. زبان گرچه زیرمجموعه نشانه هاست و از این جهت زبان شناسی نیز بخشی از نشانه شناسی به شمار می رود؛ اما از جهت تاریخی نشانه شناسی خود در دامان زبان شناسی تولد و گسترش یافته است. گسترش زبان شناسی در سده های اخیر این اندیشه را مطرح ساخت که درباره نشانه های غیر زبانی نیز می توان مطالعه کرد و به این گونه زمینه های پیدایش دانشی نوین با عنوان نشانه شناسی فراهم آمد. دوسوسور زبان شناس معروف سوئیسی برای نخستین بار از امکان وجود دانش نشانه شناسی یاد کرد (ن. ک. به: دینه سن، ۱۳۸۰ ش، ۵-۲۰ و نیز اگرادی، بی تا و برای آگاهی بیشتر از تاریخ زبان شناسی، ن. ک. به: رایینز، ۱۳۷۰ ش).

زبان پدیده ای ایستا (Static) نیست؛ بلکه در بستر جامعه و تاریخ شکل می گیرد و پیشرفت می کند. زبان مقوله ای اجتماعی است و ماهیت تاریخی دارد. زبان در پیوند تنگاتنگ با ابعاد دیگر زندگی اجتماعی، چون فرهنگ، دانش، دین است. زبان یک موجود اندام وار (Organic) است که دارای ابزار و آلات و ادوات مختلفی است و همانند انسان که دارای دست، پا، چشم، گوش و... است و همه این اعضا در قالب یک نظام با یکدیگر در تعامل هستند و هدف و کارکردی را ایفا می کنند. زبان دارای اعضا و ساختار سازه ای، واجی، دستوری، معنایی، ریشه ای و... است و تمام این ساختارها، ساختارهای مستقل از هم نیستند، بلکه همانند اعضای بدن انسان هستند که در قالب یک واحد عمل می کنند (ن. ک. به: Hayes, ۱-۹, ۱۳۵۰ ش و باطنی، ۱۳۶۴ ش).

زبان یک مقوله ثابت نیست که در یک دوره پدید آید و به همان شکل بماند. طرز برداشت بسیاری از زبان شناسان کهن در ادبیات عرب این بوده که زبان مقوله ای ثابت است. این موضوع با عنوان توقیفی بودن یا اصطلاحی بودن زبان در منابع کهن ادبی و اصول فقه بحث شده است. پیروان نظریه توقیفی بر

این باورند که زبان از سوی واضعی مشخص بنا نهاده شده است و به همان شکل به نسل های بعد منتقل می شود. پیروان نظریه اصطلاحی آن را پدیده ای صرفاً قراردادی می شمرند که تنها تابع قرارداد عمومی مردم و تحولات آن است (ن. ک. به: زبیدی، ۱۹۹۴ م، ج ۱، ص ۵۳-۵۴). افسانه «یعراب بن قحطان» به روشنی طرز برداشت زبان شناسان کهن زبان عربی را بیان می کند. طبق این داستان از او به عنوان واضع زبان عربی یاد می شود و در برخی منابع دیگر هم از واضعان دیگری چون اسماعیل یاد شده است و بسیاری از ادیبان نیز بر این باورند که خدا زبان عربی را به طور مستقیم وضع کرد و زبان های دیگر از آن ریشه گرفتند (ن. ک. به: ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۵۸۷؛ زبیدی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۲۲۳، ذیل ماده عرب). بسیاری از قواعد زبانی در دانش صرف، نحو و دیگر علوم ادبی سنتی بر مبنای همین اسطوره و افسانه ساخته شده است. اگرچه بسیاری از ادیبان از این داستان یاد نکرده و درباره آن نظر نداده اند؛ اما احیاناً ناخودآگاه در مقام بیان قواعد و پژوهش در حوزه زبان، بر مبنای چنین تصویری عمل کرده اند (برای نمونه ن. ک. به: سیوطی، ۱۹۹۸ م، ۲۹-۳۰).

زبان در زبان شناسی ماهیت کاملاً تاریخی دارد؛ در قالب تاریخ زاییده و بزرگ می شود. دوره نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی، میانسالی و پیری و مرگ دارد، حتی ممکن است دچار تناسخ هم بشود و بعد از مرگ دوباره در قالب پیکره ای جدید ظاهر شود. ممکن است یک واژه در معنای واژه دیگری ظاهر شود و یا به طور کلی معنای پیشین خود را از دست بدهد، و به اصطلاح دچار انسلاخ شود و معنای دیگری دریافت کند.

دانش زبان شناسی یک دانش صد در صد تجربی دانسته می شود و برای هر ادعایی که بخواهد بیان کند، حتماً مدرک تجربی و مستند ارائه دهد. اگر این کلمه در ابتدا این بوده و بعد به آن کلمه تبدیل شده، براساس چه مدرک و سندی این کار صورت گرفته و در کدام منطقه و در کدام دوره زمانی و توسط چه واسطه ها و کاتالیزورهایی صورت گرفته است؟ در تک تک این موارد باید مستند تجربی، مادی و محسوس ارائه شود. زبان شناسی هیچ گونه تحلیل انتزاعی و ذهنی را درباره پدیده های زبانی به رسمیت نمی شناسد و از این جهت در چالش با علوم ادبی سنتی است که گاه تحلیل های فراوان و مفصلی در بیان سیر تحولات واژه و موضوعات دیگر زبانی ارائه می دهند که هیچ یک مستند تاریخی و تجربی ندارد و برآمده از تخیلات ادیبان هستند (ن. ک. به: Hayes, ۲۸-۳۵). نمونه این نوع تخیلات را می توان در کتاب مختصر شرح امثله مشاهده کرد.

از لحاظ تاریخی این مشکلی که در حوزه زبان شناسی سنتی ادبیات عرب پدید آمد به نوعی متأثر از ورود منطق یونانی و یونانی زده شدن صرف و نحو عربی است که سعی کردند در حوزه زبان هم بر مبنای جزمیات، قطعیات و بر مبنای تعدادی اصول ثابت، اظهار نظر و تصمیم گیری کنند (برای آگاهی بیشتر ن. ک. به: لانگاد، ۲۰۰۰ م، ۲۱۹-۳۱۸). این یک درآمد کلی در ارتباط با زبان و تفاوتی که زبان شناسی معاصر با زبان شناسی کهن دارد، می باشد. زبان شناسی معاصر هیچ پیش فرض غیر محسوس و غیر مادی در تحلیل زبان را معتبر نمی داند.

معرفی مهم ترین مکاتب زبان شناسی

زبان شناسی نوین در طول عمر نه چندان دراز خود مکاتب چندی را به خود دیده است. در این بخش از مقاله نگاهی گذرا به مهم ترین آن ها خواهیم افکند.

زبان‌شناسی ساختارگرا: دوسوسور (د ۱۹۱۳) بنیانگذار زبان‌شناسی نوین به شمار می‌رود که رهیافت جدیدی در دانش مطالعه زبان پایه گذارد. مهم‌ترین اثر او کتاب «دروسی در زبان‌شناسی عمومی» است که آقای کورش صفوی به زبان فارسی برگردانده است. او رهیافتی ساختارگرایانه به زبان دارد. سوسور با تفکیک زبان (Long) از گفتار (Parol) به نوعی آغازگر ساختارگرایی به شمار می‌آید. لانگ جنبه نظام یافته زبان است که پیش از فرد وجود دارد و افراد در سخن گفتن تابع آن هستند و پارول همان جنبه فردی زبان است که به صورت گفتار ظاهر می‌شود. در سطح لانگ با دو زنجیره موازی از دال و مدلول‌ها مواجه هستیم که هر دو بر مبنای تفاوت ساخته و گسترش یافته‌اند، اما یکی بر مبنای تفاوت‌های آوایی و دیگری بر مبنای تفاوت‌های اندیشگی. ساختارگرایان بر اساس همین طرز تفکر خود را در برابر سامانه به نسبت ثابتی می‌دیدند که به دلیل نیاز گویندگان به ارتباط و انتقال مفاهیم، وحدتی از معنا را در خود حفظ می‌کند. سوسور به زبان - به مثابه یک نظام کلی متمایز از واقعیت بیرونی - کلیتی خودبسنده بخشیده بود، اما از سوی دیگر ماهیت دو لایه ای زبان که هر دو لایه آن متحرکند این انسجام را فرومی‌پاشد. (ویدوسون، ۱۳۷۷ ش، ۱۵۷-۱۶۶. برای آگاهی بیشتر درباره زبان‌شناسی ساختارگر: ن. ک. به: سوسور، ۱۳۷۸ ش).

ساختارگرایی از مکتب فرمالیسم (Formalism) روسی سرچشمه گرفته و به توسعه و گسترش آن پرداخته است. یاکوبسن و تزوتان تودروف از دیگر شخصیت‌های معروف زبان‌شناسی ساختارگرا هستند. ساختارگرایان به تجزیه و تحلیل اثر ادبی بر مبنای ساخت آن توجه دارند و ساخت از نظر آنان هر دو جنبه صورت و معنا را پوشش می‌دهد. ساختارگرایان هر جزء یا پدیده را در ارتباط با یک کل بررسی می‌کنند و جزیی از ساختاری کلی می‌شمارند (شمیسا، ۱۳۸۱ ش، ۱۷۷). ساختارگرایی بیشتر به گونه مطالعات «هم‌زمانی: Synchronic» و نه از نوع «در زمانی: Diachronic» می‌پردازد. نگاه هم‌زمانی به مقوله زبان به این معنا است که ربط اجزا و پدیده‌ها در یک دوره زمانی مشخص دنبال می‌شود و به عوامل گذشته توجهی نمی‌شود و البته گاهی تحلیل در زمانی نیز می‌کند و تحول ساختارها را مورد مطالعه قرار می‌دهد (همان، ۱۸۰). ساختارگرایان با مطالعه ساختاری وجودی مستقل به متن بخشیده و آن را جدای از بافت تاریخی و فرهنگی و هر گونه عامل خارجی دیگر مورد مطالعه قرار می‌دهند (همان، ۱۸۴).

مردم‌زبان‌شناسی: وایسگربر (د ۱۹۸۵) از زبان‌شناسان معروف آلمانی است که به طور خاص بر لزوم تعامل بین زبان‌شناسی و مردم‌شناسی تأکید کرد و بنیانگذار مکتب بن در زبان‌شناسی به شمار می‌رود. وی متأثر از ویلهلم فن هومبولت (د ۱۸۳۵) است که درباره وحدت زبان و اندیشه مطالعاتی انجام داده است. وایسگربر بر این باور بود که هر زبانی دارای جهان بینی ویژه خود است. متکلمان به هر زبان، صرفاً این گونه نیست که یک زبان را انتخاب و به آن تکلم می‌کنند، بلکه این زبان در ورای پیشینه خود، نوعی جهان بینی دارد. نوع نگاه فارس زبان‌ها، عرب زبان‌ها و... به جهان، انسان، هستی، خدا، مرگ، زن و... متفاوت است و چون آگاهی‌ها متفاوت است، به طور طبیعی زبان‌ها نیز گوناگون می‌شوند. تفاوت زبان‌ها، تنها بر این مبنا نیست که شیوه تلفظها فرق می‌کنند؛ بلکه اختلاف اصلی زبان‌ها در عمق جهان بینی متکلمان آن ریشه دارد (ن. ک. به: سلیمانیان؛ برای آگاهی بیشتر: باطنی، ۱۳۷۴ ش) وایسگربر از این جهان بینی به روح زبان تعبیر می‌کند و زبان را در پیوند تنگ با اندیشه و احساس و زندگی اجتماعی می‌شمرد. وی در توضیح نظریه خود از چهار مرحله یاد می‌کند که زبان با عبور از آن‌ها پدید آمده و

گسترش می یابد:

جهان خارج (آن چه هست) روح زبان (آن چه مشترکاً احساس می شود) نظام معنایی (آن چه مشترکاً فهمیده می شود) نظام لفظی (آن چه مشترکاً گفته می شود).

برای روشنی بیشتر مطلب به یک نمونه از اختلاف جهان بینی زبان ها اشاره می شود. مقایسه واژه عقل با ترجمه یونانی آن به نام «Logos» به روشنی نشانگر تفاوت جهان بینی عربی و یونانی است. واژه عقل در زبان عربی از عقل ریشه گرفته و عقل به طناب دایره شکلی گفته می شد که بر پای شتر می بستند و به عنوان قفل و زنجیر مانع بلندشدن و حرکت کردن شتر می شد. هم چنین عقل را برای نگهداشتن کوفیه یا چفیه روی سر استفاده می کردند. عقل در زبان عربی نیز در ارتباط با این ریشه است. عقل در عربی به معنای نیروی کنترل نفس به کار می رود که جلوی غرایز نافرمان نفس را می گیرد. بنابراین عقل در زبان عربی یک رویکرد کاملاً اخلاقی دارد و به معنای یک ابزار برای کنترل غرایز است. عقل در کاربردهای روایی و قرآنی هم به همین معنا به کار رفته است. شاید عقل در هیچ جایی از متون عربی کهن به معنای فلسفی آن (قوه عاقله مجرد و محض) به کار نرفته باشد (ن. ک. به: خلیل، بی تا، ص ۱۵۹؛ محاربی، بی تا، ص ۲۱۸-۲۰۱؛ راغب، بی تا، ص ۳۴۲)، اما واژه «Logos» در زبان یونانی به معنی نظم است و عقل نیروی نظم بخش است. به همین دلیل در پایان همه دانش ها، کلمه لوژی «logy» را داریم که از همان «Logos» گرفته شده است و به معنای نظم دهنده به آن علم یا پدیده به کار می رود. بنابراین یک مفهوم مشترک مانند عقل ممکن است در اثر تفاوت جهان بینی های زبانی آن قدر متفاوت شود که گویا افراد هر زبان معنایی مخصوص به خود را از آن اراده می کنند (ن. ک. به:

(Britannica : Logos; Oxford advanced learner's dictionary : Logos)

کارهای به نسبت مهمی بر مبنای مکتب بن در حوزه مطالعات قرآنی صورت گرفته است. مهم ترین شخصیت این مکتب که مطالعات قرآنی بسیار مهمی بر مبنای نظریه وایسگربر انجام داد، «توشیهیکو ایزوتسو» است که آثارش اخیراً در ایران و جهان عرب شناخته شده و مورد ترجمه و مطالعه قرار گرفته است. مهم ترین آثار وی «مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن» و «انسان و خدا در قرآن» است. همچنین کتاب مهم دیگری با عنوان «آفرینش و رستاخیز» دارد که توسط شاگردش شینیا ماکینو نگاشته شده است.

در رهیافت «مردم زبان شناسی» متن قرآن در بافت تاریخی و فرهنگی و قومی و اجتماعی خود فهمیده می شود و از این جهت در نقطه مخالف زبان شناسی ساختارگرا قرار دارد.

زبان شناسی همگانی: «نوآم چامسکی» زبان شناس معروف آمریکایی، بنیانگذار این مکتب به شمار می رود و بعد از وی افرادی مانند «کاتز» و «رودوف» از چهره های سرشناس این مکتب هستند. مکتب زبان شناسی همگانی بر این باور است که زبان دارای یک ماهیت کاملاً واحد است و همه زبان ها از یک منطق پیروی می کنند. پس این مکتب را از این جهت می توان در برابر مکتب بن قرار داد. وایسگربر سعی داشت، بین زبان ها مرز فرهنگی و تمدنی کاملاً مشخصی ایجاد کند و زبان ها را مستقل از هم تحلیل نماید. در نتیجه امکان تحلیل یک پدیده زبانی فارغ از نوع زبان آن وجود ندارد. در مقابل «نوآم

جامسکی» تأکید دارد که زبان پدیده ای کاملاً واحد است و باید به دنبال مطالعه قواعد عمومی زبان جهت دستیابی به منطق واحد آن باشیم. نظریات و مبانی «نوآم چامسکی» در دانش ترجمه و تولید مترجم های ماشینی کاربرد فراوانی داشته است (برای آگاهی بیشتر درباره زبان شناسی همگانی، ن. ک. به: اچسون،

ص: ۲۲۹

۱۳۷۰ ش و درباره دیدگاه زبان شناسی چامسکی: چامسکی، ۱۳۸۴ ش؛ سازمند، ۱۳۸۳ ش؛ اسمیت، ۱۳۶۷ ش).

نظریات این مکتب در قاعده مندی ترجمه قرآن نیز کارآیی فراوانی می تواند داشته باشد که متاسفانه تا کنون مورد توجه مترجمان قرآن قرار نگرفته است. یکی از ویژگی های مهم این مکتب و نیز تا حدودی زبان شناسی ساختارگرا آن است که قرآن فارغ از عربی بودن مطالعه می شود و توجه چندانی به جنبه های قومی و نژادی نمی شود. این نگرش برای نژادهای غیر عرب جذاب است و به تقویت بعد جهانی قرآن می انجامد و مفید می باشد.

مکاتب دیگری چون مکتب زبان شناسی کاربردی در انگلستان (ن. ک. به: Firth, ۱۹۷۰) نیز وجود دارند که پرداختن به آن ها به خروج از موضوع مورد بحث می انجامد. از این روی به این گزارش کوتاه از مکاتب و نظریات زبان شناسی بسنده می شود.

شاخه های زبان شناسی

زبان شناسی چند شاخه دارد که برخی رشته علمی مستقل اند و هر یک کاربرد ویژه خود را در مطالعات قرآنی دارند.

۱ - آواشناسی: دانش « Phonetics » به مطالعه صورت مادی زبان می پردازد و چگونگی تولید صدا با اندام های صوتی انسان را مطالعه می کند. دانش مشابه آن در حوزه دانش های سنتی ما دانش «مخارج الاصوات» است که کاربرد فراوان در علم تجوید دارد. مخارج الاصوات در تجوید تفاوت روشنی با آواشناسی دارد. پیشرفت علوم در بسیاری از زمینه ها مانند فیزیولوژی و آناتومی بدن این امکان را در اختیار آواشناسان قرار داد که بتوانند مخارج حروف را به شکل دقیق و علمی، تعیین کنند. آنان برای توصیف هر آوا، آن را به صورت مجموعه ای از ویژگی های مشخص مانند: واکه ای، رهش، قدامی، تیغه ای و.. تجزیه کرده اند که ترکیب آن ها سازنده آوای مورد نظر می باشد. (برای آگاهی بیشتر ن. ک. به: حق شناس، ۱۳۶۹ ش؛ هایمن، ۱۳۶۸ ش؛ یارمحمدی، ۱۳۶۴ ش) مخارج در تجوید بسیار محدود و غیر دقیق توصیف می شوند. از این روی آواشناسی می تواند به ساماندهی و بازسازی دانش تجوید یاری رساند و آموزش قرآن را تا اندازه زیادی آسان، سریع و دقیق سازد.

۲ - نحو شناسی: دانش « Syntax » به دستور زبان می پردازد. زبان شناس نحوی در پی استخراج قواعد دستور زبان و تدوین آن به صورت یک نظام است و تلاش پیوسته برای آسان سازی روش یادگیری این قواعد دارد. دانش نحو در زبان شناسی کاملاً جنبه تجربی دارد و پیوسته در حال تغییر است، در حالی که نحو عربی قرنهایست پیشرفت یافته خود ندیده است و نظامی را که سیبویه نزدیک به هزار سال پیش در «الکتاب» استخراج نموده، هنوز معتبر می داند و نحو عربی بر همان مبنا استوار است. نظام نحو عربی افزون بر رکود و تحول گریزی، از مشکل جدی دیگری رنج می برد. بخشهای فراوانی از این دانش نه بر پایه مطالعات تجربی زبان که بر پایه تفکرات انتزاعی در زبان ساخته و تدوین شده است. نحو یک مجموعه نظام مند و امری حقیقی - نه اعتباری - است. نحو باید کشف و شناسایی شود، نه ساخته و پرداخته. نحوشناسان خود را مکتشف - نه مخترع - می دانند. دس تور هر زبانی درون ساختار آن قرار دارد و همه ما ناخودآگاه از دوران نوزادی آن را فرا گرفته ایم و بر مبنای آن تکلم می کنیم؛ بدون آنکه دقیقاً بدانیم چه کاری انجام می دهیم (برای آگاهی بیشتر از مبانی نحو جدید ن. ک. به:

باطنی، ۱۳۷۰ ش).

تقسیم افعال، نمونه بارز نگرش انتزاعی در نحو است. افعال در فارسی و انگلیسی بر سه قسم گذشته، حال

ص: ۲۳۰

و آینده تقسیم می شوند که عامل زمان، مبنای تقسیم است. افعال در زبان عربی بر سه فعل ماضی، مضارع و امر تقسیم می شوند. تقسیمی که در زبان عربی به کار می رود، نامتوازن و ناسازگار با واقعیت زبان است. دو گونه نخست افعال بر مبنای عامل زمان تقسیم شده و تقسیم امر و غیر امر بر مبنای اخباری و انشایی بودن تقسیم شده است. ریشه این اشکال به این بر می گردد که دستور زبان را به شکل نظام یکپارچه در نظر نگرفته اند. افزون بر آن در بسیاری از موارد افعال ماضی و مضارع در معنایی غیر از زمان مخصوص به آن ها به کار می روند. برای نمونه فعل ماضی در بسیاری از کاربردهای خود صرفاً به قطعیت و تردیدناپذیری وقوع یک حادثه فرا زمانی آن اشاره دارد. نمونه های این نوع افعال در قرآن فراوان دیده می شود که معمولاً دستوری‌پژوهان و مفسران در توجیه آن به زحمت فراوان افتاده اند. در واقع تقسیم افعال بر مبنای زمان، امری الزامی و تغییر نشدنی نیست و چه بسا بتوان تقسیم های دیگری، متناسب با ساختار دستوری زبان عربی، پیشنهاد کرد (برای آگاهی بیشتر ن. ک. به: معموری، ۱۳۸۶).

تفاوت دیگر در ارائه معیارهای کیفی و کمی است. در نحو سنتی، بیشتر نقش های زبانی به صورت کیفی تعریف می شوند و فراوان پیش می آید که در تشخیص نقش یک واژه در جمله، امکان اطلاق بیش از یک نقش بر آن وجود دارد، در حالی که نقش ها در نحو نوین کاملاً کمی تعریف شده اند و امکان آمیختگی بین آن ها بسیار کمتر است. برای نمونه مجموعه وسیعی از نقش ها در نحو سنتی زبان عربی با نام مفعول شناخته می شوند؛ در حالی که هیچ وجه مشترکی بین برخی از آن ها با برخی دیگر وجود ندارد. این نقش ها در نحو نوین هر یک جداگانه تحلیل شده اند و برخی به صورت متمم و برخی قید به شمار می روند و هر یک جداگانه تبیین و تحلیل می شوند. نمونه دیگر نقش موصول است که فاقد معنای مشخصی در نقش های دستوری است، در حالی که موصول در نحو نوین به صورت ادوات ربط بین جملات معرفی می شود.

آشنایی با نحو در زبان شناسی نوین به پیشرفت و گسترش نحو عربی انجامیده و افزون بر آن در ترجمه قرآن نیز نقش مهمی ایفا کرده است، زیرا یکی از مشکلات ترجمه، شناسایی و تحلیل درست نقش هر کلمه و یافتن معادل دقیق آن در زبان مقصد است.

۳- کاربردشناسی: دانش (Pragmatism) به کاربرد زبان و ارتباط آن با ابعاد مختلف زندگی بشر می پردازد. برای مثال از جمله زیر می توان دو برداشت متفاوت کرد:

«تنبیه حسن، بی مورد بود» می توان در یک جا حسن را فاعل در نظر گرفت و در جای دیگر حسن را مفعول خواند.

دانش کاربردشناسی، به شکل مشخص روی چنین مواردی کار می کند که البته چنین مواردی در زبان بسیار زیاد است. (برای آگاهی بیشتر ن. ک. به: یول، ۱۳۸۵ ش). دانش کاربردشناسی در تحلیل آیات متشابه و نیز آیات مشتبهات می تواند سودمند واقع شود، زیرا تشابه خیلی از آیاتی که آن ها را متشابه می دانیم، ناشی از وجود پیچیدگی معنایی نیست؛ بلکه ناشی از وجود یک ساختار مشخص است که امکان فهم بیش از یک معنا در آن وجود دارد. کاربردشناسی با تحلیل بافت درونی و بیرونی متن و جایگاه قرارگیری عبارت مورد نظر درون متن به حل این نوع مشکلات زبانی یاری می رساند.

۴- زبان شناسی تاریخی: سیر تاریخی پیدایش زبان و سیر گسترش آن را مطالعه می کند. زبان یک پدیده پویا (

(Dynamic) و نه ایستا (Static) است. بنابراین ساختارهای گوناگون آن ممکن است در طول

ص: ۲۳۱

تاریخ دگرگون شود و ساختاری به جای ساختار دیگر بنشیند. شناسایی این تحولات در فهم متون کهن نقش و اهمیت فراوانی دارد (برای آگاهی بیشتر ن. ک. به: آراتو، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۱-۳۴).

برای نمونه به ساختار «ی» نسبت در قرآن اشاره می‌کنیم. موارد کاربرد این ساختار در قرآن کمتر از تعداد انگشتان یک دست است؛ اما امروزه در زبان عربی، استفاده از «ی» نسبت بسیار زیاد است. بنابراین در اینجا یک تفاوت آشکار مشاهده می‌شود و زبان دچار دگرگونی شده است. ساختاری که قبلاً به کار نمی‌رفت، اکنون فراوان به کار می‌رود. زبان‌شناسان تاریخی در این موضوع به این مسئله می‌پردازند که اگر «ی» نسبت نبود، نیاز به «ی» نسبت که بود. پس عرب زبانان به جای «ی» نسبت از چه چیزی استفاده می‌کردند؟ جایگزین «ی» نسبت در قرآن «من بیانیه» است. به دلیل اینکه این ساختار متداول نبود، امکان استفاده از «ی» نسبت هم خیلی زیاد در قرآن نبود. زبان‌شناسی تاریخی، تأثیر زیادی در مطالعه دانش بلاغت و نقش مهمی در فهم و تفسیر قرآن دارد. در حوزه نقد حدیث و نقد قرائات نیز مؤثر است.

۵ - ریشه‌شناسی: دانش (Etymology) به شناخت ریشه‌های کلمات می‌پردازد و معادل آن در دانش‌های سنتی ادبیات عرب «علم الاشتقاق» است. ریشه‌شناسی مانند دیگر شاخه‌های زبان‌شناسی، دانشی کاملاً تجربی است و ریشه‌واژگان را بر مبنای مستندات تاریخی استخراج می‌کند و سیر پیدایش و پیشرفت آن‌ها تحلیل می‌شود. در ریشه‌شناسی تنها به سیر دگرگونی‌های ریشه درون یک زبان بسنده نمی‌شود و پیشینه آن در زبان‌های دیگر نیز دنبال می‌شود. معادل آن در علوم قرآنی «معربات» یا به اصطلاح جدید «واژگان دخیل» است. ریشه‌شناسی تأثیر بسیار زیادی در دانش مفردات قرآن و در پی آن در دانش تفسیر دارد و ممکن است دانش تفسیر را کاملاً دگرگون سازد و به طور خاص در مفردات قرآن تأثیر بگذارد و به واسطه مفردات، تأثیر خود را در حوزه تفسیر بگذارد. مطالعات به نسبت فراوانی در حوزه ریشه‌شناسی واژگان قرآنی هست که متأسفانه تعداد کمی از آن‌ها به فارسی برگردان شده است. کتاب واژگان دخیل آرتور جفری از معروف‌ترین منابع در این حوزه است که در کتابنامه آن نیز به منابع متعدد دیگری در این موضوع می‌توان دست یافت (برای آگاهی بیشتر از ریشه‌شناسی و کاربردهای آن و برخی منابع مهم آن، ن. ک. به: معموری، ۱۳۸۴ ش).

۶ - معناشناسی: دانش (Semantics) به پیدایش معنا و سیر پیشرفت و دگرگونی‌های آن می‌پردازد و روابط معنایی بین مفاهیم مختلف را شناسایی و شبکه‌ای از معانی مرتبط به هم را استخراج می‌کند (ن. ک. به: صفوی، ۱۳۸۳، ۵-۲۵؛ برای مطالعه بیشتر درباره معناشناسی: پالمر، ۱۳۶۶ ش؛ شعیری، ۱۳۸۱ ش). معناشناسی به ویژه در تفسیر موضوعی قرآن نقش فراوانی دارد، زیرا این امکان را فراهم می‌کند که روابط معنایی مفاهیم مختلف قرآنی را به شیوه‌ای روشمند استخراج کنیم و از این روابط به نظریه‌ای در موضوع مورد بحث دست یابیم. کتاب «مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن» ایزوتسو از نمونه‌های بارز این نوع مطالعات است. نکته جالب توجه در این کتاب آن است که مفاهیم مختلف اخلاقی در قرآن در ضمن یک شبکه معنایی گسترده دیده شده‌اند که ما را سرانجام به نظریه‌ای قرآنی در موضوع نظام اخلاقی می‌رساند. ویژگی مهم دیگر رهیافت معناشناسانه این پژوهش آن است که روابط معنایی بین مفاهیم قرآنی بر اساس معیارهای علمی قابل قبولی بر مبنای شناسایی روابطی چون جانشینی، هم‌نشینی، تضاد و.. استخراج شده‌اند و به ندرت به منابع لغوی بسنده شده است. یکی از مشکلات جدی منابع لغوی در زبان عربی، فاصله به نسبت دراز بین تاریخ تدوین آن‌ها و عصر نزول قرآن است. این فاصله که دگرگونی‌های

فراوانی را در زبان عربی شاهد بوده است، موجب بی اعتمادی پژوهشگران به منابع لغوی می شود. از این روی اگر بتوان روشی معتبر در فهم روابط معنایی به کار گرفت که در آن به خصوص منابع لغوی بسنده نشود، تحول و اعتبار بیشتری به مطالعات قرآنی بخشیده خواهد شد.

جمع بندی و نتیجه گیری

در این مقاله نگاهی گذرا به دانش زبان شناسی و مهم ترین مکاتب و شاخه های آن افکنده شد. این دانش به رغم پیشینه نه چندان طولانی آن، تأثیرات فراوانی بر مجموعه گسترده ای از دانش های قرآنی گذاشته است. با این وجود، مطالعات قرآنی هنوز توجه کافی به این دانش است و همین امر موجب شده است این شاخه از علوم زمینه ای ناپیموده برای زبان شناسی باقی بماند. از این روی نوآوری های فراوانی در این حوزه از مطالعات قرآنی وجود دارد که امید می رود در آینده نزدیک شاهد آن باشیم.

ص: ۲۳۳

- آفرینش و رستاخیز: پژوهشی معنی شناختی در ساخت جهان بینی قرآنی، ماکینو، شینیا، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- آواشناسی، حق شناس، علی محمد، آگاه؛ ۱۳۶۹ ش.
- تاج العروس، زبیدی، محمد مرتضی، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۴ م.
- تاریخ مختصر زبان شناسی، رابینز، رابرت هنری، علی محمد حق شناس، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- چامسکی و انقلاب زبان شناسی، سازمند، علی حسین و رضا نیلی پور، نشر دانش، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- چهار گفتار درباره زبان، باطنی، محمد رضا، آگاه، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- خدا و انسان در قرآن، ایزوتسو، توشیهیکو، احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- دارالکتب العلمیه، سیوطی، جلال الدین، بیروت، ۱۹۹۸ م.
- در آمدی بر زبان شناسی معاصر، اگردی، آرونف و دابروسکی، علی درزی، تهران، انتشارات سمت، بی تا.
- درآمد بر زبان شناسی تاریخی، آراتو، آنتونی، یحیی مدرس، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- درآمدی بر آواشناسی، یارمحمدی، لطف الله، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- درآمدی بر معنی شناسی، صفوی، کورش، نشر سوره مهر، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- درآمدی بر نشانه شناسی، دینه سن، آنه ماری، مظفر قهرمان، نشر پرسش، آبادان، ۱۳۸۰ ش.
- درآمدی بر کاربرد ریشه شناسی در مطالعات تاریخی، معموری، علی، نشریه کتیبه، ش سوم، آبان ۱۳۸۴ ش.
- دوره زبان شناسی عمومی، سوسور، فردیناند دو، کورش صفوی، هرمس، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- راهنمای نظریه ادبی معاصر، ویدوسون، پیترو و رامان سلدن، عباس مخبر، ویرایش سوم، طرح نو، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- زبان و اندیشه، چامسکی، نوآم، کورش صفوی، نشر هرمس، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- زبان و تفکر: مجموعه مقالات زبانشناسی، همو، ۱۳۷۴ ش.
- زبان و زبان شناسی، هال، رابرت، محمدرضا باطنی، شرکت سهامی کتاب های جیبی، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۰ ش.

زبان شناس همگانی، اچسون، جین، حسین و ثوقی، سازمان آموزش و انتشارات علوی، تهران، ۱۳۷۰ ش.

زبان شناسی نوین: نتایج انقلاب چامسکی، اسمیت، نیل و دیردری ویلسون، نشر آگاه، تهران، ۱۳۶۷ ش.

العقل و فهم القرآن، حارث بن اسد محاسبی، دارالکندی، بی تاجا.

العین، خلیل فراهیدی، دارالهجره، قم، ۱۴۰۹ ق.

لسان العرب، ابن منظور، نشر ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ ق.

مبانی معناشناسی نوین، شعیری، حمیدرضا، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۱ ش.

مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن، ایزوتسو، توشیهیکو، فریدون بدره ای، نشر فرزانه روز، تهران، ۱۳۷۸ ش.

مفردات غریب القرآن، راغب، دفتر نشر کتاب، بی تاجا.

مقایسه تطبیقی کاربردهای فعل ماضی و مضارع در قرآن: با تکیه بر نمونه بقره، همو.

http

:// 3.html/1386/04/04/p-ali.mamouri.com

ص: ۲۳۴

من القرآن الى الفلسفه، لانغاد، ژاك، وجيه اسعد، منشورات وزاره الثقافه، دمشق، ۲۰۰۰ م.

نظام آوايي زبان: نظريه و تحليل، هايمن، لاري ام، يدالله ثمره، نشر فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۶۸ ش.

نقد ادبي، شميّسا، سيروس، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۸۱ ش.

نگاهي تازه به دستور زبان، باطني، محمد رضا، آگاه، تهران، ۱۳۷۰ ش.

نگاهي تازه به معني شناسي، پالمر، فرانك، كورش صفوي، سروش، ۱۳۶۶ ش.

نگاهي گذرا به برخي نظريه هاي ترجمه، سلمانيان، فرهاد،

http

: // www.kkhec.ac.ir/klf/ev6qnfk.doc کاربردشناسي زبان، يول، جورج، محمد عموزاده مهديريژ و منوچهر

توانگر، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۵ ش.

.Encyclopedia Britannica, online edition

.Firth, J.R., The Tongues of Men, Oxford University Press, London, ۱۹۷۰

,Hayes, Curtis other, ABC's of Languages Linguistics

انتشارات اخگر، تهران، ۱۳۷۳ ش.

Oxford advanced learner's dictionary, by A.S. Hornsby, Oxford University Press,

.London, ۲۰۰۵

ص: ۲۳۵

علیرضا رستمی هرانی (۱)

محمد رضا مهدوی یگانه (۲)

چکیده

مفسران در مواجهه با آیاتی از قرآن که با موضوعات علوم تجربی نسبتی دارد، رویکردهای متفاوتی برگزیده اند. برخی با قبول قطعیت یافته های علوم بشری سعی در تطبیق این یافته ها بر آیات علمی قرآن داشته و برخی دیگر، این آیات را غیر مرتبط با یافته های بشری دانسته و اساساً زبان قرآن را در این موارد غیر از زبان علم دانسته اند. علامه طباطبایی در تفسیر خود هر دو گروه را تخطئه کرده و راه میانه ای برگزیده است. ایشان در مواردی یافته های علمی جدید را قطعی و مدلول برخی آیات علمی قرآن را نشانه اعجاز و پیشگویی علمی قرآن دانسته است. در مواردی نیز مدلول آیات را غیر از این یافته ها و نظریه های علمی پنداشته اند. در این پژوهش، تلاش شده میزان و شیوه بهره گیری علامه از دستاوردهای علمی در تفسیر آیات علمی، مشخص و مبانی، راهکارها و ادله ایشان در رد یا قبول و تطبیق این یافته ها بر برخی از آیات علمی قرآن بررسی شود.

واژگان کلیدی: قرآن، علوم تجربی، تفسیر علمی، اعجاز علمی، علامه طباطبایی.

ص: ۲۳۶

۱- (۱) استادیار دانشگاه حضرت معصومه aliamam2000@live.com

۲- (۲) دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول) mahdavi.yeganeh@yahoo.com

وجود برخی آیات که قرآن کریم را تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ مَعْرِفِيٍّ می کنند (ر. ک: نحل / ۸۹؛ انعام / ۳۸) و نیز آیاتی که در ظاهر اشاره به مسائل علمی دارند، برخی از مفسران را بر آن داشته است تا قائل به وجود همه علوم در قرآن شده و سعی در استخراج علوم گوناگون از قرآن نمایند. از متقدمان این گروه ابو حامد غزالی و فخر رازی و از متأخران طنطاوی جوهری می باشند. از طرفی، برخی دیگر از مفسران چون ابواسحاق شاطبی و امین الخولی زبان قرآن را در این باره غیر از زبان علم و بیان مطالب علمی و هدف اصلی آن را هدایت و تربیت انسان دانسته اند.

اکنون سؤال این است که با توجه به روش تفسیری علامه طباطبایی که روش قرآن به قرآن است، دیدگاه و شیوه مواجهه ایشان با این دسته از آیات و تأثیر آن بر تفسیر ایشان چگونه است؟

روش صحیح تفسیر علمی از دیدگاه علامه

علامه با تذکر این نکته که نباید توجه به مباحث علمی در راستای شناخت معانی آیات باعث افراط یا تفریط شود، روش فهم حقایق قرآن و تشخیص مقاصد آن را از طریق علم دو گونه می داند:

«یکی اینکه ما در مسئله ای که قرآن متعرض آن است، بحثی علمی و یا فلسفی را آغاز کنیم و همچنان دنبال کنیم تا حق مطلب برایمان روشن و ثابت شود، آن وقت بگوییم: آیه همین را می گوید این روش هر چند مورد پسند بحث های علمی و نظری است، لکن قرآن آن را نمی پسندد. دوم اینکه برای فهم آن مسئله و تشخیص مقصود آن آیه، از نظایر آن آیه کمک گرفته، منظور از آیه مورد نظر را با تدبر به دست آوریم و مصادیق آن را با توجه به ویژگی هایی که از آیات بر می آید مشخص کنیم. این روشی است که قرآن آن را می پسندد؛ چون قرآن خود را تبیان کل شیء می داند، آن وقت چگونه ممکن است که بیان خودش نباشد» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۸۹/۱).

ایشان راه صحیح تفسیر آیات را ابتدا از طریق عرف و لغت دانسته، سپس بیانات لفظی قرآن را بر معنایی حمل می کند که عرف و لغت تعیین کرده باشد. این همان ظهور ابتدایی آیات است که در مرحله نخست به نظر می رسد. سپس برای تشخیص مصادیق آن از خود آیات کمک می گیرد. در این مرحله، ظهور ابتدایی آیات با ظهور آیات دیگر تثبیت شده و به مرحله استقرار می رسد. در صورتی که این استقرار کامل باشد، نص شکل می گیرد و به هیچ روی نمی توان از آن دست کشید. در مرحله پایین تر، ظاهری است که قریب به نص می باشد؛ یعنی از قرائن و ظواهر آیات دیگر و نیز مؤیداتی نظیر سیاق آیات معنایی نزدیک به نص شکل می گیرد. از این شکل گیری در کلام علامه، گاهی از آن به حقایق یا ضروری قرآنی تعبیر شده است. در این موارد، در صورت اضطرار می توان از آن دست برداشت و آن ظهور را تأویل کرد (همان، ۸۹/۱؛ همان، ۲۵۶/۱۶).

برای تشخیص میزان مطابقت این گونه ظواهر قرآنی با نظریه های علمی باید آن ها را بر علم و نظریه های علمی عرضه کرد. در صورتی که با ملاک های علوم طبیعی همسو باشد می تواند مورد ارزیابی علوم تجربی قرار گیرد. علامه، داوری علم را در

صورتی صحیح می داند که آن مصداق مادی بوده و آثار و احکام ماده را دارا باشد. در غیر این صورت از صلاحیت داوری علوم طبیعی خارج می شود (همان،

ص: ۲۳۷

در مرتبه پایین تر (یعنی مرحله ظهور ابتدایی) اگر این ظهور با دستاوردهای علمی مسلم یا ظاهر آیات دیگر ناسازگار باشد، می توان از آن دست برداشت و مفهوم آیه را به گونه ای دیگر بیان کرد (همان، ۱۴۲/۴؛ ۱۲۴/۱۷)، اما در صورتی که یافته های علمی قطعی نباشد، معنایی که از ظاهر آیات به دست می آید، همچنان دارای اعتبار است تا وقتی که دلیل قوی تری با آن مخالفت نکند (همان، ۱۴۴/۴).

جهت گیری زبان قرآن در بیان حقایق قرآنی مهم است. همان گونه که گذشت، علامه برای مشخص کردن اینکه آیا این جهت گیری ناظر به واقع است یا خیر، از علوم طبیعی استمداد می جوید. در مواردی این نکته روشن و نتیجه پیشرفت های علوم طبیعی تعیین کننده است (همان، ۱۲۴/۱۷).

علامه ذیل آیات متعددی از قرآن به مباحث علمی روز اشاره کرده و تأثیر این مباحث را در نحوه تفسیر و فهم آن آیات نشان داده است. گاه برداشت های نادرستی را که مفسران گذشته با فرضیه های علمی و تصور نادرستی که از جهان هستی داشته اند، تخطئه کرده است. موضوعاتی که وی ذیل این آیات مورد بحث قرار داده، بسیار گسترده است که از جمله آنها می توان به آغاز خلقت، چگونگی آفرینش آسمان ها و زمین، خورشید و ماه، شب و روز، ستارگان و کرات آسمانی، جریانات آسمانی، دریاها و کوه ها و منابع زمینی، گیاهان، نظام زوجیت در طبیعت، آفرینش انسان و مراحل تکون وی، بررسی نظریه تکامل انواع و... اشاره کرد.

در نظر علامه مخاطبان قرآن تنها منحصر در معاصران و مخاطبان زمان نزول قرآن نیست، بلکه همه مردم در همه زمان ها و مکان ها مخاطب آن هستند؛ بنابراین، هر چند اشارات علمی قرآن بیشتر در سوره های مکی است و مخاطبان ابتدایی آن مشرکان مکه هستند که از تمدن و علم و دانش بهره ای نداشتند، جایز است قرآن در سطحی فراتر از درک و دانش مردم زمان نزول خود سخن گفته باشد؛ چه بسا مدلول واقعی آیه ای در زمان های بعد بهتر دانسته شود و اعجاز آن مدت ها بعد ثابت شود؛ بنابراین تحدی قرآن عام و برای هر کسی در هر زمانی و در جهات گوناگون است (همان، ۶۲/۱).

برخی تفاسیر علمی از نگاه علامه

برای روشن تر شدن دیدگاه علامه در خصوص آیات علمی و تأثیر آن بر تفسیر ایشان، برای نمونه، برخی تفاسیر علمی مفسران از این دسته از آیات را ذکر کرده، با تفسیر علامه مقایسه می کنیم.

الف) آغاز آفرینش

تاکنون نظریه های مختلفی در باره چگونگی آغاز آفرینش جهان از سوی دانشمندان مطرح شده است. قرآن نیز در مواجهه با مشرکان، آنان را به تدبر در آیات تکوینی خداوند دعوت می کند؛ از جمله این آیات، آیاتی است که به نحوه آفرینش آسمان ها و زمین اشاره می کند.

أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (انبیاء / ۳۰)؛ «آیا کسانی که کفر ورزیدند اطلاع نیافتند که آسمان ها و زمین پیوسته بودند، و آن دو را گشودیم؛ و هر چیز زنده ای را از آب قرار دادیم؟! پس آیا ایمان نمی آورند?!».

برخی از مفسران به دلیل این نکته که مخاطبان اولیه آیه مشرکان هستند که به علت دوری از علم و دانش از نظریه های علمی آن زمان درباره نحوه خلقت جهان اطلاعی نداشتند، «رؤیت» را در این آیه، به معنی رؤیت حسی دانسته، مقصود آیه را چیزی دانسته اند که مشرکان می توانستند با چشم ببینند. در این

صورت، آیه ربطی به نظریه های علمی در این باره ندارد (طیب، اطیب البیان، ۱۳۷۸: ۹/۱۶۷).

برخی مفسران با ذکر هر دو احتمال، رؤیت به معنای رؤیت قلبی و علم را ترجیح داده، مخاطبان را مشرکانی می دانند که می توانستند از طریق یهود و نصارا یا با مطالعه کتاب های آسمانی از این دانش ها و نظریه ها آگاه شوند (ر. ک: رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۲۲/۱۳۷؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۱۴۱۸: ۴/۵۰؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۴۱۵: ۹/۳۵؛ بروسوی، روح البیان، بی تا: ۴۷۰/۵). برخی برای رهایی از این اشکال، مخاطبان آیه را اهل کتاب دانسته اند؛ چرا که آنان در آن زمان آگاه به آن نظریه ها بوده اند (صادقی تهرانی، ستارگان از دیدگاه قرآن، ۱۳۸۰: ۸۰). برخی نیز هر دو احتمال را پذیرفته اند (ابن عاشور، التحریر والتنویر، بی تا: ۴۲/۱۷).

به نظر علامه رؤیت در اینجا به معنای علم است؛ چرا که نتیجه تفکر در یک امر محسوس است. در جای دیگری اشاره می کند که علم انسان به خواص اشیاء و معارف عقلی از حس ناشی می شود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۵/۳۰۹؛ ۲/۳۰۳) گویا وی به سبب آگاهی از اشکالاتی که به دیدن حسی وارد بوده، از آن اجتناب کرده است؛ یعنی مقصود این نبوده که رتق و فتق آسمان ها و زمین برای مشرکان با چشم مادی مشهود باشد، بلکه آنان می توانستند با تأمل و تفکر به آن برسند.

مفسران در تبیین معنای رتق و فتق آسمان ها و زمین نیز چندین احتمال مطرح کرده اند:

۱. از مجاهد و سدی و ابو صالح نقل شده است که آسمان ها به هم پیوسته و انباشته بودند و خداوند آنها را هفت آسمان قرار داد و زمین را نیز این گونه کرد. آسمان و زمین به هم مماس نبودند و هر یک جداگانه تمایز یافتند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۲۲/۱۳۷؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۷/۷۲؛ سیوطی، الدرر المنثور، ۱۴۰۴: ۴/۳۱۷).

۲. مقصود از رتق، ظلمت و مراد از فتق، روشنایی و نور است؛ یعنی زمانی این دو در تاریکی بودند، سپس دارای نور شدند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۲۲/۱۳۷؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۷/۲۴۲؛ ابن عاشور، التحریر والتنویر، بی تا: ۴۱).

۳. مراد از رتق، تمیز نداشتن آسمان ها و زمین در حالت عدم و قبل از وجود و مقصود از فتق، تمیز یافتن آنها از هم در حالت وجود بعد از عدم است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، بی تا: ۲۲/۱۳۷؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۴۱۵: ۳۴)؛ هر چند فخر رازی این معنا را مرجوح و خلاف ظاهر آیه دانسته است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۲/۱۳۷).

۴. از بسیاری از مفسران چون ابن عباس، عکرمه، عطیه و ابن زید نقل شده است که آسمان باران نمی بارید و زمین گیاه نمی رویاند و خداوند آسمان را شکافت و باران بارید و زمین را با رویش گیاهان شکافت (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۲/۱۳۷؛ طبری، جامع البیان، ۱۴۱۲: ۱۷/۱۵؛ سیوطی، الدر المنثور، ۱۴۰۴: ۴/۳۱۷؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۹: ۵/۲۹۷؛ طیب، اطیب البیان، ۱۳۷۸: ۹/۱۶۷). این معنا از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نیز روایت شده است (عروسی حویزی، نور الثقلین، ۱۴۱۵: ۳/۴۲۶؛ فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۸: ۲/۷۸۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۷/۷۲؛ بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۶: ۲/۵۵۵؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۷/۲۴۲).

۵. همچنین از ابن عباس، ضحاک، عطاء، حسن و قتاده نقل شده است که آسمان و زمین به هم پیوسته بودند و خدا بین آنها فاصله انداخت (طبرسی، همان؛ رازی، همان؛ ابن کثیر، همان؛ سیوطی، همان).

ص: ۲۳۹

علامه به دو قول نخست اشاره ای نکرده و قول سوم را به دلیل ناسازگاری سیاق رد نموده است؛ چرا که در این صورت، برهانی که در مقابل بت پرستان به کار می آید، احتجاج به حدوث آسمان ها و زمین بر وجوب آفریننده است، در حالی که این برهان در قبال آنان کارایی ندارد؛ زیرا آنان وجود خدا را قبول داشتند. لذا باید در مقابل آنان برهانی اقامه شود که تدبیر عالم را مستند به خدا می کند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۴/۲۷۱؛ ۱۵۱/۱۰).

معنای چهارم را بیشتر مفسران به عنوان یک احتمال قوی ذکر کرده اند. فخر رازی آن را قول اکثر مفسران دانسته است (رازی، همان). به نظر برخی، دلیل ترجیح این قول ادامه آیه است که می فرماید: وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (رازی، همان؛ طبری، همان؛ دروزه، ۱۳۸۳/۵: ۲۶۵)؛ چرا که این جمله به منزله نتیجه برای فتق آسمان ها و زمین است که آب از خلال آن از آسمان می آید و زمین می شکافد و از شکاف آن گیاه می روید (طبری، همان؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۵/۲۱۸)؛ بنابراین دیدن در اینجا به معنای دیدن حسی است (رازی، همان؛ طیب، همان؛ فضل الله، همان). روایاتی از طریق اهل بیت علیهم السلام نیز در این معنا وارد شده است (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: ۸/۷۲؛ طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۱۲: ۲/۶۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۷/۷۲؛ بحرانی، همان)؛ هر چند برخی با دیده تردید به این روایات نگریسته و آنها را مخدوش دانسته اند (معرفت، التفسیر والمفسرون، ۱۴۱۸: ۶/۱۳۰؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۴: ۲۵/۲۳۲)، اما علامه این روایات را به دلیل سازگاری با سیاق و نیز به دلیل جمله وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ می پذیرد، ولی آن را بی ارتباط با نظریه علمی درباره آفرینش جهان می داند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۲۷۹).

کسانی که رؤیت را به معنای علم دانسته اند، آیه را ناظر به یک نظریه علمی می دانند. فخر رازی معنای پنجم را بهترین نظر در این باره پنداشته است؛ چرا که رتق و فتق ضد هم هستند و فتق به معنای مفارقت و جدایی است، پس رتق به معنای ملازمت و همراهی است (رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۲۲/۱۳۸). برخی این نظریه را نزدیک به نظریه حکما و فلاسفه دانسته اند که تمام موجودات، زمانی ماده واحدی بودند و یک جنس عالی متحد وجود داشت. سپس خدا از آن جنس، اجناس دیگری پدید آورد و از آن اجناس، انواعی به وجود آورد (ابن عاشور، التحریر و التنبیه، بی تا: ۴۱). با اینکه طرفداران این نظریه حکما و فلاسفه بوده اند، به نظر برخی این نظر ریشه در کتاب های آسمانی و مکتب انبیا دارد (رازی، همان، ۱۶۲). مرحوم معرفت، این قول را نظر معروف قدیم و جدید دانسته است (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۴۱۷: ۶/۱۳۳).

به نظر علامه طباطبایی مراد از رتق، قوه و استعداد موجود در عناصر و مرکبات زمینی و آسمانی و پیوستگی آنها به یکدیگر و مراد از فتق، فعلیت یافتن آثار این مرکبات و جدا شدن آنها از یکدیگر و بروز آثار و خواص مختلف است (طباطبایی / همان).

علامه همین معنا را از آیه وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (هود/۷) نیز برداشت می کند و خلق را در این آیه به معنای فصل و فتق آسمان ها و زمین از مواد مشابه و متراکم می داند (همان، ۱۵۱/۱۰).

به نظر می رسد علامه با قول پنجم موافق است. ایشان سعی کرده این نظریه را که قبلاً با رنگ و بوی کلامی و فلسفی ارائه می شد، با یافته های علوم تجربی همراه سازد و مشاهدات علمی روز را بر آن منطبق

سازد. امروزه برخی پژوهشگران نیز این آیه را بر این نظریه علمی مشهور در باره نحوه پیدایش جهان (انفجار بزرگ / مهبانگ) تطبیق کرده اند (صادقی تهرانی، ستاره گان از دیدگاه قرآن، ۱۳۸۰: ۱۹؛ ر. ک: رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۱۳۸۱: ۹۴). طبق نظر پنجم جهان در ابتدا ماده واحد و غیر متمایز بوده، سپس از هم منفصل و متمایز شده است. هر چند علامه در دیدگاه خویش به این نظریه اشاره نمی کند، می توان دیدگاه وی تا حدودی با آن سازگار دانست و بر فرض صحت نظریه مهبانگ، نظر علامه را باید در مراحل بعدی تشکیل موجودات عالم بدانیم که از وحدت و بساطت به کثرت، تفصیل و تمایز گراییده است.

(ب) آفرینش از آب

امروزه نظریه غالب در مجامع علمی دنیا در باره خلقت موجودات، نظریه تکامل موجودات است. بر اساس این نظریه، اولین موجودات زنده، جانداران تک یاخته ای بودند که در آب به وجود آمدند. سپس بر اثر گذشت زمان و تغییراتی که در شرایط محیطی به وجود آمد، جانداران تکامل یافته تری از آنها به وجود آمدند و انواع مختلف پس از یکدیگر به صحنه هستی گام نهادند. ظاهر آیاتی از قرآن کریم این نظریه را تأیید می کند: **وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ** (نور/ ۴۵)؛ «خداوند هر جنبنده ای را از آب آفرید».

برخی مقصود از آب را در آیه نطفه دانسته اند (طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۰۳: ۲۳/۷؛ ابن عاشور، التحریر والتنویر، بی تا: ۲۱۳/۱۸؛ زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۱۴۰۷: ۳/۲۴۶). برخی هم آن را به معنای ماده سیال یا ماده ای غیر از اینها گرفته اند (ر. ک: فیض، تأملی پیرامون مسئله تکامل از دیدگاه قرآن، ۱۳۸۶: ۲۴۹-۲۵۹؛ مصباح یزدی، معارف قرآن، ۱۳۷۳: ۳۲۹؛ صادقی تهرانی، ستاره گان از دیدگاه قرآن، ۱۳۸۰: ۲۵). مجلسی از برخی فلاسفه نقل کرده است که «ماء» در این آیه را به ماده نخستین (هیولی اول) که شکل و صورت خاصی ندارد، حمل کرده اند (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۱۱/۵۴). این آیه و آیاتی دیگر (ر. ک: انبیاء/ ۳۰) موضوع بحث طرفداران نظریه تکامل قرار گرفته است. برخی اندیشمندان سعی کرده اند تا ظاهر این آیات را با این نظریه که ابتدای خلقت موجودات را از آب می داند، تطبیق دهند و این آیات را مؤید آن نظریه بدانند (ر. ک: مشکینی، بی تا: ۲۳-۲۶؛ سبحانی، قرآن مجید و تکامل و خلقت انسان، ۱۳۸۷: ۳۰۵).

علامه ذیل آیه ۴۵ سوره نور که معرکه آرای مفسران و اندیشمندان شده، توضیحی ارائه نمی دهد. ذیل آیات سوره انبیاء هم می گوید: این آیات در سیاق آیه ۴۵ سوره نور است که آب دخالت تامی در هستی موجودات زنده ایفا می کند و ارتباط زندگی با آب مسئله ای است که در مباحث علمی به خوبی روشن شده است.

وی در بحث روایی ذیل آیه **يَدْبُعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** (بقره/ ۱۱۷) با توجه به کلمه «بدیع» می گوید: این آب غیر از آب متعارفی است که نزد ماست؛ چرا که بدیع به معنای خلقت بدون طرح و الگوست و سلطنت الهی قبل از خلقت آسمان ها و زمین بر آب استقرار داشت (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱/۲۶۳). هرچند ایشان تمه بحث در این باره را به آیه ۷ سوره هود ارجاع می دهد، لکن در سوره هود آن را همین آبی که ماده حیات و مایه زندگی است، معرفی می کند (همان، ۱۵۱/۱۰)؛ بنابراین، نوعی ناسازگاری در کلام علامه ملاحظه می شود.

ج) هفت آسمان

ص: ۲۴۱

هر چند حدود ۱۹۰ بار در قرآن واژه «سماوات» (آسمان‌ها) ذکر شده است، تنها در چند آیه (بقره/ ۲۹؛ یوسف/ ۴۸؛ مؤمنون/ ۸۶؛ فصلت/ ۱۲؛ طلاق/ ۱۲؛ ملک/ ۳؛ نوح/ ۱۵) تعبیر هفت آسمان به کار رفته است. در آیه ۱۷ سوره مؤمنون از این هفت آسمان، به «هفت راه» (سیع طرائق) تعبیر شده است (ر. ک: طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۲: ۱۸/۱۰؛ زمخشری، الکشاف، ۱۴۰۷: ۳/۱۶۲؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۳۵۶/۷؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۵/۲۲).

مفسران قدیم که بر اساس هیأت بطلمیوس به آیات کیهانی توجه می کردند، معتقد بودند زمین مرکز جهان و ثابت است و سیارات دیگر به دور آن در گردشند. این مفسران طبق این هیأت به وجود افلاک نه گانه معتقد بودند و برای اینکه علم و دین را با هم همراه سازند، هفت آسمان را بر هفت فلک که به اعتقاد ایشان به دور زمین در حرکت بودند، تطبیق می کردند (رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱/۱۵۵؛ ر. ک: قاسمی، محاسن التفسیر، ۱۴۱۸: ۱۶/۵۸۷۷) و دو فلک دیگر را عبارت از عرش و کرسی می دانستند (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۴: ۵/۵۴؛ سبزواری، شرح منظومه، بی تا: ۴/۳۹۰؛ نیز، ر. ک: صدرالمآلهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۴/۱۵۴). بوعلی سینا عرش را نزد متکلمان و حکیمان، عبارت از فلک الافلاک دانسته که به همه اجسام و اجرام احاطه دارد (ابن سینا، رسائل، النص، بی تا: ۲۲۰).

برخی که زبان قرآن را در این باره معرفت بخش ندانسته اند، معتقدند این آیات در مقام بیان نظریه های علمی نیست، بلکه باور ساده عرفی مخاطبان زمان نزول قرآن را بیان می کند، زیرا عدد هفت، مشهور بین مردم بود و قرآن به همین دلیل به آن بسنده کرده است (ابوحجر، التفسیر علمی للقرآن فی المیزان، بی تا: ۳۷۱؛ ر. ک: شعرانی، نثر طوبی، ۱۳۹۸: ۲/۲۷۳). برخی هم عدد هفت را واقعی ندانسته، معتقدند ریشه این عدد، افکار یونانیان است که تعداد آسمان‌ها را هفت عدد می دانستند (طنطاوی، تفسیر الجواهر، ۱۴۲۵: ۱/۶۰).

علامه طباطبایی قول مفسرانی را که طبق هیأت بطلمیوس به تفسیر این آیات پرداخته اند، به دلیل نظریه های علمی جدید، فاقد وجاهت علمی می داند. همچنین قول کسانی را که این آیات را از متشابهات دانسته و سؤال از آنها را بدعت می دانند، به دلیل وجود دلایل عقلی و نقلی رد می کند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۸/۱۵۳-۱۵۴).

ایشان ضمن اینکه نظریه عرفی بودن زبان قرآن در این باره را نپذیرفته اند، معتقدند این بیانات از حقایق قرآنی است و اشاره به واقعیت عینی در عالم واقع دارد؛ به همین دلیل، عقیده به هفت آسمان در بین مشرکان وجود داشته و در بین یهود و نصارا شایع بوده که از طریق پیامبران به آنان منتقل شده است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۲۰/۳۲). وی در آیه ۱۵ سوره نوح مراد از رؤیت (الم تر) را علم و نه دیدن حسی می داند (همان). بر این اساس، آیه شریفه به نوعی تعقل و تدبر اشاره دارد و کیفیت خلقت آسمان‌ها و زمین مطلبی است که می توان با تفکر و تأمل به آن راه یافت.

علامه از ظاهر بیانات قرآن چنین برداشت می کند که هفت آسمان وجود عینی و مادی دارد و هر یک از این آسمان‌ها از یکدیگر متمایز و به صورت طبقاتی روی هم قرار گرفته اند. آنچه ما از ستارگان، سیارات و کهکشان‌ها می بینیم همه جزء آسمان اول است، اما از کیفیت آسمان‌های دیگر اطلاعی نداریم (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۷/۳۶۹). وی این معنای ظاهری را نص و قطعی ندانسته است؛ بنابراین، در صورتی که پیشرفت های علمی بشر، چگونگی آسمان‌های هفت گانه را مشخص کند و با این

معنای ظاهری هم خوانی نداشته باشد، می توان از آن دست برداشت.

(د) آسمان و شهاب ها

در آیات متعددی از قرآن کریم به خلقت آسمان و ویژگی های مفید و حیاتی آن برای بشر اشاره شده است. در برخی از آیات آمده که آسمان با کواکب و ستارگان زینت داده شده تا برای بینندگان چشم نواز باشد (فصلت / ۱۰؛ ملک / ۵؛ بروج / ۱). در برخی آیات هم آسمان را دارای باروهایی دانسته که از آنها به سمت شیاطینی که قصد شنیدن خبرهای عالم بالا را دارند، شهاب هایی پرتاب می شود (صافات / ۶-۱۰؛ حجر / ۱۶-۱۸؛ جن / ۹؛ فرقان / ۶۱).

مفسران در اینکه مقصود از چیستی آسمان و معنای حفظ آن و نیز چیستی کواکب و برج هایی که آسمان با آنها زینت داده شده و شهاب هایی که شیاطین با آنها رانده می شوند، اختلاف کرده اند. مفسران پیشین بر اساس هیأت بطلمیوسی تصویری کاملاً مادی از آسمان، کواکب، شهاب ها، شیاطین و ملائکه ارائه داده اند و چنین پنداشته اند که بالاتر از جو زمین، جایگاه ملائکه است و شیاطین برای شنیدن اخبار غیبی سعی می کنند به آنجا صعود کنند، اما با شهاب هایی مورد هدف قرار گرفته، رانده می شوند. از نظر اینان، تأثیر آتش شهاب ها بر شیاطین با اینکه خود از آتش هستند، این است که آتش شهاب ها خالص و قوی تر از آتش آنهاست (رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۳۱۹/۲۶؛ آلوسی، روح المعانی فی التفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۵: ۷۰/۱۲؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۱۳۶۶: ۴۶۱/۷؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۴۱۵: ۶/۵). آلوسی در تفسیر خود قول فلاسفه را در باره شهاب ها می آورد و می گوید ایشان منکر این هستند که شهاب ها برای راندن شیاطین باشند (آلوسی، همان).

علامه با توجه به همه این اقوال و محذوراتی که این نظریه ها دارند، خود به تفسیر و تبیین این آیات می پردازد. ایشان بروج را عبارت از منازل خورشید و ماه در آسمان می داند که به حسب حسّ، شبیه قصر شاهان است و کواکب را ستارگانی در آسمان محسوس می داند که با چشم دیده می شوند. وی این معنا را از جمله «زیناها للناظرین» استفاده می کند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۳۸/۱۲). ایشان بنا به ظاهر آیات معتقد است مراد از آسمان دنیا (السماء الدنیا)، یکی از آسمان های هفت گانه است که عالم کواکب بالای زمین است (همان، ۱۲۳/۱۷) و قول کسانی را که آن را بر هیأت قدیم یا جدید تطبیق کرده اند تخطئه می کند. همچنین مراد از شیاطین را افراد شریر از جنّ می داند که عاری از هر خیری هستند. علامه بیان می کند که شهاب ها از کواکب و برج هایی که در آسمان است، به سمت شیاطین پرتاب می شود و این قول را موافق با نظریه های علمی جدید می داند (همان، ۳۵۱/۱۹).

به نظر ایشان، آنچه در مرحله نخست از ظاهر آیات به ذهن می رسد، این است که در آسمان اول، ملائکه شهاب ها را به دست گرفته و در کمین شیاطین نشسته اند تا هر وقت بخواهند اخبار غیبی را گوش کنند، آنها را با آن شهاب ها برانند. وی مشاهدات بشر از وضع آسمان ها را مخالف چنین برداشتی می داند و معتقد است برداشتی که از این آیات می شود، نباید مخالف علوم روز باشد (همان، ۱۲۴/۱۷).

علامه آسمان را در این آیات، عالمی ملکوتی می داند که در افقی بالاتر از افق عالم ملک قرار دارد و چنین بیاناتی از قرآن،

مثل هایی برای تصویر حقایق خارج از حس است تا آنچه از حس خارج است، به صورت محسوسات در افهام بگنجد؛ بنابراین، مراد از نزدیک شدن شیاطین به آسمان و استراق سمع آنها و رانده شدنشان با شهاب ها، نزدیک شدنشان به عالم ملائکه برای آگاهی یافتن از اسرار خلقت و حوادث

ص: ۲۴۳

آینده است که با نور ملکوت که طاقتش را ندارند، رانده می شوند یا اینکه می خواهند حق را با باطل ملتبس سازند، اما ملائکه اباطیل آنها را باطل می کنند (همان، ۱۲۵/۱۷). وی همچنین ذیل آیه *وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سُيَّرَتْ أَبْصَارُنَا* (حجر/ ۱۴-۱۵) به این معنا اشاره می کند. به نظر ایشان عروج انسان به آسمان (عالم بالا) باعث اطلاع از مجاری امور و اشراف بر هر حقیقتی می شود. در این آیه نیز مراد از گشوده شدن آسمان برای کفار، تسهیل در ایجاد راهی برای وارد شدن آنان به عالم بالاست که محل ملائکه است نه اینکه آسمان مادی باشد که سقفی با دری متعارف داشته باشد (همان، ۱۳۶/۱۲).

علامه در سوره بروج که خداوند به برج های آسمان قسم خورده، مراد از برج های آسمان را مواضع کواکب در آسمان دانسته است. وی این آیات را در سیاق بیان وقایع قیامت دانسته که وعید شدید برای کسانی است که مؤمنان را شکنجه می دهند تا از ایمانشان دست بردارند و وعده جمیل به مؤمنان می دهد و قسم می خورد همان گونه که با برج های آسمان شیاطین را دفع می کند، کید شیاطین را از ایمان مؤمنان دفع می نماید (همان، ۲۴۹/۲۰). در اینجا هم مراد از آسمان، عالم ملکوتی و ساحت معرفت ربوبی است که شیاطین به دلیل اینکه عاری از هر خیری هستند، صلاحیت راهیابی به این عالم را ندارند. چنانکه ملاحظه می شود، واژه هایی چون آسمان، شیاطین، شهاب ها بر معانی ملکوتی و غیر مادی حمل شده اند که در افقی بالاتر از افق ماده قرار دارند.

ایشان در تفسیر برخی از آیات، غیر از معنایی که ابتدا از ظاهر آیه برمی آید، معانی دیگری نیز ارائه می دهد، برای نمونه، در آیه *تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا* (فرقان/ ۶۱) سیاق آیه را سیاق تعزز و استغنا دانسته و مقصود آیه را این دانسته است که استهزای مشرکان به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خداوند را عاجز نمی کند، بلکه خدا ایشان را از نزدیکی به درگاه و صعود به اوج جوار خود و درک معارف الهی اش که روشنگر راه بندگانش است، محروم نموده است (همان، ۲۳۶/۱۵). به نظر علامه، در این آیه، همچنان که در جهان محسوس از طریق برج هایی، شهاب های سوزان شیاطین را می راند و آفتاب و ماه، عالم را نور افشانی می کند، در عالم حقیقت نیز که عالم انسانی است نور هدایت رسولان الهی آن را روشن کرده، موجب بصیرت بندگان خدا می شود. همچنین اولیای شیاطین از صعود به قرب الهی باز داشته شده، با تیرهایی دفع می شوند. این معنایی است که بدون اینکه تأویلی در معنای ظاهری آیه صورت پذیرد، از سیاق به دست می آید (همان).

علامه در آیه *أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظُّلَّ* (فرقان/ ۴۵) «ظَلَّ» را هم به معنای سایه و هم به معنای جهل و گمراهی مردم می داند (همان، ۲۲۶) یا ذیل آیه ۹۷ آل عمران برای دو جمله *وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا* و *وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا* دو معنای خبری و انشایی را در کنار هم می پذیرد و دلالت آیه در این گونه موارد را استخدام دوجانبه یک کلام و از اعجوبه های اسلوب قرآن دانسته است. سپس نمونه های متعددی برای این گونه استخدام از آیات قرآن ذکر می کند و مثل های قرآن را از این باب می داند (همان، ۳۵۳/۳).

این گونه استظهار از آیات به نظام چند معنایی در قرآن اشاره دارد که مقبول علامه است و طبق دیدگاه ایشان می توان همزمان از یک لفظ بیش از یک معنا به نحو حقیقت اراده کرد، بدون اینکه هیچ یک از آنها را تأویل نمود؛ همان گونه که

اراده معنای ظاهری و باطنی منافاتی باهم ندارند (طباطبایی، قرآن در

ص: ۲۴۴

بنابراین از آیاتی که برای نمونه آورده شد، می توان همزمان دو معنا در کنار هم برای آنها تصور کرد، اما باید توجه داشت که این دو معنا برای کل الفاظ آیه در دو مرتبه است نه اینکه در یک مرتبه باشد. لکن در سخن علامه این دو مرتبه رعایت نشده است. ایشان از طرفی با قاطعیت اعلام می کند که آسمان دنیا همین آسمانی است که کواکب و ستارگان در آن وجود دارد و با چشم دیده می شود و برج هایی که در آن است همان کواکب و ستارگان قابل رؤیت با چشم مادی می باشد و شهاب ها هم بر اساس یافته های علم جدید تکه هایی است که از این کواکب جدا شده اند. علامه در ادامه، به یکباره نحوه دلالت را عوض کرده، ضمائر بعدی آیات را که مرتبط با همین آسمان و شهاب های مادی است، بر معنایی غیر حسی حمل می کند. ایشان در سوره حجر آسمان را همین آسمان مشهود و مادی دانسته است و بر آن تأکید دارد، ولی در ادامه، ضمائری را که به این آسمان برمی گردد عبارت از عالم ملکوتی می داند؛ بنابراین، چگونه می توان گفت: شهاب ها منفصل از همین کواکب هستند و در عین حال از کواکب و برج هایی مادی، شهاب هایی غیر مادی پرتاب می شود. به نظر می رسد علامه در این باره دو گونه سخن دارد؛ از طرفی بر مادی بودن قضیه تأکید دارد و از طرفی به دلیل محذوراتی این بیانات را مثلی برای فهم بهتر آیه می داند.

به نظر می رسد این بیان علامه در این آیه می تواند اشاره به صنعت استخدام داشته باشد که از آرایه های کلام و مربوط به جنبه بلاغی قرآن است که بسیار مورد توجه ایشان در تفسیر می باشد. اما باید توجه داشت این صنعت بلاغی در متون ادبی کاربرد دارد که با تخیل و اغراق همراه است نه در کلامی که در صدد گزارش از واقعیت بیرونی است؛ بنابراین، در این آیات باید تمام فضای بحث و آنچه در باره آن گزارش می شود یا مادی باشد یا غیر مادی تا اختلاف و تناقضی در کلام ملاحظه نشود.

ه -) مراحل آفرینش آسمان و زمین

طبق نظریه های علمی جدید برخی معتقدند زمین و آسمان در ابتدا دارای یک عنصر مشترک بوده اند که با گذشت زمانی طولانی از هم تمایز یافته، به شکل کنونی درآمده اند. این نظریه فی الجمله می تواند با ظاهر آیات قرآن همخوانی داشته باشد. حال سؤال این است که از نظر قرآن مرحله خلقت آسمان پیشتر بوده یا زمین؟

ظاهر آیات بیانگر هر دو نظریه است. آیه هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ (بقره/ ۲۹) و آیه قُلْ أَيْنَمَا تُكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ... ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ... (فصلت/ ۹-۱۱) این است که زمین ابتدا خلق شده است. از طرفی، ظاهر آیه أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا... وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا (نازعات/ ۲۷-۳۰) این است که ابتدا آسمان خلق شده است. مفسران وجوه مختلفی برای جمع میان این آیات ذکر کرده اند (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۲۲/۵۴؛ رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۲/۳۸۰؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۱۰/۲۶۰؛ طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۰۳: ۱/۱۷۳؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۴۱۸: ۵/۶۷).

علامه طباطبایی ظهور هر دو گروه از آیات را می پذیرد، اما در مقام ترجیح، ظهور آیات سوره نازعات را قوی تر از آیات

دیگر تشخیص می دهد؛ بنابراین، به نظر علامه سبقت خلقت آسمان بر زمین را می توان از ظهور آیات قرآن تشخیص داد.
علامه واژه «ثم» در آیات **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ (فصلت / ۱۱)** را ظاهر

ص: ۲۴۵

در این می داند که خلقت آسمان ها بعد از زمین بوده، ولی از «بعد ذلک» در آیه وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا (نازعات / ۳۰) این گونه استظهار می کند که زمین بعد از آسمان به وجود آمده است. اما چون ظهور «بعد ذلک» روشن تر و قوی تر از ظهور واژه «ثم» در بعدیت است، پس چاره ای نیست جز اینکه «ثم» بر غیر تراخی زمانی حمل شود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۷/۳۶۵؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۱۴۰۸: ۱/۱۹۱؛ صدر المتالیهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۲/۲۷۸؛ ابن عاشور، التحریر والتنویر، بی تا، ۷۷/۳۰).

به نظر می رسد علامه نمی تواند از ظاهر هیچ یک از موارد دست بردارد، ولی ناچار است طبق قاعده اصولی در مقام تعارض دو ظاهر، به آنکه اظهر و قوی تر است، تمسک کند. به نظر علامه، این ظواهر قرآنی که اطمینان بخش و در دلالت خود مستقر هستند، از حقایق قرآن هستند. علامه در بحث روایی ذیل آیه می گوید: روایاتی در باره کیفیت خلقت عالم وارد شده که می توان آنها را با مباحث علمی روز در این باره تطبیق داد. ایشان برای احتراز از محدود کردن حقایق قرآنی با فرضیات علمی که برهان علمی بر آنها اقامه نشده، از چنین تطبیقی صرف نظر می کند (همان)؛ چرا که این نظریه های علمی در حد فرضیه بوده و به مرحله قطعیت نرسیده اند؛ از این رو، نمی توانند مصداق قطعی برای ظهورات قرآنی باشند.

(و) مراحل تکون زمین

با توجه به نظریه های مختلفی که در باره پدید آمدن زمین و سایر اجرام آسمانی وجود دارد، همه این نظریه ها گذشت زمانی نسبتاً طولانی همراه با تدریج را اذعان می کند. قرآن کریم نیز در آیاتی متعرض این مسئله شده است و مدت خلقت زمین را در دو روز دانسته است.

قُلْ أَإِنكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِاللَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ أُنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (فصلت / ۹)؛ «بگو: آیا واقعاً شما به کسی که زمین را در دو روز [و دوره] آفرید کفر می ورزید، و برای او همانندهایی (معبود گونه) قرار می دهید؟! که آن پروردگار جهانیان است».

امروزه نظریه پذیرفته شده در مجامع علمی این است که میلیاردها سال از تاریخ به وجود آمدن زمین می گذرد. با وجود این، از ظاهر قرآن بر می آید که زمین در دو روز آفریده شده است. حتی اگر طبق آیاتی (حج / ۴۷؛ سجده / ۵؛ معارج / ۴) هر روز را هزار یا پنجاه هزار سال بدانیم. باز با یافته های علمی امروز سازگاری ندارد. برخی از مفسران معتقدند واقعا آفرینش زمین در دو روز اتفاق افتاده است (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۶/۵۷؛ فخر رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۶/۱۰۰؛ طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۰۳: ۹/۹؛ ابن عاشور، التحریر والتنویر، بی تا: ۱۷/۲۵؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۱۴۰۸: ۱۷/۶۱). برخی آن را به معنای مطلق زمان گرفته اند که ممکن است به اندازه روزهای متعارف یا کمتر یا بیشتر از آن باشد (آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۵: ۱۲/۳۲۵). به نظر برخی این روزها از ایام الله است که مقدار آن را جز خدا کسی نمی داند، چرا که روزهای زمینی پس از تولد زمین به وجود آمده است (سید قطب، تفسیر فی ظلال القرآن، ۱۴۱۲: ۵/۳۱۰). برخی هم این گونه آیات را از متشابهات دانسته اند (فیض کاشانی، تفسیر صافی، ۱۴۱۵: ۲/۲۰۴؛ صدر المتالیهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۶/۲۹).

علامه معتقد است مقصود از دو روز، دو روز متعارف و معمول بین مردم نیست؛ چرا که فساد آن ظاهر است، بلکه دو قطعه از زمان است که خلقت و تکون زمین در آن کامل شده است و اطلاق یوم بر قطعه ای از زمان، استعمالی شایع است؛ مثل قول خداوند که می فرماید: وَ تَلَمَّكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ (آل عمران / ۱۴۰) فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا - مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ (یونس / ۱۰۲) (طباطبایی، المیزان،

۱۴۱۷:۱۷/۳۶۲). به نظر علامه، علت تعبیر قرآن به دو روز نه یک روز، برای دلالت بر این نکته است که زمین در تکون نخستین خود، دو مرحله متغایر را طی کرده است؛ یکی مرحله ذوب بودن و دیگری مرحله منجمد شدن (همان؛ نیز، ر. ک: مصباح یزدی، معارف قرآن، ۱۳۷۳:۲۴۳).

این بیان علامه اشاره به یافته ها و نظریه های علمی در باره به وجود آمدن زمین است که ابتدا کره ای گداخته و مذاب بود، سپس به تدریج سرد شد، و منجمد گردیده است.

ز) حرکت زمین

برخی از آیات به حرکت سریع کوه ها بسان ابرها اشاره دارد. برخی مفسران این آیات را در سیاق آیات قیامت و در بیان اوضاع آن زمان دانسته اند. برخی دیگر این بیانات را از اشارات علمی قرآن قلمداد کرده، حرکت زمین را که لازمه آن است، از آن استنباط کرده اند:

وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ (نمل / ۸۸)؛ «و کوه ها را می بینی، در حالی که آنها را ثابت می پنداری، و حال آنکه آنها همچون حرکت ابرها در گذرند؛ [این] ساخته خدایی است که هر چیزی را محکم ساخت؛ در حقیقت او به آنچه انجام می دهد آگاه است».

طبق هیأت قدیم اعتقاد بر این بود که زمین ثابت و مرکز جهان است و سایر سیارات به دور زمین در گردش اند. مفسرانی که معتقد به ساکن بودن زمین بودند، به آیاتی از قرآن از جمله آیه الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا (بقره / ۲۲) استناد کرده اند. به نظر اینان لازمه فراش بودن زمین ساکن بودن آن است (رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۳۳۶/۲؛ طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۰۳: ۱۵۵/۱؛ صدر المتالیهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۹۲/۲). فخر رازی احتمالات مختلف در این باره ذکر کرده و همه آنها را رد نموده است. سپس خود با دلیل کلامی و نه علمی به اثبات آن می پردازد. وی علت ساکن بودن زمین را وجود فاعل مختار (خداوند) می داند؛ یعنی خداوند اراده کرده که زمین ثابت و ساکن باشد (رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۳۳۶/۲). این دلیل از طرف برخی از مفسران مورد اشکال و انکار قرار گرفته است (صدر المتالیهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۹۳/۲).

علامه طباطبایی ذیل آیه وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ (نمل / ۸۸) حرکت زمین را به عنوان یک احتمال مطرح می کند. برخی از مفسران با توجه به قرائن موجود، این آیه را از سیاق آیات دیگر جدا کرده، آن را مربوط به زمان دنیا دانسته اند و حرکت انتقالی زمین را از آن استفاده کرده اند (ر. ک: شهرستانی، اسلام و هیأت، بی تا: ۵۱ و ۵۴ و ۵۶). علامه به کسانی که این آیه را حمل بر حرکت انتقالی زمین دانسته اند، اشکال می گیرد که در این صورت، این آیه از ماقبل خود بریده می شود و سیاق به هم می ریزد و اتصالش از جمله إِنَّهُ نَحْبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ به هم می خورد (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۵/۴۰۱؛ ر. ک: قاسمی، محاسن التفسیر، ۱۴۱۸: ۷/۵۰۸؛ ابن عاشور، التحریر والتنویر، بی تا: ۱۹/۳۱۷؛ طیب، اطیب البیان، ۱۳۷۸: ۱۰/۱۹۴).

ایشان مانند مفسران قدیم، معتقد است این آیه در سیاق آیات قیامت و مفاد آن مربوط به بیان وقایع آن روز است و مراد از تَرَى الْجِبَالَ مجسم کردن واقعه قیامت است، مانند آیه وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى که حال مردم در آن روز را مجسم می کند (طباطبایی، همان، ۴۰۱/۱۵).

علامه از این ظاهر که آیه شریفه در پی بیان یک حقیقت قرآنی است، نمی تواند صرف نظر کند؛ از این رو، با توجه به سیاق که طبق آن آیه در باره بیان وقایع قیامت است، حرکت انتقالی زمین را و

ص: ۲۴۷

اینکه آیه در مقام بیان وضعیت دنیایی کوه ها باشد، رد می کند. از طرفی، قیامت نمی تواند هم ظرف برای جامد دیدن کوه ها و هم ظرف حرکت آنها باشد؛ بنابراین، دنبال توجیه دیگری برای آیه است. بهترین توجیه علامه، توجیه فلسفی است که حکمت متعالیه صدرایی آن را بیان کرده است؛ یعنی حرکت جوهری موجودات به سوی کمال مطلوبشان و اینکه تمامی موجودات با جوهره ذاتشان به سوی غایت وجود خود در حرکت اند که همان حشر به سوی خداست (طباطبایی، همان، ۴۰۲؛ ر. ک: صدر المتالیهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۱/۱۱۲؛ ۴۱۹/۷). این توجیه ممکن است به خاطر ذوق و گرایش فلسفی ایشان باشد که در موارد دیگری هم در تفسیرشان به چشم می خورد (ر. ک: طباطبایی، همان، ۱۴۵/۱۲).

ح) زوجیت در اشیاء

وجود زوجیت در گیاهان و نقش بادها در بارور ساختن و لقاح آنها مسئله ای پذیرفته شده میان دانشمندان علوم طبیعی است. برخی از مفسران سعی کرده اند این مسئله علمی را از آیات قرآن به دست آورند به نظر این گروه آیاتی از قرآن اشاره به این مطلب است:

وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْبَغْنَا كُفُوهً وَ مَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ (حجر / ۲۲)؛ «و باد [ها] را بارور کننده (ابرها و گیاهان) فرستادیم؛ و از آسمان آبی فرو فرستادیم، و شما را با آن سیراب ساختیم؛ در حالی که شما ذخیره ساز آن نیستید».

بیشتر مفسران بر این باورند که این آیه مربوط به بارور ساختن ابرها (ر. ک: آلوسی، روح المعانی، ۱۴۱۵: ۷/۲۷۶؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲: ۶/۵۱۳؛ قاسمی، محاسن التفاسیر، ۱۴۱۸: ۶/۳۳۳؛ بازرگان، باد و باران در قرآن، ۱۳۴۴: ۱۲۳) یا گیاهان (حقی بروسوی، روح البیان، بی تا: ۴/۴۵۲؛ خوبی، البیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۷۳؛ مراغی، تفسیر مراغی، بی تا: ۱۴/۱۷؛ قمی، تفسیر قمی، ۱۳۶۷: ۱/۳۷۵) یا ابرها و گیاهان هر دو با هم (طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۸: ۱۴/۱۴؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۱۴۰۸: ۱۱/۳۱۷؛ رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۹/۱۳۴؛ ۳۰/۷۶۵؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۱۳۶۶: ۵/۱۵۸؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۹: ۴/۴۵۵؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۱۴۱۸: ۳/۲۰۹) می باشد. برخی هم آن را مربوط به باروری خود بادها دانسته اند، بدین معنا که بادها آبستن به آب هستند (سید قطب، تفسیر فی ظلال القرآن، ۱۴۱۲: ۴/۲۱۳۵؛ کاشفی، مواهب علیه، ۱۳۶۹: ۵۶۳).

علامه ذیل این آیه به زوجیت در گیاهان اشاره کرده، می نویسد: با بحث های علمی جدید در گیاه شناسی ثابت شده که زوجیت و نری و مادگی در تمام گیاهان جریان دارد و بادها در اثر وزیدن، گرده های نطفه نر را با ماده تلقیح می کند. این همان است که خداوند فرموده: وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۲/۱۴۶) ایشان این مطلب را از جمله حقایق علمی می داند که در زمان نزول قرآن مجهول بوده و آن را از اعجاز علمی قرآن به شمار آورده است (همان، ۶۵/۱).

علامه در این آیه زوجیت گیاهان و باروری آنها توسط بادها را که از مسلمات علمی گرفته و از طرفی ظاهر آیه را با آن موافق دیده و آیه را بر آن معنا حمل کرده است. با این کار بین این فراز از آیه و فراز دیگر فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً جدایی افکننده و آن را مربوط به بیان یک مطلب علمی دیگر می داند؛ یعنی این دیدگاه که طبق عقیده قدما آسمان کره ای است ناقص که به صورت ناقص محیط به کره زمین است و پیدایش آب موجود در کره زمین از باران هایی است که از آسمان فرو

ریخته است

ص: ۲۴۸

(همان، ۱۴۶/۱۲). علامه با این بیان در پی رد اعتقاد قدما در این باره است.

علامه آیه سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ... (یس / ۳۶) را در باره زوجیت عام همه اشیاء و پدید آمدن همه موجودات از راه تزویج می داند. با تزویج و مقارنت دو چیز (فاعل و منفعل) چیز سومی پدید می آید که نتیجه این تزویج است. این مسئله اختصاص به انسان و حیوان و نبات ندارد، بلکه در همه موجودات و کل عالم جریان دارد. آیه وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ (ذاریات / ۴۹) نیز مؤید همین مطلب است (همان، ۸۸/۱۷؛ ر. ک: سید قطب، تفسیر فی ظلال القرآن، ۱۴۱۲: ۳۳۸۶/۳؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۱۴۱۲: واژه «زوج»؛ بنابراین علامه با توجه به اینکه آیات دیگری چون آیه ۴۹ ذاریات متعرض خلقت ازواج می شود و در نظر کسانی که ازواج را به معنای اصناف دانسته اند، رد می کند (طباطبایی، همان، ۳۸۲/۱۸؛ طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۰۳: ۶۶۳/۸؛ رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۲۶/۲۷۵).

ایشان با توجه به همین آیات، می توانست زوجیت را در باره ابرها نیز مطرح کند. آن گونه که مباحث جدید علمی ثابت کرده است، ابرها دارای بارهای مثبت و منفی هستند و در اثر برخورد آنها به هم پدیده سومی به نام باران به وجود می آید و این کار، یعنی عمل لقاح و به هم پیوستن ابرها، توسط بادهای صورت می گیرد. لکن مرحوم علامه متعرض این مسئله نشده است (ر. ک: بازرگان، باد و باران در قرآن، ۱۳۴۴: ۱۲۳).

برخی زوج در آیه وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ (رعد / ۳) را بر مسئله نر و مادگی در گیاهان میوه دار و عمل لقاح در آنها تطبیق کرده اند (جوهری، تفسیر الجواهر، ۱۴۲۵: ۸۹/۷)، لکن علامه چنین برداشتی را با ظاهر این آیه مساعد نمی داند؛ چرا که طبق این آیه خود میوه ها زوج هستند نه اینکه از دو زوج پدید آمده باشند، در غیر این صورت باید این گونه می گفت: وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ؛ بنابراین، مراد از زوج در اینجا اصناف مخالف هم است چه دو صنف باشد یا بیشتر (طباطبایی، همان، ۲۹۲/۱۱).

به نظر ایشان هر چند این مطلب از حقایق علمی است و می توان آن را از آیات دیگر مثل سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ (یس / ۳۶) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ (لقمان / ۱۰) وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ (ذاریات / ۴۹) استفاده کرد، اما این مسئله ربطی به این آیه ندارد و نمی توان آن را از آیه استفاده کرد؛ چرا که چنین برداشتی در صورتی صحیح است که ظاهر آیه هم آن را تأیید کند و ثابت شود که جهت گیری آیه با علم و مسئله علمی یکی است و هر دو در باره موضوع واحدی بحث می کنند.

(ط) تأثیر وزن در رویش گیاهان

حکمت بالغه خداوند اقتضا می کند نظام آفرینش بر اساس تقدیری حکیمانه و دقیق، اندازه گیری شود. بنابراین، هر چیزی در عالم هستی مقدار مشخصی از عناصر را که از آنها ترکیب شده است، داراست و اختلاف در مقدار این ترکیب ها باعث ایجاد موجودات متنوعی می شود قرآن به این مسئله اشاره می کند:

وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ (حجر / ۱۹)؛ «و زمین را گستراندیم؛ و در آن [کوه های]

استواری افکنديم؛ و از هر چيز متناسبي در آن رويانديم».

مفسران در اين آيه، «موزون» را به معنای چیزی که مقدر و معلوم و بر اساس حکمت و مصلحت،

ص: ۲۴۹

مشخص شده است (زمخشری، الکشاف، ۱۴۰۷: ۵۷۴/۲؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۴۱۸: ۲۰۸/۳؛ کاشفی، مواهب علیه، ۱۳۶۹: ۵۶۳)، یا آنچه به وزن درآید، دانسته اند (کاشانی، منهج الصادقین، ۱۳۶۶: ۱۵۶/۵؛ نیشابوری، ایجاز البیان عن معانی القرآن، ۱۴۱۵: ۴۶۶/۱) برخی آن را شامل رویدنی‌ها (خویی، البیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۷۲؛ طباطبایی، همان، ۱۴۶/۱۲) و برخی نیز آن را تعمیم داده و شامل هر چیزی که در زمین ایجاد می‌شود می‌دانند که ممکن است زیاده یا نقصان پذیرد. بنابراین، گیاهان، درختان، معادن و حیوانات را شامل می‌شود (طیب، اطیب البیان، ۱۳۷۸: ۲۱/۸). در نظر این مفسران، مراد از وزن مقدار معلوم و مشخص از چیزی است که بر اساس حکمت و مصلحت خداوند اندازه‌گیری شده است.

علامه طباطبایی گرچه این آیه را به دلیل واژه «انبتنا» شامل گیاهان می‌داند، معتقد است شامل غیر گیاهان نیز می‌شود. «موزون» در نظر ایشان به معنای دارای وزن یا آنچه متناسب الاجزاء است، می‌باشد؛ بدین معنا که از زمین آن مقدار از هر چیز موزون که حکمت اقتضا می‌کرد، آفریدیم. بنابراین، مقصود آیه این است که ما در زمین پاره‌ای موجودات دارای وزن و ثقل مادی که استعداد زیاده و نقصان دارند، چه نباتی و چه ارضی، رویاندیم. از این رو، موزون هم به معنای حقیقی و هم کنایی به کار می‌رود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۴۶/۱۲). ایشان از ظهور آیه این گونه استفاده می‌کنند که وزن دخالت ویژه‌ای در رشد و نمو گیاهان دارد و آن را از نقدهای علمی قرآن می‌داند که گوی سبقت را از مباحث علمی ربوده، شبیه معجزه یا خود معجزه است (همان).

با وجود اینکه برخی مفسران قبل از علامه هم به این معنا اشاره کرده‌اند، برخلاف ایشان، آن را از معجزات قرآن ندانسته، بلکه به جهت حکمت آن اشاره کرده‌اند؛ بدین معنا که هر چیزی که در نظام خلقت ایجاد شده و بر اساس حکمت و مصلحت بوده، دارای اندازه و مقدار معین است.

این آیه تنها موردی است که علامه به رغم اینکه در بیان خود چیزی فراتر از بیان برخی مفسران پیش از خود اظهار نکرده است، با قاطعیت اعلام کرده که یکی از معجزات علمی صریح قرآن است که قبل از کشفیات علمی بشر توسط قرآن بیان شده است. با توجه به مبنای علامه در دلالت الفاظ بر معانی، این آیه باید نص در این معنا باشد؛ چرا که ایشان با صراحت تمام و بدون چون و چرا آن را به عنوان مقصود اصلی آیه بیان کرده و احتمالی بر خلاف آن نداده است. با این حال، توضیح نداده که چگونه این مطلب نص صریح قرآن است و چگونه با مطالب علمی پیوند خورده است؟

آسیب شناسی تفسیر علمی از دیدگاه علامه

علامه در مقدمه تفسیر المیزان، ضمن اینکه بهترین شیوه مواجهه با آیات قرآن را بهره‌گیری از آیات دیگر قرآن معرفی کرده است، خطرها و انحرافات را که بسیاری از مفسران در گذشته و حال دچار آن گشته‌اند، گوشزد کرده و روش غلط و مبنای نادرست آنان را در تفسیر قرآن متذکر شده است. ایشان تأویل یا تطبیق را دو خطر و انحراف مهم ناشی از مبنای معرفتی و فکری غلط در مسلک‌های مختلف مفسران از جمله محدثان، متکلمان، فلاسفه، صوفیه و طبیعیان‌ها معرفی کرده است. وی این گونه تفاسیر را در داشتن یک نقص (تحمیل نتایج بحث‌های علمی و فلسفی و.. از بیرون بر مدلول آیات) که بدترین نقص در شیوه تفسیر است، مشترک دانسته و معتقد است در این شیوه‌ها، تفسیر به تطبیق مبدل شده و به واسطه آن برخی حقایق قرآنی از مجازات شمرده شده و آیات متعددی تأویل شده است (طباطبایی،

در دیدگاه علامه، اختلاف در تفسیر آیات، از جانب اختلاف در مفهوم نیست؛ چرا که مفهوم آیات هر چند آیات متشابه باشند بر هر کسی که آگاه به زبان عربی و اسالیب کلام عرب باشد، پوشیده نیست. بلکه آن، به دلیل اختلاف در مدلول تصویری و تصدیقی آیات و نیز در مصداقی است که مفاهیم لفظی بر آن منطبق است. ایشان علت اختلاف در مصداق الفاظ قرآن را اعتماد بر انس و عادت بر ماده و معنای مادی الفاظ دانسته است که باعث شده در اولین مرحله از شنیدن الفاظ قرآن، معنای مادی یا لوازم آن به ذهن برسد (همان، ۹/۱).

ایشان ملاک صدق یک اسم بر یک مصداق را احتمال آن مصداق بر فایده و غرض از آن نام گذاری دانسته است. هر چند انس و عادت به معنای مادی مانع از آن می شود، اما با این حال، برخی از ظواهر آیات قرآن بیان می دارد که این اتکا بر انس و عادت در فهم معانی آیات باعث اختلال در آن می شود (همان، ۱۰/۱)؛ به همین دلیل برخی مفسران برای اجتناب از فهم های عادی و مصداقی مأنوس به ذهن در فهم و برداشت از آیات قرآن به بحث های علمی تمسک کرده و در راه شناخت حقایق و مقاصد والای آن، از نتیجه این بحث ها استفاده می کنند (همان، ۱۱/۱).

نتیجه

علامه طباطبایی در تفسیر آیات علمی قرآن با توجه به روش تفسیری خود، ابتدا با استفاده از لغت و فهم عرفی، ظهور اولیه آیات قرآن را به دست آورده، سپس با بهره گیری از قرائنی چون ظاهر آیات دیگر و سیاق و همچنین علم و یافته های علمی به تثبیت یا رد این ظهور مبادرت می ورزد. به نظر ایشان در صورتی که مفاد آیات قرآن و علم در یک راستا قرار داشته باشند و هر دو در صدد تبیین امور مادی باشند، علم می تواند در روشنگری مفاد آیات نقش آفرینی کند.

در حقیقت، رابطه یافته های علمی و گزاره های قرآنی در نظر علامه طباطبایی را شاید بتوان بدین نحو گزارش کرد: یا هر دو با هم منطبق اند یا با هم متعارض. در صورتی که باهم منطبق باشند، به دستاوردهای علمی اشاره داشته و یا حاکی از اعجاز علمی قرآن است. در حالت تعارض نیز یا هر دو یا قطعی هستند یا ظنی یا یکی ظنی است و دیگری قطعی.

در صورت قطعی بودن مفاد آیات قرآن که در بیان علامه طباطبایی از آن به نصّ تعبیر می شود، جای هیچ گونه چون و چرایی باقی نیست؛ بنابراین، در صورتی که نصّ شکل بگیرد، قطعاً حجت است. در صورتی که علم قطعی با نصّ تعارض داشته باشد، یا باید در شکل گیری نصّ تردید کرد یا در مقدمات دلیل علمی خطایی رخ داده است؛ چرا که دو دلیل قطعی نمی توانند با هم مخالف باشند. در کلام علامه چنین موردی به وضوح دیده نمی شود. اما می توان از لابه لای تفسیر ایشان مواردی را یافت که از سوی مفسران گذشته تفسیری خاص از آن ارائه می شد اما با پیشرفت های علمی جدید، نادرستی آنها مشخص شده است.

در موردی که مفهوم آیه قطعی و یافته علمی ظنی باشد یا بالعکس، ترجیح با طرف قطعی است و دلیل ظنی در برابر قطعی، تاب ایستادگی ندارد. اگر هر دو ظنی باشند، ظهوری که با توجه قرائن لفظی و غیر لفظی تثبیت و مستقر شده ولی به حدّ نصّ

نرسیده و اشاره به حقیقت قرآنی دارد، اعتبارش در برابر یافته علمی محفوظ بوده، خدشه ای به آن وارد نمی شود. گرایش فلسفی علامه در مواردی باعث شده ایشان در

ص: ۲۵۱

تفسیر برخی از آیات به آن تمایل نشان دهد. همچنان که علامه در مسئله حرکت کوه ها به دلیل عدم همراهی سیاق، تفسیر علمی را ردّ و نیز معنای موافق سیاق را هم به دلیل دلیل عقلی برنمی تابد و ناگزیر به برداشت فلسفی از آیه تن می دهد.

ص: ۲۵۲

ابن جزى غرناطى، محمد بن احمد (١٤١٦ ق)، التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت، دار الارقم بن الارقم.

ابن سينا، شيخ الرئيس (بى تا)، رسائل ابن سينا، قم، بيدار.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (بى تا)، التحرير و التنوير.

ابن كثير دمشقى، اسماعيل بن عمرو (١٤١٩ ق)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دارالكتب العلميه.

ابو حجر، احمد عمر (بى تا)، التفسير العلمى للقرآن فى الميزان، بنغازى، دارالمدار الاسلامى، چاپ دوم.

ابوالفتوح رازى، حسين بن على (١٤٠٨ ق)، روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، مشهد، بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى.

آلوسى، سيد محمود (١٤١٥)، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم، بيروت، دارالكتب العلميه.

بازرگان، مهدى (١٣٤٤ ش)، باد و باران در قرآن، قم، موسسه مطبوعاتى دارالفكر.

بحرانى، سيد هاشم (١٤١٦ ق)، البرهان فى تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت.

بيضاوى، عبدالله بن عمر (١٤١٨ ق)، انوار التنزيل و اسرار التأويل، بيروت، دار احياء التراث العربى.

جوهرى، طنطاوى (١٤٢٥ ق)، تفسير الجواهر، بيروت، دارالكتب العلميه.

حقى بروسوى، اسماعيل (بى تا)، روح البيان، بيروت، دارالفكر.

خويى، سيد ابوالقاسم (بى تا)، البيان فى تفسير القرآن.

دروزه، محمد عزه (١٣٨٣ ق)، التفسير الحديث، قاهره، دار احياء الكتب العربيه.

راغب اصفهانى، حسين بن محمد (١٤١٢ ق)، المفردات فى غريب القرآن، دمشق - الدار الشاميه، بيروت - دار العلم.

رضايى اصفهانى، محمدعلى (١٣٨١ ش)، پژوهشى در اعجاز علمى قرآن، رشت، كتاب ميبين، چاپ سوم.

زمخشرى، محمود (١٤٠٧ ق)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دارالكتاب العربى.

سيزوارى، ملا هادى (بى تا)، شرح منظومه، نشر ناب.

سحابی، یدالله (۱۳۵۱ ش)، خلقت انسان، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم.

سحابی، یدالله (۱۳۸۷ ش)، قرآن مجید و تکامل و خلقت انسان، تهران، شرکت سهامی انتشار.

سید قطب بن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ ق)، تفسیر فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشرق.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ ق)، الدر المنثور فی تفسیر القرآن، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

شاطبی، ابو اسحاق ابراهیم بن موسی بن محمد (۱۴۱۵ ق)، الموافقات فی اصول الشریعه، بیروت، دار المعرفه.

شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۸ ق)، نثر طوبی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، چاپ دوم.

شهرستانی، سید هبه الدین (بی تا)، اسلام و هیأت، ترجمه اسماعیل فردوس فراهانی، تصحیح سید هادی خسروشاهی، تهران، انتشارات وفا.

صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۰ ش)، ستارگان از دیدگاه قرآن، تهران، امید فردا، چاپ دوم.

صدر المتالهین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ش)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸ ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۱ ش)، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق)، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸ ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۹ ق)، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ ق)، من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک للطباعه و النشر.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ ق)، تفسیر صافی، تهران، الصدر.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ ق)، الاصفی فی تفسیر القرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض، علیرضا (۱۳۸۶ ش)، تأملی پیرامون مسئله تکامل از دیدگاه قرآن، قم، نشر الهادی.
- قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ ق)، محاسن التفسیر، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش)، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ ش)، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۶۶ ش)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی علمی.
- کاشفی، حسین بن علی (۱۳۶۹ ش)، مواهب علیّه، تهران، اقبال.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ ش)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳ ش)، مرآه العقول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ ق)، بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء.

مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، تفسیر مراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مشکینی، علی (بی تا)، تکامل در قرآن، مترجم ق. حسین نژاد، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مشهدی، محمد بن محمد رضا قمی (۱۳۶۸ ش)، کتذ الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳ ش)، معارف قرآن، قم، موسسه در راه حق.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ ش)، مجموعه آثار، تهران، صدرا، چاپ دوم.

معرفت، محمد هادی (۱۴۱۷ ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، موسسه انتشارات اسلامی.

معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ ق)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، مشهد، الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

نکونام، جعفر (۱۳۷۸ ش)، صحیفه مبین، شماره ۲۰.

نکونام، جعفر (۱۳۸۴ ش)، فصل نامه پژوهش دینی، شماره ۹.

نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ ق)، ایجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت، دار الغرب الاسلامی.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ ق)، اسباب نزول القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه.

چکیده

قرآن کریم مهم‌ترین منبع و ابزار تعلیم و تربیت اسلامی است، و از آغاز نزول بر پیامبر اکرم تا کنون نقش تربیتی خود را به خوبی ایفا و در طول تاریخ قلب انسان‌های آماده را نورانی و آن‌ها را به کمال روحی و معنوی هدایت کرده است. از این رو قرآن کریم پیوند عمیقی با تعلیم و تربیت دارد و باید با دید تربیتی آیات آن را مطالعه و تفسیری با همین رویکرد ارائه کرد.

این مقاله تلاشی است برای تبیین روش تفسیر تربیتی قرآن کریم. از این رو برخی از روش‌های مؤثر در حوزه تفسیر را با نگرش تربیتی را ارائه داده است. روش ترتیبی و موضوعی به شیوه مشهور و شیوه شهید صدر، روش تطبیقی و تلفیقی و نیز مراحل و ضوابط تدوین تفسیر تربیتی از جمله مطالب این مقاله است.

واژه‌های اصلی: قرآن، تفسیر، تربیت، تفسیر تربیتی، روش‌شناسی

ص: ۲۵۶

علوم بشری روز به روز به سوی تخصصی شدن پیش می رود و شاخه های گوناگونی در حوزه دانش انسانی پدید می آید و رشته های جدیدی نیز در حال شکل گرفتن است. «علم تفسیر» نیز که دانشی در ارتباط با فهم قرآن کریم، است نباید از کاروان علوم بشری عقب بماند، پس لازم است تفسیرهای متنوعی به صورت تخصصی ارائه گردد. تفسیر در زمینه های مختلف دانش های رائج در مراکز علمی و آموزشی، مانند علوم سیاسی، علوم اجتماعی، حقوق، روان شناسی، مدیریت و علوم تربیتی قابل تکثیر و تنوع است، زیرا این علوم به گونه ای با علوم قرآنی و معارف قرآن کریم ارتباط دارند.

شاید بتوان گفت تعلیم و تربیت بیشترین پیوند را با قرآن و معارف قرآنی دارد، چرا که هدف قرآن تعلیم و تربیت است، لذا خداوند می فرماید:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (جمعه / ۳)؛ «او در میان اهل مکه رسولی از ایشان برانگیخت تا بخواند و بیاموزد به ایشان آیات کتاب الهی را، و تعلیم کند به ایشان طریقه تزکیه و تطهیر نفوس ناطقه را به حکمت و آداب سنت که کتاب الهی مشتمل بر آن است».

هدف بعثت پیامبر و رسالت او از آیه کریمه به خوبی استفاده می شود و این که قرآن برای هدایت و تربیت نازل شد و پیامبر وظیفه تعلیم و تربیت مردم را به عهده داشت.

براین اساس ارتباط علوم تربیتی با قرآن کریم بسیار عمیق و گسترده است و باید کارشناسان تعلیم و تربیت و مفسران قرآن کریم در پی تدوین تفسیر تخصصی تربیتی باشند. این تفسیر مانند تفاسیر دیگر باید از اتقان، استحکام و حجیت برخوردار باشد تا بتوان در استنباط مسائل فرعی بدان استناد کرد.

مفهوم شناسی

تربیت

هر چند واژه «تربیت» به شکل حاضر در قرآن به کار نرفته است، ولی مشتقات آن با شکل های دیگر از دو ریشه «رب» و «ربو» در آیات متعدد استفاده شده که به نوعی تربیت به معنای اصطلاحی - پرورش جسمی یا روحی و معنوی - را می رساند. راغب می گوید:

«رب» در اصل تربیت به معنای ایجاد چیزی به صورت تدریجی و گام به گام است تا آن چیز به حد کمال مطلوب خود برسد (مفردات الفاظ القرآن الکریم، ص ۳۳۶). بر این اساس، تربیت که مصدر باب «تفعیل» است و معنای فاعلی دارد، ارتباط نزدیکی با مفهوم «رب» پیدا می کند؛ زیرا به قول راغب «رب» نیز مصدر است و مستعار برای فاعل، یعنی به مربی و کسی که فرآیند تربیت را در عمل اجرا می کند، رب گفته می شود. هر جا واژه رب در قرآن به کار رفته، به معنای تربیت کننده و پرورش دهنده است و این کلمه به صورت مطلق تنها بر خدای متعال اطلاق می شود (همان، ۳۳۶).

از ریشه «فسر»، در لغت به معنای توضیح، بیان و شرح (فرهنگ معاصر عربی - فارسی، ۵۰۷) آمده است. راغب می گوید:
فسر که تفسیر از آن گرفته شده، به مفهوم اظهار معنای معقول است؛ (مفردات الفاظ القرآن الکریم، ۶۳۶). اگر معنای پیچیده
و مرموزی را که فهمش برای افراد مشکل است، توضیح دهد و مطلب برای آن ها روشن گردد،

مصادق تفسیر خواهد بود.

تفسیر در اصطلاح مفسران و صاحب نظران علوم قرآن، تعریف های مختلف دارد و هر کدام بر اساس رویکرد تفسیری خود تعریفی از آن ارائه داده اند، ولی منظور ما از تفسیر در این نوشتار عبارت است از: «کشف و پرده برداری از ابهامات کلمات و جمله های قرآن و توضیح مقاصد و اهداف آن ها» (تفسیر قرآن مهر، ۲۶/۱).

روش

در منابع واژه شناسی فارسی به معنای راه، طرز، طریقه، سبک (لغت نامه دهخدا، واژه روش) و لا-تین به معنای «متد» (Methode) است و بر مجموعه اموری گفته می شود که انسان را برای رسیدن به هدف و انجام کار مورد نظر به صورت منظم و روشمند کمک کند. به اسلوب (Procède) نیز روش گفته می شود که جزئی تر از روش به معنای اصطلاحی است و پای بندی به آن، روش مشخصی را فرا راه انسان می نهد. و نیز بر فن (Technique)، ابزار و وسیله ای که به کمک آن شیوه آموزشی یا هر عمل دیگر اجرا می گردد، روش اطلاق می شود. (ر. ک. به: آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، ۲۶۷/۳). به هر صورت، روش یک مفهوم راهبردی است که چگونگی عمل را ترسیم و مراحل و چگونگی پیمودن آن را برای رسیدن به هدف یا هدف های مورد نظر معلوم می کند.

منظور از روش در این نوشتار یک نوع رفتار و عمل کرد نظام یافته و هدف داری است که مفسر تربیتی قرآن کریم در اجرای فرآیند تفسیر در پیش می گیرد و بر اساس آن، فعالیت های تفسیری خود را برای کشف معنای واقعی آیات قرآن در باب تعلیم و تربیت سامان می دهد.

تفسیر تربیتی

تفسیر تربیتی از دو واژه تفسیر و تربیت مرکب است، بنابراین، مفهوم آن آمیخته ای از آن دو خواهد بود. بدین سان تفسیر تربیتی، یعنی کشف و پرده برداری از ابهامات واژه ها و جمله های قرآن در حوزه تربیت و توضیح و تبیین مقاصد و اهداف آیات قرآن بر اساس یافته های علوم تربیتی.

مفسران تربیتی شیوه ای را در پیش می گیرند - اعم از روش تربیتی یا موضوعی با شاخه هایی که دارند - و آموزه های تربیتی را بر محور آن روش کشف و به عنوان پیام های تربیتی آیات ارائه می دهند. به هر صورت، تفسیر تربیتی فعالیت روشمند و هدفداری است برای کشف حقایق نهفته قرآن کریم در قلمرو تعلیم و تربیت.

این موضوع نیز طرح پذیر است که تفسیر تربیتی، گرایشی در حوزه تفسیر است از این رو روش آن در عرض روش های تفسیری قرآن به قرآن، روایی، عقلی و... نیست، بلکه شیوه و گرایش فرعی در حوزه روش تفسیر علمی قرآن است.

روش تفسیر تربیتی

همان گونه که تفسیر عام قرآن (بنیادی و کاربردی) را می توان با روش های متعدد نوشت، تفسیر تخصصی تربیتی را نیز می

شود با استفاده از شیوه های مختلف سامان داد. در حوزه تفسیرهای عمومی روش هایی مانند قرآن به قرآن، روایی، عقلی، علمی، اشاری و اجتهادی جامع وجود دارد که در طول تاریخ مفسران از آنها استفاده کرده اند. در حوزه گرایش ها نیز گرایش اجتماعی، تربیتی، سیاسی، اخلاقی و... هست. (ر. ک. به: منطق تفسیر قرآن (۲) (روش ها و گرایش های تفسیر قرآن)؛ روش های تفسیر قرآن؛ روش ها و گرایش های تفسیری). در زمینه تفسیر تربیتی می توان از یک یا چند روش استفاده کرد، البته عوامل متعددی نظیر مفهوم شناسی تربیت و انتخاب معنای خاص، اندیشه های دینی و فلسفی، نگرش های تربیتی، امکانات و امثال آن در انتخاب روش تأثیر گذارند. به هر

حال در تفسیر تربیتی از تمام روش های مجاز، غیر از روش تفسیر به رأی، می توان استفاده کرد.

اسلوب تفسیر تربیتی

اسلوب تفسیر گاهی تربیتی، گاهی موضوعی و... است (ر. ک. به: همان ها). ما به مهم ترین آنها اشاره و رابطه شان را با تفسیر تربیتی بررسی می کنیم.

۱. ترتیبی: نخستین شیوه در تدوین تفسیر تربیتی به نظر می رسد، مورد توجه دانش پژوهان تفسیر و تعلیم و تربیت قرار دارد، تفسیر ترتیبی با نگرش تربیتی است. بدین معنا که کارشناسان تربیتی و مفسران قرآن، طرحی را مبنی بر تفسیر تربیتی همه قرآن به ترتیب قرآن موجود، آماده کنند، یعنی از سوره حمد شروع کنند و به سوره ناس برسند. همچنین می توان برخی از سوره ها و آیات قرآن را با استفاده از روش ترتیبی با رویکرد تربیتی تفسیر کرد. در این صورت لازم نیست همه قرآن را تفسیر کرد، بلکه مفسر سوره ها و آیاتی را که آموزه تربیتی بیشتری دارند، با نگاه تربیتی تفسیر می کند. بنابراین، شیوه ترتیبی دو صورت خواهند داشت: تفسیر تربیتی تمام قرآن و تفسیر تربیتی سوره ها و آیات منتخب.

این روش ترتیبی در مقام اجرا نیز به دو شیوه زیر قابل انجام خواهد بود:

اول) شیوه فردی: اجرای طرح به صورت فردی انجام می گیرد و کسی که تخصص تربیتی و تفسیری دارد عهده دار اجرای آن می گردد. این کار به لحاظ تخصص در رشته های تفسیر و تربیت و به لحاظ مطالبه زمان بیشتر، مشکلاتی همراه خواهد داشت. از این رو، سامان دهی این گونه پروژه ها در شرایطی که بیشتر پژوهشگران در پی پروژه های کوتاه مدت و زود بازده هستند، مشکل به نظر می رسد.

دوم) شیوه گروهی: بدین معنا که تعدادی از کارشناسان تعلیم و تربیت و پژوهشگران قرآنی با استفاده از نظرات و تجربیات خود با هم پروژه ای را در زمینه تفسیر تربیتی قرآن به مرحله اجرا در می آورند. این روش، افزون بر آنکه کاستی های شیوه فردی را ندارد، از امتیازات بسیاری برخوردار است و عاقلانه ترین روش به نظر می رسد.

۲. موضوعی: در شیوه موضوعی مفسر قرآن را براساس موضوعات مشخص و نگرش تربیتی تفسیر می کند. در این روش، تفسیر همه قرآن از ابتدا تا انتها مورد نظر نیست، بلکه مفسر در این شیوه، با محوریت موضوعاتی از پیش تعیین شده، سراغ قرآن می رود و آیات مربوط به موضوع خاص را تفسیر و تحلیل می کند. حتی همه سوره ها و آیات را نیاز نیست مورد بررسی قرار داد؛ زیرا آن چه در تفسیر موضوعی مهم است، آیات مرتبط با موضوع مورد نظر است که می بایست تبیین گردد و نتیجه به دست آید. البته، همین شیوه به چند شیوه قابل اجرا خواهد بود:

اول) شیوه مشهور (درون متنی): مشهور علمای تفسیر بر آنند که موضوعات تفسیری را از متن قرآن به دست آورند و آیات مربوط به آن را بررسی و به نتیجه مورد نظر برسند. به عبارت دیگر می خواهند حکم و موضوع را از متن قرآن به دست آورند و آیات پیرامون آن موضوع را از سراسر قرآن گردآورند و تجزیه و تحلیل کنند. برای نمونه «نقش خانواده در تربیت فرزند» را که در بسیاری از آیات قرآن بدان اشاره شده است، می توان در نظر گرفت و آیاتی را که در ارتباط با والدین و فرزندان یا

زن و شوهر سخن می گویند، بررسی و نظر قرآن را در باره نقش خانواده در تربیت فرزند بیان کرد؛ چنان که در باب عبادات چنین روشی معمول است و فقها موضوعاتی مانند نماز و روزه را محور بحث قرار می دهند و آیات مربوط به آن را بررسی می کنند. این روش، درون متنی و مبتنی بر گزاره های قرآنی است و توجهی به غیر قرآن ندارد.

دوم) شیوه شهید صدر (برون متنی): شهید محمد باقر صدر رحمه الله شیوه برون متنی را مطرح کرد. بر اساس این روش، موضوعات نو در عرصه علم و صنعت و تعلیم و تربیت و یا تحولات اجتماعی بر قرآن عرضه و نظر قرآن را درباره

آن جست و جو می شود. برای نمونه، نظریه تکامل داروین را، بر قرآن عرضه می کنیم و با بررسی آیات موافق و مخالف، دیدگاه قرآن را به دست می آوریم. امروزه در حوزه تعلیم و تربیت، موضوعاتی چون، مبانی، اهداف، اصول، روش، مراحل و ابعاد تعلیم و تربیت مورد توجه پژوهشگران علوم تربیتی است، پس دانش پژوهان این رشته باید این موضوعات را از دیدگاه قرآن بررسی کنند و نظریه اسلام را در مورد آن به دست آورند.

۳. میان رشته ای: منظور از «رشته» در شیوه میان رشته ای، رشته های مرتبط با موضوعات و مسائل تفسیر و علوم قرآن است، یعنی یک مسئله از دیدگاه دو دانش مورد بررسی قرار می گیرد. چون بسیاری از بررسی موضوعات قرآنی چند تباری است، لازم است به صورت میان رشته ای مورد تحقیق و مطالعه قرار گیرند. (منطق تفسیر قرآن (۳)، ۶۱). این روش در برابر روش «تک رشته ای» است و منافاتی با شیوه درون قرآنی و برون قرآنی ندارد، بلکه چه بسا استفاده از شواهد درون قرآنی و برون قرآنی در این شیوه ضرورت داشته باشد. در شیوه مشهور و شهید صدر توجه اصلی به درون و برون قرآن بود و در این شیوه تمرکز بر رشته های مرتبط با مسئله مورد بحث است و با دو شیوه یادشده، قابل جمع خواهد بود.

از آن جا که علوم تربیتی خود از شاخه های میان رشته ای علوم انسانی است؛ یعنی رشته ای است که با استفاده از یافته های رشته های دیگر (مانند: روان شناسی، جامعه شناسی، تاریخ، اقتصاد و...) بهره می جوید؛ باید تفسیر قرآن کریم با این نگرش، با چنین شیوه ای به انجام برسد. بهره گیری از رهیافت های دانش تربیت و علوم قرآنی، به خصوص علم تفسیر و قواعد و روش های آن، زمینه تدوین تفسیر تربیتی جامع و قابل قبولی را فراهم می سازد، زیرا نگاه یک سویه به دانش تعلیم و تربیت یا علوم قرآن نمی تواند انتظار دانش پژوهان رشته های مختلف را از تفسیر تربیتی برآورد. از این رو نگرش دو سویه به موضوعات تفسیری تربیتی - یافته های علوم تربیتی و دانش های مرتبط و داده های علوم قرآنی - در تهیه و تدوین تفسیر تربیتی مفید به نظر می رسد. برای مثال مراحل رشد انسان را با دو رویکرد تربیتی و قرآنی می توان بررسی کرد و با تحلیل و مقایسه داده ها به تولید علم جدید در این باره رسید.

۴. تطبیقی: شیوه تطبیقی را این گونه تعریف کرده اند: «شناخت یک پدیدار یا دیدگاه در پرتو مقایسه (فهم و تبیین مواضع خلاف و وفاق)» (منطق تفسیر قرآن (۳)، ۵۳). برای نمونه دیدگاه دو مفسر قرآن کریم، علامه طباطبایی و شهید صدر بررسی و تفاوت ها و اختلاف های آن دو با استفاده از این روش ارائه می گردد. این شیوه در بیشتر علوم بشری رایج است و پژوهش هایی بر اساس آن به انجام رسیده است. در فقه و اصول نیز رشته هایی با عنوان فقه مقارن، اصول مقارن و امثال آن وجود دارند و گروه هایی از دانش پژوهان مشغول تحصیل، تدریس و پژوهش در این زمینه اند. همچنین در حوزه ادیان و مذاهب تحقیق با شیوه تطبیقی کاربرد گسترده دارد. این روش در قلمرو تعلیم و تربیت نیز کم و بیش مورد توجه است و در فلسفه تعلیم و تربیت و رویکردهای تربیتی، مقایسه هایی میان نظریات دانشمندان مسلمان و غیر مسلمان و یا دیدگاه های نظریه پردازان مسلمان غیر مسلمان در میان خودشان، از این روش استفاده می شود (ر. ک. به: آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، ج ۴-۱).

در تفسیر تربیتی هم جا دارد از روش تطبیقی استفاده شود. به نظر می رسد کاربست این روش در تفسیرهای تخصصی بسیار مفید و کارساز باشد، چرا که بهره بردن از این روش، مستلزم آگاهی کافی از نظریات کارشناسان تربیتی و دانشمندان علوم

قرآنی است تا مقایسه ای درخور میان آن ها صورت گیرد؛ مقایسه میان دیدگاه های پژوهش جویان تربیتی و علوم قرآنی میان خودشان از یک سو، و مقایسه این دو گروه با طرف مقابل از سوی دیگر.

۵. تلفیقی: در نهایت مناسب است روشی را که به نظر می رسد در تدوین تفسیر تربیتی بیش از همه برای تفسیر پژوهان تربیتی مفید است و به آن ها یاری می رساند، پیشنهاد و معرفی کنیم، به این امید که در باب تفسیر تربیتی یا

ص: ۲۶۰

هر تفسیر تخصصی دیگر بتوان به عنوان بهترین روش از آن استفاده کرد.

مناسب ترین روش، روش در پژوهش تفسیر تربیتی، روش تلفیقی است؛ روشی مرکب از روش ترتیبی و موضوعی، بدین طریق که تفسیر پژوهان تربیتی طرحی را برای تدوین تفسیر تربیتی آماده می سازند و تمام قرآن را با دید تربیتی تفسیر می کنند و در اجرای این طرح تعدادی از آیات قرآن را مطرح و درباره نکات و آموزه های تربیتی آن بحث و آیات مرتبط با محتوای آن آیات را از سراسر قرآن بررسی می کنند. به عنوان نمونه آیات اوائل سوره بقره - درباره مؤمنان - را مطرح می سازند و دیگر آیه های مربوط به اهل ایمان را نیز می آورند و در مجموع عناصر نظام تربیت اسلامی را در این زمینه از درون آن آیات متعدد استخراج می کنند. عناصر اصلی یک نظام تربیتی عبارتند از: مبانی، اهداف، اصول، روش ها، مراحل، منابع، ابزار، مراتب و ابعاد تربیت.

این روش هم ترتیبی است، چون می خواهد همه قرآن را از اول تا آخر به ترتیب قرآن موجود تفسیر کند و هم موضوعی است، چون آیات مربوط به موضوع مورد بحث مانند مؤمنان یا منافقان و کافران را با نظر به آیات مرتبط با آن بررسی می کند. بر این اساس، استفاده از روش تلفیقی نیز در تدوین تفسیر تربیتی توصیه می شود، چون این روش در عین نداشتن کاستی ها، از امتیازات روش های دیگر برخوردار است. استفاده از روش تلفیقی یا ترکیبی، محدودیت هایی را که در روش خاص هست، ندارد و پژوهشگر آزادی عمل دارد و می تواند از دیگر شیوه های مفید در حوزه تفسیر و تعلیم و تربیت بهره بگیرد، مفسر تربیتی چون طبق این روش خود را محدود به شیوه معینی نمی بیند و می تواند در انجام کارش روش های مختلف را به کارگیرد و کار مناسبی ارائه دهد، چنان که برخی از تفسیر نویسان غیر تخصصی محصور در روش خاصی نمانده و از روش های عقلی، روایی، قرآن به قرآن و نظائر آن استفاده کرده اند.

بر اساس این شیوه، می توان از روش های مختلف تفسیر درون قرآنی و برون قرآنی و شیوه های مختلف آن نظیر روش عقلی، روایی، قرآن به قرآن، و... بهره برد. همچنین از کارشناسان علوم تربیتی و دانش اندوختگان علوم قرآنی می توان به تناسب علم و دانش هر کدام استفاده کرد و از نظرات آن ها بهره جست. اگر این روش به خوبی، شیوه عمل تفسیری قرار گیرد، یک دوره تفسیر تربیتی کامل و جامع و مفید برای نسل جوان تدوین و به جامعه علمی ارائه خواهد شد.

مهم ترین امتیاز تفسیر تربیتی آن است که مجموعه آیات را کنار هم بررسی می کند و این امر زمینه فهم آیات به لحاظ نظم و سیاق و پیوندهای گفتاری را فراهم می سازد؛ چه اینکه درک رمز و راز چیش آیات و چگونگی کنارهم قرار گرفتن آن ها مهم است و هر کدام حاوی نکته یا نکاتی است که در صورت تقطیع، آن مزایا را نخواهند داشت.

مراحل و ضوابط تفسیر تربیتی

هر روشی را که مفسر در تدوین تفسیر تربیتی، در مسیر اجرای پروژه تفسیری با نگاه تربیتی، پیش بگیرد، ناگزیر باید مراحل را طی کند تا به نتیجه نهایی - نظریه پردازی تفسیر تربیتی - دست یابد. هدف نهایی در این تفسیر نظریه پردازی تربیتی بر اساس اندیشه اسلامی است که منابع اصلی آن بی تردید قرآن کریم با ضمیمه عقل و سنت نبوی است. رسیدن به نظریه پردازی و استنباط نظریه قرآن و اسلام در موضوعات نو پدید در عرصه علوم انسانی مستلزم پشت سر گذراندن مقدماتی است

که باید در چند مرحله انجام گیرد؛ مراحل نسبت به مفسر و مراحل نسبت به اجرای فرایند تفسیر تربیتی که هر کدام به نوبه خود ویژگی هایی دارد.

رسیدن به نظریه پردازی در باب تعلیم و تربیت مبتنی بر اندیشه های قرآنی، هدف اصلی پژوهش در زمینه تفسیر

ص: ۲۶۱

تربیتی قرآن است، ولی دست یابی به چنین هدفی نیازمند تلاش روز افزون به صورت مستمر است. روشن است که نظریه پردازی فراتر از مراحل و ضوابط تفسیر و نتیجه مراحل و کاربری قواعد تفسیری است. اگر مراحل تفسیر تربیتی بر اساس ضوابط تفسیری به خوبی اجرا گردد، محصولش دست یابی به نظریات قرآن در باب تعلیم و تربیت خواهد بود که از این کار، در این نوشتار به نظریه پردازی تعبیر می شود.

الف) ضوابط مفسر تربیتی

هر کس برای فعالیت در هر زمینه علمی نیازمند یک سلسله شرایط در خصوص آن حوزه کاری است؛ به خصوص تفسیر قرآن کریم که به لحاظ دینی و علمی اهمیت زیادی دارد. در عین حال یک سلسله محدودیت هایی هم دارد. بنابراین مفسر باید شرایطی را در خود احراز کند، سپس به کار تفسیری بپردازد. از این رو لازم است مفسر، پیش از شروع به تدوین تفسیر تربیتی، مراحل را برای احراز شایستگی های لازم برای تفسیر کسب کند تا تفسیر مفید و متقن علمی بنویسد.

در این جا قبل از بیان مراحل انجام تفسیر تربیتی - مربوط به اجرای فرایند تفسیر - به مراحل کسب شرایط مفسران تربیتی اشاره می کنیم.

۱. تخصص در علوم قرآن: مقصود از تخصص در علوم قرآن، دارا بودن مهارت نظری و عملی در باب تفسیر قرآن کریم است. نویسنده تفسیر تربیتی، در گام نخست باید تخصص کافی در علوم قرآن داشته باشد. قواعد تفسیر، ادبیات تفسیر، علوم پیش نیاز تفسیر و... را به گونه ای احسن و شایسته یک مفسر قرآن فراگیرد، آن گاه به تدوین تفسیر تربیتی و تبیین آیات قرآن بپردازد و گرنه بعید است بتواند تفسیر علمی و مفید ارائه دهد.

۲. تخصص در علم تفسیر: مفسر افزون بر فراگیری علوم قرآن، باید در خصوص تفسیر و راهکارها و شیوه های تدوین تفسیر تبحر کافی داشته باشد تا قرآن را تفسیر کند و اهداف قرآنی را از لابه لای آیات به دست آورد، چرا که تفسیر - گذشته از پیش نیازها - علم مستقل و فن جداگانه ای است که تخصص علمی و مهارت عملی می خواهد. شاید به همین دلیل برخی تفاسیر موجود چندان عمق کافی ندارند و به نظر می رسد، نویسندگان آنها نتوانسته اند مقاصد آیات را به درستی درک و ابهامات آن را کشف کنند.

۳. تخصص در علوم تربیتی: به نظر می رسد مهم ترین رکن لازم برای تدوین تفسیر تربیتی تخصص در علوم تربیتی و دانش تعلیم و تربیت است، زیرا بدون این ویژگی کسی نمی تواند تفسیری مناسب با حوزه تعلیم و تربیت بنویسد. علوم تربیتی، مجموعه ای از دانش های به هم پیوسته است که هر کدام شاخه ها و زیر شاخه های متعدد دارند. آگاهی از حوزه دانش های تربیتی برای کسی که قرآن را با نگاه تربیتی تفسیر کند ضروری است.

تذکر: کارگروهی که متخصصان و پژوهشگران علوم قرآن با فرهیختگان علوم تربیتی به صورت جمعی اقدام به این کار نمایند. بسیار مفید است چون فعالیت گروهی در هر زمینه، به ویژه در حوزه های علمی بسیار مؤثر است و کاستی های کار فردی را هم ندارد. از این رو، برای تدوین تفسیر تربیتی راه مناسب تر فعالیت گروهی است که از امتیازات بالایی برخوردار و

از کاستی های کار فردی مصون است.

ب) مراحل تدوین تفسیر تربیتی

پس از کسب شرایط لازم برای آغاز تفسیر تربیتی یا اجرای آن به صورت گروهی، مراحل باید طی شود تا یک تفسیر علمی ارائه گردد و در نهایت به نظریه پردازی در باب تفسیر تربیتی قرآن برسد. در این جا نیز مراحل به نظر می رسد که باید سپری شود تا نتیجه مطلوب حاصل گردد.

۱. تفسیر تک آیه: در گام اول باید آیات به صورت مستقل مورد دقت و تجزیه و تحلیل قرار گیرد؛ بدین طریق که

ص: ۲۶۲

مفسر ابتدا واژگان موجود در آیه را از لابه لای منابع معتبر واژه شناسی به دست آورد و درباره معنا و مفهوم آیه تأمل نماید و در نهایت مقصود درست را، بدون توجه به قرائن درون متنی و برون متنی بفهمد. لازم است پیام تربیتی «تک آیه» کشف شود و این که آیه قطع نظر از آیات دیگر و قرائن سیاق و امثال آن چه پیام تربیتی دارد. البته از شأن نزول آیه می توان در این مورد بهره جست. ناگفته نماند که در این مرحله تنها به مراد استعمالی آیه می توان دست یافت، نه مراد جدی و واقعی آن؛ و معنای حقیقی در صورت بررسی همه قرائن قابل استخراج خواهد بود.

۲. بررسی قرائن متصله و منفصله: مرحله دوم در استخراج پیام های تربیتی آیات و تفسیر تربیتی، بررسی قرائن درون متنی است. مفسر در این مرحله باید تلاش کند قرینه هایی نظیر سیاق، شأن نزول، و آیات مربوط به مضمون آیه مورد بحث را به دقت مورد توجه قرار دهد و آموزه های تربیتی آیه را با نظر به آن ها به دست آورد. منظور از قرائن متصل و منفصل، بررسی علائم و شواهد موجود در آیات پیرامون و مشابه و هر آن چه در فهم آیه کمک می کنند، است، مانند ادله لبی و عقلی که ممکن است به گونه ای در درک معنای واقعی آیه یاری رسانند. ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید و... از مواردی است که در این مرحله باید بررسی شود. در این مرحله ضمن دست یابی به مراد جدی آیه، ممکن است پیام های جدیدی به دست آید.

۳. بررسی ما یحتمل القرینیه: در این مرحله قرائن محتمل بررسی می شود، یعنی آن چه احتمال دارد در معنای آیه نقش داشته باشد. دایره فحص ما یحتمل القرینیه عام و گسترده است و هر اندازه احتمال قرینه بودن عقلایی باشد، باید بررسی گردد. شاید حوزه های دیگر علمی مانند احکام، کلام، تاریخ و نظائر آن احتمال دخالت در تعیین معنای واقعی آیه داشته باشند، پس باید مورد توجه قرار گیرند. در این زمینه می شود از نرم افزارهای مختلف استفاده کرد. شکی نیست هر مقدار دایره بررسی وسیع تر بود، اعتبار نتیجه کار و محصول به دست آمده بیشتر خواهد بود و می توان به معنا و پیام های ارائه شده به عنوان اراده جدی خداوند نگاه کرد.

۴. کشف معنای واقعی: پس از بررسی قرائن متصل و منفصل و آن چه احتمال قرینه بودن، مفسر می تواند به معنای واقعی آیات دست یابد و ادعا کند که مراد جدی خدا در این آیه فلان معنا است. البته، اراده جدی امر تشکیکی است و مراتب مختلف دارد و اگر به مرتبه های پایین تر دست یافت، کافی است. این مراحل را می شود با دو روش تربیتی و موضوعی انجام داد و به روش خاصی نظر ندارد.

۵. منظومه سازی آیات: گام بعدی در تفسیر تربیتی منظومه سازی آیات است، یعنی مفسر تربیتی پس از دست یابی به مراد واقعی خداوند و بررسی آیات مورد نظر با همه قرائن درون متنی و بیرون متنی، برای رسیدن به مرحله نظریه پردازی، باید آیات را سامان دهد و نظام بخشد. روشن است که منظومه سازی آیات کاری بسیار مهم است و در وصول به نظریات قرآن در زمینه های مختلف علوم انسانی، تأثیر بسزایی دارد. از همین جا باید به ارائه نظریات تخصصی قرآن کریم و در نهایت به نظریه اسلام رسید و نسبت به مسائل روز اظهار نظر کرد.

منظومه سازی آیات با روش موضوعی قابل اجراست و باید در موضوعی مشخص نظیر تربیت اخلاقی و یا یکی از ریز موضوعات آن، آیات مرتبط را دسته بندی کرد و در یک نظم و ساختار منطقی قرار داد تا به نظریه قرآن و اسلام رسید، البته

منظومه سازی را با شیوه های مختلف می شود انجام داد.

۶. نظریه پردازی: نتیجه پژوهش در حوزه تفسیر تربیتی، نظریه پردازی در این زمینه است که پس از طی مراحل یادشده، بر اساس قواعد و ضوابط تفسیر قرآن کریم، قابل دسترسی خواهد بود. استخراج دیدگاه اسلام از قرآن کریم کاری بسیار مهم و ضروری است و باید نظریات قرآن درباره مسایل جدید تربیتی به علاقه مندان دانش تعلیم و تربیت ارائه گردد. راه رسیدن به نظریه پردازی در مورد دیدگاه های تربیتی قرآن کریم همان است که بدان اشاره

ص: ۲۶۳

شد و به نظر می‌رسد مفسر تربیتی با اجرای مراحل یاد شده، می‌تواند به نظریه پردازی در زمینه‌های مختلف علوم انسانی یا دیگر رشته‌های علمی بپردازد و نظریه قرآن را بیان دارد.

در نظریه پردازی باید مبانی کلامی، فلسفی، انسان‌شناختی، اقتصادی، جامعه‌شناختی و... را مورد توجه قرار داد و بر اساس آن مبانی نظریه قرآن را نسبت به مسائل خاص علوم انسانی ارائه داد. در باب تعلیم و تربیت نیز باید مبانی تعلیم و تربیت را با دقت کامل مورد توجه قرار داد و بر اساس آن مبانی، نظریه قرآن را در موضوعات تربیتی استنباط کرد.

حاصل سخن

از آن‌چه درباره تفسیر تربیتی و روش‌های اجرای آن گفتیم، به این نکته رسیدیم که تفسیر قرآن کریم با نگرش تربیتی ضرورت دارد و باید دیدگاه‌های تربیتی قرآن به صورت ملموس و قابل ارائه به مراکز علمی دنیا، بررسی و به نسل جوان عرضه شود. طبیعی است انجام چنین کاری راهکارهای مخصوص خود را می‌طلبد و به نظر می‌رسد روش‌هایی که به آن‌ها اشاره شده مناسب‌ترین روش‌ها در استخراج نظریات تربیتی قرآن کریم هستند و استفاده از آن‌ها، به پژوهشگران قرآنی و تربیتی توصیه می‌شود. به امید آن‌که تفسیر نگاران قرآن کریم با دارا بودن شرایط لازم و پیمودن مراحل تفسیر تربیتی و با به کارگیری این روش‌ها به هدف اصلی، یعنی نظریه پردازی در باب تربیت قرآنی، دست یابند و بتوانند دیدگاه‌های قرآن را در حوزه تعلیم و تربیت به دست آورند و به نسل جوان ارائه دهند.

ص: ۲۶۴

آذرتاش آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۱.

اعرافی، درس فقه التریبه، سال تحصیلی ۸۶-۸۷.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، قم، ج ۳-۱.

دهخدا، علی اکبر (و محمد معین و جعفر شهیدی)، لغت نامه، نشر دانشگاه تهران و موسسه لغت نامه دهخدا، تهران، ۱۳۳۷-۱۳۵۲ ش.

راغب، اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن الکریم، تحقیق: عدنان داوودی، طلیعه نور، قم، ۱۴۲۸ ق.

رضایی اصفهانی، محمد علی، تفسیر قرآن مهر، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، قم، ۱۳۸۷.

همو، منطق تفسیر قرآن (۲) روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، نشر مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۵ ش.

همو، منطق تفسیر قرآن (۳)، جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه، ۱۳۸۶.

رفیعی، بهروز، آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، سمت، تهران، ۱۳۸۱.

السبحانی، جعفر، المناهیج التفسیریة، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، قم، ۱۴۲۲ ق، طبع الثانی.

طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا.

علوی مهر، حسین، روش ها و گرایش های تفسیری، انتشارات اسوه، ۱۳۸۱ ش.

مؤدب، سیدرضا، روش های تفسیر قرآن، دانشگاه (انتشارات اشراق)، قم، ۱۳۸۰ ش.

دکتر مهدی رستم نژاد^(۱)

سید مفید حسینی کوهساری^(۲)

چکیده

روش‌شناسی اقتصاد اسلامی از عرصه‌های مهم مطالعات اقتصاد اسلامی است که هر روز بیشتر از گذشته مورد توجه اندیشمندان قرار می‌گیرد و با وجود برخی پیشینه‌ها، از مباحث نوین این حوزه به شمار می‌رود. پرداختن به روش‌شناسی بدون توجه به برخی اصول و مبانی بنیادین مطالعات اقتصاد اسلامی، تلاشی ناتمام است و عمق و دقت لازم را ندارد. توجه به اصولی همچون «لزوم تناسب روش‌ها با اهداف، مبانی و اصول اقتصاد اسلامی، لزوم تناسب هدف مشروع با روش مشروع، خصوصیت چند روشی در اقتصاد اسلامی» و عنایت به مبانی از قبیل «وجود امور ثابت و متغیر در اقتصاد اسلامی، وجود اوامر ارشادی و مولوی، تاثیر زمان و مکان در اقتصاد، تاثیر گستره مذهب بر اقتصاد اسلامی، تاثیر عقل در استنباط قوانین اقتصادی و وجود عناصر موقعیتی و جهان‌شمول» در قوام و عمق بخشی به مباحث روش‌شناسی اجتناب‌ناپذیر است.

با توجه به این اصول و مبانی می‌توان روش‌های عمده مطالعات اقتصاد اسلامی با تأکید بر اقتصاد قرآنی را چنین برشمرد: استقراء، تفسیر موضوعی بیرونی، بهره‌گیری از قضایای اقتصادی اخباری اسلامی، امضاء، کشف، نظام‌مند، تأسیس.

واژه‌های اصلی: اقتصاد، روش‌شناسی، مطالعات، قرآن، مبانی.

ص: ۲۶۶

۱- (۱) عضو هیئت علمی جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه

۲- (۲) . دانشجوی دکتری قرآن و علوم (گرایش اقتصاد).

دانش اقتصاد کنونی از جهات متعدد در دنیایی جدا از واقعیت‌ها و نیازها زندگی می‌کند؛ واقعیت‌هایی که از یک سو بیانگر دردها، محرومیت‌های مادی و تبعیض‌ها است و از سوی دیگر گویای ریخت و پاش‌ها و ضایعات حیرت‌آور و تاسف‌بار منابع است. دانش اقتصاد با نگرش انتزاعی و رویکرد هندسی دکارتی به جهان واقعی، دل‌دادن به پیش‌انگاره‌ها و الگوسازی‌های کلاسیک، به رغم هزینه‌های فراوان در سطح ملی و جهانی، در یافتن راه‌حل‌های ریشه‌ای برای محرومیت‌زدایی ناتوان است.

اگر قرار است دانش اقتصاد از واقعیت‌الهام‌بگیرد و به جای خود واقعیت‌های جدیدی در راستای نیازهای برآورده نشده بیافریند، باید راه و روش خود را دگرگون سازد. راه‌ها و روش‌های موجود، راه و روش توانگران اقتصادی در سطح ملی و جهانی است؛ نه لزوماً راه و روش توانا شدن همه مردم و طبقات.

از سوی دیگر دریای بیکران معارف اسلامی و حقایق قرآنی، خستگان از هیاهوهای کم‌ثمر علمی را امیدوار می‌سازد و راه‌هایی استوار و دستاویزهایی محکم در اختیارشان می‌گذارد؛ حقایق و راه‌کارهایی که بخش ناچیزی از آن تاکنون شناخته و محقق شده است و ناگفته‌ها و نیافت‌های آن جز با همت عالمان، اندیشمندان و مفسران روزآمد روشن نمی‌گردد.

تاریخچه

یکی از رشته‌های علمی که اخیراً مورد توجه بسیاری از محافل علمی و اندیشمندان مختلف قرار گرفته، «مطالعه و روش‌شناسی» به طور کلی و «روش‌شناسی علم اقتصاد» به طور خاص است. این شناخت علمی تا دهه هفتاد قرن بیستم و پیش از آن به صورت زیرشاخه و زیررشته‌ای از معارف و علوم مطرح بود، اما در دهه‌های هشتاد و نود، به ویژه در دهه اول هزاره سوم میلادی، به صورت رشته‌ای به نسبت مستقل درآمد (دادگر، یدالله، درآمدی بر روش‌شناسی علم اقتصاد، ۹).

کاربرد روش‌شناسی در هر علم و معرفتی به شناخت دقیق‌تر موضوع آن علم کمک می‌کند، کارایی مطالعات مربوط را افزایش می‌دهد، در صورت امکان نوعی مرز بین آن علم و علوم دیگر ایجاد می‌کند و به پژوهشگران و علاقمندان در شناسایی نظریه و روش معتبر از غیرمعتبر یاری می‌رساند (همان، ۱۳ و ۱۴).

بحث و چالش در روش‌شناسی ضرورتی مهم در دانش اقتصاد امروز و اساساً در اندیشه‌پردازی همه رشته‌هاست. مسئولیت واردآمدن مصیبت‌های بی‌شمار به زندگی مردم و نیز در حیطه اندیشه و نظریه‌سازی و تجویز در اقتصاد، بر عهده اشتباه و محافظه‌کاری‌ها در روش‌های اثبات‌گرایی، رویکرد دکارتی، نگرش نوکلاسیکی و مانند آن‌هاست. هم‌چنین اشتباه‌های نظام‌های برنامه‌ریزی و مداخله‌های ناروا در اقتصاد باید شناسایی شود و آثار روش‌شناسی به سمت روش‌های برنامه‌ریزی، ریشه‌یابی و تحول‌جو - مبتنی بر اراده، خرد، آرمان و نیازهای گسترده‌ترین بخش‌های مردمی - دگرگون گردد.

چالش‌های اساسی روش‌شناسی اقتصاد ریشه در بینش‌های فلسفی و سمت و سوی طبقاتی و ایدئولوژیک دارند. اقتصاددانان لیبرال کلاسیک، نولیبرال، کنزی، ساختارگرا، کارکردگرا، کردارگرا و رادیکال، بر سر این که واقعیت را چگونه توضیح می‌

دهند و چگونه چاره اندیشی می کنند، با هم متفاوت می باشند. اقتصاد نو کلاسیکی و اقتصاد نولیبرال که زیر فشار نظریه پردازان بانک جهانی و صندوق بین المللی پول و همسو با سرمایه های بزرگ - به ویژه در دهه های اخیر - جهانی شده و گسترش یافته اند و خود را به روش های تردیدناپذیر و رسمی تبدیل کرده اند، نه تنها

ص: ۲۶۷

نتوانسته اند فقر و بی عدالتی و عقب ماندگی - بزرگ ترین هدف های اقتصاد - را بزدايند؛ بلکه در انتقال منابع از مکان های محروم و زیر سلطه به سرزمین های مرکزی، با استفاده از اقتصاد، سیاست و ارتش های مسلط، ایفای نقش کرده اند. این وظیفه با واداشتن به پذیرش نظم ناعادلانه مسلط بر جهان - به مثابه علم - و نفی اقتصاد مبتنی بر مداخله و اراده و نادیده گرفتن تضادهای اجتماعی و پویش های تاریخی جامعه عمل پوشیده است.

روش شناسی، پدیدارشناسی، ارزش گذاری و تجویز از مقوله های بسیار مهم دانش اقتصاد و اساساً تمام رشته های علوم اجتماعی اند و با به کارگیری آن مشخص می شود نظریه ها و استراتژی های علم اقتصاد از کجای زندگی واقعی بیرون می آیند و چه نقشی در زندگی بازی خواهند کرد.

روش شناسی و روش شناسی اقتصاد اسلامی

روش شناسی

روش شناسی، بررسی و مطالعه اصول راهنمایی کننده دانشجویان و دانش پژوهان در هر زمینه از دانش یا علم است تا با کمک آن تصمیم بگیرند که برخی از گزاره های مربوط به آن دانش یا علم را رد یا قبول کنند. به عبارت دیگر، روش شناسی به مطالعه استدلال های موجود، فراسوی اصولی می پردازد که بر مبنای آن گزاره های علوم و معارف مختلف رد یا قبول می شوند و از لحاظ کلی شعبه ای از فلسفه و بخشی از منطق به شمار می رود (همان، ص ۲۳-۲۲)، بنابراین موضوع روش شناسی، ارزیابی قضایای تشکیل دهنده رشته خاصی از علم در قالب تئوری ها، فرضیه ها و مدل هاست (غنی نژاد، موسی، مقدمه ای بر معرفت شناسی علم اقتصاد، ۲۴).

روش شناسی علم اقتصاد

منظور از روش شناسی علوم و معارف مختلف، اصول حاکم بر شیوه های مطالعه و بررسی آن رشته است. به اعتقاد مارک بلاگ روش شناسی اقتصاد از یک طرف رشته ای توصیفی از علم اقتصاد است، یعنی به توصیف آن چه اقتصاددانان انجام می دهند، می پردازد و از سوی دیگر رشته ای دستوری و هنجاری است، یعنی آن چه را که اقتصاددانان برای پیشرفت علم اقتصاد باید انجام بدهند، مورد بحث و بررسی قرار می دهد. وی در جایی دیگر از کتاب روش شناسی اقتصاد، آن را کاربرد فلسفه علم در روابط با اقتصاد می داند (مجموعه مقالات همایش بین المللی بررسی اندیشه های اقتصادی شهید صدر، ۵۹).

روش شناسی اقتصاد اسلامی

مطالعات اقتصاد اسلامی و قلمروهای مختلف آن - اعم از مبانی، اصول، قلمروها، احکام، رفتارها و سازوکارهای اقتصاد اسلامی - ریشه ای دیرینه در مطالعات و تحقیقات اسلامی دارد و حجم قابل توجهی از منابع اسلامی - حداقل در عرصه فقه و تفسیر - به این موضوع اختصاص یافته است. با این حال بحث از روش مطالعات اقتصاد اسلامی کمتر مورد توجه بوده و بیشتر در مباحث اصولی و گاهی مباحث تفسیری به کلیت روش مطالعات اسلامی پرداخته شده است.

روش شناسی اقتصاد اسلامی - به ویژه روش شناسی اقتصاد قرآنی - جایگاه مهمی دارد و تفاوت در نتایج این حوزه، تفاوت زیادی را در محصول آن، یعنی حوزه ها و عرصه های اقتصاد قرآنی، خواهد داشت. همان گونه که بحث بنیادین قلمروهای اقتصاد اسلامی نیز در روش شناسی موثر است و اثبات یا نفی یک قلمرو برای اقتصاد اسلامی می تواند مطالعات روش شناسانه آن قلمرو را تحت تاثیر قرار دهد.

قرآن مهم ترین و اصلی ترین منبع اسلامی در شناخت همه معارف و نظام های معرفتی و اجتماعی است و مطالعات روش شناسانه و منطق فهم از قرآن، جایگاه بنیادینی در مطالعات اسلامی دارد. تحقیقات روش شناسانه مطالعات

ص: ۲۶۸

قرآنی که در گام های نخستین رشد خود قرار دارد، می تواند با سرایت به عرصه های روش شناسی مطالعات میان رشته ای قرآنی کمک فراوانی به توسعه محتوایی تفسیر قرآن داشته باشد.

روش شناسی های عمده در اقتصاد

روش قیاسی (ارسطو)

روش استقراء (رنه دکارت و فرانسیس بیکن)

ابزارگرایی

اثبات گرایی (اگوست کنت)

اثبات گرایی منطقی (ساموئلسون)

ابطال گرایی (کارل پوپر)

روش لاکاتوشی (لاکاتوش)

اصول روش شناسی مطالعات اقتصاد اسلامی

در این قسمت به تعدادی از اصول روش شناسی مطالعات اقتصاد اسلامی اشاره می کنیم.

اصل اول) تناسب روش ها با اهداف، اصول و مبانی: با وجود این که در اقتصاد اسلامی حساسیت فوق العاده ای برای رعایت اهداف و مبانی وجود دارد و آن ها را معامله ناپذیر می دانند؛ مقوله روش ها انعطاف و تنوع بیشتری دارد. این امر بدان معنی نیست که همه ابعاد و روش ها و انواع مصداق های آن مجاز و پذیرفتنی باشد؛ بلکه دو نوع سازگاری باید مورد توجه قرار گیرد.

۱. سازگاری منطقی: همان سازگاری منطقی روش ها با اهداف است و ویژه اسلام یا اقتصاد اسلامی نیست. این نوع سازگاری در هر حال باید مطرح باشد و عمدتاً در فضای مباحث متعارف علمی تبیین و توجیه شده و در شرایط مساوی در مورد بسیاری از کشورها ممکن است قابل تصور باشد؛ مثل این که در علم اقتصاد پذیرفته شده است که در شرایط تورمی و کمبود تولید - با فرض ثبات سایر شرایط - عرضه گسترده آسان اعتبارات و تسهیلات بانکی با نرخ بهره پایین یا افزایش حقوق و دستمزد، با هدف تثبیت اقتصادی کوتاه مدت ناسازگار است (دادگر، یدالله، نگرشی بر اقتصاد اسلامی، ۱۴۶-۱۴۵).

۲. سازگاری ارزشی و مستند بودن به ادله شرعی: این نوع سازگاری ویژه اقتصاد اسلامی است و شریعت اسلامی ما را در استفاده از روش ها آزاد مطلق قرار نداده است. این مسئله باعث می شود روش شناسی در اقتصاد اسلامی لزوماً منطبق بر دیگر روش شناسی ها نباشد. برای مثال روش «اقتصاد خطابه ای» (Rhetoric of Economics) که مجاب کردن طرف مقابل

نسبت به نظریه خود با هر روش ممکن است، نمی تواند با روش اقتصاد اسلامی برابر باشد؛ چرا که مبانی این نوع دیدگاه که از لحاظ فلسفه علم به ضد روش معروف است، به نوعی هرج و مرج و بی روشی می انجامد (همان، ۱۴۷).

اصل دوم) تناسب هدف مشروع با روش مشروع: اصل کلی که باید درباره روش ها و اهداف و مبانی به آن توجه کرد، این است که اسلام دیدگاه ماکیاولیستی «هدف مجوز کاربرد هر نوع وسیله است» را قبول ندارد. ممکن است بتوان از یک راه غیر مشروع به هدفی مهم رسید، اما این راه در اسلام مجاز نمی باشد و آیات و روایات و سیره عملی معصومان تاکید زیادی بر لزوم همراهی ابزار و هدف در زمینه های اجتماعی، فرهنگی و حتی سیاسی - به طور کلی در مسائل غیراقتصادی - دارد. اگرچه این تاکیدها در مسائل اقتصادی با صراحت کمتر وجود دارد، اما با توجه به اصل تنقیح مناط همین ملاک در امور اقتصادی نیز جاری می شود (همان، ۱۴۹) و به عبارت دیگر امور

ص: ۲۶۹

روش شناختی در اقتصاد اسلامی پیوندی ارزشی و معرفت‌شناسی نیز دارد. آیاتی چون وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ (مائده/ ۲)، اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ (مائده/ ۳۵) و آیات فراوان دیگر که در متن حوادث اجتماعی و حتی جنگ و درگیری به تقوی و رعایت حدود الهی امر کرده اند، گویای تاکید قرآن بر طی کردن مسیرهای تایید شده الهی برای رسیدن به اهداف الهی می باشند.

اصل سوم) ویژگی چند روشی در اقتصاد اسلامی: به نظر می رسد اقتصاد اسلامی با فرض سازگاری ابزار با مبانی و اهداف و تحفظ بر مبانی و اصول، طبیعتی چند روشی دارد؛ همان گونه که دین از منظر روش شناسی، حوزه ای چند روشی است. به عبارت دیگر، همان گونه که در کلیت دین می توان از همه روش ها (عقلانی، تجربی، حسی، کشف و شهود، وحی و...) بهره گرفت، در اقتصاد اسلامی نیز به طور اجمال می توان از روش های مختلف استفاده کرد.

شهید صدر اگرچه در تبیین کیفیت مکتب سازی و رسیدن از روبروی احکام به زیربنای اصول مکتبی اقتصاد اسلامی به چند روش در اقتصاد اسلامی اشاره نمی کند، اما معتقد است که ممکن است چند گونه مکتب یا نظام اقتصادی اسلام ساخته شود و در عین حال همه درست باشند و در ظاهر نوعی از تکثر را در استخراج مکتب اقتصادی اسلام می رساند و آن را عملیاتی اجتهادی و به کارگیری عملیات استنباط در نظریه پردازی می داند (صدر، اقتصادنا، ۴۰۱-۳۸۲).

اساساً همین که عده ای از محققان اقتصاد اسلامی آن را تنها یک مکتب تلقی می کنند، برخی علم، گروهی علم و مکتب و تعدادی دارای نظام می دانند، نشانه پذیرش چند روش است.

اگر بتوان این امر را به اثبات رساند، حداقل مانع حاکمیت نوعی استبداد در روش می شود و از همه تخصص ها و روش ها می توان استفاده کرد. با این حال نباید فراموش کرد که چند روش اگر حول یک مجموعه مبانی شناخته شده و پذیرفته شده نباشد، جدل های کم فایده ای ایجاد خواهد کرد که ما را به نتیجه مناسبی نخواهد رساند. هم چنین زمینه لغزش ها یا انحراف هایی را می تواند فراهم نماید (دادگر، یدالله، همان، ص ۱۵۶-۱۵۵).

مبانی روش شناسی اقتصاد اسلامی

قبل از معرفی و بررسی روش هایی از مطالعات اقتصاد اسلامی - به ویژه روش های مطالعات اقتصاد قرآنی - لازم است به برخی از مبانی روش شناسی مطالعات اسلامی اشاره کنیم. بدیهی است هرگونه تغییر در این مبانی، تفاوت های زیادی را در عرصه روش شناسی ایجاد خواهد کرد. هم چنین لازم به یادآوری است که اگرچه هر کدام از مبانی مذکور مورد تایید عالمان مسلمان است، اما در تفاسیل و جزئیات آن ها اختلاف نظرهایی وجود دارد. ما در این مجال وارد اختلاف نظرها نمی شویم و به ارائه اجمالی از بحث بسنده می کنیم.

برخی از مبانی ذکر شده ممکن است با هم تداخل داشته باشند، اما تصریح به ذکر آن ها موجب توضیح بیشتر مطلب است. در ضمن ادعای نگارنده جست و جوی کامل مبانی نیست.

۱) وجود امور ثابت و متغیر در اقتصاد اسلامی: برخی از عناصر و لوازم الگوی اقتصاد اسلامی دائمی و عده ای متغیرند، یعنی

زمینه تعدیل و تحول در طبیعت نظریه وجود دارد. تاکید بر این نکته لازم است که اجازه تغییر نیز توسط خود دین صادر می شود. شاید به همین دلیل برخی همه احکام را ثابت می دانند. برخی از امور شرعی - به طور کلی - و امور و عناصر اقتصادی - به شکل خاص - که در قالب سنت های الهی هستند و به پایه های تفکر اقتصادی مربوط می شوند، دایمی و تغییر ناپذیرند *سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا* (فتح/ ۲۳) و برخی دیگر متغیر می باشند. این یک مبنا و در حدّ خود یک برتری روشی در اقتصاد اسلامی شمرده می شود، یعنی در طبیعت نظریه زمینه تعدیل و تحول وجود دارد. مثل عدالت یا عزت اسلامی که اصل آن تغییر ناپذیر و شرایط و

لوازم آن متغیرند. مثال دیگر این که در اقتصاد اسلامی و به گونه عام تر در اسلام، رجوع به عرف یکی از زمینه های شناخت موضوع و در نتیجه صدور حکم مربوط به آن می باشد (دادگر، یدالله، همان، ۲۰۲-۲۰۰) به این صورت که در بررسی یک موضوع نظر متخصصان اقتصادی مربوط به آن موضوع مبنای ارزیابی واقع می شود.

این موضوع از یک جهت توجه خاص اسلام را نسبت به متخصصان و خبرگان هر رشته و هر موضوع می رساند و از سوی دیگر نشان دهنده ملاحظات خاص مربوط به تحولات زمانی است. علامه طباطبایی در خصوص آیه *وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ* (اعراف/ ۱۹۹) می فرماید:

«عرف چیزی است که عقلای جامعه آن را بپسندند و مخالف سنت های حاکم بر جامعه نباشد و در ضمن موضوع آن مورد توجه و پذیرش گروه مورد نظر عقلا باشد» (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر قرآن، ۸، ۳۹۷).

۲) وجود اوامر مولوی و ارشادی و امضایی: عالمان علم اصول معتقدند اوامر و نواهی موجود در شریعت دو دسته اند؛ مولوی و ارشادی. امر در مولوی دستور مستقل شارع مقدس است، ولی در ارشادی امری است که عقل بشر آن را تشخیص می دهد و خداوند بر آن تاکید می کند (اصول مظفر، ۱، ۱۵۳).

وجود اوامر ارشادی نشان می دهد که عقل بشر می تواند پاره ای از اوامر و نواهی الهی را تشخیص دهد، ولی خداوند (یا پیامبر و امام) برای تاکید، آن امر یا نهی را بیان می کند. علمای علم اصول اوامر و نواهی ارشادی را مانند اوامر و نواهی صادر شده از سوی پزشکان در مورد مریض می دانند (انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول بالرسائل، ۲۲۸).

امور امضایی نیز مورد توجه و عمل عقلا هستند و پیامبر آن ها را پس از احراز عدم تعارض با اسلام، تایید می کند. این امر همراه امر ارشادی تایید و تاکید بر قراردادهای عقلایی می باشد (دادگر، یدالله، همان، ۲۱۰).

۳) تأثیر زمان و مکان بر اقتصاد اسلامی: مطابق تصریح برخی از فقهای عظام، زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله ای که در قدیم حکمی داشت، ممکن است در روابط حاکم بر سیاست، اجتماع و اقتصاد یک نظام حکم جدیدی بیابد، بدین معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، موضوع واقعاً عوض شود و موضوع جدیدی شکل بگیرد که حکم جدیدی هم می طلبد (خمینی، روح الله، صحیفه نور، ۲۱، ۹۸).

از سوی دیگر بدیهی است دگرگونی های مربوط به علوم و رشته های مختلف بسیار زیاد است و در مواردی برخی موضوعات تغییر می کنند. برای بررسی و ارزیابی نقطه نظر شرعی به مطالعه جدید و احیاناً صدور حکم جدید نیاز خواهد بود.

مرحوم آخوند در همین راستا درباره نیاز به قواعد اصولی و مباحث روشی و میزان آن، تفاوت مسائل مورد نظر و حتی تفاوت افراد بررسی کننده و زمان بررسی موضوع را مورد ملاحظه قرار می دهد (آخوند، کفایه، ۴۶۸)، همان گونه که بحث پیشین - در خصوص اعتبار عرف صاحب نظران اقتصادی - نیز تأکیدی بر تاثیر مکان و زمان در اجتهاد است.

۴) تاثیر عقل و عقلا در استنباط قوانین اقتصادی: عقل یکی از دلایل مستقل، از ادله چهارگانه برای استنباط شرعی است و قطع

عقلای اقتصادی، مشروعیت بخش به محتوای عمل آنان است و نیازی به نظر شارع وجود ندارد. مرحوم آخوند در این زمینه می گوید:

«لاشبهه فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلاً- ولزوم الحركه علی طبقه جزماً و کونه موجباً لتنجز التکلیف الفعلی» (همان، ۲۵۸).

البته محدوده تنجیز حکم عقلی محل اختلاف است، مثلاً برخی بین حکم عقل و حکم شرع قاعده ملازمت را جاری می دانند و عده ای تا حکم قرآن و حدیث هست، به حکم عقل اعتنا نمی کنند.

ص: ۲۷۱

۵) تاثیر گستره مذهب بر اقتصاد اسلامی: یکی از موضوعات مهم و تاثیرگذار دهه های اخیر مجامع دینی داخل و خارج کشور، بحث بر قلمرو دین و صحت یا نادرستی تعابیری چون «دین حداقلی» و «دین حداکثری» است. به همین ترتیب اختلاف نظرهایی در محدوده احکام ثابت و منجز و احکام غیر منجز و متغیر در چارچوب احکام دینی در گرفته است. روشن است اتخاذ مبنا در خصوص قلمرو دین و قلمرو احکام ثابت و متغیر، تاثیر چشم گیری در محدوده اقتصاد اسلامی و به تبع مباحث روشی آن می تواند داشته باشد. به عنوان نمونه به بحث صحت یا نادرستی نظریه «منطقه الفراغ» و قلمرو آن که توسط شهید صدر مطرح شده است، اشاره می کنیم و به بررسی اجمالی آن می پردازیم تا روشن شود بحث در گستره مذهب چگونه می تواند بر مباحث روش شناسی اقتصاد اسلامی تاثیر بگذارد.

۱-۵ دیدگاه منطقه الفراغ: شهید صدر تمام احکام اسلامی را به دو دسته زیر تقسیم می کند:

الف) بخشی از احکام دینی چنان است که شارع قوانین آن را به گونه ای قطعی و مشخص وضع کرده است و هیچ دگرگونی در آن راه ندارد.

ب) بخش دیگر از احکام در منطقه الفراغ قرار دارد و رسالت قانون گذاری آن به عهده دولت اسلامی (ولی فقیه) گذاشته است تا براساس مقتضیات زمان، برای رسیدن به اهداف عمومی اقتصاد اسلامی، قانون گذاری کند. به همین خاطر این دسته از احکام اقتصادی شریعت متغیر است (صدر، اقتصادنا، ۴۰۱).

در گذر زمان وقتی رابطه انسان با طبیعت - به علت تکامل امور تکنیکی - دگرگون می شود و مسائل جدیدی را فرا روی او قرار می دهد، اسلام باید راه حل های متناسب با آن ها را ارائه دهد و همین جاست که ایده منطقه الفراغ به کار گرفته می شود و ولی امر برحسب شرایط زمان و مکان در جهت اهداف اقتصاد اسلامی مقرراتی را وضع می کند (همان، ۷۲۲-۷۲۵)؛ البته منطقه الفراغ به معنای نقص یا اهمال در تشریح نیست، بلکه دلیلی است بر فراگیری و توان شریعت در حل تمام مسائل و مشکلات که در حوزه مباحث شرعی جاری می شود.

۲-۵ دیدگاه جهان شمولی مذهب (نقد دیدگاه منطقه الفراغ): دیدگاه جهان شمولی مذهب وجود منطقه فراغ از تشریح را نمی پذیرد و مدعی است گستره مذهب شامل همه حوزه های فردی و اجتماعی است؛ بدین صورت که در اقتصاد اسلامی، «جهان بینی اسلامی» اهداف و ارزش ها را تولید می کند و براساس آن ها قواعد اساسی که نشانگر روش اسلام در دست یابی به اهداف است، وضع می گردد. این قواعد نیز زیربنای الگوهای رفتاری و الگوهای روابط قرار می گیرند که به وسیله احکام حقوقی و اخلاقی تبیین شده اند. این زنجیره - از جهان بینی تا احکام ثابت در حوزه اقتصاد - که ارائه دهنده طرح نظری اقتصادی اسلام با همه اجزا و مبانی آن می باشند (یوسفی، احمد علی، ماهیت و ساختار اقتصاد اسلامی، ۱۰۲)، به زمان یا مکان خاصی وابسته نیست و آن چه برای هر عصر و وضع باقی می ماند، تطبیق این طرح نظری بر خارج، به تناسب شرایط، است.

همین امر راز عدم تنافی بین ثبات دین و تغییر شرایط است و بر خلاف نظر شهید صدر، عرصه ای به نام منطقه الفراغ وجود ندارد، بلکه در طرح نظری هم، منطقه تشریح پر است و آن چه حکومت انجام می دهد، تطبیق این طرح در عالم خارج است و

اگر هم تراحمی رخ دهد، فراتر از احکام فرعی فقهی است و دامنه اهداف و مبانی را نیز می گیرد.

حکم متغیر یا حکم حکومتی یا مصلحت نیز چیزی جز تقدیم اهم بر مهم که در سطح کلان تر جزء محدوده اسلام است، به شمار نمی رود (همان، ۱۲۲-۱۲۴).

همان گونه که دیدگاه منطقه الفراغ و دیدگاه جهان شمولی مذهب، نشان می دهد نوع تلقی از احکام متغیر در دو

ص: ۲۷۲

دیدگاه متفاوت است و هر کدام روش ویژه خود را برای دست یابی به احکام ثابت و متغیر بیان می کنند.

۶) عناصر جهان شمول و موقعیتی در اسلام: گنجینه معارف اسلامی پر از عناصر جهان شمول و موقعیتی است. تا کنون عمده عالمان دینی در برخورد با دین و مجموعه معارف اسلامی شیوه خردنگر را دنبال کرده اند و هرگاه با پرسشی روبه رو شده اند، کوشیده اند پاسخی در خور آن بیابند. در این روش هیچ گاه ارتباط عناصر جهان شمول با هم و روابط آن ها با عناصر موقعیتی لحاظ نمی شود. استاد هادوی تهرانی در زمینه می گوید:

«رویه غالب آن بوده که هرچه در دین یافت می شد، به عنوان امری ثابت و لاتغییر تلقی می گشته است؛ مگر آنکه نشانه ای بر خلاف آن یافت شود و در این صورت به عنوان حکم متغیر محسوب می شده و هیچ جست و جویی از حکم یا احکام ثابتی که ریشه آن را تشکیل می داده اند، نمی شده است.

این رویه باعث شده است تا مباحث اسلامی فاقد نگرش کلان و نظام مند باشد و اجزای ساختار اندیشه اسلامی بی هیچ آداب و ترتیبی کنار هم قرار گیرند. این کنار هم آمدن، هر چند در نهایت نظمی را پدید آورده، ولی هیچ گاه ترابط منطقی اجزاء و نحوه تأثیر و تأثر آنها در یکدیگر مورد کاوش و دقت نظر واقع نشده است. از سویی به نحوه پیدایش عناصر موقعیتی در نصوص دینی چندان توجهی نشده است» (همان، ص ۹۲-۹۴).

«از سوی دیگر نحوه تاثیر زمان و مکان در عناصر دینی و چگونگی نقش موقعیت در آن ها به وضوح تبیین نشده و ارتباط عناصر موقعیتی با عناصر جهان شمول به گونه ای منطقی واضح نشده است» (همان، ص ۹۳، مقاله استاد هادوی تهرانی).

«امکان دارد برخی از آنچه در قرآن کریم یا سنت معصومان وارد شده است با توجه به موقعیت روزگار نزول و فرهنگ مخاطبان آن عصر وارد شده باشد و این احتمال به ویژه در سنت معصومان و بالخصوص در امور مربوط به عموم مردم یعنی امور اجتماعی بسیار تقویت می شود. اگرچه عمده فقها اصل ثبات را پذیرفته و حکم را مربوط به همه زمانها و مکانها دانسته اند اما باید دقت داشت که مستند آنها اصالت اطلاق یا اصالت اشتراک است؛ در حالیکه اصالت عدم قرینه که همیشه به اطلاق منجر نمی شود و در مواردی که احتمال وجود قرینه ارتکازی می رود شهادت سکوتی راوی، این احتمال را نفی نمی کند (قرینه ارتکازی قرینه ای که در اثر وجود فضای خاص فرهنگی سیاسی، اجتماعی... در ذهن عامه مردم وجود دارد به گونه ای که سخن را همراه آن تفسیر و از مفادش استفاده می کنند)، یعنی اگر عنصری دینی در متون یافت شود و ما احتمال دهیم که این عنصر در زمان بیان آن به دلیل زمینه های خاص فرهنگی بیان شده است، با توجه به ارتکازی بودن چنین زمینه هایی نمی توانیم این احتمال را با شهادت سکوتی راوی یا اصل دیگری نفی کنیم؛ بلکه باید دلیلی بر نفی آن بیابیم» (همان، ۱۰۲).

ارتباط آموزه های اقتصاد اسلامی با روش های شناخت و کشف آن ها

آموزه های اقتصاد اسلامی با روش های استنباط و شناخت آموزه های اقتصادی اسلام ارتباط دو سویه و تنگاتنگ دارند و تفاوت در هر کدام تفاوت در دیگری را به همراه خواهد داشت.

از سویی تفاوت در روش کشف و استخراج آموزه های اقتصادی اسلام، اختلاف های فراوانی را در محصول نهایی آن که

همان آموزه های اقتصادی اسلام است، همراه خواهد داشت و از سوی دیگر فرض قلمروهایی خاص برای آموزه های اقتصادی اسلام، به روش های خاص همان قلمرو نیز رهنمون خواهد شد. بدیهی است هرچه قلمرو اقتصاد اسلامی را گسترده تر بدانیم، روش های مطالعه و بررسی آن ها نیز ممکن است گسترده تر و متنوع تر گردد. برای مثال اگر حیطة سازوکار اقتصادی و برنامه ریزی های خرد اقتصادی را نیز از اسلام توقع داشته باشیم، به ناچار بهره گیری از بسیاری از علوم پایه و علوم تجربی و یا ریاضیات و آمار ممکن است به عنوان روش هایی برای کشف آموزه های

اقتصاد اسلامی از جمله روش‌ها به شمار آید.

در این زمینه لازم است قلمروهای قابل تصور اقتصاد اسلامی را بر شماریم و توجه داشته باشیم که پی‌جویی حوزه روش‌شناسی اقتصاد اسلامی در هر کدام از این قلمروها، مطالعه و بررسی خاص خود را به همراه خواهد داشت.

در یک نگاه کلان می‌توان گفت که قلمرو اقتصاد اسلامی بین دو دیدگاه حادّ قرار دارد:

۱) برخی عقیده دارند اقتصاد اسلامی معرفتی کاملاً علمی است و حتی علمی بودن آن در ردیف اقتصاد متعارف است و در تجزیه و تحلیل‌های خود از معیارها و ضوابط و حتی قواعد و فرمول‌های اقتصاد نئوکلاسیک استفاده می‌کنند و با وارد کردن رفتارهای اسلامی با احکام اسلامی، به اعمال برخی اصلاحات جزئی در نظریه‌های اقتصاد متعارف مبادرت می‌کنند (پیشینه گرایان)، البته کاربرد روش ریاضی و هندسه در تجزیه و تحلیل اقتصاد اسلامی نه تنها اشکالی ندارد، بلکه با حفظ اصول می‌تواند کاملاً مفید باشد، یعنی روش‌های یاد شده باید به شکلی طبیعی و هماهنگ با دیگر عناصر اصلی اقتصاد اسلامی به کار رود و تنها جنبه ظاهرسازی و علم‌نمایی نداشته باشد.

۲) در مقابل، دیدگاه دیگری وجود علم اقتصاد اسلامی را مردود می‌شمارد. (با این تعریف که علم وظیفه کشف و بررسی داشته و بر مبنای داده‌های تجربی مربوط به رفتارهای مردم، تدوین می‌شود و به ارزش‌گذاری نمی‌پردازد)، از این رو فرقی بین دانشمند فیزیک و اقتصاددان وجود ندارد (صدر، همان، ۳۳۳-۳۳۰).

شهید صدر که از سرآمدان این تفکر است، عقیده دارد زمانی می‌توان علم اقتصاد اسلامی را مطرح کرد که رفتارهای مردم با اسلام تطابق داشته باشد و علم اقتصاد اسلامی را بتوان از طریق جمع‌آوری داده‌های واقعی در جامعه اسلامی استخراج کرد (همان)، البته این تبیین از علمی بودن تنها یکی از دیدگاه‌های علمی بودن آن به صورت اثباتی است. (دادگر، یدالله، نگرشی بر اقتصاد اسلامی، ۱۸۰).

از نگاهی دیگر و با تفصیل بیشتر قلمروهای اصلی قابل تصور در اقتصاد اسلامی به این ترتیب است:

۱. فلسفه اقتصادی اسلام: قضایای هستی که نوع نگرش اسلام را به خدا و جهان و انسان از زاویه مرتبط با اقتصاد و معیشت فرد و جامعه بیان می‌کند (احمد علی یوسفی، همان، ۱۰۹).

۲. مکتب: قضایای بایدهی استنتاج شده از فلسفه اقتصادی شامل مبانی و اهداف؛

- مبانی: اصول مسلم در اقتصاد که زیربنای اقتصادی را شامل می‌شود، مانند مالیت و ارزش...؛

- اهداف: اغراض و مقاصد نظام اقتصادی مانند عدالت، عزت اسلامی و....

۳. نظام: مجموعه نهادهای جهان شمول که با یکدیگر و به صورت منظم بر اساس مبانی در جهت اهداف اسلام سامان یافته‌اند.

۴. حقوق: قوانین برخاسته از نظام و سازوکار اقتصادی؛

حقوق و احکام اقتصادی از یک سو در مقایسه با آموزه های عرصه مکتب رو بنا شمرده می شوند و از سوی دیگر بستر حقوقی استخراج الگوهای رفتاری اند.

۵. الگوهای رفتاری: الگوهای رفتاری برگرفته از تعالیم اسلامی در سه حوزه تولید، توزیع و مصرف است که فعالان اقتصادی اعم از دولت و مردم را به گروه ها و افراد، به هم و به منابع ارتباط می دهد و فعالیت های اقتصادی را به سوی اهداف اقتصادی هدایت می کند (همان، ۱۰۲).

آن چه اسلام در یک ساحت از حیات آدمی با خود به ارمغان آورده، با آن چه در دیگر زمینه ها مطرح کرده است، ارتباط محکم دارد، زیرا فلسفه اقتصادی اسلام مانند فلسفه سیاسی آن از جهان بینی اسلامی سرچشمه می گیرد و مکتب و نظام اقتصادی بر مبنای آن سامان می یابد. بنابراین بین فلسفه اقتصادی اسلام و فلسفه سیاسی آن و

ص: ۲۷۴

همین طور بین مکتب اقتصادی اسلام و مکتب سیاسی آن یا نظام اقتصادی اسلام و نظام سیاسی آن ارتباط مستحکمی وجود دارد؛ به گونه ای که مجموعه این امور از وحدت و سازگاری کامل برخوردار است (هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، ص ۳۴).

برای دست یابی به فلسفه، مکتب، نظام و سازوکار در یک زمینه باید مراحل زیر را پشت سر گذاشت:

۱. استخراج و کشف عناصر دینی؛
۲. تفکیک عناصر جهان شمول از موقعیتی؛
۳. دست یابی به عناصر جهان شمولی که در پشت عناصر موقعیتی نهفته اند؛
۴. طبقه بندی عناصر جهان شمولی در سه گروه فلسفه، مکتب و نظام؛
۵. هماهنگ سازی عناصر جهان شمول برای رسیدن به مجموعه های سازگار؛
۶. طراحی سازوکار براساس عناصر جهان شمول (همان، ۳۵).

روش های تحقیق در اقتصاد اسلامی

۱. روش استقراء

در استقرای ناقص نتیجه نسبت به مقدمات اعم است و استقراء مفید علم نیست، لذا این استقراء معمولاً از سوی عالمان مسلمان مورد استدلال واقع نمی شود، از این رو برای رسیدن به حکم قطعی، عده ای از اندیشمندان به یاری گزاره های فلسفی و ارائه کبرای بدیهی عقلی، نوعی قیاس خفی تشکیل داده اند که نتیجه اش دست یابی به قطع از حکم استنباطی ناشی از استقراء است.

شهید صدر با وارد کردن حساب احتمالات برای حل مشکل استقراء، مسیر جدیدی را برای توجیه ذاتی معرفت گشود؛ بدین گونه که با افزایش مصادیق و نمونه ها مقدار احتمال یک طرف علم اجمالی تا حد یقین افزایش می یابد. به این ترتیب بدون تشکیل قیاس ارسطویی، می توان با استقرای ناقص در بعضی از قضایای علوم به حکم قطعی رسید.

ایشان از این روش در بعضی آثارش از جمله اقتصادنا برای کشف مکتب اقتصادی اسلام بهره گرفته است. وی در کشف مکتب اقتصادی اسلام و حرکت از روبنا به زیربنای اقتصاد، از این روش بهره می گیرد، زیرا در روش علمی او در مرحله اول نصوص و روایات، احکام و قوانین مربوط به اقتصاد اسلامی جمع آوری می شود (صدر، همان، ۷) و در مرحله دوم به جمع بندی ادله جمع آوری شده و استخراج قوانین عام پرداخته می شود. این روش مثل استقراست که در آن پس از جمع آوری نمونه ها و مثال ها، به یک حکم عام منتقل می شود.

شهید صدر، احتمال را نسبت عدد علم به عدد اطراف علم تعریف می کند (صدر، مبانی منطقی استقراء، ۱۹۳). وی وصول به مکتب اقتصادی، اسلام را منحصر در اجتهاد می داند. با این حال شخصیت مجتهد را در استخراج احکام - به ویژه در ۴ محور - زیر مؤثر می داند:

۱. ملاحظه واقعیت ها؛

۲. گنجاندن نص در چارچوب محدود؛

۳. انتزاع دلایل قانونی از شرایط مقتضیات آن ها؛

۴. موضع گیری پیش ساخته ذهنی در برابر متن (صدر، اقتصادنا، ۳۹-۴۹).

شهید صدر چون اجتهاد را ظنی می داند، تلاش می کند با جمع آوری اجتهادهای مختلف و کم کردن مقدار خطا، بر مقدار احتمالی واقع نمایی الگوی استخراجی بیفزاید (همان، ۵۰، کیاالحسینی، سید ضیاء الدین، بررسی اندیشه های

ص: ۲۷۵

۲. روش تفسیر موضوعی بیرونی

در این روش مسئله ای فکری، علمی، اعتقادی، اجتماعی و... مطرح می شود و با نظرخواهی از قرآن درباره یافته های بشری سامان می یابد.

نقطه شروع تحقیق در این روش این است که مفسر کار خود را با واقعیت موجود و محصول تجربه بشر در متن زندگی آغاز می کند و با شناسایی عناصر اصلی موضوع، پرسش ها و خلاءهای موجود را مطالعه و سپس به قرآن مراجعه می کند (شهید صدر، اقتصادنا، ۴۸-۵۱). مفسر در این روش نقشی فعال یافته و فارغ از قضاوت پیشین، به قرآن رجوع می نماید. او به تحلیل های علمی فقط از جهت ارائه عناصر اصلی موضوع اعتماد می کند و با دیده تردید بدان می نگرد و با مقایسه و عرضه آن بر وحی، در پی کشف درستی و نادرستی و نیز انتساب آن به قرآن برمی آید. پویایی و پیش روی تفسیر در این دیدگاه بسیار مشهود است (همان، ۵۴).

یکی از نمونه های مورد اشاره شهید صدر مسئله هماهنگی منافع فرد و اجتماع است. وی با توجه به دیدگاه متضاد اقتصاد مارکسیستی و سرمایه داری، اشاره می کند که مراجعه به قرآن تنها راه حل است و می گوید: دین وجه مشترکی بین انگیزه های ذاتی و مصالح عمومی و اجتماعی ایجاد می کند و در فرد اندیشه جدیدی را درباره مصالح و سودهای شخص پدید می آورد. او به آیاتی نیز (مانند: مومن / ۴۰؛ فصلت / ۴۶؛ جاثیه / ۱۵؛ زلزال / ۶؛ آل عمران / ۱۶۹؛ توبه / ۱۲۰ و ۱۲۱) نیز اشاره می کند (همان، ۳۰۵-۳۱۰).

از دیگر مثال های شهید صدر در این خصوص، استنباط مالکیت مختلط از منابع دینی با همین روش است. از ویژگی های مهم این روش توجه زیاد به علوم انسانی است و این که قابلیت تطبیق بر علوم انسانی را نیز دارد (کیاالحسینی، سید ضیاء الدین، همان، ۴۳۱).

امروزه روش تفسیر موضوعی برون گرا به عنوان روش علمی قابل طرح، از ویژگی مسئله محوری برخوردار است. تحقیق مسئله محور، تحقیقی است که با مسئله آغاز می شود و آن چه برای حل مسئله مورد نیاز است، به میان می آید. موضوع تحقیق در این نوع تحقیق امری تبعی و ثانوی است. این نوع تحقیق سبب پیدایش نوآوری از حیث مسئله، طرح فرضیه نو، تبیین نظریه جدید یا روش نوین می گردد (قراملکی، احد فرامرزی، روش شناسی مطالعات دینی، ۱۲۰-۱۱۵).

۳. روش بهره گیری از قضایای اخباری اقتصادی اسلامی (قضایای اخباری قرآنی)

در خصوص اقتصاد، گاه گفته می شود که اقتصاد یا سایر علوم انسانی اثباتی و علمی اند و توانایی تحمل احکام ارزشی را ندارند و حاوی قوانین عام و جهان شمول می باشند.

در نظریه های اقتصادی اگرچه احکام ارزشی و دستوری، نقش و تاثیر ویژه خود را ایفا می کنند، اما از سوی دیگر بسیاری از

قلمروهای علم اقتصاد اثباتی اند و بدون دانستن جنبه های اثباتی، نمی توان با صرف گزاره های دستوری به نظام سازی و نظریه پردازی پرداخت. اسلام گرچه در اصل دستوری است، اما مفاهیم و فرضیات اثباتی اقتصادی فراوانی دارد که توجه به آن، زمینه را برای نظریه پردازی ها و نظام سازی های اقتصادی فراهم می نماید.

توجه به جنبه های اثباتی تحلیل اقتصادی می تواند گزاره ها و مفاهیم جدید اقتصادی را روشن نماید، مثلاً از آیه ۱۳۱ طه یا ۳۲ نساء برداشت می شود که تقاضای فرد برای کالا از مصرف دیگران تاثیر می پذیرد. در این صورت می توان فرضیه اساسی اسلامی را مبنی بر «تاثیر و تاثر درونی و متقابل مطلوبیت های فردی» فهمید که با فرض استقلال مطلوبیت ها - که شالوده قسمت اعظم نظریه رفتار مصرف کننده و اقتصاد رفاه است - در تضاد قرار

ص: ۲۷۶

می گیرد.

با این حال باید توجه داشت که بایدها و نبایدها و نیز هست ها و واقعیت ها که در ظاهر دستوری یا اثباتی اند، در حقیقت عباراتی مختلط هستند که در درون خود هر دو نوع گزاره را دارند (پروفسور خورشید احمد، مطالعاتی در اقتصاد اسلامی، ۲۰-۲۷، مقاله دکتر انس زرقاء).

ویژگی های این دسته از گزاره ها چنین است:

۱. فارغ از بحث های ارزشی، قابل آزمون و ابطال پذیری اند.

۲. می توان در تحقیق آن ها از روش تجربی نیز استفاده کرد.

۳. قابلیت تبیین و توصیف و پیش بینی دارند.

۴. با توجه به اخباری بودن آن ها، می توان در نظریه پردازی های اقتصادی از آن ها بهره برداری خاص کرد.

۴. روش امضاء

فقه اسلام از یک دیدگاه به معاملات و عبادات تقسیم می شود. مشهور میان فقیهان معاصر آن است که احکام عبادات تأسیسی اند و احکام معاملات امضایی هستند. به عبارت دیگر تمام معاملات با توجه به عرف، عقلا و قراردادهای انسانی و اجتماعی که لازمه زندگی اجتماعی است، انجام می شوند، لذا برای شناسایی انواع معاملات و احکام آن ها باید از عرف، عقلا و قراردادهای آن ها بهره جست. شارع اسلام گرچه برخی از معاملات را غیرمجاز و حرام می شمارد، اما بسیاری از معاملات را نیز با افزودن یا کاستن برخی قیدها و شرطها مباح و مجاز می داند.

برای اثبات این روش، فقیهان و اصولی ها با استناد به ادله هایی چون عموم آیه *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* (مائده/ ۱) یا «المؤمنون عند شروطهم» یا «الناس مسلطون علی اموالهم»، ضرورت جلوگیری از اختلال نظام و پرهیز از عسر و حرج را استفاده کرده اند (احمد علی یوسفی، روش های کشف آموزه های اقتصاد اسلامی، مجله اقتصاد اسلامی، ۱۵۶-۱۵۸).

گرچه در برخی از این دلایل ابهامات و سئوالاتی وجود دارد؛ در مجموع ثابت می شود تمام معاملاتی که عرف و عقلا در زندگی خود انجام می دهند، مورد تایید و امضای شارع است؛ مگر آن که عقد و معامله ای ربوی، غرری، ضرری و.. باشد، یعنی شرع هر عقدی را که در محیط عرف جریان یابد، امضا می کند؛ مگر آن که با ادله نهی منافات داشته باشد.

با استفاده از این روش قلمرو احکام اقتصادی و رفتارهای اقتصادی قابل بررسی و رد و قبول است. این عموم در خصوص *أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا* (بقره/ ۲۷۵)؛ کاملاً مشهود است و همه مصادیق عرفی بیع را شامل می شود (همان، ۱۶۰)؛ در عین این که درمی یابیم تمام معاملات ربوی عرف و عقلای دنیا مخالف با حکم ثابت شده پیشین بوده و مردود شمرده شده اند؛ مگر در موارد استثنای ربا.

براساس این روش احکام رفتاری اقتصادی عرف و عقلای دنیا در عرصه عقود و معاملات بررسی می شود و هر رفتاری که با احکام ثابت شده در شریعت مخالف نباشد، بر پایه روش امضاء مورد تایید شارع است، ولی اگر اصل آن رفتار یا برخی از اقسام آن با احکام ثابت شده شریعت در حوزه اقتصاد مخالف باشد، از ناحیه شریعت اصل آن رفتار مورد تایید و امضا قرار نمی گیرد یا تنها بخش مخالف با شریعت قید می خورد (همان، ۱۶۰).

۵. روش کشف

راه اصلی دست یابی به عناصر دینی مراجعه به نصوص دینی (کتاب و سنت) و بهره گیری از شیوه فقه سنتی است. از سوی دیگر عقل نیز می تواند برخی از عناصر را کشف کند که باید با مراجعه صحیح به آن در حوزه مورد پذیرش

ص: ۲۷۷

شرع، به استخراج چنین عناصری پرداخت. افزون بر این، روابط ثبوتی بین جهان بینی و فلسفه، فلسفه و مکتب، مکتب و نظام، فلسفه و نظام و... می تواند راه های غیر مستقیمی را برای دست یابی به عناصر دینی پیش پای ما بگذارد؛ به این معنا که از طریق یک عنصر مربوط به جهان بینی به کشف عنصری مثلاً در حوزه فلسفه اقتصادی اسلام می رسیم. با این وصف دو راه مستقیم و غیر مستقیم برای کشف عناصر دینی وجود دارد و راه مستقیم خود به دو شیوه مراجعه به نصوص دینی با بهره گیری از شیوه فقه سنتی و مراجعه به عقل قابل تحقق است.

اگر مذهب اقتصادی را شامل هر قاعده اساسی که برای حل مشکلات و مسائل اقتصادی به کار می رود بدانیم، از یک سو بر پایه افکار و مفاهیم ریشه ای، اخلاقی، فلسفی، علمی و... مبتنی شده (فلسفه اقتصادی) است و از سوی دیگر اساس و قاعده ای برای وضع قوانین و احکام اقتصادی و در نتیجه تاثیر بر رفتارها و سازوکارهای اقتصادی می شود.

روش کشف، حرکت از روبنای احکام به زیربناست؛ به گونه ای که محقق با جمع آوری احکام و قوانین مدنی و تنظیم و تنسيق آن ها می تواند مذهب اقتصادی را کشف کند.

ملاحظات و تردیدهایی درباره روش شهید صدر وجود دارد که مهم ترین آن ها عبارت است از این که به چه دلیلی این مجموعه هماهنگ که حاصل برداشت های مختلف - حتی برداشت های مختلف افراد متعدد - است، حجت می شود؟

برخی این روش را مانند مصالح مرسله، استحسان و قیاس، برخوردار از اجازه حاکم شرع در بهره گیری از ظن غیر معتبر می دانند، برخی حجیت حکم ولایی حاکم را - که حکمی ابداعی و ایجادیه است - منشاء حجیت آن می دانند که ضرورتی ندارد کاشف از واقع و نفس الامر باشد و برخی نیز به طور مبنایی در سطح نظام سازی قائل به معناداری و اعتبار حجیت نیستند.

به نظر می رسد یگانه راه تصحیح نظریه شهید صدر قائل شدن به انسداد باب علم و علمی در کشف نظام های اجتماعی و اقتصادی است (همان، ۱۶۷-۱۶۴)، یعنی ۲ شرط در روش کشف وجود دارد؛ اول: کشف قواعد اساسی امری ضروری در اقتصاد اسلامی باشد. دوم: از طریق علم یا علمی نیز کشف آن ناممکن باشد.

روشن است که با روش کشف، بخشی از مذهب یا مکتب اقتصادی به دست می آید؛ نه تمام آن. یکی از مهم ترین خطرهای این روش تاثیر شخصیت مجتهد در اجتهاد است؛ یعنی اگر سلیقه و افکار شخصی مجتهد در اجتهاد و کشف احکام و مفاهیم دخالت کند، جنبه حقیقی کشف از بین می رود.

نکته دیگر این که تنها یک فرد مجتهد می تواند در این فرایند شرکت کند و به استنباط پردازد. در این صورت تسلط مجتهدان و فقیهان به اقتصاد و اقتصاد اسلامی ضروری می نماید تا بتوانند از روبنای احکام به زیربنای مرتبط با عرصه اقتصاد برسند.

اصطلاح اکتشاف که از سوی شهید صدر در مقابل تکوین قرار گرفت، از آن جهت انتخاب شد که اندیشمندان اجتماعی دیگر، مکتب های اقتصادی را ایجاد می کنند؛ ولی مکتب اقتصاد اسلامی از منابع اصیل اسلامی کشف می شود (شهید صدر،

اقتصادنا، ۲، ۳۸۸). در این روش احکام ثابت مکتب اقتصاد اسلامی به عنوان خطوط کلی بایستگی ها و نبایستگی های اقتصادی که عدالت اقتصادی و رشد تولیدات جامعه را هم زمان مورد توجه قرار می دهد، کشف می شوند.

احکام ثابت در شریعت اسلام در چارچوب روش اجتهاد از منابع «کتاب و سنت» استخراج می شوند، مثلاً مالکیت خصوصی موقعیت های پیدایش آن برای افراد، محدودیت های پیدایش و استمرار آن محدوده مالکیت، انتقال

ص: ۲۷۸

اجباری و اختیاری مالکیت و شرایط آن به طریق اجتهاد از کتاب و سنت استخراج و استنباط می شود. روش اجتهاد در استنباط و اکتشاف خطوط کلی بایدها و نبایدهای اقتصادی جامعه نیز به نوع دیگری مورد استفاده قرار می گیرد و آن گاه مدلول التزامی مشترک، به عنوان یک خط و جهت کلی از این سلسله احکام، استخراج می شود. برای مثال از مجموعه احکام مرتبط با پول به این مدلول التزامی مشترک می رسیم که مالیت ارزش افزوده هر ماده و منبع اصلی تابع ملکیت همان ماده منبع است.

مفهوم نظریه پردازی برای کشف و تبیین مکتب اقتصاد اسلامی براساس احکام ثابت شریعت بدین گونه انجام می پذیرد که مجموعه ای از این احکام که از جهت موضوع و محمول مدلول التزامی مشترک دارند، منبع و مبنا در نظر گرفته می شود، بعد این مدلول التزامی در قالب گزینه ای که موضوع و محمول دارد، از این مجموعه احکام استخراج و استنباط می گردد (آقا نظری، حسن، نظریه پردازی اقتصاد اسلامی، ۱۴۴-۱۴۳).

۶. روش نظام مند

روشی است که بر کل متشکل از اجزاء می نگرد و ارتباط اجزاء را با یک دیگر و تاثیر و تأثر آن ها را مورد توجه قرار می دهد، علاوه بر آن که این کل خود با کل های دیگر تعامل دارد و خود جزیی از کل بزرگ تر است.

اصل این عقیده که اسلام یک کل نظام مند است و هنگام تحقیق درباره هر یک از اجزای آن باید آن جزء را در درون یک کل مورد مطالعه قرار داد، کاملاً صحیح است و مبانی روشنی دارد.

براساس این دیدگاه، جهان بینی اسلامی، اهداف و ارزش ها را تولید می کند و براساس آن ها قواعد اساسی که نشانگر روش اسلام در دست یابی به اهداف است، وضع می گردد. این قواعد نیز زیر بنای الگوهای رفتاری و الگوهای روابط قرار می گیرند که به وسیله احکام حقوقی و اخلاقی تبیین شده اند. این زنجیره - از جهان بینی تا احکام ثابت در حوزه اقتصاد - ارائه دهنده طرح نظری نظام اقتصادی اسلام با همه اجزاء و اهداف و مبانی است و به زمان و مکان خاصی وابسته نیست. آن چه برای هر عصر و وضع باقی می ماند، تطبیق این طرح نظری در خارج، به تناسب شرایط، است (یوسفی، احمد علی، ماهیت و ساختار اقتصاد اسلامی، ۱۰۲).

نکات ضروری

۱. مجموعه گزاره های اقتصاد اسلامی وحدتی سازمان یافته دارند. شهید صدر می گوید:

«الاقتصاد الاسلامی جزءاً من الاکل» و «اننا فی وعینا للاقتصاد الاسلامی لا یجوز ان ندرسه مجزاً بعضه عن بعض» (صدر، همان، ۳۰۸).

۲. علاوه بر ارتباط اجزای اقتصاد اسلامی، ارتباط موضوعات درون اقتصاد اسلامی با دیگر سیستم های نظام اسلامی نیز انفکاک ناپذیر است.

۳. «يَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ» (نساء / ۱۵۰)؛ «قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَنَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ» (بقره / ۹۱). در تبیین اقتصاد

اسلام باید مبتنی بر رویکرد و نگاهی قانونمند و قاعده مند حرکت کرد (دادگر، یدالله، نگرشی بر اقتصاد اسلامی، ۸۱-۸۷).

در این زمینه ضمن آن که تلاش اقتصاددانان برای مستقل ساختن نظریه اقتصادی و علمی جلوه دادن آن، قابل تقدیر است، پیمودن راه افراط و تاکید بر ظاهرسازی و علم نمایی در این ارتباط یا ادعای نظریه محض اقتصادی می تواند بدون نتیجه و مسئله ساز باشد. نظریه پردازان ارتدوکس نئوکلاسیک در مواردی بیراهه رفتند و فیزیک گرایی و ریاضیات گرایی را، به جای استفاده کارآمد و مناسب از این رشته ها، در اقتصاد جلوه دادند. گویی علم و روش علمی از نظر آن ها یک پدیده جهان شمول، یک نواخت و کاملاً فرمول بندی شده است! اما حقیقت چنین نیست و

ص: ۲۷۹

ارتباط اقتصاد و غیراقتصاد اگر منطقی و طبیعی باشد، ضروری است و اگر غیرطبیعی باشد، مشکل ساز می شود.

محدود کردن اقتصاددان به نظریه پردازی و دوری آن ها از توصیه های سیاست گذار، اقتصاد را ناکارآمد می سازد؛ حتی در آموزه های اقتصاد کلاسیک نیز ردپای اخلاق و فلسفه بسیار جدی است و تکیه بر عقلانیت ابزاری در نگرش ارتدوکس با واقعیت رفتاری بسیاری از جوامع ناسازگار است، با این حال کاربرد صحیح ریاضیات در اقتصاد، کارایی این علم را افزایش می دهد و استفاده ابزاری از آن برای علمی جلوه دادن اقتصاد به قول «مک لاپ» ما را به جنون علم نمایی نزدیک می کند.

نباید فراموش کرد که «محض گرایی نظریه اقتصاد» تنها به نگرش حاد نئوکلاسیک برمی گردد، بنابراین نباید منجر به نوعی تردید و یا بدبینی نسبت به دیگر شاخه های اقتصاد متعارف شود. در عین حال نظریه حاد نئوکلاسیک نیز کارایی خود را دارد.

مطالعات آیات قرآنی نیز به خوبی پیوسته بودن و آمیخته بودن نظام اقتصادی اسلام با دیگر نظام های اجتماعی و فردی اسلام را نشان می دهد. ارتباط اقتصاد با سیاست، اخلاق، فرهنگ، دین و خانواده در آیات قرآن کاملاً روشن است و به آسانی می توان ده ها و صدها شاهد مثال از آیات قرآن بر آن آورد. ناگفته نماند که در تحقیقات و مطالعات قرآنی پیوندهای نظام های فردی و اجتماعی کمتر مورد اهتمام قرار گرفته است؛ اگرچه در میراث تفسیری اسلامی - اعم از تفاسیر مفسران شیعه و اهل سنت - به صورت پراکنده می توان دقت نظرهایی را مشاهده کرد. شاید یکی از مهم ترین راه کارهایی که این گونه پیوندها را نمایان تر می سازد، نگاه تفسیری «سوره محور» است، بدین معنی که تمام آیات یک سوره را با انسجام و پیوستگی هدفمندی تلقی کنیم و با یافتن محور یا محورهای موضوعی سوره، به دنبال ارتباط و یک پارچگی آیات یک سوره و در مرحله بعد یک پارچگی تمامی سوره ها باشیم. از این منظر که متأسفانه در مطالعات و تحقیقات قرآنی کمتر مورد توجه بوده و هست، ابواب متعدد و متنوعی از حلقه های به هم پیوسته معرفتی از آموزه های اسلامی می توان یافت و به مجامع علمی عرضه نمود.

به اعتقاد نگارنده از مهم ترین سیاست ها و راه کارهایی که می تواند قرآن را از مهجوریت پنهان و آشکار خود جدا سازد، گسترش و تعمیق مطالعات سوره محور برای یافتن ارتباطها و پیوندها و پیوستگی های آیات قرآن است. همان که امروزه با نگاهی سطحی و گاه مغرضانه، به عکس جلوه کرده و از گوشه و کنار با عنوان پراکندگی آیات قرآن همچون ضربه ای سهمگین بر سر مسلمانان فرود می آید.

۷. روش تأسیس

استنباط قواعد مکتبی و الگوهای رفتاری از طریق اصول جهان بینی و اهداف را روش تأسیس می نامند. به عبارت دیگر استنباط اصول و قواعد اساسی بر مبنای جهان بینی و فلسفه اقتصاد، همان روش تأسیس است که پس از این مرحله می توان پایه حقوق اقتصادی در رفتارهای اقتصادی را نیز بر مبنای این اصول و قواعد بنا نمود. مثلاً از مالکیت خداوند و ربوبیت الهی و نیز مسئولیت پذیری انسان به قدرت تصرف محدود انسان برسیم، یا از برخی مبانی پذیریم که رفاه عمومی هدف قطعی نظام اقتصادی اسلام است؛ البته در این زمینه باید به حجت شرعی رسید (یوسفی، احمد علی، روش های کشف آموزه های

سخن پایانی

مطالعات روش شناسانه اقتصاد قرآنی که مایه قوام و دوام اقتصاد اسلامی است، به رغم اهمیت و تاثیرگذاری زیاد آن، گام های نخستین خود را برمی دارد. ندانستن قدر و منزلت این بحث ما را از مطالعات متوازن اقتصاد اسلامی محروم می کند و عرصه های ناگشوده ای از تحقیقات اقتصاد اسلامی را فرا روی ما کم اهمیت جلوه می دهد.

نگارش این مقاله تلاشی ناچیز در گردآوری پاره ای از ملاحظات و دغدغه های صاحب نظران اقتصاد اسلامی و تفسیر قرآن بود و امیدوارم روزنه جدیدی را برای صاحب نظران و علاقمندان اقتصاد اسلامی بگشاید.

ص: ۲۸۱

- آقانظری، حسن، نظریه پردازی اقتصاد اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، انتشارات سمت، ۱۳۸۵، چاپ اول.
- آخوند خراسانی، کفایه الاصول، شرح: سید محمد حسین شیرازی، دارالایمان، قم، ۱۴۰۶ هـ - ق.
- انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول بالرسائل مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ - ق.
- پروفسور خورشید احمد، ترجمه محمد جواد مهدوی، مطالعاتی در اقتصاد اسلامی، آستان قدس روضی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۴، چاپ اول.
- دادگر، یدالله، درآمدی بر روش شناسی علم اقتصاد، نشر نی، ۱۳۸۴، چاپ اول.
- همو، نگرشی بر اقتصاد اسلامی، پژوهشکده اقتصاد دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸، چاپ اول.
- شهید صدر، محمد باقر، اقتصادنا، المجمع العلمی للشهید الصدر، قم، ۱۴۰۸ هـ - ق.
- غنی نژاد، موسی، مقدمه ای بر معرفت شناسی علم اقتصاد، مؤسسه عالی پژوهش در برنامه ریزی و توسعه، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- قراملکی، احمد فرامرزی، روش شناسی مطالعات دینی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۰، چاپ اول.
- کیا الحسینی، سید ضیاء الدین، بررسی اندیشه های اقتصادی شهید صدر، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۶، چاپ اول.
- مجموعه مقالات همایش بین المللی بررسی اندیشه های اقتصاد شهید صدر.
- موسوی خمینی، روح الله، صحیفه نور، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
- هادوی تهرانی، مهدی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام.
- یوسفی، احمد علی، ماهیت و ساختار اقتصاد اسلامی، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- همو، روش های کشف آموزه های اقتصادی اسلام، مجله اقتصاد اسلامی، سال ۶، تابستان ۱۳۸۵.

دکتر سید احمد میر خلیلی (۱)

حمید رضا نوری (۲)

چکیده

نویسنده اهمیت تفسیر حقوقی قرآن را بررسی می‌کند و به ضرورت توجه به این شیوه تفسیری، از آن رو که قرآن یکی از منابع حقوقی اسلامی است، اشاره می‌نماید. در ادامه نمونه‌هایی از تفسیر حقوقی معصومان علیهم السلام از آیات معرفی می‌کند و چون مباحث حقوقی بخشی از فقه اسلامی را تشکیل می‌دهد، وی تفسیر حقوقی را در زمره تفاسیری معرفی می‌کند که به آیات الاحکام پرداخته‌اند. پس از تحلیل معنای تفسیر حقوقی، به احتمال‌های متصور توجه کرده، این تفسیر را مصداقی از سبک، روش و گرایش‌های تفسیری می‌شمارد و در پایان دو نمونه از آسیب‌های تفسیر حقوقی، را ذکر می‌کند.

واژه‌های اصلی: قرآن، روش، تفسیر، فقه، حقوق، حق.

ص: ۲۸۳

۱- (۱) عضو هیئت علمی دانشگاه یزد

۲- (۲). دانشجوی دکترای رشته قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی

«تفسیر حقوقی» یکی از روش های تفسیری در فهم کلام الله مجید است. هر دینی ابتدا در هیئت احکام و تکالیف، خود را نشان می دهد و پوسته احکام بر مغز دین، چیره می گردد. قرآن نیز که زبان دین اسلام است، در آیات بسیاری پرده از این چهره دین بر می دارد. برخی از محققان، آیات الاحکام قرآن را نزدیک به دو هزار آیه یعنی حدود یک سوم قرآن می دانند.

«گفته اند: این بخش، شامل حدود پانصد آیه است که به طور مستقیم با اعمال مکلفین اعم از عبادات و معاملات مربوط است؛ و گرنه تمامی آیات قرآن دستورهایی عملی است و بر همه مسلمانان واجب است که زندگی فکری و عملی خویش را بر آن منطبق سازند؛ دستورهایی عام و فراگیر که همه ابعاد زندگی انسان را در بر می گیرد گرچه نظر ارجح این است که آیات مرتبط با اعمال مکلفان (آیات الاحکام) از پانصد آیه بسیار بیشتر است و تقریباً به دو هزار آیه می رسد و اگر به دقت به آیات و فحوای آنها بنگریم این امر بر ما محقق می شود» (معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، ۲، ۲۲۸).

حقوق بخشی از علم الشریعه و احکام آسمانی اسلام است، لذا تفسیر حقوقی قرآن را به تفسیر آیات الاحکام قرآن بسیار نزدیک می یابیم؛ به گونه ای که مجموعه تفاسیری که با دغدغه فقهی بر قرآن نگاشته شده اند، از جهتی تفسیر حقوقی نیز می باشند.

از سویی علم حقوق برای استخراج قواعدش، نیازمند منبعی است که تعیین کننده اصول و شالوده نظام حقوقی مورد نظر است، لذا یکی از مباحث مطرح در حقوق اسلامی، بیان و تشریح جایگاه منابع چهارگانه ای است که قرآن در رأس آن هاست. از این جهت نیز تفسیر حقوقی، ضرورتی انکارناپذیر دارد. به ویژه آن که در بیان قواعد حقوقی از قرآن، محتاج تفسیر و کشف مقصود واقعی پروردگار نیز هستیم.

«اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود و قرآن یک دسته اصول حقوقی ساده مقرر داشت... منبع نخستین فقه اسلامی قرآن است ولی باید دانست که قرآن عنوان کتاب قانون مدنی ندارد غرض اصلی آن، این است که در آدمی آگاهی کاملی را درباره ارتباطی که با خدا و جهان دارد بیدار کند شک نیست که در قرآن معدودی اصول و قواعدی که جنبه قانونی و حقوقی دارند آمده است که این امر در مورد خانواده که شالوده زندگی اجتماعی است آشکارتر است» (لاهوری، اقبال، احیاء فکر دینی، ۱۸۹).

مباحث حقوقی از قرن هفده میلادی اهمیت ویژه ای یافت و پرداختن به آن ملاک متری بود هر نوشتاری گردید. انقلاب کبیر فرانسه با شعارهایی که از متن مطالبات حقوقی برخاسته بود به وقوع پیوست آزادی، برابری و برادری به عنوان کلماتی زرین بر پیشانی این تحول گسترده در مغرب زمین نقش بست (مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، ۱۴).

اینک ماییم و انبوهی از توقعات برخاسته از این سه شعار محوری. در نگاه برخی روشنفکران بقا و فنای فرهنگ دینی ما بستگی به این دارد که متون دینی و دستورات برخاسته از آن را چگونه و به چه میزانی با مطالبات حقوقی بشر امروز هماهنگ سازیم.

توجه به تفسیر حقوقی قرآن از این منظر بسیار با اهمیت است؛ البته نه بدان جهت که این شیوه تفسیری، ابزاری برای انطباق با خواسته هایی باشد که در جهان نو، انسان سراپا طلبکار، به عنوان حقوق بشر از زمین و زمان مطالبه می کند؛ بلکه برای آن که به همگان ثابت شود چگونه دین مدعی خاتمیت والاترین آموزه های تصور کردنی در زمینه حقوق آدمیان را ده ها قرن پیش مطرح کرده است.

ص: ۲۸۴

در این نوشتار می‌خواهیم تفسیر حقوقی را به اختصار تبیین کنیم و به آسیب‌های این سبک تفسیری توجه دهیم.

مفهوم شناسی

روش: مقصود از روش، استفاده از ابزار یا منبع خاص در تفسیر قرآن است؛ به گونه‌ای که معانی و مقصود آیه را روشن سازد و نتایج مشخصی را به دست دهد. به عبارت دیگر چگونگی کشف و استخراج معانی و مقاصد آیات قرآن را «روش تفسیر قرآن» می‌گویند (رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن ۲، ۲۲).

تفسیر: برخی ریشه تفسیر را «فسر» دانسته‌اند که به اشتقاق کبیر از «سفر» به معنای کشف گرفته شده است. هنگامی که گفته می‌شود «سفر المرئ و جهها» مقصود آن است که زن صورت خود را آشکار نمود. واژه «فسر» به معنای بیان، ابانه، کشف المغطی، کشف معنای معقول، آمده است. در هر صورت از موارد کاربرد فسر می‌توان یافت که قدر متیقن از معانی یاد شده «آشکار نمودن» است که گاه نتیجه فعل (ابانه، بیان) است و گاه خود فعل (کشف).

تفسیر قرآن در اصطلاح، به «بیان مفاد کاربردی آیات قرآن، و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن، بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» گفته می‌شود (بابایی، علی اکبر و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، ۲۳).

این تعریف جامع نکات مثبت و فاقد اشکالات واضح تعاریفی است که برای تفسیر ارائه گردیده است.

چون نصوص قرآن وجه پنهانی ندارند که با تفسیر کشف شدنی باشند، این بخش از کلام الله مجید از دایره مباحث تفسیری خارج است، چنان که معانی باطنی قرآن نیز که در دسترس کشف غیر معصوم نیست، متعلق تفسیر نخواهند بود.

حقوق: این واژه به دو معنا قابل طرح است:

۱. مجموعه قواعدی که بر اشخاص، از جهت حضور در اجتماع، حکومت می‌کند. واژه حقوق در این معنا همواره با صیغه جمع به کار می‌رود.

۲. برای تنظیم روابط مردم و حفظ نظم در اجتماع، امتیازاتی در برابر دیگران مورد شناسایی قرار می‌گیرد که آدمی با آن توان خاصی می‌یابد. این امتیاز و توانایی را حق می‌نامند. جمع آن حقوق است و به آن حقوق فردی اطلاق می‌گردد و همین اعتبار گاه از آن به عنوان «حقوق بشر» یاد می‌شود (حقیقت، صادق، مبانی حقوق بشر، ۱۳۵).

جامعه‌شناسان دو معنای مذکور را از جهت نسبت آن‌ها با هم مورد توجه قرار داده و عناوینی برای آن‌ها جعل کرده‌اند. آنان حقوق به معنای اول را «حق عینی» و به معنای دوم را «حق شخصی» نامیده‌اند و حق عینی (قانون) را محدود کننده حق شخصی می‌دانند. لاکورد می‌گوید:

«میان فقیر و غنی و ضعیف و قوی این آزادی (حق شخصی) است که ظلم می‌کند و حق (حق عینی) است که آزاد می‌سازد» (لاکورد، جامعه‌شناسی حقوق، ۳۶).

حقوق عینی به حقوق عمومی ملی (حقوق اساسی، اداری، مالیه، جزاء)، حقوق عمومی بین المللی (حقوق بشر)، حقوق خصوصی ملی (مدنی، تجارت) و حقوق خصوصی بین المللی (تابعیت، خارجیان) تقسیم می گردد (کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق ۸۱-۱۰۴).

اصول حقوق شخصی را نیز که بقیه حقوق شخصی به آن ها باز می گردند، چهار اصل دانسته اند؛ «حق حیات، آزادی، برابری، مالکیت» (همو، مبانی حقوق بشر، ۱۲۴).

حقوق و فقه: علم فقه اعمال مکلف ها را از جهت ترتب آثار اخروی - ثواب و عقاب که زیر عناوینی مانند وجوب و حرمت مطرح است - و آثار دنیوی - صحت و بطلان - مورد دقت قرار می دهد، ولی علم حقوق گویای قواعد کلی و الزام آور اجتماعی است که اجرای آن از سوی قدرت حاکم تضمین گردیده است، لذا حقوق فقط به

ص: ۲۸۵

زندگی دنیوی و اجتماعی انسان ناظر است و احکام آن همگی لازم بوده و برای اجرا، ضمانت اجرای دنیوی و خارجی دارند (دیلمی، احمد، اخلاق اسلامی، ۲۰).

از سویی دیگر معنای جدید حقوق، بین قواعد فقهی و حقوقی تمایزی آشکار ایجاد کرده است، چرا که منشاء قواعد مذهبی، احکام الهی است و منبع اصلی حقوق، قانون است، از همین رو قوانین حقوقی، پایداری احکام شرعی را ندارند، زیرا از عقل ناقص بشر سرچشمه گرفته اند و نتیجه اوضاع اجتماعی ملت ها هستند (کاتوزیان، همان، ۶۳). بنابراین مسائل علم حقوق در فقه مطرح گردیده است، ولی قواعد فقهی با قواعد حقوقی فرق دارند.

نتیجه: بسیاری از مباحث حقوقی در فقه نیز آمده است، ولی گستره احکام شریعت شامل موضوعات غیر حقوقی نیز می گردد، بنابراین هم پوشانی قابل توجهی بین مباحث دو علم فقه و حقوق هست، لذا بیشتر اندیشمندان حوزه فقه، بین این دو جدایی قائل نشده اند، اما این تفاوت از نگاه دقیق برخی دیگر مخفی نمانده است (ر. ک. به: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۲۰، ۶۳؛ جعفری، محمد تقی، رسائل فقهی، ۴۸).

پیشینه

مباحث حقوق با تمام اقسامش در فقه اسلامی هست، لذا تفاسیر با گرایش فقهی، تمام یا برخی از مباحث حقوقی را تفسیر کرده اند. واژه حقوق در اصطلاح کنونی اش، از قرن هفدهم میلادی به بعد مطرح گردید و قبل از آن بار معنایی فعلی را نداشت؛ به ویژه آن که برخی به این احتمال توجه کرده اند که ادیان در شاخص تکلیف آگاهی آدمیان را پرورش می دهند و حق مداری و حق آگاهی از مشخصه های انسان نو است که بشر از رهگذر فاصله گرفتن از دین به آن دست یافته است، لذا اولین داعیان حقوق شخصی بشر را برخی روشنفکران ساکن ژنو دانسته اند که افکار خود را برابر آموزه های مسیحیت قرار دادند و از آزادی فکر و عقیده و برابری انسان ها حمایت کردند (دورانت، ویل، تاریخ تمدن ۶، ۵۶۴).

با تأمل در آموزه های اسلامی که در حوزه مسائل اجتماعی طرح گردیده است، روشن می شود که مطلب یاد شده به دین اسلام سرایت دادنی نمی باشد و اندیشمندان غربی به این مهم اقرار کرده اند. نومان در کتاب «نامه ای درباره دین» می گوید:

«مسیحیت ابتدایی هیچ ارزشی برای حفظ حکومت و قانون و سازمان و تولید قائل نبود، و از وضع اجتماعی بشر سخن نمی گفت بنابراین ما باید به خود جرات آن را بدهیم که بدون دولت و حکومت بمانیم و به این ترتیب عالماً و عامداً خود را تسلیم هرج و مرج کنیم...».

فون کرمر می گوید:

«پس از رومیان هیچ ملت دیگری جز قوم عرب (مسلمانان) نمی تواند مدعی آن شود که دستگاه حقوقی با دقت مطرح شده و تکامل یافته ای دارد» (لاهوری، اقبال، احیاء فکر دینی در اسلام، ۱۹۰).

اولین بار رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم از آیات حقوقی قرآن و تفسیر و توضیح آن ها استفاده کرد و یکی از موارد بارز

آن، استفاده حضرت از آیه النَّبِيِّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ در عید غدیر خم و اقرار گرفتن از مردم در مسئله ولایت و سپس اعلام جانشینی حضرت علی علیه السلام بود (امینی، محمد حسین، الغدیر، ۱، ۱۶۵).

استناد به آیه یاد شده، تفسیری حقوقی است که به حق حاکمیت بر مردم معطوف است و از مسائل حقوق اساسی به شمار می رود.

حضرت امیر نیز در واکنش به برداشت ناصحیح از آیه شریفه «لا حکم الا لله» توسط خوارج، آیه را که به یکی از موضوعات اصلی حقوق اساسی اسلام اشاره دارد، تفسیر کرد و فرمود:

ص: ۲۸۶

«کلمه حق یراد بها باطل نعم أنه لا حکم الا لله ولكن هؤلاء يقولون: لا إمره الا لله، وانه لا بد للناس من امير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر...»؛

(لا حکم الا لله) سخن حقی است که آن را تحریف کرده اند، و معنی باطل از آن اراده شده است. آری حکم مخصوص خدا است، ولی این گروه می گویند حکومت و فرماندهی مخصوص خدا است، حال آن که به یقین مردم نیازمند امیر و حاکمی هستند خواه نیکوکار باشد یا بدکار (اگر دسترسی به حاکم نیکوکاری نداشته باشند وجود امیر فاجر از نبودن حکومت بهتر است) امیری که در حکومتش مؤمن به کار خویش پردازد، و کافر از مواهب مادی بهره مند شود...» (مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام، ۲، ۴۳۱).

دیگر معصومان نیز به تفسیر برخی آیات قرآن پرداخته اند که صبغه حقوقی دارد. یکی از این موارد تفسیر حضرت صادق علیه السلام است.

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (مؤمنون / ۱۴).

تفسیر حضرت به حق حیات ناظر است و ایشان - به تناسب مراحل رشد آدمی در رحم مادر - هر گونه اقدامی را که موجب از بین رفتن انسان پیش از تولد گردد، شایسته پرداخت دیه می داند.

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ديه الجنين خمسة أجزاء: خمس النطفة عشرون ديناراً، وللعلقه خمسان أربعون ديناراً، وللمضغه ثلاثة أخماس ستون ديناراً [وللعظم أربعة أخماس ثمانون ديناراً] وإذا تم الجنين كانت له مائة دينار، فإذا أنشئ في الروح، فديته ألف دينار أو عشرة آلاف درهم إن كان ذكراً، وإن كان أنثى فخمسمائة دينار».

«از امام صادق علیه السلام حکایت شده که: دیه جنین پنج بخش می شود؛ یک پنجم آن در ازای نطفه است که بیست دینار می شود و دو پنجم آن در برابر علقه است که چهل دینار است و سه پنجم آن در برابر مضغه می باشد که شصت دینار است و برای مرحله پدید آمدن استخوان چهار پنجم دیه جنین یعنی هشتاد دینار، هست و وقتی جنین کامل شد، دیه کامل جنین است که صد دینار است تعلق خواهد گرفت (وسائل الشیعه، ۱۹، ۱۶۹).

بدین سان حق حیات آدمی از نظر قرآن، به زمان پس از تولد منحصر نیست، بلکه از هنگامی که نطفه بسته می شود و انسان آغازین حالات تکوینی خود را سپری می کند، حقوق او نیز آغاز می گردد، بنابراین حق حیات انسان از زمان انعقاد نطفه در نظر گرفته می شود و هر گونه ضرری که مانع مسیر تکوینی آن شود، مجاز نیست. بی تردید هیچ مکتبی چنین جدی به صیانت از مقام شامخ انسان نپرداخته است.

نخستین نوشتار در آیات الاحکام، به دست ابوالنضر محمد بن سائب کلبی (متوفای: ۱۴۶ ق) انجام گرفت و او از اصحاب امام باقر و صادق علیه السلام بود پس از او علماء بزرگی از شیعیان و اهل سنت آیات الاحکام را تفسیر کردند و بیشتر نام کتاب خود را احکام القرآن یا فقه القرآن نهاده اند، مانند:

احكام القرآن: ابوبكر احمد بن على رازى، مشهور به جصاص (متوفى: ۳۷۰ ق)

احكام القرآن: منسوب به شافعى (متوفى: ۲۰۴ ق)

احكام القرآن: كيا هراسى شافعى، از فقهاى شافعيه (متوفى: سال ۵۰۴ ق)

احكام القرآن: تأليف ابن العربى مالكى (متوفى: ۵۴۳ ق)

فقه القرآن فى شرح آيات الاحكام: قطب الدين راوندى (متوفى: ۵۷۳ ق)

كنز العرفان فى فقه القرآن: سيورى، معروف به فاضل مقداد (متوفى: ۸۲۶ ق)

زبدہ البيان فى احكام القرآن: احمد بن محمد اردبیلی (متوفى: ۹۹۳ ق)

ص: ۲۸۷

گاه آیات قرآن دستمایه تلاش برخی عالمان قرار گرفته است تا موضوعات حقوقی را به طور ویژه توضیح دهند، چنان که مباحث اجتماعی و حقوقی که مرحوم علامه طباطبایی در المیزان، در ذیل برخی آیات، ارائه نموده تلاشی ارزنده برای تفسیری ویژه از آیات دارای صبغه حقوقی است (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۵، ۱۷).

کتاب احکام اهل الذمه، که توسط ابن قیم (متوفای: قرن هفتم) در سه جلد تألیف گردیده، نیز نمونه ای از این موارد است و کتاب «آیات الاحکام حقوقی»، محمد علی آقایی، «آزادی در قرآن» محمد علی ایازی، «حقوق و قرآن» تألیف گروهی از نویسندگان، «حقوق الانسان بین تعالیم الانسان و اعلام الامم المتحده»، محمد غزالی و «جریمه الردّه و عقوبه المرتد فی ضوء القرآن والسنة»، قرضاوی نیز از تلاش معاصران در راستای تهیه تفسیر حقوقی حکایت دارد.

تبیین موضوع

ورود شایسته به بحث تفسیر حقوق، مستلزم فهم دقیق عنوان و توقع مورد نظر از چنین تفسیری است. با دقت در عنوان این تفسیر (تفسیر حقوقی) در می یابیم که معنای این گونه تفسیر از سه حال خارج نیست.

الف) تفسیر حقوقی: تفسیر آیاتی از قرآن که جنبه حقوقی دارد

مفسر در این تفسیر به دنبال توضیح آیاتی است که به طور پراکنده در قرآن آمده و رنگ حقوقی دارند. این تفسیر از مصادیق تفسیر موضوعی است، زیرا در تفسیر موضوعی، موضوعی برجسته می گردد و تمام موارد آن از قرآن یافته و تفسیر می شود.

فهرست موضوعات حقوقی ای که می توان حکم آن ها را در قرآن بررسی کرد، عبارت است از:

حقوق شخصی، مانند: آزادی عقیده، آزادی بیان، ارتداد، قرارداد ذمه، طهارت و نجاست اهل کتاب، حق حیات، برادری، حق تعیین سرنوشت، مالکیت و حق کار....

حقوق عینی (قوانین حقوقی و کیفری) همچون: وقف، احیاء اراضی موات، حیازت، معدن، عقود، معاملات، ضمان، غصب، خیارات، اجاره، مزارعه، مساقات، مضاربه، جعاله، عاریه، قرض، وکالت، ضمان، حواله، کفالت، صلح، رهن، هبه، وصیت، حجر، قیمومت، ارث، شهادت، اماره، قسم و دیات و قصاص.

حقوق خانواده، مانند: تابعیت، نکاح، طلاق، عدّه، مهریه، نفقه، حضانت، ولایت قهری.

حقوق اساسی، مانند: منشأ حاکمیت، دولت، حق قانون گذاری، نقش جمعیت در دولت اسلامی.

حقوق بین الملل، مانند: تابعیت و شهروندی، استقلال سیاسی، همزیستی مسالمت آمیز، جهان شمولی اسلام، مشارکت و تعاون بین المللی، حمایت از ملت های ضعیف، برابری جوامع، تفاهم، سیاست خارجی، قراردادهای بین المللی، قرارداد صلح، وفا به عهد، روش های حل اختلاف، تجارت خارجی، اعلان جنگ، آثار حقوقی جنگ بر اشخاص و اموال، توسل به زور، جنگ بین کشورهای اسلامی، جنگ با باغیان، جنگ دفاعی، جنگ ابتدایی، حقوق اسراء، برده داری در اسلام، تقسیم غنائم، حقوق

پناهندگان، جاسوسی در اسلام.

ب) تفسیر حقوقی: تفسیر قرآن به روش حقوقی

در این تعریف از روش های مورد استفاده در علم حقوق برای تفسیر کلیه آیات قرآن استفاده می گردد.

روش حقوقی در دو بخش قابل طرح است:

اول: یافتن قواعد حقوقی: تجربه در این حوزه یکی از روش های مورد توجه دانشمندان حقوق می باشد.

«نخستین وظیفه قانون گذار یافتن قواعدی است که عادلانه ترین راه حل ها را در روابط اجتماع ارائه دهد در این

ص: ۲۸۸

کاوش، باید از سایر علوم اجتماعی، مانند اخلاق، جامعه‌شناسی و تاریخ و علوم سیاسی و اقتصادی، یاری خواست. ولی کار قانون‌گذاری به این گونه کاوش‌ها محدود نمی‌شود زیرا گذشته از این که نتایج حاصل از پژوهش‌های علمی گاه مبهم و گاه متعارض است، حفظ نظم و آسایش عمومی نیز بی‌گمان نیاز به سیاست‌های دیگر دارد... بی‌گمان در این راه استفاده از تجربه دیگران راهنمای ارزنده‌ای است. زیرا قانون‌گذار با توجه به نتایجی که اجرای قانون در سایر کشورها به بار آورده است می‌تواند بهترین راه را انتخاب کند...» (کاتوزیان، ناصر، همان، ۷۳).

در این صورت چون حقوق از شاخه‌های علوم انسانی است و آن هم از اقسام علم تجربی می‌باشد، تفسیر حقوقی از مصادیق تفسیر علمی خواهد بود که یگانه روش پذیرفته شده در آن برای کشف حقایق، تجربه و روش آزمون و خطا است. این روش حقوقی در قرآن به کار نمی‌آید، چرا که قرآن خود از منابع مستقل تعیین‌کننده قوانین الهی است و صحت قوانین آسمانی را نمی‌توان با عبور دادن از صافی تجربه، تأیید یا رد کرد.

دوم: استفاده از قانون: در این مقوله به نظر می‌رسد که تفسیر قانون، برای به کارگیری آن، از ضرورت‌های حقوق است، البته در مورد مقام قضایی که مجاز است از ظاهر قانون عبور کند و آن را تأویل کند، دو دیدگاه هست؛

الف) مکتب تفسیر لفظی: اعتقاد به تحفظ بر مَرّ قانون دارد.

ب) مکتب تحقیق علمی آزاد: اعتقاد دارد که می‌توان به تفسیر قانون متناسب با شرایط دست زد.

«به نظر پیروان این مکتب (مکتب تفسیر لفظی یا تحلیلی) در هر جامعه قدرت نهایی و سلطه واقعی به اراده نمایندگان ملت تعلق دارد و رعایت احترام و قدرت قانون بزرگ‌ترین ضامن حفظ آزادی افراد است، دادرسی مجری قانون است و نمی‌تواند به نام و به میل خود حقوقی برای اشخاص ایجاد کند. پس در مواردی که قانون حکم صریحی ندارد، باید کوشش کند تا از مفاد و معانی مواد موجود، اراده قانون‌گذار را درباره مسائل مورد نزاع به دست آورد... (همو، ۲۰۹).

به نظر پیروان این مکتب (مکتب تحقیقی آزاد) قدر و سلطه واقعی را باید در خود قانون جستجو کرد؛ نه در کسانی که به عنوان مقنن آن را وضع کرده‌اند... دادرسی مجبور به اطاعت از قانون است و نمی‌تواند حکم آن را در فصل دعاوی نادیده بگیرد، ولی در برابر این تکلیف، اختیار دارد که قانون را تفسیر و معنی واقعی آن را تعیین کند (همو، ۲۱۴).

خلاصه دو دیدگاه: بنابر نظریه اول در واقع تفسیری صورت نمی‌پذیرد و باید به معنای ظاهری قانون بسنده کرد؛ به خلاف دیدگاه دوم که مقوله تفسیر قانون در آن پذیرفته شده است؛ البته در روش تفسیر، موضوع قابل ملاحظه‌ای غیر از برداشت عقلی و توجه به قواعد لفظی و منطقی، عنوان نگردیده است.

«استلزام‌های عقلی در واقع همان روح قانون یا معانی و هدف‌هایی است که در پس پرده الفاظ قانون وجود دارد و به نیروی عقل کشف می‌شود» (همو، ۲۰۸).

«تفسیر قانون به معنای کشف مقصود قانون‌گذار از طریق بکار بردن قواعد و مقررات ادبی یا منطقی یا از طریق استفاده از

سوابق تاریخی است. بر این اساس در دو مورد قانون را تفسیر می کنند: الف) مفهوم قانون روشن باشد؛ ب) مفهوم قانون روشن است ولی در سعه و ضیق مدلول آن تردید باشد. گاهی به عنوان تفسیر قانون تغییر قانون داده می شود مانند مواردی که یک قانون به حسب اقتضاء مصالح زمان توجیه و تأویل می شود و نظر قانون گذار متروک می گردد» (جعفری لنگرودی، جعفر، ترمینولوژی، حقوق، ۱۷۱).

بنابراین تفسیر حقوقی به معنای دوم معنای نتیجه ای ندارد، چرا که روش تفسیر در این علم ویژگی ممتازی ندارد.

ج) تفسیر حقوقی: تفسیری از قرآن که افرادی با ذوق حقوقی به آن مبادرت می ورزند.

در این تفسیر، مسایل حقوقی دغدغه اصلی است. در این فرض، حقوقی بودن وصف مفسر است؛ پیش از آن که ویژگی تفسیر باشد. بنابراین احتمال تفسیر حقوقی به رنگ تفسیری مفسر اشاره دارد و به تفاسیر اجتماعی می پیوندد و برخی از تفاسیر هم که با دغدغه مسائل اجتماعی نگارش یافته اند، نماینده تفسیر حقوقی خواهند بود.

نتیجه آن که تفسیر حقوقی در بحث روش های تفسیری و هم گرایش های تفسیری مطرح است و این تفسیر با توجه به تقسیم ارائه شده در زمینه روش ها و گرایش های تفسیری؛ از طرفی یکی از اسلوب های تفسیری است (تفسیر موضوعی، آیات الاحکام به طور خاص آیات الاحکامی که حقوقی است)، از سویی در سبک ها و الوان تفسیری جای می گیرد (سبک اجتماعی در یک فرض و سبک علمی در فرض دیگر) که از گرایشات تفسیری محسوب می گردند و از سوی سوم یکی از روش های تفسیری (روش علمی) است.

به نظر می رسد از سه احتمال یاد شده، معنای اول و سوم مناسب تر است، چون تفسیر آیات حقوقی قرآن و تفسیر قرآن با گرایش حقوقی مفسر، تصورپذیر است، ولی تفسیر تمام آیات قرآن با شیوه حقوقی، همان شیوه متعارف فهم مراد متکلم که به عقل و منطق و قواعد لفظی تکیه دارد، می باشد و در واقع شیوه ای منحصر به فرد نمی باشد، لذا معنای دوم صحیح نخواهد بود.

آسیب های تفسیر حقوقی

۱. تفسیر به رأی

حرمت تفسیر به رأی قرآن نزد هر دو فرقه قطعی است و روایات متواتر در این زمینه، حرمت تفسیر به رأی را مسلم و اجماعی کرده است. در یکی از این روایات آمده است:

«من قال فی القرآن برأیه فلیتوا مقعده من النار»، «هر کس درباره قرآن با رأی خود سخن گوید، باید جایگاهش را در آتش آماده کند» (بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن، ۴۷).

تفسیر به رأی به معنای طرح دیدگاه خود با محمل کلام دیگران است، لذا که عقلاء آن را ناشایست می دانند و قبیح و مذموم می دانند.

دنیای جدید به ظاهر به مقام و منزلت انسان توجه جدی دارد و صیانت از شأن آدمی سرلوحه شعار تمامی مکاتب بشری در عصر ماست و در این میان عنایت ویژه به حقوق آدمیان سبب گردیده است این موضوع بهانه ای برای به چالش کشیدن مکاتب رقیب گردد. این موضوع تأثیر بسزایی در روشنفکران دینی گذاشته است، به گونه ای که امروزه طیف وسیعی از ایشان نظریات وارداتی از غرب را وحی منزل انگاشته اند و از شدت خود کم بینی می خواهند آموزه های دینی و بسیاری از باورهای پذیرفته شده را به گونه ای تأویل و تفسیر نمایند که از حملات مخالفان در امان باشند!

غافل از آن که ایمان واقعی به دین، اقتضا می کند آدمی درستی اعتقادات دیگران را با دین بسنجد و اندیشه ناب دینی را

اصل قرار دهد و برای دریافت میزان درستی آرای بشری که آبشخور و حیانی ندارد، آن ها را به دین عرضه کند و در صورت مخالفت دین با آن اندیشه ها، با شجاعت کنارشان گذارد و از دین به هر قیمت دفاع نماید.

طبیعی است که اگر با این رویکرد سراغ قرآن بروند و آیات حقوقی آن را تفسیر کنند، دچار تفسیر به رأی می شوند و قرآن را طبق مذاق مخالفان اسلام تفسیر می نمایند. برای نمونه:

مکتب لیبرالیسم به رهایی بشر از هر گونه تحمیل در حوزه فعل و اندیشه معتقد است، لذا آزادی عقیده را باور دارد و دگر اندیشی را مباح می داند. با این تفکر مجازات مرتد - آن هم به عقوبتی سنگین چون مرگ - با حق آزادی فکر انسان منافات دارد و محکوم است. توجه به آرای لیبرال ها از یک سو و دل دادگی به اسلام از سویی دیگر،

ص: ۲۹۰

سبب گردیده است که عده ای از روشن فکران دینی به اضطراب افتند و در مقام توجیه و تأویل این حکم دینی بر آیند و آیات قرآن را به گونه ای تفسیر کنند که با اصل یاد شده جمع پذیر باشد.

محمد غزالی دانشمند معاصر مصری در ذیل آیه شریفه: وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَي الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (آل عمران / ۷۲)؛ «و دسته ای از اهل کتاب گفتند: در آغاز روز به آن چه بر کسانی که ایمان آورده اند، فرود آمده، (ظاهراً) ایمان آورید و در پسین آن [روز] کفر ورزید، تا شاید آنان [از اسلام] باز گردند»، می گوید: بودند کافرانی که به هم کیشان خود می گفتند صبح مسلمان شوید و بعد از ظهر کافر شوید تا از این طریق شکستی در جامعه و نوزاد اسلامی ایجاد کنند.

برخی از روشنفکران وطنی نیز این دیدگاه را پسندیده اند و در توضیح آن گفته اند:

«... در اسلام هم حکم قتل مرتدین در مدینه بود؛ نه در مکه. اگر این توجیه را بپذیریم، مناط حکم واضح است. اگر کسانی به قصد سیاسی و برای افکندن وهن و شکست در جامعه اسلامی ابتدا اظهار اسلام و پس از آن اظهار ارتداد کنند، با چنین کسانی باید برخورد سیاسی کرد. برخورد سیاسی در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به قتل رساندن آن ها بود.... معنی آن این است که کثیری از افرادی که امروز مرتد یا مساله دار می شوند یا عقیده ای به اسلام نمی ورزند، غرضشان تمسخر اسلام یا شکست انداختن در جامعه و امت نوپای اسلامی نیست، بنابراین خارج از دایره این حکم قرار می گیرند.... این ها (احکام خشن برخورد با مرتدین و...) مال وقتی بود که خروج یک نفر هم از دین شکستی سخت محسوب می شد، لکن وقتی این نظام استقرار یافت و جمع عظیمی از انسان ها را شیفته خود کرد، خروج جماعتی از دین یا ورود جماعتی به آن بر قوت و ضعف آن نظام تأثیری نمی گذارد. در حال حاضر امت اسلامی استقرار یافته است و یک میلیارد عضو دارد و اگر چند نفر ادعا و اظهار نامسلمانی کنند و پس از مسلمان بودن از آن خارج شوند، بر دامن کبریايش ننشیند گرد» (سروش، عبدالکریم، سیاست نامه، ۲۵۶).

توجیه و تفسیر مذکور می خواهد با تاریخی کردن حکم مرتد، زمینه انتقاد مخالفان را از بین ببرد! حال آن که این توجیه یک استحسان عقلی است و نمی توان مقصود از آیه را با این احتمال تعین بخشید و این گونه تفاسیر نشان از فرو رفتن در غرقاب تفسیر به رأی دارد.

در مقابل مفسران بزرگی چون طبرسی با تقييد به مضامين وحی، ارتداد را به راحتی هضم کرده اند و حکم آن را حتی عقلاً حق خالق انسان می دانند. طبرسی در ذیل آیه شریفه: وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ قَتُّوْا إِلَى بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (بقره / ۵۴) می گوید:

«فكما يجوز من الله تعالى ان يميت الحي فكذلك يجوز ان يأمرنا باماتته».

همان طور که بر خداوند جایز است زندگان را بمیراند، بر خالق آفرینش مجاز است ما را به کشتن انسان هایی (که از نظر او ارزشی برای زنده ماندن ندارند) دستور دهد (طبرسی، ابو علی، مجمع البیان، ۱، ۱۱۳).

انتظار از قرآن برای هماهنگ سازی خود با این گونه افکار، در سایر حقوق فطری و درخواست باز سازی تفسیر قرآن از سوی برخی نوگرایان، زمینه را برای چنین استحسانات عقلی و گرفتار آمدن به دام تفسیر به رأی، فراهم آورده است. مسئله بازنگری در آیه ارث که به زعم برخی حق برابری را از زنان سلب نموده، از این موارد است. ضیاء خان، شاعر شهیر ترکیه در بخشی از اشعارش چنین می سراید:

«... چگونه ممکن است قانون مقدس الهی این مخلوقات زیبا (زن) را موجودات پست بداند؟ آیا نمی شود که مفسران در تفسیر قرآن به راه خطا رفته باشند؟» (لاهوری، اقبال، همان، ۱۸۴).

۲. بی توجهی به سیاق آیات و ارائه تفسیری ناقص از آیات حقوقی

ص: ۲۹۱

تمرکز در آیات خاص که صبغه حقوقی دارند و برداشت عجولانه معنا و مراد از آن‌ها، - بدون توجه به سیاق و فضای معنایی حاکم بر مجموع آیاتی که در ردیف آیه مورد نظر قرار دارد - مفسّر را از فهم مراد جدّی خدا ناتوان می‌سازد. گرچه این نکته باید در تمام شیوه‌ها و گرایش‌های تفسیری، مورد ملاحظه قرار گیرد، ولی در تفاسیر موضوعی که تفسیر آیاتی خاص - که در رابطه با موضوع مورد نظر می‌باشد - وجهه همت مفسر است، بیشتر مورد ابتلا خواهد بود.

«... برای دسته‌بندی معارف قرآن باید نظام خاصی را برای موضوعات در نظر بگیریم، آنگاه برای هر موضوعی آیاتی را پیدا کنیم و در کنار یکدیگر قرار دهیم و بعد درباره آنها بیندیشیم و از همدیگر برای روشن کردن نقطه‌های ابهامی که احیاناً وجود دارد کمک بگیریم یعنی تفسیر القرآن بالقرآن، ولی باید توجه داشت که وقتی ما آیه‌ای را از سیاق ویژه آن، خارج کردیم و آن را تنها و بدون رعایت قبل و بعد در نظر گرفتیم، ممکن است مفاد واقعیش به دست نیاید و به عبارت دیگر آیات قرآن در ازای قرائن کلامی است که گاهی در آیه قبل و گاهی در آیه بعد و حتی گاه در سوره دیگر یافت می‌شود و بدون توجه به این قرائن مفاد واقعی آیات بدست نمی‌آید برای اینکه به این محذور دچار نشویم و آیات، مثله و تکه تکه نشود و از مفاد واقعیش خارج نگردد باید خیلی دقت کنیم» (مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، ۱۰).

پایان سخن

پرداختن به تفسیر حقوقی قرآن در فضای کنونی جامعه بشری که حقوق آدمیان در آن برجسته و پراهمیت است، ضرورتی انکار ناپذیر است و در پرتو آن دیدگاه پیش رو اسلام آشکار می‌شود و گرایش به این آیین پاک بیشتر می‌گردد. بی تردید رسیدن به این هدف ارزشمند، از رهگذر رعایت ضوابط و قواعد تفسیری و توجه به آسیب‌های این شیوه تفسیری ممکن است.

ص: ۲۹۲

- بابایی، علی اکبر و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، الهادی، قم، ۱۳۷۹، چ اول.
- برول لویی، جامعه شناسی حقوق، ترجمه ابوالفضل قاضی، میزان، تهران، ۱۳۸۳، چ پنجم.
- جعفری لنگرودی، جعفر، ترمینولوژی حقوق، گنج دانش، ۱۳۷۶، چاپ هجدهم.
- جعفری، محمد تقی، رسائل فقهی، کرامت، تهران، ۱۴۱۹ ق، چ اول.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغه و صحاح العربیه، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ هجری، چ چهارم.
- حرّ عاملی، محمد حسن، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۹ ق.
- حسینی نیک، سید عباس، مجموعه قوانین حقوقی و کیفری، نشر مجد، تهران، ۱۳۸۶، چ سوم.
- حقیقت، صادق، مبانی حقوق بشر، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۱، چ اول.
- دورانت ویل، تاریخ تمدن، هیئت، مترجمان، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۸، چ دوم.
- دیلمی، احمد، اخلاق اسلامی، معارف، قم، ۱۳۸۱، چ پنجم.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر ۲، جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه، قم، ۱۳۸۷، چ سوم.
- زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۴ م.
- سروش، عبدالکریم، سیاست نامه، صراط، تهران، ۱۳۷۹، چ سوم.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، قم، ۱۳۵۸، چ سوم.
- طبرسی، ابو علی فضل بن حسن، مجمع الیابان، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، المکتبه المرتضویه، تهران.
- عباس نژاد، محسن، و جمعی از نویسندگان، قرآن و حقوق، بنیاد پژوهش های قرآنی مشهد، ۱۳۸۵، چ اول.
- قنوتی، جلیل، نظام حقوقی اسلام، اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۷، چ اول.
- کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۹، چ بیست و هفتم.

لاهوری، اقبال، محمد، احیاء فکری دینی، ترجمہ احمد آرام، نشر رسالت قلم، تهران، چاپ اول.

مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، مؤسسه راه حق، قم، ۱۳۷۳.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۰، صدراء، تهران، ۱۳۸۲، چ دوم.

مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، ۱۳۶۹، چ چهاردهم.

معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، ترجمه علی خیاط، مؤسسه التمهید، قم، ۱۳۷۹.

مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران، پیام امام، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۵، چ اول.

ملکیان، مصطفی و دیگران، سنت و سکولاریسم، صراط، تهران، ۱۳۸۲، چ اول.

نجارزادگان، فتح الله، بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن، سمت، تهران، ۱۳۸۸، چ اول.

محمد فاكر ميدي (١)

أحمد الأزرقى (٢)

الخلاصه

لابد لأى مفسر قبل أن يخوض فى تفسير القرآن من أدوات وضوابط ومناهج، يعتمدها فى عمله استخراج المراد الاستعمالى والجدى من آيات القرآن الكريم، وتختلف هذه الضوابط باختلاف القدرات العلميه والخلفيات العقائديه والثقافيه، وغيرها للمفسر.

وثمه قضايا كليه يمكن استعمالها فى عمله استكشاف معانى القرآن الكريم، وهى تمثل قواعد التفسير.

تتكفل هذه المقاله ببيان تعريف قواعد التفسير التربوى، وفرق هذه القواعد عن قواعد التفسير الخاصه، وكذلك فرقها عن أصول وقواعد علم الترييه.

وقد ذكر الباحث نماذج من قواعد التفسير التى يمكن أن تصلح كقواعد للتفسير التربوى، مثل قاعده بطن القرآن، قاعده الجرى والانطباق ...

المصطلحات الرئيسيه: التفسير، القاعده، الترييه، قواعد التفسير التربوى.

ص: ٢٩٤

١- (١) عضو الهيئه التدريسيه فى جامعه المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم العالميه.

٢- (٢) . طالب دكتوراه فى قسم القرآن والعلوم التربويه.

مرّ التفسير بعده مراحل واتخذ أنماطاً وألواناً متعدده، ففي القرنين الأول والثاني كانت مرحله التفسير الأثرى، وفي نهايه القرن الثالث وبدايه القرن الرابع ونتيجة لأتساع العلوم وتطور المباحث الكلاميه ظهرت النزعه الاجتهاديه فى التفسير.

وما بين القرنين العاشر والثانى عشر عاد المنهج الروائى، وشيئاً فشيئاً تعددت مناهج التفسير وتلونت اتجاهاته، وبرزت إلى الساحة التفاسير الجامعه التى استفاده من عده مناهج واتجاهات وأساليب فى التفسير.

وأما فى العقود الأخيره ومع تطور العلوم وتشعبها إلى أدق التخصصات أصبحت الحاجه ماسّه لظهور تفاسير تخصصيه تلبى حاجه العصر يتم فيها التركيز على جهه معينه من القرآن لم تكن قد بحثت بشكل مستقل.

والتفسير التربوى يصب فى هذا الاتجاه، فيمكن النظر إلى القرآن من زاويه تربويه تخصصيه وذلك بالإفاده من معطيات العلوم التربويه فى فهم القرآن، أو تطبيق النظريات التربويه على القرآن، أو التنظير لهذه العلوم على أساس القرآن.

إن أهميه التفسير التربوى تبرز فى كونه ينسجم مع الهدف الأساس من نزول القرآن وهو الهدايه والتربيه.

ومما لا ريب فيه إن هذه النظره ستسهم فى الكشف عن قضايا وإشارات تربويه كثيره غير موجوده فى بقيه التفاسير.

وبعد التسليم بأهميه هذا اللون من ألوان التفسير العلمى فلا بد من البحث عن القواعد الكليه للتفسير التربوى حيث يعتمد عليها فى استخراج معانى القرآن، وإلا فبدونها تكون عمليه التفسير صعبه إن لم تكن متعذره.

وهذا البحث هو محاوله لاستخراج بعض هذه القواعد وتطبيقها على القرآن الكريم.

معنى التفسير

١. التفسير لغه

إن معنى التفسير فى اللغه يدور حول البيان، والإظهار، والكشف، وقد اختلف اللغويون فى تحديد الأصل الاشتقاقى الذى ظهرت منه كلمه التفسير، فمنهم من ذهب إلى أن الجذر هو (الفسر) بمعنى الإبانه وكشف المغطى، ففسر الشىء يفسره فسراً، أى أبانه وكشف عنه. (أنظر: لسان العرب: ابن منظور، ٥٥)

ومنهم من ذهب إلى أنه مقلوب الجذر عن (السفر)، فيقال: سfert المرأه سفوراً، إذا ألفت خمارها عن وجهها فهى سافره (مجمع البحرين: الطريحي، ج ٣، ص ٣٣٣).

وعلى أى حال فعلى الرغم من الاختلاف فى الأصل الاشتقاقى للكلمه، إلا أن المعنى اللغوى متقارب على كلا الرأيين.

٢. التفسير اصطلاحاً

أما معنى التفسير اصطلاحاً فقد عرف بعده تعاريف منها:

١ - (هو علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها، والأسباب النازله فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، وبيان محكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها، ووعداها ووعداها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها، ونحو ذلك). (الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، ج ٢، ص ٢٩٤).

٢ - (التفسير هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز). (البيان في تفسير القرآن: الخوئي، ص ٤٢١)

٣ - (التفسير في الاصطلاح علم يبحث فيه عن القرآن من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدره الطاقه البشريه). (مناهل العرفان في علوم القرآن: الزرقاني، ج ١، ص ٤٧١)

٤ - (التفسير هو بيان معاني الآيات القرآنيه والكشف عن مقاصدها ومداليلها). (الميزان في تفسير القرآن: الطباطبائي،

ص: ٢٩٥

ويلاحظ على التعريف الأول أنه بين العلوم التي تدخل في نطاق التفسير ولم يعرف التفسير.

أما التعريف الثاني، فقد اكتفى ببيان المعنى اللغوي، وكذلك الحال في التعريف الثالث، إلا أن هذا الأخير يوجد فيه قيد «بقدره الطاقه البشريه»، وهو غير موجود في التعاريف المذكوره.

أما التعريف الرابع فقد اشتمل بالإضافة إلى بيان معاني الآيات القرآنيه الكشف عن مقاصدها ومداليلها، وهو مما يشكل عاملاً مهماً، وهدفاً أساسياً يتوخاه المفسر من تفسيره، وعليه فان هذا التعريف يعتبر هو الأفضل من بين التعاريف المذكوره.

معنى القاعده

اصطلاح «قواعد»، جمع «قاعده» وهي في اللغة: الأصل والأساس الذي يبنى عليه غيره ويعتمد، وكل قاعده هي أصل للتي فوقها (انظر: مقاييس اللغة، مفردات الراغب، تهذيب اللغة، المصباح المنير، لسان العرب، ماده «قعد»)، ويستوى في هذا الأمور الحسيه والمعنويه، فهي في كل شيء بحسبه، فقاعده البيت أساسه. وفي القرآن استعملت بهذا المعنى. (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (البقره / ١٢٧)

وعرفت القاعده اصطلاحاً بأنها: «حكم كلي يتعرف به على أحكام جزئياته» (قواعد التفسير جمعاً ودراسه، خالد بن عثمان السبت، ج ١، ص ٢١-٢٢، دار ابن عفان، ١٤٢١).

ج - اصطلاح «قواعد التفسير»: عرفها بعض الباحثين بهذه الصوره: «الأحكام الكليه التي يتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم، ومعرفه كيفيه الاستفادة منها». (نفس المصدر، ج ١، ص ٣٠)

هذا وقد تطلق قواعد التفسير على جملة علوم القرآن، وهذا إما أن يكون من باب إطلاق الجزء على الكل، وإما لكون علوم القرآن والكتب المصنفة في ذلك تشتمل على قواعد كثيره من قواعد التفسير منشوره في أبواب مختلفه. (نفس المصدر، ج ١، ص ٣٣)

الفرق بين الأصل والقاعده والمسأله

ثمه تداخل قد يقع فيه الباحث بين اصطلاحات ثلاثه وهي الأصل والقاعده والمسأله، ولرب قائل يقول إن هي إلا اصطلاحات يمكن للباحث أن يستعملها بحسب ذوقه، ولكن الحقيقه غير ذلك؛ لأن استعمال الاصطلاح ينبغي أن يكون ضمن ضوابط وآليات، وهذا ما نبينه باختصار:

١ - الأصل: وهو المبنى ويكون بمنزله الجذر للبناء.

٢ - القاعده: وهي التي تبنى على الأصل، وهي بمنزله الحائط والجدران.

٣ - المسأله: وهى التى تنشأ من القاعده أو توضع عليها وهى بمنزله السقف. (انظر: قواعد التفسير لدى الشيعة والسنه: محمد فاكر الميبدى، ص ٣٤)

المراد من التربيه

المقصود بالتربيه هى: الفعاليات الهادفه المتبادله بين المربى والمتربى الغايه منها مساعدته المتربى فى مجال إنضاج وتنميه استعداداته وقابلياته وشخصيته على مختلف الأبعاد، الفرديه منها والاجتماعيه والجسميه والعاطفيه والأخلاقيه والعقليه وغيرها. (تعامل فقه وتربيت: على همت بنارى، ص ٦٩)

أقسام قواعد التفسير

قبل الخوض فى صُلب الموضوع لا بد من الإشاره الى تقسيم قواعد التفسير فنقول:

إنَّ القواعد المُتعلِّقه بتفسير القرآن الكريم ضمن نصابها العام تكون على أقسام:

ص: ٢٩٦

قسمٌ منها يكون مشتركاً بين جميع العلوم كالفقه والتفسير و العلوم الأخرى، وهى ما يُعبر عنه بالقواعد الأدبيه.

وقسمٌ منها يجرى فى علمى الفقه والتفسير على الأغب، وهى ما نعب عنها بالقواعد الأصوليه.

وقسمٌ منها يختص بالتفسير فقط، وهى ما يطلق عليها قواعد التفسير.

وثمّه تقسيم آخر للقواعد وهو ما يرتبط بالاتجاهات التفسيريه، كالاتجاه الكلامى، والاتجاه التاريخى، والاتجاه العرفانى، والاتجاه الاجتماعى، والاتجاه التربوى و....

وأنّ المبحوث عنه فى هذا المجال هو القسم الأخير فقط، أى القواعد المتعلقة بالاتجاه التربوى فى تفسير القرآن.

ما هو المراد من قواعد التفسير التربوى؟

إذا سلمنا بأن التفسير له قواعد وضوابط والتى هى الأحكام الكليه التى يتوصل بها إلى استنباط معانى القرآن الكريم، فيمكن أن نقول أن قواعد التفسير التربوى هى: الأحكام والضوابط الكليه التى يستنبط منها المعانى والإشارات التربويه من القرآن الكريم، بمعنى استخراج تلك المعانى التربويه المكتنفه فى النص.

وبعد ما تقدم نقول أن القرآن الكريم يحتوى على أحكام كليه نستطيع من خلالها التوصل إلى المعانى التربويه من كتاب الله العزيز، فما هى هذه القواعد؟ وكيف نميز بينا وبين القواعد الأخرى؟ بعبارة أخرى ما هو الفرق بين قواعد التفسير بشكل عام وبين قواعد التفسير التربوى التى نروم البحث عنها؟

نقول وبالله الاستعانه أن جميع القواعد التفسيريه التى يمكن من خلالها استفاده القضايا والإشارات التربويه يمكن أن تدخل ضمن نطاق قضايا التفسير التربوى فتكون مشتركه بين التفسير وعلم التريه، ولكن الأصل فيها هو أنه قضايا تفسيريه وليست تربويه، فلا يتوهم البعض ويخلط بين قواعد علم التريه وقواعد علم التفسير بدعوى أنها قواعد لعلم واحد، على العكس فإن لكل علم قواعده وضوابطه الخاصه به، فعلم التريه كعلم له قواعد وأصول خاصه به لا يمكن أن تتداخل مع علم آخر؛ لأنه فى هذه الحاله سوف تتداخل العلوم إلى حد تضيع هويتها ومبادئها وأصولها.

ومن هنا فإن البحث فى قواعد التفسير التربوى إنما هو بحث فى قواعد علم التفسير مع ملاحظه الجنبه التربويه والبعد التربوى الذى يمكن استفادته من خلالها، ويدخل فى هذا المجال القواعد العامه فى التفسير التى يشترك فيها علم التفسير مع العلوم الأخرى كاللغه والأصول وغيرها.

نعم إنها تبرز وبشكل واضح فى القواعد الخاصه بعلم التفسير مثل قاعده المحكم والمتشابه وقاعده البطون وغيرها وهذا ما سنتعرض له كنماذج على هذه القواعد.

نماذج من قواعد التفسير التربوى

نستعرض نماذج من هذه القواعد والتي هي في الحقيقة قواعد خاصه بعلم التفسير، ولكن استعمالها في استخراج النكات والمسائل التربويه يكون بارزاً وواضحاً واليك هذه النماذج:

الأول: قاعده بطن القرآن

إن مبحث بطن القرآن واحد من أهم المباحث في علوم القرآن فحظى بالاهتمام منذ القدم، وتناولته أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم وروايات أهل البيت عليهم السلام وتفسير القرآن.

يمثل القرآن - الذي هو ما بين الدفتين - برنامجاً لحياه البشر إلى نهايه التاريخ، وان سر الخلود في هذا الكتاب العزيز يكمن في البطون فيمكن في كل عصر أن يتضح لنا ونكتشف مستوى معين من معارفه الرفيعه.

وأن هذا الموضوع من الأهميه بمكان مما دعى بعض العلماء إلى اعتبار أن حقيقه تفسير القرآن هي: بيان تلك المستويات المعرفيه القرآنيه المحجوبه عنا، بعبارة أخرى: بطون القرآن لا بيان ظواهر القرآن. (انظر: الخوئي، البيان، ص ٢٦٦-٢٦٨)

ص: ٢٩٧

وسعى بعض المفسرين المعاصرين لوضع قانون لاستنباط البطون. (معرفة، التفسير الأثرى الجامع، ج ١، ص ٢٨).

مسألة البطون مسألة تفسيرية من جهة، ومن جهة أخرى تعد من مسائل علوم القرآن، ومن جهة أخرى تجدها في الكتب الروائية، ومن وجهه رابعه تجد الأصوليين قد اهتموا بها في كتب أصول الفقه.

مفهوم البطن (انظر المعرفة، التفسير الجامع الاثرى، ج ١، المقدمة)

قال ابن منظور: الظهر من كل شيء خلاف البطن. (ابن منظور، لسان العرب، ماده (ظَهَرَ)

والبطن من كل شيء: جوفه. (نفس المصدر، ماده (بَطَنَ)

نموذج من استعمال القاعده

ثمَّ نماذج وتطبيقات كثيرة لهذه القاعده، ومنها ما هو متعلق بالقصص القرآني، ويختلف القصص القرآني عن غيره من القصص في ناحيه أساسيه هي ناحيه الهدف والغرض الذي جاء من أجله؛ ذلك أن القرآن الكريم لم يتناول القصة لأنها عمل فني مستقل في موضوعه وطريقه التعبير فيه، كما أنه لم يأت بالقصة من أجل التحدث عن أخبار الماضين وتسجيل حياتهم وشئونهم - كما يفعل المؤرخون - وإنما كان عرض القصة في القرآن الكريم مساهمه في الأساليب العديده التي سلكها لتحقيق أهدافه وأغراضه الدينيه التي جاء الكتاب الكريم من أجلها، بل يمكن أن نقول: أن القصة هي من أهم هذه الأساليب. (علوم القرآن: السيد محمد باقر الحكيم ص ٣٥٣)

وفي هذا الصدد يمكننا أن نشير إلى الآيات التي تتحدث عن القصص القرآني وبالأخص تلك التي تتناول قصص الأنبياء عليهم السلام والتي تدعو إلى أخذ العظة والعبره منها فقد قال تعالى: لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ. (يوسف / ١١)

وقد استدل البعض على وجود البطون بالآيات الداعيه إلى الاعتبار من قصص القرآن (أنظر: روشهای تأویل قرآن (مناهج تأویل القرآن) للدكتور شاکر ص ١٤٠) فمفردة «العبره» الوارده في الآيه المتقدمه مشتقه من ماده «ع - بَرَّ» بمعنى العبور من المعنى الظاهري والوصول إلى المطالب المحوريه للتعالم القرآنيه أى أن الهدف والمقصود العام لكل آيه يمكن أن يكون لأجيال متعدده هو أخذ العبره، نعم فلو كانت القصص القرآنيه مقيده بالظرف الزماني أو المكاني أو بشخصيات تاريخيه لأصبحت قصصاً تاريخيه غير مفيده للأجيال اللاحقه، في حين أن القرآن الكريم عبارته عن برنامج ينظم حياه جميع المسلمين ولجميع الأجيال في الماضي والحاضر والمستقبل، فلا بد أن تكون القصص ملغاه الخصوصيه وقضايا عامه تدعو إلى الاعتبار وتنطبق على مصاديق في كل زمان ومكان، وهو احد معاني استنباط البطون من الآيات، والذي أشارت إليه بعض الأحاديث، فعن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: (ولو أن الآيه نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآيه لما بقى من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السموات والأرض...). (العياشي، ج ١، ص ٢١)

ومن هنا تتضح أهميه قاعده البطن في التفسير التربوي مع الأخذ بنظر الاعتبار القصص القرآني؛ ذلك لأن هدف القرآن من عرض القصة - الذي يعتبر أحد الأساليب لتحقيق الهدف العام من نزوله - هو التغيير الجذري الشامل وهو لا يخرج عن كونه

هدفاً تربوياً، وعليه يمكن تطبيق هذه القاعده على جميع القصص القرآنى.

فقصه موسى عليه السلام مع العبد الصالح إذا تأملنا فيها وفق هذه الرؤيه وانطلاقاً من هذه القاعده ستتكشف لنا أسراراً ومعان تربويه مهمه، وهكذا الحال فى جميع قصص الأنبياء والصالحين عليهم السلام.

ونأخذ على سبيل المثال - وهو الرأى الذى تبناه الشيخ معرفه فى بطن القرآن - قصه يوسف ومحاوله إخوته خداع أبيهم، فقد قال تعالى: أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (يوسف / ١٢)، فظاهر هذه الآيه التخطيط والاحتيال من أخوه يوسف لخداع أبيهم وللتخلص من يوسف وذلك برميّه فى الجب.

ص: ٢٩٨

وأما إذا قمنا بإلغاء الخصوصيات التي تكتنف الآية الكريمة، ووجدناها من الزمان «زمان يعقوب» والمكان «فلسطين»، سنحصل على هدف الآية وهو: تحدى الآباء بخصوص الأبناء، وذلك بضروره مراقبتهم والاهتمام بهم، حتى لا يحتال أحد على أبيه بخطط شيطانيه، بأعذار كالغذاء أو اللعب فيكون سبباً في إيجاد المشاكل والمتاعب.

وبعد التعمق الفكرى فى الآية وإلغاء خصوصيه الأب والأبناء فإننا سنحصل على معنى أعمق للآيه ألا وهو: تحذير إلى الأمم بخصوص طاقاتها البشريه اللامعه، أن لا يختطفوا منهم بأى علل واهيه.

الثانيه: قاعده الجرى والانطباق

إن هذه القاعده، بُيئت منذ صدر الإسلام الأول فى طيات أحاديث أهل البيت ولكن لم تحض بالاهتمام الكافى من قبل المفسرين وعلماء القرآن.

نعم قد تناول الشيخ عبد الرحمن ناصر السعدى «م ١٣٧٦ ق» فى كتاب «القواعد الحسان لتفسير القرآن» هذه القاعده فى المبحث الحادى العشرين بشىء من التوضيح واعتبرها قاعده ذات مقام جليل وعظيم، ولكنه لم يبينها ضمن اصطلاح «الجرى»، بيد أنه أشار إلى أن القرآن يجرى فى إرشاداته مع الزمان والأحوال فى أحكامه الراجعه إلى العرف والعوائد. (انظر: القواعد الحسان لتفسير القرآن، ص ٦٢)

وقد اهتم بعض المفسرين المتأخرين كالعلامه الطباطبائى بقاعده «الجرى» اهتماماً خاصاً واستخدمها فى تفسير بعض الآيات، واعتبر أن هذه القاعده مستنبطه من أحاديث أهل البيت عليهم السلام. (انظر: الميزان، ج ١، ص ٤١-٤٢)

المقصود من قاعده الجرى والانطباق

المقصود من القاعده هو: العناية بإمكان الوصول إلى ما خفى من المعانى، أو ما خفى من المصاديق، بل التوجه إلى المعانى الظاهره الحاصله من الألفاظ المفرده وتراكيبها. ومن ثم بيان شرعيه بعض التأويلات ورفض بعضها. (قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة، محمد فاكر المبيدى، ص ٣٠٠)

استعمالات قاعده الجرى والانطباق

سوف نعلم فى هذا الموضوع على ما ذكره أستاذنا سماحه الشيخ الدكتور محمد على الرضائى الأصفهانى، فى كتابه أصول وقواعد التفسير فإن ذكره كفايه.

١ - بيان المصاديق للألفاظ العامه

قد يستخدم فى الآيات القرآنيه لفظ عام ثم تبين مصاديقه عبر الأحاديث ومثال على ذلك قوله تعالى: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (سوره الانفطار: ١٣-١٤). ففى حديث عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «الأبرار نحن هم والفجار هم عدونا». (البرهان فى تفسير القرآن، سيد هاشم البحرانى، ج ٤ ص ٤٣٦)

فان الأبرار والفجار جمع محلى بالألف واللام، ويمكن أن يكون شاملاً لجميع أبرار وفجار الأمم السابقه، وأمه الإسلام، ولكن الحديث خص أهل البيت عليهم السلام بالأبرار فهم المصداق الوحيد.

ومن الواضح أن أهل البيت عليهم السلام هم المصداق الأوضح لهذه الآية كما أن أعدائهم المصداق الأوضح لمفرده الفجار فى هذه الآية، ولكن مصاديق الآية وتفسيرها غير منحصر بهؤلاء الأفراد.

ومن المؤكد أن هكذا تشخيص للمصداق قد جاء فى روايات أهل البيت التفسيرية بشكل مستفيض، والقصة هنا تشبه الحال فى قوله تعالى لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ، (سوره الرعد: ٧) فهى عينت الإمام فى كل عصر، (الكافى، الكلينى، ج ٣، ص ١٩١) وهى القصة فى مصداق قوله تعالى كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ (سوره التوبه: ١١٩) أى مع محمد وعلى وأهل البيت عليهم السلام. (شواهد التنزيل، الحسكافى، ج ١، ص ٢٥٩-٢٦٢، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودى، الطبعه: الأولى سنه الطبع: ١٤١١-١٩٩٠ م، الناشر: مؤسسه الطبع والنشر التابعه لوزاره الثقافه والإرشاد الإسلامى - مجمع إحياء الثقافه)

ص: ٢٩٩

٢ - بيان مصاديق الألفاظ المطلقة (تعريف الألفاظ عن طريق دخول أدوات العموم مثل كلمه (كل، جميع، كافه، الجمع المحلى بالألف واللام وغيرها)، وأما الألفاظ المطلقة فتعرف من خلال عدم وجود الضد، بالإضافة إلى إجراء مقدمات الحكمة (انظر كتب أصول الفقه كحلقات الشهيد الصدر وأصول المظفر وغيرها)).

وتقسم مصاديق الألفاظ المطلقة إلى قسمين:

أ - تعيين المصاديق الفرديه

فان بعض المفردات والجمل القرآنيه مطلقه، ولا يوجد فيها أى قيد لتعيين أى مصداق خاص، ولكن وبواسطه الأحاديث الشريفه يمكن تشخيص المورد أو تعيين المصداق قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ أَجْرُمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ. (سوره المطففين: ٢٩) فقد ورد عن ابن عباس أنه قال: «إن الذين أجرموا، منافقوا قريش، والذين آمنوا على بن أبى طالب وأصحابه». (شواهد التنزيل، الحسكاني، ج ٢ ص ٣٢٧-٣٢٩)

مثال آخر: قوله تعالى: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (سوره الزمر: ٩) فعن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «فنحن الذين يعلمون، وعدونا الذين لا يعلمون». (الكافي، الكليني، ج ٨، ص ٢٠٤-٢٠٥)

وفى حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام حينما سأله رجل من أهل هيت فقال جعلت فداك قول الله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب فقال: «نحن الذين نعلم وعدونا الذين لا يعلمون وأولو الألباب شيعتنا». (محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات، ص ٧٥)

ففى هذه الأمثله كانت عباره الآيات مطلقه، ويمكن فى الآيه الأولى أن تكون عباره شامله لكل المؤمنين والمجرمين، وفى الآيه الثانيه يمكن أن تكون شامله لكل العالمين وغير العالمين، ولكن الروايات المذكوره بينت بعض المصاديق، وليس يعنى ذلك قصر التفسير والمصاديق... على ما ذكرته الروايه، ومن هنا يبين فى روايات الآيه الثانيه مصاديق مختلفه.

ومن المؤكد أن هكذا نماذج وموارد عادة ما تكون عديده أو كثيره فى الروايات التفسيريه لأهل البيت عليهم السلام، كما هو الحال فى الروايات المبينه لمصاديق قوله تعالى غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ. (سوره الفاتحه: ٧) فبعضها نص على اليهود والنصارى، (البرهان، المحدث البحرانى، ج ١ ص ٤٧) وبعضها صرح أنهم النواب والذين لا يعرفون إمام زمانهم. (نور الثقلين، الحويزى، ج ١ ص ٢٤-٢٥)

ب - تعيين المصاديق بلحاظ الأفعال والحالات

وان كان من المعلوم أن الآيات المحكمه والأحكام القرآنيه الأساسيه غير قابله للتغيير على مر العصور كالصلاه والصيام والحج ونفى الشرك والقتل والزنا وحرمة الخمر وغيرها (وهى أحكام غير تابعه للزمان والمكان)، ولكن بعض مواضع الأحكام والآيات يمكن لها أن تتغير على بحسب مقتضيات الزمان، بعباره أخرى: إن بعض الآيات القرآنيه بينت بصوره مطلقه فى عصر نزول خاص ولها مصاديق خاصه على أساس العرف والعادات التى كانت موجوده، ولكن وبمضى الزمان وتغير الظروف والعادات

والأساليب فى المجتمع اقتضت تلك الآيات - بمقتضيات الزمان - مصاديق جديدته، ومن ثم تجرى الآيات فى تلك المصاديق.

وبلغ ببعض العلماء الإصرار على هذا الموضوع حتى اعتبره قاعده مستقله تحت عنوان (القرآن يجرى فى إرشاداته مع الزمان والأحوال، فى أحكامه الراجعة إلى العرف والعوائد) فعدها قاعده جليله القدر ذات فائده كبيره. (القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن بن ناصر السعدى (ت ١٣٢٦ هـ - ق)، ص ٧٩) ولكن من الواضح أنها جزء من قاعده الجرى.

ص: ٣٠٠

وللمثال نذكر قوله تعالى: **وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**، (سورة البقرة: ٨٣ و سورة النساء: ٣٩، وسورة الأنعام: ١٥١، ويشابهها سورة الاحقاف: ١٥) فإن الإحسان إلى الوالدين مفهوم لم تبين خصوصياته لا- في القول ولا- في الفعل، وفي كل عصر له مصاديق وحالات وأفعال جديدة. ففي صدر الإسلام يعتبر توفير المؤونة من غذاء ولباس، والكلام الطيب من مصاديق الإحسان، ولكن في عصرنا هذا يمكن أن توجد مصاديق جديدة من خلال تأمين الطعام والمسكن وإرضائهم عن طريق الارتباطات الالكترونية ك- (الاتصال الهاتفى أو البريد الالكترونى، والفاكس وغيرها) وكلها مقوله لمصاديق الإحسان.

وهكذا الحال فى مفاهيم أخرى كمفهوم (المعروف) (انظر: سورة النساء: ١٩، وسورة البقرة: ١٧٨ و ١٨٠ و ٢٢٨ و ٢٢٩ و ٢٣١ و ٢٣٢ و ٢٣٣ و ٢٣٤ وسورة آل عمران: ١٠٤ و ١١٠ و ١١٤ وغيرها) الذى أمر به فى باب الأمر بالمعروف وفى التعامل مع الآخرين وفى إجراء الأحكام الشرعية، ومفهوم صله الرحم، (انظر سورة البقرة: ٢٧ و سورة الرعد: ٢٥ وغيرها) والذى له فى كل عصر أفعال وأقوال وحالات متجددة تكون مصاديقاً لصله الرحم، وكذلك الحال فى مصاديق أخرى كمفهوم (الإسراف) (سورة الأعراف: ٣١) و(اللباس) (سورة الأعراف: ٢٦) و (القوة والاستعداد العسكرى) (سورة الأنفال: ٦٠) و (القسط والعدل) (سورة المائدة: ٨) و (التجارة) (سورة النساء: ٢٩) هذه المفاهيم التى تكون مصاديقها العرفية والشرعية والعقلية فى كل زمان مقصوده ومراده، ومصداقاً للآية.

الثالثة: قاعده فى إرجاع متشابه القرآن إلى محكمه

ما من فتنه وقعت فى الأمة الإسلاميه سواء كانت مرتبطه بالبحث السياسى، أو مرتبطه بالبحث العقائدى، أو مرتبطه بالأبحاث الفقيهيه والعملية، إلا ونجد استنادها إلى متشابه من المتشابهات القرآنيه، من غير إرجاعها إلى محكماتها وهذا المعنى أشار إليه الإمام الرضا عليه السلام بشكل واضح حيث قال: «من رد متشابه القرآن إلى محكمه هدى إلى صراط مستقيم ثم قال: إن فى أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن ومحكماً كمحكم القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا- تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا». (عيون أخبار الرضا عليه السلام: الصدوق، ج ٢، ص ٢٦)

يعنى أن الذى يريد أن يقف على الصراط المستقيم، لا طريق له إلا أن يرجع ويرد المتشابه إلى المحكم، وإلا ما لم يرجع وما لم يفعل فإنه لا يهدى إلى صراط مستقيم.

وقد صرح القرآن الكريم بتقسيم الآيات إلى محكمه ومتشابهه، وأطلق على الآيات المحكمه أم الكتاب، فهى بمثابة المرجع والمآل.

والمراد بهذه القاعده هو: (بيان حكم الآيات المتشابهه فى عمله التفسير للوصول إلى المعانى المراده من تلك الآيات). (أنظر: قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة: محمد فاكر الميبدي، ص ٣٦٣)

ولا نريد الخوض فى تفاصيل هذه القاعده فما يهمنا هو أنها تنفع فى استخراج المعانى والنكات التربويه من القرآن الكريم.

ضابطه تفسير المتشابه

قال الشهيد الصدر مفسراً للآية السابعة من سورة آل عمران وهي قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ. (سورة آل عمران: ٧)

(فلقد قسمت فيها الآيات القرآنية إلى قسمين محكمات ومتشابهات، ثم عابت على أهل الزيغ والهوى من إتباع ما تشابه منه؛ ابتغاء الفتنة والتأويل، وقد استفيد منه النهي عن إتباع المتشابه، حيث اعتبرت ذلك طريقة أهل الزيغ، وإلا

فلا نهى صريح عن إتباع المتشابه، ولكن من الواضح أن المتفاهم عرفاً من هذا التعبير - بعد تلك القسمة الثنائية - إن النظر إلى الذين يختصون بإتباع المتشابهات ويلتقطونها ويفصلونها عن المحكمات؛ ابتغاء الفتنه والمشابهه، وتشويش الأذهان من خلال ذلك التشابه، كما هو شأن من يريدون الفتنه والمشابهه، فظاهر الآيه على هذا النهى عن مثل هذه الفتنه التي تكون بالاقصصار على المتشابهات، والتركيز عليها من دون الرجوع إلى المحكمات التي هن أم الكتاب). (بحوث في علم الأصول (تقريرات بحث السيد محمد باقر الصدر): محمود الهاشمي، ج ١، ص ٢٨٢)

وعلى ما ذهب إليه الشهيد الصدر يمكننا القول: إن التطبيقات التربويه للقاعده المذكوره ينبغي أن تتخذ نفس المسار الذي تسير عليه المباحث التفسيريه في إرجاع الآيات المتشابهه إلى المحكمه، فلا يمكننا تطبيق النظريات أو الإشارات والتي تحتل أكثر من معنى المستخرجه من القرآن على مصاديق معينه، دون الرجوع إلى الآيات المحكمه في ذلك؛ لأن ذلك سوف يدخلنا في دائره التفسير بالرأى المنهى عنه بصريح الروايات.

نموذج تفسيري

حينما نأتى إلى قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (سور طه: ٥) نجد للفظ الاستواء مفهوما لغوياً معيناً اختص به، وهو الاستقامه والاعتدال مثلاً وليس هناك أى تشابه بينه وبين معنى آخر فى علاقته باللفظ، فهو كلام قرآنى قابل للإتباع ولكنه متشابه، لما يوجد فيه من التردد فى تحديد صورته هذا الاستواء من ناحيه واقعيه، وتجسيد مصداقه الخارجى بالشكل الذى يتناسب مع الرحمن الخالق الذى ليس كمثله شىء.

وحين نفهم المتشابه بهذا اللون الخاص لا بد لنا أن نفهم المحكم على أساس هذا اللون الخاص أيضاً، وهذا شىء تفرضه طبيعه جعل المحكم فى الآيه مقابلاً للمتشابه، فليس المحكم ما يكون فى دلالاته اللغويه متعين المعنى والمفهوم فحسب، بل لا بد فيه من التعيين فى تجسيد صورته الواقعيه وتحديد مصداقه الخارجى، ففى قوله تعالى:.... لَيْسَ كَمِثْلِهِ... (سوره الشورى: ١١) نجد الصوره الواقعيه لهذا المفهوم متعينه، فهو ليس كالإنسان ولا السماء ولا كالجبال... إلى آخره من الأشياء). (علوم القرآن: محمد باقر الحكيم، ص ١٧١)

وعليه فإنه لا يمكن استنتاج معنى تربوياً أو حقيقه علميه صحيحه بالاستناد إلى قوله تعالى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى التى يشير ظاهرها إلى الاستواء والجلوس المادى الذى يوحى إلى جسمانيه الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، من دون الرجوع إلى قوله تعالى:.... لَيْسَ كَمِثْلِهِ....

فالنظره الشموليه إلى آيات القرآن الكريم وعدم الانفراد بتفسير الآيات المتشابهه بمعزل عن الآيات المحكمه، سيغير النظره المعرفيه إلى القرآن الكريم، وهذه النظره ستنعكس على النظام التربوى الذى نريد استلهامه من القرآن الكريم.

إن نفى الجسميه والمحدوديه عن الله تبارك وتعالى له أثر تربوى بارز فى حياه الإنسان، ويجعله يستشعر حاله المراقبه الإلهيه فى كل لحظه من لحظات حياته، بل هو فى حاله عبادته مستمره فلا يعمل عملاً يخالف أوامر الحق عز وجل.

وعندها نفهم أهميه قاعده إرجاع متشابهات القرآن إلى محكماته، فهى من قواعد التفسير المهمه التى لها تطبيقات تربويه كثيره.

من المسائل المهمه التى لقيت اهتماماً كبيراً من قبل العلماء والمحققين هى البحث فى أسباب النزول، حتى ألفت كتب متخصصه فى هذا المجال؛ كأسباب النزول للواحدى (ت ٤٦٨هـ)، وأسباب النزول للسيوطى (ت ٩١١هـ)، وغيرها من الكتب الروائيه التى اهتمت بهذه المسأله.

إن دراسه أسباب النزول تؤثر تأثيراً كبيراً فى فهم الآيات القرآنيه، وهى تعتبر من قواعد التفسير التى يحتاجها المفسر قبل شروعه فى عمليه التفسير، وقد بالغ البعض فى بيان أهميه هذه المسأله، فذهب إلى عدم إمكان تفسير الآيه القرآنيه

دون معرفه سبب نزولها.

قال الواحدى: (لا يمكن تفسير الآيه دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها). (الإتقان فى علوم القرآن: السيوطى، ج ١، ص ٨٧)

وقد ذكرت مجموعه من التعاريف لأسباب النزول متقاربه من حيث المعنى، لكنها مختلفه فى الصياغه.

قال الزرقانى: (سبب النزول هو ما نزلت الآيه أو الآيات متحدته عنه، أو مبينه لحكمه أيام وقوعه. والمعنى أنه حادثه وقعت فى زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أو سؤال وُجِّه إليه، فنزلت الآيه أو الآيات من الله تعالى بيان ما يتصل بتلك الحادثه، أو بجواب هذا السؤال). (مناهل العرفان فى علوم القرآن: محمد بن عبد العظيم الزرقانى، ج ١، ص ٢٤٢)

أمَّا الشهيد الصدر فإنه بعد أن قسم الآيات القرآنيه التى نزلت لأجل الهدايه والتربيه والتنوير، والآيات التى نزلت بسبب مثير وقع فى عصر الوحي، واقتضى نزول القرآن فيه قال: (أسباب النزول هى: أمور وقعت فى عصر الوحي واقتضت نزول الوحي بشأنها). (علوم القرآن: محمد باقر الحكيم، ص ٣٨)

ولهذه القاعده دور مباشر فى استخراج المعانى والإشارات التربويه من القرآن الكريم

العبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

إن الخطاب فى الشريعه الإسلاميه، وخصوصاً القرآن لم يوجه إلى مجتمع دون مجتمع آخر، ولم يقتصر على فئة من الناس دون أخرى، فهو خطاب ممتد مع الزمن، خاطب الأجيال الماضيه، ويخاطب الأجيال اللاحقه والقادمه، وهذا هو سر خلود القرآن الكريم.

(وثمه قاعده أصوليه مطرده فى جميع أحكام الشريعه المقدسه، فما يصدر من منابع الوحي والرساله بشأن بيان أحكام الله وتكاليفه للعباد، ليس يخصُّ مورداً دون مورد، ولم يأت الشرع لمعالجه حوادث معاصره، وإنما هو شرع للجميع.. الأمر الذى دعا الفقهاء إلى إلغاء الخصوصيات الموردیه والأخذ بإطلاق الحكم، إن لفظياً أو مقامياً، حسب المصطلح). (التمهيد فى علوم القرآن: محمد هادى معرفه، ج ١، ص ٢٤١)

إن مضمون القرآن الكريم وإن كان عاماً وشاملاً، إلا أن نزوله بسبب أحداث ووقائع فى حياه الناس التى تتطلب حكماً وتعليماً من الله جاء لكى يكون البيان القرآنى أبلغ تأثيراً وأشد أهمية فى نظر المسلمين، فأيه اللعان مثلاً تشرع حكماً شرعياً عاماً لكل زوج يتهم زوجته بالخيانه، وإن نزلت فى شأن هلال بن أميه (أنظر: علوم القرآن: محمد باقر الحكيم، ص ٤٢)

تطبيقات القاعده

لو تتبعنا أسباب النزول لكثير من الآيات القرآنيه، لاتضح لنا أنها نزلت لتعالج مشاكل وتساؤلات اجتماعيه وتربويه الغايه منها هى تربيه الإنسان وترويضه على تقبل الأحكام الإلهيه وتوطين النفس عليها.

١ - عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن أمير المؤمنين صلوات الله عليه قيل له: يا أمير المؤمنين أخبرنا بأفضل مناقبك؟ قال: نعم كنت أنا وعباس وعثمان بن أبي شبيه في المسجد الحرام، قال عثمان بن أبي شبيه: أعطاني رسول الله صلى الله عليه وآله الخزانة يعني مفاتيح الكعبة، وقال العباس: أعطاني رسول الله صلى الله عليه وآله السقايه وهي زمزم ولم يعطك شيئاً يا علي، قال: فأنزل الله أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (توبه/ ١٩) (تفسير العياشى: محمد بن مسعود العياشى، ج ٢، ص ٨٣).

من سبب النزول المتقدم يمكن أن نفهم أن العمل المقبول عند الله هو الذى يكون ضمن إطار الإيمان، وهذا من الدروس التربويه المهمه التي ينبغى على الجميع تطبيقها فى حياتهم.

٢ - قوله تعالى: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصِّهِ لَهُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (النساء: ١٥١)

نقل الشيخ الطوسي أن الآيه نزلت في شأن ابن أبي أبيرق، سارق الدرع. ولما أنزل الله في تفريره وتفرير قومه الآيات، كفر وارتد، ولحق بالمشركين من أهل مكه، ثم نكب حائطا للسرقه، فوقع عليه الحائط فقتله، عن الحسن. وقيل: إنه خرج من مكه نحو الشام، فنزل منزلا، وسرق بعض المتاع، وهرب فأخذ ورمى بالحجاره حتى قتل، عن الكلبي. (تفسير مجمع البيان: الشيخ الطبرسي، ج ٣ - ص ١٩٠).

ومن شأن النزول يمكننا أن نستفيد منهجين تربويين مهمين:

١ - أن يسلك الإنسان طريق التوبه والعوده إلى الله.

٢ - أن يعرف الإنسان عاقبه العناد ومخالفه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعد وضوح الحق له، ويسير في طريق غير طريق المؤمنين فإن الله سوف لن يهديه إلى غير هذا الطريق، وسيرسله الله في يوم القيامه إلى جهنم.

الخامسه: قاعده معرفه الهدف من نزول القرآن الكريم

من المواضيع الأساسيه المرتبطه ارتباطاً وثيقاً في فهم القرآن، هو معرفه الهدف من نزوله؛ فمعرفه الهدف من النزول لها دور أساس في كشف النقاب عن الغرض الأساس الذي تسعى الآيات القرآنيه لتحقيقه.

إن دقه وصوابيه النظره إلى الهدف من نزول القرآن ومقاصده العامه، تؤدي إلى حسن التعامل معه وتدبره، وترشد القارئ إلى عظمه هذا الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وتكمن أهميه هذا الموضوع في كونه من أهم الموضوعات التي تؤثر في فهم القرآن الكريم؛ فهو إحدى القرائن المنفصله التي تكتنف النص القرآني.

وعليه فإن معرفه الهدف من نزول القرآن تشكل (موضوعاً من موضوعات القرآن الكريم، وبحثاً تفسيرياً يمكن أن يتناوله الباحثون؛ كما يتناولون التوحيد والنبوه والإنسان والسنن التاريخيه في القرآن؛ وذلك لان القرآن قد تحدث عن الموضوعات الأخرى). (تفسير سوره الحمد: محمد باقر الحكيم ص ٦٣)

تطبيقات القاعده

من أهم القضايا التي تؤثر في فهم القرآن، معرفه الهدف من نزوله؛ لأن الهدف بطبيعته الحال يلقي بظلاله على المعنى القرآني، بحيث يكون إحدى القرائن المنفصله التي تكتنف النص.

و مثلاً- على ذلك قوله تعالى:.... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ، (سوره النحل: ٨٩)

يمكن أن نفهم «كل شيء» هنا على ضوء «الهدف من نزول القرآن»، فالمراد من التبيان هو التبيان الشامل لما يرتبط بهذا الهدف، وهكذا في الموارد الأخرى.

إن معرفه الهدف القرآنى سوف تساهم فى تفسير مجموعه من الظواهر القرآنيه؛ حيث قد يختلف تفسير الظاهره باختلاف تفسير الهدف من نزول القرآن.

كما فى تكرار القصة الذى يتجه بعضهم إلى تفسيره على أساس بلاغى، بينما قد يكون الأساس التربوى هو التفسير الصحيح. (أنظر: علوم القرآن: محمد باقر الحكيم، ص ٤٦)

وإذا عرفنا أن الهدف من نزول القرآن الكريم هو الهدايه والتربيه وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، أو بحسب ما يعبر الشهيد الصدر التغيير الجذرى الشامل للبشرية يمكن تفسير من الآيات القرآنيه ضمن إطار هذا الهدف.

حصيله البحث

لابد من الإشارة إلى أن موضوع قواعد التفسير التربوى يحتاج إلى تأصيل وبحث موسع، وأن ما ذكره الباحث لا يمثل

ص: ٣٠٤

جميع جوانبه، وعليه فلا بد من الاهتمام به واستيعاب مناحى البحث فيه؛ لأنه سيسهم - بدون أدنى شك - في إبراز ملامح التفسير التربوي الذي هو بحاجة إلى بحوث ودراسات جاده ومعَمَّقه تتناول الأسس والأصول والمناهج والأساليب بالإضافة إلى القواعد.

ومما تقدم يمكننا التوصل إلى النتائج التاليه:

١ - يمكن تعريف قواعد التفسير التربوي بأنها: الأحكام والضوابط الكليه التي يستنبط منها المعاني والإشارات التربويه من القرآن الكريم، بمعنى استخراج تلك المعاني التربويه المكتنفه في النص.

٢ - إن الأصل في قواعد التفسير التربوي هو أنها قواعد تفسيريه وقد لحظ فيها الجانب التربوي.

٣ - بالإمكان تطبيق قاعده البطن مع الأخذ بنظر الاعتبار القصص القرآني في استخراج الكثير من المضامين التربويه للقرآن الكريم.

٤ - لقاعده الجري والانطباق دور مهم في استخراج المعاني التربويه من القرآن الكريم.

٥ - إن التطبيقات التربويه لقاعده إرجاع متشابه القرآن إلى محكمه ينبغي أن تتخذ نفس المسار الذي تسير عليه المباحث التفسيريه في إرجاع الآيات المتشابهه إلى المحكمه.

٦ - إن قاعده العنايه بأسباب النزول من القواعد المهمه في التفسير التربوي؛ لأن الكثير من الآيات نزلت لتعالج قضايا ومشاكل اجتماعيه وتربويه.

٧ - لقاعده معرفه الهدف من نزول القرآن دور مهم في تفسير الظواهر القرآنيه، فقد يختلف تفسير الظاهره باختلاف تفسير الهدف، وبالأخص إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن القرآن الكريم كتاب تربيّه وهدايه وتغيير.

١. الإلتقان فى علوم القرآن: السيوطى، دار الفكر بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٦-١٩٩٦ م.
٢. بحوث فى علم الأصول (تقريرات بحث السيد محمد باقر الصدر): محمود الهاشمى، مركز الغدير للدراسات الإسلاميه، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
٣. البرهان فى تفسير القرآن، سيد هاشم البحرانى، مؤسسه الأعلمى، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.
٤. البيان فى تفسير القرآن: الخوئى، دار الزهراء، لبنان - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥.
٥. تعامل فقه و تربيت: على همت بنارى، مركز انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى إمام خمينى، ١٣٨٣.
٥. تفسير العياشى: محمد بن مسعود العياشى، تحقيق: الحاج السيد هاشم الرسولى المحلاتى الناشر: المكتبه العلميه الإسلاميه - طهران.
٦. تفسير سوره الحمد: محمد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامى، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ. ق.
٧. التمهيد فى علوم القرآن: محمد هادى معرفه، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين، قم المقدسه، الطبعة الثالثه، ١٤١٨-١٩٩٧.
٨. روشهاى تأويل قرآن (مناهج تأويل القرآن) للدكتور شاکر.
٩. شواهد التنزيل، الحسکانى، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودى، الطبعة: الأولى سنة الطبع: ١٤١١-١٩٩٠ م، ناشر: مؤسسه الطبع والنشر التابعه لوزارة الثقافه والإرشاد الإسلامى - مجمع إحياء الثقافه.
١٠. علوم القرآن: محمد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامى، إيران - قم، ربيع الثانى، ١٤١٧ هـ - ق، مطبعه مؤسسه الهادى، الطبعة الثالثه.
١١. قواعد التفسير جمعاً ودراسه، خالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، ١٤٢١.
١٢. قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة: محمد فاكر الميبدى، مركز التحقيقات والدراسات العلميه التابع للمجمع العالمى للتقريب بين المذاهب، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ - ق - ٢٠٠٧ م.
١٣. القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن بن ناصر السعدى (ت ١٣٢٦ هـ - ق)، بيروت لبنان.
١٤. القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن بن ناصر السعدى، مكتبه الرشيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

١٥. الكافي، الكليني، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلاميه - طهران، الطبعة: الخامسة، سنة الطبع: ١٣٤٣ ش.

١٦. الكافي، الكليني، ج ٣، ص ١٩١.

١٧. لسان العرب: ابن منظور، الناشر: نشر أدب الحوزه - قم - ايران سنة الطبع: محرم ١٤٠٥.

١٨. مجمع البحرين: الطريحي، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٨-١٣٦٧ ش، الناشر: مكتب النشر الثقافه الإسلاميه.

١٩. محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوچه باغي، سنة الطبع: ١٤٠٤-١٣٦٢ ش، المطبعة: مطبعة الأحمدي - طهران، الناشر: منشورات الأعلمي - طهران.

٢٠. معرفه، التفسير الأثرى الجامع، تحقيق مؤسسه التمهيد، الطبعة الأولى، ١٣٨٣، قم المقدسه.

٢١. مقاييس اللغه، مفردات الراغب، تهذيب اللغه، المصباح المنير، لسان العرب.

٢٢. مناهل العرفان في علوم القرآن: الزرقاني، دارالفكر، لبنان - لبنان، ١٤٠٨ هـ - ق - ١٩٨٨ م.

٢٣. الميزان في تفسير القرآن: الطباطبائي، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى المحققه، ١٤١١ هـ - ١٩٩١

م

ص: ٣٠٦

٢٤. نورالثقلين، الحويزى، تحقيق: تصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولى المحلاتى، الطبعة: الرابعه سنه الطبع: ١٤١٢-١٣٧٠ ش،
المطبعة: مؤسسه إسماعيليان، الناشر: مؤسسه إسماعيليان للطباعه والنشر والتوزيع - قم.

ص: ٣٠٧

چکیده

نویسنده با استفاده از یافته‌ها و آموزه‌های موجود در عرصه تفسیر قرآن کریم در بخش قواعد، مبانی و پیش‌فرض‌ها و همچنین با توجه به آموزه‌های جامعه‌شناختی، مناسبتی بین تفسیر و قرآن کریم، در قالب «تفسیر اجتماعی» برقرار می‌سازد و ضرورت چنین رویکردی را، با توجه به اصول یاد شده، تبیین می‌نماید؛ به این معنا که در شرایط فعلی که دانش رو به گسترش است و به همان میزان توان بهره‌وری از قرآن کریم رو به افزایش می‌باشد، با مراجعه به مسائل علوم از جمله جامعه‌شناسی، می‌توان پاسخ‌های متقن و پذیرفتنی از قرآن کریم استخراج کرد و به حل آن مسائل کمک کرد.

واژه‌های اصلی: قرآن، تفسیر، تفسیر اجتماعی، جامعه‌شناسی، علوم اجتماعی.

ص: ۳۰۸

قرآن کریم با تمام محتوای متعالی اش، چشمه ای جوشان در تنظیم حیات اجتماعی بشر است و عالمان و فرهیختگان هر روز که می گذرد، بیش از پیش به نقش آن به عنوان «قاعده ای اساسی و الهام بخش در رویارویی با تهاجم های خصمانه به عقیده اسلامی» واقف می شوند.

قرآن کریم خود را تبیین کننده همه چیز وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ؛ (نحل / ۸۹) و بیان برای مردم هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ؛ (آل عمران / ۱۳۸) می داند. امروزه هر اهل دقتی می پذیرد که قرآن راهنمای اساسی در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی - متناسب با هر عصری - است؛ البته اگر بهره بردار از آن در وادی هولناک تفسیر به رأی یا برداشت های متحجرانه یا التقاطی قرار نگیرد، لذا بین علمای بزرگ شیعه و اندیشمندان اهل سنت، کسانی که بیشتر به دغدغه های اجتماعی توجه کرده اند و قرآن را در این زمینه رهگشا دیده اند، تفاسیر متعددی با گرایش اجتماعی در زمینه های مختلف (اعم از: مسائل کلی و جزئی) تدوین کرده اند یا در بیانات خود به آن توجه ویژه نشان داده اند.

در بخش تفاسیر عالم تشیع می توان به المیزان فی تفسیر القرآن، (علامه طباطبایی)، تفسیر نمونه (آیت الله مکارم شیرازی)، پرتویی از قرآن (آیت الله طالقانی)، جامعه در قرآن (آیت الله جوادی آملی) و در عالم اهل سنت، به تفسیر المنار (رشید رضا) و فی ظلال القرآن (سید قطب) اشاره کرد.

بزرگانی چون سید جمال الدین اسدآبادی، مرحوم شهید مرتضی مطهری، شهید سید محمد باقر صدر نیز زمینه های فراوانی را در بهره مندی از قرآن کریم در عرصه های اجتماعی فراهم و تبیین نموده اند: همچنان که امام خمینی رحمه الله به گونه ای عملی و متأثر از مکتب اسلام ناب، قرآن را در صحنه زندگی اجتماعی مسلمانان احیاء کرد. همان گونه که کتاب ها و تفاسیر یا برداشت های مختلف دیگری در جهان اسلام - به طور عام - و در جهان عرب و ایران اسلامی - به طور خاص - این موضوع را مورد توجه قرار دادند. از این قبیل آثار می توان به جامعه و تاریخ در قرآن (مصباح یزدی)، جامعه انسانی از دیدگاه قرآن (شهید محمد باقر حکیم)، قرآن و عقاید اجتماعی (عزت الله رادمنش)، مدخل الی علم الاجتماع الاسلامی (یوسف شلمت)، بناء المجتمع الاسلامی و نظم و دراسته فی علم الاجتماع الاسلامی (نیل سمالوطی)، عناصر المجتمع فی القرآن الکریم (شهید محمد باقر صدر) و المجتمع بحوث فی المذهب الاجتماعی القرآنی (محمد عبدالجبار) اشاره نمود.

جامعه شناسی هنجارگرا

در یک تقسیم بندی علوم و معارف بشری را به سه دسته اساسی (علوم فیزیکی، علوم زیستی و علوم انسانی) تقسیم می کنند. علوم انسانی به دانش های مربوط به انسان در قالب علوم انسانی، اجتماعی یا تاریخی و فرهنگی ناظر است که بخشی از آن، علوم انسانی به امور و شئون اجتماعی او توجه دارد و تنها جنبه توصیفی دارد. جامعه شناسی، بر اساس این تقسیم بندی و طبقه بندی علوم، از جمله علوم انسانی - اجتماعی با جنبه توصیفی به حساب می آید (ر. ک. به: مصباح یزدی، محمد تقی، جامعه و تاریخ در قرآن، ۱۶-۲۱).

صرف نظر از جنبه توصیفی جامعه شناسی، از ویژگی های عمده آن که از محصولات رشد علمی در جامعه غرب پس از قرن های نوزده و بیست است، «اثبات گرایی» یا متأثر از دیدگاه فلسفی خاصی درباره جهان، حیات و انسان است که فیلسوف فرانسوی «اگوست کنت» به عنوان پدر جامعه شناسی غرب، در قرن نوزدهم و در فضایی از ناآرامی و آشوب فکری پدید آورد؛ فضایی که از مشخصات اصلی آن مخالفت جریان های انسان گرا و اومانستی بر ضد نظام اندیشه دینی افراطی (مسیحی) است (کوزر، لوئیس، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ۲۴-۳۶)

ص: ۳۰۹

کی از ویژگی های بارز اثبات گرایی، سکولاریستی بودن آن است و این که سعی می کند به صورت علمی و مستقل از تصورات و مفاهیم دینی، به مطالعه امور طبیعی و اجتماعی پردازد.

جامعه شناسی هنجارگرا، که حکایت ضرورت اصلاح و تجدید نظر در مبانی روش شناختی در جامعه شناسی است و امروزه - به خصوص با گسترش رویکردهای دینی به ویژه در جامعه علمی اسلامی - به عنوان یک اقدام ضروری تلقی می گردد، در حقیقت افزودن منبع وحی و جهت دهی های آن به مجموعه منابع جامعه شناسی است؛ روشی که از سطح پژوهش صرفاً اثبات گرا که در محدوده توصیف و گزارش واقعیت می ایستد، فراتر می رود و در پرتو معیارهای مشخصی که از قرآن کریم و جهت گیری های آن نشأت می گیرد، به سطح ارزش گذاری و ارائه جایگزین گام می نهد.

این روش مطالعه که واقعیت را از برنامه خود حذف نمی کند، به توصیف و تحلیل تجربی هم بسنده نمی کند؛ در نتیجه، هنجارگرایی روشی است که هر دو رویکرد را با هم دارد؛ یکی رویکرد توصیفی و گزارشی و دیگری رویکرد ارزش گذارانه و ارائه جایگزین معیاری و ارزشی. بنابراین، تعارضی که در اثبات گرایی میان «گزاره های ناظر بر واقع» و «گزاره های ناظر بر ارزش» وجود دارد، نفی می شود، این روش مشروعیت ارزش های حاکم بر واقعیت اجتماعی را، تنها به دلیل رواج و شیوع و حیانی این ارزش ها، نمی پذیرد؛ بلکه در پرتو الگوها و مقایسه های مشخص شده سنتی سعی در تفسیر واقعیت موجود به واقعیتی بهتر دارد (ر. ک. به: امزیان، محمد محمد، روش تحقیق در علوم اجتماعی از اثبات گرایی تا هنجارگرایی، ۶-۷).

نسبت مطالعات اجتماعی و قرآن کریم

پرداختن به رابطه مطالعات اجتماعی و قرآن کریم با توجه به بحث مفهومی و روشی که ارائه گردید، از دو نظر قابل بررسی است.

الف) اگر از مباحث مربوط به معاد و توصیف مراحل و مکان های مرتبط به آن و مطالبی از قرآن کریم که به مباحث توحید و صفات الهی می پردازد بگذریم، شاید بسیاری از مسائل محوری قرآن کریم به چگونگی حیات اجتماعی، تاریخ زندگی انسان های صالح و ناصالح، بایدها و نبایدها و نیازمندی های فکری و رفتاری او در ابعاد مختلف مادی و معنوی ناظر باشد.

طرح گوناگون سرگذشت اقوام و سخن راندن از سنت های حاکم بر جوامع، تاریخ آن ها و توجه دادن به عبرت از آن ها (قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ؛ (آل عمران / ۱۳۷)، لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ؛ (یوسف / ۱۱۱). به گونه ای که تنها واژه «سنت» با تکرار قابل توجه و با تعابیر متعدد آمده - شاهدهی زنده بر این مدّعی است. واژه «سنت الله» (۸ بار)، «لستتنا» (۱ بار)، «سنن» (۲ بار) و «سنه الاولین» (۴ بار) تکرار شده است.

همچنین طرح انواع مختلف این سنن و به تعبیری قوانین اجتماعی از مباحث محوری قرآن کریم است. مانند:

۱ - تغییر سرنوشت به دست انسان: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ

دُونِهِ مِنْ وَالٍ؛ (رعد/ ۱۱).

۲ - آزمایش با انواع بلا و مصیبت ها: وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ؛ (بقره/ ۱۵۵).

۳ - تفاوت خصوصیات ظاهری و رفتاری انسان: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ (حجرات/ ۱۳)؛ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

ص: ۳۱۰

وَإِخْتِلَافُ السِّنِّتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ؛ (روم/ ۲۲).

همچنین تقسیم بندی قرآن کریم از دو طبقه مترف و مستکبر و طبقه صالح و مستضعف و در راستای آن، طرح بحث از ریشه های فساد جامعه و راهکارهای اصلاح آن - که از مباحث اساسی قرآن کریم است و بیشتر در قالب اصول اساسی مانند ضرورت و فلسفه بعثت انبیاء و همچنین فروع آن که تا ابعاد اجتماعی نماز، امر به معروف و نهی از منکر و تولی و تبری پیش می رود - نشانگر میزان بالای توجه قرآن کریم به موضوعات اجتماعی است (ر. ک. به: طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۴، ۹۱-۱۳۳). اضافه بر آن، طرح و بیان احکام از نوع واجبات و محرمات و اشاره به برخی از علل تشریح احکام مختلف، گویای پرده دیگری از حقایق قرآنی است، موضوعاتی چون رسیدگی به ایتم، مساکین و در راه ماندگان، (انسان / ۸۲؛ بقره / ۸۳-۱۷۷، ۲۱۵؛ نساء / ۸ و ۳۶؛ مائده / ۸۹ و ۹۵؛ انفال / ۴۱؛ توبه / ۶۰؛ کهف / ۷۹؛ نور / ۲۲ و حشر / ۷) انفاق معیار تقوی (بقره / ۳، ۲۱۵) بیان انحرافات اجتماعی، مانند سرقت، ظلم فحشا و راه های مبارزه با آن ها (مائده / ۳۸ و ۳۲ و ۳۳؛ نور / ۲۱؛ آل عمران / ۱۳۵ و نساء / ۱۵-۲۵) و... گویای نوع نگاه قرآن کریم به فرهنگ و جامعه انسانی و مسایل مربوط به آن است.

ب) جامعه شناسی (شاخه ای از علوم اجتماعی با جنبه توصیفی) موضوع و روش مطالعاتی خاصی دارد. برخی از موضوعات محوری مطالعه در این رشته علمی عبارت است از: (۱) مطالعه نهادهای اجتماعی، (۲) فرهنگ و زیرمجموعه های مربوط به آن، (۳) آموزش و پرورش، (۴) فرهنگ پذیری و جامعه پذیری، (۵) گروه های اجتماعی، (۶) آسیب شناسی اجتماعی، (۷) قشر بندی و طبقه های اجتماعی، (۸) عدالت اجتماعی، (۹) آزادی، (۱۰) رهبری و حکومت در جامعه، (۱۱) مدینه فاضله، (۱۲) نظارت و کنترل اجتماعی، (۱۳) تحلیل انقلابات، (۱۴) جنبش ها و حرکت های مردمی و اجتماعی.

موضوع اصلی جامعه شناسی تحلیل و مطالعه رفتارهای اجتماعی انسانی است. این دانش نقش انسان ها - مستقیم و غیر مستقیم - را در خلق این رفتارها (اعم از رفتارهای مثبت یا منفی، هنجار یا ناهنجار، به دلیل انگیزه ها، سلاقی نگرش ها و بینش های متفاوت) تحلیل و بررسی می کند. با توجه به این نکته بین موضوعات مورد نظر قرآن کریم و مطالعات جامعه شناسی نوعی هم خوانی احساس می شود.

عمده دغدغه قرآن کریم با نگاه اجتماعی آن، حوزه رفتارهای انسان ها در جامعه و اصلاح آن است. موضوع مطالعات جامعه شناختی هم، تحلیل این گونه رفتارهاست؛ البته به شیوه جزیی نگر؛ نه کلان نگری که در قرآن کریم هست. در نتیجه به نظر می رسد:

(۱) با مرور بر قرآن کریم در می یابیم که بسیاری از مباحث محوری در جامعه شناسی وجود دارد که - به طور مستقیم و غیر مستقیم - مورد نظر قرآن کریم است.

(۲) چون قرآن کریم مصدر بسیاری از معارف است، مصدر بسیاری از علوم و معارف اجتماعی نیز خواهد بود.

(۳) بسیاری از برداشت ها و تحلیل های عقلی و تجربی بشر، از مسائل و نیازهای اجتماعی اش، قابل اصلاح و بازبینی است، به

این معنا که با مراجعه به مضامین اجتماعی قرآن کریم می توان بسیاری از مبانی، پیش فرض ها، اصول و قواعد مطالعات جامعه بشری را اصلاح کرد؛ به ویژه این که مجموعه گزاره ها و آموزه های علوم اجتماعی، از جمله جامعه شناسی، ناظر به انسانی اجتماعی است که رفتارها و عوامل و انگیزه های آن، بریده از حیات ابدی و آن جهانی او تدوین و تحلیل شده است؛ در حالی که در قرآن کریم به جنبه های دیگر انسان و بعد روحانی و آن جهانی او تأکید فراوان شده است. ضمن این که قرآن دیگران را از نگاه تک بعدی به انسان و حیات او بر حذر می دارد و به بعد معنوی و آن جهانی او اولویت می دهد. در نتیجه، نگاه تک بعدی به انسان و اصرار بر تدوین گزاره ها و

نظریه های سکولار در جهان امروز، اهل تحقیق و تدبر را وامی دارد، تا با مراجعه به آن کتاب عزیز، این دسته از شئونات امروزی جامعه بشری را کشف و اصلاح نمایند و از راز عدم موفقیت قطعی علوم انسانی و اجتماعی امروز در مسیر رفع مشکلات جوامع و عدم پاسخ گویی سریع و کامل به نیازهای آن پرده بردارند.

تفسیر اجتماعی بازتابی از رابطه قرآن و جامعه شناسی

اگر تفسیر را فهم و درک مفاد استعمالی و مراد جدی خداوند از آیات قرآن کریم با شرایط لازم آن بدانیم (ر. ک. به: رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر؛ بابایی، روش تفسیر قرآن)، به طور قطع تفسیر اجتماعی با رویکرد و نگرش جامعه شناختی، از جمله گرایش های تفسیری است که مفسر سعی دارد بر اساس یافته های این دسته از علوم و با کمک آن ها به ضمیمه شرایط لازم، به کشف معانی و مفاد استعمالی قرآن کریم راه یابد؛ نوعی بهره گیری از یافته های قابل اعتماد علمی که بر اساس عقل و عرف می توان به کمک آن پرده از برخی اجمال و ابهامات آیات الهی کنار زد و بخشی از حقایق آن را روشن تر نمود. بر این اساس - صرف نظر از مباحث جنجالی در مفهوم تفسیر علمی، و تسری جریان تفسیر علمی به حوزه علوم انسانی (از این جهت که این علوم موضوع مطالعه و روش پژوهش ویژه دارند) - مفهوم تفسیر اجتماعی با رویکرد جامعه شناختی را می توان دارای دو جنبه اساسی دانست:

الف) بهره مندی از دانش جامعه شناسی و دست آوردهای متقن آن در ابعاد مختلف نظری و کاربردی برای فهم بهتر و دقیق تر محتوای آیات قرآنی و برداشت نو از آن؛ به گونه ای که بتوان به شیوه عقلانی و منطقی از آن دفاع کرد و دست آوردهای عقل و شرع آن را تأیید نماید.

ب) بهره مندی از قرآن کریم برای استخراج اصول و قواعد تفکر اجتماعی و استنباط نظام جامع اجتماعی از آن؛ به گونه ای که این یافته ها دیگر بخش های قرآنی در زمینه مباحث اجتماعی را تبیین کند و مفسر و تحلیل گر اجتماعی را قادر سازد تا ضمن تحلیل و بررسی مسائل پیرامونی جامعه کنونی با قرآن کریم، به اصلاح و بازسازی مبانی جامعه شناختی دست بزند و در حوزه روش شناختی، وحی را منبع دیگر شناخت در تحلیل و کشف مسائل اجتماعی به حساب آورد.

برای تأیید برداشت این دو جنبه، ضمن توجه دادن دوباره خواننده محترم به آن چه در خصوص حاکمیت روح اجتماعی بر تمام دستورات و توصیه های قرآن کریم در صفحات پیشین آمد، دقت در جدول زیر، به عنوان یک مقایسه کوتاه بین موضوعات محوری در جامعه شناسی و آیات مختلف قرآنی، راه گشاست.

نتیجه بحث و تأمل در جدول گویای نوعی همآنی در مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی و تفسیر اجتماعی قرآن کریم است. برای نمونه به محور اول جدول که ناظر به مفهوم جامعه و جامعه‌گرایی است، توجه کنید.

هرچند در قرآن کریم مفهوم جامعه را نداریم؛ لیکن معادل‌های مختلفی برای آن می‌توان یافت، تأملی در کالبد شکافی این مفهوم و ارتباط آن با موضوعات قرآن کریم در این خصوص راه‌گشاست.

ص: ۳۱۳

جامعه در مفهوم لغوی اسم فاعل مؤنث به معنای گرد کردن و گرد آوردن است و معنای عرفی آن گروه یا گروه های انسانی است؛ به این شرط که در آن، جهت جمع و وحدتی لحاظ شده باشد. بر این اساس گروه مردم یک روستا، استان، دین، جغرافیا، یا یک شغل را می توان یک جامعه نامید.

جامعه معنایی اصطلاحی نیز دارد که به دلیل نبود تعریف مورد اتفاق، به بررسی ملاک هایی برای تعیین کردن آن نیاز دارد که به دلیل اهمیت، به اختصار، مرور می شود.

۱. ملاک جامعه بودن را جدایی مکانی بدانیم که به سه گونه تصورپذیر است:

الف) شرط تحقق یک جامعه آن است که گروهی از انسان ها در یک محدوده سرزمینی زندگی کنند.

ب) شرط تحقق یک جامعه آن است که گروهی از انسان ها گرد هم آیند و در فعالیت هایی که برای اداره زندگی آن ها ضروری است، مشارکت کنند و از عواید و منافع آن ها برخوردار گردند؛ به این معنا که تحت یک نظام تقسیم کار با هم مرتبط باشند و عایدات آن را نیز بین خود تقسیم کنند.

ج) منظور از جامعه واحد، گروهی از مردم هستند که در یک نظام جداگانه سازمان یافته اند و امور آن را، مستقل از نظارت بیرونی، اداره می کنند، یعنی یک حاکمیت واحد و مستقل سیاسی دارند.

۲. ملاک جامعه را اصول فکری و عقایدی دانست که از آن انتظامات، قوانین، شریعت و امور سیاسی - اقتصادی منشعب می شود. بر این اساس گاهی جوامع را به جوامع اسلامی، کمونیستی، سرمایه داری یا دینی، بدون مرز بندی جغرافیایی، تقسیم می کنند.

۳. ملاک جامعه بودن را جدایی زمانی بدانیم، به این معنا که، هر گاه در ساختار اجتماعی یک گروه خاص از انسان ها که در یک سرزمین معینی زندگی می کنند و جامعه ای واحد و جداگانه را تشکیل می دهند، تغییر مهمی پدیدار شود؛ به گونه ای جامعه که بعد از آن تغییر، نسبت به گذشته اش متمایز شود. در واقع ما دو جامعه با دو خصوصیت داریم که عمده نهادهای اجتماعی آن تغییر اساسی کرده است، مانند: جامعه صدر اسلام با قبل از آن، یا جامعه بعد از انقلاب ایران و قبل از انقلاب.

با توجه به ملاک های یاد شده، به نظر می رسد تعریف جامعه به دو سطح رویین و زیرین ناظر است. سطح زیرین محتوای مفهومی جامعه، ناظر به عقاید، افکار و اصول فکری و اندیشه هاست و سطح رویین آن مربوط به بعد مکانی، جغرافیایی و قالب های نه چندان پیچیده است که بر اساس آن ها فعالیت های اجتماعی، صورتی عینی و روزمره به خود می گیرد و آغاز و انجام می یابد.

با پذیرش این برداشت از مفهوم جامعه که جمعی سازگار بین ملاک های زمانی، مکانی، و اندیشه ای است، به نظر می رسد با مراجعه به مفاهیم مشابه این مفهوم در قرآن کریم، هر دو سطح مورد نظر قرآن کریم باشد. آن جا که سخن از حضور یک پیامبر در بین یک گروه از مردم است فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ؛ (بقره/ ۲۱۳) و وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ؛ (رعد/ ۷) و آن جا که

سخن از اعتقاد و باورهای یک گروه است إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا؛ (مریم / ۲۰) و آن جا که قرآن بر محوریت زمانی تأکید دارد إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ * وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا؛ (نصر / ۱ و ۲) همه گویای ناظر بودن آیات به بعد مکانی، زمانی و اندیشه ای جامعه است (عبدالجبار محمد، المجتمع، ۶) که پی گیری ابعاد آن فرصت و مجال دیگری را می طلبد.

مبانی و پیش فرض های تفسیر اجتماعی

با توجه به آن چه از تبیین رابطه مفاهیم و مسائل جامعه شناختی و موضوعات و محورهای اجتماعی قرآن کریم و به کارگیری و توجه به آن ها در تفسیر اجتماعی مطرح گردید، مناسب است به بررسی مبانی و پیش فرض های تفسیر

ص: ۳۱۴

اجتماعی با گرایش جامعه‌شناختی پردازیم. تا از تلقی نامناسب جلوگیری و برداشت عالمانه تری از رابطه تفسیر قرآن کریم و مباحث جامعه‌شناختی ارائه شود.

از آن جا که تمایز روشنی بین مبانی و پیش فرض ها وجود ندارد و گاهی آن دو را یکی می دانند یا آن ها را در دو وادی کاملاً متفاوت با یک تعداد معیارهای سلیقه ای از هم جدا می کنند، به نظر می رسد چون یک تعداد معیارها، به عنوان مستندات تفسیر اجتماعی از بیانات درون قرآنی به حساب می آیند، از آن ها با عنوان، مبانی یاد کنیم و به بررسی آن پردازیم و مواردی از اصول را نیز که جنبه برون قرآنی دارند و در تفسیر اجتماعی باید به آن ها توجه نمود و بیشتر به حوزه علوم اجتماعی و جامعه‌شناختی - به طور خاص - ناظرند، پیش فرض های ورود به تفسیر اجتماعی بشماریم و بررسی کنیم.

الف) پیش فرض ها

۱. جامعه از نوعی وجود بهره مند است؛ جامعه را چه دارای وجودی اعتباری بدانیم (ر. ک. به: جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ۱۸) یا وجود حقیقی و اصلتی برای آن بپذیریم (آرون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ۱۱۰-۸۵)، (ر. ک. به: مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ در قرآن، ۳۴۳-۳۳۵، از مجموعه آثار، ج ۲) بالأخره نوعی وجود برای جامعه قائل شده ایم. یکی از مواضع بحث در حوزه جامعه شناسی - و قبل از آن در فلسفه اجتماع - سخن از اصالت جامعه و به تبع آن، تأثیرپذیری افراد و جامعه از هم است. بر این اساس هر کدام که اصلتی برای جامعه قائل شدند، نوعی وجود را هم برای آن قائل اند.

به عبارت دیگر مفهوم جامعه هر چند از حضور افراد زیاد در یک محیط با ملاک های یاد شده گرفته شده است، در عین حال مقوماتی دارد که معمولاً به فرد تنها منتسب نمی شود و به جمع بدون افراد هم نمی توان نسبت داد؛ بلکه به گونه ای از اتحاد بر می گردد که از آن به جامعه تعبیر می شود. به قول شهید مطهری رحمه الله دارای روحی است که نقش آن ایجاد اتصال و پیوستگی است (مطهری، ۲۳۹)، یعنی در عین حال که متشکل از نهادها و ساختارهای اجتماعی متفاوت و زیاد است، گونه ای از وحدت را دارد که عناصر مطرح در تعریف جامعه، (مذهب، نوع تفکر، منطقه جغرافیایی، هدف مشترک و زبان)، حکایت از آن دارند.

بر اساس دیدگاه هایی مانند نظر شهید مطهری، آیات فراوانی در این جهت قابل استدلال است که برای نمونه می توان به برخی آیات که در آن مفهوم «امت» یا «قوم» به کار رفته است، استناد کرد.

۲. جامعه یک ارگانیکسم (اندام واره) است؛ نوعی نگرش وحدت گرایانه به جامعه و کلیت آن وجود دارد، نگاهی همسو با دیدگاه قرآن کریم به کل جهان هستی و این که همه در عین کثرت با یک هدف و در یک مسیر به سوی خداوند در حرکت اند. به طور قطع نگرشی اندام واره ای به جامعه، پیش فرض دیگری است که امکان تحلیل صحیح مسائل اجتماعی و پیرامونی انسان را فراهم می سازد، که غیر از آن یعنی نگاهی جزیره ای، استحکام و مبنای متقن ندارد.

از ادله عمده این وحدت گرایی حاکمیت قوانین مشترک بر جامعه و سنت های اجتماعی معهود است که امکان تحلیل علمی

تاریخی جامعه و زمینه بهره مندی و عبرت آموزی از آن را با تفسیر قرآن کریم فراهم می سازد، مانند قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ؛ (آل عمران / ۱۳۷).

۳. نقصان و ناتوانی تئوری های علوم اجتماعی در تحلیل رفتارهای انسانی؛ به این معنا که، جامعه شناسی به عنوان یکی از علوم ناقص بشری، و از طرفی مبتنی بر استقرای ناقص، دارای نظریه ها و تئوری های متعددی در حوزه های مربوط از جمله تحلیل رفتارهای اجتماعی سازگار یا ناسازگار، تبیین هنجارها، ارزش های اجتماعی و توصیف

ص: ۳۱۵

رفتارهای انقلابی است؛ لیکن آن چه مسلم است و تاکنون قطعیت آن مورد تردید قرار نگرفته (صرف نظر از بی اعتباری و پایایی قطعی آن ها به ویژه دیدگاه ها و دکترین های اصلی در این نگرش یعنی کارکردگرایی، تضادگرایی، ساختارگرایی و...)، این است که همه نظریه ها دارای مبانی و اصول غیر الهی و بیشتر، با توجه به نگرش انسان مدارانه یا جامعه گرایانه تدوین شده اند که با توجه به دو ساحتی بودن حیات انسانی و ابتدای بر آن جهانی بودن بشر، این دیدگاه ها در تحلیل رفتار اجتماعی و مصادر آن رفتار، ناقص و دچار نوعی ناتوانی اند، برای نمونه با مراجعه به قرآن کریم معلوم می شود که یکی از عوامل مؤثر در کاهش انحرافات و تقویت اطاعت از خداوند در گروهی از انسان ها، انگیزه ورود به بهشت و فرار از جهنم با وصف قابل توجه قرآن کریم از آن دو است (ر. ک. به: محتوای سوره های واقعه والرحمن). این جاست که در تحلیل های مادی گرایانه هیچ نقشی برای این دو مهم در بازدارندگی اعمال و رفتار انحرافی نمی توان تصور کرد.

۴. قدمت و طول عمر کوتاه دیدگاه ها و نظریه ها در حوزه علوم اجتماعی صرف نظر از نقص آن در تبیین رفتار انسان ها، از جمله مواردی است که نمی تواند پایه پای قدمت و تاریخ گزاره ها و بیان های قرآنی حرکت کند. بیش از هزار و چهارصد سال از نزول قرآن می گذرد، ولی هر روز بر معارف استفاده شده از قرآن کریم افزوده می گردد. کتاب های علمی در حوزه های مختلف، فقهی، کلامی، تفسیری، اخلاق، تاریخ و قصص، علوم قرآنی و صدها معلومات دیگر همه شاهی روشن بر این مدعا هستند.

در نتیجه پذیرش برتری این معارف و قدمت آن ها بر نظریه ها و دیدگاه های علوم اجتماعی از جمله پیش فرض ها است که از نظر زمانی و نیز محتوایی بر جامعه شناسی غلبه دارد؛ به ویژه که بسیاری از آن چه امروز در قالب مباحث علمی از جمله در علوم اجتماعی مطرح است، ریشه در معارف دینی، اسلامی و به ویژه، تفکر شیعی دارد و بسیاری از محورهای اصلی آن را در روایات و احادیث نبوی و اهل بیت می یابیم.

این که ابن خلدون پدر علم جامعه شناسی لقب می گیرد و قبل از آن بیرونی و دیگران، چون فارابی، در تصویر جامعه و مدینه فاضله همسو با قرآن و سنت اظهار نظر می کنند، دلیلی روشن بر اثبات این مدعاست (ر. ک. به: گروهی از نویسندگان، دفتر همکاری حوزه، درآمدی بر جامعه شناسی اسلامی).

(ب) مبانی

۱. مبانی عام

۱-۱) امکان و جواز تفسیر: از مبانی عام تفسیر اجتماعی، پذیرش امکان و جواز تفسیر با توجه به گرایش های مفسر است که ادله متعددی از جمله ادله درون قرآنی مانند مجموعه آیات دعوت کننده به «تدبر»، (نساء / ۸۲؛ محمد / ۲۴) «تفکر»، (نحل / ۱۱، ۴۴ و ۶۹؛ آل عمران / ۱۹۱؛ یونس / ۲۴؛ رعد / ۳؛ روم / ۲۱؛ زمر / ۴۲؛ جاثیه / ۱۳) «تحدی»، (بقره / ۲۳، یونس / ۳۸، هود / ۱۳) و همچنین آیات بیانگر وجود «متشابهات» (آل عمران / ۷) در قرآن و این که قرآن «تبیان کل شیء» است (نحل / ۸۹) شواهدی مؤثر بر آن است.

۱-۲) جامعیت و جاودانگی قرآن کریم به عنوان معجزه ای الهی از دیگر مبانی است. این که قرآن کریم انحصار در زمان نزول ندارد و فرهنگ زمانه و شرایط آن، جز بخشی ابزار گونه در خدمت انتقال احکام و دستورات الهی در قالب کلمات قرآنی نیست (ر. ک. به: زمانی، حسن، قرآن و مستشرقان، فصل قرآن و فرهنگ زمانه).

از شواهد و مدارکی که به این جامعیت دلالت می کنند. وجود ظاهر و باطن در قرآن کریم است (ر. ک. به: سید رضا مؤدب، روش های تفسیر قرآن) که به خوبی گویای توانایی قرآن کریم در تحلیل مسائل روز و جدید است. ضمن این که هدف قرآن کریم بر اساس این جامعیت، هدایت انسان به رشد و تعالی است و این که جز با تشکیل

حیات اجتماعی و توجه به پیچیدگی آن با گسترش جمعیت روی زمین، تحقق این هدف میسر نیست، حقیقت این جامعیت و رجوع مستمر به آن روشن تر می گردد (المیزان فی تفسیر القرآن، ۴، ذیل آیه ۲۰۰ آل عمران).

۳-۱) ممنوعیت تفسیر به رأی: الهی بودن، محکم بودن و قیم بودن قرآن کریم اقتضا می کند از دست برد اندیشه های غیر ناب، برداشت های ناصواب و غیر منطقی، و استدلال های بدون پشتوانه و غیر معقول به دور باشد. اعتماد به تفاسیری که به شکل مؤثر برخاسته از ظن شخصی و تحمیل نظرات بر قرآن کریم است، خطر برداشت های انحرافی و التقاطی را در خصوص قرآن کریم گوشزد می کند.

نفی تفسیر به رأی مصنوعیتی برای مفسر، تکریم قرآن و منطقی کردن شیوه ها و برداشت های ما از آن است و چون ورود به تفسیر قرآن با گرایش اجتماعی، و دغدغه هایی از این دست، امکان ورود مفسر به فضای تحمیل نظر شخصی و عدم رهایی از پیش داوری های غیر علمی را به دنبال دارد؛ می طلبد تا در بخش مبانی به آن توجه ویژه شود.

از عمده دلایل و شواهد بر اهمیت این مسئله، وجود افراد مغرض و منحرف در طول تاریخ تفسیر قرآن است که تلاش کرده اند از این ناحیه و بر اساس اندوخته ها، نگرش ها و گرایش های خاص خود، دست به تفسیر بزنند و در نگاه دیگران استناد به قرآن را مخدوش سازند و باعث برخی اتهامات واهی به قرآن کریم و طرفداران آن گردند. هر چند قرآن کریم خود عیبی ندارد و از این اتهامات پاک است، لیکن، پاک سازی این اتهام به دلیل عیوب متعدد در مشی مسلمانان، می تواند هزینه جبران ناپذیری را متوجه مسلمانان، جوامع اسلامی و حرکت روبه رشد آنان سازد (ر. ک. به: منطق تفسیر (۱)، ۱۱-۲۵۸ و ۵۴۳).

۲. مبانی خاص

۱-۲) امکان تفسیر علمی قرآن: پس از این که امکان تفسیر و جواز آن به عنوان مبنا پذیرفته شد و از طرفی ممنوعیت تفسیر به رأی نیز از حریم قرآن کریم محافظت نمود، به نظر می رسد انحصار برداشت از قرآن کریم در یک حوزه و گروه خاص، امری غیرمنطقی و مخالف با اهداف قرآن کریم است. نیم نگاهی به اشارات علمی قرآن، با موضوعات مختلف علمی، که روشنگر و هادی ویژه در عرصه بهره مندی از آن در برابر مدعیان اصلاحات در جامعه بشری است، تفسیر علمی قرآن کریم را ممکن و بلکه لازم و ضروری می نمایاند.

از مباحث و مطالب ناظر به علوم طبیعی که بگذریم، سخن از سنت های اجتماعی قطعی قرآن و سازگاری آن با جهان شمولی های فرهنگی که گویای اشتراک جوامع در قوانین اجتماعی - تاریخی است، شاهدی در خصوص امکان تحلیل علمی در عرصه اجتماع، تاریخ و فلسفه تاریخ از نگاه قرآن کریم است (ر. ک. به: صدر، محمد باقر، سنت های تاریخ در قرآن).

۲-۲) امکان استخراج قوانین جامعه شناختی در دو بخش تاریخی و اجتماعی از قرآن کریم: به طور قطع این کتاب عزیز، کتاب سرگذشت ها نیست، کتابی است که بر اساس یافته های صحیح می تواند تبیین کننده نظام های مختلف در عرصه زندگی بشری باشد. تأملی در فلسفه بیان قصص با نگاهی ژرف حکایت از یک ظرافت دارد، یعنی عبرت آموزی از سرگذشت ها. تأییدهای قرآن کریم در این زمینه بیش از حد است. همچنین صراحت در بسیاری از قوانین از جمله آیه کریمه

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...؛ (رعد/ ۱۱) و موارد مشابه که حکایت کننده سرگذشت فراغنه، نمرودها، ابوسفیان ها است و به گونه های مختلف نقاب از چهره های تار و تیره آن ها بر می دارد و ضمن تحلیل علل این رویدادها، به ادوار دیگر جامعه بشری تذکر می دهد که هر جامعه و دولتی که این مسیر را بپیماید، به یقین به سرنوشتی مشابه دچار خواهد شد (آل عمران/ ۱۳۷)؛ همان گونه که در برابر

الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ؛ پرهیزکاران سرگذشتشان، همان سرنوشت انبیاء و صالحان است و آن‌ها عاقبت زمین را به ارث خواهند برد، زیرا أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ؛ (انبیاء/ ۱۰۵) (ر. ک. به: المجتمع، بحوث فی المذهب الاجتماعي القرآنی).

۲-۳) امکان ترسیم و تعیین اصول و قواعد نظام اجتماعی مطلوب از نگاه قرآن کریم: این مبنا به دلیل جایگاه آن در حیات بشری، و تناسب آن با آرمان‌گرایی که در تمام ادیان از جمله دین مبین اسلام و به ویژه با اعتقاد تفکر شیعه بر منجی آخر الزمان، وجود دارد، زمینه بهره‌مندی از قرآن کریم در مسائل اجتماعی و حیات جمعی بشری را بیشتر می‌کند و آن را اصولی‌تر می‌نماید. بحثی که در تمام مطالعات اجتماعی - با انواع نگرش‌ها - جایگاه ویژه خود را دارد و معمولاً تحت عناوینی چون، «اتوپ»، «مدینه فاضله»، «ناکجا آبادها» و «هزاره‌ها» مفهومی شده‌اند (ر. ک. به: مکارم، محمد حسن، مدینه فاضله).

تأملی در شعارهای محوری قرآن کریم در مورد جامعه سالم (عدالت، آزادی، برابری و مساوات) شاهدی زنده بر توان قرآن کریم در ارائه چنین آینده‌ای است؛ آن چه بشر بالفطره از آغاز حیاتش در زمین به ویژه پس از ظهور انبیای عظام احساس کرده و همچنان به دنبال یافتن صورت واقعی آن بر روی زمین است، لذا چون هدف اساسی قرآن کریم در نهایت به تشکیل جامعه سالم و مدینه‌ای به تمام معنا فاضله می‌رسد، (انبیاء/ ۱۰۵)، نوعی هم‌آهنگی بین این هدف متعالی و دیدگاه‌های جامعه‌شناختی در این عرصه وجود دارد که به دلیل نقص فراوان تبیین جامعه آرمانی در نگاه جامعه‌شناختی، قرآن کریم تصویر صحیحی از آن هر چند به اجمال ارائه می‌دهد؛ جامعه‌ای که در آن جز خدا پرستش نمی‌شود، و جز به عدالت و برادری نمی‌اندیشند. نفسانیات و تمایلات در غل و زنجیرند و بهره‌وری از حیات بشری به حد اعلی خود می‌رسد وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ؛ (قصص / ۵).

۳-۴) وجود و امکان شناسایی مفاهیم، محورها، و گزاره‌های همسو و ناظر به مباحث اجتماعی که زمینه بهره‌مندی و تفسیر اجتماعی از قرآن را فراهم می‌سازد: امروز با مراجعه به ظواهر قرآن، بسیاری از محورها و مفاهیم در حوزه مبانی جامعه‌شناسی و موضوعات تخصصی در این وادی قابل شناسایی است که ضمن اصلاح مبانی این علم، زمینه آشنایی با انسان و جامعه را در ابعاد گسترده تری فراهم می‌سازد. برای مثال، همان‌گونه که در صفحات پیشین گذشت، به راحتی چستی جامعه، عوامل عمده در زیست اجتماعی، ماهیت اصلی جوامع، اصالت و محوریت فرد یا جامعه، را از آیات قرآنی می‌توان استخراج نمود (ر. ک. به: سمالوطی، نبیل، بناء المجتمع الاسلامی ونظم درسه فی علم الاجتماع الاسلامی).

ویژگی‌های تفسیر اجتماعی

هم‌اکنون می‌توان ویژگی‌های زیر را برای تفسیر اجتماعی قرآن بر شمرد و آن را دلیلی برای مراجعه و استفاده از قرآن کریم در عرصه پاسخ‌گویی به مسائل امروز جامعه بشری دانست.

۱. افزایش قدرت تطبیق آیات بر زندگی عصری و تلاش در راستای فهم آن برای درمان مشکلات موجود جوامع.

۲. هماهنگی این تفسیر با عمده مباحث مطرح در قرآن کریم از آن جهت که حول مسائل اجتماعی و جامعه‌است و از طرفی گویای خاستگاه اصلی دین اسلام (حیات اجتماعی) است؛ آن‌گونه که از بیان مرحوم علامه رحمه الله در تفسیر آیه ۲۰۰

سوره آل عمران فهمیده می شود.

۳. تفسیر اجتماعی آیات با مستندات عقلی و منطقی و روایی خود، کمک می کند تا نیاز به استفاده از روایات ضعیف و گاهی اسرائیلیات از بین برود و به ژرفای قرآن و آیات آن در حل مسائل امروز بشری بیشتر توجه گردد.

ص: ۳۱۸

همچنان که شاهد مثال های فراوانی در قرآن برای مبانی این تفسیر وجود دارد که ما را از بسیاری از تأویلات که گاهی هم نادرست است، باز می دارد و راه تفسیر به رأی را می بندد.

۵. امروز عمده شبهات و محور مخالفت دشمنان اسلام با قرآن و مکتب اهل بیت در حوزه در ابعاد مختلف مسائل مربوط به جامعه است، لذا پاسخ جامع و کامل به این شبهات، در سایه روی آوردن صحیح و کارآمد به تفسیر اجتماعی قرآن کریم مقدور است.

۶. تفسیر اجتماعی قرآن، زمینه نگاه چند بعدی به قرآن کریم را فراهم می سازد و باعث می شود از ورود به دیدگاه های متحجرانه و تک بعدی که دفاع ناپذیر جلوگیری شود. این ویژگی ابعاد فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، و اولویت ها را مورد توجه قرار می دهد و اهل تأمل و دقت را از افراط و تفریط باز می دارد.

۷. تفسیر اجتماعی قرآن با فلسفه نبوت و مستندات آن نزدیکی زیادی دارد. کمتر اهل تدبر و اندیشه در قرآن را می توان یافت که در فلسفه نبوت تأمل کند و به مسائل و دغدغه های اجتماعی مردم روزگار پیامبران و امروز توجه نکند؛ چرا که باز کردن غل و زنجیر از دست و پای انسان ها و رهایی واقعی آنان جز فلسفه نبوت که عمدتاً در همین حیات اجتماعی عینیت می یابد، مقدور نیست.

۸. اشتراک قرآن و دغدغه های اندیشمندان مصلح نیز فراوان است. آن چه از قرآن در بحث عدالت اجتماعی، مبارزه با ظلم، فساد و تباهی، حذف رهبری مشرکان و پیروزی مستضعفان عالم و ترسیم یک نظام نهایی اجتماعی استخراج شدنی است، همه در نوشته ها و گفته های عالمان و مصلحان اجتماعی - شرقی و غربی - آمده است؛ هر چند به حق می توان ادعا کرد که سرچشمه بسیاری از این همسویی ها، بهره مصلحان از قرآن و آموزه های دینی است. زیباتر از آن هماهنگی بسیاری از خواسته های معقول مردم و مستضعفان است؛ با آن چه که قرآن کریم در اصلاح جامعه دارد و این به معنای سازگاری تمام عیار قرآن کریم با فطرت ناب انسانی است.

۹. تفسیر اجتماعی قرآن، یعنی پرده برداری مجدد از بسیاری از دستورهای قرآنی که به تعبیر مرحوم علامه (ذیل تفسیر آیه ۲۰۰ آل عمران) در فردی ترین آن، جنبه اجتماعی در نظر گرفته شده و اساساً خاستگاهی اجتماعی پیدا کرده است، لذا رفتن به سمت تفسیر اجتماعی قرآن یعنی نگاه عالمانه و دقیق تر با ضوابط، اصول و قوانین متقن تر به قرآن و دستورات الهی.

تأمل در آیات فقهی، آیات اخلاقی، آیات جهاد، آیات زکات و صدقات که به ظاهر همه را در یک جا به عنوان احکام جمع بندی کردیم، ما را بر این می دارد که افق قرآن را از افق دید خود متفاوت و چندین برابر بازتر ببینیم و بار دیگر معارف آن را فهرست بندی و اولویت بندی کنیم.

۱۰. در کنار آن چه آمد، باید از وجود تفاسیر دلنشین و جذاب و گاه دقیق و عالمانه در حوزه تفسیر اجتماعی قرآن کریم یاد کرد. از زمانی که مفسرانی چون نویسندگان المنار، فی ظلال القرآن، نمونه و المیزان، و نویسندگان کتب شیعی که بیشتر در عرصه اجتماع برداشتی از قرآن را پرده برداری می نمودند (مانند نوشته های شهید صدر، شهید مطهری و آیت الله مصباح

یزدی) پا به عرصه تفسیر گذاشتند، افق جدید پدید آوردند و دلگرمی زیادی به حق جویان و عدالت طلبان بخشیدند و نوید جدیدی در تحقق وعده الهی (حاکمیت خدا بر زمین) را احیا نمودند. این رخداد در مقایسه با گروهی از کتب تفسیری که دغدغه آن‌ها مسائل اجتماعی نبود - تفاسیری که اگر روایاتی نیافتند از پرده برداری آیات الهی دوری جستند - یک حادثه نو و پربرکت برای جامعه اسلامی شمرده می‌شوند.

نتیجه

با توجه به شرایط جامعه اسلامی و نیاز شدید امت اسلامی به بهره‌گیری از سرمنشأ فیض الهی و اصلاح رویکردهای

ص: ۳۱۹

افراطی و تفریطی و گناه ناسازگار با اهداف متعالی اسلام ناب، لازم است تا با تأکید دوباره بر مراجعه جدّی و همه جانبه به قرآن کریم و خارج کردن آن از تحجر، باب تأمل در ابعاد مختلف از جمله نگاه جامعه شناختی به قرآن کریم و استفاده از آن در این عرصه بازتر شود و ضمن برخورد بیشتر «مسئله محور» با آن پاسخ های امروزیین جامعه اسلامی - یا به طور عام جامعه بشری - را به نیازهای اصلی و حقیقی او دریافت نمود و شاهد دیدگاه های نوین در عرصه علوم انسانی، از جمله علوم اجتماعی، از منظر قرآن کریم بود و به نظر می رسد با گسترش گرایش تفسیر اجتماعی، بخشی از آن چه انتظار می رود، تحقق می یابد.

ص: ۳۲۰

- آرون، ریمون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه: باقر پرهام، نشر علمی - فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- امزیان، محمد محمد، روش تحقیق در علوم اجتماعی از اثبات گرایی تا هنجار گرایی، ترجمه: عبدالقادر سواری، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم ۱۳۸۰ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۷، «جامعه در قرآن»، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۸ ش.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر ۱ و ۲، نشر جامعه المصطفی العالمیه، قم ۱۳۸۷ ش.
- زمانی، محمد حسن، مستشرقان و قرآن، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵، چ اول.
- سمالوطی، بنیل، بناء المجتمع الاسلامی و نظمه «دراسته فی علوم الاجتماع الاسلامی»، دار الشروق، جدّه، ۱۴۲۸ هـ - ق.
- صدر، محمد باقر، سنت های تاریخ در قرآن، ترجمه: سید جمال موسوی، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۸۸ ش.
- طالقانی، سید محمود، پرتویی از قرآن، نشر شرکت سهامی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عبدالجبار، محمد، المجتمع، بحوث فی المذهب الاجتماعی القرآنی، دارالاضواء، بیروت، ۱۹۸۷ م.
- گروهی از نویسندگان، در آمدی بر جامعه شناسی اسلامی، نشر دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۳ ش.
- مؤدب، سید رضا، روش های تفسیر قرآن، نشر دانشگاه قم، ۱۳۸۶ ش.
- مصباح، محمد تقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ در قرآن، (مجموعه آثار ج ۲) نشر صدرا، قم.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ ش.
- مکارم، محمد حسن، مدینه فاضله در متون اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۷ ش.

چکیده

با توجه به تحولات اجتماعی، سیاسی و علمی در دنیای جدید و ظهور مکاتب اخلاقی، فلسفی، اجتماعی و...، همچنین رشد روز افزون علوم، به ویژه در عرصه انسانی، نگاه های پرسش آمیزی به سوی قرآن دوخته شده است، مبنی بر این که قرآن کریم چه آموزه هایی در عرصه زندگی سیاسی و اجتماعی انسان دارد؟

در این مقاله به گرایش سیاسی در تفسیر قرآن، که بر اساس ذوق و علاقه مفسر و نیاز زمان شکل می گیرد، می پردازیم.

در مبنای «تفسیر سیاسی» توجه به اصل توحید و یگانه دانستن خداوند، جدایی ناپذیری دین از سیاست، استدلال بر آن، نبوت، امامت (متمم رسالت)، اهداف بلندمدت و کوتاه مدت در سیاست، با ارائه آیاتی از قرآن کریم بیان شده است.

ویژگی های تفسیر با گرایش سیاسی، ارائه نمونه هایی از آیات که به مسئله حکومت و سیاست توجه دارند، آسیب ها و آفات گرایش های سیاسی در تفسیر و معرفی نمونه هایی از تفسیر با گرایش سیاسی از جمله مواردی است که در این مقاله مورد توجه قرار می دهیم.

واژه های اصلی: قرآن، سیاست، تفسیر، حکومت، اجتماع.

ص: ۳۲۲

گرایش: تأثیر باورهای مذهبی، کلامی، جهت گیری های عصری و سبک های پردازش تفسیر قرآن است که براساس عقاید، نیازها، ذوق، سلیقه و تخصص مفسر شکل می گیرد (رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن (۲)، روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، ۲۳)، لذا اگر در تعریف روش معتقد باشیم که روش مستنداتی است که مفسر بر اساس آن ها کلام خود ساخته را به عنوان تفسیر، معنی و مقصود آیات الهی می شمارد و تنها راه دست یابی به مقاصد قرآن را همان مستندات می داند (عمید زنجانی، عباسعلی مبانی و روش های تفسیر قرآن، ۱۸۷)، باید گفت تفسیر سیاسی یک روش و مبنای تفسیری نیست و از آن به گرایش سیاسی در تفسیر نام می بریم و در آن ذوق، علاقه و نیاز زمان بر کار مفسر تأثیر گذاشته است.

سیاست: واژه سیاست از «ساس» و «السیاس» به معنی «ساس القوم»: دَبَّرَهُمْ وَتَوَلَّى امْرَهُم (المنجد الطلاب، ۳۴۵) یعنی قوم را سیادت کرد و امورشان را تدبیر کرد و متولی آنان شد. سیاست در لغت به معنی حکومت، ریاست و داوری، مصلحت و تدبیر، عقوبت و مجازات و تنبیه، و تربیت به کار رفته است.

دانشمندان اسلامی گفته اند «سیاست به معنی روش اداره جامعه است؛ به گونه ای که مصالح مادی و معنوی یکایک مردم تحقق یابد» و به دیگر سخن «سیاست، آیین کشورداری است»، لذا در این تعریف در سیاست قداست نهفته است و بر خلاف پندار رایج، با نیرنگ و فریب دادن دیگران همراه نیست. در این جا دو برداشت مثبت و منفی از سیاست به وجود می آید (نوروزی، محمد جواد، نظام سیاسی اسلام، ۱۵ و ۱۶). ریاست، حکومت و سیاست به خودی خود زشت نیست، بلکه حسن و قبح آن تابع اهدافی است که رؤسا و سیاست مداران تعقیب می کنند (سویزی، علیرضا، مدیریت در قرآن و سنت).

تفسیر: مقصود از تفسیر، تبیین مراد استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مراد جدی آن، براساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره، است (ر. ک. به: رضایی اصفهانی، همان، ۲۲).

تاریخچه

قرآن کریم علاوه بر بیان اعتقادات و احکام فردی، به احکام اجتماعی، سیاسی و حقوقی توجه ویژه دارد. آیات سیاسی قرآن بر مبنای دخالت دین در سیاست پایه گذاری شده اند از این رو بسیاری از آیات به مسائل حکومتی و اصول سیاست داخلی و خارجی، و... می پردازد.

از سویی قرآن ولایت الله و اطاعت از خدا و پیامبر و اولوالامر را در طول هم می داند و نظام سیاسی خاصی را پایه گذاری می کند و مقابل نظام های سکولاریستی (جدایی دین از سیاست)، دمکراسی (مردم سالاری) و انسان مداری... می ایستد. پس ریشه بحث به خود قرآن و حتی پیش از آن باز می گردد، زیرا هر چند نبوت و حکومت دو امر جدا هستند، اما این گونه نیست که جمع پذیر نباشند، چون این دو در مورد برخی انبیا جمع شد (جوادی آملی، عبدالله، معارف، ش ۲۲، ص ۲۲).

مسئله برداشت های سیاسی از آیات قرآن در تاریخ تشیع کم و بیش مطرح بوده است تا این که در قرن ۱۳ ه - ق «شیخ محمد نجفی» در دائره المعارف بزرگ فقهی خود «جواهر الکلام» به مسئله ولایت فقیه پرداخت. وی می گوید:

«ظاهر عمل و فتوای اصحاب یعنی فقهای امامیه این است که به صورت عمومیت به ولایت فقیه معتقدند و آن را از مسلمات بلکه از ضروریات می دانند» (جواهر الکلام، ۱۶، ۱۷۸).

ص: ۳۲۳

در استدلال به این امر می گویند: «زیرا اگر ولایت عامه فقیه نباشد، اکثر امور متعلق به شیعه معطل می ماند» (همان، ۲۱، ۳۹۷).

ملا احمد نراقی در کتاب «عواید الایام» به این مسئله پرداخته و نوزده روایت را بر شمرده که در آن ها از فقها با عناوینی چون ورثه الانبیاء؛ امناء الرسل؛ خلیفه رسول الله؛ حصون الاسلام و... یاد شده است (ولایی، عیسی مبانی سیاست در اسلام، ۲۵۵). کلینی (اصول کافی، ۱، ۶۷) نیز روایات بسیاری از جمله مقبوله ابن حنظله را یاد آور شده است، مبنی بر این که برای اختلاف کسی را انتخاب کنید که حدیث ما را روایت می کند، حلال و حرام را می شناسد و احکام ما را می داند. باید به حکمیت او راضی شوید، چون من چنین کسی را بر شما حاکم قرار دادم.

امام خمینی رحمه الله با نگرش کلامی نسبت به ولایت فقیه، آن را با دلیل عقلی و کلامی شکوفا کرد. وی مبحث ولایت فقیه را از قلمرو فقه بیرون آورد. ولی فقیه را جانشین امام معصوم معرفی کرد. ولایت فقیه را از مهم ترین احکام الهی شمرد و آن را بر جمیع احکام فرعی الهی مقدم داشت. امام در این رابطه حکومت را فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت دانست که در برخورد با جمیع معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی، بر اساس مصلحت و مفسده و با تکیه بر دو عنصر زمان و مکان، ضروری است.

مفسران قرن اخیر نیز چون شیخ محمد عبده، سید محمد رشید رضا، سید محمد قطب، سید محمد حسین طباطبایی، محمد طاهر ابن عاشور، سید محمود طالقانی، و دکتر وهبه زحیلی هر کدام به گونه ای به معارف اجتماعی قرآن توجه کرده اند و به تناسب به طرح مختلف بحث های دامنه داری پیرامون دیدگاه قرآن درباره اجتماع، سیاست، اقتصاد و فرهنگ و... پرداخته اند.

جدای از این تفاسیر کتاب های متعددی به عنوان تک نگاری و تفسیر موضوعی در این حوزه نگاشته شده است، از جمله: حقوق و سیاست در قرآن، از محمد تقی مصباح یزدی و سیاست و حکومت در قرآن، کاظم قاضی زاده.

حوزه سیاست و حکومت یکی از حوزه های اجتماعی است. عناوینی چون: نظام الحکم فی الاسلام؛ والنظم السلامیه در تالیفات اندیشمندان عرب زبان هست. موضوعاتی چون حاکمیت، شورا، خلافت، ملک، سیاست خارجی، عدالت اجتماعی،... نیز از این موضوعات است.

مبانی تفسیر سیاسی

۱. سیاست با قدرت، مالکیت و فرمان راندن همگام است، پس سیادت و فرمانروایی مطلق خداوند اولین و مهم ترین مطلب در نظام سیاسی و بینش قرآنی است. سیادت و فرمانروایی مطلق ذات ربوبی بر این اندیشه کلامی استوار است که در ورای آگاهی و حقوق هر فرد و جامعه بر خویش، منبع آگاه، فیض رسان و دارای حقی هست که هم آگاهی و احاطه اش بر خیر و صلاح انسان از او بیش تر است وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ؛ و رعایت او و رضایتش نسبت به رضای دیگران سزاوارتر است و همو مولای واقعی است. نه تنها عالم تکوین از آن اوست و نه تنها مالک یوم الدین است، که مالک حقیقی آسمان ها و زمین می باشد و ملکیت یکی از راه های زمینه ساز جواز تصرف است.

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ (آل عمران / ۲۶) «بگو: «بار خدایا! خداوندِ فرمانروایی (و هستی)! به هر که (شایسته بدانی و) بخواهی، فرمان روایی می بخشی؛ و از هر که بخواهی، فرمان روایی را باز می ستانی؛ و هر که را بخواهی، عزت می دهی؛ و هر که را بخواهی، خوار می گردانی؛ (همه ی) نیکی (ها) تنها به دست توست؛ که تو بر هر چیزی توانایی.»

این آیه، ثابت می کند که تدبیر جامعه از راه قانون گذاری، تعیین قاضی و نصب حاکم و ولی امر مخصوص اوست، زیرا او هم از شئون تدبیر انسان ها و بخشی از تدبیر جهان است که به خدای متعال اختصاص دارد (مصباح یزدی، محمد تقی، حقوق و سیاست در قرآن، ۱۲۳).

۲. یکی از مبانی اصولی در گرایش سیاسی در تفسیر قرآن، تفکیک ناپذیری سیاست از دین، اصالت دیانت و پیروی سیاست از دیانت است. بی تردید قرآن به شأن اجتماعی، سیاسی، فرهنگی زندگی بشر توجه ویژه دارد.

یکی از ادله پیوند دین و حکومت، استلزام خطابات عمومی قرآن است که وظایفی را بر عهده جامعه گذاشته است. قرآن واجبات و تکالیفی را بر دوش جامعه گذاشته که امت اسلامی مخاطب آن است، از جمله جهاد با مشرکان، امر به معروف و نهی از منکر، فراهم آوردن ساز و برگ جنگی، و... (برخی آیات عبارت است از: بقره/ ۱۹۰، حجرات/ ۹، انفال/ ۶۰، آل عمران/ ۱۰۴، مائده/ ۳۸)، بنابراین جامعه باید قدرت و دولت مقتدری تشکیل دهد و این مهم را به آن واگذارد.

دلیل دیگر، وجود احکام خاص، نهادهای ویژه و راهبردهای جزئی سیاسی در قرآن است. موارد متعددی از احکام ویژه (مانند دیات، حدود، قصاص و...) و به طور کلی احکام جزایی و قضایی هست و وجود نهادهایی چون امر به معروف و نهی از منکر و تشویق به آمادگی نظامی در برابر دشمن و جهاد با کفار و منافقان و... که همه انکار ناپذیرند و مستلزم دخالت در سیاست هستند.

۳. مبانی کلامی مفسر، یعنی مبانی اعتقادی که با استدلال پذیرفته می شوند و شامل مباحثی چون توحید، معاد، امامت و عدل و... می باشند، تاثیر بسیار مهمی در اندیشه سیاسی متفکران دارند.

۴. مهم ترین بحث در علم کلام، «توحید» و «حاکمیت انحصاری خداوند» است. این اعتقاد پایه عقاید دیگر از جمله عقاید سیاسی است و به عبارت دیگر مشروعیت حکومت اسلامی، نه بر محور اراده فرد یا افراد و نه اراده اکثریت مردم؛ بلکه بر اساس اراده الله است و به یقین خداوند اراده ای جز تامین مصالح بندگانش ندارد (سویزی، علیرضا، همان، ۴۰).

۵. از دیدگاه قرآن، نظام سیاسی و حقوقی، هدف نهایی نیست، بلکه وسیله ای است برای هدف نهایی نظام اخلاقی. هدف آفرینش کمال و سعادت همه انسان هاست؛ نه یک فرد، پس باید همگان حق استفاده از همه نعمت های مادی و معنوی را داشته باشند، اما در مقام عمل زمانی که بخواهند از نعمت های خدادادی بهره بگیرند تراحم و کشمکش پدید می آید. برای از میان برداشتن تراحم و کشمکش ها تعیین حد و مرز برای افراد و گروه ها ضرورت می یابد، تا هر فرد یا گروه به اندازه ای از مجموع نعمت های خدا بهره برداری کند که بهترین نظام تحقق یابد (مصباح یزدی، محمد تقی، همان، ۴۶).

۶. مسایلی مانند «احقاق حق»، «بسط عدالت»، «آزادی های مشروع»، «تعلیم و تربیت»، «ایجاد بستر مناسب رشد فرد و جامعه» (نوروزی، محمد جواد، نظام سیاسی اسلام، ۲۰) که از اهداف متوسط نظام سیاسی و حقوقی در قرآن است، مورد توجه مفسر سیاسی است.

۷. در نگاه سلبی، نظام سیاسی قرآن از هر گونه فریب، دروغ، نیرنگ، خدعه و سایر مظاهر شیطانی به دور است و بر مبنای

نفی هر گونه ظلم، استبداد، استثمار و استعباد و مبتنی بر قسط و عدل می باشد.

۸. سیاست در قرآن، در حقیقت، راه بردن انسان در مسیر هدایت و کمال فرد و جامعه همراه با رعایت مصالح دنیا و آخرت و حذف موانع در مسیر رسیدن به سعادت راستین است.

۹. مبانی حقوق و آزادی سیاسی در قرآن در جهت «آفرینش آزاد» مردم از سوی خداست و نباید بنده دیگری، جز

ص: ۳۲۵

خدای یگانه، باشند و از نظر اجتماعی نیز در تعیین سرنوشت خود حق دارند.

۱۰. منبع سیاست و حقوق: کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل است، اما تنها منبع حقوق در اسلام «اراده تشریحی الهی» است. اهمیت کتاب و سنت از آن جهت است که هر دو نشانگر اراده تشریحی الهی اند (مصباح یزدی، همان، ۶۰).

ویژگی های تفسیر سیاسی قرآن

۱. در گرایش سیاسی تفسیر قرآن، به آیاتی که مسایل اجتماعی، سیاسی، حقوقی و ولایی را مطرح می کند، بیشتر بها می دهند.

۲. در این گرایش مفسر کار خود را همیشه از مشاهده نوعی بی نظمی و مشکل که در جامعه و جهان وجود دارد، آغاز می کند و بعد از تشخیص مشکل به جست و جوی راه های حل مشکل می پردازد و در نهایت الگوی خود را برای درمان مشکلات از آیات قرآن ارائه می دهد و می کوشد به دین وسیله بحران های مهم جامعه را حل و فصل نماید (فوزی، یحیی، اندیشه سیاسی امام خمینی، ۲۰). وی در ریشه یابی علت مشکلات ملل مسلمان به ضرورت تشکیل حکومت و قدرت سیاسی پی می برد و علت تشکیل حکومت را از مباحث عقلی و نقلی دریافت می کند. در واقع او در پی تبیین وضع موجود و ارائه راه حل برای مشکلات و الگو برای رسیدن به جامعه آرمانی است. چگونگی تبیین وضع موجود و درک صحیح از چرایی مشکل، به عوامل مهمی (مانند: نوع جهان بینی، معرفت شناسی، انسان شناسی و مبانی فقهی و کلامی مفسر) بستگی دارد که تاثیر به سزایی در تفسیر آیات سیاسی می گذارند.

۳. پرسش هایی که او مطرح می کند، عبارت است از این که چه کسی باید حکومت کند؛ چرا باید از حکومت پیروی کرد؛ چگونه می توان برای اداره جامعه تصمیم صحیح اتخاذ کرد (همان، ۱۸)؛ آیا قرآن آموزه های سیاسی دارد و آیا در این باره راهبردهایی را تعلیم می دهد؟

۴. هدف مفسر سیاسی، تنها توضیح علمی نیست، بلکه تغییر واقعیت، همراه با سرزنش یا تایید اخلاقی است. در واقع هدف مفسر با گرایش سیاسی، یافتن راه های کار آمدی حوزه سیاسی و اداره بهتر جامعه از آیات قرآن می باشد (فوزی، یحیی، همان، ۱۸).

۵. مفسر در این گرایش به حجیت عقل اعتقاد دارد و از روش تفسیر عقلی (به معنای اخص) بهره می برد.

۶. در گرایش سیاسی، گرایش علوم اجتماعی به معنای اعم، به وضوح نمایان است. مفسر گاه مسائلی را که در امت های پیشین اتفاق افتاده اند بررسی می کند و از میان آن تعدادی اصول و قواعد کلی که راهنمای زندگی اجتماعی اند، استخراج می کند و آن ها را برای بهبود وضع جامعه ارائه می دهد.

۷. در تفسیر سیاسی قرآن احکام سیاسی و حقوقی همراه با احکام اخلاقی بیان می شود، چون همه احکام سیاسی و حقوقی اسلام باید در چار چوب اخلاق واقع شود؛ مانند آیه ۷ سوره مائده. از آن جا که نظام حقوقی، سیاسی اسلام کاملاً بر مبانی

دینی - از جمله اعتقاد به توحید و معاد - مبتنی است، اخلاق و حقوق دو جزء مهم از کل دین را می سازند و نیز در اساسی ترین معارف نظری دین ریشه دارند (مصباح یزدی، محمد، همان، ۴۵).

۸. به مسئله وحدت مسلمانان بر اساس آیه *وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا*؛ «و همگی به ریسمان خدا، تمسک جوئید و پراکنده نشوید» توجه خاص دارند. و کمتر به سبک های ادبی و لغوی روی آورده اند.

۹. مفسران در این تفاسیر به جهت گیری های عصری در مبارزه با دشمنان اسلام به ویژه اسرائیل و استعمارگران غربی روی آورده اند. و در تفاسیر خود بر خطر دشمنان اسلام تاکید می کنند.

ص: ۳۲۶

۱۰. مفسران در گرایش سیاسی از بیانی ساده و روان که برای همگان قابل فهم باشد، بهره برده اند.

روش شناسی

تفسیر سیاسی می تواند به سبک تفسیر ترتیبی یا موضوعی انجام شود. در تفسیر سیاسی نباید از شیوه تحمیل بر قرآن استفاده کرد، چون به تفسیر به رأی منتهی می شود، اما می توان از شیوه استخدام علوم سیاسی برای فهم بهتر آیات قرآن یا استنباط نظام سیاسی از قرآن استفاده کرد. البته گاهی هم می توان به نظریه پردازی قرآنی در حوزه سیاست دست یافت، مثل مشروعیت از بالا به پایین *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ*؛ «خدا را اطاعت کنید و فرستاده [خدا] و صاحبان امرتان را اطاعت کنید». هم چنین می توان مبانی سیاست را بر اساس قرآن شکل داد.

معرفی تفاسیر با گرایش سیاسی

«گرایش» تاثیر باورهای مذهبی، کلامی جهت گیری های عصری و سبک های پردازش در تفسیر قرآن است که بر اساس ذوق، سلیقه و تخصص علمی مفسر شکل می گیرد، بنابراین بیشتر باید در تفاسیر جامع دنبال گرایش سیاسی بود. ما چند نمونه از تفاسیری را که رگه های گرایش سیاسی در آن ها قوی تر است، معرفی می کنیم.

الف) تفسیر فی ظلال القرآن: این کتاب اثر سید ابن قطب ابراهیم الشاذلی (م: ۱۳۸۶ هـ - ق) است. فی ظلال القرآن یکی از تفاسیری است که با گرایش سیاسی و اجتماعی نگاشته شده است و هدفش احیای نهضت اصیل اسلامی است. برخی از اهداف سید قطب عبارت اند از:

۱. پر کردن شکاف عمیق بین مسلمانان عصر وی و قرآن.

۲. شناساندن رسالت علمی، سیاسی قرآن.

۳. تبیین غیرت دینی و روحیه جهادگری؛ آن گونه که مورد نظر قرآن است.

۴. تربیت اسلامی و قرآنی مسلمانان.

۵. نشان دادن راه های وحدت به مسلمانان.

نمونه هایی از تفسیر

۱) او در اثبات لزوم شورای مسلمانان در تفسیر آیه *وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ*؛ (شوری / ۳۸) می نویسد:

«از ویژگی های مؤمنان پیش و پس از تشکیل دولت، مشورت است، چون شورا مانند نماز است؛ نسبت به مسلمانان، اگر مؤمن نمی تواند نماز را ترک کند، شورا را نیز نمی تواند وانهد؛ به ویژه در امور عمومی که به مصالح امت متعلق است» (سید قطب، فی ظلال القرآن، ۱۱۹۰).

۲) آیه شریفه إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...؛ (نساء / ۵۸) «به راستی خدا به شما فرمان می دهد امانت ها را به اهلش برگردانید و هنگامی که میان مردم حکم می رانید، به عدالت داوری کنید»، را دلایل لازم بودن عدالت ورزی در عرصه داخلی و بین المللی می داند. وی می نویسد:

«نص آیه حکم عادلانه بین مردم را به صورت مطلق بیان می کند و شامل همه انسان ها می شود؛ نه تنها عدالت بین مسلمانان و نه تنها عدالت با اهل کتاب، بلکه با سایر مردم، عدالت ورزی حق هر انسانی است. تمام بشریت بر این وصف مجتمع می شوند: چه مومن و چه کافر، دوست و دشمن، سفید و سیاه، عرب و عجم.»

۳) سید قطب درباره پای بندی دولت اسلامی در وفای به عهد و پیمان های بین المللی و نفی پیمان شکنی می نویسد:

«گرچه دولت های غیر اسلامی برای حفظ مصالح خود به نقض پیمان و خیانت متوسل می شوند، دولتی با دولت دیگر پیمان می بندد، ولی پس از آن که دولت های پیشرفته را پیدا می کند، به نقض عهد با دولت های هم پیمان مبادرت می ورزد؛ ولی اسلام چنین شیوه ای را مجاز نمی داند و به طور جزم به وفای به عهد نظر می دهد و به گرفتن

پیمان بر غیر از مسیر نیکوکاری و تقوی راضی نمی شود و هرگونه عهد و قرارداد را که بر مبنای گناه و سرکشی بسته شود و بر حق کشی از انسان ها مبتنی باشد و به فریب دولت ها و ملت ها بینجامد، از اساس برنمی تابد؛ پس دنیایی که در آن رهبری انسانیت را اسلام به عهده گیرد چه دنیای با آرامش و اطمینانی است و چه روابط سالم فردی و اجتماعی خوبی دارد (همان، ۴، ۲۱۹۲).

۴) سید ذیل آیه *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا...؛* (مائده / ۸) «ای کسانی که ایمان آورده اید! قیام کنندگان برای خدا، [و] گواهی دهندگان به دادگری باشید؛ و کینه ورزی گروهی، شما را وادارد که عدالت نکنید؛ عدالت بورزید»، می نویسد:

«عدالت خالصانه که جماعت مسلمان همراه با شهادت الله اجرا می کنند، از هر گونه مصلحت اندیشی، هوا پرستی و عاطفه ورزی به دور است؛ گرچه آن را مصلحت جماعت، امت و یا دوست بنامند و تنها رضا و تقوای الهی را در نظر دارد و بس» (همان، ۲، ۷۷۴).

ب) تفسیر التحریر و التنویر: شیخ محمد طاهر (ابن عاشور) (متوفای: ۱۳۹۳ هـ - ق) نویسنده این تفسیر است. وی گرایش عقلی متناسب با نهضت علمی عصر را برگزیده و از سطحی نگری پرهیز کرده است. تفسیر وی بیشتر به مسائل تربیتی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی می پردازد و با توجه به نیاز روز و مسائل مطرح شده میان نسل جوان، به تفسیر و تبیین آیات و ارائه راه حل مشکلات حاضر در سایه رهنمودهای قرآن می پردازد.

نمونه ای از تفسیر

۱) «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ، آیات جهاد ابتدایی را نسخ کرده و آزادی عقیده محکم است. در صدر اسلام قتال با مشرکان برای پذیرفتن اسلام وجود داشت. در روایت است که پیامبر فرمود:

«من مامور شدم با مردم قتال کنم تا لاله الا الله بگویند و پس از ایمان به خدا، خون و مالشان محفوظ است؛ مگر آنکه حقی بر آنان باشد. پس این آیه ظاهراً بعد از فتح مکه نازل شد و بعد از این که شهرهای عرب خلاص شدند؛ چون امکان دارد نزول یک سوره دو سال هم طول بکشد پس حکم قتال کافران با پذیرش اسلام نسخ و بر دخول کفار تحت سلطه اسلام بسنده گردید».

نویسنده در ادامه پس از جدا سازی آیات توسعه دین و دولت اسلامی، آیات مربوط به موضوع اول را منسوخ می داند و در مجموع آیات قتال را در ارتباط با *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ*، به سه دسته جدا تقسیم می کند و می نویسد:

«دسته اول آیات کارزار دفاعی است، مثل *وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً...؛* این قتال برای اکراه بر اسلام نیست، بلکه برای رفع غائله است. دسته دوم آیاتی است که بدون هیچ غایتی به قتال مشرکان امر می کند. اطلاق آن می تواند به غایت آیه *حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ؛* (توبه / ۲۹) مقید باشد و در نتیجه معارض *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ؛* (بقره / ۲۵۷) نیست. دسته سوم آن چه غایت *حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ؛* (بقره / ۱۰۲) را دارد. این آیات به آیه *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ* و آیه *حَتَّىٰ يُعْطُوا*

الْجَزِيَّةَ... مَنْسُوخٌ اسْت» (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ۳، ۲۶-۲۷).

۲) ایشان در جای دیگر از تفسیر خود ذیل آیه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ؛ (مائده / ۵۱) هشت نوع ارتباط با کفار را تصویر می کند و بعضی از آن ها را مورد نهی می داند (همان ۳، ۲۱۸ و ۲۲۰).

ج) تفسیر المنار (تفسیر القرآن العظیم): این تفسیر ناتمام به انشای شیخ محمد عبده (متوفی: ۱۳۲۳ هـ - ق) و املائی رشید رضا (متوفای: ۱۳۵۴) با گرایش اجتماعی، تربیتی، و جهت گیری سیاسی نگاشته شد. نویسنده به مشکلات

ص: ۳۲۸

مسلمانان در عصر خود توجه دارد و علل عقب ماندگی جامعه اسلامی را بررسی می کند و ساختن جامعه ای قوی در سایه بر انگیختن امت اسلامی به انقلاب قرآنی علیه اوضاع عصر را ضروری می داند.

برخورد درست علمی با زندگی، عنایت کامل به تامین اسباب و علل تمدن اسلامی، برخورد با دشمنان، پاسخ گویی به تهاجم و شبیخون فکری استعمار علیه اعتقاد، تاریخ، تمدن و بزرگان اسلامی و ابطال ریشه ای تفکر آنان با ادله علمی و حقایق تاریخی از دیگر ویژگی های این تفسیر است.

همچنین یک برنامه تربیتی برای امت اسلامی ترسیم می کند و مسلمانان را به آراسته شدن به آداب و اخلاق اسلامی فرا می خواند و به قرآن و سنت به عنوان اولین مرجع قانون گذاری تأکید می ورزد.

چند نمونه از تفسیر

۱. رشید رضا مانند بسیاری از اهل سنت شورای مسلمانان را واجب و الزامی می داند. او می نویسد:

«هنگامی که خداوند مشورت را برای پیامبرش واجب کرد، پس غیر از او اولی هستند. سیره خلفای راشدین و اجماع امت نیز بر این دلالت دارد؛ اگر چه بعضی از فقها از آن غافل شده و شوری را مستحب دانسته اند؛ نه واجب، چون می خواستند امیران و پادشاهان را راضی کنند. مقتضای آیه شریفه شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ؛ (آل عمران / ۱۵۹) این است که هنگامی که پس از مشاوره در کاری عزم بر امضا آن چه شورا آن را ترجیح داد، نمودی، در امضای آن به خدا توکل کن» (رشید، رضا تفسیر المنار، ۴، ۲۰۵۰).

در جای دیگر می نویسد:

«حکومت اسلامی از آن امت است و شکل آن شورا است و رئیس آن امام اعظم است» (همان، ۱۱، ۲۶۵).

۲. صاحب المنار آیه إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...؛ آورده است:

و آیه قبل از آن، را اساس حکومت اسلامی می داند و می نویسد:

«اگر در قرآن غیر از این دو آیه نازل نگردیده بود، کافی بود که مسلمانان تمام احکام خود را بر آن بنا نهند» (همان، ۵، ۱۶۸).

۳. رشید رضا به ارتباط دین و حکومت بدون آن که همه آن چه در حوزه سیاست و حکومت لازم است، در مجموعه دین باشد، معتقد است. وی تبعیت از پیامبر را شامل تبعیت از قرآن و در تشریحات نبوی می داند که شامل تبعیت در امور عادی مثل «کلوا و ادهنوا به» نمی شود: اموری که نه تقریبی در آن است و نه حقوقی که مقتضای شریعت باشد (همان، ۹، ۳۰۳).

د) من الوحي القرآن: سید محمد حسین فضل الله تالیف این تفسیر را در سال ۱۳۹۹ هـ. ق به پایان برد. تفسیر تربیتی، اجتماعی من الوحي القرآن همراه با گرایش حکومتی و سیاسی است. وی می خواهد کار سید قطب در فی ظلال القرآن را در

تفسیرش احیا کند. و می‌کوشد برای تحقق خلافت خدا بر زمین، بین انسان و محیط طبیعی و اجتماعی او سازگاری برقرار نماید.

ه -) الکاشف: علامه شیخ محمد جواد مغنیه (متوفای: ۱۴۰۰ هـ - ق) از علما و مبارزان لبنان نویسنده الکاشف است. و روحیه ضد صهیونیستی قوی او در نوشته‌هایش نمایان است. با توجه به این که مغنیه خود مناصب حکومتی داشت و از منادیان تقریب مذاهب بود، تفسیرش نیز در جهت تقریب و وحدت اسلامی نگاشته شده است. وی تفسیر تک جلدی دیگری به نام «مبین» دارد.

و) تفسیر مراغی: شیخ احمد مصطفی مراغی نویسنده این تفسیر جامع معاصر است. تفسیر وی جنبه اجتماعی،

ص: ۳۲۹

اخلاقی و تربیتی همراه با گرایش سیاسی دارد. از ویژگی های تفسیر مراغی بیان مشکلات جوامع و علل انحطاط دولت های اسلامی است. به منشأ دردها و اسباب درمان آن ها آشناست و در تفسیر خود به علاج و ریشه کنی آن ها در سایه قرآن توجه دارد. در بسیاری از جاها مسئولان حکومتی را مورد خطاب قرار می دهد و خود خواهان اصلاحات و انقلاب علیه موانع پیشرفت اسلام و مسلمانان است.

ه -) تفسیر نمونه: نوشته حضرت آیت الله مکارم شیرازی و از تفاسیری است که به مباحث سیاسی و اجتماعی مسلمانان توجه دارد.

ز) تفسیر نور: حجت الاسلام والمسلمین قرائتی نویسنده این تفسیر است. تفسیر نور نیز به مباحث سیاسی و اجتماعی مسلمانان علاقه مند است.

ح) تفسیر قرآن مهر: نوشته دکتر رضایی اصفهانی و از تفاسیری است که به مباحث سیاسی و اجتماعی مسلمانان توجه دارد.

آسیب ها

تفاسیری با گرایش های تند سیاسی در حمایت از احزاب خاص و منحرف و گروهک ها نوشته شده اند. نویسندگان این کتاب ها در سایه حرکت های التقاطی سیاسی، دینی و با داعیه تحمیل اهداف حزبی بر قرآن، این تفاسیر را ارائه کرده اند. این نوع تفاسیر به صورت مقطعی و پراکنده انجام گرفته است و چون نوع مخاطبان آن ها به مبادی و آداب لغت آشنایی نداشتند، نویسندگان از همین فقر سوء استفاده و تلفیق های خود را در قالب تفسیر ارائه کردند. روش این تفاسیرها کاملاً تحمیل بر قرآن است و حتی با ظاهر قرآن هم سازگار نیست.

نمونه ها

الف: گروه زنان

نمونه های روشن این دسته از نوشته ها، جزوه هایی است که به عنوان جزوات تفسیری از جانب گروهک های التقاطی مثل گروه فرقان انتشار یافته است، مانند: تفسیر سوره بقره از جواد صابر، تفسیر سوره مریم، نمل و قصص از احسان کمالی، تفسیر سوره یوسف، تفسیر جزء سی ام یا تفسیر سوره نبا تا ناس از محمد حسین آل یاسین و نیز تفسیر سوره مزمل از احسان کمالی، مدثر، قیامت، انسان و مرسلات از نجم الدین منتظر، تفسیر سوره ذاریات، ق، و ترجمه کامل از قرآن نیز از آنان منتشر شده است. همچنین آثار دیگر آنان عبارت است از: تفسیر فاطر، یس، صافات، تفسیر احزاب، تفسیر سبا و نجم، تفسیر عنکبوت و روم، تفسیر لقمان و سجده، تفسیر شوری و زخرف، تفسیر محمد؛ فتح و حجرات، تفسیر دخان، جاثیه و احقاف، تفسیر مومن و فصلت، تفسیر فرقان و نور، با نام نجم الدین شکیبا و تفسیر سوره انبیا از حسین صادقی (جعفریان، رسول، جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران، ۵۴۹ و ۵۴۶).

اینک به نمونه هایی از تفسیرهای قرآنی آنان توجه می کنیم:

در کتاب توحید و ابعاد گوناگون که به نام داوود قاسمی چاپ شده است اصول کلی مستخرج از قرآن درباره انسان شناسی، ایمان و انقلاب و ضد انقلاب است. در این کتاب از مرحله غیب انقلاب و مرحله شهود آن سخن به میان آمده و به تفصیل از قرآن، برای مرحله پیش از انقلاب و پس از پیروزی، بهره گیری شده است، در آیه دوم سوره بقره ایمان به غیب را به معنای «ایمان به غیب انقلاب» تفسیر کرده است. در باره ارتباط غیب و صلاه هم آمده است: به طور کلی همه اصول تئوریک حزب توحیدی در مرحله غیب انقلاب، در کلمه صلاه جمع شده اند.

در تفسیر وحی گفته اند: «وحی در تعریف کلی آن همان شناخت پدیده نسبت به راه تکامل خویش بر حسب

ص: ۳۳۰

ظرفیت وجودی و در مدار تکاملیش یا به قول امام آن انفجار درونی و درد تکامل خواهی می باشد» (جعفریان، رسول، همان، ۵۴۹).

در داستان یوسف، گرگ را به معنای ضد انقلاب گرفته اند که حضرت یعقوب علیه السلام، او را برای به دام انداختن ضد انقلاب به سوی آن ها فرستاد. یا برای مثال محراب را به معنای سنگر گرفته اند و امام را رهبر انقلابی دانسته اند.

گاو بنی اسرائیل را کنایه از نظام سرمایه داری دانسته اند.

«راه چاره چیست؟ ذبح کردن آن گاو! آری باید واسطه های بازاری، سرمایه داران، صاحبان شرکت ها و کارخانه ها از بین بروند».

در این میان بیش از همه، استاد مطهری از این تفاسیر بر آشفت و در مقدمه کتاب علل گرایش به مادی گری تحت عنوان «ماتریالیسم در ایران» سخت به آرای تفسیری آن ها حمله کرد. وی در یادداشت های خود نیز نقدهایی بر تفاسیر فرقان نوشت. این متفکر بزرگ انقلاب اسلامی ایران می نویسد:

«خلاصه همه قرآن را از دیدگاه طبقاتی تفسیر کرده اند؛ گویی قرآن آمده است در ۱۴۰۰ سال پیش که نظریه ماتریالیسمی مارکس را پیاده کند».

در جای دیگر ایشان می نویسد:

«این گونه تفاسیر یعنی خالی کردن مفاهیم دینی از معنویت و همه را تفسیر مادی کردن، به معنی خالی کردن زیر پای دین و مذهب است. همان سیاستی که مارکس پیشنهاد کرد که برای مبارزه با دین باید همه مفاهیم دینی را تفسیر مادی کرد و الحق بهترین راه همین است» (مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادی گری، ۳۸ به بعد).

این گروهک منحرف بر اساس آیه فَصَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ؛ تلاش برای آزاد ساختن اسلام علی از اسارت آخوندیسم را طرح کردند و بر اساس همین تفکر مادی و تفسیر نادرست دست به ترور محمد ولی قرنی و استاد مطهری زدند.

ب: گروه منافقین خلق

همچنین نوشته های منافقین موسوم به مجاهدین خلق از همین دست است. اینان بیشتر به مسئله نسخ روی آوردند و آیات محکم را همان اصول کلی و ثابت شریعت و آیات متشابه را به احکام متغیر مبتنی بر آن اصول، تفسیر کردند که با تغییر شرایط تغییر می یابد. آنان از نسخ مستمر و همیشگی احکام سخن گفته و می خواستند با این شیوه افکار الحادی خود را در پوشش دین جلوه دهند (معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسرون، ۲، ۵۰۹). اکنون چند نمونه از اعتقادات و تفسیرهای به دور از واقعیت آن ها را می آوریم.

حنیف نژاد از اعضای اصلی سازمان مجاهدین خلق می نویسد:

«منظور از مؤمنین در آیه سوم جاثیه چیست؟ از نگاه اول چنین به نظر می رسد که منظور، مؤمنین مسلمان باشند، در حالی که چنین نیست، زیرا با در نظر گرفتن آیات بعدی مخاطب این آیات ضمناً کسانی هستند که ایمان به خدا ندارند» (حنیف نژاد، راه انبیا، ۱۹۹، جعفریان، همان، ۳۸۷).

وی آیه شریفه وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ؛ «بقره / ۲۵۱» را چنین معنا می کند:

«اگر نبود دفع کردن (نفی) خدا بعضی مردم را به واسطه دیگر (طبقه ای با طبقه دیگر) تباه می شد زمین (فساد طبقه حاکم انسان را منقرض می کرد)، ولی خدا بر جهانیان کرامت دارد. از این آیه شان تکامل اجتماعی و آن هم از درون به خوبی پیدا می شود» (همان، ۶۵).

سازمان مجاهدین خلق معتقد بود وظیفه اساسی سازمان این است که باید اسلام اصیل و بی پیرایه را از سر چشمه های زلال آن (قرآن و نهج البلاغه و...) به دست آورد؛ آن هم نه بر اساس استنباطات مفسران، بلکه بر پایه استنباط خود

سازمان که به اصطلاح مجهز به علم مبارزه و تشخیص صحیح از سقیم در شرایط پیچیده روز بود (همان، ۳۸۹).

این گروه مارکسیسم زده در تفسیر سوره ناس نوشته اند:

«بگو پناه می برم به سر رشته دار مردمان، زمامداران، ایده آل مردم، از شر افسون نظام افسون گر خودناپیدا، که همی در سینه مردمان می دمدم».

در تفسیر سوره فلق می خوانیم:

«بگو پناه می برم به نوزایی قوانین؛ سر رشته دار سپیده دمان؛ سپیده دمان انقلاب، سپیده دمان سیاهی شکافی تاریک شکن، اغوا شکن؛ تزویر شکن، اوهام شکن، خرافه شکن، بیدادشکن؛ از شر آنچه کهنه شده است... از شر هر نظام سیاهی که با فضای هستی انسان ها را فرا گیرد و از شر قدرت های افسون گردمنده در گره های اراده خلق ها، با وسایل تبلیغی، رسانه گروهی...».

گویا قاموسی که در دست این نویسنده بوده تاکنون به دست هیچ کس نرسیده است، زیرا هیچ یک از این معانی در هیچ کتاب لغتی برای الفاظ قرآن ذکر نشده است (معرفت، محمدهادی، همان، ۲، ۵۰۹).

یکی از مدعیان تفسیر در باره جمله «اقیموا الصلاه» می نویسد: منظور آن است که آتش انقلاب را به پا دارید. وی معتقد است که صلوه یعنی آتش انقلاب و دلیل آن را آیه ای می داند که فرمود: همانا صلوه شما را از زشتی و ناپسندی باز می دارد. وی می نویسد:

«در حال حاضر حدود یک میلیارد مسلمان نماز می خوانند، ولی هرگز از فحشا و منکرات دوری نگزیده اند، در این صورت اگر صلوه به معنی نماز باشد، این آیه دروغ خواهد بود زیرا ادعای قرآن عملاً واقع نشده است، پس ناگزیم بگوییم صلوه مفهوم دیگری دارد و آن آتش انقلاب است و این که آیه صلوا نگفته، بلکه اقم، یعنی به پا دارید را به کار برده، تایید دیگری است بر ادعای ما» (بهشتی، روش برداشت از قرآن، ۲). دیگری واژه صلوه در جمله اقیموا الصلاه را به پیوستگی میان اعضای یک حزب یا پیوستگی به طور مطلق معنی کرده است» (مطهری، مرتضی، همان ۴۶).

آیت الله مطهری در کتاب علل گرایش به مادیگری به این گونه تفسیر می تازد و نمونه هایی از آن را نشان می هد. به عنوان مثال ایشان می نویسد:

«از نظر شما قرآن جز فلسفه "قرآن فلسفه مدون حزب خدا" فلسفه ای که تنها یک هدف دارد و آن پیروز گردانیدن محروم شدگان بر قدرتمندان است، نیست. تمام مسایل قرآن بر محور انقلاب و فلسفه انقلاب است، خداوند حزب تشکیل داده و حزب خدا، همه نیروهای متکامل جهان، دارای هر عقیده و مذهب، می باشند و خداوند می خواسته است یک حزب تشکیل دهد و یک فلسفه انقلابی برای حزب بنویسد و همین کار را هم کرده است. برای فهم فلسفه انقلاب، انقلابی بودن کافی است و شرط دیگری ندارد. و با انقلابی نبودن هیچ شرطی مفید نیست لهذا آن جا که خواسته اید به مفسر بزرگ معاصر که البته

گناه بزرگش تالیف کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و نقد ماتریالیسم و دیالکتیک است. اهانت کنید، گفته اید مفسر قرآن در نظام استعماری باید کوهی از مواد، فلسفه، منطق، حکمت، کلام، نقد، اصول، صرف و نحو... باشد که سنگینی آنها او را آزار داده و از میان "تن" ها به تنهایی بکشاند، زیرا به مفاد آیه هر کس وزنش سنگین تر باشد، پیروز است... خلاصه برای اینکه تفسیر، تفسیر امام باشد، دنبال سخن امام رفتن ضرورتی ندارد، باید تفکر تفکر امام باشد و تفکر آنگاه تفکر امام خواهد بود که فرد از نظر طبقاتی در طبقه امام (طبقه محرومان تاریخ) باشد و عملاً درگیری های طبقاتی او را داشته باشد تا مانند او تجربه کند و بیندیشد (مطهری، مرتضی، همان، ۳۸ و ۳۹).

ص: ۳۳۲

بر اساس سیاست زدگی و تفکرات غلط آیه کریمه الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ را این گونه تفسیر کرده اند:

«منظور غیب معهود و شناخته شده همان مراحل ابتدایی رشد انقلاب توحیدی و زمان انجام تحولات کمی است».

در تفسیر آیه وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ می گویند:

«اینان به نظام برتر در مرحله شهادت انقلاب یقین دارند و می دانند که این موضع گیری های خاص و این روش انقلابی سر انجام آنان را به هدف خویش که رسیدن به نظام برتر است می رساند...».

هر جا که نام دنیا آمده، آن را با کلمه «زندگی پست تر» ترجمه کرده اید ولی مقصود از زندگی پست تر را منحصرآ زندگی در نظام سرمایه داری قرار داده اید و آخرت را به معنی نظام برتر ترجمه کرده اید، به معنی نظام عادلانه سوسیالستی که بعد از این نظام برقرار خواهد شد، دانسته اید (همان، ۴۴).

از این قبیل تفاسیر به رای در میان گروهک های به ظاهر انقلابی بسیار است. یکی موسی را کنایه از روح انقلاب توده های زحمت کش و فرعون را اشاره به رژیم های جبار می گیرد. دیگری عیسی را به معنی افکار زنده کننده اجتماع و مریم را کنایه از روح پاکی و عفت می داند و کم کم دامنه این تفسیر به رأی به احکام و قوانین اسلام کشیده می شود.

یکی از انتقادهای اساسی نسبت به اندیشه های دینی این گروه ها نگاه ابزاری به دین، برای ایجاد تحول و تحریک اجتماعی و بالا بردن کارکرد دین است.

نتیجه: آیات سیاسی در قرآن بر مبنای دخالت دین در سیاست پایه گذاری شده است. نظام خاص سیاسی در قرآن بر اساس ولایت الله و اطاعت از خدا و رسول و اولوالامر نهاده شده است که خود گویای توجه قرآن به رهبران جامعه است.

مبانی تفسیر سیاسی در قرآن بر اساس سیادت و فرمانروایی مطلق خداوند، تفکیک ناپذیری سیاست از دین، تاثیر مبانی کلامی و نوع اندیشه و جهان بینی در برداشت از آیات سیاسی، و به همان نسبت تعیین اهداف نهایی و متوسط نظام سیاسی پی ریزی می شود.

از خصوصیات تفاسیر سیاسی، این است که مفسر با استفاده از شیوه اجتهادی با توجه به برداشت های قرآنی، حدیثی، فقهی و کلامی، به تبیین وضع جوامع و ارائه الگو برای حل معضلات و رسیدن به جامعه آرمانی می پردازد. به علاوه احکام سیاسی و حقوقی همراه با احکام اخلاقی را بیان می کند. به دور از سبک های ادبی و لغوی با بیانی ساده و شیوا و روان به مسئله وحدت مسلمانان در رویارویی با دشمنان اسلام می پردازد. توجه به پایانه تاریخ قدرت سیاسی نیز که همگام با پیروزی مستضعفان در زمین و کاشتن نور امید و روشنایی در دل های آنان است، از نقطه نظر مفسر سیاسی قرآن دور نمی ماند.

افراط و تفریط از آسیب های تفسیر آیات سیاسی به شمار می رود. جدا کردن دین از حوزه سیاسی و انحصار آن به اعمال عبادی، حل شدن در حکومت های سکولار و بی دین، از آفات این گرایش است. از سوی دیگر گرایش سیاسی تند و تیز در حمایت از احزاب و گروهک های به ظاهر انقلابی، از آسیب های جدی است که به تفسیر به رای می کشد.

در خاتمه به معرفی نمونه هایی از تفاسیر که به مناسبات اجتماعی، سیاسی آیات توجه دارند، پرداختیم.

ص: ۳۳۳

- ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر التحریر والتنویر، دارالتونسیه للنشر، تونس.
- حسینی بهشتی، محمد روش برداشت از قرآن، تهران، ۱۳۶۱.
- جعفریان، رسول، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران، چاپخانه اعتماد، قم، ۱۳۸۵، چ ششم.
- جوادی آملی عبدالله، حکومت دینی، مجله معارف، ش ۲۲، س ۱۳۸۳.
- رشید، رضا، محمد، تفسیر المنار، دارالمعرفه، بیروت، چ سوم.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۲، چ اول.
- سویزی، علیرضا، مدیریت در قرآن و سنت، انتشارات علوم اسلامی، اراک، چ اول.
- سید قطب، فی ظلال القرآن، دارالشروق، لبنان، چ پانزدهم.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۲، چ چهارم.
- عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۶، چ سوم.
- فوزی یحیی اندیشه سیاسی امام خمینی، نشر معارف، قم، ۱۳۸۴، چ اول.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، دارالجیل، بیروت.
- قاضی زاده، کاظم، سیاست و حکومت در قرآن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۴، چ سوم.
- لک زایی، شریف، ولایت فقیه، بوستان کتاب، قم.
- مصباح یزدی، محمد تقی، حقوق و سیاست در قرآن، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۸، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، چ هشتم.
- معرفت، محمد هادی، هادی، تفسیر و مفسران، موسسه فرهنگی تمهید، قم، ۱۳۸۰، چ دوم.
- نوروزی، محمد جواد، نظام سیاسی اسلام، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۵، چ دهم.
- ولایی، عیسی، مبانی سیاست در اسلام، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷.

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی، تبیین و چگونگی تفسیر مدیریتی قرآن کریم صورت گرفته است. تفسیر مدیریت قرآن نوعی تفسیر علمی است که ساز و کار مناسب خود را دارد و از مبانی، ضوابط، ابزارها، منابع و موانع عام و خاصی پیروی می کند. این پژوهش از روش تلفیقی بهره برده و با رویکردی اعتدالی و منصفانه به موضوع نگریسته و در پایان روشن ساخته که تفسیر مدیریتی قرآن کریم امکان پذیر، جایز و لازم است؛ اما باید همچون سایر تفاسیر، روشمند و ضابطه مند باشد.

واژه های اصلی: قرآن، مدیریت، تفسیر، گرایش، تفسیر مدیریتی.

ص: ۳۳۵

یکی از مسائل مهم عصر حاضر، شناخت دیدگاه اسلام پیرامون مدیریت و مسائل مربوط به آن است. برای شناخت دیدگاه اسلام پیش از هر منبعی باید به سراغ قرآن کریم رفت، چرا که قرآن اصلی ترین و اصیل ترین منبع اسلام است. اهمیت موضوع آن گاه بیشتر خود را نمایان می سازد که بدانیم برخی از طرفداران مدیریت علمی، به طور کلی منکر مدیریت اسلامی اند و بر این باورند که اسلام مطلبی در خصوص مدیریت ندارد و مدیریت دانشی جدید و بیگانه با اسلام است. ما ضمن رد این دیدگاه، چگونگی برداشت صحیح مدیریتی از آیات قرآن کریم را بررسی می کنیم و با ذکر مثال هایی، روزنه ای به روی خوانندگان می گشاییم.

مفهوم شناسی

تفسیر در لغت: تفسیر مصدر از باب تفعیل و از ریشه فسر به معنای بیان کردن، جدا کردن، توضیح دادن، آشکار ساختن امر پوشیده، اظهار معنای معقول، بیان معنای سخن و نظایر این معانی است. بر این اساس برخی تفسیر را مبالغه فسر دانسته اند و برخی معانی ای چون: کشف مراد از لفظ مشکل، کشف معنای لفظ و اظهار آن، ایضاح معنای لفظ، شرح قصه های مجمل قرآن، پیدا کردن و واگردن خبر پوشیده، شرح دادن مطلب پنهان، آشکار کردن جنبه های پنهان، شرح کردن کلام خدا، کشف کردن ظاهر قرآن، بیان نمودن معنای سخن و بیان و تشریح معنا و لفظ آیات قرآن را ذکر کرده اند (ر. ک. به: بابایی، علی اکبر، روش شناسی تفسیر قرآن، ۶-۵).

تفسیر در اصطلاح: تعاریف زیادی از تفسیر اصطلاحی به عمل آمده است. شاید بهترین تعریف این باشد که تفسیر عبارت است از: بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره.

در این تعریف به مفاد استعمالی آیات، مراد واقعی و جدی خداوند از آیات و مبنای تفسیر اشاره و از آوردن قیود اضافه خودداری شده است (ر. ک. به: همان، ۲۳؛ رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن ۲، ص ۲۳).

مدیریت در لغت: مدیریت مصدر جعلی، به معنای اداره کردن، چرخاندن، به جریان انداختن و رساندن است: اما با توجه به واژه انگلیسی آن

- Administer - به معنای خدمت کردن است، یعنی خدمتی که شخصی برای شخص دیگر ارائه می کند. در حدیث است که «سَيِّدُ الْقَوْمِ خَادِمُهُمْ»؛ «رئیس گروه خدمتگذار آن هاست» (باقر الموسوی، مدیریت و نظام اداری از دیدگاه امام علی علیه السلام، ص ۳۳).

مدیریت در اصطلاح: برای مدیریت به عنوان یک دانش، تعاریف متعددی صورت گرفته و گفته شده است که تقریباً به تعداد مؤلفان و نویسندگان کتب مدیریتی، تعریف مدیریت وجود دارد؛ لکن وجه مشترک همه تعاریف این است که مدیریت «هنر یا علم اداره یک مجموعه، جهت نیل به هدف های سازمانی است» (نبوی، محمد حسن، مدیریت اسلامی، ۳۱ و ۳۲؛ مشبکی،

مدیریت رفتار سازمانی، ص ۵۱ تا ۵۵؛ سوزان سی. اشنايدر و ژان لوئی بارسور، مدیریت در پهنه فرهنگ ها، (۴۷).

مدیریت اسلامی: مدیریت علمی که تعریفش گذشت برای دنیایی مفید است که پیشرفت، کار و تولید بیشتر و مسائلی از این قبیل - با نگاه سکولاریستی - برای آن ها از هر چیز مهم تر باشد و انسان ها را - در اشکال مختلف مدیریت - فقط بدین منظور در اختیار بگیرند و رهبری کنند، ولی مدیریت در اسلام را این گونه باید تعریف کرد:

«هنر و علم اداره یک مجموعه با به کارگیری صحیح افراد و امکانات برای رسیدن به اهداف سازمانی؛ به نحوی که

ص: ۳۳۶

با موازین شرع مغایرت نداشته باشد».

در مدیریت اسلامی رعایت قوانین شرع مقدس از مهم ترین مسائل است و باید با حساسیت بسیار دنبال شود. اسلام برای اداره جامعه برنامه دارد؛ منتهی نه برنامه کاپیتالیستی و سرمایه داری غربی و نه برنامه کمونیستی و کارگری شرقی؛ برنامه ای که هدف آن ارتقای رشد انسان ها در مسیر مستقیم و الهی خویش است (نبوی، محمد حسن، همان، ۳۲).

تعریف های دیگری نیز برای مدیریت اسلامی شده است، از جمله این که: مدیریت اسلامی اداره جامعه است؛ به گونه ای که عزت اسلامی مسلمانان محقق شود. از نظر اینان مدیریت کشورهایی نظیر هند و چین اسلامی است. ب - رخی نیز گفته اند مدیریت اسلامی ارائه نظریات خاص و روش های علمی ویژه اسلام برای حل مشکلات اجتماعی است (مصباح یزدی، محمد تقی، مشکات ۱، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، ۶/۲، بخش آخر - ر).

برخی نیز گفته اند مدیریت اسلامی یعنی مدیریت مدیران مسلمانان، یعنی این دانش به بررسی توصیفی نحوه مدیریت مدیران مسلمان در طول تاریخ می پردازد؛ اما همان طور که در تعریف اصلی آوردیم، مدیریت اسلامی، یعنی مدیریتی که تحت تأثیر ارزش های اسلامی است. وقتی ارزش های اسلامی بر مدیریت تأثیر عمیق بگذارد، آن مدیریت، اسلامی است. مدیری که عمیقاً به ارزش های اسلامی پای بند است؛ اسلامی است نه مدیریتی که بر ارزش های غربی مبتنی است. تمام شاخه های مختلف مدیریت (بازرگانی، صنعتی، کشاورزی، دولتی، اقتصادی، فرهنگی و...) می تواند تحت حاکمیت ارزش های اسلامی باشد. با این باور، دیدگاه کسانی که به طور کلی منکر مدیریت اسلامی اند و می گویند «علمی از قبیل مدیریت، روانشناسی، جامعه شناسی و حتی اقتصاد، اسلامی و غیر اسلامی ندارد و این تعابیر ساخته عالمان متعصب مذهبی است که در پی سوء استفاده از مذهب و اعتقاد مردم هستند»، پذیرفته نمی شود (ر. ک. به: مصباح یزدی، همان، بخش آخر).

تاریخچه: تفسیر علمی به طور عام و تفسیر مدیریت قرآن به طور خاص سابقه چندانی ندارد و می توان گفت که این نوع تفسیر به سده اخیر مربوط است و حتی خود واژه مدیریت در اصطلاح علمی و اسلامی پیشینه چندانی ندارد، چرا که در اسلام واژه ای که مسلمانان و عرب ها برای مدیریت به کار برده اند، واژه «تدبیر» است. این واژه در مهم ترین منابع اندیشه مدیریتی و سیاسی مسلمانان مانند الاحکام السلطانیه ماوردی به معنای مدیریت آمده است (ر. ک. به: باقر الموسوی، محسن، ۳۳).

دانشمندان دیگر اسلامی نظیر ابویعلی فراء، ابن خلدون در مقدمه، ابن سینا در تدابیر المنازل او السياسات الاهلیه همین واژه تدبیر را به جای مدیریت به کار برده اند (همان، ۳۵).

این واژه نزد فیلسوفان و حکیمان مسلمان نیز رایج بوده است. برای مثال فارابی واژه تدبیر را در معنی مدیریت به کار برده است (همان).

بر این اساس واژه مدیریت سابقه چندانی ندارد، ولی بحث تدبیر و موضوعات مربوط به آن سابقه زیادی در اسلام دارد، تا آن جا که ماوردی کتابی مستقل در باب سیاست و مدیریت در قرن پنجم هجری تألیف کرده است. با این نگاه مدیریت اسلامی و شرح و بسط آن به صورت پراکنده به زمان شخص پیامبر باز می گردد، زیرا لفظ تدبیر و واژگان مرتبط با آن همچون امره

(فرماندهی و حکمرانی) قدره (چیرگی بر نیروهای تحت فرمان) سیاسته (فن رهبری مردم) سیاده (سروری) و رعایه (مراقبت از خود و دیگران، شدت حفظ و مدارا و تحمل و مهربانی با زیردستان) و شرح و توضیح آن ها و مسائل مرتبط به آن ها در قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام زیاد آمده است (همان، ۳۶-۴۶).

ص: ۳۳۷

تفسیر مدیریتی قرآن با این عنوان خاص سابقه ای ندارد و کتابی در این خصوص با این عنوان تألیف نشده است؛ هر چند که در دهه های اخیر تحت عناوین دیگر به موضوع مدیریت در قرآن و سنت پرداخته شده است، از جمله اثر ارزشمند آقای صمصام الدین قوامی با عنوان «مدیریت از منظر کتاب و سنت» که اثری بسیار مفید است، و یا کتاب کم حجم ولی پر محتوای جناب استاد محسن قرائتی با عنوان «۳۰۰ اصل در مدیریت اسلامی».

مبانی تفسیر مدیریتی

تعریف: مبانی همان پایه هایی است که پذیرش و باور آن ها مسلم انگاشته شده است و بدون پذیرش همه یا برخی از آن ها، رویکرد مفسر در تفسیر و شکل گیری روش یا گرایش و قواعد تفسیری او متفاوت می شود. مبانی تفسیر، همان اصول تفسیر است؛ پیش فرض های بنیادین است (مودب، رضا، ۴۰).

مبانی عام تفسیر مدیریتی: منظور اصولی است که باید در تمام روش ها و گرایش های تفسیری مورد نظر قرار گیرد؛ از جمله تفسیر مدیریتی قرآن. این اصول و مبانی عبارت اند از: باور به اعجاز قرآن و ابعاد آن، مصونیت قرآن از تحریف، امکان و جواز دست یابی به مراد خداوند، زبان قرآن (که مطابق با قواعد عربی و بر اساس اصول عقلایی محاوره نازل شده است و زبان خاص غیر متعارف نیست)، منابع تفسیر و این که مفسر از چه منابعی استفاده می کند و کدام منبع را قبول دارد یا نمی پذیرد، جامعیت قرآن کریم و این که آیات آن به دوران، بعد یا مردم خاصی اختصاص ندارد، حجت بودن ظواهر قرآن، نیاز مخاطبان به تفسیر، پیوستگی آیات، نص و قرائت واحد قرآن (جهت آشنایی مفصل با این مبانی: ر. ک. به: مودب، همان).

مبانی خاص تفسیر مدیریتی: در تفسیر مدیریتی، مبانی ای وجود دارد که خاص این گونه تفسیر است. از جمله مبانی خاص این حوزه تفسیری موارد زیر را می توان برشمرد:

الف) وجود آیات مدیریتی در قرآن: مفسر در این حوزه تفسیری نباید شکی داشته باشد در این که در قرآن اشارات یا آیات مدیریتی وجود دارد. اگر در اصل وجود این گونه آیات و اشارات تشکیک کند، نمی شود تفسیر مدیریتی به عمل آورد. مخفی نماند که مبانی همان پیش فرض هاست (مودب، ۲۴-۲۵).

ب) تفسیر بر داری آیات مدیریتی قرآن: مفسر در ای - ن تفسیر ب - اید بپذیرد که گ - زاره های مدیریتی قرآن تفسیر بردار است، یعنی نکات مدیریت قرآن به توضیح، تبیین و کشف معنای استعمالی الفاظ و آیات و در نهایت پرده برداری از مراد واقعی خداوند نیاز دارد. به عنوان مثال در آیه ۵۵ سوره یوسف که می فرماید: قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ؛ آیا انی حفیظ علیم معنادار است یا خیر؟ اگر نباشد، نمی توان از آن تفسیر مدیریتی ارائه کرد.

ج) یکسان نبودن یافته های مدیریت علمی: مفسر باید بپذیرد که مطالب علم مدیریت یکسان نیست؛ بلکه برخی از آن ها قطعی و برخی ظنی اند. همه مطالبی که در دانش مدیریت یافته می شود، قطعی نیستند؛ نه این که همه یافته ها را قطعی پنداشته یا همه یافته ها را ظنی بپندارد (مستفاد از: رضایی اصفهانی، مباحث تفسیر علمی و تفسیر به رأی).

قواعد تفسیر مدیریتی

تعریف: قواعد تفسیر یکی از اصول پنجگانه تفسیر است. قواعد کلی تفسیر مهم ترین بخش از اصول تفسیر را تشکیل می دهد و در هر گونه تفسیری، از جمله تفسیر مدیریتی، باید رعایت گردد. اموری که بدون شناخت و رعایت آن ها، تفسیر صحیح سامان نمی یابد، قواعد تفسیر نام دارد.

قواعد عام و کلی: قواعدی که در تمام گونه های تفسیر باید رعایت گردد، قواعد عام تفسیر است. قواعدی که تاکنون استقصا و تدوین شده است، عبارت اند از:

ص: ۳۳۸

در نظر گرفتن قرائت صحیح قرآن، توجه به مفاهیم کلمات قرآن در زمان نزول، در نظر گرفتن قواعد ادبیات عرب، در نظر گرفتن قرائن، مبنا بودن علم و علمی، در نظر گرفتن انواع دلالت های کلام، احتراز از ذکر بطون برای آیات بر اساس آرای بشری و استحسان های ذوقی و سلیقه ای (ر. ک. به: بابایی، ۶۴؛ رجیبی، محمود، روش تفسیر قرآن، ۴۲-۱۹۰).

قواعد خاص تفسیر مدیریتی: برخی از قواعدی که خاص این گونه تفسیر است، عبارت اند از:

(الف) رعایت ظاهر آیات مدیریتی: مفسر نباید تفسیرش بر خلاف ظاهر آیه باشد. اگر تفسیر مدیریتی و برداشت مدیریتی بر خلاف ظاهر باشد، باید دلیل معتبر از خود قرآن یا سنت پیامبر و معصومان یا حکم قطعی عقلی داشته باشد.

(ب) تحمیل نکردن مطالب ظنی مدیریتی بر قرآن: مفسر باید متوجه باشد که چیزی را به قرآن تحمیل نکند. او قرار است از قرآن بهره ببرد؛ نه این که به قرآن بهره رساند؛ آن هم بهره احتمالی. قرار است که قرآن هدایتگر او باشد، نه او هدایتگر قرآن؛ مگر این که یقین داشته باشد فلان مطلب مدیریتی قطعی و ثابت شده است که در آن صورت می تواند بر اساس آن، آیه را تفسیر کند. این موضوع در قسمت مبانی نیز اشاره شد؛ اما در آن جا بحث روی اصل باور این نکته بود که یافته های ظنی هم وجود دارد و تمام یافته ها قطعی یا اطمینانی نیست، ولی در این جا منظور این است که آن یافته های ظنی را بر قرآن تحمیل نکند.

(ج) اطمینانی بودن برداشت های مفسر: مفسر نباید از آیات مدیریتی قرآن، برداشت های خیالی، ظنی و احتمالی داشته باشد، مگر این که قید کند و اظهار کند که این برداشت احتمالی است. در نسبت دادن یک معنا و مفهوم به خداوند باید کاملاً دقت کرد و هر برداشتی را به خداوند نسبت نداد، مثل این که کسی بگوید منظور قرآن از مترفین، مدیران مرتجع و سرمایه دار است، در حالی که اولاً این واژه به این معنا نیامده است و ثانیاً صرف سرمایه داشتن تخلف نیست. این یک قاعده است که برداشت های مدیریتی باید معقول یا مشروع باشند.

روش شناسی تفسیر مدیریتی

تعریف: منظور از روش تفسیر، همان چگونگی کشف معانی و مقاصد آیات قرآن است. به کار بردن روش صحیح در تفسیر، مفسر را به هدف مطلوب می رساند، ولی به کارگیری روش غلط او را از اهداف تفسیر دور می کند. (رضایی اصفهانی، ۲۱)

روش های عام تفسیری: در حال حاضر روش های تفسیر مختلفی وجود دارد، همچون روش تفسیری قرآن به قرآن، روش تفسیری قرآن به روایت، روش تفسیری اجتهادی و عقلی، روش تفسیر علمی، روش تفسیر اشاری. در این روش ها ابزار و منبع تفسیر به ترتیب عبارت اند از: خود قرآن کریم، روایات معتبر - و شاید غیر معتبر - اجتهاد و عقل و قوانین علمی، اشارات و رموز تفسیری که از تمام این روش ها در جای خود استفاده کند، از یک روش کامل و جامع استفاده کرده است (جهت آشنایی بیشتر با روش کامل و جامع ر. ک. به: همان، ۳۲۳).

روش های خاص تفسیر مدیریتی: از نظر روشی، تفسیر مدیریتی یک نوع تفسیر علمی قرآن است. در این گونه تفسیر علاوه بر این که می توان از روش های عام تفسیری بهره برد، روش خاص علمی خود را نیز دارد. روش خاص تفسیر مدیریتی را از دو

منظر بررسی می کنیم.

الف) روش علمی مطلوب و نامطلوب

اول - روش علمی مطلوب در این جا به دو صورت است:

یک. روش استخدام مسائل علم مدیریت (مانند اخلاق مدیریت) در تفسیر قرآن، مثلاً شرح صدر مدیر و عدم

ص: ۳۳۹

واکنش سریع در برابر مخالفان خود و استخدام این نکته در تفسیر آیه شریفه قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي؛ (طه/ ۲۵ و ۲۶) «موسی گفت: پروردگارا، سینه ام را برایم گشاده ساز و کارم را برای من آسان گردان».

دو. روش نظریه پردازی های مدیریتی از قرآن، یعنی استنباط یک نظام کلی مدیریتی از قرآن؛ مثلاً استنباط نظام برنامه ریزی طولانی مدت از آیات مربوط به هفت سال قحطی - در داستان حضرت یوسف علیه السلام - که فرمان دادند گندم بکارند و محصول را انبار کنند تا در هفت سال قحطی مشکلی نداشته باشند. یا مانند استنباط نظام داوطلبی و معرفی افراد برای یک مسئولیت. به این معنا که نه تنها اشکال ندارد که افراد خودشان را برای پذیرش یک مسئولیت و انجام مدیریت یک مجموعه ای معرفی کنند، بلکه لازم است که خود را ارائه دهند و بشناسانند. این امر - نامزد شدن برای کاری - از آیه شریفه قَالُوا اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ؛ (یوسف / ۵۵) «یوسف گفت: مرا بر خزانه های این سرزمین بگمار که من نگهبان امور و به اداره کارها دانایم» قابل استنباط است.

دوم - روش علمی نامطلوب در تفسیر مدیریتی: این روش هم به دو صورت ممکن است:

یک. به صورت استخراج همه مسائل و جزئیات علم مدیریت از قرآن: روشن است که این روش غلط است، زیرا قرآن کتاب هدایت است؛ نه کتاب علمی. پس نباید توقع داشت که تمام جزئیات علوم از آن استخراج شود. این روش سر از تفسیر به رای، و اجتهاد و استنباط شخصی و سلیقه ای در می آورد.

دو. تحمیل نظریات بر آیات قرآن: قبلاً اشاره کردیم که مفسر نباید هدایتگر قرآن باشد و هر چه نظریه از بیرون یافت، به قرآن بچسباند و معنای جدیدی به آیات قرآن تحمیل کند. به عکس باید مفسر از قرآن خط بگیرد و قرآن هدایتگر او باشد. تحمیل نظریه به قرآن بدون داشتن دلیل قطعی و معتبر، تفسیر به رای و سلیقه است (رضایی اصفهانی، همان، بحث تفسیر به رأی؛ مودب، سید رضا، ص ۲۴۴-۲۴۷).

ب) روش تدوین ترتیبی و روش تدوین موضوعی

تفسیر مدیریتی می تواند به صورت ترتیبی یا موضوعی باشد. تفسیر ترتیبی هم می تواند به ترتیب نزول آیات یا مصحف کنونی باشد، البته به ترتیب نزول آیات خیلی بهتر است.

تفسیر موضوعی مدیریتی نیز به سه شیوه می تواند صورت بگیرد.

یک. درون قرآنی: مثلاً «سازماندهی در قرآن» به عنوان یک موضوع انتخاب شود و ببینیم که چه آیاتی پیرامون این موضوع در قرآن وجود دارد و قرآن در این خصوص چه می گوید. این شیوه سنتی است.

دو. برون قرآنی: یعنی موضوع را از بیرون می گیریم و آن را به قرآن عرضی می کنیم و نظر موافق و مخالف قرآن را در می آوریم و استنباط می کنیم که آیات قرآن موافق آن موضوع است یا مخالف. این شیوه مرحوم صدر است.

سه. تطبیقی: یک موضوع را انتخاب می کنیم و نظر قرآن و علم مدیریت را درباره آن در آوریم، مقایسه کنیم و به یک نتیجه

برسیم. این شیوه گاهی به تولید علم منجر می شود.

از مجموع بحث روش های خاص تفسیر مدیریتی معلوم شد که هفت روش در این گونه تفسیری قابل قبول است که عبارت اند از:

۱. استخدام مسائل علم مدیریت در قرآن.

۲. نظریه پردازی های علمی مدیریتی از قرآن

۳. روش ترتیبی به ترتیب نزول آیات.

۴. روش ترتیبی به ترتیب مصحف.

۵. روش موضوعی به شیوه درون قرآنی

ص: ۳۴۰

۶. روش موضوعی به شیوه برون قرآنی.

۷. روش موضوعی به شیوه تطبیقی.

همچنین دو روش را قبول نکردیم الف) استخراج جزئیات علم مدیریت از قرآن. ب) تحمیل نظریات بر قرآن (مستفاد از: رضایی اصفهانی، همان، مباحث تفسیر علمی، تفسیر به رأی و تفسیر موضوعی).

آسیب شناسی تفسیر مدیریتی

در حوزه خاص مدیریت آسیب های تفسیر عبارت اند از:

یک. مفسر شرایط لازم را نداشته باشد، یعنی در بحث بدون داشتن تخصص در علم تفسیر و علم مدیریت نظر بدهد و بگوید که مراد از این یا آن آیه چیست. شرایطی که مفسر باید داشته باشد، عبارت اند از: آشنایی با ادبیات عرب، آگاهی از شان نزول آیات، اطلاع از ناسخ و منسوخ و علوم قرآن، اطلاع از علم فقه، احادیث، اصول فقه، قرائت های مختلف، اصول دین و... (رضایی، اصفهانی، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، ۵۳).

دو. از روش صحیح در تفسیر قرآن پیروی نکنند، زیرا برخی روش ها نادرست و حتی موجب انحراف در تفسیر است، مانند تفسیر به رأی (همان، ۵۴).

سه. تفسیر با سنت قطعی منافات داشته باشد، یعنی برداشتی که از آیه کرده، مخالف بیان پیامبر و ائمه باشد. این برداشت غلط است و این روش آسیبی برای تفسیر صحیح است، زیرا پیامبر و امامان مبین قرآن کریم هستند و مخالفت با بیان ایشان، مخالفت با خود قرآن است (همان، ۵۴).

چهار. تفسیر بر اساس پیش فرض های غیر ضروری باشد، یعنی بر اساس افکار و عقاید شخصی و تمایلات خود مفسر. در واقع وی تمایلات و عقاید شخصی خود را بر کلام الهی تحمیل کند. این عمل شرعاً حرام است (همان، ۵۷).

پنج. تفسیر آیه مخالف با آیات دیگر قرآن باشد. منظور ما مخالفت تبیینی (مخالفت از نوع تناقض یا تضاد) است که قابل جمع عرفی نباشد؛ نه مخالفت ظاهری که قابل جمع عرفی است، مانند عام و خاص و مطلق و مقید (همان، ۵۷ و ۵۸).

شش. تفسیر آیه مخالف حکم قطعی عقل باشد، یعنی مفسر حکم قطعی عقل را در تفسیر نادیده بگیرد و بر خلاف آن اظهار نظر کند (همان، ۵۸).

هفت. تفسیر بر اساس منابع صحیح نباشد، یعنی تفسیر بر اساس دلیلی عقلی یا نقلی معتبر و یا آیات محکم خود قرآن نباشد و بدون مراجعه به منابع معتبر انجام بگیرد. این نیز تفسیر به رأی و مذموم است (همان، ۶۰).

مثال: اطاعت پذیری و رعایت سلسله مراتب اداری در مدیریت و سازمان امری لازم و ضروری است، اما عقل در این جا قیود و

شرایطی را لازم می‌داند، از جمله این که مدیری که اطاعت او لازم است، باید عاقل باشد و دیگر شرایط مدیریت از جمله تدبیر و قدرت علمی و عملی را داشته باشد. حال اگر کسی به استناد اطلاق آیه اطاعت، بگوید که اطاعت از هر امیری لازم است؛ و هر چند بی کفایت و بی تدبیر، خلاف حکم عقل است - گذشته از مخالفت این برداشت با آیات دیگر و روایات قطعی - زیرا بدون در نظر گرفتن حکم قطعی عقل صورت گرفته است. به حکم عقل امیران نالایق، بی خرد و ناآشنا خارج می‌شوند؛ به علاوه این برداشت با سیاق آیه هم نمی‌سازد.

۶. موضوعات و نمونه‌ها

موضوعات مدیریتی در قرآن: در قرآن کریم اشاره‌های زیادی به موضوعات مختلف مدیریتی شده است و استفاده‌های مدیریتی فراوانی می‌توان از آن برد.

ص: ۳۴۱

موضوعاتی نظیر لیاقت و کاردانی و ملاک ارتقاء (بقره/ ۳۴)، نبود نکردن منابع (بقره/ ۷۱) پیگیری کارها (بقره/ ۸۷)، تشویق و تنبیه (بقره/ ۱۶۰-۱۵۹) تفویض مسئولیت و توانائی (بقره/ ۲۳۲)، علم و توانائی و شفاف سازی به عنوان شرایط مدیر (بقره/ ۲۴۷) ارزیابی عملکرد به عنوان وظیفه مدیر (بقره/ ۲۴۹)، توجه به کارکنان (آل عمران/ ۲۰)، مدیریت بحران (آل عمران/ ۱۵۳) آگاهی از گذشته (آل عمران/ ۴۸)، نظارت و اقتدار (آل عمران/ ۱۰۴) و...

برخی از مفسران معاصر حداقل سیصد نکته مدیریتی از قرآن استخراج کرده اند (ر. ک. به: قرائتی، محسن؛ اسلامی، احمد، مدیریت اسلامی).

در منابع کامل تر سخن از موضوعاتی همچون تعریف مدیریت، ضرورت و اهمیت مدیریت، اهداف کلی مدیریت، مبانی فلسفی مدیریت، نقش تربیتی مدیر، امانت بودن مدیریت، الگوهای مدیریت در قرآن، آفات مدیریت، برنامه ریزی، تصمیم گیری، اجرا، گزینش و معیارها سازماندهی و تقسیم کار، انگیزش، نظارت و پیگیری و اهمیت آن، انواع نظارت، نظارت مردمی، مردمی بودن مدیر (مردم دوستی)، مردم گرایی و توجه به مردم و... به میان آمده است (ر. ک. به: عباسی نژاد، محسن، راهنمای پژوهش در قرآن و علوم روز (۱) - قرآن، مدیریت و علوم سیاسی، برای نمونه برخی از موضوعات و آیات آن ها را ذکر می کنیم).

انتخاب هدف و برنامه ریزی: ۲۵ حدید، ۷۴ فرقان، ۱۹۱ تا ۱۹۴ آل عمران، ۵۶ ذاریات.

سازماندهی: ۵۹ تا ۶۵ انفال و ۱۵۷ اعراف.

کنترل و نظارت: ۱۴ فجر، ۲ و ۳ عنکبوت، ۱۶ تا ۱۹ ق.

ساختار نظام های طبیعی، وجود قانونمندی، نظم و ترتیب: ۳ تا ۵ ملک، ۳۷ تا ۴۰ یس، ۵ تا ۱۲ الرحمن و ۶ تا ۱۶ نبأ.

ارزش یابی، تشویق و تنبیه: آیات ۱ تا ۵۷ از سوره واقعه و ۱۸ تا ۲۶ از سوره نبأ (ر. ک. به: چینی فروش، غلامرضا، نگرشی تحلیلی بر مبانی مدیریت اسلامی، ۲۱-۲۲ و ۲۵-۲۶ و نیز ر. ک. به: رئیس السادات، سید حسین، مبانی مدیریت اسلامی، ۶۸).

نمونه ها: در این جا نمونه هایی از برداشت های مدیریتی از آیات قرآن کریم را بیان می کنیم.

یک. در واگذاری مسئولیت ها باید میان ویژگی های فرد و مسئولیت مورد نظر تناسب وجود داشته باشد.

قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ؛ (یوسف/ ۵۵) «... من نگهدارنده و آگاهم».

دو. شرح صدر یکی از صفات لازم مدیریت است.

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي، (طه/ ۲۵). أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ، (انشراح/ ۱).

در آیه اول موسی علیه السلام برای رفتن نزد فرعون و انجام چنین ماموریتی از خداوند شرح صدر می خواهد. در آیه دوم

خداوند خطاب به پیامبر اکرم می فرماید: آیا سینه ات را نگشودم؟ به تو شرح صدر ندادم؟ روایت نیز این برداشت (لزوم شرح صدر برای مدیر) را تأیید می کند؛ آن جا که امام علی علیه السلام می فرماید: «آله الرئاسه سعه الصدر»؛ (نهج البلاغه، ح ۱۷۶).

سه. مدیر باید اصل محبت به زیردستان را در نظر بگیرد.

وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ؛ (حجر / ۸۸). «بال (عطوفت و فروتنی) خود را برای مؤمنان فرو آر.».

نتیجه

مدیریت اسلامی داریم و انکار آن انکار مسلمات است. این مدیریت با برخی مطالب مدیریت علمی مخالف است و برخی از آن ها را تأیید و برخی نکات را اضافه می کند؛ نظیر انگیزه الهی داشتن در مدیریت.

تفسیر مدیریتی قرآن امکان پذیر، جایز و لازم است.

ص: ۳۴۲

تفسیر مدیریتی قرآن اصلی ترین کار برای تبیین مدیریت اسلامی است، لذا ابتدا باید به سراغ قرآن رفت.

مسلمانان از ابتدای ظهور اسلام بحث مدیریت را داشته اند؛ از مدیریت پنهانی گرفته تا علنی و عمومی.

معنا ندارد که خداوند به زندگی بشر توجه داشته باشد، ولی کیفیت اداره آن را وانهد. در اسلام بیان کیفیت آن در قرآن، سنت نبوی و سنت اهل بیت آمده است.

تفسیر مدیریتی قرآن به چندگونه صورت می گیرد؛ روش علمی، گرایش تفسیری، روش تربیتی، روش موضوعی و.... همچنین گاهی رجوع به آیات به منظور توضیح مدیریتی آیات است، گاهی برای بررسی نکات مدیریتی در آیات و زمانی با نگاه مدیریتی به آیات قرآن.

تفسیر مدیریتی همچون سایر تفاسیر، شرایط، قواعد، روش ها، مبانی و آسیب های خود را دارد که فراگیری آن لازم است.

از جمله شرایط تفسیر مدیریتی آشنایی با دو حوزه قرآنی و مدیریتی است.

از آن جا که تفسیر مدیریتی یک نوع تفسیر علمی است، باید روش های قابل قبول در تفسیر علمی در آن به کار رود، یعنی استخدام مسائل علم مدیریت و نظریه پردازی های علمی یا استخراج برخی مسائل علم مدیریت از آیات قرآن؛ اما استخراج جزئیات علم مدیریت از قرآن یا تحمیل نظریات خود بر آیات قرآن صحیح نیست.

اگر مسئله ای مدیریتی را به قرآن عرضه کردیم و پاسخی نیافتیم، به تاویل، توجیه و پاسخ تراشی نمی پردازیم؛ بلکه پرچم تسلیم را بلند می کنیم و به سراغ منابع دیگر می رویم.

اسلامی، احمد، مدیریت اسلامی، اصفهان، جهاد دانشگاهی دانشگاه صنعتی اصفهان، اصفهان، ۱۳۶۶، چ اول.

بابایی، علی اکبر، (و دیگران)، روش شناسی تفسیر قرآن، انتشارات سمت، تهران، چ دوم.

باقر الموسوی، محسن، مدیریت و نظام اداری از دیدگاه اما علی علیه السلام، ترجمه سید حسین سیدی، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۶، چ چهارم.

تقوی راد، محمد علی، لغزشگاه های مدیریت از دیدگاه اسلام، تهران، انتشارات مسعی (سعادت آباد)، تهران، ۱۳۸۳.

جمعی از نویسندگان، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، نشر معارف، ۱۳۸۴، چ اول.

چینی فروش، غلامرضا، نگرشی تحلیلی بر مبانی مدیریت اسلامی، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۴.

حسینی بهشتی، محمد، مدیریت در اسلام، انتشارات قیام، قم، ۱۳۸۳.

رئیس السادات، سید حسین، مبانی مدیریت اسلامی، انتشارات ماهوان، مشهد.

رجبی، محمود روش تفسیر قرآن، موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳، چ اول.

رضایی اصفهانی، محمد علی، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، انتشارات اسوه، ۱۳۸۳، چ دوم.

رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۲)، روش ها و گرایش های تفسیری قرآن، انتشارات جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷، چ سوم.

سوزان سی. اشنایدر و ژان لوئی بارس، مدیریت در پهنه فرهنگ ها، ترجمه: دکتر سید محمد اعرابی و داود ایزدی، انتشارات دفتر پژوهش های فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲، چ دوم.

عباسی نژاد، محسن، (و همکاران)، راهنمای پژوهش در قرآن و علوم روز (۱)، قرآن، مدیریت و علوم سیاسی، تهران، بنیاد پژوهش های قرآنی حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۸۴، چ اول.

علیزاده، محمد جواد، قرآن و مدیریت راستین، انتشارات رستگار، مشهد، ۱۳۸۲.

عناقه، عبدالرحیم، در آمدی بر مدیریت اسلامی، انتشارات غزل، اصفهان.

قرائتی، محسن، ۳۰۰ اصل در مدیریت اسلامی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۶، چ سوم.

قوامی، صمصام الدین، مدیریت از منظر کتاب و سنت، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، قم، ۱۳۸۳.

لاهوئی اشکوری، محمدرضا، انتشارات ملکان، تهران، ۱۳۸۸، چ اول.

لودین، شهین، اصول مدیریت از دیدگاه قرآن و احادیث، مشهد، دانشگاه فردوسی، نشر واسع، مشهد.

مشبکی، اصغر، انتشارات ترمه، تهران، ۱۳۷۷، چ اول.

مصباح یزدی، محمد تقی، مشکات ۶/۲، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، قم، ۱۳۸۴، چ اول.

مودب، سیدرضا، مبانی تفسیرقرآن، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۶، چ اول.

نبوی، محمد حسن، مدیریت اسلامی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، (نشر موسسه بوستان کتاب)، قم، ۱۳۸۲، چ هفتم.

ص: ۳۴۴

چکیده

نویسنده ابتدا دیدگاه‌ها درباره جامعیت قرآن (رابطه قرآن با علم) را به اجمال بررسی می‌کند و نظر «هدف هدایتگری قرآن» را می‌پذیرد، سپس به پیشینه تفاسیر علمی و معرفی و نقد مختصر التفسیر التربوی «انوار الباز» و تفسیر تربیتی «حسن میرزاخانی» می‌پردازد و در بحث آسیب‌های تفسیر تربیتی قرآن چهار مورد (۱- آسیب‌های مفسر تربیتی ۲- آسیب شناسی مبانی تفسیر تربیتی ۳- آسیب‌های روش شناختی تفسیر تربیتی ۴- آسیب‌های منابع تفسیر تربیتی) را بررسی می‌کند.

واژه‌های اصلی: تفسیر، قرآن، تربیت، آسیب شناسی

ص: ۳۴۵

شناخت دقیق هر علمی نیازمند فهم مبانی، مبادی، اهداف، اصول و دیگر اموری است که ساختار آن علم را تشکیل می دهد؛ البته پیشرفت و پویایی آن علم تنها متوقف به امور یاد شده نیست، بلکه برای پیرایش آفات و چالش های احتمالی بر سر راه، نیازمند آسیب شناسی و یافتن آفات و لغزش های آن علم هستیم و در صورت نادیده گرفتن یا تسامح نسبت به آن، از هدف دور خواهیم شد و چه بسا آثار زیان باری را شاهد خواهیم بود.

یکی از رشته های علوم اسلامی که نیاز به آسیب شناسی جدی دارد، علم تفسیر است. آسیب شناسی مفسر را از فرو رفتن در اشتباهات و لغزشگاه ها ایمن می کند و می توان ادعا کرد روایاتی که از تفسیر به رأی نهی کرده اند، به بعد آسیب شناسی نظر داشته اند. بررسی ها نشان می دهد که کار قابل توجهی در این عرصه نشده و فقط در زمینه تفاسیر روایی بگونه ای بحث آسیب شناسی انجام شده است (ر. ک. به: رستمی، علی اکبر آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان علیهم السلام).

در این نوشته به آسیب شناسی تفسیر تربیتی می پردازیم، زیرا این شیوه از تفسیر نیز ممکن است به شکلی درست برای هدایت مردم یا به شیوه ای نادرست برای انحراف آنان استفاده شود. بنابراین اگر مفسر در تفسیر تربیتی معیارها و اصول را رعایت نکند، دچار لغزش، کاستی و آسیب خواهد شد.

مفهوم شناسی

آسیب: به معنای زخم، عیب، نقص (دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، ۱/۱۴۴) گزند، زیان و خسارت (عمید، حسن، فرهنگ عمید، ۱/۴۴) است.

تفسیر: در لغت به معنای آشکار کردن و پرده برداری (فیروز آبادی محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ۲/۱۱۴) و یافتن مقصود از کلام پیچیده (ابن منظور، لسان العرب، ۱۰/۲۵) آمده است.

تفسیر در اصطلاح: دانشی است که با آن می توان کتابی را که خدا بر پیامبرش محمد صلی الله علیه و آله و سلم فرستاد، فهمید، مبانی آن را روشن ساخت و به احکام و حکمتهايش دست یافت (زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، ۱/۱۳).

به اعتقاد علامه طباطبایی تفسیر بیان معانی آیات قرآن و کشف مراد و مقصود آیات است (طباطبایی، سید حسین، تفسیر المیزان، ۱/۴).

برخی صاحب نظران تفسیر را کشف و پرده برداری از ابهامات کلمات و جمله های قرآن و توضیح مقاصد و اهداف آنها می دانند (رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۲)، روش و گرایش تفسیری قرآن، ۲۳).

تربیت: در لغت به معنای فراهم آوردن موجبات فزونی و پرورش و زدودن خصوصیات ناپسند اخلاقی می باشد (باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ۱/۳۷).

تربیت در اصطلاح بر انگیختن و فراهم آوردن موجبات رشد و پرورش شکوفایی تمامی استعدادها، توانایی ها و قابلیت های انسان به منظور رسیدن به کمال و سعادت مطلوب (بهشتی، محمد، مبانی تربیت از دیدگاه قرآن، ۳۵) است.

تفسیر تربیتی: تفسیر آیات بر اساس نظام تربیتی قرآن است و به عبارت دیگر به تفسیر قرآن با رویکرد تربیتی تفسیر تربیتی می گویند.

آسیب شناسی تربیتی: پیدا کردن عیب، نقص و مشکلاتی که در تفسیر تربیتی پدید می آید.

ص: ۳۴۶

قرآن کریم خود را کتاب هدایت، رحمت و شفای بیماری های روحی و جسمی معرفی می کند و این همان تربیت انسان است. إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ (اسراء / ۹)، وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شَفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (اسراء / ۸۲) و...، اما مفسران و دانشمندان به گونه شایسته به این امر نپرداخته اند و تنها به کلیات مطالب هدایت و تربیت بسنده کرده اند یا به طور کلی از آن چشم پوشیده اند. شاید آنان رسالت تربیتی قرآن را امری روشن و بی نیاز از توضیح و تبیین می دیدند. در هر صورت این عملکرد باعث شد با وجود عمق و پویایی قرآن در زمینه تربیت و هدایت، امروزه شاهد نبود نظام تربیتی قرآنی به صورت صحیح و سازمان یافته باشیم که نتیجه آن نبود بهره وری لازم از هدف اصلی قرآن است.

الف: آسیب شناسی تفاسیر تربیتی

مفسران امامیه و اهل سنت در تفاسیر خود به مطالب تربیتی توجه کرده اند، مانند تفسیر کبیر فخر رازی، (م ۵۴۶ ق) آلوسی، (م ۱۲۷۰ ق) فی ظلال القرآن، سید قطب، (م ۱۳۸۷ ق) تیان، شیخ طوسی، (م ۴۶۰ ق) قرآن کریم ملاصدرا (م ۱۰۴۵ ق) و آثار غزالی (م ۵۰۵ ق)؛ ولی این تلاش ها عمدتاً در حد اشارات کلی و پراکنده به مسئله تربیت باقی ماند و در عمل نتوانست یک نظام دقیق تربیتی ارائه کند.

در چند سال اخیر دو تفسیر تربیتی عرضه شده است که به طور اجمالی به نقد و بررسی آنها می پردازیم.

۱ - نخستین تفسیر تربیتی

آقای حسین میرزاخانانی این کتاب را در یک جلد تألیف و سوره حمد و بقره (تا آیه ۳۹) را تفسیر کرده است. وی در آغاز سوره حمد، ذیل بسم الله الرحمن الرحیم، بعد از بیان نکات تفسیری به برکات تعلیم و تعلم و تفسیر تربیتی از امام خمینی (ره) اشاره و در سوره حمد ۵ نکته تربیتی را توضیح داده است در سوره بقره نیز بعد از بیان نکات عمومی آیات، به یک برداشت تربیتی اشاره نموده است.

نخستین

تفسیر تربیتی

اخلاقی، عرفانی، فقهی، فلسفی

قرآن کریم

جلد اول

تقریر و تألیف

این تفسیر مباحث تربیتی اندکی را بیان کرده و از روایات نیز کمتر بهره برده و بیشتر به جنبه های اخلاقی و اعتقادی پرداخته است، از این رو بین محتوا و عنوان آن (تفسیر تربیتی) همخوانی چندانی وجود ندارد و اصولاً تفسیر تربیتی

مصطلح به شمار نمی آید.

چند نقد دیگر بر تفسیر تربیتی آقای حسین میرزا خانی

۱ - مقدمه ندارد، لذا ضرورت بحث و روش آن مشخص نشده است.

۲ - مفردات آیات را شرح نداده است.

۳ - به جز تفسیر المیزان از سایر تفاسیر کمتر استفاده کرده است.

۲ - التفسیر التربوی للقرآن الکریم

مؤلف این تفسیر سه جلدی آقای انوار الباز است. او در مقدمه می نویسد: «این تفسیر درصدد بیان تفسیر آیاتی است که مناسب نیاز امروز بشر می باشد؛ به گونه ای که برای زندگی مردم راهگشا و کارساز می باشد و محدود به معارف، نکات و اهداف تربیتی است تا خواننده با کمترین زحمت به این هدف راه یابد، لذا از میان مباحث لغوی و فقهی و جار و جنجالهای کلامی و چیزهایی که انسان را از روح قرآن و استنباط مسائل تربیتی که منظور و هدف قرآن است دور می کند، چشم می پوشم».

سپس روش خود را این گونه بیان می کند:

اول) ذکر آیات قرآن.

دوم) توضیح مفردات و کلمات قرآنی پیچیده به صورت مختصر و مفید.

سوم) با توجه به مخاطبان قرآن (عقل و بیداری وجدان و رهروان تهذیب و کمال) اهداف اجرایی هر مقطع بیان می شود.

التفسیر التربوی

للقرآن الکریم

أنوار الباز

المجلد الاول

دار النشر الجامعات - مصر

چهارم) ذکر محتوای تربیتی آیات که ابتدا شرحی متناسب آن ارائه شده و سپس اهداف تربیتی و راه وصول به آن بیان می شود.

پنجم) در مرحله آخر بیان نکات تربیتی که آیات قرآن به آن اشاره دارند.

سیر نوشتار التفسیر التربوی به این شکل است: معانی کلمات و مفردات، اهداف و درسهای رفتاری آیات، محتوای تربیت آیات و در نهایت بیان نکات و پیام های تربیتی آیات. مهم ترین منابع تفسیری التفسیر التربوی نیز عبارتند از: فی ظلال القرآن، سید قطب. الاساس فی التفسیر سعید حوی، مقاصد القرآن الکریم حسن البناء، زهره التفاسیر محمد ابن زهر، المنار رشید رضا، تفسیر طبری، تفسیر قرطبی و تفسیر ابن کثیر.

بررسی: اگرچه این تفسیر در نوع خود جدید، جالب و معطوف به مسائل تربیتی است، ولی بعضی کاستی ها در آن دیده می شود، از جمله:

۱. مناسب بود مبانی، اصول، اهداف و روشهای تربیتی قرآن در مقدمه این تفسیر تبیین و طبق این چارچوب به تفسیر

ص: ۳۴۸

آیات مربوطه پرداخته می شد.

۲. در قسمت محتوای تربیتی بیشتر به تفسیر کلی آیات پرداخته شده و مطالب تربیتی کمتر بیان شده است، چنان که در قسمت اهداف رفتاری نیز این مطلب مشهود است.

۳. نکات تربیتی به طور نظام وار دسته بندی و تفکیک نشده و چه بسا نکات اخلاقی و کلامی تحت آن بیان شده است.

۴. انسجام کافی ندارد.

۵. در هر بحث مجموعه ای از آیات بررسی شده است، در حالی که مناسب بود هر آیه (مخصوصاً آیاتی که به تنهایی مطالب تربیتی دارند) به طور مستقل تفسیر و تبیین می شد.

۶. جامعیت لازم در مباحث تربیتی را ندارد، به طوری که به بعضی نکات تربیتی بسنده شده است.

۷. از منابع روایی کمتر استفاده شده، در حالی که بسیاری از نکات تربیتی آیات در روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام بیان شده است.

برای آشنایی بیشتر با دو تفسیر یاد شده، مباحث تربیتی آنها در ذیل سوره حمد را بازگویی می کنیم.

۱. نخستین تفسیر تربیتی

آقای میرزاخانی در تفسیر خود بعد از اشاره به دو نکته تربیتی از کلام امام خمینی رحمه الله به چند مطلب تربیتی زیر می پردازد:

۱ - اثر تربیتی خوف و رجاء

نقش مالک یوم الدین در سیاق حمد، آن است که اعتقاد به قیامت جزو بهترین نعم الهی است، همانطوری که رحمانیت خدای سبحان باعث محمود بودن اوست؛ مالک روز قیامت بودن هم باعث محمود بودن است. اگر خدایی که رحمان و رحیم است، به عنوان مالک یوم الدین هم شناخته شود، انسان بین خوف و رجاء حرکت می کند. اگر همیشه سخن از رحمت حق باشد، انسان یک بعدی بار می آید و احیاناً زمینه تجزی و غرورش فراهم می گردد (تفسیر تربیتی، میرزا خانی، ۷۶).

۲ - ایجاد حالت مخصوص در بنده

توجه به آیات قبل (۱-۵ سوره حمد) حالت مخصوصی برای بندگان در حال عبادت به وجود می آورد. بنده در ابتدا، عظمت این جهان و موجودات آن را می بیند و نعمت هایی که آفریدگار جهان به او اعطاء کرده است، همه را از نظر می گذارند. زبان به حمد و ثنای پروردگار مهربان می گشاید و اعتراف می نماید که حکومت و مالکیت روز رستاخیز همه مربوط به آفریدگار بزرگ این جهان است.

دیگر آزاد از بندگی بتهای درون و بیرون و شهوات و مادیات می شود. به تمامی جاذبه های کاذب که او را به دَرک سوق می دهد، پشت پا می زند و دیگران در نظرش فانی، زوال پذیر، فاقد قدرت واقعی جلوه می کنند. یک حالت آزادی محض از تمام جهانیان و بندگی خالص در برابر خدا احساس می کند. سر بندگی و خضوع، تنها در برابر قدرت و عظمت او فرود می آورد (تفسیر تربیتی میرزاخان، ۱۰۳).

۳- اثر تربیتی سوره مبارکه حمد:

خداوند متعال در سوره مبارکه حمد روش بندگی و ستایش را که تنها شایسته مقام اوست، به بندگان خود آموخت که اگر چنین نمی کرد، یعنی به عنوان نیابت تعلیم نمی فرمود، قطعاً کسی شایستگی آن را نداشت که او را بدین صورت حمد نماید، لذا این سوره از زبان بندگان اوست. در بخشی از این سوره، بنده به حمد و ستایش او

ص: ۳۴۹

می پردازد و در بخش دیگر نیازمندی ها و خواسته های مقدس خویش را مطرح می سازد. از این رو در این مناجات الهی، بنده احساس می کند به پروردگار جهانیان و معبود و معشوق خود نزدیک شده است، پیداست که از نظر تربیتی بسیار سازنده است (همان، ۱۹۳).

۲. التفسیر التربوی

در ذیل نکات و پیام های تربیتی سوره حمد به ۵ نکته اشاره می کند.

- ۱ - خداوند متعال حمد را دوست دارد، لذا خود را مورد حمد و سپاس قرار داد و بندگان را به آن امر کرد.
- ۲ - از آداب دعا آن است که درخواست کننده پیش از درخواست نیاز، حمد و ثناء و تمجید خدا را به جا آورد. روایات درود بر نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را نیز اضافه کرده اند که در این صورت حتماً دعای او پذیرفته خواهد شد.
- ۳ - بنده نباید غیر خدا را عبادت کند، و از هیچ کس جز او کمک و یاری نطلبد. مؤید این مطلب کلام نورانی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمود اگر خواسته ای داشتی از خدا بخواه و اگر کمک خواستی، تنها از او بخواه.
- ۴ - اعتراف و اقرار به نعمت نیکو، پیروی کردن از صالحان و نعمت داده شدگان را اقتضا دارد.
- ۵ - همانا درخواست زیاد برای هدایت به حق، انسان را به پیمودن راه صالحان تشویق می کند و از پیمودن راه گمراهان باز می دارد و ترس از گمراهی، مخالفت طریق یهود و نصاری و گمراهان دیگر را می طلبد. (انوار الباز التفسیر التربوی للقرآن الکریم، ۳/۱).

با تأمل و دقت بیشتر در این سوره می توان به نکات بیشتری پی برد. ما به نمونه هایی اشاره می کنیم.

- ۱ - روش الگو دهی (اهدنا الصراط المستقیم)؛
- ۲ - تأکید روش رحمت گرا بودن (الرحمن الرحیم)؛
- ۳ - روش القاء غیر مستقیم (خداوند از زبان بنده سخن می گوید)؛
- ۴ - آموزش سپاس گذاری (الحمد لله)؛
- ۵ - مرگ آگاهی (مالک یوم الدین)؛
- ۶ - تربیت اجتماعی: عبادت اجتماعی و تجمع های مسلمانان (نعبد و نستعین)؛
- ۷ - ابزارهای تربیتی این سوره: عبادت، دعا، صفات الهی، (الرحمن الرحیم)، استعانت، الگوها، یادآوری نعمت.

آن چه ذکر شد، احتمالاتی است که می توان از این آیات استفاده کرد.

ب: آسیب شناسی تفسیر تربیتی

آسیب هایی که ممکن است در تفسیر تربیتی نمایان شود از چند جهت قابل طرح است:

اول: آسیب های مفسر تربیتی

۱ - تردیدی نیست که هر متن دینی و علمی، اصول، روش و اصطلاحات خاص خود را دارد که باید با در نظر گرفتن آن اصول و شرایط، به اظهار نظر در مورد آن متن علمی و دینی پرداخت. مفسر کلام الهی نیز باید قبل از ورود به عرصه هر نوع تفسیر، شرایط و ویژگی هایی را رعایت نماید تا سخن او معتبر و استوار باشد (رفیعی، ناصر سیر تدوین و تطور تفسیر علمی قرآن، ۵۰)، لذا نداشتن شرایط عمومی و هر یک از شرایط لازم برای یک مفسر، به آسیب و لغزش در تفسیر و فهم صحیح آیات می انجامد. شرایط عمومی متعددی برای مفسر بیان شده است که از جمله آنهاست: آگاهی داشتن به علم لغت، نحو، صرف، اشتقاق، معانی، بیان، بدیع، قراءات، اصول دین، اصول فقه، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، فقه، احادیث صحیح، علم موهبت (سیوطی، جلال الدین، الاتقان، ۳۹۷/۲؛ ر. ک. به:

ص: ۳۵۰

آنچه به عنوان شرایط مطرح شده است، مورد تأیید قرآن هم می باشد. قرآن کریم در چند آیه به صراحت اعلام می کند که این کتاب به زبان عربی مبین نازل شده است فَإِنَّمَا يَسْرُنَا بِلِسَانِكَ (مریم / ۹۷)؛ وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا (احقاف / ۱۲)؛ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (زخرف ۱۳). تردیدی نیست که خمیر مایه تدبّر و تفکر در قرآن، همین الفاظ قرآن است. با این فرض هر گونه فهم و برداشت از قرآن، باید بر معانی لفظی و روابط این معانی متکی باشد، لذا قرآن برای کسانی فهم پذیر است که با زبان آن آشنا باشند؛ چنان که قرآن تصریح می کند كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (فصلت / ۳).

علامه طباطبایی رحمه الله در مورد این آیه می نویسد: «مراد از تنزیل آن است که خداوند در خور فهم شنونده نازل کرده است؛ به طوری که شنونده ای که به شیوه های بیان آشنا باشد، می تواند معانی آن را بفهمد و مقاصدش را دریابد (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن ۳۸۱/۱۷)

بنابراین برداشت، راهی جز فهم از طریق الفاظ وجود ندارد و این روش کاملاً شناخته شده است. از این رو هر کسی مطلبی را از آیات قرآن برداشت می کند، باید بیان کند که چگونه و با استفاده از کدام قواعد لفظی، عقلی یا عقلایی به آن رسیده است. بیان چگونگی فهم مطالب از آیات چیزی جز بیان ارتباط منطقی و زبان شناختی بین تفسیر و الفاظ قرآن نیست.

برخی دیگر از شرایط مفسر عبارت است از این که: مفسر، قرآن را راهنما، استاد و مرشد خود قرار دهد، مسلک و مرام خود را در تفسیر دخالت ندهد و از اعمال سلیقه شخصی بپرهیزد؛ اخلاص تام و کامل داشته باشد و جز از خدا چیزی نخواهد و تنها رضایت او را ملاک قرار دهد؛ قرآن را مطابق نیاز عصر تفسیر کند؛ با دلیل های قوی و محکم حقایق قرآنی را بیان کند؛ روش او رسا و نافذ باشد، به شکلی که عقل و قلب و روح و وجدان را نورانی کند (کارم سید غنیم الاشارات العلمیه فی القرآن الکریم بین الدرّاسه و التطبيق، ۹۷).

۲. آسیب دیگر برای مفسر تربیتی تفسیر به رأی است توضیح این که تلاش عقلا در تفسیر کلام این است که مقصود گوینده را بفهمند و تبیین کنند؛ نه این که معنایی را که خود می پسندند، بر کلام تحمیل کنند. چه بسا فرد با توجه به جهت گیری یا مقبول دانستن مطلبی، آن را به قرآن تحمیل نماید و به تفسیر به رأی منجر شود. این در حالی است که مراجعه به روایات گویای شدت برخورد و نکوهش و تحذیر از تفسیر به رأی می باشد، مثلاً امام رضا علیه السلام از پدران بزرگوارش از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کند که خداوند متعال فرمود: «ما آمن بی من فسرّ برایه کلامی»؛ «کسی که کلام من (قرآن) را با رأی خود تفسیر کند، به من ایمان نیاورده است» (صدوق، ابن جعفر محمد، التوحید، ۶۸؛ امالی، مجلس دوم، ح ۳، عیون اخبار الرضا، ۹۵/۱، ح ۴).

در روایتی دیگر از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که فرمود: «من فسرّ القرآن برأیه فقد افتری علی الله الکذب»؛ «کسی که قرآن را با رأی خود تفسیر کند، به درستی بر خدا دروغ بسته است» (حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰/۱۸ / ح ۳۷).

آنچه به عنوان تفسیر آیات قرآن بیان می شود، باید یا مدلول آیه بوده (از هر نوع دلالتی که باشد) یا مصداق آیه. به گونه ای که مفهوم لفظ آن را پذیرا باشد یا جز و لوازم کلام الهی بوده از هر نوع لازم یا ممثّل باشد (شاکر کاظم، مبانی و روش های تفسیری ص ۹۷ و ۹۸) و نیز مطالبی که به قرآن نسبت داده می شود، بر اساس قرائن نقلی (آیات، روایات) یا عقلی و علم و اطمینان آور باشد و گرنه به تفسیر به رأی منتهی می شود.

دوم: آسیب شناسی مبانی تفسیر تربیتی

ص: ۳۵۱

مبانی جمع مبنا و در لغت به معنای بنیان، اساس و بنیاد است (دهخدا، لغت نامه، ۱۷۷۵۹/۱۲) و در اصطلاح «مبانی تربیتی» عبارت از ساختار و موقعیت ویژه انسان و امکانات، قابلیت ها و محدودیت های اوست و نیز از ضرورت های آفرینش و وجودی که حیات او را تحت تأثیر قرار می دهد، سخن می گوید. (شکوهی، غلامحسین مبانی و اصول آموزش و پرورش، ۶۱). در این بخش هم می توان به چند آسیب اشاره نمود.

۱ - انسان محور تعلیم و تربیت است و ابعاد و شئون مختلف او موضوع تعلیم و تربیت می باشد، پس اگر بخواهیم بر محور آیات قرآن به تفسیر تربیتی پردازیم، اولین کار لازم یافتن انسان شناسی صحیح از منظر قرآن می باشد تا در پرتو آن سراغ تربیت در آیات قرآن برویم. از این رو اگر با ویژگی ها و خصوصیات از پیش طراحی شده ای که با انسان شناسی قرآنی مطابقت کامل ندارد یا مباین آن است، وارد تفسیر تربیتی شویم به نتیجه مطلوب نمی رسیم و این از آسیب های جدی است.

۲ - مفسر تربیتی لازم است در چهارچوب نظام تعلیم و تربیتی - اعم از مبانی، اصول اهداف و روشهای قرآنی - به تفسیر تربیتی پردازد، ولی اگر با چهارچوب نظام و مبانی تربیتی که عمده‌تاً توسط دانشمندان علوم تربیتی غربی طراحی شده است، وارد تفسیر تربیتی قرآن شود و سعی کند آیات را بر محور آنها تفسیر نماید، با لغزش و آسیب همراه خواهد شد، لذا باید تمام چارچوب هایی که در نظام تربیتی تصور می شود، بر اساس تعالیم قرآن ترسیم شود تا در پرتو آن به مراد قرآن دست یابیم و گرنه استناد آیات به نظام از پیش طراحی شده، تحمیل نظرات بر قرآن و از مصادیق تفسیر برای خواهد بود.

۳ - مطالب تربیتی مورد استفاده از آیات باید مطابق با روح، اهداف و مبانی تربیتی قرآن باشد و گرنه به آسیب و لغزش منتهی می شود. برای مثال تفسیر تربیتی نباید با آزادی و اختیار انسان مخالف باشد، چون قرآن این مبانی تربیتی را پذیرفته است.

سوم: آسیب های روش شناختی

۱ - هدف قرآن تربیت انسان و تحقق خلیفه الهی در زمین می باشد تا نفوس بشریت را در همه جوانب تربیت کند، ولی این بدان معنا نیست که تمام همت ما در تفسیر به امور تعلیم و تربیتی معطوف شود و از مطالب دیگر غفلت کنیم، بلکه توجه به امور مهم سیاسی، اجتماعی و مطالب کلامی و... نیز لازم است؛ همان گونه که وقتی به دوران ۲۳ ساله بعثت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم مراجعه می کنیم، می بینیم حضرت در پرتو آیات قرآن به تربیت فردی و اجتماعی جامعه می پرداخت و به همه ابعاد گوناگون تربیت عقیدتی، اخلاقی و... توجه داشت. پس یا باید گستره و دامنه تربیت را وسیع بگیریم، یا مطالب مهم و مورد نیاز را در تفسیر بگنجانیم و از ابعاد گوناگون قرآن غافل نشویم.

۲ - اگر مفسر بخواهد جزئیات علوم تربیتی را از تک تک آیات استخراج کند و تمام قرآن را متنی بداند که حتماً حامل تمام جزئیات علوم تربیتی است، ممکن است کارش به تحمیل برخی مطالب به آیات و تفسیر به رأی بکشد. البته اگر مفسر با شواهد و قرائن صحیح به نکته ای تربیتی دست یافت، می تواند آن را مطرح کند.

۳ - توهم تعارض در اثر توجه نکردن به آیات دیگر در تفسیر تربیتی یک آیه از دیگر آسیب هاست.

هماهنگی آیات از وجوه اعجاز قرآن است. قرآن در شرایط مختلف و به تدریج طی بیش از دو دهه، به رسول خدا صلی الله

علیه و آله و سلم نازل شد، ولی هیچ اختلاف، تضاد و تناقضی بین آیات آن نیست. (رفیعی، ناصر سیر تدوین و تطور تفسیر علمی قرآن، ۵۷). قرآن مجید می فرماید: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء / ۸۲)؛ «آیا در [معانی] قرآن نمی اندیشید؟ اگر از جانب غیر خدا بود، قطعاً اختلاف بسیاری در آن می یافتند».

مفسر تربیتی باید با توجه به این مطلب با احاطه کامل به معارف قرآن، آیات را در کنار هم تفسیر کند و به محض

دیدن یک آیه، آن را بر یک اصل تربیتی فرض شده تطبیق ندهد؛ بلکه آن را با توجه به مجموع آیات تفسیر کند و اگر تعارض بدوی دید، آن را در کنار آیات دیگر تفسیر نماید.

چهارم: آسیب شناسی منابع

استفاده نکردن از منابع اصیل یا تمسک به منابع غیر معتبر می تواند موجب آسیب و لغزش مفسر تربیتی شود، لذا باید مفسر به منابع معتبر رجوع کند. اهم منابعی که در تفاسیر به آن ها استناد می شود؛ عبارت است از:

۱ - معانی لغوی: یکی از محورهای مورد استناد در برداشت های تفسیری، معنای لغوی است. برای سنجش درستی و نادرستی معنای لغوی ادعا شده در تفسیر آیات دو معیار باید در نظر باشد.

الف) معنای یاد شده از معانی شاذ و غیر مشهور لفظ نباشد و گرنه دلیلی بر حجیت قول لغوی وجود ندارد.

ب) معنای واژه مورد نظر در عصر نزول در معنای مورد ادعا کاربرد داشته باشد.

۲ - توجه به مقیدات و مخصصات: قرآن کریم؛ به ویژه در بُعد تشریح و قانون گذاری و تربیت، دارای اطلاق و تقیید، عام و خاص و مجمل و مبین است. توجه به همه آیات قرآن و تعامل منطقی و عرفی آن ها با یکدیگر از معیارهای تفسیر صحیح است (شاگرد، محمد کاظم، مبانی و روش های تفسیری، ۱۰۰ و ۱۰۱).

جمع بندی و نتیجه

همه می پذیرند که قرآن کتاب هدایت و تربیت است و افراد زیادی با عمل به معارف ناب و بی جایگزین آن به قلّه های سعادت و معنویت رسیده اند. توجه به این ویژگی انگیزه هر مسلمانی، مخصوصاً اندیشمندان و علمای دین، را به بهره برداری بیشتر از نکته های تربیتی آیات جلب می کند و او را به سوی خود فرا می خواند، اما بی توجهی، غفلت و ناآگاهی نسبت به معیارها و شرایط مفسر و کاربرست بعضی پیش فرضهای غیرمنطبق با قرآن، همواره سد راه شده و انسان را به بی راهه کشانده است. از این رو توجه به آسیب شناسی تفسیر تربیتی لازم و ضروری است.

ص: ۳۵۳

ابن منظور، لسان العرب دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۸ هـ - ق، اول.

ایزدی مبارکه، کامران، شروط و آداب تفسیر و مفسر، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶، اول.

بابایی، علی اکبر، مکاتب تفسیری، انتشارات سمت، ۱۳۸۱، اول.

الباز انوار، التفسیر التروی للقرآن الکریم، دار النشر للجامعات مصر ۱۴۲۸، اول.

باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، انتشارات مدرسه ۱۳۷۲، سوم.

بهشتی، محمد، مبانی تربیت از دیدگاه قرآن، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸، اول.

حر، عاملی، وسائل الشیعه، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۷، ششم.

دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷، دوم.

رستمی، علی اکبر، آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان، حیدری، ۱۳۸۰، اول.

رضایی اصفهانی، محمد علی، روش ها و گرایش های تفسیری قرآن، انتشارات مرکز جهانی، ۱۳۸۲، اول.

رفیعی محمدی، ناصر، سیر تدوین و تطور تفسیر علمی قرآن انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۶، اول.

الزرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله البرهان فی علوم القرآن دارالفکر، ۱۴۰۸ هـ. ق.

السیوطی، جلال الدین، الاتقان دارالجلیل، بیروت، ۱۴۱۹ هـ. ق.

شاکر، محمد کاظم، مبانی و روش های تفسیری، انتشارات مرکز جهانی، ۱۳۸۲، اول.

شکوهی، غلامحسین، مبانی و اصول و آموزش و پرورش، آستان قدس مشهد، ۱۳۶۸.

صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، توحید، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه فی قم المقدسه، ۱۳۵۷.

الطباطبایی، محمد حسین، المیزان فی التفسیر القرآن، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه فی قم المقدسه.

عمید حسن، فرهنگ عمید، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۵، پنجم.

غزالی، محمد، بن محمد احياء علوم الدين، دارلمعرفه، بيروت.

فيروز آبادي، محمد يعقوب، القاموس المحيط، دار الكتب العلميه، بيروت ١٤٢٠ هـ، اول.

كليني، محمد يعقوب، الاصول من الكافي، ترجمه سيد جواد مصطفوي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي.

مودب، رضا، مباني تفسير قرآن، انتشارات دانشگاه قم، ١٣٨٩، اول.

ميرزاخاني، حسين، نخستين تفسير تربيتي، مركز انتشارات تبليغات اسلامي قم، ١٣٦٩، اول.

همو، امالي، منشورات موسسه الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠.

همو، عيون الاخبار، منشورات المطبعه الحيدريه، نجف، ١٣٩٠ هـ. ق.

ص: ٣٥٤

الدكتور السيد رضا مؤدب (١)

هاشم ابوخمسين (٢)

خلاصه مقاله

تحاول مقاله أن تكون نواه لمشروع التفسير التربوي للقرآن الكريم، ولما كان ذلك يحتاج الى مقدمات أساسيه ومبائيه حيث لا يمكن الشروع في تدوين أي نوع من التفاسير إلا بعد تعيين المباني التي يعتمد عليها.

فبدأنا بتعريف المباني لغه وعليها ما نختاره من الاصطلاح، ثم ذكرنا أنواع المباني الثلاث، ثم حاولنا استخراج تعريف للتفسير التربوي من خلال التمعن في عناصره، وبعد ذلك حاولنا جمع المباني العامه للتفسير إلى جانب مباني التربيه الإسلاميه في القرآن وطرحنا الصور الممكنه لاستخراج المباني الخاصه للتفسير التربوي ثم ذكرنا ما تيسر منها مع شواهد القرآنيه.

الاصطلاحات الرئيسيه: القرآن، التفسير، التربيه، المباني.

ص: ٣٥٥

١- (١) عضو الهيئه التدريسيه في جامعه قم

٢- (٢) . طالب دكتوراه في قسم القرآن والعلوم التربويه.

تعريف المباني

المباني في اللغة

هي جمع لكلمه مبنى اسم مكان للبناء ولها جذر و اصل لغوى واحد فالبناء والنون والياء أصل واحد، وهو بناء الشيء بضم بعضه إلى بعض: تقول بنيت البناء أبنيه، وتسمى مكة البيتة. (مقاييس اللغة، مادة بنى) والبناء كل ما علا من الأرض. (قاله الزجاج نقلا عن مجمع البيان ١٢٣/١)

المباني في الاصطلاح

تعرف المباني بأنها: المجموعه المقننه من الواقعيات الخارجيه المتعلقة بعملية التربيه، والتي تعتمد عليها بقية القضايا التربويه وتؤثر في تمام عناصر النظام التربوى. وهذه المجموعه مأخوذه من دراسات العلوم الأخرى ونتائج أبحاثها المقبوله، فيستخدم منها ما كان ذا علاقته وتأثير في تقدم عملية التربيه. وتعتبر هذه المباني من مقدمات العلم والمبادئ التصوريه له وليست داخله في مسأله. (تعامل الفقه والتربيه: ص ٧١).

فهى الأفكار والنظرات المرتبطه بنظريه المعرفه والنظريه الكونيه وتعريف الإنسان والقيم التي تكشف لنا مكانه الإنسان وإمكاناته وضعفه وحاجاته، فتبحث ضروريات الإنسان تحت تأثيرها وتحت شعاعها. (آراء العلماء: ١٨٧/٢)

فالمباني عباره عن جمل خبريه حاكيه عن قضيه خارجيه واقعيه تؤثر في عملية التربيه، أو أن عملية التربيه، والنظام التربوى يعتمد عليها ويتأثر بها، والتي على أساسها يتم تشخيص (افعل ولا تفعل) أو أصول التربيه وأساليبها. ويعبر عنها بالاسس.

مثال: إن جملة "الإنسان متكوّن من جسم وروح" جملة خبريه حاكيه عن مسأله خارجيه تتأثر بها عملية التربيه، فلو كان الإنسان جسم بلا-روح لتغيرت التربيه الإسلاميه ولتشابهت مع التربيه الماديه أو الغريبه كثيراً لحذف الجانب الروحي ولعدم إعطاءه احتياجاته الغريزيه. فهذه الجملة تعتبر عن مبنى تؤثر على نوع التربيه ونظامها.

أنواع المباني

وهذه المباني المأخوذه من بقية العلوم والمجالات تصنف على أنواع نسردها كما يلي تبعاً لمنشئها ومأخذها ونوع العلوم المأخوذه منها:

١ - المباني الفلسفيه

ألف) معرفه الوجود: [القوانين الطبيعيه للوجود وأحكامه الفلسفيه المبحوثة فى الحكمة] كوجوب الوجود المطلق، وأبديته وأبديه الروح لأنها مجردة. (بدايه الحكمة، ص ١٢-٣٠)

باء) معرفه الإنسان: وأنه معلول محتاج - فى وجوده وفى بقاءه - للواجب، وأنه حادث متغير. (نفس المصدر)

جيم) نظريه المعرفة: أبحاث نشوء المعلومات عند الإنسان وكيفيه الحصول وأن التصورات غير التصديقات في المنشأ، وأن الفطره كذلك منشأ لبعض التصديقات، ومدى حجيه تلك التصورات أو التصديقات... (فلسفتنا، ص ٦٨-٨٩)

دال) القيم ومعرفتها، وتصنيفها وواقعيتها والمناطق بها...

٢ - المباني العلميه

المأخوذه من العلوم التجريبيه، والتي تعتمد الحس والتجربه في التقدم والتحقيق. فإن ما تصل إليه من حقائق ثابتة ويكون ذا أثر في مسيره التربيه وعملها ونظامها يُعدّ مبني للتربيه كذلك.

فمثلاً: نجد في أبحاث علم النفس النمو وتقسيمه لمراحل تطور ونمو البدن وقدراته، أن الطفل إلى ما بعد السنه الثالثه عشره من عمره لا يمكنه انتزاع المفاهيم الكليه، ولا يستطيع أداء التقشير العقلي وحذف الخصوصيات الزائده

ص: ٣٥٦

للمصاديق. وهذه الواقعيه مضطراً للمربي للتفكير بمرمجه التربيه بمراحلها واستخدام أساليب تناسب الأطفال دون الكبار.

٣ - المباني الدينيه

وهي الواقعيات المأخوذه من الدين أى التى عرضها الدين لنا وعرفنا عليها. وبالتأكيد فإن لكل دين مباني، ونحن نبحت عن المباني التى عرفها لنا الإسلام الحنيف. (اضواء على عقائد الشيعة الإماميه، ص ٢٤٣) ولكن التربيه الإسلاميه تتأثر بكل أنواع المباني، بعد ثبوت صحتها فى مجالها العلمى أو العقلى أو الدينى.

تعريف التفسير التربوى

ولنبداً البحث بتعريف نفس التفسير وإليك بعض التعاريف:

١ - الطبرسى: التفسير كشف المراد من اللفظ المشكل. (مجمع البيان: ١١٣/١)

٢ - السيد الخوئى: هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز. (البيان: ص ٢٦٧)

٣ - الدكتور رضائى: بيان المعنى الاستعمالى لآيات القرآن الكريم، وإيضاح المراد الجدى لها على أساس قواعد اللغه العربيه وأصول المحاوره العقلانيه، وذلك بالاستناد إلى المصادر والقرائن المعتمره. (منطق تفسير قرآن (١) أسس وقواعد التفسير: ص ١٣)

٤ - الدكتور مؤدب: علمٌ يدور حول فهم وبيان المعانى الخفيّه فى الكلمات والعبارات القرآنيه وكشف مراد الله تبارك وتعالى عبر اسلوب وطريق معقول. (مباني تفسير قرآن، ص ٢٦)

ونحن إذا اخترنا التعريف الثالث بقى لنا أن نوضح المراد من التفسير التربوى.

ولأجل الجواب على هذا السؤال نوضح لكم أولاً اصطلاح التفسير العلمى. فإن التفسير قد يضاف إلى شىء ما فيكون البحث فيه ملوناً أو مشوباً بما هو مضاف إليه، فالتفسير قد يُضاف إلى الفقه والكلام أو الفلسفه فيكون التفسير الفقهي أو التفسير الكلامى أو التفسير الفلسفى، وكذلك عندما يُنسب التفسير ويضاف إلى العلم فيكون عندنا التفسير العلمى والمراد منه انطباق القرآن أو تطبيقه على أو مع العلوم التجريبيه.

فالمراد من التفسير العلمى هو توضيح الآيات بواسطه المعطيات العلميه التجريبيه، وبالتالي كشف الإعجاز العلمى، وقد تنحصر طرق وأعمال التفسير العلمى بما يلى:

١ - استخدام العلوم التجريبيه الشتى فى فهم القرآن.

٢ - تحميل أو تطبيق النظريات العلميه على القرآن.

٣ - استخراج العلوم من القرآن. (المدخل إلى التفسير العلمي: ص ٢٧٤-٢٧٥)

ولا بد أنك الآن بدأت صورته التفسير التربوي تتضح عندك شيئاً فشيئاً.

فنحن نسعى في التفسير التربوي إلى استخدام النظرية التربوية الصحيحة المختاره عند الإسلام، واستخدام معطيات العلوم التربويه، والمباني التربويه والأصول والأساليب والأهداف والعوامل وكل عنصر تربوي علمي في إيضاح القرآن الكريم؛ إذ لا شك أن الغرض الأول للقرآن الكريم هو الهدايه، نجاح القرآن في إنقاذ العرب وكل من كان في عصر الجاهليه - من سمعه ووعاه واتبعه - وإقامه الفرد والمجتمع المتربي على الأسس الإسلاميه في الحياه والجهاد والاقتصاد والعباده.

الف: المباني التفسيريه

التعريف: وهي القضايا الخبريه الحاكيه عن واقعيات مؤثره على مسيره عمليه التفسير والفهم القرآني بنحو ما، وتعتبر هي الأسس أو البناءات التي لا يتجاوزها المفسر، بل ويعتمد عليها في تفسيره، وهي من مقدمات علم التفسير وليست

ص: ٣٥٧

من مسأله، فلا تبحث فيه وإنما تُحدد قبل خوض (شروع) المفسر في عمليه التفسير، وقد تأخذ من العلوم الإنسانيه الأخرى، وقد يكون التفسير محالاً بدونها أحياناً، وقد يُعبر عنها بالفرضيات الثابته قبل عمليه التفسير.

وإليكموها مختصراً:

١ - إن القرآن وحى إلهي:

الدليل: ويكفي لإثبات إعجاز القرآن لكل الأمم والأجيال.

٢ - عدم تحريف القرآن:

الدليل: قول تعالى: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ. (الحجر / ٩)

وتواتر نقل القرآن ونسخه.

٣ - القرآن كتاب حكيم: إن القرآن كلام الله وهو العزيز الحكيم تبارك وتعالى شأنه وهو كتاب الحكمة: وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ. (البقره / ٢٣١؛ مباني تفسير قرآن، فقد ذكر المباني الثلاثه هذه فى ص ٤٧-٦٨)

ومن هذا المبني يتفرع فرعان هما انسجام آيات القرآن وعدم التعارض بينها وكون القرآن أمرٌ معقول وسهل التعقل والإدراك.

٤ - هدفه القرآن:

الدليل: الرِّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ. (إبراهيم / ١)

فإن هدفه الهدايه كما هو ظاهر الآيه.

وعلى سبيل المثال: فإن كل فهمٍ أو تفسيرٍ أو إشاره علميه يمكن أن تظهر من المتن القرآنى تتعارض مع القرآن وأهدافه تكون باطله وغير معتبره.

٥ - انسجام التعاليم القرآنيه مع الفطره الإنسانيه:

الدليل: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَمَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكُمُ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. (الروم / ٣٠)

فلا بد أن يكون التفسير متماشياً مع الفطره وفى مضمارها ومتى ما تعارض التفسير مع الفطره السليمه سقط عن الاعتبار والحجيه. وإن اقترب المفسر من القرآن مع فطرته السليمه بعيداً عن الأهواء والمذهبيات والقوميات والتلون المدنى...

٦ - إن للقرآن بطون: ودليله الروايات الكثيره جداً عند الفريقين: (الكافى، ٣٧٤/١)

فالقرآن مستويات ودرجات فى الظهور والعلم وكلٌ يستقى بقدر إنائه، وفهم البطون وإن كان فى طول وتحت فهم وتفسير الظاهر القرآنى، لكنه لا- يعتمد عليه، فهو سيال وذو نكات جديده متطوره متعدده كما هو الحال فى انتزاع العبر والمواعظ والحكم والأوامر أو النواهي عند سرد القصص القرآنى الكريم.

٧ - حجه الظواهر القرآنيه:

الدليل: بناء العقلاء وهو منهجهم فى الفهم والعمل والتعامل والاحتجاج وفى كل مسيره تحديد المعنى المراد للمتكلم، ولم يمنع الشارع من سيره العقلاء هذه أى أقرها. (انظر: البيان فى تفسير القرآن، ص ٢٦٣)

٨ - الانسجام البنائى للقرآن:

ونعنى به ترتيب الكلمات والمفردات القرآنيه ترتيباً يعتمد كلياً على الوحي والمنطق القرآنى الهادف، كذلك الحال بين الجمل أو الآيات القرآنيه، فإن ترتيبها بأمر النبى الذى لا ينطق عن الهوى، أى أن ترتيبها ونظمها كان أمراً بيد الوحي، وبقي الكلام فى ترتيب السور القرآنيه وهذا الأمر فيه اختلاف كثير. ومن هنا اعتبرت قرينه السياق حجه وأداه

ص: ٣٥٨

فى التفسفر. (انظر: بآو فى آارىآ القرآن، ص ٩٠)

٩ - القرآن وموقفه من ثقافته عصر النزول:

فالقرآن أطلق على فآره قبل الإسلام اسم الجاهلآه الأولآ، (الأآزاب / ٣٣) ورفض بعض العبادات: وَمَا كَانَ صَیْ لَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَیْتِ إِلَّا مُكَّاءٌ وَتَصْدِیْهٌ فُدُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ. (الأنفال / ٣٥)

ورفض الظهار وبعض تقالید الجاهلیه، وخطأ بعض أحكامهم وعقائدهم، وتقبل القرآن العناصر الإیجابیه فى الثقافه العربیه المحفوظه فى الحنفیه الإبراهیمیه وأقر بعض أحكامها كالحج واللعان.

والقرآن استخدم نفس الأسالیب اللغویه السائده فى الإفهام والبیان كالأستعاره والکنایه والتشبیه وأنواع المجاز.... (انظر: روش شناسى تفسفر قرآن، ص ١٢٤)

١٠ - مبانى علوم القرآن:

فإن علوم القرآن داخله بصوره مباشره أو بصوره غیر مباشره فى التفسفر، فإن موقفك من النسخ أو القراءات أو البطون.... کلها تدخل فى فهم الآیه أو المفرده القرآنیه. (انظر: روش شناسى تفسفر قرآن، ص ٢٤٧-٢٧٢)

١١ - تحدید وجهه النظر قبال نظریه لغه القرآن:

فهل هی اللغه العربیه العادیه بما فیها من خصائص وسبک، أو لغه مرکبه من عدہ أسالیب عقلانیه أو لغه تأویلیه رمزیه أو لغته مختصه بأهل البیت أو للقرآن لغه خاصه وعرف خاص أو لغه الهدایه العامه العالمیه ذات المعارف العالیه. (انظر: مبانى تفسفر قرآن، ص ١٧٣-١٩٥)

والحق أن للقرآن الکریم لغه أختصت بعرف القرآن وهى منسجمه مع اللغه التركیبیه ولغه الهدایه القرآنیه، فهى لغه عرف خاص مرکبه من اللغات العربیه والأدبیه والعلمیه ولها أبعاد وبطون قد تكون رمزیه أو مجازیه أو کنائییه.

١٢ - إمكان فهم القرآن وجواز تفسفره: (انظر: روش شناسى تفسفر قرآن، ص ٢٩)

الدلیل: العقل؛ لأنه لو كان غیر مفهوم ولا یمكن فهمه أو تفسفره لكان ذلك خلاف الحکمه من إنزاله ونقضاً للغرض فى كونه كتاباً هادياً. وكيف یتم العقاب والحجیه على المكلّف إذا كان القرآن غیر مفهوم؛ لأنه یقبح العقاب بلا بیان، وكل ذلك ((خلاف الحکمه ونقض الغرض وقبح العقاب بلا بیان) محالٌ على الله تبارک وتعالى.

والقرآن دعى إلى التفکر والتأمل فیه: أَفَلَا یَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا. (محمد / ٢٤)

والسنه النبویه، حیث قال النبى: «فإذا التبست علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم فعلیکم بالقرآن فإنه... هو الدلیل یدل على خیر سبیل وهو کتاب فیه تفصیل وبیان». (الکافى ٥٩٩/٢)

وعلى ذلك سيره المسلمين.

١٣ - وجود الصناعات الأدبية فى القرآن:

وجود المجاز والاستعاره والكنايه، وأما من يرفض وجود هذا المبنى ولا يعتقد بوجود المجاز فى القرآن فسوف يتغير التفسير ونتائجه عنده كثيراً. (انظر: روش شناسى تفسير قرآن، ص ٨٠)

١٤ - عالميه القرآن وأبديته:

فهو كتاب لكل أفراد العالم وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (القلم / ٥٢). وقال تعالى: إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ. (الأنعام / ٩٠؛ انظر منطق تفسير قرآن (١)، ص ١٧٢-١٧٣)

والقرآن إذا كان لكل العصور والناس يمكن [على هذا المبنى] تطبيقه على الموضوعات الجديده وبرمجتها وإعطاء تفسير قرآنى لها والجرى مع التطور العلمى والفكرى وأما إذا رفضنا هذا المبنى سيكون القرآن كتاباً تاريخياً ليس إلا.

١٥ - التفسير لا يكشف عن الواقع وإن كان حجه:

ص: ٣٥٩

نعم، فهناك تفاسير خاطئه كثيره لعدم مراعاة شروط التفسير وضوابطه، وهى سمه الفكر البشرى الخطاء ليس فى التفسير وحسب، بل فى كل العلوم الأخرى.

وأما التفسير الذى يراعى جميع الضوابط فهو معتبر بلا إشكال. (انظر: رضائى، منطق تفسير قرآن (١)، ص ١٧٠-١٧٢)

١٦ - عدم افتراق القرآن عن سنّه النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأهل البيت عليهم السلام:

الدليل: إن النبى هو المفسر الأول للقرآن: لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ. (النحل / ٤٤)

وبدلاله حديث الثقلين. (منطق تفسير القرآن: ص ١١٢-١٥٨) والذى نصّه كما يلى: يا ايها الناس، إني تاركٌ فيكم الثقلين ما ان تمسكنم بهما لن تضلوا، كتاب الله وعترى اهل بيتى. (بصائر الدرجات، ص ٤٣٣)

ب: مبانى الترييه الإسلاميه فى القرآن

والآن نحاول جمع عدداً من المبانى التربويه الإسلاميه مختصرين ذلك على التعداد ولربما ذكرنا الدليل الاجمالى معها.

١ - إن الله تبارك وتعالى هو الخالق المدبر للموجودات وأحوالها:

الدليل: قال تعالى: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ. (الروم / ٤٠)

٢ - هدفه الخلقه: وأنها ليست عبثيه أو بدون قصدٍ أو لغويّه.

الدليل: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا. (ص / ٢٧)

٣ - الإنسان يتكون من الجسم والروح:

الدليل:.... إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. (ص / ٧١-٧٢)

٤ - إن روح الإنسان مجردة وأبديه البقاء:

الدليل: الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، (سوره البقره: ١٥٦) وقوله تعالى: ثُمَّ إِلَيَّ رُبُّكُمْ تَرْجِعُونَ. (السجده / ١١)

٥ - الإنسان موجود مختار، لا مجبر ولا مسير ولا مفوض ومستقل تماماً.

الدليل: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا. (الإنسان / ٣)

٦ - افتقار الإنسان وضعفه وخوفه:

الدليل: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ، (فاطر / ١٥) يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا، (النساء / ٢٨) الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ. (البقره / ٢٦٨)

٧- الإنسان موجود مفكر ويمتلك قوه العقل:

الدليل: يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ. (هود / ٥١)
وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. (النحل / ١٢)

٨- الإنسان موجود قابل للتأثير أى يمكن التأثير فيه والتغيير، وقد تؤثر عليه البيئه أو المحيط من المجتمع وغير:

الدليل: بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ. (الزخرف / ٢٢)

وقد يقع الإنسان تحت تأثير كلامه أو فعله فيصنع على وفق ما يفعل.

الدليل: كَلَّا يَلِ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ. (المطففين / ١٤) أى أن الظاهر من أعمالهم أثرت على باطنهم وعلى انحرافهم.

٩- الإنسان موجود مؤثر، مؤثر على البيئه ومقاوم للعوامل الضاغطة أو فقل مقاوم للظروف المحيطه.

الدليل: قصه آسيا بنت مزاحم وعدم انحرافها، بل وإيمانها فى ظلّ تلك الظروف القاسيه، قال تعالى: وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا

لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةٌ فِرْعَوْنِ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. (التحریم ۱۱ /)

۱۰ - تأثر الإنسان تدريجي [لا دفعي]:

الدليل: قال الإمام الباقر عليه السلام: «ما من عبد إلا في قلبه نكته بيضاء فإذا أذنب ذنباً خرج في تلك النكته نكته سوداء فإن تاب ذهب ذلك السواد وإن تمادى في الذنوب زاد ذلك السواد، وهو قوله عز وجل: كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. (المطففين / ۱۴)

۱۱ - تحلّى الإنسان بالفطره الإلهيه:

الدليل: فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا. (الروم / ۳۰)

۱۲ - تنوع الميول الموجوده في الإنسان: فإنّ الإنسان لا يخلو من نحوٍ من الاتجاهات العامه للشخصيه والحركه ومن بعض الجذبات المؤثره على مسيره اعتداله سلباً أو إيجاباً، ومنها بعض الغرائز.

الدليل: قال تعالى: زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ. (آل عمران / ۱۴)

۱۳ - وجود التفاوت بين أفراد البشر في الاستعدادات والقدرات والمواهب. فليس كل أفراد البشر على حد سواء في ما نحوا في الاستعدادات والكفاءات.

الدليل: قال تبارك وتعالى: وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ. (النساء / ۳۲)

وقال تعالى: وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ. (النحل / ۷۱)

وقال تعالى: انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا. (الإسراء / ۲۱)

۱۴ - كرامه الإنسان الذاتيه وتكريمه:

الدليل: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ. (الإسراء / ۷۰)

۱۵ - تأثير الباطن على الظاهر:

الدليل: وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ. (المائدة / ۸۳)

۱۶ - الإنسان مجبل على حبّ الحُسن والإحسان:

الدليل: قال الإمام الصادق عليه السلام: «جُبلت القلوب على حبِّ من ينفعها». (الكليني، الكافي: ج ٢، ص ١٥٢)

وقال عليه السلام: «طُبعت القلوب على حبِّ من أحسن إليها». (الوسائل: ١٨٤/١٦)

والله تعالى يمدح أولى الألباب بأنهم: وَيَدْرُؤُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ. (الرعد / ٢٢)

فقال تبارك وتعالى:

وعلى سبيل المثال:

عندما نمُرُّ بقوله تعالى: إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا. (المعارج / ١٩-٢١)

فهذه آيات يُفهم منها نوعٌ من المباني التربويه، ونحملها على ذلك ضمن مشروع التفسير التربوي

كيف نعرف المباني العامه للتفسير التربوي؟

إن ما نعرضه بين القارئ العزيز هو محاوله وخطوه ابتدائيه ملؤها النقص والحياء نحو تأسيس أو فتح الباب أمام نوع جديد من التفسير القرآني قد يقع تحت إطار التفسير الاجتماعي لكنه أخص وأدق؛ لأنه يسلط الضوء على الجبهه التربويه وحيثيه التطور لهذا المخلوق العظيم وهو الإنسان من جهاته الفرديه أو الاجتماعيه، الماديه أو المعنويه.

وهذه المحاوله سنعرضها إليك بعده اقتراحات نحن نذكر ما كان ممكناً منها في هذه الحالات:

ص: ٣٦١

إننا لو حصرنا مجموع المبانى التربويه فى مجموعه خاصه ورمزنا لها بالرمز ((أ)) والمبانى التفسيريه فى مجموعه ومزنا لها بالرمز ((ب)).

فإن الحالات المتصوره لاستكشاف مبانى التفسير التربوى كما يلى:

١ - الجمع بين المجموعتين.

٢ - التأليف والإدغام بينهما.

٣ - حذف واحده وابقاء الأخرى. وفيها حالتان.

٤ - حذف بعض الأولى والإبقاء على الأخرى وبالعكس [حالتان].

٥ - حذف بعضها.

فالمجموع (٧) صورته ممكنه. ولكن ما هو الصحيح منها:

سنحاول الإجابة على هذا السؤال من خلال عرضها، والباب مفتوح للبحث والنقاش؛ لأنها المحاوله الأولى على هذا الطريق.

وأما التفصيل فهو كما يلى:

أولاً: أن تكون المبانى التربويه مع المبانى التفسيريه جميعاً هى المبانى العامه للتفسير التربوى.

أى أن تكون المجموعتان مجموعه واحده متشكله من المبانى التربويه (وهى ١٦ مبنى) ومن المبانى التفسيريه (وهى ١٦ مبنى)، فيتحصل عندنا (٣٢ مبنى عام) [تقريباً لا حصرًا]، (إذا كان المجال والباب مفتوح للاستقراء والتدقيق والكشف لأكثر من هذه المبانى) مبنى عام للتفسير التربوى.

والدليل على هذه الفكره إنك لا تستطيع أن تحصل على تفسير بدون مبانى التفسير ورفع اليد عن أى واحدٍ منها يمثل خلافاً فى التفسير وابتعاداً عن الصواب، فلا يمكننا رفع اليد عن أى مبنى لضروره بقاءه فى تحقق وصدق وإنتاج التفسير التربوى.

لأننا لا نريد تأملات تربويه أو خواطر أو أفكار أو نظريات خاصه حول الترييه، بل نريد أن نصر إلى تفسير للقرآن الكريم من الجبهه والحيثيه التربويه العامه ونظرياته أو ثقافه الخاصه.

هذا كله من جهه، ومن جهه أخرى لا يمكن أن نرفع أيدينا عن المبانى التربويه وذلك بنفس السبب المذكوره، فإن العلوم التربويه عن المبانى التربويه لا تتحقق بنحو صحيح صائب إلا من خلال مسيرها الصحيح العلمى القائم على المعرفه والنظر فى أسس الترييه ومبانيها، وإن صحَّ القول فنحن لا نريد تفسير قصصى أو تفسير علمى أو تفسير فقهى أو غيرها من التفاسير وإنما نبحث عن تفسير صحيح للترييه الصحيحه، أى التفسير من جهه الترييه العامه وبكل خصوصياتها، وهذا لا يتحقق إلا أن تكون

نظرتنا إلى المبانى التربوى نظره صحيحه وجامعه.

وعليه فتكون الفكره الأولى هى أننا نعترف بكلا المجموعتين كمبانى للتفسير التربوى.

المبانى الخاصه للتفسير التربوى

١ - إن القرآن الكريم يهدف إلى تنميه الجانب التربوى

فلا يشكك أحد أن الهدف يهدف لتربيته البشريه على الاستقامه وزرع الملكات الحسنه واجتثاث العادات السيئه واقامه المجتمع العادل المهتدى بنور الله تبارك وتعالى قال تعالى: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ. (البقره / ١٨٥) قال تعالى: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ. (الجمعه / ٢)

٢ - اهتم القرآن بتربيته الجسد والروح:

ص: ٣٤٢

قال تعالى: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. (الحجر / ٢٩)

وقال تعالى: وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ. (هود / ٥٢)

وقال تعالى: أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ. (النساء / ٤٩)

وقال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُواتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَ مِنْكُمْ مَّنْ أَحَدٌ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. (النور / ٢١)

٣ - تأكيد القرآن نظريه الاختيار ودورها فى التريه:

قال تعالى: فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ. (الكهف / ٢٩)

وقال تعالى: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا. (الإنسان / ٣)

٤ - نظريه الترغيب والترهيب فى الخطاب التربوى القرآنى:

قال تعالى: إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلْسَلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا * إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا. (الإنسان / ٤-٥)

٦ - انسجام التعاليم القرآنيه مع الفطره:

قال تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ. (الروم / ٣٠)

٧ - الأسلوب العقلى والاقناعى فى الخطاب القرآنى:

قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مَن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ. (آل عمران / ١١٨)

٨ - اعتماد التدرج التربوى فى الخطاب القرآنى:

ومثاله التدرج فى تحريم الخمر:

قال تعالى: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا. (البقره / ٢١٩)

ثم قال تعالى: لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى. (سوره النساء: ٤٣)

ثم قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. (سوره المائده: ٩٠)

٩ - البناء التربوي في القرآن على أساس كرامه الإنسان:

قال تعالى: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ. (الإسراء / ٧٠)

وقوله تعالى: قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ. (يس / ٢٦-٢٧) ولا أن يكون أولئك هم الفائزون المتربون.

وقال تعالى: إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ * أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ * فَوَاكِهُ وَهُمْ مُكْرَمُونَ. (سوره الصافات: ٤٠-٤٢)

١٠ - أن المسجد الأعلى للمعنى التربوي في القرآن هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم والعترة الطاهرة:

قال تعالى: وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ. (القلم / ٤)

وقال تعالى: إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ. (الحج / ٦٧)

وقال تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا. (الأحزاب / ٣٣)

١١ - تسخير الصناعات الأدبية في الخطاب التربوي القرآني:

قال تعالى: فَبَشِّرْهُ بَعْدَآبِ أَلِيمٍ. (لقمان / ٧) إن اطلاق البشاره على الأخبار بما يسوء، اسلوب من أساليب اللغة العربية، ومعلوم أن علماء البلاغه يجعلون مثل ذلك مجازاً، ويسمون استعاره عناديه ويقسمونها إلى تهكميه وتلميحيه.

ص: ٣٦٣

١٢ - العلم سلاح التربية:

قال تعالى: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.
(العلق)

وقال تعالى: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكُهُ مَن يَشَاءُ. (البقرة / ٢٤٧)

١٣ - تأكيد القرآن للميول الفطرية المختلفه عند الناس وتسخيرها تربوياً:

قال تعالى: زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ. (آل عمران / ١٤)

وقال تعالى: وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. (البقرة / ٢٥)

١٤ - تسخير فكره خلود الروح في الخطاب التربوي:

قال تعالى: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. (البقرة / ٨٢)

وقال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. (آل عمران / ١١٦)

هذه المباني وضحاها بشيء يسير من الاختصار وبقي أن أسرد لك بعضاً آخراً منها، وأما أدلتها فقد يكون مر ذكرها أو سهله المؤونه، والمجال مفتوح للبحث والأخذ والعطاء فيها، وتبقى هذه مجرد اقتراحات وهي كما يلي:

١٥ - فقر الإنسان وضعفه في الخطاب التربوي القرآني.

قال تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (النساء / ٢٨)

وقال تعالى: فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ (القصص / ٢٤)

١٦ - يؤكد القرآن على قابليه التغيير والتأثر في الإنسان.

قال تعالى: ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ. (البقرة / ٢)

وقال تعالى: فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ. (الاحزاب / ٣٧)

١٧ - يؤكد القرآن على قابلية التغيير والتأثير في الإنسان.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا. (آل عمران / ١٥٩)

وقال تعالى: فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِيَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ. (يونس / ٩٨)

١٨ - اهتمام القرآن بالتفاوت بين الناس وتأكيده.

قال تعالى: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ. (القصص / ٣٤)

وقال تعالى: وَإِنْ يُرِيدُكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ. (يونس / ١٠٧)

وقال تعالى: انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا (الاسراء / ٢١)

١٩ - امكان تأثير الباطن على الظاهر وبالعكس في الخطاب القرآني.

قال تعالى: فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ. (البقره / ١٠)

وقال تعالى: وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ (المائدة / ٨٣)

٢٠ - اهتمام القرآن بالصورة الجمالية والحسنه في اجتذاب الإنسان وهدايته.

قال تعالى: يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ. (الاعراف / ٣٠)

وقال تعالى: وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. (الاسراء / ٥٣)

وقال تعالى: اذْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ (المؤمنون / ٩٦)

٢١ - تسخير فكره الإحسان في النهج التربوي القرآني.

قال تعالى: قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ * اذْهَبُوا بِقَمِيصَتِي هَذَا فَالْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ. (يوسف / ٩٢-٩٣)

وقال تعالى: وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ. (القصص / ٧٧)

٢٢ - النفس عارفه للتقوى والفجور.

قال تعالى: وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ. (يوسف / ٥٣)

وقال تعالى: فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. (الشمس / ٨)

ص: ٣٦٥

- ابن فارس، احمد ابن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الكتب العلميه، بيتا، قم.
- الاعرافى، عليرضا، الآراء التربويه للعلماء المسلمين (آراء دانشمندان مسلمان در تعليم وتربيت ومبانى آن) دفتر همكارى حوزه ودانشگاه، ط ۱۳۷۷..۱، قم.
- الترمذى، أبو عيسى محمد بن سوره، مختصر الشمائل، اختصره وحققه محمد ناصر الدين الألبانى، المكتبه الإسلاميه - عمان - الأردن.
- الحر العاملى، تفصيل وسائل الشيعه، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ط ۲، ۱۴۱۴ ق، قم.
- الخوئى، السيد ابوالقاسم، البيان فى تفسير القرآن، دارالزهراء، بيروت، ۱۳۹۵. ق.
- رجبى، محمود، روش شناسى تفسير قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
- رضائى اصفهانى، محمد على، منطق تفسير القرآن (درس نامه روشها وگرايش هاى تفسيرى قرآن) نشر المركز العالمى للدراسات الإسلاميه ط ۱، توحيد ۱۴۲۴ ق، قم.
- رضائى، محمد على المدخل إلى التفسير العلمى (در آمدى بر تفسير علمى قرآن)، ط ۱، ۱۳۷۵، اسوه، ايران.
- الزرندي، ابوالفضل مير محمدى، بحوث فى تاريخ القرآن وعلومه مؤسسه النشر الإسلامى، ط ۱، قم، ۱۴۲۰ ق.
- السبحانى، الشيخ جعفر، اضواء على عقائد الشيعه الاماميه، مؤسسه الامام الصادق، قم، ط ۱، ۱۴۲۱ ق.
- الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار الكتاب الإسلامى، ط ۱۰، قم، ۱۴۰۱ ق.
- الصفار، محمد بن الحسن بن فروخ، بصائر الدرجات، ت ۲۹۰ هـ، تحقيق ميرزا محسن كوجه باغى، مؤسسه الأعلمى، طهران، ۱۴۰۴ ق.
- الطباطبائى، السيد محمد حسين، بدايه الحكمه، تحقيق عباس على الزارعى السبزوارى مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ۱۴۱۸ ق.
- الطبرسى، امين الاسلام ابى على الفضل بن الحسن، مجمع البيان، تحقيق لجنه من العلماء والمحققين، ط ۱، ۱۴۱۵، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، بيروت.
- الكلىنى، محمد بن يعقوب، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، دار الكتب الإسلاميه، ط ۳، ۱۳۸۸ ق، ايران.
- الكلىنى، محمد بن يعقوب، تحقيق الشيخ الغفارى، المطبعه الحيدرى، دارالكتب الإسلاميه، ط ۳، ۱۳۸۸ هـ. ق.

مؤدب، سيد رضا، مباني تفسير قرآن، جامعه قم، مطبعه الشريعه، ط ۱، قم ۱۳۸۶ ش.

ص: ۳۶۶

چکیده

گرایش اجتماعی یکی از گرایش های تفسیری نوین است و که بیش از یک قرن از عمر آن نمی گذرد بنابراین هنوز در آغاز راه است با این وجود تحولی عظیم در دنیای تفسیر قرآن ایجاد کرده است. هدف اساسی این گرایش و بنیان گذاران و گروندگان به آن این است که قرآن از حاشیه به متن زندگی و از حالت تشریفاتی به محور زندگی و چراغ راه مسلمانان تبدیل شود یعنی قرار دادن قرآن در جایگاه حقیقی، شایسته و بایسته آن. بنیان گذار این گرایش سیدجمال الدین اسدآبادی و اولین تفسیر اجتماعی توسط شاگردش «شیخ محمد عبده» نوشته شده است پس از آن مفسران زیادی در کشورهای اسلامی، این گرایش را انتخاب و توسعه داده اند. این گرایش مانند هر حرکت و نهضتی دارای نقص ها و آسیب هایی چند می باشد که به مرور توسط مفسران اجتماعی مورد شناسایی و در حال رفع شدن است.

واژه های اصلی: قرآن، تفسیر، گرایش تفسیری، گرایش اجتماعی، علوم اجتماعی.

ص: ۳۶۸

در حدود صد و اندی سال پیش مصلحان مسلمان با درک وضعیت اسف بار جوامع اسلامی، مسلمانان را در اعماق ظلمت ها یافتند اما با تفکر و اندیشه فراوان به درستی دریافتند که تنها راه برون رفت از این ظلمت کده و نسخه شفافبخش دردهای جانکاه و مزمن جوامع اسلامی روی آوردن به قرآن است اینان برای نجات قرآن از گورستان و آوردن آن به صحنه زندگی اجتماعی، تحول و نهضتی را آغاز کردند که در دنیای تفسیرنگاری و نگاه نو به کتاب آسمانی اسلام همان چیزی است که بعدها به نام «تفسیر اجتماعی» یا «گرایش اجتماعی در تفسیر قرآن» نام گرفت. گرایش و حرکتی مبارک و پربرکت که هنوز در آغاز راه است.

مفهوم شناسی

الف - تفسیر قرآن

تفسیر قرآن عبارت است از بیان مفاد استعمالی آیات قرآنی و آشکار نمودن مراد جدی خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۲/۲۳)، توضیح آن که هر کلامی یک مفاد استعمالی دارد و یک مراد واقعی و جدی، مفاد استعمالی، معنایی است که کلام با توجه به مفاهیم عرفی کلمات و قواعد حاکم بر هیئات و ترکیبات و قراین متصل بر آن دلالت دارد و مراد واقعی و جدی مطلبی است که گوینده آن را از کلام خویش اراده کرده است، خواه با مفاد استعمالی کلام مطابق باشد و خواه بر خلاف آن باشد.

ب - گرایش تفسیری

مراد از گرایش تفسیری صبغه ها و لون های مختلف تفسیر قرآن است که گاهی با عناوینی چون تفسیر کلامی، تفسیر تربیتی، تفسیر اجتماعی، تفسیر فقهی، تفسیر اجتماعی و... معرفی می شود. این گونه امور با تمایلات ذهنی و روانی مفسران ارتباط مستقیم و تنگاتنگ دارد. مهم ترین عامل پدید آورنده گرایش های تفسیری جهت گیری های عصری مفسران است این موضوع خود معلول سه عامل دیگر است:

۱. دانش هایی که مفسر در آن تخصص دارد؛

۲. روحیات و ذوقیات مفسر؛

۳. دغدغه های مفسر نسبت به مسایل مختلف بیرونی؛

بنابراین می توان گفت: مراد از گرایش تفسیری، سمت و سوهایی است که ذهن و روان مفسر در تعامل با شرایط و مسائل عصر خود بدان ها تمایل دارد. بطور مثال: در حالی که مهم ترین دغدغه فکری مفسری تربیت معنوی افراد است، مفسر دیگری فارغ از این دغدغه، بزرگ ترین دل مشغولی اش مبارزه با حکومت جور و ایجاد یک اجتماع اسلامی با حکومت دینی است. بطور قطع تفسیر این دو مفسر در عین دارا بودن نقاط مشترک فراوان، هر یک دارای جهت گیری خاص خود

است حتی اگر منابع معتبر در تفسیر نزد آن دو یکسان باشد. (علوی مهر، حسین، روش ها و گرایش های تفسیری، ۱۶)

ج - گرایش اجتماعی

در این مورد تعریف های متعدد و دیدگاه های متفاوتی بیان شده که به مهم ترین آنها اشاره می شود:

اول - دیدگاه آیت الله معرفت

ایشان می نویسند:

«امتیاز این شیوه تفسیری در دوران معاصر در آن است که رنگی نو به خود گرفته با چهره فرهنگ و ادب معاصر و

ص: ۳۶۹

با پرداختن به مسائل جامعه درخشیده است... این نوع تفسیر، پدیده ای نوظهور است که نخست به اظهار دقایق تعابیر قرآنی و سپس بیان آنها با اسلوبی زیبا و ادبی و تطبیق آنها با هستی و حیات و سنن اجتماعی موجود در جامعه پرداخته است». (معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، ۴۸۱/۲)

بنابراین ایشان این گرایش تفسیری را گرایشی نوپدید می داند که دارای نکات و پیام های زیبا و ادبی است و درصدد تطبیق آیات قرآن با واقعیات زندگی و سنت های اجتماعی است.

دوم - دیدگاه نویسنده کتاب «روش های تفسیری قرآن»

ایشان دکتر سید رضا مؤدب می نویسند:

«تفسیر اجتماعی حاصل رویکرد مفسران دوره جدید است. آنان اهتمام خود را برای حل مشکلات اجتماعی، پرداختن به تفسیر آیات می دانند و به سبک و روش نوینی به تفسیر رو کرده و معتقدند در سایه تحولات جدید و به وجود آمدن مشکلات اجتماعی بهترین راه حل مراجعه به تفسیر قرآن است و باید قرآن را نه با دیدگاه کلامی، فلسفی و ادبی بلکه با نگرش اجتماعی، تحلیل، مطالعه و تفسیر نمود.

آنان معتقدند هیچ کتاب آسمانی مانند قرآن به بیان مسایل اجتماعی نپرداخته و مسائل مربوط به زندگی اجتماعی انسان را از منظر الهی بیان نکرده است» (مؤدب، سیدرضا، روش های تفسیری قرآن، ۲۸۱).

سوم - دیدگاه استاد حسین علوی مهر

«یکی از گرایش هایی که در قرون اخیر گسترش یافته است، تفسیر قرآن کریم با دید نیازهای اجتماعی است. این گرایش براساس یافته هایی از قرآن به مباحث مورد نیاز جامعه خود پرداخته تا مشکلات اجتماعی عصر خود را حل کند یا دین را به حل مشکل جدیدی متناسب با زمان مطرح نماید». (علوی مهر، حسین، روش ها و گرایش های تفسیری، ۳۴۳)

چهارم - دیدگاه دکتر محمد علی رضایی اصفهانی

در نگاه ایشان این گرایش تفسیری دارای ویژگی هایی است که آن را از سایر گرایش ها ممتاز می سازد از جمله:

۱ - به آیاتی از قرآن که مسائل اجتماعی را بیان می کند، بیشتر پرداخته است.

۲ - به مشکلات مسلمانان در عصر خویش توجه کرده و آیات قرآن را بر زندگی عصر خود تطبیق می دهد.

۳ - به شبهات و اشکالات مخالفان نسبت به قرآن و اسلام توجه کرده است.

۴ - مفسر در این گرایش روحیه ای اجتماع گرایانه دارد و آیات قرآن را از زاویه فرد نمی بیند. (رضایی اصفهانی، منطق

تفسیر قرآن، ۳۴۹/۲)

آنچه در این دیدگاه ها نمود فراوان داشت عبارت های: «نیاز اجتماعی»، «دردهای اجتماع»، «مشکلات اجتماع» بود به نظر می رسد این ها انگیزه و دغدغه مفسران اجتماعی در طول تاریخ حیات این نوع گرایش بوده است و این مطلبی است غیر قابل انکار. اما به نظر می رسد تعریف گرایش غیر از انگیزه مفسر است. توضیح آن که این امکان وجود دارد که مفسری بدون داشتن انگیزه های فوق دست به تفسیر اجتماعی بزند. بنابراین بهتر است گرایش اجتماعی را این گونه تعریف کنیم:

«تفسیر آیات قرآن با نگاه اجتماعی و از منظر علوم اجتماعی» و به بیانی دیگر «بررسی میان رشته ای موضوعات قرآنی و از منظر تفسیر و علوم اجتماعی».

تاریخچه گرایش اجتماعی تفسیر قرآن

هر چند در مورد اینکه کدام شخصیت را بایستی مبتکر این گرایش دانست در میان صاحب نظران اتفاق وجود ندارد. اما همگی مصر را مهد این گرایش می دانند. حضرت آیت الله سبحانی معتقد است که مبتکر این گرایش سید جمال الدین اسدآبادی است وی در کتاب المناهج التفسیریة می نویسد: «اولین کسی که این باب یعنی گرایش اجتماعی قرآن را به روی همگان گشوده و نگاه مسلمانان را به طرف آن جلب کرد سید جمال الدین اسدآبادی است وی در سخنان معروفش می گوید:

«بر شما باد به برترین ذکر خدا و رساترین برهان الهی (قرآن) چرا که آن نور درخشانی است که به وسیله آن می توان از تاریکی های اوهام و خیالات بیرون آمد و آن همان چراغ نجات است هر کس هدایتش را طلب کرد نجات یافت و هر که از آن روی بر تافت نابود گشت. آن راه مستقیم خداست که سالکانش هدایت یافتگان و آنان که آن را جدی نگیرند، گمراهانند» (سبحانی، جعفر، المناهج التفسیریة، ۱۰۱)

سید جمال در زمان اقامتش در مصر نهضت بیدارگری خود را به اوج رسانید. عنوان نشریه اش که عروه الوثقی بود از قرآن گرفته بود و در این نشریه به تفسیر آیات اجتماعی قرآن می پرداخت خطابه های آتشینی داشت که بعضاً تا چهار ساعت به طول می انجامید. گفته اند که گاهی برخی از مستضعفین سخنان او از فرط هیجان یا تأثر مدهوش می گشتند. یک نمونه از سخنان وی که گویای مدعای ماست به قرار زیر است:

در صورت جلسه پانزدهم انجمن ملی قاهره چنین آمده است:

سید استاد بر کرسی خطابه رفته، گفت:

بارالها گفته تو است: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ؛ (عنکبوت / ۶۹)

و از آن جا که دعوت من و اجابت این نفوس زکیه خالصاً لوجهک الکریم بود، مرا به موجب گفته حق خود به سبیل عدالت راهنمایی فرمودی.

آقایان! مدینه فاضله انسانی و صراط مستقیم سعادت بشری قرآن است.

گرامی دستور مقدس که نتیجه شرافت کل ادیان حقه عالم و برهان قاطع خاتمیت مطلقه دین اسلام الی یوم القیامه و ضامن سعادت دارین و فوز نشأتین است، [همین کتاب است، اما] آه! آه! چه سان از فرط غفلت مهجور شده. گرامی دستور مقدس که مختصر شراره ای از قبسات انوار مزیئه اش، عالم قدیم و دنیای جدید را از آن حقارت به این تمدن رسانیده، آه! آه! چه سان فواید امروز آن از فرط جهل و غفلت، منحصر در امور ذیل شده است:

تلاوت بالای قبور در شب های جمعه، مشغولیت صائمین، زینت مساجد، کفاره گناه، بازیچه مکتب چشم زخم، نظر قربانی، قسم دروغ، مایه گدایی، زینت قنداق، سینه بند عروس، بازوبند نانوا، گردن بند بچه، حمایل مسافران، انتقال اسباب، حرز زورخانه کار، مال التجاره روسیه و هند، سرمایه کتابفروش ها، سرمایه گدایی زنان بی تقوا و مردان بی سر و پا در معابر.

وا اسفا! يك سوره والعصر كه سه آيه بيش نيست، اساس نهضت اصحاب صفة گرديد كه از فيض مقدس همين مختصر سوره مباركه، شرك زار بتخانه مكه را بستان وحدت و يزدان خانه بطحا نمودند. اين كتاب مقدس آسماني، اين گرامی تصنيف حضرت سبحاني، اين مایه كل سعادت انساني، امروز از ديوان سعدي و حافظ و مولوی و ابن فارض کمتر محل اعتنا و مورد اهتمام است و کمتر، در هر مواعظ و معاني عرشي و فرشي از او استفاده می کنند. اما برعكس، اگر در جمعی، یکی از منسوجات شعریه خوانده شود، نفس از ته دل كشيده، گوش ها و ذهن ها برای آن بازماند، اما قرآن هرگز در هيچ جا با قيل و قال و فكر کسی مزاحم نخواهد بود. (خوش منش، ابوالفضل، پژوهش و حوزه ش ۳۰/۳۱-۱۴۲)

ص: ۳۷۱

برخی دیگر از صاحب نظران از جمله مرحوم آیت الله معرفت رحمه الله شیخ محمد عبده را مبتکر این گرایش می دانند. (تفسیر و مفسران، ۴۸۳/۲) جمع بین این دو دیدگاه این است که گفته شود جرقه اولیه به وسیله مرحوم سید جمال الدین اسدآبادی زده شد اما شاگردش شیخ محمد عبده تعالیم استادش را جامه عمل پوشید و اولین تفسیر اجتماعی توسط وی نگاشته شد یعنی تفسیر المنار.

پس از شیخ شاگردانش در مصر و سایر بلاد اسلامی گرایش وی را گسترش دادند. در مصر شاگرد عبده، رشید رضا بخشی دیگر از تفسیر المنار را نوشت، شیخ احمد مصطفی مراغی «تفسیر مراغی» را و سید قطب تفسیر «فی ظلال القرآن» را نوشتند.

در سوریه قاسمی «محاسن التاویل» را و در لبنان محمد جواد مغنیه «الکاشف» را و علامه سید محمد حسین فضل الله «من وحی القرآن» را و در تونس ابن عاشور «التحریر و التئور» را و در هندوستان و پاکستان و ایران مفسران زیادی همچون سید احمد خان هندی، شبلی نعمانی، ابوالکلام آزاد، ابوالاعلی مودودی، اقبال لاهوری، آیت الله طالقانی، علامه طباطبائی، محمد تقی شریعتی مزینانی، مهندس بازرگان، علامه شهید استاد مطهری و... گرایش اجتماعی را پرورش دادند.

برخی از افراد موفق و بسیاری دیگر از علمای دینی و روشنفکران مذهبی هیچ گاه تفسیر ننوشتند اما آنان را بایستی در زمره مفسران اجتماعی دانست افرادی نظیر امام خمینی، نائینی و قبل از همه خود سید جمال الدین که نوشتن تفسیر را رسالت خویش نمی دانست.

ویژگی های گرایش اجتماعی

مفسرانی که با این گرایش به تفسیر قرآن روی آورده اند به موارد زیر عنایت بیشتری داشته اند:

۱. تأکید و عنایت و توجه ویژه بر آیات اجتماعی قرآن
۲. دخالت ندادن تعصبات نژادی، ملی و مذهبی
۳. عدم ورود به محدوده ابهامات قرآن مانند حروف مقطعه
۴. عدم ورود به جزئیات مفاهیمی چون برزخ، بهشت، جهنم، حور و قصور و غلمان و نظایر آن ها
۵. پرهیز از بکارگیری اصطلاحات علوم و فنون مختلف در تفسیر
۶. عنایت ویژه به آیاتی که مشکلات و دردهای موجود جوامع انسانی را می تواند مداوا نماید.
۷. معرفی و بحث از سنت های حاکم بر جهان و انسان و جوامع بشری و تبیین دیدگاه قرآن در این زمینه
۸. عنایت ویژه به مواضع و ارشادات قرآن و آموزه های تربیتی و اخلاقی

۹. اثبات اینکه قرآن کتاب حیات و زندگی است و تایید آن توسط آیات قرآنی

۱۰. اثبات اجتماعی بودن تعالیم قرآن و این که تعالیمش صرفاً فردی نیست.

۱۱. اثبات اینکه نسخه شفابخش دردهای مزمن جوامع بشری قرآن است.

۱۲. پاسخ به شبهات و ایراداتی که به دین و قرآن و اسلام وارد کرده اند.

۱۳. میدان دادن به عقل و اعتبار بخشیدن به قضاوت های روشن آن و تاویل بردن ظواهری که با عقل مسلم ناسازگار است.

۱۴. نپرداختن به احادیث ضعیف و سخنان بی اساس به ویژه اسرائیلیات

۱۵. نگاه به آیات قرآن با توجه به اجتماع و از زاویه اجتماعی

۱۶. بیان شیوا و ساده در تبیین مطالب به گونه ای که برای عموم مسلمانان قابل فهم باشد.

۱۷. توجه ویژه به مشکلات عصری نظیر اسرائیل، علل عقب ماندگی مسلمانان، تفرقه و عدم اتحاد مسلمانان

۱۸. در این گرایش کمتر به مباحث ادبی، فلسفی، فقهی و به ویژه شأن نزول آیات پرداخته شده است. (مراجعه شود به: رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن ۳۵۲/۲-۳۴۸)

مهم ترین تفاسیر اجتماعی

۱. تفسیر المنار

اولین تفسیری است که با گرایش اجتماعی نگاشته شده است، نویسنده این تفسیر در اصل شیخ محمد عبده از شاگردان سید جمال الدین اسدآبادی است از اول قرآن تا آیه ۱۲۶ سوره نساء به مدت شش سال به انشای عبده و املائی رشید رضا و از این آیه تا آیه ۵۲ سوره یوسف به قلم رشید رضا نگاشته شده است مجموعاً دوازده جلد و به زبان عربی است.

بنابراین تفسیری است ناقص. البته از شیخ محمد عبده که در سال ۱۳۲۳ قمری وفات یافت تفسیر جزء سی ام قرآن و بطور جداگانه برخی دیگر از سوره های کوچک قرآن مانند سوره عصر به همان روش و گرایش به یادگار مانده است.

۲. محاسن التأویل

نویسنده این تفسیر جمال الدین محمد قاسمی یکی از رهبران نهضت استعماری در شام و اهل سوریه است که از شاگردان شیخ محمد عبده می باشد. این تفسیر در هفده جلد و به زبان عربی نگاشته شده و کامل است.

۳. تفسیر مراغی

این تفسیر توسط شیخ احمد مراغی یکی دیگر از شاگردان عبده در ده مجلد و به زبان عربی تمامی قرآن را تفسیر کرده است در این تفسیر بر فلسفه احکام و علل عقب ماندگی مسلمانان تاکید شده است.

نکته قابل ذکر این که ذهبی در جلد دوم کتاب التفسیر و المفسرون صفحه ۳۹۷ این تفسیر را از شیخ محمد مراغی دانسته است که اشتباه است چرا که شیخ محمد برادر نویسنده تفسیر مراغی است و مفتی الازهر بوده است.

۴. فی ظلال القرآن

سید بن قطب از عالمان فعال در نهضت اخوان المسلمین و از مجاهدان علیه استعمار بود که بخشی از تفسیر خود را در زندان نوشت. وی متواضعانه، کتاب خود را تفسیر نخواند بلکه آن را در سایه سار قرآن نامید. فی ظلال به زبان عربی در شش مجلد تمامی قرآن را تفسیر نموده است. در این تفسیر مسائل تربیتی و اجتماعی و آیات جهادی قرآن به طور ویژه مورد توجه واقع شده است.

۵. المیزان فی تفسیر القرآن

نویسنده این تفسیر علامه سید محمد حسین طباطبایی است این تفسیر در اصل به زبان عربی در بیست مجلد و در طول مدت بیست سال به رشته تحریر در آمده است. گرایش این تفسیر جامع است اما به مباحث اجتماعی نیز اهمیت داده و احیاناً تحت عنوان «بحث اجتماعی» به مطالبی که صبغه اجتماعی داشته پرداخته است.

۶. تفسیر نمونه

این تفسیر به زبان فارسی در ۲۷ مجلد توسط آیت الله مکارم شیرازی و جمعی از فضلاء حوزه علمیه قم نگاشته شده و تمامی آیات قرآن را در بر گرفته است. آنگاه به زبان عربی به نام «الامثل» و برخی زبان های دیگر مانند اردو برگردانیده شده است. گرایش غالب این تفسیر اجتماعی است. نگارندگان در مقدمه تفسیر خود آورده اند:

هر عصری ویژگی ها، ضرورت ها و تقاضاهایی دارد که از دگرگون شدن وضع زمان و پیدا شدن مسایل جدید و

ص: ۳۷۳

مفاهیم تازه در عرصه زندگی سرچشمه می گیرد. همچنین هر عصری مشکلات و پیچیدگی ها و گرفتاری های مخصوص به خود دارد که آن نیز از دگرگونی اجتماعات و فرهنگ ها که لازمه تحول زندگی و گذشت زمان است، می باشد. افراد پیروز و موفق آنها هستند که هم آن نیازها و تقاضاها را درک می کنند و هم این مشکلات و گرفتاری ها را که مجموع آنها را مسایل عصری می توان نامید.

۷. پرتوی از قرآن

آیت الله طالقانی نویسنده این تفسیر که هم چون سید قطب نام کتاب خود را تفسیر ننماید و همچون او بخشی از کتابش را در زندان نگاشت و به سبق و سیاق سید قطب پرتوی از قرآن را نگاشت. گرایش نویسنده اجتماعی است وی می گوید:

شما را به خدا بیایید قرآن را از دست عمال اموات که این کار مخصوص کشور شیعه است بیرون بیاوریم. این کتاب، کتاب حیات، کتاب قدرت، کتاب هدایت و کتاب ایمان به چه روزی در میان ما افتاده است.

متأسفانه این تفسیر ناتمام است از اول قرآن تا آیه ۲۸ سوره نساء و جزء سی ام قرآن در بر گرفته است.

هرچند نگارش پرتوی از قرآن در زندان آغاز شد اما هسته اصلی اندیشه طالقانی و برداشت های قرآنی او، همان دروس تفسیر قرآن کریم در مسجد هدایت تهران بود. طالقانی می گوید: بسیاری از برداشت های قرآنی تنها در مجالس درسی و هنگام نظر افکندن در نگاه جوانان علاقمند و مشتاق به نظرم می رسیدند.

گفتنی است که آن مجاهد نستوه و مفسر کبیر در سال های آغازین انقلاب برنامه ای زنده در سیمای جمهوری اسلامی ایران با عنوان قرآن در صحنه داشت که این عنوان خود حکایت از گرایش اجتماعی وی به قرآن دارد. ولی در این برنامه تلویزیونی از سوره نازعات می گفت و می فرمود: آن کسانی که نزوع کردند حرکت کردند و از جان خود گذشتند، باید مدبر امر باشند.

۸. من وحی القرآن

نویسنده این تفسیر یکی از علمای مبارز لبنان در عصر حاضر به نام علامه محمد حسین فضل الله بود این تفسیر با گرایش اجتماعی به زبان عربی توسط دارالملاک بیروت در ۲۴ مجلد به همراه یک جلد فهرست های تفسیر در سال ۱۹۹۸ میلادی به چاپ رسیده است.

۹. الکاشف

این اثر مربوط به یکی از علمای معاصر لبنانی به نام شیخ محمدجواد مغنیه است. وی کاشف را در هفت مجلد و به زبان عربی و با گرایش اجتماعی نگاشته است.

۱۰. تفسیر نوین

نویسنده این تفسیر یکی از احیاگران اندیشه های جدید اسلامی به نام استاد محمد تقی شریعتی مزینانی (م ۱۳۶۶ ش) با گرایش اجتماعی نگاشته شده است. نویسنده تنها موفق به تفسیر جزء سی ام قرآن شده است.

۱۱. تفسیر قرآن مهر

اثر دکتر محمد علی رضایی اصفهانی و جمعی از پژوهشگران که در ۲۶ جلد در سال ۱۳۸۸ هـ. ش با رویکرد اجتماعی و تربیتی به چاپ رسیده است.

برخی دیگر از تفاسیر که در عصر حاضر نگاشته شده و یا در حال نگارش است و گرایش غالب در آن ها «گرایش اجتماعی» است به قرار زیر است:

الف) تفسیر آسان، محمدجواد نجفی

ص: ۳۷۴

ب) مناهج البيان في تفسير القرآن، محمد باقر ملكي ميانجي

ج) تفسير روشن، حسن مصطفوي

د) تقريب القرآن الى الاذهان، آيت... سيد محمد حسيني شيرازي

هـ -) تفسير كوثر، يعقوب جعفري

و) من هدى القرآن، سيد محمد تقى مدرسى

ز) تفسير القرآن الكريم، محمد على تسخيرى و محمد سعيد نعمانى

ح) الغيب و الشهاده، محمد على بازورى (از علمای سوريه)

ط) تفسير كاشف، سيد محمد باقر حجتى و عبدالكريم بى آزار شيرازي

ي) تهذيب التفسير، عبدالقادر شيبه المحمد (از اساتيد دانشگاه مدينه)

آسيب شناسى تفاسير داراى گرايش اجتماعى

گرايش اجتماعى در کنار تمامى مزيت ها و نقاط مثبت و درخشان، نقاط ضعف و آسيب هاىي چند داشته است كه ذيلآ به اختصار عنوان مى شود:

الف) از آنجا كه زمان زايش اين گرايش مقارن است با آشنايى مسلمانان با پيشرفت هاى علمى غرب به نظر مى رسد كه هيچان ناشى از اين آشنايى باعث شده است كه تفسير نگاران از هر علمى در تفاسير خود سخن گويند و موضع قرآن را در قبال آن تبين نمايند اين امر منجر شده است كه تفاسير اجتماعى تبديل شود به كشكولى از گرايش هاى نوين تفسيرى لذا ديده مى شود كه در بسيارى از تفاسير از گرايش هاى هم چون هنرى، تربيتى، سياسى، جامعه شناختى و... استفاده شده است.

ب) مرعوب علوم دنياى مغرب شدن، يكي ديگر از آسيب هاى برخى از تفاسير اجتماعى است به راحتى آيات قرآنى كه محمل علمى نداشته باشد تاويل بل تفسير به رأى مى كنند. چنين مواردى به وفور در آثار برخى از مفسران مانند رشيد رضا و بازرگان مى توان يافت.

ج) عقل گرايى افراطى و شايد بتوان گفت مادى گرايى در عرصه نظر و اندیشه و معرفت يكي ديگر از آفت هاىي است كه دامن برخى از مفسران اجتماعى را گرفته است. نمونه ها فراوان است به عنوان مثال: «شيخ محمد عبده در مورد فرشتگان و شياطين معتقد است كه اينان همان نيروهاى فعال و موجود در عالم طبيعت و در جهت صلاح يا فساد حيات هستند اما اينكه آن ها مانند انسان موجوداتى مستقل با اعضا و جوارح خاص باشند صحيح نيست» (معرفت، محمد هادى، تفسير و مفسران

رشیدرضا در مورد جن می گوید: ممکن است میکرب های بیماری زا نوعی جن باشند و در ذیل آیه الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ بقره/ ۲۷۵.

می گوید: متکلمین معتقدند: جن جاننداری پنهان است و دیده نمی شود و ما مکرر در المنار یادآور شدیم: صحیح آن است که اجسام زنده پنهان که در این عصر به وسیله میکروسکوپ ها دیده می شوند و میکرب نامیده می شوند نوعی جن باشند و ثابت شده که آنها علل اکثر بیماری ها هستند. (همان، ۴۹۳)

همین روحیه مادی گرایی و علم و عقل زدگی باعث شده است که آیات مربوط به خوارق عادات و معجزات در برخی از این تفاسیر به نفع دیدگاه علمی و تجربی تفسیر به رأی شود. مطالب تفسیر المنار ذیل آیات ۶۶ و ۶۵ سوره بقره و آیات ۵۵ و ۵۶ و آیات ۶۷ الی ۷۳ همان سوره و همچنین آیه ۲۴۳ سوره مذکور شاهد مدعای ماست.

نمونه هایی از تفسیر اجتماعی آیات قرآن

ص: ۳۷۵

آنگاه که مفسر از منظر علوم و مسائل اجتماعی به آیات قرآن نظر می افکند و درباره آنها تفکر و تدبر نماید زیباترین، اساسی ترین و سرنوشت سازترین اصول و قواعد و راهکارها برای ساختن جامعه ای سعادت مند از دل آیات قرآن رخ می نماید. مطالبی که بدون داشتن گرایش اجتماعی متوجه آن نمی توان شد. اینجاست که به حقیقت بایستی اذعان نمود که احیای قرآن بدون داشتن گرایش اجتماعی غیرممکن است. بزرگ ترین مفسر قرآن پس از نبی مکرم اسلام یعنی امام علی علیه السلام نیز فرمودند: احیاء الاجتماع علیه و امانته الافتراق عنه. «احیای قرآن جز اتحاد بر محور آن مفهومی ندارد چنان که معنی میراندن قرآن جز جدایی از آن چیزی نیست» (نهج البلاغه صبحی صالح، خطبه ۱۲۷)

«صبر، یکی از ملکات نفسانی است که فرد واجد آن را قادر می سازد که امور سخت و طاقت فرسا را تحمل نماید و به مشکلات راه حق خرسند باشد. صبر یکی از سجایای اخلاقی است که شرط به کمال رسیدن سایر سجایای اخلاقی است و نعمتی بالاتر و برتر از صبر برای هیچ مردم و جامعه ای وجود ندارد. اگر روحیه صبر و شکیبایی در میان جامعه از بین برود یا ضعیف شود (تمامی امور آنان رو به ضعف و انحطاط می گراید) به عنوان مثال: عقب ماندگی علمی یک جامعه مانند دنیای اسلام در زمان ما اگر به دقت موشکافی شود عاملی جز ضعیف شدن روحیه صبر و پایمردی ندارد. چنین شخصی آنگاه که با یک مساله علمی مواجه می شود هیچ گاه در جهت توسعه آن علم نمی کوشد و مشکلات پژوهش علمی را تحمل نمی کند بلکه مقلدانه بدون آنکه رنجی را تحمل کند از آن استفاده و تکرار می کند. چنین شخصی برای توجیه کارش و آرام کردن وجدانش به اسلاف علمی مسلمانان می نازد در حالی که آنان اگر نزد وی دارای احترامی بودند، باید به عنوان الگوی رفتاری خویش، انتخابشان می نمود (و همچون خود آنان اسلاف و گذشتگان را ما فوق خطا و لغزش نمی دانست (سبحانی، جعفر، المناهج التفسیری، ۱۰۳).

ملاحظه می شود که مفسر مزبور با نگاهی فرا فردی به آیه وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ چگونه یکی از علل عقب ماندگی علمی دنیای اسلام را واکاوی و ریشه یابی نموده است و طیبانه در صدد مداوای دردهای مزمن اجتماع خویش است.

ب) در تفسیر نمونه ذیل آیه ۱۹۵ سوره بقره وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ... چنین آمده است:

انفاق مانع هلاکت اجتماعی

گرچه این آیه در ذیل آیات جهاد آمده است ولی یک حقیقت کلی و اجتماعی را می توان از آن استفاده کرد و آن اینکه انفاق به طور کلی سبب می شود که افراد اجتماع از هلاکت رهایی یابند و به عکس هنگامی که مسئله انفاق فراموش شود و ثروت ها در یک قطب اجتماع جمع شود، اکثریتی محروم و بینوا به وجود می آیند و دیری نخواهد گذشت که یک انفجار عظیم در اجتماع به وجود می آید که نفوس و اموال سرمایه داران در آتش این انقلاب خواهد سوخت! از اینجا ارتباط مسئله «انفاق» و «پیشگیری از هلاکت» روشن می گردد.

بنابراین انفاق قبل از آنکه به حال محرومان مفید باشد به نفع سرمایه داران است یعنی تعدیل ثروت حافظ ثروت است. چنان که علی علیه السلام به همین حقیقت اشاره می کند: «حَصِّينُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ» اموال خویش را با دادن زکات حفظ کنید. (تفسیر نمونه، ۲۲/۲)

ج) مرحوم آیت ا... طالقانی ذیل آیه شریفه ۶۱ سوره بقره و در توضیح هبوط بنی اسرائیل اَهْبُطُوا مِصْرًا این هبوط را صورتی دیگر از هبوط آدم می داند که در آیه های ۳۶ و ۳۸ همین سوره ذکر شده است به نوع انسان پس

ص: ۳۷۶

از آن هبوط نخستین، فرصتی دیگر داده می شود اما او در این مرحله نیز فاقد استواری و ثبات قدم است و عهد خود را با خدا، پس از مشاهده آن همه آیات - آن هم بر سر سیر و پیاز - زیر پا می نهد. این است که برای بار دوم، امر هبوط و سقوط متوجه او می گردد. و این هبوط دوم، فرار از طبیعت، فطرت و استقلال است و آغاز مرحله شهرنشینی، مرحله ای براساس شهوت و تأمین لذات و آغاز زندگی انگلی توأم با تفنن، شکم بارگی و شیوع تنبلی، بیماری ها و خلیقات ناشی از آن همانند تقلید و مصرف گرایی. او این هبوط را مقابل زندگی طبیعی و فطری انسان و هوشیاری و برخوردارگی او از تمام مواهب طبیعی - که قبل از چنین هبوطی داشته است - قرار می دهد. به عقیده وی همین خوی تقلید و سبک سری است که رها کردن شعائر و نوامیس دین و روی آوردن به تقلید دیگران یا همان بوزینه شدن مذکور در خصوص بنی اسرائیل را موجب می گردد. در صورت وقوع چنین حالتی، هیچ یک از تربیت های غیردینی و ملی گرایانه نیز برای انسان سودی نخواهد داشت.

مرحوم طالقانی ذکر داستان «ذبح گاو» در سوره موسوم به همین جاندار را پس از آیات مربوط به شهرنشینی، نمود و نمادی از پرستش شهوات و عبادت طاغوت می شمارد، پرستشی که پس از آن شیوه ی زندگی دامن گیر انسان گردیده و او موظف است با ذبح گاو، ریشه آن شهوات را از دل خود برکند. وی با استشهاد به مسأله گاو پرستی نزد دیگر ملل دنیا از مصر باستان تاکنون، داستان ذبح گاو را دارای ابعادی وسیع می شمارد و هرگز آن را در داستان معروف آن جوان اسرائیلی و یا داستان زنده کردن یک مرده که در نزاعی محدود به قتل رسیده است، محصور نمی سازد. (طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، ۱۹۲/۱)

پایان بخش این نوشتار مزین می نمایم به کلام بزرگ مفسر اجتماعی قرن، مرحوم حضرت امام خمینی رحمه الله:

«ما مفتخریم و ملت عزیز سر تا پا متعهد به اسلام و قرآن مفتخر است که پیرو مذهبی است که می خواهد حقایق قرآنی را که سراسر آن از وحدت بین مسلمین بلکه بشریت دم می زند، از مقبره ها و گورستان ها نجات داده و به عنوان بزرگ ترین نسخه نجات دهنده بشر از جمیع قیودی که بر پای و دست و قلب و عقل او پیچیده شده است و او را به سوی فنا و نیستی و بردگی و بندگی طاغوتیان می کشاند، نجات دهد... ما امروز مفتخریم که می خواهیم مقاصد قرآن و سنت را پیاده کنیم... روی آوردن به قرآن از راه چاپ و نشر قرآن های زیبا از سوی حکومت های مدعی اسلام نیست، بلکه هدف این گونه حکومت ها محو قرآن و تثبیت مقاصد شیطانی ابرقدرت ها و نیز خارج نمودن قرآن کریم از صحنه است.»

جمع بندی و نتیجه گیری

آنگاه که به آیات قرآن نه به عنوان ابزاری برای کسب ثواب و نه به عنوان کتابی برای تنظیم حیات فردی بلکه از منظر اجتماعی و با دیدی کلان و با دید علوم اجتماعی نگریسته شود خواهیم دید که انقلابی وسیع و عمیق در عالم تفسیر رخ می دهد و قرآن به قانون اساسی عالم بشریت تبدیل می شود. نمونه های این نوع نگاه و گرایش به آیات قرآنی در سطور گذشته مشاهده گردید.

- خرم شاهی، بهاء الدین، تفسیر و تفاسیر جدید، چاپ اول انتشارات کیهان، ۱۳۶۴.
- خوش منش، ابوالفضل، فصل نامه پژوهش و حوزه، ش ۳۱-۳۰.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۲)، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
- سبحانی، جعفر، المناهج التفسیریة چاپ سوم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۴.
- طالقانی، آیه الله سید محمود، پرتوی از قرآن، ۱۳۴۸ ش، شرکت سهامی انتشار، تهران.
- علوی مهر، حسین، روش ها و گرایش های تفسیری، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- مؤدب، سیدرضا، روش های تفسیری قرآن (ویرایش دوم)، چاپ سوم، قم، ۱۳۸۶.
- معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، ج ۲، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
- مکارم شیرازی، ناصر (با همکاری جمعی از نویسندگان)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ ش، ۲۷ جلد.
- نهج البلاغه، امام علی علیه السلام، تدوین، سید رضی، انتشارات دارالهجره، قم. (نسخه صبحی صالح).
- صحیفه نور، وصیت نامه سیاسی - الهی حضرت امام خمینی.

چکیده

قرآن کریم به رغم حجم محدود، گستره عظیمی از معارف بشری را در خود جای داده است؛ از این میان، اندیشه‌های اجتماعی - تاریخی آن در رتبه بعد از معارف، بیشترین بخش را به خود اختصاص داده است. این امر از یک سو، اهمیت و برجستگی موضوعات و مباحث اجتماعی - تاریخی و ضرورت توجه بدان را آشکار می‌سازد و از سوی دیگر، نمایانگر میزان اهتمام و دغدغه قرآن کریم به این موضوع، مستلزم تفسیر اجتماعی از قرآن می‌باشد.

در این نوشتار، نخست به روش‌های تفسیر قرآن از قبیل روش‌های عقلی، عرفانی، کلامی، روایی، قرآن به قرآن و... و مبانی عام مفسران در تفسیر اشاره شده است. نیز یادآوری شده که تفسیر اجتماعی قرآن دارای مبانی و شیوه‌های خاص خود است و در قالب یک روش اجتهادی جامع می‌تواند ارایه شود و به تولید علم در این حوزه پردازد، در حالی که این شیوه از رویکرد ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی افراطی به دور است. در تفسیر اجتماعی به عقل‌گرایی توجه می‌شود و از روایات اسرائیلی پرهیز می‌گردد و در عین حال، به نیازهای عصری توجه کامل می‌شود و با نگاهی اجتماعی به آیات قرآن نظر می‌شود.

در ادامه، به اختصار به تفاوت‌های روش‌شناسانه قرآن کریم با روش‌های علمی رایج بشری اشاره شده و بیان گردیده که قرآن خود را در قالب‌ها و چارچوب‌های خاصی محدود نکرده و از روش‌های مختلف عقلی، تاریخی، قدسی،... و گاه روش‌های تلفیقی و ترکیبی بهره برده است. در متدلوژی قرآن باید توجه داشت که قرآن در همه روش‌هایی که به کار گرفته، یک «روح توحیدی» را حاکم می‌داند که اگر به آن روح توجه نشود، بحث از روش‌های قرآنی، بحثی ناتمام است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تفسیر، اجتماعی، روش‌شناسی.

ص: ۳۷۹

ادعای جامعیت و جاودانگی قرآن از یک سو و دسترسی فوق العاده بشر امروزی به حجم وسیع اطلاعات و دانستنی ها و نیز تنوع بسیار زیاد دانش ها به ویژه علوم انسانی از سویی دیگر، اقتضا دارد که هر دانش به سهم و رویکرد خود بتواند بهره کافی را از معارف قرآنی بردارد؛ ضمن اینکه در جهان کنونی که هر لحظه با حجم گسترده ای از شبهات و سئوالات در گستره دین مواجه ایم، تحلیل ابعاد مختلف دین پژوهی و کشف روش ها و روی آوردها در مطالعات دین از مهم ترین مباحثی است که نیاز به چنین گرایشی را اقتضا می کند. این گرایش نسبت به تفسیر آیات قرآنی چارچوبی را برای دلالت های آیات اجتماعی کشف می نماید و به دور از گرایش های التقاطی و با روش مندی عقلایی که ناشی از تقوا و مبتنی بر نظام اعتقادات اسلامی است، مفاهیم هدفمند قرآنی را برای تنظیم امور و علوم اجتماعی استنباط می نماید.

پرسش عمده این است که در قرآن کریم، از حیث قرآن شناخت و قرآن پژوهی، چه روش های اجتماعی وجود دارد و با آنچه در تحقیقات در حوزه های معرفتی و مطالعات دینی یا غیردینی رایج است، چه تفاوت هایی دارد؟ قرآن چه شیوه یا شیوه هایی را برای تحلیل و بررسی مسائل اجتماعی به کار برده است؟

در تفسیر اجتماعی آنچه اهمیتی دوچندان دارد، شناخت و تبیین رابطه جنبه های فردی و رویه های ساختاری است که به کمک آن می توان اندیشه نظام مند و ناشی از رهیافت فراگیر و عام قرآن را نسبت به مشکلات اجتماعی مورد بررسی قرار داد. این رهیافت فراگیر و عام که تحلیل مسائل اجتماعی را به طور روش مند و سیستماتیک مورد تدقیق قرار می دهد و جوانب مختلف پدیده ها و وقایع انسانی را مد نظر می گمارد، غیر از روش و رهیافت عینیت گرایانه ای است که امروزه در علوم تجربی و علوم انسانی بدان استناد می شود؛ چرا که عینیت گرایی در کشف و تحلیل بسیاری از رخداد های اجتماعی و عوامل اعتلا و انحطاط فرهنگ و تمدن و کشف ذهنیت افرادی که سودای عالم غیرمادی و فراطبیعی نیز دارند، عاجز است.

تفسیر اجتماعی که در فضای یک جریان فکری الهی و همه جانبه قرار دارد، نوعی شیوه نیل به معرفت و تحول پذیری واقع بینانه را برای مفسر به ارمغان می آورد که به کمک آن می توان تمام ساحت های روابط انسانی از قبیل رابطه او با خدا، با خود، با طبیعت و با آحاد انسانی را با استناد به مفاهیم آیات قرآنی تنظیم نماید.

در معارف اجتماعی قرآن، اصول شناخته شده ای وجود دارد که با تکیه بر خاستگاه های ثابت و اصول اعتقادی مستحکم، چارچوبی اساسی را شکل می دهد که منشأ تفکر اجتماعی است. این اصول در روش قرآنی بر مقوله عقلانی بودن واقعیت تأکید دارد که تمام جوانب آن را به طور مستقیم یا غیرمستقیم مشخص ساخته است و تقوا عمده ترین پایه در تحلیل پدیده های اجتماعی آن به شمار می رود. این نوع تحلیل، مفسر و پژوهشگر را وامی دارد تا با اندیشه در موضوع مورد مطالعه، واکنش نشان داده، واقعیت را نه به طور خنثی، بلکه به صورت فعالانه در همه جوانب، مورد کاوش قرار دهد.

مفهوم شناسی

پیرامون تفسیر اجتماعی چند گونه تعریف ارائه شده که هر یک به ابعادی از مسأله اشاره دارد.

الف) در تفسیر اجتماعی مفسر با نگرش به زندگی انسان و فراز و نشیب ها و دگرگونی های روحی و معنوی و مادی وی و هم چنین با بررسی قدرتمندی و ضعف، عزت و ذلت، علم و جهل، ایمان و کفر و نیازهای او تلاش می کند راه وصول به سعادت را از قرآن اخذ نماید؛ لذا تفسیر اجتماعی تفسیر آیات قرآن متناسب با اهداف ترتیبی

ص: ۳۸۰

و اصلاح حال انسان و تسريع قوانين با چنين دركى از جامعه و انسان هاست.

ب) تفسير اجتماعى به معنای خضوع در برابر مفاهيم اجتماعى و نیازهای واقعى عصر حاضر است. بر مبنای این تعريف از تفسير اجتماعى، مفسر برای ایجاد رابطه و همگونى بين هدف دینى و هدف اجتماعى در تلاش است؛ به عبارت دیگر، مفسر در این روش تلاش می کند تا بين نظريه قرآن در زمينه مسائل اجتماعى هماهنگى برقرار نماید؛ زیرا مفسر حیات سالم جامعه بشرى را بر اساس نظريه های قرآنى امکان پذیر می داند و نظريه هاى را در زمينه مسایل مختلف ارائه می دهد (ایازى، المفسرون حیاتهم و منهجهم، ۱/۵۳).

در هر دو تعريف پيش گفته، رویکرد اجتماعى مفسر، صبغه مباحث تفسيرى او را نیز سامان می دهد و تبیین مفاهيم قرآن، رنگ جمع گرایانه ای به خود می گیرد، لکن يکى از دو تعريف (تعريف نخست) نگاه تقليل گرایانه تری نسبت به دیگری که جامع نگرتر است، دارد، ولى باید توجه داشت که تفسير اجتماعى در تعريف دوم در معرض خطر تحمیل نظريه ها بر قرآن و تفسير به رأى است.

بر اساس تعريف اول، تلاش مفسر در بررسی خصوصيات بشر و سپس ارایه راه حل های تربيتى و اجتماعى و تقينى است و مفسر مانند يک جامعه شناس و فيلسوف تاريخ عمل می کند که با تحليل و ارزیابى مسائل اجتماعى، در پی راه حل مشکلات است؛ لذا نقش مفسر نقش جامعه شناس و مفسر تاريخ است، اما بر اساس تعريف دوم، مفسر در جنبه های مختلف اجتماعى، از مسائل اعتقادى گرفته تا مسائل گوناگون دیگر، به ارایه نظريه می پردازد و مشکلات را پيش بينى و حل می کند (الرومى، بحوث فى اصول التفسير و مناهجه، ۱۰۵) و به شبهات مختلف پاسخ می دهد. طبعاً او در این روش از موضعى متعهدانه و مسئولانه به قضایا و مسائل جامعه اسلامى می نگرد و نگران حوادث و تحولات است؛ از این رو، همه راه حل ها را بررسی کرده و آنچه مطابق فرهنگ و تعالیم قرآنى می یابد، ارایه می دهد (ر. ک: ایازى، بینات، ۳۴/۷۵).

ج) تفسير اجتماعى به معنای توضیح آیات الاجتماع است. در این تعريف مفسر می کوشد تا آیات اجتماعى قرآن را شرح بیشتری دهد و آنها را برجسته سازد تا زوایای آن روشن تر گردد و تفسير گرایش اجتماعى پیدا کند. این شیوه می تواند حالت تفسير تربيتى داشته و برخى دیگر از آیات قرآن را در برگیرد.

د) تفسير اجتماعى به معنای استنباط نظام اجتماعى از قرآن است. در این تعريف مفسر می کوشد تا عناصر نظام اجتماعى (مبانى، اهداف، اصول، روش ها و...) را از قرآن استخراج کرده و به اندیشمندان اجتماعى ارایه کند تا جامعه را بر اساس آن سامان دهند. این شیوه، حالت تفسير موضوعى دارد.

ه -) تفسير اجتماعى به معنای نگاه اجماعى به قرآن است. در این تعريف مفسر قرآن به همه آیات با رویکرد اجتماعى می نگرد و کارکرد اجتماعى آیات و موضوعات قرآنى همچون ایمان، معاد، نبوت،... را بررسی کرده، پیام ها و آموزه های اجتماعى آنها را به دست می آورد. گستره این شیوه، کل قرآن را در بر می گیرد (برای سه معنای اخير، ر. ک: رضایى اصفهانى، «تفسير تربيتى سوره حمد»، مجله قرآن و علم، ش ۳).

تفسیر اجتماعی در قرون اخیر با حرکت سیدجمال الدین اسدآبادی در مصر با نگاهی نو به تعالیم قرآن و اسلام شکل گرفت و شاگرد او، محمد عبده، این نهضت را در گرایش تفسیر اجتماعی متبلور ساخت و پس از او، چنین گرایشی در تفاسیر دیگر همچون المنار، تفسیر المراغی، فی ظلال القرآن، محاسن التأویل، المیزان، نمونه، پرتوی از قرآن، الکاشف و من وحی القرآن دنبال شد (ر. ک: رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن ۲، ۳۴۸-۳۴۷). اما به رغم نیازهای فراوان مسلمانان امروزی به تحلیل مباحث اجتماعی آن هم از زاویه نگاه منابع قدسی و الهی، به ویژه قرآن

کریم، متأسفانه پژوهش‌ها و تحقیقات اندکی را می‌توان یافت که گام در مرحله تحلیل زوایای نظریه و تفکرات اجتماعی قرآن آن هم از افق روش‌شناسی نهاده باشند.

ویژگی‌های تفسیر اجتماعی

در این روش چون قدرت تحلیل و ارزیابی آیات قرآنی بیشتر در سایه کندوکاوهای عقلی صورت می‌گیرد و با قوه اجتهاد به تبیین مفاهیم و نظریه‌های قرآنی پرداخته می‌شود، بنابراین تا حدی عقل‌گراست. البته مفسر اجتماعی به ناچار اخبار و روایات را ابزار کار خود قرار می‌دهد، اما در پذیرش آنها از محک عقل و برهان کمک می‌گیرد.

در تفسیر اجتماعی چون مفسر به مسائل اجتماعی و تحولات آن آگاهی دارد، رابطه دو سویه قضایای فرد را از نظر دور نمی‌دارد. وی مسائل را صرفاً از زاویه احکام فردی نمی‌بیند و با درک نیازهای جامعه به تبیین راه‌حلی است که قرآن برای آن تدارک دیده است.

در این روش به روایات اسرائیلی نیز با نظری نقادانه نگریسته می‌شود و روایات تفسیری ضعیف و انبوه اصطلاحات فلسفی و کلامی - جز در حد نیاز و ضرورت - کمیت اندیشه را لنگ نمی‌کند (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۴۵۲/۲).

تطبیق آیات قرآنی با اوضاع و احوال و نیازهای عصری و موقعیت اجتماعی و تحولات جامعه تا آنجا که منجر به تفسیر به رأی نگردد، از دیگر خصیصه‌های چنین تفسیری است. در واقع، مفسر اجتماعی تنها خود را در دایره مباحث لفظی، ادبی، اسباب نزول و... محدود نمی‌کند و در پی تبیین رابطه قرآن با سرنوشت فرد و اجتماع می‌باشد و ادبیات این تفسیر گسسته از واقعیات زندگی مردم و مخاطبان نمی‌باشد.

مبانی عام تفسیر

برخی از اصول و مبانی تفسیر به صورت عام در همه شیوه‌های تفسیری جاری است و برخی دیگر به طور خاص در برخی شیوه‌ها جریان دارد. مبانی تفسیر، یعنی مبادی تصویری و تصدیقی تفسیر که آگاهی از آنها و تعریف و انتخاب مبنا در مورد آنها قبل از تفسیر برای مفسر لازم است، شامل مباحثی همچون مفهوم‌شناسی تفسیر، تأویل، بطن، منابع، شرایط مفسر، پیش فرض‌ها و ضوابط تفسیر معتبر می‌شود (رضایی، منطق تفسیر قرآن، ۱۷/۱).

منظور از مبانی، باورها و اصول پذیرفته شده و مسلّم مفسران است که در فرایند تفسیر آنان ایفای نقش می‌کند و پذیرش اثباتی یا نفی آنها سبب رویکردی خاص در تفسیر می‌گردد (مؤدب، مبانی تفسیر قرآن، ۲۸). برخی از صاحب‌نظران آن را به دو دسته کلی مبانی صدور و مبانی دلالتی تقسیم کرده‌اند (هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، ۳۱). مبانی صدور به آن گروه از مبانی گفته می‌شود که صدور قرآن موجود را به تمام و کمال از ناحیه ذات اقدس حق تعالی به اثبات می‌رساند (ر. ک: مؤدب، مبانی تفسیر قرآن، ۲۸). بر این مبنا مفسر معتقد است الفاظ قرآن کلام خداست، در وحی به پیامبر ۹ خطا راه نیافته، ایشان در اخذ وحی و نیز رساندن آن به مردم از هرگونه خطا و اشتباهی در امان بوده و قرآن حاضر بین الدفتین که توسط پیامبر ۹ به مردم ابلاغ شده، از هر نوع تحریف مصون می‌باشد. رد هر یک از این مبانی یا پیش

فرض ها می تواند چهره تفسیر قرآن را عوض کند.

مبانی دلالی به آن دسته از مبانی اطلاق می شود که فرایند فهم مراد خداوند از متن را سامان می دهد. بر خلاف بسیاری از مفسران گذشته که برای تفسیر آیات در چارچوب برخی دانش ها محدود می شدند، با توسعه برخی دانش های عصر حاضر، مفسر اجتماعی این دانش ها را به حوزه تفسیر قرآن نیز کشانده، روی آوردهای تفسیری جدیدی را پدید می آورد. مواردی نظیر قابل فهم بودن، زبان مفاهمه، اختصاصی بودن یا عمومی بودن فهم، استقلال

ص: ۳۸۲

دلایلی، لایه‌ها و سطوح معانی در آیات، نسبت یا عدم نسبت برداشت و عصری بودن فهم قرآن از مهم‌ترین این مباحث است. علاوه بر مبانی عام فوق می‌توان مبانی خاصی برای تفسیر اجتماعی تصور کرد که در ادامه بدان‌ها اشاره می‌کنیم.

گستره اجتماعی دین از منظر قرآن

در اینکه میزان گستره و قلمرو آیات قرآن و به‌طور کلی، دین اسلام در چه حدی است، سه نظریه وجود دارد.

۱ - عده‌ای معتقدند قرآن تنها عهده دار رابطه فردی حق و خلق (یعنی عبادات و روابط اخلاقی افراد با همدیگر) است و مسائل سیاسی، حقوقی، حکومتی و... از دایره آن خارج است؛ چه این مسائل منوط به تشخیص افراد و تصمیم عقلی آنهاست و قرآن در مورد آنها ساکت است.

۲ - برخی دیگر بر آن‌اند که علاوه بر عبادات و اخلاقیات، اصول حاکم بر نظام اجتماعی و نظام بین‌المللی نیز در قرآن بیان شده، اما شیوه و شکل اداره نظام امری است که به افراد اجتماع واگذار شده است.

- نظر سوم که با کنار هم قرار دادن آیات قابل استفاده است، این است که اسلام، گذشته از آنکه امور عبادی و اخلاقی و اصول حاکم بر نظام اجتماعی را تشریح می‌کند، شکل حکومت را نیز عهده دار است (ر. ک: جوادی آملی، شریعت در آیینه معرفت، ۱۳۰-۱۳۱)؛ لذا قرآن به همه ساحت‌های زندگی انسانی، اعم از عرصه‌های فردی و روان‌شناختی و نیز ساختاری و جنبه‌های جامعه‌شناختی توجه کامل دارد.

اصولاً استراتژی قرآن این است که اسلام را به عنوان یک‌گفتمان برتر و بی‌بدیل (Master Signifier) برای همه عرصه‌های زندگی بشر معرفی نماید که دارای برنامه‌های دقیق است؛ لذا کشف روش و شیوه تحلیل مسائل در این عرصه‌ها نیز قدری دقیق به نظر می‌رسد.

در قرآن سه لایه در هم تنیده از آیات دیده می‌شود که به هر سه توجه خاصی شده است.

الف) آیاتی که به اعتقاد انسان مرتبط است و در حوزه جهان بینی و ایدئولوژی انسان‌هاست (اسلام به عنوان دین و اعتقاد).

ب) آیاتی که به شیوه کامل زندگی بشر مرتبط است و سبک حیات انسانی را به درستی و واقع‌بینانه بیان می‌دارد (اسلام به عنوان دنیا و شیوه کامل زندگی).

ج) آیاتی که در پی ترسیم نظامی سیاسی - اجتماعی کامل است و یک نظام و ساختار جامع را برای حیات جمعی انسان‌ها سامان‌دهی می‌کند (اسلام به عنوان دولت).

در روش‌شناسی قرآن توجه به هر سه عرصه که برخی به ایمان مرتبط است و برخی دیگر به علم و زندگی اجتماعی و برخی به دولت و سیاست، حایز اهمیت است. به جز این موارد، ملاک‌ها و ویژگی‌هایی دیگر که از آیات قابل استفاده است، از قبیل انطباق با فطرت، غیر زمان‌مند بودن در پاسخگویی به نیازهای بشری، توجه به خصوصیات انسان، قدسی و شهودی بودن

در بسیاری از مسائل و... نیز از اهمیت شایانی برخوردار است. هر یک از این محورها خود روشی انحصاری در تحلیل را طلب می‌کند؛ برای مثال، در هیچ یک از روش‌های علمی - اثباتی موجود، جنبه‌های قدسی و متافیزیکی که قرآن همواره بر آن تأکید کرده و آنها را در جهان‌ظاهری منشأ اثر دانسته، به چشم نمی‌خورد.

شیوه‌ها

اصولاً - مطالعات دینی که با مباحث اجتماعی مرتبط است، به دلیل وسعت در موضوع و دامنه مباحث و پیچیدگی مسائل، از روش‌های بسیار متنوعی برخوردار می‌باشد. قرآن نیز حاوی روش‌های متفاوت و جامعی است که برای

ص: ۳۸۳

فهم آن، سویه نظر متناسب با خود را در هر یک از موضوعات و مفاهیم می طلبد؛ برای مثال، مفسران در فهم آیات قرآن، روش های متفاوتی را مورد ملاحظه قرار داده اند و از طرفی در مسائل و مواردی که قرآن به تحلیل آن پرداخته است، روش های ویژه آن دسته از مسائل را که قرآن به کار برده، استفاده کرده اند. اینان گاه روش تفسیر روایی، گاه روی آوردی ادبی، گاه روش عقلی، گاه سمانتیک و گاه شیوه تأویلی را در پیش گرفته اند (ر. ک: فرامرز قراملکی، روش شناسی مطالعات دینی، ۲۰۴). نیز اگر روش های تحلیل خود قرآن را بنگریم، می بینیم که گاه به روش عقلی، برهانی، اجتهادی، گاه به بهره گیری و زبان علمی و ابزاری و توجه به مسائل عینی، گاه به شیوه های عقلی، تفهیمی، تاریخی و... عنایت نموده است. به عبارت دیگر، بحث از روش شناسی قرآن را می توان در دو طبقه درون قرآنی و برون قرآنی قرار داد؛ در طبقه اول، گاه به شیوه های خاص همچون روش تفسیر روایی، روش تفسیر قرآن به قرآن، روش تفسیر عقلی، روش تفسیر عرفانی و... به تحلیل و تفسیر آیات پرداخته می شود و گاه به صورت تلفیقی تطبیقی یا میان رشته ای. در طبقه دوم - که از خارج از قرآن به شیوه شناسی و روش تحلیل قرآن به قرآن نگاه می شود - نیز می توان عدم محدود نمودن آن در چارچوب روش خاصی را استفاده و مشاهده کرد. لذا در مطالعات قرآنی، تنوع بسیار زیادی را در روش می توان یافت؛ چه در شناخت قرآن و چه در کشف شیوه هایی که قرآن از آن بهره جسته است.

رویکردها

با نگاهی تاریخی و بس آمدی به روش های تفسیری ای که مفسران، در تحلیل و تفسیر آیات قرآن داشته اند، می توان به روش های بسیار متنوعی در تفسیر اشاره کرد که البته هر یک شرح مبسوطی را می طلبد، اما همه این روش ها در چند طیف کلی تری قابل تقسیم می باشد. این طیف بندی کلی که در اکثر مباحث اجتماعی نیز مورد لحاظ قرار می گیرند با اندکی مسامحه مشتمل بر رویکردهای ظاهر گرایانه، تأویلی و اجتهادی است.

الف) رویکرد ظاهر گرایی

پس از رحلت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و محروم ماندن مسلمانان از رهنمودهای مستقیم آن حضرت، برداشت های دینی در میان مسلمانان نیز دستخوش سوء برداشت هایی شد و تفسیر و تحلیل هایی بسیار و گاه ناسازگار با یک دیگر چهره خود را نشان داد. از این میان، برخی نحله ها چنان در حوزه اندیشه برخی مسلمانان نفوذ کرد که توانست دوام خود را تا قرن های متمادی نیز حفظ کند. ظاهر گرایی عقل گریز یکی از این جریانات فکری بود. یکی از گرایش های این جریان، ظاهر گرایی در شیوه بهره گیری از آیات قرآن بود و دامنه نفوذ خود را به تحلیل های اجتماعی نیز کشاند. این شیوه که هم در شیعه و هم اهل سنت جریان داشت، همت خود را بر استفاده ظاهری از آیات و عقل گریزی و پرهیز از دلالت های لفظی آیات مصروف داشت.

در میان شیعه برخی اخباریان، ظاهر گرایی را چه در تلاوت قرآن و چه در معنای ظاهری آیه ها جاری ساختند؛ بدین معنی که تنها وظیفه نسبت به قرآن را در صورت فقدان روایات ائمه: در تفسیر، بسنده نمودن به تلاوت یا اکتفا به معنای تحت اللفظی قرآن دانستند البته این گرایش با ظهور اصولیان و رشد روش های اجتهادی، در عصر حاضر کمتر اثری از آنان می توان یافت.

اندیشه های گروهی از غلات نیز نمونه ای دیگر از ظاهر گرایی است. این دو (غلات و اخباریان) نقش عقل در فهم قرآن را انکار نموده و چونان اشاعره از بیم تفسیر به رأی یا حذر از اعتماد به بطن که قرآن از آن نهی کرده است، به روایات مأثور از ائمه معصومان: - هر چند ضعیف - در این زمینه بسنده کردند؛ چه معتقد بودند جامعیت قرآن ما را از عقل و استناد به آن بی نیاز می کند و چون اساساً مخاطب قرآن را معصومان: می دانستند، معتقد شدند که تفسیر

قرآن از عقول انسان ها به دور است (ر. ک: استرآبادی، الفواید المدنيه، ۱۷۲-۱۷۳). این دسته نیز کمتر تحلیل های اجتماعی را که ارتباط مستقیمی با عقل و تجربه های انسانی دارد، در تفاسیر به کار می بردند.

در اهل تسنن نیز جریان ظاهرگرایی به صورتی گسترده تر و دیرپای وجود دارد و هم اکنون نیز طیف عظیمی از جهان اسلام به این دیدگاه گرایش دارند. خاستگاه تاریخی ظاهرگرایی در اهل سنت به نیمه اول قرن دوم هجری باز می گردد که برخی مسلمانان در مباحث عقیدتی و کلامی، به بحث و جدل پرداختند. این جدل های عقیدتی موجب پیدایش جریان های عمده ای شد که نفوذ و گسترش برخی تفکرات نحله های مختلف تاکنون به اشکال گوناگون همچون اشاعره، ماتریدیه، و... چهره نموده است. این طیف وسیع از ظاهرگرایان با تعبدی نامعقول، تحقیق و بررسی در مفاهیم آیات و هر گونه تفسیر، تأویل و تحلیل آنها را نارسا و غیرکافی می دانستند. این تعبدی های نامعقول زمانی که با حمایت ها و القائات یهود و نصارا همراه شد، گستره وسیع تری را به خود اختصاص داد.

شاخص ترین چهره ظاهرگرایی را می توان در اشاعره دید که با کافی دانستن متن قرآن برای دستیابی به معارف حقه، پرداختن به شیوه های عقلی را کاملاً انکار کردند. آنان عقل را در فهم از قرآن دخیل ندانستند و تفسیر قرآن را محدود به روایات تفسیری نمودند و در مواردی که ذیل آیه ای روایتی نرسیده بود، بر سکوت و تعطیل آیه حکم کردند. حتی در این زمینه چه بسا به روایات بسیار ضعیف نیز تمسک جستند (اسعدی، تأویل گرای و ظاهرگرایی، مجله پژوهش های قرآنی، ۳۳)؛ لذا تحلیل های اجتماعی این جریان با استناد به آیات قرآن صرفاً در حد محدودی خلاصه می شد.

در این رویکرد، همواره شاهد تحجرگرایی و تقید افراطی بر ظواهر کتاب و سنت، عدم به کارگیری عقل و اندیشه در فهم معارف و حیانی و فراتر نرفتن از معانی ابتدایی آیات، به ویژه در آیات متشابه به گونه ای هستیم؛ که جمود بر الفاظ و معنای ابتدایی این آیات، تجسیم و تشبیه درباره خداوند را در آیاتی نظیر *جَاءَ رَبُّكَ، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* (طه/ ۵) و... موجب می شود (ر. ک: اسعدی، ریشه یابی رویکرد ظاهرگرایانه در فهم قرآن، قم، مجله معرفت، شماره ۷۳).

ب) رویکرد تأویل گرای

در مقابل جریان ظاهرگرایی، دیدگاه بسیار افراطی دیگری با رویکرد عقل گرایایی پدید آمد. نماینده عمده این جریان که معتزله می باشد، هر گونه نقل را در مخالفت عقل دانسته و آن را فرو نهادند و برای آنکه هرگونه تفسیر غیرمأثور را بی اعتبار معرفی نمایند، قایل شدند که ظواهر قرآن در برابر دلایل عقلی حجیتی ندارد (ر. ک: معتزلی، شرح الاصول الخمسه، ۶/۲-۴۰۴). زیاده روی این جریان در پیروی از عقل و جدال با اشاعره و ترس اشعریان از افتادن در دام تفسیر به رأی و فهم نادرست از منابع اصلی دین، موجب گردید که ظاهرگرایی قوت بیشتری یابد به طوری که هنوز نفوذ آنان در برخی جوامع اهل سنت دیده می شود.

شایان یادآوری است که یکی از نحله هایی که ریشه در عقل گرایان قدیم دارد، جریان دیگری است که در عصر حاضر فهم های گوناگون را از متن، یک ضرورت اجتناب ناپذیر می داند. این جریان به هرمنوتیک نام گرفته است که بررسی آن از حوصله این نوشتار خارج است.

طیف دیگری از روش‌های تفسیر قرآن که بیشتر در مقابل ظاهرگرایی افراطی و نسبت‌گرایان مطلق وجود دارد، روشی است که با استناد به آیات و روایات و تأکید بر روش‌های عقلی و استدلالی، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. این روش بین مقتضیات متون دینی علم و واقعیت، پیوند اساسی برقرار می‌سازد. این رویکرد که خردورزانه و

واقع گرایانه است، به جنبه های مختلف طبیعی، تاریخی، قدسی و ضمیر انسانی توجه خاصی می شود. البته باید توجه داشته که قرآن کریم نیز در آیات فراوانی به تفکر و اندیشیدن تشویق و تأکید کرده و سه منبع اصلی تفکر یعنی طبیعت، تاریخ و ضمیر انسان را برشمرده است.

قرآن در موارد بسیاری آدمیان را به تفکر و تعقل در طبیعت و محسوسات عالم سفارش کرده است قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (یونس / ۱۰۱). قرآن هم چنین مطالعه سرگذشت پیشینیان را به عنوان منبعی برای کسب علم معرفی نموده است قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ (آل عمران / ۱۳۷).

از نگاه قرآن، تاریخ و تحولات بشر بر مبنای سنت های استوار است که شناخت آنها برای انسان ضروری است. نیز قرآن ضمیر انسان را یک منبع ویژه معرفتی مشخص کرده است سَيُنزِّلُهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (فصلت / ۵۴). به هر صورت، قرآن به گونه ای جامع بر روش های گوناگون برای کسب معرفت، سفارش می نماید؛ هم بر خواص، طبیعت و محسوسات به عنوان ابزاری برای شناخت تأکید دارد هم بر عقل و تفکر و هم بر ویژگی های مهم فطری و انسانی.

دیدگاهی که به شکلی جامع هم بر شیوه های این دنیایی برای شناخت حقایق تکیه دارد و هم از روش ها و گرایش های ماورایی غفلت نورزیده، همان گرایش اجتهادانه با شرایط و ضوابط خاص تفسیری خود می باشد؛ چه از این رهگذر است که اندیشه اسلامی به مرحله نظریه پردازی در باب تفکر اجتماعی نیز وارد می شود. این امر همواره با تفسیر جامع قرآن که متضمن ارتباطی دوسویه و متقابل با واقعیات است، همراه می باشد. به نظر می رسد یک روش اجتماعی به معنای واقعی که تمام واقعیت های انسانی و جامعه انسانی را در بر بگیرد، چنین روشی است که به آفاق و انفس انسان ها و روابطشان نظر دارد.

در رویکرد واقع گرایانه از تفسیر قرآن است که اندیشه اسلامی ناب آرای خود را عرضه می نماید؛ لذا در این رویکرد مفسران هرگز نباید خود را درگیر کشمکش بین عقل گرایی و واقع گرایی نمایند؛ چرا که قرآن ارتباط بین هر دو را از لوازم فلسفی و روشی تحلیلی مسائل اجتماعی، تاریخی و انسانی می داند.

از جهت روش شناسی، اندیشه اسلامی که اجتهاد را معرفتی نسبی تلقی کرده که بین معرفت و واقعیت، ارتباط ایجاد می نماید. این دو ویژگی یعنی نسبی بودن اجتهاد و ارتباط بین معرفت و واقعیت، پایه اصلی روشی را تشکیل می دهد که به ساخت علوم اجتماعی اسلامی نیز قادر خواهد بود. در رویکرد واقعیت گرای اجتهادی که می توان آن را به روش جامع نیز موسوم کرد، صرفاً به بعدی از ابعاد یا زاویه ای از زوایای آیات توجه نمی شود، بلکه در آیه ای ممکن است به طور همزمان به جنبه های طبیعی، ماورایی، تاریخی و انسان شناختی توجه شود. در واقع، اگر به سیر اندیشه شناسی در تفکر اسلامی نیز توجه کنیم، می بینیم که در ادوار پیشین، متفکران اسلامی موضوع و هدف دانش و حکمت را به طور جامع تری مورد لحاظ قرار می دادند، به گونه ای که حکمت نظری و عملی و تمام ساحات ذیل آنها را در برمی گرفت و یقیناً روش شناسی آن هم سیستم جامعی از استقرا، استنتاج، تعبد و شهود بود.

متدلوژی قرآن در تحلیل مسائل اجتماعی

قرآن چه روش و قاعده ای را برای تحلیل مسائل از زوایای مختلف به کار برده است؟ این سؤالی اساسی پیرامون متدلوژی قرآن در تحلیل مسائل اجتماعی است.

روش تحلیل های قرآن را نیز در یک برداشت و چارچوب خاص و منحصر به فردی نمی توان محدود ساخت. در واقع، می توان گفت قرآن از روشی تلفیقی و جامعی که به تمام ابعاد زندگی بشر بتواند انطباق یابد، استفاده نموده

ص: ۳۸۶

است؛ گاه تأکید بر جنبه های عقلانی نموده، گاه به سیر در آفاق و انفس توجه کرده و گاه به مطالعه تاریخ و عبرت از اقوام پیشین برای یافتن راهکاری مناسب برای زندگی فردی و اجتماعی صحیح تأکید ورزیده است؛ برای مثال، همان طور که در بیشتر مطالعات دینی، گریزی از ابزارها و روش های تاریخی نیست به طوری که گستره خاصی از دین پژوهی را شکل داده و مکاتب و روش های متنوع دین شناسی تاریخی را به وجود آورده است، قرآن نیز روش استدلالات تاریخی را به کار برده است و با هدف شناخت گذشته و بهره گیری از آن در پرتو آینده و تأمل در آینه زمان به منظور فهم عمیق حوادث و رسیدن به یک هستی شناسی دقیق، به تبیین مسائل پرداخته است.

آیات زیادی در قرآن وجود دارد که انسان را به تأمل در احوال اقوام پیشین ترغیب نموده است: *سَيُرَوُّوا فِي الْأَرْضِ تَمَّ أَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ...* (نمل / ۳۶ و ۳۹؛ انعام / ۱۱ و...). این آیات دستور مطالعه در سرگذشت پیشینیان و تأمل در عاقبت آنان است. این دستور، در واقع، دیدن آینده گذشتگان یا شناخت سلف از روی خلف است. قرآن از توقف فرد در وضعیت مجرد و فعلی امور و توجه نکردن به عاقبت و سرانجام حوادث برحذر می دارد. دعوت به چنین بصیرتی تاریخی، افراد را به یافتن ابزارها و روش های نیل به آن برمی انگیزد و بدین ترتیب، احتیاج به ابزارهای مطالعه تاریخی، محقق این حوزه را به فلسفه و روش شناسی علم تاریخ سوق می دهد.

از دیگر روش هایی که قرآن در تحلیل مسائل به کار گرفته است، استفاده از شیوه های قدسی و شهودی است که با عقل ضروری انگار و دنیوی رایج در علوم اجتماعی کنونی و مبانی پوزیتیویستی آن فهم شدنی نیست. در واقع، این گونه فهم و شیوه تحلیل، مبتنی بر یک نوع انسان شناسی، هستی شناسی و معرفت شناسی دینی و متأخر از آن است که منحصراً در یک کلمه با درک واقعی «روح توحیدی» قرآن و پی بردن به حکمت آمیز بودن فعل خداوند فهم پذیری است. فهم این گونه آیات و تحلیل مسائل بعضاً اجتماعی منوط به آن است که انسان به یک هستی شناسی و انسان شناسی ناب به منظور درک روح توحیدی قرآن نایل آید.

در برخی آیات دیده می شود که به زوایایی از زندگی بشر اشاره می شود که با تحلیل های کنونی قابل تفسیر نمی باشد. آیاتی که در آن داستان حضرت موسی و خضر علیهما السلام آمده است و موسی به خاطر کارهای غیر معمول خضر زبان به اعتراض می گشاید *سَأْتِبُّكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا* یا آیاتی که در باره ذبح اسماعیل است یا آیات مربوط به خواب عزیز مصر و نقل آن برای حضرت یوسف نمونه هایی است که نمی توان به طور عادی و طبیعی حکمی بر آن جاری ساخت، از این رو، در قرآن موضوعاتی مبتنی بر همین مسائل پدید آمده است و احکامی از آن استخراج شده یا حکمی حکومتی بر آن بار شده یا یک برنامه ریزی اقتصادی مبتنی بر یک امر شهودی (مانند خواب عزیز مصر و نقل آن برای حضرت یوسف) انجام شده است.

در یک جمع بندی کلی، انواع گزاره های قرآنی را می توان در چند بخش تقسیم کرد که حقایق هستی در آن تبیین شده است و هر یک، به روش خاصی از تحلیل توجه دارد.

۱. گزاره های اخباری که متشکل از گزاره های استدلالی - عقلانی، تاریخی و عینی است؛

۲. گزاره های انشایی که حاوی اوامر، نواهی، وعده و وعیدها، تعلیم نیایش ها و... است؛

۳. گزاره های داستانی (ر. ک: جوادی آملی، دین شناسی، ۹۹-۹۱).

نتیجه

قرآن کریم برای رسیدن به اهداف خود که رسالت جهانی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم برای تحقق آن است روش های ویژه ای را برای تبیین مطالب برگزیده است. روش تفسیر اجتماعی آیات قرآن را مشتمل بر گزاره های تجربی، عقلی، تعبیدی و شهودی قرآن بدانیم، این روش تقریباً متکفل جامع همه روش های قرآن است که نقش مهمی در تبیین

ص: ۳۸۷

مسائل اجتماعی دارد.

ص: ۳۸۸

استرآبادی، محمدامین، الفوائدالمدنیه، بی جا، بی نا، بی تا.

اسعدی، علی، «ریشه یابی رویکرد ظاهرگرایانه در فهم قرآن»، مجله معرفت، ش ۷۳.

-----، «تأویل گرایي و ظاهر گرایي»، مجله پژوهش های قرآنی، ش ۳۳.

ایازی، محمدعلی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، سازمان چاپ وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ ش.

-----، اندیشه های اجتماعی در تفسیر المیزان، بینات، سال نهم، شماره ۳۴، تابستان ۱۳۸۱.

جلیلی، سیدهدایت، روش شناسی تفاسیر موضوعی قرآن، تهران، کویر، ۱۳۷۲ ش.

جوادی آملی، عبدالله، دین شناسی، قم، نشر اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۳ ش.

-----، شریعت در آینه معرفت، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۴ ش.

رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن ۲، قم، نشر جامعه المصطفی، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ش.

-----، منطق تفسیر قرآن ۱، قم، نشر جامعه المصطفی، ۱۳۸۶ ش.

-----، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن کریم، انتشارات اسوه، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.

الرومی، فهد بن عبدالرحمان سلیمان، بحوث فی اصول التفسیر و مناہجه، ریاض، مکتبه التوبه، چاپ چهارم، ۱۴۱۹ ق.

ریچارد. ا. پالتر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، قم، بی تا.

شایسته نژاد، علی اکبر، تفسیر موضوعی قرآن، تهران، انتشارات پیام نور، بی تا.

صدر، سید موسی، فهم از دیدگاه شهید مطهری، نشریه پژوهش های قرآنی، ش ۱۷ و ۱۸، سال ۱۳۷۸.

فرامرزی قراملکی، احمد، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰ ش.

معتزلی، قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، بیروت، مکتبه وهبته، ۱۴۰۸ ق.

معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

مؤدب، سیدرضا، مبانی تفسیر قرآن، قم، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۸ ش.

هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، قم، ۱۳۷۷ ش.

ص: ۳۸۹

حجت‌الاسلام دکتر محمد مهدی کریمی نیا^(۱)

چکیده

یکی از انواع تفسیر قرآن کریم، «تفسیر فقهی» است که فقها و مفسران شیعه و سنی برای فهم احکام شرعی از قرآن کریم، از قرن‌های اولیه اسلام تاکنون، از این روش استفاده کرده‌اند. در این نوشتار، بعد از مباحث مقدماتی، به ویژگی‌های تفسیر فقهی، انواع روش‌های تفسیری، مبانی و ادله اشاره شده است و به دلیل اهمیت این نوع تفسیر، مهم‌ترین کتاب‌های مربوط از قرن دوم تاکنون آورده شده و در وسع این نوشتار، برخی آسیب‌های تفسیر فقهی بیان شده است.

کلیدواژگان: قرآن، آیات الاحکام، تفسیر فقهی، تفسیر موضوعی، فقه القرآن.

ص: ۳۹۰

۱- (۱) عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه kariminiya2003@yahoo.com

قرآن کریم دارای آیات متعددی در مورد احکام تکلیفی انسان است که از پانصد تا دو هزار آیه گفته شده است (فاضل مقداد، کنز العرفان، ۵/۱؛ ابن عربی، آیات الاحکام، ۲۰۸/۴-۲۰۹). در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به این آیات عمل می شد و موارد ابهام از ایشان پرسیده می شد. در عصر صحابه نیز از این آیات استنباط می شد و بدانها عمل می شد و گاهی صحابه در مورد آیات الاحکام اختلاف می کردند که اختلاف امام علی ۷ و عمر در مورد «اقل مدت حمل» و استناد امام علی علیه السلام به آیات قرآن حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ؛ (بقره/ ۲۳۳)؛ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا؛ احقاف/ ۱۵) و تعیین مدت شش ماه به عنوان اقل مدت حمل مشهور است (ذهبی، التفسیر والمفسرون، ۴۳۳). در این میان، روایت های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت: راهگشای فقهای صحابه و تابعین شد و در حقیقت، روایات فقه، نوعی تفسیر موضوعی قرآن شد که بعدها علم «فقه» و «فقه القرآن» در دامان آن رشد کرد.

فقه القرآن یا آیات الاحکام در حقیقت، نوعی تفسیر موضوعی قرآن است که به صورت یک گرایش تفسیری از قرن های اولیه اسلام تاکنون ادامه داشته و ده ها کتاب در این زمینه نگارش یافته است، اما با پیدایش مذاهب فقهی از قرن دوم به بعد، شیعه و پیروان مذاهب حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی به تفسیر آیات الاحکام و تألیف در این زمینه پرداختند.

احکام تشریحی قرآن، گرچه شامل احکام اعتقادی، اخلاقی و فقهی می گردد، اما آنچه به صورت اصطلاح آیات احکام در زبان فقیهان و مفسران به کار رفته یا در کتاب های حقوقی متداول شده، احکام عملی است که در زمینه عبادات، معاملات، تصرفات و عقوبات مطرح شده است. به همین دلیل، دستوراتی که به عقیده انسان نسبت به خدا، مبدأ، معاد، ایمان به رسل، ملائکه و عالم غیب مربوط می شود یا آنچه به قلب و سیر و سلوک، آراستگی به فضائل و دوری از رذایل مربوط می باشد و خلاصه، آنچه از مقوله بایدها و نبایدهای ذهنی و جانچی (قلبی) است، از مصادیق احکام تشریحی به شمار نیامده و آیات مربوط به آن جزو احکام قرآن شمارش نگردیده است. از این رو، عمده مفسران تفسیرهای فقهی از طرح این دسته از آیات به عنوان تشریحات قرآن خودداری نموده اند.

حال، در پی پاسخ این پرسش هستیم که آیا این تلقی از احکام قرآن درست است؟ به عبارت دیگر، آیا می توان آیات احکام را در محدوده احکام عملی قرار داد؟

۱. مفهوم شناسی

مقصود از روش تفسیری، مستند یا مستنداتی است که مفسران در فهم و تفسیر آیات قرآن از آن بهره گرفته اند که از آن می توان به «منهج تفسیری» نیز تعبیر کرد. در بعضی از اصطلاحات، گرایش های تفسیری، منابع تفسیری یا اتجاه تفسیری با تعاریف گوناگون به جای روش تفسیری آمده است (ر. ک: رضایی، منطق تفسیر قرآن، ۲۴-۳۴).

۲. ویژگی های تفسیر فقهی

مفسر در تفسیر فقهی به عناصر زیر توجه بیشتری می کند:

الف) به تفسیر آیاتی می پردازد که احکام فقهی در مورد زندگی بشر دارد و تکلیف انسان را به صورت واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح در ابواب عبادات و معاملات و... بیان می کند.

ب) همت مفسر به استنباط احکام شرعی فرعی عملی از آیات قرآن است.

ج) معمولاً مفسر آیات الاحکام، شخصی مجتهد در فقه است. معمولاً مفسر در این گرایش با روش فقهی، مسایل را تجزیه و تحلیل می کند و در این راه از کتاب، سنت، عقل و اجماع بهره می برد.

ص: ۳۹۱

الف) تفسیر ادبی: گروهی از مفسران با گرایش به مباحث ادبی و نحوی به تفسیر اجتهادی قرآن می پردازند. در چنین تفسیرهایی به واژگان، لغات، زبان عرب، صرف و نحو و... اهمیت زیادی داده می شود. تفسیر ادبی خود دو گونه است:

یک. تفسیر بلاغی و بیانی: مفسران در تفسیرهای بلاغی و بیانی، به جنبه بلاغی عبارات و کلمات قرآن، اهتمام بیشتری دارند و به اجتهاد در تفسیر مرکبات قرآن با کمک علم معانی و بیان می پردازند؛ مانند: تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل اثر جار الله محمود بن عمر زمخشری و تفسیر جوامع الجامع اثر فضل بن حسن طبرسی.

دو: تفسیر لغوی: اهتمام غالب مفسران در تفسیرهای لغوی بر شناخت و اجتهاد در لغات، ریشه و اشتقاق و شکل و تغییرات آنهاست؛ مانند: تفسیر مفردات الفاظ قرآن اثر راغب اصفهانی.

ب) تفسیر فقهی: در تفسیرهای فقهی، همت و اجتهاد بیشتر مفسران، بر شناخت و دریافت احکام فقهی الهی و احکام فرعی از آیات قرآن است که حدود پانصد آیه در قرآن جزء آیات الاحکام شمرده شده است؛ مانند «تفسیر کنز العرفان فی فقه القرآن اثر فاضل مقداد».

مهم ترین تفسیرهای فقهی از این قرار است:

۱. احکام القرآن جصاص (م ۳۷۰)؛

۲. احکام القرآن منسوب به شافعی (م ۲۰۴)؛

۳. فقه القرآن راوندی (م ۵۷۳)؛

۴. کنز العرفان فی فقه القرآن، سیوری (م ۷۲۶)؛

۵. زبده البیان فی احکام القرآن، مقدس اردبیلی (م ۹۹۳)؛

۶. مسائل الافهام الی آیات الاحکام، جواد کاظمی (قرن یازدهم)؛

۷. قلائد الدرر فی بیان آیات الاحکام بالاثر، احمد بن اسماعیل جزایری (م ۱۱۵۱).

ج) تفسیر کلامی: مفسر با سبک و گرایش کلامی به تفسیر آیات پرداخته و بیشتر آیاتی که بیانگر عقاید مسلمانان، اعم از توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد و... است با اعتقادات خاص خودشان تفسیر نمودند؛ مانند تفسیر الفرقان، شیخ محمد صادق تهرانی.

د) تفسیر فلسفی: از اصول و قواعد فلسفی برای درک مفاهیم قرآن، کمک گرفته می شود؛ مانند تفسیر القرآن الکریم اثر

ه - تفسیر عرفانی: مفسر با سبک و گرایش عرفانی، باطنی، رمزی و اشاره ای به تفسیر قرآن می پردازند؛ مانند تفسیر شاه نعمت الله اثر نعمت الله کرمانی.

و) تفسیر اجتماعی: مفسر اهتمام خود را برای حل مشکلات اجتماعی را در پرداختن به آیات می دانند؛ مانند تفسیر نمونه.

ز) تفسیر علمی و تجربی: از نگاه عده ای، قرآن متعرض نکات علمی و تجربی شده است و با گذشت زمان و رشد تکنولوژی نمود آنها بیشتر مشخص می شود؛ مانند: تفسیر الجواهر فی تفسیر القرآن اثر شیخ طنطاوی.

ح) تفسیر جامع: شامل تفسیرهایی است که مفسر از دو روش روایی و اجتهادی در تفسیر خود استفاده کرده است و به تمام ابعاد اعم از ادبی، کلامی، فلسفی و فقهی و... پرداخته اند؛ مانند المیزان فی تفسیر القرآن، اثر علامه طباطبایی

ر. ک: مؤدب، روش های تفسیر قرآن؛ بابایی، عزیزی کیا و روحانی راد، روش شناسی تفسیر قرآن؛ عمید زنجانی، مبانی و روش های تفسیر قرآن).

۴. کتاب شناسی احکام القرآن

در این جا به مهم ترین کتاب های احکام القرآن به ترتیب قرن ها از قرن دوم به بعد اشاره می شود.

الف) قرن دوم

۱. احکام القرآن یا تفسیر آیات الاحکام، محمد بن سائب (م ۱۴۶) شیعه. وی از اصحاب امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام است. ابن ندیم در کتاب الفهرست هنگام یادکرد کتاب های نوشته شده در موضوع احکام قرآن می نویسد: «احکام القرآن للکلبی رواه عن ابن عباس». این اثر غیر از تفسیر کامل قرآن است که محمد بن سائب نوشته و در کتابخانه استانبول به صورت خطی موجود است. وی یکی از مفسران مهم شیعه در قرن دوم بوده و سیوطی در الاتقان می نویسد: «وی صاحب بزرگ ترین تفسیر قرآن بوده است.» در کتب رجالی بر شیعه بودن وی تصریح شده است (مامقانی، رجال، ۱۱۹/۳؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۳، ۵۵۶).

۲. تفسیر خمسمه آیه فی الاحکام، مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰) شیعه. وی از آغازگران فرقه بتریه است (ر. ک: ابن ندیم، الفهرست، ۲۲۷). این کتاب بین اصحاب حدیث تداول داشت و احمد بن حنبل ضمن ستایش از مضامین این کتاب، تألیف آن را به مقاتل بن حیان نسبت می داد.

ب) قرن سوم

۳. احکام القرآن، حیی بن آدم بن سلیمان (م: ۲۰۳) از فقیهان بتریه.

۴. تفسیر آیات الاحکام، هشام بن محمد بن السائب (م ۲۰۴-۶) شیعه و از اصحاب صادقین علیهما السلام

۵. احکام القرآن، محمد بن ادريس (۱۵۰-۲۰۴) سنی شافعی، بنیانگذار مذهب شافعی و دارای دو اثر در موضوع احکام القرآن:

اول. گردآوری شده از نوشته های وی توسط بیهقی صاحب سنن (م ۴۵۸). دوم. اثر خود مؤلف که زرکشی در البرهان (۱۲۸/۲) بدان اشاره کرده و نیز ابن ندیم (مقدمه، ۴۶۴) از آن یاد کرده است.

۶. احکام القرآن، جیر بن غالب.

۷. احکام القرآن، احمد بن معذل (معدل)، (م حدود ۲۴۰) مالکی.

۸. احکام القرآن، ابراهیم بن خالد معروف به ابو ثور کلبی (م ۲۴۰) از فقیهان اهل حدیث با روشی نزدیک به شافعی.

۹. ایجاب (ایجاد) التمسک باحكام القرآن، یحیی بن اکثم (م ۲۴۲) از فقیهان منفرد بصره.

۱۰. احک - ام القرآن، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم (م ۲۴۵) سنّی.

۱۱. احک - ام القرآن، علی بن حجر السعدی (۱۵۴-۲۴۶) حنفی.

۱۲. احکام القرآن، حفص بن عمر بن عبدالعزیز (م ۲۴۶) از فقیهان اصحاب حدیث.

۱۳. احکام القرآن، خصاف احمد عمر (م ۲۶۱) سنّی.

۱۴. تفسیر خمسّمآه آیه، ابوالمؤثر بهلاوی، عالم اباضی عمان در سده ۳ ق.

۱۵. احکام القرآن، محمد بن عبدالله (ابن الحکم) (۱۸۲-۲۶۸) مالکی.

۱۶. احکام القرآن، داود بن علی الظاهری (۲۰۱-۲۷۰ یا ۲۷۳) ظاهری.

۱۷. احک - ام القرآن، اسماعیل بن اسحاق الازدی (۱۹۹ یا ۲۰۰-۲۸۲) مالکی.

(ج) قرن چهارم

ص: ۳۹۳

۱۸. احکام القرآن، قاسم بن اصبح (۲۴۷-۳۰۴) مالکی.

۱۹. احکام القرآن، علی بن موسی بن یزداد (م ۳۰۵) حنفی.

۲۰. احکام القرآن، محمد بن احمد بکیر (م ۳۰۵) مالکی. به عقیده ابن عبدالبر، این کتاب در عرض سنن ترمذی و مختصر ابن عبدالحکم در موضوع خود بهترین اثر به شمار می رفته است.

۲۱. احکام القرآن، ابوالاسود موسی قطان (۲۳۲-۳۰۹ یا ۳۰۶) مالکی.

۲۲. احکام القرآن، احمد بن محمد الفارسی (م ۳۱۸) مالکی.

۲۳. احکام القرآن، ابوجعفر احمد القیروانی (م ۳۱۹) سنی.

۲۴. احکام القرآن، احمد بن محمد بن سلامه (۲۳۹-۳۱۹ یا ۳۲۱) حنفی.

۲۵. احکام القرآن، عبدالله بن احمد ابن المغلس (م ۳۲۴) ظاهری.

۲۶. احکام القرآن، بکر بن محمد بن العلاء (۲۶۴-۳۴۴) مالکی.

۲۷. احکام القرآن، ابومحمد قاسم القرطبی (۲۷۳-۳۴۰ یا ۳۵۵) مالکی.

۲۸. احکام القرآن، محمد بن قاسم بن شعبان (م ۳۵۵) مالکی.

۲۹. الانباه علی استنباط الاحکام من کتاب الله، منذر بن سعید (۲۷۳-۳۵۵) مالکی.

۳۰. احکام القرآن، ۵ جلد، احمد جصاص رازی (۳۰۵-۳۷۰) کتاب مشهور حنفی ها.

۳۱. احک - ام القرآن، محمد بن الحسی - ن ابویع - لی (۳۸۰-۴۵۸).

۳۲. آیات الاحکام، عبّاد بن عباس (۳۸۵) سنی. در الذریعه به عنوان شیعه و متوفی ۳۳۵ ذکر شده است.

۳۳. شرح آیات الاحکام، صاحب اسماعیل بن عبّاد (م ۳۸۵) شیعه.

(د) قرن پنجم

۳۴. احکام القرآن، احمد بن علی الربعی الباغانی (۳۴۵-۴۰۱) مالکی.

۳۵-۳۶. الف) مختصر احکام القرآن؛ ب) المأثور عن مالک فی احکام القرآن و تفسیره، مکی بن ایطالب القیسی (م ۴۳۸).

۳۷. احکام القرآن، ابی حزم (۳۸۴-۴۵۶) ظاهری.

۳۸. احکام القرآن، حافظ ابوبکر احمد السبہقی (م ۴۵۸) شافعی. وی تمامی گفتارهای پراکنده شافعی را در زمینه احکام القرآن از لایه لای آثاربازمانده او گردآوری کرده و در قالب کتابی تدوین کرده که در واقع، جایگزین کتاب مفقود شافعی گردیده است.

۳۹. آیات الاحکام، محمد بن الحسین بن محمد بن الفراء (۳۸۰-۴۵۸) حنبلی.

ه (-) قرن ششم

۴۰. احکام القرآن، علی بن محمد الطبری، معروف به الکیاهراسی (م ۵۰۴) شافعی.

۴۱. احکام القرآن، محمد بن عبدالله اندلسی اشبیلی (۴۶۸-۵۴۳) مالکی. حاجی خلیفه (کشف الظنون، ۲۰/۱) گوید: این کتاب تفسیر پانصد آیه متعلق به احکام مکلفین است، لکن با تحقیقی که شده، در این کتاب مهم مالکی ها، حدود هزار آیه قرآن تفسیر شده است.

۴۲-۴۳. فقه القرآن، قطب الدین راوندی (م ۵۷۳) شیعه. مرحوم آغابزرگ تهرانی (الذریعه، ۴۲/۱) می نویسد: شرح آیات الاحکام غیر از فقه القرآن است؛ هم چنان که درامل الآمل بدان تصریح شده، لکن صاحب ریاض گوید: همان فقه القرآن است.

ص: ۳۹۴

٤٤. تفسير آيات الاحكام، ابوالحسن محمد بيهقي نيشابورى (م حدود ٥٧٦) شيعه.

٤٥. مختصر احكام القرآن، عبدالمنعم الانصارى الاندلسى (٥٢٤-٥٩٩ يا ٥٩٧) مالكى.

٤٦. تفسير سورتى آل عمران و النساء من كتاب احكام القرآن، عبد المنعم الانصارى الغرناطى (٥٢٤-٥٩٧ يا ٥٩٩) مالكى.

(ز) قرن هفتم

٤٧. كتاب فى احكام القرآن، محمد يحيى الشلوين الاشيلى (م ٦٤٠) مالكى.

٤٨. آيات الاحكام (جامع احكام القرآن)، ابوبكر صائن الدين (م ٦٧٠) مالكى.

٤٩. الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبي)، محمد بن احمد الانصارى القرطبي (٥٧٨-٦٧١) مالكى.

(ح) قرن هشتم

٥٠. التبيان فى احكام القرآن، على بن حسين بن عبدالعزيز (م ٧٠٠) مالكى.

٥١. شرح آيات الاحكام، السيد يحيى بن حمزه (م ٧٤٩) زيدى.

٥٢. انوار المضيئه على آيات الاحكام، سيد محمد بن هادى بن تاج الدين، زيدى.

٥٣. تفسير آيات الاحكام، ابن قيم الجوزيه (م ٧٥١) حنبلى.

٥٤. احكام القرآن (القول الوجيز فى احكام الكتاب العزيز)، احمد بن يوسف بن عبدالدايم سمين (م ٧٥٦) شافعى.

٥٥. تلخيص (تهذيب) احكام القرآن، محمد سراج قونوى (م ٧٧٧ يا ٧٧٠) حنفى

٥٦. النهايه فى تفسير الخمسماء آيه فى احكام القرآن، احمد بن عبدالله المتوج البحرانى (م حدود ٧٧١) شيعه.

٥٧. احكام الراى من احكام الآى، شمس الدين محمد صائغ (م ٧٧٦) حنبلى.

(ط) قرن نهم

٥٨. تيسير البيان فى احكام القرآن، الخطيب نورالدين الموزعى (م ٨٢٥) سنى.

٥٩. كنز العرفان فى فقه القرآن، فاضل مقداد سيورى (م ٨٢٦) شيعه.

٦٠. الثمرات اليانعه والاحكام الواضحه القاطعه، يوسف الثلاثى اليمانى (م ٨٣٢) سنى.

٦١. آيات الاحكام، ابن متوج البحراني، شيعه.

٦٢. آيات الاحكام، احمد المهدي لدين الله الصنعائي (م ٨٤٠) زيدي.

٦٣. حصر آيات الاحكام الشرعيه، محمد بن ابراهيم بن علي (٧٧٥-٨٤٠) زيدي.

٦٤. احكام القرآن، ابن حجر عسقلاني (٧٧٣-٨٥٢) شافعي.

٦٥. آيات الاحكام، ناصر بن جمال الدين (م حدود ٨٦٠) شيعه.

٦٦. شافي العليل في شرح الخمسماء آيه من التنزيل، عبدالله النجري اليماني (٨٢٥-٨٧٧) زيدي.

٦٧. معارج السؤل و مدارج المأمول في تفسير آيات الاحكام، كمال الدين استرآبادي (م حدود ٩٠٠)، شيعه.

ي) قرن دهم

٦٨. آيات الاحكام، شرف الدين شهفتيكي (م ٩٠٧) شيعه.

٦٩. الاكليل في استنباط التنزيل، جلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١) شافعي.

٧٠. معدن العرفان في فقه مجمع البيان لعلوم القرآن، ابراهيم بن حسن الدراق (اوائل قرن ١٠) شيعه.

٧١. شرح آي - ات الاحكام، محمد بن يحيى صعدي (م ٩٥٧) زيدي.

٧٢. تفسير شاهي او آيات الاحكام، سيداميرابوالفتح شريف جرجاني (م ٩٧٦ يا ٩٨٦)، شيعه.

ص: ٣٩٥

٧٣. آيات الاحكام، محمد بن حسن طبسى، شيعه.

٧٤. زبده البيان فى شرح آيات الاحكام، مقدس اردبيلى (م ٩٩٣) شيعه.

ك) قرن يازدهم

٧٥. آيات الاحكام، محمد بن على حسيني المرعشى (م ٩٠٠ به بعد) شيعه.

٧٦. انوار القرآن فى احكام القرآن، محمد كافى اقحصارى (م ١٠٢٥) حنفى.

٧٧. مسالك الافهام الى آيات الاحكام، فاضل جواد كاظمى (م قرن ١١) شيعه.

٧٨. (تفسير) آيات الاحكام، محمد بن على بن ابراهيم استرآبادى (م ١٠٢٦ يا ١٠٢٨)، شيعه.

٧٩. (تفسير) آيات الاحكام، رفيع الدين محمد حسيني مرعشى (م ١٠٣٤) شيعه.

٨٠. تفسير قطب شاهى فى شرح آيات الاحكام، محمد يزدى (م ١٠٤٠) شيعه.

٨١. تفسير شاهى، عبد المحمد بن سلطان بدخشى، تأليف در ١٠٥٧.

٨٢. منتهى المرام فى شرح آيات الاحكام، محمد القاسم الحسنى (م ١٠٦٧) سنى.

٨٣. فتح ابواب الجنان فى تفسير آيات الاحكام، محمد بن حسين عاملى (م حدود ١٠٨٠) شيعه.

٨٤. آيات الاحكام الفقيهيه (فارسى)، مولى ملك على تونى.

٨٥. مفاتيح الاحكام فى شرح آيات الاحكام القرآنيه، محمد سعيد قهپائى (م ١٠٩٢) شيعه. (شرح زبده البيان)

ل) قرن دوازدهم

٨٦. احكام القرآن، آقاسين خوانس - ارى (م ١١٠٠) شيعه.

٨٧. انوار القرآن فى احكام (آيات) القرآن، شمس الدين بخارى (م ١١٠٩) حنفى.

٨٨. حواشى زبده البيان، سيد نعمت الله جزائرى (١٠٥٠-١١١٢) شيعه.

٨٩. احكام القرآن، شيخ جعفر القاضى (م ١١١٥)، شيعه.

٩٠. احكام القرآن، سليمان بن عبد الله البحرانى (م ١١٢٢) شيعه.

٩١. حاشيه على زبده البيان فى تفسير أحكام القرآن، ميرزا محمد تنكابنى (١٠٤٠-١١٢٤) شيعه.

٩٢. احكام القرآن، اسماعيل حقى بروسوى (م ١١٢٧) حنفى، صاحب تفسير روح البيان.

٩٣. التفسيرات الأحمديه فى بيان الأحكام الشرعيه، احمد جونفورى (١٠٤٧-١١٣٠) شيعه.

٩٤. أحكام القرآن، ميرمحمد صالح خاتون آبادى (م ١١٣٠) شيعه.

٩٥. اساس سلطان المؤمنين باقتباس علوم الدين عن النبراس المعجز المبين فى تفسير الآيات، سيد محمد حيدر موسوى العاملى (م ١١٣٩) شيعه.

٩٦. تحصيل الاطمينان فى شرح زبده البيان، محمد ابراهيم القزوينى (١٠٦٩-١١٤٩) شيعه.

٩٧. قلاند الدرر فى بيان آيات الأحكام بالأثر، احمد بن اسماعيل الجزائرى (م ١١٥٠) شيعه.

٩٨. آيات الأحكام، سيد حسين ابراهيم قزوينى (احتمالاً قرن ١٢) شيعه.

٩٩. آيات الأحكام، شمس الدين محمد الحسينى المرعشى (م ١١٨١) شيعه.

١٠٠. مدارك الأحكام، عبدالله بلخى (م ١١٨٩) حنفى.

١٠١. آيات الأحكام، مولى محمد كاظم طبرسى (م ١١٩٠) شيعه.

(م) قرن سيزدهم

١٠٢. نمط الدرر، محمد بن الحسن الخراسانى (م ١٢٠٠) شيعه.

١٠٣. آيات الأحكام، سيد محمد ابراهيم الحسينى المرعشى (م ١٢٤٠) شيعه.

١٠٤. تقريب الأفهام فى تفسير آيات الأحكام، محمد على موسى نيشابورى (م ١٢٦٠) شيعه.

١٠٥. دلائل المرام فى تفسير آيات الأحكام، محمد بن جعفر بن سيف الدين (شريعتمدار)، (م ١٢٦٣) شيعه.

١٠٦. آى أحكام القرآن، عبدالله ابو محمد الحسينى الهندى (م ١٢٧٠) حنفى.

١٠٧. الوجيز فى تفسير آيات الأحكام، عبدالحسين المخزومى (م ١٢٧٩) شيعه.

(ن) قرن چهاردهم و پس از آن

١٠٨. منار الاسلام فى شرح آيات الأحكام، احمد زينى دحلان (م ١٣٠٤) شافعى.

١٠٩. نيل المرام فى شرح آيات الأحكام، محمد صديق (١٢٤٨-١٣٠٧) حنفى.

١١١-١١٢. نثر الدرر الأيتام فى شرح آيات الأحكام (بسيط) - الدرر الأيتام فى تفسير آيات الأحكام (وجيز)، (مولى محمد) على بن جعفر الاسترآبادى شريعتمدارى (م ١٣١٥) شيعه.

١١٤. أحكام القرآن، سيدشرف الدين مرعشى (م ١٣١٦) شيعه.

١١٥. الفتوحات الربانيه فى تفسير ما ورد فى القرآن من الأوامر والنواهي الالهيه، محمد بن عبد العزيز (م پس از ١٣٢٤) سنى.

١١٦. لب الألباب فى تفسير أحكام الكتاب، عبد على موسى خوانسارى (م ١٣٣٦) شيعه.

١١٧. آيات الأحكام فشندى، شيخ حمزه على (١٢٦٧-١٣٣٨) شيعه.

١١٨. مقلاد الرشاد فى شرح آيات الأحكام، محمد بن فضل الله (م ١٣٤٢) شيعه.

١١٩. موضح الأحكام فى شرح آيات الأحكام. محمد مهدي بنابى (م حدود ١٣٤٥ يا ١٣٦٥) شيعه.

١٢٠. آيات الأحكام، اسماعيل بن نقى التبريزى (١٢٩٥) شيعه.

١٢١. آيات الأحكام، محمد باقر قاينى بيرجندى (١٢٧٦-١٣٥٢) شيعه، صاحب كتاب بغية الطالب وكبريت الأحمر و....

١٢٢. تفسير آيات الأحكام من سوره النساء، محمد بن محمد الخانجى (م ١٣٦٣).

١٢٣. شرح آى - ات الأحك - ام، يحيى بن محمد الحسنى (م ١٣٦٧) زيدى.

۱۲۴. آیات الأحكام، سید محمد ابراهیم الحسینی الاصفهانی (م ۱۳۷۷) شیعه.

۱۲۵. تفسی - ر آیات الأحكام، محمد عبد الله دراز (م ۱۳۷۷) سنی. -

۱۲۶. آیات الاحكام، طرز دادرسی و مسئولیت کیفری در حقوق اسلام، ابراهیم خجسته. در ۱۳۲۸ در رشت در انتشارات سایبان منتشر شده است.

۱۲۷. آیات الأحكام، شیخ خلف آل عصفور (م اواخر قرن ۱۴) شیعه.

۱۲۸. الجمان الحسان فی أحكام القرآن، سید محمود موسوی (متولد ۱۳۴۵) شیعه.

۱۲۹. آیات الأحكام، علامه قاضی حسین یمانی صنعائی (م حدود ۱۳۸۰) زیدی.

۱۳۰. الفتاوی، محمود شلتوت (۱۳۱۰-۱۳۸۳) سنی.

۱۳۱. تفسیر آیات الأحكام وفق المذهب الجعفری والمذاهب الأربعة، سید محمد حسین طباطبائی یزدی (۱۳۳۲-۱۳۸۶) شیعه.

۱۳۲. آیات الأحكام، سید یحیی یزدی (م ۱۳۸۸) شیعه.

۱۳۳. مسائل معارف القرآن، محمد شفیع دیوبندی، سنی. گردآورنده: محمد اقبال قریشی، اردو.

١٣٤. دفع ايها الماضطراب عن آيات الأحكام، محمد امين جكنى (١٣٠٥-١٣٩٣) سنى.
١٣٥. بدائع الكلام فى تفسير آيات الأحكام، محمد باقر ملكى (تأليف سنه ١٣٩٨) شيعه.
١٣٦. ادوار فقه اسلامى در الميزان، سيد محمد حسين طباطبايى (١٣٢١-١٤٠٢) شيعه.
١٣٧. آيات الأحكام، احمد ميرخانى (م ١٤١٤) شيعه.
١٣٨. احكام القرآن، محمد خزائلى (تولد ١٢٩٢ ش) شيعه.
١٣٩. أحكام القرآن، سيد ابوالفضل برقعى، شيعه. در اين اثر ٢٦٦٤ مسأله فقهى به آيات قرآن استناد شده است.
١٤٠. تبصره الفقهاء بين الكتاب والسنة، محمد صادقى تهرانى (تولد ١٣٠٧) شيعه.
١٤١. أقصى البيان فى آيات الأحكام و فقه القرآن، مسعود سلطانى، شيعه.
١٤٢. تفسير آيات الأحكام، مناع قطان (تأليف ١٣٨٤) سنى.
١٤٣. تفسير آيات الأحكام من سورتي الانعام والاعراف، فريد مصطفى، سنى.
١٤٤. الدين والقرآن، زين العابدين التونسى، سنى. مطبعه أبى العلاء ١٣٩٦.
١٤٥. روائع البيان - تفسير آيات الأحكام من القرآن، محمد على الصابونى، سنى.
١٤٦. أحكام من القرآن، عبد الجبار الراوى، سنى.
١٤٧. تفسير آيات الأحكام، محمد على السائس، سنى.
١٤٨. البرهان لعلوم القرآن شيخ موسى السودانى، شيعه.
١٤٩. تفسير آيات الأحكام، احمد محمد الحصرى (تأليف ١٤٠٩) سنى.
١٥٠. مع القرآن فى آيات الأحكام، محمود عبدالله، سنى.
١٥١. احكام القرآن (ارث، ربا)، محمد باقر بهبودى، شيعه.
١٥٢. ادوار فقه، محمود شهابى، (م ١٣٦٥)، شيعه.
١٥٣. مذكره فى تفسير آيات الأحكام، سلطان حسيني وديگران.

۱۵۴. مذکره فی تفسیر آیات الأحکام، عبد السلام العسکری.

۱۵۵. ترجمه و تلخیص زبده البیان، مقدس اردبیلی. سید جعفر سجادی.

۱۵۶. قبس من التفسیر الفقہی، الشافعی عبد الرحمن، سنی.

۱۵۷. دراسات فی تفسیر بعض آیات الأحکام، کمال جوده، سنی.

۱۵۸. أحكام قرآن یا قانون اسلام، غلامرضا امیری (گروسی)، شیعه.

۱۵۹. فقه القرآن وخصائصه، فرج توفیق الولید، سنی.

۱۶۰. احکام القرآن، محمدبن احمد عبدالله خويز، مالکی.

۱۶۱. أحكام القرآن علی مذهب المالک، مؤلف نامشخص.

۱۶۲. الايضاح عن أحكام القرآن، مؤلف نامشخص.

۱۶۳. الامام فی بیان ادله الأحکام، عزالدین عبدالسلام السلمی (۵۷۷-۶۶۰) سنی.

۱۶۴. اهل بیت و آیات الأحکام، قاضی زاهدی و بخشایشی (جمع آوری بخشی از سخنان اهل بیت: درباره آیات احکام از کتابهای روایی).

۱۶۵. آیات الأحکام، هاشم هاشم زاده هریسی.

۱۶۶. تاریخ الأحکام والتشريع فی الاسلام، محمود فرحات، شیعه.

۱۶۷. فقه القرآن، محمد یزدی، شیعه.

۱۶۸. تفسیر جامع آیات الأحکام، زین العابدین قربانی لاهیجی، شیعه.

۱۶۹. بررسی سیر تدوین و تطور تفسیرهای فقهی و رجال شناسی مؤلفین آنها، نعمت الله سلیمانی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس تهران، سال ۱۳۷۲ به راهنمایی ابوالفضل شکوری در بخشی از آن به بررسی سیر تاریخی تفسیرهای فقهی و احکام قرآن پرداخته شده است.

۱۷۰. آیات الاحکام جزایی، به قلم محمد مهدی کریمی نیا. این کتاب به صورت درسنامه و در قالب پانزده درس و حدود ۲۴۰ صفحه تدوین، و در سال ۱۳۸۹ ش. توسط نشر المصطفی به زیور طبع آراسته شده است.

۵. مبانی بحث

فقه، علم به احکام شرعی است، اما آیا احکام همان تکالیف عملی جوارحی است یا احکام و وظایف جوارحی و جوانحی را نیز شامل می شود؟ اگر میان حکم و فقه چنین ارتباطی است و فقهها منظورشان از حکم تنها اعتبارات و وظایف مربوط به اعضای انسان باشد، باید اعضایی که به قلب و دل انسان ارتباط پیدا می کند نیز شامل بشود در حالی که در اصطلاح، فقه علم به احکام فرعی عملی دانسته شده است و منظور فقهها از حکم عملی، حکم بیرونی خارجی قابل توصیف است؛ لذا دستورات غیر عملی اعتقادی و اخلاقی با این تعریف خارج می گردد.

به عبارت دیگر، در دین توصیفاتی از جهان داریم که رنگ اعتقادی و دینی دارد؛ این - که جهان دارای مدبر و پروردگاری است و باید او را پرستید؛ این که آفریننده این جهان دارای صفاتی، چون علم، قدرت و حیات است که باید بدان اعتقاد داشت، یا این که خداوند برای راهنمایی مردم، پیامبرانی ارسال کرده که باید به آن ها ایمان داشت یا زندگی فرجامی دارد و این فرجام در روزی است که به کارهای انسان رسیدگی می شود و هر کسی پاداش اعمال خویش را می بیند و ده ها مسئله اعتقادی دیگر که در آغاز، شکل توصیف جهان را به دست می دهد و در محدوده شریعت، دستورات و احکام عملی به معنای عام جای نمی - گیرد، اما نتیجه ای دارد و الزام دینی را در پی می آورد که شکل تکلیف و حکم را نشان می دهد.

گاه مسئله در حوزه اعتقادات قرار دارد، اما به بایدها و نبایدها پیوند می خورد؛ مثلاً قرآن در آیات زیادی تقلید از اجداد و پدران را نکوهش می کند؛ مانند آیه وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ (۱) یا در زمینه مسائل کلی اعتقادی و جهان بینی دستور به تفکر و تأمل می دهد (۲)؛ یا از تکذیب آیات الهی بر حذر می دارد؛ یا الزام می کند که انسان باید به خدا، ملائکه و پیامبران پیشین ایمان پیدا کند یا نسبت به عالم غیب در برابر عالم شهادت، ایمان بیاورد (۳)؛ و ده ها مسئله دیگر که در آن تکلیف قلبی مطرح است.

این مسئله در زمینه آراستگی به فضائل، سیر، سلوک و تهذیب نفس که در محدوده فقه عملی قرار نمی گیرد نیز مطرح است؛ مثلاً آن جا که خداوند اخلاص در عمل را می خواهد و پرستش خود را خالصاً مخلصاً درخواست می کند یا در باب حرمت یأس را با شدت فراوان یاد می کند یا محبت به کفار را نهی می کند یا در کارها و زندگی اجتماعی دستور به عفو و بخشش

می دهد. در این گونه موارد، گرچه در محدوده قلب انسان است، اما آیا در محدوده احکام قرآن قرار می گیرد چنان که برخی از مفسران آیات احکام ذکر کرده اند یا در این محدوده قرار ندارد؛ چنان که فقہیان در کتاب های فقهی متعرض این دسته از دستورات اعتقادی و اخلاقی نشده اند؟

۶. دیدگاه ها

به طور کلی در این باره دو دیدگاه کلی وجود دارد:

ص: ۳۹۹

الف) مفهوم خاص فقه: این دیدگاه مربوط به اصولیان و فقیهان است. آنان به هنگام تعریف فقه و علم اصول فقه، احکام را به احکام عملی خاصی محدود کرده اند و در تعریف، با قید «احکام فرعی عملی» خواسته اند احکام اصولی، اعتقادی و اخلاقی را از بحث خارج کنند.

ب) مفهوم عام فقه: بر اساس این دیدگاه، احکام شرعی اختصاص به آن موارد فقه ندارد و احکام شرعی به سه بخش تقسیم می شود:

قسم اول: احکام اعتقادی یعنی احکامی که واجب است مکلف به آنها اعتقاد داشته باشد؛ مانند اعتقاد به اسماء و صفات خداوند، ملائکه، کتب انبیاء و روز قیامت.

قسم دوم: احکام اخلاقی یعنی احکامی که بر اساس آن ها مکلف باید خود را به فضائل اخلاقی آراسته کند و از رذایل دور سازد.

قسم سوم: احکام عملی یعنی اعمالی که از مکلف صادر می شود و شامل اقوال، افعال، عقود و تصرفات می گردد و بر دو قسم است: الف) احکام عبادی که رابطه میان انسان و پروردگار را برقرار می سازند و ب) احکام معاملات، نظیر عقود، تصرفات، جزئیات و غیره که در آن ها رابطه میان مکلفان در شکل فردی، اجتماعی و سیاسی تنظیم شده است.

۷. ادله دیدگاه دوم

در این جا به چند دلیل در ذیل دیدگاه دوم اشاره می شود.

دلیل اول: دکتر محمد دسوقی در این زمینه معتقد است احکام شرعی اختصاص به آن موارد فقه ندارد و اطلاق کلمه فقه، گرچه در موضوعات خاصی اصطلاح شده، اما فقه در آیه شریفه *فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ* به معنای اعم از این اصطلاح است. تفقه هم اختصاص به آداب و احکام فرعی ندارد. این اصطلاح پس از عصر بعثت و صدر اسلام رواج یافت و با دوران پیدایی مذاهب به صورت مجموعه هایی خاص شکل گرفته است (ایازی، فقه پژوهی قرآنی، ۱۱۵-۱۱۶).

دلیل دوم: آنجا که مسأله اعتقاد است، امر اختیاری نیست تا تکلیف باشد؛ زیرا اعتقاد و عقیده از عقد می آید و عقده، گره و علقه ای است درونی و در قلب که نسبت به چیزی ایجاد شده است؛ لذا می توان نسبت به مقدمات ایجاد اعتقادی، همچون پی جویی یا زوال دلیل اقدام کرد و عمل و اراده شخص را نسبت به مقدمات حصول اعتقاد دخیل دانست. اما نفس اعتقاد اختیاری نیست و در دایره اراده و تکلیف انسان قرار نمی گیرد.

این مسئله در مورد آراستگی نفس به فضایل (مانند شرح صدر، ایثار و شجاعت) و آلودگی به رذایل (مانند حسد، بخل، حرص) مطرح است؛ یعنی انسان می تواند کاری کند که قدرت تحمل عقاید دیگران را پیدا کند یا در نفس خود حالتی به وجود آورد که در برابر مشکلات و سختی ها مقاومت کند و یا روحیه ترس را زایل نماید، ولی باید توجه داشت که اتصاف نفس به این حالت، صفت است نه اعتبار و اراده. بنابراین، در آنجا که اعتقاد به اراده انسان تعلق بگیرد و جای امر و نهی در

آن مطرح شود، چه انجام آن در بیرون باشد یا در درون و ذهن انسان؛ یعنی همین اندازه که بتواند متعلق اراده و حکم قرار گیرد، مشمول اوامر و نواهی حکمی قرار می‌گیرد. پس، ملائک تعلق حکم فعلی، کسبی است، اگر این فعل به ذهن یا اعضا تعلق گرفت، تعلق حکم صدق می‌کند. طبق تعریف جرجانی، منظور از کسبی آن کارهایی است که از اختیار مکلف صادر می‌گردد و منتهی به جلب نفع یا دفع ضرر می‌شود (جرجانی، التعریفات، ۹۷؛ شاطبی، الموافقات، ۱۰۸/۲). به همین دلیل، اگر در جایی حکم به فعل جبلی و فطری انسان تعلق گرفت، در حقیقت، به آثار و مقدمات آن تعلق می‌گیرد (عزالدین بن عبدالسلام، الامام فی بیان ادله

الاحکام، ۷۸)؛ مثلاً اینکه خداوند فرموده است: *وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ* (نور / ۲)؛ «و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، نسبت به آن دو، در (کار) دین خدا هیچ دلسوزی شما را گرفتار نکند» یعنی آن شفقت غیر اختیاری را با اراده مانع شوید و از نظر اثر بیرونی دل سوزی نکنی. حال اگر امر و نهی به مقدمات اعتقادی تعلق گرفت یا به مقدمات اخلاقی مربوط شد، می تواند در دایره حکم واقع شود. اگر آیه ای نسبت به موضوعی از موضوعات اعتقادی و اخلاقی امر و نهی داشت (که در حقیقت به مقدمات و آثار تعلق می گیرد) جزو آیات احکام محسوب می شود، گرچه فقیهان آن را جزو احکام شرعی ندانند؛ زیرا پیام های قرآن در صورتی که جنبه عملی پیدا کند، صورت تکلیف و الزام پیدا می کند و تفکیک میان احکام عملی خارجی و احکام عملی ذهنی (قلبی) بی وجه است.

به همین سبب، شریعت قرآن از سه جهت، حکم دارد: احکامی که در ارتباط انسان با خداست؛ احکامی که در ارتباط انسان با خودش است و احکامی که در ارتباط انسان با جامعه و هموعان، بلکه جهان خارج است؛ مانند رفتار با حیوانات یا جمادات، استفاده از آب، نوع برخورد با کتاب های مقدس مثل اینکه در باره قرآن آمده که قرآن را نباید مهجور کرد (فرقان / ۳۰) یا تماس با آن با وضو باشد (واقعه / ۷۹).

بنابراین، اگر قرآن دستور می دهد که مؤمنان به کتاب «بما أنزل الله» ایمان بیاورند یا به ملائکه و کتاب های پیشین الهی و پیامبرانش ایمان آورند یا دستور می دهد که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را الگوی خود قرار دهند (احزاب / ۳۱)، در حقیقت دستور می دهد و تکلیف می خواهد؛ منتها نسبت به مسائل اعتقادی، پس از شناخت و کسب معرفت و القای در نفس و تصدیق عملی مربوط به قلب می شود. برای مثال، خدا به مؤمنان دستور می دهد که این باور را کمال ببخشید و ایمانی که دارید و مؤمن هستید افزون کنید: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا* (نساء / ۱۳۶)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! به خدا و فرستاده او، و کتابی که بر فرستاده اش فرود آورد، و کتاب [های الهی] که قبلاً فرو فرستاد، ایمان (واقعی) آورید؛ و هر کس به خدا و فرشتگان او و کتاب هایش و فرستادگان او و روز واپسین کفر ورزد، پس بییقین به گمراهی دوری، گمراه شده است.».

این دستورها گاه ویژگی های خاصی پیدا می کنند و از شکل اعمال و رفتار جوارحی مشهود، خارج می گردد، مانند آیه: *يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ* (نساء / ۱۷۱)؛ «ای اهل کتاب! در دینتان، غلو مکنید؛ و در باره خدا، جز حق مگویید». در این آیه گرچه بحث، نهی از قول است، اما مسلماً با توجه به سیاق و صدر و ذیل آیه، سخن از شرک و قبول تثلیث است؛ لذا تعبیر می کند که غلو در دین نکنید و نسبت به خدا جز حق نگویید. همه اینها، گرچه به ظاهر در قالب تعریف های فقهی نمی گنجد، ولی دستوراتی است که جزو احکام به شمار می آید.

این دستورها را می توان «احکام الایمان و العقاید» به حساب آورد و نکاتی مقدماتی اما فقهی در باب لزوم معرفت، دقت در منابع شناخت، بر طرف کردن موانع شناخت، پرهیز از غلو و تعصب و ده ها مسئله دیگر مربوط به کسب عقاید صحیح و تقویت آن دانست.

روش بحث در آیات الاحکام باید منطبق بر مبنایی صحیح، معتبر و قابل اعتماد در تفسیر قرآن باشد. می توان گفت که روش مؤلفان در بحث آیات الاحکام می تواند به یکی از طرق زیر باشد.

الف) برخی از آنان مانند احمد بن علی رازی معروف به جصاص در احکام القرآن و محمد علی صابونی در روائع

ص: ۴۰۱

البیان، آیات الاحکام را به ترتیب سوره های قرآنی مورد بحث قرار داده اند و در هر سوره فقط آیات فقهی را تفسیر نموده اند و در عین حال در هر سوره ای ترتیب موضوعی فقهی را رعایت کرده اند.

ب) برخی مانند ابن عربی در احکام القرآن به ترتیب سوره ها و سپس به ترتیب آیات هر سوره مباحث فقهی مربوط به هر آیه را مطرح و مورد بحث قرار داده اند.

ج) جمعی دیگر نیز آیات الاحکام را به ترتیب ابواب و موضوعات فقهی تقسیم بندی نموده و ترتیب سوره ها و آیات را رعایت ننموده اند. اکثر مفسران شیعی آیات الاحکام، همچون فاضل مقداد در کنزالعرفان و مقدس اردبیلی در زبده البیان و استرآبادی در آیات الاحکام این شیوه را به کار برده اند.

د) تقسیم بندی آیات الاحکام به لحاظ مشخص بودن شأن نزول و مناسبات زمانی و مکانی (ر. ک: شهابی، ادوار فقه، ۴/۲) گرچه نوعی تقسیم بندی واقعی است، ولی از شارحان آیات الاحکام کسی به این روش نگرویده است.

ه) - تقسیم آیات الاحکام بر مبنای سؤال و جواب، گرچه تعدادی از آیات فقهی در پاسخ سؤال مذکور یا مقدر نازل گردیده، ولی این نوع تفاوت، تأثیری عملی در تقسیم بندی آیات نمی تواند داشته باشد.

و) تقسیم آیات الاحکام به دو دسته آیاتی که احکام آنها به صورت امر و نهی و انشایی است مانند نساء/ ۲؛ و آیاتی که به طریق خبری بیان شده است، مانند نساء/ ۱۱؛ این نوع تقسیم بندی نیز در برابر سه روش اول نمی تواند منطقی و مفید فایده باشد.

ز) جدا کردن آیات فقهی که به طور صریح بیان شده، مانند آیه لا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (نساء/ ۱۴۴)؛ از آیاتی که به طور ضمنی و در قالب ذم یا تهدید ارائه شده است، مانند آیه بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيَّتُهُمْ عِنْدَهُمْ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا (نساء/ ۱۳۸-۱۳۹).

ح) دسته بندی آیات الاحکام طبق معیار کلی و عام بودن یا جزئی و خاص بودن (ر. ک: شهابی، ادوار فقه، ۶)، مانند: حج/ ۷۷؛ از آیات جزئی و خاص، مانند: آیات مربوط به وضو، نماز و روزه (ر. ک: عمید زنجانی، آیات الاحکام، ۲۸-۳۰).

۹. معیار صحیح در تفسیر آیات الاحکام

به نظر می رسد مفسر در تفسیر و تبیین آیات الاحکام باید روشی معتبر را در پیش گیرد و از خصوصیات زیر برخوردار باشد:

الف) ایمان به رسالت و تماس عقیدتی با قرآن داشته باشد تا مصداق آیه هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ باشد و طهارت نفسانیتش با لایمسه إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ وفق دهد.

ب) برای فهم خطاب زبان با علوم، قواعد و لغت زبان عرب آشنا باشد نیز با علوم فصاحت و بلاغت نیز آشنا باشد.

ج) تنزیل و اسباب نزول آیات را بداند تا از قراین و اشارات آیات استفاده کند، گرچه شأن نزول آیه، دلالت آن را محدود به موارد خاص نمی کند.

د) با مقدمات مربوط به علوم قرآن را از قبیل ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید، عام و خاص، محکم و متشابه و... که در علوم قرآنی به تفصیل ذکر شده است، آشنا باشد تا بتواند موارد این عناوین را تشخیص دهد.

ه) - دلالت لفظی و قواعد تفسیر را رعایت نماید تا به دام تأویل، تطبیق و تفسیر به رأی نیفتد.

و) با خصوصیات صنعتی اختصاصی قرآن که از آن به اسالیب القرآن نیز تعبیر می شود، آشنا باشد.

ز) توانایی علمی کافی برای تشخیص انواع دلالت ها مانند، حقیقت، مجاز، نص، ظاهر، اشاره، اقتضاء، کنایه،

تعریص، دلالات مفهوم و استعاره، را داشته باشد.

ح) آشنایی با قرائات و تفاوت های دلالتی آنها به گونه ای که بتواند قرائات معتبر را تشخیص بدهد.

ط) توانایی علمی برای مراجعه به احادیث تفسیری و تشخیص احادیث صحیح و معتبر داشته باشد.

ی) در تفسیر آیات الاحکام لازم است با اصول فقه آشنا باشد.

ک) از تقوای باطنی و سلامت نفس و طهارت فکر و روح برخوردار باشد؛ زیرا این امور از شرایط اصلی توانایی بر تفسیر صحیح قرآن می باشد: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ (بقره/ ۲۸۲)». حدیث نبوی ۹ هم بر این امر گواه است که می فرماید: «من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لا يعلم». این شرط در حقیقت زمینه ساز نوری است که در این حدیث شریف به آن اشاره شده است: «العلم نور يقذف الله في قلب من يشاء» و گاه به آن «علم الموهبه» نیز گفته می شود (ر. ک: عمید زنجانی، آیات الاحکام، ۲۷-۲۸).

۱۰. قلمرو و قواعد تفسیر فقهی

الف) عام و کلی بودن آیات الاحکام

شیوه بیان احکام در قرآن معمولاً به گونه ای فشرده و در حد اشاره و اجمال انجام گرفته است و از وارد شدن در خصوصیات و جزئیات احکام به ویژه در امور عبادی پرهیز نموده است. اگر بارها درباره نماز سخن گفته، چگونگی تقسیم نماز در پنج وقت را به طور صریح و گویا بیان نکرده است و نیز تعداد رکعات، آغاز، انجام، شرایط، ارکان و توصیف افعال نماز در آن نیآورده است. خصوصیات رکوع، سجود، تشهد، قیام و حتی اوقات نماز به طور صریح و به شکل مدون بیان نموده است. روزه، زکات، حج و خمس نیز چنین وضعیتی دارند و فقط به اصل حکم و برخی از احکام کلی آنها اشاره کرده است. این مسئله در مورد معاملات، بسیار عجیب تر می نماید؛ چون تنها به قاعده های بسیار عام و اجمالی و حتی عقلایی از قبیل «أَوْفُوا بِالْعُقُود (مائده/ ۱) و تَجَرَّةً عَنِ تَرَاضٍ (نساء/ ۲۹) اکتفا کرده و می توان از آن به «بیان خطوط اساسی» توصیف کرد و معتقد شد قرآن در بیان ترسیم کلیات در همه زمینه هاست. در زمینه احکام نیز قرآن خطوط اساسی و نقشه کلی را در زمینه های مختلف و با شیوه ها و روش های مستقیم و غیر مستقیم بیان کرده است؛ این نکته که قرآن در تمام زمینه ها تقریباً به این شیوه تکیه کرده، ظاهراً مورد قبول بسیاری از قرآن پژوهان و دانشمندان اسلامی قرار گرفته است (ر. ک: عزه دروزه، عصر النبی و بیئته، ۱۱-۱۲؛ محمد شریف، نظریه تفسیر النصوص المدنیة، ۲۵؛ احمد خطیب، فقه الاسلام، ۵۷؛ محمد بابکر، الاعجاز التشريعی فی القرآن الکریم، ۴۲. به نقل از: ایازی، فقه پژوهی قرآنی، ۲۸-۳۰).

ب) پراکندگی بیان

ویژگی دیگر قرآن در بیان احکام، بیان پاره پاره احکام فقهی است؛ مثلاً احکام نماز در یک سوره و در بخشی خاص از قرآن نیامده، بلکه در سوره ها و بخش های مختلف به صورت پراکنده بیان شده است. درباره لزوم تحفظ بر اوقات نماز، به ویژه

نماز وسطی، در سوره بقره آیه ۲۳۸ تأکید شده است. در سوره بقره آیه ۱۴۲ و از شرط طهارت و چگونگی انجام آن در سوره مائده آیه ۶ سخن گفته شده است. این ویژگی در مسائل دیگر نماز نیز مشاهده می گردد و هر موضوع در جایی از قرآن بیان شده است. احکام ارث در سوره نساء اشاره شده است، اما قسمتی از آن در آیه ۷، قسمتی دیگر در آیه ۱۱ و ۱۲ و قسمتی نیز در آیه ۱۹ و ۳۳ آمده است.

ج) وابستگی فهم کامل قرآن به سایر ادله

در کنار آیات قرآن باید سایر ادله اجتهادی نیز مورد بررسی قرار گیرد، لکن می توان تفسیر صحیح این آیات را نخستین و مهم ترین گام در استنباط احکام به شمار آورد. چنان که در کتب معتبر و استدلالی فقهی همواره فقیهان

ص: ۴۰۳

در آغاز بخش های اجتهادی از دلالت آیات سخن به میان می آورند و وجود و دلالت آیات مربوط به مسئله مورد بحث را بسیار مهم تلقی می کنند. (ر. ک: عمید زنجانی، آیات الاحکام، ۱۲-۱۳).

(د) شباهت آیات الاحکام با فقه

شباهت مباحث آیات الاحکام با فقه آن است که در آیات الاحکام مباحث فقهی بر اساس دلالت یکی از ادله فقه، یعنی آیات قرآن، مورد بررسی قرار می گیرد، ولی اصول حاکم بر استنباط از دلالت آیات بر مطالب فقهی همان اصول و مبانی تفسیری است که در تفسیر همه آیات قرآن باید رعایت گردد. محقق کسی است که بتواند فروع بسیاری را از مفاد آیات الاحکام استنباط و استنتاج کند و در عین حال، اصول و ضوابط تفسیری را نیز دقیقاً رعایت و به آن استناد نماید. نسبت دادن هر نوع مطلب به هر آیه ای از قرآن بدون ذکر مأخذ و وجه دلالتی آن از حوزه تفسیر آیات الاحکام، نوعی تطبیق و در برخی از موارد تفسیر به رأی به شمار می رود، ولی رعایت این نکته اصولی منافات با آن ندارد که به فواید دیگر و غیر فقهی آیه مورد بحث اشاره گردد و فواید تفسیری آیات الاحکام عمومیت یابد، آن چنان که فاضل مقداد در «کنز العرفان» انجام داده است. (همان، ۳۱).

۱۱. آسیب شناسی تفسیر فقهی

(الف) توجه افراطگرایانه به روایات اسباب نزول

در فهم مقاصد عالیة قرآن کریم، و استفاده احکام شرع، روایات اسباب نزول چه مقدار می تواند نقش داشته باشد؟ آیا می توان با توجه به این گونه روایات، از ظاهر آیه دست کشید؟ بسیاری از مفسران، برداشت خود از آیات فقهی را متکی و وابسته به این دسته از روایات نموده اند. لازمة این نگاه آن است که فهم مراد آیات، وابسته به قرائنی گردد که در هزار و اندی سال پیش عینیت داشته اند و گزارش آن قرائن هم اکنون به گونه ای معتبر و قطعی در دست ما قرار ندارند.

تأثیر دادن سبب نزول در فهم آیات الاحکام، همانند آن است که در فهم قانون اساسی یک کشور، به شرایط جلسه قانون گذاری و اوضاع و احوال حاکم بر مذاکرات آن استناد کنیم. این طریقه تفسیری، هر چند ممکن است مجاز تلقی شود، اما قانون گذار حکیم، قانون را به گونه ای انشا می کند که بر معنای مورد نظر دلالت کند و فهم آن وابسته به دانستن شرایط حاکم بر جلسه پیدایش آن نشود. بنابر این، اوضاع و احوال حاضران را به غایبان تعمیم نمی دهد و متن قانون را مبهم و نارسا نمی سازد (نجفی، در آمدی بر آسیب شناسی تفسیر فقهی، ۲۴-۲۳).

به عقیده علامه طباطبایی، در فهم مقاصد عالیة قرآن مجید، نیازی قابل توجه یا به روایات اسباب نزول هیچ نیازی نیست (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۰۶).

به عقیده آیت الله جعفر سبحانی آیات قرآن، به حکم اینکه مایه هدایت، بینه و فرقان هستند، بدون مراجعه به شأن نزول ها مفهوم خواهند بود، ولی توجه به شأن نزول ها سبب می شود که معنی آیه روشن تر جلوه کند (سبحانی، تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، ۳۰۶-۳۰۵).

به عقیده صالحی نجف آبادی نیز آیات زیادی در قرآن وجود دارد که شأن نزول های ساختگی و غیر واقعی، تفسیر آنها را از مسیر اصلی خود دور کرده و مفسران نیز تسلیم این شأن نزول های نامقبول شده و آیات را بر خلاف مفاهیم واقعی آنها تفسیر کرده اند (صالحی نجف آبادی، حدیث های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری، ۱۹).

محمد عبده نیز بر این باور است که آیات قرآن باید فی نفسه مفهوم باشند و اگر سببی در آیه مذکور و یا مورد اشاره نباشد، صحیح نیست که قرینه ای برای تعیین مراد الهی از الفاظ آیه قرار گیرد (رشید رضا، تفسیر القرآن

در یک جمع بندی می توان گفت که برخی از شأن نزول ها متواتر و از این جهت قابل اعتنا است، اما موارد بسیاری از این گونه روایات، از روایات آحاد است که اینها نیز بر دو قسم است: قسم اول، روایات آحادی که دارای سند بوده و با توجه به سلسله سند آن، صحیح و معتبر است. بنابراین، از این جهت قابل اعتنا است و قسم دوم، روایات آحادی که صحیح یا معتبر نمی باشد. این گونه روایات که زیاد هم هست، قابل اعتنا نبوده و نمی تواند بیانگر حکم شرعی باشد.

(ب) رویکرد افراطی و تفریطی به سنت

بی تردید، میزان اعتبار و ارزشی که یک مفسر برای سنت قایل است. در تفسیر فقهی وی تأثیری مستقیم و مشهود دارد. میزان اعتبار سنت منقول از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مسئله ای است که از همان سده های نخستین هجری تاکنون همواره معرکه آراء و محل نزاع بوده است.

برخی معتقدند قرآن در دلالت بر مفاهیم، مستقل است و در تفسیر به احادیث نیاز ندارد؛ به عبارت دیگر، عقل ما برای فهم آن کافی است. ظاهر کلام علامه طباطبائی در ذیل آیه ۷ سوره آل عمران آن است که تفسیر استقلالی آیات قرآن، صحیح نیست؛ زیرا تفسیر به رأی است و تفسیر قرآن به وسیله سنت نیز صحیح نیست؛ زیرا با قرآن و خود سنت منافات دارد (ر. ک: طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳/۸۹). به عقیده وی، هر کس که به لغت عرب آشنایی داشته باشد، از آیات کریمه قرآن، معنی آنها را آشکارا می فهمد؛ هم چنان که از هر کلام عربی دیگر معنی آن را می فهمد (طباطبائی، قرآن در اسلام، ۱۸). علامه، این مبنا را که در فهم مراد قرآن صرفاً باید به بیان پیامبر یا اهل بیت: رجوع نمود، غیر قابل قبول می داند (همان، ۱۹) و تفسیر واقعی قرآن را تفسیری می شناسد که برای فهم معنی یک آیه از مجموع آیات مربوط به آن استمداد می جوید (همان، ۵۳). به عقیده علامه، اگر بنا شود که خبر، محصل مدلول یک آیه را تشخیص دهد، برای عرض اخبار به قرآن معنی صحیحی متصور نخواهد بود (همان، ۵۵)؛ بنابراین، علامه دقیقاً در نقطه مقابل اخباریون شیعه، حجیت آیات قرآن را با قطع نظر از روایات و به گونه ای مستقل به رسمیت می شناسد (همان، ۵۷).

هر چند ظاهر کلام علامه طباطبائی بر بی نیازی تفسیر قرآن از روایات و حتی عدم جواز تفسیر قرآن با روایات دلالت دارد، اما وقتی سخن ایشان را در ذیل آیه ۴۴ سوره نحل ملاحظه می کنیم، در می یابیم که ایشان، بیان پیامبر و اهل بیت: را در تفسیر قرآن حجت می داند (ر. ک: رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۲/۹۹).

در نقطه مقابل، اخباری ها معتقدند تفسیر قرآن جز با روایت جایز نیست (درباره ادله اخباری ها و پاسخ به آنها ر. ک: همان، ۶۴/۲-۶۱). و اگر در ذیل یک آیه، خبری نباشد، آن آیه به صورت مشابه باقی می ماند و نمی توان از آن به عنوان مدرکی شرعی استفاده نمود (صدر حاج سید جوادی و دیگران، دائره المعارف تشیع، ۲/۱۰-۹).

به نظر می رسد هم دیدگاه «استقلال قرآن از احادیث» و هم دیدگاه افراطی «عدم جواز تفسیر قرآن جز با روایات» باطل است. اما بر اساس دیدگاه اعتدالی معتقدیم احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت: همانند قرائن عقلی و خود آیات

قرآن، قرینه ای برای تفسیر آیات است. بر اساس آیه ذیل، سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در تفسیر قرآن حجت است: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (نحل / ۴۴)؛ «و آگاه کننده (: قرآن) را به سوی تو فرو فرستادیم، تا آنچه را به سوی مردم فرود آمده، برای آنان روشن کنی؛ و تا شاید آنان تفکر کنند». بر اساس این آیه، قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرو فرستاده شد تا آن را برای مردم بیان کند. و اگر بیان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای مردم، معتبر، حجت و لازم الاتباع نبود، این دستور لغو می شد و خلاف حکمت خدا می بود، حال آنکه خدای حکیم، خلاف حکمت

نمی گوید. (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱۰۴). این مطلبی است که مورد تصریح مفسران بزرگ ذیل آیه مذکور قرار گرفته است (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۲۶۱/۱۲).

روایت های تفسیری اهل بیت: همچون روایت های تفسیری پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز حجت است و با شرایط خاص خود در تفسیر معتبر است؛ یعنی بیان آنان به بیان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در آیه ۴۴ سوره نحل ملحق می شود. دلیل این امر حدیث متواتر ثقلین (ترمذی، صحیح الترمذی، ۳۰۸/۲؛ فضائل الخمسه، ۶۰/۲-۵۲) و نیز احادیث متعدد از اهل بیت: است که فرموده اند: «هرچه ما می گوئیم کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است.» (طباطبایی، المیزان، ۳۳/۱۹؛ خوئی، معجم رجال الحدیث، ۲۷۶/۱۸).

حال آیا می توان روایات آحاد را بر ظواهر قرآن ترجیح داد؟ منظور از روایات آحاد، روایاتی است که به حد تواتر نرسیده باشد. به طور عمده سه دیدگاه در این زمینه وجود دارد.

دیدگاه اول: مفاد روایات آحاد اساساً تشریحی عمومی نیست. به عقیده صاحب تفسیر المنار هر چند بر فردی که به سند و دلالت یک روایت واحد اطمینان و وثوق دارد، لازم است که مطابق آن روایت عمل نماید (رشید رضا، تفسیر المنار، ۱۳۸/۱). رشید رضا تنها احکامی را الزام آور می داند که با نص قطعی صریح ثابت شده باشند (همان، ۱۱۸). البته وی گاه از نص قطعی صریح سخن می گوید و گاه از نص صحیح صریح، (همان، ۱۱۸/۱؛ ۲۰۰/۷) در حالی که روایت صحیح می تواند روایتی واحد و غیر قطعی باشد.

به عقیده رشید رضا سنت سلف صالح در برخورد با روایات غیر متواتر این گونه بوده است که در فرض ثبوت حدیث - با توجه به طریق آن - به مفاد آن عمل می نمودند، ولی هرگز برای همگان و حتی برای کسانی که خود را صرفاً مشغول تحصیل علم کرده بودند، الزامی نساخته بودند که جمع روایات آحاد را جستجو کنند و مطابق آنها عمل نمایند (همان، ۸۵/۲-۸۴).

شیخ طوسی^۱ با آنکه بر اصل حجیت خبر واحد ادعای اجماع کرده است، ولی حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن کریم را مورد مناقشه قرار داده است. از نظر وی مفسر باید به دلیل عقلی یا شرعی (مثل اجماع یا خبر متواتر) مراجعه کند و در مورد تفسیر، خبر واحد قبول نمی شود، به ویژه هنگامی که از چیزهایی باشد (مانند اصول عقاید) که طریق آن علم است.

دیدگاه دوم: موافقان حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن است. از نظر ایشان، «خبر واحد»، فردی از افراد علم است، ولی فردی تبعیدی، نه وجدانی؛ بنابراین، همه آثار قطع بر آن مترتب می شود. پس صحیح است که طبق آن خبر داده شود (خوئی، البیان، ص ۳۰۸). آیت الله معرفت نیز همین دیدگاه را دارد و می گوید: «حجیت خبر واحد (ثقه) مستند به سیره عقلا (بنای عقلا) است و عقلا خبر واحد ثقه را اطمینان بخش و دلیل علمی (یقین آور) می دانند و در تمامی موارد به آن ترتیب اثر می دهند، مگر آنکه خللی در آن خبر آشکار باشد؛ از این رو، تمامی احکام و سنن شریعت را که تفصیل مجملات قرآن است و تفسیر این آیات به شمار می آید و با خبر واحد جامع شرایط به دست رسیده است، می پذیریم و معتبر می دانیم» (معرفت، التفسیر والمفسرون، ۳۱۱/۲).

یکی از قرآن پژوهان در تأیید مطلب فوق می گوید: «شکی نیست که بخشی از تفسیر، مربوط به آیات الاحکام است و روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت: در مورد تفسیر آیات الاحکام وارد شده است، عمدتاً به صورت اخبار آحاد است؛ بنابراین، می توان گفت: اخبار آحاد معتبر در آیات الاحکام حجت است؛ چرا که سیره عقلا بر قبول خبر واحد و مترتب کردن آثار بر آن بوده و هست» (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱۲۵/۲).

دیدگاه سوم: تفصیل در حجیت خبر واحد در تفسیر است. آیت الله جوادی آملی معتقد است باید بین اخبار در

مورد احکام عملی، معارف اعتقادی اصول دین و مسایل علمی خلقت، تفاوت قائل شد و در قسم اول، حجت و در قسم دوم و سوم حجت نیست (همان).

ج) تلاش برای تطبیق دادن آیات قرآن کریم با مذاهب فقهی

بعد از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم کم کم مذاهب های مختلفی همچون شیعه و اهل سنت و در اهل سنت نیز مذاهب فقهی حنفی، حنبلی، مالکی و شافعی پدید آمدند و از طرف دیگر، مکاتب کلامی مشهور همچون معتزله و اشعری و نیز برخی نحله های دیگر همچون متصوفه پیدا شدند.

این اختلافات به حوزه تفسیر قرآن کشانده شد و برخی مذاهب و مکاتب و نحله ها تلاش کردند آیات قرآن را طوری تفسیر کنند که عقاید و باورهای آنان را اثبات کند و آیات مخالف عقایدشان را تأویل کردند و به وسیله آیات، عقاید طرف مقابل را نفی می نمودند. علامه طباطبائی این گونه روش تفسیری را «تطبیق» می نامد (طباطبائی، المیزان، ۱/۵-۶).

در دوره پیدایش مذاهب فقهی، ائمه این مذاهب نظیر مالک، شافعی و... به قرآن به عنوان یکی از ادله فقه می نگرستند، اما در دوره های بعد که روند تقلید و منع اجتهاد گسترش یافت، در نگاه بسیاری از علما، فتاوی این ائمه در گذشته معیار و مبنایی مسلم فرض شد که نصوص قرآن و سنت باید با آنها سنجیده شوند؛ به بیان دیگر، این علمای مقلد، پیش از ورود به قرآن، به پیش فرض ها و فتاوی معین ملتزم شده بودند و آگاه یا ناخودآگاه، در صدد حمل آیات وحی بر آن فتاوی پیش ساخته بر می آمدند. صاحب تفسیر المنار قرن چهارم را قرن مستقر شدن تقلید در جامعه اسلامی می داند و شواهدی از سیره و اقوال ائمه اربعه نقل می کند که نشان می دهد ایشان از اخذ اقوالشان، بدون فهم مستند و دلیل آن اقوال نهی نموده اند (رشید رضا، تفسیر المنار، ۲/۸۵-۸۴).

به عقیده دکتر ابوالقاسم گرجی، فراگیری و شدت اختلاف و پراکندگی و تفرقه شدید در صفوف مسلمانان و حاکم شدن تعصب مذهبی بر فضای علمی حوزه ها و نهادهای آموزشی و حمایت بی دریغ و یک جانبه هر یک از صاحب منصبان و فرمان روایان از مذهب مورد اعتقاد خود را باید از مؤثرترین عوامل گرایش افراطی به تقلید و تن دادن دانشمندان و مصلحان اجتماعی آن روزگار، به بنای باب انسداد اجتهاد دانست. وی انسداد باب اجتهاد را امری آنی نمی داند، بلکه از دهه سوم قمری طلوعه های گرایش به تقلید از بعضی مذاهب عمده پدیدار شده بود. به گفته وی، در محافل و حوزه های فقهی اهل سنت، ابتدا اجتهاد مطلق، به معنای اجتهاد مستقل از آرای پیشوایان مذاهب چهارگانه ممنوع شد و تا مدت ها پس از وفات ائمه اربعه، مجتهدان منتسب یا مجتهدان در مذهب وجود داشتند تا اینکه به تدریج این نوع اجتهاد نیز ممنوع شد و فقهای هر یک از مذاهب اربعه به ترجیح آرای مذاهب یا نقل فتاوی پرداختند. (ر. ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۶/۶۰۶-۶۰۲؛ به نقل از روح الله نجفی، درآمدی بر آسیب شناسی فقهی، ۳۳-۳۲).

برای مثال، واژه «أرجلکم» (۴) که به بیان حکم وضو می پردازد، هم با نصب و هم با جر قرائت شده است. پیامد روشن قرائت جر، عطف شدن «أرجلکم» به «رؤوسکم» و در نتیجه، واجب شدن مسح پاها می باشد. زمخشری که مطابق مذهب فقهی اش ملتزم به شستن پاها در وضو می باشد، در توجیه قرائت جر می گوید: پا، در میان سه عضو که در وضو شسته می شوند، این

ویژگی را دارد که شستشوی آن با ریختن آب بر روی آن می باشد. بنابراین، در شستن آن احتمال رخ دادن زیاده روی مذموم و نهی شده وجود دارد. به همین سبب، پاها به عضوی که مسح می شود، یعنی سر، عطف شده اند تا مخاطبان به لزوم میانه روی در ریختن آب بر روی پاها آگاه شوند، نه برای آنکه پاها مسح شوند (زمخشری، الکشاف عن حقایق التنزیل، ۶۱۱/۱).

ص: ۴۰۷

در نقد آن می توان گفت: در وضو، صورت و دست ها نیز با ریختن آب بر روی آنها شسته می شوند و اساساً به مقتضای اطلاق آیه، می توان آب را بر روی پاها نریخت، بلکه آنها را در آب فرو برد؛ بنابر این، خصوصیتی که زمخشری برای پاها در میان اعضای سه گانه مغسول در وضو بر شمرده است، خصوصیتی بی وجه به نظر می رسد و قطعاً اگر وی متعهد به مطابقت دادن آیه شریفه با مذهب فقهی خود نبود، به بیان چنین توجیه بی پایه ای روی نمی آورد. (رک: نجفی، درآمدی بر آسیب شناسی فقهی، ۳۴)

(د) نادیده گرفتن سیاق آیات

منظور از سیاق، ساختار کلی یک کلام است؛ در کلام یک گوینده حکیم، کلمات و جملات با یکدیگر ارتباط و تناسب منطقی دارند و از این ارتباط و تناسب، ساختاری پدید می آید که در فهم سخن گوینده اثرگذار است. در تفسیر آیات فقهی، توجه به ما قبل و ما بعد یک عبارت، اهمیتی ویژه دارد. متأسفانه مفسران، کم و بیش از توجه به این اصل غفلت ورزیده اند. اینک به چند نمونه از این موارد اشاره می کنیم:

مورد اول: طبق آیه ۲۳۵ سوره بقره، طرح پیشنهاد ازدواج به زنانی که در عده وفات به سر می برند، به شکل تعریض و کنایه مجاز می باشد. فقهای اهل سنت در جواز چنین امری برای زنانی که در عده طلاق بائن به سر می برند، اختلاف نموده اند. اکثر آنها طلاق بائن را در این مسئله همانند وفات دانسته اند. دلیل این گروه، در جواز خواستگاری کنایه آمیز از زنان در حال عده طلاق بائن، عمومیت آیه ۲۳۵ سوره بقره می باشد (مصطفی حسن، اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیه فی اختلاف الفقهاء، ۵۷۱).

در نقد کلام فوق می توان گفت: هرچند واژه «النساء» در آیه عام می باشد، اما ساختار متن و سیاق کلام نشان می دهد که این واژه، ناظر به زنانی است که در عده وفات به سر می برند. محتوای آیه ۲۳۴ و ارتباط آن با آیه بعد، به روشنی بر این نکته گواهی می دهد: وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ... (نساء / ۲۳۴-۲۳۵)؛ «و کسانی از شما که می میرند و همسرانی بر جای می گذارند، [همسران آنها] چهار ماه و ده روز انتظار می برند. پس هرگاه عده خود را به پایان رساندند، در آنچه در باره خود به نیکی انجام دهند، بر شما گناهی نیست و خداوند به آن چه انجام می دهید، آگاه است و درباره آنچه تلویحاً از زنان خواستگاری می کنید، بر شما گناهی نیست».

لزوم کنایه آمیز و تلویحی بودن خواستگاری هم نشان می دهد که واژه «النساء» در اینجا شامل همه زنان نمی شود، بلکه ناظر به زنان معینی است. برای تعیین این عده راهی جز مراجعه به سیاق کلام وجود ندارد. به علاوه، واو عاطفه در آغاز آیه ۲۳۵ نیز مؤید ارتباط وثیق این آیه با آیه پیش از خود می باشد.

مورد دوم: نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ؛ (بقره / ۲۲۳) «زنانتان کشتزار شما هستند، پس به کشتزارتان هرگونه که می خواهید در آید».

«أنى» در لغت به معنی «کیف»، «من این» و «متی» آمده است. (سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱/۳۱۵-۳۱۴) برخی مفسران همانند صاحب تفسیر شاهی، «أنى» را در این آیه به معنی «من این» گرفته و این آیه را دلیل بر جواز نزدیکی با زوجه از راه دبر دانسته اند. (جرجانی، تفسیر شاهی، ۱/۳۷۵) نقل شده که مالک نیز «أنى شئتم» را مفید این معنی شمرده است. (راوندی، فقه القرآن، ۱۴/۲)

بی تردید، این برداشت از بی توجهی به سیاق آیه ناشی شده است؛ چون اگر پیام این آیه، جواز آمیزش با زن از راهی باشد که در آن تولید نسل متصور نیست، به هیچ وجه مناسبت ندارد که بیان این مطلب در سیاقی واقع شود

ص: ۴۰۸

که دو بار، آن هم در عبارتی کوتاه، از زنان با عنوان «حرث» یاد شده است؛ چرا که این عنوان، به نیروی زاینده گی و قدرت تولید نسل در زنان اشاره دارد (رک: نجفی، در آمدی بر آسیب شناسی فقهی، ۳۵ به بعد).

(و) حمل ناصواب اوامر و نواهی بر استحباب و کراهت

فعل امر در ادبیات قرآن، کاربردهای گوناگونی دارد. وجوب، استحباب، اباحه، تهدید، تعجیز و دعا از جمله این کاربردها به شمار می روند. در میان اصولیان اهل سنت و شیعه، قول مشهور آن است که فعل امر حقیقت در وجوب است؛ بنابراین، حمل بی قرینة فعل امر به معنایی غیر از وجوب جایز نیست.

به همین شیوه، مشهور اصولیان، فعل نهی را حقیقت در تحریم دانسته اند. برخی مفسران الزامی بودن بسیاری از اوامر و نواهی قرآن را امری غریب و نامأنوس یافته اند؛ بنابراین، بدون اتکا به دلیلی استوار این گونه الزامات را به استحباب و کراهت حمل کرده اند. اینک به دو مورد اشاره می شود.

مورد اول: آیه ۲ سوره طلاق با تعبیر *وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَيْدِٰلِٰئِكُمْ* بر لزوم شهادت در هنگام رجوع یا در هنگام جدایی کامل زوجین پس از سپری شدن عده فرمان می دهد. برخی از اهل تفسیر، این شهادت را مربوط به طلاق دانسته اند (راوندی، فقه القرآن، ۱۶۶/۲؛ مدیر شانه چی، آیات الاحکام، ۲۶۶).

با توجه به دلالت فعل امر «اشهدوا» تردیدی نیست که این شهادت را باید الزامی تلقی نمود، خواه آن را مربوط به رجوع و فراق بدانیم و خواه مربوط به طلاق. با این وجود، برخی از مفسران نظیر شوکانی این امر را بر استحباب حمل کرده اند. وی برای توجیه این حمل، آن را همانند تعبیر *وَإِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ* (بقره / ۲۸۲) معرفی نموده است.

مورد دوم: آیه ۲۵ سوره نساء ازدواج با کنیزان مؤمن را برای مردان مؤمن با دو شرط عدم توانایی مالی برای ازدواج با زنان آزاد مؤمن و ترس از مشقت و گناه مباح می سازد. مفهوم مخالف شرایط مذکور در این آیه را باید معتبر تلقی نمود؛ به این معنا که در صورت وجود توانایی و نیز عدم ترس از مشقت و گناه، دلیلی برای ازدواج با کنیزان وجود ندارد. با این وجود، به عقیده فاضل مقداد، به فرض حجیت داشتن مفهوم مخالف این شروط، دلالت آنها بر تحریم اولی از دلالتشان بر کراهت نیست (فاضل مقداد، کنزالعرفان، ۱۷۴/۲).

در مقام نقد باید گفت: اگر شارع، در فرض تحقق این شرایط به جواز نکاح با کنیزان حکم داده باشد، مفهوم مخالف آن، عدم جواز در فرض فقدان آن شرایط است؛ بنابراین، مساوی دانستن احتمال تحریم و کراهت وجهی ندارد (ر. ک: روش شناسی تفسیر فقهی، ۱۰۷).

نتیجه

احکام تشریحی قرآن، گرچه شامل احکام اعتقادی، اخلاقی و فقهی می گردد، اما آنچه به صورت اصطلاح آیات احکام در زبان فقیهان و مفسران به کار رفته یا در کتاب های حقوقی متداول شده، احکام عملی است که در زمینه عبادات، معاملات،

تصرفات و عقوبات مطرح شده است. به همین دلیل، دستوراتی که به عقیده انسان نسبت به خدا، مبدأ، معاد، ایمان به رسل، ملائکه و عالم غیب مربوط می شود یا آنچه به قلب و سیر و سلوک، آراستگی به فضایل و دوری از رذایل مربوط می باشد و خلاصه، آنچه از مقوله بایدها و نبایدهای ذهنی و جانحی (قلبی) است، از مصادیق احکام تشریحی محسوب نشده و آیات مربوط به آن جزو احکام قرآن، شمارش نگردیده است. به همین دلیل، عمده تفسیرهای فقهی از طرح این دسته از آیات به عنوان تشریحات قرآن خودداری نموده و آن را از حدود فقه قرآن خارج کرده اند. چنانچه احکام تشریحی قرآن را به معنای اعم در نظر بگیریم، در این صورت، آیات الاحکام منحصر به ۵۰۰ آیه نخواهد بود. اگرچه کتب زیادی در تفسیر فقهی نگاشته شده است، ولی با توجه به

معنای وسیعی که از احکام تشریحی ارایه شد، لازم است تلاش های جدیدی در این باره صورت گیرد و علاوه بر بیان احکام فقهی قرآن، احکام اعتقادی و اخلاقی نیز تبیین گردد.

ص: ۴۱۰

(۱) بقره/ ۱۷۰؛ آیات دیگری به همین مضمون آمده است؛ مانند مائده/ ۱۰۴؛ اعراف/ ۲۸؛ شعرا/ ۷۴.

(۲) مانند بقره/ ۲۸۵: كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتِبَ وَرُسُلِهِ وَنَسَاءُ / ۱۳۶: وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتِبَ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا.

(۳) دسوقی، الفقه فی عصر البعثه، مجله کلیه الدعوه الاسلامیه، العدد الخامس، ۱۴-۱۵؛ به نقل از: ایازی، فقه پژوهی قرآنی، ۱۱۴-۱۱۵.

(۴) مائده/ ۶: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ....

ص: ۴۱۱

- ایازی، سید محمد علی، فقه پژوهی قرآنی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۶۹.
- جرجانی، سید امیر ابوالفتح، تفسیر شاهی، نشر نوید، شیراز، ۱۳۶۳.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۸۰.
- حسن، مصطفی، اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیه فی اختلاف الفقهاء، بیروت، ۲۰۰۳ م.
- خوئی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، ۱۳۹۴ ق.
- راوندی، قطب الدین، فقه القرآن، قم، ۱۴۰۵ ق.
- رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر المنار)، بیروت، بی تا.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن، قم، جامعه المصطفی العالمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقایق التنزیل، بیروت، ۱۹۹۰ م.
- سبحانی، جعفر، تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، قم، ۱۳۶۴.
- سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله؛ حدیث های خیالی در تفسیر مجمع البیان به همراه چهار مقاله تفسیری؛ تهران، ۱۳۸۲.
- صدر حاج سید جوادی، احمد، و بهاء الدین خرمشاهی و کامران فانی، دائره المعارف تشیع.
- صرامی، صیف الله، جایگاه قرآن در استنباط احکام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
- طباطبائی، محمد حسین، قرآن در اسلام، قم، ۱۳۶۲.
- عمید زنجان، عباسعلی، آیات الاحکام، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
- کریمی نیا، محمد مهدی؛ درسنامه آیات الاحکام جزایی، قم، جامعه المصطفی العالمیه، بی تا.
- مدیر شانه چی، کاظم، آیات الاحکام، نشر سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، ۱۳۷۸، تهران.
- نجفی، روح الله، در آمدی بر آسیب شناسی تفسیر فقهی در باب خانواده، قم، عقل سرخ، ۱۳۸۵.

حجت الاسلام دکتر محمد علی رضایی اصفهانی (۱)

ناصر دمیاطی (۲)

چکیده

تفسیر حقوقی قرآن یکی از گرایش‌های تفسیر علمی قرآن می‌باشد. این گونه از تفسیر مستلزم روش‌شناسی است که محور اصلی مجموعه به هم پیوسته موضوعات حقوقی - قرآنی به شمار می‌آید. با توجه به چنین جایگاه و اهمیتی، این نوشتار درصدد تبیین آن روش می‌باشد. ابتدا مفاهیم کلیدی و سپس با توجه به تعریف مورد نظر از تفسیر حقوقی، اهداف مشترک و متفاوت آن ارائه شده است. در ادامه، بحث مبانی و اصول بنیادینی که موجودیت تفسیر را تحت تأثیر قرار می‌دهد، بحث قلمرو که محدوده تفسیر را روشن می‌کند، بحث منابع و داده‌هایی که نوعی شناخت را پیرامون تفسیر حقوقی در اختیار می‌نهد، بحث ضوابط کلی که باید توسط مفسر رعایت گردد، و بحث شیوه اجرا که مراحل فعالیت مفسر برای دستیابی به آموزه‌های حقوقی قرآن کریم را معین می‌کند، آورده شده در پایان، به مهم‌ترین آسیب‌هایی که چه بسا مفسر در فرایند تفسیر حقوقی قرآن کریم به آن مبتلا گردد پرداخته شده است.

کلید واژگان: قرآن، روش‌شناسی، تفسیر، تشریح، فقه، حقوق، تفسیر حقوقی.

ص: ۴۱۳

۱- (۱) دانشیار جامعه المصطفی العالمیه rezaee@quransc.com

۲- (۲). دانش پژوه دکتری قرآن و حقوق جامعه المصطفی العالمیه nd-indo@yahoo.com

توجه به بعد حقوقی قرآن کریم از این دید بسیار با اهمیت می باشد که برای همگان روشن شود چگونه این آخرین کتاب سماوی آموزه های خود را در زمینه حقوق، ده ها قرن پیش مطرح کرده است.

اما، بیگمان، دستیابی به چنین آموزه های تخصصی، آن هم از متن مقدس و با ویژگی های منحصر به فرد، با حرکت غیر متدیک امکان پذیر نمی باشد، بلکه نخست باید روشی مناسب برای آن طراحی نمود و بعد، گام به گام و به طور منضبط راه را به سوی هدف و مصون از نقاط ضعف و نارسایی ها و کج روی ها طی کرد. روی این اساس، ما در حد و وسع مان سعی می کنیم تا این روش را در این نوشتار پیشنهاد نمائیم.

مفهوم شناسی تفسیر حقوقی

۱. حقوق

در تعریف حقوق می توان دو معنا طرح نمود؛

۱. حقوق مجموعه ای از قواعد الزام آور و کلی است که به منظور ایجاد نظم و استقرار عدالت، بر زندگی اجتماعی انسان حکومت می کند و اجرای آن از طرف دولت تضمین می شود (کاتوزیان، فلسفه حقوق، ۱/۲۶۳).

۲. حقوق عبارت است از امتیاز کسی یا کسانی در برابر دیگران که به او توان خاصی می بخشد (کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ۱۳) و غالباً جهانی، ضروری و ثابت می باشد و از آن به حقوق طبیعی، فطری یا فردی تعبیر می شود.

این احتمال نیز وجود دارد که از واژه «حقوق» در این بحث، معنای وسیع تر از دو معنای مزبور را منظور می کنیم که شامل شاخه های حقوقی سایر علوم نیز می شود؛ به ویژه اینکه علم حقوق تنها به تحلیل و شناختن قواعد موجود قناعت نکند، بلکه در پی ریشه های واقعی آن قواعد باشد و بخواهد معیاری برای تمیز درست و نادرست فراهم سازد. در این صورت، حتی مسائل فلسفه حقوق نیز در قلمرو این علم قرار دارد (کاتوزیان، فلسفه حقوق، ۳/۱).

۲. تفسیر حقوقی

معانی گوناگونی برای تفسیر حقوقی قرآن میتوان تصور کرد؛ از جمله:

۱. قراردادن آیاتی که وجوه حقوقی آنها بیشتر آشکار است در مجموعه ای و تفسیر آنها شبیه کاری که برای آیات الاحکام صورت می گیرد.

۲. بیان و برجسته کردن نکات حقوقی آیات؛ اعم از اینکه نکته مورد نظر از یک آیه قابل استنباط باشد یا از جمع آیات.

۳. تفسیر آیات قرآن با استفاده از داده ها و دست آوردهای علم حقوق یا شاخه های حقوقی سایر علوم.

۴. واکاوی و توجه به سازوکارهای خود قرآن در چگونگی تشریح و پیاده کردن آن بر مخاطب، انسانها یا جامعه هدف.

دو کتاب «آیات الأحكام حقوقی - کیفری» مرحوم آیت الله عباس علی عمید زنجانی و «آیات الأحكام حقوقی - جزایی» مرحوم دکتر ابوالقاسم گرجی نمونه رویکرد اول میباشند که آیاتی با وجوه بارز حقوقی مانند: وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْفُرُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمهَا فَإِنَّهُ آثَمَ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (بقره/ ۲۸۳)؛ «و اگر در سفر هستید و هیچ نویسنده ای نیافتید، پس گرو گرفته شده (وثیقه) است. و اگر برخی از شما به برخی [دیگر] اطمینان کرد، پس باید کسی که امین شمرده شده (و بدون وثیقه، چیزی از دیگری گرفته)، امانت (و بدهی) وی را بپردازد و باید خود را از [عذاب

ص: ۴۱۴

[خدایی که پروردگار اوست، نگه دارید. و گواهی را پنهان نکنید و هر کس آن را پنهان کند، پس در حقیقت او دلش گناهکار است. و خدا، به آنچه انجام می دهید، داناست.] در حوزه حقوق مدنی و اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (مائده/ ۳۳)؛ «کیفر کسانی که با خدا و فرستاده اش می جنگند و برای فساد در زمین می کوشند، فقط این است که کشته شوند؛ یا به دار آویخته گردند؛ یا دست هایشان و پاهایشان، بر خلاف (یک دیگر، یعنی یکی از راست و یکی از چپ)، قطع شود؛ یا از سرزمین (خود) تبعید گردند؛ این، برایشان رسوایی ای در دنیاست؛ و در آخرت عذاب بزرگی برایشان است.» در حوزه حقوق جزایی را گردآوری و تفسیر می کنند.

در رویکرد دوم آیاتی که ظاهراً و در نگاه نخستین، عهده دار بیان حقوق نیستند با نگاه حقوقی تفسیر می شوند. در تفسیر این آیات میتوان از نگاه ژرف و روش لطیف معصومان علیهم السلام کمک گرفت نشان داد که چگونه با استناد به همان آیات مسائل حقوقی پاسخ داده می شود. آیه وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا (جن/ ۱۸)؛ «و این که مساجد از آن خداست، پس هیچ کس را با خدا نخوانید (و نپرستید)» که در نگاه نخست در صدد طرح پیام معرفتی و عقیدتی تلقی می شود، اما با توجه به استناد امام جواد علیه السلام به این آیه و روشن ساختن خطای فقهای اهل سنت در پاسخ به سؤال معتصم عباسی مبنی بر مقدار قطع دست دزد جنبه حقوقی آیه آشکار می شود؛ چه آن حضرت پس از نقل این حدیث نبوی که سجده باید بر هفت عضو (پیشانی و دو دست و دو سرزانو و پاها) باشد، فرمود: اگر دست دزد از میچ یا مرفق بریده شود، دستی برای او باقی نماند که سجده کند، در حالی که خداوند فرموده است: وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا یعنی اعضای هفتگانه مخصوص خداست و آنچه مخصوص خداست نباید قطع کرد (عیاشی، تفسیر العیاشی، ۱/۳۲۰).

در رویکرد سوم، آیه ای مانند يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ (نساء/ ۲۹)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! اموالتان را در میان خودتان به ناحق نخورید؛ مگر این که داد و ستدی با رضایت [طرفین] شما (انجام گرفته) باشد. و خودتان را نکشید؛ که خدا نسبت به شما مهرورز است.» در مالکیت معنوی و فکری ابداع، اختراع و تألیف مورد توجه قرار می گیرد؛ چه آثار فراوانی بر این امر مترتب می گردد و به پیرو آن، خردمندان به مرور زمان، نظام مالکیت فکری را طراحی کرده اند تا در سایه آن مصالح پدید آورندگان، تولیدکنندگان و مصرف کنندگان تأمین گردد. حال در مواجهه با این نظام که حاصل تجربه بشر در حدود چهارصد سال گذشته است، برخی از حقوق دانان پس از مطالعات فراگیر در فقه و حقوق اسلامی معتقدند مالکیت فکری مصداق جدیدی از اموال است که خردمندان به آن اعتبار داده اند و این اعتبار از سوی شارع ردع نشده است و اموری هم که به عنوان ردع شارع از اعتبار مالکیت فکری گفته شده است، قابل جواب میداند (حکمت نیا، مبانی مالکیت فکری، ۴۳۴)؛ در نتیجه، احکام «اموال» در آیه مورد بحث که در گذشته مشتمل بر مالکیت فکری تلقی نمی شد، امروزه با استفاده از دادهها و دست آوردهای علم حقوق مالکیت فکری را نیز در بر می گیرد.

برای رویکرد چهارم می توان مثال تشریح تدریجی حرمت شرب خمر و دگرگونی احکام جهاد را آورد. البته رویکردهای دیگر از جمله استنباط نظام حقوقی از منظر قرآن، نیز تصور شدنی است.

با توجه به رویکردهای پیش گفته، منظور از تفسیر حقوقی در این نوشتار، برقرار نمودن رابطه گفت و گو بین قرآن و علم حقوق - که شامل شاخه های حقوقی سایر علوم، مانند فلسفه حقوق می باشد - به منظور رسیدن به دیدگاه قرآن

ص: ۴۱۵

پیرامون موضوع، مبادی تصویری، مبادی تصدیقی یا مسائل آن علم می‌باشد؛ به دیگر سخن، تفسیر حقوقی یک نوع رفتار و عملکرد نظام یافته و هدفداری است که مفسر قرآن کریم در اجرای فرایند تفسیر در پیش می‌گیرد و بر اساس آن فعالیت‌های تفسیری خود را برای کشف معنای واقعی آیات قرآن کریم در باب حقوق سامان می‌دهد. بدین ترتیب، او هر کدام از موضوع، مبادی تصویری و تصدیقی یا مسائل آن را به قرآن عرضه و دیدگاه شارع را در این متن مقدس پیرامون آن کشف میکند. البته ممکن است نتیجه حقوق پژوهی قرآنی او این باشد که شارع در این کتاب راجع به مورد عرضه شده نظر خاصی نداشته باشد.

روش شناسی تفسیر حقوقی

با توجه به تعریف یادشده از تفسیر حقوقی، روش شناسی تفسیر حقوقی قرآن کریم عبارت است از بررسی معبرها، گذرگاه‌ها و گام‌های روشن در تفسیر حقوقی قرآن کریم که مطابق پیش فرض‌های معین و نظامی مشخص برای رسیدن به دیدگاه شارع در قرآن پیرامون موضوع، مبادی تصویری، مبادی تصدیقی، یا مسائل علم حقوق می‌باشد؛ به دیگر سخن، مطالعه ابزارها و منابع معرفت حقوقی قرآنی و چگونگی کار بست آنهاست و در یک نگاه کلی، می‌توان از محورها، اهداف، مبانی، قلمرو، منابع، ضوابط، شیوه اجرا و آسیب شناسی سخن به میان آورد که تفصیل هر یک را در ذیل پی می‌گیریم.

۱. اهداف تفسیر حقوقی

به پیرو تعریف تفسیر حقوقی قرآن کریم که بیان شد، اهدافی متفاوت و جزئی برای این فعالیت علمی می‌توان در نظر گرفت؛ از جمله:

الف) دستیابی به پیام حقوقی آیه مانند دستیابی به مشروعیت ولایت فقیه در تفسیر آیه *إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ* (مائده / ۴۴)؛ «به راستی که ما تورات را، در حالی که در آن رهنمود و نور بود، فرو فرستادیم؛ [و] پیامبرانی که تسلیم (فرمان خدا) بودند، به وسیله آن برای کسانی که یهودی بودند داوری می‌کردند؛ و (هم چنین) علمای ربّانی و دانشمندان (نیکو اثر)، به آنچه از کتاب خدا به آنان سپرده شده و بر آن گواه بودند (داوری می‌نمودند)؛ پس، از مردم نهراسید و از (مخالفت با من) بهراسید؛ و آیات مرا به بهای اندکی نفروشید؛ و کسانی که طبق آنچه خدا فرو فرستاده داوری نکرده اند، پس تنها آنان کافرند»؛ آراکی، نظریه الحکم فی الإسلام، (۲۳۱-۲۳۴).

ب) دستیابی به دیدگاه قرآن درباره موضوع، مبادی یا مسائل علم حقوق یا شاخه‌های حقوقی سایر علوم. در این صورت، نظر کل قرآن نسبت به هر کدام از آنها مقصود مفسر است و به استناد به یک یا چند آیه بسنده نمی‌نماید. چنین هدفی بدون یک پیش نظریه در ذهن مفسر پیش از گردآوری آیات مرتبط از کل قرآن امکان پذیر نمی‌باشد؛ برای نمونه، قرآن کریم درباره خویشتن مالکی (Self-Ownership) چه نظری را ارائه می‌کند یا می‌پذیرد؟ صرف توجه به منطبق امانت داری الهی شعیب نبی علیه السلام در برابر منطبق مالکیت حقیقی قوم خود (هود / ۸۷) نمی‌توان پاسخ نهایی قرآن را راجع به مسئله به

دست آورد، بلکه ابتدا باید تئوری را به درستی درک نمود، سپس کل قرآن را تدبر روشمند کرد تا به مقصود رسید.

ج) دستیابی به نظام حقوقی قرآنی که تمام اجزایش منظم، هماهنگ و هدفمند هستند که از مبانی آغاز می شود و اصول، قواعد، نظریه ها، مقررات و آیین های اجرایی را در بر می گیرد. طبیعتاً صرف دستیابی به پیام ها و دیدگاه های حقوقی قرآن جهت رسیدن به این هدف کفایت نمی کند، بلکه باید جایگاه هر کدام از آنها را در یک ساختار و

ص: ۴۱۶

انسجام هر کدام با دیگر اجزای آن ساختار به طور مستدل اثبات نمود؛ بنابراین، مثلاً صرف اثبات حکم قرآنی درباره «مرگ شیرین» کافی نیست، بلکه تبیین انسجام این حکم بر فرض پذیرش آن با اصل قرآنی «رحمت»، حق حیات، و دیگر اجزای نظام لازم است.

د) در کنار این اهداف فعال، میتوان هدف واکنش گران های از تفسیر حقوقی نیز به تصویر کشید؛ یعنی دفاع از کمال، جامعیت، عدم اختلاف درونی، و بی همتایی قرآن کریم. این هدف موقعی است که مفسر با شبهات یا خرده گیری های حقوقی مواجه می گردد و برای اینکه پیش فرض و ایمان خود راجع به قرآن تثبیت نماید، به تفسیر حقوقی آیات مرتبط و مشابه ناچار می گردد؛ برای مثال، در مقابل جریان اسلام هراسی که قرآن را به آموختن خشونت علیه بشریت متهم می کند، قرآن پژوهان میزان رحمت و مدارای آیات قرآنی، به ویژه آیات مربوط به جهاد، قتال و کیفر را در پرتو مقایسه با قوانین نوین بشر به رخ جهانیان می کشند.

۲. مبانی تفسیر حقوقی

فهم و تفسیر قرآن کریم بر نهادهای بنیادینی استوار است که در ذهن مفسر پیش از فرایند تفسیر، مفروض و مقبول است که هر نوع موضع گیری در خصوص آنها موجودیت تفسیر او را تحت تأثیر قرار می دهد. البته گاهی مفسر از آنها غفلت می کند، در حالی که تفسیر در بسیاری از موارد بر این نهادهای بنیادین صورت می گیرد، حتی گاهی فهم و تفسیر قرآن کریم بدون آنها امکان پذیر نمی باشد. در هر صورت، مفسر باید به این مبانی آگاهی مستدل داشته باشد.

مبانی عام تفسیر را می توان در کتب روش شناسی عمومی تفسیر قرآن کریم مطالعه کرد (ر. ک: رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱)، مبحث اول مبانی تفسیر). در ادامه، جهت تبیین تأثیر این مبانی در تفسیر حقوقی، چند مورد را به اختصار توضیح می دهیم:

الف) تشریحی بودن قرآن کریم

بیان احکام و مقررات، زبان معمول و اصطلاحات رایج و تقسیم بندی های غالب خود را دارد، اما هرگز به معنای نفی مطلق بیان احکام و مقررات با زبان و اصطلاحات و تقسیم بندی دیگر نیست. طرح بیان احکام و بیان تشریحات در قرآن کریم با ویژگی های خاص مانند عام و کلی، پراکنده، انعطاف پذیر، یا به هم پیچیده، آن هم همراه با لحن های متفاوتی همچون لحن تشویقی و کارکردی (ر. ک: ایازی، فقه پژوهی قرآن، ۲۸-۵۶) آن را از تمام کتاب هایی که درباره مسائل فقهی و حقوقی بحث کرده اند، ممتاز می کند، حتی سنخ بیان آن را نمی توان با بیان برخی از کتاب های الهی ادیان پیشین تشبیه نمود.

شیوه و ویژگی های پیش گفته با این مسئله که قرآن در مقام بیان احکام بوده باشد و آیات احکام شکل تشریحی داشته باشد، منافاتی ندارد؛ زیرا قرآن با این ویژگی که کتاب خاتم پیامبران است و آخرین کتاب آسمانی و مستند به وحی میباشد، در صدد بیان شریعت جامع و جاویدان الهی است. چنین کتابی برای اینکه از ابعاد مختلف مورد توجه قرار گیرد و از جنبه های گوناگون جامعیت داشته باشد، باید بتواند مورد استناد عموم مردم و محققان قرار گیرد، جذابیت مستمر برای خواننده خود را

فراهم کند، قداست و قدسیت داشته باشد و از نظر محتوا همیشه تازه باشد، سازگار با نیازهای فطری، واقع‌گرا و با آفاق گسترده باشد.

با این حال، قرآن یک کتاب حقوقی محض نیست که توقع جامعیت فروع و اصول، صراحت، انسجام و یک دستی خاصی از آن درست تلقی شود. برعکس، به کارگیری شیوه کتاب حقوقی چنین تلقی ایجاد می‌کند که قرآن کریم تماماً کتاب تشریح یا حقوق و به احتمال بسیار خسته‌کننده و ملال‌آور است. حال آنکه کتاب هدایت است. عام و

ص: ۴۱۷

کلی بودن برخی از احکام قرآن کریم نیز اتفاقاً شرط جامعیت است که تطور مصادیق قانون و زمینه پویایی و تفسیرپذیری در طی زمان ها را فراهم می سازد.

در کنار همه این ها، اینکه قرآن کریم گویاترین بیان را در زمینه احکام ارایه داده است (نساء/ ۱۰۵؛ مائده/ ۳ و ۴۸؛ اسراء/ ۹؛ نحل/ ۸۹؛ انعام/ ۳۸) دلیل تشریحی بودن آن به شمار می آید. روایات معصومان علیهم السلام درباره جایگاه احکام شرعی در این کتاب آسمانی نیز بسیار تأمل برانگیز است. بخشی از این روایات مربوط به فضل قرآن کریم و لزوم اهتمام به آیات احکام و استنطاق از آنهاست که قرآن همه احکام و فروع را به طور صریح و مشخص بیان کرده است (رضی، نهج البلاغه، خ ۱۲۵، ص ۱۵۸). همچنین روایات فراونی که عموماً در باب احکام از معصومان علیهم السلام رسیده که ایشان در استخراج حکمی یا برای استناد به مسئله ای به آیه ای از قرآن کریم استشهاد نموده اند (حویزی، نورالثقلین، ۸۶/۲)، برای تعیین و تشخیص صحت روایات احکام ملاک بسیار مهمی را تعیین کرده فرموده اند: «اعرضوها علی کتاب الله، فما وافق کتاب الله عزوجل فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه» (کلینی، الکافی، ۹/۱) و قرآن کریم را عدل اهل بیت علیهم السلام، بلکه ثقل اکبر پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم بیان نموده اند (نیشابوری، مستدرک، ۱۱۰/۳).

عقل نیز می پذیرد که آنچه پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان وحی آورده، کلام الهی و مشتمل بر تعالیم و دستوراتی برای سعادت بشر و معتبر و حجت است و باید در کلمات آن دقت نمود و از نکات آن استفاده کرد. بنابراین، آنچه در این کتاب - چه مستقیم و غیر مستقیم چه صریح و غیر صریح - به بایدها و نبایدها مربوط می شود، قابل استناد است و پراکندگی ظاهری و نامتسق بودن مانع از نظم بخشیدن و استنباط احکام از کلام نمی گردد. وانگهی، اگر قرآن کریم کتاب حکمی و تشریحی نباشد، وجهی برای هدایت عملی ندارد. حتی اخیراً برخی قرآن پژوهان اعجاز تشریحی قرآن کریم را مورد عنایت بیشتری قرار داده اند (بلاغی، آلاء الرحمن، ۱۳/۱-۱۴؛ معرفت، التمهید، ۶) و تشریحات قرآنی را با ویژگی هایی از قبیل عدم تناقض میان آنها، سازگاری با عقل و فطرت و عدم تناقض با علم، فراگیری تمام ابعاد زندگی بشر، عرضه در مدت بسیار کوتاه بیست و سه سال آن هم از زبان شخص اُمّی و در فضایی که زمینه و شرایط لازم برای تدوین چنین قوانینی فراهم نبود (بهجت پور و معرفت، «اعجاز تشریحی قرآن»، قرآن و علم، ۴۵/۸-۴۶؛ جزایری، «اعجاز حقوقی قرآن»، قرآن و علم، ۶۷/۱۰-۸۸)، امری خارق العاده می دانند. پس قرآن کریم نه تنها منبع احکام و تشریحات است، بلکه در بیان احکام و دستورات عملی اعجاز آمیز و در مقایسه با قانون گذاری بشری قابل تحدی است.

ب) جامعیت احکام قرآن کریم

در آیات تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ (نحل/ ۸۹)؛ «بیانگر هر چیز (از کلیات دین)»، تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ (یوسف/ ۱۱۱)؛ «شرح هر چیزی (که مایه سعادت) است»، و أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (مائده/ ۳)؛ «دین شما را برایتان کامل کردم» گرچه لفظ جامعیت به کار نرفته، معانی نزدیک به آن تداعی می شود و بر جامعیت قرآن کریم دلالت دارد. از سوی دیگر، قرآن خود را کتاب دین جهانی و ابدی معرفی می کند (انبیاء/ ۱۰۷؛ اعراف/ ۱۵۸؛ فرقان/ ۱) و تشریحاتش را ابدی و نسخ ناپذیر می داند و پیامبرش را خاتم الأنبياء و دستوراتش را آخرین دستور می شناساند (احزاب/ ۴۰؛ فصلت/ ۴۱-۴۲). اگر همه این ها را کنار هم قرار بدهیم، جامعیت قرآن کریم به طور استنادی ثابت می گردد.

در این بحث، بین کمال و جامعیت تفاوت اساسی وجود ندارد. اگر دینی کامل پذیرفته شود جامعیت آن نیز پذیرفته می شود (ر. ک: ایازی، فقه پژوهی قرآنی، ۲۸۲).

بنابراین، استنباط و چگونگی برداشت از آیات در چارچوب جامعیت قرآن و قلمرو احکام معین می گردد و

ص: ۴۱۸

مرزبندی عام و کلی مشخص می شود؛ لذا در خارج از این مرزبندی نباید به سراغ احکام رفت و از قرآن توقع پاسخ داشت؛ به دیگر سخن، چون پذیرفته ایم قرآن جامع احکام است، آنچه به طور مستقیم و صریح نگفته یا به طور غیر مستقیم و غیر صریح راهنمایی نکرده، در قلمرو دین قرار نمی گیرد، نه اینکه جزو قلمرو دین بوده و مورد بیان یا اشاره قرار نگرفته است.

از نظر چند و چون بین مسائل فقه و حقوق تفاوت هست، اما از نظر ماهیت فرقی بین فقه و حقوق نیست؛ از این رو، هر دو از جنس واحدند. فقه ممکن است بالقوه این توانایی را داشته باشد که مانند حقوق با گسترش در تمام زمینه ها به مرور زمان یک نظام حقوقی واحد را ایجاد کند که در این صورت، بخش عظیمی از فقه - البته با شرایطی - نظامی در کنار دیگر نظام ها خواهد بود (میر احمدزاده، رابطه فقه و حقوق، ۲۹).

ج) جهانی و جاودانگی احکام قرآن کریم

چنان که گفته شد، قرآن کریم کتاب دین جهانی و ابدی است و تشریحات و احکامش نیز جهانی، جاودان و نسخ ناپذیر می باشد. مقرراتی که در این کتاب مبین آمده، یک مجموعه مسائل و احکامی است که نظام خلقت، به ویژه انسان را به سوی سعادتش هدایت می کند. انسان نیز دارای خلقت و فطرتی خاص است که او را به سوی روش خاصی در زندگی سوق می دهد و به راه معینی که دارای هدف مشخصی است، هدایت می کند و او فقط باید همین راه را بییماید: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** (روم / ۳۰).

ویژگی احکام قرآن کریم بر اساس سنت آفرینش و طبیعت، غرایز و نیازهای لازم و لاینفک انسان یکی از علل جهانی و جاودانگی آن است (پژوهشکده حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ۴۰۸) که به همین علت مکان مندی و زمان مندی برای آن معنا پیدا نمی کند، بلکه در هر زمان و مکانی معتبر است.

این احکام، شامل تمام زمینه های ثابت و متغیر حقوقی می شود که در بعضی از زمینه ها، احکام حقوقی و در بعضی دیگر، اصول حقوقی وجود دارد. لذا اگر با دقت نظر کنیم، در واقع، احکام قرآن یک قسم بیشتر نیست و آن احکام ثابت است. بر این اساس، آنچه تغییر می پذیرد، موضوعات احکام است؛ یعنی هر حکم اسلامی دارای موضوعی خاص یا عام است که وجود آن موضوع نسبت به حکم، بی شباهت به وجود علت برای معلول نیست. این مطلب هم در مورد عناوین اولیه مانند شمول اصل کلی و جوب وفای به عهد در آیه **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** (مائده / ۱) بر بیع در اعصار گذشته و بر بیمه در عصر حاضر وجود دارد و هم در مورد عناوین ثانویه مانند خرید و فروش تنباکو که روزی از حیث اینکه موجب استعمار اقتصادی کشورهای اسلامی نمی شد، مباح بود و روز دیگر به سبب اینکه توطئه دشمنان عامل ضرر و زیان برای جامعه اسلامی شد و حکم محاربه با امام زمان علیه السلام پیدا کرد، تحریم گردید و پس از لغو آن قرارداد استعماری باز موضوع تغییر یافت و حاکم شرعی آن منع را از آن برداشت.

با تکیه بر این مبنا، از سویی نمی توان گفت که احکام قرآن کریم تابع فرهنگ زمانه است؛ خواه به معنای تبعیت از فرهنگ جاهلی باشد خواه به معنای پیروی از وحی الهی تجربی آن زمان، پیروی از وحی طبیعی خدای درونی محمد یا پیروی از تجربه دینی ایشان و از سوی دیگر، اذعان می گردد که مطابقت ها و تناسب های این کتاب مبین با فرهنگ زمانه از برتری آن

بر دیگر کتاب هایی به شمار می رود که به دلیل فقدان این شرایط در گذر تاریخ از حیز انتفاع خارج شده اند؛ مطابقت ها و تناسب هایی مانند استفاده از زبان عربی، تناسب بیان آن با سطوح مختلف فکری و علمی مردم، استفاده از کلمات و ضرب المثل های رایج مردم، انعکاس پرسش مردم از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و شأن نزول های برخی از آیات، انطباق آن با مقتضیات واقعیت زمان و مکان جامعه (زمانی، مستشرقان و قرآن، ۱۶۵-۲۴۲).

ص: ۴۱۹

قلمرو تفسیر حقوقی به چند لحاظ قابل بررسی است در اینجا به دو لحاظ اشاره می کنیم:

۱. به لحاظ خود قرآن کریم که شامل شمارش آیات الاحکام حقوقی و میزان معانی استنباطی آنها می شود.

۲. به لحاظ موضوعات بدین سخن که آیا قرآن کریم در ابعاد یا موضوعات گوناگون حقوقی سخنی دارد یا خیر؟

روشن است که منظور از احکام در لحاظ نخست، احکام شرعی است؛ بدین معنا که آنچه شارع مقدس به عنوان شارع برای موضوعات مختلف اعتبار و ابراز نموده است. معمولاً فقه متکفل دانستن بخش فرعی آنها از راه ادله تفصیلی می باشد. احکام تشریحی قرآن کریم شامل احکام اعتقادی، اخلاقی، و فقهی - به معنی خاص و رایج - می گردد، اما آنچه به صورت اصطلاح آیات الاحکام در زبان فقها و مفسران به کار رفته یا در کتاب های حقوقی متداول شده، احکام عملی است که در زمینه عبادات، معاملات، تصرفات و عقوبات مطرح شده است. به همین دلیل، دستورات اعتقادی و اخلاقی، یا آنچه به مقوله بایدها و نبایدهای ذهنی و جانچی مربوط است، از احکام تشریحی به شمار نمی آید و آیات مربوط به آن نیز جزو احکام قرآن تلقی نمی شود.

با اینکه ماهیت مسائل فقه و حقوق یکسان تلقی می شود، اما بر اساس تعریف یاد شده از حقوق، روشن است که شامل عبادات نمی گردد. پس برای آنهایی که آمار مشهور پانصد آیه (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۲/۱۳۰) یا کمتر (فاضل مقداد، کنز العرفان، ۵/۱) آیات الاحکام را قبول دارند، تعداد آیات الاحکام عملی حقوقی کمتر از آن خواهد بود.

در واقع، اگر بخواهیم چارچوبی برای تعداد آیات حقوقی تعیین کنیم، لازم است تمام مواردی را که امکان استخراج و استنباط حکم در آنها وجود دارد، مشخص کنیم. لذا به نظر می رسد دایره حقوق پژوهی در قرآن گسترده تر از آن چیزی است که قبلاً تصور می شد، به ویژه اگر منظور ما از حقوق - چنان که گذشت - شامل علم حقوق با تمام موضوعات، مبادی و مسائلیش، تاریخ حقوق، فلسفه حقوق و شاخه های حقوقی سایر علوم باشد. بنابراین، می بینیم که برخی از نویسندگان معاصر به صراحت گفته اند که تعداد آیات حقوقی منحصر در پانصد آیه مشهور نیست، بلکه آیات فراوان دیگری نیز قابل استفاده است (جاویدی، سیمای حقوق در قرآن، ۲۰). تعداد آیات را بیشتر از این مقدار داشته اند (ر. ک: قاسم زاده، تبیان حقوق، ۹/۱).

حال به مواردی که امکان استنباط حکم در آنها وجود دارد، اشاره می کنیم: استفاده از مدلول های گوناگون آیات (چه مدلول های مطابقی و تضمینی و چه مدلول های التزامی و دلالت های اقتضا و چه استفاده های عقلی از آیات)؛ استفاده از جمله ها و فرازهای ذیل آیات؛ استفاده از امثال، قصه ها و آیات تکوینی با توجه به دلالت های حقوقی آنها. در مواردی که مدلول آیه ناظر به حکم ارشادی باشد یا قاعده حقوقی کلی را بیان می کند یا ارزش حقوقی خاصی را توصیف می نماید - گرچه این حکم ارشادی را خود عقل می فهمد یا آن قاعده کلی مبنای مقررات حقوقی در ابواب مختلف قرار می گیرد و یا توصیف ارزش ها بیانگر روش خاص در اجرای یکی از مقررات است - در محدوده آیات حقوقی قرار می گیرند. بنابراین،

بسی دشوار است که مقدار آیات حقوقی را در عدد خاصی منحصر نماییم، بلکه به اختلاف قریحه های مفسران، میزان تفکر و تعقل آنها در فهم صحیح قرآن، مقدار مقدمات علمی فراهم شده برای آنها در تفسیر حقوقی قرآن و نیز گستردگی و دقت مراجعه آنها به مجاری وحی، می توان تعداد آیات را در میزان معتنا بهی شمارش کرد.

در رابطه با قلمرو تفسیر حقوقی به لحاظ موضوعات، می توان گفت که امکان بررسی حکم بیشتر موضوعات حقوقی در قرآن وجود دارد؛ مانند:

ص: ۴۲۰

- پایداری و غیر قابل تغییر بودن سنت های الهی (فاطر / ۴۳) و قطع اعضای بدن و دار زدن به عنوان مجازات (شعرا / ۴۹) در تاریخ حقوق؛
- فطری بودن حقوق (روم / ۳۰) و اصل الزامی بودن قاعده حقوقی (بقره / ۶۸) در فلسفه حقوق؛
- اعتبار سنت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام (نساء / ۵۹) در منابع حقوق؛
- اصل لزوم ابلاغ شفاف قانون (تغابن / ۱۲) و غیر قابل تغییر بودن قانون از سوی مجریان (یونس / ۱۵) در قانون گذاری؛
- شرط عدالت در تحمل و ادای شهادت (مائده / ۹۵ و ۱۰۶) و مهلت دادن به معسر (بقره / ۲۸۰) در دلایل و دادرسی؛
- پایان حجر کودک با رشد او (نساء / ۶) و ولایت ولی بر کودک و سفیه (بقره / ۲۸۲) در حقوق مدنی اشخاص؛
- مبنای کسب حقیقی برای مالکیت شخصی (بقره / ۲۸۶) و منع انباشت ثروت (توبه / ۳۴) در اموال و مالکیت؛
- اصل لزوم قراردادها (مائده / ۱) و بطلان معامله ربوی (آل عمران / ۱۳۰) در اعمال حقوقی؛
- اصل شخصی بودن مسئولیت (فاطر / ۱۸) و معافیت از مسئولیت در احسان (توبه / ۹۱) در مسئولیت ها؛
- جواز نکاح با زن مطلقه فرزند خوانده (احزاب / ۳۷) و انحلال نکاح با ارتداد (ممتحنه / ۱۰) در حقوق خانواده؛
- بیاعتباری وصیت زیانبار (بقره / ۱۸۲) و اصل بهره مندی مردان و زنان از ماترک متوفی (نساء / ۷) در وصیت و ارث؛
- اصل کرامت انسانی (اسراء / ۷۰) و وظیفه دولت در از بین بردن جهل و آموزش همگانی (جمعه / ۲) در حقوق اساسی؛
- لزوم گزینش (جائیه / ۲۱) و منع به کارگیری جاهل (اعراف / ۱۹۹) در حقوق اداری؛
- لزوم برقراری تأمین اجتماعی (توبه / ۶۰) و حکم انفال (انفال / ۱) در حقوق تأمین اجتماعی؛
- پیشگیری از وقوع جرم با حمایت از بزه دیده (حجر / ۶۸) و ممنوعیت نزدیکی به جرایم بزرگ (انعام / ۱۵۱) در پیشگیری از جرم و جرم شناسی؛
- اصل قانونی بودن جرم و مجازات (اسراء / ۱۵) و سقوط مجازات با وجود اشتباه و فراموشی (احزاب / ۵) در حقوق کیفری؛
- اختصاص منابع زمین به همه مردم (بقره / ۲۹) و لغو تدریجی بردگی (بلد / ۱۱-۱۳) و منع تخریب محیط زیست (بقره / ۲۰۵) در حقوق فراسرزمینی و حقوق بشر؛
- و مشروعیت جنگ دفاعی (توبه / ۳۶) و پذیرش درخواست پناهندگی مشرکان (توبه / ۶) در حقوق جنگ.

منظور از منابع (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن ۱، ۳۶؛ بابایی و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، ۲۶۱) که برخی از آن به مآخذ (زرکشی، البرهان، ۲۹۲/۱)، مصادر (الصغیر، المبادئ العامه لتفسیر القرآن، ۵۹)، مبنا و روش (عمید زنجانی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، ۲۱۵) تعبیر نموده اند، در مورد تفسیر حقوقی عبارت از مستندات یا داده هایی است که نوعی شناخت در باب موضوعات حقوقی و مرتبط با معارف قرآن در اختیار می نهد و آگاهی از آنها در فهم صحیح یا بهتر آیات حقوقی مفسر را یاری می ساند.

طبق این تعریف، علاوه بر منابع عمومی تفسیر (مانند قرآن، سنت، عقل، وقایع تاریخی و جغرافیایی) همچنین مقدمات علمی مورد نیاز (مانند علوم و قواعد زبان عربی، علوم قرآن، قدرت استحضار آیات مرتبط، موافق و مخالف) (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱)، ۳۶-۱۱۱؛ بابایی و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، ۲۶۱-۳۷۶؛

عمید زنجانی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، ۳۷۹-۴۰۶) در تفسیر حقوقی باید قواعد و مقررات فقهی - حقوقی، قوانین موضوعه، عرف، رویه های قضایی، اندیشه های حقوقی و دست آوردهای تجربی معتبر در این زمینه ها مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که این امور برای اطلاع مفسر از چند و چون موضوعات، مبادی و مسائل حقوقی، نیز برای جستجوی سریع قرائن عقلی و نقلی جهت فهم آیات بسیار لازم است. خواه مفسر کار خود را از برون قرآن آغاز نماید، خواه از درون؛ چون به هر ترتیب، در مقام ثبوت، موضوعی که بر متن قرآن کریم عرضه می شود، در نهایت، باید در متن موجود باشد و گرنه تفسیر صحیح نخواهد بود. همچنین در مقام ابراز و تفسیر، مفسر باید مدالیل حقوقی قرآن را به زبان و شیوه رایج حقوق تنظیم و بیان کند و گرنه از مباحث حقوقی فاصله خواهد گرفت و بهروز نخواهد بود.

بنابراین، اگر بپذیریم روش های تفسیری را با استقراء در طول زمان (عمید زنجانی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، ۲۱۶) و بر اساس منابع (همان؛ رضائی اصفهانی، منطق تفسیر ۲) تقسیم بندی کنیم، باید بگوییم که تفسیر حقوقی نیز می تواند قرآنی، اثری، عقلی، علمی - تجربی و اجتهادی به معنای استفاده مناسب از تمام منابع و مقدمات در تفسیر باشد. نیز اگر ارزیابی هر کدام از آنها را در تقسیم بندی وارد کنیم، باید بگوییم که تفسیر حقوقی اجتهادی به معنای پیش گفته، تفسیر کامل و بقیه اقسام نسبت به آن، ناقص محسوب می گردد. اما تفسیر حقوقی به رأی، در واقع، تفسیر به شمار نمی آید؛ چون تفسیر یعنی طرح دیدگاه متکلم است، حال اینکه تفسیر به رأی به معنای طرح دیدگاه خود با محمل کلام دیگران است، گرچه ممکن است در مواردی اتفاقاً با مقاصد جدی کلام موافق باشد و در فرض شمارش آن در کنار دیگر اقسام، باید گفت این قسم از تفسیر، باطل و غیر معتبر است، حال اینکه بقیه اقسام در حد خود و به مقدار رعایت ضوابط خاص خود، صحیح و معتبر است.

۵. ضوابط تفسیر حقوقی

شیوه هر بحثی می بایست مقدمات، مناقشات و برآیندهای آن را منضبط کند. در تفسیر حقوقی قرآن کریم نیز رعایت ضوابط کلی تفسیر (بابایی و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، ۶۱-۲۵۳؛ عمید زنجانی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، ۲۱۱-۲۱۳) مانند در نظر گرفتن قرائت صحیح، توجه به مفاهیم کلمات در زمان نزول، در نظر گرفتن قراین، مبنا بودن علم و علمی و... لازم است.

نکته مهم این است که در تفسیر حقوقی همواره باید مراتب منابع و ادله رعایت گردد و برای هر کدام به تناسب ارزش قائل شد؛ برای مثال، قرآن باید در رتبه نخست قرار داده شود و هیچ منبع و دلیل دیگری توان مقابله با نص قرآنی که دلالت قطعی دارد، ندارد. چنانچه دلالت آیات نیز در یک سطح قرار ندارند و همواره باید نص را بر ظاهر، و این دو را بر مجمل، مبهم یا متشابه ترجیح داد. پس از قرآن، مجرای وحیانی غیر قرآنی اولویت دارد. مستند دیگری نباید بر روایت ترجیح داد. چنانچه میزان قطعیت از لحاظ صدور روایت از معصوم علیه السلام و میزان قطعیت آن از لحاظ دلالت نیز پس از محاسبه، میزان اعتبار آن را در مقابل دیگر روایات تعیین خواهد کرد. همچنین ادله عقلی و شواهد حسی - تجربی در یک سطح از اعتبار نیستند و باید جایگاه هر کدام از آن ها رعایت شود. در تفسیر نیز علاوه بر رعایت مراتب منابع و ادله باید تا حد امکان از واژه ها و گزاره هایی بهره جست که میزان اعتبار منابع و ادله مورد استناد را به مخاطب برساند. بدین ترتیب، حق هر منبع و دلیلی در حد توان مفسر ادا خواهد شد و مخاطبان نیز دچار مغالطات احتمالی نخواهند گردید.

نکته مهم دیگر این است که قرآن کریم نمونه و الگویی مناسب برای زندگی منظم و عادلانه بشر با تمام ابعادش وضع کرده است. بر این اساس، شایسته است که نمونه و الگوی یاد شده را کشف کرد. خداوند نازل کننده قرآن،

ص: ۴۲۲

آفریدگار انسان است. او کسی است که توانایی کشف و اطلاع رسانی الگوهای رفتاری آفریده اش را دارد و همین الگوهای رفتاری و تشریحات است که علوم اجتماعی و حقوق را شکل می دهد؛ از این رو، آنچه قرآن کریم در این باره گفته، راهنما، حاکم و تعیین کننده نظریه های بشر پیرامون آن می باشد و هرگز نباید به دنبال تطبیق نظریه های حقوقی دانشمندان بر پیام های قرآن کریم رفت. در مقابل باید دیدگاه قرآن کریم درباره مباحث علم حقوق و شاخه های حقوقی سایر علوم را به دست بیاوریم که چه بسا آنها در برابر آموزه های قرآن کریم به زانوی تسلیم درآیند.

۶. شیوه اجرایی تفسیر حقوقی

پس از روشن شدن پیش فرض های منسجم تفسیر حقوقی قرآن کریم، گام های روشن و چگونگی کاربست ابزارها و منابع در تفسیر حقوقی را که مطابق پیش فرض های یاد شده باشد، ارائه می نمایم تا بتوانیم به دیدگاه قرآن پیرامون موضوع، مبادی یا مسائل حقوقی برسیم.

نخستین گام، ورود به بحث است. این مرحله می تواند از تک آیه آغاز گردد. همچنین میتواند از چند آیه شروع شود، خواه منظور از این مجموعه از آیات کل قرآن باشد خواه در قالب سوره یا گروهی کمتر از سوره. آنگاه که کل قرآن منظور باشد، مطالعه و تحقیق می تواند بر اساس ترتیب نزول سوره های قرآن انجام شود و میتواند بر اساس مصحف کنونی از سوره حمد تا سوره ناس صورت گیرد و آنگاه که مجموعه آیات در قالب یک سوره نمی گنجد، می تواند بر اساس نزول همزمان، حزب یا موضوع یکسان و مرتبط باشد.

اگر در ورود به بحث، موضوع خاصی، اساس مطالعات قرآنی قرار داده شود، این کار را می توان با هدف تهیه مجموعه ای کامل و جزیی از مباحث حقوقی (مانند حقوق کیفری) قرآن کریم انجام داد و از ترتیب منطقی موضوعات علم حقوق و شاخه های حقوقی سایر علوم بهره برد. همچنین می توان با هدف دستیابی به دیدگاه قرآن کریم درباره یک موضوع خاص حقوقی صورت پذیرد. از دیگر سو، ممکن است این موضوع از درون قرآن کریم (مانند محاربه) به دست آورد و معمولاً چنین مطالعه ای درون قرآنی گفته میشود. نیز ممکن است آن را از وقایع بیرونی زندگی بشر (مانند تروریسم و نهضت آزادی بخش) به دست آورد و به قرآن عرضه نمود تا مجموعه آیاتی که با آن موضوع ارتباط دارند، مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد که معمولاً به این فعالیت علمی مطالعه برون قرآنی گفته می شود. در هر صورت، باید کل قرآن کریم را مطالعه کرد تا به نظریه نهایی درباره موضوع رسید.

دومین گام، مطالعه مطالب حقوقی مربوط به موضوع حقوقی درون قرآنی یا مطالب حقوقی است که بناست بر قرآن کریم عرضه گردد؛ برای مثال، پیرامون آیه هفتادم سوره اسراء، مباحث حقوقی درباره کرامت انسانی مطالعه می شود. سپس برآیند آن بر همین آیه و آیات مرتبط عرضه می گردد تا ضمن بیان، دیدگاه قرآن پیرامون کرامت انسان بر نظریه های رایج حقوقی نیز نظارت داشته باشد و نکات تصحیحی، تکمیلی، امضایی یا تأسیسی قرآن کریم نسبت به آنها توضیح داده شود. مثال دوم اینکه مسئله تکررگرای حقوقی (Legal Pluralism) بر این متن مقدس عرضه میگردد. طبیعی است کسی که می خواهد نظر قرآن کریم را راجع به این مسئله به دست آورد، ابتدا باید خود فهم درستی از مسئله کسب نماید تا بتواند آن را عرضه کند و عملیات جستجوی پاسخ قرآنی انجام دهد، وگرنه چه بسا رابطه گفتگو بین مسئله حقوقی یادشده با قرآن کریم بر قرار

نشود و برآیند تحقیقات ناظر بر حقیقت مسئله در خارج نباشد. بنابراین، هدف از دومین گام عبارت از عرضه درست مسئله یا روشن کردن نکات تصحیحی، تکمیلی، امضایی یا تأسیسی آیات نسبت به آن مسئله می باشد.

سومین گام، مراجعه به کتاب های مشهور فقه استدلالی در موضوع بحث است. با توجه به زبان، شیوه بیان،

ص: ۴۲۳

دسته بندی مطالب و دیگر ویژگی های کتب فقه استدلالی که شباهت قابل توجهی با کتب حقوقی دارد، مراجعه به این ها جهت آگاهی از ابعاد دیگر مسئله از منظر فقها و مفسران آیات الاحکام، آگاهی از مستندات به کاربرده شده، و شناسایی سریع قراین آیه یا آیات مورد نظر و نیز آگاهی از تاریخ احکام مربوط در صورت نیاز، بسیار مهم و کارساز است؛ برای مثال، در بازپژوهی تفسیر آیات ۳۳-۳۴ سوره مائده، پس از مطالعه مطالب حقوقی مربوط مانند جرایم علیه امنیت کشور و جرایم سیاسی، مراجعه به کتب مشهور فقه استدلالی در باب محاربه، آفاق گسترده ای را از مسئله باز خواهد کرد که بدون آن، به سختی می توان چنین آفاقی را دریافت. عدم مراجعه به کتب فقه استدلالی و عدم استفاده از نظریه های کارشناسان اسلام در تفسیر این آیات، نه تنها محقق را از یافته های علمی محروم می سازد، بلکه او را در برجسته کردن نکات تصحیحی یا تکمیلی آیات نسبت به دیدگاه های فقهی آنان ناتوان می کند.

چهارمین گام، گردآوری آیاتی است که به طور قطعی یا احتمالی با موضوع بحث ارتباط دارد. این کار پس از تعیین موضوع بحث و جنبه ای که بنیاد تحقیق شود، از راه تشخیص کلید واژگان بحث، واژگان هم خانواده، واژگان مترادف، واژگان مشابه و مرتبط با استمداد از دیدگاه فقه و حقوق امکان پذیر می باشد. پس از دسته بندی واژگان به اعتبار اهمیت آنها نسبت به موضوع بحث - چه آنهایی که از ابتدا عربی بودند و چه آنهایی که به زبان عربی برگردانده می شوند - آیات به وسیله آنها و با استفاده از معجم مفهرس و یا تلاوت دقیق کل قرآن کریم جست و جو می گردد.

شایان یادآوری است که روش تلاوت دقیق کل قرآن کریم این امتیاز را دارد که علاوه بر آیات یابی، مقداری تلاوت کننده را با سیاق آنها آشنا می سازد. خلاصه، پس از انجام جست و جو، دست کم دو گونه آیات به دست می آید؛ آیاتی که واژگان عنوان شده در آن پیدا شده و آیاتی که مفاهیم آن واژگان را بدون استعمال آنها می رساند. پس همه آنها به اعتبار نزدیکی خود با موضوع و جنبه بحث، دسته بندی و به چند موضوع کوچک تقسیم می شود.

پنجمین گام، تدبر در آیات گردآوری شده به اندازه اهمیت آنها نسبت به موضوع و با توجه به نتایج گام های دوم و سوم می باشد. این کار دست کم سه مرحله دارد:

مرحله اول، شناسایی قراین متصله، منفصله و محتمله است؛ چه نقلی باشد چه عقلی و چه حسی - تجربی. به طور کلی، مهمترین قراین نقلی به ترتیب عبارت است از آیات، روایات، تفاسیر علما - به ویژه اصحاب برجسته پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم - دیدگاه های فقهای اعلام و تاریخ. البته باید به معیارهای خاص اعتبار برای هر کدام از قراین توجه نمود و در ادامه، اعتبار آنها را با اعتبار قراین از جنس دیگر سنجید و بر آن اساس ترتیب نمود.

با برداشتن این گام، مرز بین تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی کم رنگ تر می شود؛ چون چنان که گفته شد، به هر ترتیب در مقام ثبوت، موضوعی هم که بر متن قرآن کریم عرضه می شود، در نهایت، باید در متن موجود باشد، و حالا می گوئیم که چه با شیوه موضوعی و چه با شیوه ترتیبی مصحف یا نزول سوره ها، تفسیر حقوقی باید همواره با شناسایی قراین متصله، منفصله و محتمله همراه باشد. به همان اندازه که در این گام کم کاری میشود به همان اندازه نیز برآیند تفسیر حقوقی از اعتبار ساقط خواهد شد.

مرحله دوم استنتاج و پیام گیری از تک تک قرینه هاست. سپس داده های این کار با هم دیگر مقایسه می گردد تا از جمع و ترکیب آنها برآیندهای نو از مفاهیم و پیام های قرآن کریم در رابطه با موضوع بحث حاصل گردد.

مرحله سوم، دسته بندی مفاهیم و پیام های قرآنی به دست آمده بر اساس نظم منطقی و رایج مباحث حقوقی است.

ص: ۴۲۴

البته این در جایی است که در خود مفاهیم و پیام‌ها نظم و ترتیب خاصی پیشنهاد نشده باشد؛ در غیر این صورت، باید نکته اصلاحی قرآن کریم نسبت به ترتیب مباحث نیز رعایت شود.

ششمین گام در شیوه اجرایی تفسیر حقوقی، تبیین نظر قرآن کریم درباره موضوعات حقوقی است. این کار به تناسب نیاز و هدف از پیش تعیین شده تنوع می‌یابد؛ از جمله اینکه گاهی تدوین کل مباحث تفسیر حقوقی قرآن کریم مورد نظر است که در این صورت باید تمام فرایند وصول به مفاهیم و پیام‌های حقوقی قرآن کریم از آغاز تا پایان به گونه‌ای تبیین و منعکس شود گاهی تدوین خود مفاهیم و پیام‌های حقوقی قرآن کریم مورد نظر است که در این صورت نیازی به ذکر تمام فرایند وصول به آنها نیست، بلکه صرف بیان مفاهیم و پیام‌های حقوقی ذیل آیات مربوط کافی است و برای اقناع یا تدریس به مخاطب، انعکاس گوش‌های از مستندات یا شیوه استنباط مفاهیم از آنها بسیار سومند خواهد بود. گاهی تدوین قوانین قرآنی مورد نظر است که در این صورت هیچ نیازی به تصریح سند یا شیوه درون قانون وجود ندارد. گاهی اصلاً تبیین به صورت کتبی صورت نمی‌گیرد، بلکه به صورت شفاهی یا صوتی - تصویری صورت می‌گیرد که علاوه بر رعایت ضوابط و ضرورت‌های یادشده، رعایت شیوه‌های خاص در آن صورت‌ها نیز بسیار مفید خواهد بود.

۷. آسیب‌شناسی تفسیر حقوقی قرآن کریم

بزرگ‌ترین آسیب در همه تفسیرها، از جمله تفسیر حقوقی قرآن کریم تفسیر به رأی است. روایات بسیار (صدوق، امالی، ۶؛ بحرانی، البرهان، ۴۲/۱ و ترمذی، سنن الترمذی، ۲۶۸/۴) با لحنی شدید در تقبیح تفسیر به رأی و منع از آن وارد شده که موجب گشته است که این روش در نظر تمام مفسران، طریقی ممنوع، مذموم و نامقبول تلقی گردد. این مطلب از جنبه نظری به علت صحت و تواتر روایات موجود در این باره، امری مسلم و مورد اتفاق جمیع علمای اسلام است، اما در عمل، بسیاری از آنها - دانسته یا ندانسته - تحت عناوین مختلف دچار این آسیب گردیده‌اند.

به نظر می‌رسد، این روایات هم به پیروی از روش تفسیر به رأی (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۷۸/۳) و هم به پیروی از نتایجی است که در سایه این روش به دست می‌آید، نظر دارد (عمید زنجانی، مبانی و روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۲۵۷)، و هر دو را به شدت منع می‌کند. در صورتی که اراده معتبر کسی به استفاده از این روش تعلق می‌گیرد، سوء نیت عام حاصل می‌شود که مورد اشتراک تفسیر به رأی عمدی و غیر عمدی به شمار می‌آید. اما در صورتی که اراده مفسر علاوه بر استفاده از این روش، به برآیند مُهْلَك آن تعلق می‌گیرد، سوء نیت خاص حاصل می‌گردد که اختصاص به تفسیر به رأی عمدی پیدا می‌کند و در تفسیر به رأی غیر عمدی یافت نمی‌شود. پس صرف استفاده از این روش با سوء نیت عام، احتمال نابودی مرتکب و نابود کردن دیگران توسط او را بسیار بالا می‌برد؛ چرا که این روش آمنی برای تفسیر نیست.

بر همین اساس، اگر اتفاقاً برآیند درستی نصیب مرتکب شود، باز طبق لسان روایات او خاطی و به خاطر گرفتن چیزی از نااهل نادان محسوب می‌شود (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۳۵/۱). و آن‌گاه که چنین رفتاری با سوء نیت خاص هم ارتکاب یابد، قطعاً علاوه بر اینکه مرتکب، خاطی و نادان شناخته می‌شود، مشمول عنوان روایی «افتتری علی الله الکذب» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۹۰/۲۷) یا دروغگو به خدا و «کَفَر» (مجلسی، بحارالانوار، ۵۱۲/۳۰) یا فاقد ایمان به او خواهد بود که سزایی جز «فلیتبوأ مقعده من النار» (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۳۵/۱) یا آتش جهنم برازنده او نخواهد بود.

انگیزه یا داعی که می تواند به تعداد افراد بشر متکثر باشد، در این کار می تواند مثبت یا منفی باشد و انگیزه هرچه باشد، نمی تواند وسیله یا روش را توجیه کند. عدم توانایی شخص نیز توان توجیه آن را ندارد؛ کسی که از روش

ص: ۴۲۵

صحیح تفسیر (از جمله تفسیر حقوقی) قرآن کریم آگاهی ندارد یا در بهکارگیری آن ناتوان باشد، حق ندارد وارد این عرصه شود.

در عین حال، با توجه درست به پیش فرض های بنیادین، رعایت ضوابط و پیاده کردن شیوه اجرایی پیش گفته، احتمال دچار شدن هر کسی به این آسیب بسیار خطرناک به حد اقل خواهد رسید، مگر اینکه کسی با سوءنیت خاص و زیرکی فراوان در حالی که همین روش پیشنهادی را پیاده می کند، رأی خود را با محمل آیات الهی مطرح نماید.

نتیجه

آنچه گفته شد، علاوه بر ضرورت تفسیر حقوقی قرآن کریم که برای مراکز علمی و نهادهای تصمیم گیری و اجرایی دنیا قابل ارایه می باشد، ضرورت راهکارهای مخصوص برای انجام چنین کاری را می رساند. به نظر می رسد پیش فرض های بنیادین، ضوابط و شیوه اجرایی که عرضه شد، یکی از ایمن ترین راهکارها در تبیین دیدگاه های حقوقی قرآن کریم است و پیش از اثبات راهکار بهتر استفاده از آنها به حقوق پژوهان قرآنی توصیه می گردد.

ص: ۴۲۶

امام علی، نهج البلاغه، تدوین، سیدرضی، انتشارات دارالهجره، قم.

ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی، تهران، کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ ش.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسام العرب، بیروت، دار الفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.

اراکي، محسن، نظریه الحکم فی الإسلام، قم، مجمع الفکر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.

استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیه فی الرد علی من قال بالاجتهاد و التقليد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۲۹ ق.

بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.

بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، واحد تحقیقات بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.

بهجت پور، عبدالکریم و حامد معرفت، «اعجاز تشریحی قرآن»، دو فصلنامه قرآن و علم، ش ۸، صص ۴۱-۷۶، ۱۳۹۰ ش.

پژوهشکده حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، تهران، سمت، چاپ سوم، ۱۳۸۱ ش.

ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، بیروت، دار الفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

جاویدی، مجتبی، سیمای حقوق در قرآن، تهران، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۹ ش.

الحاکم نیسابوری، محمد بن محمد، مستدرک الحاکم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق.

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۱)، قم، جامعه المصطفی العالمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ش.

زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۰ ق.

زمانی، محمد حسن، مستشرقان و قرآن، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ش.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.

علی الصغیر، محمد حسین، المبادئ العامه لتفسير القرآن، بیروت، دارالمؤرخ العربی، ۱۴۲۰ ق.

عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش شناسی تفسیر قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۸۷ ش.

عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران، المطبعه العلمیه، ۱۳۸۰ ق.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.

فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.

قاسم زاده، مرتضی و حسن رهیپیک، تبیان حقوق، تهران، دادگستری، چاپ دوم، ۱۳۸۸ ش.

کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۸۸ ش.

معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.

میراحمدی زاده، مصطفی، رابطه فقه و حقوق، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

Joanna Turnbull, Oxford Advanced Learner's Dictionary, New York, Oxford University
Press, ۸th Edition, ۲۰۱۰.

ص: ۴۲۹

چکیده

قرآن کتاب هدایت و سعادت انسان می باشد و برای رسیدن به این هدف مهم از علوم مختلف به عنوان ابزار استفاده کرده است؛ از جمله این علوم، علم تاریخ می باشد که در قرآن به شکل های گوناگونی از جمله سرگذشت انبیاء و اقوام گذشته، آداب و رسوم جاهلی، حوادث زندگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و جامعه اسلامی به کار رفته است. در این نوشتار، تلاشی شده است تا به برداشت های مختلف از رابطه قرآن و تاریخ اشاره و مفهوم مورد نظر در بحث تفسیر تاریخی قرآن (مکتب تاریخی قرآن) تبیین شود. در ادامه به دو مبحث مهم مبانی (عام و خاص) و روش شناسی تفسیر تاریخی قرآن از جمله روش ترتیبی و موضوعی به شکل سنتی (درون متنی)، شهید صدر (برون متنی)، میان رشته ای و تطبیقی اشاره شده است. گونه شناسی آیات تاریخی قرآن، بررسی شرایط اعتبار منابع تاریخی برای استفاده در تفسیر قرآن و سنت های الهی حرکت تاریخ از مهم ترین مسائلی است که در این نوشتار به آنها پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: قرآن، تفسیر تاریخی، مبانی، روش شناسی

ص: ۴۳۰

۱- (۱) استادیار جامعه المصطفی العالمیه: rezaee@qurancs.com

۲- (۲). هیئت علمی دانشگاه یاسوج: amomennejad@yu.ac.ir

قرآن کتاب هدایت است و از علوم و دانش های مختلف برای رسیدن به هدف های تربیتی خود استفاده می کند؛ از این رو، طبیعی است که «تاریخ» نیز به عنوان ابزاری مناسب در جهت رسیدن به هدف های مذکور مورد توجه قرار گیرد.

در قرآن نمونه های تاریخی فراوانی به چشم می خورد، اما در همه آنها هدف خاصی دنبال می شود و در ضمن آنها مبادی حرکت تاریخ به عنوان سینه من مطرح می گردد. بعضی از وقایع تاریخی به اجمال بیان شده و برخی دیگر به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. این می رساند که منظور قرآن تاریخ نگاری نیست، بلکه به آن قسمت از رویدادها توجه دارد که به هدایت گری و هدف های تربیتی قرآن کمک کند؛ چنان که در آیات ذیل به این واقعیت اشاره شده است:

وَ كَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُبِّئُ بِهٖ فُؤَادَكَ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (هود / ۱۲۰)؛ «اخبار پیامبران را بر تو حکایت می کنیم تا قلبت را با آن استوار سازیم و در آن حق و موعظه و تذکر برای مؤمنان به سوی تو آمده است».

فَأَقْصِبِ الْفَقِصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (اعراف / ۱۷۶)؛ «داستان ها را حکایت کن شاید آنان اندیشه کنند».

قرآن از تاریخ به عنوان ابزاری برای رسیدن به هدف های تربیتی خود استفاده می کند و می خواهد سنت های الهی حاکم بر تاریخ را در قالب این نمونه های تاریخی ارائه دهد؛ سنت هایی که محرک سیر تاریخ بشری است.

لازم به ذکر است که اگر چه قرآن به محتوای قصه آن هم به سبب هدف های معنوی توجه دارد، در عین حال قصه را در قالب زیباترین شکل ممکن و با تکنیک خاص داستان نویسی بیان می کند و به سبب همین ارتباط ارگانیک عمیق میان شکل و محتواست که می توانیم بگوییم، داستان های قرآن یک معجزه مزدوج است (جعفری نیا، بینش تاریخی قرآن، ۱۳۶۶: ۵۳).

مفهوم شناسی تاریخ

تاریخ در لغت به معنای نوشتن کتاب و وقت پدید آمدن چیزی است و در اصطلاح عبارت است از تعیین کردن زمان ابتدای امر عظیم و قدیم (ر. ک: دهخدا، لغت نامه دهخدا، ذیل واژه تاریخ) و زمان چیزی را معین کردن، سرگذشت ها و حوادث پیشینیان (ر. ک: معین، فرهنگ فارسی معین، ۱۳۷۵: ذیل واژه تاریخ).

شهید مطهری درباره معنای اصطلاحی تاریخ می گوید: تاریخ را سه گونه می توان تعریف کرد. در حقیقت سه علم مربوط به تاریخ می توانیم داشته باشیم که با یکدیگر رابطه نزدیک دارند:

۱. علم به وقایع، حوادث و اوضاع و احوال انسان ها در گذشته، در مقابل اوضاع و احوالی که در زمان حال وجود دارد. ما این نوع تاریخ را «تاریخ نقلی» اصطلاح می کنیم.

۲. علم به قواعد و سنن حاکم بر زندگی های گذشته که از مطالعه، بررسی و تحلیل حوادث و وقایع گذشته به دست می آید.

آنچه محتوا و مسائل تاریخ نقلی را تشکیل می دهد، به منزله «مبادی» و مقدمات این علم به شمار می رود. ما تاریخ به این معنا را «تاریخ علمی» اصطلاح می کنیم.

۳. فلسفه تاریخ؛ یعنی علم به تحولات و تطورات جامعه ها از مرحله ای به مرحله دیگر و قوانین حاکم بر این تحولات و تطورات؛ به عبارت دیگر علم به «شدن» جامعه ها نه «بودن» آنها (مطهری، جامعه و تاریخ، ۱۳۸۹: ص ۹-۶۷).

ص: ۴۳۱

در قرآن کریم یک سلسله قوانین کلی به صورت قضایای شرطی بیان شده که تبیین کننده حوادث تاریخ است؛ برای نمونه، مضمون آیه ۱۰ تا ۱۳ فجر چنین بیان می‌دارد که اگر در جامعه‌ای فساد رواج پیدا کند و اکثر مردم با فاسدها باشد، تازیانه عذاب خدا بر آن جامعه فرود خواهد آمد و آن جامعه متلاشی خواهد شد. نمونه دیگر مضمون آیه ۱۱۲ نحل است که می‌گوید: «رفاه زدگی در یک جامعه باعث دوری از خدا و ارزش‌های معنوی و کفران نعمت الهی می‌شود و آن هم به سقوط و بدبختی آن جامعه منتهی می‌گردد».

از این گونه قضایا در قرآن فراوان است. قرآن کریم از این قضایا به عنوان «سنن» یاد کرده و آنها را به تمام جوامع بشری تعمیم داده و از مردم خواسته است که به این «سنن جاریه الهی» توجه کنند و در ساخت جامعه خود از آن بهره‌گیرند و بیان داشته که در این سنت‌ها تبدیل و تحویل راه ندارد (اسراء/ ۷۷؛ احزاب/ ۶۲؛ فاطر/ ۴۳ و فتح/ ۲۳).

پیشینه

در زمینه رابطه قرآن و تاریخ و تفسیر تاریخی قرآن تاکنون تحقیقات گوناگونی انجام شده است. از ابتدای نزول قرآن مباحثی تحت عناوین مکی و مدنی، اسباب و شأن نزول، ترتیب نزول و ناسخ و منسوخ مطرح بوده است که بیانگر نقش مسائل تاریخی و حوادث زمان نزول در فهم قرآن می‌باشند و تقریباً تمامی تفاسیر در تفسیر آیات تاریخی قرآن که مربوط به شرائط و حوادث زمان نزول قرآن هستند، به این دسته از روایات و گزارش‌های تاریخی توجه نموده و از آنها استفاده کرده‌اند. کتاب‌هایی که با عنوان اسباب النزول نگارش یافته‌اند در واقع به تحلیل رابطه آیات قرآنی با حوادث زمان نزول پرداخته‌اند مانند اسباب النزول واقدی، سیوطی، غازی عنایه، حسن حیدر، سید محمد باقر حجتی. این کتاب‌ها اگرچه به تفسیر آیات با استفاده از روایات و گزارش‌های اسباب نزول کمک می‌کند ولی دارای ایرادات و نواقصی هستند از جمله: اولاً برخی از این گزارشات دقیق و صحیح نیستند و نیاز به کار دقیق‌تری و تاریخی دارند ثانیاً مفاهیم قرآنی را نمی‌توان منحصر به همان موارد نزول کرد بلکه باید با الغای خصوصیت پیام عمومی و جاودانی آن را استخراج کرد و در هر عصری آن پیام را بر موارد مشابه انطباق داد ثالثاً برخی از آیات دارای سبب نزول خاصی نیستند که با این روش نمی‌توان آنها را تفسیر و تحلیل کرد.

از اواسط قرن ۱۹ میلادی خاورشناسان به ترجمه قرآن بر اساس ترتیب نزول و تألیف آثاری درباره تاریخ قرآن دست زدند از جمله: مویر (muir) خاورشناس انگلیسی در کتاب زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و کتاب قرآن، ترکیب و تعلیمش، ویل (weil) خاورشناس آلمانی در کتابی به نام مقدمه تاریخی - انتقادی قرآن، نولدکه (noldeke) خاورشناس آلمانی در کتاب تاریخ قرآن، هرشفلد (hirschfeld) در اثری به نام تحقیقی تازه درباره ترکیب و تفسیر قرآن و بلاشر (blachere) خاورشناس فرانسوی در کتاب در آستانه قرآن. مهمترین ایراد این محققان غربی آن است که با مبانی خود به تحقیق و تفسیر قرآن دست زده‌اند و برخی نیز وحیانی بودن قرآن را قبول نداشتند (مانند مویر که ۱۸ سوره قرآن را پیام الهی ندانسته است) ضمن آنکه آنان بیشتر به روایات اسباب نزول و مکی و مدنی و سیره تکیه کرده‌اند (نکونام، درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن، ۱۳۸۰: ۱۰-۲۲).

در سال‌های اخیر که حوزه تفسیر قرآن توسعه پیدا کرده و ارتباط قرآن با سایر علوم مورد توجه محققان قرار گرفته است، تحقیقاتی درباره قرآن و تاریخ و تحلیل مباحث تاریخی قرآن صورت گرفته است مانند: الآثار و التاريخ اثر خالد فائق العییدی

که به تحلیل تاریخ زندگی پیامبرانی مثل نوح علیه السلام، لوط علیه السلام، موسی علیه السلام و سرگذشت بنی اسرائیل بر اساس آیات قرآنی پرداخته است. تلاش وی بر این بوده است که بیان سرگذشت انبیاء گذشته را در قرآن نشانه اعجاز غیبی قرآن بداند. آقای عبدالرحیم گواهی در کتابی با عنوان درآمدی بر تاریخ ادیان در قرآن به بررسی تاریخ ادیان و مباحث مربوط به دین و رابطه با ادیان دیگر (اهل کتاب) با تکیه بر قرآن پرداخته است. اثر دیگر در

ص: ۴۳۲

این زمینه کتاب بررسی تاریخی قصص قرآن تألیف دکتر محمد بیومی مهران استاد تاریخ دانشگاه اسکندریه می باشد که توسط آقای سید محمد راستگو به فارسی ترجمه شده است. در این کتاب به بررسی داستان پیامبران از حضرت ابراهیم علیه السلام به بعد پرداخته و آنها را ارزیابی تاریخی کرده است.

از جدیدترین آثار در این زمینه می توان به موارد زیر اشاره کرد: سنت های تاریخی در قرآن اثر دانشمند شهید سید محمد باقر صدر: در این کتاب نویسنده ضمن اشاره به روش های تفسیری قرآن، روش تفسیر موضوعی را ترجیح می دهد و سپس به نمونه هایی از سنت های تاریخ در قرآن اشاره می کند و نقش انسان را در حرکت تاریخ مورد تأکید قرار می دهد. شهید مطهری در کتاب جامعه و تاریخ با اشاره به تعریف تاریخ و انواع آن و نقد نگاه مادی به تاریخ، با تکیه بر آیات قرآنی به تبیین دیدگاه اسلام می پردازد و انسان را سازنده تاریخ و شخصیت جامعه می داند. آقای یعقوب جعفری در دو کتاب خود به موضوع قرآن و تاریخ پرداخته است: بینش تاریخی قرآن؛ در این کتاب نویسنده به نحوه استفاده قرآن از قصص و مسائل تاریخی در جهت هدایت و تربیت اشاره کرده و به نقد دیدگاه ها درباره فلسفه تاریخ با تکیه بر آیات قرآنی می پردازد. ایشان در کتاب دیگر خود به نام تاریخ اسلام از منظر قرآن کریم با استفاده از آیات قرآن به تحلیل اوضاع تاریخی جاهلیت، زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از ولادت تا بعثت و هجرت و جنگ ها و حوادث مهم دیگر می پردازد. دکتر جعفر نکونام در کتاب درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن به ضرورت پرداختن به تاریخ گذاری واحدهای نزول قرآن و تفسیر قرآن بر اساس ترتیب نزول اشاره می کند و معتقد است که تمام آیات قرآنی بر اساس حاجات و شرایط عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده است و بدون آگاهی از شرایط تاریخی نزول قرآن فهم درست تعالیم قرآنی ممکن نیست. ایشان در ادامه به مبانی، منابع و دشواری های این کار اشاره می کند، همچنین ایشان در مقاله ای با عنوان تفسیر تاریخی قرآن با اشاره به فواید، مبانی و راهکارهای تفسیر تاریخی یا ترتیب نزول قرآن را تحلیل و از آنها دفاع نموده است و روش های تفسیر تاریخی قرآن را به ۴ دسته تقسیم کرده است که عبارتند از: تفسیر سوره ای، آیه ای، موضوعی و واژه ای (نقد و بررسی دیدگاه ایشان در ادامه می آید). همچنین محققانی که کتاب هایی با عنوان روش ها و گرایش های تفسیری نگاشته اند به منابع تاریخی به عنوان یکی از منابع تفسیر قرآن اشاره کرده اند البته به شرط قدمت و صحت و هماهنگی با قرآن.

اگرچه زحمات محققانی که در زمینه ارتباط قرآن و تاریخ و تفسیر تاریخی قرآن به آنها اشاره شد قابل تقدیر است ولی با توجه به پیشرفت علوم و ارتباط تنگاتنگ آنها با زندگی بشر و ضرورت تحقیقات میان رشته ای خصوصاً رابطه علوم با قرآن، خلأ تحقیقات عمیق و دقیق درباره ارتباط تاریخ با قرآن و تفسیر تاریخی قرآن احساس می شود. در این نوشتار برآنیم که این نوع از رابطه و تفسیر را بیشتر مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهیم.

روش شناسی تفسیر قرآن

همان گونه که تفسیر عمومی قرآن با روش های متعدد صورت می گیرد، تفسیر تاریخی را نیز می توان با استفاده از شیوه های گوناگون انجام داد. در حوزه تفسیر عمومی روش هایی مانند قرآن به قرآن، روایی، عقلی، علمی، اشاری و اجتهادی جامع وجود دارد. در حوزه گرایش ها نیز گرایش اجتماعی، تربیتی، سیاسی، اخلاقی و... هست (روش های تفسیر قرآن، ۱۲ به بعد؛ رضایی اصفهانی، منطوق تفسیر قرآن، ۴۹ به بعد). در تفسیر تاریخی از همه روش های مجاز، غیر از روش تفسیر به رأی می

توان بهره برد. مهم ترین شیوه های تفسیری عبارت است از:

۱. ترتیبی: شیوه تفسیر ترتیبی آن است که مفسّر، آیات هر سوره را به ترتیب چینش (مصحف یا نزولی) تفسیر کند. (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱۳۸۶: ۲/۳۸۱) این شیوه که کهن ترین روش تفسیر قرآن می باشد، بدین شکل انجام می گیرد که مفسر از ابتدای قرآن به ترتیب سوره ها به تفسیر و تحلیل آیات قرآن می پردازد تا به آخر

ص: ۴۳۳

۲. موضوعی: تفسیر موضوعی آن است که مفسّر، آیات مربوط به یک موضوع را گردآوری کرده، با استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن، آنها را قرینه تفسیر همدیگر قرار می دهد و نظر نهایی قرآن را در مورد آن موضوع روشن می سازد (همان). در این روش، مفسر قرآن را بر اساس موضوعات تفسیر می کند و به تفسیر همه سوره ها و یا همه آیات نمی پردازد، بلکه فقط آیات مربوط به موضوع مشخص شده را مورد بررسی قرار می دهد. شهید صدر در تعریف تفسیر موضوعی می نویسد: «در روش تفسیر موضوعی، آیات قرآن تقطیع نمی شود و بررسی آیات به طور مسلسل یعنی آیه به آیه و مرتب انجام نمی گیرد؛ بلکه مفسر موضوعی می کوشد تحقیقات خود را روی یک موضوع از موضوعات زندگی، اعتقادی، اجتماعی و جهانی که قرآن متعرض آن شده متمرکز سازد و درباره آن موضوع از قرآن استفاده کند. برای مثال عقیده به توحید یا سنت های تاریخ یا کیفیت تکوین آسمان و زمین و این گونه مسایل را در قرآن مورد مطالعه قرار می دهد» (همان، ۸۶/۲). این شیوه خود به چند روش قابل اجرا خواهد بود:

(الف) شیوه مشهور و سنتی (درون متنی): این روش که از قدیم در میان مفسران مشهور بوده است، به این شکل انجام می شود که مفسر موضوعی را که در قرآن به کار رفته باشد، انتخاب کرده، سپس آیات مربوط به آن را (موافق و مخالف) استخراج و مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهد.

(ب) شیوه شهید صدر (برون متنی): در این شیوه، موضوعات جدید در عرصه علوم مختلف بر قرآن عرضه می شود و نظر قرآن درباره آن موضوع استخراج می گردد.

(ج) میان رشته ای: منظور از رشته در اینجا، رشته های مرتبط با موضوعات و مسایل تفسیر و علوم قرآنی است؛ یعنی یک مسئله از منظر دو دانش مورد بررسی قرار می گیرد. چون بررسی بسیاری از موضوعات قرآنی چند تباری است، لازم است به صورت میان رشته ای مورد تحقیق و مطالعه قرار گیرند (همان، ۶۱/۳). مراحل انجام این روش عبارت است از: انتخاب موضوع مشترک میان قرآن و یکی از علوم انسانی یا طبیعی، بررسی موضوع به شیوه تفسیر موضوعی درون قرآنی، بررسی موضوع در علم مورد نظر، بررسی موارد موافق و اختلافی، تحلیل و نقد، نظریه پردازی (تولید علم جدید). این روش قابل استفاده در زمینه تفسیر تاریخی قرآن می باشد.

(د) تطبیقی: شیوه تطبیقی یعنی شناخت یک پدیده یا دیدگاه در پرتو مقایسه (فهم و تبیین مواضع خلاف و وفاق) (همان، ۵۳/۳) این روش نیز در زمینه تفسیر تاریخی قرآن قابل استفاده می باشد.

رویکردهای تفسیر تاریخی

درباره تفسیر تاریخی قرآن سه رویکرد مهم وجود دارد.

۱. توضیح و تفسیر آیات تاریخی قرآن

ساده ترین روش آن است که مفسر در تفسیر قرآن آیاتی را که به موضوعی تاریخی اشاره دارد انتخاب می کند (مانند آیات مربوط به پیامبران گذشته یا آیات مربوط به رسوم و سنت های عرب جاهلی) تکیه بر منابع تاریخی معتبر توضیح می دهد، همچنان که برخی از محققان و مفسران، به ترتیب قرآن، آیاتی را که به موضوعات تاریخی اشاره کرده تفسیر نموده اند (تفسیر ترتیبی) یا اینکه آیات تاریخی مربوط به یک موضوع را استخراج، تحلیل و تفسیر کردند (تفسیر موضوعی)، مانند کتاب تاریخ اسلام از منظر قرآن کریم نوشته آقای یعقوب جعفری که آیات مربوط به تاریخ اسلام از دوره جاهلیت تا بعثت، هجرت و رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را مورد بررسی قرار داده است. نیز مثل محمد عزه دروزه در کتاب سیره الرسول، صور مقتبسه من القرآن الکریم بر پایه آیاتی از قرآن که راجع به زندگی

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می باشد، به تحلیل زندگی آن حضرت از ابتدا تا انتها پرداخته است (نکونام، در آمدی بر تاریخ گذاری قرآن، ۱۳۸۰: ۳۶). همچنین کتاب هایی که به تحلیل قصه های قرآن یا سرگذشت انبیا و اقوام گذشته از منظر قرآن پرداخته اند، ذیل این مجموعه قرار می گیرند.

این نگاه دارای اشکالاتی است از جمله اینکه اولاً فقط برخی از آیات را که به صراحت به مباحث تاریخی اشاره دارد، مورد بررسی قرار می دهد و از تحلیل سایر آیات باز می ماند، ثانیاً در این روش دیدگاه نهایی و رویکرد تاریخی قرآن به دست نمی آید.

۲. نگاه تاریخی به آیات قرآن (تفسیر بر اساس ترتیب نزول)

این رویکرد خود به دو بخش افراطی و معتدل تقسیم می گردد.

یک - نگاه افراطی آن است که ما تمام آیات قرآن را فقط از منظر شأن نزول و محدود به حوادث تاریخی زمان نزول تحلیل و تفسیر نماییم که در این صورت قرآن محدود به محیط و شرایط نزول می گردد و متأثر از فرهنگ و آداب زمان نزول خواهد بود. اینکه بخشی از آیات قرآن دارای سبب و شأن نزول خاص هستند و بر اساس سؤالات، حوادث و نیازهای مردم عصر نزول قرآن نازل شده است، مورد قبول همه مفسران و محققان می باشد، اما افراط در این مسئله به این معنا که تمام قرآن را فقط بر اساس حوادث تاریخی زمان نزول تفسیر کنیم، محدودنگری و ظلم به قرآن می باشد.

کسانی که به تفسیر قرآن بر حسب ترتیب نزول اقدام کرده اند، عبارت اند از:

۱. سید عبدالقادر ملاحویش آل غازی در تفسیر بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول؛

۲. محمد عزه دروزه در تفسیر التفسیر الحدیث علی حسب ترتیب النزول. وی در خصوص مزیت چنین تفسیری از قرآن می نویسد: ما بر آن شدیم که ترتیب تفسیر را بر وفق ترتیب نزول سوره قرار دهیم...؛ زیرا معتقدیم چنین روشی برترین روش فهم قرآن و خدمت بدان است (دروزه، تفسیر الحدیث، ۱۳۸۳: ۸/۱)؛

۳. مهندس مهدی بازرگان در کتاب سیر تحوّل قرآن و کتاب تحلیلی - تاریخی پا به پای قرآن (معرفت، تفسیر و مفسران، ۱۳۷۹: ۲/۵۱۹-۵۲۵)؛

۴. جعفر نکونام در کتاب در آمدی بر تاریخ گذاری قرآن. وی در این باره می نویسد: اغراق نیست اگر گفته شود که تمام قرآن به تناسب حاجات فکری و عملی مخاطبان عصر نزول اعم از مشرکان بت پرست و اهل کتاب یهود و نصاری در مکه و مدینه نازل شده است و به تعبیر دیگر، تمام آیات قرآن اسباب نزول دارد (نکونام، در آمدی بر تاریخ گذاری قرآن، ۱۳۸۰: مقدمه).

از جمله اشکالاتی که برای این تفسیر گفته اند این است که این شیوه، خطر تفسیر به رأی را به دنبال دارد (مصباح یزدی، قرآن شناسی، ۱۳۷۶: ۲/۱۵۷)؛ زیرا هر چند شواهد یقینی تاریخی در فهم کامل برخی از موضوعات مطرح در آیات تاریخی

قرآن مؤثر است، این شواهد در صورتی یقینی است که به طور متواتر نقل شده باشد یا دست کم به اندازه خبری موثق اعتبار داشته باشد؛ بنابراین، نمی توان به هر نقلی اعتماد کرد و بر اساس آن به تفسیر پرداخت. آیت الله معرفت در نقد این نوع تفسیر می نویسد: پی بردن به ترتیب نزول سور، کاری آسان و در دسترس است و چنان که در بحث از نزول قرآن بیان کرده ایم، تاریخ به خوبی آن را ضبط و ثبت کرده است. ولی رعایت ترتیب نزول سور، هیچ گونه ارتباطی در فهم معانی آیات قرآن ندارد؛ زیرا همین اندازه که معلوم باشد هر سوره، مکی است یا مدنی؛ در اوایل بعثت نازل شده یا اواخر آن؛ در سال های نخست هجرت نازل شده یا اواخر آن یا اینکه در کجا و درباره چه نازل شده است، در فهم معانی آیات آن سوره مؤثر است؛ چه سوره را در صدر کتاب تفسیری

خود قرار دهیم چه در ذیل آن؛ در صدر و ذیل قرار گرفتن سوره - در نوشتار - ربطی به فهم معنا و درک مقاصد آن ندارد. عمده شناخت موقعیت نزولی سوره است؛ هر کجای مصحف بوده باشد (معرفت، تفسیر و مفسران، ۱۳۷۹: ۲/۵۲۰).

دو - نگاه معتدل همان است که اغلب مفسران در تفسیر آیات به اسباب نزول معتبر، روایات ترتیب نزول آیات و روایات مکی و مدنی نیز توجه می کنند و با استفاده از روایات و گزارش های معتبر شأن نزول به تفسیر قرآن پرداخته اند. در این روش با وجود اینکه قرآن خود یک سند معتبر تاریخی برای حوادث و وقایع به شمار می رود، ولی برای فهم بهتر و دقیق تر آن مراجعه به منابع معتبر تاریخی نیز ضروری است.

۳. مکتب تاریخی قرآن

این رویکرد که نگاه جدیدی به تفسیر تاریخی قرآن می باشد و در واقع، نوعی تحقیق بین رشته ای به شمار می رود، به استنباط نظام آیات تاریخی قرآن می پردازد. اگرچه قرآن کتاب تاریخ نیست، ولی برای رسیدن به اهداف تربیتی و انسان سازی خود به بیان نکات گوناگون و مهمی از تاریخ گذشتگان پرداخته است و هدف اساسی از بیان آنها را عبرت گیری انسان ها دانسته است لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ... (یوسف / ۱۱۱) و نیز مکرر ما را به سیر و تفکر در آثار و احوال گذشتگان دعوت می کند (آل عمران / ۱۳۷؛ انعام / ۱۱؛ روم / ۴۲ و حج / ۴۶). در واقع، تفسیر تاریخی به شیوه ای از تفسیر گفته می شود که بیانگر نقل و گزارشی کامل از جنبه تاریخی قرآن با تکیه بر اسباب نزول و زمینه های تاریخی است (قرآن و مستشرقین، ۱۰۰/۲). در این روش، مباحثی از قبیل مبانی، قلمرو، روش و اهداف قرآن از بیان مسائل تاریخی مورد بررسی می گیرد. در این نوشتار، منظور ما از تفسیر تاریخی قرآن همین معناست و تلاش می کنیم به بررسی مبانی مهم و روش تفسیر تاریخی قرآن و تحلیل مکتب تاریخی قرآن بپردازیم.

مبانی تفسیر تاریخی قرآن

فهم و تفسیر صحیح قرآن بر اصول و پایه هایی استوار است که به عنوان پیش فرض های بنیادین در تفسیر مطرح می شوند. غفلت از این مبانی، باعث می شود که مفسر به مفاهیم واقعی کلام الهی دست نیابد و دچار تفسیر به رأی گردد. محققان و مفسران به شکل های گوناگونی به بیان مبانی تفسیر قرآن پرداخته اند که مهم ترین آنها عبارت است از:

الف) مبانی عام

۱. وحیانی بودن قرآن: وَ إِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (شعراء / ۱۹۲-۱۹۴)؛

۲. تحریف ناپذیری قرآن: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (حجر / ۹)؛

۳. حکیمانه بودن قرآن: ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ (آل عمران / ۵۸)؛ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (یونس / ۱)؛

۴. حجیت ظواهر قرآن؛

۵. هماهنگی آموزه های قرآن با فطرت انسان: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم / ۳۰)؛

۶. وجود ساختار چند معنایی برای آیات قرآن؛

۷. امکان و جواز فهم و تفسیر قرآن؛

ص: ۴۳۶

۸. انسجام و پیوستگی آیات قرآن؛

۹. وجود نص و قرائت واحد برای قرآن؛

۱۰. جامعیت قرآن (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱۳۸۶: ۱۲۵/۱-۱۷۳؛ مؤدب، مبانی تفسیر قرآن، ۱۳۹۰: ۴۹).

ب) مبانی خاص

یک - آگاهی و تسلط بر علوم قرآنی

۱. مبحث نسخ: آیا آیات منسوخ در قرآن وجود دارد؟ اگر وجود دارد، چه تعداد و کدام آیات است؟

۲. مبحث قرائت: آیا غیر از متن متواتری که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسل به نسل به دست ما رسیده است، قرائت دیگری نیز متواتر یا حجت است یا اخباری آحادی است که اعتبار ندارد؟

۳. مبحث اسباب النزول: آیات اسباب النزول در فهم و تفسیر قرآن مؤثر است؟

آیا اسباب النزول موجب تقیید آیه به مورد نزول می شود؟ در موارد تعارض اسباب نزول چه باید کرد؟ (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱۳۸۶: ۱۵۶/۱)

دو - تخصص در علم تفسیر

مفسر علاوه بر فراگیری و تسلط در علوم قرآنی، باید در خصوص تفسیر و شیوه های تدوین آن تبحر کافی داشته باشد تا بتواند اهداف قرآن را از لایه لای آیات به دست آورد. آشنایی با منابع معتبر، روش های مهم تفسیر، آفات و آسیب های تفسیر برای یک مفسر ضروری است.

سه - تخصص در علم تاریخ

کسی که می خواهد به تفسیر تاریخی قرآن بپردازد، افزون بر موارد بالا باید هم به تاریخ قبل از نزول قرآن (دوره جاهلی)، تاریخ نزول قرآن (تاریخ قرآن)، تاریخ زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و نیز آداب و سنن جامعه ای که مخاطبین اولیه قرآن بودند، آگاهی کامل داشته باشد و هم به مبانی و اصول تاریخ از منظر قرآن آگاهی داشته باشد. شناخت منابع اصلی و قدیمی و معتبر درباره مباحث تاریخی قرآن لازمه این کار است.

گونه های مطالب تاریخی قرآن

قبلاً بیان شد که قرآن برای اهداف تربیتی خود به تاریخ انبیا و اقوام گذشته اشاره کرده است؛ لذا در آیات متعددی به مباحث تاریخی پرداخته است. آیات ناظر به تاریخ را می توان در چند دسته قرار داد.

الف) آیه‌هایی که ناظر به نسخ یا امضای احکام شرایع پیش از اسلام است.

ب) آیه‌هایی که درباره سرنوشت پیامبران، امت‌ها، اقوام و شخصیت‌های تاریخی گذشته است؛ مانند آیات مربوط به حضرت ابراهیم علیه السلام، یوسف علیه السلام، موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام و عقائد نادرست اهل کتاب درباره خدا مانند تثلیث و نیز تحریف کتب آسمانی، شخصیت‌های مثبت مثل لقمان، ذوالقرنین، اصحاب کهف و چهره‌های منفی مانند فرعون و....

ج) آیه‌هایی که سنت‌های غلط جامعه جاهلی را نفی کرده یا سنت‌های صحیح یا تحریف شده را احیا یا تصحیح نموده است؛ مانند سنت نسیء (کم و زیاد کردن ماه‌های حرام) (توبه/ ۳۷)، شرک و بت پرستی، زنده به گور کردن دختران (نحل/ ۵۸ و ۵۹)، تأیید حرمت ماه‌های حرام و....

د) آیه‌های که درباره ظهور اسلام و دگرگونی‌های ناشی از آن در طی سال‌های نزول قرآن است (ر. ک: جعفری نیا، تاریخ اسلام از منظر قرآن کریم، ۱۳۶۶؛ رضایی اصفهانی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۱۳۸۶: ۳۰۱-۳۰۳).

قرآن کریم در بیان قصه های تاریخی روش خاصی دارد که با روش کتاب های قصه و تاریخ متفاوت است.

گاهی قصه ای به طور مشروح و مفصل ذکر می شود مانند داستان حضرت موسی علیه السلام که از قبل از ولادت او شروع می شود و به طور مشروح ادامه می یابد. این قصه و بعضی دیگر از قصه ها حتی چندین بار در قرآن تکرار می شود، مانند قصه یوسف و ابراهیم و سلیمان و... گاهی هم قصه به طور خلاصه و در جملات کوتاه بیان می شود، مانند قصه زکریا، ایوب، یونس و ادریس. بعضی از قصه ها هم از نظر تفصیل در حد متوسطی قرار گرفته است، مانند قصه آدم، نوح و مریم.

در قرآن شروع قصه ها نیز با یکدیگر فرق دارد. گاهی قصه از زمان ولادت قهرمان داستان و حتی از پیش از ولادت وی آغاز می گردد، مانند قصه موسی و عیسی و مریم. گاهی از دوران جوانی قهرمان داستان شروع می شود، مانند قصه ابراهیم که از وقتی آغاز می گردد که ابراهیم جوانی بود که تازه به مسائل فکری روی آورده بود و نیز قصه داود از زمانی شروع می شود که با جالوت مبارزه کرد و بر او غلبه نمود. گاهی قصه را از درون میانسالی و حتی پیری قهرمان داستان آغاز می کند، مانند قصه نوح، شعیب، صالح و لوط... که قصه اینها پس از رسالت مطرح شده است.

نیز می بینیم که بعضی از قصه ها در قرآن تکرار شده است، مانند قصه حضرت موسی که در حدود سی مرتبه در قرآن آمده است. البته این تکرارها شامل تمام قصه نمی شود، بلکه تکه هایی از قصه که با مطالب مورد بحث متناسب است تکرار می شود. ضمناً هر قسمتی که تکرار می شود همراه با مطلب تازه ای است که قسمت تکرار شده، مقدمه ای برای بیان آن مطلب است؛ بنابراین، تکرار به آن صورت ملال آور ابداء در قرآن نیست (جعفری نیا، بینش تاریخی قرآن، ۱۳۸۴: ۱۴۲).

برای تفسیر آیات تاریخی قرآن، نیازمند منابع تاریخی مختلفی هستیم که می توان اقسام منابع تاریخی را در بخش های زیر خلاصه کرد.

الف) منابع ادیان پیشین

همچون تورات و انجیل و ملحقات آنها (عهدین) که در مورد سرگذشت پیامبران و اقوام پیشین مطالبی را بیان کرده است. این مطالب می تواند گاهی مؤید مطالب قرآن قرار گیرد؛ چنان که در قرآن آمده است: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرُثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (انبیاء/ ۱۲۵)؛ «و به یقین در زبور بعد از آگاه کننده (تورات) نوشتیم: بندگان شایسته ام، زمین را به ارث خواهند برد».

نیز مطالب عهدین گاهی در شناسایی اسرائیلیات که وارد حوزه احادیث اسلامی شده، ما را یاری می رساند؛ مثل آفرینش حواء از دنده چپ آدم که در روایات آمده است. علامه طباطبایی با استناد به مطالب مشابهی که در تورات وجود دارد، این حدیث را رد می کند.

منابع ادیان پیشین گاهی با مطالب قرآن مقایسه و مورد نقد قرار می گیرد. از آنجا که کتاب های آسمانی پیشین از دستبرد تحریف گران مصون نمانده است، لازم است در استفاده از این منابع دقت زیادی شود؛ از این رو، در تفسیر قرآن قاعده «ممنوعیت کاربرد اسرائیلیات در تفسیر» مطرح شده است.

ب) منابع تاریخی قبل از اسلام

این قسم از منابع برای شناخت سرگذشت افراد و اقوامی که قرآن از آنها یاد کرده است، مورد استفاده قرار می‌گیرد. قرآن همه داستان‌های تاریخی را در قصه‌ها نیاورده است، بلکه نکات هدایتی قصه‌ها را نقل کرده است؛ مثلاً از «ذی القرنین» نام می‌برد، ولی تمام ماجرای او را حکایت نمی‌کند. لازم است در این گونه موارد به منابع

ص: ۴۳۸

تاریخی مراجعه کنیم.

ج) منابع تاریخی عرب جاهلی معاصر اسلام

این قسم از منابع برای شناخت آداب، رسوم و فرهنگ عرب جاهلی که در فهم و تفسیر برخی آیات مؤثر است، مورد استفاده قرار می‌گیرد. منابعی مانند المفصل فی تاریخ العرب از دکتر جواد علی و اشعار عرب جاهلی و نقل‌هایی که در شأن نزول‌ها و تفاسیر از فرهنگ و عادات عرب جاهلی شده است، می‌تواند در این مورد مفید باشد.

مثال:.... وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْعَبُوتَ مِنْ ظُهُورِهِمْ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبَيْتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (بقره/ ۱۸۹).

قرآن کریم در این آیه دستور می‌دهد از پشت خانه‌ها داخل نشوید و نیکی آن است که از در خانه وارد شوید. چرا قرآن این مطلب بدیهی را تذکر می‌دهد؟ هنگامی که به منابع تاریخی مراجعه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که عرب جاهلی عادت داشت پس از آنکه برای حج احرام می‌بست، از در خانه وارد نشود، بلکه از سوراخ پشت خانه داخل شود.

د) تاریخ صدر اسلام

برخی وقایع تاریخی مثل جنگ‌ها، حوادث و.. در صدر اسلام اتفاق افتاده که در فهم و تفسیر آیات مؤثر است. برخی از این حوادث در شأن نزول‌ها و تفاسیر و روایات تاریخی صدر اسلام بیان شده است.

ه -) شأن نزول‌ها

اسباب نزول یا شأن نزول عبارت است از واقعه‌ای که به خاطر آن یا همزمان با آن، آیه یا آیاتی نازل شده است. کتاب‌های اسباب نزول سیوطی و واقدی و برخی تفاسیر مثل مجمع البیان و التبیان فی تفسیر القرآن شیخ طوسی و کتاب نمونه بینات در شأن نزول آیات دکتر محقق از منابعی به شمار می‌آید که شأن نزول آیات را بیان کرده‌اند و بسیاری از شأن نزول‌ها در کتاب‌های تاریخی صدر اسلام نقل شده است (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱۳۸۶: ۸۰/۱-۸۳).

آنچه مهم است، نحوه استفاده از این منابع و میزان اعتبار آنهاست تا بتوان در تفسیر قرآن از آنها بهره برد. مهم‌ترین شرایط اعتبار منابع تاریخی برای تفسیر آیات قرآنی عبارت است از:

۱. قدمت منابع تاریخی؛ ۲. سازگاری با قرآن؛ ۳. سازگاری با شخصیت و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم؛
۴. سازگاری با داده‌های عقل‌قطعی؛ ۵. در نظر گرفتن گرایش‌های سیاسی و مذهبی مورخان و راویان؛ ۶. درستی جنبه ادبی متن (رضایی اصفهانی، همان، ۸۵/۱؛ بابایی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۱۳۷۹: ۳۰۴-۳۰۶).

مبانی قرآنی حرکت تاریخ

از نظر قرآن کریم یک سلسله قضایای شرطی به عنوان «سنن الهی» بر تاریخ حکومت دارد که عدم آگاهی از آنها مانع فهم دقیق نگاه تاریخی قرآن می گردد. مهم ترین این قوانین بدین قرار است.

۱. هدفمند بودن حرکت تاریخ

از نظر قرآن نه تنها انسان، بلکه جهان و هرچه در آن هست به سوی هدفی معین و مشخص گام می سپارد و هیچ چیز بیهوده و بی هدف آفریده نشده است. قرآن کریم مسئله هدفداری جهان و انسان را با تأکید و اصرار فراوان مطرح می سازد و از کسانی که این حقیقت را قبول ندارند و جهان خلقت را بی هدف و عبث و باطل می پندارند، به شدت انتقاد می کند: وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكُمْ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (ص / ۲۷)؛ «ما زمین و آسمان و آنچه در آنهاست را باطل نیافریدیم. این گمان کسانی است که کافرند. پس وای بر

ص: ۴۳۹

جامعه بشری نیز که جزیی از جهان هستی و مجموعه ای از افراد انسانی است، طبعاً باید هدفی داشته باشد. قرآن کریم این هدف را به روشنی ترسیم می کند و آن اینکه هدف نهایی در حرکت تاریخ بشری، پیروزی نیروهای حق بر نیروهای باطل و حاکمیت حق و عدل و مکتب پیامبران و حکومت صالحان است.

۲. آزادی انسان در ساختن جامعه

از نظر قرآن جامعه برای خود شخصیتی مستقل دارد و همچون فرد حرکت می کند و مرید می شود و جذب و دفع می کند و حتی مانند فرد متولد می شود، می زید و می میرد. طبق این مبنا جامعه نیز مانند فرد در تعیین جهت و انتخاب هدف آزاد است و می تواند آگاهانه در ساختن تاریخ و تعیین سرنوشت و تغییر بنیادهای خود گام بردارد. این حقیقتی است که در آیات متعددی از قرآن کریم منعکس شده است: وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا فَرِيحَةً كَانَتْ أَمْنَةً مُمْتِنَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (نحل / ۱۱۲)؛ «و خداوند مثل می زند آبادی ای را که دارای امنیت و آرامش بود و روزی آن به وفور از هر جایی می آمد، پس به نعمتهای خداوند کفران نمود، پس خدا به آن لباس گرسنگی و ترس را پوشانید و این به سبب کارهایی بود که انجام داده بودند».

طبق مفاد این آیه، پیدایش گرسنگی، ترس و ناامنی در جامعه ای که تا دیروز در رفاه و امنیت کامل به سر می برد، به سبب بی اعتنایی و کفرانی است که نسبت به نعمت های خدا کرده اند و این تغییر حالت، نتیجه کارهایی است که خود انجام داده اند، بنابراین، انحطاطی که برای یک جامعه پیش می آید با کارهایی که مردم آن را آزادانه انجام می دهند، رابطه علی دارد و هیچ جامعه ای کوبیده نمی شود مگر به سبب رفتار و کرداری که از مردم آن سر می زند. این حقیقت در آیه دیگری به این صورت بیان شده است:

وَ لَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيْبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (رعد / ۳۱)؛ «محققاً برای کسانی که کافر شده اند به سبب اعمالی که انجام داده اند، بلائی کوبنده ای می رسد و یا نزدیک خانه هایشان فرود می آید تا وعده خدا فرا رسد که خداوند از وعده خود تخلف نمی کند».

۳. پیامبران معماران بزرگ تاریخ

بسیاری از جامعه شناسان و تحلیل گران تاریخ بشری در بررسی سیر تحولات جوامع و تقسیم بندی هایی که در این زمینه به عمل آورده اند، معمولاً از یک حقیقت بزرگ که بر تمام حوادث تاریخی سایه انداخته و در شکل گیری بسیاری از جوامع بشری نقش تعیین کننده ای داشته است، غفلت کرده اند و آن، نقش بسیار مهم و سرنوشت ساز پیامبران در تاریخ است؛ بدین سان دچار خطایی شده اند که کمترین ضرر آن از دست دادن کلید فهم بسیاری از رویدادهای تاریخ بشری است (جعفری نیا، تاریخ اسلام از منظر قرآن، ۱۳۸۴: ۱۹-۲۱؛ صدر، سنت های تاریخ در قرآن، ۱۳۸۸: ۱۶۰-۱۷۱).

قرآن کریم با تأکید فراوان، این حقیقت را خاطر نشان می سازد که انبیا همه یک هدف را تعقیب می کردند و با اینکه بعضی

از آنان بر بعضی دیگر برتری و فضیلت داشتند، در هدف ابدافرقی میان آنها نبود:

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ كَسَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ (نساء / ۱۵۲)؛ «و کسانی که به خدا و پیامبران او ایمان آورده اند و در میان هیچ کدام از آنان تفاوت نمی گذارند، به زودی خداوند پاداش های آنان را خواهد داد».

۴. سنت های الهی عامل محرک تاریخ

ص: ۴۴۰

قرآن کریم هرگونه تغییر و تحوّل را که در جوامع بشری به وجود می آید، به سنّت های الهی نسبت می دهد و متذکر می شود که هیچ گونه تحوّل در خارج از این سنّت ها اتفاق نمی افتد. همچنین خاطر نشان می سازد که سنّت های الهی تغییرناپذیر است و این سنّت ها بر کلّ تاریخ بشری در گذشته، حال و آینده حاکمیت دارد.

سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (احزاب / ۶۲)؛ «این سنّت خدا است در مورد گذشتگان و در سنّت خدا هیچ گونه تغییری نخواهی یافت».

فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (فاطر / ۴۳)؛ «آیا آنان جز سنّتی را که حاکم بر پیشینیان بود، انتظار دارند؟ پس در سنّت خدا هیچ گونه تغییری نخواهی یافت و در سنّت خدا هیچ گونه دگرگونی نخواهی یافت».

به طوری که از آیات مشابه دیگر به دست می آید، پیدایش و زوال تمدّن ها و به طور کلی هرگونه تغییر و تبدیل در جوامع بشری نمی تواند خارج از چارچوب سنّت ها، نوامیس و قوانین جاری الهی اتفاق بیفتد.

سنّت های مورد نظر قرآن عبارت است از قوانینی که از ترکیب غرائز، عواطف، فکر و اندیشه و عملکرد انسان و نحوه ارتباط او با جهانی که در آن زندگی می کند، به دست می آید که طبعاً همه عوامل اجتماعی، اقتصادی و جغرافیایی موجود در روابط انسان ها را دربر می گیرد؛ به عبارت دیگر، سنّت های الهی یک سلسله قضایای شرطی هستند که در صورت وجود شرط یا سبب، وجود جزا یا مسبب نیز حاصل خواهد شد. این قضایای شرطی از طبیعت زندگی انسان و ارتباط او با جهان پیرامونش استخراج می شود؛ برای مثال، وجود ظلم و تجاوز در هیئت حاکمه یک جامعه، سقوط آن را به دنبال خواهد داشت یا گسترش راحت طلبی و رفاه در زندگی و خو گرفتن مردم به عیش و نوش، قدرت دفاعی آنها را در مقابل دشمن تضعیف خواهد کرد و در صورت تهاجم دشمن، تاب مقاومت نخواهند داشت یا اختلاف طبقاتی فاحش در یک جامعه که باعث قوی تر شدن ثروتمندان و گرسنه تر شدن محرومان باشد، یک انقلاب داخلی را در پی خواهد داشت.

اینها نمونه هایی است از سنّت ها و نوامیس الهی که تغییرناپذیر است و بدون تردید، در صورت وقوع شرط یا «مقدم»، جزا یا «تالی» نیز واقع خواهد شد (جعفری نیا، تاریخ اسلام از منظر قرآن، ۱۳۸۴: ۲۳).

یا مثلاً- زیر پا گذاشتن ارزش های معنوی و تکذیب انبیا و تعالیم آنان در میان یک قوم، هلاکت نهایی آن قوم را به دنبال خواهد داشت. این سنّتی است که قرآن کریم روی آن تأکید فراوان دارد: أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ لِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا (محمّد / ۱۰)؛ «آیا در روی زمین سیر نکردند تا سرانجام کسانی را که پیش از آنان بودند ببینند که خداوند آنان را کوبید؟ و برای کافران مانند آن اتفاق خواهد افتاد».

به طور کلی، می توان سنّت های الهی را به یک اصل کلی و یک قاعده عمومی برگشت داد و آن اینکه هرگاه جامعه امکانات و توانایی های خود را در مسیری که از جانب خدا و به وسیله پیامبران تعیین شده است، قرار دهد و خود را با عالم هستی که خواه و ناخواه در برابر خدا خضوع دارد، منطبق سازد و بین خود و اراده الهی رابطه ایجابی برقرار کند و بالا-خره

مسئولیت خود را در برابر حق بشناسد، چنین جامعه ای صعود می کند و قابلیت بقا می یابد. در مقابل، اگر جامعه ای با اراده الهی رابطه سلبی داشته باشد و امکانات خود را نه در راه رسیدن به تکامل انسانی، بلکه در راه هوس های زودگذر قرار بدهد، چنین جامعه ای دیر یا زود تاوان این انحراف از مسیر حق را خواهد داد و دچار سرنوشت شومی خواهد شد.

نتیجه

ص: ۴۴۱

۱. قرآن در مسیر هدایت و تربیت انسان ها از مسائل تاریخی گوناگونی به عنوان یک ابزار خوب استفاده کرده است.

۲. اگر چه از زمان نزول قرآن به اسباب و شأن نزول آیات و مکی و مدنی بودن آیات توجه شده است، این مقدار برای تفسیر تاریخی دقیق قرآن کافی نیست.

۳. مباحث تاریخی قرآن به طور کلی پیرامون سه موضوع مهم می باشند: یک - پیامبران گذشته و امم پیشین، دو - جامعه جاهلی قبل از اسلام، سه - پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و جامعه اسلامی.

۴. در زمینه تفسیر تاریخی دو رویکرد مهم وجود دارد: یک - توضیح و تفسیر آیات تاریخی قرآن به شکل سنتی در اغلب تفاسیر که این روش خوب ولی کافی نیست. دو - نگاه تاریخی محض به آیات قرآن و تکیه بر ترتیب نزول برای تفسیر که دارای آفاتی است از جمله اینکه مفاهیم قرآنی را محدود به زمان و مکان نزول می کند.

۵. بهترین و جدیدترین روش تفسیر تاریخی قرآن، استنباط و نظام و مکتب تاریخی قرآن می باشد. این روش دارای مقدمات و مبانی مهمی از جمله شناخت سنت های تاریخی در قرآن، نگاه هدایتی و تربیتی داشتن به آیات تاریخی قرآن، استفاده از منابع معتبر تاریخی و توجه به تحریفات و خطاهای احتمالی این منابع است.

نتیجه نوشتار در زمینه تفسیر تاریخی قرآن، نظریه پردازی در این زمینه است که با توجه به مبانی مذکور در متن، روش های تفسیری و استفاده از منابع تفسیری و تاریخی معتبر، قابل دسترسی خواهد بود. استخراج مبانی مهم حرکت تاریخ از منظر قرآن، سنت های الهی در زندگی بشر و ساختن آینده تاریخ بشریت بر اساس این سنت ها از نتایج مهم تفسیر تاریخی قرآن می باشد.

- قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
- آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹ ش.
- بابایی، علی اکبر، روش شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
- بیومی مهران، محمد، بررسی تاریخی قصص قرآن، ترجمه سید محمد راستگو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- جعفری نیا، یعقوب، تاریخ اسلام از منظر قرآن، قم: نشر معارف، ۱۳۸۴ ش.
- جعفری نیا، یعقوب، بینش تاریخی قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، زمستان ۱۳۶۶ ش.
- دروزه، محمد عزه، التفسیر الحدیث، القاہرہ: دار احیا الکتب العربیہ، ۱۳۸۳ ق.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷ ش.
- راغب اصفهانی، المفردات لالفاظ القرآن الکریم، تحقیق عدنان داوودی، قم: طلیعه نور، ۱۴۲۸ ق.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ ش.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۶ ش.
- صدر، سید محمد باقر، سنت های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال موسوی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۸ ش.
- فائق العبدی، خالد، الآثار و التاريخ، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
- فؤاد عبدالباقی، محمد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۰ ق.
- گواهی، عبدالرحیم، درآمدی بر تاریخ ادیان در قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶ ش.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
- مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا، ۱۳۸۹ ش.

معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، ترجمه خیاط و نصیری، قم: موسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ ش.

معین، محمد، فرهنگ معین، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵ ش.

مؤدب، سید رضا، روش های تفسیر قرآن، قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۹۰ ش.

مؤدب، سید رضا، مبانی تفسیر قرآن، قم: انتشارات دانشگاه قم، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.

نکونام، جعفر، «تفسیر تاریخی قرآن»، مجله پژوهش های دینی، شماره ۱۹، پائیز و زمستان ۱۳۸۸ ش.

نکونام، جعفر، درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن، قم: نشر هستی نما، ۱۳۸۰ ش.

ص: ۴۴۳

علی همت بناری(۱)

محمد احسانی(۲)

چکیده

هدف نوشتار حاضر دستیابی به روش مناسب در تبدیل معارف کلی قرآن به شاخص‌های رفتاری تعهد دینی است تا با شناخت فرایند شاخص‌سازی بتوان گزاره‌های قرآنی را به رفتارهای کاربردی تبدیل کرد. دو روش برای استخراج شاخص‌های رفتاری از قرآن کریم در این پژوهش بررسی و به قرآن پژوهان ارائه شده است؛ یکی روش تحلیل مفهومی و دیگری روش استفاده از معیارهای تعیین شاخص. این دو روش از روش‌های کیفی است که مفاهیم قرآن را به رفتارهای قابل مشاهده تغییر می‌دهد. تحلیل مفهومی روشی است که طی مراحل به شاخص مورد نظر منتهی می‌شود. معیارهای تعیین شاخص به دو دسته معیارهای درون‌متنی و برون‌متنی تقسیم می‌شود. هر کدام از این معیارها دارای فروعاتی است که مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: رفتار، روش‌شناسی، شاخص، شاخص‌های رفتاری، شاخص‌های حد اکثری.

ص: ۴۴۴

۱- (۱) استادیار جامعه المصطفی العالمیه: ah.banari@gmail.com

۲- (۲) . دکتری قرآن و علوم تربیتی: mohammadehsanni@gmail.com

شاخص سازی و تبدیل معارف کلی قرآن به شاخص های رفتاری با توجه به شرایط روز و روی آوری مردم به کمیت گرایی، ضرورتی اجتناب ناپذیر است. مفاهیم قرآن از ژرفای معنایی و کلیت برخوردار است که هم فهم آن برای نسل جوان مشکل است و هم به کارگیری گزاره های قرآن در میدان عمل کار ساده ای نیست؛ از این رو، لازم است معارف کلی قرآن به صورت رفتارهای عینی و قابل اجرا برای عموم مردم، به ویژه جوانان، تبدیل گردد. این کار با شاخص سازی امکان پذیر است که روش شناسی، گام نخست آن است. این نوشتار درصدد است، روش استخراج شاخص رفتاری تعهد دینی از قرآن کریم را جست و جو کند و مناسب ترین شیوه تعیین شاخص را ارائه دهد. روش تحلیل مفهومی و روش استفاده از معیارهای درون متنی و برون متنی از روش های مناسب در معرفی شاخص های رفتاری تعهد دینی است که در این نوشتار واکاوی شده است. روش تحلیل مفهومی و به کارگیری معیارهای قرآنی عمومیت دارد و در همه مفاهیم قرآن کاربرد دارد.

شاخص رفتاری

عبارت ترکیبی «شاخص رفتاری» از دو کلمه شاخص و رفتار پدید آمده و معنای آن با عنایت به معنای این دو کلمه روشن است. تعریف مورد نظر شاخص رفتاری بعد از ذکر تعاریف دانشمندان علوم اجتماعی و علوم رفتاری به دست می آید. پرت و لازارسفلد در تعریف شاخص رفتاری می گویند: «شاخص رفتاری عبارت است از مفهوم یا عددی که اندازه کمیت معینی را مشخص کند و شاخص به معنای اخص برای مفاهیم یا صفاتی به کار می رود که در سطح نسبی قابل اندازه گیری باشد» (دوورژه، مبانی روش های علوم اجتماعی، ۱۳۶۷:۳۳۹). به گفته وی شاخص ها رده های مشاهده شدنی هستند که به وسیله آنها می توانیم تفاوت های میان ابعاد تحلیل شده را درک کنیم. در عالم واقعیت هم می توانیم وجود یا عدم وجود این ویژگی یا وضعیت چنین متغیری را ثابت کنیم (رونرژ، مبانی پژوهش در علوم اجتماعی، ۱۳۶۴:۶۱).

اگر رفتار را به عنوان یک مفهوم در نظر بگیریم، برای عینی ساختن آن ابتدا باید به ابعاد و مؤلفه های رفتاری تجزیه گردد. سپس شاخص یا شاخص های آن رفتار تعیین شود. شاخص در زبان علوم تربیتی نشانگرهایی است برای سنجش میزان رشد فرد در ابعاد مختلف که در مقایسه و ارزیابی رفتار علمی و اخلاقی افراد با همدیگر به کار می رود؛ مثلاً افت نمرات دانش آموزان در یک درس خاص با وجود صلاحیت و تلاش معلم می تواند شاخصی برای مشکل بودن مطالب آن درس باشد (فرهنگ توصیفی علوم تربیتی، ۱۳۷۸:۲۷۷)؛ بنابراین، شاخص یک ویژگی رفتاری است که سبک و نحوه آن رفتار را نشان می دهد؛ به عبارت دیگر، شاخص در حقیقت یک صفت خاص رفتار در حیطه روابط اجتماعی می باشد که نشانگر کیفیت عمل است؛ مثلاً دادن پول به فقیر شاخص رفتار اجتماعی فرد است در تعامل با دیگران که عمل کرد خیرخواهانه او را نشان می دهد. اما منظور از شاخص رفتاری در این نوشتار، شاخص کیفی است که حالت، صفت یا ویژگی موجود در عمل و رفتار فرد و جامعه را که رنگ خاصی به آن رفتار می بخشد، نشان می دهد. این نوع شاخص رفتاری، چیزی وسیع تر از شاخص کمی نزدیک به مفهوم معیارهای رفتار در امور اجتماعی است.

شاخص سازی و تبدیل مفاهیم قرآنی به شاخص رفتاری نیازمند روش شناسی است. آنچه در این پژوهش مناسب به نظر می رسد، استفاده از روش تحلیل مفهومی و به کارگیری معیارهای تعیین شاخص تعهد دینی بر شاخص های

ص: ۴۴۵

مورد نظر قرآنی است. این دو روش در فرایند استخراج شاخص رفتاری تعهد دینی در بعد اجتماعی از منظر قرآن، مهم و قابل اجراست؛ از این رو، در بحث روش شناسی شاخص تعهد دینی به تبیین این دو روش می پردازیم.

یک - روش تحلیل مفهومی

تحلیل مفهومی روشی است دارای مراحل چون مفهوم سازی، تجزیه مفهوم به ابعاد، دست یابی به شاخص ها و ارائه معرف های سنجش پذیر و اندازه گیری شونده که با استفاده از متون دینی و قرآنی به مرحله اجرا در می آید. این مدل روشی است برای تجزیه و تحلیل مفاهیم کلی و تبدیل آنها به ابعاد، مؤلفه ها و نماگرهای قابل اندازه گیری که در زمینه گزاره های دینی، اخلاقی و رفتاری به کار می رود.

برای مفهوم سازی دو شیوه وجود دارند: شیوه استقرایی و شیوه قیاسی. شیوه نخست مفاهیم علمی و عملی منفرد می سازد که براساس تجربه و مشاهدات مستقیم از طریق مصاحبه های اکتشافی انجام می گیرد. شیوه دوم ترکیبی و قیاسی است که مفاهیم دستگامی را می سازد و از راه استدلال انتزاعی (قیاس، تمثیل، تضاد و...) ساخته می شود. در نتیجه مفهوم سازی به هر صورت، باید با جداسازی و تشخیص ابعاد مؤلفه ها و شاخص ها همراه باشد (ابراهیمی پور، شاخص ها خانواده مطلوب از دیدگاه اسلام، بی تا: ۴۳).

مطالعه اکتشافی اهمیت فراوان در ساخت روش تحلیلی تحقیق دارد. مدل تحلیلی در واقع در طول مطالعات اکتشافی شکل می گیرد. تحقیق در علوم اجتماعی برای کاوش درباره یک موضوع یا آشنایی اولیه با آن موضوع صورت می گیرد. بررسی های اکتشافی برای مطالعات پایدارتر مانند موضوعات قرآنی و ارزشی مناسب است؛ بدین معنا که با مطالعات کاوشی می توان زاویه های پنهان مفاهیم قرآن را آشکار و شاخص های رفتاری از درون آنها را به دست آورد. اگر شاخص های رفتاری، تعهد دینی را براساس قرآن کریم بررسی کند، بهتر است از روش کاوش و تحلیل مفهومی بهره گیرد (ارل بی، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، ۱۳۸۱/۱: ۱۹۳)؛ زیرا با این روش می توان فصل جدیدی در مطالعات قرآنی گشود و شاخص سازی را در معارف دینی به کار بست (همان، ۱۹۴). پس از کشف لایه های پنهان مفاهیم، توصیف آنها نیز لازم است؛ بدین معنا که میزان موفقیت و راه رسیدن به شاخص را باید توضیح داد و برای مخاطبان بیان کرد (همان، ۱۹۸).

۱. استخراج شاخص

زمانی که سخن از مفاهیم است، شاخص سازی نیز در درون آن جای دارد. مفاهیم بدون شاخص سازی به دست نمی آید؛ برای مثال، هرگاه درباره انفاق بحث شود، ضرورتاً باید انفاق را تعریف کرد و شاخص های آن را مشخص نمود. سپس افراد یا جامعه ای که واجد شاخص های انفاق باشند، می توان آنها را متعهد به ارزش اخلاقی انفاق دانست (ساروخانی، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، ۱۳۸۸/۲: ۸۹). از این نظر، استخراج شاخص یعنی تعریف مفهوم و بیان مؤلفه های آن، به نحوی که هرگونه ابهامی از مفهوم مورد نظر برطرف گردد. در فرایند شاخص سازی، افزون بر استخراج شاخص رده بندی، تعیین نوع، ترکیب و وزن لازم برای هر یک از شاخص ها نیز حائز اهمیت است (همان).

استخراج شاخص کار مهمی است که باید با روش صحیح و مقبول انجام شود. این کار دارای مراحل مختلفی است که با توجه به آیات قرآن کریم و با استفاده از یافته های علوم جدید می بایست صورت پذیرد. با عبور از آن مراحل می توان به شاخص دست یافت. در ادامه به مراحل استخراج شاخص از قرآن به صورت اختصار اشاره می شود.

۲. مفهوم سازی

بیان مفهومی پدیده های مربوط به موضوع تحقیق، مفهوم سازی (Conceptualisation) نامیده می شود. این امر یکی از

ص: ۴۴۶

ابعاد اصلی مدل تحلیلی است که بدون انجام آن، کار ساختن روش تحلیلی زیر بنای محکم و دقیقی نخواهد داشت (کیوی، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ۱۳۷۳: ۱۰۳). مفهوم سازی کاری بیش از یک تعریف ساده یا قرار دادن واژگان فنی و علمی در کنار هم است. این کار، ساختن مفهوم انتزاعی برای فهمیدن امر واقعی است که نیاز به دقت و تأمل بیشتر دارد؛ از این رو، در مفهوم سازی به همه جنبه های واقعیت مورد نظر توجه نمی شود، بلکه فقط جنبه های اصلی از نظر محقق بررسی می شود (همان، ۱۱۲). مفهوم سازی مستلزم مشخص کردن ابعاد مفهوم و تعیین شاخص های گوناگون برای هر یک از این ابعاد می باشد (ارل بی، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، ۱۳۸۱: ۲۵۸/۱).

نخستین گام در مفهوم سازی، تعیین ابعادی است که آن مفهوم را تشکیل می دهد و امر واقعی را منعکس می کند؛ مانند دو بعدی بودن «مثلث» و «مستطیل» که از نوع سطحی و سه بعدی بودن [مکعب] «مربع» که از نوع حجمی شمرده می شود (کیوی، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ۱۳۷۳: ۱۱۲). گام بعدی در ساختن مفهوم، تعریف شاخص هایی است که به کمک آنها بتوان ابعاد مفهوم را اندازه گیری کرد. هدف این کار آن است که محقق را به شناخت امر واقعی هدایت کند. در بیشتر موارد در علوم اجتماعی مفاهیم و ابعاد آنها با نشانه های قابل مشاهده مستقیم تعریف نمی شود، ولی باید متوجه بود مفهوم سازی در کار تحقیق لفاظی و عبارت پردازی صرف نیست (همان).

کاپلان، «مفهوم» را از خانواده «پنداشت ها»، دانسته و به آن تعریف می کند (ارل بی، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، ۱۳۸۱: ۲۵۵/۱). چون انسان یک سری پنداشت هایی دارد که از پدیده های بیرونی دریافت و در کشورهای پرونده ذهنی خود ذخیره کرده است. او در ابراز ذخیره های ذهنی و بیان منظور خویش برای دیگران از ارتباط پنداشت ها با مشاهدات حسی استفاده می کند؛ چه اینکه ذهن آدمی این ظرفیت را دارد که با ایجاد توافق بین برداشت ها و مشاهدات، الفاظ و اصطلاحاتی را در جهت بیان مقصود خویش به کار گیرد. فرایند رسیدن به توافق را «مفهوم سازی» و نتیجه حاصل از آن را «مفهوم» گویند (همان).

لفظ یا گزاره به کار رفته برای توصیف یک رفتار اجتماعی ممکن است معانی متعددی را القا کند و هر کس برداشت متفاوتی از آن داشته باشد؛ از این رو، لازم است در پژوهش هر واژه دقیقاً تعریف و معنای مورد نظر از آن روشن گردد تا خوانندگان در سراسر تحقیق برداشتی یکسان از آن واژه داشته باشند. این فرایند که می توان از آن به تعریف عملیاتی کلید واژگان پژوهش تعبیر کرد، در اجرای تحقیق اهمیت به سزایی دارد (فلیک، روش تحقیق کیفی، ۱۳۹۱: ۴۹-۵۲)؛ برای مثال، اگر «امر به معروف و نهی از منکر» به عنوان شاخص رفتار تعهد دینی در جامعه اسلامی معرفی گردد، باید معنای آن به صورت دقیق و عملیاتی بیان شود.

گام نخست در استخراج شاخص رفتار اجتماعی از قرآن، ساختن و به دست آوردن مفهوم مورد نظر از قرآن کریم است تا پس از آن بتوان گام های بعدی را به تدریج برداشت و به شاخص مطلوب دست یافت. مقصود از مفهوم، موضوع یا امری است که شاخص بودن و اثبات شاخصیت آن، در کانون توجه پژوهشگر قرار دارد تا با تجزیه آن مفهوم به ابعاد ریزتر بتواند مفهوم را به شاخص تبدیل کند؛ برای نمونه، اعتدال در برابر افراط و تفریط یک مفهوم قرآنی است که آیات متعدد به صورت مطابقی یا تضمینی بر آن دلالت دارد. اعتدال و میانه روی از صفات رفتاری در حوزه اجتماعی است و معنایی نسبتاً ثابتی دارد

که می توان آن را با تجزیه به ابعاد و نماگرهای محدودتر به عنوان شاخص رفتار تعهد دینی در اجتماع معرفی کرد.

۳. تجزیه مفهوم به ابعاد

ص: ۴۴۷

تجزیه مفهوم به ابعاد از مراحل مهم در مدل تحلیلی و فرایند شاخص سازی است. در این مرحله باید مشخص شود که مفهوم مورد نظر دارای یک بعد است یا ابعاد بیشتر تا بر محور آن بتوان بُعد خاصی را بررسی و شاخص مربوط را استخراج نمود (بلالا-ک، مقدمه ای بر تحقیقات اجتماعی، ۱۳۷۲:۱۴۱). اگر مفهوم «تعصب» موضوع بررسی باشد، باید روشن گردد که تعصب به صورت مطلق منظور است یا تعصب مذهبی، قومی و کدام بُعد آن؟ اینجاست که مفهوم تعصب به ابعادی قابل تجزیه است تا بُعد محل بحث معین گردد.

منظور از ابعاد، جنبه های مختلف یک مفهوم است که با تفکیک آنها مفهوم مورد نظر عینی تر و جزئی تر می شود تا بتوان بر اساس آن رفتار اجتماعی را برآورد نموده، به شاخص مطلوب دست یافت. اعتدال ابعادی همچون بعد اعتقادی، تربیتی، سیاسی، خانوادگی و... دارد و در حوزه فردی و اجتماعی قابل تطبیق است. چون رفتار در هر یک از این حوزه ها می تواند معتدل یا همراه با افراط و تفریط باشد. آنچه از رفتار اجتماعی در محیطهای گوناگون جامعه به دور از افراط و تفریط باشد، مطلوبیت دارد و از نظر دینی مقبول است. در این تحقیق فقط به جنبه اجتماعی رفتار توجه می شود و این بعد از اعتدال مورد بررسی قرار می گیرد.

۴. تجزیه بُعد به مؤلفه

در مورد بُعد و مؤلفه و اینکه کدام ریزتر و کدام کلی تر است، اتفاق نظر وجود ندارد. بعضی بُعد را زیر مجموعه مؤلفه و برخی برعکس آن را ریز عنوان بُعد قرار داده اند. ریمون کیوی در تبیین روش های تحقیق در علوم اجتماعی مؤلفه را زیر مجموعه بُعد قرار داده است؛ مثلاً دینداری را به عنوان مفهوم در نظر گرفته و ابعادی چون ایدئولوژیکی، تجربی، مناسکی و استنتاجی را معرفی و برای هر کدام مؤلفه هایی را ارائه داده است. در بعد ایدئولوژیکی اعتقاد به خدا، قیامت، شیطان و تثلیث را مؤلفه های آن ذکر کرده است (کیوی، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ۱۳۷۳:۱۱۷). در این نوشتار نیز بُعد، عام تر از مؤلفه در نظر گرفته شده و بر این اساس پس از دستیابی به ابعاد مفهوم، آن بعد مورد نظر به مؤلفه یا مؤلفه هایی تجزیه می شود تا زمینه دستیابی به شاخص فراهم گردد.

۵. تعیین شاخص

طبق روش تحلیل مفهومی پس از شناخت مؤلفه، باید به شناسایی شاخص پرداخت و با استفاده از اصول و روش های معتبر شاخص مورد نظر را تعیین نمود. شاخصی را باید به دست آورد که واجد خصوصیات پیش گفته بوده و افزون بر آن، از صراحت، جامعیت، وزن پذیری و همچنین صفت مقایسه پذیری برخوردار باشد (ر. ک: ساروخانی، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، ۱۳۸۸:۹۹/۲-۹۸). جامعیت به این معنا که هر آنچه در تحقق شاخص نقش دارد، باید در تعیین شاخص محاسبه گردد و چیزی فروگذار نشود. در عین حال، شاخص بایستی انعطاف پذیر باشد تا بتوان آن را مورد ارزیابی قرار داد، با دیگر عناصر ترکیب نمود، وزنی برایش در نظر گرفت و اعتبار آن را به اثبات رساند (همان).

در واقع، مهم ترین مرحله در فرایند شاخص سازی، تعیین شاخص های رفتاری است که نیاز به دقت، تیزبینی و نکته سنجی بیشتر دارد. این مرحله باید با ژرف نگری هر چه تمام تر انجام شود تا شاخص های به دست آمده در حوزه رفتار اجتماعی از

اعتبار و مطلوبیت لازم برخوردار باشد.

۶. تعیین نشانگرهای شاخص

همان گونه که گذشت، سطح شاخص ها یکسان نیست، بلکه به لحاظ صراحت و ابزار سنجش بودن در سطوح متفاوت قرار دارند؛ زیرا بعضی شاخص ها نشانه های عینی قابل شناسایی و قابل اندازه گیری ابعاد مفهوم هستند و می توانند مفاهیم مورد نظر را ارزیابی کنند؛ مانند موهای سفید، دندان های ریخته و پوست چروکیده یا تاریخ تولد

ص: ۴۴۸

(فاصله تولد تا زمان تحقیق) که شاخص های پیری به شمار می روند. بعضی از مفاهیم، این اندازه شاخص های روشن و بدیهی ندارند، بلکه مفهوم شاخص در آنها با ابهام توأم است؛ چه اینکه در این گونه موارد ممکن است شاخص یک نشانه، یک دلالت، یک جمله، یک عقیده ابراز شده یا هر پدیده ای باشد که اطلاعاتی درباره موضوع مفهوم سازی به ما می دهد (کیوی، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ۱۳۷۳: ۱۱۲).

در صورت دوم، اگر بخواهیم شاخص به صورت عینی و قابل اندازه گیری ارائه گردد، نیاز به تعیین نماگرها یا معرف هایی دارد که براساس آن بتوان رفتار اجتماعی را سنجید و ارزیابی کرد. نماگر یا معرف چیزی است که در رفتارهای اجتماعی ملموس و قابل مشاهده است و می توان طبق رفتار افراد، گروه ها و در نهایت جامعه دینی را مورد سنجش و ارزیابی قرار داد. اعتدال به عنوان یک مفهوم قرآنی مورد بحث است تا برسد به شاخص و نماگرهایی که برای شاخص اعتدال اجتماعی ارائه می شود، لذا باید در فضای جامعه و در رفتارهای اجتماعی نمود عینی داشته باشد (همان). این امر در تحقیق حاضر براساس آیات و شواهد قرآنی بایستی انجام گیرد. اعتدال از باب مثال به وسیله نماگرهای ریزتر که در جامعه نمود عینی دارند قابل اندازه گیری است و باید به آنها دست یافت.

دو - روش استفاده از معیارها

به منظور تعیین شاخص های رفتاری در روابط اجتماعی می توان معیارهایی را از آیات قرآن به دست آورد و با استفاده از آنها شاخص رفتاری را تعیین کرد. این روش سابقه ای در منابع روش های تحقیق ندارد و با برداشت از روش های تحقیق در علوم جدید و دقت و تأمل در متون دینی و عربی به دست آمده است. ادبیات عرب و شیوه های بیانی آیات قرآن مانند تأکیدها، حصر و تخصیص ها، تقدیم و تأخیرها و امثال آن در ارائه و به کارگیری این روش نقشی اساسی ایفا کرده است؛ این دو از روش های کیفی در تعیین شاخص های رفتاری تعهد دینی هستند که در این تحقیق به کار رفته اند. البته یکی از معیارهای مورد استفاده در تعیین شاخص ها معیار کمی است که به میزان فراوانی واژگان دال بر شاخص مورد نظر در قرآن توجه دارد. هرچند این معیار نشان دهنده کمیت تعداد واژگان در قرآن کریم است، ولی نتیجه ای که از آن به دست می آید، یعنی اطمینان به شاخصیت رفتار خاص، کیفی است. نخستین گام در اجرای روش استفاده از معیارها، اثبات شاخصیت رفتار است و قبل از تطبیق معیارها باید اصل شاخصیت صفت رفتاری از منظر قرآن به اثبات برسد تا پس از آن بتوان شاخصیت رفتاری آن رفتار را براساس آیات ثابت کرد.

۱. اثبات شاخصیت شاخص

چنان که اشاره شد، انتخاب و تعیین شاخص از مراحل مهم پژوهش حاضر است، ولی با معین کردن آن، فرایند پژوهش به پایان نمی رسد، بلکه اثبات شاخصیت شاخص باقی می ماند. منظور از اثبات شاخصیت شاخص، ذکر دلایل شاخص بودن رفتار مورد نظر است که رفتاری مانند اعتدال مثلاً بر چه اساسی باید به عنوان شاخص تعیین و معرفی شود؟ لازم است تبیین مستندات اهمیت رفتار از آیات قرآن در یک مرحله مستقل مورد بررسی قرار گیرد. آیات قرآن در این تحقیق به عنوان سند و مدرک شاخص مد نظر است که هر کدام داده هایی را در ارتباط با موضوع بحث در اختیار می گذارد و براساس آن داده ها می توان شاخص بودن رفتارهای اجتماعی را تعیین کرد؛ (فلیک، درآمدی بر تحقیق کیفی، ۱۳۹۱: ۲۷۵) از این رو، مرحله بیان

مستندات قرآنی آن شاخص از مراحل تحقیق است که شواهد قرآنی باید ذکر گردد.

۲. معیارهای تعیین شاخص رفتاری

با نظر به مطالعات اکتشافی متون دینی و قرآنی و همچنین معلومات به دست آمده از منابع تخصصی در زمینه روش

ص: ۴۴۹

تحقیق در حوزه علوم اجتماعی و تربیتی، می توان معیار تعیین شاخص های رفتاری تعهد دینی در بعد اجتماعی را ابتدا به دو دسته معیارهای درون متنی و برون متنی تقسیم کرد. آنگاه هر کدام را با زیر مجموعه های آن مورد بررسی قرار داد.

الف) معیارهای درون متنی

معیارهای درون متنی به متن آیات قرآن مربوط است و با تأمل در آنها به دست می آید. این معیارها به دو نوع کمی و کیفی تعیین شاخص های رفتاری تعهد دینی در بعد اجتماعی قابل تقسیم است.

اول. معیار کمی

معیار کمی به اندازه های عددی نظر دارد که داده ها و فرایند تحقیق را به صورت کاملاً عینی انجام و ارائه می دهد (لطیف آبادی، روش شناسی پژوهش در روان شناسی و علوم تربیتی، ۱۳۸۸: ۵۷). منظور از این معیار در پژوهش حاضر تعداد تکرار مفهوم شاخص در قرآن است که به صورت های مختلف بررسی می شود. تکرار شاخص به صورت تکرار لفظی و تکرار مفهومی در قرآن کریم قابل جست و جوست. هر کدام از این تکرارها در تعیین شاخص رفتاری به عنوان ملاک، ایفای نقش می کند. این معیار به این دلیل کمی گفته می شود که با آمار و ارقام سروکار دارد و می توان میزان فراوانی مفاهیم و شاخص ها را براساس تکرار آنها به صورت رقم و عدد بیان کرد. تکرارها در هر یک از دو نوع یادشده، به شکل های مختلف بررسی می شود؛ مثلاً- تکرار لفظی ممکن است عین لفظ (مانند امر به معروف و نهی از منکر) یا مشتقات آن در هیئت های دیگر (نظیر يؤمرون و ینهون) تکرار شده باشد. این دو نوع تکرار که مستند به لفظ (امر و نهی) هستند به لحاظ درجه و میزان دلالت بر موضوع تفاوت دارند؛ زیرا تکرار لفظی از نوع اول وزن سنگین تری نسبت به تکرار لفظی از نوع دوم دارد. این نکته سنجی ها لازم است در فرایند شاخص سازی و تعیین نماگرها مورد توجه قرار گیرد و در مصادیق تطبیق شود. اگر آزمودنی های مورد مطالعه از قبیل الفاظ، مفاهیم و عبارات قرآنی باشد، فرایند تحقیق به طریق بررسی های کمی مانند به دست آوردن فراوانی آنها در قرآن به اجرا درمی آید (نادری و سیف نراقی، روش های تحقیق در علوم انسانی، ۱۳۷۰: ۱۸۰).

گاه لفظ و عبارت شاخص تکرار نشده، بلکه مفاد آن در قالب معنا و مفهوم با الفاظ دیگر تکرار می شود. این نوع تکرار نیز در بحث حاضر نقش دارد و می توان فراوانی آن را به عنوان معیار کمی تعیین شاخص رفتاری در نظر گرفت. اگر انفاق به عنوان شاخص رفتاری در بعد اجتماعی مطرح باشد، بسیاری از دانشمندان مسلمان بدون ذکر این کلمه و مشتقات آن در آیات، مفهوم آن را از کلمات و عبارات دیگری مانند اطعام، مذمت بخل و... استفاده کرده اند. فراوانی تکرار مفهومی رفتار با این مضامین دلیل بر اهمیت آن است و رفتاری بودن آن رفتار را در بعد اجتماعی تأیید می نماید.

دلیل بر شاخصیت تعهد دینی با معیار کمی، فهم عرف و ادراک عقل و همچنین بیان کارشناسان تربیتی است که در جامعه و منابع علمی وجود دارد و مورد تأیید مردم و جامعه علمی می باشد. چون فراوانی در عرف جامعه هر اندازه بیشتر باشد، دلیل بر اهمیت موضوع تکرار شده است، به ویژه در علوم تربیتی تمرین و تکرار و به عبارت دیگر تقویت و تلقین به نفس از روش های مهم یادگیری است (سیف، روان شناسی پرورشی نوین، ۱۳۸۸: ۵۷۰-۵۷۲). اگر بخواهیم مفهومی را به دانش آموزان بیاموزیم، تکرار آن لازم است تا فراگیران هم اهمیت موضوع را درک کنند و هم آن را در ذهن خود جای دهند. تکرار

گفتاری و رفتاری در نظام تربیتی اسلام هم مورد تأکید قرار گرفته و در متون دینی به آن سفارش شده است (باقری، نگاه دوباره به تربیت اسلامی، ۱۳۸۴: ۸۶-۷۰). در این زمینه می توان از قرآن کریم الهام گرفت که خطاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: **وَ اذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَ خِيفَةً وَ**

ص: ۴۵۰

دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ (اعراف / ۲۰۵)؛ «پروردگارت را در دل خود، از روی تضرع و خوف، آهسته و آرام، صبح گاهان و شام گاهان، یاد کن و از غافلان مباش.»

هر چند این آیه خطاب به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم است، ولی طبق قاعده معروف اصولی مورد تخصص نیست و براین اساس، مفهوم آیه شامل همه مردم است. پیام آیه از نظر تعلیم و تربیت یک پیام تربیتی است که روش پرورش متریان را ارائه می دهد. خداوند ذکر پروردگار را به رسولش با روش تکرار و تمرین آموزش داده به همه مربیان می فهماند که با تکرار موضوع مورد نشر در صبح و شام بدون غفلت می توان آن را آموخت و به دیگران آموزش داد. از این دستور شاخصیت رفتاری موضوعی مانند ذکر الله نیز استفاده می شود.

دوم. معیار کیفی

این معیار ارتباطی با اعداد و ارقام ندارد و مربوط به کیفیت محتوایی، مفهومی و اهمیت معنایی شاخص رفتار اجتماعی است. در تبیین معیار کیفی به متن آیات قرآن مراجعه می شود و نحوه بیان، تأکید، تعلیل و... که به نوعی اهمیت رفتار را می رساند، مورد دقت قرار می گیرد. نظیر این موضوع در موارد دیگر نیز وجود دارد که از قرآن قابل استفاده است؛ مثلاً در بحث شور و مشاوره که قرآن به استفاده از آن دستور داده است: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران / ۱۵۹)؛ «و در کارها، با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش!) و بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد»، هر گاه دو طرف مشاوره به لحاظ تعداد به اقلیت و اکثریت تقسیم گردد، و اقلیت نیروی کیفی باشد، نمی توان گفت از منظر قرآن نظر اکثریت مقدم است. چه اینکه قرآن اکثریت را با رفتارهایی چون «لا یعقلون» أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (مائده / ۱۰۳)، «فاسقون» وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ (توبه / ۸)، «لا یؤمنون» یَلِ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (بقره / ۱۰۰) و... توصیف کرده است. البته اگر آرای همه افراد جامعه در ارتباط با انتخاب یک نفر مطرح (مثل رئیس جمهور) باشد، به خاطر وجود صاحب نظران کیفی در هر دو طرف موافق و مخالف، نظر اکثریت مقدم است، اما اگر مشاوران تعدادی محدود باشند، در این صورت مقدم داشتن نظر اکثریت با وجود افراد کیفی و ارزشی در میان اقلیت طرف مقابل، مشکل است. برخی بر این باورند که به لحاظ ارزش و اعتبار، نظر اقلیت مقدم است (قاضی زاده، سیاست و حکومت در قرآن، ۱۳۸۴: ۳۴۲-۳۴۳). شاید به این علت، قرآن کریم همواره اکثریت را مورد مذمت قرار داده و به دور از حق معرفی نموده است: «وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (انعام / ۳۷)؛ «وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ (اعراف / ۱۷)؛ «وَإِنْ وَحَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ (اعراف / ۱۰۲)؛ «وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ (توبه / ۸)».

آیات قرآن از انسجام و نظم خاصی برخوردار است؛ زیرا سخن خداوند و برخاسته از نظم الهی قرآن است، به نحوی که شناخت آن نظم و ساختار در فهم قرآن حائز اهمیت است (طیب حسینی، چند معنایی در قرآن کریم، ۱۳۸۹: ۶۷). به گفته ایزوتسو الفاضلی که در زمان جاهلیت به کار می رفت، با نزول قرآن از مفاهیم اصلی خود به معانی تازه ای انتقال یافت و باورهای نادرست عرب جاهلی به وسیله قرآن باطل گشت. واژگانی مانند مؤمن، مسلم، کافر و منافق از نو پدید آمد و برای کلماتی چون صیام، حج، زکات، صلوات و... شروط و خصوصاتی جدید قرار داده شد (حیدری فر، مهندسی فهم و تفسیر قرآن، ۱۳۹۱: ۳۹؛ نقل از: ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، مقدمه، ۴۴-۴۵). با دقت و تأمل در کاربرد واژه های قرآنی چنین

استفاده می شود که کلمات قرآن دو تعهد دارند: تعهد ذاتی و شخصی که مخصوص خودشان است و تعهد اجتماعی و گروهی که با توجه به جامعه واژه ها قابل فهم و شناسایی می باشد. واژگان به تنهایی حامل چیزی نیستند و فقط معنای خودشان را حمل می کنند که این، همان تعهد ذاتی واژه است. واژه ها از این نظر، به تنهایی نمی توانند در افاده معنا و ارائه پیام نقشی ایفا کنند. اما تعهد اجتماعی

ص: ۴۵۱

واژگان دارای نقش در افاده معنا و پیام است و همین نقش تعهد گروهی و اجتماعی به واژگان می بخشد (رستگار، روش فهم متن، ۱۳۸۹:۱۴۶).

در تبیین معیار کیفی توجه به متن آیات، شأن نزول ها، آیات هم معنا و... لازم است تا بتوان با استناد به دلیل قرآنی و درون متنی، شاخص رفتاری را تعیین کرد. البته فهم قرآن نیازمند دقت وافی و بررسی عمیق آیات و شواهد درون متنی و برون متنی است تا به مقصود واقعی خدای متعال در موضوع مورد نظر دست یافت. راه دستیابی به شأن نزول ها، روایات معصومان علیهم السلام است که در این زمینه وارد شده و می بایست با استفاده از روایات به آنها دست یافت (حیدری فر، مهندسی فهم و تفسیر قرآن، ۱۳۹۱:۴۷).

از این رو در تعیین معیارهای کیفی توجه به موارد ذیل لازم است.

الف) معیارهای ادبی و بیانی

منظور از این نوع معیار، دلالت و اقتضائاتی است که از کلمات، عبارات و جملات مذکور در آیات قرآن به دست می آید؛ به عبارت دیگر، قرآن برخی واژگان و عباراتی را در توصیف رفتار اجتماعی به کار برده است که از جهت افاده معنا اهمیت خاصی به آن رفتار می بخشد. حروف تأکید و ذکر قیده‌های لفظی در بیان رفتاری، نشان دهنده اهتمام ویژه خداوند به آن رفتار است و می توان چنین رفتاری را شاخص تعهد دینی در بعد اجتماعی معرفی کرد.

۱. تأکیدات قرآن

در بسیاری از آیات قرآن مفاهیم و مطالب را به صورت مؤکد و با ادات تأکید بیان شده است. این تأکیدات به نوعی اهمیت بیشتر مطلب را می رساند و اینکه موضوع ذکر شده در آیه، مورد تأکید خدای متعال است و باید به آن توجه جدی صورت گیرد. تأکید با استفاده از حروف و ادات عربی و ادبی مختلف در قرآن کریم به کار رفته که به نمونه هایی از آنها اشاره می گردد.

کلمه «قد» از کلمات مفید تحقق و اثبات معنای جمله است. این واژه در ادبیات و منطق به چند معنا به کار می رود و آنچه افاده تحقق و ثبوت قطعی مطلب می کند، «قد تحقیقیه» است که اگر بر فعل ماضی وارد گردد، مانند «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس / ۹) مفهوم تحقق صددرصدی حکم را می رساند (ابن هشام علی بن یوسف، مغنی الادیب، ۱۳۷۹:۲۹۸). براین اساس، صفت رفتاری با جمله ای مقرون به «قد تحقیقیه»، بار معنایی سنگین تری دارد و می توان آن صفت را به عنوان شاخص رفتار اجتماعی تعهد دینی در نظر گرفت.

کلمه «أَنَّ» و «إِنَّ» هم برای تأکید مطلب است که بر اهمیت موضوع دلالت دارند؛ از این دو حرف در قرآن فراوان استفاده شده و موضوع مذکور در آیات مورد تأکید آنهاست. چنان که در آیات زیر از این دو کلمه برای تأکید مطلب استفاده شده است: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ (حج / ۶۳)؛ «آیا ندیده ای که خدا از آسمان باران فرستاد و زمین پر سبزه گردید؟ هر آینه خدا باریک بین و آگاه است». إِنَّهُ مِنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا

يَحْيِي (طه/ ۷۴)؛ «هر آينه هر کس که گنهکار نزد پروردگارش بيايد، جهنم جايشگاه اوست که در آنجا نه مي ميرد و نه زندگي مي کند».

در اين دو آيه کلمات «أَنَّ» و «إِنَّ» به کار رفته و هر دو، تأکيد موضوع را مي رساند و بر قطعي الوقوع بودن گزاره هاي ذکر شده در آيات دلالت دارد (جمعي از اساتيد حوزه علميه، المغني الاديبي، ۱۴۱۴ ق: ۶۰-۶۳). زيرا نزول باران آسماني امري است حسي که همه مردم آن را مي بينند و مکرر اتفاق مي افتد. همچنين کساني که با جرم و گناه در قيامت محشور مي شوند، از نظر ديني و قرآني روشن است که در جهنم عذاب مي بينند؛ به نحوي که نه زنده هستند و نه مرده، بلکه در يک حالت ناگواري بينابين به سر مي برند. آوردن کلمات «أَنَّ» و «إِنَّ» در اين آيات

ص: ۴۵۲

دلیل بر اهمیت موضوع است. هرگاه صفت رفتاری با این دو کلمه در آیات قرآن ذکر گردد، دلیل بر اهمیت آن رفتار است و می توان آن صفت رفتاری را در زمره شاخص های تعهد دینی در بعد اجتماعی وارد کرد.

از دیگر حروف مفید تأکید در آیات و روایات حرف «لام» است که معنای کلمه یا جمله مورد خود را تأکید می کند. به گونه ای که اگر «لام» نباشد، آن تأکید از جمله استفاده نمی شود. اهل نحو و ادیبان عرب برای کلمه «لام» معانی متعدد ذکر کرده اند که یکی از آنها تأکید محتوای جمله ای است (ابن هشام، المغنی الادیب، ۱۳۷۹: ۱۵۷-۱۵۹). چنان که واژه «لام» در آیات مختلف به این معنا به کار رفته است. از جمله در سوره قریش می فرماید: فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْعَبْدِ (قریش / ۳)؛ «پس باید پروردگار این خانه را بپرستند». در این آیه «لام» بر فعل «يعبدوا» وارد شده و عبادت صاحب خانه کعبه، یعنی خدای متعال را تأکید کرده است که باید انجام گیرد. اگر در آیه ای «لام» تأکید به کار رفته باشد و صفتی را در حوزه رفتار اجتماعی تأکید کند، آن صفت به منزله شاخص رفتاری تعهد دینی جامعه مدنظر است.

افزون بر کلمات تأکیدی، بعضی جملات نیز مفید تأکید هستند که در آیات قرآن می توان از آنها نیز در تعیین و تأیید شاخص رفتاری تعهد دینی بهره برد. جمله انواعی دارد که برخی آنها معلل هستند و علت حکم یا گزاره در آن جمله یا جمله بعد ذکر شده است. این نوع جمله را جمله معلل گویند و علت حکم صریحاً یا ضمناً در کلام بیان می شود. جمله های دارای تعلیل حاکی از اهتمام بیشتر نسبت به موضوع مورد بحث در آیات هستند و یک نوع اولویت یا توجه فزون تر به آن را می طلبند؛ چرا که میان الفاظ یا جملات و معانی، پیوند محکم و نزدیک برقرار است (ندوی، تفسیری سیاسی از اسلام، ۱۳۸۸: ۶۶).

جملاتی از این قبیل از نظر معنایی اهمیت زیادی دارند و در قرآن کریم هم نمونه های آن قابل ملاحظه است. چنان که در آیه ذیل حکم ارسال رسل تعلیل شده است: رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (نساء / ۱۵۶) «پیامبرانی مژده دهنده و بیم دهنده تا از آن پس مردم را بر خدا حجتی نباشد، و خدا پیروزمند و حکیم است». انذار و تبشیر انبیا در این آیه تعلیل شده که هدف آن اتمام حجت بر بندگان بوده و اینکه در روز قیامت مردم نگویند که ما نمی دانستیم تا استدلال کنند که عقاب بلا بیان نسبت به آنان قبیح است. چنین جملاتی محتوای بسیار قوی و محکم دارند، به نحوی که نمی توان از آن دست برداشت و باید پذیرفت و به مفاد آن متعهد بود و عمل کرد. اگر آیتی از این قبیل حاوی بیان رفتارهای ایجابی یا سلبی اهل ایمان باشند، می توان آن را به عنوان شاخص رفتاری تعهد دینی به جامعه ارائه داد.

ادات تأکید مانند الفاظ «کل»، «جمع»، «عامه»، «کافه» و... برای تأکید هستند و در قرآن هم فراوان به کار رفته و در این بخش قابل طرح است. این کلمات اهمیت بیشتری به محتوای جمله می بخشند و لازم است که مورد توجه مخاطبان قرار گیرد (جرجانی، جامع المقدمات، ۱۳۶۷: ۵۲۹/۲-۵۳۱). ادرات تأکید در واقع از موضوع و امر مورد تأکید رفع احتمال خلاف نموده، ابهام زدایی می کنند و به مخاطب می فهمانند که آنچه در کلام ذکر شده، مقصود حقیقی گوینده است (سعدالدین التفتازانی، شرح المختصر، بی تا: ۱۲۵). در آیات قرآن از کلمات تأکیدی مکرر استفاده شده و با رفع احتمال خلاف ظاهر به وسیله این کلمات، اهمیت مطلب را نیز برای مخاطبان بیان داشته است؛ برای نمونه در آیات ذیل آمده است: وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (سبأ / ۲۸)؛ «تو را به پیامبری نفرستادیم، مگر بر همه مردم مژده دهنده و

بیم دهنده؛ ولی بیشتر مردم نمی دانند».

در این آیه کلمه «کافه» برای تأکید مطلب ذکر شده و رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و بشارت و انذار آن حضرت در دعوت به توحید و اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای همه مردم جهان مبعوث به رسالت شده، مورد تأکید قرار گرفته است. با این

ص: ۴۵۳

بیان جای این شبهه باقی نمی ماند که بعضی خیال کنند پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تنها برای مسلمانان فرستاده شده و نسبت به دیگران وظیفه نداشته و یا غیر مسلمانان موظف به پیروی از او نیستند.

وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (توبه / ۳۶)؛ «و هم چنان که مشرکان همگی به جنگ شما برخاستند، همگی به جنگ ایشان برخیزید. و بدانید که خدا با پرهیزگاران است». در این آیه نیز کلمه «کافه» برای تأکید آمده است و بر قتال با همه مشرکان بیان و تأکید شده است؛ یعنی همان گونه که مشرکان با همه مسلمانان می جنگند و همه را دشمن می دارند، مسلمانان نیز حق ندارند نسبت به آنها رأفت و مدارا داشته باشند، بلکه باید آنان را دشمن دانسته با ایشان مقاتله کنند. براساس این دو آیه می توان گفت از شاخص های رفتاری تعهد دینی در بعد اجتماعی، پیروی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و جهاد و مبارزه جامعه دینی با مشرکان در هر زمان و مکانی است.

۲. حصر و تخصیص ها

حصر یا تخصیص به معنای اختصاص دادن چیزی به چیزی دیگر به طریق مخصوص است. به بیان دیگر، اثبات حکم برای امر مذکور در کلام و نفی آن از غیر را حصر گویند (سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۶ م: ۷۹۶/۲). الفاظ مفید حصر به نوشته سیوطی در الاتقان عبارت است از: ادات استثنا (إلا)، انما، ضمیر فصل بین مبتدا و خبر (هو)، لام تأکید وارد بر «إلی» و تقدیم چیزی که حق آن تأخیر است. به نظر او همه این موارد حجت هستند و می توان به آنها استدلال کرد (سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۴۱۶: ۷۴۲-۷۴۳؛ نیز، ر. ک: ۷۹۶ به بعد). حروف متعددی در ادبیات عرب وجود دارند که موسوم به ادات حصر هستند و مفید تخصیص می باشند. این گونه حروف در قرآن فراوان است و موارد کاربرد آنها به موضوع و مطلب ذکر شده در آیه یک نوع انحصار و اختصاص می بخشد. در حقیقت، چنین موردی از نظر قرآن کریم دارای اهمیت و ارزش مطلوبی است؛ برای نمونه، به دو مورد از ادات حصر که اصولیان بر آن تأکید کرده اند، اشاره می شود.

مرحوم آخوند در کفایه الاصول در زمینه ادات حصر می گوید: از کلماتی که بر حصر و اختصاص دلالت دارد، انما است. وی دلیل این مطلب را تصریح اهل لغت و تبادل حصر از این کلمه در نزد عرف و محاوره جامعه ذکر کرده است (آخوند خراسانی، کفایه الاصول، بی تا: ۲۱۱). چنان که کلمه انما در آیه ذیل به معنای حصر به کار رفته است: **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ** (مائده / ۵۵) «جز این نیست که ولی شما خداست و رسول او و مؤمنانی که نماز می خوانند و هم چنان که در رکوع اند انفاق می کنند».

آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر آیه می گوید: یقین داریم به اینکه کلمه «انما» بر حصر دلالت می کند و به این مطلب تصریح دارد که ولی شما مؤمنان فقط خدا، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و کسی است که در حال رکوع نماز کمک به سائل کرد، نه غیر آنها. در روایات آمده که آن کس امام علی بن ابی طالب علیه السلام بوده است (مکارم شیرازی، آیات الولاية فی القرآن، ۱۳۸۳: ۵۲).

۳. تقدیم و تأخیرها

تقدیم چیزی که حق آن، قرار گرفتن در آخر جمله است، از جمله مواردی می باشد که در ادبیات عرب وجود دارد و برخی کلمات با علامت خاص مانند مفعول به یا خبر بر فعل و مبتدا مقدم می شوند و این تقدیم در واقع به دلیل فائده و نتیجه ای است که در کلام ایجاد می گردد. یکی از این فوائد افاده اختصاص و حصر است؛ زیرا تقدیم چیزی که حقیقتاً تأخیر است، اختصاص را افاده می کند؛ مثلاً در آیه **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** (حمد / ۱) تقدیم ضمیر منفصل «إِيَّاكَ» بر فعل «نعبد» و «نستعين» مفید حصر و اختصاص عبادت و استعانت به خدای متعال است

(طبرسی، مجمع البیان، بی تا: ۱۰۰/۱-۱۰۱). منظور آیه علاوه بر افاده حصر عبادت و استعانت بر خدای متعال، آن است که بنده در مقام اظهار عبودیت و بندگی، با صراحت به وابستگی و تذلل خویش در درگاه الهی اعتراف می کند و بهترین شیوه اظهار بندگی در همین اعتراف صریح نهفته است (مصباح یزدی، قرآن شناسی، ۱۳۸۷: ۲۴۹). تقدیم ماحقه التأخیر در مواردی که صفت رفتاری در بعد اجتماعی از چنین ویژگی قرآنی برخوردار باشد، می تواند به عنوان ملاک مرجح در نظر گرفته شود و آن صفت به مثابه شاخص رفتاری تعهد دینی در بعد اجتماعی معرفی شود.

ب) معیارهای محتوایی

در دلالت محتوایی توجه بیشتر به مفاد و معنای آیات است، نه ادبیات و کلمات به کار رفته در آیه. هدف این معیارها این است که اهمیت معنایی رفتار از قرآن ثابت شود. اگر رفتاری مورد تأکید همه پیامبران بود یا ارتباط مستقیم با یکی از اصول دین داشت و یا دارای آثار مهم اجتماعی بود، دلیل بر اهمیت آن است. این نوع رفتار می تواند به عنوان شاخص رفتاری تعهد دینی در بعد اجتماعی ارائه گردد.

۱. شاخص معرفی کردن قرآن

قرآن کریم برخی از رفتارها را شاخص جامعه اسلامی معرفی کرده است. این گونه رفتارها بدون تردید شاخص رفتاری هستند؛ چرا که خداوند آنها را ملاک شناخت جامعه دینی قرار داده و براساس آن می توان تعهد دینی مردم یک جامعه را ارزیابی کرد؛ برای نمونه، امر به معروف و نهی از منکر چیزی است که در قرآن کریم شاخص برتری جامعه اسلامی بر غیر اسلامی معرفی شده است. این امر نشانه اهمیت رفتار خاص از منظر خدای متعال و قرآن کریم است و می توان آن را معیار شناخت شاخص رفتاری قرار داد؛ یعنی می شود براساس آن رفتار، تعهد دینی فرد و جامعه را شناسایی و ارزیابی کرد. اگر فرد و جامعه ای به آن رفتار متعهد نبودند، نمی توان گفت از نظر قرآن واجد تعهد دینی هستند.

۲. تأکید قولی و عملی پیامبران بر رفتار

پیامبران الهی در حقیقت هدف واحدی را تعقیب و برای تحقق آن برنامه ریزی، فعالیت و تلاش می کردند؛ چرا که شخصیت حقوقی ایشان یعنی نبوت و رسالت آنها، میان همه پیامبران مشترک بوده است؛ از این رو، خداوند به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: «مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ (فصلت / ۴۳)؛ «هر چه درباره تو می گویند درباره پیامبران پیش از تو نیز گفته اند». به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز دستور داده شده تا چنین بگوید: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاً مِنَ الرُّسُلِ (احقاف / ۹)؛ «بگو من پیغمبر تازه ای نیستم»؛ زیرا نه دعوت و هدایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بی سابقه بود و نه بدر رفتاری هایی که نسبت به آن حضرت روا داشته می شد، بدیع و نوظهور بود (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ۱۳۷۶: ۵۴/۶). همچنین انبیا در بعد رفتاری، دعوت مشترک داشتند و همه آنها در هر زمان مردم را به فراگیری تقوا یا انجام امر به معروف و نهی از منکر فراخوانده اند. چنان که قرآن کریم در آیات مختلف از این وحدت رویه و اشتراک دعوت انبیا به تقوا خبر داده است. نوح (إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ (شعرا / ۱۰۶)، هود (إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ (شعرا / ۱۲۴)، صالح (كَذَبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ (شعرا / ۱۴۱)، و لوط (إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (شعرا / ۱۶۲) از جمله پیامبرانی هستند که

نامشان در سوره شعراء آمده و همه آنها قوم خود را به تقوا و پرهیزگاری دعوت کرده اند (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ۶۶/۶). وحدت سیره پیامبران نشان می دهد که ایشان در تأکید بر بعضی رفتارها مانند تقوا وحدت عمل داشتند. این امر می تواند معیار تعیین شاخص رفتاری این رفتار قرار گیرد. براین اساس، رفتار مورد تأکید پیامبران شاخص تعهد دینی جامعه اسلامی با درجه

ص: ۴۵۵

رفتاری است.

۳. شاخص معرفی کردن قرآن کریم

از معیارهای مهم در شناسایی شاخص های رفتاری تعهد دینی در بعد اجتماعی، شاخص معرفی کردن قرآن است که برخی از رفتارهای اجتماعی در آیات قرآن به عنوان شاخص و نشانه اسلامیت و برتری جامعه اسلامی معرفی شده است. از این مطلب استفاده می شود که اگر جامعه ای این رفتارها را داشت و در میان مردم رواج باشد، دارای تعهد دینی است و اگر نه، فاقد شاخص تعهد دینی است. این شاخص در تعیین شاخصیت رفتارهای اجتماعی نقش اساسی ایفا می کند و بعضی رفتارها مانند امر به معروف و نهی از منکر، صداقت و راستی، اعتدال و میانه روی از جمله رفتارهایی است که در قرآن به عنوان علامت و شاخص تعهد دینی جامعه اسلامی معرفی شده است. این موضوع در بحث هر کدام از شاخص ها بیان می شود.

۴. ارتباط مستقیم رفتار با اصول دین

از جمله معیارهای تعیین شاخص رفتاری ارتباط رفتار با اصول دین است. اگر رفتاری در بعد اجتماعی با یکی از اصول دین پیوند مستقیم داشته باشد، این ارتباط دلیل بر شاخصیت آن رفتار است. حال به بررسی این شاخص ها می پردازیم.

۴-۱. توحید

چنان که توحید به عنوان پایه فکری و اعتقادی مسلمانان دارای اهمیت ویژه در اسلام است و آیات مختلف قرآن در این زمینه دلالت دارد، صفات و رفتارهای مرتبط با آن نیز حائز اهمیت و ارزشمند است. در بسیاری موارد صفات رفتاری ذکر شده در آیات قرآن به گونه ای بیان شده که پیوند با یکتاپرستی دارد و این ارتباط نشانه اهمیت و ارزشمندی آن رفتار است. چنان که در مورد دستور به عبادت به صورت عام، و نماز به صورت خاص می فرماید: *إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (طه/ ۱۴)*؛ «من «الله» هستم؛ معبودی جز من نیست! مرا پرست، و نماز را برای یاد من بپا دار».

در این آیه به دو صفت رفتاری اشاره شده است: یکی عبادت و پرستش خدای متعال و دیگر اقامه نماز. نحوه دستور خدا به این دو رفتار به گونه ای است که مقرون با چند تأکید و پیوند با مهم ترین اصل اعتقادی، یعنی توحید می باشد. بدین ترتیب که ابتدا خدای متعال خود را معرفی کرده و فرموده: *من «الله» هستم و در نظام هستی معبود برحق جز من وجود ندارد.* سپس با آوردن «فای» تفریع دستور به عبادت خود و برپایی نماز همراه با تعلیل (لذکری) داده است. این نحوه بیان نشان می دهد که عبادت، به ویژه نماز، از جایگاه بسیار والایی نزد خدای متعال برخوردار است و از این جهت می توان عبادت و نماز را به عنوان شاخص رفتاری جامعه دینی در نظر گرفت و به مردم معرفی نمود. آنچه مهم است پیوند دادن عبادت و نماز با توحید است که در واقع، عبادت حقیقی بدون شناخت و ایمان به یگانگی معبود ممکن نیست.

۴-۲. معاد

قرآن کریم بر نتایج اعمال و پیامدهای آن تأکید فراوان کرده و آدمیان را از عواقب رفتارهای شان بر حذر داشته است. نکته

مهم در ارتباط با اعمال دنیایی پیوند عمیق آن با زندگی اخروی است که سرنوشت حیات ابدی را رقم می زند. چنان که قرآن مجید مکرر به این موضوع توجه داده است: **كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ** (طور/ ۲۱)؛ «هرکسی در گرو کار خویشتن است». و **كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ** (مدثر/ ۳۸)؛ «هر جانی در گرو دست آورد خویش است». قرآن رابطه رفتار با نحوه زندگی در قیامت را به صورت روشن و منطقی تبیین کرده و راه رسیدن به

سعادت اخروی را نشان داده است. در سوره زلزال می فرماید: *يَوْمَئِذٍ يَصِیْرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّیُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَهُ* (زلزال / ۶-۸)؛ «در آن روز مردم پراکنده از قبرها بیرون می آیند تا اعمال شان را به آنها بنمایانند. پس هر کس به وزن ذره ای نیکی کرده باشد، آن را می بیند...». حیات اخروی در حقیقت بازتاب و انعکاس رفتارهایی است که در دنیا از انسان ظهور و بروز کرده است. در این صورت، اگر رفتاری پیوند مستقیم با معاد و زندگی پس از مرگ داشته باشد، شاخص تعهد دینی است و ابزار سنجش جامعه دینی در رفتار اجتماعی می باشد؛ بنابراین، ارتباط رفتار با معاد از معیارهای تعیین شاخص رفتاری است.

۳-۴. نبوت و امامت

نبوت و در ادامه آن امامت از عناصر مهم دین اسلام است که تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام علیه السلام به منزله پیروی از خدای سبحان می باشد. قرآن به عنوان اثر جاوید رسالت پیامبر اسلام در میان مسلمانان حضور دارد و شیوه های رفتار جامعه اسلامی را نشان می دهد. از منظر قرآن اطاعت و مخالفت خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام معصوم علیهم السلام در ردیف طاعت و عصیان خداوند توصیف شده است؛ یعنی اطاعت پیامبر و امام در واقع اطاعت خدا و مخالفت آن دو مخالفت خدای متعال است؛ از این رو، هراندازه رفتار انسان منطبق با دستورات پیامبر و امام باشد، به همان اندازه فرد تقرب به خدای سبحان دارد.

خداوند به پیامبر فرمان می دهد که خود را به مردم معرفی کند تا آنان با تعقل و شناخت به او ایمان آورند و از وی پیروی نمایند: *قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَاتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ* (اعراف / ۱۵۸)؛ «بگو: ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم، همان خدایی که حکومت آسمان ها و زمین، از آن اوست، معبودی جز او نیست، زنده می کند و می میراند. پس ایمان بیاورید به خدا و فرستاده اش؛ آن پیامبر درس نخوانده ای که به خدا و کلماتش ایمان دارد و از او پیروی کنید تا هدایت یابید!» طبق این آیه، ایمان به پیامبری که فرستاده آفریدگار زمین و آسمان و کسی که مرگ و زندگی در دست اوست، به حکم عقل لازم و تبعیت از او موجب هدایت و رستگاری انسان می باشد. لزوم تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به معنای این است که رفتار انسان باید هماهنگ با سیره ایشان باشد تا موجب سعادت و خوشبختی ابدی وی را فراهم سازد.

همین طور اگر رفتار انسان با امامت پیوند داشت، از اهمیت فزون تری برخوردار است و عامل سعادت ابدی او می شود. قرآن با طرح مسئله امامت و رهبری و ایجاد سؤال در این زمینه، ذهن آدمی را به فعالیت وامی دارد تا پیرامون آن بیندیشند و به این نتیجه رهنمون گردند که پیروی از رهبران راستین از اهمیت بالایی برخوردار است؛ چه اینکه عمل به دستور امامان معصوم علیهم السلام مطابق با حجت شرعی و حکم عقل است. خداوند در این باره می فرماید: *أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ* (یونس / ۳۵)؛ «آیا کسی که به سوی حق هدایت می کند، شایسته است که از او پیروی شود یا کسی که خود هدایت نمی یابد مگر اینکه هدایت شود؟ شما را چه شده است، چگونه داوری می کنید؟». داوری در این موضوع به علت روشنی آن به خود انسان واگذار شده تا با تفکر بفهمد که انطباق رفتار با عمل کرد ائمه

موجب ارزشمندی آن است.

علامه طباطبایی می گوید: سؤال و استدلال در این آیه پیرامون تبعیت از رهبران هدایت یافته حجتی است عقلی که خواص و دانشمندان مؤمن بر آن تکیه دارند. از مرتکبات فطری بشر در حکم عقل این است که انسان باید حق را پیروی کند؛ زیرا به حکم ارتکاز، فطرت و عقل بشر، حق به طور مطلق واجب الاتّباع است و به همین دلیل کسی هم که انسان را به سوی حق راهنمایی می کند نیز واجب الاتّباع می باشد. به دلیل اینکه حق می گوید و به سوی حق

ص: ۴۵۷

دعوت می نماید و باید چنین انسانی را بر کسی که به سوی حق هدایت نمی کند یا به سوی غیر حق می خواند، ترجیح داد. چون پیروی از هادی به سوی حق پیروی از خود حق است. همان حقی که او ما را به سوی آن دعوت می کند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۸۰/۱۰). بر این اساس، پیوند رفتار با نبوت و امامت از معیارهای تعیین شاخص رفتاری اجتماعی در جامعه دینی به شمار می رود. اگر رفتاری مانند ولایت مداری ارتباط مستقیم با نبوت و امامت داشت، شاخص رفتاری تعهد دینی در بعد اجتماعی است.

۵. شمول و فراگیری رفتار

معیار دیگر برای تعیین شاخص رفتاری تعهد دینی، فراگیری رفتار نسبت به افراد، زمان ها، مکان ها و موقعیت های اجتماعی است؛ بدین گونه که هر رفتاری که از این خصوصیت برخوردار بود، شاخصیت آن تأیید می شود و می توان آن رفتار را شاخص رفتاری تعهد دینی دانست. صفات رفتاری ذکر شده در قرآن، اعم از صفات ایجابی و سلبی، از نظر عمومیت و شمول متفاوت است. بعضی رفتارها مربوط به صنف یا فصل، مکان یا زمان خاص است؛ مانند پرداخت زکات و انجام حج و برخی به موقعیت یا شرایط ویژه اختصاص دارد، نظیر جهاد. اما بسیاری از رفتارها بدون هیچ گونه قید و شرطی همه موارد یاد شده را فرامی گیرد، مانند امر به معروف و نهی از منکر یا صداقت و راستی. این ویژگی مؤید شاخصیت رفتاری رفتار از منظر قرآن است. چون عمومیت رفتار نقش اجتماعی آن را برجسته می کند و نشان می دهد که این نوع رفتار پایه و اساس روابط اجتماعی را تشکیل می دهد. بدین معنا که در هر زمان مردم به اجرای آن رفتار نیاز دارند و اگر مورد عمل قرار دهند، تعهد آنها را به دین و دیانت ثابت می کند. آیات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر، فراگیری آن را نیز به اثبات می رساند و بیانگر آن است که این دستور الهی در هر زمان و مکانی به وسیله همه افراد باید اجرا شود؛ بنابراین، عمومیت رفتار در زمره معیارهای تعیین شاخص رفتاری تعهد دینی در بعد اجتماعی قرار دارد.

ج) معیار پیامدی

منظور از معیارهای پیامدی آثار و نتایجی است که بعد از انجام رفتار نصیب انسان و جامعه انسانی می شود. در این نوع معیار تمرکز بر آثار و نتایج عمل است که به صورت واضح در جامعه نمود می یابد. هر رفتار و فعالیتی خالی از اثر و نتیجه نیست، ولی میزان نتایج متفاوت است و اگر رفتاری اثر اجتماعی بیشتری داشته باشد، می تواند شاخص تعهد دینی باشد. رفتارهایی که در اجتماع انجام می شود، هر یک به اندازه شعاع وجودی خود اثر یا آثاری در جامعه به جا می گذارد. این آثار یا پیامدها در صورتی که استمرار داشته باشد و برنوع آن رفتار خاص مرتب شود، می تواند به عنوان ملاک شاخصیت رفتاری رفتار لحاظ گردد.

امر به معروف و نهی از منکر نمونه ای از رفتارهای اجتماعی است که در نهضت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و قیام امام حسین علیه السلام و همچنین فعالیت همه مصلحان و هدایت گران جامعه مطرح بوده و آثار مهمی هم در طول تاریخ به جا گذاشته و عامل اصلاح امت های پیشین بوده است. امروزه نیز این دستور الهی از منظر قرآن و حدیث و همچنین اوضاع جامعه با اهمیت و دارای پیامدهای مثبت اجتماعی است. بر این اساس، تأثیر اجتماعی از معیارهای شاخصیت رفتاری امر به معروف و نهی از منکر است و با این ملاک می توان آن را شاخص رفتاری تعهد دینی در روابط اجتماعی لحاظ کرد.

۱. تأثیر رفتار بر روابط اجتماعی

رفتارهای اجتماعی هرکدام آثاری در جامعه به جا می گذارد؛ به نحوی که اثر و نفع رفتاری خاص مانند انفاق و اعتدال مثلاً عائد افراد جامعه می شود. شاخص های رفتاری در قرآن در سطوح گوناگون بیان شده است و از نظر

ص: ۴۵۸

تأثیر گذاری بر روابط اجتماعی در یک سطح نیستند؛ بدین معنا که تأثیر رفتار بر وضعیت اجتماعی در اندازه های مختلف قابل بررسی است. این مطلب از آیات قرآن به روشنی به دست می آید و آنچه در تعیین شاخص مفید است، رفتارهایی است که از میزان اثربخشی بیشتر در تحکیم روابط اجتماعی و بهبود اخلاق و تربیت اجتماعی برخوردار باشد؛ مثلاً لَيْتَ و نرم خویی انسان در رفتار اجتماعی تأثیری بسیار سازنده و مؤثر دارد. خداوند در این زمینه خطاب به پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَيْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران / ۱۵۹)؛ «به (برکت) رحمت الهی در برابر آنان [= مردم] نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو پراکنده می شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آموزش بطلب! و در کارها با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش! و) بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد».

بر اساس این آیه، صفت نرم خویی و مهربانی با رحمت خدا به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم داده شده که آن حضرت به برکت رحمت الهی واجد صفت مهر و محبت گردیده است. ذیل آیه به آثار منفی خشونت و سخت دلی نیز اشاره شده که چنین چیزی موجب پراکندگی مردم از اطراف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می شده است. براین اساس، باید مسلمانان را مورد عفو و استغفار قرار دهد و در اداره امور با آنها به مشورت پردازد. طبق آیه مذکور لَيْتَ و مهربانی به عنوان شاخص رفتار اجتماعی عامل جذب مردم و سبب ایجاد وحدت در جامعه است. با نظر به نحوه بیان آیه و اثربخشی نرم خویی و مهربانی، می توان آن را جزو شاخص های رفتاری تعهد دینی در بعد اجتماعی در نظر گرفت.

۲. معیارهای برون متنی

این معیارها به این دلیل برون متنی گفته می شود که منشأ و منبع مورد استفاده در آنها اغلب خارج از آیات قرآن است. هر چند موضوع تحقیق قرآنی است و این نوع معیارها منشأ غیر قرآنی دارد، ولی استفاده از معیارهای برون متنی که ناظر به روایات و عقل است، تنافی با موضوع بحث ندارد تا ایراد خروج از موضوع وارد گردد؛ زیرا اولاً برای تکمیل معیارهای تعیین شاخص افزون بر قرآن کریم، استفاده از ادله دیگر مانند عقل و روایات نیز لازم است تا بحث به صورت کامل تر ارائه گردد.

ثانیاً به کارگیری عقل و استفاده از راهنمایی های آن مورد تأکید قرآن است و به همین علت در بسیاری از موضوعات، شناخت حقیقت و عمل به حق به یافته های عقلی واگذار شده است. پرسش های ارائه شده در آیات قرآن أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ (قیامت / ۳)؛ «آیا انسان می پندارد که هرگز استخوان های او را جمع نخواهیم کرد» و وانهادن جواب به مخاطبان برای بهره گیری از روشنگری عقل است تا خود آنان به پاسخ دست یابند. معیار شناسی در باب شاخص های رفتاری از این گونه موضوعات است. در روایات سعی بر آن است از روایات تفسیری استفاده شود که در تبیین آیات قرآن وارد شده اند.

ثالثاً در بسیاری از پژوهش ها و آثار مکتوب عنوان اصلی مربوط به موضوع خاص است، در عین حال جهت اثبات مسائل مورد بحث از شواهد عام و متون مختلف نیز استفاده می شود. از باب مثال کتاب «اخلاق در قرآن» آیت الله مکارم با اینکه مربوط به قرآن است و باید تنها از آیات قرآن استفاده شود، از روایات نیز مکرر استفاده شده است (مکارم شیرازی،

۱۳۷۷/۱:۱۲۳). همچنین در کتاب های «سیمای انسان کامل در قرآن» (سیحانی، سیمای انسان کامل در قرآن، ۱۳۸۰:۳۷۳) و «تاریخ اسلام از منظر قرآن» (جعفری، تاریخ اسلام از منظر قرآن، ۱۳۸۷:۲۶۸) که با عنوان های قرآنی تدوین یافته اند، در تبیین موضوع از روایات فراوان استفاده شده است. به هر صورت، استفاده از عقل و احادیث به عنوان دو معیار در تعیین شاخص های رفتاری تعهد دینی اشکال ندارد.

ص: ۴۵۹

معیارهای که از روایات اسلامی، فهم و حکم عقل یا قواعد اصولی به دست می آید، در این بخش ارائه می گردد. هرچند ممکن است این معیارها با آیات قرآن نیز سازگار باشد و از متن سخنان خداوند بتوان شواهدی بر آن مفهوم پیدا کرد، ولی منبع اصلی چنین معیارهایی عقل و روایات است؛ از این رو، این معیارها ذیل برون متنی، یعنی بیرون از متن قرآن، بیان می شود.

(۱) تأکید روایات بر اهمیت رفتار

روایات در برقراری ارتباط با دیگران و روابط اجتماعی فراوان است و نوشتار حاضر درصدد بررسی آنها نیست، بلکه هدف استفاده از احادیث به عنوان یک معیار تعیین شاخص رفتاری است. روایاتی که در زمینه رفتارهای اجتماعی و برخورد افراد یا یکدیگر و همچنین تنظیم امور معیشتی وارد شده است، در تعیین شاخصیت رفتار نقش بسزا دارد. افزون بر این، روایات در تعیین شاخص رفتاری و حداکثری هم می تواند کمک کند. احادیثی که صفت و رفتاری را صددرصد عامل سعادت‌مندی یا عاقبت به خیری انسان معرفی می کند و یا دین داری فرد را به رعایت آن رفتار منوط می سازد، دلیل بر اهمیت رفتار و عمل مورد نظر است؛ برای مثال، تعبیراتی مانند «الصُّدُقُ لِسَانُ الْحَقِّ» (محمدی ری شهری، منتخب میزان الحکمه، ۱۳۸۸: ۲۸۹)؛ «الصَّدَقَةُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ» (همان) و... بیانگر اهمیت صداقت و صدقه دادن هستند که راستگویی، زبان حق و صدقه، سپر آتش جهنم می باشند. این دو رفتار، آثار اجتماعی مهمی نیز دارند که به وسیله آن دو می توان فقر و گرسنگی را از جامعه ریشه کن کرد و همچنین وحدت را در اجتماع برقرار ساخت. در حوزه رفتار انسانی این گونه توصیف ها از رفتارهای مشخص اجتماعی فراوان است و طبق آن می توان رفتاری را به عنوان شاخص تعهد دینی در جامعه اسلامی معرفی کرد.

روش استفاده از معیار روایی بدین طریق است که پس از تطبیق معیارهای درون متنی بر صفت رفتار اجتماعی، از روایاتی که در خصوص شاخص رفتاری مورد نظر وجود دارد و اهمیت آن رفتار را بیان می کند، برای تأیید شاخصیت رفتاری آن رفتار به کار گرفته می شود؛ برای نمونه، روایات مربوط به اعتدال و انفاق در صورت اثبات شاخصیت رفتاری آنها از منظر قرآن، در جهت تثبیت موضوع ذکر می گردد و نکات نهفته در احادیث مورد بررسی قرار می گیرد.

(۲) دلالت عقل بر اهمیت رفتار

عقل به عنوان یکی از منابع مهم دینی مورد تأیید قرآن و قابل اعتماد اندیشمندان مسلمان است و در بسیاری از موارد اهمیت رفتار را در حوزه اجتماعی تشخیص داده، به لزوم تحقق آن رفتار حکم می کند؛ چرا که عقل یک نیروی سنجش‌گر باطنی می باشد و از قدرت تشخیص و شناسایی بالایی برخوردار است. عقل، حسن و قبح و همچنین سود و زیان اعمال را بازشناسی و به انسان معرفی می کند. امام صادق علیه السلام درباره دلالت و راهنمایی عقل می فرماید: «العقل دليل المؤمن» (همان، ۳۵۷)؛ عقل راهنمای مؤمن است. امام علی علیه السلام فرمود: «العقل شجرة ثمرها السخاء و الحياء» (همان، ۳۶۱)؛ خرد درختی است که میوه آن سخاوت و حیا است. سخاوت و حیا دو صفت رفتاری است که از عقل و خرد نشأت می گیرد؛ بدین معنا که عقل به این دو رفتار پسندیده اجتماعی راهنمایی می کند. این گونه رفتار که پشتوانه عقلانی دارد و تأثیر فوق العاده ای در اجتماع می گذارد، دارای اهمیت است و براین اساس شاخص رفتاری جامعه دینی شمرده می شود.

آنچه در این نوشتار آمد، در حقیقت، روش شناسی شاخص های رفتاری تعهد دینی در بعد اجتماعی است که نحوه استخراج و ملاک های شاخص رفتاری در قرآن را مورد بررسی قرار داد. معیارهای تعیین شاخصیت و شاخص

رفتاری به درون متنی و برون متنی تقسیم شد؛ یعنی ملاک‌هایی که از متن قرآن به دست می‌آید و ملاک‌هایی که از دیگر منابع اسلامی مانند عقل و روایات قابل استفاده است. درون متنی ملاک‌هایی است که از نفس آیات و دقت‌های تفسیری و ادبی در آنها استخراج می‌شود. برون متنی به ملاک‌هایی اطلاق می‌گردد که از روایات و فهم عقل قابل استفاده است. مهم‌ترین ملاک در تعیین شاخص رفتاری قرآن خود آیات قرآن است که در این پژوهش مورد استناد و استدلال قرار گرفت.

رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.

نهج البلاغه، ترجمه دشتی، قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۳۷۸.

ابراهیمی پور، قاسم، شاخص ها خانواده مطلوب از دیدگاه اسلام، تهران: مرکز بررسی های راهبردی ریاست جمهوری، بی تا.

ابن هشام علی بن یوسف، مغنی الادیب، ترجمه و توضیح سید علی حسینی، قم: دارالتفسیر، ۱۳۷۹.

ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، بیروت، نشر دارالکتب اسلامیه، ۱۴۲۰ ق، چاپ سوم.

ارل بی، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه رضا فاضل، تهران: سمت، ۱۳۸۱.

اووه فلیک، درآمدی بر تحقیق کیفی، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشرنی، ۱۳۹۱.

باقری، خسرو، نگاه دوباره به تربیت اسلامی، تهران: مدرسه، چاپ دهم، ۱۳۸۴.

پ. رونرژ، مبانی پژوهش در علوم اجتماعی، ترجمه دادگران، تهران: نوآور، ۱۳۶۴.

التفتازانی، سعدالدین، شرح المختصر، تهران: چاپخانه افست مصباحی، بی تا.

جرجانی، سید شریف، جامع المقدمات، تصحیح و تعلیقه محمد علی مدرس افغانی، قم: هجرت، ۱۳۶۷.

جعفری، یعقوب، تاریخ اسلام از منظر قرآن، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۷.

جمعی از اساتید حوزه علمیه، المغنی الادیب، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.

جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم (سیره پیامبران در قرآن)، قم: اسرا، ۱۳۷۶.

حسینی. طیب، سید محمود، چند معنایی در قرآن کریم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

حیدری فر، مجید، مهندسی فهم و تفسیر قرآن، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱.

خراسانی، ملا محمد کاظم، الکفایه الاصول، طبع نجف، بی تا.

ساروخانی، باقر، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.

سبحانی، جعفر، سیمای انسان کامل در قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

سیف، علی اکبر، روان شناسی پرورشی نوین، تهران: دوران، ۱۳۸۸.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، الاتقان فی علوم القرآن، تقدیم و تعلیق مصطفی دیب البغا، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، بی تا.

فرمهبینی فراهانی، محسن، فرهنگ توصیفی علوم تربیتی، تهران: اسرار دانش، ۱۳۷۸.

قاضی زاده، کاظم، سیاست و حکومت در قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.

کیوی، ریمون و لوک وان کامپنهود، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۳.

لطیف آبادی، حسین، روش شناسی پژوهش در روان شناسی و علوم تربیتی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.

- م. دوورژه، میان‌ی روش‌های علوم اجتماعی، ترجمه خسرو اسدی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- محمدی ری شهری، محمد محمدی، منتخب میزان الحکمه، ترجمه محمد رضا شیخی، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۸.
- مصباح یزدی، محمد تقی، قرآن‌شناسی، تحقیق و نگارش محمود رجبی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
- مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، آیات الولاية فی القرآن، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب، ۱۳۸۳.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ یازدهم، ۱۳۷۳.
- نادری، عزه الله و مریم سیف نراقی، روش‌های تحقیق در علوم انسانی، تهران: بدر، ۱۳۷۰.
- ندوی، ابوالحسن علی، تفسیری سیاسی از اسلام، ترجمه عبدالقادر دهقان، تهران: احسان، ۱۳۸۸.
- هادی رستگار، روش فهم متن، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
- هربرت بلاک، مقدمه‌ای بر تحقیقات اجتماعی، ترجمه ابراهیم پاشا، تهران: سمت، ۱۳۷۲.

چکیده

نویسنده در این مقاله بعد از ذکر مقدمه ای در مورد اهمیت تفسیر تربیتی و تاریخچه آن، به مبانی، روش ها و قواعد تفسیر تربیتی اشاره می نماید، سپس شیوه نامه نگارش تفسیر تربیتی قرآن را ارائه می کند، آنگاه برای نمونه تفسیر تربیتی سوره حمد را در سه بخش بیان می نماید؛ در بخش نخست سیمای کلی سوره حمد (نام ها، فضایل و اهداف کلی آن)، در بخش دوم نکات تفسیری عمومی سوره و در بخش سوم مطالب تربیتی آن را بیان می کند که شامل نه روش تربیتی (القاء غیر مستقیم، الگودهی، تشویق، هشدار، جمع آوری، مقایسه، استدلال، رحمت گرایی و ارتباط مستقیم بین مربی و متربی)، هشت بعد تربیتی موجود در سوره حمد (اخلاقی و معنوی - اعتقادی - عبادی - اجتماعی - سیاسی - عقلی - عاطفی - اقتصادی) و در پایان پیام ها و آموزه های ویژه سوره حمد را به ترتیب آیات بیان می کند.

واژه های اصلی: قرآن، تفسیر، تربیت، حمد، سوره و تفسیر تربیتی.

ص: ۴۶۵

در قرآن اشارات علمی زیادی وجود دارد و مباحث میان رشته ای زیادی در همین مورد شکل گرفته است، در این میان ارتباط قرآن با علوم انسانی بیش از علوم طبیعی است. و در علوم انسانی نیز علوم تربیتی به قرآن و اهداف آن نزدیک تر است، چرا که قرآن کریم یکی از اهداف خویش را هدایت (بقره / ۲) معرفی می کند و هدایت قرآنی وقتی تحقق می یابد که تغییری در بینش و رفتار افراد ایجاد شود، یعنی تربیت تحقق یابد، از این رو هدف اساسی قرآن تربیت انسان هاست. تفسیر تربیتی قرآن بر همین اساس ضرورت می یابد. آری! در میان گرایش های تفسیری، آنچه به هدف قرآن نزدیک تر است و هدف قرآن را بهتر می تواند تحقق بخشد، تفسیر تربیتی است. این مطلب در عصر حاضر تا آنجا مورد توجه قرار گرفته که برخی «اعجاز تربیتی» قرآن را مطرح کرده اند و در این مورد کتاب نوشته اند (ر. ک. به: الاعجاز التربوی فی القرآن الکریم).

مفهوم شناسی

الف: تفسیر

واژه تفسیر یک بار در قرآن به کار رفته است أَحْسَنَ تَفْسِيرًا؛ (فرقان / ۳۳) که به معنای لغوی است و اشاره می کند که آیات قرآن در برابر مثال های مخالفان، مثال های حق و تفسیری زیباتر ارائه می کنند. در احادیث نیز واژه «تفسیر» به کار رفته است؛ از جمله پیامبر در حدیثی واژه ظلم در آیه ۸۲ انعام را به شرک «تفسیر» فرمود. راوی می گوید: «فقالوا اینا لم یظلم نفسه؟ «ففسره» النبی صلی الله علیه و آله و سلم بالشرک» (صحیح بخاری؛ ابن کثیر، تفسیر قرآن، ۴/۴۴۴؛ بصائر الدرجات، ۱۹۵).

واژه تفسیر در لغت به معنای «بیان»، «توضیح»، «پرده برداری» و «اظهار معنای معقول» به کار رفته است. (ر. ک. به: مقایس اللغه؛ مصباح المنیر؛ التهذیب؛ صحاح؛ تاج العروس؛ مفردات راغب، ماده «فسر»)

برخی معتقدند واژه «فسر» در اشتقاق کبیر، مقلوب «سفر» است (الاتقان فی علوم القرآن، ۲/۱۹۲؛ البرهان فی علوم القرآن، ۲/۲۸۴؛ مجمع البحرین، ماده فسر) و مسافرت را از آن جهت سفر می گویند که اخلاق مردم در آن آشکار می شود و مسافر هنگام سفر از صحنه های جدید پرده بر می گیرد و آگاه می شود.

مفسران و صاحب نظران علوم قرآن نیز واژه «تفسیر» را به صورت های مختلف معنا کرده اند. (ر. ک. به: مجمع البیان، ۱/۱۳؛ البرهان فی علوم القرآن، ۱/۳۳؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ۱/۷؛ البیان، ۲۶۷؛ روش شناسی تفسیر، ۲۳ و...).

با استفاده از معنای لغوی و تعاریف صاحب نظران، می توان تفسیر را این گونه تعریف کرد:

«تفسیر کشف و پرده برداری از ابهامات واژه ها و جمله های قرآن و توضیح مقاصد و اهداف آنهاست».

به عبارت دیگر: «مقصود از تفسیر، تبیین معنای استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مراد جدی آن، بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره و با یاری از منابع و قراین معتبر است».

ب: تربیت

برای تربیت تعاریف گوناگونی شده است. در مجموع می توان گفت: «فرآیند کمک به فرد تربیت پذیر برای ایجاد تغییر تدریجی در گستره زمان، در یکی از ساحت های بدنی، ذهنی، روحی و رفتاری اوست. که به واسطه عامل انسانی دیگر برای دست یابی وی به کمال و شکوفاسازی استعدادها یا بازدارندگی و اصلاح صفات و رفتارهای او می باشد» (فقه التربیه، ۲۵).

ج: تفسیر تربیتی

در تفسیر تربیتی قرآن این عناصر مورد عنایت است:

ص: ۴۶۶

۱) توضیح معانی و مقاصد آیات قرآن با عنایت به فرآیند تربیت،

۲) استخدام علوم تربیتی برای توضیح آیات قرآن،

۳) توجه به بُعد تربیتی قرآن در بیان نکات تفسیری،

۴) تبیین آموزه ها و پیام های تربیتی قرآن،

۵) بهره جویی از آیات قرآن برای جهت دهی به مبانی علوم انسانی،

۶) نظریه پردازی های تربیتی بر اساس آیات قرآن،

۷) استنباط اهداف، مبانی و روش ها و در نهایت نظام تربیتی از قرآن،

۸) توجه به نکات تربیتی قرآن برای پرورش ابعاد و ساحت های تربیتی انسان؛ همچون: بعد عقلی، عاطفی، و...).

تذکر: برخی عناصر بالا- در تفسیر ترتیبی تربیتی و برخی در تفسیر موضوعی تربیتی تحقق می یابد. برای مثال استنباط نظام تربیتی قرآنی بدون توجه به همه آیات قرآن و طبقه بندی آنها در یک تفسیر موضوعی، در عمل امکان ندارد، اما به هر حال تفسیر ترتیبی تربیتی قرآن بر تفسیر موضوعی تربیتی مقدم است، زیرا تا وقتی نکات تربیتی را از تک تک آیات به دست نیاوریم، نمی توانیم آنها را در یک تفسیر موضوعی به صورت نظام مند کنار هم قرار دهیم.

پیشینه

تفاسیر کهن قرآن کم و بیش به مطالب تربیتی قرآن توجه داشته اند، ولی تفاسیر جدید مثل فی ظلال القرآن، نمونه، من هدی القرآن، من وحی القرآن، نور و تفسیر قرآن مهر بیشتر به این مطالب توجه کرده اند.

در عصر ما برخی تفاسیر با عنوان «تفسیر تربیتی» منتشر شده است، مثل نخستین تفسیر تربیتی قرآن، حسین میرزا خانی ۱۳۶۹ ش و التفسیر التربوی للقرآن الکریم، انواز البار، ۱۴۲۸ ق.

مورد اول رویکرد تربیتی به معنای خاص ندارد و بیشتر تفسیری اخلاقی، عرفانی، فقهی، فلسفی و... است، تفسیر دوم هم که رویکرد تربیتی دارد، نکات تربیتی قرآن را به صورت مختصر مطرح کرده است. برای مثال ذیل سوره حمد پنج نکته تربیتی ذکر کرده است که عبارتند از:

۱. خدا حمد و سپاس را دوست دارد.

۲. از آداب دعا آن است که قبل از دعا حمد و ثنای الهی گفته شود.

۳. غیر خدا را نپرستید و از غیر او کمک نجوید.

۴. اعتراف به نعمت الهی زمینه ساز پیروی نیک از صالحان و نعمت داده شدگان است.

۵. هدایت خواهی از خدا، انسان را مایل به حرکت در مسیر صالحان می کند و لازمه ترس از گمراهی، مخالفت با یهود و نصاری و دیگر گمراهان است (التفسیر التربوی القرآن الکریم، ۳/۱).

روش شناسی

تفسیر تربیتی قرآن دارای مبانی، روش ها، قواعد، اسلوب و شیوه است.

۱. مبانی تفسیر تربیتی قرآن همان مبانی تفسیر عمومی قرآن است، مثل امکان فهم و تفسیر قرآن و جواز آن، تحریف ناپذیری قرآن و... (ر. ک. به: منطق تفسیر قرآن (۱)، مبانی و قواعد تفسیری)

علاوه بر آن، امکان تفسیر تربیتی، وجود نکات و روش های تربیتی در قرآن و نظام مند بودن تربیت قرآنی از مبانی تفسیر تربیتی است که باید در جای خود اثبات شود.

۲. در تفسیر تربیتی از همه روش های صحیح تفسیر قرآن، مثل تفسیر قرآن به قرآن، روایی، عقلی، اشاری (باطنی)، علمی و اجتهادی بهره گرفته می شود و باید از تفسیر به رأی پرهیز شود. (ر. ک. به: منطق تفسیر قرآن (۲)، روش ها و

ص: ۴۶۷

گرایش های تفسیری)، البته در این نوع تفسیر، روش باطنی به صورتی که علامه معرفت رحمه الله بیان کرده است، کاربرد بیشتری دارد. ایشان چهار مرحله زیر را برای بطن گیری از قرآن پیشنهاد می کند:

اول: به دست آوردن هدف آیه.

دوم: الغای خصوصیت از ویژگی های غیر دخیل در هدف.

سوم: به دست آوردن قاعده ای کلی (پیام آیه).

چهارم: تطبیق قاعده بر مصادیق جدید در هر زمان.

البته این قاعده و هدف باید از مدلول معنای التزامی آیه باشد؛ به صورتی که مورد آیه، مصداق آن باشد وگرنه برداشت شخصی و تفسیر به رأی می شود (التفسیر الاثری الجامع، ۳۱/۱-۳۶).

۳. تفسیر تربیتی، مبحث میان رشته ای است، بنابراین باید ضوابط مباحث میان رشته ای در آن رعایت شود. از جمله این که شخصی اقدام به این کار کند که با حوزه تفسیر و علوم تربیتی آشنایی لازم را داشته باشد (ر. ک. به: منطق تفسیر قرآن (۳)، روش تحقیق در تفسیر و علوم قرآن).

۴. قواعد تفسیری لازم در تفسیر عمومی، در این جا هم ضروری است (ر. ک. به: منطق تفسیر (۱)، ولی در این جا از قاعده «بطن گیری» به صورت گسترده استفاده می شود.

۵. اسلوب اجرایی تفسیر تربیتی می تواند تربیتی یا موضوعی باشد. «تفسیر موضوعی تربیتی» برای استنباط کل اهداف، مبانی و نظام تربیتی قرآن و «تفسیر تربیتی تربیتی» برای به دست آوردن آموزه ها و پیام های آیات قرآن لازم است.

۶. شیوه ما در این نوشتار در تفسیر تربیتی سوره حمد با توجه به نکات یاد شده عبارت است از:

استفاده از اسلوب تفسیر تربیتی؛ بهره گیری از روش های تفسیری و قاعده بطن گیری به شیوه علامه معرفت. البته نخست سیمای کلی سوره (نام ها، فضایل و اهداف کلی سوره) بیان، سپس تفسیر عمومی سوره بیان می شود، یعنی نکات تفسیری آیه به شیوه تفسیر سنتی تبیین می گردد، سپس نکات تربیتی سوره (روش ها، ابعاد، اهداف و آموزه ها و پیام های تربیتی) بیان می شود.

تذکر: در حقیقت هدف ما از بیان تفسیر تربیتی سوره حمد، ارائه پیشنهاد و طرحی در این زمینه است تا با بررسی و نقد صاحب نظران راه کمال خود را بیاماید و گامی نو در ارائه تفاسیر میان رشته ای برداشته شود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ «۱»

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ «۲»

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ «۳»

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ «۴»

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ «۵»

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ «۶»

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ «۷»

۱. به نام خدای گسترده مهرِ مهرورز.

۲. ستایش مخصوص خدایی است که پروردگار جهانیان است.

۳. (همان خدایی) که گسترده مهرِ مهرورز است.

۴. خداوند روز جزاست.

ص: ۴۶۸

۵. (خدایا) تنها تو را می پرستیم و تنها از تو یاری می جوئیم.

۶. ما را به راه راست راه نمایی فرما.

۷. راه کسانی که به آنان نعمت دادی، (همان کسانی که) بر آنان خشم نشده است و [از] گمراهان نیستند.

الف: سیمای کلی سوره حمد

(۱) شمارگان

سوره حمد در مکه نازل شد و ۷ آیه، ۲۹ واژه و ۱۴۲ حرف دارد و اولین سوره در ترتیب فعلی قرآن است.

(۲) نام‌ها

۱ - فاتحه الكتاب ۲ - حمد ۳ - وافیه ۴ - شکر ۵ - سبع المثانی ۶ - نور ۷ - اَمال کتاب ۸ - اساس ۹ - کافیه ۱۰ - الکنز ۱۱ - امّ القرآن ۱۲ - مناجات ۱۳ - شفاء ۱۴ - دعاء ۱۵ - صلوه.

این سوره را «فاتحه الكتاب» (گشاینده ی قرآن) نامیده اند؛ زیرا آغازگر قرآن است؛ و به خاطر حمد و ستایش خدا در این سوره و عبارت اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ در آیه اول، آن «حمد» نامیده شده است.

(۳) فضایل

از پیامبر اسلام حکایت شده است که: هر مسلمانی سوره حمد را بخواند، پاداش او به اندازه کسی است که دو سوم قرآن را خوانده است. (البرهان فی تفسیر القرآن، ۴۲/۱؛ مجمع البیان، ذیل سوره حمد).

(۴) اهداف

۱. بیان اصول اساسی دین، (توحید، نبوت و معاد)؛

۲. بیان نیاز و عشق و دعا (اول سوره ستایش، وسط اخلاص و پایانش نیایش بی واسطه با خدا) و نوعی آموزش سخن گفتن مستقیم با اوست.

ب: نکات و اشارات عمومی

۱. گفتن «بسم الله» در آغاز کار و سوره، به معنای کمک خواستن از خدا و نیز شروع کار به نام اوست (۱).

۲. «الله» جامع ترین نام خداست (۲) و تمام صفات او را در بر می گیرد (۳)، ولی نام های دیگرش، مثل رحمان، غفور، رازق و... هر کدام به صفتی خاص اشاره دارند.

۳. واژه «رحمان» و «رحیم» از ریشه «رحمت» می باشند و مشهور بین مفسران آن است که صفت «رحمان» به رحمت عام خدا اشاره دارد وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف/ ۱۵۶) که شامل دوست و دشمن، و مؤمن و کافر می شود؛ زیرا بر فراوانی رحمت و فراگیری آن دلالت دارد.

۴. «حمد» به معنای ستایش کردن در برابر کار یا صفت نیک آگاهانه و اختیاری است. (۴) «الحمد» اشاره دارد که اصل حمد و ستایش مخصوص خداست («الف و لام» برای جنس است)، چون خدا سرچشمه همه نعمت ها، مواهب و هدایت هاست، پس ستایش هر زیبایی و شکر هر نعمتی، در حقیقت ستایش خداست.

۵. «رَبِّ» در اصل به معنای صاحب و مالک شئی است که به تربیت و اصلاح آن می پردازد؛ از این رو در فارسی به «پروردگار» ترجمه می شود. برخی مفسران آن را به «شخص بزرگی که فرمانش اطاعت می شود»، معنا کرده اند (ر. ک. به: مجمع البیان، ذیل آیه).

۶. در مورد واژه «عالمین» مفسران دو دیدگاه دارند:

الف) جمع «عالم»: مجموعه ای از موجودات مختلف که صفات، زمان یا مکان مشترک دارند. پس «عالمین» به مجموعه های جهانی، مثل عالم گیاهان، عالم حیوانات و عالم انسان ها اشاره دارد (تفسیر نمونه، ۳۰/۱). از امام

علی علیه السلام در تفسیر آیه حکایت شده است که «العالمین هم الجماعات من کل مخلوق من الجمادات و الحيوانات و...» (نورالثقلین، ۱۷/۱).

ب) به معنای «جهانیان»: چون این واژه با «ین» جمع بسته شده است، پس برای صاحبان عقل به کار می رود این معنا در حدیثی از امام صادق علیه السلام نیز حکایت شده است (ر. ک. به: تفسیر المنار، ۵۱/۱).

به نظر می رسد چون واژه «عالمین» به هر دو معنای «انسان ها» و «کل موجودات» در قرآن به کار رفته است (ادعای نویسنده تفسیر نمونه در آیه ۳۶ جاثیه و ۲۳-۲۴ شعراء)، مانعی ندارد که مقصود در آیه هر دو معنا باشد؛ (۵) هر چند معنای دوم می تواند مصداقی از معنای اول باشد؛ یعنی خدا پرورش دهنده کل موجودات، از جمله انسان هاست.

۷. «رَبِّ الْعَالَمِينَ» دلیل برای «الْحَمْدُ لِلَّهِ» است، یعنی همه ستایش ها مخصوص خداست؛ چون پرورش دهنده جهانیان است و همه نیکی ها و تکامل ها از اوست.

۸. «مَالِكٌ» به صاحب اختیار می گویند. مالکیت انسان ها اعتباری (نوعی قرارداد اجتماعی) است و با سند و شاهد ثابت می شود یا از بین می رود، اما مالکیت خدا ارتباطی حقیقی و تکوینی بین او و موجودات است؛ یعنی او علت هستی بخش جهان است و پیوسته به آنان فیض می دهد؛ به گونه ای که اگر یک لحظه این ارتباط قطع شود، موجودات نابود می شوند. (نمونه ای از این مالکیت را در مالکیت بر اعضای بدن، و نمونه کامل تر را در مالکیت بر تصورات ذهنی خود می یابیم).

۹. مفسران «مَالِكٌ یَوْمَ الدِّینِ» را به دو گونه معنا کرده اند:

الف) صاحب اختیار روز جزا.

ب) صاحب اختیار روز دین.

واژه «دین» در قرآن گاهی به معنای آیین (ر. ک. به: انعام / ۱۶۱؛ آل عمران / ۱۹) و گاهی به معنای پاداش و جزا می آید؛ روزی که هر کس در برابر دین و آیین خود، جزا می بیند (تفسیر نمونه، ۴۱/۱).

۱۰. لحن سخن از آیه پنجم تا آخر سوره تغییر می کند و از زبان بنده، و خطاب به پروردگار گفته می شود.

۱۱. آیه پنجم به توحید عبادی اشاره دارد (۶)؛ یعنی هیچ کس و هیچ چیز غیر از خدا را شایسته پرستش نمی دانیم و تنها از او اطاعت می کنیم و از تسلیم و بندگی در برابر غیر او می پرهیزیم.

۱۲. آیه پنجم به توحید افعالی نیز اشاره دارد؛ یعنی تنها مؤثر حقیقی در جهان خداست؛ پس تنها بر او تکیه می کنیم و از او یاری می جوئیم؛ البته این بدان معنا نیست که عوامل و اسباب (مادی و معنوی) تأثیری ندارند، بلکه آنها نیز وجود و تأثیر خود را از خدا می گیرند و اگر در راستای فرمان خدا از آن ها کمک گرفته شود، منافاتی با توحید ندارد، پس مقصود از توحید افعالی «نفی استقلال اسباب و عوامل در تأثیر» است.

۱۳. در پنج آیه اول سوره حمد به توحید و معاد توجه شد و در آیه ششم به هدایت (ارشاد با لطف و راه نمایی با نرمی که تنها در امور نیک به کار می رود) (تفسیر القرآن الکریم، صدرالمألهین، ۹۸/۱؛ تفسیر القرآن الکریم، سید مصطفی خمینی، ۴۲۵/۱) اشاره شد که یکی از ابعاد نبوت و امامت است.

بدین ترتیب، سوره حمد به اصول اساسی دین اشاره کرده است.

۱۴. هدایت دو قسم (تکوینی و تشریحی) است، یعنی گاهی خدا موجودات را با قوانینی که در طبیعت قرار داده است، به هدف اساسی خود رهنمون می شود و رشد و تکامل می بخشد (هدایت تکوینی) و گاهی با فرستادن پیامبران و امامان آن ها را راه نمایی می کند (هدایت تشریحی).

۱۵. صراط مستقیم (۷) در قرآن کریم، همان آیین خداپرستی، دین حق و پای بندی به دستورات خداست (ر. ک. به:

انعام / ۱۶۱؛ یس / ۶۱-۶۲؛ آل عمران / ۱۰۱) مفسران گاهی آن را به اسلام، قرآن، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم السلام و آیین الهی تفسیر کرده اند که همگی به معنای دین الهی و جنبه های اعتقادی و عملی آن است (تفسیر فرات کوفی، ۵۱/۱؛ مجمع البیان، ۲۷/۱؛ تفسیر نمونه، ۵۰/۱).

۱۶. «صراط مستقیم» در احادیث به معنای راه پیامبران، ائمه و امام علی علیه السلام و معرفت ایشان آمده است (تفسیر صافی، ۸۵/۲؛ تفسیر عیاشی، ۲۴/۱؛ تفسیر نورالثقلین، ۲۰/۱؛ تفسیر البرهان، ۱۰۷/۱؛ تفسیر المعین، ۱۹/۱).

این گونه احادیث مصداق های کامل پویندگان راه مستقیم را بیان می کنند که راه آنان همان راه خداپرستی و دین حق است و گرنه مفهوم راه مستقیم در این موارد منحصر نمی شود.

۱۷. کسانی که به آنان نعمت داده شده است، چهار گروه می باشند: پیامبران، راست گویان، شهیدان و شایستگان. وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا (نساء / ۶۹).

۱۸. مفسران در مورد «گروهی که خدا بر آنان خشم دارد» چند دیدگاه دارند.

الف) گمراهان لجوج یا منافقانی اند که با حق دشمنی کردند و به آزار پیامبران پرداختند و در قرآن مورد خشم و لعنت خدا قرار گرفتند (ر. ک. به: نحل / ۱۰۶؛ فتح / ۶؛ آل عمران / ۱۱۲).

ب) گمراهانی اند که بر گمراه کردن دیگران اصرار دارند.

ج) یهودیان منحرفی اند که به سختی در برابر اسلام ایستادند. در احادیث اهل بیت علیهم السلام به این مطلب اشاره شده است (نور الثقلین، ۲۳-۲۴).

۱۹. مفسران در مورد «گمراهان» گفته اند: مقصود، گمراهان عادی اند، یا گمراهانی که در پی گمراه ساختن دیگران نباشند یا مسیحیان. در برخی احادیث اهل بیت علیهم السلام به معنای اخیر اشاره شده است (همان).

ممکن است هر سه معنا مقصود باشد، ولی در هر صورت یهودیان و مسیحیان از مصداق های آیه اند و مفهوم آیه در آنان منحصر نیست.

ج: تفسیر تربیتی سوره حمد

با توجه به نکات و اشارات تفسیری عمومی بخش پیش، می توان برخی مطالب، نکات، آموزه ها و پیام های تربیتی را از آیات سوره حمد برداشت کرد، پس نکاتی که در این بخش می آید، مبتنی بر آن نکات تفسیری است.

اول: روش های تربیتی در سوره حمد

روش های تربیتی زیادی در علوم تربیتی مطرح شده است. در قرآن کریم نیز به حدود صد روش تربیتی اشاره شده است که

برخی از آنها در سوره حمد قرار دارند. مهم ترین این روش ها عبارتند از:

۱. القای غیر مستقیم (آموزش غیر مستقیم)

خداوند در قرآن معمولاً به صورت مستقیم با انسان سخن می گوید، ولی در سوره حمد از زبان انسان با خود سخن می گوید، یعنی مطالبی را که می خواهد به انسان آموزش دهد، به صورت مستقیم به او نمی فرماید، بلکه غیر مستقیم به او القا می کند. برای مثال:

- آموزش غیر مستقیم روش سپاس گزاری: **الْحَمْدُ لِلَّهِ**

- آموزش غیر مستقیم روش کمک خواهی از خدا: **إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**

- آموزش غیر مستقیم انتخاب راه مستقیم: **اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**

- آموزش غیر مستقیم چگونگی سخن گفتن با خدا در ضمن دعا و مناجات (اول ذکر صفات نیکوی الهی، سپس

- آموزش غیر مستقیم در مورد محتوای خواسته ها از خدا چه خواستن در ضمن دعا و مناجات: اهدِنَا

۲. الگودهی و الگو پذیری

یکی از شیوه های تربیتی ارائه الگوهای مثبت و کامل به مرتبی است خداوند در سوره حمد افرادی را که به آنان نعمت داده است اَلَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ به عنوان الگو معرفی می کند که بشر می تواند راه آنان را به عنوان راه مستقیم الهی الگوی خود قرار دهد.

خداوند در آیات دیگر این الگوها را معرفی کرده است، مثلاً: پیامبران، راستگویان، شهداء و صالحان (نساء / ۶۹)، حضرت ابراهیم (ممتحنه / ۴)، پیامبر اسلام (احزاب / ۲۱).

۳. تشویق مرتبی

در سوره حمد برای تشویق افراد به راه مستقیم به «نعمت های الهی» اشاره می کند که به ره پویان صراط مستقیم داده شده است تا فرد تربیت پذیر احساس کند که اگر راه درست را بیاید، مشمول نعمت الهی می شود.

۴. هشدار

در سوره حمد دو مرتبه از شیوه هشدار و وعید استفاده شده است.

اول: مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ: به مرتبی هشدار می دهد که روز جزا در پیش است، پس مراقب کردار خود باشید.

دوم: غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ: نوعی هشدار الهی برای کسانی است که از راه مستقیم منحرف می شوند، یعنی اگر کسی راه آنان را پیمود، گرفتار خشم الهی می شود.

۵. ایجاد ارتباط مستقیم بین مرتبی و مرتبی:

سوره حمد تجلی راز و نیاز مستقیم و بی واسطه با معبود یگانه است؛ او را ستودن و صفات نیکو و مهر او را یادآوری کردن، از او درخواست کردن و خود را تسلیم او کردن.

مرتبی در این سوره با مرتبی خویش مواجهه مستقیم دارد که این امر تأثیر شگرفی در تربیت مرتبی خواهد داشت. چون تربیت حضوری است؛ نه غیر حضوری، و مرتبی خود را در نزدیکی و مقابل پروردگارش می بیند؛ به گونه ای که می تواند از او یاری جوید و باید پاسخ گوی او نیز باشد.

۶. جمع گرایی

در سوره حمد سخن از «عبادت جمعی» و «کمک خواهی جمعی» است *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ*. آموزه این مطلب این است که خود را تنها نبینید و تنها برای خود دعا نکنید، بلکه به عبادت جمعی و دعای جمعی روی آورید.

۷. رحمت گرایبی

خدای متعال صفات جمال مثل رحمان و رحیم دارد؛ همان طور که صفات جلال مثل قهار، منتقم و... دارد. سوره حمد بیشتر جلوه جمال الهی است و بر رحمت الهی تأکید دارد (رحمن و رحیم تکرار شده)، یعنی رحمت الهی بر غضب او مقدم شده است. این روش به مرتبی می آموزد که رحمت الهی بر غضب او تقدم دارد، پس باید به صفات جمال و رحمت الهی توجه پیدا کند و در تربیت بر مهر و رحمت تأکید نماید.

۸. مقایسه

در سوره حمد راه نعمت داده شدگان با راه مورد خشم قرار گرفتگان و راه گمراهان در برابر هم به تصویر کشیده شده تا مرتبی بتواند آنها را مقایسه و راه صحیح را انتخاب کند، یعنی از روش مقایسه غیر مستقیم استفاده شده است.

ص: ۴۷۲

رَبُّ الْعَالَمِينَ دلیل الْحَمْدُ لِلَّهِ است، یعنی خداوند به صورت غیر مستقیم به مرتبی می آموزد که برای هر چیزی دلیل بخوهد، حتی برای حمد و ثنای الهی باید دلیل داشته باشد.

همان طور که در ذیل سوره انتخاب راه نعمت داده شدگان به نوعی اشعار به علیت دارد که چرا راه آنان را انتخاب کنیم چون مشمول نعمت الهی می شویم و گرفتار خشم الهی نمی گردیم.

دوم: ابعاد تربیتی در سوره حمد

در علوم تربیتی ابعاد و ساحت های تربیتی انسان به گونه های مختلفی تقسیم و مصادیق آنها بیان شده است، از جمله عقلی، عاطفی، اجتماعی، اقتصادی و... در قرآن نیز به بسیاری از ابعاد و ساحت های تربیتی انسان اشاره و به تربیت او از آن جهات توجه شده است. برخی از ساحت ها و ابعاد تربیتی که در سوره حمد مورد توجه قرار گرفته اند، عبارتند از:

۱. تربیت اخلاقی و معنوی

سوره حمد از طرفی انسان را با خدا بِسْمِ اللَّهِ و از سویی با معاد مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ آشنا می کند، یعنی توجه انسان را به آغاز و انجام هستی و غیب جهان جلب می کند. اخلاق بندگی را نیز پرورش می دهد إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، روح سپاس گزاری را در وجود انسان تقویت می کند الْحَمْدُ لِلَّهِ و صفات الهی (رحمن، رحیم و...) را به یاد می آورد تا فرصتی برای انسان ایجاد شود که صفات الهی را بشناسد و در وجود خود پیاده کند. بدین ترتیب خداوند مرتبی را با معنویات و مسائل اساسی اخلاق آشنا و بر طبق آن ها او را تربیت می کند.

۲. تربیت اعتقادی

سوره حمد توحید عبادی إِيَّاكَ نَعْبُدُ، افعالی إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ و ربوبی رَبُّ الْعَالَمِينَ را مطرح می کند و در همان راستا، انسان را با صفات و اسمای الهی (الله، رحمن، رحیم و...) آشنا می سازد همچنین به معاد اشاره می کند مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ و از سویی هم به نبوت و امامت توجه می دهد اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ. در همین راستا راه های انحرافی مخالف آنان را کنار می زند غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ و بدین ترتیب مرتبی را با معرفت اصول دین (توحید - نبوت و معاد) پرورش می دهد.

۳. تربیت عبادی

خدای متعال در سوره حمد روحیه عبادت را به صورت غیر مستقیم در انسان پرورش می دهد إِيَّاكَ نَعْبُدُ و آداب دعا را به او می آموزد؛ این که هنگام دعا نخست نام ها و صفات نیکوی الهی (الله، رحمن و رحیم) را بیان نماید و الله را ستایش کند و حمد گوید الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، سپس درخواست خود را مطرح کند.

خدا در سوره حمد به انسان یادآور می شود که تو اختیار داری و می توانی برای طی مسیر خود الگو انتخاب کنی، او برای بشر الگوی اجتماعی معرفی می کند؛ یعنی نعمت داده شدگان صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ؛ پیامبران، صدیقان، شهداء و صالحان (نساء / ۶۹) را سرمشق بشر معرفی و به او توصیه می کند که در زندگی اجتماعی راه صحیح را انتخاب کند و تولی و تبری داشته باشد، یعنی راه پیامبران و امامان معصوم را دوست بدارد و بیاماید و از راه گمراهانی همچون مسیحیان و غضب شدگانی همچون یهودیان دوری گزیند. در امور اجتماعی به جمع گرایی اشاره می کنند (نعبد - نستعین)، یعنی به فکر دیگران و جامعه پذیر و جمع گرا باشید و با هم دعا کنید و برای پیمودن راه حق افرادی را با خود همراه سازید. همچنین گروه های اجتماعی را بر اساس اعتقاداتشان به سه گروه تقسیم

می کند؛ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ - غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ - وَلَا الضَّالِّينَ یعنی مرز بندی های اجتماعی را بر اساس عقیده شکل دهید؛ نه بر اساس قبیله، ملیت و.... بدین صورت سوره حمد متربی را با شاخصه های اجتماعی خاصی تربیت می کند.

۵. تربیت سیاسی

سوره حمد متربی را در مسیر سیاسی خاصی قرار می دهد، چرا که این سوره آموزه ها و پیام های سیاسی غیر مستقیمی دارد، از جمله:

- الگوی سیاسی شما پیامبران، امامان و شهدا هستند؛ نه افراد دیگر.

- در روابط بین المللی از گمراهانی همچون مسیحیان و غضب شدگانمانند یهودیان پیروی نکنید (و از آنان حمایت ننمایید).

- به نام خدا شروع کنید؛ نه پادشاهان و....

- خدا را مالک اصلی بدانید؛ نه رؤسا، سرمایه داران و....

- ستایش مخصوص خداست؛ نه سلاطین ستمگر و....

- عبادت مخصوص خداست؛ پس عبودیت سران سیاسی مثل فرعون ها جایز نیست.

- تنها از خدا کمک بخواهید؛ نه مستکبران و....

۶. تربیت عقلی

قرآن کریم همواره به استدلال و برهان اهمیت داده است و قدرت تعقل و تفکر انسان را از این راه پرورش می دهد. (بقره/ ۱۱۱؛ انبیاء/ ۲۴؛ نمل/ ۶۴ و قصص/ ۷۵). در سوره حمد نیز اشاراتی به این رویکرد تربیتی دیده می شود که موجب پرورش و تربیت عقلی، تقویت خردورزی و برهان پذیر و برهان خواه شدن متربی است، از جمله این که تعبیرات رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ دلایل اختصاص حمد و ستایش به خداست. اَلْحَمْدُ لِلَّهِ، یعنی ای انسان! هر چیزی را با دلیل بپذیر و به دنبال دلیل و برهان برو. نیز انسان را در مسیر انتخاب یکی از سه راه (نعمت داده شدگان، گمراهان، غضب شدگان) آزاد می گذارد؛ آزادی و انتخابی که بر اساس عقل است.

روشن است که دلیل خواهی و برهان پذیری و انتخاب گری، بعد عقلانی انسان را پرورش می دهد و او را فردی معقول و منطقی بار می آورد.

۷. تربیت عاطفی

در سوره حمد مهر الهی (رحمن و رحیم) تکرار شده است، یعنی به یاد مهر الهی باشید. این تکرار زمینه ساز پرورش مهر الهی در دل مردم می شود. چون محبت دو سویه است. در آخر سوره نیز خشم الهی را یادآور می شود، که هشدار می دهد به انسان است تا گرفتار آن نشود.

هر چند خدای متعال انفعالات نفسانی (مهر و غضب) ندارد، ولی یادآوری مهر و خشم الهی تأثیر عاطفی در انسان دارد و بعد احساسی متربی را رشد و بر اساس آن، به مسیر تربیت او جهت می دهد.

۸. تربیت اقتصادی

سوره حمد مالک حقیقی را خدا معرفی می کند؛ در برابر مالکیت های انسان بر وسایل، زمین و... که اعتباری است، یعنی به متربی یاد می دهد که خود را مالک حقیقی چیزها نداند، بلکه همان طور که در آیات دیگر قرآن آمده، انسان جانشین خدای متعال است. از این رو بخشش و انفاق برای او آسان است وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلْنَا لَكُمْ مَسْتَخْلِفِينَ فِيهِ

ص: ۴۷۴

سوره حمد خدای متعال را «رَبِّ» معرفی می کند رَبُّ الْعَالَمِينَ و رَبِّ به معنای مالک چیزی است که در پی اصلاح آن است. پیام این بخش برای مرتبگی آن است که اگر مالک چیزی شدید، ربوبیت کنید و در پی اصلاح آن برآیید.

سوره حمد یاد می دهد که انسان فقط از خدا کمک بخواهد إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ و این شامل همه امور معنوی و مادی، از جمله امور اقتصادی می شود؛ یعنی دیگران و اشیاء را در امور اقتصادی وسائل و ابزار بدانید و تنها از خدا یاری بجویید.

شاید بتوان گفت واژه نعمت در سوره حمد أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ شامل نعمت های معنوی و مادی می شود، یعنی همه نعمت های پاک الهی برای امثال پیامبران، صالحان، شهداء و صدیقان است، یعنی اگر شما هم نعمت های معنوی و مادی و اقتصادی پاک می خواهید، راه آنان را بروید.

روشن است که کثرت سرمایه های حرام نعمت و مایه فتنه است و آیه شامل آن ها نمی شود و گاهی ظلم افراد مانع رسیدن نعمت های مادی پاک و حلال به اولیای الهی می شود.

تذکر: شاید برخی تعبیرها در سوره حمد به ابعاد دیگر تربیتی اشاره دارد، مثلاً لزوم پیروی از نعمت داده شدگان، مثل انبیاء و صالحان و پرهیز از راهی که مشمول خشم الهی می شود، و نیز لزوم پیروی از راه مستقیم که لازمه آن پرهیز از راه شیطان و راه های انحرافی دیگر است.

شاید از این تعبیرها بتوان اشاراتی درباره تربیت جنسی برداشت کرد، چون لازمه پیروی از مفاد تعبیرهای یاد شده دوری از انحراف های جنسی است؛ انحراف هایی که موجب خشم الهی می شود. نتیجه این تربیت کنترل غریزه جنسی است؛ یعنی تربیت جنسی مرتب در مسیر صحیح.

سوم: اهداف تربیتی در سوره حمد

با توجه به مفاد سوره حمد می توان دو هدف تربیتی زیر را استفاده کرد:

۱. هدایت، به عنوان هدف واسطه ای تربیت: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

۲. عبادت، به عنوان هدف مقدماتی تربیت: إِيَّاكَ نَعْبُدُ

در مورد هدف نهایی تربیت انسان، که همخوان با هدف نهایی آفرینش انسان است، اختلاف نظرهایی هست. از آیات مختلف نیز برداشت های متعدد شده است، از جمله «لقاء الله» يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (انشقاق / ۶)؛ رحمت إِيَّاكَ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ (هود / ۱۱۹)؛ معرفت و علم (طلاق / ۱۲) و... (ر. ک. به: تفسیر موضوعی قرآن کریم، جمعی از نویسندگان، مبحث اهداف آفرینش).

چهارم: اصول و مبانی تربیت

از سوره حمد برخی اصول و مبانی تربیت اسلامی به دست می آید، از جمله:

۱. نیاز انسان به هدایت و تربیت؛

۲. تربیت پذیری بشر؛

۳. لزوم هدایت و تربیت انسان؛

۴. آزادی انسان در انتخاب راه؛

۵. لزوم توجه به ابعاد توحید در تربیت انسان؛

۶. لزوم توجه به معاد در تربیت انسان؛

ص: ۴۷۵

۷. لزوم وجود الگوهای تربیتی (رهبران الهی)؛

۸. تربیت صحیح و انحرافات تربیتی انسان مراتب دارد؛ یعنی هدایت و عبادت انسان و بهره مندی او از نعمت ها و نیز مراتب سقوط و انحرافات انسان، مثل گمراهی و مورد خشم الهی واقع شدن، دارای درجات و مراتب است.

پنجم: پیام ها و آموزه های تربیتی آیه ها

اگر بر اساس شیوه علامه معرفت رحمه الله در بطن گیری از آیات عمل کنیم (به دست آوردن هدف آیه، الغای خصوصیت از خصوصیات غیر مؤثر در هدف، استنباط پیام و آموزه کلی از آیه، تطبیق بر مصادیق جدید) (ر. ک. به: التفسیر الاثری الجامع، ۳۲/۱)، می توانیم پیام ها و آموزه های ویژه هر آیه را به دست آوریم.

با استفاده از شیوه بالا- پیام ها و آموزه های آیات سوره حمد را به ترتیب بیان می کنیم. بدیهی است در این مورد احتیاط زیادی لازم است تا مفسر به دامن برداشت های ذوقی و غیر مرتبط با آیه یا تحمیل و تفسیر به رأی گرفتار نشود. در ضمن ممکن است هر کدام از این آموزه ها و پیام ها به یکی از ابعاد تربیتی، روش های تربیتی یا اهداف و اصول پیش گفته اشاره داشته باشد.

۱. پیام بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ در آغاز هر سوره این است که جهت گیری سوره های قرآن توحیدی و جلوه گر رحمت اوست.

۲. سخن و کار خویش را با نام خدا شروع کنید و از او کمک بگیرید.

۳. در آغاز هر کار به یاد مهر و لطف حق باشید.

۴. همه جهانیان تحت تربیت الهی قرار دارند.

۵. تنها خدا شایسته ستایش است.

۶. همه نعمت ها و تربیت ها را از خدا بدانید، حمد و شکر او را به جا آورید و هر شبانه روز آن را بارها تکرار کنید.

۷. خدا رحمتی فراگیر برای جهانیان و رحمتی ویژه برای دوستانش دارد (از این رو او را ستایش و سپاس گوید).

۸. خدای شما مهربان است (و دوست دارد او را بدین صفت بشناسید و بخوانید).

۹. به یاد مهر الهی باشید و بارها آن را یاد کنید.

۱۰. جهان بی فرجام نیست و روز جزا در پیش است.

۱۱. کسی را ستایش کنید که در رستاخیز همه کاره است.

۱۲. هیچ کس را غیر از خدا نپرستید و تنها او را عبادت کنید.

۱۳. از غیر خدا به طور مستقل کمک نخواهید و تنها از او یاری بجویید.

۱۴. در دعا جمع گرا باشید.

۱۵. همواره از خدا راه نمایی و هدایت بخواهید.

۱۶. به راه مستقیم بروید (و از راه های انحرافی پرهیز کنید).

۱۷. راه خدا، مستقیم، - کوتاه ترین راه - است و راه های انحرافی طولانی است. (با توجه به این که «صراط مستقیم» کوتاه ترین راه بین دو نقطه است. آری! «ان الراحل الیک قریب المسافه»).

۱۸. پیوسته خط رهروان راه مستقیم و پیروان راه های انحرافی را مطالعه و خط خود را انتخاب کنید.

۱۹. از نیکانِ نعمت داده شده الگو بگیرید.

۲۰. از کژ راهه ها دوری گزینید.

۲۱. به راهی نروید که گرفتار خشم الهی شوید.

(۱) یعنی متعلق «بسم الله» می تواند «استعین» و نیز «ابتدی» باشد. ریشه اسم را «سمو» یا «وسم» دانسته اند. «اسم» در اصل به معنای بلدی یا نشانه است و به «نام» هر چیزی «اسم» می گویند، چون نشانه اوست و پس از نام گذاری از مرحله پنهانی بیرون می آید و بروز و ارتفاع می یابد.

(۲) واژه «الله» در اصل لغت به معنای معبود، پناهگاه، مایه آرامش یا پوشیده می باشد و یا به معنای چیزی است که انسان در مورد آن متحیر است و یا واله و شیدای اوست. (ر. ک. به: مجمع البیان، ذیل آیه اول، سوره حمد؛ المفردات فی غریب القرآن، قاموس قرآن، واژه «الله»). برخی ریشه الله را اله (عَیِد)، اله (تحیر)، لاه (احتجب) و ولاه (محبوب) معرفی کرده اند و برخی آن را غیر مشتق دانسته اند.

(۳) «اله» اسم عام است که در فارسی به خدا ترجمه و به آلهه (خدایان) جمع بسته می شود، ولی «الله» اسم خاص است که در فارسی، خدا و گاهی خداوند، یزدان و ایزد ترجمه می شود؛ بنابراین واژه خدا در فارسی به دو صورت عام و خاص کاربرد دارد، مثل «god» (اله) و «God» (الله) در انگلیسی (خدا از دیدگاه قرآن، ۱۱۲-۱۱۴)؛ البته واژه «خدا» (خودآ) نزدیک به معنای «واجب الوجود» است و واژه «god» تحت تأثیر فرهنگ مسیحیت است و هیچ کدام معنای دقیقی برای الله نیستند.

(۴) واژه «مدح» به معنای هرگونه ستایش است، خواه در برابر امری اختیاری باشد یا غیر اختیاری؛ و «شکر» در برابر نعمت هایی است که با میل و اراده دهنده به ما رسیده است، البته حمد و مدح معمولاً با زبان است، اما شکر گاهی با زبان و گاهی با عمل است (تفسیر نمونه، ۲۸/۱).

(۵) ما در اصول فقه با دلایلی پذیرفته ایم که کاربرد لفظ در بیش تر از یک معنا اشکال ندارد.

(۶) توحید را به دو قسم نظری (توحید ذاتی) و عملی (توحید صفاتی) تقسیم می کنند. توحید عملی شامل توحید عبادی و افعالی می شود، البته توحید تقسیم بندی های دیگری نیز دارد که به آنها اشاره خواهیم کرد.

(۷) «صراط» به معنای راه آسان است (شبییه بزرگ راه) و «مستقیم» از ریشه «قام» است، یعنی راه صاف که بدون انحراف است؛ و به کوتاه ترین راه بین دو نقطه صراط مستقیم می گویند (المفردات فی غریب القرآن، ماده صراط و قام). در قرآن واژه «سبیل» نیز به معنای راه به کار رفته است، ولی معنای آن با صراط تفاوت دارد.... سبیل راه های فرعی است که به راه اصلی می رسد و معنای صراط، همان راه اصلی است (آشنایی با قرآن، ۵۰/۲). به نظر برخی مفسران «صراط» به معنای راه روشن و گسترده است (تفسیر القرآن الکریم، صدر المتألهین، ۹۸/۱) و به نظر برخی دیگر در اصل به معنای بلعیدن است و به جاده عمومی گفته می شود؛ چون گویا رهروان را به جلو می برد و مانند دستگاه هاضمه در خود می کشد (پرتوی از قرآن، ۳۲/۱).

۱. ابن ابراهیم، فرات، تفسیر فرات الکوفی، کوفی، موسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ قمری، اول.
۲. ابن عیاش السلمی قندی، محمد بن مسعود (المعروف بالعیاشی)، تفسیر العیاشی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
۳. انوار الباز، التفسیر التروی القرآن الکریم، ۱۴۲۸ ق.
۴. البحرانی، سید هاشم الحسینی، البرهان فی تفسیر القرآن، دار الکتب العلمیه، قم، ۱۳۳۴ ش.
۵. بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد علیهم السلام، صفار، محمد بن حسن بن فروخ، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، دوم، ۱۴۰۴ قمری.
۶. بهشتی، محمد، خدا از دیدگاه قرآن، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴، چ هفتم.
۷. البیان فی تفسیر القرآن، سید ابوالقاسم خویی، قم، المطبعه ۱۳۹۴ ق.
۸. جمعی از نویسندگان، تفسیر موضوعی قرآن کریم.
۹. حویزی عروسی، عبدعلی بن جمعه نورالثقلین، المطبعه العلمیه، قم، ۱۳۸۳ ق، الطبعه الثانيه.
۱۰. خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق، چ اول.
۱۱. الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، المکتبه الرضویه، تهران، ۱۳۳۲ ش.
۱۲. رجب، مصطفی، الاعجاز التروی فی القرآن الکریم، ۲۰۰۶ م.
۱۳. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار تفسیر القرآن الکریم، دارالمعرفه، بیروت، الطبعه الثالثه، بی تا.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۱) روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، نشر جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه، قم، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۲) روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، نشر جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه، قم، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۳) روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، نشر جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه، قم، ۱۳۸۵ ش.

۱۷. روش شناسی تفسیر قرآن؛ بابائی و دیگران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۹.
۱۸. الزرکشی، بدر الدین محمد بن عبدالله، ۱۴۱۰ ق، البرهان فی علوم القرآن، دار المعرفه، بیروت.
۲۰. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن ابی بکر، ۱۴۰۷ ق، الاتقان فی علوم القرآن، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۲۱. صحیح بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل الخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۰ هـ - ق.
۲۲. صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶، چ دوم.
۲۳. طالقانی، آیت الله سید محمود، پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۴۸ ش.
۲۴. الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن (امین الاسلام)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، المكتبه الاسلامیه، ۱۳۹۵ ق، چ پنجم.
۲۵. قریشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۱ ش، چ سوم.

۲۶. کاشانی، محمد محسن فیض، تفسیر صافی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۲ ق، الطبعة الثانية.

۲۷. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی (امین الاسلام)، تهران، المكتبة الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۹۵ ق.

۲۸. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن ۲، انتشارات صدرا، قم، چاپ هفدهم، ۱۳۸۲ ش.

۲۹. معرفت، محمدهادی، التفسیر الاثری الجامع، مؤسسه التمهید، قم، ۱۳۸۳ ش، الطبعة الاولى.

۳۰. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۴ ش.

ص: ۴۷۹

چکیده

با این که جهان با شتاب به سوی صنعتی شدن و جهانی بدون دشواری دگرگونی های ژرف فن آوری در حال حرکت است، بیماری ها و مشکلات روانی همچنان موضوعی مورد توجه به حساب می آید.

از جمله بیماری های روانی که دامن جوامع را گرفته، بیماری دهشتناک اعتقادی است. این معضل اعتقادات جوامع را هدف قرار می دهد و آنان را از جایگاه والای خود به پایین ترین سطوح حیوانی می کشاند.

مکتب اسلام در این خصوص، به لحاظ مبنایی و محتوایی، غنایی والا و در کاهش و محو فشارهای روانی و اعتقادی نقشی به سزایی دارد. اسلام، راهکارها و سفارش هایی در این بین دارد که زمینه ساز تقویت بنیه اعتقادی افراد در اجتماع هستند؛ آن سان که فشارهای روانی و اعتقادی مردم را از بین می برد و بهداشت روانی آنان را - در این زمینه - تقویت یا تأمین می کند.

در این باره می توان از عمده ترین بیماری های روانی، پیامدهای آنان در اجتماع و راهکارهای اسلام برای رویارویی با این گونه بیماری ها نام برد.

واژه های اصلی: قرآن، بهداشت روان، اعتقادات، اجتماع.

ص: ۴۸۰

بهداشت روانی (Mental Health) از نیازهای ضروری افراد جامعه شمرده می شود و حاصل عملکرد مطلوب جامعه، وجود افرادی است که از حیث سلامت و بهداشت روانی در وضعیت مطلوبی قرار دارند. اما هزاره سوم میلادی در شرایطی آغاز می گردد که جهان هم چنان درگیر مشکلات زیادی در ابعاد روانی است و در آستانه قرن بیست و یکم، انسان مضطرب، افسرده و بحران زده، بیش از هر زمانی خود را در برابر سوالاتی اساسی در مقوله ارزش ها و سلامت روانی می یابد و عامل پیدایش بسیاری از ناسازگاری ها و نابهنجاری ها را تضادهای ارزشی و استقرار نداشتن یک نظام ارزشی سازمان یافته در فرد می داند.

نکته قابل توجه این است که بسیاری از کشورها به ابعاد زیر ساختی، در ظهور و گسترش اختلالات روانی و این که چرا گسترش اجتماعی، توفیقی در مهار اختلالات روانی به دست نیامده، توجهی نداشته اند؟ با تأملی کوتاه در شرایط جوامع دارای گسترش ارتباطات انسانی در سطوح مختلف بین المللی، این نکته احساس می شود که با وجود تلاش های فراوان در زمینه بهبود شرایط روانی افراد، عوامل بر هم زننده تعادل روانی روز به روز افزایش یافته اند و احساس نیازمندی به بهداشت روانی در اجتماع گسترش روز افزونی پیدا کرده است.

ادیان الهی این معضل را از دیر باز پیش بینی کرده بودند. اسلام نیز به روابط اجتماعی سالم انسان ها توجه دارد و خواستار این است که روابط اجتماعی به گونه ای باشد که سلامت و بهداشت روان افراد به خطر نیفتد و راهکارها و سفارش هایی در این بین دارد که زمینه ساز روابط بهتر و پیوند های عاطفی و حمایتی در اجتماع هستند.

۱ - مفهوم شناسی بهداشت روان

اصطلاح «بهداشت روانی» در روان شناسی مورد مناقشه فراوانی است و این جدال از آن جا سرچشمه می گیرد که هنوز تعریفی صحیح برای بهنجاری (Normality) نداریم. از سوی دیگر تعریف هایی از بهداشت روان ارائه شده است که برخی از آنان را برمی شماریم.

روان پزشکان، سالم بودن را نداشتن علائم بیماری روانی تلقی می کنند، به عبارت دیگر، سلامتی و بیماری را در دو قطب مخالف یکدیگر قرار می دهند و برای این که فرد سالمی بیمار شود، بایستی از قطب سالم به قطب مخالف برود (کاپلان، سادوک و وگرب، ۶۵).

گلدشتاین (Goldstein, k) می گوید: «سلامت روانی تعادل بین اعضاء و محیط در رسیدن به خودشکوفایی است» (همان، ۴۵). تعاریفی دیگر نیز در این موضوع مطرح گردیده است که باید آنان را از زوایای مختلف بررسی و نقد کرد.

این تعاریف از جهات متعدد قابل بررسی و نقد و اضافات هستند؛ چرا که جامع افراد نیستند. تعریفی که به نظر ما، جامع و کامل است، بدین شرح است:

بهداشت روان، اصول، قواعد و روش هایی است که فرد را در چهار مرحله از آشفتگی و پریشان حالی می رهاند و آرامش روحی، روانی و انسجام شخصیتی را به وی می دهد. این مراحل عبارت اند از:

مرحله اول. تأمین، ایجاد و حفظ: این مرحله بیشتر به جنبه های بهداشتی و ایجاد عوامل سلامتی و پیشگیری اشاره دارد؛ چون پیشگیری مقدم بر درمان است.

مرحله دوم. تعادل: فرد باید به دنبال تعادل شخصیتی و روانی باشد.

مرحله سوم. تقویت عوامل آرامش: مهمترین مرحله در رسیدن به هدف، مرحله سوم است. در این مرحله شخص

ص: ۴۸۱

باید عواملی آرامش روانی، (حاصل مراحل قبل) را در خود تقویت نماید.

مرحله چهارم. تکامل: سیر حرکت تکاملی برای رسیدن به تکامل نفس است. فرد در این بخش به ویژگی های نهان شخصیتی خویش پی می برد و با درمان بیماری ها و کاستی های نفسانی، به مرحله کمال و انسجام می رسد.

۲ - اهمیت و ضرورت بهداشت روان

نبود سلامت و بهداشت روان در اکثر جوامع بشری و فشارهای ناشی از برخی عوامل بازدارنده، از عواملی است که ضرورت این موضوع را گوشزد می نماید.

بهداشت و سلامت روانی از نیازهای اجتماعی است و این نکته در شرائط کنونی جوامع و گسترش و تعمیق روابط روز افزون ارتباطات انسانی در سطوح بین المللی، احساس می شود که عوامل برهم زننده تعادل، آرامش روان و علل پدید آورنده بحران های روانی، افزایش و پیچیدگی خاصی یافته اند و احساس نیاز فردی و اجتماعی به سلامت و آرامش روانی، نیز بیشتر شده است. بدیهی است هر گونه تلاش در زمینه دست یابی به آرامش و سلامت روان، مستلزم پژوهش ها و تحقیقات گسترده پژوهشگران و محققان و به کار بستن نتایج پژوهش ها توسط دستگاه های اجرایی است.

رابطه بهداشت روان افراد با دیگر بخش ها و عوامل تأثیر گذار جامعه، مستقیم است و این دو لازم و ملزوم یک دیگرند؛ چون شرایط مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... متاثر از بهداشت روان افراد جامعه است.

سازمان جهانی بهداشت (۱۹۹۰ م) (World Health Organization)، ضمن جلب توجه مسئولان کشورها به تامین سلامت و بهداشت روانی افراد، همواره بر این مهم تأکید دارد که میزان شیوع اختلالات روانی در کشورهای صنعتی و در حال توسعه، رو به افزایش است. دلیل این افزایش را می توان تا حد زیادی به رشد روز افزون جمعیت، تغییرات سریع اجتماعی همچون شهرنشینی، فروپاشی خانواده های گسترده و مشکلات اقتصادی وابسته دانست.

بیماری های اعتقادی در اجتماع

۱ - شرک و پیامدهای آن در اجتماع

مهم ترین انحرافی که بشر را تهدید می کند، شرک و بیگانه شدن از توحید است. این بیماری، عقیده و رفتار ناپسندی است که افراد را به گمراهی آشکار، آشفته گی و پریشان حالی می کشاند و سقوطی سهمگین در پی می آورد. جامعه ای که در آن شرک، جای توحید را بگیرد، نه تنها مهم ترین منبع آرامش و سعادت را از دست می دهد، بلکه دچار انواع بیماری های روانی دیگر می گردد؛ چون شرک، کلید بیماری های روانی است، لذا قرآن کریم که سعادت، هدایت، روشنگری و تزکیه انسان ها را بر عهده دارد (ر. ک. به: بقره/ ۱۸۵، ۲۳۲، ۲۳۹؛ آل عمران/ ۱۳۸؛ نساء/ ۱۱۳، ۱۷۴؛ انعام/ ۶۵، ۱۰۴؛ اعراف/ ۱۵۷؛ توبه/ ۶؛ ابراهیم/ ۱؛ اسراء/ ۸۲؛ حج/ ۱۶؛ نور/ ۳۴، ۶۱؛ حدید/ ۹؛ تغابن/ ۸؛ طلاق/ ۱۱) برای چنین افراد و جوامعی گمراهی، تاریکی، و انحطاط را ترسیم می نماید (ر. ک. به: حج/ ۳۱).

برای دست یابی به جامعه ای بدون بیماری ها و ظهور توحیدگرایی و شناخت نسبت به آن و راهکارهای مقابله با بیماری شرک، باید موانع رسیدن به این مقصد یا کند شدن حرکت را به گونه کامل بشناسیم.

۱-۱. پوچی، از خود بیگانگی و وابستگی

امروزه بشر فرامدرن، دچار نوعی پوچی و از خود بیگانگی گردیده است. او خود را وابسته به عناصر دنیوی می داند و بدین سبب از خود بیگانه می گردد.

ص: ۴۸۲

احساس پوچی، از خود بیگانگی و وابستگی یکی از پیامدهای عمده شرک در افراد است، چرا که بشر در برابر معبودهای پوشالی سر تعظیم فرو می آورد و بدان ها عشق می ورزد؛ عشقی که تنها شایسته خداوند است؛ کسی که منبع تمام کمالات و نیکی هاست. خداوند متعال در این باره می فرماید:

وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ؛ (بقره/ ۱۶۵) «و برخی از مردم کسانی هستند که از غیر خدا، همانندهایی (معبودگونه) برمی گزینند، که همانند دوستی خدا، آنها را دوست دارند. و [لی] کسانی که ایمان آورده اند خدا را بیش تر دوست دارند. و اگر (بر فرض) کسانی که ستم کردند، بدانند در هنگامی که عذاب را مشاهده می کنند (خواهند دانست) که تمام قدرت از آن خداست! و به راستی خدا سخت کیفر است».

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می نویسد:

«... در این جا باید طوری شریک گرفتن را حکایت کند که گویای این مهم باشد که شریک گرفتن متناقض با انحصار وحدانیت خداوند است و کسی که غیر از خدا، خدای دیگری را برگزیند، بدون هیچ مجوزی، انحصار را شکسته است و تنها انگیزه اش بر این کار پیروی از هوی و هوس و توهین و بی اعتنایی به حکم عقل خودش است» (المیزان فی تفسیر القرآن، ۱، ۴۰۵-۴۰۶).

آری، کسی که به عقل خویش توهین نماید، به حکم عقلش بی اعتنا باشد و وابسته به هوی و هوس گردد، از خودبیگانه گشته و پوچی و نیستی او را فرا گرفته است و زندگی سراسر ضلالت و گمراهی خواهد داشت (ر. ک. به: بقره/ ۵۱، ۵۴، ۹۳؛ مائده/ ۵۳؛ انعام/ ۲۰، انفال/ ۲۲-۲۵؛ مدثر/ ۴۹-۵۶).

بخش دیگری از آیه که می فرماید... يَحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ... نشانگر اوج دل بستگی مشرکان به غیر خدا است. اگر چه اقوال متعددی در تفسیر این قسمت مطرح گردیده است (طبرسی، محمد بن فضل، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱، ۴۵۸-۴۵۴)، ولی تمام مفسران اتفاق نظر دارند که مشرکان به غیر خدا وابسته اند و بدان ها عشق می ورزند و این وابستگی، پوچی و از خود بیگانگی را در پی دارد. عمومیت این وابستگی شامل هر مُطاعی می شود، چون اطاعت غیر خدا و غیر کسانی که خدا به اطاعت آنان امر فرموده، خود شرک است (طباطبایی، محمد حسین، ۱، ۴۰۶).

ناگفته نماند که شرک، مفهوم و مصادیق گسترده ای دارد (الزنجانی، سید عز الدین، مطارحات حول معیار الشرک فی القرآن، ۴۳).

۲-۱. انحطاط و سقوط سهمگین

فرجام جامعه ای که تکیه گاهش، غیر خدا باشد و فرامین غیر الهی بر آن حکم براند، نابودی است و جامعه تنها با ایمان به خدا و تکیه بر او، می تواند به جاودانگی و سرفرازی برسد، خداوند با تشبیهی زیبا، حال کسانی را که به او شرک ورزیدند، چنین ترسیم می نماید:

حُفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ؛ (حج / ۳۱)
«در حالی که حق گرا برای خدا هستید [و] مشرک به او نیستید؛ و هر کس به خدا شرک ورزد، پس گویی از آسمان فروافتد و پرندگان او را برابیند؛ یا باد او را به مکان دور دستی فرو اندازد»

در حقیقت، آسمان کنایه از توحید و شرک، سبب سقوط از این آسمان است و مسلماً کسی که در حال سقوط از آسمان باشد، قدرت تصمیم گیری نخواهد داشت و هر لحظه به سوی نیستی و انحطاط خواهد رفت و سرانجام در چنگال شیطان، هوی و هوس های سرکش، نابود خواهد شد (ر. ک. به: مجمع البیان، ۷، ۱۳۳).

ص: ۴۸۳

ریشه اصلی تمام مفاسد، روی آوردن به شرک و انحراف از مسیر توحید می باشد.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ * قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ؛ (روم / ۴۱-۴۲) «به سبب آن چه دست های مردم فراهم آورده است، فساد در خشکی و دریا ظاهر شده است، تا [سزای] بعضی از آن چه را که کرده اند به آنان بچشانند؛ باشد که بازگردند. بگو: «در زمین بگردید و بنگرید فرجام کسانی که پیشتر بودند [و] بیشترشان مشرک بودند، چگونه بود».

هر جا فساد ظاهر شود، بازتاب اعمال مردم است؛ چراکه هر کار ناثوابی، عکس العمل نامطلوبی دارد. خداوند برای این که مردم شواهد زنده ای از ظهور فساد و شرک ببینند و از سرگذشت آنان عبرت بگیرند، به «سیر ارض» دستور می دهد و همگان را به تفکر درباره سرگذشت امت های شرک پیشه دعوت می کند یا ببینند که چگونه کاخ های آن ها ویران شد، خزائن و گنج هایشان به تاراج رفت، جمعیت نیرومندانشان پراکنده، قبرهایشان درهم شکسته و استخوان هایشان پوسیده شد.

برخی مراد از «فساد روی زمین» در این آیه را مصائب و بلاهای عمومی می دانند که یکی از مناطق را فرا می گیرد و مردم را به نابودی می کشاند، مانند زلزله، قحطی، مرض های مُسری، جنگ ها، غارت ها، سلب امنیت و...، بنابر این بین اعمال مردم و حوادث عالم، رابطه مستقیم وجود دارد و این اعمال بر یک دیگر تأثیر می گذارند (المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۶، ۱۹۵-۱۹۷).

۱-۴. سلطه گری و سلطه پذیری

در مقاطع مختلف تاریخ همواره افرادی می زیستند که به خاطر در خطر قرار داشتن منافع نامشروعشان، حاضر به تسلیم در برابر توحید نبودند و از دستورات طاغوت اطاعت می کردند.

قرآن کریم ماجرای قیام حضرت موسی علیه السلام به عنوان نماد توحید گرایی و سلطه ناپذیری، در برابر حکومت خودکامه و سلطه گر فرعون و امت سلطه پذیر و مشرک را این گونه ترسیم می نماید.

«و یقیناً موسی را با نشانه های (معجزه آسای) مان و دلیلی آشکار فرستادیم * به سوی فرعون و اشراف او؛ و [لی اشراف] از فرمان فرعون پیروی کردند؛ در حالی که فرمان فرعون، هدایتگر نبود * روز رستاخیز، (فرعون) در پیشاپیش قومش خواهد رفت و آنان را وارد آتش می کند؛ و کسانی که وارد شده اند، چه بد ورودگاهی (برای آنان) است! * (فرعونیان) در این [دنیا] و روز رستاخیز، لعنتی در پی آنان روانه شده است؛ و آنچه (به آنان) بخشیده شد، چه بد عطایی است! * این [مطالب] از اخبار بزرگ آبادی هاست! آن را برای تو حکایت می کنیم، که برخی از آنها (هنوز) برپاست و (برخی) درو شده اند (و آثارشان از میان رفته است)» (هود / ۹۶-۱۰۰).

فرعون برای آن که سلطه خود و سلطه پذیری مردم را حفظ کند، هیچ نکته روانی را از نظر دور نمی داشت. گاهی می گفت: موسی می خواهد سرزمین های شما را بگیرد و شما را که صاحب اصلی آن هستید، بیرون کند یریدُ أَنْ یُخْرِجْكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ؛

(اعراف / ۱۱۰) و گاهی احساسات مردم مذهبی قوم خویش را تحریک می کرد و می گفت: «من از این مرد می ترسم که آیین شما را دگرگون سازد» *إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ*؛ (غافر / ۲۶)؛ در حالی که این گونه تهمت ها را به موسی می بست، قدرت و شوکت خود را برای مردم بزرگ جلوه می داد و وعده های بسیاری به آن ها می داد تا از فرامین او اطاعت کنند و هم چنان سلطه پذیر بمانند. با تمام تلاش های وی، جامعه عصر فرعون تا هنگامی که تمایل به سلطه پذیری و فرمان برداری از طاغوت داشتند، در بدبختی و ضلالت به

سر بردند و این نمونه ای کوچک از فرجام جامعه شرک آلود و سلطه پذیر نسبت به حکومت غیر توحیدی است (ر. ک. به: مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۹، ص ۲۲۶-۲۲۳؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۰، ۳۸۳).

۲ - نفاق و پیامدهای آن در اجتماع

نفاق از ریشه «نفق» و در نزد عرب به معنای رونق یافتن بازار و زیاد شدن مشتری، در مقابل کساد و رکود؛ ناپدید شدن و مردن (الفراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۳، ص ۱۸۲۵)؛ گودال، سوراخ و تونل زمینی (همان)؛ دورویی، فریب و پنهان کاری (این معنا غالباً از به کارگیری ماده نفق در باب مفاعله مرسوم و مشهود است) (ابوعوده، عوده خلیل، التطور الدلالی، ۲۶۶)؛ حفره بند شلوار (ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۵۸) است. به اعتقاد برخی واژه شناسان عرب (همان) کلمه ای معرب است که گمان می رود همان نیفن در فارسی باشد، یعنی که محل ورود و خروج دو سر بند شلوار. هم چنین به معنای داخل شدن (همان، ۲۴۸) آمده است.

نفاق در کاربرد اسلامی به معنای تظاهر به اسلام و ایمان و پنهان داشتن کفر است، از این رو در تعاریف اصطلاحی آن گفته اند که نفاق در برابر ایمان و به معنای بی اعتقادی به حق است (محقق اردبیلی، زبده البیان فی احکام القرآن، ۸) در جای دیگر آمده است که نفاق، گفتن شهادتین و رعایت شئون ظاهری اسلام است؛ در حالی که گوینده در باطن اعتقادی به اسلام ندارد (نجفی، محمد حسین، جواهر الکلام، ۶، ۵۹).

با اندک دقت و تامل در معنای لغوی و کاربرد قرآنی واژه نفاق، ارتباطی ظریف بین آن ها نمایان می گردد.

یکی از معنای لغوی نفاق نزد عرب، سوراخ، راه مخفی و پنهان است «نافقاء»؛ راهی مخفیانه که موش صحرایی برای رسیدن به لانه اش ایجاد می کند. لانه این حیوان دو راه دارد؛ یکی آشکار به نام «قاصعاء» و دیگری مخفی و پنهان که آن را «نافقاء» می نامند و در موقع خطر از آن استفاده می کند و هیچ حیوانی غیر از خودش از آن اطلاعی ندارد. این معنا (راه مخفی) که نزد اهل لغت مشهور است، ریشه قرآنی دارد: *فَإِنْ اسْتِطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ...* (انعام/ ۳۵) «پس اگر می توانی رخنه ای در زمین، جست و جو کنی...».

در این آیه شریفه، «نفاق» به معنای «نقب» آمده است. نقب، کانال و راه زیر زمینی تنگی در سطح زمین است که برای استتار یا فرار از دشمن ایجاد می گردد. به هر حال این معنای لغوی با معنای مصطلح و مشهور نفاق، ارتباط و پیوستگی دارد و منافق را بدین دلیل منافق می گویند که همواره گریزگاهی از خطر دارد (حسینی، سید محمود، دو چهرگان، ۲۳-۲۴).

توجه خداوند به نفاق و منافقان تا آن جاست که سوره ای مستقل با نام و درباره آنان (منافقان) نازل کرد و شاید شدیدترین لحنی که در قرآن کریم وجود دارد، در مورد نفاق و منافقان باشد؛ چرا که اینان موجب ورود ضربات سخت و جبران ناپذیری به اسلام و جامعه اسلامی گردیده اند.

نفاق با بسیاری از رذائل اخلاقی، از جهات مختلفی، مرتبط است؛ لکن رابطه نفاق با «ریا» و «دروغ» بیشتر از دیگر رذائل اخلاقی است. علل و عواملی که زمینه ساز به وجود آمدن صفت ریا و دروغ هستند، می توانند در پیدایش نفاق موثر باشند.

بزرگ ترین و خطرناک ترین دشمنان، در مجموعه اعتقادات و نیز معاشرت های اجتماعی، دشمنی است که نقابی از دوستی و محبت بر چهره بزنند، اما در زیر آن، خنجری زهرآلود پنهان کند. زبان گویا و چهره جذابش، باطن خبیث و شیطانی او را بپوشاند و شناسایی اش را مشکل سازد. منافق در هر جامعه ای که زندگی کند، عامل فساد و تباهی و باعث انحطاط و سقوط است.

قرآن کریم به مسئله نفاق، به عنوان یک معضل اجتماعی، توجه دارد و خداوند در سیزده سوره (بقره، آل عمران،

ص: ۴۸۵

نساء، مائده، انفال، توبه، عنكبوت، احزاب، فتح، حدید، حشر، منافقین، تحریم) رفتار و اخلاق منافقان را نکوهش و خطر جدی و توطئه های شیطانی آنان را به مؤمنان گوشزد می کند.

۱-۲. ترویج فساد و خود کامگی

فساد و خود کامگی از پیامدهای مهم نفاق در اجتماع است. کسانی که تخم نفاق در قلوبشان جای گرفته است، به مقتضای نفاقشان، فساد و خود کامگی را در جامعه ترویج می دهند. اینان کسانی اند که با اعمالشان، قصد فریب خداوند متعال را دارند (نساء/ ۱۴۲) و این به خاطر مرضی است که در دل دارند. در طبیعت آنان، آفت و مرض و در عقلشان، انحراف وجود دارد و همین مرض قلبی به فزونی فساد و خود کامگی آنان منجر می گردد و بدین سبب روز به روز بر شکشان افزوده می شود و این انحراف و فساد به سرنوشت نهایی آنان، یعنی وصول به درکات جهنم می انجامد (قبلان، عبدالامیر، المنافقون فی القرآن، ۱۰-۱۱).

اینان برای آنکه خود کامگی و فسادشان را توجیه کنند، ادله واهی می آورند و آنقدر بر این دلیل ها پافشاری می کنند که خودشان آنان را باور می کنند و بدان ها اعتقاد و ایمان می آورند (مدرسی، محمد تقی، کلی نواجه النفاق، ۳۰-۳۱).

خود کامگی و لجاجت، سدی در مقابل معرفت صحیح و باور رای ثواب است (سید رضی، ص ۱۱۷۲). و کسی که هدفش باطل شد، حق را درک نخواهد کرد: اگر چه روشن تر از آفتاب باشد (تمیمی آمدی، عبدالرحمان بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، ح ۸۸۵۳).

قرآن کریم به این ویژگی و خصیصه آنان اشاراتی دارد:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الْفُسَادَ؛ (بقره / ۲۰۵) «و هنگامی که روی برمی تابد [یا به حکومت می رسد] در زمین کوشش می کند تا در آن فساد کند، و زراعت و نسل را نابود می سازد؛ و خدا تباهاکاری را دوست نمی دارد».

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می نویسد:

«مراد از فساد، فساد تکوینی و آن چه در گردش زمان فاسد می شود، نیست...؛ بلکه مراد فسادهای تشریحی است؛ فسادهایی که به دست بشر پدید می آید و وقتی در زمین سعی به فساد شود؛ به گونه ای که ظاهر آن اصلاح باشد و در تعالیم دینی دخل و تصرف گردد، فساد اخلاق، اختلاف کلمه، مرگ دین، فناى انسانیت و فساد دنیا حتمی است» (المیزان فی تفسیر القرآن، ۲، ۹۶-۹۷).

۲-۲. کارشکنی، خیانت و توطئه

منافقان، در طول تاریخ به کارشکنی، خیانت و توطئه مشهور گشته اند. و از همین راه ضربات سهمگینی به جامعه اسلامی وارد آورده اند. پیشینه این خیانت ها و کارشکنی ها بسیار طولانی است: چه در عصر پیامبر و چه بعد از آن، همواره این روش

ننگین وجود داشت و منافقان از آن برای رسیدن به اهداف شوم خود سود می بردند.

لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ (نور / ۶۳) «فراخوان فرستاده (خدا) را در میان خودتان همانند فراخوان برخی شما برخی [دیگر] را قرار ندهید؛ که به یقین خدا می داند کسانی را که از میان شما مخفیانه بیرون می روند. پس کسانی که از فرمان او سرپیچی می کنند، باید بر حذر باشند که (بلا و) فتنه ای به آنان در رسد، یا عذاب دردناکی به آنان برسد!».

نمونه هایی از کارشکنی و خیانت منافقین

ص: ۴۸۶

در ماجرای جنگ احزاب، رسول اکرم و مسلمانان به شدت مشغول حفر خندق بودند. حضرت هر بخشی از خندق را به گروه های چند نفری سپرده بود. در این بین منافقان هنگامی که چشم مسلمانان را دور می دیدند، دست از کار می کشیدند و آن گاه که متوجه حضور آنان می گشتند، مشغول فعالیت می شدند. همچنین بدون اذن پیامبر دست از کار می کشیدند و به منازلشان می رفتند (ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، ج ۲، ص ۷۰۱).

منافقان، توطئه ها و تهمت های زیادی به حضرت روا می داشتند، و بارها در ماجرای توزیع غنائم و صدقات، نسبت به حضرت پرخاشگری و او را به بی عدالتی، خویشتن پروری و جاه طلبی متهم می نمودند (ر. ک. به: سالم، ابراهیم، النفاق و المنافقون فی عهد رسول الله، ۲۷۹؛ عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیره بنی الاعظم، ۶، ۱۲۲). البته، بیشتر این توطئه ها و کارشکنی ها به سبب ترس و حفظ جان و حراست از موقعیت اجتماعی بود (نیری بروجردی، ۱، ۶۹).

از دیگر خیانت های منافقان که در تاریخ به یادگار مانده، ایجاد ماجرای «مسجد ضرار» است (توبه / ۱۱۰-۱۰۷). مقصودشان از ساختن مسجد، ضرر رساندن به دیگران، ترویج کفر و تفرقه میان مسلمانان بود و می خواستند پایگاهی در دل مومنان ایجاد و در آن علیه خدا و رسول کمین کنند و فعالیت شیطانی خود را آغاز و از هر راه ممکن دشمنی خود را علیه مسلمانان اعمال کنند. منافقان در این بین، چند هدف را دنبال می کردند.

۱ - ضرر و زیان رساندن به مسلمانان ضراراً.

۲ - تقویت مبانی کفر و بازگشت دوباره شرک و بیگانگی از توحید در بین مردم (و کفر).

۳ - ایجاد تفرقه میان صفوف مسلمانان (و تفریقاً بین المومنین) (المیزان فی تفسیر القرآن، ۹، ۳۸۹-۳۹۴).

آری! این است چهره گرگ صفت و پلید منافقان که با حضور در جامعه، آرامش و سلامتی را سلب و اضطراب و تشویش و پریشان حالی را جایگزین می کنند و زیر نقاب اسلام، در کمین می نشینند و در اندیشه برکندن ریشه های اسلام هستند؛ غافل از این که وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (نساء / ۱۰۵-۱۲۱؛ توبه / ۴۸؛ محمد / ۲۶؛ منافقون / ۷-۸).

۲-۳. شایعه سازی و جنگ روانی

انتشار شایعات دروغ و آکنده ساختن جامعه از تهمت ها و دروغ ها، از دیگر پیامدهای حضور نفاق در جامعه است (خاتمی، سید احمد، سیمای نفاق در قرآن، ص ۱۲۱). منافقان در شرائط حساس و سرنوشت ساز جامعه، سعی با انتشار شایعات دلهره آور، می کوشند میان مردم وحشت ایجاد کنند، برای نمونه، در شرایط حساس جنگ احد در صدر اسلام، شایعه کشته شدن پیامبر را پخش نمودند تا روحیه مسلمانان را در آن موقیت حساس تضعیف کنند و ترس و ناامیدی را در بین آنان جاری سازند (یعقوبی، ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ۲، ۴۷).

منافقان با برنامه های تخریبی و ضد اسلامی، سعی در براندازی اسلام دارند و در این مسیر می کوشند. قرآن کریم آنان را از این کار بر حذر می دارد و خواستار سرکوب منافقان می شود.

لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا * مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقُفُوا أُخْذُوا وَقُتِلُوا قَتِيلًا * سُبْحَانَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّهُ اللَّهَ تَبْدِيلًا؛ (احزاب / ۶۰-۶۲) «اگر منافقان و کسانی که در دل هایشان (نوعی) بیماری است و شایعه پراکنان اضطراب انگیز در مدینه، به آن (کارها) پایان ندهند، قطعاً تو را بر آنان مسلط می گردانیم، سپس جز اندکی در این (شهر) همسایه تو نخواهند بود * در حالی که طرد شده اند، هر کجا یافته شوند دستگیر گردند و به سختی کشته شوند * (این) روش خداست در مورد کسانی که پیش از (این) گذشتند؛ و هیچ تغییری برای روش (و قانون) خدا نخواهی یافت».

خداوند در ادامه آیه می فرماید: این عذاب و نکالی که به منافقان وعده دادیم، سنتی است از خداوند که در

امت های پیشین جاری ساخته است و هرگاه قومی کارشان به فتنه و فساد کشید تا بدین طریق استفاده های نامشروعی ببرند و در بین مردم اضطراب و دلهره بیفکنند، چنین عذابی شامل آنان نیز می گردد (المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۶، ۳۴۰؛ تفسیر نمونه، ۱۷، ۴۳۰).

۲-۴. شبهه افکنی

بهترین شیوه در تضعیف باورهای اعتقادی - دینی مسلمانان، شبهه افکنی است.

کسانی که نفاق در قلبشان جای گرفته بود، همواره بر آن بودند که شبهاتی را میان مسلمانان بپراکنند تا اعتقادات آنان ضعیف گردد.

منافقان در عصر پیامبر از این ترفند بهره می بردند. آنان در آستانه جنگ بدر، برای بازداشتن مسلمانان از شرکت در جنگ، وعده های پیروزی خداوند به مسلمانان را پوشالی و فریب معرفی می نمودند (یوسفی غروی، محمد هادی، تاریخ تحقیقی اسلام، ج ۳، ص ۳۲۰).

در جنگ خندق، هنگام حفر خندق، مسلمانان با صخره عظیمی روبرو شدند. در این حال منافقان به مسلمانان گفتند: آیا از آرزوها و وعده های باطلی که محمد به شما می دهد، تعجب نمی کنید؟! به گوش شما می گوید از مدینه، قصرهای حیره، مدائن و کسری را می بیند و به زودی آن قصرها به دست شما فتح می شود؛ در حالی که شما خندق را حفر می کنید و قدرت ندارید خود را ظاهر سازید (طبری، تاریخ، ۳۶۸).

در جنگ احد، در حالی که مسلمانان بر کشته های خود می گریستند، منافقان از این فرصت به نحو کامل استفاده کردند و با شبهه اندازی کوشیدند، تردیدی در قلوب مسلمانان نسبت به حقانیت مذهب و عقیده بر انگیزند.

منافقان همواره به یهودیان مدینه می گفتند: اگر محمد نبی بود، مغلوب نمی گشت و این گونه وی و یارانش دچار شکست نمی شدند. اگر با ما بودند، این گونه کشته نمی شدند (یوسفی غروی، محمد هادی، موسوعه التاریخ الاسلامی، ج ۲، ص ۳۶۶) بیشتر شبهات منافقین، پیرامون ضروریات دین از قبیل توحید، نبوت، عدل و حتی برخی با وجود ادله مختلف بر آسمانی بودن قرآن و تدوین کامل آن در زمان پیامبر اکرم (زرکشی، محمد بن بهادر بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۴۶۲؛ العسقلانی، ابن حجر، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ج ۹، ص ۴۹؛ عاملی، ۱۴۱۰، ۸۲؛ عسکری، مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرسین، ج ۱، ص ۲۱۳؛ الصغیر، محمد حسین، المستشرقون والدراسات القرآنیة، ۸۵؛ حکیم، محمد باقر، علوم قرآن، ص ۷ رامیار، محمود، تاریخ قرآن، ۲۴۰-۲۴۹؛ عز، نورالدین، علوم قرآن الکریم، ۲۴؛ زرقانی، محمد عظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۴۰) شبهاتی را درباره بشری بودن قرآن و یا نقص آن و شبهاتی از این قبیل مطرح می کنند؛ چرا که خلل وارد کردن در ضروریات دین، تزلزل اعتقادات و تضعیف ایمان مومنان را به دنبال دارد.

بدعت از «بدع» در لغت به معنای ایجاد چیزی است که قبلاً نه ذکری از آن رفته، نه آگاهی نسبت به آن بوده و نه ایجاد شده است. برخی ریشه بدعت را «ابداع» می دانند که از «ابدع» گرفته شده، و به معنای ایجاد چیزی است که نمونه قبلی نداشت و بعد از آن که نبود، اختراع و ابتکار شد (باقری، جعفر، البدعه، ۱۳۴).

بدعت در اصطلاح شرع به این معناست: «وابدعت الشيء وابتدعته»، یعنی «استخراج و احداث آن». بدعتی که برای حالت مخالف استفاده می شود، از همین واژه است. این واژه بعداً برای کم کردن و یا افزودن در دین به کار رفت؛ اما گاه بعضی از انواع آن را مباح نامیده اند و این نوع، مصلحتی است که مفسده ای توسط آن دفع می گردد (القیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر للرافعی، ۳۸؛ طبری، ۱، ۵۰۸؛ المغنیه، ۳،

موضوع بدعت و خرافه فکنی گاه دستاویزی برای دنیاطلبان و فرومایگان می شود از این طریق مانند خوره دین را متلاشی می کنند. اغلب بدعت جوینان، از برخی اطلاق ها و وسعت کلام شرع، سوء استفاده می کنند و امیال نفسانی خود را در قالب دین معرفی می نمایند.

بدعت جوینان به اختیار خود کاری می کنند و راه را برای بدعت های دیگر می گشایند و حتی بعد از فراگیر شدن بدعت، دامنه اش را به نصوص هم می کشانند. وظیفه علماء و بزرگان دین، مقابله با این انحرافات عقیدتی است، همان گونه که پیامبر عظیم الشان اسلام فرمود: «اذا ظهرت البدع فی امتی فلیظهر العالم علمه، فمن لم یفعل فعلیه لعنه الله»؛ «هرگاه بدعت در امت من ظاهر گردید، پس بر عالم لازم است که علمش را آشکار نماید (و جلوی بدعت ها را بگیرد)، پس اگر چنین نکرد، لعنت خدا بر او باد». در جای دیگر نیز روایتی به همین مضمون از حضرت نقل شده است (ر. ک. به: الهندی، ابن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاموال والافعال، ۱، ۱۷۹؛ الصدوق، ۲۰۴؛ القمی، عباس محمد رضا، سفینه البحار، ۱، ۶۳). هم چنین در روایات فراوانی، اهل بدعت مورد مذمت و سرزنش قرار گرفته اند و معصومان به دوری از آنان دستور داده اند.

۱-۳. شیطان، سلسله جنبان زنجیره ی خرافه فکنی

در طول تاریخ، خرافه گویی همواره دست مایه مشرکان و فرصت طلبان بوده است و از آن برای رسیدن به اهداف شوم خود، بهره ها برده اند.

خرافه گویی در دوره ها و جوامع مختلف، با توجه به اقتضای زمان و مکان، شکل و حالت خاصی داشته است (سبزواری، محمد، الجدید فی التفسیر القرآن المجید، ۳، ۹۷؛ رازی، محمد بن عمر فخر الدین، التفسیر الکبیر، ۱۲، ۱۰۹؛ زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف فی الحقایق غوامض التنزیل، ۱، ۶۸۴؛ میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار وعده الابرار، ۳، ۲۴۸؛ مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، ۷، ۴۴؛ الزحیلی، وهبه، المنیر، ۷، ۸۵؛ ابن الکثیر، ابی الغداء الحافظ، ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲، ۱۷۳).

مردم در زمان جاهلیت، بسیاری از اعمال خرافی - از قبیل: زنده به گور کردن دختران، قربانی کردن فرزندان، مثله کردن و... - را جایز می شمردند. خداوند، پس از ذکر سرنوشت شوم مشرکان، یکی از عوامل گمراهی آنان را ترویج اعمال خرافی و انحرافات در جامعه می داند و می فرماید:

«[مشرکان] غیر از او (= خدا)، جز [بت های] مؤنث را (بعنوان پرستش) نمی خوانند، و جز شیطان سرکش را نمی خوانند * خدا او را از رحمت خویش دور ساخت؛ و [شیطان] گفت: «حتماً از بندگانت سهم معینی خواهم گرفت * و حتماً آنان را گمراه می کنم؛ و قطعاً آرزومندشان می سازم؛ و البته آنان را (به اعمال خرافی) فرمان می دهم، پس حتماً گوش های دام ها را می شکافند، و البته به آنان فرمان می دهم، پس قطعاً آفرینش خدا را تغییر می دهند.» و هر کس جز خدا، شیطان را به سرپرستی برگزیند پس بیقین، با ضرر آشکاری زیان دیده است * [شیطان] به آنان وعده می دهد؛ و آرزومندشان می سازد؛

در حالی که شیطان جز فریب، به آنان وعده نمی دهد * آن [پروان شیط] ان مقصدشان جهنم است؛ و هیچ راه فراری از آنجا نمی یابند؛ (نساء / ۱۱۷-۱۲۱).

شیطان در این آیات برنامه های خویش را بر می شمرد و برای به انجام رساندن آنان سوگند یاد می کند که از هیچ تلاشی فروگذاری نکنند. یکی از مهم ترین برنامه های وی برای گمراه سازی انسان، دعوت به اعمال خرافی، انحرافات و تغییر تفکر توحیدی در جامعه است. او برنامه هایش را چنین ترسیم می کند:

الف) گمراه کردن برخی بندگان: او می داند که قدرت گمراه ساختن همه بندگان خدا را ندارد و تنها افراد مشرک

و هوس باز و با ایمان ضعیف در برابر او تسلیم می شوند وَقَالَ لَاتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا.

ب) انحراف و گمراه نمودن لَأُضِلَّهُمْ.

ج) سرگرم ساختن افراد با آرزوهای دور و دراز و رنگارنگ لَأُمْنِيَّهُمْ.

د) دعوت به اعمال خرافی و انحرافات: از جمله شکافتن گوش های چهارپایان وَالْمُرْنَهُمْ فَلْيَبْتِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ.

ه) - وادر کردن به تغییر آفرینش پاک خدایی وَالْمُرْنَهُمْ فَلْيَعِيرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ.

این برنامه ها گویای آن است که شیطان، نقشه ای ویژه برای استفاده از این بیماری در جامعه دارد و از این بیماری - به طور خاص - برای گمراهی افراد استفاده می کند (ر. ک. به: بقره / ۱۶۸-۱۷۷؛ آل عمران / ۶۵-۷۴، ۱۴۹؛ انعام / ۱۱۸-۱۵۵؛ اعراف / ۲۷-۳۴، ۱۳۸-۲۰۶؛ انفال / ۱-۳۸؛ هود / ۱۰۹-۱۲۳؛ نحل / ۱۱۴-۱۱۸).

۲-۳. محرومیت مردم از نعمت ها و برخورداری انحصارطلبان؛ با بدعت و خرافه فکنی

انحصار طلبان و دنیاگرایان، همواره در طول تاریخ، با بدعت و خرافه فکنی در دین، به چپاول مادی و معنوی مردم پرداخته اند و با این گونه ترفندها، عرصه را بر مردم تنگ و نعمت ها را به خود تخصیص داده اند. این گروه در عصر جاهلیت و بعد از آن، با بدعت های متفاوت در دین، نعمت های دنیوی، حیوانات (الجدید فی تفسیر القرآن المجید، ۳، ۹۷؛ تفسیر کبیر، ۱۲، ۱۰۹؛ الکشاف، ۱، ۶۸۴؛ کشف الاسرار وعده الابرار ۳، ۲۴۸؛ تفسیر مراغی، ۷، ۴۴؛ المنیر ۷، ۸۵؛ ابن الکثیر، ۲، ۱۷۳) و... نعمت ها و امکانات را منحصر به خویش می دانستند و به دیگران اجازه استفاده نمی دادند و همواره آنان را مورد تحقیر و تمسخر قرار می دادند.

مَيَّا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرِهِ وَلَا سَائِبِهِ وَلَا وَصِيْلِهِ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ؛ (مائده / ۱۰۳) «خدا هیچ (ممنوعیتی، در مورد) حیوان گوش شکافته بارور، و شتر آزاد بارور، و گوسفند بارور، و حیوان نرینه حمایت شده ای، قرار نداده است؛ و لیکن کسانی که کفر ورزیدند، بر خدا دروغ می بندند؛ و اکثر آنان خردورزی نمی کنند».

۳-۳. بدعت و خرافه فکنی، سهمگین ترین جنایت

بدعت و خرافه فکنی از سهمگین ترین جنایت هایی است که دنیاجویان برای رسیدن به اهدافشان از آن بهره می برند.

اهل بدعت، بارها در عرصه اجتماع، از زمان رسول اکرم تا کنون، خواستار تعویض یا تغییر ضروریات دین شده اند. برای نمونه بارها درخواست تعویض یا تغییر قرآن را از پیامبر اکرم می نمودند و خود در این زمینه در بین اذهان عمومی تفسیر به رای و قرآن را مطابق امیال و اهدافشان تفسیر می نمودند. هدف آنان از تقاضای تعویض قرآن، بر چیده شدن کتاب الهی بود، چرا که با این عمل، اسلام به معنای حقیقی از بین می رفت و اسلامی که آنان اراده می کردند، به وجود می آمد. هدف آنان از تقاضای تغییر قرآن نیز تطبیق آیات مخالف با اهداف و امیال آنان بود، اما خداوند در جواب آنان فرمود:

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ؛ (يونس / ۱۷) «و چه کسی ستمکارتر است از کسی که بر خدا دروغ بسته، یا آیات (و نشانه های) او را دروغ انگاشته است؟! براستی که خلافکاران رستگار نخواهند شد».

قرآن با لحنی قاطع پاسخ می دهد که «تبدیل» و «تغییر» در اختیار پیامبر نیست. به راستی که چه افکار پست و خامی را در سر می پروراندند، زیرا پیامبری را می پرستیدند که پیرو خرافات و امیال نفسانی آنان باشد (تفسیر نمونه، ۸، ۲۴۹).

از دیگر ترفندهای آنان، پرداختن به ادعاهای واهی نزد مردم و ادعای شفاعت بت ها و... بود.

کوتاه سخن آن که، ایجاد بدعت و مسخره کردن اعتقادات دیگران، جنایتی بزرگ است؛ چرا که فرد با فروپاشی و برهم ریختگی شخصیت مواجه می شود، به پوچی و نیستی می گراید و از خود بیگانه می گردد و این جنایتی بس عظیم و سهمگین است (ر. ک. به: بقره/ ۱۱۴؛ اعراف/ ۳۷-۳۹؛ هود/ ۱۹-۲۲؛ ملک/ ۲۶-۲۹).

راهکارهای تامین بهداشت روانی در برابر بیماری های اعتقادی در اجتماع

۱ - گسترش فرهنگ پرستش خدای مهرگستر (توحید گرایی)

جهان بینی درست و توحید گرایی ساختار ذهنی افراد را وسعت می بخشد و قابلیت، ظرفیت و توان تفسیر و تحلیل شناختی افراد را بهبود می بخشد و به دین ترتیب توانایی کل نگری اشخاص افزایش می یابد. این شناخت ها باعث می شود انسان، جهان هستی را مجموعه ای بی ارتباط، تصادفی، بی نظم و بدون علت نداند، بلکه جهان را پدیده های نظام مند، پیچیده و دارای قانون ببیند که حتی در پس پدیده های به ظاهر ناخوشایند و متناقض آن، نوعی اراده، تدبیر و معنا نهفته است. و بدین ترتیب در انسان معتقد به دین، احساس آشفتگی و رها شدگی ایجاد نمی شود.

با اعتقاد به توحید، اعتقاد به مصلحت الهی در افراد شکل می گیرد و این باعث می شود شخص در برابر واقعیات زندگی و وقایع غیر قابل کنترل (مانند: بیماری، بلایای طبیعی، از دست دادن عزیزان و بسیاری از عوامل فشار زای بیرونی) به سادگی دچار آشفتگی روانی نگردد و انسجام شخصیتی و بهداشت روانی خود را حفظ کند و از خطرات بیماری های روانی در امان بماند.

۱-۱. توحید، رمز انسجام نظام

روحیات هر انسانی دائماً در حال تغییر است. قانون تکامل در شرایط عادی، در صورتی که وضع استثنایی به وجود نیاید، انسان و روحیات و افکار او را در بر می گیرد و هر لحظه با گذشت روز، ماه و سال، زبان و فکر و سخنان انسان ها را دگرگون می سازد. اگر با دقت بنگریم، هرگز نوشته های یک شخص یکسان نیست، بلکه آغاز و انجام یک کتاب، تفاوت دارد؛ مخصوصاً اگر کسی در دوران حوادث بزرگ قرار گرفته باشد؛ حوادثی که پایه یک انقلاب فکری و اجتماعی و عقیده ای همه جانبه را پی ریزی می نماید. او هر اندازه که سعی نماید سخنان خود را یکسان، یک نواخت و مثل گذشته تحویل دهد؛ قادر نخواهد بود. اما قرآن، کتابی توحیدی است که در مدت ۲۳ سال طبق نیازمندی های تربیتی مردم، در شرایط و ظروف کاملاً مختلف، نازل گردید. کتابی است که درباره موضوعات کاملاً متنوع سخن می گوید. قرآن مانند کتاب هایی نیست که یک موضوع خاص اجتماعی، سیاسی، فلسفی، حقوقی یا تاریخی را تعقیب می کنند، بلکه گاهی درباره توحید و اسرار و آفرینش و زمانی درباره احکام، قوانین و آداب و سنن و گاهی درباره امت های پیشین و سرگذشت تکان دهنده آنان سخن می گوید و زمانی مواعظ، نصایح، عبادات و رابطه بندگان با خدا را مطرح می سازد.

چنین کتابی ممکن نیست خالی از تضاد و تناقض و نوسان های زیاد باشد، اما هنگامی که به قرآن می نگریم، همه آیات آن را هماهنگ و خالی از تضاد و ناموزونی می بینم. بنابراین درمی یابیم که این کتاب، زاینده افکار انسان ها نیست؛ بلکه از

ناحیه خداوند یگانه است و خداوند متعال، برای برقراری انسجام نظام و لزوم توحیدگرایی در نظام، همگان را به پذیرش توحید، فرا می خواند و وجود توحید را در نظام هستی لازم می شمارد (آل عمران / ۱-۹؛ انعام / ۳۸-۳۹؛ طه / ۴؛ انبیاء / ۹۲-۹۳؛ فصلت / ۹؛ دخان / ۶-۹).

قرآن کریم، توحید را رمز انسجام و یک پارچگی نظام و شرک و بیگانگی از توحید را منشأ اختلافات و فروپاشی نظام بر می شمرد. أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ (نساء / ۸۲) «و آیا در قرآن تدبّر نمی کنند؟ و اگر (بر فرض) از طرف غیر خدا بود، حتماً در آن اختلاف فراوانی می یافتند».

ص: ۴۹۱

در کتاب الهی، تضاد و اختلافی یافت نمی شود و از هر گونه تناقض عاری است؛ چرا که آفریننده اش خداوند یگانه است که آن را برای سعادت و کمال جوامع بشری نازل فرموده است و لازمه این هدف آن است که این کتاب، انسجام جوامع را در نظر داشته باشد و بشر با اندیشیدن و عمل بدان، موجبات وحدت و انسجام نظام خویش را فراهم آورد (ر. ک. به: المیزان فی تفسیر القرآن، ۵، ۲۰؛ نمونه، ۴، ۲۸-۳۰).

۱-۲. نفی هر کژی و کژاندیشی با حرکت توحیدی

بشر باید برای نجات خود از وسوسه های شیطان ها و کژاندیشان و هدایت و رسیدن به صراط مستقیم، دست به دامان لطف پروردگار یگانه بزند و به ذات پاک او تمسک جوید؛ چرا که هدایت و سعادت وی در گرو قرآن و فرامین خداوند یگانه است و این قرآن است که هر گونه کژی و کژاندیشی را نفی کرده و بشریت را به صداقت و راستی فرا می خواند.

وَ كَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ (آل عمران / ۱۰۱) «و چگونه کفر می ورزید، در حالی که شما میاید که آیات خدا بر شما خوانده می شود، و فرستاده او در میان شماست؟! و هر کس به خدا تمسک جوید، پس یقین به راه راست، رهنمون شده است».

مراد از «کفر» در جمله وَ كَيْفَ تَكْفُرُونَ، کفر بعد از ایمان است و جمله وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ، کنایه از امکان اعتصام به آیات خدا و به رسول در اجتناب از کفر، می باشد. جمله وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ به منزله کبرای کلی است برای این مطلب و همه مطالب نظیر آن و مراد از هدایت به سوی صراط مستقیم، راه یافتن به ایمانی ثابت است؛ چون چنین ایمان، صراطی است که نه اختلاف می پذیرد و نه تخلف. صراطی است که سالکان خود را جمع نموده و از انحراف آنان جلوگیری می نماید و در این که با تعبیر ماضی محقق فَقَدْ هُدِيَ، مطلب را محقق نمود و فاعل را حذف کرد، دلالتی است بر این که این فعل، خود به خود ایجاد می شود و هدایت حاصل می شود. به عبارت واضح تر، هر کسی که به خدا تمسک و اعتصام جوید، هدایتش قطعی است (ر. ک. به: المیزان فی تفسیر القرآن، ۳، ۳۶۵).

این جمله در حقیقت اشاره به این است که اگر دیگرانی که در مسیر توحید نیستند دچار انحراف شوند، جای تعجبی نیست؛ تعجب از این است که افرادی که پیامبر را میان خود می بینند و دائماً با عالم وحی در تماس هستند، چگونه ممکن است گمراه شوند. مسلماً اگر چنین اشخاصی گمراه شوند، مقصر اصلی خود آنان هستند و مجازاتشان بسیار دردناک خواهد بود. این حاکی از آن است که جایی که تفکر توحیدی حکم فرمایی کند، کژی و کژاندیشی جایگاهی نخواهد داشت، چون توحید، با کژگرایی تناقض دارد و همواره با صداقت و راستی همراه است (سید قطب، ج ۱، ص ۴۳۸؛ نمونه، ۳، ۲۴).

۱-۳. ایمان به حضور هستی گستر خدا، نفی زمینه تهدید و تطمیع

بندگان آنی که به توحید و حضور هستی گستر خدا ایمان دارند، با تهدیدها و تطمیع ها تسلیم نمی گردند، چون خدا را یار و یاور و اعتماد و ایمان به او توشه راه خویش می دانند.

مسلمانان در صدر اسلام، همواره مورد تهدید و تطمیع قرار می گرفتند، اما نه تنها تسلیم خواسته های دشمنان نمی شدند؛ بلکه

استقامت و پایداری از خود نشان می دادند و به تمام امیال کاذب دنیوی، پشت می کردند.

روحیه مسلمانان در جنگ ها چنان اعجاب آور بود که برخی از دشمنان هم به آن اذعان داشتند؛ این که چگونه عده ای با تعداد و امکانات اندک، با عزمی راسخ و روحیه ای آکنده از عشق و اعتماد به خدا و رسولش پیروزی های متعددی کسب و جامعه ای اسلامی پایه گذاری کردند!

ص: ۴۹۲

الَّذِينَ قَالُوا لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ * فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ * إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ (آل عمران/ ۱۷۳-۱۷۵) «همان» کسانی که (برخی از) مردم، به آنان گفتند: «که مردمان برای (حمله به) شما گرد آمده اند؛ پس، از آنان بترسید» و [لی این سخن] بر ایمانشان افزود، و گفتند: «خدا ما را بس است؛ و [او] خوب کار سازی است.» * و با نعمتی از جانب خدا و بخشش (او، از میدان نبرد) بازگشتند، در حالی که هیچ بدی (و آسیبی) به ایشان نرسیده بود؛ و خشنودی خدا را پیروی کردند؛ و خدا دارای بخششی بزرگ است * این فقط شرور (شیطان صفت) است، که پیروانش را می ترساند. پس اگر مؤمنید، از آنان نترسید؛ و از (عذاب من) بترسید».

۱-۴. توحید، رمز آزادی و سلطه ناپذیری انسان

توحید گرایان، هیچ گاه خود را اسیر و بنده شرک و سلطه پذیری و امیال دنیوی نمی کنند و همواره با این پدیده ها مبارزه می کنند و فقط به تنها معبودشان تمسک می جویند (طلاق/ ۲-۳) و در مشکلات از او یاری می جویند. خداوند متعال به پیامبر اکرم در برابر روگرداندن برخی از افراد از حق و چنگ زدن به دامان سلطه گران، می فرماید:

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ؛ (توبه/ ۱۲۹) «و اگر (مردم) روی برتافتند، پس بگو: خدایی که هیچ معبودی جز او نیست مرا بس است؛ تنها بر او توکل کردم؛ و او پروردگار تخت بزرگ (جهانداری و تدبیر هستی) است».

جمله لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ در مقام بیان علت برای حکم «و جوب متابعت» از آن جناب است، زیرا او از همه اسباب ظاهری قطع نظر و به خدا اعتماد و توکل کرد. جمله عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ که حصر را می رساند، تفسیری است که جمله حَسْبِيَ اللَّهُ را که التزام به دلالت بر معنای توکل دارد، تفسیر می نماید و توکل این است که بنده، پروردگار خود را وکیل و مدبر امور خود بداند (فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، محججه البيضاء، ۷، ۳۷۷؛ انصاری، ابی اسماعیل عبدالله، منازل السائرین، ۷۵). این که به جای «فتوکل علی الله»، جمله فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ را آورد، بدین سبب است که رسول گرامی را ارشاد نماید، به این که باید همواره توکلش بر خدا باشد و با یاد این حقایق است که معنای حقیقی توکل روشن می شود. جایی که عرش و عالم بالا و جهان ماورای طبیعت با آن عظمتی که دارد، در دست قدرت و تحت حمایت و کفایت اوست، چگونه بنده اش را تنها گذارد و او را یاری نماید؟! مگر قدرتی در برابرش تاب مقاومت دارد و یا رحمت و عطفی بالاتر از رحمت و عطف او مقصود می شود؟

۲ - راه کارهای درمان نفاق و دورویی در اجتماع

۱-۲. مقابله با دوچهرگان (منافقین)

الف) وظیفه حاکم شرع در برابر منافقان: گرچه اهل نفاق، مستحق عذاب دنیوی و اخروی اند، ولی اگر دشمنی خود را ظاهر سازند و علیه مسلمانان، آشکارا به جنگ و مبارزه پردازند، حکم بغات و محاربان را دارند و این حکم شامل تمام طاغوت ها و فاسدانی نیز که در جامعه اسلامی رعب و وحشت ایجاد می کنند، می شود. مجازات شرعی آنان نیز به تشخیص و اجازه

رهبر حکومت اسلامی، مطابق جنایت آنان، اجرا می گردد.

خداوند قیام مسلحانه و آشکار منافقان را که به ناامنی و تشویش اوضاع جامعه می انجامد محکوم می کند و می فرماید:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ
يَنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ حِزْبٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ (مائده / ۳۳) «کیفر کسانی که

ص: ۴۹۳

با خدا و فرستاده اش می جنگند و برای فساد در زمین می کوشند، فقط این است که کشته شوند؛ یا به دار آویخته گردند؛ یا دست هایشان و پاهایشان، بر خلاف (یکدیگر یعنی یکی از راست و یکی از چپ)، قطع شود؛ یا از سرزمین (خود) تبعید گردند؛ این، برایشان رسوایی ای در دنیا است؛ و در آخرت عذاب بزرگی برایشان است».

ب) وظیفه مردم در برابر منافقان: اگر منافقین دشمنی خود را آشکار نکردند و به صورت پنهانی به کارشکنی، جاسوسی و ترویج فساد و فتنه مشغول باشد، از اجرای برخی احکام و حدود شرعی محفوظ می ماند در عین حال برخورد هوشیارانه، دوری از معاشرت با آنان، زیر نظر داشتن آنان، همراه بامشورت علماء و بزرگان و... از وظایف مردم درباره آنان به شمار می رود.

ج) خود درمانی نفاق: درمان نوع دیگری از نفاق، به خود شخص برمی گردد. رفع این عوامل دشوار و نیازمند تمرین و ریاضت است، اما اگر انسان به عواقب سوء نفاق بیندیشد، در خواهد یافت که باعث رنج و هلاکت خویش و ضرر دیگران شده است و خود را در دنیا دچار حزن و سرگردانی کرده است و آخرت خویش را از دست داده و هم موجبات خشم خداوند را فراهم آورده است.

این نوع درمان بیشتر برای افرادی مفید است که ضعف ایمان دارند و نادانی باعث ابتلای آن ها به نفاق گردیده است؛ این روش حتی در مورد افرادی که مدعی آگاهی اند، می تواند مفید باشد. اگر چنین شخصی، توانایی ها و ویژگی های نهفته در خود را باز یابد و بداند که با کمک اراده، و در سایه تمرین و ممارست، می تواند موفق شود، به سرعت می تواند این رذیله شوم را درمان نماید (حسینی، ۱۶۴).

د) خود علاجی نفاق از منظر امام خمینی: امام خمینی، درمان نفاق را از دو طریق ممکن می داند.

«الف) تفکر در مفساد دنیوی و اخروی که مترتب بر این رذیله است. در دنیا اگر مردم، آدمی را به نفاق و دورویی بشناسند و او به این صفت زشت معرفی گردد، از انظار مردم افتاده و رسوای خاص و عام می گردد و در نزد تمام اقربان و امثال بی عرض و آبرو می گردد. او را از مجالسشان طرد و شخصیت او را دچار تشویش و پریشان حالی می کنند و در آخرت مکنوناتش، آشکار گشته و با دو زبان از آتش محشور و با منافقین و شیاطین معذب می گردد.

ب) جدیت و کوشش در مقام عمل، برای دور شدن از این صفت زشت و اینکه انسان، مدتی در افعال و اعمال خود مواظبت کند و مراقب حرکات و سکنتات خویش باشد و افعال و اقوال خود را در ظاهر و باطن یکسان نماید و تظاهرات و تدلیسات را عملاً کنار بگذارد و از خداوند منان در خلال این احوال، توفیق طلب نماید که او را بر نفس اماره مسلط گرداند و در این اقدام و علاج با او همراهی فرماید» (خمینی، روح الله، اربعین، ۱۳۶-۱۳۷).

۲-۲. مبارزه با طبقه گرایی و اشرافیت بر پایه اصالت زور و زر

یکی از مهم ترین زمینه های پرورش نفاق در اجتماع، طبقه گرایی و اشرافیت است. منافقان برای در دست داشتن قدرت، ثروت و اشرافیت بر دیگر طبقات، از هیچ تلاشی دریغ نمی ورزند و به کسی اجازه ورود به باند قدرت و ثروت را نمی دهند

تا خود همیشه عزیز و مومنان ذلیل بمانند؛ غافل از این که «ان العزه لله ولرسوله وللمومنین».

برای مبارزه با طبقه گرایی و اشرافیت برپایه اصالت زور و زر، باید اقداماتی انجام گیرد. ابتدا باید طرز تفکر خود برتر بینی منافقان، که ناشی از غرور و تکبر از یک سو و گمان به استقلال در برابر خداوند متعال از سوی دیگر می باشد، اصلاح گردد. از این رو لازم است نگاهی به صدر اسلام بیفکنیم. آن گاه که منافقان دارای قدرت و ثروت بودند و با وجود تمام کارشکنی ها و توطئه هایشان علیه جامعه نوپای اسلامی، سرانجام مسلمانان بر آنان پیروز شدند و قدرت و ثروت ایشان راهی از پیش نبرد و با تشکیل حکومت مسلمانان، قدرت آنان نابود گردید (قطب، سید، فی ظلال القرآن، ۶، ۵۸۰؛ نمونه، ۲۴، ۱۶۲-۱۶۴). قرآن کریم از برخی کارشکنی های مشرکان و منافقان در برابر

ص: ۴۹۴

مسلمانان چنین یاد می کند:

زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُعَذِّبَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ * فَأَمَّا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ؛ (منافقون/ ۷ و ۸) «آنان کسانی هستند که می گویند: «برای کسانی که نزد فرستاده خدا هستند (اموالتان را) مصرف نکنید تا اینکه پراکنده شوند.» در حالی که منابع آسمان ها و زمین فقط از آن خداست و لیکن منافقان فهم عمیق نمی کنند * می گویند: «اگر به مدینه باز گردیم، قطعاً عزیزترین (افراد)، ذلیل ترین (افراد) را از آن (شهر) بیرون می رانند!» در حالی که عزت فقط برای خدا و برای فرستاده اش و برای مومنان است؛ و لیکن منافقان نمی دانند».

۲-۳. برجیدن تبعیض گرای، انحصارطلبی و امتیازخواهی

تبعیض گرای و انحصارطلبی از دیگر معضلات اجتماعی است که زمینه رشد نفاق را فراهم می آورد. با از بین بردن آن، بستر رشد نفاق تا حدودی از بین خواهد رفت.

منافقان، همواره خود را برتر از دیگران می بینند و خواستار موقعیت های ویژه اجتماعی و اقتصادی اند. منشأ این معضل غرور، تکبر، زیاده خواهی و انحصارطلبی آنان است. آنان خود را عاقل و هوشیار و مومنان را سفیه و ساده لوح و خوش باور می پندارند. قرآن کریم در برابر این ادعا می فرماید:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ؛ (بقره/ ۱۳) «و هنگامی که به آنان گفته شود: «همان گونه که مردم ایمان آورند [شما هم] ایمان آورید.» می گویند: «آیا همان گونه که سبک سران ایمان آوردند، ایمان بیاوریم؟! آگاه باشید که فقط آنان سبک سرند؛ اما نمی دانند».

منافقان، افراد پاکدل، حق طلب و حقیقت جو را که با مشاهده آثار حقانیت در دعوت پیامبر اکرم سر تعظیم فرود آورده اند، سفیه می دانند و شیطنت، دورویی و انحصار طلبی خویش را دلیل بر هوش و درایت می شمرند.

آری! عقل در منطق آنان جایگاهش را با سفاهت تعویض نموده است، لذا قرآن کریم در جواب آنان می فرماید:

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ.

این نوعی سفاهت است که انسان، خط زندگی خود را مشخص نکند و در میان هر گروهی به رنگ آن گروه درآید و همواره به دنبال انحصارطلبی و تبعیض گرای و امتیازخواهی باشد و به جای تمرکز و وحدت شخصیت، دوگانگی و چندگانگی را پذیرا باشد و استعداد و نیروهای خود را در طریق شیطنت، توطئه، انحصار طلبی و تخریب روحی دیگران به کار گیرد (نمونه، ۱، ۹۵-۹۶).

از نظر نفاق پیشگان مغرور، مومنان سفیه، خوش باور و سبک سر هستند. آن ها برای ایستادگی مؤمنان در برابر تمام مشکلات و مصائب، جز سبک سری و ساده لوحی تفسیری نمی توانستند ارایه کنند.

اولین قدم برای برچیدن این پدیده شوم، براءت قلبی و مخالفت با آنان در دل می باشد. این مخالفت ها باید به عمل علیه آنان بینجامد. امام صادق علیه السلام از قول پیامبر فرمود:

«اذا رايتم اهل الريب والبدع من بعدى اظهروا البرائه منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقعيه وباهتوهم كيلا يطعموا في الفساد في الاسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلموا من بدعهم...»؛ «از آن ها (اهل بدعت) بیزاری بجوئید و به آن ها بسیار دشنام دهید و درباره آنان بدگویی کنید و طعن بزنید و ایشان را خفه و وامانده سازید تا به فساد در اسلام طمع نکنند و مردم از آن ها دور شوند و از بدعت های آنان نیاموزند» (کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ۴،

امام علی علیه السلام نیز فرمود:

«من مشی الی صاحب البدعه فوقره، فقد سعی فی هدم الاسلام»؛ «هر کس به سوی بدعت گذار برود و او را بزرگ بدارد، حتماً در نابودی اسلام کوشیده است» (احسان بخش، صادق، آثار الصادقین، ۲، ۳۸).

گام بعدی در ریشه کن کردن این معضل، آگاه سازی مردم نسبت به بدعت ها است. این مهم بر عهده بزرگان دین محقق می شود. آنان باید به مردم در زمینه توطئه بدعت گذاران و چگونگی مبارزه با آنان، آگاهی بخشند.

قدم نهایی - با توجه به کلام امیر المومنان - جنگ سرد با آنان، با نظارت حاکم اسلامی و اندیشمندان، است. باید آنان را در عرصه تاخت و تاز تنها گذاشت و با نوعی جنگ سرد با ایشان، مبارزه کرد تا نقاب از چهره پلیدشان برداشته شود (کافی، ۱، ۹۵).

۲-۳. برداشت آگاهانه و منطقی از مفاهیم دینی و پیام وحی (خرافه ستیزی و پیرایه زدایی از زلال معارف وحی)

بدعت گذاران و خرافه فکنان برداشت های عاطفی و غیر منطقی از وحی دارند و در تفسیر کلام خداوند، برخی عوامل خارجی را دخالت می دهند و آیات قرآن را آن گونه تفسیر می کنند که با منافع آن ها مغایرت نداشته باشد. آنان بلند پروازی ها و ادعاهای واهی فراوانی را مطرح و منزلت و جایگاه خود را رفیع می شمردند. قرآن کریم، دسیسه های آنان را افشا می نماید و می فرماید:

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ (بقره / ۸۰-۸۲) «و گفتند: «آتش [دوزخ]، جز چند روزی محدود، به ما نخواهد رسید.» بگو: «آیا پیمانی از جانب خدا گرفته اید؟! و خدا از پیمانش تخلف نمی ورزد، یا چیزی را که نمی دانید به خدا نسبت می دهید؟! * آری کسانی که بدی را بدست آورند، و [آثار] خطایشان آنان را فرا گیرد، پس آنان اهل آتشند؛ در حالی که ایشان در آنجا ماندگارند * و کسانی که ایمان آوردند، و [کارهای] شایسته انجام دادند، آنان اهل بهشتند؛ در حالی که ایشان در آنجا ماندگارند.»

اعتقاد به برتری نژادی ملت بدعت پیشه و اعتقاد به این که آنان تافته ای جدابافته اند و گنه کارانشان فقط اندکی مجازات می شوند و سپس به بهشت می روند، یکی از دلایل خود برتر بینی آنان است. این امتیاز طلبی با هیچ منطقی سازگار نیست، زیرا هیچ تفاوتی در میان انسان ها از نظر کيفر و پاداش اعمال در پیشگاه خداوند متعال وجود ندارد (ر. ک. به: تفسیر نمونه، ۱، ۳۲۲-۳۲۴).

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های رشد و پرورش بدعت و خرافه‌فکری در جامعه، تعصب و گزافه‌گویی است.

بدعت‌گذاران و خرافه‌افکنان با گزافه‌گویی و تعصب بی‌جا در جامعه و بیان ادعاهای پوچ و بی‌اساس، سعی در گمراه کردن مردم و رسیدن به آرزوهای دنیوی خویش دارند. قرآن سعادت را از انحصار طایفه‌ای خاص بیرون می‌آورد و معیار رستگاری را ایمان و عمل صالح و نژاد پرستی و تعصب‌های بی‌جا را عامل انحطاط معرفی می‌نماید و می‌فرماید:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا- مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ؛ (بقره / ۱۱۱-۱۱۳) «و (آنها) گفتند: «جز کسی که یهودی یا مسیحی است، داخل بهشت نخواهد شد.» این آروزهای آنهاست. بگو: «اگر راست می‌گویند، دلیل روشن‌تان را بیاورید!» * آری، کسی که چهره [وجود]ش را برای خدا تسلیم کند در حالی که او نیکوکار باشد، پس پاداش او نزد پروردگارش فقط برای اوست؛ و هیچ ترسی بر آنان نیست و نه آنان اندوهگین می‌شوند * و یهودیان گفتند: «مسیحیان بر چیز (حقی استوار) نیستند.» و مسیحیان (نیز) گفتند: «یهودیان بر چیز (حقی استوار) نیستند.» در حالی که آنان کتاب (خدا) را می‌خوانند. کسانی که نمی‌دانند نیز، همانند سخن آنان گفتند! پس خدا، روز رستاخیز، درباره آنچه همواره در آن اختلاف می‌کردند، میان آنها داوری می‌کند.»

این آیات گوشه ای از ادعاهای بی اساس جمعی از یهود و نصاری را که باعث بدعت در اسلام می گشتند، به نظاره می کشانند و سرچشمه اصلی تعصب را که به بدعت و خرافه فکنی می انجامد، نادانی معرفی می نماید، چراکه افراد نادان، همواره زندانی محیط زندگی خود هستند و به دیگران اعتنا نمی کنند (ر. ک. به: آل عمران / ۷۵-۷۶؛ توبه / ۳۰-۳۵).

نتیجه گیری

قرآن در آیات متعددی به بهداشت روانی انسان در ابعاد فردی و اجتماعی توجه کرده و راهکارهای مؤثری را توصیه کرده است.

ص: ۴۹۸

ابن كثير، ابى الفداء الحافظ، ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)، دارالكتاب العلميه، بيروت، ۱۴۰۸ ق.

ابن هشام، عبد الملك، السيره النبويه، مطبعه مصطفى البانى، مصر، ۱۳۵۵ ق.

ابو عوده، عوده خليل، التطور الدلالى، مكتبه المنار، الاردن، ۱۴۰۵ ق.

احسان بخش، صادق، آثار الصادقين، نشر ستاد جمعه گيلان، گيلان.

انصارى، ابى اسماعيل عبدالله، منازل السائرين، انتشارات بيدار، قم، ۱۳۸۱ ش.

باقرى، جعفر، البدعه، معاونه الثقافيه للمجمع العالمى لاهل بيت عليهم السلام، ۱۹۹۴ م.

تميمى آمدى، عبد الرحمن بن محمد، غررالحكم و دررالکلم، ترجمه: محمد على انصارى، تهران.

الحر عاملى، محمد بن الحسن، وسايل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، ۱۳۹۱ ق، دار احياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الرابعه، بيست جلدى.

حسينى، سيد ابوالقاسم، اصول بهداشت روانى، دانشگاه علوم پزشكى، مشهد، ۱۳۷۷ ش.

حسينى، سيد محمد، دوچهره گان (نفاق، آفت دين و اجتماع)، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم، ۱۳۷۷ ش.

حكيم، محمد باقر، علوم قرآن، المجمع العلمى الاسلامى، تهران، ۱۳۶۲ ش.

خاتمى، سيد احمد، سيمای نفاق در قرآن، شفق، قم، ۱۳۷۹ ش.

خمينى، سيد روح الله، اربعين، مركز نشر فرهنگى رجاء، تهران، ۱۳۶۸ ش.

رازى، محمد بن عمر فخر الدين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، مطبعه البهيه المهرية، مصر.

راميار، محمود، تاريخ قرآن، انتشارات امير كبير، تهران، ۱۳۶۲ ش.

زحيلى، وهبه، المنير (الاتفسير المنير)، دارالفكر المعاصر، بيروت، ۱۴۱۱ ق.

زرقانى، محمد عظيم، مناهل العرفان فى علوم قرآن، دارابن عفان، قاهره، ۱۴۲۲ ق.

زرکشى، محمد بن بهادر بن عبدالله، البرهان فى علوم القرآن، تحقيق: عبدالرحمان مرعشلى، حمدى ذهيبى و ابراهيم عبدالله كردى، دار المعرفه، بيروت، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م.

- زمخشري، محمود بن عمر، الكشاف في الحقايق غوامص التنزيل، ادب الحوزه، قم.
- زنجاني، سيد عز الدين، مطارحات حول معيار الشرك في القرآن، دارالارشاد الاسلامي، بيروت، ١٤١١ ق / ١٩٩٠ م.
- سالم، ابراهيم، النفاق والمنافقون في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، مصر، ١٣٦٧ ق.
- سبزواري، محمد، الجديد في التفسير القرآن المجيد، دارالتعارف، بيروت، ١٤٠٢ ق.
- سيد رضی، خصائص الأئمة عليهم السلام، بنياد پژوهشهای اسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٤٠٦ قمری.
- سيد قطب (١٩٣٣ م)، في ظلال القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٣٨٦ ق - ١٩٦٧ م، هشت جلد.
- صدوق، شيخ ابو جعفر، ابن بابويه محمد بن علي، الخصال، جماعه المدرسين في الحوزه العلميه، قم، ١٤١٦ ق.
- الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنيه، مركز النشر مكتب الاعلامي، ١٤١٣ ق.
- طباطبائي، محمد حسين الميزان في تفسير القرآن، مؤسسه العلمی، بيروت، ١٤١٧ ق.
- طبرسي، محمد بن فضل، مجمع البيان في تفسير القرآن، انتشارات اسلامي جامعه مدرسين، قم، ١٤٠٦ ق.
- طبري، محمد بن جرير، تاريخ طبري (تاريخ الامم و الملوك)، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، دارالتراث، بيروت، ١٣٨٧.

عاملی، جعفر مرتضی، الصحيح من سيره نبی الاعظم، دارالهادی ودارالسیره، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

عتر، نورالدین، علوم القرآن الکریم، دارالخیر، دمشق، ۱۴۱۴ ق.

عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، المطبعه السلفیه، قاهره، ۱۳۸۰ ق.

عسکری، مرتضی، القرآن الکریم وروایات المدرستین، المجمع العلمی الاسلامی، تهران، ۱۴۱۵ ق.

الفراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق: الدكتور مهدی المخزولی، انتشارات اسوه، قم، ۱۴۱۴ ق.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، محجه البيضاء، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۳۸۳ ق.

قبلان، عبد الامیر، المنافقون فی القرآن، مطبعه النعمان، نجف، ۱۳۰۸ ق.

قطب، سید، فی ظلال القرآن، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۸۶ ق.

القمی، عباس محمد رضا، سفینه البحار و مدینه الحکم والاثار، انتشارات فراهانی، ایران، ۱۳۶۳ ق.

القیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر للرافعی، دارالحجره، قم، ۱۴۰۵ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، شرح: محمد باقر کمره ای، اسلامیه، تهران.

محقق اردبیلی، زبده البیان فی احکام القرآن، مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، تهران.

مدرسی، محمد تقی، کلی نواجه النفاق، دار محبی الحسین علیه السلام، تهران، ۱۳۷۸ ش.

مراغی، احمد مصطفی، المراغی (تفسیر المراغی)، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۵ م.

مغنیه، محمد جواد، الکاشف (التفسیر الکاشف)، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۱ م.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، دارالکتب اسلامیه، تهران، ۱۳۷۳ ش.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الابرار (تفسیر خواجه عبدالله انصاری) انتشارات امیر کبیر، دمشق، ۱۳۶۱ ش.

الهندی، ابن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقول والافعال، تحقیق: صفوه السقاء و بکری حیانی، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۳ ق.

یعقوبی، ابن واضح، تاریخ یعقوبی، دار صادر، بیروت.

یوسفی غروی، تاریخ تحقیقی اسلام، ترجمه: حسینعلی عربی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله، قم، ۱۳۸۲ ق.

یوسفی غروی، محمد هادی، موسوعه التاريخ الاسلامی، مجمع الفکر اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.

ص: ۵۰۰

دکتر بهروز یدالله پور^(۱)

مهناز فاضلی کبریا^(۲)

چکیده

روانشناسی شخصیت سالم یکی از مقولات بنیادین در اندیشه معاصر است. امروزه بسیاری از فیلسوفان، جامعه‌شناسان و روانشناسان رویکرد کارکردگرایانه به دین دارند؛ یعنی به جای بحث عقلانی از دین (رویکرد واقع‌گرایانه) یا علاوه بر بحث عقلانی از دین، از آثار و نتایج التزام نظری و عملی به دین در حوزه نیازهای روانی و نیازهای اجتماعی بحث می‌کنند. در نوشتار حاضر، پس از معناشناسی «شخصیت» در روانشناسی، به مؤلفه‌های «شخصیت سالم» در گفتمان قرآن پرداخته شده است. تأمل در آرا و نظریات روانشناسان، نشان از آن دارد که روان‌شناسان در معرفی «شخصیت سالم» نظر واحدی ندارند و از آنجا که تأثیر مبانی فلسفی در حوزه روانشناسی حقیقتی انکارناپذیر است و مکاتب مختلف روانشناسی، در بستر معرفت‌شناسی و انسان‌شناختی رشد یافته‌اند، تأثیر دیدگاه‌های معرفت‌شناختی مکاتب مختلف در معرفی «شخصیت سالم» قابل ملاحظه است. از سویی دیگر، در نگاه برخی روانشناسان، ویژگی شخصیت سالم تحت تأثیر متغیرهایی چون عوامل فرهنگی و تربیتی، شرایط اجتماعی و اقتصادی و عوامل روان‌شناختی قرار دارد. در حالی که قرآن به تمام ابعاد و شئون وجودی انسان توجه نموده و او را موجودی دو بعدی «روحانی - جسمانی» معرفی نموده است. نوشتار حاضر روان‌شناسی شخصیت سالم را با توجه به سه ضلع وجود آدمی یعنی:

۱. گرایش و گروه، ۲. بینش و نگرش، و ۳. روش و منش بر اساس آموزه‌های قرآن کریم ترسیم نموده است.

نیز به این نکته تأکید نموده که همان‌گونه که جسم سالم در حوزه پزشکی از ویژگی‌هایی برخوردار است که در سراسر گیتی سالم به شمار می‌رود، شخصیت سالم از منظر قرآن نیز برای همه انسان‌ها و در همه مکان‌های جغرافیایی، ویژگی‌های یکسانی دارد؛ اگر چه فرهنگ و باورهای آنان، دآوری دیگری داشته باشد. این ویژگی‌ها تابع متغیرهای مختلف نمی‌باشد.

کلید واژه‌ها: قرآن، انسان، شخصیت سالم، روان‌شناسی.

ص: ۵۰۱

۱- (۱) استادیار دانشگاه علوم پزشکی بابل baghekhial@gmail.com

۲- (۲) . کارشناسی ارشد روان‌شناسی بالینی kebria54@gmail.com

در قرآن کریم شخصیت انسان به گونه ای جامع و دقیق بیان و تبیین شده است که در سه حوزه قلب، عقل و رفتار مورد توجه قرار دارد و وجه تمایز انسان از موجودات دیگر به شخصیت انسان و خصوصیات روحی و روانی وی می باشد. عوامل اعتدال و رشد یافته و سازگار با غیر آن در ویژگی هایی ارایه شده اند که در این نوشتار، تقدیم خواهد شد.

مفهوم شناسی

واژه «شخصیت» ترجمه واژه «personalite» فرانسوی یا «personality» انگلیسی است که از کلمه لاتینی «persona» گرفته شده است و آن نقابی بود که بازیگران تئاتر به صورت خود می گذاشتند تا چهره ای را که می خواستند نمایش دهند، بهتر بنمایند (نرمان، اصول روان شناسی، ۱۵۰). روان شناسان در تعریف از شخصیت، سخن واحدی نرانده اند و به نظر می رسد که بخشی از شخصیت انسان در تعریف آنان ارایه شده است. رکس رد شخصیت را به «توازن میان صفات اجتماعی مورد قبول و مطرود اجتماع» معنا کرده است (جلالی مهدی، روانشناسی پرورشی) یا گنجی و ثابت آن را به معنای «عنصر ثابت رفتار یک فرد، شیوه بودن و به طور کلی آنچه به طور دایم با او همراه است و موجب تمایز او از دیگران می شود» دانسته اند (گنجی و ثابت، روان سنجی، مبای نظری آزمون های روانی) شریفی نیز سه نکته را در تعریف شخصیت قابل توجه می داند.

۱. هر شخصی یگانه و بی همتاست؛ زیرا هیچ فردی از نظر خلق، علائق، رفتار و دیگر ویژگی های شخصیتی کاملاً مشابه دیگری نیست.

۲. افراد در همه موقعیت ها به شیوه یکسان رفتار نمی کنند؛ چه رفتار شخص ممکن است از موقعیتی به موقعیت دیگر متفاوت باشد.

۳. به رغم یکتا و بی همتا بودن فرد و یکسان نبودن رفتار در موقعیت های مختلف، در رفتار آدمی وجه اشتراک قابل ملاحظه ای وجود دارد (شریفی، نظریه و کاربرد آزمون های هوش و شخصیت). آلپورت (Allport) بیش از پنجاه تعریف در زمینه شخصیت جمع آوری کرده است و در نهایت، شخصیت را به سازمان پویای سیستم های روانی فرد که سازگاری های او را با محیط تعیین می کند، معنا کرده است (کرمی، آشنایی با آزمون سازی و آزمون های روانی، ۳۹۱). این تعاریف نشان از آن دارد که شخصیت از دیدگاه روان شناسان با غفلت از روح و روان ارایه شده است. روان شناسان معاصر عمدتاً عوامل بیولوژیک، اجتماعی و فرهنگی را در تحقیقات خود مورد توجه قرار داده اند و در بررسی عوامل بیولوژیک به مسأله وراثت و ساختمان بدنی و ماهیت ساختاری سیستم مغز و اعصاب و دستگاه غددی اهمیت می دهند و در تأثیر عوامل اجتماعی به مطالعه مهارت های دوره کودکی، خانواده، مدرسه، جامعه، رسانه ها و... می پردازند؛ یعنی در پژوهش ها به جنبه معنوی و تأثیر آن بر شخصیت انسان توجهی ندارند؛ از این رو، روش تجربی، آنان را در محدودیتی قرار داده است که راهی در دسترسی به مباحث روان آدمی ندارند و همین غفلت موجب شده تا آنان به درک درستی از انسان و عوامل تأثیرگذار بر وی دست نیابند و در نتیجه در درمان آدمی نیز به ناچار دچار اشتباه و ناتوانی شوند. بی تردید، عدم شناخت ماهیت و حقیقت

شخصیت، اعم از مادی و معنوی، درک درستی را از انسان امکان پذیر نمی کند و اکتفا نمودن به عوامل مادی و محیطی، ترسیمی مبهم از شخصیت خواهد بود.

فلسفه اوصاف دوگانه انسان در قرآن کریم

ص: ۵۰۲

از پرسش های کلیدی در بررسی شخصیت انسان، چیستی راز و رمز اوصاف دوگانه برای انسان از نگاه قرآن و معرفی انسان با دو ویژگی کاملاً متضاد از سوی قرآن است. اندیشمندان بسیاری در بیان چرایی این اوصاف متضاد بر آمده اند و تلاش نموده اند تا به بیان و تبیین فلسفه این ویژگی ها برآیند؛ از جمله اینکه انسان در آیات متعددی از قرآن کریم در نهایت مدح و ذم معرفی شده است و معنای آن این است که این موجود دارای استعداد رسیدن به کمال خوبی ها و بدی ها می باشد، انسان مسئول کارها و رفتار خویش است (عباس عقاد، الانسان فی القرآن الکریم، ۱۷). در نگاه استاد مرتضی مطهری، مدح ها و ستایش ها ناظر به انسان به علاوه ایمان و نکوهش ها ناظر به انسان منهای ایمان است (مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ۲/۲۷۳). علامه طباطبایی می نویسد: خداوندی که در مورد خود فرموده **الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ** (سجده/ ۷) هیچ گاه صفات فی حد نفسه مذموم در وجود انسان قرار نمی دهد و صفات انسانی آنگاه مذموم می شوند که انسان در اثر سوء تدبیر خود، آنها را از حالت اعتدال خارج کرده و به افراط و تفریط سوق دهد (طباطبایی، المیزان، ۱۵/۲۰). آیت الله مکارم شیرازی سرّ دوگانگی اوصاف انسان در بیان قرآن را به کارگیری و بهره مندی یا عدم بهره مندی از تربیت پیامبران و اولیای الهی در زندگی می داند؛ یعنی گروهی با به کار انداختن استعداد انسانی در مسیرهای انحرافی و غلط به صورت موجودی خطرناک و سرانجام ناتوان در می آیند و برخی با استفاده از رهبران الهی و به کار گرفتن اندیشه و فکر و قرار گرفتن در مسیر حرکت تکاملی و حق و عدالت به مرحله آدمیت گام می نهند و به جایی می رسند که به جز خدا نمی بینند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۸/۲۴۱) آیت الله سبحانی باور دارد که مجموع کشش های موجود در آفرینش انسان همه خیر و خوب، همگی مثبت و سودمند بوده و در سراسر وجود او غریزه شری وجود ندارد و اگر یکی از این غرایز از وجود او کنار برود و از حیات او حذف شود، زندگی او دچار اختلال شده و انسانیت به خطر می افتد. انسانی که خدا در آفرینش او خود را با جمله **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** (مؤمنون/ ۱۴) توصیف می کند، نمی تواند آمیزه ای از خیر و شر، از خوبی و بدی باشد. چیزی که هست این است که برخی از غرایز مانند شمشیر دو لبه یا سکه دو رویه است که اگر رهبری نشوند و اگر از طریق عقل و خرد مهار نگردند، مایه تباهی او می شوند و آنچه ابعاد منفی خوانده می شوند و مظهر شر تلقی می گردند، نتیجه همین عدم رهبری و تعدیل است و این غیر از این است که بگوییم در آفرینش او خیر و شر به هم آمیخته است (سبحانی، منشور جاوید، ۴/۲۷۶).

اینکه مذمت ها و نکوهش ها ناظر به گرایش های طبیعت اولیه باشد، محل اشکال است؛ چون خداوند متعال این گرایش ها را در وجود آدمی قرار داده و امور منتسب به خداوند سبحان نمی تواند به خودی خود شر و منفی باشد. چنانچه که در دیدگاه اول مطرح شده، صفات و گرایش هایی که در طبیعت اولیه انسان قرار داده شده، به خودی خود، مذموم و منفی نیست، بلکه این سوء تدبیر انسان در بهره برداری از این گرایش هاست که موجب افراط و تفریط در این گرایش ها شده است.

آیت الله جوادی آملی مدح ها را ناظر به فطرت انسان و نکوهش ها را ناظر به طبیعت انسان می داند. انسان دارای فطرت و طبیعتی است. انسان فطرتی دارد که پشتوانه آن روح الهی است و طبیعتی دارد که به گل و وابسته است. همه فضائل انسانی به فطرت و همه رذایل به طبیعت او باز می گردد. اگر انسان به طبیعت خود توجه کند و از هویت انسانی خود که روح اوست، غافل گردد، نه تنها از پیمودن مسیر کمال باز می ماند بلکه دچار انحطاط می شود تا آنجا که قرآن می فرماید: **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ** (اعراف/ ۱۷۹)؛ «و به راستی بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریده ایم؛ چرا که دل هایی

دارند که با آن در نمی یابند و دیدگانی دارند که با آن

ص: ۵۰۳

نمی بینند و گوش هایی دارند که با آن نمی شنوند. اینان همچون چارپایان، بلکه گمراه ترند اینانند که غافلند» (جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۲۲). در قرآن کریم این دو جنبه حیات، یعنی حیات طبیعی و حیات فطری انسان، ترسیم شده است؛ چنان که می فرماید: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (ص / ۷۲ و ۷۱)؛ «پس چون او را استوار بپرداختم و در آن از روح خود دمیدم، برای او به سجده در افتید. آنگاه فرشتگان همگی سجده کردند». دکتر شیروانی بر آن است که آیات توصیف گر انسان ناظر به یک بعد و یا یک مرحله وجودی انسان نیست، بلکه برخی مربوط به انسان آغازین و برخی دیگر راجع به انسان فرجامین است (شیروانی، سرشت انسان، ۳۵). نکوهش خداوند سبحان ناظر به نقاط ضعف طبیعت اولیه انسان است نه گرایش های موجود در آن؛ به تعبیر علامه جعفری، بیان وضع آفرینش و مقتضای خلقت انسان یک مسأله است و تویخ و مذمت کردن برای داشتن چنین وضعی، مسأله دیگری است. آنگاه که مسأله مربوط به زمینه خلقت انسان می شود، این زمینه هرگز مورد ملامت قرار نمی گیرد، بلکه قناعت ورزیدن به این زمینه است که مورد مذمت و تقبیح است (جعفری، حرکت و تحول از دیدگاه قرآن و انسان در افق قرآن، ۹۸).

انگیزه های فیزیولوژیک و نیز انگیزه های عالی انسانی از ویژگی های مهمی است که خداوند در سرشت آدمی به ودیعت نهاده است. کارهای فیزیولوژیک در نهایت به انجام وظیفه مهم بیولوژیک منجر می شود که این فعل و انفعالات فیزیولوژیک، نیازهای بدن را تأمین می کند و جبران کننده نقص و مانع هر نوع اختلال یا اضطراب و عدم تعادل می شود. بررسی آیات توصیف گر انسان، به این نتیجه رهنمون می شود که این آیات ناظر به یک بعد یا یک مرحله وجودی انسان نمی باشند، چنانچه مشاهده می شود که برخی از این آیات در مقام نکوهش سرشت اولیه انسان هستند؛ مانند آیه وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (نساء / ۲۸)؛ «و (این بدان سبب است که) انسان، کم توان آفریده شده است» و برخی در مقام نکوهش طبیعت ثانوی انسان می باشند؛ مانند آیه ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (تین / ۵)؛ «سپس او را به فروترین (و خوارترین مرحله) فروتران باز گرداندیم».

در دسته دیگر آیات که به ستایش انسان پرداخته اند نیز دیده می شود که برخی نظر به طبیعت اولیه آدم است؛ مانند آیه وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (اسراء / ۷۰)؛ «و به یقین، فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا، (بر مرکب ها) سوار کردیم و آنان را از پاکیزه ها روزی دادیم و ایشان را بر بسیاری از کسانی که آفریدیم، کاملاً برتری دادیم» و برخی ناظر به طبیعت ثانوی است؛ مانند آیه يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (فجر / ۲۷)؛ «ای جان آرام یافته!».

در قرآن کریم هر جا سخنی از مدح و ستایش انسان است، این ستایش ناظر به استعداد ذاتی انسان برای رسیدن به کمال یا ناظر به طبیعت ثانویه انسان های با ایمان و به کمال رسیده می باشد و هر جا سخن از مذمت و نکوهش انسان است، این نکوهش ناظر به نقاط ضعف طبیعت اولیه انسان یا ناظر به طبیعت ثانویه انسان های فاقد ایمان است.

مؤلفه های شخصیت سالم در قرآن

قرآن مجید شخصیت انسان را به گونه ای بیان نموده است که هم متمایز از حیوانات است و هم انسان ها را تنها به خاطر ویژگی های جسمانی در یک جایگاه به شمار نمی آورد، بلکه انسان های با ویژگی های روحی و روانی را در یک جایگاه

شخصیتی معرفی می نماید. در نگاه قرآن، حقیقت انسان به روح و روان وی می باشد و روح الهی در انسان به ودیعت نهاده شده است و به تعبیری «روحی از خداوند است که انسان را آماده دریافت صفات عالی و عشق ورزیدن به حق می کند یا روح همان عنصر علوی است که انسان را آماده تحقق اموری والا- و کسب صفاتی مقدس می سازد و او را برای ارتقا به مقامی بالاتر از حیوان شایسته می گرداند و هدف و غایت والا و خطوط اصلی

ص: ۵۰۴

زندگی و روش آن را برایش مشخص و ترسیم می نماید. علاوه بر این، بر گرایش او به منشأ ارزش ها و معارفی که حقیقت وجود انسان برای تحقق آنهاست نیز می افزاید» (البهی الخولی، آدم فلسفه تقویم الانسان و خلافته، ۳۲-۳۳) و از آنجا که ساختار روح و روان انسان با حیوانات متفاوت است و بدان سبب که حقیقت انسان به روح و روان اوست و از آن سو که قرآن شخصیت انسان را بر اساس باورها، انگیزه ها، اعمال و رفتارش ارزیابی می کند، بر همین اساس، روان شناسی شخصیت انسان سالم و صاحب قلب سلیم در نگاه قرآن از اهمیت خاصی برخوردار است؛ لذا بایسته، است ویژگی های شخصیت دارای سلامت و بهداشت روان را در سه حوزه «قلب، عقل و رفتار» یعنی «گرایش و گروه، بینش و نگرش، روش و منش از منظر قرآن مجید» مورد ژرف کاوی قرار گیرد و ویژگی های شناختی (Cognitive) و ویژگی های عاطفی (Emotional) و ویژگی های رفتاری (Behavioral) بررسی شود.

اول. ویژگی بینش و نگرش (عقل)

هر انسانی نیازمند شناخت نسبت به خود، جهان اطراف، مبدأ هستی و فرجام حیات است و شاید بتوان گفت که بزرگ ترین دغدغه همه اندیشمندان از آغاز تاکنون در سه چیز بوده است؛ «بدایت، هدایت و نهایت». ویژگی شناختی، بینش و نگرش انسان اعم از جهان بینی و اعتقادات و باورها را در بر می گیرد که لایه های درونی و زیرین فرهنگ هر جامعه اند و زیر بنای گرایش و گروه افراد را می سازند؛ یعنی ویژگی عاطفی بر ویژگی شناختی رویش می کند و عواطف، هیجانات، احساسات، عشق و نفرت را شامل می شود. نیز ویژگی رفتاری به نوعی ریشه در گرایش و گروه انسان دارد. پس می توان ویژگی شناختی را مهم ترین و اساسی ترین رکن حیات بشری به شمار آورد؛ بدین سبب است که پیامبران و رهبران آسمانی تلاش کرده اند تا با ارایه بینش درست، دقیق و عمیق، انسان ها را به سوی خدا دعوت نمایند و بر بال خرافات و تعصبات کور و جهل و عوام زدگی حرکت نکنند. این ویژگی در سه بخش فایل ارایه است.

الف) شناخت و ایمان به مبدأ

از منظر قرآن مجید، انسان دارای شخصیت سالم، نگاهی توحیدی به نظام هستی دارد و آن را دارای خالق توانا، حکیم، دانا و قابل اتکال می داند؛ از این رو، آرامش باطنی دارد و می داند که همه امور در دست قدرت الهی است. در مقابل، انسان هایی قرار دارند که نگاهی شرک آلود، منافقانه یا کفر آلود دارند. افرادی که یا دچار تعدد شخصیت اند یا عمق نگاهشان محدود است. انسان دارای شخصیت سالم با شناخت و ایمان به مبدأ بر آن است که

۱ - امکان شناخت آغاز هستی وجود دارد؛ آن هم با سیر در آفاق و مطالعه زمین؛ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه / ۵۰)؛ «گفت: پروردگار ما کسی است که به هر چیزی، آفرینشی (در خور) او عطا کرده؛ سپس راه نمایی نموده است».

۲ - آفریننده هستی، نظام تکوین را بر اساس حکمت، علم و به اندازه آفریده است و همه موجودات هستی را در یک مجموعه کاملاً مرتبط و هماهنگ خلق نموده است؛ به گونه ای که هر یک از موجودات اعم از بیست و مرکب در مجموعه هستی نقش شایسته خود را ایفا می کنند (فضل الله، من و حی القرآن، ۲۰/۲۲۱)؛ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ

فَهَدَى (اعلیٰ / ۱-۳)؛ «نام پروردگار والائرت را تسییح بگوی؛ (همان) کسی که آفریده و مرتب کرد و کسی که معین کرد و رهنمون ساخت».

۳ - علم خداوند به افراد و امور و پدیده ها از هر کس و هر چیز حتی از خود موجودات بیشتر است: الَّذِينَ يَجْتَبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى (نجم / ۳۲)؛ «(همان) کسانی که از گناهان بزرگ و [کارهای] زشت

ص: ۵۰۵

پرهیز می کنند، مگر گناه کوچک، که پروردگارت گسترده آمرزش است. او به شما داناتر است، آن گاه که شما را از زمین پدید آورد و آن گاه که شما در شکم های مادرانتان، جنین [= پنهان] بودید؛ پس خودتان را [پاک و] رشد یافته نشمرید (و خودستایی نکنید) که او به کسی که خودنگه داری کند، داناتر است».

- رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَأْ يُرْحِمَكُمُ أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا (اسراء / ۵۴)؛ «پروردگارتان به (حالات) شما داناتر است. اگر بخواهد (و شایسته باشید)، بر شما رحمت می آورد و اگر بخواهد (و مستحق باشید)، شما را عذاب می کند؛ و تو را بر آنان به عنوان کارساز (و نگهبان) نفرستادیم».

- وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أَنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يَعْمَرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (فاطر / ۱۱)؛ «و خدا شما را از خاکی آفرید، سپس از آب اندک سیال. سپس شما را به صورت جفت هایی قرار داد و هیچ ماده ای باردار نمی شود و نمی زاید مگر به علم او و هیچ کهنسالی عمر طولانی نمی کند و از عمرش کاسته نمی شود، مگر اینکه در کتاب (علم الهی ثبت) است. در حقیقت، آن (کارها) بر خدا آسان است».

۴ - عالم محضر خداست و تمام لایه های وجودی موجودات در محضر و حوزه دانش اوست؛ اَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى (علق / ۱۴)؛ «آیا ندانسته که خدا (او را) می بیند؟».

- إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى (اعلی / ۷)؛ «مگر آنچه را خدا بخواهد؛ [چرا] که او آشکار و آنچه را پنهان می شود می داند».

- وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوْعُونَ (انشقاق / ۲۳)؛ «و خدا به آنچه (در ذهن) ذخیره می کنند، داناتر است».

۵ - ملک و پادشاهی نامحدود خداوند نشان قدرت بی پایان خداوند است؛ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا - وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ (ملک / ۱-۲)؛ «خجسته (و پایدار) است آن (خدایی) که فرمان روایی فقط به دست اوست و او بر هر چیزی تواناست؛ (همان) کسی که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارتر است و او شکست ناپذیر (و) بسیار آمرزنده است».

- قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (آل عمران / ۲۶)؛ «بگو: «بار خدایا! به هر که (شایسته بدانی و) بخواهی، فرمان روایی می بخشی؛ و از هر که بخواهی، فرمان روایی را باز می ستانی؛ و هر که را بخواهی، عزت می دهی؛ و هر که را بخواهی، خوار می گردانی؛ (همه) نیکی (ها) تنها به دست توست؛ که تو بر هر چیزی توانایی».

- و رحمت همه از اوست و بسیار بخشنده است؛ رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (آل عمران / ۸)؛ «(استواران در دانش می گویند: [ای] پروردگار ما! پس از آنکه راهنمایی مان کردی دل هایمان را کز مگردان و از نزد خود رحمتی بر ما ببخش؛ [چرا] که تنها تو بسیار بخشنده ای».

۶ - خداوند خلف وعده نمی کند؛ رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (آل عمران / ۹)؛ «[ای] پروردگار ما! در واقع تو گردآورنده مردمانی، در روزی که هیچ تردیدی در آن نیست؛ [زیرا] که خدا از وعده [خود] تخلف نمی کند».

۷ - به خداوند می توان توکل کرد و او به تنهایی بنده را کفایت می کند؛ وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (نساء / ۸۱)؛ «و (منافقان) می گویند: «فرمان بردار [یم]»، [ولی] هنگامی که از نزد تو بیرون می روند، گروهی از آنان، شبانه، بر خلاف آنچه تو می گویی، تدبیر می کنند؛ و خدا آنچه را شبانه تدبیر می کنند، می نگارد. پس، از آنان روی گردان و بر خدا

توکل کن و کارسازی خدا کافی است».

۸ - خداوند به بندگانش بسیار نزدیک است و فریادشان را می شنود و اجابت می کند؛ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (بقره/ ۱۸۶)؛ «و هنگامی که بندگانم از تو درباره من بپرسند، پس (بگو): در حقیقت من نزدیکم، دعای دعاکننده را به هنگامی که [مرا] می خواند، پاسخ می گویم. پس باید (دعوت) مرا بپذیرند و باید به من ایمان بیاورند، باشد که آنان راه یابند (و به مقصد برسند)».

ب) شناخت نسبت به جهان هستی

دیدگاه انسان با شخصیت سالم نسبت به جهان هستی چنین است.

۱ - جهان هستی را هدفدار می داند که از روی حکمت جریان دارد؛ الَّذِينَ يَذُكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران/ ۱۹۱)؛ «همان کسانی که [در حال] ایستاده و نشسته و بر پهلوهایشان [آرمیده]، خدا را یاد می کنند و در آفرینش آسمان ها و زمین تفکر می کنند، (در حالی که می گویند: ای) پروردگار ما! این [ها] را بیهوده نیافریده ای؛ منزهی تو؛ پس ما را از عذاب آتش حفظ کن!» و در مقابل، به ناپایداری دنیا ایمان دارد: الْمَالُ وَالْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا (کهف/ ۴۶)؛ «و (یاد کن) روزی را که کوه ها را روان می گردانیم و زمین را آشکارا (و مسطح) می بینی؛ و آن (مردم) ان را گردآوری می کنیم و هیچ یک از ایشان را فروگذار نمی کنیم».

۲ - تسلیم قضای الهی است؛ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (بقره/ ۲۱۶)؛ «جنگ بر شما مقرر شد، حال آنکه برایتان ناخوشایند است؛ و چه بسا از چیزی ناخشنودید و آن برای شما خوب است؛ و چه بسا چیزی را دوست می دارید و آن برای شما بد است. و خدا می داند و شما نمی دانید»، با این حال، به تأثیر دعا در امورات کیهانی و زندگی انسانی باور دارد؛ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ (غافر/ ۶۰)؛ «و پروردگار شما گفت: مرا بخوانید تا (دعای) شما را بپذیرم! در واقع، کسانی که نسبت به پرستش من تکبر می ورزند، به زودی با خواری وارد جهنم می شوند!».

ج) شناخت خود

شناخت انسان یا شخصیت سالم از خود به قرار ذیل است.

۱ - استعداد خویش را می داند؛ لَا تَكْلَفْ نَفْسٌ إِلَّا وَسْئِعَهَا لَا تَضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِن أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِن أَرَدْتُمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (بقره/ ۲۳۳)؛ «هیچ کس جز به اندازه توانایی اش تکلیف نمی شود. هیچ مادری به واسطه فرزندش ضرر نبیند (و به او زیان نرساند)؛ و نه کسی که فرزند برایش متولد شده به واسطه فرزندش (ضرر) نبیند و به او زیان نرسد) و بر وارث مانند این (احکام، واجب) است. و اگر آن دو، با رضایت و مشورت یکدیگر بخواهند

[کودک را زودتر] از شیر باز گیرند، پس هیچ گناهی بر آن دو نیست. و اگر خواستید دایه ای برای فرزندان خود بگیرید، پس هیچ گناهی بر شما نیست، هنگامی که آنچه را (وعده) داده اید به طور پسندیده بپردازید. و خودتان را از [عذاب] خدا ننگه دارید و بدانید که خدا به آنچه انجام می دهید، بیناست» و خود را در برابر کارها مسئول می داند؛ **أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ** **وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ** (نجم / ۳۸-۳۹)؛ «که هیچ باربرداری بار سنگین (گناه) دیگری را بر نمی دارد و اینکه برای انسان جز کوشش او

ص: ۵۰۷

نیست».

۲ - به خلیفه بودن انسان ایمان دارد؛ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره / ۳۰)؛ «(و یباد کن) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان فرمود: در حقیقت، من در زمین، جانشینی [= نماینده ای] قرار می دهم. (فرشتگان) گفتند: آیا کسی را در آن قرار می دهی که در آن فساد کند و خون ها بریزد؟ در حالی که ما به ستایش تو تنزیه می گوئیم و تو را پاک می شماریم! (پروردگار) گفت: در واقع من آنچه را نمی دانید، می دانم».

۳ - به ملاقات الهی ایمان دارد؛ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (انشقاق / ۶)؛ «ای انسان! در حقیقت، تو به سوی پروردگارت کاملاً تلاش می کنی (و رنج می کنی) و او را ملاقات می کنی» و برای ملاقاتی ناب خود را مهیا می سازی؛ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (کهف / ۱۱۰)؛ «بگو: من فقط بشری همانند شما هستم؛ به سوی من وحی می شود که معبودتان معبودی یگانه است؛ و هر کس به ملاقات پروردگارش همواره امید دارد، پس باید کار شایسته ای انجام دهد و هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نکند».

۴ - مرگ اندیش است و می داند که مرگ، او را در هر حال در بر خواهد گرفت؛ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِن تُصَبِّهُمُ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِن تُصِبُّهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا (نساء / ۷۸)؛ «هر کجا باشید، مرگ شما را درمی یابد اگر چه در برج های استوار [و مرتفع] باشید. و اگر (پیشامد) خوبی به آن (ساده دلان یا منافق) ان دررسد، می گویند: این از طرف خداست. و اگر (حادثه) بدی به آنان دررسد، می گویند: این از جانب توست. بگو: «همه [اینها] از طرف خداست. و این گروه را چه شده است که به فهم عمیق سخن نزدیک نیستند؟!».

- كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (عنکبوت / ۵۷)؛ «هر شخصی چشنده مرگ است؛ سپس فقط به سوی ما باز گردانده می شوید» و در عین حال، به رحمت و مغفرت الهی امید دارد؛ وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٍ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ (آل عمران / ۱۵۷)؛ «و اگر [هم] در راه خدا کشته شوید یا بمیرید، حتماً آمرزشی از جانب خدا و رحمت [او]، از [همه] آنچه آنان جمع می کنند بهتر است».

دوم. گرایش و گروه

از دیگر ابعاد شخصیت انسانی که در قرآن مجید مورد دقت قرار گرفته، ویژگی های عاطفی انسان است. شادی و اندوه، خشم و کظم، انگیزه و انگیزه، گریه و خنده، بیم و امید در آیات قرآنی این نکته را تأکید دارد که شخصیت انسان در انگیزش و هیجان و عاطفه بایسته ژرف کاوی است و این نکته که شخصیت سالم قرآنی در بعد قلبی و عاطفی چه ویژگی هایی دارد، بسیار حایز اهمیت است. تأکید اسلام بر جایگاه قلب و بیان واژگانی چون فؤاد، صدر، قلب در قرآن و نیز اشاره به الهامات قلبی، به ویژه بیماری های قلبی با محوریت گرایش و گروه، نشان از آن دارد که تأثیر این بعد بر شخصیت سالم قرآنی

فراوان است و آیات قرآنی بر آن گواه است. برخی از این موارد بدین قرار است.

۱ - ویژگی اعتدال در تحلیل دست آوردها و از دست داده ها از مهم ترین نشانه های آنان است که هم با پدیده داغدیدگی به سامان مواجه می شوند و هم با پیروزی ها با غرور و تکبر و فخرفروشی نمی افتند؛ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (حدید / ۲۳)؛ «به خاطر آنکه بر آنچه از دستتان رفته تأسف مخورید و به آنچه به شما داده است شادمان نباشید؛ و خدا هیچ متکبر خیال پرداز فخرفروشی را دوست

ص: ۵۰۸

ندارد».

– إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (قصص / ۷۶)؛ «در واقع، قارون از قوم موسی بود و بر آنان ستم کرد؛ از گنج ها به او آن چنان دادیم که واقعاً (حمل) خزینه های او بر گروه پیوسته نیرومندی سنگین بود! (یادکن) هنگامی را که قومش به او گفتند: شادمان مشو؛ [چرا] که خدا شادمانان (سرمست) را دوست ندارد».

– لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيَجُوبُونَ أَنَّ يَحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّ لَهُمْ بِمَصَازِهِ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (آل عمران / ۱۸۸)؛ «هرگز مپندار کسانی که بدانچه انجام داده اند، شادی می کنند و دوست دارند که به خاطر آنچه انجام نداده اند، ستایش شوند. پس هرگز مپندار که برای آنان نجاتی از عذاب است، و حال آنکه برایشان، عذابی دردناک است!».

۲ – آرامش روانی از نعمت های بزرگی است که در سایه ایمان و عمل صالح به دست می آید؛ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد / ۲۸)؛ «(همان) کسانی که ایمان آورده اند و دل هایشان با یاد خدا آرام می گیرد. آگاه باشید که تنها با یاد خدا دل ها آرامش می یابد!». و دست یازیدن به گناه و ستم می تواند آن را به خطر اندازد؛ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (انعام / ۸۲)؛ «کسانی که ایمان آوردند و ایمانشان را با ستم (= شرک) نیامیختند، امنیت تنها برای آنهاست؛ و آنان ره یافتگان اند!».

۳ – شاید بحث از سلامت روان یا بهداشت روانی از آن جهت حایز اهمیت است که بیماران فراوانی از بیماری روانی رنج می برند و قرن ما قرن بیماری روانی نامبردار شده است. و عدم افسردگی، ترس و اضطراب از نشانه های شخصیت سالم در قرآن است؛ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره / ۳۸)؛ «گفتیم: «همگی از آن فرو آید! و اگر رهنمودی از طرف من برای شما آمد، پس کسانی که از رهنمود من پیروی کنند، پس نه هیچ ترسی بر آنان است و نه آنان اندوهگین می شوند».

– بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره / ۱۱۲)؛ «آری، کسی که چهره ی [وجود]ش را برای خدا تسلیم کند در حالی که او نیکوکار است، پس فقط برای اوست پاداشش نزد پروردگار او؛ و نه هیچ ترسی بر آنان است و نه آنان اندوهگین می شوند».

– وَمَا نُزِّلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (انعام / ۴۸)؛ «و (ما) فرستادگان را جز مژده آور و هشدار دهنده نمی فرستیم و کسانی که ایمان آورند و اصلاح نمایند، پس نه هیچ ترسی بر آنان است و نه آنان اندوهگین می شوند».

– أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَأَخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (يونس / ۶۲)؛ «آگاه باشید که دوستان خدا نه هیچ ترسی بر آنان است، و نه آنان اندوهگین می شوند».

۴ – انسان سالم گناه نمی کند و اگر لغزشی داشته باشد، استغفار می کند و ناامید نمی شود؛ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا

أَنْفُسِهِمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ إِلَّ اللَّهُ وَلَمْ يَصِرُوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ (آل عمران / ۱۳۵)؛ «و کسانی که چون [کار] زشتی کنند یا بر خودشان ستم روا دارند، خدا را یاد می کنند. پس برای [پيامد] گناهانشان آمرزش می طلبند - و چه کسی جز خدا [پيامد] گناهان را می آمرزد؟ - و بر آنچه انجام داده اند، در حالی که آنان می دانند (که گناه است)، پافشاری نمی کنند».

- قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ (زمر / ۵۳)؛ «بگو: ای بندگان من که در مورد خودتان زیاده روی کرده اید! از رحمت خدا ناامید نشوید؛ [چرا] که

خدا تمام آثار (گناهان) را می آموزد؛ که تنها او بسیار آموزانده [و] مهرورز است».

۵ - انسان سالم احساس حقارت ندارد؛ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (تین / ۴)؛ «به یقین، انسان را در بهترین (نظام معتدل و) استوار آفریدیم».

– ثُمَّ خَلَقْنَا الطُّفْهَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (مؤمنون / ۱۴)؛ «سپس آب اندک سیال را به صورت [خون بسته] آویزان آفریدیم؛ و [خون بسته] آویزان را به صورت (چیزی شبیه) گوشت جویده شده آفریدیم؛ و گوشت جویده شده را به صورت استخوان هایی آفریدیم و بر استخوان ها گوشتی پوشانیدیم. سپس آن را به صورت آفرینش دیگری پدید آوردیم؛ و خجسته باد خدا که بهترین آفرینندگان است!».

۶ - اگر انسان در مهار انگیزه های خود دچار شکست یا زیاده روی شود، از اهداف انسانی اش فاصله گرفته، به انحراف می افتد، اما از ویژگی های شخصیت سالم مهار انگیزه ها و جهت دهی آنها در مسیری درست است؛ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ (نازعات / ۴۰)؛ «و اما کسی که از مقام پروردگارش ترسیده و نفس را از هوس منع کرده».

۷ - مهار خشم و خشونت و ویژگی دیگر اوست؛ الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران / ۱۳۴)؛ «(همان) کسانی که در راحتی و سختی (و خوشحالی و ناراحتی اموال خود را در راه خدا) مصرف می کنند و خشم شدید (خود) را فرو می برند؛ و از مردم درمی گذرند؛ و خدا نیکوکاران را دوست دارد».

۸ - برتری طلبی را بر نمی تابد؛ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (قصص / ۸۳)؛ «آن سرای آخرت است که آن را برای کسانی قرار می دهیم که هیچ برتری و فساد در زمین نمی خواهند؛ و فرجام (نیک) برای خودنگه داران است».

۹ - عدم حسادت نیز در وجود شخص سالم است؛ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا (نساء / ۵۴)؛ «یا اینکه نسبت به مردم (= پیامبر و اهل بیتش)، بر آنچه خدا از فضلش به آنان عطا کرده، رشک می ورزند؟! و به یقین [ما] به خاندان ابراهیم (که یهود از آنها هستند نیز) کتاب [الهی] و فرزاندگی دادیم و فرمان روایی بزرگی به آنان عطا کردیم».

۱۰ - تملق پذیر نیست؛ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيَجُوبُونَ أَنَّ يَحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَقَارِهِ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (آل عمران / ۱۸۸)؛ «هرگز مپندار کسانی که بدانچه انجام داده اند، شادی می کنند و دوست می دارند که به خاطر آنچه انجام نداده اند، ستایش شوند. پس هرگز مپندار که برای آنان نجاتی از عذاب است و حال آنکه برایشان عذابی دردناک است!».

۱۱ - محبت و دوستی نسبت به خدا، خود و دیگران نشان سلامت است و شخص سالم نیز دوستدار دیگران است؛ فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران / ۱۵۹)؛ «و به سبب رحمتی از جانب خدا با آنان نرم خو شدی؛ و اگر (بر فرض)

تندخویی سخت دل بودی، حتماً از پیرامونت پراکنده می شدند. پس، از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه و در کار [ها] با آنان مشورت کن و هنگامی که تصمیم گرفتی، بر خدا توکل کن؛ چرا که خدا توکل کنندگان را دوست می دارد».

– مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا

ص: ۵۱۰

سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (فتح / ۲۹)؛ «محمد صلی الله علیه و آله و سلم فرستاده خداست؛ و کسانی که با او هستند، بر کافران سخت گیر (و) در میان خود مهرورزند؛ آنان را رکوع کنان [و] سجده کنان می بینی، در حالی که بخشش و خشنودی ای از خدا می جویند. نشانه آنان در چهره هایشان از اثر سجده [نمایان] است؛ این مثال آنان در تورات است و مثال آنان در انجیل است: همانند زراعتی که جوانه اش را بیرون آورده، پس آن را تقویت کرده و محکم گرداند، پس بر ساقه های خود راست قرار گیرد، در حالی که کشاورزان را شگفت زده کند تا کافران را به خاطر آنان به خشم آورد! خدا به کسانی از آنان که ایمان آوردند و [کارهای] شایسته انجام دادند، آمرزش و پاداش بزرگی را وعده داده است».

دوست دار خدا نیز هست؛ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ (بقره / ۱۶۵)؛ «و برخی از مردم کسانی هستند که از غیر خدا، همانندهایی (معبود گونه) برمی گزینند که همانند دوستی خدا، آنها را دوست دارند. و [لی] کسانی که ایمان آورده اند خدا را بیش تر دوست دارند. و اگر (بر فرض) کسانی که ستم کردند، بدانند در هنگامی که عذاب را مشاهده می کنند (خواهند دانست) که تمام قدرت از آن خداست! و به راستی خدا سخت کیفر است».

۱۲ - با داغدیدگی درست کنار می آید؛ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (بقره / ۱۵۶)؛ «همان) کسانی که هر گاه مصیبتی به آنان برسد، می گویند: در حقیقت ما از آن خداییم و ما فقط به سوی او بازمی گردیم».

سوم. روش و منش

سومین ویژگی از ابعاد شخصیت سالم در قرآن مجید که نماد و نمود ارزش ها، باورها، انگیزه ها و اندیشه و تأثیر آنهاست، ویژگی رفتاری است. در قرآن مجید بسیار بر نقش عمل صالح در رستگاری و رسیدن به حیات طیبه تأکید شده است و انسان شایسته کسی به شمار آمده است که در کنار ایمان به خداوند و انجام عمل صالح، خیرخواه و مشفق بر بندگان بوده است و آنان را به نیکی ها دستور می دهد؛ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (عصر / ۳)؛ «مگر کسانی که ایمان آورده و (کارهای) شایسته انجام داده اند و یک دیگر را به حق سفارش کرده و همدیگر را به شکیبایی سفارش نموده اند».

ویژگی های رفتاری صاحبان شخصیت سالم در نگاه قرآن چنان زیباست که الگوی رفتاری برای همه انسان ها در همه زمان ها و مکان ها هستند و از این حیث می توان ادعا کرد که انسان سالم در نگاه قرآن، محدود به زمان و مکانی خاص نیست و چنان که می آید، معیار شخصیت سالم، امری فرامنطقه ای و فرازمانی است؛ یعنی در زمان یا زمینی خاص قرار نگرفته تا دیگران از آن بی بهره مانند، بلکه چون در نگاه قرآن مجید، حقیقت انسان همان روح وی می باشد، می توان گفت شخصیت سالم قرآن، شخصیتی فرا زمانی و فرازمینی است. این امر اگر چه تشکیکی است و می توان به برخی از رفتارهای شایسته مزین باشد و در برخی از موارد دچار کاستی و سستی گردد. آنچه در نگاه قرآن، انسان سالم و الگو ارایه شده است، دارای این ویژگی ها است.

۱ - در مشکلات و سختی ها شکیبایی می ورزد و در اندیشه و عبادات و رفتار پایبند به دین است؛ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ
قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى
وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ

ص: ۵۱۱

إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْيَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (بقره/ ۱۷۷)؛ «نیکی این نیست که رویتان را به سوی خاور و (یا) باختر نمایید، و لیکن نیکی (و نیکوکار) کسی است که به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب (الهی) و پیامبران ایمان آورد و ثروت (خود) را، در حالی که دوستش دارد، به مصرف نزدیکان و یتیمان و بینوایان و در راه مانده و گدایان، و در [راه آزاد کردن] بردگان برساند و نماز را بر پا دارد و [مالیات] زکات را پردازد؛ و (کسانی که) چون عهد بستند، به عهد خود وفا دارند و در سختی (زندگی) و زیان (جسمی) و به هنگام سختی (جنگ) شکیبایند؛ آنان کسانی هستند که راست می گویند و تنها آنان پارسا (و خودنگه دار) هستند» و فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا (معارج/ ۵)؛ «پس با شکیبایی نیکو شکیبا باش».

۲ - به آن آنچه می گوید عمل می کند و اگر به کاری توان عمل ندارد به دیگران دستور انجام آن را هم نمی دهد و از سویی، دچار تعدد شخصیت نیست؛ یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ (صف/ ۲ و ۳)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! چرا می گویند آنچه را که انجام نمی دهید؟! * نزد خدا (موجب) خشم بزرگ است این که بگویند آنچه را که انجام نمی دهید».

۳ - عدالت اجتماعی و اقتصادی را در سرلوحه کار خود دارد و زشتی گروهی مخالف، او را به ستمگری وادار نمی کند؛ یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِيغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (مائده/ ۸)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! قیام کنندگان برای خدا، [و] گواهی دهندگان به دادگری باشید؛ و البته کینه ورزی گروهی، شما را وادار بر اینکه عدالت نکنید. عدالت کنید! که آن به خودنگه داری نزدیک تر است؛ و [خودتان را] از [عذاب] خدا حفظ کنید؛ که خدا به آنچه می کنید، آگاه است».

۴ - قانون را رعایت می کند؛ فَإِذَا بَلَغَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (طلاق/ ۲)؛ «و هنگامی که سرآمد (عده) آنان (به روزهای پایانی) رسید، پس آنان را به طور پسندیده نگاه دارید یا به طور پسندیده از آنان جدا شوید؛ و از شما (= مسلمانان) دو مرد عادل را گواه بگیرید و گواهی را برای خدا برپا دارید؛ این (چیزی) است که کسی که به خدا و روز بازپسین ایمان می آورد، بدان پند داده می شود؛ و هر کس خودش را از [عذاب] خدا حفظ کند، برایش محل خارج شدن (از مشکلات) قرار می دهد».

و حق را حتی علیه بستگان و وابستگان نزدیکش کتمان نمی کند؛ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره/ ۴۲)؛ «و حق را با باطل نیامیزید؛ و حق را پنهان نکنید، در حالی که شما می دانید».

۵ - پیش داوری نمی کند و حقیقت جوست؛ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُوا الْأَلْبَابِ (زمر/ ۱۸)؛ «(همان) کسانی که به سخن (ها) گوش فرامی دهند و از نیکوترین آن پیروی می کنند، آنان کسانی هستند که خدا راهنمایی شان کرده و فقط آنان خردمندان اند».

و عدم پیروی از ظن و گمان در امور زندگی بر او حاکم است و می داند جز یقین، انسان را به راه حق، راهنمایی نیست؛ وَقَالُوا

مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (جاثیه / ۲۴)؛ «و گفتند: «این جز زندگی پست (دنیای) ما نیست؛ می میریم و زنده می شویم و جز روزگار، ما را هلاک نمی کند».

و برای آنان هیچ علمی بدان (سخن) نیست، جز این نیست که آنان گمان می برند؛ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (نجم / ۲۸)؛ «و برای آنان بدان (مطلب) هیچ دانشی نیست؛ جز از گمان

پیروی نمی کنند؛ و به راستی که گمان چیزی را از حق بی نیاز نمی سازد».

۶ - با نادانی و تعصب از کسی یا گروهی پیروی نمی کند؛ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (اسراء / ۳۶)؛ «و از آنچه هیچ علمی بدان نداری، پیروی مکن؛ [چرا] که شنوایی و دیده و دل (سوزان)، همگی آنها از او پرسیده می شود».

۷ - مردم آزار نیست؛ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا (احزاب / ۵۸)؛ «و کسانی که مردان با ایمان و زنان با ایمان را بدون آنکه چیز (بد)ی کسب کرده باشند، آزار می دهند، به یقین، [بار] تهمت و گناه آشکاری بردوش گرفته اند».

و بدی را با خوبی پاسخ می دهد وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرءُونَ بِالْحَسَنَةِ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ (رعد / ۲۲)؛ «و کسانی که در طلب (رضایت) ذات پروردگارشان شکیبایی می کنند (و نماز را برپا می دارند و از آنچه به آنان «روزی» داده ایم، پنهانی و آشکارا، (در راه خدا) مصرف می کنند و با نیکی، بدی را دور می سازند؛ آنان، برایشان فرجام [نیک] سرای [دیگر] است».

۸ - آرامش در گفتار و رفتار دارد؛ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ (لقمان / ۱۹)؛ «و در راه رفتنت، معتدل باش و صدایت را فروگاه؛ [چرا] که مسلماً ناپسندترین صداها صدای الاغ هاست!».

۹ - سخاوتمند است؛ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يَحْتُونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يوقْ شَحْحَ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (حشر / ۹)؛ «و (نیز) کسانی (از انصار) که پیش از آن (مهاجر) ان در سرای (اسلام) و ایمان (= مدینه) جای گرفته بودند، هر کس به سوی آنان هجرت کرد، دوست می دارند و در سینه هایشان نسبت به آنچه به آن (مهاجر) ان داده شده، نیازی نمی یابند و (مهاجران) را بر خودشان برمی گزینند (و ترجیح می دهند) و گرچه آنان نیازمند باشند؛ و هر کس از (بی گذشته) و آزمندی خودش نگاه داشته شود، پس تنها آنان رستگارند».

۱۰ - از حق دفاع می کند؛ لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا (نساء / ۱۴۸)؛ «خدا بانگ زدن به بد زبانی را دوست ندارد؛ مگر کسی که مورد ستم واقع شده باشد؛ و خدا شنوای داناست».

و از مظلوم نیز دفاع می کند؛ وَمِمَّا لَكُمْ لَّا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (نساء / ۷۵)؛ «و شما را چه شده که در راه خدا و [در راه نجات] مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده اند، جنگ نمی کنید؟! [همان] کسانی که می گویند: [ای] پروردگار ما! از این آبادی (مکه) که مردمش ستمگرند، ما را بیرون ببر و از طرف خویش برای ما سرپرست (و رهبر)ی تعیین فرما و از جانب خویش، یآوری برای ما قرار ده».

۱۱ - آسایش دیگران را بر آسایش خود ترجیح می دهد؛ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يَحْتُونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ

وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حِجَابًا مِمَّا أوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصِصَةٌ وَمَن يوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (حشر / ۹).

۱۲ - در همه امور کم فروشی نمی کند؛ وَيَلُّ لِلْمُطَفِّينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِنُوا يَخْسِرُونَ (مطففين / ۱-۳)؛ «وای بر کم فروشان! (همان) کسانی که وقتی از مردم پیمانہ می گیرند، به طور کامل می گیرند، و [لی] هنگامی که برای آنان پیمانہ می کنند یا برای آنان وزن می کنند، (می کاهند و) خسارت می زنند».

ص: ۵۱۳

۱۳ - از دخالت در امور خصوصی مرد می پرهیزد و از تجسس، غیبت، تهمت و عیب جویی خودداری می کند؛ یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ (حجرات / ۱۲)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! از بسیاری از گمان ها پرهیزید؛ [چرا] که برخی از گمان ها گناه است و (در کارهای شخصی دیگران) تجسس نکنید؛ و برخی از شما برخی [دیگر] را غیبت نکند. آیا یکی از شما دوست دارد که گوشت برادرش را در حالی که مرده است، بخورد؟! پس آن را ناخوش می دارید؛ و خودتان را از [عذاب] خدا حفظ کنید، که خدا بسیار توبه پذیر [و] مهربور است».

۱۴ - به دنیای همراه آخرت می اندیشد؛ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (قصص / ۷۷)؛ «و در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بجوی، و سهم خود را از دنیا فراموش نکن و همان گونه که خدا به تو نیکی کرده، (به مردم) نیکی کن و در زمین فساد نجوی؛ [چرا] که خدا فسادگران را دوست ندارد».

۱۵ - امانتدار است؛ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (مؤمنون / ۸ و معارج / ۳۲)؛ «و کسانی که آنان امانت هایشان و پیمان هایشان را رعایت می کنند».

۱۶ - به پیمان وفادار است؛ لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (بقره / ۱۷۷).

۱۷ - چشم چرانی یکی از انحرافات شایع در اخلاق جنسی است. در قرآن سلامت نفس بر آن تعلق گرفته است که انسان چشم از افراد نامحرم فرو بندد و خود را از نگاه به ریب در همه حالات ممنوع باز دارد؛ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يُضْرَبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِّنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (نور / ۳۰-۳۱)؛ «(ای پیامبر!) به مردان مؤمن بگو دیدگانشان را (از نگاه حرام) فرو کاهند و دامانشان را (در امور جنسی) حفظ کنند؛ که این برای آنان [پاک کننده تر و] رشد آورتر است؛ [چرا] که خدا به آنچه با زیرکی انجام می دهند آگاه است. و به زنان مؤمن بگو دیدگانشان را (از نگاه حرام) فرو کاهند و دامان (عفت) شان را حفظ کنند و زیورشان را آشکار ننمایند، جز آنچه از آنها که ظاهر است؛ و باید روسری هایشان را بر گریبان هایشان (فرو) اندازند و زیورشان را آشکار ننمایند جز برای شوهرانشان، یا پدرانشان، یا پدران شوهرانشان یا پسرانشان یا پسران شوهرانشان یا برادرانشان یا پسران برادرانشان یا پسران خواهرانشان یا زنان (هم کیش) شان یا آنچه (از کنیزان) مالک شده اند یا مردان (خدمتکار) تابع (خانواده) که (از زنان) بی نیازند یا کودکانی که بر امور جنسی زنان آگاه نشده اند و پاهایشان را (به زمین)

نزنند تا آنچه از زیورشان پنهان می دارند، معلوم گردد. و ای مؤمنان! همگی به سوی خدا بازگردید، باشد که شما رستگار (و پیروز) شوید».

۱۸ - عفت را رعایت می کند؛ زیرا این ویژگی هم به عنوان مهارتی در کنترل انگیزه جنسی به شمار می رود و هم

ص: ۵۱۴

روشی برای پاک ماندن در آتش شهوت و غضب است؛ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ وَلَيْسَ تَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِياتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتُغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يَكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (نور/ ۳۲-۳۳)؛ «و افراد بی همسر تان و شایستگان از بندگان تان و کنیزانتان را به ازدواج (یک دیگر) در آورید. اگر نیازمند باشند، خدا از بخشش خود آنان را توانگر می سازد؛ و خدا گشایشگری داناست. و کسانی که (وسایل) ازدواج نمی یابند، باید خویشان داری کنند تا خدا از بخشش خود آنان را توانگر سازد. و از میان آنچه (از بردگان) مالک شده اید، کسانی که خواستار مکاتبه (= قرارداد آزادی) هستند، پس با آنان مکاتبه کنید (= قرارداد ببندید)، اگر در (آزادی) ایشان نیکی می دانید؛ و از مال خدا که به شما داده، به آنان بدهید. و کنیزان جوان سال خود را اگر پاک دامنی را می خواهند، بر تجاوزکاری (= زنا) و امدارید تا (کالای) ناپایدار زندگی دنیا را بجوید؛ و هر کس آنان را (بر این کار) وادار کند (و پشیمان شود)، پس بعد از وادار کردن آنان، خدا بسیار آمرزنده [و] مهرورز است».

هم بر عفت نگاه بسیار تأکید شده است و هم عفت دامن. هم عفت کلام اهمیت دارد تا در خشم و خشونت و هیجانات نفس از غیبت و تهمت باز دارد و هم عفت دل تا فراتر از حکم الهی به کسی اجازه ورود به حریم عاطفه را ندهد؛ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (مؤمنون/ ۵-۸)؛ «و همان کسانی که دامانشان را (در امور جنسی) حفظ می کنند مگر در مورد همسرانشان یا آنچه (از کنیزان) مالک شده اند؛ که در حقیقت، آنان (در این موارد) سرزنش نمی شوند و کسانی که فراتر از این می جویند، پس تنها آنان تجاوزگرند و کسانی که آنان امانت هایشان و پیمان هایشان را رعایت می کنند».

۱۹ - از مصرف مشروبات الکلی اجتناب می کند؛ زیرا حفظ عقلانیت و رعایت تعادل و اعتدال در رفتار، گفتار و رعایت بندگی بسیار مهم است؛ إِنْ مَّا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (مائده/ ۹۱)؛ «شیطان به سبب شراب و قمار می خواهد در بین شما فقط دشمنی و کینه ایجاد کند و شما را از یاد خدا و از نماز بازدارد؛ پس آیا شما (به شراب خواری و قماربازی) پایان می دهید؟!».

۲۰ - سحر خیز و آرمزش خواه است؛ چه راز گویی و نیازجویی، با دلدار بودن و از غفلت عذر خواستن، قرب طلبیدن و از غربت نالیدن در میان اولیاء الهی رسمی همیشگی است؛ الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسِيِرِينَ بِاللَّسِ حَارِ (آل عمران/ ۱۷)؛ «همان پارسایانی که [شکیبایان و راست گویان و فرمان برداران] فروتن و مصرف کنندگان [در راه خدا] و آرمزش خواهان در سحر گاهان اند». به نیایش هر روزه با پروردگار هستی می پردازد: إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (طه/ ۱۴)؛ «در حقیقت، من، خود خدا هستم؛ هیچ معبودی جز من نیست؛ پس مرا پرست و نماز را برای یاد من، به پا دار».

۲۱ - کرامت خویش را ارج می نهد و زندگی را درست معنا می کند و می داند که انسان مسافری است که مصاحب جسم خویش است نه صاحب جان خود. از این حیث، در سخت ترین شرایط و بدترین تنگناها خودکشی نمی کند؛ یا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (نساء/ ۲۹)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! اموالتان را در میان خودتان به ناحق نخورید؛ مگر

ص: ۵۱۵

اینکه داد و ستدی با رضایت [طرفین] شما (انجام گرفته) باشد. و خودتان را نکشید؛ که خدا نسبت به شما مهرورز است».

۲۲ - بسیار به یاد خداست؛ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (جمعه / ۱۰)؛ «و هنگامی که نماز پایان یافت، پس در زمین پراکنده شوید و از بخشش خدا بجوید و خدا را فراوان یاد کنید، باشد که شما رستگار (و پیروز) شوید» و رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَأَمَّا رَبَّنَا فَأَغْرِبْنَا لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفَرْنَا سَيَآتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ (آل عمران / ۱۹۳)؛ «ای [پروردگارا] در واقع ما (صدای) دعوتگری را شنیدیم که به ایمان فرا می خواند، که «به پروردگارتان، ایمان آورید.» پس ایمان آوردیم. [ای] پروردگارا! پس پیامد (گناهان) ما را برای ما بیامرز و بدی های ما را از ما بزد؛ و ما را با نیکان (و در زمره آنان) بمیران».

۲۳ - در خوبی ها با مردم همکاری می کند؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا سَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (مائده / ۲)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! (نه مراسم حج و) نشانه های خدا و نه ماه [های] حرام و نه قربانی های بی نشان و نه نشان دار و نه قصدکنندگان خانه محترم [خدا] را در حالی که بخششی و خشنودی ای از پروردگارتان می جویند، (حرمت شکنی نکنید و) حلال ندانید. و هنگامی که از احرام بیرون آمدید، پس (می توانید) شکار کنید. و البته کینه توزی عده ای، برای اینکه شما را از (آمدن به) مسجد الحرام (در صلح حدیبیه) بازداشتند، شما را و ندارد که تعدی نماید. و بر (ای) نیکوکاری و خودنگه داری با یک دیگر همکاری کنید و بر (ای) گناه و تعدی با یک دیگر همکاری ننمایید و خودتان را از [عذاب] خدا نگه دارید، [چرا] که خدا سخت کیفر است».

۲۴ - به پدر و مادر نیکی می کند؛ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِضَالُهُ فِي عَامِنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ (لقمان / ۱۴)؛ «و به انسان درباره پدر و مادرش سفارش کردیم - مادرش به او باردارشد، درحالی که سستی بر سستی (می افزود.) و از شیر بازگرفتنش در دو سالگی بود - (و به او گفتیم:) که برای من و پدر و مادرت سپاس گوی! که فرجام (همه شما) فقط به سوی من است». و وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِضَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سِنًا قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدِي وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (احقاف / ۱۵)؛ «و به انسان سفارش کردیم که به پدر و مادرش نیکی کند؛ مادرش با ناگواری او را بارداری کرد و با ناگواری او را بزاد، و بارداری او و از شیر بازگرفتنش سی ماه است؛ تا اینکه به حدّ رشدش برسد و به چهل سالگی برسد، گوید: پروردگارا! به من الهام کن، که نعمت را که بر من و بر پدر و مادرم ارزانی داشتی، سپاس گزاری کنم و اینکه [کار] شایسته ای که آن را می پسندی، انجام دهم؛ و برای من در نسلم شایستگی پدید آور. در واقع، من به سوی تو بازگشتم و در حقیقت، من از تسلیم شدگان هستم».

۲۵ - با همسر حسن معاشرت دارد؛ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا (فرقان / ۷۴)؛ «و کسانی که می گویند: [ای] پروردگارا! از همسران ما و نسل ما به ما روشنی چشمان ببخش و ما را پیشوای خودنگه داران قرار ده».

۲۶ - از عذاب الهی بیم دارد؛ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا (فرقان / ۶۵)؛ «و

ص: ۵۱۶

کسانی که می گویند: «ای پروردگار ما! عذاب جهنم را از ما برطرف گردان، که عذابش ملازم دایمی است» و همواره در خوف و رجاست و بسیار توبه کننده است؛ هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ (ق / ۳۲)؛ «این چیزی است که (بدان) وعده داده می شوید، برای هر توبه کار (خود) نگه دار».

۲۷ - عظمت الهی او را چنان در بر گرفته که خود را نمی بیند و حتی غیر خدا در نگاهش کوچک است و خداوند در جانش بسیار بزرگ؛ «عظم الخالق فی انفسهم وصغر ما دونه فی اعینهم» (نهج البلاغه / خ ۱۹۳). اهل فروتنی است؛ وَعِيَاذَ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْمَارِضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (فرقان / ۶۳)؛ «بندگان (خاص خدای) گسترده مهر، کسانی هستند که فروتنانه بر زمین راه می روند و هنگامی که نادانان ایشان را مخاطب سازند، به آنان سلام (خداحافظی) گویند» و متکبر نیست و رفتار متکبرانه هم ندارد؛ وَلَا تُصَيِّرْ كَوْمًا لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْمَارِضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (لقمان / ۱۸)؛ «و از مردم، رُخت را (متکبرانه) برنتاب؛ و در زمین با سرمستی و تکبر راه نرو، [چرا] که خدا هیچ متکبر خیال پردازِ فخرفروشی را دوست ندارد».

۲۸ - میانه روی در بخشش و انفاق دارد؛ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا (فرقان / ۶۷)؛ «و کسانی که هر گاه (اموال خود را در راه خدا) مصرف می کنند، زیاده روی نمی کنند و تنگ نمی گیرند و (انفاق آنان روشی) معتدل بین آن [دو] است».

نتیجه

بی تردید، الگوی کامل و عینی شخصیت سالم قرآنی، شخصیت الهی و ملکوتی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، امامان معصوم علیهم السلام و حضرت فاطمه می باشند. از آنجا که خداوند معجزه علمی جاودانه و حیانی به نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم عنایت فرمود، الگوی عملی در شخصیت سالم نیز در ائمه اطهار علیهم السلام ارایه کرد و به این سبب که هر چه انسان در عمل به دین و اندیشه در آموزه های دینی، خالصانه تر گام بردارد، در رسیدن به شخصیت سالم کامیاب تر است. و از آنجا که رسیدن به مقام سعادت‌مندی جز با قلب سلیم ممکن و میسر نیست إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (شعراء / ۸۹) و از آن رو که همه انسان ها در رسیدن به مقام مورد دعوت پیامبران الهی قرار دارند و از سویی، شخصیت انسان ها تحت آموزه های پیامبران به کمال نهایی می رسد، می توان نتایج زیر را از مجموع آیات قرآنی ارایه نمود.

ویژگی های شخصیت سالم در قرآن مجید در سه بعد عقل (بینش و نگرش)، قلب (گرایش و گروه) و رفتار (روش و منش) بیان و تبیین شده است.

شخصیت سالم قرآنی، الگوی همه جانبه برای همه انسان ها در زمان ها و مکان های مختلف است و محدود به زمان یا مکان خاصی نیست.

سلامت روان و بهداشت روان افراد تحت تأثیر الگوهای فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی جوامع مختلف قرار دارد، اما بر اساس عرف اجتماعی و فرهنگی جوامع، متغیرهای آن متفاوت نیست؛ اگرچه شاید جامعه ای رفتاری، را سالم بداند، در حالی که آن

رفتار سالم نیست یا از سلامت کامل برخوردار نیست. ایمان به خداوند (مبدأ)، قیامت (معاد) و فرشتگان الهی، کتاب های آسمانی، پیامبران الهی، جهان غیب و عمل صالح برآمده از ایمان عمیق، سلامت روان را میسر و ممکن می سازد.

تنها مرجع ارایه الگو در شخصیت سالم انسانی، پیام آوران آسمانی اند که در عین انسان بودن و بشر خواندن خود، در سه حوزه عاطفه، شناخت و رفتار، بهترین الگوی سلامت روان بوده اند.

ص: ۵۱۷

- البهی الخولی، آدم فلسفه تقویم الانسان و خلافته، القاہرہ، دار الاعتصام، ۱۹۷۷ م.
- جعفری، محمد تقی، حرکت و تحول از دیدگاه قرآن و انسان در افق قرآن.
- جلالی، مهدی، روانشناسی پرورشی، تهران، شرکت سهامی چهر، ۱۳۴۱.
- جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، قم، اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
- سبحانی، جعفر، منشور جاوید، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
- شریفی، حسن پاشا، نظریه و کاربرد آزمون های هوش و شخصیت، تهران، سخن، ۱۳۷۶.
- شیروانی، علی، سرشت انسان، قم، معارف، ۱۳۷۶.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.
- عباس عقاد، محمود، الانسان فی القرآن الکریم، دارالہلال، بی تا.
- فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک للطباعه و النشر، چاپ دوم، ۱۴۱۹ ق.
- کرمی، ابوالفضل، آشنایی با آزمون سازی و آزمون های روانی، تهران، نشر روان سنجی، ۱۳۹۰.
- گنجی، حمزه و مهرداد ثابت، روان سنجی، مبانی نظری آزمون های روانی، تهران، نشر ساوالان، چاپ دوم، بی تا.
- مطهری مرتضی، مجموعه آثار، قم، صدرا، ۱۳۷۶.
- مغنیہ، محمد جواد، فلسفه الاخلاق فی الاسلام، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۷ م.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیہ، چاپ ہفدهم، ۱۳۷۳.
- نرمان، ل. مان، اصول روان شناسی، صنایع محمود، انتشارات فرانکلین، چاپ ہفتم، ۱۳۴۹ ش.
- نہج البلاغہ، تصحیح صبحی صالح، قم، دارالہجرہ.

چکیده

یکی از ابعاد علمی و اخلاقی قرآن شیوه تربیت عبادی آن است.

این نوشتار درصدد است تا با بیان مبانی، ابعاد، اهداف، ویژگی ها و موانع تربیت عبادی مبتنی بر آیات قرآن، تصویری از نحوه و چگونگی تربیت عبادی قرآن را به تصویر بکشد و روش قرآن را در رشد دادن و تربیت انسان ها در مسیر عبودیت و بندگی مطرح سازد؛ از این رو، بعد از مفهوم شناسی عبادت و تربیت به مبانی تربیت عبادی در قرآن همچون خدامحوری، فقر ذاتی انسان، ابعاد تربیت عبادی از قبیل عقلانی، جسمانی و اجتماعی - سیاسی بودن عبادت، اهداف تربیت مانند لقاء الله، ویژگی های تربیت عبادی خاضعانه، خالصانه، عالمانه، عاشقانه و... و نیز موانع و آسیب های تربیت عبادی پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: قرآن، تربیت، عبادت، تربیت عبادی، مبانی تربیتی، اهداف تربیت.

ص: ۵۱۹

۱- (۱) استاد جامعه المصطفی العالمیه rezaee@quransc.com

۲- (۲) . کارشناسی ارشد علوم قرآن h.najaf44@yahoo.com

قرآن کریم، یگانه معجزه جاوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سند حقیقت مکتب و رسالت او، به عنوان کتاب هدایت و تربیت بشریت بر نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نازل شد. کتابی که برای رشد و تعالی انسان و رساندنش به کمالات والای انسانی و قرب الهی، در اختیار بشر قرار گرفت و قابلیت تربیت و رشد انسان را در همه ابعاد و ساحت های مختلف (اعم از بعد عقلانی، جسمانی، معنوی، اجتماعی، اعتقادی، اخلاقی و...) دارد. یگانه شرط رسیدن به این آرمان بلند، عمل به دستورات نورانی آن و دل دادن به آن است.

یکی از ساحت های که قرآن کریم، انسان را در آن بُعد تربیت می کند و رشد می دهد، بُعد معنوی و عبادی است تا آنجا که آیات توحیدی قرآن، بیشتر بر توحید در خلق و امر و توحید در عبادت و اطاعت (یکتا پرستی) تکیه دارد. اینکه انسان موجودی یکتا پرست باشد و روح عبودیت، بندگی و اطاعت پذیری از خالق هستی داشته باشد آن هم عبودیتی خالص و بی ریا که هدف خلقت (ذاریات/ ۵۶) نیز هست، اصالت عبادت و وسیله بودن آن برای رشد و تعالی انسان را مبرهن می سازد.

الف) مفهوم شناسی

۱ - تربیت در لغت

تربیت را می توان از ریشه «رَبَبَ» به معنای ایجاد تدریجی و گام به گام یک شیء تا رساندن او به حد کمال و نهایت آن دانست (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، بی تا: ۳۳۶) یا آن را از ریشه «رَبَوَ» یا «رَبَىَّ أ» به معنای زیاد شدن، رشد، علو و ارتفاع دانست (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۳۸۷: ۲/۴۸۳).

۲ - عبادت در لغت

عبادت از ریشه «عَبَدَ» و به معنای غایت و نهایت تذلل است و از واژه عبودیت به معنای اظهار تذلل و خواری، بلیغ تر است و تنها کسی که مستحق عبادت است، موجودی است که در نهایت و غایت بزرگی و کمال قرار داشته باشد و آن موجود جز ذات باری تعالی نیست (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، بی تا: ۵۴۲).

برخی از لغت شناسان معنای عبادت را «اطاعت و فرمان برداری» دانسته اند (ابن منظور، لسان العرب، ۲۷۳/۳). یکی دیگر از لغت شناسان معاصر پس از بیان معنای عبادت آن را تکوینی، اختیاری یا قراردادی می داند (مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۳۶۰: ۸/۱۳).

۳ - تربیت عبادی

با توجه به معنای لغوی این دو کلمه که بیان شد، «تربیت عبادی» به معنای ایجاد تدریجی و گام به گام روح عبادت و بندگی و حالت تذلل و خواری نسبت به پرورگار عالم در انسان هاست تا مرحله رساندن آنها به حد نهایی و کمال مقام عبودیت.

کلمه «عبد» در قرآن به چهار گروه اطلاق شده است (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، بی تا: ۵۴۲).

الف) عبد در احکام شرعی و فقهی؛ یعنی انسانی که خرید و فروشش جایز است؛ مثل آیه عِبْدًا مَّملُوكًا لَا یَقْدِرُ عَلٰی شَیْءٍ (نحل / ۷۵).

ب) عبد در خلقت و ایجاد که مخصوص خداوند است؛ مثل آیه اِنْ کُفُّوا مِنْ فِی السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ اِلَّا اَتٰی الرَّحْمٰنُ عِبْدًا (مریم / ۹۳).

ص: ۵۲۰

ج) عید در عبادت و خدمت که مردم در این بخش به دو قسمت تقسیم می‌شوند؛ یکی عید خالص خداوند؛ مثل وَ عِبَادُ الرَّحْمَنِ... (فرقان/ ۶۳) و إِنَّ عِبَادِي... (حجر/ ۴۲)، و دیگری عید دنیا و زخارف آن؛ مثل این کلام نورانی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: «تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدینار».

دیگر اینکه عبودیت که به معنی تذلل و فرمانبرداری است در قرآن کریم، به دو گونه مطرح شده است:

اول) تکوینی: عبادت تکوینی آن است که همه موجودات عالم به طور قهری در برابر نظام مقرر و ثابت و برنامه تخلف ناپذیری که خداوند برایشان قرار داده، متواضع و تسلیم‌اند. قرآن در این باره می‌فرماید: إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا (مریم/ ۹۳)؛ یعنی «هیچ کس در آسمان‌ها و زمین نیست، مگر اینکه بنده وار به سوی (خدای) گسترده مهر آید». یا در جای دیگر می‌فرماید: يَسْبُحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (جمعه/ ۱؛ تغابن/ ۱)؛ یعنی «آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، همواره تسبیح خدا می‌گویند». شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد: «قرآن هر کاری را که هر موجودی (در جایی و در هر درجه‌ای که هست) انجام می‌دهد، تسبیح و عبادت می‌نامد. آن بر اساس این است که همه موجودات به سوی کمال می‌روند و کمال مطلق خداوند است؛ یعنی همه چیز به سوی خداوند در حرکت است» (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۴: ۲۲/۷۴۳).

دوم) ارادی و اختیاری: این نوع بندگی و عبودیت ویژه گروه خاص و جمعیت مخصوصی مثل انسان‌هاست که دارای اراده و اختیار باشند نه همه موجودات عالم هستی. قرآن خطاب به انسان می‌فرماید: اعْبُدُوا رَبَّكُمُ (بقره/ ۲۱) که اشاره به همین نوع از عبودیت دارد. عبادات اختیاری نیز بر دو گونه است: عبادات محض و عبادات بالتبع. شهید مطهری با اشاره به این دو نوع عبادت اختیاری انسان‌ها می‌گوید: ما در اسلام دو جور کار داریم. یک کار را اصطلاحاً می‌گویند عبادات محض؛ یعنی کاری که مصلحتی غیر از عبادت ندارد مثل نماز؛ یک کارهای دیگر داریم که مصلحت‌های زندگی است و ما می‌توانیم آنها را به صورت عبادت در آوریم و باید هم در آوریم... (همان).

با توجه به این دو تقسیم‌بندی، در نوشتار حاضر، قسم سوم و چهارم از معنای عبودیت در قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد، و اینکه برای رسیدن به مقام عبودیت و بندگی و عبد واقعی خدا شدن و فاصله گرفتن از دنیا و پرستش آن، قرآن مجید چه روشی و راه کاری را پیشنهاد کرده و به چه نحو انسان را در این بُعد تربیت می‌کند.

و نیز بحث ما در تربیت عبادی، مربوط به عبادات ارادی و اختیاری است که در نوشتار حاضر مورد توجه قرار می‌گیرد.

ب) مبانی تربیت عبادی در قرآن

تربیت عبادی یکی از ابعاد و ساحت‌های موضوع تربیت می‌باشد؛ لذا تمامی مبانی عامه (اعم فلسفی، علمی، دینی و...) که در بحث تربیت مطرح شده (ر. ک: مبانی التفسیر التربوی، مجله قرآن و علم، ۱۳۸۷: ۳/۱۰۳) در زیر شاخه‌های آن نیز مطرح می‌شود. لکن چون بحث نوشتار حاضر در خصوص «تربیت عبادی» است، به برخی از مبانی تربیت با رویکرد تربیت عبادی اشاره می‌کنیم:

۱. خدا محور بودن نظام خلقت

إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا (مریم / ۹۳)؛ «هیچ کس در آسمان ها و زمین نیست، مگر اینکه بنده وار به سوی (خدای) گسترده مهر آید».

۲. فقر ذاتی انسان و غنی بالذات بودن خداوند عالم

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر / ۱۵)؛ «ای مردم! شما به خدا نیازمندید و فقط خدا

ص: ۵۲۱

توانگر [و] ستوده است».

۳. خداوند؛ خالق، مدبّر و مربّی موجودات عالم و احوالات آنها

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ... (روم / ۴۰)؛ «خدا کسی است که شما را آفرید، سپس شما را روزی داد».

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ... (انعام / ۱۰۲)؛ «این خدا پروردگار شماست. هیچ معبودی جز او نیست. آفریدگار هر چیزی است. پس او را پرستید».

۴. انسان موجودی دو بعدی و دارای دو ساحت جسم و روح و اهتمام قرآن به تربیت روح

... إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي... (ص / ۷۱-۷۲)؛ «در واقع، من آفریننده بشری از گل هستم و هنگامی که او را مرتب نمودم و از روح خود در او دمیدم...».

وَ يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ... (هود / ۵۲)؛ «و ای قوم من! از پروردگارتان آمرزش بخواهید. سپس به سوی او بازگردید تا (باران) آسمان را پی در پی بر شما فرو فرستد و شما را نیرویی بر نیرویتان بیفزاید...».

با توجه به کلمه «ثم» در آیه شریفه که دلالت بر ترتیب به همراه تراخی دارد، معلوم می شود که انسان ابتدائاً باید به وسیله استغفار و توبه که از مصادیق مهم عبادت به شمار می رود، روح خود را از هر گونه آلودگی و پلیدی ها شستشو دهد و تربیت نماید که در پی آن برکات از آسمان بر انسان نازل می شود و موجب رشد بُعد جسمانی انسان می گردد.

۵. انسان؛ موجودی مختار و دارای قدرت انتخاب (در پذیرش راه خدا و بندگی او یا عدم آن)

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا (انسان / ۳)؛ «در واقع، ما او را به راه (راست) راهنمایی کردیم، در حالی که یا سپاس گزار است یا بسیار ناسپاس».

۶. هماهنگی تعالیم قرآن با فطرت انسان

در درون انسان، گرایش به خدا و پرستش وجود دارد و به وسیله آن می تواند خالق خود را درک کرده، به پرستش و راز و نیاز با او بپردازد. قرآن می فرماید: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ... (روم / ۳۰)؛ «پس روی (وجود) خود را حق گرایانه، به دین راست دار؛ (و پیروی کن از) سرشت الهی که (خدا) مردم را بر (اساس) آن آفریده، که هیچ تغییری در آفرینش الهی نیست...».

۷. توجه به کرامت انسان در عالم هستی و رسیدن به کرامت خاصه الهی از طریق عبودیت

وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... (اسراء / ۷۰)؛ «و به یقین، فرزندان آدم را گرامی داشتیم» (نیز ر. ک: صافات / ۴۰-۴۲).

۸. سخت نبودن دستورات و تعالیم قرآن برای انسان و مطابقت آن با توان و طاقت بشری

... وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ... (حج / ۷۸)؛ «او شما را برگزید و در دین (اسلام) بر شما هیچ تنگنایی قرار نداد».

لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (بقره / ۲۸۶)؛ «خدا هیچ کس را جز به اندازه توانایی اش تکلیف نمی کند».

۹. هدف مند بودن نظام خلقت بر محور عبادت و بندگی خدا

وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات / ۵۶)؛ «و جن و انسان را جز برای پرستش [خود] نیافریدم».

۱۰. انسان موجودی دارای تکلیف

وَ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ لَدِينَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يَظْلُمُونَ (مؤمنون / ۶۲)؛ «و هیچ کس را جز به اندازه توانایی اش تکلیف نمی کنیم و نزد ما کتابی است که به حق سخن می گوید و آنان مورد ستم واقع نمی شوند».

ص: ۵۲۲

۱۱. انحصار نفع و ضرر انسان در عالم هستی به خداوند

وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَرِدْكَ بَخِيرٌ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (یونس / ۱۰۷)؛ «و اگر خدا (برای امتحان یا مجازات)، زبانی به تو رساند، پس جز او هیچ برطرف کننده ای برای آن نیست؛ و اگر نیکی ای برای تو اراده کند، پس هیچ برگرداننده ای برای بخشش او نیست؛ آن را به هر کس از بندگانش بخواهد (و شایسته بداند) می رساند؛ و او بسیار آمرزنده مهرورز است».

۱۲. وابستگی ارزش و منزلت انسان در پیشگاه الهی به میزان ارتباط او با خدا و عبادت

قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا (فرقان / ۷۷)؛ «ای پیامبر! بگو: اگر فراخوان شما (به سوی ایمان) نبود، پروردگارتان برای شما ارزشی قائل نمی شد؛ چرا که یقیناً (قرآن و پیامبر را) دروغ انگاشتید. پس در آینده (عذاب بر شما) لازم خواهد شد».

ج) اهداف تربیت عبادی از منظر قرآن

اگر انسان در مسیر عبادی و بندگی خدا به طور صحیح و نظام مند گام نهد و آن را تداوم بخشد، به اهداف والایی دست پیدا می یابد. برخی از این اهداف، اهداف ابتدایی، برخی میانی و برخی نهایی است. مهم ترین و اساسی ترین هدف رساندن آنها به مقام والای قرب و لقای الهی است. آیاتی به این هدف اشاره دارند:

... فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (کهف / ۱۱۰)؛ «و هر کس همواره به ملاقات پروردگارش امید دارد، باید کار شایسته ای انجام دهد و هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نکند».

إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَجِئُونَ لَهُ لِيَسْتَجِدُونَ (اعراف / ۲۰۶)؛ «به راستی، کسانی که نزد پروردگار توآند، از پرستش او تکبر نمی ورزند و او را به پاکی می ستایند و فقط برای او سجده (و فروتنی) می کنند».

علامه طباطبایی ذیل این آیه می نویسد: «و از آیه ظاهر می شود که قرب به خدا تنها به وسیله یاد و ذکر او حاصل می شود و به وسیله ذکر است که حجاب های حائل میان او و بنده اش برطرف می گردد...» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۵۰۱/۸).

مرحوم امام رحمه الله نیز به این نکته اشاره نموده و هدف اصلی تربیت را لقاء الله معرفی کرده اند: «هدف اصلی تربیت، خودسازی و تهذیب نفس است و اصلی بودن آن بدان خاطر است که از این راه می توان به حضور راه یافت و به لقاء الله نائل آمد» (امام خمینی، سر الصلوه، بی تا: ۲۰). اهداف دیگر تربیت عبادی از دیدگاه قرآن بدین قرار است:

۱. دستیابی به طهارت معنوی و باطنی و اتمام نعمت

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يَرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (مائده / ۶)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که برای نماز برمی خیزید... خدا نمی خواهد بر شما هیچ تنگ

بگیرد و لیکن می خواهد شما را پاک سازد و نعمتش را بر شما تمام نماید تا شاید شما سپاس گزاری کنید».

۲. یاد خدا و دوری از غفلت

... فَأَعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (طه/ ۱۴)؛ «هیچ معبودی جز من نیست. پس مرا پرست و نماز را برای یاد من به پا دار».

۳. رسیدن به مقام نهایی عبودیت حقیقی از طریق عبادت خداوند (تسبیح و تقدیس الهی)

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات/ ۵۶)؛ «و جن و انسان را جز برای پرستش [خود] نیافریدم» و... وَ

ص: ۵۲۳

نَحِينُ نَسِيحٍ بِحَمِيدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ... (بقره / ۳۰)؛ «... در حالی که ما به ستایش تو تنزیه می‌گوییم و تو را پاک می‌شماریم!...». ملائکه در این آیه به هدف آفرینش اشاره نموده‌اند؛ بدین بیان که به خداوند می‌گویند: تو می‌خواهی موجودی را خلق کنی تا به حمد و ستایش تو پردازد.

۴. برخورداری از هدایت الهی

قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَ كُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (انعام / ۵۶)؛ «بگو: به راستی من منع شده‌ام که کسانی را که غیر از خدا می‌خوانید، پیروانم! بگو: «از هوس‌های شما پیروی نمی‌کنم که در این صورت حتماً گمراه شده‌ام و من از هدایت یافتگان نیستم!». مفهوم این آیه به این نکته اشاره دارد که عبادت خدا و تبعیت و اطاعت از فرامین او موجب هدایت و دوری از ضلالت و گمراهی می‌گردد.

۵. رستگار شدن انسان از طریق عبادت و بندگی خدا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (حج / ۷۷)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! رکوع کنید و سجده نمایید و پروردگارتان را پرستش کنید و کار نیک انجام دهید. باشد که شما رستگار (و پیروز) شوید».

۶. اطمینان و آرامش قلبی و روحی

... أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد / ۲۸)؛ «آگاه باشید که تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد!».

در هدف دوم گفته شد که عبادت و نماز برای یاد خداست و با توجه به این آیه، یاد خدا موجب اطمینان و آرامش انسان می‌گردد.

۷. دوری انسان از فحشاء و منکرات

... وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (عنکبوت / ۴۵)؛ «بخوان [و پیروی کن]، و نماز را برپا دار؛ [چرا] که نماز از [کارهای] زشت و ناپسند باز می‌دارد» و... كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (یوسف / ۲۴)؛ علامه طباطبایی در بیان این آیه می‌فرماید: «... إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا... در مقام تعلیل جمله «لنصرف» است و معنایش این می‌شود که ما با یوسف این چنین معامله کردیم (فحشاء و بدی را از او دور ساختیم)؛ به سبب اینکه او از بندگان مخلص ما بود (طباطبایی، المیزان، ۱۱/۱۷۵)».

۸. بهره‌مندی از علم ناب الهی

... وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمُكُمْ اللَّهُ... (بقره / ۲۸۲)؛ «... و خودتان را از [عذاب] خدا حفظ کنید و خدا به شما آموزش می‌دهد...».

با توجه به اینکه عبادت به معنای تذلل و فرمانبرداری از دستورات خداوند است و فرمانبرداری و حالت تذلل و کرنش در برابر

عظمت ذات اقدس الهی انسان را به درجه تقوی و پرهیزکاری نائل می سازد، می توان نتیجه گرفت که بهترین نوع عبادت، تقوی و پرهیزکاری است که اثر آن بهرمنند شدن از علم ناب الهی می باشد.

۹. رسیدن به درجه تقوی و پرهیزکاری

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره / ۲۱)؛ «ای مردم! پروردگارتان را پرستش کنید، کسی که شما و کسانی را که پیش از شما بودند آفرید، تا شاید شما خود نگه دار باشید».

انجام اعمال عبادی همراه با شرایطی که دارند، باعث می شود که نفس انسان رام گردد و در اختیار انسان و عقل او قرار گیرد؛ در نتیجه نسبت به هواها و خواهش های نفسانی بایستد و عشق به خدا و عبادت و بندگی او را با هیچ لذت دیگری عوض نکند و دل به دستورات الهی و عمل به آنها دهد. این حالت باعث ملکه شدن و رسوخ روح

ص: ۵۲۴

تقوی در انسان می گردد.

۱۰. قرار گرفتن انسان در صراط مستقیم

إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (آل عمران / ۵۱)؛ «در حقیقت، خدا پروردگار من و پروردگار شماست. پس او را پرستید (که) این راهی راست است».

این آیه عبادت خالصانه الهی را ملازم با قرار گرفتن در راه مستقیم و بدون انحراف قرار می دهد. پس شرط قرار گرفتن در صراط مستقیم، عبادت خدا همراه با شرایط آن است.

۱۱. بهره مندی از بهشت جاویدان، یاری، نصرت الهی و دور شدن از آتش دوزخ

... وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَأْوَاهُ النَّارُ وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (مائده / ۷۲)؛ مفهوم این آیه دلالت می کند بر اینکه عبادت پروردگار عالم، انسان را از آتش دوزخ دور و به بهشت برین نائل می سازد و او را از یاری و نصرت الهی بهره مند می گرداند.

۱۲. پذیرش توبه انسان از سوی خداوند و مشمول غفران الهی قرار گرفتن

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يَكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (انفال / ۲۹)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! اگر خودتان را از (مخالفت فرمان) خدا حفظ کنید، برای شما جداکننده [حق از باطل] قرار می دهد و بدی هایتان را از شما می زداید و شما را می آمرزد و خدا دارای بخشش بزرگ است».

أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ... (توبه / ۱۰۴)؛ «آیا ندانسته اند که خدا، او (ست که) توبه را از بندگانش می پذیرد و بخشش های خالصانه (و مالیات زکات) را می گیرد».

علامه طباطبایی در توضیح این آیه می نویسد: خلاصه از آیه بر می آید که تصدق و دادن زکات (که از مصادیق اعمال عبادی هستند) خود نوعی توبه است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۹/۵۱۳)؛ در نتیجه، انسان با عبادت و پیروی از فرامین الهی به درجه توبه واقعی نائل می شود و مورد پذیرش خداوند متعال قرار می گیرد.

۱۳. خروج از ولایت و تسلط شیطان بر آدمی

إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ (حجر / ۴۲)؛ «در حقیقت، بندگانم، برای تو هیچ تسلطی بر آنان نیست، مگر کسانی از گمراهان که تو را پیروی می کنند».

۱۴. بهره مندی از رحمت خاص الهی و آرامش روحی و روانی

وَ إِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا (كهف / ۱۶)؛

«و (اصحاب کهف به یکدیگر گفتند:) هنگامی که از آن (مشرکان) و آنچه را جز خدا می پرستند کناره گیری کردید، به غار پناه ببرید تا پروردگارتان از رحمتش برایتان بگستراند؛ و از کار شما، [وسیله] آسایشی برایتان فراهم می سازد».

۱۵. دستیابی به قوه تشخیص حق از باطل

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا... (انفال / ۲۹)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! اگر خودتان را از (مخالفت فرمان) خدا حفظ کنید، برای شما جدا کننده [حق از باطل] قرار می دهد...».

با توجه به این آیه تقوی و اطاعت پذیری از خداوند که روح و معنای عبادت است، برای انسان روشن بینی و بصیرت خاصی ایجاد می کند که در پرتو آن، حق را از باطل می شناسد.

۱۶. وارث زمین گردیدن

ص: ۵۲۵

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (انبیاء / ۱۰۵)؛ «و به یقین، در زَبُور بعد از آگاه کننده (= تورات) نوشتیم که بندگان شایسته ام، آن زمین را به ارث می برند».

۱۷. بهره مند شدن از برکات آسمان، زمین، باران و نعمت های آسمانی

و يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا... (هود / ۵۲)؛ «و ای قوم من! از پروردگارتان آمرزش بخواهید؛ پس به سوی او بازگردید تا (باران) آسمان را پی در پی بر شما فرو فرستد و شما را نیرویی بر نیرویتان بیفزاید».

و لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ... (اعراف / ۹۶)؛ «و اگر (بر فرض) اهل آبادی ها ایمان می آوردند و خود نگهداری می کردند، حتماً برکاتی از آسمان و زمین بر آنان می گشودیم».

آری، به درستی که رمز بهره مند شدن از نعمات آسمان و زمین در دنیا نیز عبادت و اطاعت پذیری از خداوند متعال و استغفار و توبه و تقوی است.

۱۸. برخورداری از عزت، سعادت و نفوذ ناپذیری در برابر دشمنان خدا

وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا (مریم / ۸۱)؛ «و (کافران) غیر از خدا معبودانی را برگزیدند تا [مایه] عزتشان باشند».

عزت فقط در پرتو پرستش خداوند یکتا به دست می آید نه شرک و بت پرستی، چه تذلل و خواری و اطاعت پذیری در برابر خداوند عالم باعث عزت، اُبْهت و نفوذ ناپذیری انسان در برابر مستکبران و ظالمان عالم می شود.

۱۹. زایل شدن اندوه و غصه های انسان و سبک شدن مصیبت ها

وَلَقَدْ نَعَلْنَا أُنثَىٰ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ فَسَبَّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ كُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (حجر / ۹۷-۹۸)؛ «و به یقین، می دانیم که توبه خاطر آنچه می گویند سینه ات تنگ می شود. پس با ستایش پروردگارت تسبیح (او) گوی و از سجده کنندگان باش».

علامه طباطبایی در تبیین این آیه می نویسد: اینکه این سفارش را متفرع بر تنگ حوصلگی از زخم زبان های کفار نموده، معلوم می شود که تسبیح و حمد خدا و سجده و عبادت، در زایل کردن اندوه و سبک کردن مصیبت اثر دارد» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۱۲/۲۸۸).

۲۰. شکر گذاری از نعمت های بی پایان الهی و رسیدن به مقام شاکران

فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَ أَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (قریش / ۳-۴)؛ «پس باید پروردگار این خانه (= کعبه) را بپرستند؛ (همان) کسی که آنان را در گرسنگی غذا داد و آنان را از ترس ایمن ساخت».

د) ابعاد تربیت عبادی در قرآن کریم

قرآن مجید به منظور تربیت عابدان صالح و پرهیزکار و به دور از هرگونه انحراف، روح عبودیت را در بندگان خود می‌دمد و عبادت را در سه بُعد مختلف مورد توجه قرار می‌دهد. قرآن کریم انسان‌ها را هم در بُعد عقلانی، هم در بُعد جسمانی و هم در بُعد اجتماعی تحت تربیت عبادی خود قرار می‌دهد و هدایت آنان را بر عهده می‌گیرد.

۱. عبادت عقلانی

برخی از آیات به عبادت عقلانی و فکری از راه تفکر در مخلوقات خود و جهان هستی امر می‌کند و آن را یکی از نشانه‌های اولی‌الالباب و صاحبان خرد و عقل معرفی می‌نماید: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... (آل عمران / ۱۹۱)؛ «(همان) کسانی که [در حال] ایستاده و نشسته و بر پهلوهایشان [آرمیده]، خدا را یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین تفکر می‌کنند...».

ص: ۵۲۶

این آیه اشاره دارد که یکی از مصادیق ذکر و یاد خدا که مصداق اتمّ عبادت خداوند عالم است، تفکر در اسرار آفرینش است. آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر آیه می نویسد: نقشه دلربا و شگفت انگیزی که در گوشه و کنار این جهان در پهنه هستی به چشم می خورد، آن چنان قلوب صاحبان خرد را به خود جذب می کند که در جمیع حالات خود چه ایستاده و چه نشسته و یا در حالی که در بستر آرمیده و به پهلو خوابیده اند، بیاد پدید آورنده این نظام و اسرار شگرف آن می باشند... در این آیه نخست به ذکر و سپس به فکر اشاره شده است؛ یعنی تنها یادآوری خدا کافی نیست. وقتی این یادآوری ثمره های ارزنده ای خواهد داشت که آمیخته با تفکر باشد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، بی تا: ۲۱۵/۳).

۲. عبادت جسمانی

برخی از عبادات علاوه بر اثرگذاری روحی و طهارتی که برای قلب و جان هر انسانی دارد، برای جسم انسان نیز مفید است و به عبارتی، جسم انسان نیز باید در مسیر عبودیت و بندگی خدا به حال خضوع، خشوع و کرنش درآید تا این حالت بندگی و ذلّتی که انسان در وجود خود در برابر خداوند احساس می کند، در ظاهر و اعضاء و جوارح انسان نیز ظهور و بروز یابد؛ لذا در آیات فراوانی امر به رکوع و سجود (زمر/ ۹؛ حج/ ۷۷؛ حجر/ ۹۸؛ اعراف/ ۲۰۶ و...) قیام و قعود (آل عمران/ ۱۹۱)، قنوت، طواف و سعی و... شده است که همه به بُعد جسمانی عبادت اشاره دارد. در نتیجه این آیات نشان دهنده این است که عبادت روحی و قلبی فقط کافی نیست، بلکه این عبودیت درونی باید در همه اعضا و جوارح انسان تجلّی و بروز یابد.

۳. عبادت اجتماعی - سیاسی

برخی از عبادات جنبه فردی ندارد یا اگر دارد جنبه اجتماعی آنها غلبه دارد. این گونه عبادات برای پرورش و تربیت جامعه اسلامی است تا جامعه را یک جامعه مطیع و فرمانبردار خدای متعال تربیت کند؛ جامعه ای که عبادت خدا در آن جلوه گر و علنی باشد و بندگی خدا محور اصلی در آن باشد و فقط مختص اجرای در معابد و مساجد نباشد. امر به معروف و نهی از منکر، نماز و زکات (حج/ ۴۱) و حج (حج/ ۲۷؛ آل عمران/ ۹۷) برخی از عباداتی که جنبه اجتماعی - سیاسی دارد یا بعد اجتماعی - سیاسی آن غلبه دارد.

ه - ویژگی های تربیت عبادی در قرآن

برای اینکه هر عمل انسان نتیجه بخش باشد، باید روشمند و طبق ضوابط و شرایط خود انجام پذیرد و الاّ به نتیجه مطلوب نمی رسد. خداوند برای تربیت عبادی بندگان خود به ضوابط و راهکارهای مهم و متعدّد اشاره کرده است که انسان با بهره جستن و پیروی از آنها می تواند به قله های بلند کمال و عبودیت دست یابد و از منحرف شدن و سقوط در پرتگاه ها به واسطه عرفان ها و روش های غلط، خرافی و کاذب در امان بماند.

برخی از روش ها و ضوابط مورد اشاره در قرآن مجید که از مهم ترین راهکارهای تربیت عبادی قرآن نیز به شمار می رود، بدین قرار است:

۱. عبادت خاضعانه و خاشعانه

عبادت و بندگی خداوند متعال باید همراه تَضَرُّع، ناله و زاری باشد، یعنی با کمال تواضع، خضوع، خشوع و ادب انجام پذیرد: اذْعُوا رَبُّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (اعراف / ۵۵)؛ «پروردگارتان را فروتنانه (و آشکارا) و پنهانی بخوانید که او متجاوزان را دوست نمی دارد».

علامه طباطبایی می نویسد: خداوند در این آیه دستور داد تا این عبادت را با تَضَرُّع و زاری انجام دهند و این تَضَرُّع و زاری هم علنی و با صدای بلند که منافعی با ادب عبودیت است، نبوده باشد...» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲/۸:۱۹۸)؛

ص: ۵۲۷

بنابراین، در عبادت خدا نباید تنها زبان انسان چیزی را بخواند، بلکه باید روح دعا و عبادت در درون جان و تمام وجود انسان ساری و جاری باشد.

۲. عبادت خالصانه

قرآن در تربیت عبادی بندگان به این نکته اشاره می کند که عبادت واقعی و مورد رضایت خداوند عبادتی است که به دور از هر گونه ریا باشد و خالصانه انجام پذیرد: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ... (بینه/ ۵)؛ «و به آنان فرمان داده نشده بود جز برای اینکه خدا را بپرستند، در حالی که حق گرایانه دین (خود) را برای او خالص گردانند...».

طبرسی در تبیین معنای «مخلصین له الدین» می نویسد: یعنی عبادت خدا را با عبادت غیر خدا مخلوط نسازند (طبرسی، مجمع البیان، بی تا: ۷۹۵/۱۰)؛ بنابراین، قرآن به عبادت پنهانی توجه بیشتری دارد آنجا که می فرماید: اذْعُوا رَبِّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (اعراف/ ۵۵)؛ «پروردگارتان را فروتنانه (و آشکارا) و پنهانی بخوانید؛ که او متجاوزان را دوست نمی دارد».

اینکه فرموده خدا را در پنهانی بخوانید، برای این است که از ریا دورتر و به اخلاص نزدیک تر و توأم با تمرکز فکر و حضور قلب باشد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، بی تا: ۲۱۰/۶).

۳. عبادت آگاهانه و عالمانه

قرآن مجید می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ... (نساء/ ۴۳). علامه طباطبایی در تبیین این آیه می نویسد: حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ. اشاره به این نکته دارد که عبادات ناآگاهانه بی ارزش است و انسان را به مقام عبودیت نمی رساند؛ گرچه تکلیف را ساقط می کند و در مقام این است که بفرماید اگر ما شما را از شراب نهی کردیم، هدفمان این بود که در نماز بفهمید چه می گوید (طباطبایی، المیزان، ۵۷۲/۴: ۱۴۰۲).

۴. عبادت عاشقانه

عبادت تربیت یافتگان مکتب اسلام و قرآن، همیشه عاشقانه و از روی محبت به حضرت دوست انجام می پذیرد نه به طمع بهشت یا ترس از جهنم. اینان خدا را چون لایق پرستش می یابند، عبادت می کنند و عشق به وصال معبود، رنگ خدایی و الهی به عبادت آنها می دهد و به تعبیر امام صادق علیه السلام عبادت آنها عبادت احرار است نه عبادت بردگان یا عبادت تجار؛ «... قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ حُبًّا لَهُ فَتَلَكُ عِبَادَةُ الْاِحْرَارِ وَهِيَ اَفْضَلُ الْعِبَادَةِ» (کلینی، اصول کافی، ۱۳۶۵: ۲/۸۴).

قرآن کریم می فرماید: وَ يَخْرَوْنَ لِلْاَذْقَانِ يَبْكُونَ وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعًا (اسراء/ ۱۰۹)؛ «و به چانه (و صورت بر زمین) می افتند، در حالی که می گریند و (تلاوت قرآن) بر فروتنی آنان می افزاید!». از این آیه برداشت می شود که اشک ریختن مداوم آنها در حال سجده نشان از عاشقانه بودن عبادت آنها دارد. یکی از مفسران معاصر می نویسد: «يَخْرَوْنَ» یعنی بی اختیار به زمین می افتند. به کار بردن این تعبیر به جای «یسجدون» اشاره به نکته لطیفی دارد و آن اینکه آگاهان بیدار دل چنان مجذوب و شیفته سخنان الهی می شوند که بی اختیار به سجده می افتند و دل و جان را در راه آن از دست می دهند... استفاده از فعل مضارع

«بیکون» دلیل بر ادامه گریه های عاشقانه آنهاست» (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، بی تا: ۱۲/۳۲۰-۳۲۱).

۵. عبادت با کیفیت

در دین مبین اسلام کیفیت عبادت و قبولی آن در نزد پروردگار بیش از مقدار و کمیت آن مورد توجه و اهتمام

ص: ۵۲۸

قرار گرفته است. حضرت ابراهیم علیه السلام و اسماعیل علیه السلام هنگامی که پایه های کعبه را بالا بردند، این گونه دعا کردند: رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (بقره/ ۱۲۷)؛ «[ای] پروردگار ما! از ما بپذیر که در حقیقت تنها تو شنوا [و] دانایی».

این قسمت از آیه به این نکته اشاره دارد که کار مهم نیست، قبول شدن آن اهمیت دارد حتی اگر کعبه بسازیم، ولی مقبول خدا قرار نگیرد، ارزش ندارد (قرائتی، تفسیر نور، بی تا: ۲۰۳/۱).

۶. عبادت جمعی و گروهی

اساس عبادت به ویژه نماز، بر جمع و جماعت استوار است و هر گونه فردگرایی و تک روی و انزواطلبی مردود است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، بی تا: ۴۴/۱)؛ به عبارتی دیگر، در دعا و عبادت باید جمع گرا بود نه فردگرا که «فَأَنَّ يَدَاللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ» (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۳۷۳/۳۳). در روایت دیگری آمده است «الْأَمَّا الطَّاعَةُ مَعَ الْجَمَاعَةِ» (همان، ۴۳۶/۲۲).

قرآن نیز بر عبادت جمعی تأکید می ورزد: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (حمد/ ۵). اینکه ضمیر را در این آیه به صورت جمع آورده نه مفرد، نشان می دهد که عبادت جمعی و گروهی مورد سفارش و تأکید خداوند عالم است. آیت الله مکارم شیرازی می نویسد: امر به نماز جمعه، امر به یک عبادت بزرگ دسته جمعی است و اثر عمومی عبادت را در بردارد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، بی تا: ۱۳۴/۲۴).

۷. عبادت با حضور قلب

در آیه پنجم از سوره مبارکه حمد، لحن سخن تغییر می کند و از زبان بنده و خطاب به پروردگار سخن گفته می شود؛ به عبارتی، از لحن غیابی به لحن خطابی تغییر می کند که گویا انسان با اعتراف به توحید و صفات خدا در آیات قبل... خود را در حضور ذات پاکش می یابد و او را مخاطب ساخته، نخست زبان به پرستش می گشاید، آن گاه از او امداد می جوید (رضایی اصفهانی، تفسیر مهر، ۱۳۸۷: ۱۳۷/۱) و به عبارتی، توحید عملی را به ما می آموزد. مرحوم امام رحمه الله می نویسد: عبادت بدون حضور قلب عبادت نیست، بلکه لهو و بازی است. این چنین عملی در نفس آدمی اثری ایجاد نمی کند و حالت نهی از فحشاء و منکر محقق نمی شود (امام خمینی رحمه الله، آداب الصلوه، بی تا: ۳۳).

۸. اعتدال در عبادت

تأکید قرآن در مسئله عبادت این است که همیشه مسیر اعتدال را باید در پیش گرفت و از هر گونه افراط و تفریط پرهیز نمود؛ همان گونه که در تمامی کارها، امر به اعتدال و میانه روی شده است: ... وَ لَا تَجْهَرُ بِصَيْحَاتِكَ وَ لَا تُخَافَتْ بِهَا وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (اسراء/ ۱۱۰)؛ «و نمازت را با صدای بلند نخوان، و (نیز) آن را بسیار آهسته نخوان، و بین آن (دو) راهی بجوی».

در تفسیر نمونه آمده است که حکم اسلامی یعنی اعتدال در جهر و اخفات، که در اینجا به آن اشاره شده است با الغای خصوصیت در آن و با توجه به حکم کلی در ذیل آیه، این نتیجه را می دهد که عبادات خود را نباید آن چنان انجام دهیم که

بِهَانَهُ بِدَسْتِ دَشْمَنَانِ دَهْد... و چه بهتر که توأم با متانت و آرامش و ادب باشد... (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، بی تا: ۳۲۹/۱۲).

آری، با توجه به این نکته (اعتدال در عبادات) است که خداوند در قرآن می فرماید که در هنگام عبادت انسان باید هم خوف از عقاب الهی داشته باشد و هم طمع به رحمت خدا؛ یعنی در حالت خوف و رجاء به سر برد و عبادت کند؛... وَ اَدْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا اِنَّ رَحْمَتَ اللّٰهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِيْنَ (اعراف / ۵۶)؛ «و او را با ترس و امید بخوانید که رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است».

ص: ۵۲۹

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می نویسد: این رویه (عبادت از روی طمع یا از روی خوف) به طوری که تجربه شده، آدمی را به ترک عبادت وادار می سازد. لذا فرمود: «وادعوه خوفاً وطمعاً»، تا هر یک از خوف و طمع، مفسد دیگری را جبران نموده و عبادت نیز مانند سایر کائنات در مجرای ناموس عالم یعنی ناموس جذب و دفع قرار گیرد (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۱۹۹/۸).

۹. تداوم در عبادت

آیات متعددی از قرآن به استقامت و پابندی در عبادت و بندگی خدا اشاره دارد و اینکه انسان در این مسیر به واسطه اعتدال و عدم افراط و تفریط، نشاط عبادت را در خود حفظ کند و از ادامه مسیر باز نماند و اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (حجر/ ۹۹)؛ «و پروردگارت را پرستش کن تا تو را یقین (مرگ) فرا رسد». منظور از «یقین» در این آیه، همان مرگ است؛ بنابراین، مهم تر از عبادت، استمرار آن است.

آیات دیگری نیز بر این مطلب اشاره دارد: الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ (معارج/ ۲۳؛ فصلت/ ۳۸).

۱۰. لزوم تقدّم عبادت خدا بر هر کاری

قرآن کریم عبادت مؤثر و مفید را عبادتی می داند که هم از نظر زمان انجام آن (در عباداتی که دارای زمان خاص است) در اول وقت و مقدّم بر هر کاری دیگر انجام شود و هم از نظر ارزش و اعتبار ذاتی، آن را ارزشمندتر و مهم تر از هر کاری دیگر تلقی شود و هیچ گاه نسبت به آن بی توجهی و بی اعتنایی صورت نگیرد: رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ... (نور/ ۳۷)؛ بنابراین، از نظر قرآن حتی کارهای حلال و مباح نیز نباید انسان را از یاد خدا (و عبادت او) غافل کند تا چه رسد به کارهای مکروه و حرام (قرائتی، تفسیر نور، بی تا: ۱۸۸/۸).

یا در سوره جمعه می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (جمعه/ ۹)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که برای نماز در روز جمعه ندا داده شود، به سوی یاد خدا بکوشید و معامله را رها کنید که این برای شما بهتر است، اگر بدانید!».

۱۱. نیکویی عبادت همراه با طلب روزی حلال و کسب و کار

در دین اسلام ریاضت نامشروع و رهبانیت و دنیا گریزی مورد مذمت قرار گرفته است. اسلام کسب روزی حلال را هم جزء عبادات به شمار می آورد. و حتی طبق فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اگر عبادت هفتاد جزء داشته باشد، برترین آنها طلب روزی حلال است (کلینی، اصول کافی، ۱۳۶۵: ۷۸/۵). ریشه و اساس این حرف را باید در قرآن جست و جو کرد. قرآن کریم می فرماید: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ... (اعراف/ ۳۲). از ظاهر این آیه بر می آید که زینت های خدا و روزی های حلال و پاکیزه برای بندگان خداست که باید از آن بهره مند شوند.

یا در سوره جمعه می فرماید: فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ اذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (جمعه/ ۱۰)؛ «پس در

زمین پراکنده شوید و از بخشش خدا بجویید و خدا را فراوان یاد کنید، باشد که شما رستگار (و پیروز) شوید».

علامه طباطبایی در تبیین این فراز می نویسد: «مراد از انتشار در ارض، متفرق شدن مردم در زمین و مشغول شدن به کارهای روزمره برای به دست آوردن فضل خدا، یعنی رزق و روزی است که البته منظور از طلب رزق هم همه کارهایی است که عطیه خدای تعالی را در پی دارد چه طلب رزق باشد و چه عیادت مریض یا سعی در برآوردن حاجت مسلمان یا زیارت برادر دینی یا حضور در مجلس علم و یا کارهای دیگر از این قبیل (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۱۹/۴۶۲)؛ بنابراین، از دیدگاه قرآن هم ارتباط با خدا مورد تأکید و سفارش است و هم ارتباط با خلق خدا.

ص: ۵۳۰

۱۲. لزوم تقدّم توبه و استغفار و پرهیز از گناهان بر عبادت خدا (اول تذکبه بعد تحلیه)

قرآن کریم در بیان اوصاف مؤمنان، توبه کار بودن آنان را مقدّم بر عبادت گری آنها بیان می نماید: **التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ...** (توبه/ ۱۱۲) یا در جای دیگر می فرماید: **مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَ اتَّقُوهُ وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ...** (روم/ ۳۱)؛ «در حالی که به سوی او بازگشت می کنید؛ و خود را از [عذاب] او نگه دارید و نماز را برپا دارید و از مشرکان نباشید».

این دستور بدین معناست که پیکر و بدن آلوده به ویروس و میکروب ها، قدرت جذب ویتامین ها و پروتئین ها و مواد غذایی را ندارد. پس ابتدا باید جان را از آلودگی ها و خبائث پاک نمود، سپس به دنبال عبادت و ذخیره توشه آخرت برای خود بود و گرنه زحمات انسان دچار آفت می شود.

۱۳. توجه و عنایت ویژه به نمازهای فریضه به ویژه نماز شب و تهجد

در قرآن کریم نزدیک به ۶۴ بار از نماز و اهمیت آن یاد شده است. این امر حکایت از آن دارد که انسان در مسیر تربیت عبادی باید به این رکن اساسی توجه و اهتمام ویژه داشته باشد. برخی از این آیات عبارت است از:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (بقره/ ۲۳۸) و **وَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ** (مؤمنون/ ۹). امام خمینی رحمه الله در بیان اهمیت نماز می فرماید: «بالاترین فریضه و کارخانه انسان سازی (تربیت انسان) نماز است. نماز برای اصلاح و تربیت نفس تأثیر به سزایی دارد» (صحیفه نور، بی تا: ۱۴۸/۱۲).

همچنین در بین نمازهای مستحبی، نماز شب و تهجد یکی از مهم ترین ابزار و وسائل قرب الهی و مقام عبودیت به شمار می رود و بارها به این نکته اشاره شده است. قرآن یکی از ویژگی های «عباد الرحمن» (بندگان خالص خدا) را تهجد و شب زنده داری بیان می کند: **وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا** (فرقان/ ۶۴) یا در جای دیگر می فرماید: **وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَ سَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا** (انسان/ ۲۶). در سوره مزمل نیز چنین آمده است: **إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَ أَقْوَمُ قِيلاً** (مزمل/ ۶).

علامه طباطبایی در تبیین و تفسیر این آیه می نویسد: «معنی و طء زمین» قدم نهادن بر آن است و اینکه فرمود «حادثه شب شدیدترین قدم نهادن است» کنایه است از اینکه این عمل از هر عمل دیگر در صفای نفس، انسان را ثابت قدم تری می سازد و بهتر از هر چیز، نفس آدمی را از اینکه به وسیله شواعل روز دچار کدورت شود، حفظ می کند» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۹۹/۲۰). پس این آیات نشان می دهد که روح آدمی در آن ساعات آمادگی خاصی برای نیایش و مناجات و ذکر و فکر دارد.

۱۴. توجه به مکان ها و زمان های ویژه برای عبادت

برخی از مکان ها و زمان ها در سرعت بخشیدن به حرکت و سلوک انسان در مسیر بندگی خدا بسیار مؤثرند؛ به همین دلیل، قرآن کریم در عبادت برخی مکان ها را مورد تأکید و سفارش قرار داده است: **وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ...** (بقره/ ۱۲۵)؛ «و (گفتیم) از مقام ابراهیم، نمازخانه ای (برای خود) برگزینید»؛ **لَمَسْجِدِ أُسَسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ...**

(توبه/ ۱۰۸)؛ «حتماً مسجدی که از روز نخست بر خود نگه داری بنیان گذاشته شده، سزاوارتر است که در آن (به عبادت) بایستی».

در مورد زمان ها، عبادت در وقت طلوع فجر تا طلوع آفتاب و همچنین عبادت در نزدیک غروب را مورد تأکید قرار داده است: «وَإِذْ كَرَّمَكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصِيَالِ...» (اعراف / ۲۰۵)؛ «و پروردگارت را در (درون) خودت، فروتنانه و ترسان و بدون صدای بلند، در بامدادان و عصر گاهان [و شب هنگام]، یاد کن و از غافلان مباش!».

۱۵. متذکر شدن اسماء و صفات الهی در هنگام عبادت و دعا

ص: ۵۳۱

قرآن می فرماید: وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا... (اعراف / ۱۸۰)؛ «و نام های نیکو فقط از آن خداست؛ پس او را با آنها بخوانید...». علامه طباطبایی در معنای فَاذْعُوهُ بِهَا دو احتمال را ذکر نموده و احتمال دوم را تقویت و قبول می کند و می نویسد:

«مراد از دعوت، عبادت است و معنایش این است که خدا را عبادت کنید با اعتقاد به اینکه او مَتَّصِف به اوصاف حسنه و معانی جمیله ای است که این اسماء دلالت بر آن دارد» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۸/۴۵۰).

۱۶. لزوم تسبیح، حمد و ستایش خدا قبل از انجام اعمال عبادی

قرآن مجید می فرماید: فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ (حجر / ۹۸)؛ «پس با ستایش پروردگارت تسبیح (او) گوی و از سجده کنندگان باش» یا در جای دیگر می فرماید: وَذَكَرْ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلِّ (اعلی / ۱۵)؛ «و نام پروردگارش را یاد کرد و نماز گزارد».

۱۷. لزوم هجرت و تحمّل سختی ها برای اقامه فرائض و عبادات الهی

گاهی اوقات برای دستیابی به مقام عبودیت، هجرت و نقل مکان به محل های مناسب به منظور انجام عبادت خدا بدون دغدغه و مانع لازم است. قرآن کریم در این باره می فرماید: رَبَّنَا إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ... (ابراهیم / ۳۷)؛ «[ای] پروردگار ما! در واقع، من برخی از فرزندانم را در درّه ای (و سرزمینی) بدون زراعت، نزد خانه ی محترم تو، سکونت دادم. [ای] پروردگار ما! (آنان را سکونت دادم) تا نماز را برپا دارند».

آری، حضرت ابراهیم علیه السلام برای بر پا داشتن نماز و عبادت خدا هجرت کرد حتی به قیمت به سختی انداختن خود و خانواده اش. این آیه نشان می دهد که مسکن و محل زندگی انسان باید بر اساس نماز و عبادت باشد؛ یعنی هر جا که انسان در مسیر عبودیت و بندگی خدا می تواند موفق تر عمل کند و توفیق بیشتری داشته باشد، همان جا را باید به عنوان مسکن و مأوی خود انتخاب کند. بنابر همین نکته قرآن می فرماید: يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإَيُّهَا فَاعْبُدُونِ (عنکبوت / ۵۶)؛ «ای بندگان من که ایمان آورده اید! در واقع، زمین من وسیع است، پس تنها مرا پرستید».

۱۸. پیروی و توجه کردن به الگوها و اسوه های عملی عبادت

بندگان خدا برای نیل تربیت عبادی باید توجه ویژه به الگوهای مطرح شده در قرآن داشته باشند و از عمل و نحوه بندگی آنان الگوبرداری کنند؛ همان گونه که علمای اخلاق با استناد به آیات و روایات گفته اند برای تربیت انسانی در همه ابعاد نیاز به استاد و پیر طریقت است، حتی پیامبران الهی نیز از این امر مستثنا نبوده اند مانند موسی علیه السلام تحت تربیت خضر نبی علیه السلام قرار گرفت. قرآن کریم الگوهای فراوانی را با تعبیر «نعم العبد» از قبیل حضرت داوود (ص / ۱۷)، حضرت سلیمان (ص / ۳۰)، حضرت ایوب (ص / ۴۱) حضرت ابراهیم و اسحاق و یعقوب (ص / ۴۵)، حضرت ابراهیم، الیسع و ذالکفل (ص / ۴۸) معرفی می کند.

۱۹. مهیا کردن یک نظام عادلانه به منظور تربیت انسان ها در ابعاد مختلف

قرآن کریم تربیت صحیح انسانی در ابعاد مختلف را تنها در بستر یک نظام عادلانه امکان پذیر می داند و می فرماید: قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (اعراف / ۲۹)؛ «بگو: پروردگارم به دادگری فرمان داده است؛ و رویتان را در هر مسجدی (به هنگام عبادت به سوی قبله) نمایید و او را بخوانید، در حالی که دین (خود) را برای او خالص گردانیده اید».

با توجه به این آیه کریمه برای گسترش عبادت در جامعه و تزریق روح اطاعت پذیری از فرامین الهی در انسان ها،

ص: ۵۳۲

ابتدا باید به دنبال گسترش و مستقر کردن عدالت در جامعه اسلامی بود؛ زیرا جلوگیری از تبعیض، مقدم و در کنار عبادت مطرح است؛ پس تربیت صحیح در محیط و نظام عادلانه محقق می شود (قرائتی، تفسیر نور، بی تا: ۵۰/۴).

۲۰. دعا کردن در حق فرزندان و دستور به آنان برای نماز و عبادت

قرآن کریم به دعای والدین در حق فرزندان تا اینکه خداوند آنان را در طریق بندگی و عبادت خود قرار دهد، اشاره دارد و سپس دستور والدین به فرزندان به منظور اطاعت از فرامین الهی را در رشد و تربیت عبادی و اخلاقی آنان مؤثر می داند: «كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ... (مریم / ۵۵)؛ «و همواره خانواده اش را به نماز و زکات فرمان می داد»؛ «يَا بَنِي أَقِمِ الصَّلَاةَ وَ أْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ... (لقمان / ۱۷)؛ «ای پسرکم! نماز را برپا دار و به [کار] پسندیده فرمان بده و از [کار] ناپسند منع کن» و رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَاءِ (ابراهیم / ۴۰)؛ «پروردگارا، من و (هر یک) از فرزندانم را برپا کننده ی نماز قرار ده، و [ای] پروردگارا! دعایم را بپذیر».

بنابراین، برای توفیق انجام عبادات، مخصوصاً اقامه نماز توسط خود و فرزندان، استمداد از خداوند و طلب توفیق از او نقشی مهم دارد.

۲۱. ایجاد امنیت اجتماعی و رفاه اقتصادی زمینه ساز جامعه ای آرمانی و عبادی و اطاعت پذیر

قرآن کریم برای گسترش روح عبادت و بندگی در افراد یک جامعه، تأمین امنیت و رفاه اقتصادی افراد جامعه را عاملی مهم و زمینه ای مؤثر معرفی می داند: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الصَّيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَ أَمَنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ (قریش / ۳-۴)؛ «پس باید پروردگارا این خانه (= کعبه) را بپرستند، (همان) کسی که آنان را در گرسنگی غذا داد و آنان را از ترس ایمن ساخت».

بنابراین، تا امنیت و رفاه اقتصادی مردم تأمین نباشد، افراد یک جامعه را نمی توان به عبادت و اطاعت از فرامین الهی امر کرد؛ چرا که روش جلب منفعت و دفع ضرر برای مردم در این راه مؤثر است.

۲۲. پرهیز از هر گونه اکراه و اجبار برای جذب و گرایش دادن مردم به سوی عبادت

انسان ها را باید با اختیار و به اندازه ظرفیت هایشان به سوی اطاعت و عبادت خدا دعوت کرد نه از روی اکراه و اجبار.

حضرت نوح علیه السلام به قوم خود گفت: «أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اتَّقُوهُ وَ أَطِيعُونِ... قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَاراً (نوح / ۳-۵)؛ «که خدا را بپرستید و خودتان را از [عذاب] او حفظ کنید و [مرا] اطاعت کنید... (نوح) گفت: «پروردگارا! در واقع، من قوم خود را شب و روز فراخواندم».

به کارگیری لفظ «دعوت» در این آیه به معنای احترام گذاشتن به اختیار و اراده دیگران و به اکراه و اجبار و نداشتن آنان به عبادت و بندگی خدا است. همان طور که اصل پذیرش دین نیز چنین است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (بقره / ۲۵۶)؛ «هیچ اکراهی در (پذیرش) دین نیست».

و) موانع و آسیب های تربیت عبادی در قرآن

انسان در مسیر بندگی و عبودیت پروردگار عالم با موانع و آسیب های جدی رو به روست که اگر در برخورد و مقابله با آنها مدیریت صحیحی را در پیش نگیرد، در حرکت و سلوک خود برای دستیابی به قرب الهی دچار مشکلات فراوانی می شود و چه بسا در مسیر حرکتی خود پس روی داشته باشد. مهم ترین موانع و آسیب هایی که انسان با آن مواجه است و عبادت او را آفت زده می کند، به قرار ذیل است:

۱. تکبر، فخر فروشی و ابا کردن از عبادت

ص: ۵۳۳

قرآن کریم می فرماید: وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا... إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فَخُورًا (نساء / ۳۶)؛ «و خدا را پرستید و هیچ چیز را با او شریک نگیرید؛... که خدا کسی را که متکبر خیال پرداز [و] فخر فروش است، دوست نمی دارد».

باز در جای دیگر می خوانیم: لَنْ يَشِيْتَنَّكَفَ الْمَسِيْحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَ مَنْ يَشِيْتَنَّكَفَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يَشِيْتَكْبِرُ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا (نساء / ۱۷۲)؛ «مسیح و فرشتگان مقرب، ابا ندارند از اینکه بنده خدا باشند؛ و کسانی که از پرستش او امتناع کردند و تکبر ورزیدند، که به زودی (خدا در قیامت) همه آنان را به سوی خود گرد خواهد آورد».

نکته مورد توجه در این آیه این است که سرچشمه ترک عبادت، تکبر است و اگر روح، استکباری شد، همه نوع خطر در پی می آید (قرائتی، تفسیر نور، بی تا: ۴۴۴/۲).

۲. فقر و تهیدستی و ناامنی اجتماعی

اندیشه تأمین معاش و امنیت یکی از موانع مهم در مسیر تربیت عبادی بندگان و مانع از انجام عبادت است. قرآن کریم در این باره می فرماید: فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَ آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (قریش / ۳-۴). این آیه به این نکته اشاره دارد که تا مسائل اقتصادی و امنیتی جامعه حل نشود، نمی توان آنان را به عبادت دعوت کرد.

۳. شیطان

ابلیس و شیاطین جن و انس از طرق مختلف و راه های گوناگون انسان را از یاد و عبادت خدا باز می دارند و وسوسه های آنها مانع مهمی برای دوری انسان از مسیر عبودیت به شمار می آید: إِنَّمَا يَرِيْدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعِدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصِيْدَكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (مائده / ۹۱)؛ «شیطان به سبب شراب و قمار می خواهد در بین شما فقط دشمنی و کینه ایجاد کند و شما را از یاد خدا و از نماز بازدارد؛ پس آیا شما (به شراب خواری و قماربازی) پایان می دهید؟!».

۴. ناسپاسی و کفران نعمت های الهی

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ اشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (بقره / ۱۷۲)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! از (خوراکی های) پاکیزه ای که روزی شما کرده ایم، بخورید و خدا را سپاس گوید؛ اگر همواره تنها او را می پرستید». طبق این آیه، شکر نشانه خداپرستی و توحید ناب است و شکر به عنوان نمونه روشن عبادت معرفی شده (قرائتی، تفسیر نور، بی تا: ۲۶۳/۱)؛ بنابراین، ناسپاسی و قدرشناسی، آفتی بزرگ برای انسان و سبب دوری او از اوج بندگی است.

۵. حرام خوری و بی توجهی به حق الناس

وَ إِلَى مَدِيْنٍ أَسْخَاءَهُمْ شُعْبَاءً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ... (اعراف / ۸۵)؛ «و به سوی مَدین، برادرشان شعیب را (فرستادیم). (او) گفت: «ای قوم [من]! خدا را پرستید که هیچ معبودی جز او برای شما نیست. به یقین دلیلی (معجزه آسا) از طرف پروردگارتان برای شما آمد؛ پس پیمانان و ترازو

را کاملاً ادا کنید و به مردم [از روی ستم] چیزهایشان را کم ندهید...».

این آیه دلالت التزامی به این نکته اشاره دارد که جامعه ای را می توان به عبادت و بندگی خدا دعوت کرد که از نظر دنیوی و اقتصادی دچار فساد و حرام خواری نشده باشند؛ چه جامعه ای که دارای اقتصاد سالم و عادلانه نباشد، از صراط و طریق عبودیت فاصله گرفته و به عبادت روی نخواهد آورد.

ص: ۵۳۴

شرک در عبادت به این معناست که انسان غیر خدا را نیز در کنار خداوند متعال بندگی و عبادت کند و او را نیز لایق پرستش بداند؛ چنانچه قرآن نیز به این معنی اشاره دارد: وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (مائده / ۷۲). این آیه صراحتاً می فرماید که شرک به خدا ظلم است و آنان که شرک می ورزند و حضرت عیسی علیه السلام را خدا می دانند، کافر، مشرک، ظالم و از بهشت محرومند. این سخن بدین معناست که شرک در عبادت خدا و شریک قائل شدن برای او آفت بسیار خطرناکی برای انسان در مسیر عبودیت خداست.

۷. هوای نفس و شهوات

قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا آتِبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (انعام / ۵۶)؛ «بگو: به راستی من منع شده ام که کسانی را که غیر از خدا می خوانید، پیروانم!» بگو: «از هوس های شما پیروی نمی کنم که در این صورت حتماً گمراه شده ام و من از هدایت یافتگان نیستم!».

طبق این آیه، ریشه شرک و فاصله گرفتن از عبادت خدا هواپرستی است (قرائتی، تفسیر نور، بی تا: ۲۷۰/۳).

۸. تقلید کورکورانه همراه لجاجت و اصرار بر انجام عمل نادرست

قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْبِدَ اللَّهَ وَحَيْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا... (اعراف / ۷۰)؛ «(اشراف قوم هود) گفتند: «آیا به سراغ ما آمده ای تا خدای یگانه را پرستیم و آنچه را پدران ما همواره می پرستیدند، رها کنیم؟!».

آری، تعصب به جای منطق محکوم است و تقلید جاهل از جاهل و تبعیت به دلیل رابطه خویشاوندی مردود است (همان، ۹۸/۴) و مانع حرکت عبادی انسان می گردد.

۹. شک و تردید در معبود واقعی و عدم تحقیق در شناخت و معرفت او

قرآن در این باره می فرماید: قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَوْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ (هود / ۶۲)؛ «گفتند: ای صالح! به راستی پیش از این در میان ما مایه امید بودی؛ آیا ما را منع می کنی که آنچه را پدرانمان می پرستند، پرستیم؟! در حالی که ما قطعاً در مورد آنچه ما را به سوی آن فرا می خوانی، در شک تردید آمیز هستیم».

اشاره آیه به این نکته است که اگر شک، مقدمه و زمینه تحقیق و ارشاد نباشد، بزرگ ترین عامل رکود و سقوط خواهد بود» (همان، ۳۴۵/۴) مخصوصاً در مسیر بندگی خدا و آیین یکتاپرستی.

۱۰. بی صبری و استقامت نکردن در مسیر بندگی

رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ... (مریم / ۶۵)؛ «همان) پروردگار آسمان ها و زمین و آنچه میان آن دوست؛ پس او را بپرست و در پرستش او شکیبایی ورز...».

طبق این آیه، عبادت، صبر لازم دارد و بی صبری در این راه مانع دستیابی به قرب الهی می شود.

۱۱. استخدام دین و عبادت خدا برای دستیابی به دنیا و مطامع آن

قرآن کریم می فرماید: وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ... (حج / ۱۱)؛ «و از (میان) مردم کسی است که خدا را بر حاشیه (منافع خویش) می پرستد و اگر به او نیکی رسید، بدان آرامش می یابد و اگر آزمایشی به او رسید، (به سوی کفر) رویش را برمی گرداند...».

خداوند در این آیه به این اشاره دارد که ایمان برخی موسمی و سطحی است و حوادث تلخ و شیرین آن را تغییر می دهد (قرائتی، تفسیر نور، بی تا: ۲۳/۸)؛ به عبارت دیگر، اگر پرستش خدا سودی مادی داشت، آن را استمرار

ص: ۵۳۵

می دهند و اگر دچار فتنه و امتحان شوند روی گردانیده، به عقب بر می گردند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۱۴/۴۹۴). این حالت بدین علت است که ایمان به خدا و توجه و ارتباط با حضرت حق در اعماق قلب و جان آنها رسوخ نکرده و فقط زبانی است.

۱۲. تفرقه و اختلاف

وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ (نمل / ۴۵)؛ «و یقیناً، به سوی (قوم) ثمود، برادرشان صالح را فرستادیم که «خدا را بپرستید.» و به ناگاه آنان دو دسته (= مؤمن و کافر) شدند که با یکدیگر کشمکش می کردند».

آری، نزاع میان حق و باطل دائمی است و همین نزاع و اختلاف بسیاری را در تشخیص راه حق دچار سردرگمی می کند و از مسیر عبودیت منحرف می سازد.

۱۳. ریای در عبادت (شرك خفی)

قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤْنَ (ماعون / ۴-۶)؛ «و ای بر نمازگزاران؛ (همان) کسانی که آنان از نمازشان غافل اند؛ (همان) کسانی که ایشان ریاکاری می کنند».

۱۴. ناامیدی از رحمت خدا

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ... (زمر / ۵۳)؛ «بگو: «ای بندگان من که در مورد خودتان زیاده روی کرده اید! از رحمت خدا ناامید نشوید...».

از شروط بندگی این است که انسان هرگز از رحمت خدا مأیوس نشود و به واسطه امید که به رحمت او دارد، شکست ها و عقب افتادگی ها را جبران کند و گرنه ناامیدی، عامل خطرناکی برای فاصله گرفتن انسان از جرگه عابدان است.

۱۵. همسر و فرزند نااهل

قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ... (هود / ۴۶)؛ «(خدا) فرمود: «ای نوح! در حقیقت او از خانواده تو نیست؛ [چرا] که او (دارای) کرداری غیر شایسته است!».

این آیه نشان می دهد که پیوند مکتبی بر پیوند خانوادگی و خویشاوندی حاکم است (قرائتی، تفسیر نور، بی تا: ۳۲۸/۵) و در صورت دلبستگی به این گونه روابط خانوادگی، انسان از راه اصلی عبودیت باز مانده، به مقصود نهایی نمی رسد.

در آیه دیگر خداوند می فرماید: ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَاتَمَهُمَا... (تحریم / ۱۰)؛ «خدا برای کسانی که کفر ورزیدند، مثلی زده است زن نوح و زن لوط که تحت (سرپرستی) دو

بنده شایسته از بندگان ما بودند، و [لی] به آن دو خیانت کردند و...».

همسر ناهل و خائن مانعی برای بندگان صالح خدا در راه بندگی او هستند که اگر انسان در مقابل آنها استقامت و پایداری نکند و راهکار مناسبی را در برخورد با آنها در پیش نگیرد، آفت و مانعی برای سلوک انسان در طریق بندگی خواهد بود.

۱۶. عدم حضور قلب در عبادات

خداوند مستی در حال نماز را به عنوان یکی از عوامل مهم بی توجهی و عدم حضور قلب در نماز مطرح می کند: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ... (نساء / ۴۳).

پیام آیه این است که در عبادات، به ویژه نماز، تنها اذکار و حرکات کافی نیست، بلکه توجه، شعور و حضور قلب

ص: ۵۳۶

لازم است (حتی تعلموا) و عبادات ناآگاهانه بی ارزش است. با توجه به این اصل کلی که وجود علت، باعث تعمیم حکم می شود، نتیجه می گیریم که هر عاملی که باعث عدم تمرکز انسان و عدم حضور قلب او در عبادات شود، باید به عنوان مانعی برای رسیدن انسان به حلاوت و شیرینی و آثار عبادات، با آن مبارزه کرد.

۱۷. کسالت و کراهت در انجام عبادات

قرآن کریم یکی از ارکان نفاق را کسالت در حال نماز معرفی می کند: «... وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ (توبه / ۵۴)؛ «نماز را به جا نمی آورند جز در حالی که آنان کسل هستند و (اموالشان را در راه جهاد) مصرف نمی کنند مگر در حالی که آنان ناخشنودند».

با الغای خصوصیت از نماز و انفاق به عنوان دو عمل عبادی، به این نکته پی می بریم که عبادت همراه کسالت و اکراه، از نشانه های نفاق و فاصله گرفتن انسان از مسیر مستقیم عبودیت است.

۱۸. زیادی اموال و اولاد

قرآن کریم زیادی اموال و فرزند را اسباب دوری انسان از طریق هدایت و عبودیت معرفی می کند: «فَلَا تُغْنِيكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كَافِرُونَ (توبه / ۵۵)؛ «و (فزون) اموالشان و فرزندانشان تو را به شگفت نیآورد؛ جز این نیست که خدا می خواهد به وسیله آن [ها] در زندگی پست (دنیا) عذابشان کند و جان هایشان برآید، در حالی که آنان کافرند».

علامه طباطبایی می گوید:

از سیاق آیه بر می آید که مقصود، شیفتگی در برابر کثرت اولاد و اموال ایشان است.... آری، این حقیقتی است که همه به چشم خود می بینیم که هر چه دنیا بیشتر به کسی روی بیاورد و از فراوانی مال و اولاد بیشتر برخوردار شود، به همان اندازه از موقف عبودیت دورتر و به هلاکت و عذاب های روحی نزدیک تر می شود و همواره در میان لذایذ مادی و شکنجه های روحی غوطه می خورد (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۹/۴۶۵).

۱۹. استهزاء و مسخره کردن افراد نادان

قرآن از رابطه و دوستی با کسانی که اذان و شعائر دینی و عبادات را مسخره می کنند، پرهیز می دهد (قرائتی، تفسیر نور، بی تا: ۱۱۵/۳). چون این امر برای افراد کم ظرفیت، اثرگذار است و انسان را از انجام عبادات و بندگی خدا باز می دارد. وَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَ لَعِبًا ذَلِكُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ (مائده / ۵۸)؛ «و هنگامی که (مردم را با اذان) به نماز فرا می خوانید، آن را به مسخره و بازی می گیرند؛ این به خاطر آن است که آنان گروهی هستند که خردورزی نمی کنند».

۲۰. افراط و تفریط در عبادت

کم کاری و زیاده روی در عبادت هر دو مضر است و انسان را نسبت به عبادت متنفر می سازد. قرآن در این زمینه می فرماید:
وَلَا تُجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (اسراء / ۱۱۰)؛ «و نمازت را با صدای بلند نخوان، و (نیز) آن را بسیار آهسته نخوان، و بین آن (دو) راهی بجوی».

نکته اساسی در این آیه با توجه به الغای خصوصیت این است که این آیه باید الگویی باشد برای همه اعمال ما و تمام برنامه های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... باید همه اینها دور از افراط کاری ها و تندروری ها و تفریطکاری و مسامحه و سهل انگاری باشد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، بی تا: ۳۲۹/۱۲).

۲۱. سهل انگاری در عبادت و کوچک شمردن آن

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (ماعون / ۴-۵)؛ «و وای بر نمازگزاران (همان) کسانی که آنان از

ص: ۵۳۷

نمازشان غافل اند».

علامه طباطبایی ذیل این آیه می نویسد: یعنی آنهایی که از نمازشان غافلند اهتمامی به امر نماز ندارند و از فوت شدنش باکی ندارند؛ چه به کلی فوت شود، چه بعضی از اوقات فوت گردد، چه وقت فضیلتش از دست برود و چه ارکان و شرایطش و احکام و مسائش را ندانسته و نمازی باطل بخوانند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۶۳۴/۲۰).

۲۲. دنیاپرستی و فعالیت های اقتصادی بدون هدف و برنامه

اهتمام به عباداتی که دارای زمان خاصی هستند، برای انسان برکات ویژه ای دارد که در صورت بی توجهی به آن انسان از مقام و منزلت والای عبودیت محروم می ماند. یکی از عوامل مهم باز دارنده، دنیا پرستی و ترجیح دنیا و فعالیت های اقتصادی بر امور معنوی و دینی است. قرآن نیز به این آفت مهم اشاره می کند و مردم را از آن باز می دارد: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...** (جمعه / ۹)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که برای نماز در روز جمعه ندا داده شود، پس به سوی یاد خدا بکوشید و معامله را رها کنید».

۲۳. محیط و جامعه فاسد

علامه طباطبایی ذیل آیه ۵۶ سوره عنکبوت به نکته مهمی اشاره دارد و می فرماید: «فراخ بودن زمین کنایه است از اینکه در هر جای زمین از دین حق و عمل به آن جلوگیری شد؛ نواحی دیگر آن در اختیار شماسست بدون اینکه در آن نواحی شما را از دین داری جلوگیری کنند. پس عبادت خدای یکتا به هر حال ممتنع و محال نیست» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۲۱۶/۱۶).

قرآن کریم در بیان تأثیر اجتماع و محیط می فرماید: **وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ** (اعراف / ۱۳۸).

موسی علیه السلام به امر الهی قیام کرد و با فرعون به مخالفت برخاست و مردم را به عبادت خداوند دعوت کرد. بنی اسرائیل به رهبری آن مرد بزرگ، از سیطره فرعون رهایی یافتند. اینان به جای آنکه شکرگذاری کنند و به شرک و انحراف نگریند، با مشاهده مردمان بت پرست، تحت تأثیر قرار گرفتند و آن محیط فاسد بر افکارشان تأثیر گذاشت و آنان را به بت پرستی متمایل ساخت.

۲۴. اشتغالات روزانه

اشتغالات روزانه مانع عبادت کامل و پیراسته از کاستی می شود، قرآن کریم به این نکته اشاره می فرماید: **إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا** (مزمل / ۶-۷)؛ «در حقیقت، تنها پدیده (عبادت) شب، گامی سخت تر و گفتاری پایدارتر است [چرا] که برای تو در روز رفت و آمدی طولانی است».

آیه اولی در این مقام است که بیان کند چرا شب را برای این نماز (نماز شب) اختیار کردیم و آیه دوم در مقام این است که بیان کند چرا روز را انتخاب نکردیم.... «سبح طویل» روز کنایه از غور در مهمات زندگی و انواع زد و بندها در برآوردن

حوائج زندگی است و معنای آیه این است که تو در روز مشاغل بسیار داری که همه وقت را فرا گرفته، فراغت برایت باقی نمی گذارد تا در آن با توجه تام متوجه درگاه پروردگارت باشی و از هر چیزی منقطع گردی؛ بنابراین، بر توست از شب استفاده کنی و در آن به نماز پیردازی (طباطبایی، المیزان، ۱۴۰۲: ۲۰/۱۰۰).

نتیجه

عبادت کامل که قرب الهی را به دنبال دارد و موجب طهارت باطن و درون می گردد، عبادتی است که روشمند و طبق شرایط انجام شود. از این رو، دارای مبانی، اهداف، ویژگی ها و آسیب های خاص که باید مورد توجه قرار

ص: ۵۳۸

گیرد.

توجه به این امور، تربیت عبادی شکل می گیرد که یکی از ابعاد تربیتی قرآن است که به شدت مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است.

ص: ۵۳۹

ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۳۸۷ ش)، ترتیب مقایس اللغه، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ابن منظور، محمد بن مکرّم (بی تا)، لسان العرب، بیروت، دارصار، چاپ سوم.

امام خمینی، سید روح الله (بی تا)، آداب الصلوه، مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمه الله.

امام خمینی، سید روح الله (بی تا)، سرّ الصلوه، مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمه الله.

امام خمینی، سید روح الله (بی تا)، صحیفه نور، مرکز مدارک فرهنگی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم.

رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷ ش)، تفسیر مهر، قم، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.

رضایی اصفهانی، محمد علی و جمعی از فضلای حوزه و دانشگاه، ترجمه قرآن کریم، موسسه فرهنگی دارالذکر، ۱۳۸۳ ش.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۰۲ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.

قرائتی، محسن (بی تا)، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، چاپ یازدهم.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ ش)، الکافی، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق)، بحارالانوار، بیروت، موسسه الوفا.

مجله قرآن و علم، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ ش.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ ش)، التحقیق فی الکلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴ ش)، مجموعه آثار، قم، صدرا، چاپ دوازدهم.

مکارم شیرازی، ناصر (بی تا)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

چکیده

آثار روح و روانی ایمان از محوری ترین، مهم ترین و کاربردی ترین مباحث قرآنی، حدیثی و روانشناسی است که در نوشتار حاضر مورد پژوهش قرار گرفته است. نویسنده نخست به پدید آمدن برخی از مشکلات روحی و روانی در فرایند زندگی انسان ها اشاره کرده و راه برون رفت از این گرفتاری ها را ایمان معرفی کرده است. نیز به برخی از آثار فردی ایمان همچون رستگاری، طمأنینه و آرامش، توکل و اعتماد بر خدا، روشن بینی، مغفرت الهی و برخی آثار اجتماعی آن از قبیل سلامت اجتماعی، مقابله با فساد و انحراف و یکپارچگی اجتماع اشاره کرده است.

واژگان کلیدی: قرآن، ایمان، روان، روح، آثار فردی، آثار اجتماعی.

ص: ۵۴۱

انسان موجودی پیچیده، عجیب و ناشناخته است. در دنیای کنونی مشکلات اصلی فرا روی این آفریده الهی مربوط به روح و روان اوست و هر از چندگاهی این مشکلات در زندگی بروز و ظهور می یابد و وی از حل آنها عاجز و درمانده است. به نظر می رسد مطمئن ترین راه رهایی از این مشکلات روی آوردن به اعتقادات، باورهای دینی و ایمان به خداست.

در این نوشتار تلاش شده تا آثار ایمان از دیدگاه آیات، روایات و روانشناسی مورد بحث و بررسی قرار گیرد تا جوامع بشری با عملی نمودن این آثار به سعادت نایل آیند.

الف) مفهوم شناسی

۱. مفهوم شناسی ایمان

در منابع لغوی برای واژه «ایمان» یک معنای ریشه ای و مصدری از ثلاثی مجرد و یک معنای اشتقاقی از باب افعال (ثلاثی مزید) بیان شده است. اصل این واژه از ماده و مصدر «أمن» بوده و به معنای امنیت، آرامش، اطمینان و از بین رفتن بیم و هراس و... آمده است. واژه «ایمان» که مصدر ثلاثی مزید از باب افعال است، و در لغت به معنای گوناگونی چون مطلق تصدیق، عقیده محکم، ضد کفر و... آمده است. خلیل در العین می نویسد: «أمن به معنای ضد ترس است و ایمان یعنی تصدیق کننده که در گفتار خداوند هم به همین معنا آمده است: تو تصدیق کننده ما نیستی» (فراهیدی، العین، ۱۴۱۴ ق: ۱۰۸/۱).

راغب در مفردات نوشته است: «أمن در اصل به معنای آرامش نفس و از بین رفتن بیم و هراس است و ایمان به معنای پذیرفتن و گردن نهادن نفس به حق می باشد» (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۱۳۴۰: ۲۱).

برای ایمان تعاریف اصطلاحی گوناگونی ارائه شده است. برخی ایمان را تصدیق قلبی و برخی دیگر آن را اعتقاد باطنی، اقرار و التزام به مقتضای آن دانسته اند.

فخر رازی می نویسد:

«آنچه ما بدان معتقدیم آن است که ایمان، تصدیق با قلب است، نه تصدیق زبانی یا عملی» (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰ ق: ۲۲۷/۲).

علامه طباطبایی رحمه الله می نگارد:

«ایمان اعتقاد باطنی است، به صورتی که آثار آن اعتقاد در اعمال ظاهری و بدنی (جوارحی) نیز ظاهر شود» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۳۱۴/۱۶).

ایشان همچنین می نویسد:

«ایمان به معنای اقرار و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن است...، پس صرف اعتقاد، ایمان نیست، مگر آنکه به لوازم آن چیزی که بدان معتقد شده ایم، ملتزم شویم و آثار آن چیز را بپذیریم» (همان، ۷، ۵).

۲. مفهوم شناسی روح

برای روح نیز معانی گوناگونی ذکر شده است. برخی آن را همان نفس (حقیقت هر چیز) می دانند و برخی دیگر آن را به معنای چیزی که موجب تحرك، زندگی و وسیله جلب منافع و دفع ضررهاست، معرفی نموده اند. خلیل در العین می نویسد:

«روح همان نفس است که بدن به وسیله آن زنده است» (فراهیدی، العین، ۱۴۱۴: ۳/۲۹۱).

ص: ۵۴۲

راغب در مفردات نگاشته است:

«رُوح و رُوح در اصل به یک معنا و آن چیزی است که موجب حیات، زندگی و تحرک است و به واسطه آن منافع جلب و ضررها دفع می شود» (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۱۳۴۰: ۳۶۹).

از دیدگاه حکماء و فلاسفه روح به چیزی گفته می شود که منشأ حیات یا منشأ عقل و حیات است و غالباً با نفس ناطقه مرادف به کار می رود (ر. ک: مصاحب، دائره المعارف فارسی، ۱۳۸۰: ۱/۱۱۵). از دیدگاه مفسران نیز بر مبدأ، منشأ و سبب حیات اطلاق می شود که موجود زنده به وسیله آن قادر بر حرکت ارادی می شود (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۹۵-۱۱۳؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۲۰ و ۳۹۲).

(ب) آثار ایمان

از آنجایی که انسان در زندگی خود با مشکلات و گرفتاری های زیادی روبه روست، بسیاری از روانشناسان به این نتیجه رسیده اند که تنها روزنه ای که می تواند آرام و ناراحتی های او را کاهش و تسکین دهد، ایمان به خدا و اعتقاد به یک مبدأ و قدرت مافوق انسانیت است (ر. ک: صانعی، آرامش روانی و مذهبی، ۱۳۵۰: ۶). برخی از انواع آثار ایمان بدین قرار است:

۱. سکینه و آرامش

یکی از نیازهای اساسی بشر نیاز به احساس امنیت یعنی احساس آزادی و آرامش نسبی از خطر است. این احساس وضع خوشایندی را ایجاد می کند و فرد در آن دارای آرامش جسمی و روحی است (شاملو، سعید، بهداشت روانی، ۱۳۷۸: ۹۱) و جز در پرتو ایمان به خدا حاصل نمی شود؛ به همین روی می توان ادعا کرد که از برجسته ترین و مهم ترین آثار ایمان به خدا احساس امنیت، آرامش و سکینه است که زیربنای بهداشت روحی و روانی نیز هست؛ زیرا بشر در کشاکش رنج ها و بلایای زندگی نیاز به تکیه گاهی دارد که بدان پناه برد و خود را از آشفتگی ها و افسردگی ها دور سازد و به آرامش برسد. این پناهگاه جز خدا چیز یا کسی دیگری نمی تواند باشد؛ چنانکه قرآن کریم فرموده است: **الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ** (رعد/ ۲۸)؛ «همان کسانی که ایمان آورده اند و دل هایشان با یاد خدا آرام می گیرد؛ آگاه باشید، که تنها با یاد خدا دل ها آرامش می یابد!».

سید قطب در این باره می نویسد:

«یاد خدا و ذکر او آدمی را از طوفان های روحی دور نگه می دارد؛ زیرا ایمان در واقع اتصال موجودی ضعیف به اصل وجود و در پی آن به تمام موجودات است» (سید قطب، تفسیر فی الضلال قرآن، ۱۴۱۲: ۶/۳۹۶۶).

قرآن برای بیان این نکته که ایمان مایه آرامش و به تعبیر برخی از روایات، نفس آرامش (سکینه) است، از تعبیرهای مختلفی استفاده کرده است:

– **أَلَا- إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ** (یونس/ ۶۲-۶۳)؛ «آگاه باشید که دوستان خدا

نه هیچ ترسی بر آنان است، و نه آنان اندوهگین می شوند؛ (همان) کسانی که ایمان آوردند و همواره خودنگه داری می کردند».

- مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (مائده / ۶۹)؛ «کسانی (از آنان) که به خدا و روز بازپسین ایمان آوردند و [کار] شایسته انجام دادند، پس نه هیچ ترسی بر آنان است و نه آنان اندوهگین می شوند».

- هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزِدُوا إِيمَانًا... (فتح / ۴)؛ «او کسی است که آرامش را در دل های

ص: ۵۴۳

مؤمنان فرو فرستاد، تا ایمانی بر ایمانشان بیفزایند...».

آری سکینه و ایمان، وقار و آرامش، نه ابزاری برای فزونی ایمان، بلکه نفس افزایش ایمان است. محصول ایمان، تسلط بر نفس است که خود از ارکان فضایل اخلاقی است (ر. ک: مطهری، مرتضی، بیست گفتار، ۱۳۷۰:۲۱۷؛ به نقل از جوادی، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، ۱۳۷۶:۲۵۱).

ایمان در همه حوزه های زندگی انسان حضوری جدی، نقشی مهم و شگرف دارد. در حوزه باورها و اعتقادات قلبی، در روح، روان و جسم انسان ها تأثیر مستقیم دارد. بررسی ها و پژوهش های میدانی روانشناسان و دیگر متخصصان حوزه علوم پزشکی از تأثیر شگرف ایمان در بازسازی شخصیت انسان های مبتلا به بیماری های روانی و حتی بیماری های جسمی چون سرطان حکایت دارد. ایمان به خدا آرامش را در فرد افزایش می دهد و در جراحی ها به شخص کمک می کند تا زودتر بهبود یابد.

قرآن کریم در جاهای متعددی به آرامش مؤمنان و اولیای الهی اشاره می کند: **إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ** (فصلت / ۳۰)؛ «در حقیقت، کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداست.» سپس پایداری کردند، فرشتگان بر آنان فرود می آیند (و می گویند) که: «نترسید و اندوهگین نباشید؛ و مژده باد بر شما، به بهشتی که (بدان) وعده داده می شدید!».

علامه طباطبایی رحمه الله ذیل این آیه می نویسد: آیه شریفه از آینده ای که در انتظار مؤمنان است و اینکه ملائکه به استقبال آنان می آیند، خبر می دهد و آن تقویت دل ها و دلگرمی آنان و بشارت و کرامت است. فرشتگان مؤمنان و اولیای الهی را از ترس و اندوه ایمنی می دهند. ترس همشیه از چیزهای ناپسندی است که احتمال وقوعش داده می شود. این ترس در مورد مؤمنان یا عذابی است که از آن می ترسند و یا محرومیت از بهشت است که از آن بیم دارند. حزن و اندوه نیز همواره از مکروهاتی است که واقع شده و شرّی که پدید آمده، مانند گناهی که از مؤمنان سر زده و از آثارش غمگین می شوند و یا خیراتی که به خاطر سهل انگاری از آنها فوت شده و از آن اندوهگین می گردند؛ لذا فرشتگان آنها را دلداری می دهند که از اینگونه خوف ها و اندوه ها در امانند؛ زیرا گناهانشان آمرزیده شده و عذاب از آنان برداشته شده است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷:۱۷/۳۹۰).

قرآن همچنین می فرماید: **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُذْأَبُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ** (فتح / ۴)؛ «او کسی است که آرامش را در دل های مؤمنان فرو فرستاد، تا ایمانی بر ایمانشان بیفزایند».

فخر رازی ذیل این آیه سه وجه برای معنای سکینه ذکر می کند: سکون، آرامش، وقار و یقین. وی سپس می نویسد: معنای دوم و سوم نیز به سکون و آرامش بر می گردد (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰:۶۷/۲۸).

۲. رستگاری

انسان ها نوعاً خواستار فوز و رستگاریند و برای نیل به این مهم، تلاش زیادی می کنند و به تبع برای رسیدن به فلاح و

رستگاری به ابزارها، وسایل و سرمایه‌هایی نیازمندند. از طرف دیگر، انسان در زندگی‌اش از سرمایه‌های زیادی مانند سلامت، امنیت، ثروت و... برخوردار است و یکی از بهترین و سرآمدترین این سرمایه‌ها، ایمان به خداوند است.

تولستوی، متفکر و نویسنده مشهور معاصر، می‌گوید: «ایمان آن چیزی است که آدمی با آن زندگی می‌کند» (مطهری، بیست گفتار، ۱۳۷۰: ۱۸۷). شهید مطهری در تبیین این کلام می‌نویسد: «مراد او این است که ایمان، بهترین سرمایه است. اگر کسی آن را از کف دهد، در واقع، مهم‌ترین سرمایه زندگی را از دست داده است» (همان).

ص: ۵۴۴

قرآن کریم نیز ایمان را یکی از سرمایه‌ها دانسته است: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ** (صف / ۱۰-۱۱)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! آیا شما را به داد و ستدی راه‌نمایی کنم که شما را از عذاب دردناک نجات دهد؟! به خدا و فرستاده‌اش ایمان آورید و با اموال و جان‌هایتان در راه خدا جهاد کنید؛ این برای شما بهتر است، اگر بدانید».

خلاصه، تمام فواید و چکیده‌های همه ثمرات ایمان در این آیه جمع شده است و می‌توان گفت بهترین تعبیری که در وصف ایمان وجود دارد، همین سرمایه‌رستگاری است (ر. ک: جوادی، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، ۱۳۷۶: ۲۴۸). به کارگیری این سرمایه نیازمند مهارت است و در صورت عدم استفاده صحیح چه بسا ضررها و ضایعاتی را در پی داشته باشد.

سید قطب در این باره می‌نویسد: ایمان در زندگی انسان اصل است شاخه‌ها و ثمراتی دارد. عمل صالح حاصل طبیعی ایمان است و قرآن کریم هر عملی را که به اصل ایمان مستند نباشد، هدر رفته و ضایع شده قلمداد می‌کند و ایمانی که بدون ثمر باشد، مقطوع و همچون درخت پژمرده است (قطب، تفسیر فی ظلال القرآن، ۱۴۱۲: ۳۹۶۶/۶-۳۹۶۷).

مرحوم شهید مطهری رحمه الله در این باره می‌نگارد: درست است که ایمان بزرگ‌ترین سرمایه است، اما برای استفاده از این سرمایه مانند همه سرمایه‌های دیگر علم و مهارت لازم است. گاهی ممکن است آن استفاده کاملی که باید بشود نشود، یا خود انسان نفهمیده سوء استفاده کند، یا یک کس دیگر از حس دینی بشر سوء استفاده کند (مطهری، بیست گفتار، ۱۳۷۰: ۱۸۷).

همچنین آیه مورد بحث ایمان مؤمنان را تجارتي عظیم، سودی سرشار و باعث نجات از عذاب دردناک، مغفرت و آمرزش معرفی می‌نماید. علامه طباطبایی رحمه الله ذیل آیه می‌نویسد:

«در این آیه شریفه، ایمان و جهاد، تجارب به حساب آمده که سرمایه‌اش جان آدمی و ربح آن نجات از عذاب دردناک است و خداوند متعال با نکره آوردن کلمه «تجاره» آن را بزرگ داشته است؛ یعنی تجارتي مهم، عظیم و جلیل‌القدر و در بیان ربح آن روشن نکرد که چه عذابی است، بلکه فرمود عذابی تا بفهماند آن قدر بزرگ است که در بیان نمی‌گنجد و مصداق این نجات که وعده‌اش را دارد، همان مغفرت و جنت است» (طباطبایی، المیزان، بی تا، ۴۳۷، ۱۹).

۳. روشن بینی

یکی از آثار ایمان روشن بینی، شناخت صحیح حق از باطل، نگرش واقع‌بینانه به موضوعات، تشخیص و تمییز حق از باطل است. قرآن به این امر چنین اشاره می‌نماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...** (انفال / ۲۹)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر خودتان را از (مخالفت فرمان) خدا حفظ کنید، برای شما جداکننده [حق از باطل] قرار می‌دهد...».

طبق این آیه بین ایمان و روشن بینی و بصیرت، ارتباطی خاص برقرار است. ایمان نوری در قلب آدمی ایجاد می‌کند تا وی بتواند به وسیله آن از غلتیدن در دام خطاها رهایی یافته، به سعادت و خوشبختی نایل گردد. این مطلب را به صورت‌های گوناگون در قرآن کریم می‌توان جستجو کرد: **إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زِينَا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ** (نمل / ۴)؛ «در واقع، کسانی که به آخرت ایمان نمی‌آورند، کردار (بد) شان را برای آنان آراستیم و آنان سرگردان می‌شوند».

این آیه بیانگر این نکته است که اثر بی ایمانی به آخرت آن است که باطل در دیدگاه شخص بی ایمان، حق جلوه می کند و وی راه درست زندگی را پیدا نکرده و در تشخیص هدایت از ضلالت در می ماند و در نتیجه، گرفتار حیرت و سرگردانی می شود و همچنان فکر می کند که راه هدایت را در پیش گرفته است. در حالی که همچون انسان های بی هدف در تحیر بیشتری فرو می رود (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۵۶/۹؛ قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۱۳۷۷: ۱۱۹/۴؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۷/۱۴۰).

در روایات اسلامی نیز به اثر ایمان و تقوا که بصیرت و درک حقایق به وسیله نور خداست، اشاره شده است. در برخی از روایات به آفرینش مؤمن از نور الهی و دیدن امور مختلف زندگی از راه نور خداوند تصریح شده است: «عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: لي يا سليمان إن الله تبارك وتعالى خلق المؤمن من نوره... فأنه ينظر بنور الله الذي خلق منه» (برقی، المحاسن، ۱۳۷۱: ۱۳۱، ۱).

۴. توکل

انسان در زندگی فردی و اجتماعی با مشکلات و گرفتاری های گوناگونی روبه روست. از یک سو، هر لحظه احتمال می رود که در حوادث طبیعی مانند سیل، زلزله و... گرفتار آید و از دیگر سو، ممکن است با حوادثی همچون جنگ، تجاوز، ستم، خیانت و بی وفایی افراد دور و برش، دست و پنجه نرم کند. همچنین در زندگی فردی با احتمال بروز بیماری ها، از دست دادن سرمایه کار و عدم موفقیت روبه روست. اگر نتواند این مشکلات را حل کند، به اضطراب و ناامنی دچار می شود و کم کم زمینه های بروز اختلاف روانی در او فراهم می گردد، در حالی که یکی از نیازهای اساسی انسان که ارضای آن نقش مهمی در ایجاد بهداشت روانی دارد، احساس ایمنی است. افرادی که ایمنی ندارند، متعادل نیستند و با پرخاشگری یا اضطراب واکنش نشان می دهند و در دنیای ذهن خود به طور مدام در حال دفع خطرهای احتمالی هستند (ر. ک: شاملو، بهداشت روانی، ۱۳۷۸: ۹۲).

روان شناسی انسان گرا در نشانه های احساس نا ایمنی بدین صورت بیان شده است:

۱. احساس طرد شدن و مورد عشق و علاقه دیگران نبودن؛

۲. احساس تنهایی؛

۳. احساس دائمی در معرض خطر بودن؛

۴. احساس عدم اعتماد؛

۵. احساس تنش، تنیدگی، فشار و کشمکش درونی توأم با عوارضی از قبیل حالاتی مانند عصبی و بی قرار بودن، خستگی، بی حوصلگی، ناراحتی و حساسیت معده و سایر اعضای بدن، کابوس، بی تصمیمی، بی ارادگی و تغییر دائمی خلق و خو و میل دائمی شدید برای یافتن امنیت به صورت هدف های مکرر (همان).

کسی که در زندگی به مشکلات فراوان و احساس نا امنی شدید دچار شود، برای برون رفت از آنها و رسیدن به آرامش به راه حل های اساسی نیاز دارد. یکی از بهترین راه حل ها توکل بر خداوند است. کسی که بر خدا توکل می کند، در واقع، رابطه اش را با او محکم کرده است و به دستگیره محکمی چنگ زده است که نتیجه آن اطمینان نفس، سکون و آرامش است؛ چنانکه توکل از دیدگاه لغت شناسان به معنای اعتماد و اطمینان به غیر و واگذاری امور به دیگری آمده است. راغب اصفهانی در مفردات می نگارد:

«توکل یعنی اینکه بر غیر خودت اعتماد کنی و دیگری را از طرف خودت جانشین قرار دهی. در جهان طبیعت پر از اسباب و مسببات انسان ها با مشکلات، گرفتاری ها، دردها و رنج ها و غم های فراوانی روبه رو هستند. منظور از توکل آن است که انسان مؤمن متوکل هنگام مواجهه با این مشکلات از آرامش روحی و اطمینان خاصی برخوردار است؛

ص: ۵۴۶

زیرا وی بر خدا توکل می کند، او را تنها سبب و نیروی مستقل، شکست ناپذیر و فوق هر سبب دیگری می داند و برای اسباب دیگر استقلالی قائل نیست؛ در نتیجه، از اراده قوی برخوردار خواهد شد، و اراده های دیگر، شکست ها و ناملایمات بر او غالب نخواهد شد».

چنانچه برخی از آیات قرآن به این معنا اشاره دارند: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ... (طلاق / ۳)؛ «و هر کس بر خدا توکل کند، پس او برایش کافی است؛ در حقیقت، خدا کارش را (به انجام) می رساند...».

کسی که خدا را درست بشناسد و یقین داشته باشد که جهان در قبضه قدرت اوست و اراده و تصمیم نهایی مخصوص آفریدگار هستی است و سود، زیان، بخشش و منع به دست اوست، هیچ پناهگاهی غیر از او انتخاب نمی کند؛ زیرا جز او پناهگاهی محکم، مستحکم و مطمئن نمی داند. در برخی روایات به این معنا اشاره شده است: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از جبرئیل پرسید: توکل بر خداوند چیست؟ جبرئیل پاسخ داد: فهمیدن این مطلب که مخلوقات نه می توانند به انسان ضرری بزنند یا نفعی برسانند، نه می توانند به انسان چیزی اعطا کنند و نه می توانند خیری را از انسان منع نمایند؛ از این رو، انسان از خلق و مردم مأیوس می گردد و اگر بنده این چنین شد، برای غیر خدا کار نمی کند و به غیر از خداوند امید ندارد و از غیر او نمی ترسد و به احدی غیر از خداوند طمع نمی کند. این است معنای توکل (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۱۳۸/۶۸).

در حدیث دیگری می خوانیم که از امام معصوم پرسیدند: توکل چیست؟ فرمودند: «لا تخاف سواه» توکل آن است که از غیر خدا ترسی (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۱۴۳/۶۸). بر اساس این دو روایت، انسانی که بر خدا توکل دارد، هرگز احساس ضعف، یأس و نومیدی نمی کند و در برابر مشکلات طاقت فرسا مقاومت می کند، از احدی هراس به دل راه نمی دهد. شخص متوکل گرچه به وجود اسباب و مسببات در جهان باور دارد و ممکن است آسیب یا آسیبی از جانب آنها به او برسد، در عین حال مسبب اصلی را خدا می داند و هنگام وقوع حوادث، احساس آرامش می کند. خداوند از قول حضرت یعقوب علیه السلام می فرماید: «وَقَالَ يَا بَنِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَ مَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ (یوسف / ۶۷)؛ «و گفت: ای پسران من! از یک در وارد نشوید و از درهای مختلف وارد شوید؛ و هیچ چیزی را که از طرف خدا (حتمی شده) است از شما دفع نمی کنم. حکم، جز برای خدا نیست؛ تنها بر او توکل کرده ام؛ و همه ی توکل کنندگان، پس باید تنها بر او توکل کنند».

همچنین از قول حضرت ابراهیم می فرماید: «وَمَا لَنَا إِلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَ قَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَ لَنْضَبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمُونَا (ابراهیم / ۱۲)؛ «و چرا ما بر خدا توکل نکنیم، در حالی که ما را به راه هایمان رهبری کرده است؟! و قطعاً بر آزارهایتان بر ما، شکیبایی خواهیم کرد».

۵. مغفرت الهی

گرچه مؤمنان در اجرای احکام الهی و اطاعت از دستورات خداوند متعال و در جهت کسب آمرزش خداوند سبحان تلاش فراوانی دارند، با موانع زیادی در این مسیر روبه رو می گردند. یکی از این موانع مهم، وسوسه های شیطان است که نتیجه آن غفلت از یاد خداوند و ارتکاب گناهان است. در مقابل امید به رحمت و غفران الهی نقطه روشنی را در دلشان ایجاد می کند؛

لذا در آیات زیادی به مؤمنان خطا کار در صورت توبه و بازگشت، وعده آمرزش داده شده است. قرآن کریم می فرماید: وَ الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَ آمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (اعراف / ۱۵۳)؛ «و کسانی که بدی ها را انجام دادند، آن گاه بعد از آن توبه نمودند و (عملاً) ایمان آوردند،

ص: ۵۴۷

قطعاً، پس از آن، پروردگارت بسیار آمرزنده ی مهرورز است».

و همچنین می فرماید: إِنْ تَجَبَّبْتُمْ كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا (نساء / ۳۱)؛ «اگر از گناهان بزرگی که از آن [ها] منع می شوید، دوری کنید، بدی هایتان را از شما می زداییم و شما را در جایگاه ارجمندی وارد می سازیم».

ج) آثار اجتماعی ایمان

در این بخش به آثار اجتماعی ایمان به اختصار می پردازیم:

۱. سلامت اجتماعی

از آنجا که انسان موجودی اجتماعی آفریده شده است، آرامش، آسایش و سلامت او در رشد و تعالی جامعه تأثیر بسزایی دارد و انسان مؤمن که متدین و پای بند به ارزش های دینی و الهی است، طبیعتاً در یک جامعه ایمانی و دینی که مردم آن نسبت به سرنوشت و موقعیت یکدیگر توجه و حساسیت ویژه ای دارند، مؤثر خواهد بود.

برخی از آیات و روایات به این اثرگذاری مؤمن بر جامعه و دیگر مؤمنان اشاره دارد. قرآن کریم می فرماید: وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... (توبه / ۷۱)؛ «مردان مؤمن و زنان مؤمن، برخی از آنان یاوران (و دوستان) برخی [دیگر] هستند؛ به [کار] پسندیده فرمان می دهند و از [کار] ناپسند منع می کنند...».

و همچنین می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ... (نساء / ۲۹)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! اموالتان را در میان خودتان به ناحق نخورید؛ مگر این که داد و ستدی با رضایت [طرفین] شما (انجام گرفته) باشد. و خودتان را نکشید...».

و نیز در روایات آمده است: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن المؤمن ليسكن إلى المؤمن كما يسكن الظمان إلى الماء البارد؛ مؤمن با مؤمن دیگر آرامش می یابد همان گونه که تشنه با آب سرد آرامش می یابد» (کلینی، اصول کافی، ۱۳۶۵: ۲/۲۴۷).

«عن جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: المؤمن خدمٌ بعضهم قلت: و كيف يكونوا خدماً بعضهم لبعض؟ قال: يفيد بعضهم بعضاً؛ مؤمنان خدمت گزار یکدیگرند. گفتم: چگونه خدمت گزار یکدیگرند؟ فرمود: برای هم سودمندند» (احسان بخش، آثار الصادقین علیه السلام، ۱۳۷۷: ۱/۳۱۳).

۲. مقابله با فساد و انحراف

انحراف اجتماعی به گونه ها و شکل های مختلف عملی یا بینشی در یک جامعه بروز می کند. مؤمن به حکم و جوب امر به معروف و نهی از منکر باید برای دفع هر دو گونه انحراف اقدام کند؛ زیرا در برابر جامعه مسئول است و روز قیامت در دادگاه

عدل الهی باید پاسخگو باشد.

یکی از مصادیق و موارد انحراف فکری، بروز بدعت‌ها در یک جامعه است. مطابق روایاتی که از معصومان علیهم السلام رسیده است، اگر عالمی با ایمان نسبت به بدعت‌ها آگاهی یابد، وظیفه دارد در برابر آنها واکنش نشان داده و به مبارزه برخیزد. در این باره از همه ائمه علیهم السلام چنین روایتی نقل شده است: «إنا روينا عن الصادقين عليه السلام أنهم قالوا إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه، فان لم يفعل سلب نور الايمان؛ هنگامی که بدعت‌ها در جامعه‌ای آشکار شود، وظیفه عالم آن است که علمش را آشکار کند و با بدعت مقابله نماید و اگر این کار را انجام ندهد، نور ایمان از او سلب می‌شود» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۴: ۴۸/۲۵۳).

۳. انسجام و یکپارچگی اقشار مختلف جامعه

ص: ۵۴۸

بیشتر جامعه شناسان بر این باورند که انسان موجودی اجتماعی است و در درونش تمایل شدیدی به زندگی دسته جمعی نهفته است. پرسش این است که چه عامل یا عواملی باعث تحقق زندگی اجتماعی انسان می شود. برخی از اینان معتقدند عواملی چون زبان، نژاد، مرز مشترک زمینی و... باعث اجتماع و اتحاد انسان است، ولی از یک نکته غفلت ورزیدند که افراد مختلف یک جامعه از ایده ها، سلیق و خواسته های گوناگون برخوردارند. پس چگونه می توانند از اتحادی پایدار برخوردار باشند؟ گرچه از دیدگاه مکاتب بشری عوامل مذکور می تواند تا حدودی باعث اتحاد مردم یک جامعه شود، از نگاه قرآن کریم و روایات ایمان و عقیده، مستحکم ترین و اساسی ترین عامل وحدت است؛ چه قرآن کریم ایمان را محور اتحاد و انسجام اقشار مختلف مسلمانان و ضامن امنیت و سلامت آنان می داند و به مؤمنان چنین سفارش می کند: **ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ** (اعراف / ۱۰۳)؛ «آن گاه، پس از آنان (= پیامبران)، موسی را با نشانه هایمان (= معجزاتمان) به سوی فرعون و اشراف او فرستادیم؛ و [لی] به آن (نشانه های معجزه آسا) ستم کردند؛ پس بنگر فرجام فسادگران چگونه بوده است!».

و همچنین می فرماید: **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...** (حجرات / ۱۰)؛ «مؤمنان فقط برادران یکدیگرند...».

نتیجه

کسی که خدا را باور دارد و او را بر همه چیز قادر و حکیم می داند (انعام / ۱۸)، از آثار فردی چنین ایمانی برخوردار می گردد؛ آثاری از جمله اینکه به هیچ روی احساس ناامنی، اضطراب، نومییدی و ضعف نمی کند و دچار ناهنجاری ها نمی شود و همیشه بر او توکل می کند؛ زیرا خداوند است که مهمات زندگی انسان را کفایت و او را از شر دشمنان حفظ می کند (نساء / ۴۵).

همچنین باور و ایمان به خدا آثاری اجتماعی از قبیل آسایش و سلامت اجتماعی، مقابله با فساد و انحراف و... را به دنبال دارد که فرد و اجتماع، هر دو، از آنها برخوردار می شوند.

ص: ۵۴۹

- احسان بخش، صادق (۱۳۷۷ ش)، آثار الصادقین، قم، انتشارات دارالعلم، چاپ چهارم.
- آذربایجانی، مسعود (۱۳۷۶ ش)، اولین همایش نقش دین در بهداشت روان، قم، دفتر نشر اسلامی.
- برقی، احمد بن خالد (۱۳۷۱ ق)، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- بوالهری، جعفر (۱۳۷۸ ش)، آیات قرآن در زمینه بهداشت روانی، تهران، انتشارات انستیتو روان پزشکی.
- تقی زاده، غلامرضا (۱۳۸۹ ش)، شیوه های تأمین بهداشت روان از دیدگاه قرآن، پایان نامه کارشناسی ارشد.
- جوادی، محسن (۱۳۷۶ ش)، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، قم، امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- حسینی، ابوالقاسم (۱۳۷۹ ش)، اصول بهداشت روانی، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم - دمشق، الدار الشامیه.
- رضایی اصفهانی، محمد علی و جمعی از فضلاء حوزه و دانشگاه، ترجمه قرآن کریم، موسسه فرهنگی دارالذکر، ۱۳۸۳ ش.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۴ ش)، ایمان و آثار سازنده آن، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- شاملو، سعید (۱۳۷۸ ش)، بهداشت روانی، تهران، چاپ رشد، چاپ سیزدهم.
- صادقیان، احمد (۱۳۸۹ ش)، قرآن و بهداشت روان، قم، زمزم هدایت.
- صانعی، صفدر (۱۳۵۰ ش)، آرامش روانی و مذهب، مشهد، جعفری.
- صانعی، مهدی (۱۳۸۲ ش)، بهداشت روان در اسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ چهاردهم.
- فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق)، العین، قم، هجرت، چاپ دوم.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، چاپ سوم.

قطب، سید محمد (۱۴۱۲ ق)، تفسیر فی ظلال القرآن، بیروت - القاہرہ، دارالشروق، چاپ ہفدہم.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ ش)، الکافی، تہران، دارالکتب الاسلامیہ، چاپ چہارم.

گنجی، حمزہ (۱۳۷۶ ش)، بہداشت روانی، تہران، ارسباران.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسہ الوفاء.

مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۰ ش)، دائرہ المعارف فارسی، تہران، امیرکبیر.

مطہری، مرتضیٰ (۱۳۷۰ ش)، بیست گفتار، تہران، صدرا، چاپ پنجم.

مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۶۴ ش)، تفسیر نمونہ، تہران، دارالکتب الاسلامیہ.

نہاد نمایندگی رہبری در علوم پزشکی تہران (۱۳۸۲ ش)، مجموعہ مقالات ہمایش علمی ۲ (اسلام و بہداشت و روان)، تہران، دفتر نشر معارف.

علی شریفی

چکیده

همه انسان ها با محیط پیرامون خود در ارتباطند. این ارتباط، گاهی با اندیشیدن، گاهی با لمس کردن، چشیدن، شنیدن، بویدن و گاهی هم با دیدن است. انسان ها محیط پیرامون خود را رنگی می بینند و این رنگ ها در آنان اثری خواه مثبت و یا منفی بر جای می گذارد. این تأثیرها ممکن است فیزیکی یا روانی باشد که بعد روانی آن مهم تر و آشکارتر است.

علم روان شناسی رنگ ها، علمی نوین و نوپاست که تأثیرهای روانی رنگ ها را بر انسان ها مورد بررسی قرار می دهد. قرآن هم بشر را از این علم بی بهره نگذاشته و طعم این علم را از چهارده قرن قبل به ذائقه اش چشاند است.

در قرآن از رنگ های آبی، زرد، قرمز، سبز، سیاه و سفید یاد شده است و تأثیر آنها بر انسان به طور مستقیم یا غیر مستقیم بیان شده است. رنگ آبی مایه آرامش؛ زرد مایه شادی و روشنایی؛ قرمز، هیجان انگیز، سبز، رنگ تمدد اعصاب، سیاه رنگی دارای کراهت و سفید، رنگی شریف، لطیف، ملیح، پاک و... معرفی شده است که این مقاله به بررسی آنها پرداخته است.

واژگان کلیدی: قرآن، حدیث، روان شناسی، رنگ.

ص: ۵۵۱

استعداد انسان در کشف ناشناخته‌ها و گشودن قفل‌ها و بحث از دشواری‌ها و نهایان‌ها، استعدادی طبیعی است. انسان به حکم ترکیب معنویش نمی‌تواند در برابر مجهولات دست بسته بماند، بلکه در نهاد او انگیزه‌ای است که می‌خواهد به هر چیز که بر حواس و خرد او تأثیر می‌گذارد، معرفت پیدا کند (خطیب، قرآن و علم روز، ۱۳۶۲: ۲۱). رنگ‌ها از جمله عوامل بارز طبیعی هستند که هم جسم و هم روح و خرد انسان را مورد تأثیر قرار می‌دهند. طبق تحقیقات جامعه‌شناسی، رنگ‌ها نه تنها افراد را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، بلکه منجر به پیشرفت یا رکود جامعه می‌شوند. عدم جایگزینی صحیح رنگ در مکان خاص خود و به کارگیری نادرست آن در محیط‌های انسانی، صدمات روحی شدیدی بر انسان وارد می‌آورد.

اصلاح املاهای کودک با خط قرمز توسط معلم، چراغ قرمز هشدار دهنده برای رانندگان، سفید بودن پاکت شیر، رنگ آبی یا سبز روشن دیوارهای کلاس درس یا کتابخانه برای مطالعه بهتر و استفاده از پوشش سفید برای پزشک و سبز برای بیماران، همه مؤید این مطلب است که ارتباطی تنگاتنگ بین نظام خلقت انسان و طبیعت وجود دارد (پهلوان حسین، روان‌شناسی رنگ‌ها و قرآن کریم، ۱۳۸۷: ۱/۱۸۹).

با توجه به وجود روحیه حقیقت‌طلب در انسان و گزینه کشف مجهولات، در سال‌های اخیر بیشتر توانسته است به راز تأثیر رنگ‌ها بر روند زندگی پی ببرد و آن را در قالب علم روان‌شناسی رنگ‌ها معرفی نماید. در قرآن کریم نیز مسئله رنگ‌ها و تأثیر آنها بر زندگی انسان مورد اشاره قرار گرفته است.

۱. مفهوم رنگ

رنگ در لغت، کیفیتی است که از ظاهر چیزی دیده می‌شود؛ مانند سفیدی، سرخی، سبزی. ابن منظور در این باره گوید: رنگ هیئتی است چون سیاهی و قرمزی. رنگ هر شیء چیزی است که باعث تمایز آن از شیء دیگر می‌شود (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۷/۱۱۳). طریحی نیز رنگ را چون ابن منظور تعریف کرده است (طریحی، مجمع البحرین، ۱۳۷۵: ۶/۳۰۳)؛ بنابراین، باید گفت که رنگ از مفاهیم بسیار واضح و معروف در میان عرف و فرهنگ‌های عمومی است؛ به گونه‌ای که برخی از اهل لغت نیازی به تعریف آن ندیده‌اند.

رنگ در اصطلاح یک انعکاس مرئی است که در اثر عبور، انتشار یا بازتاب ترکیب رنگ‌ها توسط اشیاء به وجود می‌آید. از دیدگاه علمی ثابت شده که همه رنگ‌ها از تشعشع‌های نور خورشید است و هر شیء به میزان شفافیت و خاصیت جذب پرتوها، بعضی پرتوها را جذب می‌کند و برخی را باز می‌تاباند؛ در نتیجه، آن شیء را به رنگ پرتوهای بازتاب شده می‌بینیم. از سوی دیگر، این پرتوها با ترکیب شدن، نورهای دیگری را می‌سازند که بر یافته‌های مخروطی شکل اعصاب چشمی اثر می‌گذارد و سبب دیدن آن نور می‌شود. وقتی جسمی همه نورها را بازتاباند، سفید و زمانی که همه نورها را جذب کند، سیاه دیده می‌شود (رستم نژاد و نوید، اعجاز رنگ‌ها در قرآن، نشریه قرآن و علم، ۱۳۱/۷).

دنیایی که ما آن را نظاره می‌کنیم، از دو عنصر مهم تجسمی تشکیل شده است؛ فرم (شکل) و رنگ که هر کدام لازم و ملزوم

یکدیگرند؛ زیرا برخورد نور به شیء و انعکاس آن باعث دیدن رنگ می شود. هر موجودی که در این دنیا به چشم می خورد، ابتدا از لحاظ شکل و اندازه احساس می گردد. سپس در حالی که دارای پوششی از رنگ است، مورد توجه قرار می گیرد. در عین حال، رنگ علامت مشخصه هر شیء طبیعی است؛ همان طور که گل سرخ به خاطر رنگش از دور جلب توجه می کند و نظر بیننده را به خود معطوف می دارد و یک میوه رنگی با رنگش

اعلام می کند که رسیده است و یا نارس می باشد.

بیشتر افراد بینا در میان رنگ ها و به یاری رنگ ها زندگی و کار می کنند و می اندیشند؛ بدانند یا نه، بخواهند یا نه، نظامی از رنگ ها و کارکردهای رنگ ها و منطقی رنگین یعنی نمادگرایی رنگ ها فکر و ذکر آنها را به خود مشغول می کند. شناسایی بدون رنگ ممکن نیست. رنگ ها، درست یا غلط، سرچشمه یا انگیزه برخی احساسات و پاسخ های حسی، روانی و حتی شناختی محسوب می شوند (ویتگشتاین، درباره رنگ ها، ۱۳۷۹:۱۶۵).

رنگ، زندگی است؛ زیرا جهان بدون رنگ بی ایمان و مرده جلوه می کند. نور اصلی بدون رنگ است و مقابل آن، تاریکی بدون رنگ است؛ همان گونه که از شعله آتش نور بیرون می تابد، بدین سان هم نور رنگ ها را به وجود می آورد. نور که اولین پدیده در جهان است، از طریق رنگ ها روح و طبیعت زنده جهان را برایمان آشکار می سازد (ایتن، عناصر رنگ، ۱۳۷۸:۱۰).

۲. رنگ در علم روان شناسی

روان شناسی دانشی بسیار گسترده است و از رشته ها و دیدگاه های اجتماعی و آموزشی گوناگون تشکیل یافته است؛ لذا نمی توان یک تعریف جامع و مقبول از همه روان شناسان ارائه داد. با این همه، اکثر پژوهش گران این رشته، روان شناسی را دانش رفتار و فرآیندهای روانی تعریف کرده اند که هم رفتار مشهود و هم اندیشه و احساس های پنهان را مورد بررسی قرار می دهد (پارسا، بنیادهای روان شناسی، ۱۳۷۸:۱۲).

انسان ها غالباً سلاقی خاصی در انتخاب رنگ ها داشته و هر کس رنگ بخصوصی را بیشتر از سایر رنگ ها دوست دارد. شاید همه مردم این را ندانند که انسان ها بیش از حد تصور خود از رنگ ها تأثیر می پذیرند و باید اذعان کرد که غالب مردم، هنوز به یقین و دقیق نمی دانند که از نظر روان شناسی و فیزیکی تا چه اندازه تحت تأثیر رنگ ها هستند.

رنگ ها با تمام عوامل و جزئیات زندگی ما چنان رابطه تنگاتنگی دارد که باید گفت وجود فیزیکی و روحی انسان را با سایر جزئیات و پدیده های جهان هستی در ارتباط قرار می دهد. این ارتباط و تأثیر تا حدی است که بشر برای بیان احساسات درونی از رنگ ها استفاده می کند. همگان می دانند که هر فردی، نسبت به رنگی خاص، جاذبه و یا دافعه ای دارد، حتی اگر دافعه یا جاذبه شخص بسیار کم باشد.

از روزگاران بسیار دور، رنگ ها همواره پیرامون بشر را احاطه کرده و وی را تحت نفوذ خود درآورده است. زندگی بشر اولیه تحت تأثیر دو عاملی قرار داشت که خارج از کنترل او بودند؛ این دو عامل روز و شب است؛ یعنی تاریکی و روشنی. شب محیطی را پدید می آورد که فعالیت بشر را متوقف می کرد. روز موجب محیطی بود که در آن کار و عمل مقدور بود؛ لذا بشر اولیه در روز دست به کار می شد تا توشه مواد غذایی خود را پر کند یا به جست و جوی شکار پردازد. شب به همراه خود، بی حرکتی، آرامش و کاهش عمومی سوخت و ساز فعالیت های جسمانی را به ارمغان می آورد، اما روز به همراه خود، امکان کار، عمل و افزایش فعالیت جسمانی را می آورد و به انسان نیرو و هدف می دهد.

رنگ های مرتبط با این دو محیط رنگ آبی متمایل به تیره آسمان شب و زرد روشن نور آفتاب می باشد؛ لذا رنگ آبی متمایل به تیره، رنگ آرامش و عدم فعالیت است، در حالی که رنگ زرد روشن، رنگ امید و فعالیت است. چون هر یک از این دو نشان گر محیطهای شب و روز است؛ از این رو، هر یک به جای اینکه در کنترل بشر قرار گیرد عاملی است که انسان را در کنترل خود دارد (لوشر، روان شناسی رنگ ها، ۱۳۷۳: ۱۹-۲۲).

معلوم شد که انسان ها از همان ابتدای خلقت، از رنگ ها تأثیر می پذیرفته اند تا جایی که فعالیت های روزمره خود را

بر اساس رنگ ها (روز و شب) تنظیم می کرده اند. بشر که همواره در پی کشف مجهولات و علل پدیده هاست، در عصر نوین، بابتی در علم روان شناسی با عنوان «روان شناسی رنگ ها» باز نموده تا از اسرار پدیده رنگ که از ابتدای خلقت انسان او را تحت الشعاع خودش قرار داده است، پرده بردارد.

رنگ بر نیازهای روحی - روانی، شرایط یادگیری، کنترل رفتار خشم گینانه، احساسات، درمان افسردگی، اختلالات یادگیری و سطح انرژی اثر دارد و برای کنترل نبض، تپش قلب، فشار خون، اشتها و حتی خواب مفید است. همچنین در درمان بیماری های مانند میگرن، سرطان، اعتیاد، امراض پوستی و حتی تومورهای مغزی مؤثر است (عرب اول، دنیای رنگ ها، ۱۳۸۸: ۱/۲۴۷)؛ برای نمونه، رنگ سفید، نماد پاکی، پاکدامنی، بی گناهی و صلح است (شی جی وا، همنشین رنگ ها، ۱۳۷۷: ۲۲). این رنگ، رنگی ملیح و براق است و باعث می شود که انسان آن گونه که هست، جلوه کند و اثری دلگشا دارد (لوشر، روان شناسی رنگ ها، ۱۳۷۳: ۹۳). این گونه است که امروزه علم روان شناسی اثبات کرده است که هر رنگی نشانه یا درمان است و در ایجاد جاذبه و دافعه، توازن و تعادل بین ذرات عالم می تواند مؤثر باشد حتی گاهی راز دل خلائق را رو می کنند؛ به گونه ای که علاقه هر شخص به رنگی خاص، حکایت از شخصیت درونی و ذوق او دارد.

گفته شده است که رنگ روشن، خوشحال کننده و رنگ تیره غم انگیز است و رنگ سرخ و قرمز، تقویت کننده و محرک می باشد. رنگ سبز، آرامش دهنده و استراحت دهنده است. رنگ زرد، بسیاری از حشرات را دور می کند. در بیمارستان های روانی، بیماران تندخو را تحت تأثیر مداوم رنگ آبی و بیماران منزوی و بی تحرک را با رنگ زرد مداوم می کنند؛ زیرا این رنگ، تحریک کننده ذهن و هوش نیز هست و شدیداً موجب تقویت فکر انسان می شود.

امام علی علیه السلام رنگارنگی پرهای طاووس را سبب بروز احساسی همچون تکبر در وی می داند و می فرماید: «كَأَنَّه قَلْعٌ دَارِي عَنَجَهُ نُوتِيَهُ يَخْتَالُ بِاللَّوَانِهِ...»؛ گویا آن دم مانند بادبان کشتی است که کشتیان آن را از جانبی به جانب دیگر می گرداند و او به رنگ هایش به خود می نازد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۴).

۳. رنگ در قرآن کریم

هر اثر هنری از لحظه ای که ارائه می شود، منش ارتباطی می یابد (احمدی، حقیقت و زیبایی، ۱۳۸۳: ۳۹۱). قرآن نیز با وجود اینکه یک کتاب هنری یا علمی صرف نیست، چه از جنبه هنری و چه از جنبه علمی، هم تأثیرات روان شناختی رنگ ها را بیان کرده و هم با نوع بیان هنری خود، از طریق نام رنگ ها بر مخاطب اثر می گذارد.

در قرآن کریم از شش رنگ سفید و سیاه (بقره/ ۱۸۷؛ آل عمران/ ۱۰۶؛ نحل/ ۵۸؛ زمر/ ۶۰؛ زخرف/ ۱۷) زرد (بقره/ ۶۹؛ روم/ ۵۱؛ زمر/ ۲۱؛ حدید/ ۲۰؛ مرسلات/ ۳۳)، سبز (انعام/ ۹۹؛ یوسف/ ۴۳ و ۴۶؛ یس/ ۸۰؛ کهف/ ۳۱؛ حج/ ۶۳؛ الرحمن/ ۷۶؛ انسان/ ۲۱)، کبود (آبی) (انعام/ ۶۹) و قرمز (فاطر/ ۲۷) یاد گردیده و به طور مستقیم یا غیر مستقیم به تأثیرات روان شناختی و بعضاً فیزیولوژیکی آنها اشاره شده است.

رنگ در قرآن کریم هم به شکل توصیفی و هم استعاره ای وجود دارد. کاربرد اصلی رنگ در تشریح قدرت آفرینش

پروردگار بوده است که در حضور و تغییر رنگ های مختلف در جهان دیده می شود. البته ارزش های فرهنگی نیز در موارد کاربرد استعاری رنگ ها رؤیت پذیر است (Rippin, EQ, ۲/۳۶۵-۳۶۶).

در فصول سال که حاوی رنگ های مختلف است برای خردمندان نشانه هایی هست *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَيَلَكَهُ يَنَابِعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَتَراهُ مُضِيَّ فَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ* (زمر/ ۲۱)؛ «آیا نظر نکرده ای که خدا از آسمان آبی فروفرستاد و آن را به چشمه هایی که در

ص: ۵۵۴

زمین است وارد نمود، سپس به وسیله آن زراعتی را با رنگ های متفاوتش بیرون می آورد؛ سپس خشک می گردد، پس آن را زرد می بینی؛ سپس آن را درهم شکسته می گرداند؟! قطعاً، در این (مطلب) تذکری برای خردمندان است».

مشاهده رنگارنگی در خوراکی ها نیز دیده و خوردن آنها را لذت بخش تر می کند؛ اَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا (فاطر / ۲۷)؛ «آیا نظر نکرده ای که خدا از آسمان، آبی فرو فرستاد، به وسیله آن محصولاتی که رنگ هایش متفاوت است (از زمین) خارج ساختیم».

دگرگونی زبان ها و رنگ های مردم نیز آیتی برای دانشمندان دانسته شده است؛ وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ (روم / ۲۲)؛ «و از نشانه های او آفرینش آسمان ها و زمین و تفاوت زبان هایتان و رنگ های شماست. قطعاً، در آن [ها] نشانه هایی برای دانایان است».

۱-۳- رنگ آبی

این رنگ به صورت مستقیم یک بار در قرآن به معنای حزن و اندوه به کار رفته است: يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا (طه / ۱۰۲)؛ «همان) روزی که در شیپور دمیده می شود؛ و خلافاکاران را در آن روز، در حالی که (چشمانشان کور و) کبود است گرد می آوریم!».

رنگ آبی در این آیه دلالت بر ترس و وحشت نمی کند؛ جز آنکه با رنگ سیاه ترکیب شود و مجرمان با بدن های کبود در آن روز جمع می شوند. «زُرْقًا» آبی پر رنگ است و خود این واژه بر شدت آبی دلالت دارد؛ بر عکس آبی باز و کم رنگ که همان رنگ آسمان و دریاهاست که بسیار آرام بخش است. رنگ آبی آسمان، اثر تسکینی شگرفی بر انسان می گذارد، لذا خداوند رنگ آسمان و اقیانوس ها و دریاها را (که تصویر آبی آسمان را در خود نشان می دهند) به رنگ آبی مزین ساخته است. بدین ترتیب، خداوند حکیم زندگی انسان را بر اساس فطرت و نیاز روحی او رنگ آمیزی کرد و این دلالت بر ربوبیت خدای واحد دارد. انسان وقتی به آسمان می نگرد، رنگ آبی را می بیند که آرام بخش است و چون به زمین می نگرد، رنگ سبز را می بیند که حالتی مسرت بخش و متعادل به روان او می بخشد. آبی به دلیل همین خواص، بهترین رنگ برای کاشی کاری مساجد و زیارت گاه ها می باشد. آسمان در شب به رنگ آبی تیره و کبود در می آید و چه زیباست که قرآن شب را مایه استراحت قرار داده است (رستم نژاد و نوید، اعجاز رنگ ها در قرآن، مجله قرآن و علم، ۱۳۱۷/۷).

رنگ شناسان معتقدند رنگ آبی تیره (رنگ شب) ساختار آرامش و سکوت کامل است. این رنگ از یک تأثیر آرام بخش در سیستم اعصاب برخوردار است. فشار خون، نبض و تنفس در اثر آن کاهش می یابد و در عین حال، بدن تجدید قوا می کند و نیرو می گیرد. به نظر می رسد یکی از دلایل تأکید اسلام برای تهجد و شب زنده داری نیز همین می باشد؛ چرا که انسان در لباس شب از آرامشی بهره مند می شود که حتی اثر آن به معاش در روز هم کشیده می شود (پهلوان حسین، روان شناسی رنگ و قرآن کریم، ۱۳۸۷: ۱۹۰).

امام صادق علیه السلام در کتاب توحید مفضل با اشاره به رنگ کبود آسمان در شب می فرماید:

«پس تفکر کن که چگونه رنگ آسمان را کبود مایل به سیاه قرار داد که نگاه کردن مکرر به آسمان به دیده ضرر نرساند...»
(رستم نژاد و نوید، اعجاز رنگ ها در قرآن، ۱۳۱۷).

رنگ آبی، مشترک بین آسمان و زمین و مانند رنگ سبز موجب تقویت چشم است. خداوند این رنگ را برای تسکین و آرامش آفریده است؛ از این رو؛ پزشکان آن را برای اتاق بیماران تب دار نیز تجویز می کنند (پهلوان حسین، روان شناسی رنگ و قرآن کریم، ۱۳۸۷:۱۸۸-۱۸۹). این رنگ برای اتاق خواب پیشنهاد می شود؛ چرا که

ص: ۵۵۵

آرام بخش و خواب آور است (رستم نژاد و نوید، اعجاز رنگ ها در قرآن، ۱۳۱/۷).

۲-۳ - رنگ زرد

در آیه ۶۹ سوره بقره به درخواست قوم موسی به این رنگ اشاره شده است که گفتند: از پروردگارت بخواه که رنگ گاو را مشخص کند و خداوند فرمود: *صَيَّرْنَا فَأَقْعَ لَوْنُهَا تَسِيرُ النَّاطِرِينَ* (بقره / ۶۹)؛ «در حقیقت آن گاوی زرد است که رنگش یک دست است که بینندگان را شاد می سازد».

رنگ زرد، محرک فکری است. بر کمبود فکری روحی مؤثر است و برخی حالات عصبی را آرام می کند. شاید به همین دلیل این رنگ برای اتاق مطالعه پیشنهاد شده است. در روان شناسی رنگ ها نیز رنگ زرد نشاط آور و چشمگیر عنوان شده است و اثر آن به صورت روشنی، شادمانی و درخشانی ظاهر می شود (لوشر، روان شناسی رنگ ها، ۱۳۷۸:۹۴).

برای تحریک ذهن نیز از نور زرد استفاده می شود. زرد فزاینده نیروست. زندگی در فضای زرد انسان را فعال می کند. با طلوع اشعه زرد خورشید انسان ها برای فعالیت دوباره آماده می شوند. در بیمارستان های روانی بیماران منزوی و بی تحرک را با قرار دادن در نور و رنگ زرد مداوا می کنند. زرد یک دست آزار دهنده و اگر متغیر باشد، شادی آفرین است. زرد سبب بی خوابی، هیجان، اضطراب و تلاطم فکری می شود. زرد گرم ترین رنگ طیف خورشید است (رستم نژاد و نوید اعجاز رنگ ها در قرآن، ۱۳۱/۷).

۳-۳ - رنگ سبز

رنگ سبز زیباترین رنگی است که ده بار در قرآن مطرح شده و در چند آیه به بساط بهشتیان و لباس های ابریشمی و حریرهای سبز رنگ آنان با این رنگ اشاره شده است. همچنین رنگ گیاهان سبز هم چند بار در قرآن آمده است. سبز، انتقال دهنده شادی، انبساط خاطر و بهجت است. نماد رویش، حیات و زندگی است. سبز نماد ایمان، کمال و رنگ بهشتی است و چون در رنگ سبز ایمان و اطمینان مشهود است، نزد مسلمانان رنگ مقدس شمرده می شود و مردم میان این رنگ و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت طاهرین علیهم السلام و اولادشان ارتباط برقرار می کنند (همان).

در مورد رنگ سبز نیز آیات زیادی وجود دارد؛ خداوند در قرآن کریم فرموده است: *الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ* (یس / ۸۰)؛ «(همان) کسی که برای شما از درخت سبز، آتشی قرار داد و شما در هنگام (نیاز) از آن (آتش) می افروزید».

در مورد لباس و تکیه گاه بهشتیان نیز اشاره شده است که *وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سِنَّدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ...* (کهف / ۳۱)؛ «و لباس هایی سبز، از حریر نازک و ضخیم، می پوشند، در حالی که در آنجا بر تخت ها تکیه کرده اند». در آیه ای دیگر رنگ درختان بهشتی چنین توصیف نموده است: *مُدْهَامَاتَانِ* (رحمان / ۶۴)؛ «دو (بوستان) سبز سیاه فام اند» که ابتهاج درختانش به اوج رسیده است» (الرحمن / ۶۴؛ همان، ۱۹۲).

حضرت علی علیه السلام، نگاه به سبزه و چمن را دعا و تعویذی برای درمان بیماری‌ها دانسته اند: «والنظر الی الخضره نشره» (نهج البلاغه، حکمت ۴۰۰).

در مجموع از اشارات قرآن کریم و تحقیقات دانشمندان روشن می‌شود که رنگ سبز از رنگ‌های شادی آور و از نشانه‌های پرورگار عالمیان است و به توحید ربوبی دلالت دارد؛ چون همان کسی که انسان را خلق کرده، این طبیعت سرسبز، زیبا و مسرت بخش را برای او آفریده و نهایت پیوستگی، ارتباط و نظم را در کل این مجموعه قرار داده و بین تک تک اجزای آن هماهنگی بخشیده است.

دانشمندان امروزه نیز رنگ سبز را برای درمان بیماری‌های عصبی و اختلالات روانی به کار برده و آن را خنک

ص: ۵۵۶

کننده، تعدیل کننده نور خورشید و مسکن توصیف کرده اند. این رنگ در سیستم عصبی برای بی خوابی ها و خستگی ها مؤثر است. فشارخون را کم می کند و مویرگ ها را منبسط می کند (پهلوان حسین، روان شناسی رنگ ها در قرآن کریم، ۱۳۸۷: ۱۸۸-۱۸۹).

۳-۴ - رنگ قرمز

رنگ قرمز انرژی دهنده و محرک بسیار قوی است. سوره فاطر، کلمه «حمر» به معنای رنگ قرمز دیده می شود: وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَ حُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَ غَرَابِيبُ سُودٌ (فاطر / ۲۷) «و از کوه ها راه ها (و رگه ها) ی سپید و سرخ، که رنگ هایش متفاوت است و سیاه سیاه (آفریدیم)؟!». آزمایشاتی که بر روی افراد متفاوت انجام شده و آنان را وادار به تفکر بر رنگ قرمز سیر نموده اند، نشان داده که این رنگ، سیستم عصبی را تحریک می کند؛ یعنی فشار خون را بالا می برد و تنفس و ضربان قلب را سریع تر می کند؛ لذا رنگ قرمز از لحاظ تأثیری که بر سیستم اعصاب دارد، یک عامل محرک به شمار می رود و معنای فیزیولوژیک آن، داشتن آرزوهای بسیار، شور و شوق زندگی و تهور و قدرت اراده است (همان، ۱۹۸).

در مورد رنگ قرمز آنچه از سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در این زمینه به ما رسیده، کراهت ایشان در استفاده از رنگ قرمز برای لباس بوده است مگر در اعیاد و در روز جمعه برای جشن و شادمانی که علت آن را می توان در تأثیر این رنگ بر روان آدمی جستجو کرد (همان).

۳-۵ - رنگ سفید و تأثیرات آن از منظر قرآن کریم

قرآن کریم برای بیان رنگ سفید از ماده «بیض» و مشتقات آن (بِیضٌ، بِيضٌ، أَيْضٌ، تَبِيضٌ، اَبْيَضٌ و بِيضَاء) استفاده کرده است. بیض و مشتقاتش دوازده بار و در دوازده آیه آمده است. با توجه به آیاتی از قرآن کریم که در آنها از رنگ سفید سخن به میان آمده، می توانیم دریابیم که این رنگ تأثیرهای گوناگونی بر انسان دارد:

الف) رنگ سفید، نشانه سعادت مندی

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌُ... (آل عمران / ۱۰۶)؛ «(در) روزی که چهره هایی سفید می شوند و چهره هایی سیاه می گردند...».

وَ أَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ... هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (آل عمران / ۱۰۷)؛ «و اما کسانی که چهره هایشان سفید شده، پس در رحمت خدایند...».

سپیدی از شریف ترین رنگ هاست (ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۱۴۰۸: ۱۶/۱۸۸) و در نهایت صفا (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲: ۸/۶۹۲) و لطافت (ثعلبی نیشابوری، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، ۱۴۲۲: ۸/۱۳۴) است و این لطافت، نورانی است (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲: ۸/۶۹۲).

گفته شده که سفیدی چهره ها «به خاطر نور ایمان است» (تستری، تفسیر التستری، ۱۴۲۳: ۱/۵۰) و آمده است که هر کس در

این دنیا قلبی سفید داشته باشد، در آخرت چهره اش سفید است (قشیری، لطائف الاشارات، بی تا: ۱/۲۶۹). سفیدی از نور است و کسانی که اهل نور حق باشند، به رنگ سفید نامیده می شوند و چهره هایشان درخشان می شود (طبرسی، جوامع الجامع، ۱۳۷۷: ۱/۱۹۵). رنگ سفید، رنگی بسیار لطیف و شریف است و خداوند با سفید کردن چهره مؤمنان در قیامت به شرافت و لطافت آنان می افزاید و ملاحظت، پاکی، پاکدامنی و بی گناهی آنان را با این رنگ نمایان می کند. اصولاً رنگ سفید، نشانه افراد سعادتمند در رستاخیز است (آل عمران/ ۱۰۶) و این نکته از نظر نشانه شناسی جالب توجه و در خور بررسی است.

ص: ۵۵۷

ب) رنگ زیبایی در طبیعت

... وَ مِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَ حُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَ غَرَابِيبُ سُودٌ (فاطر / ۲۷)؛ «... و از کوه ها راه ها (و رگه ها) ی سپید و سرخ، که رنگ هایش متفاوت است و سیاه سیاه (آفریدیم)؟!». خدای تعالی طبیعت را خلق کرده و کوه ها را جلوه ای از آن دانسته است و این کوه ها را با «راه ها و رگه هایی در آن به رنگ های مختلف از جمله سفید» (سمرقندی، بحرالعلوم، ۱۰۶/۳) معرفی می کند.

چنان که بیان کردیم، رنگ سفید، رنگی لطیف و دلگشا و در نهایت صفاست. حق تعالی با جلوه دادن رنگ سفید در کوه، لطافت های طبیعت را به رخ می کشد و با اثری که این رنگ دارد، طبیعت را لطیف و با صفا می کند که باعث دلگشایی انسان به هنگام دیدن آن می شود.

ج) دست سفید؛ نشانه ای اعجاز آمیز

- وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ (اعراف / ۱۰۸؛ شعرا / ۳۳)؛ «و دستش را (از گریبان) بیرون آورد، پس به ناگاه، آن برای بینندگان سفید (و درخشان) شد».

- وَ اضْمُمُ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى (طه / ۲۲)؛ «و دستت را به پهلویت بگذار، تا سفیدگونه، بدون (عیب) بدی، بیرون آید، در حالی که نشانه (معجزه آسای) دیگری است».

- وَ أَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ قَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ (نمل / ۱۲)؛ «و دستت را در گریبان داخل کن تا سفیدگونه، بدون (عیب) بدی بیرون آید؛ با نشانه های (معجزه آسای) نه گانه به سوی فرعون و قومش (برو؛ چرا) که آنان گروهی نافرمان بودند».

- اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَ اضْمُمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ (قصص / ۳۲)؛ «دستت را در گریبان وارد کن، تا سفیدگونه، بدون (عیب) بدی بیرون آید؛ و (دست و) بال را (برای آرامش) از هراس به (سینه) خودت بگذار؛ و این دو (معجزه) دلیل های روشنی از جانب پروردگارت به سوی فرعون و اشراف اوست؛ [چرا] که آنان گروهی نافرمان اند».

یکی از معجزات بارز حضرت موسی علیه السلام ید بیضاء یا همان دست سفید و درخشنده بود.

در تفاسیر آمده که سفیدی دست حضرت موسی علیه السلام درخششی شبیه به درخشش خورشید داشت که چشم ها از شدت سفیدی آن تاریک می شدند (بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۵۳/۲) و برخی هم گفته اند که نور آن بر نور خورشید غلبه داشته است (طبرسی، جوامع الجامع، ۱۳۷۷: ۴۵۸/۱). خداوند در داستان بنی اسرائیل، بارها معجزه دست سفید و درخشنده حضرت موسی علیه السلام را به فرعونیان نشان داد و با قرار دادن دست آن حضرت به این رنگ و سفید جلوه دادن دستش، او را انسانی صلح طلب، به دور از گناه، پاک و پاکدامن معرفی نمود تا قوم متعصب و بهانه جوی بنی اسرائیل با دیدن این

رنگ آرامش یابند و ایمان آوردن به مکتبش را راحت تر پذیرا باشند.

(د) لذت بخشی و آرامش

- بَيْضَاءٌ لِّذِهِ لِلشَّارِبِينَ (صافات / ۴۶)؛ «(شرابی) سفید (و درخشان) که برای نوشندگان لذت بخش است».

- كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ (صافات / ۴۹)؛ «(از شدت سفیدی) چنانکه گویی آنان تخم مرغ های (زیرپر) پنهان مانده اند».

گفته اند که این بهترین و نیکوترین رنگ هاست (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۴۱/۳).

ه -) رنگ سفید مو و چشم، نشانه ضعف، سستی و پیری

- قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (مریم / ۴)؛ «گفت: پروردگارا! به

ص: ۵۵۸

راستی من استخوانم سست گردیده و از جهت پیری، (موی) سر شعله ور شده (و سفید گشته است.) و پروردگارا! (من) به سبب خواندن تو در (زحمت و) بدبختی نبوده ام».

قرآن در آیه ای دیگر نیز از رنگ سفید البته به طور غیر مستقیم و با استعاره ای زیبا یاد می کند.

در مورد اشتعال رأس گفته شده که «اشتعال، انتشار شعله ها و لهیب آتش در آن چیزی است که آتش گرفته است» و آیه وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا از نیکوترین استعارات است و معنای آن انتشار پیری (سفیدی مو) در سر است؛ همان گونه که شعله های آتش انتشار می یابد (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۴/۸). نیز گفته اند تشبیه محاسن در سفیدی و انتشار آن در مو به شعله های آتش است (آندلسی، البحر المحيط، ۱۴۲۰: ۲۳۹/۷). طبرسی نیز گفته است: معنای آن درخشش محاسن در سر است (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲: ۶/۷۷۶) از آیه وَ اَبْيَضْتُ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ (یوسف / ۸۴)؛ «و دو چشم او از اندوه سفید شد» به دست می آید که بینایی حضرت یعقوب علیه السلام از بین رفته بود. بعضی ها گفته اند با بیاض عین مقداری از بینایی باقی می ماند. علامه در ردّ این سخن می گوید: آیه ۹۳ همین سوره که می گوید: این پیراهن مرا ببرید و به صورت پدرم بیندازید که بینا می شود، دلیل آن است که بینایی وی از بین رفته بود.

خداوند سفیدی چشم را حاصل شدت غم و حزن معرفی کرده و مفسران این سفیدی را به کوری تعبیر نموده اند (طوسی، التیان، بی تا: ۱۸۲/۶). خداوند رنگ سفید چشم را ناراحت کننده، بیان گر شدت غم و اندوه، و سفیدی موها و محاسن را بیان گر سستی، پیری و ضعف می داند و از طرفی، آن را لذت بخش و لطیف بیان می کند و تأثیر این رنگ را دو وجهی می شمارد. علم نوین روان شناسی نیز با این جمله که می گوید: این رنگ می تواند رنگ یک سرویس گران قیمت چینی باشد و یا رنگ یک ظرف کاغذی یک بار مصرف، دو وجهی بودن این رنگ را اذعان کرده و مؤید همین مطلب در قرآن است.

(و) تأثیر رنگ سفید در همنشینی و ترکیب با رنگ سیاه

... وَ كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ... (بقره / ۱۸۷)؛ «... و بخورید و بیاشامید، تا رشته سپید بامداد، از رشته سیاه (شب) بر شما نمودار گردد...».

- وَ حُورٌ عِينٌ (واقعه / ۲۲)؛ «و حوریان فراخ چشم (و سپید چشم)».

در آیات آل عمران / ۱۰۶، فاطر / ۲۷، دخان / ۵۴، طور / ۲۰ و الرحمن / ۷۲ ملاحظه می شود که رنگ سیاه و سفید به صورت زیبایی در کنار هم آمده اند و زیباتر از همه این است که این دو رنگ در یک کلمه - که آن هم حور می باشد - آمده است.

حور در لغت شدت سفیدی چشم در شدت سیاهی آن است (مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن، ۱۳۶۰: ۲/۳۰۶؛ طریحی، مجمع البحرین، ۱۳۷۵: ۳/۲۷۸) و در تفاسیر در این مورد دیدگاه های مختلفی ذکر شده است؛ از جمله: سفید روی (بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳/۸۲۶)، سفید (فراء، معانی القرآن، بی تا: ۳/۴۴)، سفید رو و با چشمان زیبا (سمرقندی، بحر العلوم، بی تا: ۳/۲۷۴)، سفید روی و با لباس سبز و خالی از زیور آلات (سورآبادی، تفسیر سور آبادی، ۱۳۸۰: ۴/۲۲۹۳) و سفید بودن سفیده چشم به غایت سفیدی و سیاهه آن در نهایت سیاهی (ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن،

۲۱۹/۱۷:۱۴۰۸) چنان که از معنای حور در لغت و تفاسیر برمی آید، حور دارای رنگ سفید و سیاه است و مطابق علم امروزی، استفاده از رنگ سیاه و سفید در کنار هم، باعث می شود که فرد از درون آرامش یابد و عدم تعادل و توازن وی از بین برود (لوشر، روان شناسی رنگ ها، ۱۳۷۳:۹۹).

نیز ملاحظه می شود که قرآن، با ظرافت بسیار زیاد و زیبایی از جهنم و عاقبت کافران سخن می گوید بدون اینکه

ص: ۵۵۹

کوچک ترین تأثیر منفی در درون مخاطب خود ایجاد کند.

(ز) توصیف اعجاز آمیز بهشت با توجه به تأثیرات رنگ سفید

اگر کسی کلمه قرمز را که نام یک رنگ است، بر زبان آورد و پنجاه نفر هم آن را بشنوند، می توان گفت که پنجاه نوع قرمز به ذهن آنان خطور می کند و مطمئناً همه آنان هم با هم متفاوت هستند. حتی هنگامی که رنگ به خصوصی را مشخص می کنیم که تمام افرادی که نام آن را می شنوند، بارها آن را دیده باشند، باز هم هر یک از آنان قرمزی متفاوت با دیگری را به خاطر می آورد.

وقتی پیوستگی ها (تداعی ها) و واکنش هایی را که در ارتباط با رنگ و نام آن تجربه شده اند، به رنگ اضافه می کنیم، احتمالاً باز هم اختلاف در مورد تشخیص رنگ بیشتر می شود. اینها چه چیزی را نشان می دهند؟

به خاطر آوردن رنگ های مشخص، اگر غیرممکن نباشد، مشکل است. این مسئله این حقیقت مهم را مورد توجه قرار می دهد که حافظه بصری در مقایسه با حافظه شنوایی بسیار ضعیف است. در حافظه شنوایی، اغلب ملاحظه می شود که شخص پس از یک یا دو بار شنیدن یک ملودی، می تواند آن را تکرار نماید (آلبرز، تأثیر متقابل رنگ ها، ۱۳۶۸: ۲۰-۲۱). پس حافظه بصری ضعیف است و تصور دوباره انسان بعد از دیدن رنگ آن است که خود می خواهد نه آنکه مورد نظر نویسنده یا گوینده نام رنگ است.

«یکی از مهم ترین روش های تصویر آفرینی در قرآن، سخن گفتن درباره مجردات و معنویات در لباس محسوسات و اجسام مادی است.» «روش تصویر و نمایش هنری» (محسوس سازی و تجسیم) از روش های تعبیری، برتر و زیباتر است. برای بیان این برتری کافی است که معانی در صورت های ذهنی مجرد تصوّر شود (تخیل هستی)، سپس آنها را در صورت های تصویری شخصیت پرداز می کنیم (تجسیم فنی). در روش اول، ذهن و ادراک مخاطب است، ولی در روش دوم، حس و وجدان. قانون «تخیل» و آیین «تجسیم» دو قانون بارز و آشکار در بیان و نمایاندن تصاویر فنی و هنری قرآن است (پیری سبزواری، جلوه هایی از اعجاز هنری قرآن از دیدگاه سید قطب، بی تا: ۲).

قرآن با به کارگیری این دو قانون و روش، جنبه ای از اعجاز خود را به نمایش می گذارد؛ بدین صورت که با نام بردن رنگ سفید در توصیف بهشت، نوشیدنی ها و همسران بهشتی، مخاطب را وادار به تصور رنگ سفید می کند. چنان که بیان شد، مخاطب نیز آن رنگی را که خود به آن علاقمند است، متصور می شود؛ لذا انسان با خواندن و یا شنیدن آیاتی که در آنها بهشت با رنگ سفید توصیف شده است، بهترین حالت رنگ سفید را در اوج لطافت، شرافت، روشنی، پاکی، ملاحظت، صفا، رؤیا و... برای خود در بهترین مکان به تصویر می کشد و این یک عامل بسیار فوق العاده روان شناسانه برای ترغیب انسان ها به انجام اعمال نیک و دوری از گناه است که قرآن از آن استفاده کرده است.

(ح) رنگ سفید در روایات

در روایتی از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم آمده است: «از لباس های شما هیچ کدام بهتر از لباس های سفید نیست،

برای پوشیدن آن را انتخاب کنید: «لَيْسَ مِنْ لِيَابَتِكُمْ شَيْءٌ أَحْسَنُ مِنَ الْبِياضِ، فَالْبِسُوهُ» (پاک نژاد، اولین دانشگاه و آخرین پیامبر، ۱۳۶۳: ۶۹/۱۸). شاید سبب پاکیزه تر بودن جامه سفید آن باشد که این رنگ بیشتر و بهتر از هر رنگ دیگری، لکه های سیاه را آشکار می سازد و پوشنده را زودتر به تعویض جامه و نظافت آن وادار می کند (دانشمند، استفاده از رنگ های شاد، ۱۳۶۳: ۲).

با توجه به آیات قرآن، رنگ سفید از رنگ های بهشتی است و این روایت ذیل نیز مؤید همین مطلب است:

فرات ابن ابراهیم کوفی در تفسیرش از ابن عباس روایت کرده است: زمانی که روز قیامت به پا شود، منادی ندا

ص: ۵۶۰

می کند: ای مردم! چشمان خود را ببندید تا فاطمه، دختر محمد صلی الله علیه و آله و سلم عبور کند، فاطمه اولین کسی است که دوازده هزار حوریه از فردوس او را استقبال خواهند کرد. آنان احدی را قبل از فاطمه و بعد از آن بانو استقبال نکرده و نخواهند کرد. آن حوریه ها بر ناقه هایی سوارند که بال های آن از یاقوت، مهار آنها از لؤلؤ و رحل هایی از درّ بر پشت آنهاست که بر هر یک از آنها بالشی از سندس قرار دارد و رکاب های آنها زبرجد است. آنان از صراط می گذرند تا فاطمه زهرا را وارد فردوس می نمایند و اهل بهشت با آن بانو ملاقات خواهند کرد. در وسط فردوس قصرهای سفید و زردی است از لؤلؤ که در یک محل می باشد. در آن قصرهای سفید، هفتاد هزار خانه است که منزل حضرت محمد و آل طاهر آن بزرگوار علیه السلام است (روحانی علی آبادی، زندگانی حضرت زهرا، ۱۳۷۹: ۸۵۲).

بهشتی بودن دو رنگ زرد و سفید، بیانگر روشن، درخشنده، مصفا، لطیف، شریف، رؤیایی بودن و... می باشد.

خداوند شرابی سفید را لذتی برای نوشندگان آن بیان کرده و با این بیان، درخشندگی این رنگ را موجب لذت و آرامش روح می داند.

این نکته نیز جالب توجه است که رنگ سفید مانند رنگ های ملایم ابرهای تابستانی، لطیف و رؤیایی است و این خود، باعث ایجاد لطافت روحی و اوج لذت در رؤیا می شود؛ به همین دلیل، همسران بهشتی را سفید معرفی می کند تا آرامشی برای بهشتیان باشند و از آنها لذت ببرند.

در نقطه مقابل رنگ سفید، در مورد رنگ سیاه نیز روایات معتبری از معصومان علیهم السلام درباره کراهت آن نقل شده است؛ از جمله روایت زیر:

«عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْهَمْدَانِيِّ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَفِي رَجُلِي نَعِيلٌ سَوْدَاءٌ فَقَالَ يَا حَنَانُ مَا لَكَ وَ لِلسَّوْدَاءِ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ فِيهَا ثَلَاثَ خِصَالٍ تُضَعِفُ الْبَصِيرَةَ وَ تُزْجِي الذَّكَرَ وَ تُورِثُ الْهَمَّ وَ مَعَ ذَلِكَ مِنْ لِبَاسِ الْجَبَّارِينَ قَالَ فَقُلْتُ فَمَا أَلْبَسُ مِنَ النَّعَالِ قَالَ عَلَيْكَ بِالصُّفْرَاءِ فَإِنَّ فِيهَا ثَلَاثَ خِصَالٍ تَجْلُو الْبَصَرَ وَ تَشُدُّ الذَّكَرَ وَ تَدْرَأُ الْهَمَّ وَ هِيَ مَعَ ذَلِكَ مِنْ لِبَاسِ النَّبِيِّينَ» (کلینی، کافی، ۱۳۶۵: ۶/۴۶۵).

روان شناسان رنگ سیاه را بی رنگی مطلق می دانند که تمام رغبت ها را از بین می برد؛ از این رو، در قرآن چهره دوزخیان با رنگ سیاه نشان داده شده است؛ به گونه ای که کسی به آنان توجه ندارد: «وَجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ (زمر / ۶۰). قیامت عرصه بروز اسرار نهان و تجسم اعمال و افکار است آنان در این دنیا قلب های سیاه و تاریک داشتند و اعمالشان مانند افکارشان تاریک بود، در قیامت این حال درون به بیرون منتقل می شود و چهره هایشان سیاه خواهد بود.

۴. نتیجه

بی شک، اکثر ما به اهمیت رنگ در دنیای امروز واقفیم. در دنیایی که از هر سو مورد بمباران تصویر و رنگ از سوی رسانه های دیداری قرار داریم، پیام هایی بیشتر در ذهن ثبت و ضبط می شود و اثرگذار است که به لحاظ بصری مورد پسند قرار گیرد. رنگ یکی از ارکان اصلی در انتقال این پیام ها به شمار می رود و در علوم مختلف از جمله جامعه شناسی، روان

شناسی و هنر از جنبه های مختلف مورد واکاوی قرار گرفته است.

در قرآن کریم و روایات از رنگ های مختلف سخن به میان آمده است و به برخی تأثیرات آنها پرداخته شده است. رنگ آبی، مایه آرامش، زرد، مایه شادی و روشنایی، قرمز باعث تحریک اعصاب، سبز، رنگ تمدد اعصاب، سیاه رنگی دارای کراهت و سفید، رنگی شریف، لطیف، ملیح، پاک، پاکدامن و... معرفی شده و خداوند متعال در قیامت، کسانی را که اعمال صالح انجام می دهند، با چهره ای به این رنگ محشور می نماید؛ لذا چهره سفید و

ص: ۵۶۱

درخشنده مؤمنان نمایان گر این خصوصیات در آنان است.

قرآن در توصیف بهشت، این رنگ را از رنگ های بهشتی می داند و از برخی بهشتیان، نوشیدنی های بهشتی، همسران بهشتی و... با این رنگ یاد می کند. از جمله خصوصیات این رنگ، تصور اوج لطافت، صفا، آرامش و... است. بهشت نیز چون سرای جاودانه و به دور از خستگی، ملالت آوری، اضطراب، تاریکی و... است، با این رنگ توصیف می شود.

با توجه به اینکه انسان با شنیدن و خواندن نام هر رنگ، آن رنگی را که مورد پسند خودش است، متصور می شود، قرآن نیز با معرفی بهشت به رنگ سفید، مخاطب را وادار به تصور بهترین حالت این رنگ می کند و انسان بهترین رنگ، حالت و مکان را برای خود در سرای جاودان تداعی می کند؛ چه این یک عامل روان شناختی برای ترغیب انسان ها به انجام اعمال صالح و دوری از گناه می باشد.

ص: ۵۶۲

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الکتب العربی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

احمدی، بابک (۱۳۸۳ ش)، حقیقت و زیبایی (درس های فلسفه هنر)، تهران، سعدی، چاپ هشتم.

اصغری نژاد، محمد، پژوهشی در رنگ و پوشش های رنگی در اسلام، www.seraj.ir.

آلبرز، جوزف (۱۳۶۸ ش)، تأثیر متقابل رنگ ها، ترجمه عرب علی شروه، تهران، طلوع آزادی.

آندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر.

ایتن، یوهانس (۱۳۷۸ ش)، عناصر رنگ ایتن، ترجمه بهروز ژاله دوست، تهران، عفاف، چاپ سوم.

آیزمن، لثاریس (۱۳۸۸ ش)، روانشناسی کاربردی رنگ ها، ترجمه روح الله زمزمه، تهران، ایبانه.

بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث.

پارسا، محمد (۱۳۷۸ ش)، بنیادهای روان شناسی، تهران، سخن.

پاک نژاد، شهید سید رضا (۱۳۶۳ ش)، اولین دانشگاه و آخرین پیامبر، تهران، هما.

پهلوان حسین، اکرم (۱۳۸۷ ش)، روانشناسی رنگ ها و قرآن کریم، مجموعه مقالات بیست و پنجمین دوره مسابقات بین المللی قرآن کریم، تهران، معاونت فرهنگی سازمان اوقاف و امور خیریه.

پیری سبزواری، حسین، جلوه هایی از اعجاز هنری قرآن از دیدگاه سید قطب، www.wegetweb.com.

تستری، ابومحمد سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ ق)، تفسیر التستری، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

خطیب، عبدالغنی (۱۳۶۲ ش)، قرآن و علم روز، ترجمه اسد الله مبشری، تهران، صفا.

دانشمند، مرتضی، استفاده از رنگ های شاد، www.wegetweb.com.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم - الدار الشامیه.

رستم نژاد، مهدی و نوید، مهدی (۱۳۸۹ ش)، اعجاز رنگ ها در قرآن، نشریه قرآن و علم، شماره ۷.

رضایی اصفهانی، محمد علی و جمعی از فضلاء حوزه و دانشگاه، ترجمه قرآن کریم، موسسه فرهنگی دارالذکر، ۱۳۸۳ ش.

روحانی علی آبادی، محمد (۱۳۷۹ ش)، زندگانی حضرت زهرا، تهران، مهام.

سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا)، بحر العلوم، بی جا.

سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰ ش)، تفسیر سور آبادی، تهران، فرهنگ نشر نو.

شی جی وا، هیداکی (۱۳۷۷ ش)، همنشینی رنگ ها (راهنمای خلاقیت در ترکیب رنگ ها)، ترجمه شاهرخ فریال دهدشتی، تهران، کارنگ.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ ش)، تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.

- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عدالت، سید محمد جواد، نگاهی به مقوله رنگ در قرآن، پژوهش های قرآنی، ش ۴۶-۴۷.
- عرب اول، منصوره (۱۳۸۸ ش)، دنیای رنگ ها، مرز پرگهر، سال هشتم، ۲۴۷.
- فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (بی تا)، معانی القرآن، مصر، دارالمصریه للتألیف و الترجمة.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ ش)، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ ششم.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی تا)، لطایف الاشارات، مصر، الهیئه المصریه العامه للکتاب، چاپ سوم.
- لوشر، ماکس (۱۳۷۳ ش)، روان شناسی رنگ ها، ترجمه ویدا ابی زاده، تهران، درسا، چاپ هفتم.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- امام علی علیه السلام، نهج البلاغه (نسخه صبحی صالح)، تدوین محمد بن حسین سیدرضی، قم، انتشارات دارالهجره، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- نرم افزار جامع الاحادیث، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۷۹ ش)، درباره رنگ ها، ترجمه لیلی گلستان، تهران، مرکز، چاپ دوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ ش)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

Rippin, Andrew, Colors, EQ, vol۲, pp۳۶۵-۳۶۶

چکیده

در پژوهش حاضر به روان‌سنجی از منظر قرآن پرداخته شده بدون اینکه قالب روان‌سنجی معاصر را با خود حمل کرده و به محضر قرآن ببرد و سؤال پژوهش این بوده است که «از آیات قرآن در مورد سنجش روانی چه مفاهیمی برداشت می‌شود و چه ساختاری می‌شود به آن داد؟» به این منظور از روش مطالعه و شناسایی آیات مرتبط و بررسی مفهومی آنها و جمع‌بندی و ساختاردهی آن به روش متعارف تفسیری قرآن به قرآن استفاده شده است. یافته‌ها نشان داده که قرآن «خودسنجی» را در دو سطح «هشیار» و «ناهشیار» و «دیگر سنجی» را در دو سطح «بین فردی» و «میدانی» مورد توجه قرار داده است. روان‌سنجی از دیدگاه قرآن «معیار مرجع» است نه «هنجار مرجع» و در ادامه به تفاوت این دو و محدودیت‌های آزمون «معیار مرجع» نیز اشاره ای شده است.

واژگان کلیدی: قرآن، روان‌سنجی، آزمون، هنجار مرجع، معیار مرجع، خودسنجی، دیگرسنجی، روان‌شناسی اسلامی.

ص: ۵۶۶

«سنجش» (Assessment) در علوم انسانی از امور بسیار ضروری تلقی می‌شود. نه می‌شود همیشه و همه جا دل در گرو علوم «کمی» (Qualitative) داشت و علوم «کیفی» (Quantitative) را به رسمیت نشناخت و نه می‌شود که با نادیده گرفتن روش‌های کمی، خود را از یافته‌های کمی در علوم انسانی محروم ساخت؛ لذا برای پیشبرد اهداف دینی، نیاز است که در کنار بسیاری از علوم دینی که کیفی و کاملاً مفهومی هستند، از کمی‌سازی علوم نیز بهره‌مند شویم. روان‌شناسی، در جامعه ما، هنوز در ابتدای این مسیر است و با حالت ایده آل، فاصله زیادی دارد؛ به عبارت دیگر، سنجش روانی هنوز جایگاه مناسب خود را پیدا نکرده است. این پژوهش، در نظر دارد که نگاه قرآن در باب «روان‌سنجی» (Psychometrics) را مورد بررسی اجمالی قرار دهد. در ابتدا نگاهی به پیشینه می‌کنیم، سپس بررسی می‌کنیم که آیا مفاهیم اسلامی، به حالت اسمی «صفر یا یک» (Nominal scale) است؟ یا به حالت فاصله‌ای (Interval scale) و پیوستاری (Continuum scale) «صفر تا یک»؟ چرا که در صورت «صفر یا یک» دانستن مفاهیم، دیگر نوبت به سنجش روانی نمی‌رسد. آنگاه، نگاهی به انواع سنجش، نکات مهم در ساخت آزمون دینی و محدودیت‌های آن می‌کنیم.

پیشینه

در باب سنجش دینی، در کشورهای دیگر از چند دهه قبل و در کشورمان در سه دهه گذشته، پژوهش‌های فراوانی انجام شده است. محققان زیادی، آزمون دینی ساخته‌اند (ر. ک: کاویانی، روش‌شناسی ساخت یک مقیاس اسلامی، دوفصلنامه «مطالعات اسلام و روان‌شناسی»، ۱۳۸۹: شماره ۶). در سال‌های اخیر نیز آزمون‌هایی در حوزه علمیه قم ساخته شده است؛ برای مثال، آذربایجانی (۱۳۸۰) در پژوهشی با عنوان «آزمون جهت‌گیری مذهبی با تکیه بر اسلام» پرسش‌نامه‌ای تهیه کرده است؛ العانی (۱۳۸۴) یک پرسشنامه رفتار دینی، در دو فرم ۱ و ۲ تهیه کرده است؛ جان بزرگی (۱۳۸۸) ساخت و اعتباریابی پایبندی مذهبی بر اساس گزاره‌های قرآن و نهج البلاغه را مورد همت خود قرار داده است؛ جدیری (۱۳۸۸) به ساختن «مقیاس رضامندی زناشویی اسلامی» اقدام کرده است؛ شریفی و همکاران (۱۳۸۷) «ساخت و بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی پرسشنامه گرایش‌های معنوی» را به انجام رسانده‌اند؛ صفورائی (۱۳۸۸) برای ساختن «مقیاس سنجش کارآمدی خانواده از دیدگاه اسلام» تلاش کرده است؛ اکبری و فتحی آشتیانی (۱۳۸۸) مقیاسی برای سنجش دنیاگرایی بر اساس متون دینی ساخته‌اند؛ علی محمدی (۱۳۸۹) «مقیاس شادکامی در اسلام» را تهیه کرده است؛ قدیری (۱۳۸۸) برای سنجش «هدف در زندگی با تکیه بر اسلام» مقیاسی را تهیه کرده است؛ کلانتری و فتاحی (۱۳۸۹) پرسشنامه‌ای را با عنوان «گرایش به ذکر» تهیه و اعتباریابی کرده‌اند؛ کاویانی (۱۳۸۸) به ساخت و روان‌سنجی آزمون «سبک زندگی اسلامی» اقدام کرده و در سال (۱۳۸۹) «روش‌شناسی ساخت یک مقیاس اسلامی (معیار مرجع)، ویژگی‌ها و محدودیت‌های آن» را مورد بحث قرار داده است؛ مسیح و همکاران (۱۳۹۰) «ساخت و روان‌سنجی مقیاس مدیریت اسلامی» را به انجام رسانده‌اند؛ میردریکوندی (۱۳۸۸) «مقیاس سنجش عقل» را تهیه کرده است؛ نیک صفت (۱۳۸۶) «روش‌های سنجش شخصیت از منظر دین و روان‌شناسی» را توضیح داده است؛ ولی زاده و آذربایجانی (۱۳۸۹) «آزمون اولیه سنجش حسادت با تکیه بر منابع اسلامی» را تهیه کرده‌اند. این پژوهش‌ها بسیار ارزشمند هستند و نقطه عطفی در روان‌سنجی مفاهیم اسلامی به شمار می‌روند، لکن هدفی که این پژوهش در صدد رسیدن به آن است، مورد نظر هیچ‌کدام از پژوهش‌های پیشین نبوده است؛ هیچ‌کدام از آنها از ابتدا با نگاه

تأسیسی، وارد قرآن نشده و به این سؤال نپرداخته اند که چه مفاهیمی در باب

ص: ۵۶۷

سنجش روانی از قرآن دریافت می شود و چگونه می شود آن را ساختارمند کرد؟

۱ - اسلام و ایمان حالت پیوستاری دارد

اسلام و ایمان اسلامی به صورت همه یا هیچ نیست، بلکه یک پیوستار بسیار بزرگ است که مراتب بسیار پایین و مراتب بسیار بالا دارد. این پیوستاری از آیات و روایات متعددی برمی آید که برای نمونه به بعضی از آنها اشاره می شود.

خداوند به ایمان آوردگان دوباره امر به ایمان آوردن می کند. یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ... (نساء/ ۱۳۶). این نکته اشاره به مراتب ایمان دارد. در وصف منافقانی که از رفتن به جبهه به بهانه بلد نبودن اجتناب کردند، می فرماید: «آنها امروز به کفر نزدیک ترند تا به ایمان»؛ هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمًا أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ... (آل عمران/ ۱۶۷). آیاتی که به ازدیاد ایمان و عوامل آن اشاره می کنند نیز همین دلالت را دارند. «مؤمنان چون خدا نزدشان یاد شود دل هایشان می ترسد و چون آیات خدا بر آنان خوانده می شود بر ایمانشان افزوده می شود و بر پروردگار خود توکل می کنند»، إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ... وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا... (انفال/ ۲). در صدر اسلام گروهی از مؤمنان بودند که مورد تهدید دشمنان واقع شدند و «مردم به ایشان گفتند: مردمان برای جنگ با شما گرد آمده اند، پس از آنان بترسید؛ ولی این سخن بر ایمانشان افزود و گفتند: خدا ما را بس است و نیکو حمایت گری است» الَّذِينَ قَالُوا لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا... (آل عمران/ ۱۷۳). «و چون مؤمنان دسته های دشمنان را دیدند، گفتند: این همان است که خدا و فرستاده اش به ما وعده دادند و خدا و فرستاده اش راست گفتند و جز بر ایمان و فرمان برداری آنان نیفزود»: وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا... وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا (احزاب/ ۲۲). آری «اوست آن کس که در دل های مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند»...: أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ (فتح/ ۴). و «کسانی که به هدایت گراییدند خداوند آنان را هرچه بیشتر هدایت بخشید»: وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى (محمد/ ۱۷) و وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى... (مریم/ ۷۶).

این حالت پیوستاری، در بُعد مقابل ایمان نیز وجود دارد؛ برای مثال، خداوند می فرماید: «و اما کسانی که در قلب هایشان بیماری است، پلیدی بر پلیدیشان افزود و در حال کفر درمی گذرند»: وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ... (توبه/ ۱۲۴). «جابجا کردن و تأخیر ماه های حرام، افزایشی در کفر است که با آن کافران گمراه می شوند؛ یک سال آن را حلال و سال دیگر آن را حرام می کنند: إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ... (توبه/ ۳۷). گمراهی که در طرف منفی پیوستار قرار دارد، نیز کم و زیاد دارد و قابل اندازه گیری است، خداوند کسانی را که هوای نفس خود را خدای خود قرار داده اند، همچون چارپایان بلکه گمراه تر از آنان می نامد...: إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا (فرقان/ ۴۵).

خداوند میفرماید: «و سبقت گیرندگان مقدمانند، همانان که مقربان در گاه خدایند»: وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ (واقع/ ۱۰ و ۱۱). از واژه «مقرب» می شود پیوستاری بودن را برداشت کرد. خداوند در جایی دیگر به درجات پایین ایمان اشاره می فرماید: «ای پیامبر، برخی از بادیه نشینان گفتند: ما ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده اید، ولی بگوید: اسلام آوردیم و هنوز در دل های شما ایمان داخل نشده است»...: قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (حجرات/ ۱۴). گاه نیز به درجات بالای ایمان یعنی صدق اشاره می کند و می فرماید: «درحقیقت، مؤمنان کسانی اند که به خدا و پیامبر او گرویده و دیگر شک نیاورده و با مال و جانشان در راه خدا جهاد کرده اند؛ اینان راستگویانند»: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا

بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا

ص: ٥٦٨

وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (حجرات / ۱۵).

آیات بسیاری که با تعبیر «درجات»، مؤمنان را تقسیم بندی می کند، این معنا را می رساند: «و برای هر یک از آنچه انجام داده اند، درجاتی خواهد بود و پروردگار از آنچه که آنان انجام می دهند غافل نیست»: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا... (انعام / ۱۳۲). نیز آیاتی که با تعبیر «مزیت داشتن»، آنها را در مراتب مختلف قرار می دهد، از همین قبیل است: «مؤمنان خانه نشین که زیانده نیستند با آن مجاهدانی که با مال و جانشان در راه خدا جهاد می کنند، یکسان نیستند. خداوند کسانی را که مال و جان خود را جهاد می کنند، به درجه ای بر خانه نشینان مزیت بخشیده است...»: «لَا يَشْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ... فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ... عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً... (نساء / ۹۵). از این نمونه آیات فراوان است.

از نظر روایات نیز این پیوستار مورد توجه قرار گرفته است. روایات، ایمان را دارای درجاتی می دانند. ایمان همچون نردبانی است که ده پله دارد و پله ها یکی پس از دیگری پیموده می شود. پس کسی که دارای دو درجه از ایمان است نباید کسی را که دارای یک درجه است، بی ایمان پندارد، و همین طور در مراتب بعدی ایمان تا برسد به مرتبه دهم، بلکه باید پایین تر از خود را با مهربانی به درجه خود برسانیم و آنچه را که در توان او نیست بر او تحمیل نسازیم و او را سرزنش نکنیم که کمرش خواهد شکست؛ «و کذلک صاحب العشرین لا یکون مثل صاحب الثلاثه الاعشار و کذلک من تم له جزء... لم یلتم احد احدا» (همان، ۷۴/۳). امام صادق علیه السلام در جای دیگر می فرماید: «مؤمنان هفت درجه دارند، خداوند عزوجل به تناسب درجه ای که افراد دارند، درجات بعدی را می افزاید؛ المؤمنون علی سبع درجات، صاحب درجه منم فی مزید من الله عزوجل...» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۴: ۵/۵۵). پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: ایمان به ۷۹ درجه تقسیم می شود، یعنی بر مبنای اعمال صالحی که انسان انجام می دهد، درجات ایمان او افزایش می یابد و گناه از درجات ایمان می کاهد. بالاترین درجه ایمان این است که اقرار به یگانگی خدا داشته باشیم و در عمل نیز کسی را با خدا شریک نسازیم. نیز می فرماید: «پایین ترین درجه ایمان آن است که هر آنچه در معابر عمومی سبب آزار و اذیت عابران می شود، از سر راه دور سازیم تا موجب اذیت دیگران نشود؛ الایمان بضع و سبعون شعبه فاکبرها قول لااله الاالله و ادناها امامه الاذی عن الطریق» (طبرسی، مشکات الانوار، ۱۳۸۵: ۴۰). نیز روایت شده است که ایمان پاره ای سفید از نور در قلب پدید می آورد، پس اگر بندهای اعمال صالح را انجام دهد، آن نور رشد می کند و زیاد می شود تا آنکه همه قلب را سفید می کند...؛ ان الایمان لیبدا بیضاء فاذا عمل العبد الصالحات نما و زاد حتی بیض القلب کله» (کاشانی، محجبه البیضاء، ۱۳۸۳: ۱/۲۷۷).

امام رضا علیه السلام فرمودند: دین صحیح فقط اسلام است، ایمان بالاتر از اسلام، تقوا بالاتر از ایمان، و یقین بالاتر از تقواست...».

تعیین تعداد مشخص درجات برای ایمان در روایات به مفهوم انحصار در آن عدد نیست، بلکه ما فقط این استفاده را می کنیم که درجات ایمان متعدد است؛ از همین رو، در روایات دیگر درجات کمتر یا بیشتری نیز برای ایمان شمرده اند.

مباحث تفسیری و کلامی نیز به شکل دیگری «ذومراتب بودن» ایمان را نشان می دهند. ایمان دارای سه مرحله علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین است: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ... (تکواثر / ۵-۷). در علم الیقین، انسان با دلایل و شواهد، به مسئله ای می رسد، هم چون کسی که با دیدن دود به وجود آتش پی می برد. در عین الیقین از مشاهده

آثار فراتر رفته، نزدیک آتش شده و گرما در او اثر می گذارد. در حق یقین وارد آتش می شود، احساس او از آتش، بسیار قوی است. خود را وارد حقیقت می سازد.

ص: ۵۶۹

بر این اساس، برای مفاهیم اسلامی میشود و ضرورت دارد که آزمون‌های مختلف ساخته شود. این گونه آزمون‌ها، ممکن است مربوط به بُعد شناختی مفاهیم اسلامی باشد یا بُعد عاطفی یا بُعد رفتاری، یا ترکیبی از آنها.

بسیاری از آیات که خداوند در مورد آزمایش انسان‌ها سخن می‌گوید، به صورت غیرمستقیم به بحث سنجش مربوط می‌شوند. به طور کلی، آزمایش کردن و سنجش کردن و کم و کیف امور را معلوم ساختن از سنت‌های الهی است و انسان‌ها هم اگر در امور روزمره خود این کار را می‌کنند، در واقع، به همان سنت الهی تمسک جسته‌اند. آزمایش کردن برای این معنا و منظور است که جایگاه و رده بندی اشیا یا افراد در باب یک موضوع خاص معلوم شود؛ لذا همه چیز وسیله آزمایش است. در قرآن چنین آمده است: «قطعاً شما را با چیزی از ترس، گرسنگی و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها آزمایش می‌کنیم»: *وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ...* (بقره/ ۱۵۶). اموال و اولاد نیز از آن جمله است: *وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ...* (انفال/ ۲۹). خداوند آنچه را که روی زمین است، زینت قرار داد تا انسان‌ها را به واسطه آن آزمایش کند و معلوم شود که کدام افراد نیکوکارتر هستند: *إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا* (کهف/ ۸). آزمایش را باید از مفاهیم اساسی روان‌شناسی اسلامی به شمار آورد چون بسیار تعیین‌کننده است. اگر آزمایش مهم است، و اگر در همه امور حضور دارد، پس می‌شود آن را یک ابزار سنجش به شمار آورد.

بعضی از آیات، رسیدن به یک موقعیت و مقام توسط یک شخص را مترتب بر اموری دیگر می‌کند. از این گونه آیات نیز می‌توان مرحله ای بودن و پیوستاری بودن را استنباط کرد؛ برای مثال، در مورد حضرت ابراهیم آمده است: «به خاطر آورید هنگامی که خداوند ابراهیم را با وسایل گوناگون آزمود و او به خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد. خداوند او را امام و پیشوای مردم قرار داد... *وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...*» (بقره/ ۱۲۵). پس هر کسی که بیشتر از عهده ابتلائات برآید و موفق‌تر از آنها عبور کند، نمره بیشتری گرفته است.

۲- انواع سنجش دینی

وقتی صحبت از سنجش از دیدگاه قرآن مطرح شود، برای کسانی که با قرآن آشنایی دارند، «سنجش اخروی اعمال» زودتر از «سنجش دنیوی» به ذهن تداعی می‌کند. محققان بسیاری راجع به سنجش اخروی سخن گفته‌اند و آیات بسیار زیادی از قرآن نیز به آن اختصاص یافته است (وحدانی بنام، سنجش اعمال از دیدگاه قرآن، ۱۳۹۱: ۲۷/۷۳-۴۰). اما پژوهش حاضر درصدد این سنجش نیست، بلکه در پی بحث از «روان‌سنجی از دیدگاه قرآن» در قالب‌های جامعه‌سنجی (Sociometrics)، خودسنجی (Self-evaluations) و دیگرسنجی (Testing others) است.

الف) جامعه‌سنجی

می‌توانیم به معیارها و شاخصه‌های دینی که جلوه اجتماعی دارد و از طریق مشاهدات و داده‌های آماری قابل محاسبه است - مثل مقدار شرکت در مراسم دینی، مساجد، نماز جماعت و نماز جمعه، پرداخت خمس و زکات، حضور در جهاد، اعتکاف، انجام رفتارهای حمایتی عام (مثل ساختن مدرسه، خیابان، کوچه، پل و...)، زیارت معصومان علیهم السلام، زیارت اهل قبور، نوع لباس پوشیدن مردم در کوچه و بازار، معماری‌ها و ظواهر ساختمان‌ها، شعارهای غالب و علنی شفاهی و کتبی، دیوار

نویسی ها، تندیس های میادین و چهارراه ها، مقدار وقف و موارد مصرف موقوفات و... مراجعه کرده و آنها را در قالب اعداد و ارقام در آورده، مورد بررسی و مقایسه قرار دهیم و کم و کیف دینی بودن جامعه را تشخیص دهیم؛ در این گونه شاخص ها فقط لازم است که اسلامی بودن یا نبودن آن شاخص را معلوم سازیم؛ برای مثال: ممکن است کسی به غلط معتقد باشد رفتارهای حمایتی (Prosocial behaviors) عام شاخص

ص: ۵۷۰

دینی نیست، بلکه اعم است یا زیارت اهل قبور رفتار دینی نیست. حال، اگر معلوم ساختیم که این شاخص، دینی است و افراد جامعه هم آن را به عنوان رفتار دینی انجام می دهند، آنگاه مجازیم آن را در سنجش دینداری جامعه مورد استفاده قرار دهیم. این نوع سنجش به لحاظ روش شناختی (Methodologic) مشکلی ندارد، لکن دقت کافی و کامل دین سنجی در آن وجود ندارد؛ لذا جامع و مانع نیست. همان بخش و همان شاخص را نشان می دهد و یک نگاه مقایسه ای هنجار مرجع را برای ما فراهم می سازد. می شود جامعه ای را با جامعه ای دیگر، یا یک جامعه را در مقاطع زمانی متفاوت با خودش مقایسه کرد، اما نمی توان گفت این جامعه با ایده آل اسلامی چه مقدار فاصله دارد؛ به عبارت دیگر، این مقیاس، از نوع «مقیاس فاصله ای» است (ر. ک: دلاور، روش های آماری در روان شناسی و علوم تربیتی، ۴۵:۱۳۸۷، دانشگاه پیام نور)، صفر مطلق و نقطه برش ندارد.

ب) دیگر سنجی

می توانیم پرسشنامه هایی براساس محتوای دینی به شکل مقیاس لیکرت (Likert scale) بسازیم که از گزاره های شخصی (به شکل متکلم وحده) تشکیل شده است و فرد با پر کردن آن، خود را برای آزمون گر، به گونه ای توصیف می کند که خود صلاح می داند و از این طریق خود را در معرض داوری دیگران قرار می دهد. البته با نگاه اولیه به نظر می رسد که این نوع سنجش، خیلی ذهنی (Subjective) باشد و «سوگیری خدمت به خود (The self-serving bias)» در آن حضور داشته باشد، اما با دقت های روان سنجی می توان از ذهنی بودن آن کاست و بر عینیت آن افزود.

ج) خودسنجی

می توان براساس شاخص ها و معیارهای دینی، یک خودسنجی درونی انجام داد. می شود پرسشنام های ساخت که فرد را در معرض داوری خودش قرار دهد، بدون اینکه هیچ فرد دیگری در جریان قرار بگیرد؛ برای مثال، قرآن می فرماید: «بگو ای یهودیان اگر گمان می کنید که فقط شما دوستان خدایید نه سایر مردم، پس آرزوی مرگ کنید اگر راست می گوید: قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (جمعه/ ۷)» و.... اینگونه شاخص ها در آیات و روایات اسلامی فراوان است و فرد را با چهره درونی خودش مواجه می کند و به او می فهماند که در چه درجه ای از دین داری قرار دارد. بسیاری از صفات اخلاقی مثل ریا، حسد، عجب... و طرف مقابل آنها از این نوع است. در کتب اخلاقی، بسیاری از معیارهای تشخیص و راه های درمان هم بیان شده است. می توانیم اینگونه پرسشنامه ها را مبتنی بر آیات و روایات بسازیم و برای خودسنجی درونی در باب مفاهیم دینی از آنها استفاده کنیم. تاکنون هیچ نمونه ای از این گونه پرسشنامه ها در بررسی مفاهیم دینی درونی ساخته نشده است.

در باب جامعه سنجی، بیش از آنچه گفته شد، سخنی نمی گوئیم، لکن در باب خودسنجی و دیگر سنجی، با تفصیل بیشتری سخن می گوئیم.

اول - خودسنجی

آیات دال بر خودسنجی، به دو سطح متفاوت اشاره دارند.

یک سطح آن است که افراد ممکن است خودشان هم اطلاع نداشته باشند، بلکه نسبت به آن ناهشیار (Unconscious) باشند؛ به عبارت دیگر، به ظاهر نمی خواهند دروغ بگویند و خیال می کنند راست گفته اند، اما خداوند یک معیار و مقیاس به آنها می دهد که اگر می خواهید راست و دروغ سخنان خودتان را بفهمید، بر اساس این معیار رفتارتان را بررسی کنید. در این قسم از آیات، خداوند آنها را به صورت واقعی به درون خودشان ارجاع

ص: ۵۷۱

می دهد، آنها را به فکر و می دارد و البته نتیجه نهایی آن، اتمام حجت هم هست.

سطح دوم عبارت است از آنچه خود افراد از وضعیت خود، آگاه و نسبت به آن هشیار (Conscious) یا نیمه هشیار (Preconscious) هستند، اما به لحاظ منافع، امیال و انگیزه های خاص خودشان، آن را به طور مکرر مخفی می کنند و شاید آرام آرام خودشان هم دروغ خود را باور می کنند. خداوند در این گونه آیات در واقع با آنها اتمام حجت می کند. این گونه سخن گفتن خداوند، در واقع ارائه استدلال های جدید و متعدد است که هم فرد را به درون خودش ارجاع می دهد و غبار انگیزه های ناصحیح را به کناری می زند و هم برای دیگران روشنگری و راهنمایی را به دنبال می آورد.

الف) خودسنجی در سطح ناهشیار و بیدارگری وجدان

یکی از راه هایی که مؤمنان می توانند به سنجش خود بپردازند، مراجعه به درون خود است. خداوند معیارهایی را به افراد ارائه می کند که بتوانند صدق و کذب ایمانی خویش را به صورت ملموس دریافت کنند. این آیات اگر چه شأن نزول خاصی داشته اند، برای ما نیز گویا هستند. با این آیات می توانیم هشیار و ناهشیار خود را بیشتر بکاویم. در ذیل این آیات را ذکر می کنیم:

۱ - خداوند به پیروان موسی علیه السلام گفت دستوراتی را که به شما دادیم، محکم بگیرید و درست بشنوید، آنها گفتند: شنیدیم، ولی مخالفت کردیم؛ و دل های آنها به خاطر کفرشان با محبت گوساله آمیخته شد...: خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِسْمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيْمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (بقره/ ۹۴). آنان گمان می کردند که خداوند با آنها قرابت دارد و آنها را بیشتر از دیگران دوست دارد، آنگاه خداوند می فرماید ای موسی به اینها بگو «اگر چنان که مدعی هستید، سرای آخرت در نزد خداوند مخصوص شماست نه سایر مردم، پس آرزوی مرگ کنید اگر راست می گوئید قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره/ ۹۵).

۲ - راجع به رزمندگان در مسیر جبهه و درجه اطاعت پذیری شان از فرمانده می فرماید: «و هنگامی که طالوت (به فرماندهی لشکر بنی اسرائیل منصوب شد و) سپاهیان را با خود بیرون برد، به آنها گفت: خداوند شما را با یک نهر آب آزمایش می کند. آنها که (به هنگام تشنگی) از آن بنوشند از من نیستند و آنها که به جز یک پیمانه با دست خود بیشتر از آن نخورند از من هستند، پس جز عده کمی، همگی از آن آب نوشیدند...: فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ... (بقره/ ۲۵۰).

پس اطاعت پذیری از رهبر الهی هم یکی از معیارهای خودسنجی دینی است.

۳ - یهود و نصارا هر دو مدعی بودند که فرزند خدا و دوستان خاص اویند. خداوند به پیامبر می فرماید: «به آنها بگو: پس چرا خداوند شما را به سبب گناهانتان عذاب می کند؟ بلکه شما هم بشری هستید از مخلوقاتی که آفریده است: وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (مائده/ ۱۹).

گویا این آیه می خواهد انسان ها را با یک «ناهماهنگی شناختی Cognitive Dissonance» مواجه کند تا به دنبال هماهنگی بگردند و از این رهگذر خودشان را به صورت واقعی تر بشناسند.

۴- قرآن به مشرکان می فرماید: اگر راست می گوئید، به من خبر دهید که اگر عذاب پروردگار به سراغ شما آید یا رستخیز برپا شود، آیا (برای حل مشکلات خود) غیر خدا را می خوانید؟: قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ

ص: ۵۷۲

أَتَتَكُمُ السَّاعَةُ أَغْيَرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (انعام/ ۴۱). این آیه ما را به سطح نیمه هشیار و ناهشیارمان سوق می دهد و گوشه ای از آن را برایمان آشکار می سازد و از این طریق موجب می شود به انگیزه های عمیق تر خود توجه کنیم.

۵ - خداوند به کافران می فرماید: پس چرا هنگامی که جان به گلوگاه می رسد، (توانائی بازگرداندن آن را ندارید؟) و در آن حال فقط نظاره می کنید (و کاری از دستتان ساخته نیست)؟... پس روح را بازگردانید اگر راست می گوئید: فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ... تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (واقعه/ ۸۴-۸۸). انسان وقتی به خودش مراجعه می کند به ضعف عمیق خودش در برابر پروردگار پی می برد.

۶ - حضرت ابراهیم بت پرستان را به درون خودشان ارجاع داده و وجدان آنها را بیدار می کند. به آنان می گوید: چگونه من از بت های (خدایان خیالی) شما بترسم؟ در حالی که شما که بدون هیچ دلیلی برای خدا همثائی قرار داده اید، نمی ترسید؛ اگر می دانید، (راست بگوئید) کدام یک از این دو دسته (بت پرستان و خداپرستان) شایسته تر به ایمنی (از مجازات) هستند؟: وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (انعام/ ۸۲). این آیه مخالفان را به خودشان برمی گرداند و مقایسه بین خدای راستین و خدایان دروغین آنها را از خودشان می خواهد.

۷ - حضرت ابراهیم علیه السلام در روزی که مردم به رسم عمومی از خانه و دیار بیرون می روند، به بت خانه رفته و بت ها را می شکند. وقتی مردم برمی گردند و وضع را آن گونه می بینند، پی گیر می شوند که چه کسی این کار را کرده است و سرنخ ها، آنها را به حضرت ابراهیم می رساند. هنگامی که ابراهیم را حاضر کردند، گفتند: تو این کار را با خدایان ما کرده ای ای ابراهیم؟ گفت: بلکه این کار را بت بزرگ انجام داده است، اگر آنها سخن می گویند از خودشان بپرسید؛ آنها به وجدان خویش باز گشتند و (به خود) گفتند: حقا که شما ستمگرید! سپس سرهایشان واژگون شد و گفتند: تو می دانی که اینها سخن نمی گویند: قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ فَارْجِعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ثُمَّ نَكِسُوا عَلَى رُؤُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ (انبیاء/ ۶۳-۶۶).

۸ - یکی از راه های تشخیص ایمان این است که فرد با شنیدن نام خداوند چه عکس العملی از خود نشان می دهد. هنگامی که خداوند به یگانگی یاد می شود، دل های کسانی که به آخرت ایمان ندارند، مشمژ (و متفرد) می شود، اما هنگامی که از معبودهای دیگر یاد می شود، آنان خوشحال می شوند: وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (زمر/ ۴۶). چه بسا خود فرد هم در ابتدا نتواند این حالت را به وضوح در خود حس کند، اما با یادآوری قرآن، می تواند به درون خود تأمل و دقتی دوباره داشته باشد.

۹ - یکی از راه های خودسنجی دینی این است که به عکس العمل فرد به آیات الهی توجه شود، با آمدن آیات الهی اگر ایمان فرد اضافه می شود، خوب است و اگر بر پلیدی دل او اضافه می شود، بیمار است.... فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَأَدَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَأَدَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ... (توبه/ ۱۲۴-۱۲۵).

۱۰ - در بعضی آیات، خداوند صفاتی را به مؤمنان و گاهی به کافران یا منافقان نسبت می دهد و بین آن صفات با بعضی از

رفتارهای اختیاری آنها همایندی برقرار می‌کند. از این «همایندی Coincidence» به طور غیرمستقیم، یک امکان خودسنجی برای ما فراهم می‌شود؛ برای مثال، می‌فرماید: آنها که ایمان آوردند و یهود و صائبان و مسیحیان، هرگاه به خداوند یگانه و روز جزا ایمان بیاورند و عمل صالح انجام دهند، نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین خواهند شد: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ

ص: ۵۷۳

وَلَا هُمْ يَخْرُؤُونَ (مائده/ ۷۰). از این آیه ظاهراً یک همبستگی منفی بین «ایمان» و «حزن و خوف» استنباط می شود، یعنی هر قدر ایمانشان بیشتر شود، از حزن و خوفشان کاسته می شود؟

ب) خودسنجی هشیار و استدلالی

این خودسنجی برای اتمام حجت است. آیات ذیل در این باره است:

۱ - کسانی که به خداوند افترا می بستند که خداوند فرزند دارد و ملائکه را مؤنث آفریده است و دختران را بر پسران ترجیح داده است و...، قرآن به آنها می گوید: شما را چه شده است؟ چگونه حکم می کنید؟ آیا متذکر نمی شوید؟ شما دلیل روشنی در این باره دارید؟ کتابتان را بیاورید اگر راست می گوئید: فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُنُونَ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ... أَصِطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ مِمَّا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ أَفَلَمْ تَذَكَّرُونَ أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (صافات/ ۱۵۰-۱۵۸). این آیات آنها را به خودشان ارجاع می دهد و اعلان رسمی می کند که دیگران هم بدانند. به آنها می گوید شما بر حق نیستید، اگر فکر می کنید برحقیق، کتابتان را بیاورید.

۲ - خداوند به پیامبرش می فرماید: هنگامی که منافقان نزد تو آیند، می گویند: ما شهادت می دهیم که یقیناً تو رسول خدایی. خداوند می داند که تو رسول او هستی، ولی خداوند شهادت می دهد که منافقان دروغ گو هستند (و به گفته خود ایمان ندارند): إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ... (منافقون/ ۲-۳). در این آیات، قرآن با منافقان اتمام حجت می کند، وضعیت درونی آنها را به خودشان اعلام می کند و برایشان نوعی خودسنجی را فراهم می آورد.

۳ - قرآن می فرماید: آنهایی را که غیر از خدا می خوانید (و پرستش می کنید)، بندگان هم چون خود شما هستید؛ آنها را بخوانید و اگر راست می گوئید، آنها نیز باید به شما پاسخ بدهند (و تقاضایان را برآورند): إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسِّرْ تَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (اعراف/ ۱۹۵)، اما همین که می بینید کاری از دست آنها بر نمی آید و خواسته شما را اجابت نمی کنند، بدانید که آنها خدا نیستند؛ این استجابت یا عدم آن، الزاماً یک امر درونی و شخصی نیست. وقتی از معبودهای خودشان، مطلبی را می خواهند، هشیار هستند که کاری از دست آن معبودهای دروغین بر نمی آید، اما لازم است که حجت بر آنها تمام شود.

۴ - خداوند راجع به منکران نقل می کند که می گفتند: خدا از ما پیمان گرفته که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم تا این معجزه خاص (دادن قربانی توسط آن پیامبر و خورده شدن آن قربانی توسط صاعقه آسمانی) را بیاورد. ای پیامبر به آنها بگو قبلاً پیامبرانی آمدند که دلایلی روشن و آنچه را گفتید، آوردند. پس چرا آنان را به قتل رساندید اگر راست می گوئید: الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عٰهَدَ إِلَيْنَا أَلَّا- نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (آل عمران/ ۱۸۴). اینان خودشان به خطای خود هشیار هستند، می دانند و عمل نمی کنند، بلکه دنبال بهانه می گردند. این بیان و استدلال قرآن برای اتمام حجت است.

۵ - گاهی خداوند داشتن یا نداشتن صفات یا قدرت انجام کاری را نشان از صحت یا بطلان ادعا می‌داند؛ بنابراین، اگر بتوانیم معلوم کنیم که چه کسی آن صفت و قدرت را دارد و چه کسی ندارد، در واقع، معلوم کرده ایم که چه کسی درست گفته و چه کسی سخن باطل گفته است. این نوعی سنجش است که قابلیت ارائه بیرونی و عینی هم دارد؛ برای مثال، خداوند به بت پرستان می‌گوید: آیا (آن بت‌ها لاقفل همانند خود شما) پاهایی دارند که با آن راه بروند؟ یا دست‌هایی دارند که با آن چیزی را بگیرند؟ (و کاری را انجام دهند؟) یا چشمانی دارند که با آن بینند؟ یا گوش‌هایی دارند که با آن بشنوند؟ (نه هرگز، هیچ کدام). بگو (اکنون که چنین است). بت‌های خویش را که

شریک خدا قرار داده اید، (برضد من) بخوانید و برای من نقشه بکشید و لحظه ای مهلت ندهید (تا بدانید که کاری از آنها ساخته نیست): *اَللّٰهُمَّ اَرْجِلُ يَمْشُوْنَ بِهَا اَمْ لَهْمُ اَيْدٍ يَّبْطِشُوْنَ بِهَا اَمْ لَهْمُ اَعْيُنٌ يَّبْصِرُوْنَ بِهَا اَمْ لَهْمُ اَاْذَانٌ يَّسْمَعُوْنَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوْنَ فَلَا تُنظِرُوْنَ* (اعراف / ۱۹۶). این استدلال نیز یک خودسنجی است که بیشتر معنای اتمام حجت را می‌رساند؛ چرا که آنها خودشان می‌دانستند و می‌دیدند که بت‌های آنها دست، پا، چشم و گوش ندارند و کاری از آنها ساخته نیست.

۶ - خداوند برای کسانی که کفر می‌ورزند و رفتار زشت انجام می‌دهند، کارها و قدرت خود را به رخ آنها می‌کشد و می‌گوید: آسمان و زمین را چه کسی آفرید؟ باران را چه کسی از آسمان نازل کرد و با آن، باغ‌های شادی آفرین را به وجود آورد؟ چه کسی زمین و نهرها و کوه‌ها و... را این گونه قرار داد؟ چه کسی به وقت اضطرار و دعای به درگاهش، شما را اجابت می‌کند؟ چه کسی شما را در تاریکی‌های دریا و خشکی هدایت می‌کند و بادها را می‌فرستد؟ چه کسی برای اولین بار شما را خلق کرد و دوباره خلق می‌کند؟ بعد از این همه سؤال آنگاه می‌گوید: اگر شما راست می‌گویید و برهانی دارید، آن را بیاورید...: *اَمَّنْ يَّبْدَاُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُهٗ وَمَنْ يَّزُوقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْمَآرِضِ اِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ اِن كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ* (نمل / ۶۵-۶۱). این آیه نیز افراد را با خودشان مواجهه می‌دهد و یک خودشناسی برایشان حاصل می‌کند که ضعیف‌اند، و بنده‌هایند و کاری از آنها ساخته نیست.

۷ - از بعضی آیات استفاده می‌شود که خداوند به گونه‌ای، آزمایش آنها را ادامه خواهد داد که نه فقط خود افراد از نتیجه این آزمایش‌ها باخبر می‌شوند و آن را درک می‌کنند و یک خودسنجی برایشان حاصل می‌شود، بلکه صفوف و گروه بندی افراد نیز از هم جدا می‌شود و خداوند به آنها دستور می‌دهد که خودشان و محاسباتشان را بر آن اساس اصلاح کنند. *اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تُتْرَكُوْا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ جَاهِدُوْا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلَا رَسُوْلِهٖ وَلَا الْمُؤْمِنِيْنَ وَلِيْجَهٗ... (توبه / ۱۶)*. این هم خودسنجی از نوع هشیار و اتمام حجت است.

دوم - دیگرسنجی

بعضی از آیات و روایات و آموزه‌های اسلامی اشاره دارند به اینکه درجات دینداری افراد از سوی افراد دیگر هم می‌تواند سنجیده شود. دیگرسنجی به دو صورت انجام می‌پذیرد.

الف) دیگرسنجی بین فردی که به صورت‌های مختلف صورت می‌پذیرد.

ب) دیگرسنجی عمومی (سنجش میدانی Survey research)؛

برای هر یک از دو نوع، نمونه‌هایی ذکر می‌شود.

الف) دیگرسنجی بین فردی

۱ - یکی از دستورات دینی که مسلمانان در جامعه اسلامی دارند و از آن استفاده می‌کنند، امر به معروف و نهی از منکر است:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (آل عمران / ۱۰۵). به واسطه این قانون که در بین مسلمانان وجود دارد و به آن عمل می کنند، خداوند آنها را بهترین امت ها نامیده است کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... (آل عمران / ۱۱۱). بر اساس این قانون، هر کدام از مسلمانان متوجه بشوند که مسلمان دیگری از اعمال مثبت و ارزشمند اسلامی فاصله گرفته یا به اعمال منفی و ضدارزش اسلامی نزدیک شده است، به او در مراحل مختلف و به اشکال مختلف یادآوری می کنند و تلاش می کنند که او را از کارهای ناپسند دور کنند و به کارهای پسندیده نزدیک سازند. تشریح این قانون از طرف خداوند نشان دهنده این معنا است که تشخیص «خوب یا بد بودن» بسیاری از اعمال توسط دیگر مسلمانان ممکن است و نه تنها امکان دارد، بلکه مسلمانان موظف هستند که هرگاه در رفتار یکدیگر،

رفتارهای مثبت یا منفی ای را نظاره کردند، آن را با خطکش اسلام بسنجند و در صورت لزوم به اصلاح اقدام کنند. بر این اساس، امر به معروف و نهی از منکر با سنجش اسلامی، ارتباط روشنی دارد؛ به عبارت دیگر، اگر تشخیص خوب و بد رفتارهای فرد برای دیگران امکان نداشت، اصولاً امر به معروف و نهی از منکر بی معنا می بود.

۲ - از طریق رفتار افراد می شود مافی الضمیر آنها را شناخت. در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بعضی از افراد می آمدند و از ایشان به عذری و بهانه ای اذن می خواستند که در جهاد شرکت نکنند. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم به افرادی اذن می داد. خداوند به پیامبرش می فرماید: خداوند تو را بخشید؛ چرا پیش از آنکه راست گویان و دروغ گویان را بشناسی، به آنها اجازه دادی؟! خوب بود صبر می کردی تا هر دو گروه خود را نشان دهند: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ (توبه/ ۴۳). از این آیه نکات ذیل استفاده می شود:

یک - رهبران دینی می توانند از طریق رفتار، پیروان خود را بشناسند و صادق بودن و نبودنشان در دینداری را محک بزنند.

دو - این محک زدن و دقت و تأمل کردن لازم و صحیح است.

سه - ظاهراً همان طور که رهبران می توانند رفتارهای خوب و بد افراد را تشخیص دهند، بقیه مردم هم در سطح اطلاعات خودشان می توانند دیگران را بشناسند و رده بندی کنند.

اینها به نوعی به دیگرسنجی، ارتباط دارد؛ برای مثال، یکی از نشانه های مؤمنان به خدا و معاد، این است که برای ترک جهاد مالی و جانی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اجازه نمی خواهند و عذر نمی آورند، بلکه با اشتیاق اقدام می کنند، اما کسانی که ایمان ندارند و در قلبشان تردید راجع به خدا و معاد وجود دارد، به دنبال بهانه می گردند و عذر می آورند و از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اذن می خواهند که شرکت نکنند. این گونه نشانه ها امکان سنجش را فراهم می آورد: لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَن يَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَازْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ (توبه/ ۴۴-۴۵).

۳ - در اسلام پیروی از رهبر دینی بسیار مهم است و این امر تنها با اظهارات کلامی ثابت نمی شود، بلکه افراد در عمل آزمایش می شوند. با ملاحظه رفتار افراد است که متابعت یا عدم متابعت، یا مقدار متابعت افراد از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم معلوم می شود؛ بنابراین، متابعت از رهبر دینی که عینی و اغلب قابل مشاهده است، نیز می تواند یک معیار برای سنجش دینی افراد باشد. خداوند می فرماید:... و ما آن قبله ای را که قبلاً بر آن بودی، تنها برای این قرار دادیم که افرادی را که از پیامبر پیروی می کنند، از آنها که به عقب باز می گردند، مشخص شوند:..... وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ... (بقره/ ۱۴۴). پس در اینجا، هم موضوع مورد سنجش دینی (پیروی از رهبر دینی) مطرح شده است و هم روش سنجش آن (پذیرفتن قبله ای که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اعلام کرده و به سوی آن نماز خوانده است، ولو اینکه با یهودیان مشترک باشد).

(ب) دیگرسنجی عام (سنجش میدانی)

بعضی از مفاهیم قرآنی مثل ایمان، کفر، نفاق، تقوا، توکل و... مفاهیمی بسیط نیستند، بلکه هر کدام ممکن است ترکیبی از چند مفهوم جزئی تر باشند. آن مفاهیم جزئی تر در واقع، مؤلفه های آن مفهوم کلی هستند؛ بنابراین، هر قدر آن مؤلفه ها بیشتر و قوی تر باشند و هر قدر ترکیب آن مؤلفه ها انسجام بیشتری را حاصل کند، آن مفهوم کلی در سطح بالاتری وجود می یابد؛ بنابراین، از طریق سنجش آن اجزاء، زمینه سنجش برای آن مفاهیم کلی نیز وجود دارد. این گونه سنجش در مفاهیم دینی رواج بیشتری پیدا کرده است که در پیشینه مورد اشاره قرار گرفت؛ برای مثال، می توان به مفهوم حیات توجه کرد. در بعضی آیات، علاوه بر حیات و موت زیست شناختی، یک موت و

حیات معنوی برای انسان مطرح می شود که با ایمان همبستگی مثبت دارد، اما انطباق کامل با ایمان ندارد. دو مفهوم موت و حیات نیز متضایف اند و نشانه ها و مؤلفه هایی دارند که باید از آیات دیگر قرآن استخراج شود؛ مثلاً خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: تنها کسانی (دعوت تو را) می پذیرند که گوش شنوا دارند، اما مردگان (و آنها که روح انسانی را از دست داده اند)، خداوند آنها را در قیامت برمی انگیزد: **إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ** (انعام/ ۳۷). از ظاهر این آیه استفاده می شود که یکی از نشانه های «حیات معنوی» این است که گوش شنوا برای سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وجود داشته باشد و کسانی را که گوش شنوا برای سخنان پیامبر ندارند، مردگان می شمارد. وقتی با نگاهی جامع به قرآن می نگریم و تمام آیاتی را که به نوعی با حیات معنوی انسان مرتبط است، به صورت تفسیر قرآن به قرآن مورد دقت قرار می دهیم، ممکن است ده ها نشانه و زمینه و پیامد برای حیات معنوی بیابیم و بر اساس آن یافته ها به خوبی بتوانیم یک آزمون بسازیم که با اجرای آن معلوم شود چه کسی در چه درجه ای از حیات معنوی به سر می برد.

مفهوم هدایت نیز پیوستاری است. خداوند می فرماید: و اما کسانی که در راه هدایت گام نهادند، خداوند بر هدایتشان می افزاید و آثار شایسته ای که (از انسان) باقی می ماند، ثوابش در پیشگاه پروردگارت بهتر و عاقبتش خوب تر است: **وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا** (مریم/ ۷۷) و در آیه ای دیگر می فرماید: کسانی که راه هدایت را انتخاب کردند، خداوند نیز بر هدایتشان می افزاید **وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ** (محمد/ ۱۸). به همین ترتیب، با مطالعه تفصیلی در آیات قرآن می توانیم شاخص ها و مؤلفه های هدایت را از دیدگاه قرآن استخراج کرده و بر اساس آن شاخص ها، آزمونی برای «هدایت اسلامی» بسازیم و افراد و گروه ها با آن سنجیده شوند.

ایمان نیز مفهومی پیوستاری است. بر اساس آیات و روایات، ایمان باید هم در بُعد شناختی (Cognitive)، هم در بعد عاطفی (Affective) و هم در بعد رفتاری (Behavioral) انسان خود را نشان بدهد. برای هر بُعدش ممکن است نشانه ها و شاخص های فراوانی در آیات قرآن بیان شده باشد. با به دست آوردن آن ابعاد و آن شاخص ها و بررسی دقیق آنها و معلوم ساختن جایگاه هر کدام و وزن نمره ای هر کدام از آنها می توانیم یک آزمون برای سنجش ایمان بسازیم.

از این گونه مفاهیم بسیار زیاد است. موارد متعددی نیز توسط محققان اسلامی و روان شناسی، مورد سنجش و ابزارسازی قرار گرفته است. لکن دقت و توجهی بیشتر لازم است تا در این حرکت بسیار مهم و اساسی، به خطایی گرفتار نشویم. در ادامه، به نکاتی اشاره می کنیم که در ساختن یک آزمون اسلامی باید مورد توجه قرار بگیرد و در انتها نیز به بعضی از محدودیت ها اشاره می کنیم.

نکات مهم در ساخت یک مقیاس دینی

آزمون های دینی در اموری مثل «هنجار مرجع» یا «معیار مرجع» بودن، و «توصیفی Descriptive» یا «تجویزی Prescriptive» بودن مراحل ساخت و به دست آوردن «روایی محتوایی Content validity»، «محدودیت ها» و بعضی ویژگی های دیگر با آزمون های غیردینی تفاوت دارند، و در اموری مثل «روایی صورتی Face validity»، «دقت های اجرایی»، «پایایی سنجی Test reliability» آزمون و مؤلفه ها (آلفای کرونباخ Cronbach alpha)، «ضرورت و

کیفیت انجام تحلیل عاملی Factor analysis، «استنباطهای آماری از داده‌ها»، و... شبیه به هم هستند. به گوشه‌ای از این تفاوت‌ها اشاره می‌کنیم.

۱ - آزمون‌های «هنجار مرجع» و «معیار مرجع»

ص: ۵۷۷

برخلاف بسیاری از آزمون‌های روان‌شناختی، آزمون‌های دینی، «معیارمرجع» هستند نه «هنجارمرجع». آزمون معیارمرجع آن است که درستی پاسخ آزمودنی به سؤالات، از طریق یک معیار مشخص از پیش شناخته شده معلوم می‌شود. در آزمون‌های دینی، معیار صحیح یا غلط بودن پاسخ‌ها، خود دین و آموزه‌های دینی است، اما در آزمون‌های هنجارمرجع، پاسخ از پیش معلوم شده‌ای وجود ندارد، بلکه خود آزمون یا آزمون‌های مشابه پس از اجرا شدن، یک شاخص آماری مثل میانگین را به عنوان معیار خوب و بد، ضعیف و قوی، یا درست و غلط به دست می‌دهد. نقطه‌ای را به عنوان نقطه برش معرفی می‌کند که پایین‌تر از آن و بالاتر از آن، حکم متفاوتی دارد. این دو نوع آزمون در هدف‌گذاری اولیه، کیفیت ساخت و در تفسیر نتایج متفاوت می‌شوند.

آزمون «هنجارمرجع» به دنبال این است که معلوم سازد یک آزمودنی یا گروه نمونه، چه مقدار با هنجارهای اجتماعی و وضعیت متعارف موجود هماهنگی و قرابت دارد، اما آزمون «معیارمرجع» به دنبال این است که معلوم سازد یک آزمودنی چه مقدار با معیار تعریف شده خاصی که مدنظر است، قرابت و هماهنگی دارد. آن معیار، هر نوع معیاری ممکن است باشد، مثل دین اسلام، قانون اساسی، مقررات مشخص شده از طرف یک شرکت تجاری، یا... بر این اساس به نظر می‌رسد که آزمون‌های دینی، معیارمرجع هستند. برای ساختن آزمون «جهت‌گیری مذهبی»، معیارهای مذهبی بودن، ابعاد آن، شدت و ضعف آن و... را باید از متون دینی به دست آوریم و آن را به یک آزمون تبدیل کنیم. آنگاه با اجرای آن بر روی آزمودنی‌ها معلوم می‌شود که کدام آزمودنی، چه مقدار جهت‌گیری‌هایش مذهبی است یا غیرمذهبی؛ برای مثال، برای ساختن آزمون هدفمندی اسلامی، به متون اسلامی مراجعه شده، هدف‌گذاری‌های اسلام برای زندگی، رده‌های مختلف اهداف که در طول یا عرض هم هستند، ترتب و جایگاه هر کدام از آن اهداف، کلی و جزئی بودن، اصل و فرع بودن و اهم و مهم بودن هر کدام از آنها از دیدگاه اسلام معلوم می‌شود و بر اساس آن یک آزمون ساخته می‌شود. بدیهی است که وزن نمره‌ای سؤالات یکسان نیست که در به دست آوردن روایی محتوایی باید به آن توجه ویژه بشود. آنگاه با اجرای چنین آزمونی معلوم می‌شود که کدام آزمودنی، به لحاظ هدفمندی زندگی‌اش با اسلام، انطباق و قرابت بیشتر دارد و کدام کمتر. همه آزمون‌های اسلامی دیگری که ساخته می‌شوند باید همین مسیر را طی کنند.

۲- توصیفی یا تجویزی بودن

برخلاف آزمون‌های روان‌شناختی که توصیفی هستند و برای این ساخته شده‌اند که در یک موضوع خاص، وضعیت موجود فرد یا گروه را توصیف کنند، آزمون‌های دینی در مقام ساخت، تجویزی هستند و در مقام اجرا و استنباط، توصیفی. این آزمون‌ها از آنجا که معیارمرجع هستند، زیربنای تجویزی دارند، به این معنا که معیار مورد نظر، در هر سؤال، یک پشتوانه توصیفی‌ای و تجویزی‌ای را دارد که بدون آن معیار، اصولاً آزمون معنا پیدا نمی‌کند. لکن جالب توجه است که همان آزمون دینی، پس از اینکه ساخته شد و به میدان اجرا کشیده شد، توصیفی می‌شود و وضعیت موجود دینداری متدینان و جایگاه آنان نسبت به معیار مورد نظر را توصیف می‌کند. در هر صورت، آزمون دینی‌ای که در شکل‌گیری اولیه گویه‌های مبتنی بر آموزه‌های دینی نباشد و از آن آموزه‌ها کشف و استخراج نشده باشد، به لحاظ «روایی محتوایی» دفاع‌پذیر نیست. در بعضی از آزمون‌های ساخته شده این خطای استراتژیک وجود دارد.

۳- مراحل و شیوه انجام ساخت یک آزمون معیار مرجع

برای ساختن آزمون اسلامی (معیار مرجع) لازم است که مراحل مختلفی طی شود (گال و دیگران، ۱۳۸۳: ۶۷). این مراحل به لحاظ نام گذاری، ترتیب و اهمیت که هر کدام دارند، با آزمون های غیر دینی یکسان هستند، لکن دقت

ص: ۵۷۸

هایی که در هر مرحله لازم است، در بعضی مراحل با آزمون های غیردینی متفاوت می شود؛ برای مثال، برای به دست آوردنِ رواییِ محتوایی، باید بیشترین دقت و تلاش شود. از آنجا که بناست آن آزمون، اسلامی تلقی شود، باید تأیید اسلام شناسان متعدد را به عنوان پشتوانه خود داشته باشد (ر. ک: کاویانی، روش شناسی ساخت یک مقیاس اسلامی، ۱۳۸۹: ۲۵).

۴ - محدودیت های آزمون های دینی

سه نوع محدودیت در ساخت و اجرای آزمون های دینی وجود دارد:

یک. محدودیت روش شناختی

به لحاظ روش شناختی، از سه جهت ممکن است محدودیت وجود داشته باشد:

الف) دین و دینداری سازه ای بسیط است، اما در درون خود بر ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری مشتمل است. نمی شود در سنجش آن بر یک بعد تکیه کرد و ابعاد دیگر را نادیده یا مغفول عنه پنداشت. اگر آزمون با نام های «دین سنجی»، «سنجش دینداری»، «جهت گیری مذهبی»، «نگرش سنج مذهبی» و امثال اینها که معنایی عام دارند، نامیده شود، باید به این سه بُعد توجه کامل داشته باشد، و رعایت این نکته، امری است بسیار دقیق و مشکل و بعضی از آزمون های دینی به آن توجه نکرده اند.

ب) دینداری، موضوعی است که افراد انگیزه پنهان کاری در آن را دارند؛ چون با ارتباطات اجتماعی و منافع آنان پیوند دارد؛ بنابراین، پاسخ دادن به سؤالات کاملاً صریح و مستقیم، ممکن است از دقت سنجش آن بکاهد. پس حتی المقدور باید از روش های غیرمستقیم استفاده شود.

ج) حتی افرادی که صداقت کامل داشته باشند و به صورت خودآگاه انگیزه های جانبی را دخالت ندهند، باز هم نمی توان مطمئن بود که به صورت ناخودآگاه این کار را نکرده باشند؛ بنا براین، سنجش غیرمستقیم و حتی المقدور راه یابی به ناخودآگاه فرد مطلوب است.

دو. محدودیت عرفی

در عرف بعضی از دین داران، به سبب قدسی بودن دین، نباید از پاسخ دادن به سؤالات و به طور کلی از کمی کردن آموزه های دینی استقبال کرد. لازمه این محدودیت آن است که آزمون گر یا خود از متخصصان دینی و مورد اعتماد آنان باشد یا توسط مجموعه ها و متخصصان دینی دیگری که مورد اعتماد هستند، معرفی و حمایت شود.

سه. محدودیت معرفتی

اکثر آزمودنی ها در پاسخ دهی به آزمون های اسلامی، نوعی محدودیت معرفتی دارند که باعث می شود پاسخ های ناپخته بدهند؛ چرا که افراد معمولاً در خودشناسی و درون نگری قوت زیادی ندارند، بلکه بیشتر از بافت فرهنگی و ذهنی جامعه اثر

می پذیرند. حتی ممکن است احساس ها و نگرش های دینی ویژه ای داشته باشند، اما ندانند آن را در قالب چه کلمات و جملاتی باید بیان کنند. این محدودیت با توضیحات کتبی در سربرگ آزمون و پاسخنامه و توضیحات شفاهی آزمون گر، خیلی کم رنگ تر می شود.

نتیجه

سنجش در علوم طبیعی از زمان های قدیم بسیار رایج بوده است، در علوم انسانی از جمله روان شناسی نیز چندین دهه است که جایگاه واقعی خود را یافته است؛ اما در حوزه علوم انسانی اسلامی، از جمله در روانشناسی اسلامی، حدود یک دهه است که مورد توجه قرار گرفته است. این پژوهش معلوم ساخت که کمی سازی بسیاری از مفاهیم

ص: ۵۷۹

اسلامی و قرآنی، هم ممکن است، هم لازم؛ اما بین آزمون‌هایی که برای سنجش مفاهیم اسلامی ساخته می‌شود، با آزمون‌های روان‌شناختی جاری تفاوت‌هایی هست که نباید از آن تفاوت‌ها و محدودیت‌ها چشم‌پوشید؛ از جمله اینکه آزمون‌های مفاهیم اسلامی، «معیار مرجع» محسوب می‌شود و دیگر آزمون‌های روان‌شناختی جاری، «هنجار مرجع» هستند؛ مبانی نظری آزمون‌های اسلامی، تجویزی است، و مبانی نظری آزمون‌های دیگر، توصیفی می‌باشد؛ در آزمون‌های اسلامی، محدودیت‌های روش‌شناختی، عرفی و معرفتی، از شدت بیشتری برخوردار است که ظرافت‌ها و دقت‌های روان‌سنجی بیشتری را اقتضا می‌کند؛ با این حال برای شروع، حرکتی مبارک تلقی می‌شود.

ص: ۵۸۰

قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، تهران: دارالقرآن الکریم، بی تا.

آذربایجانی، مسعود، مقیاس سنجش دینداری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

اکبری، الله رضا و فتحی آشتیانی، علی، ساخت مقیاس سنجش دنیاگرایی بر اساس متون دینی، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۸.

العانی، نزار، پرسشنامه رفتار دینی، (فرم ۱ و فرم ۲)، مبانی نظری مقیاس های دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.

جان بزرگی، مسعود، «ساخت و اعتبار یابی پایبندی مذهبی بر اساس گزاره های قرآن و نهج البلاغه»، مجله مطالعات اسلام و روانشناسی، شماره ۵، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.

جدیری، جعفر، «مقیاس رضامندی زناشویی اسلامی»، مجله روان شناسی دین، شماره ۵، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۸.

دلاور، علی، روش های تحقیق در روان شناسی و علوم تربیتی، انتشارات پیام نور، ۱۳۸۷.

شریفی، احسان و همکاران، «ساخت و بررسی ویژگی های روان سنجی پرسشنامه گرایش های معنوی»، مجله مطالعات اسلام و روان شناسی، شماره ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

صفورائی، مهدی، «مقیاس سنجش کارآمدی خانواده از دیدگاه اسلام»، مجله روان شناسی و دین، شماره ۵، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۸.

علی محمدی، کاظم، «مقیاس شادکامی در اسلام»، مجله تربیت اسلامی، شماره ۱۰، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

قدیری، محمد حسین، «مقیاس هدف در زندگی با تکیه بر اسلام»، مجله روان شناسی دین، شماره ۶، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۸.

کلانتری، مهرداد و فتاحی، راضیه، «ساخت و اعتباریابی پرسش نامه گرایش به ذکر»، مجله مطالعات اسلام و روان شناسی، شماره ۷، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

کاویانی، محمد و همکاران، «روش شناسی ساخت یک مقیاس اسلامی (معیار مرجع)؛ ویژگی ها و محدودیت ها»، مجله مطالعات اسلام و روانشناسی، شماره ۶، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

کاویانی، محمد، «کمی سازی و سنجش سبک زندگی اسلامی»، مجله روانشناسی و دین، شماره ۱۴، قم: مؤسسه آموزشی -

پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۹۰.

مسیح، هاجر و همکاران، «ساخت و روانسنجی مقیاس مدیریت اسلامی»، مجله مطالعات اسلام و روانشناسی، شماره ۹، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.

میردريکوندي، رحيم، «مقياس سنجش عقل»، مجله روان شناسی و دين، شماره ۵، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۸.

نيک صفت، ابراهيم، «روش های سنجش شخصیت از منظر دين و روان شناسی»، مجله مطالعات اسلام و

ص: ۵۸۱

روان شناسی، شماره ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶.

ولی زاده، ابوالقاسم و مسعود آذربایجانی، «آزمون اولیه سنجش حسادت با تکیه بر منابع اسلامی»، مجله روان شناسی و دین، ش ۱۰، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۹.

طبرسی، فضل بن حسن، (امین الاسلام)، مشکوه الانوار، نجف: کتابخانه حیدریه، ۱۳۸۵ ق.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: انتشارات مؤسسه الوفاء، چاپ چهارم، ۱۴۰۴ ق.

فیض کاشانی، ملامحسن، محجه البیضاء، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۸۳ ش.

ص: ۵۸۲

مهدی رستم نژاد^(۱)

روح الله رستگار صفت^(۲)

چکیده

مثبت اندیشی نحوه تفکر خوشبینانه و امیدوارانه به زندگی است که در آن انسان به جنبه های خوشایند و روشن زندگی خود توجه کافی می کند و از پرداختن به یأس و احساسات نابجا و مخرب دوری می جوید. این نوع تفکر دارای آثار و برکات فراوانی در زندگی است. هر چند تا کنون کتاب های مختلفی در این زمینه نگارش یافته است، کمتر منبعی می توان یافت که به مثبت اندیشی از نگاه متون اسلامی (آیات و روایات) نگریسته باشد. در این نوشتار، ضمن بیان مختصری از مفهوم مثبت اندیشی به بازخوانی تعدادی از آیات قرآنی و روایات که به نحوی مؤید این دیدگاه می باشند، پرداخته شده است؛ مانند هر مفهوم دیگر، مثبت اندیشی نیز دارای مفاهیم نادرست و مخالف با آموزه های دینی است که می توان از آن به آسیب شناسی مثبت اندیشی اطلاق کرد. این نوشتار، به طور گذار به معرفی و آسیب شناسی این مفهوم با کمک متون دینی می پردازد و عمده تمرکز آن پرداختن به بیان اموری است که انسان را از مثبت اندیشی باز می دارد که به آن «موانع مثبت اندیشی» گفته می شود.

واژگان کلیدی: قرآن، احادیث، مثبت اندیشی، موانع مثبت اندیشی.

ص: ۵۸۳

۱- (۱) دانشیار جامعه المصطفی العالمیه: rostamnejad۱۹۴۶@gmail.com

۲- (۲) . کارشناس ارشد علوم قرآن و تفسیر (نویسنده مسئول): rastgarsefat@gmail.com

طرز فکر انسان و نگرشی که به زندگی دارد، تأثیر زیادی بر کیفیت زندگی اش می گذارد؛ زیرا تفکر مثبت و دید خوشبینانه به زندگی از مهم ترین عوامل رشد و ارتقاء انسان می باشد. با آنکه در این خصوص تا کنون کتاب های زیادی به رشته تحریر درآمده است، اما از آنجا که مسلمانان منابع دینی خود را غنی و جوابگوی همه نیازهای فکری و معنوی می دانند، لازم است درباره مثبت اندیشی از لحاظ دینی بیشتر از آنچه تا کنون کار شده، تلاش شود. در این نوشتار، بعد از بیان تعریف مختصری از مثبت اندیشی، به موانع ایجاد این روحیه در انسان از دید منابع اسلامی پرداخته شده است؛ چرا که دین آسمانی که متکفل بر آوردن همه نیازهای فرد و جامعه برای تعالی و بارور شدن استعدادهاست، ناگزیر به مباحث روان شناختی و روحی - روانی انسان ها توجه تام و کامل نموده است. از جمله مواردی که در سلامتی روان انسان نقش دارد و ادیان الهی به آن توجه نموده اند، مثبت اندیشی و تفکر خوشبینانه نسبت به خدا، جهان هستی و حوادث آن است. این موارد در متون گران بهای اسلامی (یعنی قرآن و روایات) به صورت فراوان و جزئی و کاربردی بیان و تشریح شده اند.

مفهوم شناسی مثبت اندیشی (۱)

نوع نگرش افراد به زندگی و اتفاقات روزمره یکسان نیست. عده ای با دید مثبت و خوشبینانه به زندگی و حوادث می نگرند و عده ای چنین نمی نگرند، ولی باید توجه داشت نحوه نگرش هر شخص به زندگی، در روحیه و روان او تأثیر مهمی می گذارد، به طوری که طرز تفکر مثبت می تواند باعث موفقیت و کامیابی انسان در زندگی گردد. به این دلیل، روان شناسان و درمان گران همواره به مردم توصیه می کنند که افکار منفی و بدبینانه را رها کرده، با دیدی امیدوارانه و مثبت اندیشانه به خود، اطرافیان، جهان خلقت و حوادث آن بنگرند (ر. ک: سلیگمن، کودک خوشبین).

مثبت گرایی به معنای داشتن نگرش ها، افکار و رفتار و کرداری خوشبینانه در زندگی است. از نظر روان شناسی، مثبت گرایی هم مثبت اندیشی است و هم مثبت کرداری (براتی سده و صادقی، مثبت اندیشی و مثبت گرایی، ۱۳۸۶: پیشگفتار). در سال های اخیر و به دنبال موج تازه ای که در روان شناسی پدید آمده، روان شناسی مثبت گرا به صورت نحله ای تازه و نوین مطرح شده است. این رویکرد نو که به همت روان شناس نامداری چون مارتین سلیگمن، نظریه پرداز توانمند حوزه علوم شناختی، ارائه گشته و گسترش یافته است، در حقیقت، نوعی اعتراض به دیدگاه های موجود در روان شناسی است که به توانایی ها و قابلیت های آدمی و جنبه های مثبت و فضایل درونی انسان توجه کافی نکرده اند و در سفر انسان ها به سوی سعادت و خوشبختی با آنها همراه نبوده اند (همان).

شادمانی ذهنی اشاره به این دارد که مردم زندگی خود را چگونه ارزیابی می کنند و متغیرهایی از قبیل رضایت از زندگی، رضایت از وضعیت زناشویی، رضایت از کار، فقدان افسردگی، اضطراب و وجود عواطف و خلیقات را شامل مثبت می شود (مظفری و هادیان فر، فصلنامه تازه های رواندرمانی، شماره ۳۱ و ۳۲). ارزیابی شخص از خود ممکن است به شکل شناختی باشد؛ مثلاً هنگامی که شخص به طور کلی در مورد رضایت از زندگی خود یا جنبه هایی از زندگی مانند تفریحات به قضاوت آگاهانه می نشیند، ممکن است این ارزیابی شخص به شکل عاطفی نیز باشد؛ بنابراین، گفته می شود اگر شخص رضایت از زندگی و غالباً خوشی را تجربه کند و فقط گاه گاهی هیجاناتی مثل غم و خشم را تجربه کند، شادمانی ذهنی

بالایی دارد. بر عکس، اگر از زندگی خود ناراضی باشد و خوشی و علاقه اندکی را تجربه نماید و هیجانات منفی مثل خشم و اضطراب را احساس نماید، شادمانی ذهنی

ص: ۵۸۴

الف) مثبت اندیشی از نظر روان شناسی

زندگی، سرشار از نعمت‌ها و ثروت‌های نامحدود است. همه انسان‌ها حق و اختیار دارند تا در زندگی موفق شوند و با شادمانی و نشاط زندگی کنند، ولی دستیابی به شادی و موفقیت در هر زمینه فقط به همت تلاش انسان بستگی دارد. هیچ کس جز خود شخص نمی‌تواند موفقیت‌ها، شادابی‌ها، غم‌ها و شکست‌ها را برای خویشتن فراهم سازد. چگونه است که گروه اندکی، احساس خوشبختی و سعادت می‌کنند، در حالی که عده زیادی از خود ناراضی هستند. به طور کلی، هر کس حوادث و القائات بیرونی را با توجه به باورها و بینش خود تفسیر و توجیه می‌کند. در حقیقت، همه چیز از افکار و ذهن انسان سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی انسان ساخته و پرداخته افکار خویش است. در واقع، «تو همانی که می‌اندیشی» و این ذهن ماست که از ما انسانی موفق و قوی می‌سازد یا برعکس آن عمل می‌کند.

اندیشه‌ها و پندارهای ما کیفیت زندگی ما را می‌سازند. اندیشه‌ها موجب موفقیت یا شکست، عامل سلامتی یا مریضی و باعث خوشبینی یا بدبختی ما هستند. با اندیشه‌های مثبت است که انسان سرشار از شور و شوق و اشتیاق می‌شود و احساس خوشبختی، تندرستی و آرامش می‌کند و با افکار منفی است که احساس شکست، بدبختی، مریضی، بیچارگی و بدبینی می‌نماید. با اندیشه‌های مثبت توانمندی‌ها، اعتماد به نفس و خودباوری‌ها قویاً افزایش می‌یابند، در حالی که با افکار منفی احساس ناتوانی، حقارت و خود کم بینی‌ها در انسان تشدید می‌گردد؛ در نتیجه، بسیاری از امراض روحی و جسمی گریبان گیر این افراد می‌شود. اکثر مردم بدون اینکه خود متوجه باشند، با تکرار اندیشه‌های مخرب، انرژی‌های خود را ضد خویش به کار می‌برند و سبب بدبختی خود می‌شوند.

انسان‌های بدبین، اخمو، عبوس، لجباز و یک‌دنده و کسانی که گرفتار خودخواهی و کینه توزی هستند، در ارتباطات و جذب دوست کم می‌آورند. کسی تحمل فرد بدبین و خودخواه را ندارد. وقتی اندیشه‌های منفی در سر داریم، آنها را خواسته یا ناخواسته، هر روز چند هزار مرتبه تکرار می‌کنیم؛ در نتیجه، افکار منفی قوی‌تر می‌شوند و جای بیشتری در ذهن را به خود اختصاص می‌دهند و در نهایت، تمام بخش تولید فکر را تحت کنترل خود می‌گیرند و به مجموعه افکارمان ماهیت منفی می‌بخشند. با این روند بدون اینکه بخواهیم، بخش عظیمی از توانایی‌های (بالقوه و بالفعل) خود را ناتوان ساخته، بیهوده هدر می‌دهیم؛ در نتیجه بی‌حوصله، کم‌اشتها، پریشان حال، بد خواب و افسرده می‌شویم و به ناراحتی‌های قلبی و عروقی و فشار خون و... دچار می‌شویم؛ به سخنی ساده‌تر، سموم حاصل از نگرانی، خشم، ترس، ناکامی و منفی‌بافی، ما را به سوی بیماری و نابودی می‌کشاند.

انسان برای بقا و بهتر زیستن همیشه تلاش می‌کند. در این حرکت مهم‌ترین مسئله، بهره‌مندی از تفکر مثبت است و این تلاش، بشر را به سر منزل آرامش و آسایش جسم و روح سوق می‌دهد (نقی زاده، بدون اسارت دوست دارم، «موفقیت»، ش ۱۴۱ (با تلخیص)).

ب) مثبت اندیشی از منظر قرآن و احادیث

در قرآن و روایات آموزه های فراوانی درباره مثبت اندیشی وجود دارد. به اجمال می توان به آیات و روایات خوش گمانی به خدا و مؤمنان و دوری از سوء ظن و راه ندادن افکار منفی به ذهن اشاره کرد که مستقیماً به مثبت اندیشی مربوط است (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۳۰۲/۱۲، باب ۱۶۱، باب تحریم تهمه المومن و سوء الظن به و ۲۲۹/۱۵، باب ۱۶؛ باب وجوب حسن الظن بالله و تحریم سوء الظن به). قرآن فال بد زدن را از ویژگی های مخالفان انبیا می داند و در چند آیه درباره فال بد زدن آنها به رسولان الهی سخن به میان آورده است (اعراف / ۱۳۱؛ یس / ۱۸؛

ص: ۵۸۵

نمل / ۴۷). روایاتی نیز در خصوص فال نیک زدن و دوری از فال بد زدن وارد شده است (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۳/۹۲). که مستقیماً به همین بحث مربوط است. فلسفه خلقت و خیر بودن عالم و جاری بودن حمد الهی در همه حال از موارد دیگری است که با کمی دقت به همین بحث مربوط می شوند. توصیفاتی که از خدا در قرآن و روایات آمده، به ایجاد مثبت اندیشی کمک می کند. دعوت قرآن به واقع بینی درباره دنیا در مقابل فریفته شدن به آن و تحمل مصائب و توجه به راحتی هایی که همیشه بعد از سختی ها می آیند، نمونه های دیگر مثبت اندیشی است (انشرح / ۵). همچنین به عمومیت مشکلات برای همه و اینکه هر کس به نوعی به دردی مشغول است گوشزد شده است و از اجر صابران سخن گفته شده است و از آن نحوه مقایسه کردن هایی که باعث تضعیف روحیه می شود، نهی شده است. تحلیل صحیح مشکلات زندگی و دوری از ناله ها و غصه ها و اصلاح طرز بیان و اسنادها همگی از مواردی است که در متون دینی به آن پرداخته شده است. شادی (یونس / ۵۸) و بهره مندی از لذات و اظهار نعمت های خدا (ضحی / ۱۱) و شاد کردن مردم نیز به نوعی به این مبحث مرتبط است. نیز در سیره اولیای الهی به موارد زیادی بر می خوریم که از این حس سرچشمه می گیرند. نظام شخصیت یک مؤمن و حرمت نفس در کنار مباحث بالا به همین موضوع مرتبط است.

در مجموع می توان گفت در نگاه متون دینی، نشاط فردی و اجتماعی مورد قبول و توصیه است و با کسالت و پیدایش افکار ناامید کننده مقابله شده است. ظاهر یک فرد مؤمن بشاش و خندان است و قلب او مملو از امید و خوشبینی به خداست و در تعاملات خود با دیگر مؤمنان نیز اصل را بر حسن نیت آنان می گذارد. یک مؤمن نگاهی منطقی به حوادث دنیا دارد و ضمن قبول آنکه هر کسی در این دنیا به نوعی از بلاها و مشکلات رنج می برد، این مصائب را لازمه ارتقاء به مراتب بالاتر معنوی و افزوده شدن قوای جسمی - دماغی خویش می داند و از تحلیل های مایوس کننده و فال های منفی و بدگمانی به خدا می پرهیزد. در نگاه او دنیا حتی در یک لحظه بدون مولی و سرپرست نیست و خدا مولای صالحان است و آنان را به رشد هدایت می کند و سرانجام ظاهری دنیا نیز با ظهور منجی ختم به خیر می گردد و سرانجام باطنی عالم هم در سرای آخرت و به دست عادل العادلین و ارحم الراحمین است.

آنچه یادآوری آن همواره ضرورت دارد، آن است که رعایت حد اعتدال حتی در خوشبینی و مثبت اندیشی نباید فراموش شود. در قرآن و روایات نسبت به زیاده روی در خوشبینی هشدار داده شده است و از اعتماد بیجا به مردم، به ویژه در جایی که عرف عام جامعه بر مبنای فساد باشد، نهی شده است. در معاملات و دیون توصیه به نوشتن و شاهد گرفتن شده است و در کتب فقهی از تقاص و رهن سخن به میان آمده است. صفات الهی به طور متعادل در قرآن بیان شده اند و ضمن جلب امید به خدا، مؤمنان را از اوام غلط و خوش گمانی های بچه گانه درباره خدا و احساس کاذب امنیت از عذاب الهی نهی کرده است و هر کس را مسئول اعمال خود می داند که هر بدی کند خواهد دید و هیچ کار زشتی از توجه الهی به دور نیست (یونس / ۶۱)؛ بنابراین، می توان گفت متون دینی به شکل جامعی به این مبحث پرداخته است.

ج) مبارزه با موانع مثبت اندیشی در قرآن و حدیث

انسان موجود شریفی است و با شناخت خود و تلاش در راه حقیقت، می تواند به بالاترین جایگاه ها برسد، اما از دیدی دیگر به پاره ای از صفات بد دچار است که مانع پیشرفت او در راه حقیقت و نیز مانع او در قبول مثبت اندیشی است. در اینجا به

تعدادی از این صفات که در قرآن مورد بحث قرار گرفته است، می پردازیم:

۱. ناشکیبایی

ص: ۵۸۶

اگر به طور عام به انسان نگاه شود، هنگامی که امور ناخوشایند به او می‌رسد، تاب و تحمل خود را از دست می‌دهد و شروع به ناله و زاری می‌کند، اما هنگامی که امور خیر و خوشایند به او برسد، مانع خیرات می‌شود. در سوره معارج می‌خوانیم: «به یقین انسان حریص و کم‌طاقت آفریده شده است» (معارج/ ۱۹). در سوره روم هم مشابه همین صفات را به انسان نسبت می‌دهد (روم/ ۳۶).

این صفت در نقطه مقابل مثبت اندیشی است و با آن مغایرت دارد؛ چرا که مثبت اندیشان به هنگام مواجه شدن با امور شر، خود را نمی‌بازند، بلکه تلاش می‌کنند جنبه‌های مثبت آن امر را هم در نظر بگیرند و از امکانات و استعدادهای خود کمک می‌گیرند تا سریعاً با آن شرایط نامساعد هماهنگ شوند و نیز مثبت اندیشان از ناله و فغان‌های بیهوده که تنها وقت و جانشان را هدر می‌دهد، پرهیز می‌کنند؛ بنابراین، صفت انسانی ناشکیبایی، مانعی برای تحقق مثبت اندیشی است.

۲. ناشکر بودن

یکی از ویژگی‌های رذیله انسان که قرآن کریم مکرر آن را گوشزد می‌کند، ناسپاسی است. به این معنا که وقتی انسان در شرایط نیاز شدید قرار می‌گیرد، توجه تام به خدا می‌کند و وقتی حس می‌کند که مشکلاتش برطرف شده است، دیگر خدا را فراموش می‌کند؛ برای نمونه، در سوره اسراء می‌خوانیم: «و هنگامی که در دریا ناراحتی به شما برسد، جز او، تمام کسانی را که (برای حل مشکلات خود) می‌خوانید، فراموش می‌کنید اما هنگامی که شما را به خشکی نجات دهد، روی می‌گردانید و انسان، بسیار ناسپاس است» (اسراء/ ۶۷).

این ویژگی نیز کاملاً مغایر با مثبت اندیشی است؛ چرا که در نظر یک مثبت اندیش، خوبی تابع شرایط نیست و اگر کاری (مثلاً رابطه با خدا) خوب است، همیشه خوب است و با برطرف شدن نیاز نباید رابطه با خدا تعطیل شود؛ بنابراین، انسان باید با این خصیصه خود مقابله کند و این مانع را از سر راه مثبت اندیشی بردارد. البته این مانع مانند مانع قلبی نیست که با مثبت اندیشی تضاد شدید داشته باشد، ولی به هر حال، با اصول مثبت اندیشی مغایر است.

۳. یأس و ناامیدی

از خصوصیت‌های منفی دیگر انسان، یأس او به هنگام مواجهه با ناملازمات است؛ بدین معنا که هرگاه شرایط راحتی و رفاه و نعمت او از بین می‌رود، دچار یأس می‌شود و دلمردگی پیدا می‌کند. در سوره هود می‌خوانیم: «و اگر از جانب خویش نعمتی به انسان بچشانیم، سپس آن را از او بگیریم، بسیار نومید و ناسپاس خواهد بود» (هود/ ۹)؛ بنابراین، به هنگام تغییر حالت‌ها و شرایط، انسان دچار نوعی ناامیدی می‌شود. قرآن هنگامی که از این صفت بد انسان یاد می‌کند، هدفش آن نیست که درباره شرایط محتوم انسان صحبت کند، بلکه منظور قرآن این است که انسان‌ها نوعاً چنین هستند و اگر به اصلاح خود نپردازند، این خصلت بد آنها اصلاح نخواهد شد.

با توصیفاتی که تاکنون درباره مثبت اندیشان نمودیم، در می‌یابیم که این صفت انسانی نیز با مثبت اندیشی تضاد دارد؛ چرا که یک فرد مثبت اندیش، هنگامی که در شرایط جدید قرار می‌گیرد و احساس می‌کند بعضی رحمت‌ها از او گرفته شده

است، به جای یأس، تلاش می کند تا با پیگیری و راه درست پیمودن، آن رحمت یا رحمت های دیگر الهی را جلب کند؛ زیرا می داند یأس فایده ای ندارد و فقط نیرو و وقت انسان را تلف می کند. مثبت اندیشان در این شرایط جدید، از درون به بازسازی شخصیت خود می پردازند تا بر یأسی که در این مواقع به انسان دست می دهد، غلبه کنند.

۴. معاشرت با انسان های بدبین و یا بدکردار

انسان در اثر همنشینی با انسان های دیگر، خصوصیات مثبت و منفی آنها را جذب می کند؛ در نتیجه، اگر کسی

ص: ۵۸۷

مرتب به بازنگری افکار و اعمال خود نپردازد، در درونش صفات بدی جمع می شود که حاصل از همنشینی با انسان های دیگر است.

این حقیقت، در آیات و روایات نیز مورد تأکید قرار گرفته است و دوست بد عامل بدبختی انسان معرفی شده است. قرآن می فرماید: «ما برای آنها همنشینانی (زشت سیرت) قرار دادیم که زشتی ها را از پیش رو و پشت سر آنها در نظرشان جلوه دادند و فرمان الهی در باره آنان تحقق یافت و به سرنوشت اقوام گمراهی از جنّ و انس که قبل از آنها بودند گرفتار شدند آنها مسلماً زیانکار بودند» (فصلت / ۲۵). از آنجا که انسان از اطرافیانش تأثیر می گیرد، معاشرت با بدبینان، باعث بدبینی انسان می شود.

همچنین معاشرت با انسان های بد کردار، باعث حس بدگمانی به انسان های مؤمن می شود. چنانکه در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام می خوانیم: «همنشینی با اشرار باعث می شود انسان به درستکاران بدگمان شود» (ابن بابویه صدوق، صفات الشیعه، ۱۳۸۱: ۶). طبق این روایت، انسان وقتی با انسان های بد کردار معاشرت زیاد داشته باشد، در دلش بدگمانی هایی نسبت به نیک سیرتان پیدا می شود و با خود می گوید: «آنها هم مثل اینها بد کردارند، ولی از ما مخفی می کنند». بنابراین، معاشرت با انسان های بدبین و به طور کلی معاشرت با بدکاران باعث ایجاد مانع بر سر راه مثبت اندیشی است، لذا باید از این معاشرت ها پرهیز شود.

۵. مکالمات منفی

انسان ها در زندگی خود برای برقراری ارتباط با دیگران، به شکل وسیعی از بیان و مکالمه استفاده می کنند. در این نوع ارتباط که بین دو یا تعداد بیشتری از افراد واقع می شود، انسان ها مفاهیم مورد نظرشان را در قالب کلمات به کار می برند و آن را منتقل می کنند، اما نوع دیگری از ارتباط وجود دارد که در آن یک فرد با خودش مرتبط می شود. به این نوع مکالمات، مکالمات درونی می گویند. مک گراو در این باره چنین می گوید:

«به مکالماتی که شما در مورد تمامی آنچه در زندگی تان می گذرد و با خود دارید، مکالمه درونی گفته می شود. جزء جزء مکالمات درونی، منفی یا مثبت، منطقی یا مخرب، همگی در زمره این گونه مکالمات هستند. آنچه شما را از لحظه برداشتن این کتاب تا به زمین گذاشتن آن درباره خود و جهان پیرامونتان به خود می گوید، همگی مکالمات درونی هستند... بخشی از تفکرات کلی شما را همین مکالمات درونی تشکیل می دهد» (مک گراو، خویشتن شناسی و عزت نفس، ۱۳۸۶: ۶-۲۴۵).

بررسی مکالمات بیرونی، مخصوصاً مکالمات درونی برای روانکاوی و ریشه یابی مشکلات شخصیتی فرد برای روانشناسان اهمیت زیادی دارد. همو نیز می گوید:

«مکالمات بیرونی (گفتار) و مکالمات درونی در نحوه اندیشه انسان تأثیر می گذارند و همین طور برعکس، یعنی نحوه اندیشه در نوع انتخاب کلمات و آهنگ گفت و گوهای بیرونی و درونی مؤثر است؛ یعنی هرچه اندیشه انسان مثبت تر و روشن تر باشد، کلمات مثبت تر و جملات امیدوارانه تر به کار می برد و از جملات یأس آمیز و ناله های بی فایده و شکایت های ملال آور پرهیز می کند. در مقابل، هرچه انسان تلاش کند که از کلمات کم تنش تر و از لحن امیدوارانه تری در کلامش (چه با

مردم و چه با خود) استفاده کند، آرام آرام نحوه اندیشه اش هم متحول می شود و افکاری روشن و پر امید پیدا می کند. مکالمات درونی موجب تحولات روان شناختی می شوند... و تفکر منفی و مکالمات درونی منفی از لحاظ روانی، نتایجی مخرب به بار می آورند» (همان، ۲۴۷ و ۲۶۱).

بنابراین، می توان گفت که مثبت اندیشی باعث تحول در نوع مکالمات بیرونی و درونی انسان می گردد و آن را روشن و پر امید می کند؛ به گونه ای که بین انسان های مثبت اندیش و بقیه مردم از نظر بیان و گفتار، تفاوت آشکاری

ص: ۵۸۸

وجود دارد؛ مثلاً در لابلای گفتار آنها عبارات منفی، ترس ها، دودلی ها و شک ها کمتر شنیده می شود و در عوض جنبه های مثبت و امیدبخش شنیده می شود. در بیان آنها عباراتی مثل «ای کاش»، «نمی توانم»، «چقدر سخت و طاقت فرساست»، «همیشه گیج می شوم»، «واقعاً نمی توانم موفق شوم»، «احساس شکست می کنم» و... شنیده نمی شود.

بنابراین، هر چقدر تلاش کنیم کلمات و عبارات روشن و مثبت را جایگزین کلمات و عبارات منفی و یأس آمیز نماییم، به تدریج در تفکرات خود تحول ایجاد کرده، تبدیل به فردی مثبت اندیش خواهیم شد. به کار بردن عبارات روشن و امیدبخش و دوری از کاربری عبارات مأیوس کننده و نشانگر بدبینی در کلام، باعث می شود که به مرور زمان تفکر مثبت در انسان نهادینه شود. در این خصوص هم عموماً فراوانی از قرآن و روایات درباره دوری از یأس و استعانت از خدا وجود دارد یا *بَنِي إِذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ وَ لَا- تَيَأْسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ* (یوسف / ۸۷) و به صورت یک دستور کلی و پر ثمر موظفیم در کلمات خود استحکام و استوار بودن را لحاظ کنیم یا *أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا* (احزاب / ۷۰).

۶. ترس بیجا

یکی از عواطف منفی که مانع بزرگی برای پیشبرد متعادل زندگی انسان است، ترس می باشد که هرگاه جنبه شدید به خود گیرد، زندگی انسان را دچار اختلال می نماید. منظور ما در اینجا ترس های طبیعی و بیجا مانند ترس های منطقی سقوط از دره یا ترس از لمس کابل های برق نیست، بلکه منظور ترس هایی است که مانع تصمیم گیری یا انجام عمل می شود.

این حس، یک حس منفی و نکوهیده است و باید رفع شود؛ چرا که برای فعالیت های انسان مشکل ایجاد می کند. در روایت می خوانیم: «هرگاه هیبت کاری تو را گرفت، (بر ترس غلبه کن) و خود را در آن بینداز، چراکه این ترس که مشغول آن هستی ضررش بیشتر از حادثه ناگواری است که شاید اتفاق بیفتد» (سید رضی، نهج البلاغه، بی تا: ۵۰۱)؛ بنابراین، برای برطرف شدن این ترس، یک راه آن است که انسان، خود را در آن بیندازد و به ذهن خود فرصت ندهد تا این افکار در او جولان پیدا کند. این روایت حاوی نکته آموزنده دیگری نیز هست و آن اینکه تشویش خاطر و دلهره ای که شخص ترسو با آن مواجه است، از او توان زیادی می گیرد به طوری که حتی اگر آن حادثه ای که از آن می ترسد، اتفاق بیفتد، باز ضررش کمتر از تشویش هایی است که او بر خود تحمیل می کند.

در آموزه های دینی به علل پیش آمدن ترس نیز پرداخته شده است؛ مثلاً در یک روایت از امام علی علیه السلام آمده است: «هر کس که خوش گمان نباشد از همه کس خواهد ترسید» (آمدی، غررالحکم، ۱۳۶۶: ۲۵۴). این روایت بیانگر آن است که انسان نیازمند به حسن ظن است و کمبود این فضیلت اخلاقی حسن ظن می تواند باعث ترس شود و شخص را از ارتباطات با مردم بازدارد؛ چراکه هر کسی عقلاً امکان دارد که نیات پلیدی در سر داشته باشد و این احتمال عقلی مادامی که با حسن ظن قلبی همراه نگردد، برای انسان تولید ترس دائمی می کند.

مثبت اندیشان در عین واقع نگری به زندگی و آینده خود، خوش گمان هستند... در نظر آنان، در نظام جهان اصالت با خیر و خوبی است و هر حادثه ای که اتفاق بیفتد، یا خیر مطلق است یا جنبه های خیر آن بر جنبه های شر غلبه دارد؛ بنابراین، ترس از

اتفاقاتی که در آینده ممکن است بیفتد، برای آنان معنا ندارد؛ زیرا دنیا و حوادثش برای آنان مبهم نیست، بلکه دارای یک سیر حساب شده و رو به خیر است و قبل از وقوع حوادث تحلیل های مثبت و روشنی نسبت به آن آماده دارند؛ لذا مثبت اندیشی نقش مؤثری در کاهش ترس های بی مورد دارد.

۷. مقایسه خود با دیگران

ص: ۵۸۹

هر فردی تحت نوع «انسان» قرار دارد و از ویژگی های مشترک با سایر مردم برخوردار است، اما باید توجه داشت که خداوند هر کسی را مستقل و تنها آفریده است و انسان ها با یکدیگر تفاوت هایی نیز دارند. وضعیت جسمی و مزاجی، طول قد، تناسب اندام، هوش، سلیقه، علائق، مهارت ها و دل بستگی های انسان ها با یکدیگر متفاوت است. پرورش در محیط های متفاوت نیز بر این تفاوت ها می افزاید؛ در نتیجه، هر کس باید توجه داشته باشد که در عین انسان بودن، با بقیه انسان ها تفاوت هایی نیز دارد و نباید خود را با دیگران مقایسه کند.

آشکارترین نوع مقایسه های مخرب، مقایسه در مادیات است. منظور آن است که وقتی انسان در راه رفاه خود در حد توان و وظیفه اش کوشش نمود، باید به رزقش قانع باشد و هرگونه مقایسه احساسی خود با افرادی که از نظر اقتصادی شرایط بهتری نسبت به او دارند، برای روحیه اش مخرب است. قرآن هنگامی که داستان قوم موسی علیه السلام را نقل می کند و به ماجرای قارون می رسد که فردی بسیار ثروتمند از قوم او بود، ولی زکات ثروتش را نمی داد، به نگرش مردم درباره قارون نیز توجه می دهد: «(روزی قارون) با تمام زینت خود در برابر قومش ظاهر شد، آنها که خواهان زندگی دنیا بودند گفتند: «ای کاش همانند آنچه به قارون داده شده است ما نیز داشتیم! به راستی که او بهره عظیمی دارد» (قصص / ۷۹). نیز خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: «هرگز چشم خود را به نعمت های (مادی)، که به گروه هایی از آنها دادیم، میفکن» (طه / ۱۳۱؛ حجر / ۸۸). در روایات نیز توصیه شده است که انسان در امور مادی به افراد زیردست توجه کند تا نسبت به حال فعلی خودش نشاط و امید پیدا کند و در امور معنوی به افراد فرادست خود و متقی تر و اولیای الهی توجه کند تا به وضعیت کنونی اعمالش دل خوش نکند و برای آخرتش بیشتر تلاش نماید (ابن بابویه، علل الشرایع، ۱۳۸۱: ۵۵۹/۲)؛ بنابراین، توجه به افراد بالادست اقتصادی، اگر انسان را ضعیف و مأیوس کند، مانعی برای مثبت اندیشی است.

۸ - پیروی از گمان

قرآن کریم در آیات متعددی بر پیروی از راه حق و یقین و دوری از پیروی از گمان تأکید می کند تا آنجا که این امر را می توان از نظریه های اساسی اسلامی دانست (آل عمران / ۱۵۴ و ۱۸۸؛ نور / ۱۷؛ مائده / ۶۴؛ یونس / ۳۶ و ۵۹؛ فتح / ۶ و ۱۳).

منظور از پیروی گمان آن است که انسان به جای آنکه به دنبال راه درست باشد و برای یافتن آن تلاش کند، از این کار صرف نظر می نماید و هرچه به ذهنش بیاید به عمل می گیرد. علت آنکه پیروی از ظن باعث باطل بودن راه است، آن است که پشتوانه ظن محکم نیست و ظن بر پایه عادات، رسوم، تکرار، شنیدن و دیدن افعال دیگران و هوای نفس بنا شده است و هرگز معتبر نیست.

از قرآن کریم می آموزیم که بین رفتارها و اندیشه انسان رابطه تنگاتنگی وجود دارد و هر دو در یکدیگر مؤثرند. پس از آنکه قرآن مخالفان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را به آوردن سوره ای مانند قرآن به مبارزه می طلبد، بیان می دارد که این تکذیب آنان ناشی از فهم و یقین نیست بلکه آنان در صدد مقابله با چیزی هستند که بدان علم ندارند و این روحیه آنان ناشی از ظلمی است که در وجود آنان ریشه دوانیده است (یونس / ۳۹) و عاقبت کسانی که بدی می کنند، آن است که به آیات خدا تکذیب و استهزاء روا می دارند (روم / ۱۰)؛ بنابراین، اعمال منفی قبلی انسان مانع از قبول حقیقت می شود یا لاقلاً در مواردی باعث کندی در پذیرش آن می گردد، همان طور که سابقه پرستش غیر خدا باعث شد که ملکه سبأ در پذیرش حق

قدری تأخیر کند (نمل / ۴۳).

در بین ظنونی که در دل انسان پیدا می شود، عده زیادی از آنها منفی و یأس آور هستند و به جای آنکه محرک انسان برای حرکت به سمت پیشرفت و تعالی باشند، او را سردرگم و اسیر می کنند و فکر او را مشغول می سازند؛

ص: ۵۹۰

بنابراین، پیروی از ظن و گمان مانعی برای مثبت اندیشی است.

۹ - خود بزرگ بینی مفرط

قرآن کریم توجه ویژه ای به بحث «استکبار» به معنای آن خود بزرگ بینی ناحق دارد. استکبار، عامل هلاکت و بدبختی بسیاری شده است هم چنان که عامل تباهی ابلیس دانسته است: «گفت: هرگز من بر آن نیستم که در برابر بشری که او را از گلی خشکیده برآمده از لجنی بدبو آفریده ای، سجده کنم» (حجر/ ۳۳). همچنین قرآن حال عده ای از کافران را که آیات و نشانه های الهی بر آنان عرضه می شود، ولی باز بر کفر خود اصرار می ورزند، مستکبران معرفی کرده است: «که آیات خدا را که پیوسته بر او خوانده می شود می شنود. سپس در حال تکبر (بر کفر و عناد خود) اصرار می ورزد. گویی که آنها را نشنیده! پس او را به عذابی دردناک بشارت ده و هر گاه از آیات (کتاب و نشانه های) ما چیزی بداند آنها را به مسخره گیرد. آنها را که برایشان عذابی خوارکننده خواهد بود» (جاثیه/ ۸-۹).

این حس استکبار و خودبزرگ بینی که معمولاً در برابر سخن حق اتفاق می افتد، می تواند مانعی بر سر راه مثبت اندیشی نیز به حساب آید؛ چرا که گاه انسان به سبب همین استکبار که در وجودش نهادینه شده است، حاضر نمی شود دست از عقاید و حتی احساسات خود بردارد و حالات منفی و تنش زا را تحمل کند و زیر بار مثبت اندیشی رود؛ بنابراین، استکبار یکی از موانع مثبت اندیشی است.

۱۰ - وسوسه های شیطانی

یکی از عوامل مانع مثبت اندیشی، وسوسه های شیطانی است: «شیطان شما را (به هنگام هر اتفاقی) وعده فقر می دهد و شما را به کار زشت (بخل و غیره) امر می کند، و خداوند شما را وعده آمرزش از جانب خود و فضل و فزونی می دهد، و خدا صاحب سعه (وجودی، توانی و رحمتی) و دانا (به همه چیز) است» (بقره/ ۲۶۸).

در این آیه، به خوبی مثبت اندیشی و منفی اندیشی و نقش وساوس شیطانی و نفعات رحمانی در پیدایش هر یک به تصویر کشیده شده است؛ بنابراین، یکی از عوامل مزاحم برای مثبت اندیشی، وساوس شیطانی است. در همان سوره می خوانیم: «جز این نیست که شما را به بدی و زشتی فرمان می دهد و اینکه نادانسته چیزهایی را به خدا نسبت دهید» (بقره/ ۱۶۹). پس برای آسیب نخوردن به روحیه مثبت اندیشی بایستی مراقب شیطان و القائاتش بود.

۱۱ - کینه

بین حالات درونی ما و تفکرات ما ارتباطی دوسویه وجود دارد؛ همان گونه که سابقاً گفته شد، دوستی و محبت یک چیز می تواند انسان را از واقع بینی باز دارد. حال بر روی نقطه مقابل آن، یعنی کینه تکیه می کنیم. کینه و دوست نداشتن چیزی می تواند باعث شود که انسان از تفکر حقیقی و مستقیم خود باز ماند و تحت تأثیر احساسات خود رفتار نماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید، (در هر کار فردی و اجتماعی) قیام کننده استوار و دائم برای خدا و گواهان به عدل و قسط باشید و هرگز دشمنی با گروهی شما را بر آن ندارد که عدالت نکنید؛ عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است، و تقوا پیشه کنید که همانا

خداوند به آنچه می‌کنید آگاه است خداوند کسانی را که ایمان آورده و عمل‌های شایسته کرده‌اند وعده داده که آنها را آمرزش و پاداشی بزرگ است» (مائده/ ۸). در این آیه، خدای متعال هشدار می‌دهد که مؤمنان مراقب حالات درونی خود باشند؛ زیرا که هرگاه انسان غافل شود، کینه‌های درونی‌اش او را از راه حق و عدالت دور می‌کند (ر. ک: مائده/ ۲).

دخالت دادن دشمنی‌های شخصی و کینه‌های قدیم در فرآیند ذهن و تصمیم‌گیری به حدی خطرناک است که می‌تواند باعث بدبختی دنیا و آخرت انسان گردد. این اتفاق برای قوم شعیب افتاد. خود شعیب این حقیقت را به

ص: ۵۹۱

آنان این گونه تذکر داده است: «و ای قوم من، مخالفت و دشمنی تان با من شما را بر آن ندارد که همانند آنچه به قوم نوح (از طوفان و غرق) یا به قوم هود (از باد سموم) یا به قوم صالح (از صیحه و زلزله) رسید، به شما نیز برسد! و قوم لوط از شما (از نظر زمان و مکان) چندان دور نیست» (هود/ ۸۹).

بنابراین، یکی از موانع راه حقیقت، کینه های شخصی و آزاد گذاردن این کینه هاست. این عامل می تواند مانع مثبت اندیشی نیز باشد؛ چرا که به هنگام غلیان کینه، اندیشه انسان از راه درست و راه های مثبت خالی می شود و در فرآیند مثبت اندیشی، اختلال واقع می شود.

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایتی نقل شده است که درباره ضدیت کینه و مثبت اندیشی راهگشای خوبی است: «شهادت مرد و زن خائن و مرد و زن زناکار و کسی که برادر دینی اش کینه دارد، قبول نیست» (احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللآلی، ۲۴۲/۱)؛ یعنی حقد و کینه کار انسان را به آنجا می کشاند که باید مانند خائنان و زانیان که فاسق اند، از قبول شهادت کینه جو در محاکم خودداری شود. این روایت در حقیقت از تأثیر کینه بر حالات روانی پرده برمی دارد؛ چرا که این تأثیر به حدی شدید است که انسان را از حال طبیعی خارج می کند و در نحوه شهادت دادن او اثر می گذارد؛ بنابراین، یک انسان کینه ای، واقع بینی و حق بینی خود را از دست می دهد و هرگز نمی تواند مثبت اندیش باشد؛ زیرا مثبت اندیشی حالت متعالی حق بینی و واقع بینی است.

۱۲ - بهانه جویی

یکی از خصایص پسندیده انسان، پیروی از حقیقت و یقین است. این خصوصیت زمانی محقق می شود که انسان به جای تبعیت از ظن و تعصبات، به پیروی برهان و دلیل روشن پردازد و هرچه مطابق برهان بود، بپذیرد. اما این خصوصیت هرگاه از حد خود تجاوز کند و تبدیل به دلیل طلبی مفرط شود، تبدیل به یک رذیله می شود و انسان را از راه حق باز می دارد.

آن کسانی که همواره به دنبال دلیل می گردند، ولی در راستای قبول حقیقت و عمل به آن هیچ رفتاری نمی کنند، بیمار دلانی هستند که هدفشان از دلیل خواهی، هدایت و رشد نیست، بلکه بهانه جویی و اتلاف وقت است. فرعون درباره نبوت موسی علیه السلام چنین می گوید: «بلکه من از این کسی که خود پست و زبون است و نمی تواند سخن به روشنی بگوید، بهترم. پس چرا بر او دستبندهایی از طلا آویخته نشده یا فرشتگان همراه او دوشادوش هم نیامدند؟» (زخرف/ ۳-۵۲). این دلیل طلبی مفرط درباره پیامبران مختلف و از جمله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رخ داد و مردم گاهی بر اثر تعصبات و لجاجت در راه باطل خویش، از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تقاضای دلایل و معجزات مختلفی می کردند، تا آنجا که در سوره زخرف می خوانیم: «و گفتند: هرگز به تو ایمان نیاوریم تا آنکه از زمین (مکه) برای ما چشمه ای جوشان و پایدار بشکافی و روان سازی یا آنکه برای تو باغی از درختان خرما و انگور باشد که در میان آنها نه‌های فراوانی جاری سازی یا آنکه آسمان را همان گونه که گمان داری (و ما را به آن تهدید کرده ای) قطعه قطعه بر سر ما فرو اندازی یا آنکه خدا و فرشتگان را دسته دسته رو به روی ما بیاوری» (اسراء/ ۲-۹۰).

این نوع دلیل طلبی حکایت از بیمار دلی می کند و در هر مسئله ای که واقع شود، باعث می شود تفکر انسان از راه درست و

روشن منحرف گردد. این مسئله حتی در مثبت اندیشی انسان نیز تأثیر می گذارد؛ چرا که ذهن را از فرآیند معمولی باور کردن خارج می کند و آن را درگیر دلیل طلبی بیمارگونه می نماید؛ بنابراین، برای ایجاد روحیه مثبت اندیشی، باید این مانع را نیز از سر راه برداشت. این مسئله در روان شناسی مکانیسم دلیل تراشی نامیده می شود و معنایش آن است که فرد سعی می کند عملی را که انجام داده است یعنی عقیده خود را توجیه کند و به این وسیله نشان دهد (حمزه گنجی، روان شناسی عمومی، ۱۳۷۶:۲۰۲) که در اینجا این فرد سعی می کند لجاجت خود را پشت

ص: ۵۹۲

ظاهری از منطق پنهان نماید.

انسان وقتی با برهان و دلیل منطقی روبه رو شود، دو راه دارد؛ یکی آنکه آن را قبول کند و از آن پیروی نماید و دیگر آنکه آن را رد کند. گاه انسان به دلایلی نمی تواند صراحتاً اعلام کند که نمی خواهد از برهان و دلیل پیروی کند؛ چه بسا ممکن است این اقرار باعث حقارت او شود، لذا همین منظور خود را از راه دیگری پی می گیرد، مثلاً- دلیل طلبی مفرط می کند یا خود را به نادانی می زند.

قوم شعیب علیه السلام به این درد مبتلا بودند و در برابر دعوت شعیب به دوری از محرّمات، این گونه گفتند: «ای شعیب، ما بسیاری از آنچه را که می گویی (مثل دعوت به مبدأ یکتا و ترک کم فروشی) نمی فهمیم و ما بی تردید تو را در میان خودمان ناتوان می بینیم و اگر قبیله کوچکت نبود، سنگسارت می کردیم و تو هرگز بر ما اقتدار و غلبه نداری (یا نزد ما قدر و قیمتی نداری)» (هود/ ۹۱). در ادامه آیات، شعیب در جواب آنان به شرح و بسط تبلیغ خود نمی پردازد، بلکه به آنها تذکر می دهد که قوم و خویش من چگونه در نظر شما از خدا بزرگ تر می آید در حالی که به خدا پشت کرده اید و خدا به اعمال شما احاطه دارد (هود/ ۹۲)؛ بنابراین، می توان نتیجه گرفت که آنان در عبارت خود که گفتند «بسیاری از حرفهایت را نمی فهمیم»، صادق نبودند و تنها بهانه جویی می کردند.

این عامل جز آنکه می تواند مانع قبول هر سخن حقی باشد، به خودی خود، مخالف و مغایر با مثبت اندیشی است؛ چرا که یک ذهن مستقیم، به طور طبیعی به این سمت تمایل دارد که راه درست را بپذیرد، حال وقتی انسان راه درست را تشخیص بدهد، ولی عمداً با آن مخالفت ورزد و بهانه هایی مثل «من نمی فهمم» را بیاورد، در حقیقت، با سیر روانی طبیعی خود مقابله می کند. ضمن آنکه این افکار با اصول مثبت اندیشی نیز مغایرت دارد؛ چرا که یک فرد مثبت اندیش همواره به دنبال خوبی و خیر خود است، در حالی که با بهانه آوردن، تنها بین خود و خوبی فاصله می اندازد؛ بنابراین، «خود را به نادانی زدن» مانعی بر سر راه روحیه مثبت اندیشی است و باید با آن مقابله کرد.

۱۳ - عادات غلط

نفس انسان به گونه ای است که با چند بار تکرار کردن یک عمل به آن عادت می کند. این عادت می تواند مثبت (حرانی، تحف العقول، ۸۵:۱۴۰۴) یا منفی باشد. اگر انسان به بداندیشی و تفسیر نومید کننده از وقایع عادت کرده باشد، این عادت مانع مثبت اندیشی او خواهد بود. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند: «زبان طبع آنچه عادتش داده ای، از تو تقاضا می کند و نفست طبق آنچه خودت با آن الفت داده ای، علیه السلام از تو تقاضا می کند» (آمدی، غررالحکم، ۲۱۳:۱۳۶۶)؛ بنابراین، عادت و الفت باعث می شود که انسان تحت یک نظام خاص طراحی شده رفتار کند که خودش آن را تکرار و ایجاد کرده است؛ به عبارت دیگر، بر اثر تکرار بدان عادت کرده است. آفت این عادت آن است که هرگاه حقیقت یا مثبت اندیشی در مقابل آن قرار گیرد، تغییری حاصل نمی شود و انسان بر همان منوال سابق رفتار می کند؛ بنابراین، برای تقویت روحیه مثبت اندیشی باید در مواقعی که عادت با مثبت اندیشی در تضاد است، با آن مبارزه و مقابله کرد.

۱۴ - عواطف منفی بیجا

قرآن کریم به ما هشدار می دهد که عواطف خود را ملائک حقانیت ندانیم؛ زیرا عواطف ما ممکن است دستخوش اوهام نادرست شده باشد و با پیروی از آنها در حقیقت، از راه روشن حق فاصله می گیریم؛ مثلاً قرآن ضمن بیان کراهت عده ای از واجب شدن جنگ (بقره/ ۲۱۶) یا کراهت از همسران و مصداقی از موضوع ازدواج (بقره/ ۲۲۱)، به بیان این اصل کلی می پردازد که چه بسا از چیزی کراهت داشته باشید، اما برای شما بهتر باشد: **وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ** (بقره/ ۲۱۶). بنابراین، کراهت داشتن از چیزی نباید فرد را به تصمیم شتابزده وادارد و

نیز باید مراقب باشد تا این عواطف راه خود را به باورهای او باز نکند و نظام ارزشی او را تحت نفوذ خود نگیرد.

نتیجه

آموزه های قرآن و روایات ما را به نوع خاصی از مثبت اندیشی دعوت می کند که دارای کارکردهای مفید مثبت اندیشی می باشد، اما با نگاه کل نگر و ابدی که به انسان دارد، مانع از افتادن انسان به مرحله هلاکت می شود که از مثبت اندیشی بی مبنا نشأت می گیرد. در حقیقت، دین به این بحث به عنوان یک آموزه مستقل پرداخته است و پرداختن توأمان به ایمان و عمل، فرد را به امیدی معقولانه می رساند که برای رسیدن به اهداف دنیوی و اخروی اش بدان نیاز دارد و او را از آفت هایی - که بر اثر تزریق ناخواسته مفهوم «مثبت اندیشی» به عنوان امری مستقل و جدا از معارف دینی، پیدا می شود - باز می دارد.

ص: ۵۹۴

(۱) معادل انگلیسی این اصطلاح « Positive Thinking » و معادل عربی آن «الفکر الايجابي» می باشد.

منابع

ابن بابویه الصدوق، محمد، صفات الشیعه، تهران: اعلمی، ۱۳۸۱ ق

ابن بابویه الصدوق، محمد، علل الشرایع، قم: مکتبه الداوری، ۱۳۸۱ ق

احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللآلی، قم: سیدالشهداء علیه السلام، ۱۴۰۵ ق.

آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶ ش

براتی سده، فریده و صادقی، افسانه، مثبت اندیشی و مثبت گرایی، پیشگفتار مترجمان بر کتاب، جوانه رشد، تهران: ۱۳۸۶ ش.

حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق

سید رضی، نهج البلاغه، قم: دارالجهره، بی تا.

گنجی، حمزه، روانشناسی عمومی، تهران: نشر دانا، ۱۳۷۶ ش.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.

مظفری، شهناز و هادیان فر، حبیب، شادمانی ذهنی، فصلنامه تازه های رواندرمانی، شماره ۳۱ و ۳۲.

مک گراو، فیلیپ، خویشتن شناسی و عزت نفس، ترجمه اقدس رضایی، تهران: نسل نو اندیش، ۱۳۸۶ ش.

نقی زاده، عباس، بدون اسارت دوستت دارم، موفقیت، شماره ۱۴۱.

نوری (محدث نوری)، میرزا حسین، مستدرک وسایل الشیعه و مستنبط المسائل، قم: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء

التراث، ۱۴۰۸ ق.

محمد مهدی اصفهانی (۱)

عباس علی واشیان (۲)

چکیده

بهداشت روح و روان و پیشگیری از اختلالات و گسترش آن در جامعه از جمله مباحثی است که بسیاری از متخصصان حوزه سلامت را بر آن داشته است تا در این خصوص کاوش و بررسی انجام دهند. علت این امر، لزوم سلامت همه جانبه و تأثیر آن بر کارکردهای مختلف انسان است. این تحقیق که به مفاهیم بنیادین در نظام سلامت روح و روان از جمله سلامت، روح، نفس، روان، فؤاد، قلب، سلامت روانی و نظام جامع پرداخته، مقدمه ای را فراهم می نماید تا ارکان اساسی این نظام در حوزه اهداف، مبانی، اصول، قواعد، قلمروها و ویژگی ها و نیز نظام سلامت روح و روان موجود تبیین شود و تصویر روشنی از نظام جامع سلامت روح و روان مطلوب تسهیل گردد.

واژگان کلیدی: قرآن، حدیث، نظام جامع، سلامت روحی، سلامت روانی.

ص: ۵۹۷

۱- (۱) استاد دانشگاه علوم پزشکی تهران: www.markazqt@yahoo.com

۲- (۲) دانشجوی دکتری قرآن و علوم (گرایش اقتصاد). دکترای تخصصی قرآن و علوم (بهداشت و سلامت)، جامعه

المصطفی العالمیه و دانشگاه علوم پزشکی قم: www.sadra251@gmail.com

بهداشت روحی و روانی و پیشگیری از اختلالات مربوط به این دو و شیوع و گسترش آنها در جامعه از مقولاتی است که ذهن بسیاری از متخصصان حوزه سلامت را به خود مشغول نموده است. امروزه جوامع مختلف بسیج شده اند تا سیاست های مربوط به این موضوع را سامان دهند. علت این امر، اهمیت این موضوع و تأثیر سلامت همه جانبه بر روی کارکردهای مختلف انسان است. در نگاه دینی خاصه دین مبین اسلام که مشروب از زلال وحی از طریق پیامبران الهی و حضرات معصومین علیهم السلام است، به این نیاز انسان و جامعه بشری توجه شده و در بیان آیات و روایات به آن پرداخته شده است. در تصویر روشنی از نظام جامع سلامت و از جمله نظام جامع سلامت روحی و روانی، با استفاده از قرآن کریم و بیان معصومان علیهم السلام می توان چنین تصویر روشنی را استخراج نمود. در این نظام جامع توجه به مؤلفه ها و عناصر و ارکان تشکیل دهنده نظام جامع سلامت روحی و روانی منظور نظر است. حصول اطمینان از اینکه هر آنچه از سرچشمه وحی خداوندی به دست انسان رسیده است، جامع ترین، کامل ترین و علمی ترین منبع مورد نیاز بشر است، اعتقادی مبنی بر مبانی اصیلی است که قرآن کریم را خدشه ناپذیر، جاودانی و کافی و وافی برای تمامی عصرها، مکان ها و انسان های هر نسل معرفی می نماید. این نوشتار، ضمن پرداختن به مفاهیم بنیادین نظام جامع سلامت روح و روان، مقدمه ای را فراهم می نماید تا ارکان و مؤلفه های نظام جامع سلامت روح و روان از منظر قرآن و عترت قابل تبیین باشد.

۱. مفهوم سلامت

سلامت از حیث لغوی، به معنای آمن، سکون، سلامت و صحت (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۹۶/۵)؛ سالم ماندن از آفات ظاهری و باطنی (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۴۲۱/۱)؛ سالم بودن از هر عیب و نقص (طریحی، مجمع البحرین، ۸۴/۶) و سلامت و تندرستی (فراهیدی، العین، ۱۹۸۲/۷: ۲۶۵ و ۲۶۶) آمده است. هر یک از معانی لغوی به بخشی از ابعاد سلامت توجه دارد، اما آنچه معنای جامع سلامت می تواند باشد، برگرفته از اصل «سلم» است که جامع سلامت می تواند باشد و به بر کنار بودن از هر گونه عیب، بیماری و اختلال یا راه هایی برای رسیدن به تکامل معنا شود. در تکمیل تعریف راغب اصفهانی ذیل «سلم» و «سلامت» و «سلام»، با بر کنار بودن از آفات ظاهری و باطنی، معنا می تواند این جامعیت را پوشش دهد (واشیان، نظام جامع سلامت روح و روان از منظر قرآن و احادیث، ۱۸). سلامت از منظر قرآن کریم نیز می تواند شامل سلامت لفظی نظیر «وَ إِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ... (انعام/ ۵۴)؛ سلامت فعلی نظیر: لَا يَشِيْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيْمًا. إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا (واقعه/ ۲۵ و ۲۶)؛ سلامت زمانی نظیر: سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ (قدر/ ۵) و... باشد. در مفاهیم بلندی که از واژه سلام و سلامتی به دست می آید، می توان پی برد که محفوظ داشتن خود و دیگران یا به عبارتی، ایمنی از خطرها، بیماری ها یا آسیب ها از فرامین الهی در واژه سلام نهفته است. سلامت از حیث اصطلاحی نیز به معنای رفاه کامل همان تعریف سازمان جهانی بهداشت (اصفهانی، آیین تندرستی، ۱۲: ۱۳۸۸)؛ کفایت کارکردها (همتی مقدم، هستی شناسی سلامت، ۱۳: ۱۳۹۱)؛ تعادل بین اخلاط چهارگانه و تعادل کار اعضا و اندام های مختلف بدن (اصفهانی، آیین تندرستی، ۱۲: ۱۳۸۳) و تأمین تمامی نیازهای انسان در دنیا و آخرت (نهج البلاغه، حکمت ۳۸۸) آمده است. خلاصه می توان تعریفی جامع از سلامت تبیین نمود که در برگیرنده تمامی ابعاد انسان باشد؛ یعنی سلامت می تواند به معنای رفاه کامل تمامی ابعاد وجودی انسان و از جمله روحی، روانی، جسمی، اجتماعی و معنوی باشد.

از حیث لغوی، اصل واژه «روح» مشتق از «ریح» و «ریح» در اصل «روح» بوده و کلماتی که سه حرف اصلی آن «ر، و، ح» است، یک معنای اصلی دارند که بر استنباط و گستردگی دلالت می کند (ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ۱۴۲۲: ذیل روح). از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمودند: «إِنَّمَا سَمِيَ رُوحًا لِأَنَّهُ اشْتَقَّ مِنَ الرِّيحِ» (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: باب الروح، ۱/۱۳۴).

راغب اصفهانی نیز می نویسد: «الرُّوحُ وَ الرُّوحُ - در اصل یکی است، ولی رُوح اسمی برای دم و نفس است...؛ زیرا دمیدن و نفس هم قسمتی از روح است مانند نامیدن نوع به اسم جنس - مثل نامیدن انسان به حیوان. لذا روح اسمی است برای نفس یا جزئی که به وسیله آن حیات و جنبش و تحرک حاصل می شود و نیز همان چیزی است که سودها و منفعت ها را جلب و زیان ها و ضررها را دفع می کند. در قرآن کریم می خوانیم: وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (اسراء / ۸۵). همچنین در آیه شریفه نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر / ۲۹) اضافه شدن روح به خداوند متعال، اضافه ملکی است و تخصیصی است که باعث شکوهمندی و شرافت روح شده است (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۳۸۵: ذیل واژه). روح به مفهوم جان یا عامل حیات نفس نیز آمده است (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۶: ذیل واژه). صاحب کتاب العین، روح را به مفهوم نفس - به سکون فاء - آورده است (فراهیدی، العین، ۱۹۸۲: ذیل واژه)؛ در نتیجه، می توان دریافت که در بسیاری از موارد، برای تعریف هر یک از واژگان روح یا نفس از دیگری استفاده شده است که جای تأمل دارد.

روح با مفاهیم بلندی که در آیات شریفه قرآن کریم و روایات نورانی حضرات معصومین علیهم السلام به آن اشاره شده است، بسیار متعالی و دارای درجات و مراتب مختلف و مافوق تصور عادی است. واژه «روح» در قرآن کریم به معانی مختلف به کار رفته است که از جمله آنها به معنای حضرت جبرائیل علیه السلام با تعبیری همچون روح القدس و روح الامین است: قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدًى وَ بَشْرًا لِلْمُسْلِمِينَ (نحل / ۱۰۲)؛ «بگو: آن را روح القدس از جانب پروردگارت به حق نازل کرده است تا افراد با ایمان را ثابت قدم گرداند و هدایت و بشارتی است برای عموم مسلمانان».

در جای دیگری، روح مخلوقی از مخلوقات خداوند متعال نامیده شده است: يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلَائِكَةُ صِفًا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ قَالَ صَوَابًا (نبا / ۳۸)؛ «اینها همه در روزی واقع می شود که روح و تمام ملائکه در یک صف بپا می خیزند و هیچ یک جز به اذن خداوند رحمان سخن نمی گویند، و آن کس که سخن می گوید جز صواب و حق نمی گوید». بدون تردید، قیام روح و فرشتگان در آن روز در یک صف و سخن نگفتن جز به اذن خداوند رحمان، فقط برای اجرای فرمان اوست، آنها در این جهان نیز مدبران امر و مجری فرمان های او هستند و در عالم آخرت این امر آشکارتر و واضح تر و گسترده تر خواهد بود. در چستی مراد از روح در این آیه در بعضی از تفاسیر به هشت احتمال اشاره شده که مهم تر از همه تفسیر به مخلوقی است غیر از فرشتگان و برتر از همه آنها؛ حضرت جبرئیل علیه السلام، امین پیک وحی خدا و واسطه میان او و پیامبران است که بزرگ ترین فرشتگان می باشد؛ ارواح انسان هاست که همراه فرشتگان بپا می خیزند و فرشته ای است بالاتر از همه فرشتگان و برتر از حضرت جبرئیل علیه السلام؛ و هم اوست که با انبیا و امامان معصوم علیهم السلام همراه بوده و

هست (قرطبی، الجامع الاحکام القرآن «تفسیر قرطبی»، ۱۴۲۹: ۱۰/۶۹۷۷). از سوی دیگر، روح به معنای موجودی قدسی و ملکوتی که عامل تأیید اولیای الهی است، معرفی شده است: ... إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ... (نساء / ۱۷۱)؛ «ای اهل کتاب در دین خود غلو (و زیاده روی) نکنید و در باره خدا غیر از

ص: ۵۹۹

حق نگوید. مسیح عیسی بن مریم فقط فرستاده خدا و کلمه (و مخلوق) او است که او را به مریم القا نمود و روحی (شایسته) از طرف او بود. پس ایمان به خدا و پیامبران او بیاورید و نگوید (خداوند) سه گانه است (از این سخن) خودداری کنید که به سود شما نیست،... (مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۱۳۷۳: ۴/۲۲۰).

روح به معنای منشأ و اصل نفخه الهی در خلقت برخی پیامبران علیهم السلام آمده است؛ در نحوه خلقت حضرت آدم علیه السلام: فَأِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (ص / ۷۲) و در نحوه خلقت حضرت عیسی علیه السلام: وَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ (انبیاء / ۹۱).

روح مخلوقی از مخلوقات خداوند متعال دانسته شده است که علاوه بر اینکه حقیقت واحدی است، دارای درجات و مراتب مختلفی می باشد. برای مثال، روح در حیوانات، روح در غیر مؤمنان، روح در افراد مؤمن، روح در انبیاء و «روح من امرنا» که مختص وجود پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت طاهرینش علیهم السلام می باشد (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۲: ۱۲/۳۰۵).

در برخی آیات قرآن کریم اضافه شدن تشریفی روح به حق تعالی با عنایت به عظمت روح و شرافت بخشیدن به آن است و در مقام تکریم و تعظیم انسان با تعابیری همچون «روح، روحی، روحا» آمده است. اینکه روح با نفس انسان چه نسبتی دارد و اینکه روح جزئی از هر انسان (نفس) و از جنس همان روح مطلق و از سنخ امر می باشد که با جسم خاکی تفاوت جوهری دارد و مایه کرامت و شرافت انسان است و بعد از نفخ روح، آدم مسجود فرشتگان می گردد، مباحثی است که تفصیل آن را می توان در کتبی همچون کتاب التوحید دنبال نمود (ابن بابویه القمی، التوحید، ۱۳۸۹: ۱/۱۷۰). نتیجه اینکه روح می تواند ودیعه ای الهی از طرف خداوند متعال در انسان باشد که به امانت گذاشته شده باشد و دارای درجات و مراتبی است که هر کس بنا بر ظرفیت خود از آن بهره می برد. در خصوص معانی اصطلاحی روح، معانی متفاوتی همچون روح به معنای روح نفسانی (غفاری، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۴۸)؛ روح حیوانی و نفس ناطقه (سهروردی، هیاکل النور، ۱۳۸۹: ۱۲۸ و ۱۳۳)؛ حقیقت جامع غیر مادی (نراقی، معراج السعاده، بی تا: باب اول در بیان حالات نفس، فصل دوم در ترکیب انسان از جسم و نفس، بند دوم)؛ توصیف روح به امین و قدس (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۷: ۴/۷۳۰) آمده است. نتیجه اینکه پرداختن به واژه روح از ابعاد مختلف است، نقطه اشتراک تمامی تعاریف در غیر مادی بودن روح و تأثیرگذاری آن بر سایر ابعاد انسان است. به نظر می رسد روح به عنوان حقیقتی خدادادی فراتر از عناصر مادی با مراتب و درجاتی که دارد، می تواند منشأ تعالی و تکامل انسان گردد و با حفظ و صیانت از آن، این رشد و ارتقا تأمین گردد.

۳. مفهوم نفس

واژه نفس از واژه های کلیدی در حوزه انسان شناسی است و در متون دینی و نیز فلسفه، عرفان و اخلاق کاربرد نسبتاً وسیع دارد. در اصطلاح حکما جوهری است که بذاته مستقل است و در فعل نیاز به ماده دارد و متعلق به اجساد و اجسام است و به بدن تعلق تدبیری دارد. اصطلاحاتی همچون نفس عاقله، ناطقه، کلی، قدسی، فاکره، منطبعه، نباتی، حیوانی و حسی از اصطلاحات رایج در این حوزه است. علمای اخلاق نیز انسان را دارای نفوس مختلفی چون نفس اماره، بهیمی، شهوانی، لوامه، مطمئه و ملهمه دانسته اند (سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ۱۳۶۲: ۴/۴۶۷). همچنین در برخی از متون دینی و اخلاقی نوعی

تقابل بین عقل و نفس دیده می شود. بی گمان، حکما، عرفای مسلمان و علمای اخلاق در کاربرد و بسط این اصطلاحات، متأثر از قرآن کریم و روایات بوده اند. با این حال نمی توان گفت که این اصطلاحات بر موارد کاربرد نفس در قرآن مطابقت کامل دارد.

ص: ۶۰۰

نفس از حیث لغوی به معنای ذات و حقیقت شیء و همچنین خارج شدن هوا (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۴۲۲: ذیل نفس)؛ ذات (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۲: ۱۹۱/۶) و روح (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۶: ۲۳۳/۶) است. در جای دیگری، ذیل آیه شریفه وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ (بقره/ ۹) برای نفس سه معنی منظور شده است که یکی از آن معنای روح است (طبرسی، جوامع الجامع، ۱۴۱۲: ۱۹/۱). همچنین نفس به معنای روح آمده است (قرشی بنابی، قاموس قرآن، ۱۳۸۷: ۹۴/۷). از معنای دیگر نفس، وسعت و گسترش (همان)؛ خون، قوه تمیز، غیب و امرکننده به چیزی و نهی کننده از چیزی آمده است (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۶: ۲۳۴/۶).

با تأمل در موارد کاربرد نفس در قرآن کریم در می یابیم که «نفس» دارای یک معنای اصلی است، اما در وجوه مختلفی به کار رفته است. این وجوه در قرآن به هفت وجه می رسد که عبارت است از: «ذات حق تعالی»، «انسان با تشخیص فردی»، «انسان با تشخیص جمعی»، «طبیعت اولیه انسان»، «عقل»، «قلب» و «وجود برزخی انسان». در قرآن کریم، واژه «نفس» و مشتقات آن با معنای مختلف با بسامد تکرار فراوان آمده است که در همه آنها به معنای ذات و حقیقت شیء است (شاکر، وجوه معنای نفس در قرآن، مجله پژوهش های فلسفی کلامی، ۱۳۷۹ ش: ۱۹/۴-۶).

از سوی دیگر، با تأمل در موارد استعمال لفظ «نفس» به دست می آید که این کلمه معنایی جز معنای کلمه ای که بدان اضافه می شود، ندارد بنابراین «نفس الشیء» همان «شیء» و «نفس الانسان» همان «انسان» و «نفس الحجر» همان «حجر» است. اگر این لفظ را جدای از مضاف الیه به کار برند، معنای محصیلمی ندارد؛ لذا برای تأکید به کار می رود؛ مانند: جائتی زید نفسه؛ یعنی زید خودش نزد من آمد. به همین معناست که بر هر چیزی حتی بر خداوند متعال اطلاق می شود؛ مانند كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (أنعام/ ۱۲). سپس استعمال این لفظ در مورد انسان شیوع یافته و حتی بدون اضافه بر شخص انسان که مرکب از بدن و روح است، اطلاق شده است؛ مانند: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (أعراف/ ۱۸۹). گاهی هر دو معنا در یک آیه به کار رفته است؛ مانند: يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا (نحل/ ۱۱۱)؛ یعنی هر انسانی از خودش دفاع می کند.

بعدها این کلمه معادل روح به کار رفته است؛ چون آنچه مایه قوام شخصیت انسان است مانند: «حیات»، «علم» و «قدرت»، از روح است؛ نظیر: أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ (أنعام/ ۹۳) (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۲: ۳۱۲/۱۴)؛ از این رو، در آیاتی همچون: كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (أنعام/ ۱۲)؛ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (أنعام/ ۵۴)؛ يَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ (آل عمران/ ۲۸)، نفس خداوند متعال به معنای ذات اوست. از سوی دیگر، نفس می تواند فردی از افراد انسان باشد. در برخی آیات، مراد از نفس، صرف نظر از توجه به روح یا جسم و محتویات درونی انسان، فردی از افراد انسان است؛ نظیر: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمِنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا (مائده/ ۳۲)؛ (مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۱۳۷۳: ۳۵۵/۴).

گاهی مراد از نفس، خود جمعی است. خود جمعی به اوصافی اطلاق می شود که مشترک بین افراد یک گروه، قوم یا نوع باشد؛ (همان، ۲۰۵/۸) نظیر: لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ (توبه/ ۱۲۸). در مقابل، نفس به معنای شخص هم آمده است (همان، ۱۷۵/۲۶)؛ نظیر: وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (تکویر/ ۷). از سوی دیگر، نفس به معنای یکی از طبیعت های انسان مطرح است (همان، ۵۱۶/۲۲)؛ نظیر: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ (نجم/ ۲۳).

نفس ممکن است به معنای عقل و مظهر خودیت مطلوب در انسان باشد (همان، ۴۶۰/۱۲۲)؛ نظیر: وَمَنْ يَرْغَبْ عَنِّ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ
إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ (بقره/ ۱۳۰). در این آیه، روشن است که سفاهت و حماقت به معنای کم خردی است. همچنین گاهی مراد از
نفس، قلب و درون انسان است (همان ۳۹۵/۲)؛ نظیر: وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ (بقره/ ۲۸۴). در
برخی از آیات، مراد از نفس، حقیقت انسان است که در دنیا، بدن مادی به عنوان

ابزار فعل آن است و در هنگام مرگ تعلقش را از آن قطع نموده و به عالم دیگر سفر می کند؛ نظیر: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا (زمر / ۴۲). در این آیه «توفی» به معنای قبض و دریافت کامل است و «انفس» در اینجا به قرینه «یتوفی» به معنای «ارواح» می باشد (همان، ۱۳/۵).

از حیث اشتراک روح و نفس در قرآن، واژه «نفس» از دیرباز در لغت عربی وجود داشته است و به احتمال قوی، پس از ورود فلسفه به بلاد اسلامی، استعمال آن در بین مردم شیوع بیشتری یافته است. از آن به بعد در کتب لغت نیز راه یافته (از قرن دوم هجری) است. برخی از این لغات ممکن است، چنان که برخی از لغت شناسان قائل اند، حادث بوده و بعد از نزول قرآن، به لغت عرب وارد و مطرح شده باشد. بر همین مبنا برخی از محققان استعمال «نفس» در معنای «روح» را حادث و جدید می دانند (مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۳۶۵: ج ۱۲، ذیل نفس). اینکه کدام واژه در زمان نزول مطرح و معمول بوده، با مراجعه به روایات معصومان علیهم السلام که مفسران واقعی قرآن کریم هستند، قابل استفاده و فهم است؛ چراکه آنها به زمان نزول قرآن از حیث تاریخی نزدیک تر و به مفاهیم بلند آیات الهی آگاه تر بوده اند.

در کلام معصومان علیهم السلام، کاربرد تعبیر «نفس» برای «روح» به عنوان عامل حیات، این فرضیه را مخدوش می نماید که استعمال «نفس» در معنای «روح» حادث است. شاهد بر این ادعا روایات فراوانی است که در این خصوص وارد شده است. نمونه آن این کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام است: «الغَمُّ مرض النَّفْسِ؛ حزن و اندوه، بیماری نفس (روح) است». همچنین فرمود: «الشَّرِيعَةُ رِيَاضَةُ النَّفْسِ؛ شریعت، ریاضت نفس (روح) است». ایشان در مقام توصیه پرداختن به پاکیزگی نفس، این کار را اصلح دانسته است: «الاشْتِغَالُ بِتَهْذِيبِ النَّفْسِ أَصْلَحُ؛ مشغول شدن به پاکیزه کردن روح، اصلح است» (آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ۱۳۶۶: ۱/۹۲). از سوی دیگر، برای شناخت «نفس» از دیدگاه قرآن و روایات، ابتدا باید نسبت مفهوم نفس با وجود و عدم را روشن کرد و در مرحله بعد به ماهیت (چیستی یا تعریف) آن پرداخت، بدین معنا که ابتدا هویت یا موجود بودن اثبات شود و سپس ماهیت یا چیستی آن موجود بررسی گردد (طباطبایی، نهاییه الحکمه، ۱۳۷۲: ۴۸).

برای بیان ارتباط روح و نفس در قرآن به این ویژگی ها می توان اشاره نمود: واژه «روح» به طور مستقیم بر «نفس» اطلاق نگردیده است؛ روح دارای مراتب گوناگون و برتر از ملائکه معرفی گردیده است و روایات بسیاری مؤید است؛ روح منشأ خلقت نفس انسان است؛ نفس انسانی نشأت گرفته از روحی غیر از جسم است و عامل برتری بالقوه انسان و منشأ شرافت او بر سایر مخلوقات است. در برخی از روایات ذیل آیات روح به صراحت روح به نفس انسانی اطلاق شده است؛ نفس و روح، هر دو متمایز از جسم و ملکوتی هستند؛ نفس و روح، هر دو دارای مراتب گوناگونی هستند؛ مثلاً در مراتب نفس به نفس های «ناطقه»، «اماره»، «لوامه» و «مطمئنه» اشاره شده است و در مراتب روح به «روح القدس»، «روح الامین»، «الروح» و «من روحی» اشاره شده است؛ هر دو واژه نفس و روح در روایات معصومان علیهم السلام بر نفس ناطقه اطلاق گردیده است. در عرف دینی نیز کاربرد اطلاق روح و نفس بر نفس ناطقه شیوع دارد و روح یا نفس ناطقه که از عالم امر و ملکوت برای آدمی خلق گردیده است، به حسب شدت و ضعفی که دارد، دارای مراتبی است و متمایز از بدن مادی و جسم می باشد.

با وجود کاربرد نفس و روح در قرآن، در کاربرد این دو در قرآن اختلافاتی وجود دارد به اینکه روح بر خلاف نفس به غیر خداوند متعال نسبت داده نشده است؛ مصداق نفس اعم از نفس و نفس ناطقه است، ولی روح غیر از ملائکه و برتر از آنان و

اصل و در برابر نفس مصطلح معرفی شده است؛ اگرچه در قرآن کریم بر نفس انسان، روح اطلاق نشده ولی در معنای اصطلاحی خود یعنی روح به کار رفته است. روح در قرآن همیشه به صورت مفرد به

ص: ۶۰۲

کار رفته است، اما نفس به هر دو صورت مفرد و جمع به کار رفته است. نتیجه اینکه در اصطلاح قرآن، بین روح و نفس تفاوت وجود دارد. روح موجودی مجرد و آسمانی است که خداوند به سبب آن، حیاتی دیگر در انسان پدید می آورد. نفس در اصطلاح قرآن کریم به وجود تشخص یافته هر انسانی پس از تعلق روح به بدن اطلاق شده است که هنگام مرگ از بدن مادی مفارقت می کند.

معنای اصطلاحی «نفس» چیزی غیر از جسم است. در معرفت نفس، چند امر از اصول و امهات است؛ اینکه: نفس با مزاج مغایر است. نفس، مزاج نیست تا به فساد مزاج فوت گردد و تباه شود، بلکه حافظ مزاج است؛ نفس با بدن مغایر است. علاوه بر اینکه نفس مزاج نیست، گوهری قائم به خود و مغایر با بدن محسوس است؛ نفس ناطقه تجرد دارد (در مقام تجرد برزخی) در مقام خیال با مثال متصل است؛ چون نفس عاری از ماده و احکام ماده است، گوهری بسیط و غیر محسوس از عالم و رای طبیعت است و از فساد و اضمحلال که لازمه مرکبات طبیعی است، مبرا است...؛ نفس از حیث جسمانی حادث و از حیث روحانیت باقی است که با کسب کردن معارف و حقایق و تحصیل ملکات اعمال فاضله انسانی، اشتداد وجودی و سعه مظهری پیدا می کند و به اتحاد علم و عالم، و عمل و عامل به سوی کمال مطلق ارتقا می یابد (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۱۴۲۵: ۱۵۵/۴). توضیح اینکه برخی از این امور، قابل ادغام در دیگر موارد است (طوسی، آغاز و انجام، ۱۳۸۹: ۸۲). از سوی دیگر، معنای اصلی نفس هر چیز، ذات آن چیز فرض شده است. طبرسی با تصریح به وجود سه وجه معنای برای نفس می گوید روح به معنای تأکید و به معنا ذات که وجه اخیر، معنای اصلی نفس است» (ر. ک: طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۸۰: ۱/۱۳۳).

نفس جوهری روحانی است که به ذات خود زنده است و چون قرین و همنشین جسمی از اجسام گشت، آن را مانند خود می نماید؛ مانند صورت آتش که جوهری سوزان است که اگر آن را در کنار جسمی از اجسام قرار دهی، آن جسم را هم مانند خود داغ می نماید. از سوی دیگر، نفس در واقع، نوری از انوار معنوی الهی است که مشرق و تابشگاه آن، خداوند و مغرب و فردگاه آن، این کالبد تاریک است (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۱۳۸۸: ۸۵۲ و ۸۵۳). نتیجه اینکه وجه اشتراک اغلب تعاریف و معانی نفس، غیر جسمی و غیر مادی بودن است که فراتر از دنیای مادی می تواند منشأ تغییر در انسان گردد و در واقع، حقیقتی انکارناپذیر است که در ماورای جسم، تأثیرگذار در سلامت اوست.

۴. مفهوم روان

روان به روح (برنو، فرهنگ توصیف اصطلاحات روان شناسی، ۱۳۷۳: ۱۸؛ عمید، فرهنگ عمید، ۱۳۵۹: ذیل واژه «روان»؛ دهخدا، فرهنگ دهخدا، ۱۳۴۱: ذیل واژه «روان»؛ نفس ناطقه و روح (حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس، ۱۳۹۲: ۸۸) و در انگلیسی به صورت **Mind و Soul ، Spirit ، Psyche ، Heart** آمده است (حییم، فرهنگ فارسی به انگلیسی، ۱۳۸۷).

با بررسی آیات قرآن کریم به واژه ای اختصاصی با عنوان روان یا مشتقات آن بر نمی خوریم، اما به نظر می رسد که برخی از واژه های مشابه نظیر «نفس»، «فؤاد»، «قلب» و «روح» مطرح است که کارکردهای آنها با روان مشابه است. قرآن و عترت، راه کارهای بسیاری را از حوزه شناختی و رفتاری برای تأمین، حفظ و ارتقای سلامت روانی انسان ارائه نموده است که خود شاهدی بر اصالت و حقیقت این آموزه ها دارد.

روان در معنای اصطلاحی، حالات هوشیاری با خودآگاهی (شریعتمداری، مقدمه روان شناسی، ۱۳۶۹: ۲ و ۳)؛ رفتار (همان/

۶۶ و ۱۰۵)، فرایندهای ذهنی و ساخت های حافظه انسان (استوتزل، روان شناسی اجتماعی، ۱۳۸۵:۶)؛ عینیت رفتار قابل مشاهده و فهم و درک فرایندهای ذهنی... با منشأ فرایندهای روانی (اتکینسون هلیگارد، زمینه روان شناسی، ۱۳۸۴:۱/۳۵)؛ رفتار موجوات زنده (برنو، فرهنگ توصیف اصطلاحات روان شناسی، ۱۳۷۳:۲۰)؛ کیفیات

ص:۶۰۳

و حالات ماوراء طبیعت (نوری، روانشناسی عمومی، ۱۳۸۷: ۱۰)؛ کیفیات و حالات روح و ارتباط آنها با اعضاء بدن (ضیائی بیگدلی، روان شناسی تحلیلی، ۱۳۸۳: ۱۱ و ۱۲) و معنویت و ذهنیات انسان (عبدالسلام زهران، علم النفس الاجتماعی، ۱۹۸۴: ۱۹۷) را شامل می شود.

از دیدگاه اسلام، از آنجا که روان یکی از آثار و نشانه های خداوند متعال است، می تواند شامل حیات و آثار حیاتی (طبق آموزه های الهی و پیشوایان اسلام) باشد. در حقیقت علم شناخت روان از منظر اسلام می تواند عهده دار بیان و تفسیر یکی از نشانه های الهی باشد و تحقیقات علمی مربوط به روان نیز می تواند به عنوان یک برداشت اسلامی و الهی مورد استفاده قرار گیرد. چنان که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: «اللَّهُمَّ ارِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ؛ پروردگارا اشیاء را آنچنان که هستند، به من بنمایان» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۴۰۳: ۱۴/۱۰ و ۱۱). نتیجه اینکه روان به عنوان یکی از امانات الهی، یکی از ابعاد وجودی انسان است که پیوستگی با سایر ابعاد انسانی دارد و همانگونه که از سایر ابعاد انسان تأثیر می پذیرد، بر روی ابعاد دیگر هم تأثیر گذار است. دارای کیفیات و حالات و خصوصیات است که می تواند انسان را به سوی سلامت رهنمون باشد و در صورت اختلال در آن، فرد دستخوش بیماری و حالاتی غیر طبیعی می گردد.

۵) مفهوم فؤاد

فؤاد در لغت به معنای دل و خرد (البستانی، المنجد الأبجدی، ۱۳۷۵: ۶۵۳)؛ قلب (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۶: ۳/۳۲۸)؛ نفس انسانی (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۲: ۸/۳۰۸ و ۱۵/۲۹۰)؛ بر افروختگی (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۳۸۵: ۱۳۸۳)؛ هسته مرکزی دل (بلاغی، حجه التفاسیر و بلاغ الاکسیر، ۱۳۸۶: ۶/۲۴۶)؛ دل سوزان (رضایی اصفهانی و همکاران، ترجمه قرآن، ۱۳۷۸: ۱/۵۲۶)؛ جرح و تأثیر (قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۵: ۱۳۷) آمده است. اغلب لغت شناسان، فؤاد را در حکم قلب نیز گرفته اند.

در قرآن کریم واژه «فؤاد» به صورت مفرد و جمع آن «افئده» در مجموع شانزده مرتبه و در پانزده آیه با معانی مختلف آمده است؛ آیه وَ أَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَّنَا عَلَيَّ قَلْبُهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (قصص / ۱۰) به معنای دل (مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۳۲/۱۶)؛ وَ كَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (هود / ۱۲۰) به معنای آرام بخش دل ها و تقویت روحیه (همان، ۲۸۳/۹) و در آیه مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (نجم / ۱۱) به معنای شهود قلبی و نزدیکی خاص معنوی است. به صورت جمع نیز در آیه وَ لَتَصْغِي إِلَيْهِ أَفْتِدَةٌ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ لِيَرْضَوْهُ وَ لِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ (أنعام / ۱۱۳) وَ رَبَّنَا إِنِّي أَسِيءْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَ ارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ (ابراهیم / ۳۷) به ترتیب به معنای دل ها و قلب ها (همان، ۳۶۲/۱۰) و در آیه وَ جَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْتِدَةَ (نحل / ۷۸) به معنای ابزار شناخت انسان و عقل است (همان، ۳۳۴/۱۱). نتیجه اینکه فؤاد به مثابه جایگاهی است که محل قرار گرفتن یا جای گرفتن چیزی است که به عنوان یکی از نعمت های الهی می تواند منشأ شناخت گردد.

در معنای اصطلاحی فؤاد، معانی ای همچون مرتبه ای بالاتر از قلب (مکی، قوت القلوب، ۱۴۱۷)؛ قلبی در شهود به مقام وحی (ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲/۲۹۳)؛ قلبی ارتقاء یافته به مقام روح (قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۵: ۱۴۰) و پرده سوم دل (سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ۱۳۶۲: ۲/۸۵۴) آمده است. نتیجه اینکه با بیان این معانی می توان چنین استنباط

نمود که فؤاد جایگاهی است که محل قرار گرفتن یا جای گرفتن چیزی می تواند باشد.

(۶) مفهوم قلب

ص: ۶۰۴

قلب در لغت، به معنای گرداندن از وجهی به وجهی دیگر (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۳۸۵) و موضعی پاک و شریف (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة) آمده است. در قرآن کریم قریب ۱۲۲ بار از قلب و مشتقات آن یاد شده است. بیشترین تعداد از حیث تکرار، واژه «قلوب» است. در برخی از آیات، قلب به همراه کلمات دیگری آمده است که دارای مفاهیمی از جمله نفی غلظت قلب در آیه وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ (أنعام / ۱۵۹) (همان، ۴۸/۶)؛ قلب سلیم در آیه وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ. إِنَّمَا مَن آتَى اللَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (شعراء / ۸۸) است. منظور از قلب سلیم قلبی است که از شرک و هوای نفس خالی باشد. این قلب در قرآن بهترین سرمایه قیامت معرفی شده است (عروسی حویزی، تفسیر نورالثقلین، ۱۳۹۲: ۴/۴۰۵). در برخی از آیات نظیر آیه الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ (رعد / ۲۸) قلب به عنوان کانون آرامش (همان، ۲۰۹/۱۰)؛ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد / ۲۸) به عنوان یک قاعده کلی و اصل جاویدان و فراگیر (همان، ۲۰۹/۱۰) معرفی شده است. دگرگونی و بازگرداندن معنای دیگر قلب در آیه يَعَذُّبُ مَن يَشَاءُ وَ يَرْحَمُ مَن يَشَاءُ وَ إِلَيْهِ تُقَلَّبُونَ (عنکبوت / ۲۱) است (طباطبایی، ۱۱۷/۱۶). در آیه يَقْلِبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ (نور / ۴۴) قلب به معنای تغییر (همان، ۵۰۶/۱۴) و در آیه وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ (آل عمران / ۱۴۴) به معنای برگشت به گذشته و در آیه وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلِّبُكُمْ وَ مَثْوَاكُمْ (محمد / ۱۹) به معنای محل حرکت و قرارگاه انسان آمده است. در آیه إِذْ جَاؤُكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَ مِنْ أَسْفَلٍ مِنْكُمْ وَ إِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا (الأحزاب / ۱۰) (همان، ۲۸۵/۱۶) و در آیه وَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ (حشر / ۲) کانون احساس ترس (همان، ۲۰۱/۱۹). در کلام امام صادق صلی الله علیه و آله و سلم از قلب به حرم خدا یاد شده است: «الْقَلْبُ حَرَمُ اللَّهِ فَلَا تَسْكُنُ حَرَمَ اللَّهِ غَيْرَ اللَّهِ» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۴۰۳: ۲۵/۷۰، ح ۲۷).

در معنای اصطلاحی قلب، به صدر و محل شهود و صورت های علوم (آملی، سیدحیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ۱۳۶۸: ۱۷۹) و محل نور ایمان اطلاق شده است (سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ۱۳۶۲: ۲/۸۵۴).

۷) مفهوم نظام

نظام در لغت به معنای منشأ نظم، به نظم در آوردن دانه های مروارید، عقدی از گوهر و دانه های تسیح و راه و روش و جانب کار (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۶: ۱۲/۵۷۸) نیز به معنای؛ فرمان، امر و حکم، مشیت، تقدیر، آیین، پیوندنامه، مقوله نامه، موافقت مقدماتی، پیش نویس سند، آداب و رسوم، تشریفات، مقوله نامه نوشتن، سیستم، دستگاه، منظومه، رژیم، حکومت، سازمان، نظم، ترتیب، روش، سبک، انضباط، مقررات، اساسنامه، دستورالعمل، ضابطه و قانون است (دهخدا، ذیل ماده نظام). در قرآن کریم از نظام های مختلفی بحث شده است که به نوعی در خدمت انسان و برای ارائه تسهیل در زندگی دنیا و آخرت انسان وضع شده است که در نهایت، تمامی این نظام ها می توانند در جهت زندگی سالم انسان وضع شده باشد تا منشأ خیر دنیا و آخرت برای او گردد.

در معنای اصطلاحی، در علم مدیریت و اصول و مبانی آن، واژه «System» به معنای «نظام» به مجموعه ای از واحدها یا عناصر مرتبط به هم اشاره دارد که به منظور تأمین اهداف از پیش تعیین شده در ارتباط و تعامل با یکدیگر فعالیت می کنند (توکلی، اصول و مبانی مدیریت، ۱۳۸۳: ۴۸). نظام منطقی و محوری است که می تواند پدیده های مختلف را در حول خود انتظام بخشد. در علوم اجتماعی نظام برگرفته از ریشه نظم است. نظم نیز نتیجه نهایی انتظام و در نتیجه ذات زندگی است؛ از

این رو، از دیرباز مفهوم جامعه را با کلمه نظم اجتماعی به کار می‌برند. به همین دلیل، پارتو و پارسونز کلمه نظام را که به معنای مجموعه‌ای یگانه از حوزه علوم فیزیکی و زیستی اتخاذ و نظام اجتماعی را جایگزین نظم اجتماعی نموده‌اند. جامعه به دلیل مناسبات یا بستگی‌ها و روابط متقابل اجتماعی بین سازمان‌ها و

ص: ۶۰۵

نهادهای اجتماعی است که نظام نام گرفته است (آگبرن، و نیم کوف، زمینه جامعه شناسی، ۱۳۵۷: ۲۶۳). نظام در تئوری عمومی نظام ها، به مجموعه ای از اجزای به هم وابسته گفته می شود که در راه نیل به هدف های معینی، هماهنگ هستند (وست چرچمن، تئوری سیستم ها، بی تا: ۲۶). در نتیجه، به اختلاف اهداف، اجزاء و روابط بین آنها، نظام ها متفاوت شده و نظام های تکوینی مانند نظام آفرینش، نظام های ساخته دست بشر همچون نظام حاکم بر یک اتومبیل یا هواپیما و نظام های اجتماعی به وجود می آیند.

در نگاه اعتقادی و ارزشی، از آنجا که اجزاء نظام را انسان ها و رفتارها و روابط بین آنها را تشکیل می دهد و از سویی، رفتارها و روابط در انسان براساس بیش ها و ارزش ها شکل می گیرد، مقوله دیگری با عنوان «مبانی اعتقادی و ارزشی» در تعریف نظام وارد می شود. در نظام با دیدی کلان، رفتارها و روابط فردی و گروه های مردم براساس مبانی اعتقادی و ارزشی خاصی به سمت اهداف معینی نهادینه می شوند. بر این اساس، از اهداف این نظام می تواند اموری همچون عدالت، استقلال، رفاه عمومی، رشد و توسعه باشد. البته تفسیر و رتبه بندی این اهداف در نظام های مختلف به اختلاف مبانی اعتقادی و ارزشی آن متفاوت است.

نظام سلامت در اسلام، جامعه ای است که همان «دانه های مرواریدند» که حول یک منطق قوی سیر می کند که از حالتی به حالت کمال رهنمون شویم تا از خطرها و رذائل و بیماری ها، سالم، بی عیب و بی آفت باقی بمانیم. نظام سلامت از منظر قرآن و احادیث، توحید را به عنوان فلسفه جهان بینی و معاد را به عنوان فلسفه زندگی مطرح می سازد و عقل و علم را ملاک یافتن حقیقت و ضابطه رستگاری تلقی می نماید. این نظام دارای جنبه های الهی - هدایتی، پویایی، عقلانی و همگانی است.

از حیث تربیت و آموزش، نظام سلامت در اسلام به تربیت و فطرت نوع بشر توجه همه جانبه دارد و در این راه از هیچ چیزی غفلت ننموده، جسم و عقل و روان انسان را تربیت می کند و همه فعالیت های او را در زندگی معنوی و حیات مادی وی شامل می شود و اصالت را به تربیت و آموزش می دهد و تعلیم و آموزش را وسیله و مقدمه آن می داند. این نظام دارای مؤلفه هایی همچون اصول عبودیت، جامعیت، هماهنگی با فطرت انسان، متکی بر علم و یقین و مبتنی بر تزکیه و تعلیم است. این نظام دارای خصوصیتی همچون برخورداری از کمال مطلق، در حرکت بودن و جاودانگی و سوق به سعادت ابدی است؛ در نتیجه، اسلام دینی است که برای اداره جامعه آمده است و برای آن برنامه دارد که در یک «نظام» و با روش هایی متعالی آن را قابل تبیین می نماید. این مهم به آن اندازه اهمیت دارد که رهبر معظم نظام جمهوری اسلامی ایران، حضرت آیت الله العظمی خامنه ای (حفظه الله) در سیاست های کلی سلامت مورخ ۱۳۹۳/۰۱/۱۸ به آنها تصریح نموده اند (بند ۳).

نتیجه

مفهوم سلامت در عرف لغت به معنای عاری بودن از هرگونه آفت است و آفت هر چیزی متناسب با همان چیز است. آفت جسم، متناسب با جسم و آفت روح، متناسب با آن است. شناخت آفات جسم و روح، فرع بر شناخت خود جسم و روح است. کسی که روح را شناخت، می تواند آفات آن را بشناسد و راه علاج و درمان آن را نیز شناسایی نماید. اسلام برای معرفت نفس آن همه ارزش قائل شده و آن را نافع ترین علم معرفی نموده و حتی شناخت خدا را به شناخت نفس مرتبط دانسته است؛ لذا برای رسیدن به سلامت جامع و مطلوب روح و روان با استمداد از زلال وحی، طراحی نظام جامع سلامت روح و روان با

مفاهیم بنیادین آن، مبنایی برای شناخت مبانی، اصول و قواعد، قلمروها، فواید و آثار و شناخت چالش های موجود سلامت روح و روان و ارائه راه کارهایی برای رسیدن به وضعیت مطلوب است.

ص: ۶۰۶

نهج البلاغه، تهران: کار آفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۶ ش.

ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین، التوحید، قم: اکرام، ۱۳۸۹ ش.

ابن عربی، محیی الدین، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، بیروت: دار الإحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.

اتکینسون هلیگارد، ریتا ال، زمینه روان شناسی، تهران: کتاب صنوبر، ۱۳۸۴ ش.

استوتزل، ژان، روان شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت) - مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۵ ش.

اصفهانی، محمد مهدی، آیین تندرستی، تهران: تندیس، ۱۳۸۳ ش.

آگبرن، ویلیام و نیم کوف، مایر، زمینه جامعه شناسی، ترجمه امیرحسین آریان پور، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش.

آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ق.

آملی، سید حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.

برنو، فرانکو، فرهنگ توصیف اصطلاحات روان شناسی، ترجمه مهشید پارسائی و فرزانه طاهری، تهران: طرح نو، ۱۳۷۳ ش.

بستانی، فؤاد، المنجد الأبجدی، ترجمه رضا مهیار، تهران: اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.

بلاغی، سید عبد الحجه، حجه التفاسیر و بلاغ الاکسیر، تهران: حکمت، ۱۳۸۶ ش.

پرسمن، لیونز، لارسون، استرین، فصل نامه اندیشه و رفتار (مجله روان پزشکی و روانشناسی بالینی)، ضمیمه شماره ۹ و ۱۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۶ ش، ۴۱.

توکلی، عبدالله، اصول و مبانی مدیریت، قم: زمزم هدایت، ۱۳۸۳ ش.

جلیلونند، محمدامین، خلاصه مقالات همایش نقش دین در بهداشت روان.

حجت الاسلام، سیدحسین، نظام اقتصادی اسلام، قم: کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۰ ش.

- حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، قم: نشر الف، لام، میم، ۱۳۹۲ ش.
- حسینی، ابوالقاسم، بررسی مقدماتی اصول روان شناسی اسلامی، مشهد: به نشر، چاپ ششم، ۱۳۸۷ ش.
- حییم، سلیمان، فرهنگ فارسی به انگلیسی، تهران: گلبانگ، ۱۳۸۷ ش.
- دهخدا، علی اکبر، فرهنگ دهخدا، تهران: اداره کل نگارش و وزارت فرهنگ، چاپ دوم، ۱۳۴۱ ش.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم، المفردات فی غریب القرآن، ارومیه: ظرافت، ۱۳۸۵ ش.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران، ترجمه قرآن مهر، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۷۸ ش.
- زاهدی، شمس السادات، تجزیه و طراحی سیستم ها، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۹۱ ش.
- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.
- سهروردی، یحیی بن حبش، هیاکل النور، تهران: اساطیر، ۱۳۸۲ ش.
- شاکر، محمد کاظم، وجوه معانی نفس در قرآن، مجله پژوهش های فلسفی کلامی، ۴، ۱۳۷۹ ش، ۶۱۹.
- شاه محمدی، داود، مجموعه سخنرانی همایش نقش دین در بهداشت روان، شماره ۳۱.
- شریعتمداری، علی، مقدمه روان شناسی، اصفهان: جنگل، ۱۳۶۹ ش.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مولی، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ ش.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم: طلعه النور، ۱۴۲۵ ق.
- ضیائی بیگدلی، محمدحسین، روان شناسی تحلیلی، تهران: دارالعلم، ۱۳۸۳ ش.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۲ ش.
- طباطبایی، محمدحسین، نهایه الحکمه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ ش.
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۱۲ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰ ش.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۹۰ ش.
- طوسی، نصیرالدین، آغاز و انجام، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۹ ش.
- عبدالسلام زهران، حامد؛ علم النفس الاجتماعی، بیروت: قاهره، چاپ پنجم، ۱۹۸۴ م.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، قم: چاپ و نشر نوید اسلام، ۱۳۹۲ ش.
- عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: امیر کبیر، چاپ چهاردهم، ۱۳۵۹ ش.
- غباری بناب، باقر، باورهای مذهبی و اثرات آنها در بهداشت روان، فصل نامه اندیشه و رفتار، سال اول، شماره ۴.
- غفاری، محمدخالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- فراهیدی، خلیل بن احد، العین، عراق: وزاره الثقافه و الاعلام دارالرشید للنشر، ۱۹۸۲ م.
- قرشی بنابی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۷ ش.
- قرطبی، محمدبن احمد، الجامع الاحکام القرآن «تفسیر قرطبی»، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۹ ق.
- قمی، عباس، سفینه البحار، قم: انتشارات بنی الزهراء، چاپ دوم، ۱۳۹۲ ش.
- قیصری، محمدداود، شرح فصوص الحکم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تحقیق غفاری، علی اکبر، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.

مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵ ش.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ش.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ بیست و شش، ۱۳۷۳ ش.

مکی، ابوطالب، قوت القلوب، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

میرزمانی، سید محمود، مجموعه مقالات همایش نقش دین در بهداشت روان، تهران: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی ایران، آذر ۱۳۷۶ ش.

نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، تهران: هجرت و جاویدان، بی تا.

نوری، محمد، روانشناسی عمومی، تهران: پیام نو، ۱۳۸۷ ش.

همتی مقدم، احمد رضا، هستی شناسی سلامت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.

چکیده

تدوین علوم انسانی با جهان بینی افراد و مکاتب، ارتباط مستقیم دارد، از این رو هر مکتبی که بخشی از «علم مدیریت» را گسترش می دهد، به همان اندازه نگرش های خود را در آن وارد می سازد، لذا اگر نگرش ما نسبت به هستی، انسان و مدیریت از نگاه قرآن سامان یابد، دانش مدیریت ما نیز دگرگون خواهد شد.

نظر قرآن در مورد هستی این است که نظام تکوین با نظام تشریح کاملاً هماهنگ است، لذا اگر کسی خلاف قوانین (تشریح و تکوین) عالم حرکت بکند، نظام هستی او را همراهی نمی کند. حال اگر یک سازمان با مدیریتی خاص بر خلاف قوانینی هستی حرکت کند، دچار مشکل خواهد شد. نظر قرآن نسبت به انسان این است که او اشرف مخلوقات و صاحب کرامت است و دو بعد مادی و معنوی دارد که، هر کدام نیازهای خاص خود را می طلبد و پاسخ دهی به نیازهای هر بخش، ما را از پاسخ دهی به بعد دیگر بی نیاز نمی کند.

مدیر نیز برای مدیریت باید از قوانین هستی آگاهی داشته باشد و به وجود پیچیده انسان و نیازهایش نیز معرفت داشته باشد تا مدیریتش موفقیت آمیز باشد، زیرا اگر مدیر از قوانین هستی، استعدادها، نیازها و نیروهای نهفته در وجود انسان بی خبر باشد و راه متعادل کردن آن را نداند، فاجعه ای عظیم به بار می آورد چنان که در کشورهای بسیاری که از معارف انبیاء فاصله گرفته اند، این وضع آشفته را می بینیم.

مدیریت امانتی است که باید به اهلش واگذار شود؛ از این رو مدیران به طور مستقیم از طرف خداوند حکیم معرفی می شوند یا خداوند ملاک های انتخاب آن ها را بیان می فرماید.

واژه های اصلی: قرآن، مدیریت، باورهای دینی، جهان بینی.

درآمد

موضوع مدیریت همواره مورد توجه بشر بوده تا بتواند امکانات را بهتر بسیج کند و زودتر به اهداف خود برسد و البته در این مسیر به توفیقاتی هم دست یافته است، ولی از آن جا که تدوین «علوم انسانی» با «جهان بینی» افراد و مکاتب ارتباط مستقیم دارد، هر گروه و مکتبی که بخشی از «علم مدیریت» را توسعه داده، به همان اندازه، نگرش های خود را در آن دخالت داده است. به همین خاطر ضرورت دارد ما با «جهان بینی قرآنی» به مسئله «مدیریت» بنگریم و «علم مدیریت» را با رویکرد قرآنی تدوین کنیم.

مدیریت از نظر لغت: «مدیریت» مصدر جعلی به معنای «مدیر بودن» و «اداره کردن» است مدیر بر وزن «مقیم» اسم فاعل به معنای «اداره کننده» و مصدرش «دَوْران» (گردیدن) است و منظور از مدیر «گرداننده» می باشد (اقرب الموارد، به نقل از: ویژگی های مدیریت اسلامی، ۱۳).

مدیریت در اصطلاحی: تقریباً به تعداد نویسندگان کتاب های مدیریت، برای مدیریت تعریف وجود دارد. ما برخی از آن ها را ذکر می کنیم.

ص: ۶۱۰

۱ - «فایول» (Fayol) از صاحب نظران علم مدیریت:

«مدیریت یعنی پیش بینی فعالیت برای نیل به هدف های سازمان در آینده» (رضاییان، علی اصول مدیریت، ۲۳).

۲ - «بارنارد» (Barnard) از پیشگامان علم مدیریت:

«همکاری دو یا چند نفر انسان برای نیل به هدف معین و مشخص را مدیریت می گویند» (محمدی ری شهری، محمد، اخلاق مدیریت در اسلام، ۱۲).

۳ - دکتر «علی رضاییان»:

«مدیریت، فرآیند به کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی در برنامه ریزی، سازماندهی بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل است که برای دستیابی به اهداف سازمانی بر اساس نظام ارزشی مورد قبول، صورت می گیرد» (اصول مدیریت، ص ۲۵).

جمع بندی: علم مدیریت نتیجه علوم مختلف انسانی است و حاصل تلاش اندیشمندان در علوم مختلف انسانی با هم تلفیق شده و دانش مدیریت را پدید آورده است، لذا افراد با توجه به رویکردشان به دانشی خاص، علم مدیریت را تعریف کرده اند و به همین خاطر با تعدد تعریف روبه رو هستیم. به نظر می رسد بتوان مدیریت را با توجه به وظایف مدیران چنین تعریف کرد:

«فرآیند شناخت برنامه ریزی، کنترل، هماهنگی، هدایت و رهبری و ایجاد انگیزه در نیروها، برای رسیدن به اهداف مورد نظر».

جهان بینی: برای این اصطلاح هم معانی متعددی شده است، از جمله:

«یک سلسله اعتقادات و بینش های کلی هماهنگ درباره جهان و انسان و به طور کلی درباره هستی» (مصباح یزدی، محمد نقی، آموزش عقاید، ۱، ۲۹).

پیشینه دانش مدیریت

با توجه به اجتماعی بودن انسان، مدیریت از مهم ترین پدیده های اجتماعی است و از دیرباز مورد توجه بشر بوده است و انسان برای بسیج امکانات و دست یابی به اهداف به مدیریت و رهبری نیاز داشته است، ولی پیچیدگی مسائل و گسترش روزافزون سازمان های اجتماعی - که مدیریت با ساختارهای خاص خود را می طلبد - اهمیت ویژه ای به مساله مدیریت بخشید.

برخی اولین مکتوبات در علم مدیریت را به افلاطون (۳۴۸-۴۲۸ ق. م) شاگرد برجسته سقراط نسبت می دهند.

نظام اجتماعی مورد توصیه او جامعه ای است که آن را «مدینه فاضله» می نامد و ویژگی های یک شهر ایده ال را نام می برد.

بعد از او فیلسوف بزرگ یونان باستان ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) در زمینه امور اجتماعی نظریاتی جامع تر، واقع بینانه تر و مدون تر دارد.

بعد از ظهور اسلام دانشمندان اسلامی در این زمینه تألیفاتی ارائه کردند که در ادامه بیان می شود.

مکاتب مختلف در امور مدیریت تاریخچه بلندی دارند و اولین کتاب مستقل آن در سال (۱۷۷۶ م) توسط «آدام اسمیت» به رشته تحریر در آمد، ولی بحث کلاسیک آن از سال (۱۹۰۹ م) زمانی که «تایلر» اولین کتاب علمی مدیریت در غرب را نوشت، آغاز شد. مفاهیمی که او به کار برد مبتنی بر تحلیل مراحل کار، اندازه گیری استفاده از محاسبات و احتمالات و آمار و ریاضیات است.

این علم برای رفع نیاز آن جامعه رشد کرد و بعدها «مکتب مدیریت علمی» نارسایی هایی پیدا کرد و «مکتب روابط

ص: ۶۱۱

انسانی» کوشید، جواب این نارسایی ها را بدهد. حاصل تضاد بین این دو مکتب ایجاد، «مکتب ساختار یا ساختارگرایی» بود که کوشید بین این دو مکتب رابطه برقرار کند. به همین ترتیب مدیریت در کشورهای غربی کامل تر شد تا به امروز که «مدیریت سیستمی» و... مطرح است. علت این پیشرفت نیاز جوامع غربی به مدیریت است. کشورهای جهان سوم نیز که مراکز تحقیقاتی ندارند، همواره از همین یافته ها استفاده می کنند. (دیباچه ای بر مدیریت اسلامی، مقاله دکتر برنجی، ۲۲۳). در غرب - طبق آمار - هر روز یک کتاب و ۸۶ مجله تخصصی در مورد مدیریت منابع انسانی به چاپ می رسد (فصلنامه مصباح، ش ۱۹، ص ۱۰۰ به نقل از: قوامی، سید صمصام الدین، مدیریت از منظر کتاب و سنت، ۲۷)

پیشینه مدیریت بین مسلمانان

مدیریت اسلامی موضوعی است که سابقه آن به صدر اسلام می رسد و در قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و به ویژه کلمات نورانی حضرت علی به این موضوع پرداخته شده است و نامه حضرت به موالیان، به ویژه مالک اشتر، سرشار از مباحث مدیریت اسلامی است.

فارابی (قرن سوم و چهارم)، بوعلی سینا (قرن چهاردهم و پنجم) ابن خلدون (قرن هشتم و نهم)، خواجه نظام الملک و دیگران مطالبی از خود در زمینه مدیریت و شیوه های اداره جامعه بر جای گذاشته اند (تقوی، سید رضا، نگرشی بر مدیریت اسلامی، ۲۶ به بعد).

اولین و قدیمی ترین پژوهش مستقل در این زمینه به «علی بن محمد بن مسعود خزاعی» (متوفای: ۷۸۹ ق) مربوط است که با عنوان «تخریج الدلالات السمعیه علی ما کان فی عهد رسول الله للحرف والضایع والعمالات الشرعیه» نگاشته است.

وی نظام اداری اسلام را که در کتاب های مختلف سیره و مغازی پراکنده بود، به شکل پیوسته عرضه کرد.

اولین آثار در دوران پیدایش مدیریت، به شکل دانش مستقل، به اواخر سال ۱۳۴۰ ش مربوط است. در این دوره استاد متفکر شهید مطهری با تنظیم دو مقاله «مدیریت و رهبری اسلام» و «رشد» پیشنهاد طرح این مباحث است (همان).

آمار نشان می دهد بعد از انقلاب اسلامی ایران، هر سال حدود هشت کتاب درباره مدیریت اسلامی چاپ شده است (همان).

برخی از آثاری که در سال های اخیر با عناوین مختلف بحث «نقش جهان بینی در مدیریت» را مطرح کرده اند عبارت اند از:

(۱) پیش نیازهای دانش مدیریت، محمد تقی مصباح یزدی؛

(۲) مدیریت و فرماندهی در اسلام، ناصر مکارم شیرازی؛

(۳) مدیریت در اسلام، ولی الله نقی پورفر؛

(۴) مدیریت از منظر کتاب و سنت، سید صمصام الدین قوامی؛

(۵) مدیریت اسلامی سید علی اکبر افجه ای؛

(۶) نگرشی بر مدیریت اسلامی، سید رضا تقوی دامغانی؛

(۷) مدیریت در اسلام، جمعی از نویسندگان زیر نظر سید مهدی الوانی.

از نشریاتی نیز که در این موضوع به چاپ می رسند، می توان به دو فصلنامه اشاره کرد:

فصلنامه فرهنگ مدیریت، مجتمع آموزش عالی قم

ص: ۶۱۲

با دقت در مبانی «علم مدیریت» به دست می آید که جهان بینی نظریه پردازان این علم و به تعبیر دیگر بینش آن ها نسبت به «نظام هستی و اجتماع»، «انسان» و «دانش مدیریت»، نقش اساسی در دگرگونی این علم داشته است. بدیهی است تغییر بینش نسبت به این سه مقوله، تغییرات اساسی و تحول علم مدیریت را در پی دارد. از این رو سه موضوع مذکور را از نگاه قرآن بررسی می کنیم.

۱. نظام آفرینش از نظر قرآن

گام اول: قرآن کریم در این باره نخست به سراغ اندیشه ها می رود و از درون، نگرش ها را به خالق جهان معطوف می کند و به مبدا واحدی می رساند و می فرماید:

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (مائده/ ۱۸).

با این بینش، نظام آفرینش با تمام تنوعش بر وحدت و یگانگی مبتنی است و شاگرد این مکتب در متن همه کثرت ها، وحدت را مشاهده می کند و می بیند که هر موجودی تسبیح گویان سر بر آستان واحدی می ساید که کل عالم هستی را تحت سیطره و هدایت دارد، بنابراین همه موجودات از او سرچشمه گرفته اند او بر می گردند *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ*.

گام دوم: در مرحله بعد به این حقیقت می رسیم که نظام تشریح با نظام تکوین کاملاً هماهنگ است. و با تعبیر *إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ* (انبیاء/ ۹۲)؛ «به راستی که این (روش پیامبران) آیین شماست، در حالی که آیین یگانه ای است و من پروردگار شما هستم، پس [مرا] پرستش کنید»، چنین یادآور می شود:

اگر به شکل امت واحد در مسیر عبودیت من حرکت کنید، این رویکرد هم جهت با تربیت من می باشد. به عبارت دیگر تمام اعضای این پیکره که زیر چتر «امت واحد» جمع شده اند، اگر کوچک ترین حرکتی خلاف بندگی من، در زاویه ای در سازمان آفرینش انجام دهند، موجی در دیگر قسمت ها ایجاد می شود و جهان همچون چشم و خط و خال و ابروست که هر کدام به جای خویش نیکوست.

این نگاه قرآن به تمام هستی می باشد که اگر انسان حرکتی بر خلاف قوانین (تشریح و تکوین) عالم بکند، تأثیرگذار است و به مشکل بر می خورد و نظام هستی او را همراهی نمی کند و به چشم وصله ناجور به وی می نگرد.

حال اگر یک مجموعه و سازمانی با مدیریتی خاص به خلاف حرکت نظام عالم حرکت کند، نتیجه مشخص است (ر. ک: تقوی، سید رضا، همان، ۹۹، آیت الله مصباح و آیت الله مکارم شیرازی نیز در کتب مدیریت خود بر این امر تأکید دارند).

یکی از صاحب نظران علم مدیریت می نویسد:

اگر دایره نگاه را محدود به یک جامعه بکنیم، یک سازمان، یک سیستم باز است و با محیط خارج از خود، یعنی محیط اجتماع، ارتباط دو سویه دارد.

محیط اجتماع هم، تابع یک مجموعه ضوابط است که سیستم سیاسی و حکومتی جامعه، آن اصول را جاری می کند. از این رو تمام نهادهای اجتماعی هر جامعه از حکومت آن جامعه تأثیرپذیرند و سازمان همه، به عنوان یکی از نهادهای اجتماعی، تحت تأثیر حکومت است. (به عنوان مثال) وقتی حکومت یک کشور اسلامی است و نظام خود را اسلامی تعریف می کند، باید ویژگی ها و خصوصیات و همچنین اهداف نظام اسلامی را تبیین کند و تمام

ص: ۶۱۳

سازمان ها و مجموعه های کوچک و بزرگ که در این نظام وجود دارند، باید به این خصوصیات و اهداف حکومت اسلامی توجه کنند.

اهداف یک سازمان در نظام اسلامی باید در طول اهداف نظام باشد. بر این اساس مدیران سازمان ها و مجموعه ها در حکومت اسلامی باید اهداف مرحله ای خود را در طول اهداف نظام اسلامی تعریف کنند؛ به گونه ای که علاوه بر دست یابی به اهداف سازمانی، نیاز و مشکلی را از جامعه بر طرف و نظام را برای رسیدن به اهدافش یاری کنند (برگرفته از: نقی پورفر، ولی الله، همان، ۱۰۰).

۲. انسان از نظر قرآن

از نظر قرآن انسان دو بعد (مادی و ملکوتی) دارد و هر بعد از وجودش نیازهای خاص خود را می طلبد و پاسخ به هر بعد، ما را از پاسخ دهی به بعد دیگر بی نیاز نمی کند و افراط یا تفریط در هر کدام انسان را از مسیر تعادل و سعادت خارج می سازد. از طرفی در طول تاریخ هیچ مکتبی مانند مکتب انبیاء برای انسانیت ارزش قائل نشده است. این مکتب اهداف والایی برای آفرینش بر می شمارد و راهکار می دهد از این رو لازم است برخی از آیات - که معرف دیدگاه قرآن نسبت به انسان می باشد - را مرور کنیم.

انسان در قرآن

۱. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً. (بقره / ۳۰)؛ «و یاد کن) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان فرمود: در حقیقت من در زمین، جانشینی [= نماینده ای] قرار می دهم».

۲. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي. (حجر / ۲۹)؛ «و هنگامی که او را مرتب نمودم و از روح خود در او دمیدم».

۳. وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا. (بقره / ۳۱)؛ «و [خدا] همه ی نام ها را به آدم آموخت».

۴. وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (اسراء / ۷۰)؛ «و به یقین، فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا، (بر مرکب ها) سوار کردیم و آنان را از پاکیزه ها روزی دادیم و ایشان را بر بسیاری از کسانی که آفریدیم، کاملاً برتری دادیم».

۵. إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (احزاب / ۷۲)؛ «در حقیقت، ما امانت را بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه کردیم، و [لی] از برداشتن آن سر باز زدند و از آن بیمناک بودند و انسان آن را بر دوش کشید؛ در واقع، او بسی ستمگر و بسیار نادان است».

۶. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ (بقره / ۳۴)؛ «و (یاد کن) هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید.» و (همگی) سجده کردند، جز ابلیس که سر باز زد و تکبر ورزید».

۷. مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا. (مائده / ۳۲)؛
«هر کس، شخصی را، بدون (ارتکاب قتل) کسی یا فسادی در زمین، بکشد، پس گویا همه ی مردم را کشته؛ و هر کس، شخصی را زنده بدارد».

ارزش انسان را باید از زبان گویای قرآن کریم شنید و انبیای الهی - به ویژه پیامبر اکرم - که مفسر و معلم این کلاس انسانیت هستند، برای به فعلیت رساندن این استعدادها و رشد ارزش های انسانی فرستاده شده اند.

انسان اگر از استعدادهای ذاتی و نیروهای نهفته در وجود خود و جامعه بی خبر باشد و راه متعادل کردن و جهت دهی و مدیریت آن را نداند، فاجعه ای عظیم به بار خواهد آمد، از جمله این فجایع انحرافات فکری است که در قالب های مختلف (انحراف جنسی و فحشا، تجمل گرایی و اسیر زندگی ماشینی شدن و بسیاری از مشکلات که

ص: ۶۱۴

گریبان گیر جامعه بشری می باشد) رخ نموده است.

قطعاً شناخت خدا، قوانین و اصول حاکم بر جهان هستی و به ویژه شناخت انسان و قوانین حاکم بر نیروها و امکانات موجود، زمینه ساز موفقیت در مدیریت می باشد.

۳. مفهوم مدیریت با نگاه قرآنی

صاحب نظران مفهوم جدیدی از مدیریت را، با توجه به قرآن و منابع اسلامی، عرضه کرده اند. شهید مطهری معتقد است:

«مدیریت و رهبری که بشر امروز می شناسد، از حدود رهبری در مسائل اجتماعی و ماده تجاوز نمی کند؛ ولی از دیدگاه قرآن، در مدیریت، نه تنها مدیریت اجتماعی و مادی مد نظر است، بلکه مدیریت معنوی و راهنمایی به سوی اهداف والا نیز مطرح است» (مطهری، مرتضی، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ۱۱۰).

به عبارت دیگر: «مدیریت» از «ایدئولوژی» سامان می گیرد و «ایدئولوژی» همیشه از «جهان بینی» سرچشمه می گیرد (مکارم شیرازی، ناصر، مدیریت و فرماندهی در اسلام، ۱۵) به همین خاطر مدیر و رهبر از نظر قرآن باید به دست خدا انتخاب شود و او ملاک های مدیر موفق را تعیین کند؛ از این رو قرآن می فرماید:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ... (جمعه / ۲)؛ «و کسی است که در میان جمیعت درس نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت...».

إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا... (بقره / ۲۴۷)؛ «... گفت: خداوند «طالوت» را برای زمامداری شما مبعوث (و انتخاب) کرده است.».

بنابراین مبانی مدیریت باید بر مبنای فلسفه بعثت انبیاء و دستورات الهی باشد و گرنه مدیریت همان خواهد شد که در کشورهای «لایک» سر از رسوائی در آورده است.

مدیریت از نگاه صاحب نظران

صاحب نظران دانش مدیریت بدون توجه به قرآن، مفهوم مدیریت را تصویر کرده اند.

در این جا گزیده هایی از نظریات معروف اندیشمندان و مفاهیم عمده مورد نظر آنان را در مورد پیدایش مدیریت مرور می کنیم.

۱. مدیریت کلاسیک: (۱۷۷۶ م) بر مبنای نظر «آدام اسمیت» (Adam smith) به وجود آمد. وی در کتاب «بررسی علت و ماهیت ثروت ملل» به بررسی تأثیر «تقسیم وظایف» در «افزایش تولید» پرداخت.

۲. مدیریت علمی: (۱۹۱۹ م) بر مبنای نظر «فردریک وینسلو تیلور»

(F. W Taylor) به وجود آمد. او در کتاب «اصول مدیریت علمی» به تقسیم وظایف، تعیین واحد کار، بررسی زمان و مکان حرکت در انجام واحدهای کار، هماهنگی میان آن‌ها، تهیه و تدوین برنامه برای چگونگی انجام کار، و روش علمی در برنامه ریزی و اجرا تأکید کرد.

۳. مدیریت کلاسیک نوین: با نظر «هانری فایول» (Henry Fauol) شکل گرفت. فایول در مقاله خود به نام «مدیریت عمومی و صنعتی» که در سال ۱۹۳۰ م از فرانسه به انگلیسی برگردانده شد، شش دسته امور را برای هر سازمان معرفی کرد و طرح ریزی، سازماندهی، هماهنگی و کنترل را از وظایف اصلی مدیران دانست.

۴. دیوان سالاری: مارکس وبر (Max weber) در کتاب «نظریه سازمان اجتماعی و اقتصادی» که در اصل به زبان آلمانی نوشته، اصطلاح بوروکراسی را با معانی نظم و ترتیب، قاعده و قانون، سیستم و منطق، ثبت و ضبط، ضابطه به جای رابطه و رعایت مقررات و روابط رسمی، مطرح کرد. این کتاب در سال ۱۹۴۷ به انگلیسی برگردانده شد و به

۵. مدیریت روابط انسانی: «التون مایو» (E. Mayo)، «فریتز روزلیزبرگر» (Rochlberscr) و «ویلیام دیکسن» (W. Dickson) موفق به کشف اهمیت احساس به وجود آمده در کارکنان (ناشی از توجه مدیران) در افزایش تولید آنان شدند و نقش روابط غیر رسمی را در تقویت یا تضعیف مدیران ذکر کردند.

۶. نظریه سیستم ها: نظر «ال فون بر تالفی» (Bcratalanfy) زیست شناس معروف اتریشی دایر بر توقف حیات سلول یا اندام موجود زنده در اثر قطع رابطه آن با محیط، به پدید آمدن نظریه سیستم های باز و بسته انجامید. «کاتز» (Katz) و «کان» (Kahn) سیستم های سازمان اداری را به عنوان یک سیستم باز معرفی کردند. این نظریات در مجموع بیان می دارند که ارتباط سازمان اداری با عوامل محیطی مشابه، ارتباط سیستم های بدن با محیط آن هاست.

۷. نظریه اقتصاد: «برونز» (Burns) و «استاکر» (stalker) سیستم مکانیستی (ماشین گونه) و سیستم ارگانیکی (زنده) را بیان می کنند. سیستم ارگانیکی دارای انعطاف پذیری بیشتر و ساختاری نرم تر از سیستم مکانیستی است و به کارکنان در اتخاذ تصمیمات، مشارکت و اعمال نظر، اجازه بیشتر می دهد. آنان سیستم های مکانیستی را برای شرایط محیطی ثابت و کم تغییر و سیستم های ارگانیکی را برای شرایط محیطی متغیر و پویا مناسب تر می دانند (جمعی از نویسندگان، نگرشی بر مدیریت در اسلام، مقاله دکتر برنجی، ۱۲۰ به بعد).

با مرور این نظریه ها به چند مطلب می رسیم.

۱. این دانش، در قدم های اول برای بهره وری بیشتر، به مدیریت علمی و برنامه ریزی و تقسیم کار و... می پرداخت، اما صاحبان «مکتب روابط انسان» به «روابط غیر رسمی» و «وجود احساسات و عواطف» انسان ها در حین کار پی بردند؛ این که اگر به احساسات و عواطف آن ها توجه شود، بازدهی و بهره وری بیشتر می شود. از این رو تغییر برنامه ها آغاز و طوری برنامه ریزی شد که به عواطف و احساسات کارکنان توجه شود و به آن ها به دیده احترام نگریسته شود.

ما در آموزه های دینی اصل کرامت انسانی را داریم که مورد تأکید واقع شده است، لذا اصل تکریم انسان در «مدیریت اسلامی» با مدیریت در «مکتب روابط انسانی» در غرب مشترک است، که این برای اهداف عالی انسانی الهی است (که نتایج مادی نیز در پی دارد)، و آن تنها برای بهره وری بیشتر است، یعنی همان طور که مکاتب قبلی انسان، روابط انسانی و... را فدای بهره وری بیشتر می کردند، این مکتب هم همه را برای بهره وری بیشتر به خدمت می گیرد که ارزش و نتیجه آن معلوم می باشد، زیرا تکریم طبیعی الهی که وظایف مدیران است کجا! تکریم و احترام برای بهره وری بیشتر کجا؟! و بدیهی است که آثار مادی آن نیز در گذر زمان از بین می رود. از طرفی دستورات الهی تشویق به استثمار انسان توسط انسان را منتفی می سازد.

۲. در مکاتب دیگر، مدیریت برای رسیدن به هدف های «مادی» در خدمت انسان است، ولی قرآن مدیریت را ابزاری برای حاکم کردن ارزش ها در جامعه و مجموعه تحت مدیریت خود می داند (حج/ ۴۱، برگرفته از: معرفت، س پنجم، ش ۲، ص

۳. در مکاتب دیگر، رسیدن به ریاست، مدیریت و... هدف است و افراد گاهی برای به دست آوردن این طعمه، به شدت تلاش می کنند، ولی در اسلام به مدیریت و رهبری به چشم امانت نگاه می شود و باید از این امانت به خوبی محافظت شود. **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (نساء / ۵۸)**، (ر. ک: تفسیر تبیان، ذیل آیه).

۴. یکی، دو مکتب اخیر نسبت به مکاتب سابق رشد چشمگیری داشته اند و صاحبان آن ها سعی می کنند چند بعدی به مسائل نگاه کنند و می گویند در یک سازمان فقط ابعاد داخلی و روابط بین کارکنان مطرح نیست، بلکه جایگاه

اجتماعی و وابستگی آن به ارگان ها و نهادهای بزرگ تر نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

به رغم این رشد، باز «عامل معنویت» و «اهداف الهی» در آن ها مطرح نیست و برنامه ریزی ها و منابع انسانی را برای «بهره وری بیشتر» می خواهند؛ نه برای اهداف عالی الهی - انسانی (بر گرفته از: حسینی سیاهپوش، سید محمود، مناسبات انسانی در مدیریت اسلامی، ۱۳۰-۱۴۰). به عنوان مثال ممکن است شخصی بگوید هدف های جزئی و نزدیک، در تمام مدیریت ها و فرماندهی ها، رسیدن به «بازدهی بیشتر» در «زمان کوتاه تر» می باشد، ولی از دید قرآن، این مدیریت نمی تواند از اهداف کلی الهی و انسانی اصل مذهب و حکومت جدا باشد، بلکه باید جهت گیری تمام اهداف جزئی در راستای آن اهداف کلی الهی والا- باشد؛ نه در جهت مخالفت یا بی تفاوت نسبت به آن ها، زیرا انسان نمی تواند به گونه ای ناموزون و وصله ای ناهماهنگ در این جهان هستی زندگی کند و به همان اندازه که از اهداف «نظام عالم» و «مدیریت صحیح» فاصله می گیرد، با شکست و ناکامی روبه رو خواهد شد.

همین مسئله «هماهنگ شدن با اهداف والای الهی» مدیریت قرآنی را از مدیریت های دیگر متمایز می کند، زیرا کاربرد این معیارها و رعایت این اصول مشکلات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... را حل می کند و به مراتب از معیارهای مکاتب دیگر شناخته تر شده است (مکارم، ناصر، مدیریت و فرماندهی در اسلام، ۲۵).

نتیجه

«مبانی دانش مدیریت» از سه مقوله اساسی تشکیل می شود، از این رو بینش نظریه پردازان مدیریت نسبت به «انسان»، «نظام آفرینش (و جامعه)» و «مدیریت» در دگرگونی دانش مدیریت نقش اساسی دارد و به عبارت دیگر: مکاتب مدیریت کلاسیک و نئوکلاسیک و نهضت روابط انسانی تا برسد به مدیریت اقتضایی و سیستمی، از مبانی فکری گروه ها و مکتب ها نسبت به این سه مقوله متأثر می باشند.

با توجه به مطالبی که عنوان شد قرآن ارزش زیادی برای انسان قائل است و به دو بعد (مادی و معنوی) و نیازهای هر بعد توجه دارد. وقتی بینش قرآن در مورد این سه مقوله متفاوت شد، مبانی مدیریت از دیدگاه قرآن نیز متفاوت خواهد شد. در نتیجه باید دانش مدیریت جدیدی بر اساس آموزه های قرآنی شکل بگیرد.

ص: ۶۱۷

- افجه ای، سید علی اکبر، مدیریت اسلامی، واحد فوق برنامه بخشی فرهنگی دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۴، چ اول.
- تقوی دامغانی، سید رضا، نگرشی بر مدیریت اسلامی، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹، چ دوم.
- جمعی از نویسندگان، دیباچه ای بر مدیریت اسلام، سازان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱، چ اول.
- جمعی از نویسندگان، زیر نظر سید مهدی الوانی، مدیریت در اسلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۴، چ سوم.
- جمعی از نویسندگان، نگرشی بر مدیریت در اسلام، مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۲، چ اول.
- حسینی سیاهپوش، سید محمود، مناسبات انسانی در مدیریت اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا، چ اول.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، رابطه علم و دین در غرب، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۷۹، اول.
- رضائیان علی، اصول مدیریت سمت، تهران، ۱۳۶۵.
- قوامی، سید صمصام الدین، مدیریت از منظر کتاب و سنت، دبیرخانه مجلس خبرگان، قم، ۱۳۸۲، چ اول.
- مجموعه علمی تخصصی در زمینه علوم انسانی معرفت، قم - مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، س پنجم، ش ۱.
- محمدی ری شهری، محمد، اخلاق مدیریت در اسلام، هدف، قم، ۱۳۶۹، چهارم.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- همو، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۹، چ اول.
- مطهری، مرتضی، امدادهای غیبی در زندگی بشر، صدرا، تهران، ۱۳۷۲، چ ششم.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۲، چ دهم.
- همو، مدیریت و فرماندهی در اسلام، هدف، قم، ۱۳۶۹، چ چهارم.
- نقی پورفر، ولی الله، مجموعه مباحثی از مدیریت در اسلام، مرکز مطالعات و تحقیقات مدیریت اسلامی، تهران، ۱۳۸۲، اول.

محمد علی رضایی اصفهانی^(۱)

حمید رضا طوسی^(۲)

چکیده

نوشتار پیش رو به این مسئله می پردازد که از آموزه های قرآن کریم می توان میان قواعد عام مسئولیت بین المللی و حقوق خاص معاهدات ارتباطی نظام واره برداشت کرد.

رویکرد سیستمی که به تازگی در پاسخ به معضل از هم گسستگی، چند پارگی و تکثر در حقوق بین الملل معاصر به ویژه در رژیم خودبسند معاهدات، ظهور کرده و رابطه نظام مند میان قواعد اولیه و ثانویه را تعریف نموده، بیشتر در قرآن بیان شده است. در این کتاب آسمانی برای صیانت از تعهدات ناشی از معاهدات که الزاماتی اولیه را موجب می گردند، این تدبیر حکیمانه پیش بینی شده است که می بایست تعهداتی پسین، عدالت محور و عام بر خا طی حکم شود. همچنین تناسب میان خسارت ناشی از عهد شکنی و جبران آن در قواعد ثانویه قرآنی، اصلی اصیل است که سبقت در عدالت خواهی را نشان می دهد؛ از این رو، نوشتار حاضر می کوشد تا دو عنصر کارآمدی و دادگسترانه را با تطبیق بر رهیافت جاری حقوق بین الملل در رویکرد سیستمی این کتاب الهی اثبات کند.

کلید واژگان: قرآن، حقوق، رژیم خود بسنده (حقوق معاهدات)، نظام عام حقوق بین الملل، جبران خسارت، اصل تناسب.

ص: ۶۱۹

۱- (۱) دانشیار جامعه المصطفی العالمیه rezaee@quransc.com

۲- (۲) . دانشجوی دکتری قرآن و حقوق hrtoosi@hotmail.com

در واقع، حقوق بین الملل سنتی از مرحله دو جانبه گرایی در معنای وجود روابط و در نتیجه حقوق و تعهدات دوجانبه میان دولت ها به مرحله ای از رشد رسید که قلمرو حاکمیت دولت ها را با توسعه سیستم و نظامی از قواعد در زمان ها و زمینه های مختلف، محدود ساخت؛ گو اینکه هسته اولیه و اصلی روابط بین المللی امروز همان روابط دوجانبه است (Simma, ۱۹۹۴, P. ۲۲۹).

بر همین اساس است که «نگرش نظام مند یا سیستماتیک، انواع مختلفی از ارتباطات میان دولت ها را (شامل اقدامات، موافقتنامه ها، اعلامیه ها و حتی سکوت) به عنوان تعهدات حقوقی سامان می دهد که مطابق با انسجامی درونی و سلسله مراتب مشخصی مرتب شده اند.» (Benvenisti, ۲۰۰۸, P. ۲)؛ زیرا حقوق جدید حاکم بر روابط بین المللی در چارچوب اولیه حقوق بین الملل، شعب و تأسیساتی به فراخور نیازهای بین المللی ناشی از همکاری زیست مسالمت آمیز بین المللی گرفته تا ایجاد و فراوانی قواعد حقوقی مورد نیاز شعبات مختلف حقوق بین الملل و تشکیل ساز و کارهای خاص هر حوزه (چه از حیث اداره و چه از حیث حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات)، گسست و چندپارگی در کلیت حقوق بین الملل به لحاظ استقلال شاخه های آن از حقوق بین الملل عام را به وجود آورده است. بر همین اساس، در توصیف این رشته از دانش حقوق گفته اند: «حقوق بین الملل از نظر گستره، یعنی فراوانی معاهدات و سازمان های بین المللی - و همین طور از منظر عمق، یعنی رونق محاکم و دیوان های بین المللی؛ تأکیدی است بر تنوع ذاتی این رشته از حقوق» (Pauwelyn, ۲۰۰۶, Para. ۱۱).

گستره سیستم «متکثر» حقوق بین الملل، اقتضای موضوعات، هنجارها، رژیم ها و نهادهای حقوقی فراوانی را دارد که مدت هاست با حقوق بین الملل آمیخته اند. (Koskenniemi, M, ۲۹۹۱, pp. ۱۶۲-۱۲۳). اما سیستم حقوق بین الملل در همین حال وحدت ارگانیک و ماهوی لازم و در قالب چارچوبی مؤثر برای برقراری روابط بین المللی مخاطبانش برقرار ساخته و به حیات خود ادامه داده است (Dupuy, ۲۰۰۷, p. ۲۳).

روشن است نظام عام حقوق بین الملل از طریق قواعد کلی، حاکمیتش را بر خرده سیستم های متکثر صیانت کرده است. حال پرسش آن است که آیا می توان نظام مندی آموزه های غنی و جاودانه قرآنی و خطوط کلی روابط سیستماتیک عام و خاص ترسیم شده در آنها را کشف کرد؟ زیرا پیش فرض آن است که دین، مجموعه ای از عناصر و گزاره های به هم پیوسته و نظام مند برای حیات جمعی انسان هاست و نظام حقوقی برآمده از اسلام، یک نظام اصیل و قائم به خود است که خاستگاه الهی دارد و از نوعی وحدت و رابطه منطقی برخوردار می باشد (سلیمی، حقوق بین الملل اسلامی، ۹۵).

این نوشتار بر آن است که میان چگونگی قواعد حاکم بر روابط سیستمی میان حقوق بین الملل عام و خرده سیستم حقوق معاهدات به هنگام نقض تعهدات معاهده ای - که به مثابه بحثی علمی در حقوق بین الملل جاری است - را با دیدگاه قرآنی تحلیلی تطبیقی انجام دهد؛ زیرا اولاً می توان از آیات شریفه آن، خرده نظام حقوق معاهدات را استنباط کرد و ثانیاً از مفاهیم

بلند این کتاب الهی، تعهد معاهده ای همزاد با مسئولیت نقض آن را نیز می توان برداشت کرد. علاوه بر این، چگونگی جبران خسارت ناشی از نقض تعهد (و خصوصاً اصل تناسب) بسیار پیشتر از نظام های حقوقی بیان گردیده است.

به عبارت گویاتر، نوشتار حاضر بر آن است که اثبات کند در کتاب آسمانی مسلمانان (و ناظر به استنباطهای فقهی

ص: ۶۲۰

- حقوقی) در حوزه های متنوع حقوقی (از جمله حقوق بین الملل) خطوط کلی روابط میان نظام های عام و خرده سیستم بیان شده و اصل تناسب در جبران خسارت ناشی از نقض تعهد (بین المللی) را مورد تأکید قرار گرفته است.

یادآوری این نکته لازم است که دیدگاه منظومه ای در حوزه حقوقی اسلام بی سابقه نیست و پیش از این از سوی اسلام شناس سرآمدی همانند استاد مطهری در اثر گرانقدرش «نظام حقوقی زن در اسلام» به صراحت تبیین شده است؛ گو اینکه رویکرد نظام وارگی مورد ادعای این نوشتار در حوزه حقوق بین الملل بدیع می باشد. البته گرچه در قرآن آیات شریفی بر نظام تعهدات و مسئولیت دلالت دارد، با این همه کتاب حقوقی نیست و از ویژگی های ذیل برخوردار است:

۱ - ترسیم خطوط کلی نظام حقوقی بین المللی،

۲ - پراکندگی آیات در بیان سیستم حقوقی؛

۳ - عام و کلی بودن نظام حقوق معاهدات؛

۴ - به هم پیچیدگی احکام حقوقی با مباحث اعتقادی و اخلاقی؛

۵ - پراکندگی بیان یک مسئله حقوقی در چند آیه یا سوره؛

۶ - روش تشویقی و کارکردی حقوق به صورت تشویق و انذار.

از این رو، در تحقیق پیش رو، ابتدا مباحث مربوط به نظام عام مسئولیت بین المللی و چگونگی شیوه جبران خسارت تعهد معاهده ای را بر اساس معیار قواعد اولیه و ثانویه بررسی می کنیم (قواعد مسئولیت بین المللی همچنان حاکم است، اما قواعد ثانوی آن در تعیین میزان خسارت، نحوه جبران و مانند اینها بسته به نوع تأسیس متفاوت خواهد بود.) و آنگاه با برجسته ساختن رابطه میان این گونه تعهدات و نقض آن (مسئولیت معاهده ای) که حاکم بر اصل جبران ضرر و زیان بر دیگری، پیشی گرفتن قرآن نسبت به دیگر مکاتب فکری و حقوقی را در آیات شریفه ای که عهده دار شیوه جبران خسارت است، برجسته می سازیم. در ادامه، با استناد به آیات قرآن کریم نخست نظام سازی حقوقی در حوزه تعهدات قراردادی را که بر وفای به عهد در تمامی اشکالش (از جمله تعهدات معاهده ای) دلالت می کند، تبیین می کنیم.

۱.۲. گستره مفهومی

۱-۲-۱. نظام حقوقی: علم حقوق، قواعد، ذات قواعد، تقسیم قواعد و ساختار آنها را بررسی می کند. حقوق توجه می کند که قواعد از کجا گرفته شده‌اند، چه منبعی دارند، متدولوژی منبع آنها چیست و براساس چه نهادهایی می توان ساختار آنها را تبیین کرد. اگر حیث انتزاعی مذکور که در ظاهر هیچ تعینی ندارد، براساس مبانی با منابع، نهادها، متدولوژی تفسیر و ترتب قواعد در یک ساختار فرهنگی تعین پیدا کند، این موجود تعین یافته نظام حقوقی است.

بنابراین، نظام حقوقی در تعریف عام، صرف قواعد و مقررات حقوقی نیست، بلکه مجموعه ای از قواعد و مقررات است که به

لحاظ ساختار، مبانی، اهداف، مفاهیم و اصطلاحات منسجم بوده، هدف خاصی را دنبال می کند (حسینی، نظام حقوقی اسلامی، ۱۰).

اما نظام حقوقی تعریف خاصی نیز دارد که مبتنی بر روابط میان قواعد اولیه و ثانویه حقوقی می باشد که در ذیل به آن اشاره می گردد.

۲-۲-۱. سیستم حقوق بین الملل: از دیدگاه هربرت هارت (۱) آنچه موجود یک سیستم حقوقی است، وجود قواعد اولیه به عنوان قواعد کنترل رفتار و از طرفی دیگر، قواعد ثانویه به عنوان قواعدی است که باعث می شوند تا قواعد

ص: ۶۲۱

اولیه به نحو مطلوبی بتوانند بر نهادها و قوانین اجتماعی موجود کنترل داشته باشند (شهبازی، تأملی در وحدت و کثرت نظام حاکم بر سیستم حقوق بین الملل، ۱۶۸-۱۸۵).

مجموعه ای مرکب از هنجارها، آیین ها و رژیم های حقوقی است که قادر است تا تعامل و کنش میان اجزایش را برآورده ساخته و آنها را در یک قالب منجمم گرد آورد (Noys, Covey, and Sweeney, ۱۹۷۳).

کمیسیون حقوق بین الملل که متکفل بررسی کثرت خرده سیستم های موجود در نظام حقوق بین الملل بود، در گزارش خود آن را یک «سیستم حقوقی» می داند که مجموعه ای اتفافی از هنجارها و اصول نبوده و رابطه ای معنادار در میان این اصول و هنجارها برقرار است (L.C, Fragmentation Report, ۲۰۰۶).

۱-۲-۳. شباهت معاهده و قرارداد: معاهده از این حیث که روند شکل گیری، انعقاد، اعتبار و اختتام دارد، ماهیتش شبیه قرارداد در حقوق داخلی است (سیفی، وحدت مسئولیت (قراردادی و غیر قراردادی) بین المللی و آثار آن در حقوق معاهدات، ۲۰۸).

۲ - مسئله خرده سیستم (Self-Contained Regimes - رژیم های خودبسنده) در نظام حقوق بین الملل

همان طور که گفتیم، امروزه حقوق بین الملل در حوزه های موضوعی مانند حقوق بشر، حقوق تجارت، حقوق محیط زیست، حقوق بشردوستانه، حقوق بین الملل کیفری و حقوق دریاها گسترش فراوانی یافته است. این حوزه های موضوعی که به آنها رژیم نیز اطلاق می گردد، اغلب با سازمان های بین المللی تخصصی مانند سازمان تجارت جهانی و... منطبق هستند. البته ماهیت رضایی حقوق بین الملل به خلق سیستم ها و رژیم های متعددی در حوزه حقوق بین الملل انجامیده است (شهبازی، تأملی در وحدت و کثرت نظام حاکم بر سیستم حقوق بین الملل، ۲۷).

پدیده کثرت، علی الظاهر می تواند شاخه های حقوق بین الملل را به صورت مجموع هایی از قواعد مستقل از حقوق بین الملل عام و به شکل «جزایر هنجاری» (normative islands) در آورد (سلیمانی ترکمانی، رژیم های خودبسنده و مناسبات آن ها با حقوق بین الملل عام، ۲۰۸). کثرت این رژیم ها زمانی به یک مسئله تبدیل می گردد که این گونه رژیم های کارکردی تخصصی، مدعی خود مختاری از یکدیگر می شوند؛ مانند اینکه سازمان جهانی تجارت توجهی به سازمان بین المللی کار یا حقوق بین الملل عام نداشته باشد. عوامل و مؤلفه های مختلفی باعث افزایش میزان کثرت در چند دهه اخیر شده اند که برخی از مهم ترین آنها عبارتند از: ۱. گسترش حوزه های جدید بین المللی؛ ۲. رهایی افراد از سیطره دولت ها؛ ۳. منطق های شدن حقوق بین الملل. (Heffner, ۲۰۰۴: ۸۴۹-۸۵۰) به موجب این پدیده، حوزه های مختلف حقوق بین الملل دارای قواعد خاص و منحصر به خود هستند. اهمیت این موضوع سبب شد تا کمیسیون حقوق بین الملل نیز در این زمینه به تحقیقی مبسوط و عمیق پرداخته، زوایای آن را تبیین کند.

مطابق گزارش نهایی کارگروه مطالعاتی کمیسیون در سال ۲۰۰۶ Koskenniemi, A/CN.۴/L.۶۸۲ چند گونه خرده سیستم در نظام عام حقوق بین الملل وجود دارند که ذیل آنها به دسته بندی منظور اشاره می کنیم.

۱-۲. تعریف خرده سیستم (رژیم خود بسنده)

در ادبیات حقوق بین الملل خرده سیستم با تعریف قواعد اولیه و ثانویه تصور می گردد؛ زیرا حقوق بین الملل به مثابه یک نظام حقوقی، دربردارنده هر دو قواعد اولیه و ثانویه است. حال این پرسش مطرح است که قواعد اولیه و ثانویه در این رشته حقوقی به چه معنا هستند؟

قواعد اولیه، قواعد رفتاری اند که تکلیف به فعل یا ترک فعل مشخصی را پایه گذاری می کند. (Hart, ۱۹۹۴ : ۷۹-۹۹)؛

ص: ۶۲۲

از این رو، اعضای جامعه بین‌المللی را از در پیش گرفتن رفتاری خاص یا از دست زدن به اقدامی معین، منع می‌نماید.

پاره ای از حقوق‌دانان بین‌الملل با الهام از مفهوم قواعد ثانویه در دیدگاه هارت، نظم حقوقی بین‌المللی را برخوردار از موهبت مجموعه بزرگی از قواعد ثانویه می‌داند که به سیستم متکثر حقوقی وحدت می‌بخشد ((Dupuy, ۱۹۹۹ : ۷۹۳؛ زیرا در این دیدگاه آنچه به طور کلی موجب پیدایش نوع جدیدی از رژیم‌های مختلف در حقوق بین‌الملل می‌شود، وجود قواعد حقوقی اولیه و ثانویه ای است که منجر به شکل‌گیری رژیم‌های خودبسند (خرده سیستم) در مقابل حقوق بین‌الملل عام می‌گردد.

کمیسیون حقوق بین‌الملل در ارتباط با شناسایی رژیم‌های خودبسند دسته‌بندی خاصی را ارائه می‌دهد و آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند

(I. L.C, Fragmentation Report, ۲۰۰۶, Paras. ۱۳۵-۱۳۶)

چنان‌که گزارشگر ویژه کمیسیون حقوق بین‌الملل در سال ۱۹۸۳ حقوق خاص و رژیم‌های خودبسند دسته اول را در گزارش خود (در حوزه پیش‌نویس موارد مسئولیت) به صورت ذیل بیان داشت:

«حقوق بین‌الملل صرفاً بر اساس یک نظام (واحد) شکل نگرفته است، بلکه مبتنی بر تنوعی از خرده نظام‌های مرتبط با یکدیگر است که در درون هر یک، قواعد موسوم به قواعد اولیه و ثانویه به نحوی تنگاتنگ در هم تنیده شده‌اند.» (عابدینی، رژیم‌های خودسامان در حقوق بین‌المللی، ۱۵۰)؛ به عبارت دیگر، این گزارشگر، رژیم خودبسند دسته اول را زیرمجموعه‌هایی از حقوق خاص قلمداد می‌کند که صرفاً در چارچوب حقوق مسئولیت بین‌المللی قابل اعمال است. این دسته معمولاً در برگیرنده تأسیس یک معاهده یا بسیار نزدیک به دسته‌ای از معاهدات است (همان، ۱۵۱).

همچنین این گروه حقوق‌دانان، در توجیه نظریات خود به رأی دیوان بین‌المللی دادگستری در خصوص حقوق دیپلماتیک و کنسولی در قضیه گروگانگیری استناد کرده و گفته‌اند: «روابط دیپلماتیک و کنسولی بخشی از روابط بین‌الملل است که حقوق بین‌الملل آن را انتظام بخشیده و سازمان داده، اما ایجاد نکرده است» (ضیایی بیگدلی، حقوق بین‌الملل عمومی، ۴۲۷).

امروزه این حقوق تا حد قابل ملاحظه‌ای در کنوانسیون وین ۱۹۶۱ درباره روابط دیپلماتیک و کنوانسیون وین ۱۹۶۳ درباره روابط کنسولی تدوین شده‌اند که نظام حقوق معاهده‌ای خاصی را تشکیل می‌دهند. دیوان در این قضیه اظهار داشت که حقوق دیپلماتیک خود شیوه‌های دفاع و ضمانت اجرا در خصوص اقدامات غیرقانونی ارتكابی توسط مأمورین دیپلماتیک و کنسولی را فراهم می‌سازد. (Hostage Case, ۱۹۸۰, Para. ۸۶)

طبق نظر دیوان، وجود قاعده «عنصر نامطلوب» در حقوق دیپلماتیک ظاهراً قواعد حقوق بین‌الملل در خصوص مسئولیت دولتی را کنار گذاشته، امکان اجرای اقدامات متقابل را منتفی می‌سازد.

دیوان مقرر می‌سازد که قواعد حقوق دیپلماتیک، رژیم خودبسند ای را شکل می‌دهد که از یک سو تعهدات کشور

پذیرنده را در ارتباط با اماکن، مزایا و مصونیت ها به نحوی تنظیم می کند که با مأموریت های دیپلماتیک سازگار باشد و از سوی دیگر، امکان سوء استفاده احتمالی توسط مأموران دیپلماتیک را پیش بینی کرده، شیوه های اتخاذ موضع در قبال چنین سوء استفاده ای را برای کشور پذیرنده فراهم می سازد. این شیوه ها بنا به ماهیتشان تماماً کارآمد هستند.

به نظر دیوان، حقوق دیپلماتیک می تواند بدون کمک قواعد عام حقوق بین الملل در حوزه مسئولیت بین المللی به

ص: ۶۲۳

اهداف خود دست یابد. مثال دیگری که در این تعبیر از رژیم خود بسنده آورده اند و در چارچوب تعریف بالا می گنجد، حقوق مسئولیت بین المللی خاص دولت ها در حوزه حقوق معاهده ای سازمان جهانی تجارت است.

«رژیم خودبسنده منحصر به حوزه قواعد ثانوی است. قواعد ثانویه در مقایسه با قواعد اولیه، قواعدی هستند که به دنبال نقض قواعد اولیه مطرح می شوند و آثار و روابط حقوقی ناشی از چنین نقض هایی را تنظیم می کنند. در این خصوص، به عنوان نمونه، قواعد موافقتنامه حل و فصل اختلافات سازمان جهانی تجارت، به عنوان مجموعه خاصی از قواعد، شامل قواعد مرتبط با نتایج نقض قواعد اولیه آن سازمان است و بنابراین یک رژیم خودبسنده را شکل می دهد. آن ها اعمال قواعد عام مسئولیت بین المللی را تا آن اندازه که رژیم خودبسنده موافقتنامه اجازه می دهد منتفی می سازند و لذا اگر بین قواعد عام مسئولیت بین المللی و قواعد مسئولیت سازمان جهانی تجارت اختلافی پیش آید، قواعد معاهده ای مرجح خواهند بود» (سلیمانی ترکمانی، رژیم های خودبسنده و مناسبات آن ها با حقوق بین الملل عام، ۲۱۳).

گروه دوم، تعریف نسبتاً گسترده تری از رژیم خودبسنده ارائه می کنند و آن را شامل حقوق مرتبط با حوزه جغرافیایی خاص (مثل رژیم های رودخانه ای) یا با ماهیت خاص (مین های ضد نفر) و صرفاً در حوزه قواعد اولیه می دانند (I. L. C., Ibid, ۱۲. para.)

گروه سوم، تعریف کاملاً گسترده تری از رژیم خودبسنده ارائه کرده، شاخه خاصی از حقوق بین الملل را به طور کامل (هم در حوزه قواعد اولیه و هم در حوزه قواعد ثانویه) رژیم خودبسنده قلمداد می کند؛ مثل حقوق بین الملل محیط زیست (I. L. C., Ibid, ۲۰۰۶, Paras. ۱۳۵).

در این نوشتار، رژیم خودبسنده در قالب تعریف مورد نظر در دسته اول مورد بررسی قرار می گیرد. با این توضیح که در این نوشتار به چگونگی تبعیت خرده سیستم ها در صورت نقض تعهدات معاهده ای، به ویژه در اصل مسئولیت و تعیین روش جبران خسارت، از قواعد نظام عام حقوق بین الملل (در حوزه مسئولیت بین المللی دولت ها) پرداخته می شود.

۲-۲. تعامل میان نظام حقوق مسئولیت بین المللی و حقوق معاهدات

در حوزه دسته بندی نخست و ارتباط میان قواعد اولیه و ثانویه، این اصل کلی معتبر است که خرده سیستم ها می بایست قادر باشند با حقوق بین الملل عام کنش و واکنش داشته باشند (Runerstein, ۲۰۰۸, p.۲۰)؛ زیرا یک رژیم خاص به هیچ وجه جدا از سیستم حقوق بین الملل عام نخواهد بود، چرا که قواعد اولیه ای مشابه با قواعد سیستم مادر خواهد داشت.

حقوق معاهدات و حقوق مسئولیت بین المللی دو حوزه از مهم ترین حوزه های حقوق بین الملل هستند؛ چرا که بخش اعظمی از موضوعات حقوق بین الملل با مسئله انجام تعهدات بین المللی و نیز نقض تعهدات بین المللی سر و کار دارد که باید با قواعد برآمده از این دو حوزه، مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

در راستای اهمیت توجه به موضوع تعهد در نظام حقوق بین الملل، نقش معاهدات بین المللی به مثابه یکی از منابع اصلی و مهم در پیدایش تکالیف بین المللی، آشکار می شود که امروزه و خصوصاً پس از لازم الاجرا شدن معاهده ۱۹۶۹ وین راجع

به حقوق معاهدات بین المللی، توجه دولت ها به این سند مهم بین المللی بیش از پیش لازم کرده است.

بند ۱ ماده ۳۸ اساسنامه دیوان دادگستری بین المللی عموماً به عنوان سند اعلام کننده منابع حقوق بین الملل پذیرفته شده است. طبق قسمت الف همین بند، معاهدات اعم از عام یا خاص در ردیف منابع حقوق بین الملل

ص: ۶۲۴

هستند ۳: ۱۹۹۰, Brownli). در کنار این، اصولاً تعهد در مواردی با موضوعی آشنا به ذهن مواجه می‌گردد که چیزی غیر از نقض تعهد نیست و تعهدات موجود در نظام بین‌المللی نیز از احتمال رویارویی با این پدیده مستثنا نیستند؛ از این رو، تعهد و نقض تعهد، چه در سیستم‌های حقوقی داخلی و چه در نظام بین‌المللی، از جمله مفاهیمی هستند که میزان طرح آنها در کنار یکدیگر کم نبوده است.

در حوزه حقوق معاهدات، معاهده وین ۱۹۶۹، در بسیاری از قواعد خود تدوین‌کننده قواعد حقوق عرفی است؛ چنان که دیوان بین‌المللی دادگستری به آن اذعان کرده است (ICJ Rep. ۱۹۷۱, p.۴۷, paras. ۹۴, ۹۵).

در این نظام، نقض‌های اصول و قواعد حقوقی به مسئولیت بین‌المللی منجر خواهد شد؛ به عبارت دیگر، دولت‌ها در نتیجه فعل یا ترک فعل خود و گاهی نیز اعمال منع‌نشده، در قبال اعمال متخلفانه بین‌المللی که ضوابط آن را حقوق بین‌الملل معین خواهد کرد، مسئول اعمال خویش هستند.

حوزه مسئولیت حقوقی بین‌المللی، تکلیف جبران خسارت وارد به دولت زیان‌نیده را بر دولت متخلف بار می‌کند، حتی بدون توجه به اینکه تکلیف مزبور بر توافق طرف‌ها مبتنی بوده است (یعنی تعهد ناشی از معاهدات) یا خیر (ناصری لاریجانی، تعامل میان حقوق معاهدات و حقوق مسئولیت بین‌المللی در توجیه عدم ایفای تعهدات بین‌المللی، ۲۳۴)؛ به عبارت روشن‌تر، در حقوق بین‌الملل، نظام وحدت مسئولیت (قراردادی و غیرقراردادی) بین‌المللی حاکم است (سیفی، وحدت مسئولیت (قراردادی و غیرقراردادی) بین‌المللی و آثار آن در حقوق معاهدات، ۲۵۹)، چنان که می‌بینیم که نقض تعهد (مثلاً تعهد ناشی از معاهده) همانند حقوق داخلی در حقوق بین‌الملل، مسئولیت بین‌المللی به بار می‌آورد.

اما در مورد روابط میان این دو باید گفت که طبق کنوانسیون حقوق معاهدات، از یک سو ضمن عدم تنظیم کلی مقررات راجع به مسئولیت بین‌المللی، شمول مقررات این مبحث از حقوق بین‌الملل را منتفی ندانسته و از سوی دیگر در قالب بعضی مقررات راجع به اختتام و تعلیق معاهدات از معاذیر رافع مسئولیت معاهده‌ای سخن به میان آورده و مقررات مربوط این بخش را صریحاً واجد جامعیت و ویژگی انحصاری اعلام نموده است.

حال پرسش آن است که در فضای روابط قواعد اولیه و ثانویه، بر اساس قواعد حقوقی بین‌المللی، روابط میان نقض تعهد معاهده‌ای و مسئولیت بین‌المللی چگونه تبیین می‌گردد؟

چنان که اشاره شد، قواعد اولیه، قواعد رفتاری‌اند که تکلیف به فعل یا ترک فعل مشخصی را پایه‌گذاری می‌کند؛ از این رو، اعضای جامعه بین‌المللی را به درپیش گرفتن رفتاری خاص یا از دست زدن به اقدامی معین، منع می‌نماید. درحقیقت، این دسته از قواعد متضمن اوامر و نواهی بین‌المللی هستند. نمونه بارز این دسته از قواعد را در کنوانسیون ۱۹۶۹ وین راجع به حقوق معاهدات می‌توان مشاهده کرد.

اما قواعد ثانویه در ارتباط با تعیین آثار و مراتب حقوقی مرتبط با نقض قاعده حقوق بین‌الملل است. در اینجا است که مسئولیت بین‌المللی نقش مهمی دارد و به حقوق بین‌الملل ضمانت اجرا بخشیده و نظام حقوق بین‌الملل را به عنوان یک

نظام واحد و یکپارچه جلوه گر می سازد (عابدینی، رژیم های خودسامان در حقوق بین الملل، ۱۴۱).

همان طور که کمیسیون حقوق بین الملل در طرح مواد راجع به مسئولیت یادآور شده است، «تأکید مسئولیت بر قواعد ثانویه حقوق مسئولیت است؛ یعنی شرایط کلی که مطابق حقوق بین الملل، یک دولت به دلیل فعل یا ترک فعل متخلفانه، مسئول قلمداد شده و آثار حقوقی بر آن بار می شود.» (ابراهیم گل، کمیسیون حقوق الملل، مسئولیت بین المللی دولت، ۳۲۱)؛ برای مثال، یکی از دیدگاه های موجود در این باره قایل براین است که حقوق معاهدات و حقوق مسئولیت در این زمینه هیچ برخوردی با یکدیگر نداشته، هر یک دارای قلمروی جداگانه است. در عین حال،

ص: ۶۲۵

دیدگاه دیگر بر این باور است که ارتباط میان اقدام متقابل و اختتام یا تعلیق معاهده بسیار ساده است؛ بدین صورت که اختتام یا تعلیق اجرای یک معاهده نقض شده، شکلی از یک اقدام متقابل است؛ اقدام متقابل، اختتام و تعلیق نمونه هایی از آن هستند؛ مثلاً معاهده ای امضا می شود و مسئولیت ناشی از آن هم محقق می شود که این امر صرف نظر از ماهیت هنجار خاص است (شهبازی، تأملی در وحدت و کثرت نظام حاکم بر سیستم حقوق بین الملل، ۱۸).

در جمع بندی می توان گفت که قواعد عامی در حوزه مسئولیت بین المللی در نظام حقوق بین الملل وجود دارند که گرچه توافقات سازمانی موجد تأسیسات جدید، تا حد زیادی در راستای منع اعمال حقوق بین الملل عام اند، لکن خرده سیستم ها به طور تام از قواعد اولیه کنترل رفتار تبعیت می کنند (مثلاً- در صورت نقض تعهد معاهده ای، قاعده اولیه حکم به جبران خسارت می دهد) و قواعد مسئولیت بین المللی همچنان حاکم است، اما قواعد ثانوی آن در تعیین میزان خسارت، نحوه جبران و مانند اینها بسته به نوع تأسیس (خرده سیستم) متفاوت خواهد بود (شهبازی، تأملی در وحدت و کثرت نظام حاکم بر سیستم حقوق بین الملل، ۳۴)؛ به عبارت دیگر، نظام حقوق بین الملل سیستمی است که می تواند مجموعه ای متنوع را متحد کند؛ سیستمی که همزمان یکدست و ناهمگن، واحد و متکثر است (Craven, M., ۲۰۰۳: ۱۲).

۳. شیوه های جبران خسارت

در نظام حقوق بین الملل در قبال نقض تعهد معاهده ای، شیوه های خاصی پیش بینی گردیده است. مهم ترین این شیوه ها اقدام متقابل است که در تعامل میان نظام حقوق معاهدات و نظام مسئولیت بین المللی انجام می گیرد.

الف) اقدام متقابل

اقدام متقابل در نظام عام حقوق بین الملل، یعنی ماده ۲۲ طرح پیش نویس کمیسیون حقوق بین الملل راجع به مسئولیت بین المللی دولت ها، تعریف شده است:

«وصف متخلفانه عمل یک دولت که منطبق با تعهد بین المللی آن نسبت به دولت دیگر نیست، هنگامی و تا اندازه ای زایل می گردد که آن عمل، اقدامی متقابل علیه دولت اخیر باشد» و دامنه اعمال چنین تبیین گردیده است: «اقدامات متقابل تنها باید در پاسخ به نقض واقعی حقوق و نیز تنها از سوی دولتی که به واسطه آن نقض صدمه دیده است، اتخاذ گردد» (Crawford, ۲۰۰۲, p. ۱۶۸, para. ۳).

در اقدام متقابل نیز دولت متضرر به دنبال اعاده حقوق خود و استمرار روابط حقوقی اش با دولت مسئول است؛ روابط حقوقی ای که در اثر عمل متخلفانه بین المللی لطمه دیده است.

اقدام متقابل یک عمل مشروع بین المللی به هنگام نقض تعهد قراردادی است: «عمل متخلفانه، هم برای اقدام متقابل و هم برای اختتام یا تعلیق اجرای معاهده طبق ماده ۶۰ عهدنامه ۱۹۶۹ وین، مبنای استدلال حقوقی است. یک معیار مشترک و آشکار در این دو نوع واکنش آن است که در صورت فقدان یک عمل متخلفانه بین المللی، این واکنش ها برخلاف قواعد حقوق بین الملل خواهند بود. اقدام متقابل و اختتام و تعلیق اجرای معاهده در نتیجه نقض آن، تنها زمانی مشروع و قانونی است

که در رابطه با عملی متخلفانه صورت گیرد تا از ادامه آن جلوگیری کند؛ به عبارت دیگر، عمل متخلفانه اولیه، عامل رفع وصف متخلفانه عمل است» (Sicilianos, Linos-Alexander, ۱۹۹۳, p. ۳۴۳).

ب) اصل تناسب در رابطه سیستمی

هنگامی که دولتی تعهدات بین المللی خود را نقض می نماید، دولت دیگر می تواند در مقابل او به اقدام متقابل توسل جوید تا آن دولت را ناچار سازد که عمل متخلفانه خویش را متوقف ساخته و بر جبران خسارات وارده

ص: ۶۲۶

گردن نهد (زمانی، جایگاه اصل تناسب در سازمان جهانی تجارت، ۱۰۹).

بند ۱ ماده ۴۹ طرح مسئولیت بین المللی دولت ها چنین مقرر می دارد: «یک دولت متضرر می تواند علیه دولتی که مسئول تخلف بین المللی است، فقط به منظور وادار ساختن آن دولت به ایفای تعهداتش... به اقدام متقابل مبادرت ورزد. در این رابطه باید گفت که این مسئله به طور کلی و عام پذیرفته شده که تمامی اقدامات متقابل ابتدائاً باید معادل تعهد نقض شده باشد که این اصلی شناخته شده است»

(ILR, 1979, Case Concerning Air Services Agreement, p. 338. Para 8)

ماده ۵۱ طرح کمیسیون حقوق بین الملل درباره مسئولیت دولت ها متضمن این معناست که اقدام متقابل باید با خسارت وارده متناسب باشد و در هر مورد با توجه به شدت عمل متخلفانه بین المللی و حقوق مورد نظر ارزیابی می شود:

(White and Abass, in M. Evans : 505, 507)

اتخاذ این عکس العمل از سوی کشورها از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

«در راستای در پیش گرفتن اقدامات متقابل، این نکته که عکس العمل مزبور نباید منجر به نتایجی غیرمنصفانه گردد، باید تضمین شود و این اصل باید هم با توجه به عناصر کمی و هم کیفی مانند اهمیت منافع حفاظت شده و شدت نقض، مورد ارزیابی قرار گیرد».

ماده ۵۱ حاکی از آن است که اصل تناسب با توجه به دو معیار شدت عمل متخلفانه و حقوق مورد نظر، مقدمتاً به صدمه وارد شده مربوط است.

دیوان بین المللی دادگستری در رأی سال ۱۹۹۷ خود راجع به قضیه پروژه گابچیکو و ناگی ماروس، در این باره می گوید: «از نظر دیوان، یک موضوع قابل ملاحظه مهم این است که آثار اقدامات متقابل با در نظر گرفتن حقوق مورد نظر باید با ضرر وارد شده متناسب باشد» (ICJ Rep. 1997, p. 54, para. 85)

«اغلب حقوقدانان این مسئله را می پذیرند که نقض معاهده از سوی یکی از طرف ها، منجر به حق طرف دیگر بر فسخ معاهده یا تعلیق اجرای تعهداتش بر مبنای آن می گردد. نقض یک تعهد معاهده ای می تواند منجر به حق طرف دیگر در اتخاذ اقدامات متقابل غیرقهری گردد که این اقدامات متوجه حقوقی خواهد بود که دولت خاطی بر مبنای آن معاهده دارد» (Watts, 1999, 753, para. 1)؛ بنابراین، بعید به نظر می رسد که خللی به انسجام سیستم مادر حقوق بین الملل (حقوق بین الملل عام) وارد شود.

۴. نظام سازی حقوقی قرآن (در حوزه تعهد قراردادی و نقض آن)

در نظام حقوقی اسلام مفهوم تعهد قراردادی (که قابل انطباق با مفهوم تعهد معاهده ای است) از آیات شریفه استنباط می

شود. ابتدا به تبیین مفهوم تعهد قراردادی می پردازیم و آنگاه مفهوم مسئولیت ناشی از نقض این دسته از تعهدات را از منظر آیات شریفه تحلیل می کنیم.

روشن است که ارتباط معنایی و حقوقی که قرآن کریم میان تعهد ناشی از پیمان ارادی و نقض آن برقرار کرده است، از اهمیت بسزایی در این نوشتار برخوردار است.

یک. نظام قرآنی تعهد قراردادی

در قرآن کریم آیات شریفی به صراحت بر تعهد قراردادی دلالت دارند که بر نظام سازی قرآنی در حوزه تعهد قراردادی (و معاهده ای) رهنمون می کند.

مهم ترین آیات شریفه در این زمینه، بدین قرار است:

ص: ۶۲۷

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (مائده / ۱)؛ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (اسراء / ۳۴)؛ فَاتِّمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (توبه / ۴)؛ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (توبه / ۷)؛ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ (نحل / ۹۱).

اهمیت پیمان ها از دیدگاه قرآن تا بدانجاست خداوند سبحان در آیه ۱ سوره انفال اعتبار قرارداد را برتر از حق اخوت قرار داده است یا در آیاتی مثل احزاب / ۱۵، مؤمنون / ۸، معارج / ۳۲، رعد / ۲۰، بقره / ۱۷۷ و اسراء / ۳۴ از جنبه حقوقی فراتر رفته و آن را نشانه ایمان و بلکه بالاتر در واقع، قرارداد با خدای سبحان داشته است. (سلیمی، حقوق بین الملل اسلامی، ۱۲۵).

در ذیل با بهره گیری از آراء اندیشمندان حقوق اسلامی به تحلیل مفاد این آیات می پردازیم.

۱ - آیه شریفه یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (مائده / ۱)

در اهمیت این آیه در نظام سازی حقوقی قرآنی همین بس که فقیهان مسلمان، قاعده مهم «اصاله اللزوم» را از این آیه استنباط کرده اند. بر اساس این قاعده، همه پیمان ها و قراردادها لازم الاجراست (مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ۲۴۴/۴)، اما در مورد دامنه مدلول آن می توان گفت که آنچه سبب اختلاف در دلالت آیه در میان فقیهان شده، دو مطلب است: اول، اختلاف در معنا و مراد عقود، و دوم، معنا و مفهوم وفای به عهد.

معنای عقد

واژه عقد در لغت به معنای عهد است. لغت شناسان و مفسران عقد را به «اوکد العهود» تفسیر نموده و فقها آن را به عهد مشدد (محکم و ناگسستنی) تفسیر کرده اند (فیروز آبادی، القاموس المحيط، ۲۷۰/۳؛ طریحی، مجمع البحرین، ۱۰۳/۳؛ جوهری، مقایس اللغه، ۵۱۰/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۲/۵؛ محقق اردبیلی، زبده البیان، ۴۶۲).

معنای وفای به عهد

مصدر ثلاثی مجرد از «وَفَى» به معنای انجام پذیرفتن، ملازمت عهد و پیمان و به سر بردن عهد و پیمان است که از نظر معنا با «ایفاء» در باب افعال یکسان است.

بنابراین، وفای به عقد اجرای عقد و به عبارت دیگر، قیام به مدلول عقد است؛ به این معنی که اگر عقد تملیکی باشد، اجرای مدلول آن عبارت است از: مترتب ساختن اثر حاصله از عقد و اگر عقد تملیکی نبوده، بلکه عهدی باشد مثل عقد نکاح، اثر این عقد رابطه زوجیت است. در فقه اسلامی، هر چند واژه «عهد» و «تعهد» به کار رفته، ولی محور «عقد» و «معامله» است و عهد و تعهد نیز در معنای مصدری خویش یعنی عقد به کار رفته اند.

حال درباره این سؤال که مراد از عقد در آیه شریفه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ چیست، دو نظریه مطرح است؛ به عبارت دیگر، آیا تمام عقود در تمام زمان ها مورد نظر است و یا تنها عقود زمان شارع؟ در نظریه نخست، معنای آیه شامل عقود و قراردادهایی می گردد که در عرف جاری هستند.

بسیاری از مفسران و جمعی از فقها اعتقاد دارند که لزوم وفای به عهد اختصاص به عقود معین ندارد و شامل تمام قراردادهایی است که با قانون، اخلاق و عقل مخالفت ندارد. آنان در پی تمهید اصلی هستند که در موارد تردید، به صحت عقد حکم کند و گستره معاملات مورد نیاز را فزونی بخشد (مجمع البیان، ۱۵۱/۳؛ علامه طباطبایی، المیزان، ۱۶۷/۵، فاضل مقداد، کنزالعرفان، ۷۱/۲، مقدس اردبیلی، زیاده البیان، ۴۶۲، طباطبایی یزدی، عروه الوثقی، ۲۸۸/۲ و ۳۱۳-۳۱۵، کاشف الغطاء، تحریر المجله، ۶۸/۱-۶۹؛ خویی، مصباح الفقاهه، ۲۵۳).

تقریر صاحب عناوین این است که معاملات را نباید از مخترعات شرع شمرد. مبنای آنها نیاز مردم به مبادله کالا و

ص: ۶۲۸

منافع و گاه نقل آن اموال بدون عوض است. مردم به شرکت و نیابت ها و نکاح نیز نیاز دارند و بر همین مبناست که عقودی مانند بیع، صلح، هبه، اجاره، عاریه، وکالت، نکاح، مضاربه، جعاله و شرکت به وجود می آید» (عبدالفتاح حسینی مراغی، العناوین، ۷/۲).

صاحب عروه نیز می فرمایند:

«منحصر کردن عقود مشروع به همان عقود معهود در زمان معصومان: هرگز قابل قبول نیست و آزاد بودن قراردادها در اسلام احتیاجی به دلیل خاص ندارد؛ زیرا هر نوع معامله و قراردادی که جنبه عقلایی داشته باشد، صحیح است مگر قراردادهایی که با دلیل خاص از این اصل عام خارج شده است و مقتضای ادله عامه در عقود جز این نیست» (طباطبایی یزدی، عروه الوثقی، ۵۸۳).

در نظریه دوم حکم مربوط به آیه ناظر به پیمان های معهود یا متداول در زمان صدور حکم آن است و نفوذ عقد جدیدی مجاز شمرده نمی شود و در مورد تردید به اصل یا عدم انتقال تکیه می گردد و قلمرو حکومت اراده را محدود می سازد (عاملی، مفتاح الکرامه، ۱۷۴/۴؛ نجفی، جواهرالکلام، ۲۱۳/۲۲؛ نراقی، عوائد الایام، ۷ و ۸).

- اشکالات وارد شده در استناد به آیه *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*

مرحوم نراقی نقدهایی به آیه *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* وارد کرده اند:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ جمع محلی به الف و لام می باشد و باید دلالت بر عمومیت کند، اما در آیه قرینه ای وجود دارد که عمومیت را از کار می اندازد و آن قرینه این است که چون این آیه در سوره مائده که آخرین سوره ای است که بر پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده، قرار دارد، لذا بر وفاء به آن عقودی که تا آن موقع از طرف خداوند متعال تشریح شده بوده، مثل «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَتِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» و امثال ذلک نظر دارد و دیگر شامل همه عقود در تمام ادوار و ازمان مختلف نمی شود (نراقی، عوائد الایام، ۴).

همچنین ایشان گفته اند:

«اگر ما بخواهیم *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* را به این وسعت و عمومیت بگیریم، تخصیص اکثر به وجود می آید؛ زیرا خیلی از عقود هستند که به دلیل جایز بودن، وفای به آنها لازم نیست، مثل عاریه، هبه و امثال ذلک؛ لذا چون عقود جایز از عقود لازم بیشتر هستند، اگر قائل به عمومیت *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* بشویم، تخصیص اکثر به وجود می آید که باطل است پس عمومیت آیه نیز باطل می باشد» (همان).

همچنان که مشاهده می گردد، مبنای این استدلال بر این پیش فرض است که وفای به عقود جائز لازم نیست؛ اما این پیش فرض صحیح نیست؛ زیرا «... نمی توان پذیرفت که عقودی مانند عاریه، ودیعه، وکالت و مانند اینها از نظر عرفی عقد نباشند» (وحدتی، مبانی مسئولیت قراردادی، ۴۴) و از این رو لازم الوفا نباشند.

درباره اشکال دوم نیز حضرت امام رحمه الله در جلد اول کتاب البیع می فرمایند:

«جمع محلی به الف و لام ظهور در عموم دارد، مثل أكرم العلماء و ما نیز تابع ظواهر ألفاظ می باشیم. ثانیاً هیچ قرینه ای در کلام ذکر نشده که دلالت داشته باشد بر شمول عقود خاصی که در گذشته تا آن زمان تشریح شده بوده و ما با صرف اینکه مائده آخرین سوره ای است که بر پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده، نمی توانیم آیه را از عمومیت بیندازیم و اصلاً ای بسا پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم چون که می دانسته که به زودی از دنیا رحلت خواهد کرد، می خواسته یک قانون کلی برای بشریت ذکر کند و بگوید که ای بشر به هر عهد و پیمان و عقدی که دارای شرائط لازم می باشد، وفاء کنید. اتفاقاً اینکه مائده آخرین سوره ای است که بر پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده با تقنین یک قانون و قاعده کلی به نام «أوفوا بالعقود» برای کل عقلا و بشریت در تمام ازمنه و ادوار مناسبت دارد؛ بنابراین «أوفوا بالعقود» بسیار عام است و شامل هر

ص: ۶۲۹

موردی که از نظر عقلاً عقد و عهد و پیمان باشد، می شود» (خمینی، کتاب البیع، ۲۴۳).

رای برگزیده ما در باب معنای عقود در آیه، نظریه اول است که با اطلاق مفهومی خود تمامی پیمان ها و عقود جاری میان انسان ها از جمله معاهدات بین المللی را فرا می گیرد؛ از این رو، می توان قائل شد:

«... قراردادهای بین المللی در حقوق اسلام به طور کلی پذیرفته شده اند...؛ گرچه در فقه عنوان خاصی ندارد، ولی مشمول قواعد عمومی قراردادهاست... و اصل لزوم وفای به عهد و قاعده لزوم در عقود و ناگسستی بودن قراردادهای حاکم است» (عمید زنجانی، حقوق تعهدات و قراردادهای بین المللی در فقه و حقوق اسلامی، ۱۱-۱۰).

۲. آیه وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (اسراء / ۳۴).

از ماده عهد مشتقات دیگری نیز علاوه بر این آیه به کار رفته است که می توان به موارد ذیل اشاره کرد.

-...وَالْمُؤْفُونَ بِالْعَهْدِ إِذَا عَاهَدُوا (بقره / ۱۷۷)؛ «یعنی (مؤمنان) کسانی هستند که به عهد خود وفا می کنند».

- وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (مؤمنون / ۸)؛ «یعنی آنان که ادای امانت و وفای به عهد را مراعات می کنند».

این آیات همان طور که حکم عهد و پیمان بندگان با خداوند را بیان می کند، پیمان های خصوصی میان مردم را نیز دربرمی گیرد.

تعلیل وجوب وفای به عهد در قرآن کریم مبنی بر بازخواست از عهد، مشعر به آن است که مسئولیت نسبت به تعهد در ذات آن نهفته است، چنان که دربارۀ مفاد آیه شریفه وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا چنین استدلال گردیده است.

برای چنین برداشتی از آیه، اولاً مقصود از «الف» و «لام» در «اوفوا بالعهده» باید لام جنس باشد تا بتواند هر پیمانی را در برگیرد، نه لام عهد که مراد از آن فقط پیمان با خداست؛ در نتیجه، می توان گفت: با توجه به مفهوم «عهد» عام و رابطه ای که میان «عهد» و «عقد» وجود دارد، آیات وفای عقد را می بایست مصداقی از وفای به عهد دانست.

دو. نظام مسئولیت قراردادی در قرآن (مسئولیت بین المللی)

در قرآن در حوزه مسئولیت نقض تعهدات براساس روش خاصی نظام سازی گردیده است و بر این اساس و با توجه به ماهیت تعهد قرارداد، تعریف مشخصی برای ماهیت مسئولیت قابل استنباط است.

الف) روش نظام سازی قرآنی در حوزه مسئولیت قراردادی

قرآن کریم در ترسیم خطوط کلی نظام مسئولیت قراردادی در حوزه های ممنوعیت اضرار به دیگری و لزوم پرداخت خسارت به زیان دیده از سوی مسئول، نظریه پردازی کرده است. حال، ضمن اشاره به روش نظام سازی قرآنی، در ادامه برای درک بهتر مسئولیت قراردادی به تحلیل مفهوم ماهیت تعهد قراردادی و رابطه آن دو با یکدیگر از دیدگاه قرآن می پردازیم.

اول: ممنوعیت اضرار و ظلم به دیگری

قرآن کریم در آیاتی چند، ممنوعیت ضرر رساندن و ظلم به دیگری را بیان می کند؛ مثلاً در فرازی از آیه ۳۳ سوره شریفه بقره، ضرر زدن به دیگری را ممنوع اعلام کرده است: لَا تُضَارَّ وَالِدَهُ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ.

البته می توان فعل «لا تضار» در آیه را معلوم یا مجهول معنا کرد که در صورت نخست معنای آیه این چنین می شود: «نه مادر (به خاطر اختلاف با پدر) حق ضرر زدن به کودک را دارد و نه پدر» و اگر مجهول معنا گردد، معنای آن چنین است: «مادر نباید در نگهداری فرزند به زیان و زحمت بیفتد و پدر نیز نباید بیش از حد متعارف، برای نگهداری فرزند متضرر شود».

ص: ۶۳۰

روشن است که کاربرد آیه در مبحث مسئولیت بر این فرض استوار است که فعل «لاتضار» معلوم دانسته شود. علاوه بر این، در سوره طلاق، ممنوعیت اضرار در روابط زن و مرد بعد از طلاق نیز مورد تأکید قرار گرفته است: أَشْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ (طلاق / ۶)؛ آنان (زنان در عده طلاق) را در هر جا خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست، سکونت دهید و به آنان زیان نرسانید تا کار را بر آنها تنگ کنید و (مجبور به ترک منزل شوند).» به عبارت روشن تر، مرد نمی تواند در زمان عده، زن را به زحمت وادارد و به وی زیان رساند.

محقق اردبیلی و پیروان او در باب ممنوعیت ضرر به دیگری به آیاتی از قرآن که ظلم را تحریم می کند و جزای بدی را بدی می داند، استدلال کرده اند (محقق اردبیلی، ۱۳۶۲، ۵۲۸/۱۰). آیاتی از قبیل:

لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظَلَمُونَ (بقره / ۲۷۹)، آیه معاقبه: وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ (نحل / ۱۲۶)؛ آیه اعتدا: فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ (بقره / ۱۹۴)؛ آیه جزا: وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا (شوری / ۴۰).

دو: ممنوعیت اکل مال به باطل

آیات متعددی بر منع اکل مال به باطل دلالت دارند، آیات ذیل از این قبیل است:

- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ... (نساء / ۱۰)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید مال یکدیگر را به ناحق نخورید...».

در سوره توبه آیه ۳۴ و سوره بقره آیه ۱۸۸ نیز چنین مضمونی دارند. فقها این آیات را در قواعد عمومی معاملات بررسی کرده اند (طوسی، الخلاف، ۴۰۲؛ ابن براج، المهدب، ۴۳۴).

فقها خوردن را در آیات فوق را دارای خصوصیتی ندیده اند و آن را مصداق تصرف دانسته اند، بنابراین، آیات یاد شده بر ممنوعیت تصرف به باطل دلالت می کند.

ب) ماهیت مسئولیت قراردادی از دیدگاه قرآن

با توجه به آنچه که در باره «واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولولا» آمد و قرینه «كان» می توان گفت که در این آیه کریمه «زمانی» ذکر نشده و به معنای بودن در زمان گذشته نمی باشد؛ بلکه به معنای ثبوت و تحقق است و بر زمان خاصی دلالت ندارد. مسئولیت در آیه نیز گسترده تر از انحصار در مسئولیت اخروی است و هر نوع مسئولیتی را که شارع مقدس پذیرفته باشد، شامل می گردد (وحدتی بشیری، مبانی مسئولیت قراردادی، ۲۰۱)؛ از این رو، می توان نتیجه گرفت که قرآن کریم دیدگاهی را که تعهد و مسئولیت را همزاد یکدیگر می داند، تأیید می کند؛ به زبان حقوقی، «هر تعهد مستلزم جبران خسارت است» و مسئولیت قراردادی را متناسب با وفای به عهد باید معنا کرد. این دیدگاه در حقوق موضوعه نیز یکی از مهم ترین نظریه هایی است که در تحلیل ماهیت مسئولیت قراردادی ارائه گردیده است.

مسئولیت قراردادی اثر عقد است؛ چنانکه در قانون مدنی فرانسه مسئولیت قراردادی در بخش چهارم از فصل سوم و در مواد

۱۱۴۶ به بعد زیر عنوان «اثر تعهدات» قرار گرفته است و در نظریه مرسوم این گونه آمده که مسئولیت قراردادی از آثار تعهدی است که در قرارداد میان دو طرف موجود بوده و تخطی از تعهد مذکور سبب مسئولیت است. بر مبنای این نظریه مسئولیت قراردادی ناشی از تراضی است و باید در قلمرو عقد قرار گیرد (کاتوزیان، حقوق مدنی، ۳۰۷).

در مسئولیت قراردادی، هدف از جبران خسارت قراردادی، یا ترمیم ضرری است که مستقیماً به متعهدله از ناحیه

ص: ۶۳۱

عدم اجرای تعهد وارد گشته یا برآورده ساختن انتظارات متعهدله از اجرای تعهد است.

در صورت نخست، متعهدی که از اجرای تعهد خویش سر باز زده، باید وضعیت متعهدله را به حالت پیش از عقد بازگرداند، در حالی که در صورت دوم، باید آن قدر به متعهدله پردازد که گویی عقد به اجرا درآمده است و به تعبیری، وضعیت وی را به حالت پس از اجرای عقد درآورد. برای مثال، وقتی یک فروشنده جزء، ده دستگاه لوازم خانگی از یک تاجر خریداری می کند و تاجر از تحویل آنها خودداری می کند، فروشنده جزء، از یک طرف مشتریان خویش و نفعی را که از طریق فروش کالا به آنان به دست می آورد، از دست می دهد و از طرف دیگر، مجبور می شود همان کالا را از تاجر دیگر با قیمت بالاتر خریداری کن (محقق داماد و دیگران، قلمرو مسئولیت مدنی ناشی از تخلف از اجزای تعهد، ۲۴-۲۳).

۵. شیوه جبران خسارت در قرآن کریم

بیان شیوه جبران خسارت نشان دهنده آن است که اصل مسئولیت مدنی، مفروض انگاشته شده است. به همین جهت، اندیشمندان حقوق اسلامی برای اثبات مسئولیت مدنی به سه آیه ذیل استدلال کرده اند.

الف) آیات استنادی

۱. آیه «اعتدا»

فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ (بقره/ ۱۹۴)؛ «هر کس به شما تجاوز کرد همانند خودش بر او تعدی نماید».

این آیه به هر فردی که مورد تجاوز و تعدی قرار گیرد، حق می دهد تا به همان مقدار مقابله کند. این حکم هر چند در سیاق آیات تعدی در جنگ است، ولی نسبت به امور مالی و سایر حقوق نیز تعمیم دارد و شکی نیست که اتلاف مال دیگری بدون اذن و رضایت، تعدی به وی است؛ بنابراین آیه شامل آن نیز می شود (ابن ادریس حلی، السرائر، ۲/۴۸۰).

یکی از مصادیق اعتدا در امور مالی، اتلاف مال غیر است (اصفهانی، کتاب المکاسب، ۲/۳۲۲)؛ بنابراین، اگر زیان وارد شده به دیگری خسارت مالی باشد، وارد کننده زیان باید از طریق پرداخت مال، اقدام به جبران نماید؛ برای نمونه، شیخ طوسی و ابن زهره هر دو به آیه مزبور برای اثبات شیوه پرداخت خسارت به صورت مثل و قیمت استدلال کرده اند (طوسی، المبسوط، ۳/۶۰)؛ ابن زهره، ۲۸۱)؛ به عبارت دیگر، نزدیک ترین شیوه جبران زیان، پرداخت مثل مال تلف شده است و در صورت عدم امکان ادای مثل، پرداخت قیمت، مناسب ترین شیوه جبران تلقی می شود.

نکته قابل توجه اینکه دلالت این آیه نسبت به اصل پرداخت خسارت مالی مسلم است، ولی اینکه درصدد بیان شیوه جبران زیان به ادای مثل و قیمت باشد، بستگی به این دارد که «ما» موصولی و یا مصدری قلمداد شود. اگر مصدری باشد، تنها تساوی در مقدار اعتدا را بیان کرده است و نظری به مثل و یا قیمت اصطلاحی ندارد و اگر موصولی باشد، علاوه بر اصل شیوه پرداخت خسارت، به تعیین نوع مالی که باید به عنوان خسارت پرداخت شود هم دلالت می کند؛ هر چند ممکن است گفته

شود، برای پرداخت خسارت حتی در اموال قیمی، باید ابتدا مثل پرداخت شود، مگر اینکه دادن مثل متعذر باشد (اصفهانی، کتاب المکاسب، ۳۶۲/۱).

۲. آیه الْجَهْرُ بِالسُّوءِ

لَا يُجِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا (نساء / ۱۴۸)؛ «خدا دوست نمی دارد که کسی به گفتار زشت، به عیب (خلق خدا) صدا بلند کند مگر آن که به او ظمی رسیده باشد که خداوند شنونده و

ص: ۶۳۲

علیم است».

این آیه از جمله آیاتی است که ممکن است در اثبات شیوه جبران زیان مورد استناد قرار گیرد.

برخی از فقها همچون امام خمینی؛ از این آیه شیوه جبران خسارت را تبیین کرده اند (موسوی خمینی، کتاب البیع، ۲۸۵).

۳. آیه معاقبه

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ (نحل / ۱۲۶).

برخی از فقهای شیعه برای اثبات مسئولیت به این آیه استناد کرده اند (نجفی، جواهر الکلام، ۸۶).

ب) اصل تناسب

۱. آیه معاقبه

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ (نحل / ۱۲۶)؛ «و اگر (خواستید) کیفر کنید، پس همانند چیزی که بدان مجازات شدید، کیفر دهید».

این آیه از جمله آیاتی که در حوزه اصل تناسب و شیوه جبران خسارت پاره ای از صاحب نظران حقوق اسلامی برای اثبات مسئولیت مدنی، مورد استناد قرار گرفته است؛ برای نمونه صاحب جواهر (نجفی، جواهر الکلام، ۸۶) بر این باور است که آیه بر جواز مقاصه دلالت می کند و مقتضای این جواز، ضمان به شی است.

۲. آیات جزای سیئه

آیات زیادی از قرآن بر تناسب میان بدی و جزای آن دلالت می کند. آیاتی از قبیل:

وَجَزَاءٌ سِئَئِهِ سِئَئُهُ مِثْلُهَا (شوری / ۴۰)؛ «و کیفر بدی، (مجازات) بدی همانند آن است».

وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (انعام / ۱۶۰)؛ «و هر کس (کار) بدی بیاورد، پس جز همانند آن کیفر نخواهد شد؛ و آنان مورد ستم واقع نمی شوند».

تناسب میان بدی و جزای آن، هم به دنیا و هم به جهان خارج آخرت مربوط می شود؛ از این رو، حقوق دانان اسلامی این آیات را برای اثبات تناسب میان جرم و مجازات در قصاص استفاده کرده اند.

۳. آیه اعتدا

فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (بقره / ۱۹۴)؛ «آنکه به شما تجاوز

می کند، به همان اندازه حق دارید تجاوز او را جواب دهید».

با اینکه آیات قبل و بعد این آیه مربوط به جنگ است، ولی فقهای مثل شیخ طوسی آن را در مقام بیان قاعده کلی مقابله به مثل می داند؛ زیرا «ما» در «ما اعتدی» موصوله است نه مصدری و نقش مفعولی دارد: «فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ»؛ یعنی به آنها به مانند آن چیزی که به واسطه آن به شما تجاوز کردند، تعدی کنید.

نتیجه آنکه اعتدا موجب ضمان است.

۶. نتیجه

بنابراینچه گفته شد، یکی از مهم ترین مسائل حقوق بین الملل معاصر، درباره این پرسش است که آیا در نظام عام حقوق بین الملل روشی برای انتظام بخشیدن به کثرت خرده سیستم های حقوقی (رژیم های خودبسنده) پیش بینی شده است؟

در پاسخ به این پرسش در حوزه حقوق معاهدات که خود نمونه ای روشن از رژیم خودبسنده حقوق بین الملل است، منطق نظام وارگی میان قواعد اولیه و ثانویه پیش بینی شده است؛ چنان که قواعد اولیه بر الزام به وفای به تعهدات

ص: ۶۳۳

ناشی از عقود دلالت دارند و قواعد ثانویه در صیانت از تعهدات اولیه بر الزام جدید بر خاخی حکم می نماید.

در این روش، میان مقررات خرد نظام «حقوق معاهدات» و قواعد کلان «مسئولیت بین المللی» هماهنگی ایجاد می شود و از آنجا که از پراکندگی می کاهد، راهکار کارآمدی است که می تواند مورد اقتباس قرار گیرد که می توان از آن به ویژگی عام این روش نام برد. از سوی دیگر، برای جبران خسارت، قاعده ثانویه اصل تناسب حاکم است که نشان می دهد روشی عادلانه و دادگسترانه است.

هر دو ویژگی کارآمدی و عادلانه بودن در نظام حقوقی از قرآن کریم قابل استنباط است، چنان که در عرصه حقوق داخلی، اندیشمندان حقوق اسلامی از این آموزه ها بسیار بهره برده اند؛ زیرا خیلی پیشتر از رهیافت جدید حقوق بین الملل، پیوستگی معنایی میان تعهدات ناشی از عقود و جبران خسارت ناشی از نقض آنها بر محور نفی ظلم و مدح عدالت در چند آیه بیان شده است؛ به عبارت دیگر، اولاً با اطلاق مفهومی آیات مربوط به عقود، تمامی پیمان ها از جمله معاهدات بین المللی مبتنی بر اصل وفای به عهد، معتبر شمرده می شود و با اعتبار شرعی که برای اصل معاهدات حاصل می شود، مفاد آنها لازم الاجرا می گردد.

همچنین در این گونه آیات، تعهد قراردادی همزاد مسئولیت (به هنگام تخلف از آن) می باشد که خطوط کلی نظام حاکم بر مسئولیت قراردادی را ترسیم می نماید. مهم تر آنکه اصل تناسب بر شیوه جبران خسارت در آیات قرآن مورد تأکید فراوان بوده و مبتنی بر نقطه کانونی عدالت نظام سازی شده است. صرف نظر از پیشتازی آموزه های قرآن کریم در جلوگیری از پراکندگی خرده سیستم ها و انسجام بخشی به نظم عام حقوق بین الملل، می توان با بهره گیری از روش استخدام آموزه های حقوقی، از آیات شریفه قرآن در حوزه تعهدات و مسئولیت بین المللی به درک عمیق تری نائل آمد.

پی نوشت

(۱) هارت دیدگاهی از قانون را ارائه می کند که مشتمل بر «یکپارچگی قواعد اولیه و ثانویه» است. قواعد اولیه، نقش تعیین تکالیف را به صورت مستقیم به عهده دارند، اما قواعد ثانویه به مرحله اجرا و تعارض قواعد اولیه مربوط می شوند (هارت، مسائل فلسفه حقوق، ۱۶۱).

ص: ۶۳۴

ابن براج، عبدالعزيز، المهدب، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶ ه. ق.

اصفهانی، محمد حسین، حاشیه کتاب المکاسب، تحقیق عباس محمد آل سباع، ج ۲، قم، انتشارات محقق، ۱۴۱۸ ه. ق.

باریکلو، علیرضا، مسئولیت مدنی، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۵ ه. ش.

جوهری، ابی نصر اسماعیل بن حماد، «الصحاح»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۰ ق.

حسینی، سید ابراهیم، نظام حقوقی اسلام (مبانی، منابع، ساختار و ویژگی ها)، مجله معرفت، شماره ۱۰۶، ۱۳۸۵.

حکیم، سید محسن، مستمسک العروه الوثقی، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۶ ق.

حلی، محمد بن منصور بن احمد (ابن ادريس)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

خوئی، سید ابو القاسم، مصباح الفقاهه، (به کوشش محمد علی توحیدی)، قم، انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ ق.

رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در روش تفسیر علمی قرآن، طلوع، ش ۱، ۱۳۸۱ ش.

رضایی اصفهانی، محمد علی، روش شناسی مطالعات میان رشته ای در تفسیر قرآن، اندیشه دینی، پاییز شماره ۳۲، ۱۳۸۵.

رضایی اصفهانی، محمد علی، روش شناسی مطالعات تطبیقی در تفسیر قرآن، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۷، ۱۳۸۹.

زمانی، قاسم، جایگاه «اصل تناسب» در سازمان جهانی تجارت، پژوهش حقوق و سیاست، شماره ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.

سلیمانی ترکمانی، حجت، رژیم های خودبسند و مناسبات آن ها با حقوق بین الملل عام، مجله حقوقی بین المللی، شماره ۲، ۱۳۸۹.

سلیمی، عبدالحکیم، حقوق بین الملل اسلامی، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۰.

سیفی، سید جمال، وحدت مسئولیت (قراردادی و غیرقراردادی) بین المللی و آثار آن در حقوق معاهدات، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۱۳-۱۲، سال ۱۳۷۳.

شهبازی، آرامش، تأملی در وحدت و کثرت نظام حاکم بر سیستم حقوق بین الملل، مجله حقوقی بین المللی، سال بیست و ششم، شماره ۴۱، ۱۳۸۸.

ضیایی بیگدلی، محمدرضا، حقوق بین الملل عمومی، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۶ ش.

طباطبایی، محمد حسین، میزان، ج ۵، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.

طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، العروه الوثقی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۳ ق.

طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۲ ش.

طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۳، تصحیح: محمد تقی کشفی، تهران المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷.

طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، تحقیق سید علی خراسانی و دیگران، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷.

عابدینی، عبدالله، رژیم های خودسامان در حقوق بین الملل: بررسی موردی حقوق دیپلماتیک و کنسولی در رویه

ص: ۶۳۵

دیوان بین المللی دادگستری، مجله پژوهش علوم انسانی، سال نهم، شماره ۲۳، بهار و تابستان، ۱۳۸۷.

عاملی، سیدمحمدجوادبن محمد، مفتاح الکراره فی شرح قواعد العلامه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷.

عمید زنجانی، عباسعلی، حقوق تعهدات و قراردادهای بین المللی در فقه و حقوق اسلام، مجله حقوقی بین المللی، شماره ۱۴ و ۱۵، ۱۳۷۰.

کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی، قواعد عمومی قراردادها، ج ۴، انتشارات به نشر، چاپ اول، ۱۳۶۸.

کاشف الغطاء، محمد حسین، تصحیح ساعدی، تحریر المجله، ج ۱، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۴.

کمیسیون حقوق الملل، مسئولیت بین المللی دولت، متن و شرح مواد کمیسیون حقوق بین الملل، ترجمه علیرضا ابراهیم گل، تهران، شهر دانش، ۱۳۸۸.

فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن، اصفهان، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت عليهم السلام، ۱۳۸۰.

فیروزآبادی، القاموس المحيط، محمد بن یعقوب، اصفهان، موسسه تحقیقات و نشر اهل بیت عليهم السلام، ۱۳۸۰.

محقق اردبیلی، زبده البیان، تحقیق بهبودی، تهران، مکتبه المرتضویه، بی تا.

محقق ثانی، جامع المقاصد، ج ۸، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۴۱ ق.

محقق داماد، سید مصطفی و دیگران، قلمرو مسئولیت مدنی ناشی از تخلف از اجرای تعهد، نامه مفید، شماره ۳۳، ۱۳۸۱ ش.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹ ش.

موسوی خمینی، روح الله، (امام خمینی)، کتاب البیع، ۶ جلدی، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۶ ش.

ناصری لاریجانی، نغمه، تعامل میان حقوق معاهدات و حقوق مسئولیت بین المللی در توجیه عدم ایفای تعهدات بین المللی، مجله حقوقی بین المللی، شماره ۲، ۱۳۸۹.

نجفی، شیخ محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.

نراقی، ملا احمد، عوائد الایام، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۴۰۸ ق.

وحدتی شبیری، سید حسن، مبانی مسئولیت قراردادی، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.

هارت، ای. اچ. ال، مسائل فلسفه حقوق، ترجمه بهروز جندقی، مجله فقه و حقوق، شماره ۷، ۱۳۸۴ ش.

ب) انگلیسی

Benvenisti, Eyal

The Conception of International Law as a legal System " , German Yearbook of " International Law, Vol. ۵۰, ۲۰۰۸. Coskenemi M. and Leino Paivi, "Fragmentation of International Law

,Postmodern Anxieties", Leiden Journal of International Law, ۲۰۰۲. Crawford, James :

Counter Measures as Interim Measures » , EJIL, Vol. ۵, No.۱, ۱۹۹۴. Crawford, James, » The International Law Commissions Articles on State Responsibility, Oxford University Press, ۲۰۰۲

Craven, Unity, Diversity and the Fragmentation of International Law, XIV Finnish Yearbook IL, ۳, ۲۰۰۳

,Dupuy, P.M

The Danger of Fragmentation or Unification of the International Legal System and " the International Court of Justice " , New York University Journal of International Law and Politics, Vol.۳۱, ۱۹۹۹

ص: ۶۳۶

Dupuy, P.M., A Doctrinal Debate in the Globalisation Era

On the "Fragmentation" of International Law, European Journal of Legal Studies, :
Issue 1, 2007. Heffner, Gerhard "Pros And Cons Ensuing from Fragmentation of
International Law

, Michigan Journal of International Law, vol.25, 2004. Hart, H.L.A, "

.The Concept of Law " , 1994. Jenks, Conflict of Law-Making Treaties, 30 BYbIL 1953 "

Koskenniemi, M., "Breach of Treaty or Non-Compliance? Reflections on the
Enforcement of the Montreal Protocol", 3 Yearbook of International Environmental
.Law, 1992

Koskenniemi, M., Fragmentation of International Law

Difficulties Arising from the Diversification and Expansion of International Law, :
Report of the Study Group of the International Law Commission : Finalized
.A/CN.4/L.682 13 April 2006

Noys E. Lech, Covey T. Oliver, and Joseph Modeste Sweeney, The International legal –
.System, The Foundation Press, 1973

, Pauwelyn, Joost

Fragmentation of International Law " , Max Plank Encyclopedia of Public "
International Law, 2006. International Commission Law, Report of the Study Group,
Fragmentation of International Law

Difficulties Arising from the Diversification and Expansion of International Law, U.N. :
Doc. A/CN.4/L.682 , July 18, 2006. International Commission Law, Report of the Study
Group, and Fragmentation of International Law

Difficulties Arising from the Diversification and Expansion of International Law, U.N. :
Doc. A/CN.4/L.682, Apr. 13, 2006. Runersten, Michael, Defining Self-contained Regime,
Faculty of law, University of Loud, 2008, pp.1326. available at

<http://www.jur.lu.se/Internet/Biblioteket/Examensarbeten.nsf/.F7869D386052E808C1257432004AEBAD/File/exam.pdf?OpenElement> – Sicilianos, Inos-Alexander, "The Relationship between Reprisals and Denunciation or Suspension of Treaty", EJIL, Vol. 4, 1993

, Simma, Bruno

From Bilateralism to Community Interest in International Law " , Recueil des cours, " Vol. 250, VI, 1994. Simma, Bruno

Fragmentation in a Positive Light " , Michigan Journal of International Law, Vol. 25, " 2004. Simma, Bruno and Plukowski, Drick

Of Planets and the Universe : Self-Contained Regimes in International Law » » „European Journal of International Law, vol. 17, No. 3, 2006. Simma, Bruno

Universality of International Law from the Perspective of a Practitioner " , European " Journal of International Law, Vol. 20, 2009. – Sicilianos, Inos-Alexander, "The Relationship between Reprisals and Denunciation or Suspension of Treaty", EJIL, Vol. 4, 1993

Stephens, Time "Multiple International Courts and the Fragmentation, of International Environmental Law, Australian Yearbook of International Law, vol. 25, March 2007

Watts ,Sir Arthur, The International Law Commission 1949–1998, Vol II , Oxford University press, 1999

, Wellens K.C

Diversity in Secondary Rules and The Unity of International Law : Some Reflections " on Current Trends " , Netherlands Yearbook of International Law, Vol. 25, 1994. Wellens, Karel, Diversity in Secondary Rules and the Unity of International Law : Some Reflections on Current Trends, in Diversity in Secondary Rules and the Unity of International Law 3, 27 L.A.N.M

.Barnhorn K.C.Wellens eds., ١٩٩٥

White and Abass Countermeasures and Sanctions, in M. Evans, International Law,
.٢٠٠٣

Worster, W. T, "Competition and Comity in the Fragmentation of International Law,
.BrookJ, INT'LL., vol. ٣٤, No.١, ٢٠٠٨

ص: ٤٣٨

حجت الاسلام دکتر جواد ابروانی (۱)

مهدی عبادی (۲)

چکیده

حقوق کودک از مهم ترین بحث ها در حوزه حقوق خانواده می باشد. در همین زمینه، مکاتب گوناگون حقوقی، دیدگاه های متفاوتی ارائه داده اند. این نوشتار به مقایسه دیدگاه های دو نظام حقوقی مطرح و مهم می پردازد؛ یعنی نظام حقوقی قرآن که جامع ترین منبع هدایت بشر است و کنوانسیون حقوق کودک که شالوده آخرین تلاش های انسان قرن بیست و یکم در عرصه بین الملل می باشد.

در این نوشتار، بعد از بررسی جایگاه حقوق کودک و معرفی دو نظام حقوقی، به منظور بررسی تطبیقی دو نظام، تفاوت های آنها را در سه حوزه مبنایی، محتوایی و روشی یادآور شده است. پس از بررسی تطبیقی دو نظام حقوقی و ملاحظه تفاوت های آن دو، روشن می شود که حقوق کودک در قرآن از سطح فاخرتر و برتری نسبت به کنوانسیون حقوق کودک برخوردار است؛ چرا که کنوانسیون گرچه دارای نقاط مثبت و خوبی است، اما برخی از حقوق اصلی کودک را نادیده گرفته است.

کلید واژگان: قرآن، کنوانسیون حقوق کودک، کودک، حقوق.

ص: ۶۳۹

۱- (۱) استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی irvani-javad@yahoo.com

۲- (۲) . دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی - دانشگاه فردوسی مشهد irvani-javad@yahoo.com

امروزه مباحث حوزه خانواده و زیر شاخه های آن از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. اگر چه بحث در این حوزه از دیرباز وجود داشته است، با توجه به تحولات عصری و چالش های فراروی انسان قرن بیست و یکم (بهشتی، تربیت کودک در جهان امروز، ۱۶۶) این حوزه نیز مورد توجه و کنکاش بیشتری قرار گرفته است و اهمیت بیش از پیش آن، از تلاش های تئوری و عملی برای یافتن راه حل ها و پاسخ به مشکلات فرارو نمودار گشته است.

از جمله مباحث حوزه خانواده، حقوق و وظایف هریک از اعضای خانواده می باشد (۱) و به دلیل اینکه کودک ضعیف ترین و شاید مهم ترین عضو خانواده است، حقوق او از مهم ترین حقوق انسانی است؛ زیرا اگر کودکان از مراقبت و حقوق ویژه ای برخوردار نباشند، نمی توانند در سایه این حقوق از صحت و سلامتی روحی و جسمی برخوردار شده، حضوری مفید و کارساز در اجتماع داشته باشند. لذا مباحث حقوق کودک از مسایل ریشه ای و مهم است که در میان انبوه دیگر مسایل علوم انسانی اهمیت به سزایی برخوردار است.

قرآن جامع ترین منبع هدایتی بشریت نیز درباره حقوق کودک حرف های بسیاری دارد (بهشتی، اسلام و حقوق کودک، ۴۲) و نظام حقوقی منحصر به فردی را تعریف می کند. در دیگر مکتب ها و اندیشه ها نیز توجه به مسایل کودک، خصوصاً حقوق او، وجود دارد، اما این سؤال مطرح است که در میان غوغای اندیشه ها و مکتب ها کدام نظام حقوقی، جامع تر و برتر است و کدام یک علاوه بر تئوری پردازی های عالی به ارایه راهکار و روش و آسیب شناسی در حوزه عمل دست زده است و به طور کلی، در جامعه کنونی باید به کدام مکتب عمل کرد و نظام حقوقی آن را پذیرفت.

جایگاه حقوق کودک

تعریف و تبیین مسایل و مشکلات اجتماعی مبتلا به کودکان و حل مشکلات و احقاق حقوق آنان در درجه نخست به مسئله تعریف کودک، دوران کودکی ایده آل و ارزش های موجود در این حوزه و حقوق و جایگاه کودک در جامعه بستگی دارد. کودک یا صغیر در اصطلاح حقوقی به کسی گفته می شود که از نظر سن به نمو جسمی و روحی لازم برای زندگی اجتماعی نرسیده باشد (عبادی، حقوق کودک، ۵/۱).

در جهان معاصر، احترام به حقوق کودک، اندیشه ای اساسی در تربیت آنان و حمایت و مساعدت همه جانبه در رشد فکری و سلامت روحی و روانی آنان به شمار می رود (بهشتی، تربیت کودک در جهان امروز، ۶). بررسی وضعیت نوجوانان یا جوانان بزهکار نشان داده که در اکثر موارد، حقوق آنان در ایام کودکی تضحیح شده یا بنا بر شرایطی یکی از شکنجه های روحی و روانی را مشاهده کرده اند (رشیدپور، تربیت کودک از دیدگاه اسلام، ۱۰۵). در عصر حاضر، امور تربیت و اصلاح از سوی مراجع قضایی و سایر نهادهای حمایتی و با عنوان یک حق برای کودکان مورد نظر و اهمیت است.

امروزه مجامع قضایی قبل از اینکه تکلیف به رسیدگی در جرایم کودکان و نوجوانان کجرو اجتماعی و بزهکار داشته باشند، بیش از همه به شخصیت یک کودک و نقش تربیتی آنان توجه دارند (سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۸۸). نگاه

تحول گرایانه قوانین و مقررات در جوامع بین المللی و تفسیر موسع آن به نفع احقاق حقوق کودک این نوید را می دهد که هدف، همسو شدن افکار جهانی برای جلوگیری از آسیب ها و لطماتی است که کودکان را از رسیدن به حقوق واقعی و قانونی آنان باز می دارد.

ص: ۶۴۰

کودکان در روند رشد و بلوغ و پس از آن برای ورود به جامعه دارای نیازهای اساسی هستند که چنانچه در دوران کودکی مورد توجه واقع نشود، چه بسا خسارت های جبران ناپذیری بر جامعه تحمیل خواهد کرد.

در این میان، حقوق کودک نه تنها به عنوان یک تکلیف بر عهده والدین است (بختبار نصرآبادی، نگاهی به اصول و راهبردهای تربیت کودک با تاملی بر آیات و روایات، ۱۳)، بلکه جامعه (قدرت عمومی) نیز باید با توسعه سیستم های حمایتی و نظارتی نسبت به احقاق حقوق کودکان به عنوان آسیب پذیرترین اقشار جامعه از آن دفاع نماید و برنامه ریزی هدفداری را به منظور رسیدن به هدف های برتر مورد توجه قرار دهد.

برده داری، بهره کشی به اشکال مختلف، تجاوز، آسیب های روانی و جسمی و محرومیت از آموزش، بخشی از تضييع حقوق کودکان است. با ظهور مکاتب جهانی و پیشرفت روز افزون حقوق فردی و اجتماعی و نیز ارتقای آگاهی های عمومی و توسعه دولت ها و وظایف ذاتی حکومت به عنوان دفاع از منافع و مصالح عمومی، باید تلاش بیشتری صورت گیرد تا بستر مناسب جهت احقاق حقوق کودک یا جلوگیری از پايمال نمودن آن در جوامع فراهم شود.

حقوق کودک در قرآن

قوانین در یک تقسیم بندی کلی، به قوانین الهی و بشری تقسیم می شوند. قوانین بشری به دلیل عدم شناخت کامل انسان، از جامعیت لازم برخوردار نیست و نمی تواند به همه ابعاد روحی و روانی انسان توجه لازم را داشته باشد؛ به همین سبب، این حقوق غالباً در حال تغییر و تحول می باشند؛ لذا تغییر آراء در تعیین حقوق انسانی و التزام و پایبندی به قوانین بشری بسیار تردید آمیز است.

از آنجا که هرگونه برنامه ریزی برای انسان مستلزم شناخت جامع از ابعاد و پیچیدگی های اوست و این امر جز به مدد وحی میسر نمی شود، همه صورت بندی ها و تدوین های فارغ از جهان وحی ناقص و نارساست. خداوند متعال در این باره می فرماید: *أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ* (نحل / ۱۷)؛ «و آیا کسی که می آفریند، هم چون کسی است که نمی آفریند؟! آیا (غافلید) و متذکر نمی شوید؟!». و در آیه ای دیگر می فرماید: *أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبِعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ* (یونس / ۳۵)؛ «و آیا کسی که به سوی حق راه نمایی می کند شایسته تر است که پیروی شود، یا کسی که راه نمی یابد، مگر آن که راه نمایی شود؟! پس شما را چه شده، چگونه داوری می کنید؟!»

بنابراین، ضروری است قانون گذاران و مجریان حقوق بشر برای برپایی عدالت و احقاق حقوق انسانی، صرفاً به قوانین الهی که جامع ترین آنها در دین مبین اسلام و قرآن آمده است، تمسک جویند. قرآن از ابتدای کودکی انسان، وظایف سنگینی بر عهده پدر و مادر او و در ادامه بر عهده حکومت گذاشته است تا انسانی سالم، مفید و ثمربخش تحویل اجتماع گردد، در حالی که تا قرن بیستم هیچ قانون مدونی در سطح بین المللی برای کودکان نوشته نشده است. (۲)

در مورد حقوق کودک در قرآن تقسیم بندی های زیادی ارائه شده است و انواع مختلفی مانند حقوق زیستی، عاطفی، تربیتی، اخلاقی، روانی، اجتماعی، معنوی، مالی و... آمده است (لباف، حقوق فرزند از نظر قرآن و سنت، ۸-۱۰)، اما در یک جمع

بندی کلی می توان آنها را به دو دسته مادی و معنوی تقسیم کرد.

حق حیات، حق شیر خوارگی، حق نام گذاری و نام نیکو، حقوق مالی و تأمین آتیه فرزندان از حقوق مادی است. حقوق معنوی نیز شامل سه بخش ذیل می باشد:

۱. حقوق هدایتی (دعا کردن، استغفار و طلب توبه، توجه به دین و خط فکری صحیح)؛

ص: ۶۴۱

۲. حقوق تربیتی (نصیحت و موعظه کردن، مسئولیت پذیری، پرورش و آموزش تجربه ها)؛

۳. حقوق روانی (محبت و احترام، اعتماد و مشورت، نگرانی و دلسوزی).

تاریخچه حقوق کودک در عرصه بین الملل

به لحاظ تاریخی، تحولات اقتصادی و اجتماعی قرون نوزدهم و بیستم و وقوع انقلاب صنعتی در قرن نوزدهم و شکل گیری نظام سرمایه داری و رشد فرآیند صنعتی شدن و شهرنشینی، تغییرات اساسی درباره کودک، جایگاه و تکالیف او در جامعه به وجود آورد.

ورود زنان و کودکان به بازار کار بنا به ضرورت اولیه صنعتی شدن و سرمایه داری و تغییرات اساسی در ساختار و کارکردها و مناسبات خانوادگی، فرآیند استثمار زنان و کودکان را شدت بخشید. از طرف دیگر، ابعاد منفی تحولات اجتماعی در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم و استعمار و پیدایش جنگ های جهانی اول و دوم، آوارگی و مهاجرت های گسترده و گسترش ابعاد جهانی فقر، بهره کشی و نابرابری را به همراه داشت که بر وخامت اوضاع کودکان، به ویژه در جوامع در حال توسعه، افزود.

با رشد سریع جمعیت، فرآیند زنانه و کودکانه شدن فقر، محرومیت ها و آسیب های اجتماعی، ضرورت توجه جدی به کودکان از طریق تلاش های بین المللی و بشردوستانه مطرح شد.

نخستین اعلامیه حقوق کودک در واکنش به پیامدهای ناشی از جنگ جهانی اول و آسیب های ناشی از آن بر کودکان در سال ۱۹۲۴ در ژنو تنظیم شد. پس از تأسیس صندوق بین المللی کودکان (یونیسف) در سال ۱۹۴۶ و در ادامه تلاش های بین المللی، دومین اعلامیه حقوق کودک در سال ۱۹۵۹ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسید (اسعدی، خانواده و حقوق آن، ۴۰۸).

با نام گذاری سال ۱۹۷۹ به عنوان «سال جهانی کودک» توسط سازمان ملل، یک جنبش بین المللی پیرامون موضوعات کودکان به وجود آمد و به تغییر دیدگاه های موجود در مسایل کودکان منجر شد. این اقدام، آگاهی عموم نسبت به گستردگی تهدیداتی که در مقیاس جهانی رفاه و سعادت کودکان را در معرض تهدید قرار می داد، به وجود آورد. تصور گذشته را مبنی بر اینکه محرومیت های مادی تنها مشکل اساسی کودکان است، مورد تردید جدی قرار داد و این ایده را مطرح ساخت که خشونت های اجتماعی علیه کودکان تهدیدهای جدی تری هستند.

این اقدامات و توجه به ضرورت دخالت دولت ها در حمایت و پشتیبانی از کودکان موجب شد که در سال ۱۹۸۹ کنوانسیون جهانی حقوق کودک در سازمان ملل تدوین شود که امروزه اکثر کشورهای جهان آن را پذیرفته اند. قریب ۸۰ سند و کنوانسیون و مدارک بین المللی دیگر نیز به نوعی و با روش های مختلف، به مباحث مرتبط به حقوق کودک توجه و ارتباط دارد. ولی کنوانسیون حقوق کودک به لحاظ اینکه همه ابعاد کودک را مورد بررسی و یا جوانب مختلف حقوق کودک را در بر می گیرد، بیش از همه ضمانت اجرا برای کنترل رعایت مفاد آن وجود دارد.

مجمع عمومی سازمان ملل متحد، در اجلاس بیستم نوامبر ۱۹۵۹ اعلامیه جهانی حقوق کودک را در یک مقدمه و ده ماده به تصویب رساند، در قسمتی از مقدمه این اعلامیه چنین آمده است: «این اعلامیه حقوق کودک را با این هدف که ایام کودک توأم با خوشبختی بوده و کودک از حقوق و آزادی هایی که در پی خواهد آمد، به خاطر خود و جامعه اش بهره مند شود، رسماً به آگاهی عموم می رساند...» (عبادی، حقوق کودک، ۱/۱۷۷) و در پی آن پس از گذشت سی سال (سال ۱۹۸۹) به منظور تکمیل و در نظر گرفتن حقوق و امتیازات بیشتر برای کودکان، این

مجمع، «کنوانسیون حقوق کودک» را تصویب کرد (همان، ۱۸۳/۱).

در دیباچه این کنوانسیون به اهداف، تاریخچه و علل تصویب آن چنین اشاره شده است: «با اعلام پذیرش اعلامیه جهانی حقوق بشر از سوی سازمان ملل متحد و تضمین بهره مندی تک تک افراد بشر از حقوق مندرج در آن به دور از وابستگی های نژادی، جنسی، مذهبی، فرهنگی، سیاسی، مالی، قومی و یا هر گونه تبعیض دیگری و با توجه به اینکه سازمان ملل متحد در اعلامیه جهانی حقوق بشر به رعایت حقوق ویژه کودکان و حمایت آنها تأکید کرده است؛ و به دنبال آنچه در اسناد حقوق کودک ذکر شده است مبنی بر اینکه: کودک به خاطر عدم بلوغ جسمی و روانی خود، نیازمند حمایت ویژه حقوقی قبل و بعد از تولد می باشد؛ و بر اساس مصوبات و قراردادهای مربوط به حمایت کودکان، و بر پایه این واقعیت که در بسیاری از کشورهای دنیا، کودکان در موقعیت بد و نابسامانی زندگی می کنند و نیاز به توجه فوری و ویژه دارند؛ و با درک اهمیت و ارزش همکاری های بین المللی برای بهبود شرایط زندگی کودکان در همه دنیا و به ویژه در کشورهای در حال رشد، پیمان نامه ای برای حفظ و رعایت حقوق کودکان جهان به تصویب می رسد» (عبادی، حقوق کودک، ۱۹۰/۱؛ سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۰۸؛ منصور، قوانین و مقررات مربوط به خانواده، ۱۶۵).

این کنوانسیون شامل مقدمه و سه بخش و پنجاه و چهار ماده می باشد. بخش اول که چهل و دو می باشد، به مواردی از قبیل ذیل اشاره نموده است: تعریف کودک، بهره مندی یکسان تمامی کودکان از حقوق مطروحه در کنوانسیون، حمایت از کودک بی خانواده، فرزند خواندگی، کودکان آواره و کودکان ناقص العضو.

همچنین حقوقی که باید از طرف دولت های عضو برای کودکان به رسمیت شناخته شود، مانند حق بقاء و پیشرفت، حق نام و ملیت، حق آزادی ابراز عقیده و به کارگیری آن در هر موردی که به زندگیش مربوط می شود، حق آزادی بیان، حق آزادی مذهب، حق تشکیل اجتماعات، حق عدم دخالت در امور خصوصی، خانوادگی و مکاتبات، حق دسترسی به اطلاعات از منابع مختلف، حق برخورداری از بالاترین سطح بهداشت، حق برخورداری از آموزش و پرورش، حق عدم مجازات اعدام و حبس ابد در مورد کودکان زیر هیجده سال، حق تفریح و بازی و... تصریح شده است.

دوازده ماده بخش دوم و سوم ناظر به شکل اجرای کنوانسیون می باشد. مواد ۴۶ و ۴۷ نحوه الحاق به کنوانسیون را مورد تبیین قرار داده است (عبادی، حقوق کودک، ۱۸۹/۱-۲۱۸؛ سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۰۸-۲۴۲؛ منصور، قوانین و مقررات مربوط به خانواده، ۱۶۵-۱۹۹).

در سال ۱۳۷۲، دولت جمهوری اسلامی ایران به این کنوانسیون ملحق گردید مشروط بر این که: «مفاد کنوانسیون در هر مورد و هر زمان در تعارض با قوانین داخلی و موازین اسلامی باشد و یا قرار گیرد و از طرف دولت جمهوری اسلامی لازم الرعایه نباشد» (عبادی، حقوق کودک، ۱۸۷/۱؛ ضیایی بیگدلی، حقوق بین الملل عمومی، ۸۵-۸۳؛ سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۰۷؛ اسعدی، خانواده و حقوق آن، ۴۰۹؛ منصور، قوانین و مقررات مربوط به خانواده، ۱۶۵).

مقایسه تطبیقی بین قرآن و کنوانسیون

با بررسی و تحلیل قرآن و کنوانسیون حقوق کودک به راحتی می توان تفاوت هایی اساسی آن دو را ملاحظه کرد. این تفاوت ها و اختلافات در چند دسته قرار می گیرند.

یک. اختلافات مبنایی

الف) زیر بنای بحث های قرآن در مورد انسان و از جمله کودک، کرامت انسان است. در آیه وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

ص: ۶۴۳

وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (اسراء / ۷۰) به این امر تأکید شده است؛ برای نمونه، وقتی پیرامون فرزند خواندگی بحث می‌کند، چنین می‌گوید؛ باید آنان را به نام پدران خودشان بخوانید و اگر نام پدران ایشان را ندانستید، آنان را برادران دینی بدانید. بر اساس این آیه هم احترام و حق پدران ایشان حفظ شده است و هم کرامت فرزند خوانده رعایت گردیده است. اَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (احزاب / ۵)؛ «آن (پسر خوانده) ها را به [نام] پدرانشان بخوانید که آن (کار) نزد خدا دادگرانه تر است؛ و اگر پدرانشان را نمی‌شناسید، پس برادران دینی شما و آزادشدگانان هستند؛ و در مورد آنچه در آن (صدا زدن ها) خطا کرده اید، هیچ گناهی بر شما نیست، ولیکن در مورد آنچه دل‌هایتان به عمد (قصد) می‌کند (مسئولید)؛ و خدا بسیار آمرزنده مهرورز است».

اما با نگاهی به کنوانسیون می‌شود فهمید که اندیشه مصوبان آن این است که آنان کودک را تنها به این دلیل که صغیر و بی‌دفاع است و موجودی قابل‌ترحم می‌باشد، مورد ترحم قرار داده‌اند و به حقوق او پرداخته‌اند؛ برای مثال، در مقدمه کنوانسیون چنین آمده است: «کودک به خاطر عدم بلوغ جسمی و روانی خود، نیازمند حمایت ویژه حقوقی قبل و بعد از تولد می‌باشد» (سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۰۸)، در حالی که قرآن کودک را نیز انسانی دارای کرامت می‌دارند و نه فقط از جهت ترحم و به دلیل ظلم‌های بی‌شماری که به او شده است حقوق او را بررسی می‌کند، بلکه بدین دلیل که کودک نیز انسانی در مرتبه دیگر انسان‌ها قرار دارد و او را انسان آینده می‌بیند، مورد توجه قرار داده است.

نکته جالب توجه دیگر این است که حقوقی که قرآن مطرح می‌کند، در بسیاری از موارد بدون فرض نقض حقوق است؛ بدین معنا که قرآن قبل از اینکه هر گونه نقضی رخ دهد، آنها را مطرح نموده است و این از ویژگی‌های الهی بودن آن است، اما حقوق کودک در کنوانسیون زمانی مطرح شد که موارد زیادی از نقض حقوق کودکان در جهان دیده شد. این امر نشان از سبقت و کمال قرآن نسبت به قوانین بشری از جمله کنوانسیون حقوق کودک دارد.

ب) وقتی مبنای یک آیین و مکتب، الهی باشد (ذاریات / ۵۶)، همه مباحث و مسائل آن نیز رنگ الهی می‌پذیرد. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (آل عمران / ۱۰۲)؛ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (بقره / ۲۸۲).

انسان معتقد به خدا، به حقوق و اخلاق پایبندتر است؛ چون اخلاق در او نهادینه شده است. در واقع قرآن انسان مخاطب خود را تکلیف‌محور و مسئول و پاسخگو می‌داند؛ در نتیجه چنین انسانی تعهد‌پذیر نیز هست (امینی، اسلام و تعلیم و تربیت، ۶۳).

آیات مربوط به مسئولیت انسان در چند دسته قرار می‌گیرند.

۱. مسئولیت انسان در مقابل خدا و رسول: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ (محمد / ۳۳)؛

۲. مسئولیت انسان در مقابل خود و خانواده اش: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ (تحریم /

۳. مسئولیت در مقابل اجتماع و مومنین: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (توبه / ۷۱)؛

در مقابل، چون مبنای کنوانسیون سکولاریزم و لیبرالیسم است، انسان را مسئول نمی داند. در نتیجه عدم تعهد چنین

ص: ۶۴۴

انسانی، ناگزیر باید به ضمانت های اجرایی دیگری از نوع بشری آن همچون حکومت ها، دادگاه ها و مجامع بین المللی تمسک جست. اما از آنجا که در زیر بنای این ضمانت ها نیز اخلاق حضور کم رنگی دارد، باز هم نسبت به ضمانت های اجرایی قرآن از ضعف و نقصان برخوردار است. این امر در بخش هایی از کنوانسیون نمود دارد که در ذیل به آنها اشاره می شود:

مقدمه کنوانسیون

«بر اساس اصول پایه ای سازمان ملل متحد که از طرف تمامی نمایندگان جامعه بشری عضو آن پذیرفته شده است، احترام به ارزش ذاتی و برابری خدشه ناپذیر حقوقی انسان ها ترسیم گر آزادی، عدالت و صلح در جهان است. ملت های دنیا بر مبنای اعتقاد به مقام و منزلت انسانی، خواهان سعادت عموم بشر در قالب پیشرفت های اجتماعی، بهبود وضعیت زندگی همراه آزادی های هر چه بیشتر هستند.

با اعلام پذیرش اعلامیه جهانی حقوق بشر از سوی سازمان ملل متحد و تضمین بهره مندی تک تک افراد بشر از حقوق مندرج در آن به دور از وابستگی های نژادی، جنسی، مذهبی، فرهنگی، سیاسی، مالی، قومی و یا هر گونه تبعیض دیگری و با توجه به اینکه سازمان ملل متحد در اعلامیه جهانی حقوق بشر به رعایت حقوق ویژه کودکان و حمایت آنها تأکید کرده است... این کنوانسیون تصویب می شود» (سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۰۸).

ماده ۴۳: کمیسیون حقوق کودکان، برای کنترل پیشرفت اموری که حکومت های عضو پیمان، تضمین آن را داده اند، تشکیل می شود.

ماده ۴۵: برای پیشبرد و اجرای قاطع این پیمان نامه و گسترش همکاری های بین المللی در این رابطه؛ کارگاه کمک به کودکان و دیگر سازمان ها و تشکیلات ویژه سازمان ملل، در مسایل مربوط به زمینه کاری خودشان، نماینده سازمان ملل متحد برای اجرای پیمان های بین المللی هستند.

ماده ۴۶: این پیمان نامه جهت امضا در اختیار همه حکومت ها قرار دارد.

ماده ۴۷: این پیمان نامه در اختیار دبیر کل سازمان ملل متحد گذاشته شده است.

ماده ۴۸: این پیمان نامه جهت پذیرش در اختیار همه حکومت ها قرار گرفته و سند توافق هر حکومت تحت عنوان «پذیرش نامه» نزد دبیر کل می باشد.

ماده ۴۹: هرگاه حکومتی به این پیمان نامه پیوسته و پذیرش نامه را امضا کند، تاریخ قدرت اجرایی برای آن حکومت، سی روز پس از امضای پذیرش نامه است.

ماده ۵۳: دبیر کل سازمان ملل متحد به عنوان نگهدارنده و حافظ این پیمان نامه تعیین می شود (سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۳۵-۲۴۱).

با بررسی محتوایی هر یک از دو منبع حقوقی مورد بحث، چند نکته را یادآوری می‌کنیم.

اول. قرآن در جهت حقوق کودک افراط و تفریط نکرده است؛ بدین معنا که آنچه حق کودک بوده کامل و تمام گفته است و همان طور که گفته شد، هر دو جنبه مادی و معنوی حقوق را مطرح کرده است و حتی بیشتر از حقوق مادی به حقوق معنوی و اخلاقی پرداخته است، اما به نظر می‌رسد کنوانسیون در برخی جهات دچار افراط و تفریطهایی شده است؛ برای مثال، در بحث تربیت و حقوق معنوی کوتاهی کرده است، و تنها در ماده ۲۸ به حق آموزش و پرورش و در ماده ۲۹ به اهداف تربیتی اشاره ای کلی و گذرا کرده است. این دو ماده چنین است:

- «ماده ۲۸ (حق آموزش و پرورش):

۱. حکومت ها حق آموزش و پرورش را برای کودک به رسمیت می شناسند.

۲. حکومت های عضو پیمان کوشش خود را می کنند تا روند آموزش و پرورش در مدارس درخور منزلت انسانی بوده و با محتوای این عهدنامه هم خوان باشد.

۳. حکومت ها از همکاری های بین المللی در امور آموزشی و پرورشی استقبال کرده و به خصوص هدف ریشه کنی بیسوادی و گسترش فن و دانش را دنبال می کنند».

- «ماده ۲۹ (اهداف تربیتی):

۱. حکومت های عضو پیمان تأیید می کنند که تربیت باید:

الف) شخصیت، استعداد و توانایی های روانی و جسمی کودک را تقویت و شکوفا نماید.

ب) احساس احترام و توجه به حقوق بشر و آزادی های پایه ای مصوب سازمان ملل متحد را در کودک پرورش دهد.

ج) نسبت به والدین، هویت فرهنگی و زبان و ارزش های ملی سرزمین پدری، ایجاد علاقه و توجه نموده و احترام به فرهنگ دیگر سرزمین ها را تقویت کند.

د) کودک را برای زندگی در یک جامعه آزاد بر پایه تفاهم، صلح، تحمل دگراندیشان و دیگرباشان، تساوی حقوق زن و مرد و دوستی خلق ها و گروه های قومی یا ملی - مذهبی آماده کند.

ه) علاقه و توجه به کودک را نسبت به محیط زیست و طبیعت بیشتر کند» (سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۲۶-۲۲۸).

همچنین در برخی ماده ها افراط مشاهده می شود؛ مثلاً در ماده ۳ درباره نفع کودک چنین آمده است: «در انجام هر اقدامی که به نوعی به کودک مربوط می شود، چه در بخش عمومی، خصوصی، اداری یا هر بخش دیگری، رعایت نفع و تأمین سلامت کودک بر سایر مسایل تقدم دارد» (سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۱۱).

دوم. قرآن نگاه همه جانبه دارد؛ زیرا حق و تکلیف را با هم جمع کرده است؛ یعنی در قبال حقوق کودک، برای او وظایفی هم قائل شده است؛ مثلاً در سوره نور وظایفی را برای کودک در رعایت حقوق والدین مطرح می کند؛ *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَيْلُوهُ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهْرِ وَمِن بَعْدِ صَيْلُوهُ الْعِشَاءِ ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوْفُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ*

عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (نور/ ۵۸-۵۹)؛ «ای کسانی که ایمان آوردید! باید کسانی (از بردگان) که مالک شده اید و کسانی (از کودکان) که به بلوغ نرسیده اند، در سه مرتبه از شما رخصت بگیرند: پیش از نماز صبح، و هنگام نیمروز که لباس های (رسمی) خود را فرو می نهید، و بعد از نماز عشا، [اینها] سه (وقت مخصوص) امور جنسی شماست؛ که بعد از آن (زمان) ها هیچ گناهی بر شما و بر آنان نیست (که بدون رخصت وارد شوند، چراکه) برخی از شما بر (گرد) برخی (دیگر) از شما می چرخید؛ اینگونه خدا آیات را برای شما روشن بیان می کند، و خدا دانای فرزانه است. و هنگامی که کودکان شما به بلوغ می رسند پس باید (در همه اوقات برای ورود به اتاق خصوصی پدر و مادر) رخصت بگیرند، همان گونه که کسانی (از بزرگسالان) که پیش از آنان بودند رخصت می گرفتند؛ اینگونه خدا آیاتش را برای شما روشن بیان می کند، و خدا دانایی فرزانه است». این در حالی است که در کنوانسیون هیچ بحثی از وظایف کودکان به میان نیامده است.

سوم: در ماده یک کنوانسیون، «کودک» را این گونه معرفی می نماید: «از نظر این کنوانسیون منظور از کودک افراد انسانی زیر سن هجده سال است، مگر اینکه طبق قانون قابل اجرا در مورد کودک، سن بلوغ کمتر تشخیص داده شود» (سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۱۰).

بنابر کنوانسیون حقوق کودک، افراد انسانی کمتر از هجده سال، کودک محسوب می شوند. این تعریف انتهای کودکی را مشخص نموده، اما به ابتدای کودکی اشاره ای ندارد، گویا این مسئله بدیهی است که ابتدای کودکی از زمان تولد انسان است، لکن از نظر قرآن، ابتدای کودکی از لحظه انعقاد نطفه بوده و انتهای آن از ابتدای بلوغ می باشد؛ زیرا هر فرد انسانی از لحظه انعقاد نطفه از حقوق خاص برخوردار می گردد که نمی توان آنها را نادیده گرفت. قرآن در مراحل جنینی از کودک با عنوان «انسان» یاد می کند: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (مومنون / ۱۲ و ۱۴) «و به یقین، انسان را از چکیده ای از گل آفریدیم؛ سپس او را آب اندک سیالی در جایگاه استوار [= رحم] قرار دادیم؛ سپس آب اندک سیال را به صورت [خون بسته] آویزان آفریدیم؛ و [خون بسته] آویزان را به صورت (چیزی شبیه) گوشت جویده شده آفریدیم؛ و گوشت جویده شده را به صورت استخوان هایی آفریدیم و بر استخوان ها گوشتی پوشانیدیم؛ سپس آن را به صورت آفرینش دیگری پدید آوردیم؛ و خجسته باد خدا، که بهترین آفرینندگان است!».

همچنین قرآن در بحث از ارث می فرماید: يُوَصِّيْكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْاُنْثَىٰ... (نساء / ۱۰). این تعبیر نشان از این دارد، که قرآن جنین را هم دارای حقوقی می داند؛ به همین سبب فقها نیز به ارث بردن جنین فتوا داده اند. در قانون مدنی نیز چنین آمده است: باید برای جنین سهم الارث کنار گذاشته شود (ماده ۸۷۵ و ۸۷۸ قانون مدنی) همچنین حق نفقه نیز دارد (ماده ۱۱۰۹ قانون مدنی). (اسعدی، خانواده و حقوق آن، ۴۱۶)؛ (العک، تربیه الابناء و البنات فی ضوء القرآن و السنه، ۳۰-۳۹)

نکته دیگر اینکه کنوانسیون انتهای کودکی را تمام شدن هجده سال می داند (سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۱۰)، در حالی که قرآن انتهای کودکی را بلوغ می داند. وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (نور / ۵۹)؛ «و هنگامی که کودکان شما به بلوغ می رسند پس باید (در همه اوقات برای ورود به اتاق خصوصی پدر و مادر) رخصت بگیرند، همان گونه که کسانی (از بزرگسالان) که پیش از آنان بودند رخصت می گرفتند؛ اینگونه خدا آیاتش را برای شما روشن بیان می کند، و خدا دانایی فرزانه است».

چهارم: حیات اخروی از مهم ترین حقوق کودک، بلکه مهم ترین حق انسانی است، ولی کنوانسیون بدان نپرداخته است. آیات قرآنی در این زمینه بسیار است. در تمامی این آیات توجه به حیات اخروی و خط فکری صحیح بر عهده والدین نهاده شده و از حقوق کودک شمرده شده است.

۱. وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَيْنَهُ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَمَّا تَمَوَّتَنَ الْإِلَٰهُ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًُا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (بقره / ۱۳۲-۱۳۳)؛ «و ابراهیم و یعقوب (در واپسین لحظات عمر) فرزندان خود را به این آیین وصیت کردند (و به

فرزندان خویش گفتند: «فرزندان من! خداوند این آیین پاک را برای شما برگزیده است و شما جز به آیین اسلام [تسلیم در برابر فرمان خدا] از دنیا نروید. آیا هنگامی که مرگ یعقوب فرا رسید، شما حاضر بودید؟ در آن هنگام که به فرزندان خود گفت: «پس از من، چه چیز را می پرستید؟» گفتند: «خدای تو، و

ص: ۶۴۷

خدای پدران، ابراهیم و اسماعیل و اسحاق، خداوند یکتا را، و ما در برابر او تسلیم هستیم».

۲. یَابُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صِرْحِهِ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ (لقمان / ۱۶)؛ «پسر! اگر به اندازه سنگینی دانه خردلی (کار نیک یا بد) باشد، و در دل سنگی یا در (گوشه ای از) آسمان ها و زمین قرار گیرد، خداوند آن را (در قیامت برای حساب) می آورد. خداوند دقیق و آگاه است!»

۳. وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْرَلٍ يٰبُنَيَّ اِزْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ (هود / ۴۲)؛ «و آن کشتی، آنها را از میان امواجی همچون کوه ها حرکت می داد (در این هنگام) نوح فرزندش را که در گوشه ای بود، صدا زد: «پسر! همراه ما سوار شو، و با کافران مباش.»

۴. وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يُعْطِيهِ يَابُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (لقمان / ۱۳)؛ (به خاطر بیاور) هنگامی را که لقمان به فرزندش - در حالی که او را موعظه می کرد - گفت: «پسر! چیزی را همتای خدا قرار مده که شرک، ظلم بزرگی است.

پنجم: قرآن حتی به جزئیات حقوق هم اشاره کرده است؛ نمونه، حق شیرخوارگی و حق اسم برای کودک را به طور مفصل چنین شرح می دهد:

۱. وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُرَضِعَ وَالرِّضَاعَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَأَلْتُمْ مَاءَ أَيْتِمٍ بِالْمَعْرُوفِ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (بقره / ۲۳۳)؛ «مادران، فرزندان خود را دو سال تمام، شیر می دهند. (این) برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند. و بر آن کس که فرزند برای او متولد شده [پدر]، لازم است خوراک و پوشاک مادر را به طور شایسته (در مدت شیر دادن پردازد حتی اگر طلاق گرفته باشد). هیچ کس موظف به بیش از مقدار توانایی خود نیست! نه مادر (به خاطر اختلاف با پدر) حق ضرر زدن به کودک را دارد، و نه پدر. و بر وارث او نیز لازم است این کار را انجام دهد [هزینه مادر را در دوران شیرخوارگی تأمین نماید]. و اگر آن دو، با رضایت یکدیگر و مشورت، بخواهند کودک را (زودتر) از شیر بازگیرند، گناهی بر آنها نیست. و اگر (با عدم توانایی، یا عدم موافقت مادر) خواستید دایه ای برای فرزندان خود بگیرید، گناهی بر شما نیست به شرط اینکه حق گذشته مادر را به طور شایسته پردازید. و از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید! و بدانید خدا، به آنچه انجام می دهید، بیناست!»

۲. يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا (مریم / ۷)؛ «ای زکریا! ما تو را به فرزندی بشارت می دهیم که نامش «یحیی» است و پیش از این، همنامی برای او قرار نداده ایم».

۳. وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِحَبْلٍ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (آل عمران / ۳۶)؛ «من او را مریم نام گذاردم و او و فرزندان او را از (وسوسه های) شیطان رانده شده، در پناه تو قرار می دهم».

اما در مقابل، کنوانسیون یا به این جزئیات بسیار مهم که هیچ یادکردی از آن نمی کند، و مانند حق شیرخوارگی یا اگر از آن

یاد کرده است مانند حق اسم، صرفاً کلی و بدون دادن هرگونه روش و الگویی باشد.

ماده ۷: هر کودکی از بدو تولد حق داشتن یک نام را دارد که باید در دفاتر مربوطه ثبت شود. همچنین داشتن تابعیت حق اوست و در صورت امکان باید والدین خود را شناخته و از سوی آنها نگهداری شود.

ماده ۸؛ حکومت های عضو پیمان موظف هستند که حقوق کودک را رعایت کرده و هویت فردی، تابعیت، نام و

ص: ۶۴۸

روابط شناخته شده خانوادگی او را مطابق قانون حفظ نمایند» (سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۱۲ و ۲۱۳).

ششم: با توجه به اینکه کنوانسیون تنها مشتمل بر ۵۴ ماده می باشد که البته بخشی از آن مواد ناظر به شکل ظاهری کنوانسیون، اجرا، امضا، نگهداری آن و... می باشد و اینکه در همان مواد اصلی نیز به صورت کلی و مبهم بحث کرده، نشان دهنده این است که این کنوانسیون از جامعیت لازم برخوردار نبوده و دارای کاستی ها و نقایص بسیار می باشد.

سه. اختلافات روشی

الف) قرآن ساختارهای مناسب برای تأمین حقوق کودک را نیز پیش بینی کرده است، مثلاً در درجه اول خانواده یعنی پدر و مادر (بقره/ ۲۳۳)، سپس اطرافیان و دوستان یعنی اجتماع (نساء/ ۶) و آنگاه حکومت اسلامی (یوسف/ ۲۱) است و بیشترین تأکید قرآن بر روی خانواده است. اما کنوانسیون نسبت به چیش ساختارها از نظر درجه بندی و قرار گرفتن در جایگاه مناسب خودش دقت لازم را به کار نگرفته است و بیشترین تأکید آن بر روی دولت ها و مجامع بین المللی است.

ماده ۴: حکومت های عضو پیمان، اقدام های ضروری و مناسب قانونی، اداری و غیره را به عمل می آورند تا حقوق پذیرفته شده در این عهدنامه را اجرا نمایند. حکومت ها برای تحقق مفاد این عهدنامه با توجه به حقوق و اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، تا آخرین حد ممکن از تمامی منابع موجود ملی خود و در صورت نیاز بین المللی استفاده می کنند.» (سعیدنیا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، ۲۱۱).

ب) برای تأمین حقوق کودک روش های متفاوتی وجود دارد. قرآن روش های رعایت حقوق را به طور جزئی به شیوه های گوناگونی مثل قصه، الگوسازی، مثال های عینی و حقیقی، امر و نهی و... بیان کرده است. اینکه چه شیوه ای کجا باید به کار گرفته شود و نیز تنوع این شیوه ها حسن دیگر و برتری قرآن بر کنوانسیون می باشد.

قرآن در لابلای داستان های پیامبران الهی همچون ابراهیم، موسی، عیسی، یوسف، سلیمان: و... مباحث حقوق کودک را به صورت غیر مستقیم تذکر می دهد و نمونه های عملی آن را نشان می دهد. همچنین در داستان لقمان و برخی سوره های دیگر مانند سوره نور، حقوق کودک را در قالب امر و نهی و نصیحت به شکل مستقیم تذکر می دهد.

الف) روش غیر مستقیم

۱. حق نام نیکو

یا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلْمٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا (مریم/ ۷) «ای زکریا ما تو را به فرزندی بشارت می دهیم که نامش «یحیی» است و پیش از این، همنامی برای او قرار نداده ایم.»

۲. حق مشورت

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا بَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَيَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ

الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أُسْلِمَ مَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (صافات / ۱۰۲ و ۱۰۳)؛ «هنگامی که با او به مقام سعی و کوشش رسید، گفت: «پسرم! من در خواب دیدم که تو را ذبح می‌کنم، نظر تو چیست؟» گفت: پدرم! هر چه دستور داری اجرا کن، به خواست خدا مرا از صابران خواهی یافت. هنگامی که هر دو تسلیم شدند و ابراهیم جبین او را بر خاک نهاد».

۳. حقوق مالی

ص: ۶۴۹

وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْرِخَ تَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (كهف / ۸۲)؛ «و اما آن دیوار، از آن دو نوجوان یتیم در آن شهر بود و زیر آن، گنجی متعلق به آن دو وجود داشت و پدرشان مرد صالحی بود و پروردگار تو می خواست آنها به حد بلوغ برسند و گنجشان را استخراج کنند این رحمتی از پروردگارت بود و من آن (کارها) را خودسرانه انجام ندادم این بود راز کارهایی که نتوانستی در برابر آنها شکیبایی به خرج دهی».

ب) روش مستقیم

۱. وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (لقمان / ۱۳)؛ «(به خاطر بیاور) هنگامی را که لقمان به فرزندش - درحالی که او را موعظه می کرد - گفت: «پسرم! چیزی را همتای خدا قرار مده که شرک، ظلم بزرگی است».

۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثٌ مَّرَاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَوةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَوةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوْفُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (نور / ۵۸)؛ «ای کسانی که ایمان آوردید! باید کسانی (از بردگان) که مالک شده اید و کسانی (از کودکان) که به بلوغ نرسیده اند، در سه مرتبه از شما رخصت بگیرند: پیش از نماز صبح، و هنگام نیمروز که لباس های (رسمی) خود را فرو می نهید، و بعد از نماز عشا، [اینها] سه (وقت مخصوص) امور جنسی شماست؛ که بعد از آن (زمان) ها هیچ گناهی بر شما و بر آنان نیست (که بدون رخصت وارد شوند، چراکه) برخی از شما بر (گرد) برخی (دیگر) از شما می چرخید؛ اینگونه خدا آیات را برای شما روشن بیان می کند، و خدا دانای فرزانه است.» در مقابل، بحث روش ها در کنوانسیون بسیار کلی و مبهم و بدون هرگونه دقت و نکته بینی مطرح شده است؛ چنان که در بخش اختلافات محتوایی اشاره کردیم و کلی گویی و ابهام ماده های ۲۸ (حق آموزش و پرورش) و ماده ۲۹ (اهداف تربیتی) را یادآور شدیم.

نتیجه

بعد از بررسی و تطبیق دو منبع حقوقی در زمینه حقوق کودک، روشن شد که کنوانسیون حقوق کودک در دو امر نسبت به قرآن نقص و کاستی دارد. اول در کمیت حقوقی از این حیث که نسبت به قرآن، حقوق کمتری را برای کودک مطرح کرده است، مخصوصاً در قسمت حقوق معنوی که اهمیت بیشتری نسبت به حقوق مادی دارد. دوم در کیفیت حقوق؛ بدین معنا که سطح ارزشی، روشی و محتوایی آن دچار لغزش های فراوان است.

ص: ۶۵۰

(۱) یکی از ویژگی های حقوق خانواده سهم مهم و بارزی است که اخلاق و مذهب در این شاخه حقوق مدنی دارد. چهره اخلاقی قواعد حاکم بر روابط خانوادگی در شیوه تفسیر و انتخاب راه حل ها نیز اثر فراوان دارد. حقوقدان در مقام تفسیر و اجرای این گروه از قواعد باید به «عنوان انسانی اخلاقی» به موضوع بنگرد. باید به خاطر داشته باشد که با رابطه دو انسان بی هیچ واسطه ای روبه رو است و هدف این بخش از حقوق با معاملات و تعهدات قراردادی تفاوت دارد. باید در تلطیف و اخلاقی کردن قواعد بکوشد و سرنوشت خانواده را فدای منطق خشک نسازد. به مصلحت اندیشی پردازد و آرمان های اخلاقی را در تعبیر قواعد مؤثر سازد. شیوه ای که به «تحقیق علمی» نزدیک می شود و واقع گرایی در آن دخالت دارد.

این کتاب تنها حقوق نیست، آمیزه ای است از حقوق و اخلاق، از آنچه هست و آنچه بایستی باشد. نویسنده حقوق همین که به خانواده می رسد فنونی را که از پیش آموخته، نارسا می بیند و پای استدلالیان را چوبین، حق نیز همین است؛ زیرا به دشواری می توان عواطف انسان و بازتاب های طبیعی او را در قالب قواعد محصور کرد (کاتوزیان، دوره مقدماتی حقوق خانواده، ۲۱).

(۲) قبل از ظهور اسلام در جزیره العرب، پدران فرزندان خود را با علم به اینکه دختر هستند، زنده به گور می کردند. پس از آمدن اسلام کرامت و حق زندگی به انسان داده شد و اعراب جاهلی را از این عمل زشت بازداشت. اما با پیشرفت علم و تکنولوژی و با توجه به شرایط اقتصادی و اجتماعی همچنان این گونه اقدامات ناشایست از سوی برخی از کشورها چون هند و چین صورت می گیرد. والدین قبل از به دنیا آمدن کودک از جنس جنین آگاه شده و به محض اینکه بفهمند فرزند آنها دختر است، آن را از بین می برند. این نشان می دهد که هنوز هیچ قانون بین المللی برای حمایت از حقوق کودکان وجود ندارد (بهشتی، اسلام و حقوق کودک، ۳۲).

اسعدی، حسن، خانواده و حقوق آن، مشهد، به نشر، ۱۳۸۷.

امینی، ابراهیم، اسلام و تعلیم و تربیت، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

بختیار نصر آبادی، حسنعلی، نگاهی به اصول و راهبردهای تربیت کودک با تأملی بر آیات و روایات، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۸.

بهشتی، احمد، اسلام و حقوق کودک، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.

-----، تربیت کودک در جهان امروز، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۷.

رشیدپور، مجید، تربیت کودک از دیدگاه اسلام، تهران، سازمان انجمن اولیاء و مربیان، ۱۳۷۸.

سعید نیا، محمد رضا، مجموعه قوانین اطفال و نوجوانان، تهران، حقوقی، ۱۳۸۵.

ضیایی بیگدلی، محمدرضا، حقوق بین الملل عمومی، تهران، رشديه، چاپ سوم، ۱۳۷۱.

عبادی، شیرین، حقوق کودک، تهران، کانون، ۱۳۷۵.

العکک، عبدالرحمن، تربیه الابناء والبنات فی ضوء القرآن والسنة، بیروت، دارالمعرفه، الطبعة السادسة، ۱۴۲۴ ق.

عماد زاده، محمد کاظم، حقوق بین الملل عمومی، تهران، اتا، چاپ اول، ۱۳۷۰.

کاتوزیان، ناصر، دوره مقدماتی حقوق خانواده، یلدا، ۱۳۷۵.

لباف، فریبا، حقوق فرزند از نظر قرآن و سنت، تهران، زهد، ۱۳۸۵.

منصور، جهانگیر، قوانین و مقررات مربوط به خانواده، تهران، دوران، ۱۳۸۲.

نجف لک زایی (۱)

نصرالله نظری (۲)

چکیده

آزادی همزاد آدمی است، به همین سبب، برخی آن را تعریف نشدنی دانسته و برخی دیگر تعاریفی گوناگون از آن ارائه داده اند. با توجه به مجموع تعاریف ارائه شده می توان گفت آزادی چیزی است که حداقل سه مؤلفه اساسی عامل، مانع و غایت در آن وجود دارد. با در نظر گرفتن این مؤلفه ها در تعریف آزادی، می توان گفت که مهم ترین مصادیق آزادی سیاسی، آزادی مشارکت سیاسی، آزادی رقابت سیاسی و آزادی نظارت سیاسی می باشد.

نوشتار حاضر، با توجه به مصادیق فوق، دیدگاه های قرآن کریم در خصوص رابطه سیاست و دیانت و حق مشارکت سیاسی مردم در حکومت دینی را بررسی نموده و از طریق تحلیل برخی از آموزه های قرآنی به این پرسش اساسی پاسخ داده است که جایگاه آزادی سیاسی و سازوکارهای تحقق آن در قرآن کریم چیست؟ آموزه های مورد بررسی در این نوشتار «بیعت» و نقش «شورا و مشورت» در فرایند مشارکت سیاسی، «ت حزب»، «سبقت در امور خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» می باشد.

کلید واژگان: قرآن، سیاست، آزادی سیاسی، مشارکت، رقابت، نظارت، شورا، بیعت، حزب.

ص: ۶۵۳

۱- (۱) عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم nlakzaee@gmail.com

۲- (۲) . دانشجوی دکتری قرآن و علوم اجتماعی fikri۳۱۰@yahoo.com

آزادی همزاد آدمی و برترین گوهری است که انسان در اختیار دارد. این اهمیت، جایگاه ویژه ای را در اندیشه ها و مکاتب مختلف برای آزادی ایجاد کرده است و به تبع آن، تعاریف و برداشت های متفاوت و متعددی از آزادی ارایه شده است.

آزادی سیاسی که به تبع آزادی، با گوناگونی تعاریف و برداشت ها روبه روست، یکی از مهم ترین دستاوردهای سیاسی دولت های مدرن، به عنوان نقش مشروعیت بخش قدرت سیاسی مورد توجه است. آزادی مردم در احراز مناصب سیاسی و رقابت برای تصدی آنها و همچنین نقش و تأثیر ایشان در انتخاب رهبران و مسئولان حکومتی و نظارت بر آنان، مجموعه مباحث مهمی است که ذیل آزادی سیاسی و به عنوان دستاوردهای نسبتاً جدید بشری مطرح می گردد. این در حالی است که صدها سال پیش از آن، قرآن و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به نقش و جایگاه مردم اهمیت خاصی داده و با مکانیزم های «مشورت» و «بیعت»، همبستگی مشروعیت الهی حاکمان دینی با رضایت و مقبولیت مردمی را پیوند زده اند. همچنین با تعریف اصل «امر به معروف و نهی از منکر» به عنوان مهم ترین ابزارهای نظارتی، این امکان را به مردم داده اند تا بر اعمال، رفتار و تصمیم گیری های حاکمان سیاسی نظارت نمایند و پاسخ بطلبند.

بنابراین، تبیین ساز و کارهای آزادی سیاسی به صورت منسجم و متناسب با دانش جدید بشری در حوزه حکومت، اگر چه ریشه در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و نزول قرآن دارد، ضرورت مهمی است که فراروی قرآن پژوهان و صاحب نظران علوم سیاسی قرار دارد. نظر به اهمیت این ضرورت و نیز وجود دغدغه هایی در فضای فکری جوامع اسلامی مبنی بر تعیین دامنه آزادی های انسان از دیدگاه اسلام و قرآن و با عنایت به الزام پاسخ گویی اسلام و قرآن به نیازهای زمان، تلاش می کنیم با نگاهی علمی و کاملاً دقیق، دیدگاه قرآن را نسبت به حکومت بررسی نموده و به این پرسش اساسی پاسخ دهیم که جایگاه آزادی سیاسی و ساز و کارهای تحقق آن در قرآن کریم چیست؟

گفتار اول: چارچوب مفهومی

۱ - مفهوم شناسی آزادی

اگرچه آزادی همزاد آدمی است، ارایه تعریفی واحد از آن از سوی اندیشمندان کار ساده ای نیست؛ به تعبیر روزنتال فرانتس، آزادی مسئله ای نیست که بتوان آن را به لحاظ فنی تعریف نمود (فرانتس، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ۱۸)، با این حال، به لحاظ واژه شناختی «آزادی» که از واژه اوستایی «آزاته» یا واژه پهلوی «آزاتیه» گرفته شده (حائری، آزادی های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه گران، ۹) و معادل کلمه های «الحریه»، «Freedom» و «Liberty» می باشد، معمولاً در معانی اختیار، قدرت عمل و ترک عمل (دهخدا، لغت نامه، ۸۶/۲) و رهایی از سلطه دیگری یا صفات رذیله به کار می رود (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۲۲۴).

به لحاظ مفهومی، بحث پیرامون این واژه از دیرباز وجود داشته است؛ به همین دلیل، برداشت ها و تعاریف گسترده ای از آن ملاحظه می شود. به طور کلی، در بسیاری از تعاریف گسترده مفهوم آزادی، مفاهیم «فقدان مانع» و «استقلال فردی» و مجالی

برای «بروز استعدادها و توانایی‌ها» به چشم می‌آید. از جمله منتسکیو در باره آزادی می‌نویسد:

«آزادی عبارت است از اینکه انسان حق داشته باشد هر کاری را که قانون اجازه داده و می‌دهد، بکند و آنچه که قانون منع کرده و صلاح او نیست، مجبور به انجام آن نگردد» (منتسکیو، روح القوانين، ۲۹۴).

یا اینکه گفته‌اند:

ص: ۶۵۴

«آزادی عبارت از حقی است که به موجب آن، افراد بتوانند استعدادها و توانایی های طبیعی و خدادادی خویش را به کار اندازند، مشروط به اینکه آسیب و زیانی به دیگران وارد نسازند» (هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱/۱۹۶).

در توضیح تعدد مفاهیم آزادی، ذکر این نکته حائز اهمیت می نماید که نگرش های متأثر از مکاتب و جریان های فکری متفاوت، در گوناگونی تعریف مفهوم آزادی تأثیرگذار بوده است. هر اندیشمندی بنا به علقه های فکری و پیوندهای ایدئولوژیک خویش، پیرامون آزادی سخن گفته است. عده ای صرفاً با نگرش های ایدئالیستی، بعضی با رویکرد لیبرالیستی محض و برخی نیز با تأثر از باورهای دینی خود، به مفهوم آزادی توجه نموده اند و به تبع آن، برداشت ها نیز از آزادی متکثر و متنوع شده است؛ برای مثال، در اندیشه سیاسی اسلام، آزادی بخششی نیست که از سوی دیگران به انسان اهدا شود، بلکه امری فطری و درونی است که خداوند در نهاد انسان به ودیعه نهاده تا او خویشتن را از سلطه دیگری برهاند (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۲/۴۹). همچنین آزادی صرفاً یک حق نیست، بلکه واجبی از واجبات الهی است و انسان حق ندارد از آن چشم پوشد؛ چرا که چشم پوشی از احقاق حق مشروع ممکن است به مصالح عمومی لطمه بزند که این به هیچ وجه در اسلام پذیرفته نیست. و بالاخره آزادی در اسلام به مفهوم نفی سلطه نامشروع دیگران و استقلال فرد در بروز استعدادها و توانایی های خود است، مشروط به اینکه مبتنی بر قاعده «لاضرر و لااضرار» باشد؛ یعنی به منافع عمومی و مصالح دیگران آسیبی نرسد؛ بنابراین، در اندیشه سیاسی اسلام، نه تنها باور مستشرقانی چون مونتگمری وات که معتقدند اسلام آزادی انسان را بر نمی تابد (کمالی، آزادی در اسلام، ۱۹۴) قابل پذیرش نیست، بلکه می توان ادعا نمود که متفکران اسلامی از آزادی به عنوان یک واجب دینی سخن گفته اند:

«دیدگاه اسلام در باب حریت بر این پیش فرض مبتنی است که شخص می تواند از تمامی آزادی ها بهره مند باشد مشروط به اینکه حقوق دیگران و مصالح کلی جامعه را نقض نکند. هرگاه آزادی از این حدود فراتر رود، عنوان تجاوز به خود می گیرد و مشمول محدودیت و حتی منع کامل می گردد. براساس قاعده کلیه لاضرر و لااضرار (*hadith-cum-legal maxim*)، قانون نباید در آزادی اشخاص مداخله کند، مگر در حد تنظیم موارد برخورد آزادی با دیگر حقوق و آزادی ها» (همان، ۱۹۳).

در اندیشه سیاسی غرب که تفکرات فلسفی یونان باستان بر آن سیطره دارد، به مقوله آزادی توجه ویژه ای نشان داده شده است. نظر به نوع نگرش فلسفه غرب به سرشت انسان، دیدگاه های موجود پیرامون مبحث آزادی نیز از تعدد و فراوانی برخوردار است؛ برای نمونه، در اندیشه هگل، آزادی همزاد آدمی و طبیعی نیست، بلکه امری است تاریخی که انسان با تجربه از واقعیت و ذهنی کردن آن به دست می آورد (جهانبگلو، هگل و سیاست مدرن، ۱۹). منظور هابز از آزادی، در حقیقت، نبودن مانع است و منظور از مانع چیزی است که از جنبش جلوگیری کند (صناعی، آزادی فرد و قدرت، ۵۸) جان لاک بر خلاف هابز، بر این باور است که انسان ها ذاتاً برابرند، و آزادی طبیعی حق مسلم هر انسان است. وی با چنین نگرشی، آزادی را چنین تعریف می کند:

«آزادی طبیعی بشر عبارت از این است که [انسان] از هرگونه قدرت مافوق زمینی رها باشد و تابع اراده یا اقتدار قانونی بشر دیگری نباشد، بلکه فقط از قانون طبیعت پیروی کند» (جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ۲/۸۰۱).

آیزیا برلین از دیگر اندیشمندان ممتازی است که پیرامون مفهوم آزادی بسیار سخن گفته است. به نظر او در میان معانی گوناگون آزادی، دو معنا از همه مهم تر و برجسته تر بوده است: آزادی مثبت و آزادی منفی. آزادی مثبت در نظریه برلین چند معنا دارد: اولاً به معنای خود مختاری فردی، ثانیاً به مفهوم عمل بر حسب مقتضیات عقل و ثالثاً به

ص: ۶۵۵

معنای حق مشارکت در قدرت عمومی است (بشیریه، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، ۱۰۵/۲).

وی در برابر مفهوم آزادی مثبت از مفهوم آزادی منفی دفاع می کند؛ هرچند تأکید دارد این دو مفهوم ریشه مشترکی دارند و ظاهراً میان آنها به لحاظ منطقی فاصله زیادی وجود ندارد (میر احمدی، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، ۴۳).

وی در تعریف آزادی منفی می گوید:

«اگر من در موردی به سبب دخالت دیگران نتوانم کاری را که می خواهم انجام دهم، آزادی خود را به همان مقدار از دست داده ام و اگر دخالت دیگران آن قدر گسترش پیدا کند که دامنه آزادی عمل من از حداقلی هم کم تر گردد، می توان گفت که من از نظر فردی به صورت «مجبور»، و حتی «برده» در آمده ام» (برلین، چهار مقاله در باره آزادی، ۲۷۲).

اندیشمندان دیگری نظیر منتسکیو، جان استوارت میل و... نیز دیدگاه های خود را پیرامون آزادی مطرح نموده اند، اما فرصت طرح آنها در این نوشتار نیست. حال با توجه به دیدگاه های موجود پیرامون مفهوم آزادی، درصدد پاسخ به این پرسش هستیم که آیا اساساً این امکان وجود دارد که بتوان تعریفی عام، فراگیر و جهانشمولی از آزادی ارائه نمود یا اینکه تفاوت برداشت ها از آزادی سبب تعدد مفاهیم آزادی و در نتیجه تفاوت ماهوی و ذاتی برداشت ها و تکثر ذاتی مفهوم آزادی می گردد؟!

همانند بسیاری دیگری از مباحث اندیشه ای پاسخ به این پرسش دیدگاه های گوناگون کاملاً متفاوت است. با این حال، به نظر می رسد با طرح ایده مک کالوم - یکی از اندیشه وران مبحث آزادی - می توان مدعی شد که آزادی دارای یک مفهوم عام و گسترده است. براساس این نگرش، مک کالوم معتقد است آزادی مفهومی واحد دارد که برداشت های متعددی از آن صورت می گیرد. او بر این باور است که اساساً آزادی دارای یک مفهوم جهان شمول بوده و تمامی جملاتی که درباره آزادی گفته می شود، به نوعی بیان کننده این مفهوم هستند. وی با ارائه فرمول «X is free from Y to do or be Z» از آزادی چه کسی؟ در قبال چه و آزادی از چه؟ و در چه امری و برای انجام دادن چه امری؟ به عنوان مؤلفه های اصلی آزادی یاد می کند (میر احمدی، همان، ۲۶) و می کوشد مفهوم واحدی از آزادی ارائه دهد تا با تأکید بر هر یک از مؤلفه های فوق بتوان تعابیر و برداشت های مختلف را در آن جای داد. آنچه از نظریه کالوم بر می آید، تفاوت بین «مفهوم» و «برداشت» است؛ به این ترتیب که آزادی دارای مفهومی واحد است، ولی اختلاف برداشت ها ناظر به تأکید بر هر یک از عناصر و مؤلفه های X (فاعل، عامل)، Y (مانع، رادع) و Z (هدف، غایت) می باشد؛ به عبارت دیگر، مکاتب و جریان های فکری، هر یک بنا به مبانی و آموزه های خویش بر یکی از عناصر اساسی فوق تأکید نموده و به دلیل تفاوت نگرش خود با دیگران، برداشت خود از آزادی را به نحو خاصی تبیین نموده اند.

۲ - آزادی در قرآن و سنت

کلمه «الحریه» در قرآن وارد نشده است، اما مشتقات، مترادفات و دلالت آن موجود است؛ مثل «تحریر»، «محرّر»، «عتق»، «لا اکراه» و امثال آن. به طور کلی، می توان گفت: مفهوم آزادی در قرآن دارای دو جنبه اثباتی و سلبی است و به نظر می رسد که جنبه سلبی آن، اصل و جنبه اثباتی آن فرع می باشد. هدف از آزادی در قرآن و اسلام این است که انسان از تسلط دیگران

رهایی یابد و همه قیدها و زنجیرهایی که دست های او را بسته، بگسلد. بر این اساس، «رهایی از تسلط دیگران» به عنوان یک جنبه سلبی مورد توجه است. انسان نمی کوشد تا چیزی را به دست آورد؛ زیرا در حقیقت، آزادی انسان فطری است و او از هنگام تولد، آزاد به دنیا می آید. آیات و روایات متعددی بر این

ص: ۶۵۶

موضوع دلالت دارند. از جمله این آیه که آزادی را به مثابه صفت ذاتی تمام انسان ها معرفی می نماید: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ (روم / ۳۰)؛ «پس روی (وجود) خود را به دین، حق گرایانه، راست دار؛ (و پیروی کن از) سرشت الهی که (خدا) مردم را بر (اساس) آن آفریده، که هیچ تغییری در آفرینش الهی نیست».

جوهره این آیه در احادیث ذیل نیز کاملاً متجلی است: «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ؛ هر کودک با فطرت (آزاد) به دنیا می آید» (فیض کاشانی، الوافی، ۵۸/۴)، «امام علی علیه السلام: «لَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرَكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛ بنده دیگران مباش که خداوند تو را آزاد آفریده است» (نهج البلاغه، ص ۴۰۲، نامه ۳۱).

مضافاً اینکه اسلام به بردگی گرفتن ابتدایی یک انسان آزاد و فروش او را ممنوع کرده است؛ برای مثال، در حدیث قدسی می خوانیم که خداوند متعال در قیامت با سه دسته دشمن است. یکی از آن دسته ها، کسی است که انسان آزاد را بفروشد و قیمت اش را به مصرف برساند: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة... رجل باع حراً فأكل ثمنه؛ سه دسته اند که روز قیامت با ایشان دشمنی خواهم کرد... و دسته سوم کسانی که فرد آزادی را بفروشد و بهای او را قوت خویش گرداند» (حلی علامه، تذکره الفقهاء، ۴۱/۱۰).

آزادی انسان در قرآن به حدی مورد توجه واقع شده که رهاندن انسان از بندگی و برداشتن زنجیر اسارت از گردن او، یکی از مهم ترین اهداف رسالت انبیاء ذکر گردیده است. بر همین اساس، قرآن کریم در تبیین مواجهه موسی و فرعون، وقتی فرعون سرپرستی و احسان به موسی را به موسی یادآور می شود تا او را از دستیابی به اهدافش بازدارد، موسی در مقابل پاسخ می دهد که وی نمی تواند در برابر بردگی مردمانش، صرفاً به این دلیل که در خانواده فرعون بزرگ شده است، ساکت بماند: وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ (شعراء / ۲۲)؛ «آیا این ممتنی است که تو بر من می گذاری که بنی اسرائیل را برده ی خود ساخته ای؟!».

همچنین تثبیت آزادی از دست رفته انسان از طریق نفی موانع بروز و ظهور آزادی افراد در جامعه، یکی از سه هدف مهم رسالت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم در قرآن یاد می شود: يَا مَرْهَمُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (اعراف / ۱۵۷)؛ «پیامبری آنها را به معروف دستور می دهد و از منکر باز می دارد. چیزهای پاکیزه را برای آنها حلال می شمرد و ناپاکی ها را تحریم می کند و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود، (از دوش و گردنشان) بر می دارد».

علاوه بر آنچه گفته شد، دعوت انبیاء و شیوه تبلیغ ایشان، همگی بر مبنای آزادی انتخاب استوار است؛ به این ترتیب که انسان در قاموس قرآن موجودی مختار و آزاد و پیامبر نیز به مثابه بشارت دهنده و انذارکننده توصیف می گردد تا گزینش مسیر هدایت یا ضلالت کاملاً آزادانه صورت بگیرد. شواهد این مدعا در بسیاری از آیات قرآن یافت می شود؛ مانند: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (احزاب / ۴۵) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَاِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (یونس / ۱۰۸).

اینکه در ادبیات قرآنی از پیامبران به عنوان بیم دهندگان یاد می شود، به معنای اعمال زور و جبر از سوی آنان نیست؛ چرا که

اصولاً پیامبران نه «جبار» بودند (ق/۴۵) و نه مصیطر (کنترل کننده) (غاشیه/۲۱) و نه کسانی که بخواهند قدرت را به چنگ آورد. در قاموس ایشان چیزی به نام پامال کردن آزادی مردم وجود ندارد، بلکه صرفاً می خواستند انسان را از پیامدهای انتخاب خود آگاه نماید.

در مجموع، به نظر می رسد از میان تمام خطابات قرآنی پیرامون آزادی انتخاب، خطاب ذیل، با تأکید بیشتری آزادی انتخاب انسان را مورد تأیید قرار می دهد: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ

ص: ۶۵۷

حَيَّتِي يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (يونس / ۹۹)؛ «و اگر (بر فرض) پروردگارت می خواست، حتماً تمام کسانی که در روی زمین هستند، همگی آنان، ایمان می آوردند؛ و آیا تو مردم را و می داری تا این که مؤمن شوند؟!»

علاوه بر آنچه بیان شد، به نظر می رسد چگونگی معرفی انسان در قرآن یکی از بارزترین مؤیدات قرآنی درباره آزادی باشد؛ برای نمونه، آنجا که قرآن می فرماید: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسراء / ۷۰) در حقیقت، می خواهد بگوید که در نظام ارزشی قرآن، آزادی انسان، مگمل شخصیت او می باشد یا وقتی از انسان به عنوان جانشین خداوند (بقره / ۳۰) و موجود شریف یاد می کند، زمانی این خلافت و جانشینی معنی دار خواهد بود که انسان در انتخاب های خود آزاد باشد و تابع و مطیع کسی نباشد.

همچنین وقتی در انسان شناسی قرآن، بارزترین ویژگی انسان مسئولیت او در برابر رفتارها و اعمالش ذکر می گردد، در حقیقت، به نحوی به آزادی او اشاره می کند. این مطلب از آیه مربوط به ویژگی مسئولیت پذیری به خوبی بر می آید. در این آیه، خداوند از یک «امانت» سخن می گوید که از میان موجودات تنها انسان متحمل آن گردید: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ (احزاب / ۷۲).

قرائت محمد اقبال از این آیه آن است که انسان امین دارای آزادی شخصیت است و مسئولیت ناشی از این آزادی را بردوش دارد. آزادی آن امانتی است که خداوند متعال به دلیل قابلیت انسان برای خلافت الهی در زمین به او اعطا نموده است؛ امانتی که به انسان این توانایی را می دهد که از خداوند اطاعت یا نافرمانی نماید؛ به عبارت دیگر، اعطای این امانت از جانب خداوند از توانایی انسان برای تحمیل آن ناشی می شود و با این قدرت او آزاد است که به امانت خداوند، به دین او و به شریعت او عمل کند یا عمل نکند (کمالی، آزادی در اسلام، ۲۰۵).

۳ - مفهوم شناسی آزادی سیاسی

برداشت ها پیرامون این مفهوم نیز بسیار گسترده و متنوع است. برخی بر این باورند که آزادی سیاسی یعنی اینکه فرد بتواند در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور خود از راه انتخاب زمامداران و مقامات سیاسی شرکت جوید و به تصدی مشاغل عمومی و سیاسی و اجتماعی کشور نایل آید یا در مجامع، آزادانه عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز نماید (طباطبایی، آزادی های عمومی و حقوق بشر، ۹۶).

برخی دیگر بر آن اند که منظور از آزادی سیاسی، به طور ساده، عبارت از آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلفی است که حکومت مردمی اقتضا می کند. این کارها اصولاً شامل استفاده از ابزارهایی است که شهروند از طریق آنها بتواند صدای خود را به گوش دیگران برساند و در حکومت تأثیر عملی داشته باشد (کوهن، دموکراسی، ۱۸۴).

عده ای هم معتقدند آزادی سیاسی، آزادی فرد در صحنه سیاست و به بیان دیگر، فقدان فشار سیاسی است (منتظر قائم، آزادی سیاسی، ۱۰۱).

از میان تعاریف فوق، تعریف اول به تبیین مصادیق آزادی سیاسی پرداخته و در تعریف دوم بیشتر به فراهم نمودن زمینه

مشارکت مردمی در جامعه تأکید شده است. تنها در تعریف سوم به صورت بسیار محدودی به عناصر آزادی سیاسی اشاره گردیده است. از آنجا که در تعریف آزادی الگوی مک کالوم را پذیرفتیم، در ادامه، به تحلیل عناصر مفهوم آزادی سیاسی از دیدگاه وی می پردازیم:

الف) فاعل / عامل

بر اساس الگوی کالوم، اولین مؤلفه آزادی سیاسی عنصر X یا همان فاعلی است که در جامعه زندگی می کند. این عنصر خود می تواند در زندگی سیاسی به سه گروه تقسیم شود: ۱- اشخاص یا شخص؛ ۲- مؤسسات و تشکل های سیاسی؛ و ۳- دولت ها.

ص: ۶۵۸

بدون شک، اشخاص به دلیل انجام و رفتار سیاسی در جامعه، می توانند فاعل قرار گیرند، اما چون آزادی سیاسی در یک جامعه در نسبت فرد با دولت و جامعه سیاسی شکل می گیرد و دارنده یا فاقد این وصف در هر صورت فرد است نه دولت، بنابراین دولت خود نمی تواند عنصر X قرار گیرد. مؤسسات و تشکل های سیاسی که از تجمع شخصیت های حقیقی یک شخصیت حقوقی پیدا می کنند، ممکن است در یک جامعه سیاسی از آزادی سیاسی در انجام فعالیت های سیاسی خود برخوردار باشند.

ب) مانع / رادع

عنصر دوم یا همان Y عنصری است که ممکن است فاعل را از انجام یک عمل سیاسی منع کند. این عنصر که تکمیل کننده «رابطه فرد و دولت» می باشد نیز از مهم ترین مؤلفه های آزادی سیاسی به شمار می رود. این عنصر را نیز می توان به سه دسته اشخاص یا شخص، مؤسسات و تشکل های سیاسی و دولت ها تقسیم بندی نمود. البته این بدان معنا نیست که هریک از آنها بتواند عنصر Y واقع شود، زیرا اگر عنصر مانع را اشخاص بدانیم، در این صورت می توان از وجود یا فقدان آزادی فرد سخن گفت، اما این آزادی، آزادی سیاسی نخواهد بود. اگر شخص یا اشخاص مانع انجام دادن فعالیت و رفتار سیاسی شخص یا اشخاص دیگر شوند، در صورتی که آن موانع هیچ انتسابی به قدرت سیاسی نداشته باشند، نمی توان این حالت را فقدان آزادی سیاسی دانست، در عین حال می توان آن را فقدان آزادی فردی نام نهاد. تشکل ها نیز به سبب اینکه در رابطه بین دولت و فرد به عنوان بخشی از جامعه مدنی عمل می کنند، نمی تواند جز عنصر Y قرار گیرد، ولی از طرفی، به دلیل اینکه ممکن است مانع رفتار سیاسی افراد شوند، می توان آنها را در این عنصر جای داد.

تنها دسته سوم می ماند که با قاطعیت می توان آن را جز عنصر مانع بر شمرد و بر دولت ها به عنوان عنصر دوم تأکید کرد. این عنصر ممکن است با استفاده از قانون (ساز و کار مشروع) یا زور و خشونت (سازو کار نامشروع) مانع رفتار سیاسی شخص یا اشخاص (عنصر X) در جامعه شود.

ج) هدف / غایت

عنصر سوم مفهوم آزادی هدف یا غایتی است که فاعل یا عامل درصدد انجام آن یا برخورداری از آن است. از آنجا که اهداف در جامعه سیاسی متعدد می باشد و از طرفی رفتارهای اشخاص در جامعه ممکن است به صورت رفتارهای فردی یا رفتارهای سیاسی - اجتماعی انجام گیرد، شایسته است در ابتدا مشخص کنیم کدام یک از رفتارها می تواند هدف و غایت در این الگو قرار بگیرد.

به نظر می رسد رفتارهای فردی به دلیل اینکه براساس نیازهای فردی شکل می گیرد و ربطی به نیازهای سیاسی ندارد، نمی تواند به عنوان هدف قرار گیرد، بلکه تنها رفتارهای سیاسی - اجتماعی است که می تواند به عنوان عنصر سوم آزادی سیاسی به حساب آید.

با عنایت به تحلیل مفهومی فوق و آنچه به اختصار گذشت، می توان آزادی سیاسی را این گونه تعریف کرد: «فقدان دخالت و

ممانعت دولت‌ها [به طور غالب] در برابر اشخاص یا تشکل‌های سیاسی در جامعه به منظور انجام رفتارهای سیاسی خاص»
(میراحمدی؛ آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، ۱۰۰).

با توجه به این تعریف و عناصر آن می‌توان مهم‌ترین مصادیق آزادی سیاسی را در رفتارهای سیاسی ذیل بررسی کرد: ۱ -
حق مشارکت در فرایند تصمیم‌گیری؛ ۲ - آزادی رقابت سیاسی؛ ۳ - تأثیرگذاری بر تصمیم‌ها و عملکردهای دولت و نظارت
بر آن.

گفتار دوم: سازوکارهای آزادی سیاسی

ص: ۶۵۹

مفهوم مشارکت سیاسی

هرچند مصادیق مشارکت سیاسی در تمدن های گذشته و کهن نیز وجود دارد (ارسطو، سیاست، ۱۰۱)، اما بحث از مشارکت به عنوان یک مسئله نظری و ملاک سنجش مشروعیت، مختص دولت های مدرن است که به موازات تغییر در مفهوم سیاست و نظام سیاسی، از قلمرو دولت به دایره وسیع تر عمل سیاسی صورت گرفته است (فیرحی، مفهوم مشارکت سیاسی، ۴۴).

تعاریف مختلف مشارکت سیاسی (Political Participation) بیانگر عدم اجماع نظر در مورد تعریف، شاخص ها و مؤلفه های این پدیده است. در حالی که مایکل راش مشارکت سیاسی را «درگیر شدن فرد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی، از عدم درگیری تا داشتن مقام رسمی سیاسی» می داند. (راش مایکل، جامعه و سیاست، ۱۲۳). برخی دیگر با در نظر گرفتن شاخص های «رقابت آمیز» و «حمایت جویانه»، مشارکت سیاسی را «مجموعه ای از فعالیت ها و اعمال شهروندان برای اعمال نفوذ بر حکومت یا حمایت از نظام سیاسی» تعریف می کنند (Lester, Political Participation, P۲).

بر اساس تعریف دوم، حمایت جویانه و رقابت آمیز؛ دو مقوله مشارکت سیاسی است؛ زیرا مردم در ارتباط با نظام سیاسی یا در حمایت و حفاظت از دولت عمل کرده و رفتار خود را براساس نیازها و تقاضاهای حکومت تنظیم می کنند و به عبارتی نقش پیرو منشانه دارند یا اینکه برای اصلاح یا تغییر نظام و دستیابی به قدرت و یا حداقل مخالفت با برخی تصمیمات و سیاست گذاری های حکومتی تلاش می کنند. البته غیر از روابط حمایت جویانه و رقابت آمیز، مردم یک جامعه ممکن است با اختیار موضع انفعالی یا بی طرفانه، با دولت خود ارتباط برقرار نمایند.

۱-۲ - شیوه ها و قواعد مشارکت سیاسی

۱-۲-۱ - شورا و مشارکت سیاسی

یک. مفهوم شورا

اهل لغت واژه «شورا» را به معانی «استخراج و بیرون کشیدن»، «اعانه و کمک» و «عرضه کردن، پنهان شدن و آزمودن» در نظر گرفته اند (ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ۳۰۸/۲). این مفهوم در اصطلاح به معانی تضارب آرا و اختیار از اصحاب خرد برای رسیدن به نظر صواب یا احسن و یاری جستن از نظریات آن ها در دستیابی هرچه بهتر و بیشتر به حقیقت و رفع شک و تردید یا تشریک مساعی جمعی در مواردی که رعایت نظریات جمع به نحوی مطلوب است، کاربرد دارد. (قاضی زاده، جایگاه شورا در حکومت اسلامی، ۴).

در مجموع و در یک تقسیم بندی کلی، می توان سه ساحت اصلی برای «شورا» و «مشورت» در نظر گرفت: ساحت اول، استفاده از مشورت و بهره گیری از تجربیات و آرای دیگران در حیات فردی و تصمیم گیری های شخصی در شئون مختلف زندگی است. بیشتر روایات در زمینه مشورت که صاحب وسائل الشیعه در ابواب مربوط به «احکام معاشرت» گردآورده، در

این عرصه است.

ساحت دوم، اداره امور جامعه اسلامی و تصمیم‌گیری‌های حکومتی است. سیره عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم حاکی از آن است که ایشان به رغم برخورداری از نعمت تأیید الهی و دسترسی به وحی برای تعلیم امت و تحکیم پایه‌های دعوت الهی، با امت خویش مشورت می‌کرد و در مواردی رأی و نظر آنان را در تمشیت امور جویا می‌شد. پس از ایشان نیز مشورت به عنوان یک سنت حاکم در میان خلفا مورد توجه قرار داشت و خلفای اول و دوم بارها از مشورت امام علی ۷ در امر اداره حکومت بهره می‌گرفتند.

ص: ۶۶۰

در مورد ساحت دوم نقاط فراوانی برای بحث و بررسی وجود دارد؛ نظیر آیا مشورت کردن در هر مسئله ای از مسائل حکومتی الزامی است؟، آیا لازم است که حاکم حتماً از رأی اکثریت مشورت دهندگان تبعیت کند؟، آیا حاکم می تواند تصمیمی بر خلاف رأی مشاوران اتخاذ نماید؟

ساحت سوم طرح مسئله شورا، تعیین ولایت سیاسی جامعه اسلامی است. این ساحت به عنوان بحث انگیزترین محور در مسئله شورا می تواند مبدأ ولایت سیاسی و مبنایی برای تعیین آن باشد. این ساحت باعث شکل گیری بحث های دامنه دار و گفت و گوهای بسیاری در میان اندیشوران مسلمان گردیده است. برخی با استناد به ظواهر تعدادی از متون دینی معتقدند شورا می تواند مبدأ مشروعیت ولایت سیاسی و سازوکاری برای تعیین حاکم و مشارکت در تصمیم سازی های سیاسی باشد (جصاص، احکام القرآن، ۳/۳۸۶). در مقابل، برخی دیگر بر این باورند که تأکید بر امر استشاره در نصوص دینی، صرفاً جنبه ندبی دارد و هیچ گونه الزامی در تبعیت از آن نیست (طبرسی، مجمع البیان، ۹/۵۱).

دو. بررسی مدلول آیات شورا

از آنجا که تبیین این مطلب که اداره امور مسلمانان براساس اراده جمعی و خواست اکثریت، مستند به منصوصات دینی است، نیازمند توضیحات بیشتری است، در ادامه، مدلول آیات ذیل مورد بررسی قرار می گیرد:

الف) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ (شوری / ۳۸).

آیه شریفه به طور کلی، در بیان اوصاف مؤمنان است؛ کسانی که دعوت پروردگار خویش را اجابت می نمایند، دعوتی که دارای مفهوم وسیعی است؛ مانند: به پا داشتن نماز و اداره امور بر اساس شورا.

از این آیه و آیات پیش از آن می توان فهمید که سیاق آیات نشان دهنده وجوب و لزوم است؛ چرا که اجتناب از گناهان کبیره و زشتی ها و برپا داشتن نماز هر دو از واجبات اساسی دین اسلام است. البته توکل و انفاق نیز گرچه دارای مصادیق مختلف و افراد واجب و مستحب می باشد، اما یک مؤمن نمی تواند زندگی اش خالی از توکل و انفاق باشد. پس ظهور سیاقی آیه شریفه چنین می رساند که آیه در مقام انشاء و وجوب است.

با این استدلال، روشن می شود که گرچه اصل در جملات اسمیه، اخبار است نه انشاء و حمل بر انشاء نیازمند قرینه است، ولی چون کلام از جانب خداوند و در توصیف ویژگی های مؤمنان است، نشان از آن دارد که این صفات از لوازم ایمان است و مؤمن موظف به تحصیل آن ها می باشد. این قرینه ظهور، کلام را به انشاء به صیغه اخبار مبدل می کند (قاضی زاده، جایگاه شورا در حکومت اسلامی، ۲۴) نظیر این مطلب را در آیه وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا (فرقان / ۷۲) می بینیم؛ آیه ای که به ظاهر دال بر اخبار است، اما فقها با دلیلی مشابه آنچه ذکر کردیم، آن را لازم التحصیل دانسته و بر اساس آن، به حرمت غنا و لهو فتوا داده اند.

از سوی دیگر، به طور مسلم فراز وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ از اوصاف مؤمنان است و صفت، جایگاه «معرفیت» دارد و در صورت نبود صفت (مشورت کردن) موصوف (ایمان) وجود ندارد؛ پس اگر مؤمنان در امور خویش مشورت نکنند، از ایمان تهی می

نکته قابل ذکر دیگر در خصوص مدالیل این آیه، کاربرد واژه «امر» در آیه است. واژه مذکور ناظر به مسائل عمومی زندگی افراد است؛ چرا که امر در این فراز قرآنی به معنی «در برابر نهی» نیست، بلکه همان حوزه عمومی است. این نکته، نظر علامه طباطبایی می باشد که ذیل معنی «اولی الامر»، امر را به عنوان امور دنیایی تفسیر کرده و از آیه فوق به عنوان یکی از دو شاهد یاد می کنند:

«منظور از آن، آن شأن و آن کارهایی است که با دین مؤمنان مخاطب به این خطاب و یا به دنیای آنان ارتباط دارد

و مستقیم و غیر مستقیم به آن برگشت می کند. مؤید اینکه منظور از امر چنین شأنی وسیع است، دو آیه ذیل است که کلمه «امر» در هر دو به معنای امور دنیایی است. در یکی می فرماید: *وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ* و در دیگری در مدح مردم با تقوا می فرماید: *وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَبْتَهُمُ* (طباطبایی، المیزان، ۶۲۴/۴).

ب) *فَبِمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...* (آل عمران / ۱۵۹)

در این آیه واژه «عزمت» وجود دارد. کاربرد واژه «عزم» در آیه باعث شده است تا عده ای از مفسران با استناد به این آیه به لزوم تبعیت از رأی اکثریت نظر بدهند. بعضی از این موارد بدین شرح است:

«هنگامی که نظر، خالص و ظاهر شد، پس حکم بر اغلب فرود آید و بر آن قصد کن و در تنفیذ آن بر خدای متعال اعتماد کن» (التفسیر الفرید للقرآن المجید، ۴۵/۱).

محمد رشید رضا می نویسد:

«پس هنگامی که پس از مشاوره در کاری، عزم بر امضای آنچه شورا آن را ترجیح داده، نمودی در امضای آن به خدا توکل کن» (رشید رضا، تفسیر المنار، ۲۰۵/۴).

۱-۲-۲ - بیعت و مشارکت سیاسی

یک. مفهوم بیعت

راغب اصفهانی بیعت را به لحاظ واژه شناختی چنین معنی می کند:

«با سلطان بیعت کرد؛ یعنی در مقابل خدماتی که سلطان انجام می دهد، اطاعت و شنوایی وی را به عهده گرفت» (راغب، مفردات، ۶۶).

علامه عسکری نیز در معنای این واژه می گوید:

«بیعت عهدی است از جانب حاکم برای پیاده کردن اسلام و عهدی است از جانب مردم برای اطاعت از حاکم در غیر معصیت» (عسکری، معالم المدرستین، ۲۰۶/۱).

اما در اصطلاح به نظر می رسد معانی بیعت و بیع تا حدودی با هم تفاوت داشته باشند؛ چرا که در کاربرد بیعت در رابطه با حکومت، از اشتقاقیات باب مفاعله «مبايعه» استفاده می شود و نه از باب مجرد آن؛ لذا اصطلاحاً این کلمه فقط در مورد رابطه با حاکم و فرمانده به کار می رود و حتی پیمان رفاقت دو رفیق را بیعت نمی گویند؛ به عبارت دیگر، بیعت تسلیم یک طرف برای طرف دیگر است.

قرائن نشان می دهد که بیعت از ابداعات و اختراعات مسلمانان نبوده، بلکه سنتی رایج در میان عرب بوده است؛ به همین دلیل، در آغاز اسلام که دو طایفه اوس و خزرج در موقع حج از مدینه به مکه آمدند و با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در عقبه بیعت کردند، برخورد آنان با مسئله بیعت، برخورد با یک امر آشنا بود (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۷۰/۲۲). حتی می توان مدعی شد که این معنا در سایر ملل نیز به گونه ای معمول بوده است. به طور غریزی، قبایل مختلف هنگامی که احساس می کردند برای حفظ نظام قبیله‌گی خود و دفاع از منافع و مصالح خویش نیاز به رئیس و فرمانده دارند، اطراف کسانی که او را برای این کار مناسب و شایسته می دانستند، گرد می آمدند و پس از گفت و گو و بیان نیازمندی‌ها و شرایط، با دست دادن به وی، او را به عنوان رئیس بر می گزیدند و با دست دادن، ولایت و ریاست او تثبیت می شد (سبحانی، مبانی حکومت اسلامی، ۳۱۹).

دو. بیعت در قرآن

سه آیه درباره بیعت نازل شده است: إِنَّ الدِّينَ يَبَايِعُوكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ... (فتح / ۱۰)؛ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ

ص: ۶۶۲

الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ... (فتح / ۱۸) و يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا... (ممتحنه / ۱۲).

سه. بررسی آیات

در آیه اول یعنی آیه إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّهَا بِيَايَعُونَ اللَّهَ بیعت پیامبر را به منزله بیعت با خداوند قرار داده این چنین تأیید و تأکید کرده است: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ. از این آیه استفاده می شود که بیعت گرچه به خودی خود دارای اهمیت است، لیکن در طبع آن، هم احتمال وفاداری و هم احتمال پیمان شکنی وجود دارد؛ از این رو به کسانی که بر بیعت خود پایبندند، اجر عظیم بشارت داده شده است و به طور ضمنی، بیعت کسانی که پیمان خود را با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بشکنند و به حالت قبل از بیعت برگردند، بی ارزش اعلام کرده است.

در آیه سوم که بیعت زنان مطرح شده است، نکات ذیل قابل استفاده است:

خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به صورت دستوری (فبایعهن) است که نشان دهنده فرمان الهی بر بیعت با زنان است؛ نه اینکه صرفاً این عمل خوب و پسندیده است یا ایرادی ندارد. مواردی که در بیعت با زنان آمده، برای مردان نیز می باشد. لذا بیعت عقبه اول را به این دلیل که سفارش مطابق با این آیه بود، «بیعه النساء» گفته اند، در حالی که در آن بیعت، مردان نیز شرکت داشتند.

در دیدگاه اسلام، زنان هم دوش مردان دارای شخصیت سیاسی مستقل هستند. اگر این بیعت بر زنان واجب است - که ظاهراً چنین است - و از کلمه إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ استفاده تخییر نشود، بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز واجب است که با آنان بیعت کند و آنان را در مهم ترین امر سیاسی، یعنی تعیین رهبری دخالت دهد.

اگر این وظیفه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که باید بیعت زنان را به طور مستقل بپذیرد، این امر بر دیگران نیز از باب اسوه بودن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم لازم و واجب است؛ در نتیجه، زنان نیز موظف اند در امور سیاسی مشارکت کنند و حاکم نیز باید این فرصت را برای آنان ایجاد کند و هیچ محدودیتی - به جز آنچه در شرع مقدس آمده است - برای آنان ایجاد نکند.

چهار. کار ویژه های بیعت و همسانی آن با رأی

بیعت یکی از مظاهر آشکار آزادی سیاسی در اندیشه اسلامی است که از رهگذر اراده جمعی امت، تعامل میان حکومت و جامعه را به نمایش می گذارد (احمد فؤاد، البیعه عند مفکری اهل السنه، ۱۷)؛ از این رو، عده ای از فقهای اهل سنت آن را عقدی میان خلیفه و امت نام گذاری کرده اند که براساس آن طرفین عقد با توجه به شرایط و لوازم خاصی که در میانشان وجود دارد، خود را به اجرای مفاد آن - که همانا اطاعت از سوی امت و اجرای شریعت از طرف حاکم است - پای بند و وفادار می بینند. عنصر رضایت مندی موجود میان طرفین عقد، بیان گر آزادی انتخاب امت در گزینش حکام جامعه اسلامی است (همان، ۱۹).

شاید بتوان عنصر بیعت به عنوان قرارداد سیاسی میان دولت و جامعه و قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو که امروزه برخی از متفکران در مباحث بنیادی دموکراسی بر آن تمرکز دارند، بدین صورت مورد مقایسه قرار داد:

۱. همان طوری که فرد در رأی دادن بر اساس اراده و خواست خود عمل می نماید و بدون آنکه کسی در تصمیم گیری و تصمیم سازی او به او اجبار نماید، بر اساس آموزه های دینی، بیعت نیز باید ابتدا از روی اراده، میل، رغبت و بدون اجبار و اکراه صورت بگیرد.

۲. هم چنان که فرد رأی دهنده قبل از رأی دادن به مطالعه و تحقیق می پردازد تا در گزینش خویش دچار اشتباه نشود، بیعت کننده نیز موظف است درباره بیعت شونده به مطالعه بپردازد. این مهم از مطالعه تاریخ اسلام و بیعت مردم با امام علی علیه السلام به راحتی به دست می آید. وقتی همه مردم پس از قتل عثمان به سوی حضرت علی علیه السلام شتافتند و

ص: ۶۶۳

خواستند با ایشان بیعت نمایند، امام علیه السلام تا سه روز از پذیرفتن بیعت آن‌ها استنکاف ورزید.

۳. و بالا-خره، همان طوری که در نظام مبتنی بر آرای عمومی، ملاک، رأی اکثریت است در بیعت نیز توافق عموم لازم است؛ برای مثال، وقتی مردم مدینه خواستند با حضرت علی علیه السلام بیعت نمایند، ایشان فرمودند که اولاً- بیعت علنی و ثانیاً همگانی باشد. بدیهی است اگر خواست اکثر مردم نمی بود، قطعاً ایشان عطای خلافت را به لقایش می بخشیدند.

۲- قرآن و رقابت سیاسی

۲-۱- مفهوم رقابت سیاسی

اگرچه در کتب لغت و نیز دائرة المعارف‌ها واژه «Political Competition» وجود ندارد، اما کتب مذکور ما را به اصطلاح «Economic Competition» رهنمون می‌سازند؛ بنابراین، ادبیات نظری رقابت سیاسی که هدفمندانه تعریف اصطلاحی «رقابت سیاسی» را به دست داده باشد، در موضع حداقلی قرار دارد و در عوض ادبیات کاربردی «رقابت سیاسی» در سطح وافی وجود دارد. با این حال، به نظر می‌رسد برای آشنایی با اصطلاح رقابت سیاسی، محورهای ذیل به صورت دقیق تری نیازمند بررسی است:

۲-۲- الگوهای رقابت سیاسی

به لحاظ نظری سه الگو برای رقابت سیاسی معرفی شده است: الگوی رقابتی بر نظام سیاسی، الگوی رقابت برای نظام سیاسی و الگوی رقابت در چارچوب نظام سیاسی.

ویژگی الگوی اول آن است که در چنین الگویی حیطه رقابت سیاسی آن قدر باز و وسیع است که کلیه ابعاد زندگی سیاسی را شامل می‌شود؛ چون رقابت سیاسی در اینجا جنبه تمامیت‌خواهی دارد، حاصل آن تلاطم بنیان‌های سیاسی جامعه، فروپاشی کلیت نظام سیاسی و در نهایت، تغییر رژیم سیاسی و به دنبال آن تغییر در ساختارها، کارگزاران و بنیادهای فکری است.

طبق الگوی دوم، ارزش اساسی و اولیه نظام سیاسی، اهمیت دادن به اقتدار است و رقابت سیاسی به منزله ارزش ثانوی مطرح است و زمانی در کانون توجه قرار می‌گیرد که خصلت اقتدارگرایی رژیم سیاسی، آن را اقتضا نماید. این الگو مختص رژیم‌های اقتدارگراست که تداوم حیات سیاسی خود را در پی‌گیری روش‌ها و منش‌های اقتدارگرایانه می‌دانند، اما گاهی اوقات فشارهای داخلی یا بین‌المللی، تغییر چهره رژیم سیاسی را از اقتدار به دموکراتیک مبدل می‌سازد و با منتفی شدن فشارها، فضای رقابتی مجدداً بسته می‌شود.

در الگوی سوم که همان رقابت در چارچوب نظام سیاسی می‌باشد، چند فرض اولیه و بنیانی وجود دارد: ۱. نظام سیاسی مورد نظر در این الگو مشروع و مقبول است و با خواست مردم روی کار آمده است. ۲. محتوای قانون اساسی این نظام سیاسی، انعکاس خواست قلبی مردمی است که در برپایی آن رژیم نقش داشته‌اند. ۳. پایه‌های این رژیم که به نظر مردم عقلایی و

منطقی است، به طور صحیح در جای خود قرار دارد و تغییر آن‌ها نامطلوب قلمداد می‌گردد. ۴. اداره امور کشور در این رژیم به اتکای آرای عمومی است که این خود بیانگر تأثیر واقعی رقابت سیاسی بر سیاست‌سازی، سیاست‌گذاری و اجرای سیاست‌ها در این رژیم است. ۵. لزوم بقای یک چنین نظام سیاسی مطلوبی در ذهن همه نیروهای جامعه سیاسی مسلم است و هیچ‌گونه بن‌بستی در راه ابقای نظام سیاسی وجود ندارد. ۶. حدود رقابت سیاسی مشخص شده و بر آن توافق کلی وجود دارد (ر. ک: افتخاری، در آمدی بر نسبت ناامنی با سرانه ملی، ۷۷/۱).

به نظر می‌رسد از میان الگوهای فوق، الگوی سوم که برای رقابت حد و مرز می‌شناسد، تنها الگویی باشد که در

پرتو آن بتوان به ثبات سیاسی در درون یک نظام سیاسی دست یافت. همچنین در پرتو این الگوست که نیروهای وفادار به نظام سیاسی و در خارج از قدرت (اپوزیسیون قانونی) مجال ظهور و بروز می یابند و زمینه رقابت سیاسی برای همه فراهم می گردد.

۲-۳ - نهادهای رقابت سیاسی

معمولاً برای انجام رقابت سیاسی سازمان یافته و هدفمند می توان به تشکیل اجتماعات، اصناف و انجمن ها پرداخت. اگر این تشکیلات به صورتی منسجم تر و قدرتمندتر شکل بگیرد، احزاب به وجود می آید. به رغم نقش آفرینی تشکل های کوچک، اصناف و... در رقابت سیاسی، اهتمام اصلی ما در این نوشتار بررسی نقش احزاب در رقابت سیاسی و جایگاه آن در قرآن است. به همین دلیل، در ادامه، ضمن تبیین مفهوم «حزب» و کارویژه های آن، رقابت سیاسی و مسئله احزاب را بررسی می کنیم:

یک. مفهوم حزب

واژه حزب «party» از مصدر «Partir» به معنای رفتن و قسمت کردن گرفته شده است. در قرون وسطی، «Party» معنای نظامی داشته و به دسته ای که برای رفتن به صحنه نبرد از دیگران مجزا می شدند و «می رفته اند» اطلاق می گردید. در قرن نوزدهم برای مدت ها واژه «Party» با گرایش فکری و طرز فکر مترادف بود؛ گرایشی که اندیشه های یک طبقه یا گروه اجتماعی را به نمایش می گذارد (نقیب زاده، احزاب سیاسی و نقش آن در جوامع امروز، ۱۳).

به هر حال، حزب به مفهوم نوین آن دستاورد دموکراسی جدید غرب است و پل رابط بین جامعه و حکومت به شمار می رود یا به تعبیر سیستمی، احزاب «ابزار خوراک دهنده» یا «ابزار بازخوردی» هستند.

موریس دوروزه به نقل از بنجامین کنستان در تعریف حزب می گوید:

«حزب سیاسی گردهم آبی مردمانی است که از دکتترین یکسان پیروی می کنند» (دوروزه، احزاب سیاسی، ۱۸).

همچنین «گنل»، یکی دیگر از اندیشوران، می گوید:

«حزب سیاسی، مرکب از گروهی از شهروندان کم و بیش سازمان یافته است که به عنوان یک واحد سیاسی عمل می کنند و با استفاده از حق رأی خود می خواهند بر حکومت تسلط یابند و سیاست های عمومی خود را عملی سازند» (عالم، بنیادهای علم سیاست، ۳۴۴).

آنچه از تعاریف فوق بر می آید این نکته است که تعریف مشترکی از «حزب» ارائه نگردیده است. هر یک از صاحب نظران، حزب را از منظر خاصی تعریف کرده است. برخی، عمدتاً بر اهداف و کارویژه احزاب سیاسی تأکید کرده اند و برخی دیگر عنصر رقابت سیاسی و مبارزه برای دستیابی به قدرت را برجسته ساخته اند؛ به عبارت دیگر، در یک طبقه بندی کلی، تعاریفی که برای حزب ارائه شده است، یا هنجاری هستند یا توضیحی. تعاریف هنجاری عمدتاً این پرسش را مورد بحث قرار می دهند

که احزاب چه باید بکنند و چه کارویژه هایی را می توانند انجام دهند؟ در حالی که تعاریف توضیحی عمدتاً بر خصلت جمعی و شایع احزاب تأکید و ابعاد مختلف عمل حزبی را در محورهای چون کسب رأی، معرفی کاندیداتوری، مشارکت سیاسی و رقابت سیاسی توصیف می کنند؛ برای مثال، تعریف ادموند بارک که حزب را مجموعه ای از افرادی می داند که با همکاری هم و توافق بر سر برخی اصول به دنبال تأمین منافع ملی اند، تعریفی هنجاری و نورماتیو می باشد؛ زیرا در این تعریف عمدتاً روی توافق اعضا بر اصول حزبی تأکید صورت می گیرد.

دو. مفهوم حزب در قرآن

ص: ۶۶۵

کلمه «حزب» در قرآن کریم در هشت مورد به صورت مفرد و در دوازده مورد به صورت دیگر به کار رفته است. از آن جمله است آیات: وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (مائده/ ۵۶) أَلَمْ إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ (مجادله/ ۱۹) كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (روم/ ۳۲).

بدون شك، «حزب» در اصطلاح قرآن و متون دینی، به معنای نوین آن نیست. در بسیاری از موارد، معانی لغوی مثل «جماعت» و «انصار» مراد است و معمولاً در معنای نظامی (به معنای لشکر) کاربرد داشته است.

سه. قرآن، رقابت سیاسی و مسئله تحزب

بدون شك، وجود رقابت سیاسی در سطح جامعه یا نظام سیاسی، در قرآن کریم پیش بینی شده است. طبیعی است که با در نظر داشتن این مسئله، راهکارهای لازم نیز باید ارایه شده باشد. درباره اینکه آیا این برداشت از آیات قرآن درست است و راهکارهای ارایه شده نیز برای خروج از رقابت مورد نظر است یا سازمان دهی و هدفمندی آن، دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. در قرآن کریم می خوانیم: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصِرِلِحُوا بَيْنَهُمَا إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْرِ لِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (حجرات/ ۹-۱۰).

طبق این آیات، جمعی بودن، رقابت آمیز بودن و ظهور اختلاف سلیقه و حتی مناقشه و منازعه، از ویژگی های عمومی زندگی سیاسی است. بر همین اساس، قرآن کریم توصیه می کند که اصلاح در امر سیاست نیز وجهی جمعی دارد و در عین حال که ملاک اصلاح را شریعت خداوند معرفی می کند، راهکارهای تضمین اصلاح را در هر زمانی به عرف عقلای مؤمنان واگذاشته است.

از آنجا که انسان با ویژگی های استخدومی خود در پی تمام خواهی و کسب منافع است و از طرفی، دستیابی به منافع به دلیل محدودیت منابع برای همه امکان پذیر نیست، در نتیجه، همان طوری که در تعیین چارچوب نظری تحقیق نیز بدان اشاره داشتیم، به صورت اجتناب ناپذیری پای «عدالت» به میان می آید؛ چراکه اصل عدالت، فعل سیاسی را ناشی از اراده و قدرت انسان می داند و همو را مسئول خوب و بد زندگی سیاسی خود می شناسد که می بایست در برابر تمام نتایج و آثار این زندگی مؤاخذه شده و در برابر خداوند پاسخگو باشد.

علاوه بر اینکه قرآن کریم شکل گیری رقابت سیاسی را در جامعه پیش بینی کرده است، در برخی موارد به تشویق رقابت نیز پرداخته است؛ از جمله در آیات: وَسَيَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (آل عمران/ ۱۳۳) فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (مائده/ ۴۸).

فحوای آیات فوق بر رقابت و تکاپو دلالت دارد و این بدان معناست که انجام رقابت از دیدگاه قرآن امر پذیرفته ای است مشروط به اینکه مثبت و سازنده باشد. جواز این رقابت اگرچه به منزله جواز رقابت سیاسی نیست و در نتیجه ساز و کارهای لازم (تحزب) برای انجام آن را معرفی نمی کند، با این حال اگر احزاب با رعایت مصالح جامعه اسلامی و در چارچوب تعالیم دینی و شروط شرعی، شکل بگیرند به قسمی که مصالح وجودی آنها بیش از مفسده شان نباشد، در این صورت - احزاب با

توجه به اینکه از توان سازمان دهی رقابت سیاسی سازنده و مثبت برخوردارند و می توانند از طریق نظارت بر امر حکومت و اعمال کارگزاران حکومتی و نیز سازمان دهی رفتارهای سیاسی ای که به ثبات و حمایت از رفتارهای سیاسی دولت ها کمک نمایند - می توان گفت رقابت آنها پذیرفتن و شکل گیری آنها مشروع است.

افزون بر آیات فوق آیات دیگری نیز وجود دارد که طبق آن ها نیز می توان توجه قرآن را نسبت به آزادی رقابت سیاسی و در نتیجه نهادهای لازم برای انجام آن را مورد بررسی قرار داد.

بر اساس یک قاعده فقهی، «مقدمه واجب، واجب است». از آنجا که براساس تصریحات قرآنی، امر به معروف و

نهی از منکر واجب می باشد، مقدماتی که برای انجام این واجب لازم است نیز واجب خواهد بود. احزاب به عنوان ابزار نظارتی و بازدارنده، برای انجام امر به معروف و نهی از منکر لازم است؛ در نتیجه، تشکیل آن نیز لازم خواهد بود. محمد عماره در مقاله ای با عنوان «الاحزاب السیاسیه حلال ام حرام؟»، با بررسی آزادی رقابت سیاسی و تشکیل حزب به عنوان یکی از نهادهای لازم برای انجام آن می گوید:

«علمای احیای تفکر اسلامی در مقابل استعمار غربی در کشورهای اسلامی دست به تشکیل حزب زدند. این عمل آنها تقلید از غرب نبوده است. سید جمال الدین افغانی در دهه هفتاد قرن نوزدهم، حزب ملی آزاد (الحزب الوطنی الحر) و سپس جمعیت عروه الوثقی را تشکیل داد. کواکبی در پایان آن قرن، به عنوان مؤسس جمعیت ام القری شناخته شد. مبارک فوری در دفاع از تفکر سلفی گری، تشکیل حزب را حرام می داند. استدلال او این است که تفرقه به هیچ وجه در اسلام مقبول نیست. او می گوید: اختلاف، نه در فروع نه در اصول، رحمت نیست و خداوند ما را از تنازع نهی کرده است» (حقیقت، علوم سیاسی، سال اول، ش ۳).

محمد عماره سپس به رد استدلال فوق می پردازد و با تمسک به آیات قرآنی مانند وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا و سیره علمای احیای دین، اثبات می کند که حزب برای جامعه اسلامی، امری ضروری است. همو می نویسد:

«محمد عبده که می گوید «امه» در آیات قرآنی اخص از «جماعه» است، آن را چنین تعریف می کند: افرادی که رابطه همبستگی بین آنها برقرار است و این ارتباط آنها را همانند اعضای یک بدن متحد می گرداند» (حقیقت، علوم سیاسی، سال اول، ش ۳).

وی می گوید، در واقع این تعریف، بر حزب به معنای نوین صادق است؛ بنابراین، سلفیون هم به حزب اعتقاد داشته اند. محمد عماره در واقع، استدلال می کند که طبق این تعریف «امه» در آیه شریفه وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (آل عمران/ ۱۰۴) بر ویژگی های حزب منطبق است. بر این اساس، با وحدت امت یا تعدد ملل، شرایع و احزاب، مخدوش نمی شود.

۳- قرآن و نظارت سیاسی

۳-۱- مفهوم نظارت

نظارت به لحاظ واژه شناختی در فارسی به معنی «نگریستن در چیزی با تأمل، چشم انداختن، حکومت کردن بین مردم و فیصله دادن دعاوی ایشان، یاری دادن و مدد کردن و کمک کردن و نیز به معنای «چشم، بصر، دیده، فکر، اندیشه، تفکر، رویه، دقت، تأمل، تدبیر، خیال، وهم و اعتراض» می باشد (دهخدا، لغت نامه) و از نظر اصطلاحی، نظارت فعالیتی است که بایدها را با هست ها، مطلوب ها را با موجودها و پیش بینی ها را با عملکردها مقایسه می کند و نتیجه این مقایسه، تصویر روشنی از تشابه یا تمایز بین این دو گروه از عوامل است که در اختیار مدیران سازمان قرار می گیرد. تعریف های گوناگونی از نظارت در علوم مختلف شده که در همه آنها یک نقطه اشتراک وجود دارد و آن اینکه نظارت عبارت است از: «مقایسه بین آنچه

هست و آنچه باید باشد» (دلآوری، نظارت بر قدرت از دیدگاه قرآن، ۱۰۵).

در علوم سیاسی و حقوق راهکارهای مختلف برای مهار و کنترل قدرت پیش بینی شده است. قانون‌گرایی و عمل بر اساس قوانین، رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی، احزاب سیاسی، تفکیک قوا و... از مهم‌ترین ابزارها و مکانیزم‌های کنترل قدرت به شمار می‌آیند. امروزه تقریباً تمام نظام‌های حکومتی غیر استبدادی، از نهادهای متعدد نظارتی برخوردارند. نظارت در یک جامعه، متناسب با نظام اجتماعی - سیاسی آن، می‌تواند شکل و قالب متعددی را به

ص: ۶۶۷

خود بگیرد که معمولاً در قوانین اساسی و عادی کشورها پیش بینی شده است.

۲-۳ - ضرورت نظارت و جایگاه آن در اسلام

نظارت در حوزه علوم سیاسی، از مؤلفه های بنیادین دولت مدرن تلقی می شود که به هدف محدود کردن قدرت حاکمان و جلوگیری از فساد و سوء استفاده از قدرت، مورد توجه اندیشمندان سیاسی معاصر قرار گرفته است؛ مقوله ای که هیچ گاه در حکومت های استبدادی و مطلق العنان، جایگاهی نداشته است و در عصر حاضر به عنوان ابزار مؤثر برای مهار قدرت در مدیریت سیاسی شناخته شده است. اینکه چگونه می توان به نظارت پرداخت و بر اعمال و رفتار سیاسی حاکمان نظارت نمود، در ادبیات دینی مسلمانان آموزه ای وجود دارد که بر اساس آن می توان چگونگی این عمل را توضیح داد. این آموزه سیاسی - دینی، آموزه «امر به معروف و نهی از منکر» است که در ادامه به بررسی آن می پردازیم:

۱-۲-۳ - امر به معروف و نهی از منکر

یک. معنا و مفهوم

امر به معروف و نهی از منکر مجموعه بایدها و نبایدهایی است که یک فرد مسلمان نسبت به انجام دادن و یا ترک نمودن آن، باید احساس مسئولیت بکند. اینکه این بایدها و نبایدها دقیقاً چیست و یا به عبارت بهتر، به چه چیزهایی می توان به عنوان معروف امر کرد و از چه چیزهایی به عنوان منکر می توان نهی نمود، توافق نظر کلی وجود ندارد. مفسران و صاحب نظران، دیدگاه های مختلفی ارائه کرده اند. ابوالعالیه معتقد است تمام اشاره های قرآنی مربوط به «امر به معروف» و «نهی از منکر»، همانا دعوت مردم از شرک به اسلام و بازداشتن از پرستش بت ها و شیاطین می باشد (طبری، ۱۴/۳۴۷). در کنار این دیدگاه، نگرش دیگری وجود دارد که ترجیح می دهد این وظیفه را تنها توصیه ایمان به خدا و رسول اش معرفی کند. این نگرش، به طور قاطع، نخستین بار در آثار مقاتل بن سلیمان، به ویژه در معنای واژه «وجوب» در آیات قرآن بیان شده است. در این کتاب «امر به معروف» با توجه به آیات ۱۱۰ آل عمران، ۱۱۲ توبه، و ۱۷ لقمان، ایمان به یکتایی خدا (توحید) و «نهی از منکر» به معنای نهی از شرک می باشد؛ در عین حال در آیه های ۱۱۴ آل عمران و ۷۱ توبه، «امر به معروف» اشاره به پیروی و تأکید ایمان به پیامبر و «منکر» اشاره به تکذیب او می باشد (کودک، امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی، ۶۲).

طبری، یکی از مفسران اهل سنت، در تفسیر آیه ۱۱۲ توبه می نویسد: «امر به معروف» تمام آنچه خدا و پیامبرش به آن امر کرده اند و «نهی از منکر» تمام آن چه از آن باز داشته اند، در بر می گیرد (طبری، همان، ۱۴/۵۰۶).

از معاصران، امام خمینی^۷، با تلقی امر به معروف و نهی از منکر به عنوان اصل نظارتی - سیاسی، معروف ها را شامل تشکیل مجامع دینی، دفاع از فلسطین، پاسداری از عدالت، آزادی خواهی و استقلال طلبی، تصدی امور برای رفع ستم، ارشاد دولت و مسئولان می داند و همچنین از کشتار مسلمانان و کشف حجاب، مخالفت با احکام اسلام، مسلط کردن اجانب بر مردم، اهانت و سب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، اجحاف به مردم و... به عنوان منکر یاد می کنند (امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه امام خمینی، ۷۷-۱۲۲).

قرآن کریم در هفت آیه پیرامون امر به معروف و نهی از منکر سخن گفته است؛ از جمله در آیات شریفه: وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... (آل عمران / ۱۰۴)؛ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... (توبه / ۷۱).

با توجه به این آیات، دیدگاه مفسران نسبت به اینکه کلمه «من» در «منکم»، تمام مؤمنان را مکلف به انجام وظیفه امر

به معروف و نهی از منکر می کند یا فقط بعضی از آنها را، بسیار متفاوت است. زجاج، یکی از لغت شناسان، عقیده دارد که «گروهی از شما» - که در آیه آمده است - به معنای «همه شما» یعنی «کلکم» می باشد. وی با این استدلال، امر به معروف و نهی از منکر را واجب عینی می داند و برای تأیید نظر خویش به آیه فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ (حج/ ۳۰) استناد نموده و می گوید: فرمان این نیست که به جای اجتناب از همه بتان از چند بت اجتناب کنیم. این نظر در میان مفسران شیعه نیز طرفدارانی دارد؛ برای مثال، مرحوم شیخ طوسی با اعتقاد به اینکه امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است، پس از طرح دیدگاه و استدلال زجاج می گوید: امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است (طوسی، التبیان، ۵۵۰/۲).

در مقابل، نظر اغلب مفسران و اندیشمندان مسلمان بر این است که فریضه امر به معروف و نهی از منکر، واجب کفایی است. در میان اهل سنت زمخشری، فخرالدین رازی، قرطبی، بیضاوی و... چنین دیدگاهی دارند و در میان شیعیان نیز شیخ مفید، سید مرتضی، ابن ادریس و... پیرو این دیدگاه هستند (ر. ک: کودک، همان، ۴۴۱).

طرفداران نظریه واجب کفایی برای این پرسش که اگر معروف و نهی از منکر بر همه واجب نیست پس بر چه کسانی واجب است، دیدگاه های متفاوتی ارائه کرده اند. بررسی تفسیرهای آیه ۴۱ سوره حج، بازگو کننده دیدگاه های موجود پیرامون شناخت عاملان امر به معروف و نهی از منکر می باشد. ذیل این آیه، عده ای نظیر واحدی گفته اند: همه افراد جامعه وظیفه دارند که به ایفای این وظیفه پردازند (همان، ۵۶). برخی مثل طبری اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را موظف به انجام امر به معروف و نهی از منکر دانسته (طبری، جامع البیان، ۵۰۶/۱۴) و بعضی دیگر همانند فخرالدین رازی مهاجران و عده ای هم مثل قرطبی خلفا و والیان را مأمور به این وظیفه می دانند (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۷۳/۱۲). این عده به رغم تعیین دامنه های فوق، سعی نمی کنند این وظیفه را بر این اساس محدود و مشخص نمایند؛ بلکه معتقدند علاوه بر گروه های فوق، سایر مردم نیز عندالضروره و با تحقق شرایط می توانند به انجام این وظیفه اقدام کنند.

سوم. رابطه امر به معروف و نهی از منکر با نظارت

با توجه به آیاتی که مورد بررسی قرار گرفت، مؤمنان به عنوان ولی یکدیگر مورد خطاب قرار گرفته و یکی از مهم ترین وظایف آنان، امر به معروف و نهی از منکر دانسته شده است و به هر فرد مسلمان گوش زد شده است که امر به معروف و نهی از منکر، ناشی از مسئولیت اجتماعی آنان است و این مسئولیت برای آنان حق نظارت ایجاد می نماید؛ زیرا اگر امر به معروف و نهی از منکر به عنوان مسئولیت اجتماعی مبتنی بر حق متناسب با خود، یعنی حق نظارت نمی بود، شرف صدور نمی یافت، چراکه حق و مسئولیت ملازم یکدیگرند. اگر مردم در جامعه اسلامی صلاحیت دخالت در حوزه عمومی و تصرف در مقدرات سیاسی را نداشتند، هرگز مکلف به چنین وظیفه خطیری نمی شدند. این حق دیگر اعضای جامعه است که تکلیف و مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر یا نصیحت و خیرخواهی را بر دوش ما نهاده است.

اگر مسلمانی به وظیفه نصیحت، یا نظارت بر دیگر مؤمنان به ویژه نصیحت، یا نظارت بر رهبران و زمام داران عمل نکند، در واقع، علاوه بر ترک واجب، حقوق دیگر اعضای جامعه را زیر پا نهاده است و آنان می توانند از او بازخواست کنند که چرا حق آنها را مراعات نکرده و به وظیفه خود عمل نکرده است. حوزه عمومی، تحت نظارت همه امت اسلامی است و کارکرد مهم امر به معروف و نهی از منکر، سلامت و اصلاح جامعه است.

متأسفانه معمولاً آنچه در برداشت های رایج از امر به معروف و نهی از منکر به چشم می آید، بیشتر تک بعدی کردن آن در حوزه احکام عبادی و پاره ای از مسائل پیش پا افتاده اجتماعی است. در حالی که از دیدگاه قرآن امر به

ص: ۶۶۹

معروف و نهی از منکر مهم ترین ابزار نظارتی بر کارکرد حکومت و رفتارهای اجتماعی مردم به شمار می آید تا ضمن پاسداری از ارزش ها و هنجارهای دینی، از به قدرت رسیدن افرادی که شایستگی ها و ویژگی های لازم برخوردار نیست، جلوگیری شود و یا در صورت گزینش او بازهم فرصت بازخواست و نظارت مردمی بر کارهای او از سوی شهروندان وجود داشته باشد.

چهارم. شیوه های امر به معروف و نهی از منکر

برای اعمال نظارت بر حاکمان و کارگزاران حکومتی و ایفای وظیفه خطیر امر به معروف و نهی از منکر، روش های گوناگونی شمارش شده است. از مهم ترین آنها می توان به فعالیت های مطبوعاتی و رسانه ای، تشکیل انجمن ها، اصناف، احزاب و تشکل های سیاسی اشاره کرد. از آنجا که در مباحث مربوط به احزاب و کارویژه های نظارتی آن مورد بحث قرار گرفت، در اینجا صرفاً به بررسی کارکردهای فعالیت های مطبوعاتی و رسانه ای بر امر نظارت سیاسی و همگانی می پردازیم.

همان طور که پیش از این گذشت، جامعه مدنی به عنوان نهادی واسط میان حکومت و مردم، کارویژه های خویش را از طریق به کارگیری رسانه ها و فعالیت های مطبوعاتی عملیاتی می سازد. این بدان معناست که اگر مردم بخواهند در دنیای کنونی بر دولت و فعالیت ها و تصمیم گیری های آن نظارت نمایند، ناگزیر است تا از این ابزارها بهره بگیرد. اینکه جایگاه رسانه ها و نحوه فعالیت های مطبوعاتی برای نظارت کردن در پیشگاه قرآن چیست، پاسخ روشنی وجود ندارد؛ چراکه این ابزارها، ابزارهای ارتباطی نوین به شمار می روند، با این حال، قرآن کریم برای اعمال نظارت و یا اعتراض نسبت به حاکمان و زمام داران، پیشنهاد می کند تا محورهای ذیل در بیان یا نگارش اعتراضات، مد نظر قرار گیرد:

۱ - اعتراضات با بیان «نرم و ملایم» انجام شود. قرآن کریم با بیان دستور خداوند به موسی و هارون، اهمیت به کارگیری بیان «نرم و ملایم» را آشکار می سازد: اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ؛ فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ (طه / ۴۳ و ۴۴).

۲ - اعتراض در حالی بیان شود که معترض، مخاطب را از خود بداند؛ یعنی لحن اعتراض به گونه ای باشد که در مخاطب این احساس پدید آید که گوینده سخن، او را از خویش دانسته و آنچه را بر خود نمی پسندد بر او نیز نپسندیده است. در گفتار انبیای الهی و امامان و پیشوایان دین، به روشنی استفاده از این روش مشهود است. حضرت لقمان علیه السلام آنجا که فرزندش را به ارزش های الهی توجه می دهد و او را از منکرات برحذر می دارد، از لفظ و تعبیر «یابنی» به معنای پسرکم، فرزندم، عزیزم و... استفاده کرده است و دیگر پیامبران الهی در برخورد با مردم نمی گفتند ای مردم چنین و چنان کنید، بلکه از تعبیر «یا قوم» یعنی ای مردم من، ای قوم من، استفاده می کردند.

۳ - اعتراض به نحوی در بردارنده پند و اندرز باشد؛ چراکه گفتار پندآمیز در جان و روح مخاطب نفوذ می کند. این شیوه که با فطرت الهی انسان ها سازگار است، در بیان قرآن نیز مورد توجه قرار گرفته است: اذْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل / ۱۲۵)؛ «با حکمت و اندرز نیکو (مردم را) به راه پروردگارت دعوت کن».

پنجم. آثار انجام دادن یا ترک کردن امر به معروف و نهی از منکر

اعمال نظارت و انجام دادن امر به معروف و نهی از منکر و نیز ترک نمودن آن، پیامدها و عواقبی را در پی دارد. این عواقب شامل آثار مثبت و منفی می شود؛ بدین ترتیب که اگر به ایفای این وظیفه اهتمام شود، مردم، جامعه و حکومت به کاستی های خویش پی می برند و با رفع کاستی ها، به بالندگی و رشد دست می یابند و در صورتی که این

ص: ۶۷۰

فریضه مهم به انجام نرسد، جامعه و حکومت به بلایا و گرفتاری هایی دچار می شوند. این آثار که در منابع دینی به آنها اشاره شده بدین قرار است:

الف) آثار انجام دادن امر به معروف و نهی از منکر

۱ - یکی از مهم ترین کارکردهای امر به معروف و نهی از منکر، ایجاد زمینه مخالفت با ستمگران و زورمداران است. اگر در یک جامعه و حکومت اسلامی، حاکم از وظایف خویش عدول نمود و با زیر پا گذاشتن قوانین و عدالت، به ظلم و ستمگری روی آورد؛ در صورتی که روحیه امر به معروف و نهی از منکر در جامعه وجود داشته باشد، مردم بدون شک ساکت نخواهند نشست و نسبت به رفتار حاکمان به اعتراض بر می خیزند. طبیعی است اعتراض مردم و تداوم آن سرانجام به نتیجه خواهد رسید و در تصمیم گیری های سیاسی مؤثر واقع خواهد شد، بدین ترتیب که اگر حاکمان به ندای اعتراض گوش دهند، به اصلاح رفتار خویش می پردازند، در غیر این صورت، مردم برای برون رفت از وضع موجود، راه دیگری را در پیش خواهند گرفت و برای تغییر نظام سیاسی و ایجاد حاکمیت جدید تلاش خواهند نمود.

۲ - از دیگر آثار و کارکردهای امر به معروف و نهی از منکر، تأمین امنیت اعتقادی و اجتماعی و پیشرفت و ترقی جامعه است. در جامعه ای که ارزش ها تبلیغ شده، از ضد ارزش ها پرهیز شود و معروف و منکر به مردم شناسانده شود، یک «امنیت اعتقادی و اجتماعی» حاصل می شود که در پرتو اندیشه های صحیح اسلامی، از دستبرد انحرافات و کژی ها مصون و محفوظ می ماند و به مردم جرئت می دهد که با خود باوری لازم، نسبت به نظارت بر حکومت و عملکرد حاکمان اهتمام داشته باشند.

ب) آثار ترک نمودن امر به معروف و نهی از منکر

۱ - بی اعتنایی مسلمانان نسبت به مفاسد احتمالی صاحبان قدرت، سبب می شود که به تدریج فساد، انحراف و خیانت در همه ارگان های حکومت نفوذ کند، کم کم اشخاص دلسوز، مخلص، فداکار و خدمت گذار از مسئولیت های سیاسی و اجتماعی کنار گذاشته شوند و افراد شرور، فرصت طلب، مقام پرست، دنیا طلب و خیانت کار بر مردم مسلط شوند (ر. ک: نهج البلاغه، نامه ۴۷، ۴۲۲).

۲ - از خطرناک ترین آثار ترک امر به معروف و نهی از منکر، تضعیف، نابودی و دگرگونی ارزش های اسلامی است. آنچه را مکتب و دین خوب و ارزش می شمرد، در جامعه ای که امر به معروف و نهی از منکر را کنار بگذارد، بد و زشت به حساب می آید و برعکس، قبیح و زشتی ها خوب و ارزش تلقی می شود.

این تغییر نگرش، به مرور زمینه های نفوذ باورهای فرهنگی متناسب با ناهنجاری های حاکم شده را فراهم می آورد و در نهایت، زمینه تهاجم فرهنگی بیرون از مرزهای اسلامی را بستر سازی می کند، در حالی که قرآن و آموزه های آن به شدت از تمایل مسلمانان به ارزش های مغایر با ارزش های اسلامی پرهیز می دهد و می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (مائده/ ۵۷)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! (افرادی) از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده، که دین شما را به ریشخند و بازی گرفته اند،

و کافران را، دوستان [خود] مگیرید؛ و اگر مؤمنید، [خودتان را] از [عذاب] خدا حفظ کنید».

نتیجه

اگرچه مفاهیم آزادی سیاسی متعدد است، به نظر می‌رسد در تمام آنها سه عنصر عامل (X)، مانع (Y) و غایت (Z) مشترک باشد که اگر ما انسان را عامل و مانع را دولت و هدف را برقراری نظم عادلانه و دستیابی به کمال انسان

ص: ۶۷۱

بدانیم، در این صورت، آزادی سیاسی به مفهوم «فقدان دخالت و ممانعت دولت‌ها در برابر اشخاص یا تشکل‌های سیاسی در جامعه به منظور انجام رفتارهای سیاسی خاص» خواهد بود. این تعریف از آزادی سیاسی، به خوبی میزان آزادی انسان، در انجام رفتارهای سیاسی و اهداف آن را آشکار می‌سازد و به نظر می‌رسد در یک جمع بندی می‌توان گفت آزادی سیاسی افراد به طور کلی این رفتارها را در بر می‌گیرد: ۱. انسان باید از این امکان برخوردار باشد که بتواند در انتخاب حاکمان و زمامداران و نیز در فرایندهای تصمیم‌گیری مشارکت نماید؛ ۲. همچنین انسان باید بتواند برای نوع انتخاب و امکان مشارکت خود به رقابت بپردازد و ۳. بالا-خره به منظور جلوگیری از فساد و به خطر افتادن منافع خود و دیگران و نیز عزل حاکمان، حق نظارت و پاسخ‌خواهی داشته باشد.

هریک از رفتارهای فوق، سازوکار خاص خودش را می‌طلبد. اگر چنانچه این سازوکارها مورد تأیید قرآن کریم قرار گیرد می‌توان گفت: آزادی سیاسی از دیدگاه قرآن امری پذیرفته و مقبول است، در غیر این صورت باید گفت: قرآن و آزادی سیاسی با یکدیگر نسبتی ندارند. بدین منظور، این نوشتار، مفاهیم قرآنی‌ای را مورد بررسی قرار داده است که به نظر می‌رسد فهم و تفسیر آن‌ها این فرضیه را به اثبات می‌رساند که باتوجه به نوع انسان‌شناسی قرآن، آزادی سیاسی از دیدگاه قرآن پذیرفته شده است. این مفاهیم عبارتند از:

شورا: این مفهوم که از *وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْوَالُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* و *وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ* قابل استفاده است، بر این امر دلالت دارد که خواسته و اراده اکثر مردم دارای اعتبار است و باید در تصمیم‌سازی‌های سیاسی مورد توجه قرار گیرد؛ چراکه این مفهوم در کنار برپایی نماز به کار رفته است؛ در نتیجه، همان‌گونه که برپایی نماز واجب است، اداره امور مسلمانان بر اساس اراده جمعی و خواست اکثریت که در قالب شورا تجلی می‌یابد، نیز واجب است. به علاوه واژه «امر» در آیات مورد بحث به معنی امور دنیایی و حکومتی است.

بیعت: خداوند در سه آیه از بیعت یاد می‌کند، عقد و عهدی که اولاً طرفینی است و ثانیاً با فراهم شدن رضایت طرفین منعقد می‌گردد. کار برد بیعت در قرآن به این معنی است که رضایت مردم در اعمال حاکمیت حاکمان سیاسی شرط اساسی و مشروعیت بخش است.

سبقت در امور خیر: براساس تعدادی از آیات قرآن کریم، انسان مسلمان وظیفه دارد که نسبت به دیگران در انجام امور خیر پیشی گیرد و بر این امر رقابت نماید. رقابت سیاسی نیز اگر به منظور تمشیت امور مردم، حفظ دین و شریعت و تأمین منافع و مصالح عمومی باشد، بدون شک، از مصادیق امور خیر خواهد بود که در این صورت جواز رقابت سیاسی از طریق این آیات قابل استفاده است.

امر به معروف و نهی از منکر: با توجه به اینکه انجام دادن یا ترک نمودن امر به معروف و نهی از منکر و نیز نصیحت، به عنوان اصول نظارتی و مورد توجه قرآن دارای پیامدها و عواقبی است و از طرفی قرآن به بیان ادبیات لازم و کارآمد برای نظارت و اعتراض توجه نشان داده است و اصل امر به معروف و نهی از منکر را در زمره آیات اجتماعی تبیین کرده است، می‌توان نتیجه گرفت که در نگاه قرآن، انسان برای برقراری عدالت از رهگذر نظارت، از این حق برخوردار است که بر اعمال، رفتار و تصمیم‌گیری‌های مسئولان حکومتی نظارت نماید و با برخورداری از این حق، در حقیقت از آزادی سیاسی خویش

بهره ببرد.

ص: ۶۷۲

ابوفارس، محمد عبدالقادر، النظام السياسي في الاسلام، اردن: دارالفرقان، ۱۹۸۶ م.

احمد فؤاد، عبدالجميد، البيعه عند مفكرى اهل السنه، قاهره، دار قبا، ۱۹۹۸ م.

ارسطو، سياست، ترجمه: حميد عنايت، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامي، ۱۳۷۱.

افتخاري، اصغر، در آمدي بر نسبت نا امنی با سرانه ملی، در «رقابت ها و چالش های سياسي در ايران (مجموعه مقالات)»، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰.

برلين، آيزيا، چهار مقاله در باره آزادي، ترجمه: محمد علي موحد، تهران، شرکت سهامی خوارزمی، ۱۳۶۸.

بشيره، حسين، تاريخ اندیشه های سياسي در قرن بيستم (۲)، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.

الجمال، محمد عبدالمنعم، التفسير الفريد للقرآن المجيد، بيروت، دارالكتب الجديد، بی تا.

جونز، ويليام تامس، خداوندان اندیشه سياسي، ترجمه علي رامين، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگي، ۱۳۵۸.

جهانبگلو، رامين، هگل و سياست مدرن، تهران، هرمس، ۱۳۸۶.

حائري، عبدالهادي، آزاديهای سياسي و اجتماعي از دیدگاه اندیشه گران، مشهد، جهاد دانشگاهي، ۱۳۷۴.

حقيقت، سيد صادق، جايقگاه بحث احزاب در اندیشه سياسي اسلام، «فصلنامه علوم سياسي»، سال اول، شماره ۳.

حلّي، حسن بن يوسف، تذکره الفقهاء، تحقيق گروه پژوهش مؤسسه آل البيت، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.

خميني، روح الله، امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه امام خميني، تهران، استخراج و تنظيم معاونت پژوهشي مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چاپ پنجم، ۱۳۷۹.

دلآوری، رضا، نظارت بر قدرت از دیدگاه قرآن، «علوم سياسي»، سال پنجم، شماره ۱۹.

دوروزه موريس، احزاب سياسي، ترجمه رضا علومي، تهران، امير کبير، ۱۳۵۷.

دهخدا، علي اکبر، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

راش، مايکل، جامعه و سياست؛ مقدمه ای بر جامعه شناسي سياسي، ترجمه منوچهر صابري، تهران، سمت، ۱۳۷۷.

راغب اصفهاني، مفردات الفاظ قرآن، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.

رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه، چاپ سوم، بی تا.

روزنتال، فرانس، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میر احمدی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

سبحانی، جعفر، مبانی حکومت اسلامی، ترجمه داود الهامی، قم، مؤسسه علمی فرهنگی سیدالشهداء علیه السلام، ۱۳۷۰.

شیرازی، مرتضی، شوری الفقها، قم، مؤسسه الفکر الاسلامی، بی تا.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضر الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

صناعی، محمود (گرد آورنده و مترجم)؛ آزادی فرد و قدرت، تهران، هرمس، چاپ پنجم، ۱۳۸۴.

طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.

طباطبائی مؤتمنی، منوچهر، آزادی های عمومی و حقوق بشر، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق احمد محمد شاکر، بی جا، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۰ ق.

طوسی، محمد بن حسین، التبیان فی التفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳.

عسکری، مرتضی، معالم المدرستین، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

فیرحی داود، مفهوم مشارکت سیاسی، «فصلنامه علوم سیاسی»، سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۷۷.

قاضی زاده، کاظم، جایگاه شورا در حکومت اسلامی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی و مؤسسه عروج، ۱۳۸۴.

قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.

کمالی، محمد هاشم، آزادی در اسلام، ترجمه محمد علی جویا، در سراج، ش ۲۷، بهار ۱۳۸۶.

کوک، مایکل، امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی، ترجمه احمد نمایی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۴.

کوهن کارل، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، خوارزمی، بی تا.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

منتسکیو، روح القوانین، ترجمه علی اکبری مهتدی، تهران، امیر کبیر، چاپ هشتم، ۱۳۶۲.

منتظر قائم، مهدی، آزادی سیاسی، «حکومت اسلامی»، سال دوم، شماره اول.

میر احمدی، منصور، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

نقیب زاده، احمد، احزاب سیاسی و نقش آن در جوامع امروز، تهران، نشر میزان، نشر دادگستر، ۱۳۷۸.

نهج البلاغه، صبحی صالح، قم، مؤسسه دارالهجره، بی تا.

هاشمی، سید محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، نشر دادگستر، ۱۳۷۸.

Lester W. Milbrath, Political Participation, Ram Mc, Nsily College Publishing Company,

.۱۹۷۷

ص: ۶۷۴

چکیده

اعجاز تشریحی به معنای شگفتی محتوایی و اتقان احکام انسان ساز و سعادت آفرین قرآن کریم یکی از وجوه متعدد اعجاز قرآن از منظر مسلمانان می باشد. در عصر حاضر، گزاره های مؤید بی مانندی قرآن در بُعد قانون گذاری، ضمن تأکید بر فرازمانی و فرامکانی بودن تعالیم بیش از پیش مورد اهتمام قرآن پژوهان قرار گرفته است.

در این نوشتار پس از مفهوم شناسی و ذکر پیشینه نگرش به این وجه، به طور خاص تشریحات قرآنی در حوزه خانواده که مهم ترین پایگاه تعالی مادی و معنوی انسان به شمار می رود، مورد دقت قرار گرفته است و تلاش شده در دو بخش تحلیلی به جنبه های اعجاز گونه قرآن کریم در حوزه خانواده بپردازد.

در بخش اول از بارزترین مبانی تشریحات قرآنی سخن به میان رفته است. اهتمام به کرامت انسان ها، نفی برتری های جنسیتی، تناسب حقوق و وظایف و اخلاق محوری از جمله این مبانی است.

در بخش دوم جامعیت تشریحات در حوزه خانواده با استناد به آیاتی که ضمن سبب شناسی تشکیل خانواده، به ترسیم روابط زوجین با یکدیگر و فرزندان با والدین اختصاص یافته، کارکردهای مختلف خانواده را تبیین نموده و ضوابطی جهت حل اختلافات در این ساختار ارائه داده است.

طرح چنین سطحی از قوانین، با دورنمای منحط حاکم بر عصر جاهلی و در مقایسه با تعالیم کتاب های آسمانی پیشین در حوزه خانواده از جمله ادله ای است که اذعان به خارق العاده بودن تشریحات قرآنی در حوزه خانواده را نتیجه می دهد.

واژگان کلیدی: قرآن، معجزه، اعجاز تشریحی، خانواده، قانون گذاری.

قرآن کریم در بردارنده احکام و مقرراتی است که پیروی از آن، تنظیم حیات فردی و اجتماعی انسان ها را موجب می گردد. قرآن پژوهان یکی از ابعاد هماوردطلبی قرآن را بر بیاناتی ناظر دانسته اند که منبع احکام و تشریحات اسلامی قرار گرفته است. از این منظر، این احکام را با تمامی خصوصیات و جامعیت نمی توان در سایر قوانین حقوقی شرایع پیشین ملاحظه نمود. از سوی دیگر، ارائه مقرراتی با برخورداری از اتقان، تفصیل و محوریت نظم بخشی به حیات فردی و اجتماعی در محدوده ای محروم از آثار تمدنی، موضوعی بسیار شگفت آور است.

در یک نگرش کلی، حوزه تشریحات قرآنی مجموعه قوانین و مقررات فردی و اجتماعی را در بر می گیرد و پرداختن به تمامی ابعاد مجالی موسع را می طلبد؛ لذا در نوشتار حاضر، تنها اعجاز قرآن کریم در حوزه مقررات مرتبط با خانواده مورد دقت قرار می گیرد.

در عصر کنونی، شیوع مفاسد اخلاقی و نارسایی قوانین عرفی منتج از انحلال و رو به ضعف گراییدن خانواده ها، عرصه توجه بیش از پیش به اعجاز تشریحی قرآن کریم را در حوزه خانواده فراهم نموده است.

در این تحقیق به این پرسش ها پاسخ داده می شود که مبانی تشریحات قرآنی در حوزه خانواده چیست؟ جامعیت تشریحات در حوزه خانواده چگونه اثبات می شود؟ طرح تشریحات قرآنی در حوزه خانواده در مقایسه با سنت های رایج جاهلی و کتاب های آسمانی پیشین چه تفاوت هایی دارد؟

مفهوم شناسی

صاحب نظران علوم قرآنی از نوع برتری ساختاری و محتوایی قرآن کریم، با عنوان «اعجاز» یاد کرده اند. جامع تعاریف ارائه شده از اصطلاح اعجاز در کتاب های مختلف عبارت است از اینکه اعجاز، امری خارق قوانین جاری طبیعت می باشد و به منظور اثبات ادعای نبوت، توسط مدعی پیامبری انجام می گیرد و به گونه ای است که دیگران از ارائه همانند آن ناتوانند (ر. ک: سیوطی، الاتقان، ۳/۴؛ معرفت، التمهید، ۲۳/۴).

تشریح از ماده شرع به معنای دستیابی به آب (ابن منظور، لسان العرب، ۱۷۵/۸) و در اصطلاح دال بر قانون گذاری و دستورات خاص الهی به بندگان می باشد (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۴۵۰/۱). بر این مبنا اعجاز تشریحی قرآن به معنای اعجاز قرآن کریم در حوزه قوانین و مقررات مطرح شده در آیات الهی می باشد و ناظر بر این بحث است که قوانین موجود در قرآن با جامعیت و مصلحت اندیشی خویش، هرگز سابقه نداشته، متناسب با مفردات زندگی تمامی عصرهاست، به موازات تطور و تکامل انسان در طول تاریخ همواره قابل تحدی می باشد و بدین ترتیب، حقانیت پیامبری رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را اثبات می نماید.

از آغاز تدوین آثار علوم قرآنی تاکنون، ابعاد متعددی از اعجاز قرآن همچون اعجاز بیانی، علمی، غیبی، معارفی و... تبیین شده است. دستیابی مسلمانان در اعصار مختلف، به نکات جدیدی که مسبوق به سابقه نبوده، شاهدی بر جاودانگی و بقای کتاب آسمانی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم می باشد؛ چرا که از این رهگذر، عدم انحصار قرآن کریم به زمان و مکان خاصی اثبات می گردد.

هرچند زمینه های طرح این وجه از وجوه اعجاز قرآن کریم در آثار پیشینیان یافت می شود (ر.ک: باقلانی، اعجاز قرآن، ۴۷؛ بلاغی نجفی، آلاء الرحمن، ۱۳/۱)، می توان اذعان داشت که توجه معاصران بدین وجه فزون تر بوده است (ر.ک: خوبی، البیان، ۷۲-۷۹؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۰/۱؛ معرفت، التمهید، ۲۱۱/۶-۳۳۰). در

عصر حاضر کتاب هایی خاص این وجه از اعجاز را رصد نموده اند که برای نمونه می توان به الاعجاز التشريعی فی القرآن الکریم از علی احمد محمد باکر، القرآن و اعجازه التشريعی از اسماعیل ابراهیم و القرآن و بنیته التشريعیه از وهبه الزحیلی، اشاره کرد.

۱. مبانی تشریحات قرآنی در حوزه خانواده

غرض از مبانی در این مقاله آن دسته از پیش فرض ها و باورهایی است که در دیدگاه نگارنده، از جمله وجوه اعجاز گونه تشریحات قرآن کریم در حوزه خانواده است. بر پایه این مبانی، جامعیت تشریحات قرآن کریم در این حوزه تعیین می گردد.

۱-۱. اهتمام به کرامت انسان ها

کرامت خصیصه ای سرشتی در وجود انسان و حاکی از عنایت ویژه خداوند به نوع بشریت است (اسرا/ ۷۰؛ تین/ ۴؛ حجر/ ۲۹؛ ص/ ۷۲). ارزشمندی انسان به دلیل توان تشخیص و انتخاب گری مستلزم آن است که تمامی شئون فردی، خانوادگی و اجتماعی در راستای کرامت به عنوان یک اصل کلی باشد. منشأ این کرامت از صفات، نیروها و استعداد های بسیار با اهمیت است که با به کار انداختن آنها و تکاپوی مخلصانه در مسیر حیات معقول به اتصاف به کرامت عالی ارزشی نائل می گردد (جعفری، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، ۲۸۰). از این جهت، همه انسان ها از یک گوهرند و هیچ کس را بر دیگری فضیلت و برتری مفروض نیست. این اصل تنظیم کننده بسیاری از روابط انسانی و حافظ بسیاری از ارزش های فردی و اجتماعی است. انسانی که خود را ارزشمند بداند، کرامت دیگران را نیز پاس می دارد. در تفکر اسلامی بالاترین جهالت، عدم آشنایی با کرامت و شخصیت خویشان است. انسانی که کرامت ذاتی را از جانب پروردگارش به ارمغان آورده، بر اساس نوع بینشی که از جایگاه خود در نظام هستی داراست، ارزش ها و نقش های پیرامونی را می پذیرد (عمید زنجانی، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، ۳۵۰).

پاسداشت کرامت انسان ها که در تمامی ابعاد قانون گذاری اسلامی هویداست، در حوزه خانواده، پایه تحولات مثبتی شده و افراد را در التزام به حقوق متقابل پایبند می سازد. بر این مبنا از یکسو تمامی احکام و تشریحاتی که به نوعی وظایف متقابل اعضای خانواده را تشریح می کند، عنایت به کرامت انسانی هر یک داشته است. از سوی دیگر، تشریحاتی همچون اجتناب از روابط نامشروع افراد متأهل (احزاب/ ۳۴؛ نساء/ ۲۵؛ مائده/ ۵) و لزوم توجه به حضور عقیفانه در فضا های خارج از خانواده (نور/ ۶۰؛ احزاب/ ۵۹ و ۵۵؛ اعراف/ ۱۹ و ۲۴؛ طه/ ۱۲۱) در مقام عمل، دستوراتی برای صیانت از کرامت انسانی افراد به شمار می آید.

۱-۲. پذیرش تفاوت جنسیتی همراه با نفی تبعیض

در تعالیم قرآنی بر وحدت و اشتراک ماهوی زن و مرد تأکید شده (قیامت/ ۳۶-۳۹؛ فاطر/ ۱۱؛ نساء/ ۸؛ نمل/ ۹۷) و هر دو جنس از باب تشریف و تعظیم، به عنوان ظرف برخوردار از روح الهی معرفی شده اند (سجده/ ۷-۹؛ مؤنون/ ۱۲-۱۴).

نگرش به تفاوت های زنان و مردان و به تبع آن نقش تعریف شده برای هر یک در قرآن کریم، عادلانه و منطبق بر واقعیت

است؛ به عبارت دیگر، نه اصل وجود تفاوت انکار می شود و نه این تفاوت، وجهه تمایز یافته و به نحو افراطی برجسته می گردد، بلکه نقش مناسب هر جنس تعریف شده است. در این شاکله، زن و مرد به یک اندازه از انسانیت بهره برده اند و توانمندی سبقت گرفتن از یکدیگر در دستیابی به کمالات معنوی و علمی را دارا می باشند (آل عمران/ ۱۹۵؛ نساء/ ۱۲۴؛ نحل/ ۹۷؛ بقره/ ۱۴۸؛ حدید/ ۲۱).

در تشریحات قرآنی قوانین ویژه ای برای حفظ منزلت زن قرار داده شده و به موازات آن، وظایفی نیز برای مرد تعیین

ص: ۶۷۷

گردیده و بدین ترتیب، الگوی تقسیم کار اسلامی در حوزه خانواده ارائه شده است. در این نظام، مرد، سرپرستی است که به حکم اخلاق اسلامی باید از استبداد نظر، اجحاف و تعدی خودداری نماید (نساء/ ۳۴). این نوع تعریف از سرپرستی نه تنها برتری ارزشی مرد بر زن را تداعی نمی کند، بلکه تعهدات مرد نسبت به زن و فرزندان را نمایان می سازد.

نگاه غیر نظام مند به احکام قرآن در حوزه خانواده سبب شده برخی از مسلمانان، احکام حقوقی این حوزه را تبعیض آمیز و متأثر از فرهنگ جاهلیت قلمداد نمایند. حال آنکه اگر تمامی این احکام را در یک مجموعه مورد توجه قرار دهیم، روشن می شود که در قرآن هیچ تبعیضی به دلیل زن یا مرد بودن اعمال نشده است. همگان در برخورداری از حق حیات همانند هستند، لذا از رسم دخترکشی در فرهنگ زمانه به شدت انتقاد شده است (نحل/ ۵۹؛ تکویر/ ۸-۹). همگان در برابر تکالیف الهی و بهره مندی از پاداش خداوندی یکسان هستند؛ (احزاب/ ۳۵). قرآن به زن و مرد در عقوبت های شرعی که قریب به کانون خانواده است همچون متهم کردن زنان پاک دامن به بی عفتی (نور/ ۴) و زنا (نور/ ۲) جنسیت را مورد ملاحظه قرار نمی دهد. همچنین میان زن و مرد در بهره گیری از اموال شخصی تفاوتی نمی گذارد (نساء/ ۴؛ بقره/ ۲۳۶). با وجود این، وظایفی که بر دوش هر یک می نهد، متفاوت است و این ناشی از تفاوت روحیه و توانمندی جسمانی زنان و مردان است. این تفاوت ها موجب تفاوت نقش ها در بنیان خانواده می شود.

۳-۱. تناسب حقوق و وظایف

وجود تفاوت های تکوینی بین زن و مرد سبب شده، هر یک از استعدادها و روحیه هایی متناسب با مسئولیتشان در نظام آفرینش برخوردار باشند. با توجه به هدفدار بودن مجموعه نظام آفرینش و تفاوت های پیش بینی شده در پدیده ها برای نیل به غایتی معین و هموارسازی مسیر دستیابی موجودات به غایت خویش، بدون تردید کیفیت تشریحات باید متناسب با تفاوت های فراگیر و به فراخور استعداد و توانمندی مکلفان باشد؛ به عبارت دیگر، در چنین مجموعه ای، وضع قوانین یکسان و الزام برابر مکلفان به وظایفی واحد، در مقام عمل، نوعی تعارض تکوین و تشریح را نتیجه خواهد داد و به ناهنجاری و بحران ختم می گردد. از آنجا که غایت وضع قوانین، تأمین به حق نیازمندی ها و آماده ساختن عرصه حیات برای بالندگی استعدادهای انسانی و احقاق حقوق آحاد جامعه است، لزوماً می بایست تکالیفی هماهنگ و متناسب با نقش های طبیعی برای هر یک وضع گردد.

در این راستا در آیات قرآنی بر فزونی درک عاطفی زنان و بالتبع تأثیرگذاری این خصیصه بر چگونگی حضور آنان در فضاهای مختلف تأکید شده است (زخرف/ ۱۸). از دیگر سو، شدت عاطفه مانعی در نگرش واقع بینانه به مسائل است. ناگفته هویداست تفکر ژرف نگرانه در فضایی مبرای از احساسات تحقق می یابد. بر این مبنا نقش مدیریتی خانواده که نیازمند نگرشی منطقی به امور زندگی است، بر عهده مرد نهاده شده است (نساء/ ۳۴).

۴-۱. اخلاق محوری

اخلاق، متصف شدن به صفات نیکو از طریق اصلاح و تعدیل تمایلات درونی انسان است (طوسی، اخلاق ناصری، ۴۸). بخش قابل توجهی از تعالیم قرآنی، توصیه هایی اخلاقی به شمار می روند که با توجه به خصوصیات سرشتی انسان ها، مبتنی

بر واقع نگری، تابع مصلحت و بازدارنده از افراطها و تفریطهاست. این توصیه ها در حوزه خانواده ظهور و بروز جالب توجهی دارد.

در نگرش قرآنی از آنجا که خانواده، کانون تربیت و شکل گیری شخصیت انسان است، وارستگی و نیکویی در ترسیم وظایف تمام ارکان خانواده مورد توجه قرار گرفته است. می توان گفت بنیان نهاد خانواده در نگاه قرآن، به

ص: ۶۷۸

رغم وجود اختلاف های فکری، فرهنگی و قومی گوناگون بین همسران، بنیانی اخلاقی و شکل گرفته بر اساس مودت و رحمت است (روم / ۲۱).

بررسی آیات مرتبط با موضوع خانواده گویای این حقیقت است که در دیدگاه اسلامی بنیان ارتباط همسران بر اساس صلح و همراهی می باشد. در این دیدگاه، سازگاری همسران، به حداقل رسانیدن زمینه های بروز تنش و نزاع میان آنان با هدف دستیابی به هدفی والاتر قلمداد شده است. خداوند می فرماید: *عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا* (نساء / ۱۹) «با آنان، به طور پسندیده رفتار کنید. و اگر آنان ناخوشایندتان بودند، پس (فوراً تصمیم به جدایی نگیرید)، چه بسا چیزی ناخوشایند شماست و خدا در آن خیر فراوانی قرار می دهد».

در این آیه تصریح می شود، به هنگام بروز اختلافات در زندگی خانوادگی، مدارا و سازگاری خردمندانه، بستر اصلاح روابط و رویارویی صحیح با امور را فراهم می آورد.

تعدد مصادیق پیرامون توجه به امور اخلاقی در تشریحات مربوط به روابط والدین و فرزندان دلالت بر اهمیت این موضوع دارد (ر. ک: عنکبوت / ۸؛ بقره / ۸۳؛ انعام / ۱۵۱؛ احقاف / ۱۵؛ اسراء / ۲۳).

۲. جامعیت تشریحات قرآنی در حوزه خانواده

بررسی تشریحات قرآن کریم گویای این امر است که خانواده به عنوان رکنی محوری در نظام اسلامی، از ابعاد گوناگون محل توجه شارع مقدس بوده است. جامعیت تعالیم ناظر به مبحث خانواده در چندین مجموعه جالب توجه می باشد.

۲-۱. سبب شناسی تشکیل خانواده

قرآن کریم جایگاه کانون خانواده را در نگرش الهی به شایستگی تبیین نموده است. در این راستا تشویق و ترغیب تمامی انسان ها به ازدواج (نور / ۳۲) و نوید دستیابی به آرامش از این رهگذر (اعراف / ۱۸۹؛ روم / ۲۱)، مقدماتی است که مخاطبان پیام الهی را به پاک دامن و گرایش به مشارکت ارزشمند در این نهاد رهنمون می سازد. در اندیشه قرآنی ازدواج پذیرش سنت الهی زوجیت و همگرایی با فطرت اخلاق مدارانه بشر است (لیل / ۳؛ ذاریات / ۴۹). تکثیر نسل پاک (شوری / ۱۱) از دیگر دلایل عقد پیمان ازدواج برشمرده شده است. به موازات این موضوع، احراز شرایطی همچون همسانی از نظر ایمانی برای تحقق آرامش راستین مورد توجه قرار گرفته است (بقره / ۲۲۱؛ نور / ۲۶).

جامعیت تعالیم قرآنی پیرامون شکل گیری ابتدایی خانواده تا بدانجاست که به تفصیل ممنوعیت های مربوط به ازدواج بیان شده (نساء / ۲۲) و ضوابطی برای ازدواج در شرایط خاص تعیین گردیده است (نساء / ۲۴).

۲-۲. ترسیم وظایف متقابل همسران

استمرار روابط مطلوب و رضایت بخش و تحقق سازگاری در حوزه خانواده منوط به وجود مرجعی است که وظایف هر یک از ارکان اصلی این نهاد را تعیین نموده باشد. تعالیم قرآنی در ترسیم وظایف متقابل همسران، متناسب با ابعاد روان شناسی و

جامعه‌شناسی آنهاست. توجه به عناصر زیبایی‌شناختی و عاطفی در زنان و آمادگی افزون‌تر مردان برای مقابله با تنیدگی‌های اجتماعی در یک‌ایک دستورات قرآنی ملاحظه می‌شود. از این طریق، زمینه انسجامی که لازمه زندگی مشترک است، مهیا می‌گردد.

از جمله تشریحات قرآنی که به وظایف مردان نسبت به همسران اشاره دارد، آیاتی است که به موضوع پرداخت رضایت‌مندانه مهریه در زمان عقد نکاح یا انحلال آن (نساء/ ۴؛ بقره/ ۲۳۶؛ طلاق/ ۷)، برقراری ارتباط محترمانه و

ص: ۶۷۹

مشفقانه (نساء/ ۱۹)، تأمین رفاه متناسب با شئون و شایستگی های زنان (بقره/ ۲۳۳)، انطباق انتظارات با محدوده مسئولیت ها (نساء/ ۳۴)، توجه به تنظیم رفتار جنسی (بقره/ ۲۲۲)، خوش رفتاری حتی در شرف طلاق (بقره/ ۲۲۹)، بذل عفو و گذشت (تغابن/ ۱۴)، صیانت همسر از آلودگی به انواع گمراهی ها (تحریم/ ۶؛ طه/ ۱۳۲)، اتخاذ تدابیر مناسب در برابر بدرفتاری ها (نساء/ ۳۴) و همفکری در تصمیم گیری ها (بقره/ ۲۳۳) می پردازد.

همچنین همراهی همه جانبه با شوهر، وفاداری، رفتار شایسته (نساء/ ۳۴)، رازداری (تحریم/ ۳) و همفکری در اتخاذ تصمیمات امور منزل (بقره/ ۲۳۳) از مهم ترین وظایفی است که پایبندی زنان بدان را می طلبد.

۲-۳. ترسیم وظایف والدین و فرزندان

قرآن کریم از فرزند نیکوکار با عنوان زینت زندگی (کهف/ ۴۶)، دارایی دنیوی (آل عمران/ ۱۴)، موهبتی الهی (نحل/ ۷۲)، یاری گر والدین (شعراء/ ۱۳۳؛ اسراء/ ۶)، نور چشم بندگان با ایمان (فرقان/ ۶۳ و ۷۴) بشارت خداوند به پیامبران (آل عمران/ ۳۸) و ابزار آزمایش الهی (انفال/ ۲۸؛ تغابن/ ۵) یاد نموده است. نکته جالب توجه آنکه وظایف والدین در برابر فرزندان از منظر قرآن کریم، در حیطه های توجه به نفقه آنان (بقره/ ۲۳۳) و برنامه ریزی جهت تحقق تربیت دینی فرزندان (تحریم/ ۶) به طور خاص مطرح نظر قرار داده شده است. ارشاد فرزندان به مسیر حق و آشناسازی آنان با وظایف اخلاقی و اعتقادی، وظیفه ای است که خداوند متعال از والدین مطالبه نموده است (بقره/ ۱۳۲؛ لقمان/ ۱۳-۱۹).

رعایت عدالت در محبت به فرزندان (یوسف/ ۷ و ۹)، دعای مخلصانه برای آنان (ابراهیم/ ۳۵ و ۳۷؛ آل عمران/ ۳۶؛ یوسف/ ۹۷ و ۹۸؛ صافات/ ۱۰۰ و ۱۰۱)، دفاع از آنان در برابر ظلم دیگران (نساء/ ۷۵)، اختصاص دادن ارث به آنها (نساء/ ۱۱) و لزوم مشورت در امور مرتبط با آنان (صافات/ ۱۰۲) نیز از مطاوی قصص قرآنی برداشت می گردد.

در مقابل، برشمردن وظایف فرزندان در برابر والدین حاکی از این است که برخورد محترمانه با والدین (اسراء/ ۲۳ و ۲۴؛ لقمان/ ۶۵)، رعایت ادب در ورود به حریم والدین (نور/ ۵۸)، نیک رفتاری با والدین (احقاف/ ۱۵ و ۱۶؛ عنکبوت/ ۱۸ و ۱۹؛ نساء/ ۳۶ و ۴۰)، بذل توجه به والدین در سنین کهولت (اسراء/ ۲۳)؛ لزوم اطاعت از پدر و مادر (احقاف/ ۱۷ و ۱۸؛ صافات/ ۱۰۲-۱۰۳ و ۱۰۷)، برخورد متواضعانه (اسراء/ ۳۶ و ۲۳-۲۴) مقرراتی است که همواره فرزندان نسبت به رعایت آن سفارش شده اند. در فرهنگ قرآنی رضایت خداوند، منوط به رضایت والدین است و نارضایتی والدین، ناخشنودی خداوند را در پی خواهد داشت (لقمان/ ۱۴)؛ بنابراین رعایت تشریحات نسبت به والدین، مسئولیتی الهی برشمرده شده است (لقمان/ ۱۴).

۲-۴. تعیین ضوابطی برای حل اختلافات

دستیابی به کمال و آرامش که از مؤلفه های اصیل خانواده در نظر گاه قرآنی است، به دلیل بروز عواملی اختلال می یابد و پیامدهای زیانباری را متوجه اعضای خانواده و بالتبع جامعه می نماید. تعدد تعالیم پیشگیرانه از بروز اختلافات خانوادگی در قرآن کریم همچون تشویق به عفو، گذشت و احسان دلالت بر این موضوع با اهمیت دارد که برای حل اختلافات خانوادگی، راهکارهای اخلاقی بر راهکارهای حقوقی تقدم یافته است (نساء/ ۳۵ و ۱۲۷). در این نگرش نه تنها از تمامی راهکارهای

درون خانوادگی برای حفظ و نگهداری بنیان خانواده استفاده شده (نساء / ۳۴)، بلکه از روش های برون خانوادگی همچون استفاده از تجارب، دل بستگی ها و نفوذ کلام بستگان یاد شده است (نساء / ۳۵).

در آیه ذیل عفو و گذشت به عنوان یکی از راهکارهای حل اختلافات مطرح شده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفُّوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (تغابن / ۱۴)؛ «ای

ص: ۶۸۰

کسانی که ایمان آورده‌اید! در حقیقت، بعضی از همسران شما و فرزندانان دشمن شما هستند، پس، از آنان بی‌مناک باشید؛ و اگر ببخشید و درگذرید و بیامرزید، پس به راستی خدا بسیار آمرزنده [و] مهربور است».

موضوع حل اختلافات خانوادگی، در نگاه قرآنی باید با ملاحظه مصلحت اندیشی‌های اخلاقی و پرهیز از آزار متقابل انجام گیرد (نساء/ ۱۲۸). قرآن کریم از اعضای خانواده به «خود» تعبیر کرده است (نور/ ۶۱)؛ به عبارت دیگر، در این دیدگاه، اعضای خانواده به نوعی یگانگی رسیده‌اند، لذا در داوری‌های اصلاحی با هدف وصول به تفاهم، قبل از مراجعه به دادگاه‌ها، صلاحیت داوری به خویشاوندان داده شده است.

در موضوع طلاق نیز هر چند فضای کشمکش و نزاع بر طرفین غلبه دارد، اما مردان در موضوع پرداخت مهریه، توصیه به عفو و احسان شده‌اند. خداوند متعال می‌فرماید:

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (بقره/ ۲۳۷)؛ «و اگر آنان را، پیش از آنکه با آنان تماس بگیرید و در حالی که مهری برای آنها تعیین کرده‌اید، طلاقشان دهید، پس نصف آنچه را تعیین کرده‌اید (به آنان بدهید) مگر اینکه [آنان] ببخشند؛ یا کسی که پیوند ازدواج به دست اوست، ببخشد. و گذشت کردن (شما) به خودنگه داری نزدیک‌تر است. و بخشش را در میان خودتان فراموش نکنید، که خدا به آنچه انجام می‌دهید بیناست».

۳. تشریحات قرآنی پیرامون خانواده در مقایسه با سنت‌های عصر جاهلی

عصر جاهلی در تعریفی اعم، دوران پیش از ظهور اسلام است و از منظر اسلام پژوهان با غلبه خصوصیات همچون خشونت، سفاهت، خودپرستی مبرز شده است (آلوسی، بلوغ‌الادب، ۱۵/۱).

تشریحات قرآنی در حوزه خانواده به نحو شگفت‌آوری، در صدد تصحیح انحراف‌ها و اجحاف‌های جاهلیت مقارن عصر نزول است. یکی از موضوعاتی که در آن عصر، پیدایی نابسامانی‌های بسیاری را موجب گردید، شیوع ازدواج‌هایی با مختصات غیراخلاقی بود. نکاح مقت یا جواز نکاح فرزندان با نامادری پس از مرگ پدر (طریحی، مجمع‌البحرین، ۲۱۷/۴) به صراحت در آیات قرآنی نکوهش شده است (نساء/ ۲۲). نکاح شغار یا نکاح فارغ از مهریه (طوسی، المبسوط، ۲۰۸/۴) و نکاح الخدن که نکاحی بدون مهریه و نفقه و به نوعی زنا مخفیانه بود (طبرسی، مجمع‌البیان، ۳۴/۲) نیز با توجه به آیات قرآنی (نساء/ ۲۵) باطل اعلام گردید. نکاح با دو یا چند خواهر به طور همزمان با یک مرد از دیگر سنت‌های جاهلانه‌ای بود که به موجب آیاتی از قرآن (نساء/ ۲۳) صراحتاً مذمت و ممنوع گردید. نکاح استبضاع از طریق وادار ساختن زنان به باردار شدن از مردان دیگر به امید ایجاد فرزندی با خصوصیات ظاهری خاص (نوی، المجموع، ۱۲۹/۱۶)؛ ابن‌منظور، لسان‌العرب، ۱۴/۸) و همچنین نکاح رهط که نکاح همزمان عده‌ای از مردان با یک زن بود (فیروزآبادی، ۳۶۱/۲)، نوع دیگری از ازدواج‌های غیراخلاقی در عصر جاهلی بود که با تشریح اسلامی مبنی بر لزوم تک همسری زنان منسوخ گردید. تعدد زوجات (چند زنی) نیز به موجب نزول آیات قرآنی، تحدید و تقیید گردید؛ به عبارت دیگر، گستردگی نامحدود امکان ازدواج برای مردان که در جاهلیت مرسوم بود، به تعدادی خاص محدود شد و افزون بر آن، مستلزم تحقق شرط عدالت و انصاف در امور زندگی

زنان گردید (نساء/ ۳ و ۱۲۹).

در اندیشه قرآنی ازدواج مایه حفظ دین و موجب حفاظت از فطرت و کرامت انسانی است. پیشنهاد الگوی ازدواج دائم (نساء/ ۳) و سپس ازدواج موقت به عنوان سد طریق فحشاء و قطع ریشه های فساد در شرایط اضطراری (مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ۴۷)، رویکرد اخلاقی اسلام بدین موضوع می باشد.

ص: ۶۸۱

در سایر تشریحات مرتبط با حوزه خانواده نیز قرآن کریم با نگاهی اصلاحی به اوضاع خانواده در فرهنگ منحط جاهلی، در صدد است با ارائه عناصری جدید، نظامی متعالی بنیان نهد. روش طلاق در میان رسوم جاهلی نیز از جمله عرصه‌هایی است که با نزول آیات قرآنی به نحو قابل توجهی متحول گردید. طلاق در جزیره العرب همچون ازدواج، با سنت‌های ظالمانه و دور از انصاف و منافی با اخلاق توأم بود و بدون هیچ مقدمه و شرطی، از سوی مرد اعمال می‌شد (نوری، اسلام و عقاید و آرای بشری، ۶۰۳). متارکه زناشویی در جاهلیت به دو صورت طلاق صریح (در قالب جملاتی همچون تو را آزاد کردم، هر جا می‌خواهی برو، تو مانند این شتر آزاد هستی، نزد خانواده ات برو...) و طلاق کنایی (به صورت ترک ناگهانی محل زندگی) انجام می‌گرفت (همان، ۶۱۵). با ظهور اسلام، انواعی از طلاق‌های صریح لغو شد (مجادله / ۱-۴؛ بقره / ۲۲۶-۲۲۷) و برخی دیگر تعدیل و اصلاح شد (بقره / ۲۲۸-۲۲۹؛ طلاق / ۱). به موجب آیات قرآنی، در عین تثبیت انحصار طلاق در دست مرد، توصیه مؤکدی به رعایت حقوق زنان گردید (نساء / ۱۹).

۴. تشریحات قرآنی پیرامون خانواده در مقایسه با کتاب مقدس

از مقایسه تطبیقی تعالیم قرآنی در باب خانواده با کتاب مقدس چنین به نظر می‌آید که هر چند در هر دو کتاب آسمانی، ازدواج تنها راه دینی و مشروع پاسخگویی نیازهای زیستی و تکثیر نوع بشر به شمار می‌رود، اما نوع تعابیر دارای اختلاف قابل توجهی است.

در آیین مسیحیت ازدواج یکی از هفت آیین مقدس به شمار می‌رود و عقد ازدواج همچون سایر عبادات باید در کلیسا انجام گیرد. هر چند در این تعالیم، تکثیر نسل و ایجاد محبت نیز از جمله نتایجی است که پس از ازدواج محقق خواهد شد (ر. ک: استات، مبانی مسیحیت، ۹۸-۱۰۲)، لکن تجرد به عنوان روشی برای ادامه حیات ایمانی و خدمت بیشتر به دین سفارش شده است: «لیکن به مجردین و بیوه زنان می‌گویم که ایشان را نیکوست که مثل من بمانند، اما اگر پرهیز ندارند، نکاح بکنند؛ زیرا نکاح از آتش هوس بهتر است» (اول قرن‌تیان، ۷: ۱-۹). در این رساله به صراحت، ازدواج فقط برای اجتناب از زنا جایز شمرده شده و فی نفسه، امری قبیح محسوب می‌گردد، البته کسی که ازدواج نموده، گناهی مرتکب نشده، بلکه زمینه سختی و مشقت جسمی را برای خود فراهم آورده و خویشتن را از کمال بازداشته است. این در حالی است که فضیلت و رجحان ازدواج در تعالیم قرآنی، از مطلوبیت ذاتی آن حکایت دارد.

در کتاب مقدس تشریحات موجزی درباره نوع ساختار خانواده به چشم می‌خورد که به رغم اختصار با تعالیم قرآنی قرابت دارد؛ برای مثال، لزوم تبعیت زنان از شوهران و محبت به همسران در بعضی بیانات پولس مشهود است: «ای زنان شوهران خود را اطاعت کنید چنان که خداوند را؛ زیرا که شوهر سر زن است، چنان که مسیح نیز سر کلیسا و او نجات دهنده بدن است.... ای شوهران، زنان خود را محبت کنید، چنان که مسیح هم کلیسا را محبت نمود و خویشتن را برای آن داد» (افسیان، ۶: ۴-۱).

پیروی از اصل تک همسری، یکی از اصولی به شمار می‌آید که کلیسا همگان را بدان ملزم نموده است (دورانت، تاریخ تمدن، ۱۱۱/۴).

در آیین مسیحیت فرزندان نیز به تبعیت از والدین امر شده اند (همان) و ازدواج برخی افراد با یکدیگر ممنوع است و موضوع

اخذ اجازه از صاحبان تجربه برای عقد ازدواج در تعالیم مسیح نیز دیده می شود.

طبق تعالیم شریعت یهود، طلاق مجاز اعلام شده است و مطابق عهد عتیق مرد به مجرد اینکه همسرش را نپسندد، حق دارد او را طلاق دهد و پیوند زناشویی به مجرد نیت مرد قابل انفصال است و به اثبات موضوع خاصی نیاز نیست

ص: ۶۸۲

(ر. ک: تنبیه، ۲۴:۱-۴)، در حالی که در تعالیم قرآنی، اصل بر حل اختلافات خانوادگی است و تنها در شرایطی که امید اصلاح و حفظ کانون زناشویی نرود، طلاق امکان پذیر می شود (نساء/ ۳۵). نکته جالب توجه آنکه رفتار نیکو و پایبندی به حقوق همسر حتی در مراحل جدایی همسران سفارش شده است (بقره/ ۲۳۱).

در عهد جدید تعدد زوجات، شرعی نیست و امری حیوانی و به دور از مقام انسانیت تلقی شده است و مرد تنها در صورت ارتکاب همسر به زنا می تواند او را طلاق دهد (ر. ک: متی ۱۹:۹-۳). لکن تعهد آسمانی و الزام آور نکاح هرگز قابل انفصال نیست، لذا ازدواج مجدد زن پس از طلاق، زنا به شمار می آید (ر. ک: سکری، بی تا، ۶۸) «فریسیان آمدند تا او را امتحان کنند و گفتند آیا جایز است مرد زن خود را به هر علتی طلاق دهد؟ او در جواب ایشان گفت: مگر نخوانده اید که خالق ابتدا ایشان را زن و مرد آفرید و گفت از این جهت مرد، پدر و مادر خود را رها کرد تا به زن خویش پیوندد و هر دو یک تن خواهد شد؟ بنابراین، آنها دو تا نیستند، بلکه یک تن هستند و آنچه که خداوند پیوند داد، انسان جدا نمی سازد» (متی ۳-۱۹؛ نیز، ر. ک: مرقس ۲-۱۰؛ لوقا ۱۶-۱۸). پس طلاق جنبه قانونی ندارد و تنها در موارد خاصی از جمله ازدواج اجباری، ازدواج بدون اجازه مقامات کلیسا و...، اجازه صدور حکم طلاق داده می شود. (ر. ک: دانای علمی، ۱۸۰).

نتیجه

اعجاز تشریحی قرآن به معنای اعجاز قرآن کریم در حوزه قوانین و مقررات مطرح شده در آیات الهی می باشد و ناظر بر این بحث است که ارائه مقرراتی با برخورداری از چنین اتقان، تفصیل، دقت، جامعیت و مصلحت اندیشی، هرگز سابقه نداشته، متناسب با مفردات زندگی تمامی عصرهاست، به موازات تطور و تکامل انسان در طول تاریخ همواره قابل تحدی می باشد و بدین ترتیب حقانیت پیامبری رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را اثبات می نماید.

شمولیت قرآن کریم بر چنین قواعدی در حوزه خانواده موضوعی بسیار جالب توجه است. اهتمام به کرامت انسان ها، نفی برتری های جنسیتی، تناسب حقوق و وظایف و اخلاق محوری از بارزترین مبانی تشریحات قرآنی در حوزه خانواده به شمار می آید. جامعیت تشریحات در حوزه خانواده با استناد به آیاتی که ضمن سبب شناسی تشکیل خانواده، به ترسیم روابط زوجین با یکدیگر و فرزندان با والدین اختصاص یافته و کارکردهای مختلف خانواده را تبیین می نماید و ضوابطی جهت حل اختلافات در این ساختار ارائه می کند، مبرهن می گردد. طرح چنین سطحی از قوانین با دورنمای منحط حاکم بر خانواده عصر جاهلی و در مقایسه با تعالیم کتاب های آسمانی پیشین در حوزه خانواده از جمله ادله ای است که اذعان به خارق العاده بودن تشریحات قرآنی در حوزه خانواده را نتیجه می دهد.

قرآن کریم، ترجمه دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی و گروهی از اساتید جامعه المصطفی (۱۳۸۸ ش)، قم: انتشارات بین المللی المصطفی، چاپ دوم.

آلوسی، محمود (بی تا)، بلوغ الادب فی معرفه احوال العرب، تحقیق محمد بهجه الاثری، بیروت: دار الکتب العلمیه.
ابن منظور (۱۴۱۶ ق)، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

استات، جان (بی تا)، مبانی مسیحیت، ترجمه روبرت آسریان، بی جا: حیات ابدی.

باقلانی، محمد بن طیب (بی تا)، اعجاز القرآن، تحقیق احمد صقر، قاهره: دار المعارف.

بلاغی نجفی، محمدجواد (۱۴۲۰ ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.

ترجمه تفسیری کتاب مقدس، انگلستان: انجمن بین المللی کتاب مقدس (۱۹۹۵ م).

جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰ ش)، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی از دیدگاه اسلام و غرب، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین المللی.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۴ ش)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: المطبعه العلمیه.

دانای علمی، منیژه (۱۳۷۴ ش)، موجبات طلاق در حقوق ایران و اقلیت های غیر مسلمان، تهران: اطلس.

دورانت، ویل (۱۳۴۳ ش)، تاریخ تمدن، ترجمه ابوالقاسم طاهری و احمد آرام، تهران: اقبال.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم.

سکری، محمد (بی تا)، نظام الزوج فی الشرایع الیهودیه و المسیحیه، بیروت: دارالفکر العربی.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (بی تا)، الاتقان فی علوم القرآن، قاهره: مکتبه المشهد الحسینی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی.

طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ ق)، مجمع البحرين، تحقیق احمد حسینی، نشر الثقافه الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ش)، المبسوط فی الفقه الامامیه، تحقیق محمدباقر بهبودی، مکتبه الرضویه.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۴۶ ش)، اسلام و حقوق ملل، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

فیروزآبادی، مرتضی (بی تا)، القاموس المحيط، لوح فشرده مکتبه اهل البيت عليهم السلام.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹ ش)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.

معرفت، محمد هادی (۱۴۱۷ ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نوری، یحیی (۱۳۴۶ ش)، اسلام و عقاید و آراء بشری، مؤسسه مطبوعاتی فراهانی، چاپ دوم.

نووی، محی الدین (بی تا)، المجموع فی شرح المذهب، بیروت: انتشارات دارالفکر.

ص: ۶۸۴

چکیده

در این نوشتار به اهمیت، دلایل (فطری، عقلی و عقلایی) آزادی و زیر بنا بودن آن برای اخلاق اشاره می‌شود و دلایل قرآنی و نمونه‌هایی از آزادی اندیشه و انتخاب در قرآن بیان می‌گردد و در ادامه ضمن توجه به سخنان اهل بیت علیهم السلام در زمینه آزادی و عنصر حرّیت در نهضت عاشورا، اصول تأمین‌کننده آزادی در اسلام تبیین می‌گردد. در پایان چالش‌های ادعایی در مورد «قرآن و آزادی»، مثل تعارض ظاهری لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ با مبحث ارتداد و ممنوعیت نشر کتب گمراه‌کننده بررسی و نقد می‌شود.

واژه‌های اصلی: آزادی، قرآن، ارتداد.

ص: ۶۸۵

«آزادی» (حریت) (Freedom) از زیباترین واژه‌ها در قاموس بشری، مورد احترام همه انسان‌ها و آرزوی قلبی مبارزان و مجاهدان است؛ آرزویی که برخاسته از فطرت انسانی است. هر کس یا هر گروهی تعریفی از این واژه مقدس دارد؛ به طوری که امروزه تا دویست تعریف برای آن ارائه کرده‌اند و برخی هم آن را تعریف ناپذیر دانسته‌اند به همین دلیل این واژه گاهی مورد سوء استفاده دشمنان آزادی و بشریت قرار می‌گیرد.

معنای آزادی همواره از سؤالات اساسی بشر بوده و متفکران و فلاسفه در طول تاریخ کوشیده‌اند به پرسش‌های بشر در این زمینه پاسخ دهند.

اهمیت آزادی و دلایل آن

برای بیان این مطلب دلایل متعددی می‌توان ارائه کرد که ما به صورت مختصر به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف) آزادی برخاسته از فطرت انسان

گرایش‌هایی که در همه انسان‌ها در هر زمان و مکان وجود دارند، مثل حقیقت‌جویی، زیبایی‌دوستی و کمال‌خواهی، از امور فطری‌اند. میل به آزادی نیز این گونه است؛ البته مراتب پایین آزادی مثل رهایی از زندان، غریزی و مشترک بین انسان و حیوان است، اما مراتب عالی آن مثل آزادی اندیشه و آزادی معنوی از ویژگی‌های انسان است.

ب) آزادی از منظر عقل و عاقلان

انسان در بند از پیشرفت فکری، علمی، معنوی و... باز می‌ماند. اگر دانشمندان در آزمایش‌های خود آزاد نباشند، پیشرفت علمی بشر متوقف می‌شود، زیرا آزادی اولین گام هر پیشرفت علمی و سعادت و کمال است.

انسان آزاد می‌تواند بیندیشد، انتخاب کند و به پیشرفت‌های علمی و معنوی دست یابد. در پرتو آزادی است که می‌تواند تابع دلیل و برهان باشد و از تقلید کورکورانه بپرهیزد.

عقل انسان این مطلب را درک و حکم می‌کند که، آزادی مطلوب، و اسارت و بندگی، زشت است از این رو فرهیختگان گیتی همیشه به دنبال این گوهر گران‌بها هستند و آن را عزیز می‌دارند.

پ) آزادی؛ زیربنای فضایل اخلاقی

در مباحث اخلاقی آزادی از خود و غرایز حیوانی را «ام الفضایل» می‌دانند و از این جاست که آزادی در نظر علمای اخلاق اهمیت می‌یابد.

ت) آزادی، مطلوب دین

با مراجعه به آیات و روایات اهل بیت علیهم السلام در می یابیم که به آزادی اهمیت زیادی داده شده و آزادی مقصود و مطلوب دین است. ما به برخی از آیات و روایات اشاره می کنیم.

۱ - پیامبران آزاد کننده انسان ها

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (اعراف / ۱۵۷)؛ «و تکلیف سنگینشان و غل هایی را که بر آنان بوده، از (دوش) آنها برمی دارد».

یکی از اهداف بعثت انبیاء و صفات بارز رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آزاد کردن مردم از زنجیرهایی است که در اثر عقاید خرافی، عادات و بدعت ها بر دست و پای خود زده اند؛ حتی پیامبر تکالیف مشکلی را که در ادیان قبلی (یهودیت - مسیحیت) بود، بر می دارد (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸، ۲۵۹).

ص: ۶۸۶

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (زمر / ۱۸-۱۷)؛ «پس بندگان [من] را مژده بده؛ (همان) کسانی که به سخن (ها) گوش فرامی دهند و از نیکوترین آن پیروی می کنند؛ آنان کسانی هستند که خدا راه نمایی شان کرده و فقط آنان خردمندان اند».

بشارت برای شنوندگانی که بهترین سخنان (یا عقاید) را انتخاب می کنند، وقتی صادق است که گویندگان مختلفی باشند و سخنانی متفاوت بگویند تا انسان بتواند بهترین را برگزیند. لازمه توصیه آیه شریفه - ستایش به خاطر انتخاب آزادانه سخن نیکوتر - آزادی در سخن گفتن است. این یک امر عقلانی نیز هست؛ همان گونه که در آخر آیه بدان اشاره می کند و چنین افرادی را خردمند می خواند.

۳ - نبودن اکراه در دین

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (بقره / ۲۵۶)؛ «هیچ اکراهی در (پذیرش) دین نیست، (چرا که) به یقین (راه) هدایت، از گمراهی، روشن شده است».

خداوند کریم در این آیه اجبار و اکراه را در مورد دین نفی می کند که لازمه آن آزادی انسان است؛ بنابراین که بگوییم دین در آیه به معنای «ایمان» است و ایمان هم امری قلبی می باشد و اصولاً امور قلبی با اجبار و اکراه ناسازگارند (تفسیر جامع الجوامع، طبرسی، ذیل آیه اعراف / ۱۵۷) یا این که دین یک سلسله معارفی است که اعمالی را به دنبال دارد و این معارف که از سنخ اعتقاد قلبی اند عللی از سنخ اعتقاد و ادراک دارند، لذا تحمیل پذیر نیست (طباطبایی، محمد حسین، همان، ۳۴۲/۲ به بعد) البته معانی متعددی در مورد این آیه گفته شده است که در ادامه بدان می پردازیم.

۴ - فرصت اندیشیدن و آزادی در انتخاب اسلام

خداوند پس از آن که چهار ماه به مشرکان مکه فرصت می دهد و اعلام می کند که مشرکان بعد از آن در امان اسلام و مسلمانان نیستند، می فرماید:

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ؛ (توبه / ۶)؛ «و اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی خواست، پس به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود؛ سپس او را به محل امنش برسان؛ این بدان سبب است که آنان گروهی هستند که نمی دانند».

علامه طباطبایی رحمه الله این آیه را از محکمت قرآن می نامد که نسخ نشده است، چون مقتضای دین این است که با کسی تا اتمام حجت نشود و سخن حق را نشنود، نمی توان در گیر شد (طباطبایی، محمد حسین، همان، ۹، ۱۵۹).

مورخان تاریخ اسلام نقل کرده اند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پس از فتح مکه فرمان عفو عمومی صادر نمود، جز ده نفر از جنایتکاران مکه که آن ها را به خاطر ارتکاب گناهان بزرگ به اعدام محکوم کرد.

«صفوان بن امیه» یکی از این ده نفر بود که یک مسلمان را در روز روشن، در مکه اعدام کرده بود. «عمیر بن وهب» از پیامبر درخواست کرد از تقصیر او درگذرد و پیامبر هم شفاعت او را پذیرفت و صفوان با عمیر وارد مکه شدند. وقتی پیامبر این جنایتکار را دید، با کمال بزرگواری گفت: جان و مال تو محترم است، ولی خوب است به آیین اسلام مشرف شوی. صفوان از پیامبر مهلت دو ماهه خواست تا پیرامون اسلام به بررسی بپردازد. پیامبر هم فرمود: من به جای دو ماه، چهار ماه به تو مهلت می دهم تا اسلام را با کمال بصیرت انتخاب نمایی! هنوز چهار ماه سپری نشده بود که صفوان اسلام آورد (سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، ۲، ۷۳۷ به نقل از: سیره ابن هشام، ۲، ۴۱۷).

تذکر: آیه فوق و برخورد بزرگوارانه پیامبر نشان می دهد که اسلام حق تحقیق و آزادی اندیشه را حتی برای

مخالفان خود به رسمیت می شناسد و این فرصت را به آن ها می دهد.

۵ - آزادی در سخنان معصومان علیهم السلام

در روایات متعددی بر عنصر آزادی تأکید شده است. البته گاهی مراد از آن رهایی از بند هواهای نفسانی و شهوات، (آزادی درونی) است، همان گونه که گاهی مراد از «حرّیت» جوان مردی، آزادی و وارستگی اخلاقی است.

عن علی علیه السلام: «لا تکن عبد غیرک وقد جعلک الله حرّاً» (محمّدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ۲، ۳۵۲؛ فیضی، نهج البلاغه، ۹۲۹)؛ «بنده دیگران مباش، در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است».

چند نکته مهم از این روایت برداشت می شود:

اول: آزادی موهبتی الهی است که به جعل خداست.

دوم: انسان حتی خودش حق ندارد آزادی خود را سلب کند.

سوم: چون آزادی به جعل خداست، پس خدا نیز می تواند مرز آن را مشخص کند.

چهارم: انسان حق ندارد بنده هیچ کس، غیر از خدا، باشد.

عن علی علیه السلام:

«أیها الناس إنّ آدم لم یلد عبداً ولا -أمه وأنّ الناس کلّهم احرار» (همان)؛ «ای مردم انسان بنده و کنیز متولد نمی شود و به درستی همه مردم آزادند».

«من ترک الشهوات کان حرّاً» (همان)؛ «هر کس هواهای نفسانی را ترک کند، آزاده است».

«الحریه منزّه عن الغلّ والمکر» (همان)؛ «آزادگی از مکر و حيله به دور است».

تذکر: آزادگی و وارستگی اخلاق هم ریشه در آزادی دارد، چرا که تا انسان از قید هوای نفس خود آزاد نشود، به جوان مردی، وارستگی اخلاقی و کرامت نفس نمی رسد.

۶ - عنصر حرّیت در نهضت عاشورا

قیام امام حسین علیه السلام بر اساس آزادی خواهی و مبارزه با ستم بنا شده است، لذا حضرت در ابعاد مختلف به مسئله آزادی توجه می کرد. برای مثال فرمود:

«یا شیعه آل ابي سفیان إن لم یکن لکم دین وکنتم لاتخافون المعاد فکونوا احراراً فی دنیاکم هذه» (سید بن طاووس، لهوف،

(۵۲)؛ «ای پیروان آل ابی سفیان اگر دین ندارید و از قیامت نمی هراسید پس در دنیا آزاده باشید».

این یک منشور جهانی بود که امام حسین علیه السلام در آخرین لحظات حیات به جهانیان عرضه کرد. او کسی بود که هرگز زیر بار ذلت نرفت و فرمود:

«موت فی عزّ خیر من حیات فی ذلّ» (مجلسی، محمد تقی، بحارالانوار، ۴۴، ۱۹۲)؛ «مرگ با عزت بهتر از زندگی ذلیلانه است».

امام در اوج مشکلات و برخورد با دشمن، سپاه خود را مجبور به ماندن و جنگیدن نکرد؛ بلکه بیعت خود را برداشت تا هر کس به هر کجا می خواهد برود، و هر کس می خواهد، آزادانه راه جهاد را انتخاب کند» (همو، ۳۱۶).

تذکر: ممکن است واژه «احرار» در این روایت به معنای همان «کرامت نفس» و «وارستگی اخلاق» باشد که صرف نظر از دین، خود یک ارزش عالی انسانی است، یعنی مقصود حضرت این باشد که اگر شما دین داشتید و از معاد می هراسیدید، به من و فرزندان و زنان من حمله نمی کردید، ولی اگر دین ندارید، انسان حرّ باشید، یعنی انسان

آزاده، جوانمرد و با کرامت باشید که بر اساس عقده و کینه دست به هر عملی نمی زند و جوانمردانه فقط با خود دشمن می جنگد و به افراد بی گناه (زنان و کودکان) تعرض نمی کند؛ البته آزادگی و کرامت نفس نیز نوعی از آزادی است.

۷- اصول تأمین کننده آزادی انسان در اسلام

در اسلام چند اصل تأمین کننده آزادی انسان است.

اول: اصاله الاباحه (و اصاله البرائه): هر عملی و چیزی برای انسان مباح و مجاز است تا وقتی که منع و حرمت شرعی برسد. این اصل آزادی انسان را در اعمالش تضمین می کند. روایات متعددی در کتاب های روایی و اصول الفقه در این مورد آورده شده است، از جمله:

«عن ابی عبدالله: کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه...» (خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول (تقریرات درس) ۲، ۲۷۲؛ عاملی، شیخ حرّ، وسایل الشیعه).

دوم: اصالت حرمت ولایت: هیچ کس حق فرمانروایی بر دیگری را ندارد؛ مگر آن که خدا مشروعیت آن را تأیید کند.

به همین دلیل ولایت پیامبر، ائمه و ولایت فقیه به دلیل شرعی احتیاج دارد و این دلیل با آیات و روایات اثبات می شود.

در مورد این اصل چنین استدلال می شود که «انسان ها به حسب طبع آزاد و مستقل خلق شده اند و فطرتاً بر جان و مال خود مسلط هستند، پس تصرف در امور آن ها و تحمیل بر آن ها ظلم است».

به روایات گذشته، مانند «لا-تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً» نیز استدلال شده است (دراسات فی ولایه الفقیه، الجزء الاول، ۲۷).

سوم: لزوم تفکر در اصول دین و تقلید نکردن در آن ها

استاد شهید مطهری رحمه الله در این مورد می فرماید:

«در اسلام اصلی است راجع به اصول دین که وجه امتیاز ما و هر مذهب دیگری مخصوصاً مسیحیت همین است. اسلام می گوید اصول عقاید را جز از طریق تفکر و اجتهاد فکری نمی پذیریم.

پس این ادله دلیل بر این است که از نظر اسلام نه تنها فکر کردن در اصول دین جایز و آزاد است، یعنی مانعی ندارد، بلکه اصلاً فکر کردن در اصول دین در یک حدودی که لااقل بفهمی خدایی داری و آن خدا یکی است، پیغمبرانی داری، قرآن که نازل شده از جانب خداست، پیغمبر از جانب خداست، عقلاً بر تو واجب است. می گوید [اگر فکر نکرده اینها را بگویی من از تو نمی پذیرم.

از همین جا تفاوت اسلام و مسیحیت بالخصوص و حتی سایر ادیان روشن می شود. در مسیحیت درست مطلب برعکس است

یعنی اصول دین مسیحی، ماورای عقل و فکر شناخته شده است» (مطهری، مرتضی، پیرامون جمهوری اسلامی، ۹۴-۹۵ و ۱۳۴-۱۳۵).

وی هم چنین می نویسد:

«اسلام نه تنها به مردم اجازه می دهد، بلکه فرمان می دهد که در اینگونه مسائل فکر کنند، درباره معاد فکر کنند، و نمونه تفکر به دست مردم می دهد، درباره نبوت فکر کنند و درباره سایر مسایل، چرا؟ روی اطمینانی است که اسلام به منطق خودش دارد، روی این حساب است که پایه این دین روی منطق و فکر و تفکر است. من مکرر در نوشته های خودم نوشته ام: من هرگز از پیدایش افراد شکاک در اجتماع که علیه اسلام سخنرانی کنند و مقاله

ص: ۶۸۹

بنویسند، متأثر که نمی شوم هیچ، از یک نظر خوشحال هم می شوم. چون می دانم پیدایش اینها سبب می شود که چهره اسلام بیشتر نمایان شود، وجود افراد شکاک و افرادی که علیه دین سخنرانی می کنند وقتی خطرناک است که حامیان دین آنقدر مرده و بی روح باشند که در مقام جواب برنمایند، یعنی عکس العمل نشان ندهند اما اگر همین مقدار حیات و زندگی در ملت اسلام وجود داشته باشد که در مقابل ضربت دشمن عکس العمل نشان بدهد، مطمئن باشید که در نهایت امر به نفع اسلام است». (همان)

چالش ها

چالش اول: ارتداد و آزادی

اگر طبق آیه لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (بقره/ ۲۵۶) اکراه و اجباری در دین نیست، چرا افراد مرتد اعدام می شوند؟

پاسخ ها: آیه از دیدگاه مفسران و صاحب نظران معانی و تفسیرهای متعددی دارد و بر اساس برخی تفسیرها، اشکال مذکور اساساً وارد نیست. در برخی موارد هم جواب خاص داده شده است. بررسی و نقد تمام تفسیرهای آیه از حوصله این بحث خارج است اما با مرور بر مفردات آیه و تفسیرهای آن، به برخی پاسخ ها اشاره می کنیم.

اکراه: مشقّتی است که از خارج برانسان تحمیل شود (مفردات راغب، ماده کره)، ولی برخی مفسران آن را به معنای اجبار نیز گرفته اند (طباطبایی، محمد حسین، همان، ۲، ۳۴۲).

دین: سلسله ای از معارف است که اعمالی را به دنبال دارد (همو). برخی از صاحب نظران دین را در این آیه به معنای ایمان (طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۱، ۱۴۰)، جزاء، تکالیف شرعی (راغب، مفردات، ماده کره) گرفته اند.

تفسیرهای آیه (طبق آن چه در مفردات دانستیم و با توجه به شأن نزول آیه)

۱ - آیه به اوایل پیدایش اسلام مربوط است که هر کس می خواست، اسلام را می پذیرفت و هر کس نمی خواست، نمی پذیرفت (طبرسی، همان)، پس آیه به ظرف زمانی خاص مربوط است، در حالی که جنگ و احکام مرتد به زمان قدرت اسلام ارتباط دارد.

۲ - آیه در مورد کفار اهل کتاب است که در صورت پرداخت جزیه (مالیات مخصوص کفار اهل کتاب) و پذیرش شرایط مسلمانان می توانند بر دین خود باقی بمانند و مجبور نیستند اسلام بیاورند (راغب، همان؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱، ۶۰۳؛ جوامع الجامع، ۱، ۱۴۰).

مرحوم شیخ طوسی رحمه الله در تبیان نیز نقل می کند:

«برخی آیه را به شأن نزول های خاصی مربوط می دانند»، لذا عام نیست (شیخ طوسی، تبیان، ۱، ۳۱۱).

۳ - منظور این است که اگر کسی دین باطلی را از روی اکراه پذیرفت و به صورت تقيه ای بدان اقرار کرد، حکمی (در دنیا) ندارد (راغب، همان) چون اکراه کننده، غیر مسلمانان و اکراه شونده، مسلمانان و مورد اکراه، غیر از دین اسلام است.

۴ - آیه در مورد آخرت است، یعنی اگر انسان در دنیا چیزی را از روی اکراه اطاعت کرد، در آخرت بر آن تکیه نمی شود و بر اساس آن محاسبه صورت نمی گیرد (همان). آیه در این صورت به جهاد و ارتداد ربطی ندارد.

۵ - دین در آیه به معنی «جزاء» است و معنای آیه این است: خداوند هرگونه بخواهد با افراد رفتار می کند و آنان را پاداش می دهد و کسی نمی تواند چیزی را بر خدا تحمیل کند (همان). در این صورت آیه به جهاد و ارتداد مربوط نمی شود، چون اکراه کننده، غیر خدا و اکراه شونده، غیر انسان است.

۶ - تکالیف شرعی اکراه و تحمیل مشقت بر انسان نیست؛ بلکه در حقیقت انسان را به بهشت می برد و به سعادت می رساند (همان). این گروه به این حدیث پیامبر استناد می کنند: «عجب ربکم من قوم یقادون إلی الجنه بالسلاسل»

(همان).

آیه، طبق این معنا، خبر می دهد که در حقیقت اکراهی در تکالیف شرعی نیست؛ هر چند ممکن است در ظاهر اکراه به نظر آید. این معنا شامل جهاد و ارتداد هم می شود.

۷ - آیه لَأِكْرَاهَ فِي الدِّينِ بِأَيَاتِ جِهَادٍ نَسَخَ شَدَّهَ اسْتِ (طبرسی، مجمع البیان، ۱، ۶۰۳؛ جوامع الجامع، ۱، ۱۴۰). در این صورت بین آیه و احکام جهاد و ارتداد تنافی وجود ندارد؛ ولی علامه طباطبایی رحمه الله این مطلب را با تحلیل آیه قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ناسازگار می یابد (طباطبایی، محمد حسین، همان، ۲، ۳۴۴).

۸ - دین در آیه به معنای ایمان است که اعتقاد قلبی و از سنخ اعتقاد و ادراک است، لذا قابل اکراه کردن نیست (طبرسی، جوامع الجامع، ۱، ۱۴۰؛ طباطبایی، همان، ۲، ۳۴۲؛ طوسی، همان، ۲، ۳۱۱؛ فخر رازی، تفسیر کبیر، ۷، ۱۳-۱۴). جهاد و احکام مرتد مربوط به ظواهر اسلامی (مثل اقرار به شهادتین) است و می تواند آن ها را تأمین کند، اما نمی تواند ایمان قلبی ایجاد کند. آیه نیز از همین واقعیت خبر می دهد که ایمان تحمیل شدنی نیست. در این صورت تعارض آیه با جهاد و احکام مرتد برطرف می شود، اما اشکال اساسی - منافاتی آزادی عقیده با اجبار افراد در این دو مورد - باقی می ماند، لذا علامه در پاسخ آن می فرماید: جهاد برای احیای حق و دفاع است؛ نه اجبار دیگران. (طباطبایی، محمد حسین، همان، ۳، ۳۴۲ به بعد). در مورد احکام مرتد در قسمت بعدی توضیح می دهیم.

۹ - آیه معنای انشایی دارد، یعنی «لا-تکرها فی الدین»؛ «مردم را در امور دینی اجبار نکنید و امور دینی را بر آنان تحمیل نکنید». (طبرسی، جوامع الجامع، ۱، ۱۴۰). در این صورت ظهور آیه در مورد اعمال و احکام دینی است، اما آیات جهاد، تخصیص به آیه است، یعنی تحمیل ظواهر دین بر مردم جایز نیست؛ مگر در باب جهاد ابتدایی با کفار که برای گسترش حق لازم است.

در مورد تنافی آیه با احکام مرتد به چند گونه پاسخ داده اند.

الف: برخورد اسلام با افراد بی منطق و هتاک: مردم چند گروه هستند:

(۱) مؤمنانی که به اسلام اعتقاد دارند.

(۲) کافرانی که اسلام را انکار می کنند.

(۳) افرادی که واقعا شک دارند و در حال تحقیق در مورد اسلام هستند و این مطلب طبیعی است که اسلام هم بر آن تأکید می کند، لذا تحقیق در اصول دین مقدمه مسلمانی است. استاد شهید مطهری می فرماید:

«اکثر بزرگان صاحب نظر به جز عده معدودی که مؤید من عندالله هستند، از منزل شک گذشته اند و به جایگاه امن رسیده اند» (مطهری، عدل الهی، ۸).

این افراد تا زمانی که در حال شک، تحقیق و جست و جو هستند، در حکم مرتد نیستند.

۴) گروهی که بدون تحقیق و استدلال در مقابل اسلام و عالمان آن قرار می گیرند و از روی عناد و لجاجت به انکار اصول اساسی و ضروریات دین اسلام می پردازند یا نسبت به پیامبر و مقدسات اصیل دینی توهین و ناسزا روا می دارند و اقدام عملی علیه اسلام می نمایند. این افراد مرتد محسوب می شوند و طبق احکام مرتد ملی و فطری با آن ها برخورد می شود و این یک امر عقلانی است که با انسان بی ادب و هتاک و بی دلیل، برخورد شود.

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است:

«إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ» (عاملی، شیخ حرّ، وسایل الشیعه، ۱۸، ۵۹۶)؛ «کسی که شک کند) فقط زمانی کافر می شود که انکار (لفظی مثلاً) بکند».

صاحب جواهر نیز می گوید:

ص: ۶۹۱

«تا وقتی مرتد، اظهار عقیده نکرده، مرتد محسوب نمی شود» (نجفی، شیخ محمد حسن، جواهر الکلام، ۴۱، ۶۰۰).

تذکر: انتقاد و پرسش و اشکال کردن در اسلام آزاد است و این بدان معنا نیست که کسی حق سؤال از اصول دین را ندارد یا حق اشکال در احکام جزئی دین و طلب دلیل آن ها را ندارد.

ب) برخورد با دشمن داخلی: حکومت های دنیا برای جلوگیری از هرج و مرج و اقدام عملی مخالفان، احکامی را وضع می کنند. مرتد کسی است که اقدام عملی علیه نظام اسلامی می کند؛ به عبارت دیگر برخورد با مرتد برخورد با دشمن داخلی است و احکام ارتداد برای حفظ نظام و حکومت اسلامی است.

پ) نقش بازدارندگی ارتداد: اسلام دین استدلال است و به عقل و برهان اهمیت می دهد؛ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره/ ۱۱۱؛ نمل/ ۶۴)؛ «بگو: اگر راست می گویید، دلیل روشنتان را بیاورید!» لذا به تحکم و تحمل نیاز ندارد و همیشه افراد با شوق و رغبت به اسلام گرویده اند و این مخالفان اسلام بوده اند که با اجبار و اکراه جلوی گرایش مردم به اسلام را گرفته اند.

احکام ارتداد نقش بازدارندگی دارد و جلوی افراد مسخره کننده را می گیرد؛ یعنی کسانی که صبح مسلمان می شوند و عصر از اسلام بر می گردند تا ایمان مسلمانان را متزلزل کنند.

ت) احکام ارتداد: این احکام شرط پذیرفته شده است؛ بدین معنا که بر اساس خدا محوری، اصل آزادی در محدوده شریعت معتبر است و احکام ارتداد یکی از قیود شریعت برای محدوده آزادی انسان است.

در این مورد برخی چنین مثال می زنند: اسلام مثل قلعه ای است که صاحب آن قبل از ورود با افراد مشتاق شرط می کند که حق بازگشت از آن را ندارند و هر مسلمانی با قبول این شرط (که از محتوای احکام اسلامی فهمیده می شود) مسلمان می شود.

ث) تعبد: برخی فکر می کنند که انسان مسلمان باید نسبت به آیات قرآن و احکام الهی تعبد داشته باشد و حتی اگر حکمت و علت آن ها را متوجه نشود، به آن ها گردن نهد و قبول نماید.

بررسی: تعبد در احکام در جای خود صحیح است، اما به نظر می رسد این جواب برای اشکال کنندگان جوان چندان قانع کننده نباشد و به توضیح و توجیه معقول تری احتیاج باشد.

تذکر: برخی از این جواب ها قابل ادغام با برخی دیگر است، همان گونه که برخی از آن ها قابل مناقشه است، ولی ما برای این که خواننده محترم بتواند خود انتخاب کند، همه را ذکر کردیم.

ج) تفاوت آزادی فکر با آزادی عقیده: این نظر شهید مطهری رحمه الله است که در مبحث بعدی می آوریم.

جمع بندی و نتیجه گیری: احکام ارتداد در هر صورت با آیه لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ و آزادی مشروع و معقول منافات ندارد.

چالش دوم: تعارض آزادی اندیشه و قلم با ممنوعیت کتاب های گمراه کننده

برخی اشکال می کنند که اگر اسلام آزادی قلم و اندیشه را قبول دارد و حتی پذیرش اصول دین را بر اساس تحقیق قرار می دهد، چرا نگهداری، انتشار و مطالعه برخی کتاب ها را با عنوان «کتب ضالّه» ممنوع می سازد؟ (۱)

در این مورد به چند صورت پاسخ داده شده است.

۱ - سطح اطلاعات و معلومات افراد جامعه بسیار متفاوت است، لذا باید تیپولوژی علم رعایت شود و اطلاعات بر اساس ظرفیت و معلومات قبلی افراد به آن ها داده شود.

گاهی یک دارو که در پزشکی کاربرد دارد و می تواند جان یک بیمار را نجات دهد، ممکن است برای کودک یا افراد باردار خطرناک یا مرگ آور باشد.

ص: ۶۹۲

مطالب کتاب‌ها نیز ممکن است برای افراد آماده و محقق، داروی فکر باشد، ولی اگر همان مطالب (بدون توضیح پیرامون شبهات) در اختیار دیگران باشد، برای عده‌ای بیماری‌زا و منحرف‌کننده گردد، لذا اسلام به عالمان و محققان توانا نه تنها اجازه مطالعه کتاب‌های ضاله و نگهداری آن‌ها را داده است، بلکه گاهی مراجعه به آن‌ها از باب مقدمه، واجب می‌شود (مثلاً برای پاسخ‌گویی به شبهات آن‌ها و یا هدایت افراد)، اما همان کتاب‌ها برای افراد کم‌اطلاع چون ممکن است موجب گمراهی و انحراف عقیدتی شود، ممنوع می‌شود (همان). این ممنوعیت از نظر عقلاً پسندیده است؛ همانطور که برداشتن سم از دسترس افراد بی‌اطلاع نیکوست.

۲- براساس مبنای خدامحوری در آزادی، آزادی محدود به شریعت و قانون را می‌پذیریم، لذا انسان مسلمان آگاهانه آزادی محدود را انتخاب کرده و تابع شریعت شده است و شریعت در این جا به محدودیت و ممنوعیت کتب ضاله حکم کرده است.

۳- تفاوت آزادی فکر با آزادی عقیده: استاد شهید مطهری رحمه الله پس از طرح آیه *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ* ماده نوزدهم اعلامیه حقوق بشر را چنین مطرح می‌کند:

«هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد. در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن با تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد».

سپس سعی می‌کند موضع اسلام را در مورد آزادی فکر و عقیده بیان کند و می‌گوید:

«فرق است میان فکر و تفکر، و میان عقیده، تفکر قوه‌ای است در انسان، ناشی از عقل داشتن. انسان چون یک موجود عاقلی است، موجود متفکری است».

اسلام در مسئله تفکر نه تنها آزادی تفکر داده است، بلکه یکی از واجبات در اسلام تفکر است، یکی از عبادتها در اسلام تفکر است... (اما) عقیده البته در اصل لغت اعتقاد است، اعتقاد از ماده عقد و انعقاد و... است، بستن است، منعقد شدن است، حکم گره را دارد.

دل بستن انسان به یک چیز دو گونه است. ممکن است مبنای اعتقاد انسان، مبنای دل بستن انسان، مبنای انعقاد روح انسان همان تفکر باشد. در این صورت عقیده اش بر مبنای تفکر است، ولی گاهی انسان به چیزی اعتقاد پیدا می‌کند و این اعتقاد بیشتر کار دل است، کار احساسات است؛ نه کار عقل (مثل بت پرستی و...). اگر اعتقادی بر مبنای تفکر باشد، اسلام چنین عقیده‌ای را می‌پذیرد، غیر از این عقیده را اساساً قبول ندارد. آزادی این عقیده آزادی فکر است...، اما عقایدی که بر مبنای وراثتی و تقلیدی و از روی جهالت به خاطر فکر نکردن و تسلیم شدن در مقابل عوامل ضد فکر در انسان پیدا شده است، اینها را هرگز اسلام به نام آزادی عقیده نمی‌پذیرد.

آیا با اینها باید مبارزه کرد یا نباید مبارزه کرد؟ یعنی آیا آزادی فکر که می‌گوییم بشر فکرش باید آزاد باشد، شامل عقیده به این معنا می‌شود؟

مغالطه ای که در دنیای امروز وجود دارد در همین جا هست. از یک طرف می گویند فکر و عقل بشر باید آزاد باشد، و از طرف دیگر می گویند عقیده هم باید آزاد باشد، بت پرست هم باید در عقیده خودش آزاد باشد، گاوپرست هم باید در عقیده خودش آزاد باشد.... و حال آنکه اینگونه عقاید ضد آزادی فکر است، همین عقاید است که دست و پای فکر را می بندد.

خود اعلامیه حقوق بشر همین اشتباه را کرده است. اساس فکر را این قرار داده است که حیثیت انسانی محترم است. بشر از آن جهت که بشر است محترم است (ما هم قبول داریم) چون بشر محترم است، پس هر چه را خودش برای خودش انتخاب کرده، هر عقیده ای که خودش برای خودش انتخاب کرده، محترم است.

ص: ۶۹۳

عجبا! ممکن است بشر برای خودش زنجیر انتخاب کند و به دست و پای خودش ببندد، ما چون بشر را محترم می‌شماریم [او را در این کار آزاد بگذاریم؟! [لازمه محترم شمردن بشر چیست؟ آن این است که ما بشر را هدایت بکنیم در راه ترقی و تکامل، یا این است که بگوئیم آقا! چون تو بشر هستی، انسان هستی، هر انسانی احترام دارد، تو اختیار داری، هر چه را خودت برای خودت بیسندی من هم برای تو می‌پسندم، و برایش احترام قایلیم؛ ولو آن را قبول ندارم و می‌دانم که دروغ و خرافه است.

این محترم شمردن تو این زنجیر را، بی احترامی به استعداد انسانی و حیثیت انسانی اوست که فکر کردن باشد.

کار صحیح کار ابراهیم علیه السلام است که خودش تنها کسی است که یک فکر آزاد دارد و تمام مردم را در زنجیر عقاید سخیف و تقلیدی که کوچک ترین مایه ای از فکر ندارد، گرفتار می‌بیند.... یک تیر بر می‌دارد، تمام بت ها را خرد می‌کند.

عمل صحیح عمل خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم است، سال های متمادی با عقاید بت پرستی مبارزه کرد تا فکر مردم را آزاد کند» (مطهری، مرتضی، پیرامون جمهوری اسلامی، ۱۰۴-۹۲).

نتیجه: پس ممنوعیت کتب ضالّه به معنی ضدّیت با آزادی قلم و اندیشه نیست، بلکه قانونمند کردن آزادی قلم است، و محافظت از حریم افراد کم اطلاع و جلوگیری از انحراف آن هاست.

محققان آزادند که در صورت نیاز به این کتاب ها مراجعه کنند و یا به خرید و چاپ محدود آنها (برای دست یابی اهل تحقیق) اقدام کنند، ولی انتشار آن ها در سطح عمومی جایز نیست، چرا که موجب آلودگی فضای جامعه و انتشار بیماری های فکری در بین افراد کم اطلاع می‌گردد.

چالش سوم: در تعارض «آزادی با عدالت و دین»، کدام (حق و عقل) مقدّم است؟

در پاسخ به این پرسش اول باید یک مطلب زیربنایی روشن شود، این که آیا آزادی ارزش مطلق است و به عبارت دیگر آیا آزادی یک امر ارزشی و بالاتر از همه ارزش ها است؛ به گونه ای که بر همه ارزش های انسانی مقدم شود و هرگاه تعارضی بین آزادی با دین، عدالت و... پیدا شد، عدالت و دین قربانی شود یا آزادی ارزشی در طول ارزش های دیگر انسانی است و هیچ کدام فدای دیگری نمی‌شود؟

آن چه در غرب تبلیغ می‌شود، نوع اول است و آن چه از روح تعالیم اسلامی بر می‌آید، نوع دوم است.

در این جا لازم است بگوئیم آزادی به عنوان یک ارزش در کنار عدالت، حکم عقل و دین و ارزش های دیگر می‌تواند معنا داشته باشد و باید هر کدام مرز یک دیگر شوند. به عبارت دیگر این ارزش ها در عرض هم نیستند تا تعارض کنند و از هم شکست بخورند، بلکه در طول هم هستند و هر کدام قلمرو دیگری را مشخص می‌کنند.

اگر آزادی با حق، عدل و دین و قانون منافات پیدا کرد، باید در تعریف و مرز و قلمرو آزادی تجدید نظر شود.

عقل و شرع ملازم هم هستند و هر دو منبع کشف حق هستند و عدل مقصود و مطلوب دین و عقل است، و اگر هویت و آزادی در چهارچوب عقل و قانون معقول مطرح شود، هیچ گاه با عدالت (که مطلوب عقل است) و شریعت (که ملازم عقل است) منافات پیدا نمی کند.

تذکر: اگر دین تحریف شده باشد (مثل یهود و مسیحیت فعلی) و در نتیجه موافق عقل و عدل نباشد، ممکن است آزادی با آن در تعارض افتد، ولی این وضع در مورد اسلام و قرآن که تحریفی در آن صورت نگرفته - به ویژه در مورد مذهب تشیع که بر اساس عدل و عقل استوار است - صادق نیست.

ص: ۶۹۴

(۱) امام خمینی رحمه الله می فرماید: «یحرم حفظ كتب الضلال ونسخها وقراءتها ودرسها وتدریسها إن لم یکن غرض صحیح فی ذلك كأن یكون قاصداً لنقصها وإبطالها وکان اهلاً لذلك ومأموناً من الضلال.

واما مجرد الاطلاع علی مطالبها فلیس من الأغراض الصحیحه المجوزة لحفظها لغالب الناس من العوام الذین یخشى علیهم الضلال والزلل فاللازم علی أمثالهم التجنب علی شبهات ومغالطات عجزوا عن حلّها ودفعها ولا یجوز لهم شراؤها وإمساکها وحفظها بل یجب علیهم اتلافها» (امام خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ۱، ۴۹۸).

حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.

خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، دار الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۹۰ ق.

خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الاصول، مکتبه الداوری، قم، ۱۴۱۴ ق، ط ۴.

الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، المکتبه الرضویه، تهران، ۱۳۳۲ ش.

سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.

سید بن طاووس، ابوالقاسم سید علی بن موسی، لهوف علی قتلی الطفوف، ترجمه: احمد فهری زنجانی، انتشارات جهان، تهران، ۱۳۴۸ ش.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۳ ق.

طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، تفسیر جوامع الجامع، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۴۱۲ ق، چ ۳.

همو، ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البیان، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ ق.

طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن علی، تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۹ ق.

مجلسی، محمد تقی، بحار الانوار، المکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۵ ه. ش.

محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۷ ش، چ ۳.

مطهری، مرتضی، پیرامون جمهوری اسلامی، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۸ ش.

همو، عدل الهی، شهید مطهری، تهران.

نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، مکتبه الاسلامیه، قم، ۱۲۶۶ ه. ق.

چکیده

در این نوشتار به معانی آزادی همچون آزادی فلسفی، روان شناسی فلسفی (اختیار)، روان شناسی تربیت (آزادی متربی)، وارستگی اخلاقی، و آزادی حقوقی اشاره می شود، سپس مصادیق آزادی مانند آزادی اندیشه، بیان، قلم، اعمال قدرت و مالکیت، درونی و بیرونی و مادی و معنوی بیان می شود.

در ادامه مبانی آزادی مثل خدامحوری و انسان محوری مطرح و در پایان تفاوت های اساسی آزادی از منظر اسلام و لیبرالیسم بیان می شود.

واژه های اصلی: قرآن، آزادی، قلمرو، مبانی.

واژه آزادی از کلماتی است که تعریف مورد توافق برای همه انسان ها و مکاتب ندارد؛ بلکه هر کس معنایی از آن را متوجه می شود و بدان خشنود است. آزادی بیش از دویست تعریف دارد و در حوزه های مختلف مثل فلسفه، اخلاق، سیاست و حقوق و... معانی متفاوتی می یابد، اما معانی اصطلاحی و کاربردهای آن را در حوزه های مختلف، بدین گونه می توان بیان کرد:

اول. آزادی به معنای استقلال (آزادی فلسفی)

موجودات در حوزه فلسفه و متافیزیک به مستقل و غیر مستقل (رابطی و تعلقی) تقسیم می شوند. گاهی یک موجود بالذات غنی است و در وجود خود، محتاج به دیگران نیست، یعنی مستقل و آزاد است. گاهی هم موجود به غیر وابسته است و در وجود خود به دیگری احتیاج دارد، یعنی غیر مستقل و عبد است. به همین جهت تمام موجودات عالم را عبد و بنده خدا می نامند، چون وجود خدا مستقل و غنی است، ولی موجودات دیگر به او وابسته اند (رابطه تکوینی با او دارند و معلول او هستند)، یعنی او مالک و ربّ همه است و دیگران مملوک و مربوب او؛ پس عبد او هستند. به بیان قرآن:

إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا؛ (مریم/ ۹۳) «هیچ موجودی در آسمان ها و زمین نیست؛ جز این که بنده و فرمانبردار خدا است».

در روز قیامت هر چیز به صورت عبد ظاهر می شود، یعنی حقیقت عبودیتش ظهور پیدا می کند و چون همه موجودات حتی ملائکه و انبیاء از نظر اسلام مملوک و عبد خدایند، پس آزادی به معنای استقلال در مورد انسان، مورد پذیرش نیست.

تذکر: این معنا از آزادی اگر چه در مبحث آزادی مورد بحث نیست، اما زیربنای اختلاف بر سر بحث آزادی از نظر ادیان و مخالفان آن ها، همین نوع است و در آینده روشن تر بیان خواهیم کرد.

دوم. آزادی به معنای اختیار (در روانشناسی فلسفی)

در حوزه روان شناسی فلسفی بحث مفصلی هست که آیا انسان اراده آزادانه دارد یا مجبور است؟

این مطلب جایگاه ویژه ای در مباحث فلسفی داشته و دارد، همان گونه که در حوزه کلام نیز مطرح است.

بسیاری از مکاتب فلسفی و کلامی (مثل اشعری ها - و تا حدودی مالبرانش) به جبر معتقد بودند و برخی از مکاتب کلامی (مثل عدلیه که شامل معتزله و شیعه می شوند) و مکاتب فلسفی اروپا (مثل اگزیستانسیالیست ها) به اختیار و اراده انسان معتقد هستند؛ حتی در مورد اراده انسان مبالغه می کنند. جمله معروف سارتر به همین مطلب ناظر است: «اگر من اراده کنم جنگ ویتنام پایان خواهد یافت» (گفتارهای حقوقی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، سخنرانی استاد مصباح یزدی، ۴۴).

برخی از نویسندگان معاصر نیز واژه آزادی را در همین معنا به کار برده اند (ر. ک. به: زنجانی، عمید، ایمان و آزادی).

این نوع آزادی از نظر اسلام صحیح است، چون اساس همه ادیان و تکالیف انسان همین اختیار و آزادی است و اگر مجبور باشد، معنا ندارد که شارع به او بگوید فلان کار را بکن یا نکن، و ثواب و عقاب برای آن قرار دهد. قرآن کریم نیز دستورات خود را بر اساس همین اختیار و آزادی بنا نهاده است و می فرماید:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛ (انسان / ۳) «ما به حقیقت راه (حق و باطل) را به انسان نمودیم، حال

ص: ۶۹۸

خواهد (هدایت پذیرد) شکر این نعمت گوید و خواهد آن نعمت را کفران کند».

تذکر: اگر چه اسلام این معنای آزادی را می پذیرد، اما به موضوع بحث آزادی در جهان امروز ربطی ندارد، چون این معنا نوعی خبر دادن از واقع است؛ اما آزادی مصطلح امروز، بحثی حقوقی و از نوع باید و نباید (انشاء) است.

سوم. آزادی در حوزه تربیت (روان شناسی)

در حوزه روان شناسی دو نظر و طریق در باب تربیت کودک وجود دارد. در روزگاران گذشته تربیت کودک را بدون اعمال خشونت و محدودیت، ممکن نمی دانستند، اما روان شناسان جدید معتقدند که کودک باید آزاد باشد تا خود انتخاب کند و استعدادهای خویش را به فعلیت برساند و شکوفا سازد و گرنه قالبی تربیت می شود و بدون اعتماد به نفس و ابتکار بار می آید.

برخی متفکران نیز راه میانه و معتدلی را پیشنهاد می کنند که با حفظ آزادی کودک، مواظب باشیم تا در آن جا که آزادی بی حد و حصر موجب ضرر به او می شود، محدودش سازیم.

تذکر: این معنای از آزادی مورد بحث آزادی حقوقی در جهان معاصر نیست.

چهارم. آزادی به معنای وارستگی اخلاقی

در حوزه اخلاق، حرّیت را اصل فضایل می دانند و آن را به سه صورت زیر تصویر می کنند:

۱ - آزادی از بند شهوات نفسانی: انسان دو گونه گرایش دارد، یکی گرایش های حیوانی، مثل غریزه غذاخواهی و میل جنسی که بین انسان و حیوان مشترک است، دیگری گرایش های عالی انسانی که لذت آن مخصوص روح است، مثل اندیشیدن، معنویت و... که در حیوانات وجود ندارد یا بسیار ضعیف است.

اساس مفاسد اخلاقی پیروی نفس انسان از غرایز حیوانی است و در مقابل آن حریت، یعنی آزادی از بند شهوات و غرایز حیوانی و پیمودن راه تکامل و رشد معنوی و روحی قرار دارد.

۲ - آزادگی: انسان ها دو گونه اند؛ برخی برای رسیدن به مقاصد خود به هر ذلّتی تن می دهند، و برخی عزت نفس دارند و گاه از فواید بسیاری می گذرند ولی تن به ذلت نمی دهند. این یک نوع وارستگی، حریت و آزادگی است. شعار معروف عاشورا (هیئات منّا الذلّه)؛ (موسوعه کلمات امام حسین علیه السلام، ۴۲۵) «ذلت از ما دور است» ناظر به این نوع آزادی است.

۳ - کرامت نفس و بزرگ منشی (جوانمردی): برخی از افراد بزرگوارند، به طوری که به راحتی بذل و بخشش می کنند و از گناه دیگران می گذرند؛ یعنی کینه جو و پست نیستند و با دیگران برخوردهای سبک ندارند، از این افراد در فارسی با واژه «جوانمرد» و در عربی گاهی با واژه «حُرّ» یاد می شود.

شاید کلام امام حسین علیه السلام در عاشورا «إن لم یکن لکم دین وکنتم لاتخافون المعاد فکونوا أحراراً فی دنیاکم هذه»؛ (سید بن طاووس، ابوالقاسم، لهوف، علی قتلی الطفوف، ۵۲) ناظر به همین نوع از آزادی باشد.

تذکر: این آزادی اخلاقی و درونی مورد تأکید روایات اهل بیت است و می تواند به عنوان یکی از ابعاد مهم بحث آزادی مطرح شود. با این حال در مباحث آزادی که در جهان معاصر مطرح است، جایش خالی است.

پنجم. آزادی در برابر بردگی (در حقوق مدنی و بین المللی)

مبحث آزادی در حوزه حقوق، حداقل در دو مورد در برابر بردگی به کار می رود:

الف) در حقوق مدنی انسان ها دو گونه اند: آزاد و یا برده.

مسئله برده داری از قدیم در اثر جنگ ها مطرح بوده است، زیرا قوم پیروز اسرای جنگی را به جای کشتن، برده و کنیز می کردند و در خدمت خود در می آوردند. این بردگی یک مفهوم اعتباری بود.

ص: ۶۹۹

اصل مسئله برده داری مورد پذیرش اسلام و قرآن قرار گرفت، چرا که با وجود بافت آن روز جهان و جنگ ها و اسرای فراوان و نبود امکانات نگهداری و آذوقه، ناچار بودند اسراء را رها سازند، یا برده کنند یا بکشند. در صورت اول یک نیروی انسانی به دشمن اضافه می شد و صورت سوم از اساس صحیح نبود، لذا چاره ای غیر از انتخاب صورت دوم نبود.

اسلام برنامه ای جالب برای حذف تدریجی برده داری بنیان نهاد؛ یعنی کفاره بسیاری از گناهان (مثل روزه خواری، مخالفت با قسم و...) را آزاد کردن بنده قرار داد و از طرف دیگر ثواب های زیادی برای آزادی بنده ها ذکر کرد و ائمه اطهار علیهم السلام نیز بندگانی را در اختیار گرفتند و بعد از این که آنان را به خوبی تربیت کردند آزاد نمودند و این حرکت پس از چند قرن به حذف کامل برده داری از جامعه اسلامی انجامید؛ در حالی که لغو برده داری در جوامع غربی به قیمت کشتارها و قیام های خونین بردگان جامه عمل پوشید؛ البته همین کار نیز نتوانست ریشه برده داری را به طور کامل در جامعه غربی بسوزاند، بلکه شکل نوینی (استعمار و قیومیت) به آن داد.

ب) ملت ها در حقوق بین الملل دو گونه اند. ملت های مستقل (آزاد) و ملت های تحت قیومیت و استعمار کشورهای بزرگ. این مطلب که نوعی برده داری جدید است، در قرن اخیر به اوج خود رسید و کشورهای بزرگ، کشورهای ضعیف را تحت سلطه درآوردند و در حقیقت یک ملت (نه یک فرد) را برده خود کردند. استعمار که امروزه به صورت های مختلف (اقتصادی، سیاسی، فرهنگی) ظاهر می شود، ملت ها را از درون و توسط عوامل نفوذی به کنترل در می آورد و برده می سازد.

تذکر: برده داری نوین و پایمال کردن حقوق ملت ها از نظر اسلام مردود است؛ این معنای آزادی نیز داخل در حوزه بحث ما نیست.

ششم. آزادی حقوقی: (در فلسفه حقوق)

در فلسفه حقوق بعد از رنسانس، اصلی مطرح شد که می گوید:

«هیچ فردی از افراد انسان موظف نیست که امر و نهی دیگری را بپذیرد و هر فرد در رفتار خود کاملاً آزاد است و هر چه را که بخواهد می تواند انجام دهد».

تنها استثنای این قانون در جایی است که آزادی این فرد با دیگری تراحم پیدا کند چرا که آن انسان نیز آزاد است. پس هیچ کس بر کسی تسلط قانونی ندارد؛ مگر در جایی که آزادی او به خطر افتد.

این اصل حتی برای قانون گذار هم تکلیف تعیین می کند، یعنی وظیفه قانون گذار این است که موارد تراحم آزادی افراد را شناسایی کند و راه حل هایی برای آن ها بیابد. او باید نزدیک ترین راهی را که به آزادی همه می رسد، پیدا کند تا بیشترین آزادی برای بیشترین انسان ها تأمین شود.

این اصل در محافل فلسفی و حقوقی مورد بحث قرار گرفت و به صورت یک فرهنگ عام درآمد. مبنای قیام ها علیه حکومت ها شد و در انگلستان و آمریکا نهضت هایی بر اساس آن پدید آمد که به تشکیل حکومت های لیبرالی و دموکراتیک منجر

شد.

بر اساس این اصل هیچ کس حق تعیین حکومت برای دیگران ندارد؛ مگر آن که خودشان جمع شوند و رأی دهند و حاکمی تعیین کنند و در جوامعی که این کار به گونه مستقیم امکان ندارد، از طریق تشکیل شوراها و پارلمان اقدام می شود و نام دموکراسی بر آن می گذارند.

محصول دیگر این آزادی «سکولاریزم» بود، یعنی دین از محیط زندگی انسان جداست؛ چرا که بر اساس این اصل، قانون تعیین کننده اراده مردم است و هیچ اصل ثابتی در قانون وجود ندارد و دین نمی تواند قانون را نفی کند. قوه

ص: ۷۰۰

مجریه هر کشور از قید دین و اخلاق آزاد است و فقط باید تابع قانونی باشد که قوه مقننه تصویب می کند؛ همان گونه که قوه قضائیه تابع قوانین آن است.

یکی دیگر از نتایج این اصل، لیبرالیسم اقتصادی بود، بدین معنا که اصل حاکم بر اقتصاد «سود» باشد و هر کس بتواند به هر صورت بر ابزار و منابع اقتصادی جهان حاکم شود.

آزادی به دین معنا به سرعت مورد توجه جهان غرب قرار گرفت و آن را مقدس انگاشتند تا جایی که این آزادی به تدریج جای خدا را هم گرفت و به صورت بت درآمد؛ یعنی در حقیقت پیروی از هوای نفس و امیال انسان ها جای پیروی از خدا را گرفت و این آزادی به معنای آزادی از قید خدا و بندگی شهوات گردید (با استفاده از: سخنرانی استاد مصباح یزدی، همان).

اساس مباحث آزادی در جهان کنونی همین معنای آزادی است که خود شامل بخش های مختلفی می شود (مثل آزادی سیاسی - اقتصادی - شخصی و...) که در ادامه آن ها را ذکر می کنیم.

تذکر: این معنای آزادی در بخشی که مربوط به عدم تسلط انسان ها بر هم می شود، می تواند صحیح باشد و در اسلام از آن به عنوان «اصل حرمت ولایت شخص بر شخص دیگر» یاد می شود؛ یعنی کسی در اصل بر فرد دیگر مسلط نیست و حق فرمان دادن ندارد. این معنای آزادی در بخشی که نفی تسلط از همه (حتی خدا) می کند و لوازمی مثل سکولاریزم و لیبرالیسم اقتصادی را در پی دارد، مورد پذیرش اسلام نیست، چرا که انسان مسلمان خود را عبد خدا، مملوک او و تابع اراده تشریحی اش می داند (معنای اول آزادی)، لذا یک انسان مسلمان باید قبل از هر چیز تابع قانون شریعت باشد و در هر قلمروی که خدا اجازه داده، می تواند به میل خود رفتار کند و قانونی وضع کند که با قوانین الهی مغایر نباشد؛ به عبارت دیگر انسان مسلمان آزاد است، اما به معنای چهارم (وارستگی اخلاقی) یعنی از قید هوای نفس خود آزاد است؛ اما بنده خدا و تابع دستورات اوست، پس هنگامی که خدا دستور می دهد از انسان دیگری (مثل پیامبر) اطاعت کنید، اطاعت او واجب می شود.

اقسام آزادی (مصادیق آزادی)

آزادی را از جنبه های گوناگون می توان تقسیم بندی کرد:

الف) اقسام آزادی بر اساس مورد (متعلق)

۱ - آزادی اندیشه: انسان می تواند هر گونه که می خواهد و در مورد هر چیزی فکر و استدلال کند و اندیشه ای را که به نظرش صحیح است، انتخاب کند. این همان چیزی است که گاهی با عنوان آزادی عقیده از آن یاد می شود. اصولاً این مرتبه از آزادی را نمی توان از کسی گرفت، چون اندیشه و عقیده امری قلبی و ذهنی است و فشارهای خارجی نمی تواند آن را ایجاد کند یا از بین ببرد. علل آن از ادراک و امثال امور قلبی است و اکراه بردار نیست.

این آزادی در مصادیق متعددی تبلور می یابد، مثل:

آزادی در دین و ایمان: این بحث در مورد آیه لا إكراه فی الدین گذشت و شاید به همین جهت تقلید در اصول عقاید صحیح

نیست و این اصول باید بر اساس تحقیق بنا گردند و پذیرفته شوند.

آزادی در انتخاب نظریه های علمی: که به گونه ای مورد تأیید دین هم قرار گرفته است.

عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم:

«اطلبوا العلم ولو بالصین فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم»؛ (میزان الحکمه، ۶، ۴۶۳؛ بحار الانوار، ۱، ۱۸۰)؛ «به جست و جوی علم بروید؛ اگر چه در چین باشد. به درستی که جست و جوی علم بر هر مسلمانی واجب است».

عن علی علیه السلام: «الحکمه ظاله المؤمن فخذ الحکمه ولو من أهل النفاق»؛ (نهج البلاغه، حکمت ۸۰). «گفتار حکمت

ص: ۷۰۱

آمیز گمشده مؤمن است پس حکمت را بگیر و لو از اهل نفاق باشد».

یعنی طلب علم به مکان و فرد خاصی مقید نیست و انسان در جست و جوی آن و انتخاب مطلب صحیح آزاد است.

۲ - آزادی بیان (و قلم): انسان بتواند مطالبی را که مورد اعتقاد اوست و یا اشکالاتی را که در مورد نظرات و عقاید دیگران در ذهن دارد، بیان و به دیگران منتقل کند یا بدون ممانعت دیگران بنویسد و منتشر سازد. این آزادی مصادیق مختلفی دارد، مثل: سخنرانی، نوشتن، فیلم و...

۳ - آزادی شخصی: انسان بتواند هر شغل یا کاری را برای خود انتخاب کند یا هر گونه که خواست رفتار نماید و از علوم، فنون، هنرها و تعلیمات مختلف استفاده کند.

آزادی شخصی بیشتر در جنبه های عمل شخصی مثل انتخاب محل سکونت، همسر، غذا، شغل و... مطرح می شود، یعنی کسی نمی تواند کسی را در انجام این امور مجبور سازد یا در راه انتخاب آن ها برای کسی مانع ایجاد کند.

۴ - آزادی سیاسی: انسان در اجتماع خود آزاد باشد تا بتواند نوع حکومت و سیاست های آن را انتخاب کند، و در چارچوب احزاب و تشکّل ها اراده سیاسی خود را اظهار و اعلام و به عرصه عمل وارد کند.

کسانی که بر حکومت دموکراسی (حکومت مردم بر مردم) تکیه می کنند، به این نوع از آزادی نظر دارند.

۵ - آزادی جنسی: این مطلب به دو معنا طرح پذیر است:

الف) آزادی در ازدواج: هر انسان آزاد است گزینه جنسی خود را ارضاء کند و رهبانیت پیشه سازد و به ازدواج با هر کسی که می خواهد و در هر مکانی (در صورت نداشتن منع قانونی و شرعی و وجود رضایت طرف مقابل) اقدام بنماید.

ب) شخص بتواند مثل حیوانات بلکه بالاتر از آن بدون هیچ ضابطه ای با دیگران ارتباط برقرار کند و از آنان لذت ببرد یا خود را در معرض استفاده بی حد و حصر نگاه و شهوات دیگران قرار دهد.

۶ - آزادی در کار بست قدرت: گاهی آزادی به معنای اعمال زور و تحمیل قدرت خویش به دیگران است که اوج آن آزادی نظامی است؛ یعنی این که انسان بتواند با زور سرنیزه همه خواسته های خود را به دیگران تحمیل کند.

۷ - آزادی در مالکیت و اقتصاد: انسان حق مالکیت بر زمین و ابزار و لوازم زندگی را دارد و آزادی اقتصادی بدین معنا که انسان در مالکیت بر منابع و ابزار کاملاً آزاد باشد و اصل حاکم بر اقتصاد «سود» بیشتر باشد.

این نوع آزادی که مطلوب لیبرالیسم اقتصادی است، جهان را از عدالت دورتر و جامعه را به دو قشر غنی و فقیر تقسیم می کند.

لازم به یادآوری است که آزادی عقیده و مذهب، بیان و قلم، سیاسی و شخصی، ازدواج و مالکیت مورد پذیرش اعلامیه

جهانی حقوق بشر قرار گرفته و این اعلامیه بر آن اصرار می‌ورزد (نژاد، محمد، فرهنگ دانستنی‌ها، ۸۴۸). این اعلامیه در سال ۱۹۴۷ م به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل رسید.

بررسی: آن چه از روح تعالیم اسلامی و آیات و روایات بر می‌آید، این است که اسلام همه انواع آزادی‌های یاد شده را می‌پذیرد؛ اما به دو شرط:

اول: آزادی انسان با قوانین شریعت الهی اسلام ناسازگار نباشد.

دوم: آزادی انسان باعث ضرر به حقوق شخصی و اجتماعی دیگران نشود. این حقوق را قانون تعیین می‌کند؛ قانونی که اکثر مردم پذیرفته‌اند و مخالف شریعت و عقل و عدالت نیست.

برای مثال آزادی قلم و بیان: تا جایی محترم است که موجب هتک حرمت و آبروریزی افراد محترم نگردد و یا در حوزه غیبت، تهمت و... وارد نشود.

ص: ۷۰۲

آزادی شخصی: در مورد شغل و غذا و... اگر در چهارچوب قوانین شریعت باشد، یعنی از راه حلال انجام گیرد، مانعی ندارد، لذا اسلام مالکیت خصوصی را می پذیرد؛ اما برای آن ضوابط و مقرراتی (مثل خمس، زکات و...) تعیین می کند.

آزادی سیاسی: در چهارچوب ولایت الهی پذیرفته شده است، یعنی چون مردم بنده و مملوک خدایند، لذا حق حاکمیت بالاصاله از آن خداست، یعنی ولایت و حکومت از طرف او تعیین می شود:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ؛ (مائده/ ۵۵) «سرپرست شما، تنها خدا و فرستاده او و کسانی که ایمان آورده اند؛ می باشند (همان) کسانی که نماز را بر پا می دارند، و در حالی که آنان در رکوعند، زکات می دهند».

بر این اساس مردم در چهارچوب نظام ولایت و امامت و با نظر مساعد ولایت فقیه که ادامه و استمرار امامت است، می توانند شکل حکومت خویش را انتخاب کنند و در چهارچوب قوانین شریعت برای تنظیم روابط اجتماعی خود قوانینی قرار دهند و بر طبق آنها عمل کنند.

البته در این مورد مردم منشأ مشروعیت نظام نیستند؛ بلکه مشروعیت حکومت در ارتباط آن با خدا تعریف می شود، ولی مردم منشأ مقبولیت نظام هستند (در این مورد در بحث مبانی آزادی بیشتر سخن خواهیم راند).

آزادی جنسی: از نوع اول مورد تأیید اسلام است، اما به معنای دوم نه، چون این مطلب به بی بند و باری اجتماعی و آلوده شدن فضای جامعه و جلوگیری از رشد مکارم اخلاقی و معنویات می انجامد، لذا اسلام با قرار دادن مجازات برای فحشاء (لواط، زنا و...) با این امر مقابله کرده است.

آزادی اعمال قدرت: انسان تا آن جا که بتواند باید از حق خود دفاع کند، ولی حق تحمیل خواسته های خود بر مردم را ندارد؛ چرا که این کار ظلم است و ظلم حرام است.

آزادی اقتصادی: اگر به معنای آزادی در تجارت و کسب و کار و مالکیت خصوصی باشد، مورد تأیید اسلام است؛ تا جایی که با عدالت و شریعت ناسازگار نباشد، اما اگر انباشت ثروت بر مبنای «سود بیشتر» قرار گیرد و تحت کنترل شرع و قانون قرار نگیرد، نمی تواند مورد تأیید اسلام باشد. از نظر اسلام ثروت وسیله ای برای گذران بهتر زندگی و کمک به دیگران است که می تواند مقدمه سعادت اخروی قرار گیرد، لذا لیبرالیسم اقتصادی که بی رحمانه خون کارگران و کشاورزان را می مکد و برای کسب سود بیشتر هر اصل اخلاقی و دینی را زیر پا می گذارد، نمی تواند با روح تعالیم اسلامی سازگار افتد.

به صورت خلاصه هر گاه این آزادی ها با وحی، عقل، عدل و حقوق دیگران منافات نداشته باشد، مورد پذیرش ما هستند.

(ب) آزادی، مطلق و محدود

آزادی نسبت به داشتن یا نداشتن قید و بندها دو گونه تصور می شود:

اول. آزادی مطلق و بی قید و شرط: بدین معنا که انسان در تمام افعال خود آزاد باشد و هیچ قانون و ضابطه ای بر آن حاکم نباشد. این نوع از آزادی در عمل غیر ممکن است و شعاری بیش نیست، چون آزادی مطلق هر کس در جامعه با آزادی مطلق افراد دیگر و حقوق آنان در تضاد است، لذا خود به خود محدود می گردد.

دوم. آزادی محدود و مقید: بدین معنا که انسان آزادی بیان، عمل و... دارد؛ اما در چارچوبی که دین یا قانون معین می کند. این گونه آزادی در رابطه با آزادی و حقوق دیگر افراد تعریف می شود. همین مطلب یکی از تفاوت های آزادی انسان و حیوانی است، چون حیوان آزادی خود را در چارچوب قانون و شریعت نمی خواهد؛ اما انسان با

آزادی خود، آزادی دیگران را سلب نمی کند و فضای جامعه را برای دیگران باز می گذارد.

مثال

آزادی بیان: تا جایی است که توهین به دیگران محسوب نشود.

آزادی قلم: تا جایی است که حرمت دیگران را نشکند.

آزادی شخصی: تا جایی است که حقوق دیگران را پایمال نکند.

آزادی سیاسی: تا جایی است که با اراده سیاسی اکثریت جامعه یا قوانین شریعت (مثل اصل ولایت و امامت) برخورد نکند.

آزادی جنسی: تا جایی است که به جوانان و هم نوعان ضربه روحی و جسمی وارد نکند و فضای جامعه را آلوده و منحرف کننده نگرداند و در چارچوب شریعت و قانون انجام گیرد.

آزادی در اعمال قدرت: تا جایی است که به حقوق دیگران ضرر نزنند.

پ) آزادی درونی و بیرونی

آزادی از جهت نسبت آن با انسان، دو بخش دارد:

اول. آزادی بیرونی: این قسم شامل آزادی بیان، قلم، شخصی، سیاسی و جنسی می شود که توضیح آن بیان شد و این مطلبی است که امروزه مورد تأکید جوامع غربی است و اعلامیه حقوق بشر بر آن پا می فشارد، چرا که در این اعلامیه آمده است:

«هر کس حق زندگی، آزادی، امنیت شخصی دارد (ماده سوم).

نفی بردگی و ممنوعیت داد و ستد بردگان به هر شکل (ماده چهارم).

ممنوعیت شکنجه و رفتارهای ظالمانه (ماده پنجم).

روح تبعیض ها و برابری در مقابل قانون (ماده هفتم).

ممنوعیت توقیف و حبس و تبعید خودسرانه (ماده نهم).

اصل برائت و بی گناهی هر متهم قبل از اثبات جرم در دادگاه (ماده یازدهم).

مداخله خودسرانه در زندگی خصوصی، امور خانوادگی، اقامتگاه و مکاتبات افراد ممنوع است (ماده دوازدهم).

آزادی عبور و مرور در داخل هر کشور و آزادی ترک هر کشور یا بازگشت به آن (ماده سیزدهم).

آزادی ازدواج و تشکیل خانواده برای هر مرد و زن (ماده شانزدهم).

حق مالکیت فردی و جمعی برای هر شخص محفوظ است (ماده هفدهم).

حق آزادی فکر، وجدان، مذهب و نیز حق تغییر مذهب و آزادی اظهار عقیده و ایمان و اجرای مراسم دینی (ماده هجدهم).

حق آزادی عقیده و بیان برای همه هست (ماده نوزدهم).

حق تشکیل آزادانه مجامع و جمعیت های مسالمت آمیز (ماده بیستم).

حق شرکت در اداره امور عمومی کشور مستقیماً یا از طریق نمایندگان (اساس و منشأ قدرت حکومت اراده مردم است) (ماده بیست و یکم).

آزادی در انتخاب شغل و کار (ماده بیست و سوم).

آزادی شرکت در زندگی فرهنگی و اجتماعی و تمتع از فنون و هنرها و علوم (ماده بیست و هفتم).

هر کس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی های خود فقط تابع محدودیت هایی است که به وسیله قانون منحصرأ

به منظور تأمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادی های دیگران و برای رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در شرایط یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده است (ماده بیست و نهم) (محمد نژاد، همان، ۸۴۸).

لازم به یادآوری است که: استاد شهید مطهری رحمه الله اشکالی در مورد تفاوت آزادی فکر با آزادی عقیده بر این اعلامیه دارند (ر. ک. به: مطهری، مرتضی، پیرامون جمهوری اسلامی، ۱۲). ما در دنباله مقاله خواهیم گفت که این اعلامیه بر اساس و مبنای خاصی (اومانیزم) پایه ریزی شده است.

دوم. آزادی درونی

این قسم شامل چند مورد زیر است:

۱ - آزاداندیشی یا آزادی فکری: بدین معنا که تفکر انسان در قید و بند عقاید خرافی و پیش فرض های اثبات نشده نباشد و انسان بتواند به راحتی فکر کند و تابع نتایج منطقی و صحیح آن باشد.

مثال: اگر کسی در بند این پیش فرض ها باشد، در تفکر خود به خطا می رود، هر چه از غرب می آید خوب است، هر کاری پدران ما کردند خوب است.

۲ - وارستگی اخلاقی یا آزادی از قید شهوات، هواهای نفسانی، دنیا زدگی: بدین معنا که انسان بتواند از بند هوس برهد و در چهارچوب عقل و شرع و قانون حرکت کند.

کسی که بنده شهوات خویش است، غالباً هنگام تصمیم گیری نمی تواند راه صحیح را انتخاب کند و همیشه عقربه میل و ذهن او به یک طرف متمایل می شود.

این قسم از آزادی مورد تأکید روایات اهل بیت و یکی از ابعاد زندگی و حریت انسان دیندار، است:

عن الصادق علیه السلام: «إن صاحب الدین... رفض الشهوات فصار حرّاً»؛ (ر. ک. به: میزان الحکمه، ۲، ۳۵۱). «به درستی که افراد دیندار هواهای نفسانی را کنار می گذارند و لذا آزاد می شوند».

عن علی علیه السلام: «من زهد فی الدینا اعتق نفسه وارضى ربّه»، (همان)؛ «هر آن کس که به دنیا بی رغبت شده خود را آزاد و پروردگارش را راضی کرده است».

ت) آزادی مثبت و منفی

برخی آزادی را به دو قسم تقسیم کرده اند و برای هر کدام مشخصاتی ذکر کرده اند:

اول. آزادی مثبت: آزادی انسان از هر قیدی که مانع کمال اوست.

این نوع از آزادی مورد قبول اسلام است و آن را به گونه حداکثری می پذیرد، یعنی در اسلام هر قیدی که مانع کمال است، برطرف و من واقعی انسان (روح) آزاد می شود.

دوم. آزادی منفی: آزادی انسان از هر نوع قید و بند حتی قید دین و اخلاق. این معنای از آزادی مورد قبول اسلام نیست و ویژگی ها و زمینه هایی دارد که می توان بدین صورت به آن ها اشاره کرد:

۱ - اصالت میل فردی (ارزش دادن به امیال انسان)، یعنی فردگرایی.

۲ - گرایش به لذت انگاری و لذت را سعادت انسان دانستن.

۳ - خودمالکی.

۴ - جداسازی حریم عمومی از خصوصی.

۵ - تفکیک دانش از ارزش.

۶ - جدا کردن حق از تکلیف و از بین رفتن مسئولیت پذیری.

ص: ۷۰۵

۷- پذیرش این که هر فرد بهترین داور خیر خویش است.

۸- نبود خیر مشترک برای همه انسان ها یا نبود امکان شناخت خیر مشترک.

۹- انحصار انسان در من غریزی و طبیعی (انسان شناسی خاص).

ث. آزادی معنوی و مادی

آزادی نسبت به ارزش آن به دو دسته مادی و معنوی تقسیم پذیر است.

اول. آزادی مادی (حیوانی): یعنی آزادی های مشترک انسان و حیوان مثل آزادی در انتخاب همسر، غذا به طور کلی امور شخصی و جنسی. این قسم از آزادی به انسانیت انسان مربوط نیست؛ بلکه به جنبه مادی او مربوط است و در حد معقول برای زندگی سالم انسان لازم است و دنیا بدون آن ها سخت خواهد بود. این آزادی در اصل مقدمه ای برای سعادت و تکامل انسان شمرده می شود؛ اما این آزادی در این امور، هدف نهایی انسان نیست؛ چون کمال و هدف انسان بالاتر از این مسایل است، لذا این آزادی ارزش مقدمی دارد و به عبارت دیگر ارزش آن در کنار امور مادی سنجیده می شود.

دوم. آزادی معنوی (انسانی): این آزادی که شامل مسایلی همچون آزادی اندیشه، قلم، بیان، سیاسی می شود، اهمیت ویژه ای دارد، چون از طرفی ارزش انسان به اندیشه او و عقیده اوست.

ای برادر تو همه اندیشه ای مابقی را استخوان و ریشه ای

و انسان زمانی می تواند عقیده و دین صحیح را برگزیند که در تفکر و انتخاب آزاد باشد.

از طرف دیگر رشد و تکامل الهی و معنوی انسان در فضای سالم جامعه بهتر و بالنده تر خواهد بود و با وجود موانع، زمینه های رشد معنوی در انسان تضعیف و گاه متوقف می گردد.

در یک نگاه کلی می توان گفت که یکی از اهداف پیامبران تأمین همین آزادی معنوی بود، یعنی آمدند تا غل و زنجیرها را از دست و پای انسان ها باز کنند تا در فضای سالم به پرواز تکاملی بپردازد (آیات مربوط به این مطلب در ابتدای نوشتار بیان شد).

پس آزادی معنوی امتیاز انسان نسبت به حیوانات است و انسان بدون آن حیوانی بیش نیست، لذا این آزادی با ارزش است.

ج) مراحل آزادی از نظر ارزشی

به نظر برخی از اندیشوران معاصر آزادی سه مرحله زیر را دارد:

اول. رهایی: انسان در بند از قیود و زنجیرهای اسارت آزاد شود. آزادی از بند طاغوت ها یا زنجیرهای خرافات و... هر چند

این مرحله از آزادی مطلوب همه انسان هاست؛ لکن ممکن است به رهایی مطلق منتهی شود؛ به طوری که انسان هیچ مسئولیتی نپذیرد.

دوم. آزادی مسئولانه: حق انتخاب بین طرف مثبت و منفی در هر مورد و قضیه ای که برای انسان رخ می دهد، یعنی انسان مجبور نباشد یا کسی اراده خود را بر او تحمیل نکند و خود انتخاب کند؛ ولی مسئولیت پذیر هم باشد، یعنی مواظب باشد که انتخاب او به دیگران ضرر نزند. این مرحله از آزادی نیز مطلوب همه است.

سوم. اختیار: واژه اختیار از ماده «خیر» گرفته شده است و در اصل به این معناست که انسان هنگام انتخاب، طرفی را برگزیند که خیر و خوب است، یعنی طرف بهتر و مثبت را انتخاب کند و به عبارت دیگر بر اساس کمال جویی عمل کند.

آزادی در مرحله رهایی و حق انتخاب مسئولانه ممکن است به کمال و تعالی انسان منتهی شود؛ چرا که انسان

می تواند هنگام انتخاب آزادانه، طرف منفی هر واقعه ای را انتخاب کند و به سرایشی سقوط پا گذارد، اما آزادی در مرحله سوم با ارزش است و انسان می تواند با انتخاب راه خیر به کمال برسد.

این مرحله عالی آزادی است که همه انبیا و حکیمان راستین آمده اند تا انسان را از دو مرحله قبلی بالاتر آورند و به این مرحله برسانند تا به کمال برسد و رشد کند (برگرفته از: جعفری، محمد تقی، در دیدار با دانشجویان پزشکی، دانشگاه تهران، اسفند ۱۳۷۶).

مبنای آزادی

آن چه که قلمرو آزادی را مشخص می کند و تفاوت اساسی بین آزادی مورد قبول غرب و اسلام شمرده می شود، مبنای آزادی است. بر همین اساس برخی آزادی ها در بعضی فرهنگ ها پذیرفته یا رد می شود، برای به دست آوردن مبنای آزادی انسان، باید ببینیم از کدام دیدگاه به جهان نگاه می کنیم؟

اول. خدا محوری: بر اساس این دیدگاه خداوند خالق و مالک و رب همه موجودات، از جمله انسان، است، پس انسان عبد خدا و همه چیز او مال خداست. در محضر او کرنش و از فرامین او اطاعت می کند.

در این دیدگاه «حق» از آن خداست. صاحب حق - اعم از حق قانون گذاری، حق فرمان دادن و حکومت کردن، حق مالکیت و... - خداست و اوست که می تواند این امور را به انسان تفویض کند یا بازپس گیرد، پس هنگامی که خدا فرمان داد انسان دیگر اختیاری از خود ندارد، ولی در جایی که فرمان ندارد، آزاد است (منطقه الفراغ) و می تواند به میل خود آزادانه عمل کند؛ به طوری که با آزادی و حقوق دیگران منافات پیدا نکند.

بر این اساس هیچ کس حق دستور دادن و جعل قانون برای دیگری را ندارد و به اصطلاح اصل در حکومت او، تشریح حرمت است؛ اما به خاطر این که حکومت از آن خداست و اوست که تعیین می کند که حاکم کیست، لذا حکومت پیامبر و ائمه اطهار و ولایت فقیه از طرف خدا مشروعیت می یابد و انسان در چارچوب قانون (شریعت) و حکومت الهی حرکت می کند و هر کجا که خدا و رسول و مقام ولایت قانونی وضع نکردند، می تواند با نظر مساعد آن ها شکل داخلی حکومت یا قانون مورد پذیرش اکثریت جامعه را تعیین کند.

انسان که در این دیدگاه بنده خداست، از طاغوت درون و برون آزاد است.

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (نحل / ۳۶)؛ «و به یقین در هر امتی فرستاده ای برانگیختیم (تا بگوید) که: خدا را پرستید؛ و از طغیان گر (ان و بت ها) دوری کنید».

یعنی انسانی که عبد خدا شد و او را صاحب حق دانست، دیگر در برابر بت ها، ستمگران و فرعون ها سرتعظیم فرود نمی آورد.

انسانی که عبد خدا شد، دیگر بنده شهوات و هواهای نفسانی خود نیست. محور و معیار تمام اعمال او خداست و هر چه را او

پسندید، می خواهد و هر چه را او نپسندید و منع کرد، نمی خواهد.

دوم. انسان محوری (اومانیزم): انسان در این دیدگاه صاحب حق است و اوست که حق قانون گذاری، تعیین حکومت و احراز مالکیت دارد؛ البته تا جایی که با آزادی دیگران تزاخم پیدا نکند. این انسان ها هستند که تصمیم می گیرند چه نوع حکومت و چه کسی حاکم باشد. آن ها منشأ مشروعیت حکومت هستند و حق قانون گذاری (طبق میل اکثریت) دارند.

در این دیدگاه هیچ عامل بیرونی مثل دین یا اصول اخلاقی نمی تواند بر انسان و میل او حاکم باشد؛ بلکه تصمیم گیرنده اصلی انسان است و بر طبق این دیدگاه انسان عبد هوای نفس و امیال خود است.

أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ؛ (فرقان / ۴۳) «آیا اطلاع یافتی از کسی که هوسش را معبود خود گرفت»؟

ص: ۷۰۷

در این دیدگاه انسان از قید خدا و دین آزاد است؛ اما بنده طاغوت درون است و هوای خود را جانشین خدا کرده است تا کارهای خدایی (مثل قانون گذاری - منشأیت، مشروعیت و...) را انجام دهند و هوای نفس و میل او معیار پذیرش و رد امور است. در این دیدگاه اگر انسان قانون عمومی وضع می کند و آن را رعایت می کند، به این دلیل است که ناچار است و از ترس دیگر انسان ها مجبور است به قانونی پایبند باشد.

نتیجه: مبنای آزادی همان منشأ حق است. اگر انسان منشأ حق باشد، او از غیر خود (خدا و دین و...) آزاد است و اگر خدا منشأ حق باشد، انسان از غیر حق (همه طاغوت های بیرونی و درونی) آزاد است، پس همه عبد هستند، یا عبد خدا یا عبد هواهای نفس و همه آزادند یا از قید خود یا از قید خدا. روشن است که دیدگاه دوم مورد تأیید ادیان الهی به ویژه اسلام نیست، گرچه متأسفانه همین دیدگاه دوم در اعلامیه حقوق بشر (ماده بیست و یکم) مبنای کار قرار گرفته است (محمد نژاد، ۸۴۸).

قلمرو آزادی و معیارهای آن

این مهم ترین فراز بحث آزادی است و در همین نقطه مرزها از هم جدا می شود و هر فردی در باب آزادی (که مطلوب و مقصود و محبوب همه انسان هاست) راهی را انتخاب می کند.

آزادی در هیچ مکتبی بدون قید نیست؛ ولی قیدها تفاوت دارند. در رژیم های لائیک (که دین را از سیاست و حکومت جدا می دانند) قیدهایی بر آزادی می زنند که سود و لذت را تأمین کنند؛ قیدهایی که با ارزش های اخلاقی منافات دارد، اما در اسلام قیدهایی به آزادی زده می شود که ارزش های اخلاقی را تثبیت می کند.

لازم به یادآوری است که آزادی در اسلام حد و مرز دارد و این مرزها مانع سوء استفاده از آزادی و برای تعیین قلمرو آن طراحی شده اند. ما در اسلام مانعی برای آزادی نداریم که مانع بهره برداری از این موهبت شود (مانع نفی کننده اصل آزادی و حد ممیز و مرز بند آزادی است) و مفاهیمی مثل قانون، شریعت، عدالت و... از حدود آزادی است.

همان گونه که بیان شد قلمرو آزادی بر اساس مبنای آزادی پایه گذاری می شود؛ یعنی در دیدگاه دوم (انسان محوری) تنها معیار آزادی خواست و میل انسان است و فقط در جایی که این آزادی با آزادی دیگران (میل دیگران) تزاخم پیدا کند، محدود می شود و قانون و قانون گذار وظیفه می یابند این تزاخم ها را بشناسد و از نزدیک ترین راه، حل کنند؛ به طوری که بیشترین حقوق برای اکثریت به دست آید. آنان دخالت های معیارهای دیگر، مثل اخلاق، دین (اراده تشریحی الهی) را نفی می کنند.

در دیدگاه اول (خدا محوری)، معیار اصیل در تعیین قلمرو آزادی، خواست خداست که در قالب شریعت دین تبلور یافته است و از طریق پیامبر و جانشینان او برای انسان ها بیان و تفسیر شده است. و در موارد اجرایی، در چهارچوب نظام امامت و ولایت، به صورت قوانین عرضه می شود.

پس اگر بخواهیم معیارهای آزادی را در نظر اسلام بیان کنیم، می توانیم این گونه بگوییم: اسلام آزادی را می پذیرد؛ اما در صورتی که با دو چیز مخالف نباشد:

۱. شریعت

۲. قانونی که این ویژگی‌ها را داشته باشد:

الف) مخالف شریعت نباشد.

ب) مخالف عدالت نباشد.

پ) مخالف عقل نباشد.

ص: ۷۰۸

ت) مورد قبول اکثریت جامعه باشد.

ث) در چارچوب نظام ولایت خدا و رسول و ائمه تا ولایت فقیه جاری شده باشد.

البته در یک نگاه عمیق و دقیق می توان تمام این معیارها را به عقل و وحی ارجاع داد.

و اصل عدل و عقل از آن جا مورد تأکید است که علاوه بر ارزش اصیل آن ها در قرآن، در روایات نیز مورد تأکید و تأیید واقع شده است؛ اما اکثریت جامعه از آن جا مورد تأکید است که در موارد تراحم حقوق افراد با هم، راهی نزدیک تر به صواب است و موجب می شود کمترین ضرر به دیگران برسد.

اما بودن قانون در چهارچوب نظام ولایت، بدان جهت است که منشأ مشروعیت از بالا (خدا) به پایین است، لذا هر قانونی و تصمیم جمعی مردم در این راستا مورد قبول است و گرنه پذیرش طاغوت و احکام طاغوتی خواهد بود.

نتیجه: آزادی انسان در اسلام مورد احترام قرار گرفته است و محدوده و قلمرو آن شریعت و قانون است. پس اگر آزادی هر کس با شریعت و قانون در تراحم باشد، عقل حکم می کند که فرد از قسمتی از آزادی خود درگذرد تا حکم خدا محترم شمرده شود و منافع عمومی اجتماع تأمین شود.

تفاوت های اساسی آزادی از منظر اسلام و لیبرالیسم

با توجه به مبانی و قلمرو آزادی، روشن می شود که آزادی در اسلام و غرب تفاوت های زیادی دارد. این تفاوت ها را - به صورت خلاصه - از کلام رهبر فرزانه انقلاب بیان می کنیم.

۱ - تفاوت در ریشه آزادی: در مکتب غربی لیبرالیسم، آزادی انسان منهای حقیقتی به نام دین و خدا است، لذا ریشه آزادی را هرگز خدادادگی نمی دانند، بلکه به دنبال ریشه های فلسفی (مثل خیر همگانی یا خیر اکثریت) هستند، اما در اسلام «آزادی» ریشه الهی دارد، بنابراین در منطق اسلام، حرکت علیه آزادی حرکت علیه یک پدیده الهی است، یعنی در طرف مقابل یک تکلیف دینی به وجود می آورد و مبارزه برای آزادی یک تکلیف است چون مبارزه برای یک امر الهی است؛ اما در غرب چنین چیزی نیست، یعنی مبارزات اجتماعی که در دنیا برای آزادی انجام می گیرد، بنابر تفکر لیبرالیسم غربی، هیچ منطقی ندارد، چرا من باید بروم برای «خیر اکثریت» کشته بشوم و از بین بروم؟ این بی منطق است!

۲ - تفاوت در قلمرو اخلاقی داشتن آزادی: در لیبرالیسم غربی چون حقیقت و ارزش های اخلاقی نسبی است، لذا آزادی نامحدود است؛ چرا که هر کس به یک سلسله ارزش های اخلاقی معتقد است، ولی حق ندارد کسی را که به این ارزش ها تعرض می کند، ملامت کند، چون او ممکن است به این ارزش ها معتقد نباشد، بنابراین هیچ حدی برای آزادی وجود ندارد، یعنی از لحاظ معنوی و اخلاقی هیچ حدی وجود ندارد، منطقیاً آزادی نامحدود است، یعنی ارزش های اخلاقی در آن جا، هیچ مانعی برای آزادی نیست مثلاً نهضت هم جنس بازی در آمریکا، یکی از نهضت های رایج است، افتخار هم می کنند، در خیابان ها تظاهرات هم راه می اندازند، در مجله ها عکس هایشان را هم چاپ می کنند و نیز تبلیغات عریان گری که آن هم

یک حرکتی است، محدود نمی کنند؛ یعنی مرزهای آزادی، اخلاقی نیست؛ اما در اسلام مرزهای اخلاقی وجود دارد. در اسلام ارزش های مسلم و ثابتی وجود دارد، حقیقتی وجود دارد که حرکت در سمت آن حقیقت است که ارزش و ارزش آفرین و کمال است. بنابراین آزادی با این ارزش ها محدود می شود و آزادی محدود به حقیقت و محدود به ارزش ها است.

۳ - تفاوت در نوع مرزهای آزادی: برخی از مرزهای آزادی در کشورهای غربی عبارت است از:

۱. در غرب حدّ آزادی را منافع مادی تشکیل می دهد: آن وقتی که منافع مادی به خطر بیافتد، آزادی را محدود می کنند و برای آزادی های اجتماعی و فردی، محدودیت هایی را معین کردند.

ص: ۷۰۹

منافع مادی مثل عظمت این کشورها و سلطه علمی این کشورها. برای مثال تعلیم و تربیت یکی از مقولاتی است که آزادی در آن جزء مسلم ترین حقوق انسان هاست. انسان ها حق دارند یاد بگیرند، اما همین «آزادی» در دانشگاه های بزرگ دنیای غرب محدود می شود! دانش و تکنولوژی والا (HighTec) قابل انتقال نیست!

آزادی انتقال اطلاعات و اخبار هم این گونه است، برای مثال در حمله آمریکا به عراق - در زمان ریاست جمهوری بوش - برای مدت یک هفته یا بیشتر رسماً همه اطلاعات سانسور شد.

۲. استحکام پایه های این حکومت (های غرب) هم مرز دیگر است. برای مثال چند سال قبل در آمریکا گروهی پیدا شدند که با گرایش مذهبی خاص علیه حکومت فعلی آمریکا (در زمان کلینتون) اقدام کردند، علیه آن ها مقصداری کارهای امنیتی و انتظامی شد، اما فایده ای نبخشید. خانه ای را که آن ها در آن جمع شده بودند، محاصره کردند و آتش زدند که حدود هشتاد نفر در آتش سوختند، عکس هایش را هم منتشر کردند، که در میان آنان زن و کودک هم بودند، در این جا آزادی زنده ماندن، آزادی عقیده، آزادی مبارزه سیاسی به این حد محدود می شود، اما در اسلام آزادی علاوه بر آن حدود مادی، مرزهای معنوی هم دارد.

برخی مرزهای آزادی در اسلام عبارت است از:

الف) کسانی که علیه منافع کشور و سود آن اقدامی کنند، آزادی آن ها محدود می شود و این منطقی است.

ب) اگر کسی عقیده گمراهی دارد و به جان ذهن و دل افرادی که قدرت دفاع ندارند بیفتد و بخواهد آن ها را گمراه کند، این جا آزادی محدود می شود. (هر چند که حکومت قبل از اقدام او هیچ وظیفه ای در قبال عقیده او ندارد و پیروان ادیان مختلف در کشور اسلام وجود دارند و هیچ مانعی ندارد).

ج) کسی که بخواهد اشاعه فساد کند و فساد سیاسی، جنسی و فکری به وجود آورد. [این افراد آزاد نیستند].

د) آزادی دروغگویی و شایعه پراکنی نیست.

۴ - آزادی ارجاف نیست: قال الله تعالی: لَئِن لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ؛ (احزاب / ۶۰).

در این آیه مرجفون در کنار منافقان و بیماردلان قرار دارند. مرجفون یعنی کسانی که مرتب مردم را می ترسانند. قرآن می فرماید: اگر مرجفون، یعنی کسانی که مرتب مردم را می ترسانند، آدم را ناامید می کنند، مردم را از اقدام باز می دارند، دست برندارند تو را به جان آن ها خواهیم انداخت، این مرز آزادی است.

۵ - آزادی و تکلیف: در تفکر لیبرالیسم غربی آزادی با «تکلیف» منافات دارد، آزادی به معنای آزادی از تکلیف است. در غرب در نفی تکلیف تا جایی پیش رفتند، حتی (نه تفکر دینی) تفکرات غیر دینی، کل ایدئولوژی ها را که در آن ها تکلیف هست، نفی می کنند؛ اما در اسلام آزادی آن روی سکه «تکلیف» است، اصلاً انسان ها آزادند، چون مکلف هستند. اگر

مکلف نبودند، آزادی لزومی نداشت.

خصوصیت بشر این است که دارای مجموعه ای از انگیزه ها و غرایز متضاد است مکلف است، در خلال این انگیزه های گوناگون راه کمال را بییاید. به او آزادی داده شده؛ به خاطر پیمودن راه کمال، یعنی آزادی هم مثل حق حیات است؛ مقدمه ای برای عبودیت است.

اسلام آزادی را همراه با تکلیف برای انسان دانسته که انسان بتواند با این آزادی تکالیف را صحیح انجام دهد، کارهای بزرگ انجام بدهد؛ انتخاب های بزرگ، بلکه بتواند به تکامل برسد (برگرفته از: آیت الله خامنه ای، سید علی، منشور آزادی، سخنان مقام معظم رهبری (با تلخیص و تصرف مختصر در عبارات).

نتیجه گیری

ص: ۷۱۰

قرآن کریم، آزادی انسان را به رسمیت شناخته و محترم می‌دارد، اما برای آن حد و مرز قرار داده است تا به آزادی دیگران ضرر نزنند.

ص: ۷۱۱

ابوالقاسم سید علی بن موسی، سید بن طاووس، اللهوف علی قتلی الطفوف، ترجمه احمد فهی زنجانی، انتشارات جهان، تهران، ۱۳۴۸ ش.

ری شهری، محمد محمدی، میزان الحکمه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۷، چ سوم.

سخنرانی استاد مصباح یزدی در کتاب گفتارهای حقوقی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۰ ش.

سخنرانی علامه جعفری در دیدار با دانشجویان پزشکی، دانشگاه تهران، اسفند ۱۳۷۶.

گروهی از نویسندگان، موسوعه کلمات امام حسین علیه السلام، پژوهشکده باقرالعلوم علیه السلام، قم.

مطهری، مرتضی، پیرامون جمهوری اسلامی.

منشور آزادی، سخنان مقام معظم رهبری، ۷۷/۶/۱۲ در تربیت مدرس تهران، انتشارات و روابط عمومی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم؛ شهریور ۱۳۷۷.

نژاد، محمد، جهان دانش، فرهنگ دانستنی ها، انتشارات بنیاد، ۱۳۷۴ ش، چ هفتم.

حجت الاسلام دکتر سید احمد میر خلیلی (۱)

مجید محمد زاده (۲)

چکیده

بحث از اهداف قانون، ملاک صحت و سقم، منشأ مشروعیت و اعتبار یک قانون و همچنین بررسی شرایط قانون گذار، از پیچیده ترین و جدال برانگیزترین مسائل این حوزه از علوم بشری است.

مهم ترین دیدگاه پیرامون اعتبار و مشروعیت قانون، وضع آن از سوی مقام ذی صلاحی است که همه شرایط لازم قانون گذاری را داشته باشد؛ شرایطی از قبیل شناخت کامل انسان و آگاه به مصالح و مفاسد او، پیراستگی بودن از هر نوع سودجویی، منفعت طلبی و خودخواهی.

از دیدگاه قرآن تنها کسی که شرایط و صلاحیت لازم قانون گذاری را داراست، تنها خداوند حکیم و علیم است؛ از این رو، منشأ و اعتبار قانون نیز تنها اوست.

در اسلام حق حاکمیت و ولایت اولاً و بالذات از آن خداست و ثانیاً و بالعرض حق کسانی است که خداوند آنان را برگزیده و پیروی از ایشان را واجب کرده است؛ در نتیجه، قرآن و سنت پیامبر اعظم ۹ و اهل بیت او: کتاب زندگی و قانون اساسی بشر برای رسیدن به سعادت می باشد.

اهداف قانون و قانون گذاری، منشأ و اعتبار قانون و قانون گذاری و شرایط قانون و قانون گذاری و مقایسه مکاتب مختلف قانون گذاری از مطالبی است که در نوشتار حاضر مطرح شده است.

کلید واژگان: قرآن، حقوق، قانون گذاری، اهداف و شرایط قانون گذار.

ص: ۷۱۳

۱- (۱) استادیار دانشگاه یزد Dmirkhalili@gmail.com

۲- (۲) . کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث mohammadzadeh.arshad@gmail.com

اولین و مهم ترین قانون مدون در اسلام، کتاب آسمانی قرآن است که قوانین آن با هدف تأمین سعادت، اجرای عدالت و حاکمیت الهی تشریح شده است. بر اساس آیات قرآن، تقنین و تشریح از آن خداوند است و حق تشریح و قانون گذاری برای او بر مبنای توحید در ربوبیت و حاکمیت او بر بندگان است. در نظام توحیدی رأی و نظر هیچ کس در حق کسی حجت و نافذ نیست و کسی حق ندارد رأی و نظر خود را بر فرد و جامعه تحمیل کند و مردم را بر اجرای آن به زور و قهر دعوت نماید؛ چون افراد جامعه انسانی بسان دندان های شانه هستند.

قوانین حقوقی اسلام بر واقعیات جهان هستی و انسان مبتنی است و نیز بر مصالح و مفاسدی مبتنی است که جز خداوند از آن آگاهی ندارد. بدین سبب منشأ و اعتبار قانون نیز نمی تواند جز او باشد.

در این نوشتار، مبانی قانون و قانون گذاری در قرآن و کشف ریشه های قوانین اسلامی بررسی می شود. این مباحث در سه بخش تنظیم شده است: بخش نخست اهداف قانون و قانون گذاری در قرآن، و بخش دوم منشأ و اعتبار قانون و قانون گذاری در قرآن، و بخش سوم شرایط قانون گذاری در قرآن.

۱. اهداف قانون و قانون گذاری

در اینکه قوانین دارای هدف یا اهداف هستند و به منظور تحقق بخشیدن به آن اهداف به وجود می آیند، شکی نیست. برخی از جامعه شناسان و پاره ای از پیروان مکتب تحقیقی درباره وجود هدف ویژه برای حقوق تردید کرده اند (کاتوزیان، فلسفه حقوق، ۳۸۵/۱). در واقع، یکی از مباحث بسیار مهم در فلسفه حقوق، بحث از هدف یا اهداف قانون است؛ زیرا اولاً هدف قانون، تأثیر زیادی در نوع قوانین دارد. علاوه بر آن، یکی از عوامل اختلاف در نظام های حقوقی، اختلاف در اهداف و مبانی آنهاست.

در این زمینه، آرای متفاوتی و احياناً متناقضی وجود دارد. مارکس معتقد است که هدف حقوق و قانون، تأمین منافع طبقه حاکم در جامعه است و بسیاری دیگر از دانشمندان معتقدند که هدف حقوق، نظم و امنیت اجتماعی است. گروهی نیز هدف حقوق را رفع تضاد منافع و ایجاد محیط مناسب با تعاون اجتماعی می دانند. از دیدگاه حقوق دانان مسلمان، هدف حقوق اجرای عدالت و اعطای حقوق افراد است. به علاوه، نظم و امنیت و تعاون هر چه بیشتر جامعه و ایجاد محیط مناسب برای رشد اخلاقی و معنوی انسان ها نیز از دیدگاه آنان بسیار مهم است، با این حال، این اهداف خارج از هدف اجرای عدالت نیست؛ بدین معنا که در سایه اجرای عدالت، امنیت و نظم و تعاون اجتماعی نیز به بهترین وجه حاصل می شود، ولی اگر عدالت در جامعه اجرا نگردد، اهداف دیگر نیز به صورت صحیح تحقق نمی یابد. صلح در غیر سایه عدالت، از قابلیت بقای کمتری برخوردار است و در محیطی که عدالت مورد توجه نباشد، اخلاق افراد به انحطاط و پستی می گراید (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ۲۹۸-۲۹۹). بنابراین، در یک جمع بندی می توان اهدافی چند برای حقوق برشمرد:

۱. تأمین آزادی های فردی؛

۲. تضمین حقوق طبیعی افراد؛

۳. تأمین نظم عمومی؛

۴. تأمین عدالت اجتماعی.

تأمل در این اهداف و اختلاف نظرهای موجود، روشن می‌سازد که پاسخ‌گویی به این پرسش که حقوق برای چه وضع شده، وابسته به این است که بدانیم حقوق بر چه مبنایی استوار است (جوان آراسته، حقوق اجتماعی و سیاسی

ص: ۷۱۴

در اسلام، ۴۸). بنابراین، هدف حقوق عبارت از اصل یا اصولی است که نظام و مبانی آن، مقدمه ای برای حصول آنهاست؛ بنابراین، هدف حقوق همیشه از مبنای آن اهمیت بیشتری دارد و به تعبیر فلسفی، علت غایی و قواعد و مقررات حقوقی به شمار می آید (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ۱۷۰).

از دیدگاه قرآن، خدا جهان و انسان را آفریده و انسان، سرگذشت فراوانی را پشت سر گذاشته و عواملی را در پیش رو دارد و هرگز با مرگ از بین نمی رود و چگونگی حیات و زندگی جاوید او در آینده، بستگی تام به حیات دنیایی و چگونگی رفتار و اخلاق و عقاید او در این دنیا دارد. انسان از خداست و به سوی خداوند باز می گردد: *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* (بقره/۱۵۶)؛ «در حقیقت ما از آن خداییم؛ و در واقع ما فقط به سوی او باز می گردیم» و بدین لحاظ، قوانین موجود در قرآن، اهدافی خاص را دنبال می کنند. این اهداف در چند محور مورد بحث است:

الف) تأمین سعادت انسان

یک انسان الهی، اگر تنها نیز زندگی کند، نیازمند قانونی برای نحوه زندگی و تأمین سعادت اخروی خویش است. در نظام الحادی، جامعه، مقدم بر قانون است؛ زیرا قانون، مولود تفکر اندیشوران جامعه می باشد، ولی در نظام الهی، قانون، مقدم بر جامعه است؛ زیرا از ناحیه خدای سبحان و برای تأمین سعادت جامعه نازل شده است. بر همین اساس، خداوند اولین انسان یعنی حضرت آدم علیه السلام را فردی همراه قانون و دارای نبوت آفرید تا هیچ بشری از قانون سعادت بخش محروم نباشد.

در روایتی از حضرت صادق علیه السلام آمده است: «اگر بیش از دو نفر در جهان نباشد، بدون شک یکی از آن دو، امام و حجت خداوند خواهد بود و آخرین کسی که در جهان می میرد، شخص امام است؛ زیرا اگر امام در روی زمین نباشد، می تواند بر خداوند احتجاج کند که چرا مرا بدون حجت خود وانهادی» (بحارالانوار، ۲۱/۲۳، ح ۲۱؛ علل الشرایع / ۲۳۱، باب ۱۵۳، ح ۶ (با اندکی تفاوت)).

انسان، مسافر الی الله است؛ *يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ* (انشقاق / ۶)؛ «ای انسان! در حقیقت، تو به سوی پروردگارت کاملاً تلاش می کنی (و رنج می کنی) و او را ملاقات می کنی». انسان پیوسته از داری به دار دیگر منتقل می شود و از مرحله ای به مرحله دیگر در حرکت است و همواره سیر او با صیورورت درونی همراه است (نه مانند سیر مکانی و اقلیمی دنیا) و چنین صیورورتی ادامه دارد تا به لقای خداوند نائل گردد و کسی که چنین جهان بینی و اعتقادی دارد، وقتی که با همفکران خود، جامعه را تشکیل می دهد، هدفش این نیست که بر اساس آیه *إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا* (مؤمنون / ۳۷)؛ «جز همین زندگانی دنیوی ما هیچ نیست، به دنیا می آییم و می میریم و دیگر بار زنده نمی شویم» از حیات دنیا، هر چه بیشتر بهره مند باشد و هر چه افزون تر از آن لذت ببرد، بلکه زندگی او بر مبنای *الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَةُ الصَّلٰحَةُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلًا* (کهف / ۴۶)؛ «ثروت و پسران، زیور زندگی پست (دنیا) است؛ و (کارهای) ماندگار شایسته نزد پروردگارت از نظر پاداش بهتر و امیدبخش تر است» تنظیم شده و به دنبال باقیات صالحات و زندگی سعادت‌مندانه اخروی خود می باشد؛ بنابراین، هدف قوانین در قرآن، در عین تأمین سعادت دنیا «لقاء الله» است و اصول و مبانی حرکتش و راه وصول به هدفش، همان است که انبیای الهی از سوی خالق و پروردگارش آورده اند و خط مشی او نیز به استناد همین ره آورد آسمانی است.

ب) تحقق حاکمیت الهی

در قرآن، حقوق جزایی از پیکره دین است. دلیل این ارتباط تنگاتنگ آن است که زمینه های اجتماعی و عوامل گوناگونی که در جامعه بشری حاکمیت یک نظام حقوقی را اقتضا می کند، در قرآن کریم به عنوان فلسفه بعثت انبیا

ص: ۷۱۵

و فرستادن دین و کتاب های آسمانی از سوی خداوند تلقی شده است. گویا رسالت اصلی دین، تحقق بخشیدن به حاکمیت نظام حقوقی آن در جامعه می باشد، هرچند حاکمیت نظام حقوقی نیز مقدمه ای برای تعالی بشر و سعادت اوست؛ چنانچه قرآن کریم هدف ارسال رسولان را چنین بیان می فرماید: **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ (بقره/ ۲۱۳)**؛ «مردم، ملتی یگانه بودند، و خدا، پیامبران را مژده آور و هشدار دهنده برانگیخت؛ و با آنان کتاب [خدا] را، که به سوی حق دعوت می کرد، فرو فرستاد؛ تا میان مردم، در باره آنچه در موردش اختلاف داشتند، داوری کند».

در این آیه، مسئله رفع اختلاف میان مردم به عنوان هدف بعثت انبیا مطرح شده است.

اختلاف میان انسان ها امری طبیعی و قطعی است؛ چنان که گفته شد، و رفع اختلاف ها، امری ضروری برای ایجاد نظم در جامعه بشری و دوری از هرج و مرج است؛ لذا هیچ پیامبر صاحب شریعتی نیامده است مگر آنکه علاوه بر تبشیر و انذار، مسئله حاکمیت نظام حقوقی دین در جامعه را نیز مطرح نموده است. خدای سبحان در همین آیه نمی فرماید که پیامبران به وسیله تعلیم یا تبشیر و انذار، اختلاف جامعه را رفع می کنند، بلکه می فرماید، به وسیله «حکم» اختلافات آن را بر می دارند؛ زیرا حل اختلاف، بدون حکم و قانون امکان پذیر نیست.

قرآن همچنین درباره نبوت عامه چنین می فرماید: **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقَومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ (حدید / ۲۵)**؛ «به یقین فرستادگانمان را با دلیل های روشن (معجزه آسا) فرستادیم، و همراه آنان کتاب (الهی) و ترازو را فرو فرستادیم تا مردم به دادگری برخیزند؛ و آهن را فرو فرستادیم که در آن نیرویی شدید است».

در این آیه، هدف عمومی همه پیام آوران و زمامداران حکومت اسلامی در طول تاریخ، همان قسط و عدل جامعه شمرده شده است.

ج) اجرای عدالت

در مکتب حیات بخش اسلام، مفهوم نوینی از عدالت ارایه شده است. پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم در سایه دستورات دینی، همگان را به عمران و آبادانی جامعه اسلامی دعوت نموده است، تا در سایه «تولید انبوه» و «مصرف محدود»، علاوه بر رعایت تقوا و دوری از دنیا و تکاثر، همواره به دنبال دست گیری از ضعفا بوده و جامعه اسلامی را احیا نمایند.

بهترین دلیل بر این مدعا، دستورات آن حضرت است که از یک سو، مسلمانان را به زهد و ترک دنیاپرستی دعوت می کند و از سوی دیگر، همه را به دست گیری از فقرا و کمک به دیگران توصیه می کند؛ چه اینکه امیرمؤمنان علی علیه السلام بزرگ ترین شاگرد مکتب آن حضرت، این درس را به خوبی فرا گرفته و اجرا نموده است. او بیابان های مدینه و کوفه را احیا می کرد و سپس به فقرا می بخشید و خود از ساده ترین غذا تناول می کرد. در واقع، ایشان به جای «تولید انبوه و مصرف انبوه»، «تولید انبوه و مصرف محدود» را در دستور کار خود قرار داده بود.

عدالت در نگاه قرآنی، ارزش ذاتی و نفس الامری داشته و امنیت همه امور بدان وابسته است؛ یعنی عدالت صرف یک مفهوم

انتزاعی نیست، بلکه مفهومی عقلی و نفس‌الامری است که ریشه در هستی و فطرت انسانی دارد و همه ابعاد وجودی عالم را دربر می‌گیرد (بشریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن ۲۰ و لیبرالیسم محافظه‌کاری، ۲۵)؛ از این رو، به صورت پیوسته و مداوم مورد تأکید قرار گرفته است: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (نحل / ۹۰)**؛ «قطعاً خداوند به اجرای عدالت و نیکی امر می‌کند».

(د) حکومت و داوری بر اساس عدل و قسط

در آیات ذیل به حکومت و داوری و قضاوت بین مردم براساس عدل و قسط امر شده است.

ص: ۷۱۶

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (نساء / ۵۸)؛ «چون حاکم بین مردم شوید داوری به عدالت کنید»؛

وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ (مائده / ۴۲)؛ «چون حاکم بین مردم شوید داوری به عدالت کنید».

در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمده است: عمل یک روز رهبری که میان مردم به عدالت رفتار کند، از عمل صد یا پنجاه سال کسی که در میان اهل و عیال خود مشغول عبادت باشد، بهتراست (نظام سیاسی اسلام، ۷۱).

و نیز از امام صادق علیه السلام است: هرگز دعای رهبر عادل رد نمی شود.

(و) قیام بر مبنای قسط

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید / ۲۵).

در این قیام و انقلاب امری مشروع و شایسته قلمداد شده و تحقق آن براساس قسط مورد توجه و تأکید قرار گرفته است.

۲. منشأ و اعتبار قانون و قانون گذاری

با توجه به اینکه زندگی اجتماعی انسان ها نیاز ضروری به قانون دارد، این سؤال پیش می آید که ملاک صحت و اعتبار یک قانون چیست؟ در جهان، قوانین و نظام های حقوقی متعددی وجود دارد که با یکدیگر وجوه اختلاف فراوانی دارند. بر چه اساسی باید بین آنها داوری کرد و بعضی را معتبر و ارزشمند و باقی را بی ارزش دانست؟

این سؤال، یکی از پیچیده ترین و جدال برانگیزترین مسائل این حوزه از معرفت بشری است. می توان گفت ریشه ای ترین اختلاف در این باب، اختلاف بر سر این است که آیا قوانین حقوقی با قطع نظر از جعل جاعل و وضع واضح، واقعیت نفس الامری دارند یا نه؟ مکاتب و دیدگاه های گوناگون در این خصوص به دو گروه بزرگ تقسیم می شوند.

گروهی معتقدند که قوانین حقوقی همانند قوانین طبیعی یا قوانین عقلی، از یک سلسله واقعیات نفس الامری حکایت می کنند؛ بنابراین، تعبیر صحیحی نیست که کسی را قانون گذار و واضع قانون بنامیم؛ چراکه حقایق حقوقی را می توان کشف کرد و کسی که چنین می کند «قانوندان» یا کاشف قانون است نه واضع قانون.

گروهی دیگر می گویند: قوانین حقوقی با قوانین طبیعی یا عقلی تفاوت ذاتی و ماهوی دارند. قوام قوانین حقوقی به اعتبار و انشا و امر و نهی است. قوانین حقوقی از واقعیتی خبر نمی دهند و قانون گذار چیزی را کشف نمی کند، بلکه اموری را اعتبار و انشا می کند. پس قوانین حقوقی واقعاً وضع می شوند؛ لذا قابل الغا و نسخ و رفع هم هستند، بر خلاف قوانین تکوینی و حقیقی که نه دست جعل و وضع بدان ها می رسد و نه دست نسخ و رفع (شهرابی، حقوق و سیاست در قرآن، ۷۱-۷۲).

برای پاسخ به این پرسش مذکور، مکاتب مختلفی پدید آمده است که هر کدام به گونه ای به شناخت قواعد حقوقی پرداخته اند تا در پرتو شناخت ماهیت قانون و قاعده حقوقی بتوانند منشأ مشروعیت آن را کشف نمایند. حقیقت این است که بدون

شناخت ماهیت قضایای حقوقی نمی توان پاسخ مناسبی برای این سؤال اساسی پیدا کرد که منشأ مشروعیت و اعتبار قانون چیست؟ به دنبال معلوم شدن ماهیت قانون و منشأ مشروعیت آن، دو سؤال اساسی دیگر را نیز می توان پاسخ داد؛ یکی اینکه ماهیت قانون گذاری چیست؟ و دیگر اینکه قانون گذار کیست یا چه کسی باید باشد؟

الف) مکاتب حقوقی

برای پاسخ گویی به سؤالات مطرح شده می توان به سه مکتب و دیدگاه کلی اشاره کرد.

۱. دیدگاه نخست، دیدگاه مکاتبی است که برای قوانین حقوقی، نوعی واقعیت عینی قائل هستند و قوانین را حاکی

ص: ۷۱۷

از یک سلسله واقعیات نفس الامری می دانند و بر همین اساس، حقوق را از علوم حقیقی که وظیفه ای جز کشف واقع ندارند، می دانند. بر اساس این دیدگاه، همان گونه که قوانین طبیعی و ریاضی دارای واقعیتی عینی هستند و از واقعیت هایی حکایت می کنند که انسان در مسیر زندگی از آنها استفاده می کند، قوانین حقوقی نیز کاشف از واقعیت هایی هستند که باید در تنظیم روابط اجتماعی از آنها بهره گرفت (ر. ک: کلیات حقوق، ناصر کاتوزیان، ص ۲۲). بنابراین، مفاد قضایای حقوقی، اخبار از واقع است. طرفداران این دیدگاه خود به سه گروه تقسیم می شوند.

گروه اول واقعیت مکشوف به وسیله قانون را مانند سایر واقعیت های طبیعی، واقعیتی طبیعی و فطری می دانند، گروه دوم واقعیت مکشوف را واقعیت عقلی از نوع احکام عقل عملی می دانند و گروه سوم برخی از قائلین به حقوق الهی هستند که به تلفیق حقوق طبیعی و حقوق عقلی و بعضی از اصول عقاید ادیان الهی اقدام نموده اند. بر اساس دیدگاه طرفداران حقوق طبیعی و عقلی که قانون را به نوعی با واقعیت عینی مرتبط می دانند، اعتبار و مشروعیت قانون، ذاتی آن می باشد و قابل جعل از سوی کسی نیست؛ همان گونه که قوانین طبیعی و ریاضی اعتبار ذاتی دارند و از جانب کسی قابل وضع نیستند. این قوانین ثابت و تغییر ناپذیر است (ر. ک: همان). اساساً اعتبار هر حکم تکوینی و حقیقی وابسته به واقعیت است. اگر عالم واقع را به درستی نشان دهد، معتبر و صحیح است و اگر مطابق با امور عینی خارجی نباشد، بی اعتبار و ناصحیح است. بنابراین، احکام حقوقی هم که احکام تکوینی و حقیقی هستند، اگر حکایت از واقع می کنند، صحیح و گرنه ناصحیح و بی اعتبار هستند. با روشن شدن ماهیت قانون و منشأ اعتبار آن، بر اساس این دیدگاه، طبعاً حقیقت قانون گذاری نیز معلوم می شود؛ چه اینکه قانون گذاری در خصوص احکام و قوانین مبتنی بر واقعیات، چیزی جز کشف قانون نیست و قانون گذار نیز کسی است که بتواند این قوانین را کشف و ارایه نماید.

۲. دیدگاه دوم، دیدگاه مکاتبی است که معتقدند قوانین حقوقی را به هیچ وجه نباید مانند قوانین طبیعی یا عقلی دانست؛ زیرا قوانین حقوقی هیچ واقعیتی در ورای خود ندارند و واقعیت آنها همین واقعیت جعلی و اعتباری و وضعی است که قانون گذار به آنها می بخشد. قبل از آنکه قانون گذار قانونی را وضع کند، از هیچ واقعیتی برخوردار نیست و پس از وضع نیز قابل نسخ است و اگر نسخ شد، یکسره از بین می رود و هیچ اعتبار و ارزشی نخواهد داشت. بنابراین، قوام و هستی قوانین حقوقی، تنها به اعتبار و وضع است.

طرفداران این دیدگاه نیز در مورد اینکه حق وضع و اعتبار بخشیدن به قانون از آن کیست، با هم اختلاف نظرهایی دارند که خود موجب پدید آمدن مکاتبی در میان آنها شده است که مهم ترین آنها مکتب تاریخی حقوق و مکتب پوزیتیویستی حقوق است.

بر اساس این دیدگاه، اعتبار و مشروعیت قانون، ناشی از وضع آن از سوی مقام صلاحیتدار است. این مقام صلاحیتدار بر اساس دیدگاه طرفداران حقوق الهی، خداوند متعال است و بر اساس دیدگاه مکاتب تاریخی و پوزیتیویستی، مردم هستند (ر. ک: خلیلیان، حقوق بین الملل اسلامی). اگر مردم قانونی را پذیرفتند، به سبب همان پذیرش، معتبر می شود و اگر قانونی با خواسته مردم موافقت نداشت، فاقد اعتبار و ارزش است؛ به تعبیر دیگر، مقبولیت قانون، عین مشروعیت آن است. البته مراد از مردم در اینجا می تواند کل جامعه، گروه خاص یا حتی یک نفر باشد.

۳. دیدگاه سوم نه به طور کلی مخالف دو دیدگاه قبل است و نه مطابق با آنها؛ به این معنا که قانون را نه واقعیت محض می داند که قابل جعل نیست و نه اعتبار صرف می داند که بی ارتباط با واقعیت باشد، بلکه آن را آمیزه ای از واقعیت و جعل می داند و برای آن ماهیتی دوگانه قایل است. اصولاً هر نظام حقوقی از یک رشته مفاهیم اعتباری

ص: ۷۱۸

فراهم می آید که اعتبارکننده بشری یا فوق بشری دارد. اما نکته مهم این است که قبل از اعتبار یافتن قانون، واقعیت هایی وجود دارند که باید مورد توجه قرار گیرند. آن واقعیت ها همان ملاک های واقعی احکام و مقررات هستند که گاهی به آنها احکام شأنی گفته می شود و فعلیت یافتن آنها به انشا و اعتبار آنهاست.

ب) مکتب حقوق طبیعی از دیدگاه اسلام

فقه های اسلام، به خصوص فقه های شیعه، در عین حال که همگی بر لزوم پیروی از قوانین الهی و تأکید بر تعلقی حق قانون گذاری به خداوند، احکام قطعی عقل را حجت دانسته و به مطابقت ادراکات عقل با قوانین شرع و هماهنگی آنها با یکدیگر معتقدند «ان الله علی الناس حججین حجه ظاهره وحجه باطنه، فاما الظاهر فالرسل والانبیا والائمة واما الباطنه فالعقول» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۶۲/۱۱). پایه این اعتقاد بر این اصل استوار است که در اوامر حکیمانه الهی، نفع غایی بشر مورد نظر بوده و هر نهدی که از جانب خداوند حکیم رسیده نیز به قصد پیشگیری و دفع مفسد است که می تواند گریبان گیر آدمی باشد؛ بنابراین، هر انسانی که متوجه مصالح و مفسد فردی و اجتماعی خود باشد، چون به قوانین الهی اسلام توجه کند، درمی یابد که این قوانین، بهترین قوانینی است که می تواند در جلب مصالح و دفع مفسد فردی و اجتماعی مردم به کار گرفته شود؛ در نتیجه، از آنجا که همه افراد، طالب سعادت خویش و در پی جلب مصالح و دفع مفسد هستند، قوانین اسلام را مطابق با خواست اولیه خود می یابند. از طرف دیگر، عقل هم مانند وحی و شرع، در حقوق اسلامی، یکی از حجت های الهی به شمار می رود که خداوند به وسیله آن، ما را به شناخت مصالح و مفسد راهنمایی می کند (ر. ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ۳۲۷).

این مرحله از قضاوت عقل در فقه اسلامی، هم می تواند اکتشاف کننده یک قانون باشد و هم می تواند قانونی را تقیید و تحدید کند یا آن را تعمیم دهد، و هم می تواند در سایر منابع و مدارک مددکار خوبی باشد (قربانی، اسلام و حقوق بشر، ۵۴).

با این همه، سخن فوق به معنا نیست که درک همه مصالح و مفسد فردی و اجتماعی، از طریق عقل امکان پذیر است: وما أُوتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیْلًا (اسراء/ ۸۵)؛ «شما را جز اندک دانشی نداده اند»؛ زیرا تأثیر و تأثر مصالح مادی و معنوی و فردی و اجتماعی بسیار پیچیده است و تشخیص اهم و اولی در بسیاری از موارد تراحم، برای عقل عادی میسر نمی شود و به ناچار باید از وحی مدد گرفت: قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِیْنٌ (مائده/ ۱۵)؛ «و از جانب خدا نوری و کتابی صریح و آشکار بر شما نازل شده است». حال، می توان دیدگاه اسلام در مسئله حقوق فطری را به طور فشرده چنین خلاصه کرد.

۱. ما در جهان دو دستگاه داریم: دستگاه تکوین و دستگاه تشریح. از آنجا که دستگاه تکوین و تشریح هر دو در حیطه ربوبیت الهی و مکمل یکدیگرند، هیچ گاه با یکدیگر تضادی ندارند. از این بیان می توان نتیجه گرفت که هر قانونی که در شریعت آمده است، تکمیل کننده قوانینی است که بر عالم هستی و به خصوص بر وجود انسان حاکم است.

۲. اگر مقصود از حقوق فطری آن است که ریشه همه احکام تشریحی به طور اساسی در نهاد و فطرت و خلقت انسان وجود دارد، این یک واقعیت انکارناپذیر است که اصل هماهنگی دستگاه تکوین و تشریح مؤید آن است. اما اگر مقصود این است

که ما تمام نیازمندی های قانونی خود را از طریق مراجعه به قوانین طبیعت و درک فطری خود به دست می آوریم، این یک اشتباه است؛ چرا که معلومات ما هرگز جواب گوی چنین نیازی نیست. به همین دلیل، ما نیاز به وحی داریم؛ به تعبیر دیگر، آنچه با مراجعه به فطرت و بینش عقلی و قوانین طبیعی در می یابیم، بیشتر از

ص: ۷۱۹

ک سلسله اصول کلی نیست و این کلیات نمی تواند خلأ حقوق را در زندگی بشر پر کند.

۳. اصل «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» صحیح است. ما که عقل را پیامبر درونی و شرع را عقل برونی و هر دو را حجت الهی می شناسیم، و اصولاً اساس دین را با عقل می شناسیم، چگونه ممکن است در فروع دین، عقل را انکار کنیم. البته این بدان معنا نیست که عقل ما قدرت تشخیص همه مصالح و مفاسد را دارد. در یک مثال ساده می توان عقل را به نورافکن نیرومندی تشبیه کرد که اطراف خود را تا مسافتی روشن می کند، در حالی که وحی مانند خورشیدی است که تمامی منظومه شمسی را روشن می سازد.

۴. ما به حسن و قبح عقلی معتقدیم و همه علمای اسلام به جز اشاعره به این اصل معترف اند. بر اساس این اصل، عقل می تواند بخش هایی از خوب ها و بدها را مستقلاً و حتی قبل از شرع تشخیص دهد و همان ها برای او حجت است؛ هر چند قلمرو آن چندان وسیع نیست و نمی تواند یک نظام حقوقی را به طور کامل طراحی کند.

۵. شواهد بسیاری وجود دارد که بشر قدرت درک همه مصالح و مفاسد را ندارد؛ به همین دلیل، نزول وحی و ارسال رسل و انزال کتب برای زندگی انسان ها یک ضرورت است.

قانون گذار می خواهد جامعه بشری را با تنظیم برنامه های فردی و اجتماعی خود به سوی کمال رهبری کند و در پرتو تعیین وظایف افراد و تأمین حقوق آنان، سعادت جسمی و روانی آنان را فراهم سازد، بنابراین باید انسان و اصول تکامل او را بشناسد و از هوس و ترس وارسته باشد.

۳. شرایط قانون و قانون گذار

از بررسی آیات قرآن، به روشنی ثابت می گردد که تقنین و تشریح فقط مربوط به خداست و در نظام توحیدی، رأی و نظر هیچ کس در حق کسی حجت و نافذ نیست و کسی حق ندارد رأی و نظر خود را بر فرد و جامعه تحمیل کند و مردم را بر اجرای آن، به زور و قهر دعوت نماید و منافع طبقه و صنف خود را بر منافع دیگر طبقات و اصناف ترجیح دهد (گلبایگانی، قانون اساسی اسلام، ۱۰۳). همچنین قانون گذار باید عادل، امین و امانتدار و پیراسته از هر نوع سودجویی باشد؛ زیرا گزینه «خود خواهی» حجاب ضخیمی در برابر دیدگان قانون گذار پدید می آورد، چون یک انسان هر چه هم عادل و دادگر، واقع بین و منصف باشد، ناخودآگاه تحت تأثیر حس سودجویی و حب ذات قرار می گیرد.

به علاوه، قانون گذار باید متعهد و سیاستمدار و به جمع بین منافع فردی و اجتماعی توانا باشد و بتواند تعارضات بین منافع فرد و جامعه را رفع نماید و هر دو را در رسیدن به هدف متعالی و در جهت تأمین منافع یکدیگر هماهنگ نماید. همچنین قانون گذار باید با علوم بشری و ارزش های حاکم بر جامعه آشنا باشد (همان، ۹۹).

حال باید دید چه کسی این شرایط را دارد؟ آیا فرد یا گروهی وجود دارد که دارای شرایط معرفی شده باشد؟ در واقع، برای

کشف بهترین قوانین کارآمد برای ملل، یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند، ولی خود هیچ حس نکند و با طبیعت رابطه ای نداشته باشد، ولی کاملاً آن را بشناسد. تنها کسی که این شرایط لازم برای قانون گذاری را داراست، خداوند متعال است. شکی نیست که اگر بنا باشد شخص قانون گذار انسان شناس کامل باشد، انسان شناس کامل تر از خدا وجود ندارد و هیچ کس به رموز مصنوع خود، آگاه تر از سازنده آن نیست؛ زیرا:

اولاً خداوند آفریدگار و خالق انسان است و خالق، بیش از هر کسی مخلوق خود را می شناسد: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ (ق/ ۱۶)؛ «ما آدمی را آفریده ایم و از وسوسه های نفس او آگاه هستیم».

ثانیاً خداوند عالم است و با دانش مطلق خود، اصول تکامل انسان را می داند: أِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (بقره/ ۲۳۱)؛ «بدانید که او به همه چیز آگاه است»؛ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (ملک/ ۱۴)؛ «آیا آفریده خود

را به خوبی نمی شناسد با اینکه از رموز و اسرار خلقت او کاملاً مطلع است».

خدایی که سازنده ذرات موجود، پدید آورنده سلول های بی شمار - و خالق انسان است، قطعاً به نیازمندی های نهان و آشکار و نیز مصالح و مفاسد مصنوع خود را بیش از دیگران آگاه است. او بر اثر علم گسترده، از روابط افراد و واکنش این پیوندها و وظایفی که مایه انسجام اجتماع می گردد و حقوقی که شایسته مقام هر انسانی است، آگاهی کامل دارد.

همچنین مصالح اجتماعی و سعادت دنیوی و اخروی بشر را در نظر می گیرد؛ زیرا هدف از قانون گذاری، تأمین نیازمندی های جسمی و روانی بشر است. پس قانون گذار باید از همه اسرار جسمی و روانی انسان به طور دقیق آگاه باشد؛ به دیگر سخن، قانون گذار باید انسان شناس و جامعه شناسی کامل باشد؛ یعنی باید با ساختار وجودی و روانی انسان و جامعه انسانی و قوانین حاکم بر جامعه آشنایی کامل داشته باشد. او بی نیاز مطلق است؛ لذا هوس و ترس که زاییده نیاز است، در او راه ندارد: *إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌ حَمِيدٌ* (ابراهیم / ۸)؛ «اگر شما و همه مردم روی زمین کافر شوید، خدا بی نیاز و در خور ستایش است».

پیراستگی از هر نوع سودجویی در وضع قانون، جز برای خدا در هیچ کسی وجود ندارد؛ زیرا تنها خداست که نفعی در اجتماع ما ندارد و از هر نوع غریز، به ویژه غریزه خودخواهی، پیراسته است، در حالی که همه افراد بشر، کم و بیش از حس خودخواهی که آفت قانون گذاری صحیح است، برخوردارند؛ هر چند هم کوشش کنند که خود را از چنگال این غریزه برهانند، باز گرفتار آن می شوند.

بنابراین، از نظر قرآن، قوه مقننه ای به صورت فردی یا جمعی و قانون گذاری جز خدا و شارعی جز «الله» وجود ندارد و افراد دیگری همچون فقیهان و مجتهدان، همگی قانون شناسانی هستند که با رجوع به منابع قوانین، احکام و قوانین الهی را بیان می کنند.

شیخ فضل الله نوری درباره قانون و قانون گذاری از نظرگاه اسلام ضمن تأکید بر ضرورت وجود قانون در زندگی اجتماعی نوع انسان، قانون الهی را برترین قانون دانسته است و گستره قانون الهی را فراتر از عبادات معرفی کرده و آن را متضمن احکام سیاسی و اجتماعی برشمرده و مسلمانان را بی نیاز از جعل قانون می داند و با استناد به برهان علم مطلق الهی، جعل قانون را روا ندانسته و آن را ملازم با انکار نبوت قلمداد نموده است (ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، ۵۶ و ۵۷). وی همچنین وظیفه مجلس مقننه را تصویب احکام موافق با قواعد و قوانین موضوعه مقدس اسلام دانسته و تشخیص موافقت و مخالفت قوانین موضوعه مجلس با قواعد اسلام را برعهده مجتهدان و مراجع عظام بر می شمارد و بیان می کند چنانچه مواد موضوعه مجلس مخالف با اسلام باشد، عنوان قانونیت نمی یابد (همان، ۳۷۷ و ۳۷۸).

در چشم انداز دینی به حکم گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم افراد جامعه انسانی بسان دندان های شانه هستند که هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد. بنابراین، علتی ندارد که فردی یا شورایی به سود فرد یا گروهی یا به ضرر فرد یا گروه دیگر حکمی بسازد و مردم را به پیروی از آن دعوت کند. عالی ترین مظهر تجلی مساوات این است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «الناس امام الحق سواء؛ همه مردم در برابر حق و قانون مساوی و برابرند» و قانون درباره تمام افراد، با الغای تمام

امتیازات اجرا می گردد و اسلام با طبقه بندی ظالمانه دوران ساسانی که گروهی خود را مافوق قانون اندیشیده و گروهی در پوشش قانون قرار می گرفتند، سرسخت مبارزه کرده است.

قواعد حقوقی اسلام به جعل و اعتبار الهی، اعتبار و مشروعیت پیدا می کنند. البته در جای خود ثابت شده است که جعل حکم و قانون از سوی خداوند حکیم و علیم، هرگز گزاف نبوده و دستورات او بر اساس واقعیات جهان هستی

ص: ۷۲۱

و واقعیت انسان و نیز مصالح و مفسد نفس الامری در جهت رسیدن به کمال مطلوب حقیقی اوست؛ واقعیات مصالح و مفسدستی که جز خداوند خالق هستی و انسان، کسی بر آنها آگاهی کامل ندارد و به همین دلیل، جعل قانون هم اختصاص به او دارد (سبحانی، منشور جاوید، ۳۴۹).

توحید در قانون گذاری

توحید به معنای یکتا و یگانه دانستن یا اعتقاد به یکتایی و یگانگی خداست (فصلت / ۶). توحید به این معنا دارای مراتبی است و توحید کامل یعنی یکتا دانستن خداوند در تمام مراتب آن (ذاتی، صفاتی و افعالی) و نیز یکتا دانستن در اصول و فروع تمام این مراتب. از جمله مراتب توحید افعالی که عبارت است از: توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، و توحید در مالکیت.

توحید در ربوبیت نیز دارای فروع و شئون مختلف است که عبارت است از: توحید در حاکمیت (ولایت)، توحید در تشریح، توحید در اطاعت، توحید در عبادت و... حق تشریح برای خداوند از دو طریق قابل اثبات است: یکی ربوبیت خداوند و دیگری ولایت خداوند.

یک: ربوبیت خداوند

بر اساس توحید در ربوبیت، هر امری که در جهان محقق شده و سهمی از هستی داشته باشد، به خدا اسناد پیدا می کند و علت آن خداست؛ خواه آن امر، از امور حقیقی (یونس / ۲۹؛ رعد / ۳۱) باشد یا اعتباری (انفال / ۱۷)؛ به عبارت دیگر، اگر علت که خداست، کار حقیقی انجام دهد؛ مثلاً درخت یا انسان را بیافریند، ربوبیت او تکوینی است و اگر کار اعتباری انجام دهد؛ مثلاً قانون مالکیت را وضع کند، ربوبیت او تشریحی خواهد بود. بنابراین، ربوبیت خداوند عام است و شامل تمام امور حقیقی و اعتباری می گردد (ر. ک: جوادی آملی، ولایت در قرآن، ۲۱۲).

از آنچه بیان شد، استفاده می شود که قانون گذاری در انحصار خداست و او در تشریح، یگانه است و منشأ این حق نیز از ذات او (اراده الهی) ناشی می شود که مظهر خالقیت، مالکیت و ربوبیت است و عالم به تمام مصالح و مفسد مخلوقات خود می باشد و چون قانون برای تأمین نیازهای واقعی بشر و شکوفا ساختن استعدادهای اوست، قانون گذاری منحصر در اوست؛ یعنی چون انسان ها شرایط لازم برای قانون گذاری را ندارند، نمی توانند قانونی عادلانه وضع کنند.

خداوند می فرماید: وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (مائده / ۴۴)؛ «هر که بر وفق آیاتی که خدا نازل کرده است حکم نکند، کافر است»، و در آیه ای دیگر (سوره مائده آیه ۴۷) نیز تعبیر «فاسقون» آمده است؛ یعنی حکم به غیر آنچه خداوند فرو فرستاده است، یا کفر است یا فسق یا ظلم؛ چون مخالف با حق تشریح الهی و انکار آن است.

خداوند می فرماید: وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحِذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ... ان الحكم الا لله (یوسف / ۴۰). جمله اخیر چندین بار در قرآن تکرار شده و دارای مفهومی وسیع است؛ زیرا «حکم» به معنی قانون گذاری، حکومت و قضاوت و حکم تکوینی و... آن استعمال می شود (حکم الله علی قسمین: الاول، قضاء و قدره و هذا لا مفر منه للانسان. الثاني، حلال الله و حرامه المعبر من كل منهما بالحكم الشرعي... والمراد بالحكم الله المعين الثاني وانه تعالی هو

مصدر التشریح (تفسیر کاشف، ۳۱۵/۴، ذیل آیه ۴۰ یوسف).

بر اساس آیه قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ

ص: ۷۲۲

أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا- أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (يونس / ۳۵)؛ «بگو آیا از معبودهای شما کسی به سوی حق هدایت می کند؟ بگو تنها خداوند به حق هدایت می کند. آیا کسی که هدایت به سوی حق می کند، برای پیروی شایسته تر است، یا آن کس که خود هدایت نمی شود...؟». کسی که حق می گوید و به سوی حق دعوت می کند، باید نسبت به کسی که به حق هدایت نمی کند، ترجیح داده شود؛ چون تنها خداست که به حق دعوت می کند و بت ها و دیگران به حق دعوت نمی کنند. پس باید خداوند را در تشریح مقدم داشت و او را شایسته قانون گذاری دانست.

دو: ولایت خداوند

با توجه به معنای ولایت در لغت و اصطلاح، معنای ولایت خداوند عبارت است از اینکه خداوند حق سرپرستی بر تمام موجودات و مخلوقات خود را داراست و به انحاء گوناگون، ربوبیت خود را اعمال می کند.

ولایت به این معنا از شئون توحید در ربوبیت است؛ چون رب که همان صاحب آفریدگان و مالک و خالق از عدم به وجود است، حق تصرف و تسلط در تمام شئون آن را داراست و می تواند ربوبیت خود را به اشکال گوناگون اعمال کند؛ در نتیجه، ولایت حقیقی از آن خداست که مالک و خالق حقیقی عالم است. ولایت به معنای حق سرپرستی و اعمال ربوبیت توسط خداوند، به دو شکل تحقق می یابد:

۱. ولایت تکوینی (حقیقی)؛ ۲. ولایت تشریحی (اعتباری).

اگر خداوند در طبیعت، با اسباب گوناگون تصرف کند و تأثیر بگذارد، ولایت او تکوینی است.

ولایت که همان اعمال حق ربوبیت خداست، اگر در اموری حقیقی باشد که به انسان مربوط نمی شود، ولایت تکوینی است که به ربوبیت تکوینی خدا باز می گردد، و اگر در امور اعتباری باشد که به انسان و حیات انسانی مربوط می شود، در این صورت ولایت او تشریحی خواهد بود که به ربوبیت تشریحی باز می گردد (همان، ۱۳).

ولایت تشریحی عبارت است از تصرف در نفوس و اموال و افعال انسان ها توسط کسی که حق این تصرف را دارد. خداوند به واسطه ولایت تشریحی که بر مردم دارد، امر دین مردم را تشریح کرده و آنها را هدایت و ارشاد می کند: فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ (شوری / ۹)؛ «دوست حقیقی خداست».

اما تحقق ولایت تشریحی خدا و کسی که حق ولایت تشریحی را داراست، مشروط به پذیرش ولایت و حق سرپرستی آنان از سوی مردم است؛ چون ولایت تشریحی - با طبیعت یا اشیای خارجی سر و کار ندارد، بلکه مربوط به رفتار انسان هاست؛ انسانی که دارای آزادی و اختیار است؛ یعنی ولایت تشریحی در ظرف اختیار مکلف اعمال می شود و قبول و پذیرش اختیاری انسان، شرط تحقق این ولایت است.

البته این بدان معنا نیست که خداوند سرپرست مردمی نیست که او را نپذیرفتند، چون او اصالتاً حق سرپرستی بر همه مردم را دارد و همه را ملزم به پذیرش ولایت خود کرده است، اما این سرپرستی را در ظرف اختیار انسان اعمال می کند نه به صورت

اجباری؛ از این رو، حق حاکمیت خدا با آزادی انسان ها منافات ندارد.

آیه دیگری که ولایت تشریحی خداوند را اثبات می کند، می فرماید: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (سجده / ۴)؛ «خداوند کسی است که آسمان ها و زمین و آنچه را میان این دو است، در شش روز (دوران) آفرید، سپس بر عرش (قدرت) قرار گرفت، هیچ ولی و شفاعت کننده ای برای شما جز او نیست، آیا متذکر نمی شوید؟»

در این آیه، بعد از آفرینش، به حاکمیت خداوند بر عالم هستی پرداخته است.

جمله «استوی علی العرش» کنایه از احاطه کامل پروردگار و تسلط او بر تدبیر امور آسمان ها و زمین بعد از خلقت

آنهاست. بنابراین، استدلال به این آیه، بدین صورت است که «خالقیت جهان، نشانه حاکمیت بر آن، و حاکمیت بر جهان، دلیل بر توحید ولی و شفیع و معبود است» (مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ۱۱۲/۱۷).

از مجموع ادله بیان شده روشن می‌گردد که حاکمیت مطلق مبتنی بر حق و از آن خداوند است و حاکمیت سیاسی هم که جزئی از حاکمیت مطلق است، باید مبتنی بر حق باشد؛ یعنی حاکم باید حق حاکمیت و ولایت داشته باشد تا بتواند بر اساس حقی که قبلاً برای او مسجل گشته است، حکومت کند.

بنابراین، در اسلام حق حاکمیت و ولایت اولاً و بالذات از آن خداست؛ چون او ولایت تکوینی و تشریحی دارد و ثانیاً و بالعرض حق کسان است که خداوند صلاحیت‌های حکومت را به آنان می‌دهد و پیروی و اطاعت از ایشان را واجب می‌شمارد؛ یعنی مبنای حق در حاکمیت، فرمان الهی است و هر حاکمی که بدون فرمان الهی حاکم شود، نامشروع بوده و اطاعت از او واجب نیست.

از همین جا روشن می‌شود که حاکمیت از امور خاص و ذاتی انسان یا بر اساس حق طبیعی انسان نیست که او آن را از ذات خود اکتساب کند، بلکه همانند هر کمال وجودی دیگر که انسان از آن بهره‌مند است، امانتی است که حق اعمال نفوذ در آن را بر اساس رضایت مالک اصلی دارد؛ مالکی که در آن امانت، دخل و تصرف و اعمال نفوذ می‌کند. در نتیجه، قلمرو و چیرگی فرد بر ذات خود و حاکمیتش بر خویش نیز باید طبق معیارهای عقلی و نقلی مشخص گردد.

نتیجه

لازمه قانون‌گذاری علم و آگاهی نسبت به انسان و هستی، قدرت، حکمت، عدالت و بی‌نیازی مطلق قانون‌گذار است و تنها خداوند است که این شرایط را دارد و منشأ و اعتبار قوانین نیز نمی‌تواند جز او باشد و اهداف این قانون‌گذاری الهی در قرآن نیز تأمین سعادت انسان، تحقق حاکمیت الهی و عدالت اجتماعی است.

ص: ۷۲۴

- بشریه، حسین، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن ۲۰ و لیبرالیسم محافظه کاری، تهران نشرنی، ۱۳۷۸.
- ترکمان، محمد، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲.
- جوان آراسته، حسین، حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳.
- جوادی آملی، عبدالله، ولایت در قرآن، مرکز فرهنگی رجا، ۱۳۱۷.
- خلیلیان، خلیل، حقوق بین الملل اسلامی، تهران، نشر فرهنگ، ۱۳۷۷.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، در آمدی بر حقوق اسلامی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، ۱۳۱۸.
- سبحانی، جعفر، منشور جاوید، قم حوزه علمیه دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
- فرید گلپایگانی، حسین، قانون اساسی اسلام، مؤسسه انتشاراتی فرهانی، بی تا.
- قربانی، زین العابدین، اسلام و حقوق بشر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶.
- صدوق، محمد بن بابویه، علل الشرایع، قم، مکتبه الطباطبایی، ۱۳۷۷.
- کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.
- کاتوزیان، ناصر، ترمینولوژی حقوق، نشر گنجینه دانش، تهران، ۱۳۸۴.
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفا، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، حقوق و سیاست در قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- مغنیه، محمد جواد، تفسیر کاشف، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ ق.

چکیده

نسل های حقوق بشر صورت بندی جدیدی از توسعه در عرصه نظام بین المللی حقوق بشر است و انتظار می رفت با مبانی خاص و یکسان، توجیهی جامع در تمامی مصادیق حق بشری ارائه دهد. اما فقدان قدرت توجیهی مصادیق جدیدی از پاره ای از حق های دو نسل نخست مثل حق حیات، جهان شمولی و توسعه، قواعد حقوق بشر را با چالش بزرگی روبه رو کرد. علاوه بر این، در نسل سوم نیز مبانی توجیهی حقوق بشر کفایت لازم را برای تطبیق بر حق های نوین مثل حق تعیین سرنوشت را از دست داده است. در نوشتار حاضر بر اساس روش تحلیلی - تطبیقی با تبیین میزان قابلیت مبناسازی حقوق بشر معاصر بر اساس مسئله «حق و تکلیف فردی»، توانایی آموزه های قرآنی را برای گره گشایی از چالش های توجیهی و توسعه قواعد حقوق بشر ارائه شده است. این نوشتار ادعا دارد که اندیشه قرآنی اصالت دو ساحت فرد و جامعه، مبنایی جامع و متناسب با حق های نسل های حقوق بشر همانند حق حیات و حق تعیین سرنوشت می باشد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، مبانی توسعه حقوق بشر، نسل های حقوق بشر، حق و تکلیف فردی، اصالت فرد و اصالت جامعه، حق حیات، حق تعیین سرنوشت.

ص: ۷۲۶

رایج ترین مفهوم توسعه در حقوق بین الملل، تکوین متونی در زمینه هایی است که پیش تر در این دانش به آن پرداخته نشده است (ممتاز، توسعه و تدوین حقوق بین الملل توسط سازمان ملل متحد، ۱۳۷۵:۲۷۱). حقوق بشر به مثابه شاخه ای از حقوق بین الملل دیری است در چارچوبی هنجاری، مصادیقی نوین از حق های انسانی را در طرح نسل های حقوق بشر امر تدوین را پی می گیرد. حال اگر مدت ها قول به مبنای مشترک در مورد حق های بشری (مثل حق حیات، حق آزادی، حق آموزش، حق بر غذای کافی و...) مشکلی در تفسیر و تأکید بر یکدستی آنها ایجاد نمی کرد و حتی اختلاف در تصویر رابطه حق و تکلیف میان پاره ای از حق ها تنها در این نکته خلاصه می شد که تکلیف دولت در اجرای بعضی از آنها موسوم به حقوق مدنی و سیاسی (نسل اول) با ایفای تعهد در برابر حقوق دیگر به نام اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (نسل دوم) متفاوت است، با کشف حق های جدیدتر مثل حق صلح، حق تعیین سرنوشت و... (نسل سوم)، چالشی حساسیت برانگیز رخ نمود که پیامد ناخوشایند آن در تبیین رابطه میان صاحب حق و مکلف بسیار مسئله سازتر از تفاوت گذشته بود.

اسناد مربوط به حقوق بشر مثل اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق حقوق مدنی - سیاسی و حقوق اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی با یک عنوان «منشور بین المللی حقوق بشر» (Bill of Rights) معروف شده اند، با صراحت حق های مقرر را در پیوند با مبنای حیثیت و کرامت انسانی طرح می کند. این اسناد بین المللی تجلی توسعه در قواعد حق های بشری اند که مبنایی مشترک در جهان شمولی دارند؛ از این رو، در این دیدگاه توسعه و جهان شمولی، خاستگاه وصفی به نام غیر قابل انفکاک بودن (Indivisibility) مصادیق متنوع حق های بشری بر اساس تصور بنیادین از کرامت انسان در یک وضعیت طبیعی دانسته شده است (۴۶-۴۵: ۲۰۰۳, Donnelly). در این نظام حقوقی بین المللی با تعیین حدود آزادی های فردی، دولت ها موظف به رعایت حریم آزادی ها شده اند (فلسفی، تدوین و اعتلای حقوق بشر، ۱۳۷۴:۲۲۲) و اگر گروه هم حق دارد، گویاترین تعبیر نه موجودی موهوم و واحد، بلکه تک تک افراد با کرامت و حیثیت بشری می باشند.

فصل مشترک دو مکتب حقوق طبیعی و اخلاقی کانتی که هر یک با تاریخی نسبتاً کهن در قالب های قدیم و جدید ارائه شده اند، مبناسازی نظری حق های رایج و اثبات توسعه و جهان شمولی حقوق بشر است که مدت ها عهده دار توجیه هر امتیازی در نظام حقوق بشر بر اساس چارچوب های فکری بالا می باشند. چنان که حق بر رهایی از گرسنگی که ناشی از حق بر غذا در نسل دوم حقوق بشر می باشد، با تحلیل فلسفی غایت بودن انسان در چارچوب کانتی توجیه گردیده است (انصاری و حاج علی اورک پور، مبنای حقوق همبستگی، ۱۳۹۲:۱۵۴). حال اگر در حق جدید بشری مثل حق تعیین سرنوشت که برای صیانت از مبنای فردگرایی به توجیهی هر می شکل (صاحب حق را هر سه عنصر فرد جامعه و دولت پنداشتن) دست زده شد (Davis, ۲۰۱۴)، موجه ترین تفسیر آن است که در توانایی مبناسازی مکاتب سنتی تردید شود و بنیان توجیهی توسعه قواعد ناموزون قلمداد گردد.

گاهی این چالش سترگ در برابر ایده توسعه و جهان شمولی، در شکل نقد بر اصرار به کرامت فردی انسانی در حقی مثل حق بر محیط زیست سالم وارد گردیده است (Gibson ۱۹۹۰:۱۱). طبیعی است که دامنه این گونه معضلات به حوزه حق و تکلیف فردی کشانده شود. صرف نظر از فقدان جامعیت مبنایی در تطبیق بر حق های نسل سوم، معضلی که بیش از گذشته

رخ نموده و بازاندیشی در توجیه حق را ضروری نموده است، فقدان کفایت در توجیه مصادیقی از حق های سنتی است که تاکنون موجه به توجیهاتی راسخ پنداشته می شد؛ مثلاً حق حیات به

ص: ۷۲۷

هنگامی که نقض آن در جرمی مثل کشتار جمعی برجسته گردد، این پرسش توجیهی به میان می آید حق چه کسی نقض گردیده است؛ فقط فرد فرد انسان ها یا جامعه انسانی؟ می توان عنوان این معضل جدید را توجیه ناپذیری خفی گذاشت که به هر حال دامنه ناسازگاری میان مبانی و مصادیق را به تحلیل حق و تکلیف فردی می کشاند.

حال، این نوشتار درصدد است نقد پافشاری غیر منطقی بر مبانی مشترک توجیهی در توسعه قواعد حقوق بشر را با بهره گیری از مبانی برداشت شده از آموزه های راهگشای قرآن کریم و بر اساس مسئله «رابطه حق و تکلیف فردی» تحلیل نماید. البته بدیهی است مدعیات قرآنی طرح شده در این نوشتار تنها در راستای آموزه هایی نو برای جهت دهی و اصلاح مبانی مقبول و معاصر مورد بررسی قرار می گیرد و گر نه اثبات حیثیت حقوقی و دستوری احتیاج به طراحی مبانی فلسفه حقوقی سازگار با این آموزه های بلند، نیازی ناگزیر و ناگزیر می باشد.

در این نوشتار ابتدا پس از مفهوم شناسی، نظریه قرآنی را ناظر به مبانی توجیهی حقوق بشر و برجسته کردن عدم کفایت آنها در تطبیق حق و تکلیف فردی در نسل های حقوق بشر، تبیین می کنیم.

مفهوم شناسی

۱. توسعه قواعد حقوق بشر

حقوق بشر در گفتمان رایج امتیازاتی است که انسان ها به دلیل اینکه انسان هستند، فارغ از شرایط گوناگون اجتماعی، سیاسی و مذهبی و نیز فارغ از سطح استحقاق آنها از آن برخوردارند؛ یعنی برای برخورداری از آن حقوق، صرف انسان بودن کافی است (Shestack ۱۹۸۹:۷۴) و قواعد حقوقی مربوط به آن از جمله مقررات حقوق بین الملل محسوب می گردد. از سوی دیگر، منشور ملل متحد توسعه تمامی قواعد حقوق بین الملل را وظیفه خود می داند (ماده ۱۳ منشور) و امر تعیین دقیق محتوا و تعریف این حقوق بر عهده کمیسیون حقوق بین الملل گذاشته شد (فلسفی، جایگاه حقوق بشر در حقوق بین الملل معاصر، دی ماه ۱۳۷۵:۹۵). پس توسعه قواعد حقوق بشر از نظر تئوریک یعنی ارائه حق های جدید و تدوین آنها در اسناد بین المللی که در قالب نسل های حقوق بشر جای گرفت.

۲. نسل های حقوق بشر (Generations of human rights)

این مفهوم را اولین بار «کارل واساک» مطرح کرد. در ادبیات حقوق بشر مراد از واژه «نسل» دسته هایی متمایز از حق های بشری است که با این کلمه از هم تفکیک شده اند و با وجود انتقادات فراوان بر آن از لحاظ زبان شناسی، رویکرد تاریخی به آن شده است (۱۲۸-۱۲۶: ALGAN, ۲۰۰۴) و کلمات نسل های اول، دوم و سوم همچنان ارزش کاربردی خود را از دست نداده اند. عده ای تقسیم بندی نسل های سه گانه حقوق بشر، تقسیم بندی بر مبنای سیر تحول تاریخی حقوق بشر بین المللی می دانند نه تقسیم بندی عملی (قاری سید فاطمی، جمله حقوقی، ۱۳۸۲: ۵۵/۲۸).

۳. نسل اول حقوق بشر

این نسل در واقع، همان حقوق مدنی و سیاسی هستند. حقوق مدنی و سیاسی حقوق بنیادینی چون حق حیات، آزادی عقیده، آزادی بیان، اجتماع، امنیت و ضمانت های قضایی را در بر می گیرد (Donnelly, ۱۹۹۲: ۲۵).

ویژگی نسل اول حقوق بشر شخصی بودن آن است و تعهد دولت ها مبنی بر عدم مداخله نسبت به آن، ایجاد مانع نکردن در اجرای این حقوق است نه مانع حقوقی و نه مانع عملی (آزادی های منفی)؛ به عبارت دیگر، تعهدات ناشی از حقوق مدنی - سیاسی تعهد به نتیجه است مثل نبودن شکنجه.

۴. نسل دوم حقوق بشر

این نسل با حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مطابق است. برخی از این حقوق عبارت است از حق بر غذا کار،

ص: ۷۲۸

تأمین اجتماع، سطح مناسب زندگی، رفاه، حق مشارکت در زندگی فرهنگی و... که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است. ویژگی نسل دوم حقوق بشر قابل مطالبه بودن آن است. دولت باید اقدامات مثبت انجام دهد؛ یعنی وظایف دولت ایجاد شرایطی است که فرد بتواند در آن اراده خود را محقق سازد. تعهد در حقوق اقتصادی - اجتماعی تعهد به وسیله است و میزان آن به سطح توانمندی دولت بر می گردد.

۵. نسل سوم حقوق بشر

این نسل با واژه های حقوق مردم، حقوق جمعی و حقوق همبستگی در معنایی مترادف به کار می رود. مصادیق عمده آن حق تعیین سرنوشت سیاسی - اقتصادی و فرهنگی، حق توسعه اقتصادی و اجتماعی، حق صلح و حق محیط زیست سالم می باشد.

برای تحقق آن صرفاً اراده دولت کافی نیست و همکاری جامعه بین المللی، نهادهای غیر دولتی و افراد را نیز می طلبد؛ به همین دلیل، به آن «حقوق همبستگی» هم می گویند؛ به عبارت دیگر، عنوان همبستگی بر اساس هدف طرح شده است (انصاری، مبانی حقوق همبستگی، ۱۳۹۰:۲۳).

۶. حق و تکلیف فردی

سه رکن مهم حق و تکلیف در یک رابطه فردی سه عنصر حق تکلیف و تلازم میان حق و تکلیف می باشد. حق در دو معنای حق وصفی یا «حق بودن» (To be right) و حق هنجاری و یا «حق داشتن» (Having a right) به کار می رود که البته معنای اخیر مورد نظر در نسل های حقوق بشر است (Donnelly ۱۹۹۳:۹)، و مقصود از تکلیف در این نوشتار، الزام بر انجام فعل یا ترک آن می باشد. بر همین اساس، تلازم میان حق و تکلیف به دو صورت مطرح شده است. مراد از صورت اول این است که هر گاه بپذیریم حقی برای موجودی ثابت می شود، لازمه اش ثبوت تکلیف است و این تکلیف به عهده موجود دیگر - و نه صاحب حق - ثابت می شود. مراد از صورت دوم این است که در روابط اجتماعی، انسانی که صاحب حق است، مکلف نیز هست. نمی توان گفت: یک انسان صرفاً دارای حق بر دیگران است و دیگران نسبت به او فقط دارای تکلیف هستند. هر انسانی در کنار حقوقی که بر دیگران دارد، تکالیفی نیز نسبت به آنها دارد (نبویان، حق و تکلیف و تلازم آنها، ۱۳۸۶: ۲۲۰-۲۴۲). در نسل های حقوق بشر قسم نخست، تلازم حق و تکلیف، یعنی اثبات حق برای فرد و ثبوت تکلیف برای دولت، مورد نظر می باشد. حال چه بدین معنا باشد که حق سلطنت فعلی است - که علاوه بر صاحب حق، وجود فرد دیگری که من علیه الحق باشد نیز ضروری است (آملی، المکاسب والبیع، ۱۴۱۳: ۹۲/۱) - و چه بدین مفهوم که واقعیت حق دقیقاً به معنای - یا مستلزم - واقعیت تکلیف می باشد (Brandt, ۱۹۹۲: ۱۷۹).

قرآن و مبنای توسعه نسل های حقوق بشر

در این بخش پس از تبیین مبنای توجیهی نسل های حقوق بشر بر اساس رابطه حق و تکلیف، دیدگاه قرآن را طرح می کنیم.

مبنای توجیهی توسعه در نسل های حقوق بشر

در توجیه نظام حقوق بشر معاصر، خصوصاً حق های دو نسل اول و دوم، دو نظریه عمده حقوق طبیعی (جان لاک) و قرارداد محور (کانت) از دیگر آرا اهمیت بیشتری دارند.

۱. مبنای حقوق طبیعی لاک

در یک تصور عام، طبیعی بودن حقوقی برای انسان، شرطی جز انسان بودن ندارد و بر اثر قراردادی خاص کسب نگردیده است. این حقوق در لحظه آغازین به انسان تعلق گرفته است (Rawls, ۲۰۰۵: ۵۰۶). در انسان شناسی لاک،

ص: ۷۲۹

انسان موجودی عاقل است و این کافی است تا همزیستی در صلح و برابری ممکن باشد (Locke, ۱۹۴۷: ۲۴۳). از نظر او ذهن انسان لوح سفید است و مفسور به هیچ فطرتی نیست (به تعبیر فلسفی «وضع طبیعی و اولیه»)، پس انسان ها هنگام تولد دانشی با خود ندارند؛ اقتضای طبیعتشان آن است که در اجتماع در حالت برابر قرار داشته باشند (مردیها، ریشه های فلسفی آنارشسیسم، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

در وضعیت طبیعی لا-ک، قراردادی اجتماعی در کار است که در آن حداکثر آزادی برای مردم و حداقل اختیارات برای حاکمان قرار دارد. اصل عدم ولایت بر انسان ها ناشی از این وضعیت اولیه می باشد (قاری سیدفاطمی، مبانی توجیهی - اخلاقی حقوق و بشر معاصر، ۱۳۸۱: ۱۳۰-۱۳۱).

۲. مبانی قرارداد گرایی کانت

دیدگاه کانت از آن جهت در مبناسازی حقوق بشر و ایفای نقش توجیه گری آن اهمیت دارد که مشکل ارتکاب مغالطه استنتاج باید از است و حقوق از اخلاق را با فرض چیزی از سنخ قرارداد میان انسان ها را حل کرد و پشتوانه غیرقابل معارضی را فراهم آورد (مردیها، جنس فلسفی حقوق بشر، ۱۳۸۷: ۳۰۸-۳۰۹) جان لاک هم اگر به قرارداد اجتماعی عنایتی داشت نه به عنوان مبانی نظری حق های انسان که به زعم او ریشه ای مستحکم در حقوق طبیعی داشتند بلکه مبنا ساز مشروعیت حکومت ها بود (قاری فاطمی، تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر، ۱۳۸۰: ۱۴۶).

موضوع این قرارداد فرضی اصول بنیادین فرضی حقوق بشر است که انسان ها با ویژگی استقلال و آزادی فردی (Autonomy) آنها را بر می گزینند. از نظر او همه انسان ها به صورت برابر از حیثیت ذاتی و انسانی برخوردارند و فقط به دلیل انسان بودنشان از حق هایی که لازمه محترم شمردن آنها به عنوان غایت ذاتی است، بهره مند هستند. در ادبیات حقوقی جان راولز در پارادایم انصاف بشر مورد نظر انسان عاقل (Rational person) نام دارد. این آدمیان عاقل اصول عدالت را در وضعیتی فرضی و اولیه بر می گزینند. این اصول عدالت چیزی جز دو اصل قراردادی فرضی نمی باشد. یکی اصل ناظر به حقوق مدنی و سیاسی (نسل اول حقوق بشر) و دیگری اصل ناظر به حقوق اجتماعی و فرهنگی (نسل دوم حقوق بشر) (۶۱ Rawls, ۲۰۰۵:). اصل اول عدالت او که مبتنی برابری انسان ها در حقوق و وظایف بنیادین است با فرض غایت بودن انسان در اندیشه کانتی سازگاری تام وجود دارد. اصل دوم هم باز توزیعی امکانات اقتصادی - اجتماعی برای جلوگیری از ناعدالتی هاست.

نظام حقوق بشر نظامی هنجاری است؛ بدین معنا که وظایف متقابل افراد در انجام یا خودداری از عملی را در «چارچوبی باید مدار» تنظیم کند. از سوی دیگر، وجود حق هایی با وصف هایی مانند جهان شمولی و ذاتی در این نظام حقوقی به سبب پیوندی است که این حقوق با حیثیت و کرامت (Dignity) انسانی دارند و انسان ها به محض تولد به طور یکسان از آنها برخوردار می گردند.

حق و تکلیف فردی و مبانی توسعه نسل های حقوق بشر

برای فهم بهتر رابطه میان حق و تکلیف داشتن تصویری روشن از ارکان و عناصر این رابطه ضروری است. حق در ادبیات حقوق بشر مجموعه‌ای از امتیازات دارای مضمون و مفهوم والای انسانی است که انسان با صرف نظر از هر گونه وابستگی دینی، نژادی، جنسی و زبانی و مانند آن از آن برخوردار است و به کرامت و احترام و شخصیت انسان ارتباط دارد. صاحب حق بنابر مبانی لیبرالی و فردگرایانه حقوق بشر معاصر همان فرد انسان در وضع طبیعی است. در این نگاه، هویت فردی بر اساس نیروهای درونی شکل می‌گیرد نه نیروهای محیطی (انصاری، مبانی حقوق همبستگی، ۱۳۹۰: ۲۸).

ص: ۷۳۰

تعبیر «وضع اولیه» لیبرال‌های جدید مثل راولز به خوبی بیانگر این دیدگاه لیبرالی است که فرد را خالی از محتوا در نظر می‌گیرند. وصف کرامت هم که فراوان در توصیف صاحب حق به کار می‌رود، چیزی بیش از استقلال فرد در تعیین سرنوشت نیست؛ بنابراین، طبیعی است که حقوق بشر اساساً حقوقی است فردی و یا قابل فروکاستن به حقوق فردی (۱۹۸۴: ۸ Waldron, .)

تکلیف در این رابطه حقوقی همواره بر عهده دولت است؛ به عبارت دیگر، تلازم حق و تکلیف در هندسه ای متباین میان صاحب حق و مکلف تصویر شده است و دولت‌ها موظف به رعایت حریم آزادی‌های فرد می‌باشند (فلسفی، تدوین و اعتلای حقوق بشر، ۱۳۷۴: ۲۲۲)؛ زیرا در دیدگاه لیبرالیسم قوه قاهره دولت دشمن حق و امتیازات بشری است و فرد انسان می‌بایست در قبال او حفظ گردد.

تطبیق مبنای توسعه در دو نسل نخست

میان مبنای توجیهی دو نسل اول و دوم تفاوت آشکاری وجود ندارد و تفاوت‌های ذکر شده در مبانی تخیلی و آسان نمودن بیش از حد این مفاهیم می‌باشد (Craven, ۱۹۹۵ : ۷-۱۶ ; Shue, ۱۹۹۶ : ۵۱-۶۰)؛ زیرا بنا بر دیدگاه‌های توجیهی حقوق بشر، حقوق مدنی و سیاسی (مثل آزادی عقیده و آزادی بیان) حق‌هایی هستند که در نتیجه کرامت ذاتی انسان به عنوان موجودی مختار و با اراده اعتبار می‌یابند و همه باید به صورت برابر از آنها بهره‌مند شوند (equal treatment). هم‌چنین حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی حقوقی هستند که مطابق آن باید شهروندان برابر در نظر گرفته شوند (treatment as equal). یعنی در اصل برابری انسانی همه با هم برابرنند، لکن ماهیت این حقوق به گونه‌ای است که یا امکان توزیع آن برای همه وجود ندارد یا اصولاً - ضرورت در اختیار قرار دادن آنها برای همگان وجود ندارد (قاری سیدفاطمی، تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر، ۱۳۸۰: ۲۴۲)؛ گرچه در حق بر سلامتی که از مصادیق بارز حقوق نسل دوم می‌باشد، دولت‌ها در سه بعد احترام، حمایت و تأمین (respect, protect and fulfil) متعهد می‌باشند (حبیبی مجنده، مجله حقوق بشر، ۱۳۸۶: ۳۳/۱ و Eide ۱۹۸۷ para ۶۶). مبنای این تشابه در دو نسل اول و دوم ماهیت فردگرایانه حق‌ها یکی است (مفهوم تحلیلی حق موسوم به حق مطالبه یا ادعا) (قاری، سیدفاطمی، مبانی توجیهی - اخلاقی حقوق بشر معاصر، ۱۳۸۱: ۲۱۷). علاوه بر این، رابطه میان حق و تکلیف در دو نسل اول و دوم (ماده دو هر دو میثاق) عمودی است؛ یعنی افراد فقط صاحب حق و دولت‌ها متعهد به رعایت اجرا می‌باشند (Ssenyonjo, ۲۰۰۹ : ۱۷)؛ از این رو، تحلیل حق و تکلیف به حق حیات را بارزترین مصداق نسل اول حقوق بشر اختصاص می‌دهیم.

حق حیات در اسناد بین‌المللی حقوق بشر با اوصافی مثل ذاتی انسان، مطلق، بنیادی و پایه سایر حقوق تبیین گردیده است. «حق حیات» به عنوان یکی از حقوق مندرج در ماده ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین توصیف شده است: «هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت دارد». همچنین در میثاق حقوق مدنی و سیاسی ذیل ماده ۶ میثاق به این حق چنین اشاره شده است: «حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است. این حق باید به موجب قانون حمایت بشود. هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه از زندگی محروم کرد...». با مسلم گرفتن حمایت از این حق در نظام بین‌المللی حقوق بشر، حق حیات را بیشتر در ارتباط با مصادیق آن همچون اعدام، شکنجه، کشتار جمعی و... مورد بررسی قرار داده‌اند. چنان‌که می‌بینیم نسبت به حق و تکلیف

فردی صاحب حق تک تک افراد و دولت موظف به پاسداشت این حق در چارچوب اصول اخلاقی خاص شناخته شده است و اگرچه در این پارادیم نظری تعهد دیگران در برابر صاحب حق حیات تکلیف به نکشتن می باشد (قربان نیا، سلاح هسته ای، ممنوعیت کاربست، ۱۳۸۷:۶۲).

ص: ۷۳۱

در تحلیل این رابطه حقوقی پیش از هر چیز باید به این پرسش پاسخ داد که صاحب حق کیست؟ آیا حقوقی قابل انتساب به فرد همانند نسل اول و دوم در این حق های جدید می باشد؟

عده ای این پاسخ را که جامعه، صاحب حق در نسل سوم حقوق بشر است، به دلیل متافیزیکی بودن مفهوم جامعه رد کرده اند و هویتاتی مانند جامعه، اقلیت های قومی یا فرهنگی بدون واقعیت و مصداقی خارجی پنداشته اند. جامعه در این دیدگاه اعتباری جز افراد و رفتارها و کنش های آنان در قیاس با یکدیگر نیست. البته پاره ای از طرفداران حقوق همبستگی برای فرار از نقد اشاره شده گاهی با مسلم گرفتن نظام اخلاق مدار کانتی حقوق بشر در قبال نقدهایی که بر جامعه به عنوان صاحب حق وارد می گردد، به توجیهی نامتناسب با مبنا متوسل گشته اند و صاحب حق را متعدد در نظر گرفته اند (Heyns, 2005: 258, Brand,) که مسلم است با مبانی کانتی یا هر مبنای عمده توجیه گر حقوق بشر ناسازگاری تام دارد.

برای پاسخی معقول بهتر است، بر اساس معیارهایی خاص عینی (۱) (Dinstein, 1976: 104) و ذهنی، مصادیق این مفاهیم مشعر به جمع را قابل برخورداری از حق بدانیم، چنان که بتوانیم صدق ادعا را در تمامی مصادیق نسل های حقوق بشر مثل حق تعیین سرنوشت، حق صلح و حق محیط زیست سالم مفاهیم جمعی با اوصاف یاد شده اثبات نماییم.

عده ای نیز به جای توجیه حقوقی حق های جمعی با غیرمنطبق دانستن حق های نسل سوم با چارچوب نظام اخلاقی حق مدار و فروکاستن طرفداران آنها به مارکسیسم به نفی آنها پرداخته اند (قاری سید فاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر، ۱۳۸۲: ۴۰). مثال ما در تحلیل رابطه حق و تکلیف در نسل سوم حق تعیین سرنوشت می باشد. از نظر تاریخی این مفهوم ابتدا به عنوان اصلی در حقوق بین الملل طرح گردید و آنگاه به مثابه حقی بشری در حقوق نسل سوم ظهور کرد (۲۰۰۳: ۲۱۵: Warbrick,). از واژه حق تعیین سرنوشت در ادبیات حقوق بشری دو تعبیر مطرح است؛ یکی مفهومی مشابه با استقلال فردی (قاری سید فاطمی، همان، ۱۴۳، ۶۱۳: ۲۰۱۱: Saul) و دیگری حق ملت ها در تعیین سرنوشت. یادآوری این دو تعبیر از این جهت اهمیت دارد که در دیدگاه لیبرالی، حق تعیین سرنوشت ملت ها ناظر به ارتباط تحلیلی آن با معنای نخست است و با مسلم گرفتن کرامت انسانی به معنای خودمختاری فردی طبق چارچوب تحلیلی کانت (McCrudden, 2008: 659,) حق تعیین سرنوشت ملت ها به حاصل جمع حق تعیین سرنوشت افراد فروکاسته می شود (قاری سید فاطمی، همان، ۱۳۱).

حال این سؤال مطرح است که در چارچوب نظام اخلاقی حق مدار حقوق بشر، صاحب حق کیست؟ فرد فرد اعضای یک ملت یا ملت ها نیز می توانند صاحب حق باشند؟

دیدگاه قرآن و تطبیق مبنای توجیهی در نسل های حقوق بشر

در این بخش هدف آن است که در دوران مبنای توجیهی میان اصالت فرد و اصالت جمع، از آموزه های قرآن چه برداشتی می توان داشت و رابطه حق و تکلیف چگونه توجیه پذیر است؟

در ابتدا این نکته را یاد آور می شویم که بر خلاف پاره ای از مدعیات حقوقدانان غربی که به طور کلی مفهوم «حق داشتن»

در متون ادیان و بالاخص قرآن کریم را به عنوان متن اصلی دین توحیدی اسلام مفقود می دانند (Donnelly, ۱۹۹۲ : ۱۲-۱۳)، این مفهوم با همان واژه و فراتر از توصیه ای اخلاقی در معنای امتیاز و سلطه در آیات الهی به کار رفته است (ر. ک: معارج / ۳۴-۳۵ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ؛ رستم نژاد، قرآن و نظام توزیع ثروت، ۱۳۸۷: ۱۴۱ قربان نیا، کشاکش میان فیلسوف و دولت ها، ۱۳۹۱). با این همه ادعا بر این نیست که همانند دانش

ص: ۷۳۲

حقوقی، قرآن کریم که متنی الهی است، در مقام ارائه گزاره ها و قواعد و هنجارهای حقوقی در حوزه حقوق بشر یا هر دانش وابسته دیگر می باشد، بلکه می توان بر این باور بود که کلام الهی حاوی آموزه هایی بلند است که مبنایی مستحکم برای برداشت های علمی متناسب ایجاد می کند.

در حوزه حقوق بشر و خصوصاً برای حق فرد و حق جامعه با واژه هایی مثل حقوق الله و حقوق الناس که ریشه در آموزه های قرآن کریم دارند، سابقه ای بلند در ادبیات علمی اندیشمندان و حقوقدانان مسلمان وجود دارد. چنان که بخش عمده ای از حقوق الله که مشعر به امنیت، نظم و مصلحت عمومی است و بر افراد جامعه تکلیف و تعهد تحمیل می کند (EMON, ۲۰۰۶, ۳۲۶)، حقوق الناس نیز مفهومی است که با عباراتی مثل حق العباد یا حق الآدمی عنوانی نام آشنا در مکتوبات مفسران و فقهای اسلام بر اساس برداشت های منضبط از آیات قرآن کریم است (ابن عربی، احکام القرآن، ۱۴۲۲/۲: ۴۱۴؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۳۶۴: ۱۹/۳).

حال، پرسش این است که آیا قرآن کریم برای انسان در بعد فردی و اجتماعی، امتیازاتی خاص همانند حقوق بشر معاصر قائل است؟ آیا بدون گفت و گو در برجسته ساختن تمایزات میان مبنای کرامت انسانی (۲) در حقوق اسلام و نظام مقبول حقوق بشر، از این متن الهی می توان چارچوبی برای حل چالش های پیشرفت قواعد برداشت نمود؟

گستره اصالت فرد از نظر قرآن از قابلیت تحمل حق و تکلیف در صورت صرف انفرادی (۳) تا استقلال در تغییر جامعه (۴) کشانده شده است (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹/۱۰: ۸۰۴-۸۰۵) در صورت اخیر حتی آیات آمر به معروف (۵) نوعی استقلال برای فرد در واکنش به جامعه قرآن قائل گردیده است (همان: ۸۰۷)، در این دیدگاه فرد فرع بر اجتماع نیست و حیات مستقل دارد. اما قرآن کریم در عین حال آموزه هایی دارد که می توان انتساب حق به جامعه را با اثبات امکان وجود جامعه و آنگاه استدلال بر وجود جامعه - با استفاده از روش برجسته ساختن خصوصیات مختص جامعه که به افراد استناد داده نمی شود «خواص جامعه» - اثبات نمود.

خطاب چند آیه نه به افراد در شکل انفرادی آنها، بلکه به انسان ها در چهره جمعی است. چنان که در آیه شریفه تِلْكَ أُمُّ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ که دو بار در سوره بقره (آیات ۱۳۴ و ۱۴۱) نازل گردیده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۳/۱۳). لام در «لها» و «لکم» اختصاص است و واژه «امت» (۶) (Gokkir, ۲۰۰۷: ۲۵۵) مورد خطاب قرار گرفته است (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹/۱۰: ۷۸۵). همچنین در آیه شریفه با تحلیل معنایی که در علم لغت انجام پذیرفته، هر دو واژه کسب و اکتساب اختصاص به عمل اختیاری آدمی دارد که در این صورت حتی در معنای اکتساب معنای حقیقی و نه مجازی مثل تشبیه و استعاره را ایفاد می کند و اراده از سر اختیار می باشد نه اجبار (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۳: ۴: ۵۳۷-۵۳۸).

در حوزه خواص جامعه یا احکامی که نشان گر این امر است که جامعه هویت خاص خود دارد، آیات متعددی بیان گردیده است (ر. ک: اعراف / ۱۸۱؛ انعام / ۱۰۸؛ یونس / ۴۷؛ مؤمنون / ۴۳؛ الجاثیه / ۲۸؛ طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۳: ۴: ۹۶).

آیات قرآن کریم در این مورد چند دسته است:

نخست آیاتی که به هر امت، عمل و سلوک خاصی نسبت می دهد: و مَمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ.

دسته دوم آیاتی که شعور، فهم، ادراک، طرز تفکر و معیارهای داوری هر امت را برای همان امت اثبات می کند: كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ؛

دسته سوم آیاتی که امت ها را همانند افراد مستحق ثواب و عقاب می خواند: وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ؛

ص: ۷۳۳

دسته چهارم آیاتی که برای هر امت حیات و مرگ خاصی را قائل می‌شود: مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّهٍ أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ؛

دسته پنجم آیاتی که برای امت‌ها مانند افراد، قائل به حشر و حساب و کتاب است... كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا؛

دسته ششم آیاتی که عمل یک فرد از افراد جامعه یا عمل یک نسل را به خود جامعه نسبت می‌دهد: فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَذَمِّمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا.

البته در این تقریر از آموزه‌های قرآن کریم، وجود حقیقی فرد و وجود حقیقی جامعه دو شأن از یک حقیقت می‌باشند که می‌توان آن را به حقیقت واحد نفس انسان تشبیه کرد که نفس با حفظ وحدت خود، همه قوا را در برمی‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۸۲) و با این تقریر می‌توان از پاره‌ای از نقدهای فلسفی مصون ماند.

حال اگر بخواهیم متناسب با مسئله این تحقیق یعنی وجود مبنای جامع و مستحکم در پیشرفت قواعد حقوق بشر می‌بایست استحقاق جامعه برای صاحب حق قرار گرفتن را بر اساس نظریه اصالت جامعه بررسی کنیم، سؤال این است که آیا شرایط (معیارهای عینی و ذهنی) مربوط به هویت مستقل جوامع در آیات الهی مورد اشاره قرار گرفته است؟

برای تمتع و استیفای حق نیاز به هر دو معیار عینی و ذهنی می‌باشد (Makinson, ۱۹۸۸: ۷۵)؛ برای نمونه، در آیه شریفه مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ (مائده/ ۶۶)؛ بر معیاری عینی میانه روی تأکید شده است.

صاحب حق در شکل فردی خویش یعنی فرد انسان، پدیده‌ای است مرکب از طبیعت و اجتماع. پدیده طبیعی انسان از نظر قرآن فطرت انسان است و جامعه نمی‌تواند روی آن تأثیر بگذارد (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹: ۱۰/۱۳۸۸).

قرآن در هر دو دیدگاه اصالت فرد و اصالت جامعه، این تفاوت را با دیگر مبانی دارد که اولاً بر خلاف مبنای لیبرالی همانند ایده لاک که ذهن انسان مفسور به هیچ فطرتی نمی‌داند، انسان را نه عین یک لوح سفید (مردیها، ریشه‌های فلسفی آثار شیس، ۱۳۸۳: ۱۰۰)، بلکه در مقابل اجتماع دارای فطرتی می‌داند که توان تعامل و استعداد شکفتگی را دارد (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹: ۱۰/۷۸۹-۷۹۰) و جامعه در عین مختار بودن نیز مفسور به فطرت الهی باشد (مطهری، همان، ۱۳۸۹: ۱۰/۸۲۳): هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِن تَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ (محمد/ ۳۸).

دیدگاه قرآن و چالش در تطبیق مبانی حقوق بشر

در این بخش پس از آشنایی با معضلات توجیهی مبنای فردگرایانه نسل‌های حقوق بشر از آموزه‌های قرآنی استمداد راه حل می‌جویم.

چالش توجیهی مبنا در نسل‌های حقوق بشر

در ادامه با فرض تشابه بسیار در دو نسل نخست با مثالی از نسل اول حقوق بشر معضل مبنای فردگرایانه در مصداق جدید

تیین می گردد و آنگاه با مثال حق تعیین سرنوشت، ناتوانی در توجیه برجسته می شود.

حق حیات و معضل توجیه

گرچه در این فرض که حق حیات حق تک تک افراد است، کمتر شبهه ای بر مبنای مقبول کانتی و یا حقوق طبیعی جان لاک وارد می آید، اما اخیراً این پرسش طرح گردیده است که این حق در تمامی اشکال خویش همانند نقض حق زندگی در جرم کشتار جمعی، تنها حقی فردی است یا نه؟

مبنای رایج آن را حقی فردی در نظر می گیرد و دولت ها به حمایت از این حق مکلف اند (قاری سید فاطمی، حق حیات: تحلیلی اخلاقی و حقوق بشری، ۱۳۷۹: ۱۵۱)، اما در انشای تعریفی که از جرم کشتار جمعی (۷) در

ص: ۷۳۴

کنوانسیون ۱۹۴۸ آمده است، مفهوم قصد نابود ساختن تمام یا بخشی از یک ملت یا گروه های قومی، نژادی و مذهبی مورد تأکید قرار گرفته است.

به راستی صاحب حق هنگام نقض حق حیات در این جرم کیست؟ قربانی این بزه عظیم تک تک افراد است یا علاوه بر افراد، اجتماع در کلیت آن؟ (۸) (Barth, ۲۰۰۸ : ۷۹). بدیهی است که دیدگاه لیبرالی در قبال رویکرد جمعی دانستن حق مقاومت می کند (۹۵ : ibid)؛ از این رو، عده ای از صاحب نظران برای پایبند ماندن به مبانی حقوقی فردگرایانه، این حق را به فرد فرو می کاهند (Scheinin ۲۲۲:۲۰۰۴). حال، آیا می توان با مبنای فردگرایانه و ظهور حق جمعی حیات در تعریف حقوقی «کشتار جمعی» و ناکامی در توجیه رابطه حق و تکلیف فردی، سخن از توسعه قواعد حقوق بشر به میان آورد؟

چالش توجیه در حق تعیین سرنوشت

عده ای گرچه صاحبان حق را افراد، مردم و دولت دانسته اند، در مقام اجرا، حق تعیین سرنوشت را در هیئت هرمی شکل مرتبتی متفاوت با دیگری پنداشته اند (Davis, ۲۰۱۴). شگفت آنکه آنها با اقرار به فقدان تعریف حقوقی از «مردم» در نظام حقوق بین الملل و جایگاه نداشتن این مفهوم در اسناد بین المللی حقوق بشر، بر تعلق حق به موجودی غیر از فرد اصرار دارند (Ibid). تمامی این تلاش های ناموفق در تعلق «حق تعیین سرنوشت» را می توان با ناسازگاری مبانی توجیهی و اصرار غیرمنطقی بر آنها در مبناسازی هر حقی تفسیر کرد. حال، پرسش این است که آیا می توان برای این چالش های سترگ پیش روی توسعه نظام بین المللی حقوق بشر، چاره ای اندیشید؟

آموزه های قرآنی و راه حل چالش توجیه

در ذیل، دیدگاه قابل برداشت از آیات قرآن کریم نسبت به دو معضل پیش روی نظام بین المللی حقوق بشر ارائه می گردد.

۱. چالش مبنای حق حیات و دیدگاه قرآن

از آنجا که حق های بشری در نسل های اول و دوم، هر دو بر پایه فردیت در مفهوم حق استوار است (مشهدی و کشاورز، تأملی بر مبنای فلسفی حق بر محیط زیست سالم، ۵۹:۱۳۹۱)، در تحلیل قرآنی تنها به بررسی پیامدهای مبنایی حق حیات در نسل اول می پردازیم. قرآن کریم قتل نفس بدون مجوز قانونی را از گناهان بزرگ شمرده است: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (انعام/ ۱۵۱). یا در آیه ای دیگر می فرمایند:... وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا... (نساء/ ۹۳).

قرآن همچنین کشتن یک نفر بدون مجوز قانونی را برابر با کشتن همگی مردم دنیا و از مصادیق شکستن حدود الهی دانسته است: وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (بقره/ ۲۲۹)؛ «کسانی که از حدود الهی تجاوز می کنند، ستمکارند».

قرآن با آیاتی مثل کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ (بقره/ ۱۷)، وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ (بقره/ ۱۷۹) و وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصَاصٌ (مائده/ ۴۵) با معرفی نهاد

قصاص، حق فردی انسان را مفروض داشته است.

حال، پرسش آن است که از نظر قرآن در مسئله کشتار جمعی که دهشناک ترین شکل نقض حق حیات است، حق چه کسی پایمال گردیده است؟ تنها حق فرد یا علاوه بر آن حق جامعه؟ پیش از تبیین آموزه های قرآنی باید یادآور شد که در تعریف کشتار جمعی از نابودی نه یک فرد، بلکه نابودی تمام گروه و امثال آن تأکید شده است.

مهم ترین آیه ای که می توان در این زمینه مورد استناد قرار دارد، آیه وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ

ص: ۷۳۵

يُهِدِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (بقره/ ۲۰۵) است. واژه «تولی» در این آیه دو گونه معنا شده است: گاه به معنای ولایت داشتن و زمامداری (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۳: ۲۰۶/۲-۲۰۷) و گاه به معنای اعراض کردن و دور شدن (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۵/۳۴۷). البته معنای نخست مناسب تر است و مراد از فساد، فسادهای تشریحی است؛ یعنی آن فساد که به دست بشر پدید می آید (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۳: ۲۰۶/۲-۲۰۷). حقوقدانان مسلمان معاصر حکم ممنوعیت مندرج در این آیه را از مصادیق به کارگیری سلاح های کشتار جمعی می دانند (حکمت نیا، حقوق بشری، ۹۲: ۳۸/۸۰؛ فاضل لنکرانی، حقوق اسلامی، ۹۲: ۳۹/۱۶). با توجه انشای این آیه شریفه می توان قائل شد که بر حق جمعی انسان ها در صورت نقض آن با هدف نابود ساختن گروهی تأکید شده است.

۲. راه حل توجیه حق تعیین سرنوشت در آموزه های قرآن

قرآن کریم با تأیید این حق در چند آیه، تحلیلی جامعه مدار از آن ارائه داده است.

حق تعیین سرنوشت در قرآن تبلور آشکاری در دو آیه شریفه ذیل دارد:

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ (رعد/ ۱۱) و ذَلِكُمْ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (انفال/ ۵۳). چنان که بنابر نظر برخی مفسران انسان چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی، در ساختن سرنوشت خود آزاد است (جعفری، تفسیر کوثر، ۱۳۷۶: ۵/۵۱۲-۵۱۳). به علاوه، در آیه سَلُّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيْنَهُ وَ مَنْ يُدِلُّ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (بقره/ ۲۱۱) عبارت مَنْ يُدِلُّ...؛ «هر کس که نعمتی را که خدا به او عنایت کرده است دگرگون سازد» بر همان معنای حق تعیین سرنوشت دلالت دارد.

در این آیات اولاً- مخاطب قوم (گروه) است نه فرد چنان که در انشای دو آیه نخست از عبارت «حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» به جای «حَتَّى يُغَيِّرَ رَجُلٌ مِنْهُمْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ» به کار رفته تا بر جامعه دلالت داشته باشد.

ثانیاً فعل های دو آیه به صورت معلوم به کار رفته تا به روشنی بر اراده آزاد و نه از روی اجبار جامعه تأکید کند (مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹: ۱۰/۸۷۸).

چنان که می بینیم در این آیات این نکته قابل برداشت است که «حق تعیین سرنوشت» از جمله حق های نسل سوم با فرض مبنای قرآنی «هویت مستقل جامعه و اصالت فطری» می تواند مبنای توجیهی پیدا کند و این مبنا اساس توسعه در قواعد حقوق بشر را ممکن می سازد.

نتیجه

از آنجا که نظام بین المللی حقوق بشر نه یک ایده جهانی، بلکه تابعی از ایدئولوژی خاص لیبرالیسم فردگرایانه است، در توسعه قواعد نسل های حقوق بشر با چالش های سترگی روبه رو شده است. چنان که در این نوشتار آمد، عدم کفایت تبیین

رابطه میان حق و تکلیف فردی در حق حیات یا حق تعیین سرنوشت از نسل های متفاوت حقوق بشری، گویاترین مثال های وفاداری توجیه ناپذیر به خوانش فردگرایانه لیبرالیستی است؛ از این رو، انکار جامعه در روابط حق و تکلیف، نه تنها توجیه حقوقی نسل های جدیدتر حقوق بشر را ناممکن می سازد، بلکه بر رابطه حق و تکلیف فردی نیز پیامدهای نامطلوب داشته و این خود موجب می گردد که توسعه در قواعد حقوق بشر مفهومی موجه ننماید. در مقابل، آموزه های قرآنی برای اصلاح گفتمان پیشرفت قواعد حقوق بشر پیشنهاد تغییر پارادایم فردیت حق و جایگزینی پارادایم دیالکتیک حقوق فرد - اجتماع را می دهد. در این دیدگاه الهی، قول به فطرت الهی در هر دو ساحت فرد و اجتماع طرح می گردد. اصالت فرد و اجتماع (فطرت الهی) طرح می گردد. اگر در

دیدگاه حق مدار کانتی مبنای اخلاقی تنها به فرد قابلیت استحقاق و استمتاع حق های بشری را می دهد و نسبت به چالش های حق های فردی و جمعی یا به توجیحات ناسازگار با مبانی دست می زند یا به نفی پاره ای از مصادیق حق می پردازد، با برداشت های روشمند از این کتاب الهی در عین انکار نکردن حق های فردی و آنگاه برخورداری جمع از حق های متناسب، می توان مبنایی جامع برای پیشرفت قواعد حقوق بشر دست یافت.

ص: ۷۳۷

(۱) عنصر عینی این است که باید یک گروه قومی یا نژادی دارای دارای تاریخ مشترک وجود داشته باشد... عنصر ذهنی این است که وجود یک ارتباط قومی یا نژادی از نظر تاریخی به تنهایی کفایت نمی کند. لازم است که عادات و رسوم قومی یا یک حالت ذهنی در زمان حاضر وجود داشته باشد.

(۲) مثل تفاوت در دو گونه کرامت (کرامت ذاتی و اکتسابی) (جعفری، تفسیر کوثر، ۱۳۷۰: ۲۷۹) و یا تمایز میان فطرت و طبیعت (جوادی آملی، کرامت در قرآن، ۱۳۷۸: ۲۲).

(۳) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (مائده / ۱۰۵) وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (انعام / ۱۶۴؛ اسرا / ۱۵؛ فاطر / ۱۸؛ زمر / ۷).

(۴) إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا (نساء / ۹۷).

(۵) وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يُأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (آل عمران / ۱۰۴).

(۶) واژه «امت» در شکل مفرد خود ۶۴ بار در قرآن به کار رفته است که ۵۳ بار آن در سوره های مکی و ۱۱ مرتبه در سوره های مدنی است. البته کاربرد این کلمه به شکل جمع ۱۳ بار در قرآن می باشد. معنای این واژه بر حسب اختلاف موارد مختلف می شود (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۳: ۴۴۸/۱). گاهی به معنای یک نفر (نحل / ۱۲۰) یا به معنای عده معدودی، و گاه به معنای همه کسانی که به یک دین ایمان آورده اند (همان). این تفاوت در معنا حتی در سوره های مکی به الگویی از جامعه نیز کشانده می شود.

Genocide. with a specific intent to destroy, in whole or in part, a protected group as (۷) such in order for them to constitute genocide. Milanovic, ۲۰۰۶ : ۵۵۷

UN GA Res. ۹۶ (I), ۱۱ December ۱۹۴۶ : The victim of the crime of genocide is the (۸) group itself .

قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.

ابن عربی، احکام القرآن، التحقيق على محمد بجاوی، الناشر دار الجيل، بيروت: ۱۳۹۲ ق.

آملی، میرزا هاشم، المكاسب والبيع، تقريرات النائینی، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳.

انصاری، باقر، «موازن وضع تحریم های شورای امنیت و وضعیت حقوق بشر در بررسی حق بر غذا به عنوان یکی از حقوق اقتصادی - اجتماعی - فرهنگی»، فصلنامه مطالعات اسلامی حقوق بشر، ش ۳، بهار ۱۳۹۲.

انصاری، باقر، مبانی حقوق همبستگی، فصلنامه حقوق، شماره ۴، ۱۳۹۰.

پارسانیا، حمید، چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری: اندیشه سیاسی آیت الله مطهری، به کوشش نجف لک زایی، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

جعفری، محمدتقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین الملل جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.

جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، هجرت، ۱۳۷۶.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، کرامت در قرآن، تهران: نشر فرهنگی رجا، ۱۳۷۲.

حیبی مجنده، محمد، حق بر سلامتی در نظام بین المللی حقوق بشر، مجله حقوق بشر، ش ۱، ۱۳۸۶.

حکمت نیا، محمود، سلاح های کشتار جمعی مبانی فقهی و حقوقی ممنوعیت استفاده از آنها، حقوق اسلامی، ش ۳۸، ۱۳۹۲.

رازی، فخر الدین ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

رستم نژاد، مهدی، قرآن و نظام توزیع ثروت، قرآن و علم، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۷.

طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۳.

فاضل لنکرانی، محمد جواد، «استفاده از سلاح های کشتار جمعی از دیدگاه فقه اسلامی»، حقوق اسلامی، ش ۳۹، زمستان ۱۳۹۲.

فلسفی، هدایت الله، «تدوین و اعتلای حقوق بشر»، مجله تحقیقاتی حقوقی، شماره ۱۶-۱۷، پاییز ۱۳۷۴ تا بهار ۱۳۷۵.

فلسفی، هدایت الله، «جایگاه بشر در حقوق بین الملل معاصر»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۱۸، ۱۳۷۵.

قاری سید فاطمی، سید محمد، حقوق بشر در جهان معاصر، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۲.

قاری سید فاطمی، محمد، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۳۳-۳۴، بهار و تابستان ۱۳۸۰.

قاری سید فاطمی، محمد، «حق حیات: تحلیلی اخلاقی و حقوق بشری»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۳۱-۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۹.

قاری سید فاطمی، محمد، «مبانی توجیهی - اخلاقی حقوق بشر معاصر»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۳۵-۳۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۱.

قاری سید فاطمی، محمد، «معاهدات حقوق بشری فضایی متفاوت»، مجله حقوقی، ش ۲۸، بهار و تابستان، ۱۳۸۲.

قاری سید فاطمی، محمد، حق تعیین سرنوشت و مساله نظارت بر انتخابات: نظارت تضمینی در مقابل نظارت تحدیدی، مدرس علوم انسانی، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۲.

قربان نیا، ناصر، «سلاح هسته ای: ممنوعیت مطلق کاربست»، حقوق اسلامی، ش ۳۹، زمستان ۱۳۹۲.

قربان نیا، ناصر، حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.

قربان نیا، ناصر، «کشاکیش میان فیلسوفان و دولت ها»، روزنامه اعتماد، شماره ۲۶۱۰، ۱۳۹۱/۱/۱۷.

قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ناصر خسرو، ۱۳۶۴.

مراغی احمد بن مصطفی تفسیر المراغی، دار احیا التراث العربی بی تا.

مردیها، مرتضی، «جنس فلسفی حقوق بشر»، فصلنامه حقوق، ش ۴، زمستان ۱۳۸۷.

مردیها، مرتضی، «ریشه های فلسفی آنارشسیسم»، نامه مفید، ش ۴۴، ۱۳۸۳.

مشهدی، علی، کشاورز اسماعیل، «تأملی بر مبانی فلسفی حق بر محیط زیست سالم»، پژوهشنامه حقوق اسلامی ۶۳، پائیز و زمستان ۱۳۹۱.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، ۱۳۸۹.

ممتاز، جمشید، «توسعه و تدوین حقوق بین الملل توسط سازمان ملل متحد»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۱۸، ۱۳۷۵.

نبویان، سید محمود، «حق و تکلیف و تلازم آنها»، فصل نامه معرفت فلسفی، ش دوم، ۱۳۸۶.

ALGAN, B

lent, Rethinking ,Third Generation Human Rights, Ankara Law Review, Vol : I, No۱
Summer ۲۰۰۴. Barth, William Kurt, On Cultural Rights

The Equality of Nations and the Minority Legal Tradition, Martinus Nijhoff Publishers , :
۲۰۰۸. Brandt, Richard B. Morality, Utilitarianism and Rights, Cambridge, ۱۹۹۲

Brand, Danie Heyns, Christof H, Socio-economic Rights in South Africa University Law
Press, Pretoria, ۲۰۰۵

Craven, Matthew, The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights
a Perspective on its Development, Clarendon Press, Oxford, ۱۹۹۵. Eide, A ,The Right :
.to Adequate Food as a Human Right, UN Doc E/CN.۴/Sub.۲/۱۹۸۷/۲۳

EMON, ANVER M. HUQQ ALLaH AND HUQuQ ALNAS, A LEGAL HEURISTIC FOR A

Davis ,Emily C., SELF-DETERMINATION

A RIGHT IN THREE PARTS EXPLORING THE HISTORY OF THE PRINCIPLE AND THE :
LEGITIMACY OF CLAIMS TO THE RIGHT BY PERSONS, STATES, AND DEPENDENT
PEOPLES IN INTERNATIONAL LAW, . Available at SSRN : [http : //
,ssrn.com/abstract=٢٣٨٢٧٤٦](http://ssrn.com/abstract=٢٣٨٢٧٤٦). Dinstein, Yoram

Collective human rights of peoples and minorities " , International and Comparative "
Law Quarterly, Vol. ٢٥, ١٩٧٦. Donnelly, Jacke, Human Right in the new word order, Word
.policy journal ١٩٩٢

Donnelly,Jack, Universal Human Rights in Theory and Practice,London, Cornell
.University,١٩٩٣

Gibson,Noralee, 'The Right to a Clean Environment' ٥٤(١) Saskatchewan Law Review,
.١٩٩٠

G

KKIR, Necmettin POLITICAL LANGUAGE OF TAFSIR Redefining of "Ummah", a ض
ف stanbul – niversitesi ف ,Religio-Communal Concept of the Qur'an : Past and Present
lahiyat Fak ltesi Dergisi, Say : ٥, Yd : ٢٠٠٧. Locke, John, Two Treatises of Government,
.London, Hafner, ١٩٤٧

McCrudden, Christopher, Human Dignity and Judicial Interpretation of Human, EJIL
.Vol. ١٩ no. ٤, ٢٠٠٨

Makinson, David, Rights of Peoples

Point of View of a Logician,١٩٨٨ . Rawls, j, A Theory Of Justice, , OXFORD UNIVERSITY :
.PRESS , ٢٠٠٥

Saul, Matthew, The Normative Status of Self-Determination in International Law

A Formula for Uncertainty in the Scope and Content of the Right, Human Rights Law :
.Review ١١, ٢٠١١. Scheinin, Martin

How To Resolve Conflicts Between Individual and Collective Rights " In Scheinin, "
Martin and Toivanen, Reeta, eds. Rethinking Non-Discrimination and Minority Rights,
Abo, Finland, Institute for Human Rights, Abo Akademi University, ٢٠٠٤. Shestack
Jerome J., "The Jurisprudence of Rights", in

Theodor Meron, Human Rights in International Law, New York, Clarendon Press; :
Oxford, ١٩٨٩. Shue, Henry, Basic Rights

Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy, Princeton University Press, Princeton, :
New Jersey, ١٩٩٦. Waldron, jeremi, introduction theories of rights, Oxford Readings in
.Philosophy ١٩٨٤

Warbrick, Colin

States and Recognition in International Law " in Evans (ed.), International Law, "
OXFORD UNIVERSITY PRESS ٢٠٠٣. Milanovic, State Responsibility for Genocide, EJIL,
Vol. ١٧ no.٣, ٢٠٠٦

ص:٧٤١

چکیده

نوشتاری که در پیش رو دارید به منطق فازی که توسط پروفسور عسگرزاده ایرانی مطرح شده، می پردازد. تفکر فازی از دیدگاهی فلسفی نشأت می گیرد که سابقه چند هزار ساله دارد و جهان را با هر آنچه هست، معرفی می کند. نویسنده به تفاوت منطق فازی با منطق کلاسیک اشاره دارد و کاربرد منطق فازی در بینش قرآن را تشریح نموده و تلاش دارد مصادیقی کاربردهای قرآنی را مطرح نماید.

واژه های اصلی: قرآن، منطق، منطق فازی، منطق ارسطویی.

ص: ۷۴۲

علم دارای فرایندی است که مسیر رشد و بالندگی خود را می‌پیماید و از ایستایی و توقف به دور است. از سویی دیگر، دین در اوجی سایه گستر بر علم و همراه با آن در مسیر هدایت انسان بوده و هست، گرچه در پاره‌ای از موارد، گسترش نظریات علمی، دین را بر چالش می‌کشد، اما آن جا که علم با ذات دین و آموزه‌های آن در چالش است یا فهم درستی از دین ارائه نشده است و یا علم بر حدس‌ها و فرضیه‌های غیر قطعی و غیر ثابتی استوار است که چنین تضادی را جلوه‌گر می‌سازد. البته خوشبختانه در اسلام عمده تعالیم آن بر محور قرآن و عترت است و نه تنها توصیه‌هایی در ردّ و منع نظریات علمی دیده نمی‌شود، بلکه دیدگاه قرآن که کتاب تشریح است در هماهنگی با کتاب تکوین و قوانین و اصول حاکم بر آن است و در مواردی پیش‌تر از علم، از حقایق علمی پرده برداشته است و دیدگاه‌هایی را مطرح نموده است.

در قرن اخیر نظریات متعددی در تلفیق علوم عقلی و تجربی، ریاضی و فلسفه و فیزیک مطرح شده است که گستره آن، دامنه گزاره‌های دینی را نیز گرفته است. «تفکر فازی» (fuzzy thinking) نظریه‌ای است که در کنار منطق ارسطویی و در نقد آن، بر بسیاری از حوزه‌های علمی اثر گذاشته و بار معنایی خود را بر آنان تحمیل ساخته است.

تاریخچه منطق فازی

«لطف علی عسکرزاده» در سال ۱۳۰۰ ش (۱۹۲۱ م) از پدری ایرانی و مادری روسی در شهر باکوی آذربایجان به دنیا آمد. پدرش روزنامه‌نگار و مادرش پزشک بود. او در ده سالگی به ایران آمد و به تحصیلاتش در ایران ادامه داد و سال ۱۹۴۲ در رشته مهندسی برق از دانشگاه تهران فارغ‌التحصیل شد. وی سپس به آمریکا رفته و در سال ۱۹۴۶ م مدرک کارشناسی ارشد خود را از دانشگاه MIT و در سال ۱۹۴۹ م نیز مدرک دکترایش را از دانشگاه کلمبیا گرفت. او بعد از اخذ مدرک خویش، شروع به تدریس نمود و صاحب کرسی استادی شد. وی سپس در بخش رایانه این کرسی را به دست آورد و در سال ۱۹۹۱ م بازنشسته شد. همو فعالیت‌های علمی اش را در دانشگاه برکل ادامه داد تا این که این دانشمند ایرانی در دنیا به نام «پروفسور لطفی زاده» معروف شد.

او نظریه «مجموعه‌های فازی» (fuzzy sets) را در مقاله‌ای بنیادین در سال ۱۹۶۵ مطرح کرد و در راه گسترش آن تلاش نمود. عمده شهرت جهانی وی نیز مرهون نظریه منطق فازی است. این نظریه به پایه‌ای برای «روش کیفی تحلیل سیستم‌های پیچیده» تبدیل شد و بدین ترتیب، فهم علمی شایان توجهی از نحوه برخورد با عدم قطعیت به وجود آمد و الگوهای عالی تری از استدلال انسانی بنا نهاده شد.

این نظریه علی‌رغم مخالفت‌های اولیه‌ای که پیش رو داشت، از مقبولیت عظیمی برخوردار شد و کاربردهای فراوانی پیدا کرد تا جایی که دامنه آن به فلسفه نیز کشیده شد. (ماهنامه دانشمند، تیر ماه ۱۳۷۹، ش ۴۴۱، ص ۸).

آقای عسگرزاده در گزارشی کوتاه، انگیزه و تصدیق منطق فازی و استدلال تقریبی را به صورت زیر شرح می‌دهد:

«انگیزه استفاده از کلمات و جملات به جای اعداد آن است که مشخصه‌های زبانی، در حالت کلی کمتر با اعداد مشخص می‌شود»

شوند».

پروفسور عسکر زاده مقالات و کتب فراوانی را در طول دهه های اخیر در اثبات و تبیین این نظریه نگاشته اند که صص ۹ و ۱۰
مأخذ گردیده است.

Zadeh. L. a. the concept of Linguistic variable and it application to approximate
(..reasoning. Berekly. October ۱۹۷۳. p,۳)

ایشان در چند سال اخیر بر گسترش روش شناسی «محاسبه با کلمات» و «نظریه محاسباتی ادراکات و آگاهی ها»

ص: ۷۴۳

متمرکز شده است.

مفهوم شناسی «منطق فازی»

در منطق کلاسیک، تأکید بر روش دوتایی - راست و دروغ یا صفر و یک - است، یعنی یک گزاره می تواند یا راست باشد یا دروغ، در حالی که اکثر گزاره های واقعی این چنین نیستند و ارزش آن ها ممکن است کمی راست یا خیلی راست و یا مثلاً نسبتاً راست باشد. به عنوان مثال، اگر قد حسن ۱۷۵ سانتیمتر است، ارزش راستی گزاره (حسن بلند قد است) را نمی توان گفت که کاملاً راست است، بلکه می توان گفت راست است با درجه ای از راستی. فرضاً اگر ارزش گزاره کاملاً دروغ را، صفر تصور کنیم ارزش گزاره بالا عددی است بین ۰ و ۱.

در منطق کلاسیک می بایست بسیاری از گزاره ها را که ارزشی بین صفر و یک دارند را به ناچار، یا ارزش آن ها در نظر گرفته نشود و یا اینکه در عمل مجبوریم دسته بندی خشک و غیر قابل انعطافی برای ارزش آن گزاره ها در نظر بگیریم. به عنوان مثال، در مورد جرم هر مجرم، در منطق کلاسیک می توان گفت که میزان جرم او یا بالا-ترین حد جرم ممکن، یعنی یک در نظر گرفته شود و یا در حد بی گناه، یعنی صفر محاسبه شود. برای گریز از خشکی و جزمیت مزبور، منطقین منطق های چند ارزشی را به عنوان تعمیم دو ارزشی پایه گذاری کرده اند، مثلاً منطق سه ارزشی و....

شکی نیست که گزاره ها در منطق سه مقدره که فرضاً سه عدد $1/2$ ، ۰ و ۱ را اختیار می کند، از منطق دو مقدره دقیق تر مقدار گذاری می شود. این منطق در سال ۱۹۳۰ توسط منطق دان لهستانی، لوکاسیویچ، پایه گذاری شد. پس از وی دیگر منطق دان هایی نظیر: برخوار، ولین و هی تینگ نیز منطق های سه ارزشی دیگری را معرفی کردند که برای مثال برای گزاره نیمه راست و نیمه دروغ ارزش $1/2$ را در نظر می گیرند، لذا تمام گزاره های دارای سه ارزش - $1/2$ و ۱ و ۰ - می باشند که واقعیت ها را از منطق ۰ و ۱ بهترین محاسبه می کند. در این منطق، هر گزاره می تواند یکی از ارزش های راستی مجموعه زیر را اختیار نماید:

شکی نیست که هر چه n عدد صحیح مثبت بزرگتری انتخاب شود، دسته بندی کردن ارزش گزاره ها (با گرد کردن آن ها) به یکی از اعداد مجموعه Tn به واقعیت نزدیک تر است و در حالی که n میل می کند به بی نهایت، یک منطق بی نهایت مقدره تعریف می شود که درجه راستی هر گزاره در واقع می تواند یک عدد گویا بین ۰ و ۱ باشد. از این منطق کامل تر آن است که هر گزاره بتواند هر عدد حقیقی بین ۰ و ۱ باشد که آن را منطق a یا منطق استاندارد لوکاسیویچ می نامند.

تفکر فازی از دیدگاهی فلسفی نشأت می گیرد که سابقه ای چند هزار ساله و به قدمت فلسفه تاریخ دارد. همان گونه که فلسفه ادیان الهی با طبیعت و سرشت انسان سازگار است، تفکر فازی با الهام از فلسفه شرقی، جهان را همان گونه که هست، معرفی می کند. در فلسفه ارسطویی حالت میانه ای نیست، مرزها کاملاً مشخص شده و تعریف شده هستند، اما در تفکر فازی، مرز مشخصی نیست و تعلق عناصر مختلف به مفاهیم و موضوعات گوناگون نسبی است، به این ترتیب می بینیم که این تفکر تا چه اندازه با طبیعت، انسان و جهان سازگار است، زیرا تفکر فازی دیدگاهی را معرفی می کند که در واقع تعمیم منطق ارسطویی است. (همان، صص ۷-۸).

براساس مبانی و اصول علم، همه چیز تنها مشمول یک قاعده ثابت می شود که به موجبش یا آن چیز درست است و یا غلط. دانشمندان نیز در گذشته بر همین اساس به تحلیل دنیای پیرامون خود می پرداختند، گرچه آن ها همیشه مطمئن نبودند که چه چیزهایی درست و چه چیزهایی نادرست است، اما می دانستند که یا درست است و یا غلط. این برداشت را نباید به همه چیز تعمیم داد، اشتباه علم، تعمیم این مسأله به تمام پدیده ها بوده است. در منطق و

ص: ۷۴۴

ریاضیات نیز همین استدلال حاکم بوده است (بارب گاسکو، تفکر فازی، ۱۳۸۰ ش).

منطق فازی یک نوع منطق بی نهایت مقداری است که در حقیقت یک ابتکار یا ابداعی است که به کمک آن، رفتار مطلوب سیستم ها، با استفاده از زبان روزمره (محاوره ای) توصیف می شود. از این منطق در شناخت وسایل خانگی از قبیل جاروبرقی، ماشین لباسشویی تا وسایل الکترونیکی خودکار و اتوماسیون صنعتی استفاده می شود. این کاربردها با منطق فازی و زبان محاوره اش، قابل اجرا است. از طرفی می توان گفت منطق فازی یک منطق پیوسته است که از استدلال تقریبی بشری، الگوبرداری کرده است. همان طور که می دانیم منطق ریاضی در حقیقت دقیق ترین علوم و نظامات نظری است و بیشتر علوم - از جمله ریاضیات و اصول کامپیوترهای مدرن - بر مبنای منطق ریاضی پایه گذاری شده است، با این وجود علی رغم منافع زیاد مربوط به دقت منطق ریاضی، منطق ریاضی نمی تواند الگوهای فکری بشری را تولید کند، زیرا الگوهای فکری بشری، بیشتر شهودی هستند. در افکار بشری و زبان های محاوره ای، مفاهیم تعریف شده اغلب با ابهام همراه هستند؛ به عنوان مثال، مجموعه انسان های قد بلند را در نظر بگیرید. از نظر انسانی این مفهوم قابل درک است حتی علی رغم نداشتن یک تعریف مشخص و ثبت شده که چه میزانی به عنوان بلند قد به حساب می آید، اما در منطق ریاضی، تصور یک شخص قد بلند، همراه با اندازه دقیق قد فرد است و بدون در نظر گرفتن این حد و مرکز مشخص و ثبت شده، امکان ندارد که یک قیاس را بتوان گفت راست است و یا دروغ. حال فرض کنید که مرز قد بلند بودن ۱۸۰ سانتیمتر باشد، لذا مردی با قد ۱۸۱ سانتیمتر، بلند قد محسوب می شود و فردی با قد ۱۷۹ سانتیمتر بلند قد به حساب نمی آید، در چنین حالتی مغز بشر در مورد قدرت یا ضعف این رابطه بین اطلاعات داده شده، می اندیشد و مسلماً چنین تقسیم بندی را قبول نمی کند. در منطق فازی هر دو فرد قد بلند محسوب می شوند ولی با «درجات» متفاوت. فرضاً فرد با قد ۱۸۱ سانتیمتر درجه بلند قدی ۱ دارد و فرد با قد ۱۷۹ سانتیمتر درجه بلندی قد، ۰/۹ دارد. پس منطق فازی برای بحث درباره جملات زبانی نادقیق نظیر: «بلند قد»؛ «گرم»؛ «سریع» و... مورد استفاده قرار می گیرد و لذا منطق فازی روش و ابزاری مناسب تر برای مدل سازی فکری و گفتار بشری است.

تفاوت منطق فازی با منطق کلاسیک

منطق فازی در واقع یک نوع منطق بی نهایت مقداره است که نقشی کاملاً متفاوت با منطق های چند ارزشی دارد.

برخی تفاوت های منطق کلاسیک و منطق فازی عبارتند از:

۱ - در منطق چند ارزشی، ارزش راستی یک گزاره، عضوی از یک مجموعه متناهی یا نامتناهی از بازه (۱ و ۰) است، اما در منطق فازی، ارزش سیستمی گزاره ها، زیر مجموعه های فازی از بازه (۱ و ۰) هستند.

۲ - در منطق کلاسیک، محمول ها کاملاً معین هستند، مانند: بزرگ تر از ۵؛ ایستاده؛ فانی و... در حالی که در منطق فازی، مجهول ها مبهم هستند، یعنی دقیقاً مشخص نیستند مانند: بزرگ؛ سبک؛ بلند؛ عجول و....

۳ - در منطق کلاسیک فقط با دو سور عمومی و وجودی سر و کار داریم. به عبارت دیگر با گزاره های کلی و جزئی که به ترتیب با «هر و بعض» شروع می شوند، سر و کار داریم، در حالی که در منطق فازی با سورهای مبهم مانند: اکثر؛ قلیل؛ اغلب؛

به ندرت؛ کم؛ خیلی زیاد؛ خیلی کم و... سر و کار داریم.

۴ - در منطق کلاسیک، تنها قیدی که معنای یک گزاره یا قضیه را عوض می کند و در واقع ارزش گزاره را عوض می کند، قید نفی است و معمولاً با علامت « \neg » نشان داده می شود، در حالی که در منطق فازی با قیدهای بسیار زیاد از جمله قیدهای: خیلی؛ خیلی خیلی؛ کم؛ نسبتاً کم؛ کم و بیش و... استفاده می شود.

۵ - منطق ریاضی از دقت بسیاری برخوردار است که به حقیقت، اصول کامپیوترهای مدرن بر مبنای اصول دقیق

ص: ۷۴۵

منطق ریاضی پایه گذاری شده است ولی نمی تواند الگوهای فکری بشری را مدل سازی کند، زیرا الگوهای فکری بشری اغلب شهودی هستند. به بیان دیگر، هم در افکار بشری و هم در زبان ها، مفاهیم تعریف شده مبهم هستند و مرز قاطع و جامعی برای آن ها وجود ندارد، مانند یک تپه شن (یا انسان قد بلند) که به طور قطع نمی توان گفت منظور از یک تپه شن، حداقل چه تعداد شن مورد نظر است و چنان چه یک یا چند شن از حداقل تعداد تپه شن، کسر گردد آیا باز هم به آن تپه شن گفته می شود یا خیر؟

کاربرد منطق فازی

با این که مفهوم منطق فازی در آمریکا شکل گرفت، ولی ژاپنی ها به نحو چشم گیری در عرصه عمل از آن استفاده بردند، مخصوصاً برای درک ساده و کارآیی سیستم های کنترلی استفاده زیادی را کرده اند.

هر چند، منطق فازی در تصمیم گیری ها (مدیریت) و سیستم های تشخیص الگو، بسیار مفید است، اما این منطق در تمام حوزه های علوم و مهندسی به صورت فرآیندی مورد استفاده قرار گرفته و می گیرد. برای مثال، در علوم فضایی از قبیل کنترل وضعیت سفینه های فضایی و همچنین در کنترل ترافیک؛ ارزیابی کارکنان در شرکت های بزرگ؛ کنترل pH؛ خشک کن؛ تشخیص مسیر زیر دریایی ها؛ کنترل رطوبت در اتاق های تمیز؛ سیستم های تهویه مطبوع؛ ماشین های لباسشویی؛ اجاق های ماکروبو؛ جاروبرقی؛ دوربین های ویدئویی؛ مدیریت مالی؛ پیش بینی های علمی؛ کنترل کارخانجات سیمان کنترل کارخانجات خالص سازی آب؛ بهینه سازی تولید پنیر؛ انتخاب مسیرهای بهینه در مسیر ترافیک و همینطور در پزشکی در تشخیص های طبی؛ تشخیص رادیولوژی؛ تشخیص بیماری های دیابت؛ سرطان پروستات و در کنترل بازوهای روبات ها؛ سیستم های تصمیم گیری؛ امنیت داد و ستد؛ مخابرات؛ حمل و نقل و در معماری و ارتباط آن با شهرسازی و... مورد استفاده قرار می گیرد.

منطق فازی در بینش قرآنی (۱)

در این بخش به صورت خلاصه، نشان داده می شود که بسیاری از تعاریف در ادبیات اسلامی به تعبیری، متغیرهای زبانی فازی هستند. همچنین با ذکر چند آیه از قرآن مجید، کاربرد سوره های فازی را آن ها نشان می دهیم و در پایان، یکی از مهم ترین قوانین استنتاج فازی، یعنی «کاربرد قانون قیاس استثنایی فازی» را با مراجعه به بعضی از آیات قرآن کریم توضیح خواهیم داد و به این نتیجه خواهیم رسید که با توجه به این که بسیاری از تعاریف و گزاره ها در بینش اسلامی فازی هستند، به نظر می رسد که کاربرد منطق فازی در این بینش بسیار مناسب تر است.

لازم به ذکر است که منظور از متغیرهای زبانی، متغیرهایی هستند که مقادیرشان اعداد نیستند بلکه مقادیرشان کلمات یا جملات در زبان طبیعی یا مصنوعی می باشند. اینک اشاره ای به این گونه متغیرهای زبانی در فرهنگ اسلامی شده و توضیحی اجمالی در مورد برخی از آن ها ارائه می شود:

مفاهیمی از قبیل اطمینان؛ ایمان؛ تقوا؛ حسد؛ بخل؛ انفاق؛ شکر؛ دعا؛ صبر؛ عدالت؛ عمل صالح؛ گمراهی؛ هدایت؛ علم؛ گمان و ظن و... همگی متغیرهای زبانی هستند، یعنی مقادیرشان، کلمات یا جملات در زبان طبیعی است. به عنوان مثال گفته می شود که ایمان یک شخص به خداوند، راسخ است یا زیاد است که در حقیقت - راسخ و زیاد - مقادیر زبانی متغیر نامیده می شوند. همین طور مفهوم صبر یک متغیر زبانی است. مثلاً گفته می شود «حسن بسیار صبور است» که در این جا، «بسیار» مقدار زبانی صبر است.

یا مثلاً می گوئیم که «حسن صبر ایوب را دارد» که اشاره به صبر بسیار زیاد است و در واقع، بسیار بسیار زیاد، مقدار زبانی مربوط به متغیر زبانی صبر است و همین طور در مورد متغیر زبانی ظن یا گمان.

وقتی که درباره یک قضیه می اندیشیم، مثلاً هنگامی که درباره تناهی ابعاد عالم می اندیشیم، یکی از سه حالت زیر در ما پدید می آید:

(۱) شک می کنیم که آیا عالم متناهی است یا نه؟ یعنی دو قضیه در ذهن ما خودنمایی می کند:

الف) عالم متناهی است؛

ب) عالم متناهی نیست.

این دو قضیه مانند دو کفه ترازوی متعادل در برابر هم در ذهن ما قرار می گیرند که نه قضیه اول برتری دارد و نه قضیه دوم، یعنی دو احتمال مساوی در مورد این دو قضیه داریم و نام این حالت برای ما «شک» است.

(۲) به یکی از دو طرف گمان داریم، یعنی احتمال یک طرف بر طرف دیگر فزونی دارد. مثلاً احتمال اینکه عالم متناهی باشد می چربد و یا بالعکس، در این صورت آن حالت رجحان در ذهن خود را «ظن یا گمان» می نامیم.

(۳) این که از دو طرف، یک طرف به کلی نفی شود و به هیچ وجه احتمال داده نشود و ذهن تنها به یک طرف تمایل قاطع داشته باشد، نام این حالت را «یقین» می گذاریم.

از توضیحات بالا می توان چنین نتیجه گرفت که ظن یا گمان یک تغییر زبانی فازی است، در حالی که شک و یقین این گونه نیستند و در واقع حد پایین متغیر زبانی ظن، شک است و حد بالای آن یقین است. به عنوان مثال می توان گفت:

با ظن قوی عالم متناهی است یا با ظن قوی به یقین عالم نامتناهی است. در این صورت، عبارت قوی و قریب به یقین، مقادیر زبانی مربوط به متغیر زبانی گمان یا ظن هستند.

هرچند که این موضوع نیاز به بحث و بررسی بسیار دارد، ولی در این نوشته به همین اندازه بسنده می شود. این مفاهیم در حوزه علوم طبیعی مانند نظریات غیر یقین آور مثل مهبانگ یا جهان پلازما یا... و در علوم انسانی در حوزه های اقتصادی و سیاسی و... می تواند کاربرد داشته باشد.

۲ - گزاره های فازی در بینش قرآنی

بسیاری از گزاره ها در فرهنگ اسلامی، گزاره های فازی هستند. به عنوان مثال به آیه ۲۱ سوره مبارکه اسراء دقت شود که می فرماید:

أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً؛ «بنگر چگونه برخی آنان را بر برخی [دیگر] برتری دادیم؛ و حتماً رتبه های آخرت بزرگ تر و برتری (آن) بیش تر است».

بنابراین به عنوان مثال با استناد به آیه بالا، گزاره زیر فازی است:

«پرویز نزد خداوند از فریدون برتر است». که در واقع درجه راستی این گزاره عددی بین ۰ و ۱ است.

و یا به استناد آیه ۷۵ سوره طه: وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى؛ «و هر کس به محضر او آید، در حالی که مؤمن است [و کارهای] شایسته انجام داده باشد، پس آنان، رتبه های عالی برایشان (آماده) است». می توان گفت که گزاره زیر:

«حسن مؤمن است و عمل صالح انجام داده است، بنابراین این نزد خداوند متعال یک درجه عالی در بهشت دارد» یک گزاره فازی است.

و نیز می توان گفت که با توجه به درجه مؤمن بودن حسن و درجه عمل صالح او، یک درجه عالی در بهشت خداوندی دارد که فرضاً ما بین ۰ و ۱ است. به عبارت دیگر بهشت خداوندی را درجاتی است و بهشتیان همگی در یک درجه قرار ندارند.

ص: ۷۴۷

گزاره های فازی در فرهنگ اسلامی بسیار زیاد است که ذکر آن ها در این فرصت میسر نیست، در این باره با ذکر مثالی دیگر در مورد نماز، بحث را به پایان می بریم.

در مسائل فقهی این گوه آمده است: «نماز گزار باید رعایت تقوا» را بنماید و از آن چه که گناه است و خود او به یقین می داند که آن کارها خلاف پرهیزگاری است، پرهیز و اجتناب نماید چنان که در قرآن است:

... إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ؛ «... خدا تنها از پارسایان (خودنگه دار) می پذیرد». (مائده / ۲۷).

باید دانست که انسان به هر میزان که در نماز به خداوند توجه داشته باشد به همان اندازه فضیلت و ارزش را دریافت می نماید ولو به اندازه ادای یک حرف یا کلمه با حضور قلب باشد. البته میزان و درجه قبولی نماز هم در اشخاص و به تناسب معرفت آنان متفاوت است.

با توجه به مطالب بالا می توان گفت گزاره: «نماز پرویز نزد پروردگار مورد قبول است» یک گزاره فازی است که ارزش آن با توجه به حضور قلب پرویز

در نمازش و به تناسب معرفت پرویز نسبت به خداوند متعال درجه ای بین ۰ و ۱ را دارد.

۳ - گزاره های محمولی فازی در بینش قرآنی

در این جا چند آیه از آیات قرآن مجید را که در آن آیات، سوره های

فازی موجود است و به عنوان گزاره های محمولی فازی از آن یاد می شود، آورده می شود:

- وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِئُ لُؤْمُوكُمْ وَمَا يُضِئُ لُؤْمُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ؛ «دسته ای از اهل کتاب گمراه کردن شما را آرزو می کردند؛ در حالی که جز خودشان را گمراه نمی کنند، و (لی با درک حسی) متوجه نمی شوند». (آل عمران / ۶۹).

این گزاره، یک گزاره عمومی فازی با سوره «طائفه» است.

- وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا؛ «بسیاری از اهل کتاب، بعد از آن که حق برایشان آشکار شد، از روی حسدی که در جانشان بود، آرزو می کردند که شما را بعد از ایمان آوردنتان، به [حال] کفر باز گردانند» (بقره / ۱۰۹).

این گزاره، یک گزارش عمومی فازی با سوره «کثیر» است.

۴ - قاعده استنتاج قیاس استثنایی فازی و کاربرد آن در قرآن

قیاس استثنایی از اصلی ترین قوانین استنتاج در منطق کلاسیک است که شکل کلی آن به صورت زیر است:

استلزام: اگر a ، x است آنگاه b ، y است.

حقیقت: a ، x است.

نتیجه: b ، y است.

مثال:

«اگر هوا برفی است آنگاه هوا سرد است.»

حقیقت: هوا برفی است.

نتیجه: هوا سرد است.

اما قیاس استثنایی تعمیم یافته در منطق فازی به صورت زیر است:

استلزام: اگر a ، x است آن گاه b ، y است.

حقیقت: a ، y است.

ص: ۷۴۸

نتیجه: $b, 0, y$ است.

که در آن y و x متغیرهای زبانی هستند و $b, 0, a, b, a, 0$ مجموعه های

فازی می باشند.

مثال:

استلزام: اگر هوا سرد است آنگاه برف می بارد.

حقیقت: هوا خیلی سرد است.

نتیجه: برف زیاد می بارد.

حال این روش را در قرآن با چند مثال پی می گیریم.

ابتدا به چند آیه از قرآن کریم اشاره شده و سپس دو قیاس استثنایی را از آن ها خارج می کنیم.

– وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَكِبُونَ عَنِّي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ؛ «و پروردگار شما گفت: مرا بخوانید تا (دعای) شما را بپذیرم! در واقع، کسانی که نسبت به پرستش من تکبر می ورزند، به زودی با خواری وارد جهنم می شوند!» (غافر / ۶۰).

با توجه به آیه ۱۲ سوره یونس: وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زِينٌ لِلْمُسْرِفِينَ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ «و هنگامی که به انسان زیان (و رنج) رسد، ما را در حالی که به پهلویش خوابیده، یا نشسته، یا ایستاده، می خواند و هنگامی که زیان (و رنج) او را از وی برطرف ساختیم، [چنان] می رود که گویا ما را برای (دفع رنج و) زیانی که به او رسیده بود، نخوانده است! این گونه برای اسرافکاران، آنچه همواره انجام می دادند، آراسته شده است».

ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ؛ «سپس فرستادگانمان و کسانی را که ایمان آوردند، نجات می دهیم؛ هم چنین، بر ما حق است که مؤمنان را نجات دهیم» (یونس / ۱۰۳).

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَعْلَاهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا. مِمَّا تَدَّكَّرُونَ؛ «بلکه آیا (معبودان شما بهترند یا) کسی که درمانده را، به هنگامی که او را می خواند، اجابت می کند و (گرفتاری) بد را برطرف می سازد و شما را جاننشینان (خود یا گذشتگان در) زمین قرار می دهد؟! آیا معبودی با خداست؟! چه اندک متذکر می شوید» (نمل / ۶۲).

از آیات بالا می توان گزاره های شرطی فازی زیر را استخراج کرد:

الف) از آیه ۱۰۳ سوره یونس: اگر X ایمان داشته باشد، آن گاه خداوند X را نجات می دهد.

ب) از آیه ۶۲ سوره نمل: اگر X بیچاره و مضطر است و خداوند را بخواند، آنگاه خداوند رنج و غم X را برطرف می سازد، اما چون کلمه بیچاره و مضطر متغیر زبانی فازی است و خواندن خداوند و یا دعا کردن نیز متغیر زبانی است که از جمله مقادیر آن زبانی و قلبی است، زیرا قرآن می فرماید: قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ؛ «(چه) از کسانی که با دهان هایشان گفتند «ایمان آوردیم.»، در حالی که دل هایشان ایمان نیاورده بود». (مائده / ۴۱).

چون مقدم گزاره های شرطی الف و ب، گزاره های فازی هستند و ارزش راستی آن ها بین ۰ و ۱ است و از طرفی اجابت دعا نیز متغیر زبانی است که مقادیر زبانی آن کم یا زیاد و... می تواند باشد و همین طور «برطرف شدن غم و رنج» نیز متغیر زبانی است، لذا تالی گزاره های شرطی بالا نیز گزاره های فازی هستند. حال قیاس استثنایی فازی را از آن ها استخراج می نمایم. ابتدا بر اساس گزاره شرطی الف:

استلزام: اگر X ایمان داشته باشد، آنگاه خداوند X را نجات می دهد.

حقیقت: ایمان X زبانی است (خیلی کم است).

نتیجه: خداوند X را کمی نجات می دهد.

قیاس استثنایی فازی بر اساس گزاره شرطی (ب) را می توان به صورت زیر نوشت:

استلزام: اگر X بیچاره و مضطر است و X خداوند را می خواند آن گاه خداوند رنج و غم X را برطرف می سازد.

حقیقت: X خیلی بیچاره است و X خداوند را خیلی می خواند.

نتیجه: خداوند دعای X را خیلی اجابت می کند.

در واقع می توان نمودار استجابات دعا از سوی خداوند را با توجه به متغیر زبانی و دعا کردن بنده و یا متغیر زبانی ایمان، در قیاس های استثنایی فازی بالا به صورت زیر بیان کرد:

چنان چه با دعا کردن از خداوند حاجتی را طلب کنیم، ممکن است که حاجت ما به طور کامل برآورده نشود، لذا با استفاده از قیاس های استثنایی فازی (الف) و (ب) می توان علت آن را حداقل در دو عامل زیر دانست:

الف) درجه ایمان ما نسبت به خداوند خیلی بالا نیست.

یا

ب) در دعا کردن در برابر خداوند، اصرار و اهتمام کامل نورزیده ایم.

البته «یا» ی بین الف و ب «یا» ی منطقی است، یعنی ممکن است هر دو مورد به طور نسبی درست باشد. مثال ها در مورد انواع استنتاجات فازی در منطق قرآن کریم زیاد است که به موارد فوق اکتفا می شود.

۵ - آسیب شناسی

آسیب این نظریه در گزاره هایی رخ می نماید که قطعی و جزمی اند و یا می توان از آن مفاهیم قطعی استنباط کرد، نظیر برخی مفاهیم اعتقادی و اصول دین. البته اجرای این شیوه منطقی در ساحت چنین گزاره هایی نیز نتیجه ای در برابر نخواهد داشت، از اینرو لازم است که مواظب باشیم این مباحث بر قرآن تحمیل نشود و فقط به صورت احتمال مطرح شود تا زمینه ساز پژوهش های بیشتر گردد.

جمع بندی

با توجه به مفهوم شناسی منطق فازی و مباحث قبلی درباره ارتباط گزاره های قرآنی با گزاره های علمی این گونه به نظر می رسد که «احتمالاً» منطق فازی، جزئی از منطق والای قرآن کریم است و با کاربرد این تفکر می توان سیستم های مختلفی در

علوم انسانی در راستای پاسخ گویی به نیازهای انسان معاصر با رویکرد قرآنی طراحی کرد. مثلاً در حوزه جامعه شناسی، علوم تربیتی، اقتصادی، روان شناسی و اخلاق با نگرش به تفاوت های افراد و جوامع و با حفظ محور توحید، منطق فازی را در تحلیل ارزش های تربیتی، روان شناختی و... نسبت به افراد و جوامع به کار برد و با توجه به تغییر برخی مفاهیم در سیر زمان، متناسب با زمان و مکان، پاسخ به نیاز هر عصری را فراهم آورد. در رویکردی نو به مباحث قرآن و علم و ارائه نظریات جدید در ساحت قرآن، به نوعی توانمندی قرآن را در حل معضلات بشر کنونی به رخ می کشد و ساحت نظریه پردازی قرآن را متناسب با هر عصری بسیاری عمیق و قوی می بیند. از این رهگذر است که برخی از اندیشه ها حتی در علوم انسانی نیز چهره اعجاز به خود می گیرد، همانند اعجاز تربیتی.

(۱) برای اطلاع بیشتر ر. ک: (وحیدیان کامیار، کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی، نوشته مریم طاهری، مجله دانشگاه اسلامی، ش ۵، با تصرف و تلخیص و اضافات)

ص: ۷۵۱

- بارت گاسکو، تفکر فازی، چاپ دوم، ترجمه: علی غفاری و همکاران، تهران، دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۰ ش.
- تید من، پل/کهن، هاوارد، درآمدی نو به منطق، ترجمه رضا اکبری، چاپ اول، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳ ش.
- ثابت الفندی، محمد، اصول المنطق الرياضی، بیروت، دار النهضه العربیه للطباعه والنشر، ۱۹۸۴.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، درسنامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن، چاپ اول، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
- طباطبایی تبریزی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات اسماعیلیه، ۱۳۶۰.
- گلستانی، هاشم، منطق قدیم و جدید، اصفهان، کتابفروشی شهریار، بی تا.
- ماکولسکی. آ، تاریخ منطق، ترجمه: فریدون شایان، چاپ اول، تهران، انتشارات پیشرو، ۱۳۶۴.
- ماهنامه دانشمند، تیرماه ۱۳۷۹، شماره ۴۴۱.
- مدرسی، سید محمد تقی، منطق اسلامی، ترجمه: دکتر محمد حسین روحانی، چاپ دوم تهران، انتشارات محبان الحسین، ۱۳۸۰.
- نبوی، لطف الله، مبانی منطق جدید چاپ چهارم، انتشارات تهران، سمت، ۱۳۸۷.
- واسطی شیخ عبدالحمید، کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره های دینی، فصل نامه آیین معرفت، شماره ۴، پاییز زمستان ۱۳۸۳.
- وانگ، لی، سیستم های فازی و کنترل فازی، ترجمه: محمد تشنه لب، نیما صفارپور و داریوش افیونی، تهران، انتشارات دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۸.
- وحیدیان کامیار، کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی، مریم طاهری، دانشگاه اسلامی، ش ۵.
- Zade. L. a. the concept of linguistic variable and it application to approximate reasoning. Berkly. October ۱۹۷۳.

فصل پنجم: قرآن و الگوی پیشرفت

اشاره

ص: ۷۵۳

چکیده

این نوشتار به موضوع نظام توزیع ثروت از نگاه قرآن پرداخته است. قرآن، اقتصاد را عامل قوام و دوام امور فردی و اجتماعی می‌داند. و اهداف توزیع ثروت را می‌توان در امنیت سیاسی، اقتصادی و رسیدن به عدالت اجتماعی خلاصه خواهد کرد. از آیات قرآن استفاده می‌شود مشکلات اقتصادی بشر، ناشی از کمبود مواد اولیه یا بخل طبیعت نیست، بلکه علت اساسی آن توزیع ناعادلانه و بهره‌وری نادرست از امکانات موجود است.

کلید واژه‌ها: توزیع، ثروت، اقتصاد، عدالت.

ص: ۷۵۴

۱- (۱) عضو هیئت علمی جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه

اگر اهمیت اقتصاد و میزان اثر بخشی آن، تا دیروز برای عموم ناشناخته بود، امروزه جای تردید نمانده است که استقلال، ثبات سیاسی و اقتدار ملی و امنیتی هر جامعه به توانمندی مالی و کارایی اقتصادی آن بستگی دارد و وابستگی و عقب ماندگی در این حوزه عقب ماندگی و وابستگی در حوزه های سیاسی، فرهنگی و نظامی را بر جامعه تحمیل می کند.

قرآن با اشاره ای ظریف اقتصاد را عامل قوام و دوام امور فردی و اجتماعی می داند:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا (نساء / ۵)؛ اموالتان را که خدا (وسیله) قوام (زندگی) شما قرار داده است، به سبک سران دهید».

نکته قابل توجه در آیه این است که از تعبیر «الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» به روشنی استفاده می شود که سرمایه در نگاه دین مایه ی قوام و دوام زندگی اجتماعی است و بدون آن جامعه شکل نمی گیرد. از این رو با اینکه مال متعلق به شخص سفیه است و باید ضمیر غایب به کار می برد و می فرمود «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَهُمْ؛ اموالتان را به دست آنان ندهید» ضمیر مخاطب به کار برد و فرمود «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ؛ اموالتان را به دست آنان نسپارید».

این تعبیر نشان می دهد که مال هر فرد از یک نظر متعلق به عموم جامعه است (ر. ک. به: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۷۰؛ تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۲۶۹-۲۷۰؛ تفسیر المنیر، ج ۳-۴، ص ۲۴۸)، زیرا جامعه با همین مالکیت های خصوصی قوام می یابد و جدای از آن نیست.

قرآن از این منظر بشر را به فعالیت های اقتصادی در زمین و آبادانی آن فراخوانده و این کار را در راستای تحقق اراده خداوند دانسته است. در قرآن می خوانیم:

هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا (هود / ۶۱)؛ «او شما را از زمین پدید آورد؛ و سازندگی آن را به شما وا گذاشت».

واژه ی اعمار و عمارت، همسو با معنای لغوی آن، (ر. ک. به: مفردات، راغب، واژه «عمر») به این معنی آن است که بشر زمین را از حال طبیعی به حالتی برگرداند که نیازمندی هایش را تأمین کند و از منافع زمین بهره ببرد (ر. ک. به: المیزان، ج ۱۰، ص ۳۱۰).

از این آیه استفاده می شود که هرگونه فعالیت تولیدی برای آبادانی زمین در راستای تحقق خواست خداوند است، زیرا اوست که آبادی زمین را از انسان خواسته است.

این مسئله در بینش دینی چنان اهمیتی دارد که حتی برپایی رستاخیز هم نباید مانعش شود. پیامبر اسلام فرمود:

«إن قامت الساعة و في يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها» (کنز العمال، ج ۱۲، ص ۳۴۱، ح ۳۵۳۱۶ و مسند احمد ج ۳، ص ۱۹۱)؛ «اگر در دست یکی از شما نهالی باشد و همان لحظه قیامت بر پا شود، اگر بتواند آن را غرس

کند، چنین کند».

همچنین عباراتی چون مال الله (۱)، فضل الله (۲)، خیر (۳)، رحمت (۴)، حسنه (۵) و امثال آن در قرآن که در ارتباط با امور مالی و اقتصادی به کار رفته است، نشانگر آن است که در نگاه اسلام، اقتصاد، تنها بر مبنای مادیات پایه ریزی نشده است؛ بلکه سنگ پایه های آن بر مبانی الهی و اهدافی متعالی استوار شده است.

این موارد نشان می دهد که «اقتصاد» در نگاه قرآن - بر خلاف تفسیرهای ناآگاهانه و نادرست افراد فاقد صلاحیت علمی که احکام اسلام را به غلط تفسیر می کنند - اهمیت فوق العاده ای دارد.

از این نکته هم نباید غفلت کرد که اگر چنان اصلاتی به اقتصاد و مادیات داده شود که بر اساس آن انسان به

ص: ۷۵۵

بهره مندی از لذات زودگذرش بسنده کند، اسیر مطامع و شهوات آن گردد و جنبه مقدمی اش نسبت به آخرت را فراموش کند، چنین اقتصادی سزاوار تعبیراتی چون: لعب و لهو (۶)، متاع قليل، (۷) و متاع الغرور، (۸) (کالای فریب) خواهد شد، زیرا چنین دنیایی منشأ سقوط و هلاکت انسان است.

افزون بر آنچه گذشت، اهمیت اقتصاد، به میزان اهمیت «غایت و هدف» آن بستگی دارد. در «بینش دینی» بر خلاف اقتصاد سرمایه داری و سوسیالیستی که تنها به «لذت طلبی و کام جویی حداکثری» می اندیشد، (۹) هدف نهایی نظام اقتصادی، رسیدن به سعادت حقیقی، کمال مطلوب و قرب الهی است؛ از این رو در قرآن در کنار امر به مصرف، به تکالیفی اشاره می شود که گویای وجود ارتباط انگیزشی بین مصرف و انجام آن تکالیف است. از جمله می خوانیم:

يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا (مؤمنون / ۵۱).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ (بقره / ۱۷۲).

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ (مائده / ۸۸).

كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (انعام / ۱۴۱).

دستور به انجام اموری چون «عمل صالح»، «شکرگزاری»، «رعایت پارسایی و تقوا» و «ادای حقوق مالی»، در کنار امر به خوردن و مصرف کردن، بیانگر ارتباط بین مصرف و این اعمال است و نشان می دهد که «مصرف گرایی صرف» هدف نهایی اقتصاد اسلامی نیست، بلکه هدف از فعالیتهای اقتصادی، افزون بر تأمین نیازهای شخصی فرد و جامعه و رسیدن به زندگانی شرافتمندانه ی دنیوی، دستیابی به رحمت بی پایان خداوند در آخرت است. قرآن در این زمینه با صراحت می فرماید:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ (قصص / ۷۷)؛ «و در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب».

در عین حال انگیزه های مادی و طبیعی را نیز به عنوان اهداف تبعی و واسطه ای از نظر دور نمی دارد و می فرماید:

«وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (همان)؛ «بهره ات را از دنیا فراموش مکن».

پس از این مقدمه در باب توجه ویژه اسلام به مسئله اقتصاد، به بحث «نظام توزیع ثروت از نگاه قرآن» می پردازیم.

یادآوری: اقتصاددانان، مباحث اقتصادی را در سه رکن (تولید، توزیع و مصرف) تنظیم می کنند. در این نوشتار، به صورت گذرا، تنها به رکن توزیع از نگاه قرآن و مقایسه آن با دیگر نظامهای اقتصادی می پردازیم.

تعریف توزیع

مقصود از «توزیع» تخصیص و تقسیم متوازن ثروت های طبیعی و درآمدهای اقتصادی بین افراد جامعه است؛ به گونه ای که

هر کس به سهم واقعی خود برسد و حاصل فعالیت های اقتصادی اش به وی برگردد (ر. ک. به: شاخص های توسعه ی اقتصادی از دیدگاه اسلام، ص ۱۲۷).

اهمیت توزیع از نگاه قرآن

اساسی ترین وجه تمایز نظام های اقتصادی (سوسیالیزم، کاپیتالیزم و اسلام) به مسئله ی «توزیع» بر می گردد؛ به گونه ای که هر یک از این سه مکتب مدعی داشتن عادلانه ترین نظام توزیع اند.

از آیات قرآن استفاده می شود مشکلات اقتصادی بشر، ناشی از کمبود مواد اولیه، یا بخل طبیعت نیست، بلکه علت اساسی آن توزیع ناعادلانه و بهره وری نادرست (مصرف بی رویه) از امکانات موجود است. قرآن پس از برشمردن نعمت های فراوان می فرماید:

وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَيَا سَيَأْتِيكُمْ وَإِنْ تَعِيدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (ابراهیم/ ۳۴)؛ «و از هر چه که از او خواستید به شما عطا کرد و اگر بخواهید نعمت های خدا را بشمارید نمی توانید. به یقین انسان ستم پیشه و

ص: ۷۵۶

ناسپاس است».

از عبارت «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» استفاده می شود که بشر امکانات خدادادی را با ناسپاسی هدر می دهد. روشن است کاربرد واژه ی «ظلم» پس از یادآوری نعمت های مادی، به ستمی اشاره دارد که انسان ها در امور اقتصادی به یکدیگر روا می دارند، و واژه ی «کفار» هم به ناسپاسی و کفران نعمت ها اشاره می کند و به تعبیر شهید صدر واژه ی «ظلم» بیشتر در توزیع نابرابر ثروت ها و واژه ی «کفار» بیشتر در مصارف بی رویه ی منابع و اهمال در حفظ و نگهداری آنها ظهور می یابد (اقتصادنا، ص ۳۳۲-۳۳۳).

به هر حال از این آیه به روشنی استفاده می شود که مشکلات اقتصادی بشر ریشه در توزیع ناعادلانه ثروت دارد، زیرا اقلیتی با تکیه بر زور و تزویر، منابع ثروت را به خود اختصاص می دهند و توده های مردم را از حق طبیعی خود محروم می سازند. در نتیجه دو پدیده ی فقر و تکاثر که زمینه ساز بسیاری از مشکلات اجتماعی و مفسد اخلاقی اند، بر شاهرگ حیاتی اقتصاد پنجه می افکنند.

اهداف توزیع ثروت از منظر قرآن

در این بخش به دو هدف اصلی اشاره می شود.

الف: دستیابی به امنیت سیاسی - اقتصادی

بی تردید رسیدن به توازن اجتماعی و تقارن نسبی افراد جامعه در برخورداری از سطح زندگی شرافتمندانه از اهداف اقتصاد اسلامی است.

در بینش دینی، نابرابری های ناشی از میزان استعداد، مهارت، ابتکار، و قابلیت های شخصی پذیرفتنی است (ر. ک. به: اسلام و چالش اقتصادی، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ پدیده شناسی فقر و توسعه، ج ۴، ص ۳۳۱)؛ بلکه برای بقای حیات انسان و جامعه ضروری است، ولی اگر دامنه نابرابری ها در توزیع منابع اولیه، درآمدها، امکانات زیستی، مشاغل و فرصتهای اجتماعی به جایی کشیده شود که عده ای باج خواهانه سهم بیشتری را به خود اختصاص دهند، جامعه در معرض آشوبهای اجتماعی قرار خواهد گرفت و رشته تعادل آن در اثر آتش شکاف طبقاتی از هم خواهد گسست. قرآن با اشاره به این حقیقت می فرماید:

هَيَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ... وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ (محمد / ۳۸)؛ «آری شما همان گروهی هستید که برای انفاق در راه خدا دعوت می شوید ولی بعضی از شما بخل می ورزید... و هرگاه سرپیچی کنید، خداوند گروه دیگری را جایگزین کند». (۱۰)

عبارت «يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ» اشاره به این است که تراکم ثروت در دست طبقه ای خاص، به معنی محرومیت اکثریت جامعه است، چنین جامعه ای، پس از مدتی تحمل و سکوت، مانند انباری پر از باروت منفجر خواهد شد و آشوبهای اجتماعی، طومار زندگی طبقه ی ثروتمند و مرفه را در هم خواهد پیچید و طبقات دیگر را جایگزین آنها خواهد کرد. به دیگر بیان،

مفهوم مخالف آیه آن است که هدف اسلام از توزیع متناسب و متوازن ثروت بین مردم تأمین امنیتی، سیاسی و اجتماعی است و در صورت بی توجهی به این اصل، جامعه در آتش آشوب ها و انقلاب ها خواهد سوخت.

ب: رسیدن به عدالت اجتماعی - اقتصادی

در این زمینه کافی است بدانیم که قرآن، پس از بیان حکم غنائم فراوان جنگ بنی نضیر، به حکمت توزیع عادلانه آن چنین اشاره می فرماید:

كَيِّ لَا يَكُونُ دُولَهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ (حشر / ۷)؛ «این بدان جهت است که این اموال عظیم، تنها میان ثروتمندان شما

ص: ۷۵۷

دست به دست نگردد».

این عبارت کوتاه خطوط اصلی اقتصاد در نگاه اسلام را نشان می دهد. اسلام می خواهد با این ساز و کارهای توزیعی از انباشته شدن ثروت در دست افرادی خاص جلوگیری نماید و آن را مانند خون به تمام رگ های حیاتی جامعه برساند. اگر چنین اتفاقی بیفتد و همگان به این اصل پایبند باشند و حقوق مالی شان را پرداخت نمایند، و نظام توزیع خودکار، دچار رکود و اختلال نگردد، قطعاً همه بی نیاز خواهند شد و طبقه محروم نخواهیم داشت؛ چنان که امام صادق علیه السلام می فرماید:

«إِنَّ النَّاسَ يَسْتَغْنُونَ إِذَا عَدَلَ بَيْنَهُمْ»؛ (کافی، ج ۳، ص ۵۶۸) آنگاه که میان مردم (در توزیع ثروت ها و درآمدها) عدالت اقتصادی حکمفرما شود، همگان بی نیاز می شدند».

«لَوْ أَنَّ النَّاسَ أَدْوَأَ حَقُوقَهُمْ لَكَانُوا عَائِشِينَ بِخَيْرٍ»؛ (همان، ۴۹۶) «اگر مردم حقوق مالی خویش را پرداخت می نمودند همگان از زندگی مناسب بهره مند می شدند».

این است که بسیاری از برنامه ها و سیاست گذاری های اقتصادی در اسلام (مانند: خمس، زکات، انفاق های واجب، وقف، هبه و...) و آموزه هایی چون: ایثار، انصاف، دگر دوستی و مواسات، ساز و کارهای توزیعی ثروت هستند که در راستای رسیدن به عدالت اقتصادی اجتماعی و کاهش فقر و ثروت طراحی شده اند.

جالب آنکه خط سیر برنامه های توزیعی در نظام اقتصادی اسلام حتی اهل ذمه و تمام کسانی را که در پناه دولت اسلامی زندگی می کنند، در بر می گیرد، لذا در روایتی می خوانیم: وقتی امیرمؤمنان از کنار پیرمرد ناینبایی که از مردم کمک می خواست عبور کرد، پرسید: این چه وضعی است؟ پاسخ دادند: او مسیحی است. حضرت فرمود: تا سن پیری و کهنسالی از او کار کشیدید و حال که از کار افتاده است، محرومش کرده اید! زندگی او را از بیت المال تأمین کنید». (۱۱)

نظام توزیع ثروت های طبیعی از منظر قرآن

در مکاتب اقتصادی رایج، بحث چگونگی تقسیم و سهم بندی منابع اولیه و به تعبیر شهید صدر «توزیع قبل از تولید» (اقتصادنا، ص ۴۱۳) اهمیت ویژه ای دارد. روشن است که نظام اقتصادی موفق، باید بتواند با ارائه راهکارهای دقیق و عادلانه، ثروت های طبیعی را به گونه ای توزیع کند که هر کس به سهم واقعی خود برسد.

در نظام سرمایه داری چون حق آزادی اقتصادی به طور مطلق پذیرفته شده است، «رقابت آزاد» مبنای توزیع ثروت های طبیعی است، یعنی هر کس با هر وسیله و قدرتی - حتی به کارگیری ابزار و ادوات مدرن امروزی - می تواند هر مقدار از منابع طبیعی را به مالکیت خصوصی خویش در آورد و تصاحب نماید. طبق این نگاه، نیازهای توده مردم که امکان رقابت در چنین سطحی را ندارند، نادیده گرفته می شود و منابع عظیم طبیعی در انحصار تراستها و سرمایه داران بزرگ قرار می گیرد. (۱۲)

مکتب اقتصادی سوسیالیسم نیز که به دنبال جلوگیری از تراکم ثروت در دست طبقه ای خاص بود، تمام منابع و ابزار تولید را در اختیار جامعه و دولت قرار می داد و مالکیت خصوصی بر منابع طبیعی را مردود می شمرد و تنها درآمدهای افراد را بر اساس

عنصر «کار» تعریف می‌کرد، یعنی هر کس با کاری که انجام می‌دهد، مزد کارش را می‌گیرد، ولی مالک ماده خام موجود در طبیعت نمی‌شود.

هر یک از این دو نظام اقتصادی، یکی از دو عنصر «کار» و «نیاز» را نادیده می‌گیرند و به همین جهت نمی‌توانند میزان نقش این دو عنصر در تملک ثروت‌های طبیعی را به درستی تبیین نمایند! (ر.ک. به: مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۶۵-۲۶۸) این در حالی است که اسلام سهم هر یک از دو عنصر را متناسب با نیازها و واقعیت‌ها تنظیم کرده

ص: ۷۵۸

است. برای نمونه اگر سرمایه دار، کارگری را برای تملک مواد خام طبیعی، استخدام کند و ابزار به او بدهد و کارگر با استفاده از آن سرمایه و ابزار، به ثروت طبیعی دست یابد.

- مثلاً زمین مواتی را احیاء کند - در مورد چگونگی توزیع ثروت به دست آمده، هر یک از نظامهای اقتصادی بر اساس مبنای و اصول خود پاسخ می دهند.

چنین مثالی بر اساس نظام اقتصادی سوسیالیسم فرض ندارد، زیرا آنان همه را از آن جامعه و دولت می دانند و به بخش خصوصی بها نمی دهند، اما بر اساس اقتصاد کاپیتالیستی، کارگر تنها مزدش را دریافت می کند و هیچ سهمی از زمین احیا شده ندارد، زیرا زمین تنها از آن صاحب سرمایه است (اقتصادنا، ص ۵۵۴-۵۵۵)، ولی از منظر اسلام زمین احیا شده مال کارگر است که مباشرتاً روی آن کار کرده است و صاحب سرمایه سهمی از آن ندارد. تنها سهم وی اجرتی است که کارگر باید بابت سرمایه و ابزار به وی بپردازد.

ریشه این اختلاف به نوع نگرش این دو مکتب به «انسان» بر می گردد. از نگاه کاپیتالیسمی، انسان وسیله ای در خدمت تولید است، لذا کارگر هم پایه ی وسیله و ابزار دیده می شود، ولی از نظر دین، نقش ابزارها و وسایل در تولید، فرعی و جانبی است و اینها تنها در مهار طبیعت به کار می آیند و نقش محوری از آن کارگر و «تولید» وسیله ای در خدمت اوست، لذا بهره ی انسان (کارگر) در مقام توزیع، بالاتر از بهره ی «ابزار تولید» است (اقتصادنا، ص ۵۵۴-۵۵۵). به همین جهت در نظام سرمایه داری، سرمایه دار می تواند کارگرانی را جهت احیای زمین، حیات، استخراج معادن، تحجیر و... به کار گمارد و با دادن دستمزد به آنها، مجموع ثروتهای حاصله را مالک شود، ولی در اسلام، تنها انسان با کار مباشری و شخصی اش می تواند بر مواد طبیعی دست یابد و ابزار و سرمایه در تملک منابع طبیعی سهمی ندارد.

از اینجا روشن می شود که اسلام در توزیع منابع طبیعی و انتقال آن به بخش خصوصی، عنصر «کار مباشری» را دخیل می داند؛ چیزی که در اقتصاد غرب نادیده گرفته شده و در نتیجه آن را به نفسهای آخرش نزدیک تر کرده است، اما اسلام با این طرح، از انباشته شدن ثروت، در دست طبقه ای ویژه جلوگیری و زمینه بهره وری عمومی از منابع طبیعی را فراهم کرده قرآن با اشاره به این اصل می فرماید:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ (نساء / ۳۲)؛ «مردان به سبب آنچه به دست می آورند نصیبی دارند، و زنان نیز نصیبی».

از دیگر سو ثروت های طبیعی در اسلام به همه تعلق دارد و هر کس می تواند با «کار» به سهم خویش برسد، ولی در جامعه همیشه افرادی (بیماران، سالخوردگان، کودکان، و...) یافت می شوند که نمی توانند با «کار» به سهم طبیعی خود دست یابند یا کارشان نیازشان را برطرف نمی کند. اسلام حقوق این بخش از جامعه را با عنصر «نیاز» تأمین کرده است. به این معنی در مرحله نخست حقوقی برای آنان در اموال اغنیاء در نظر گرفته است. قرآن در این باره می فرماید:

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (معارج / ۳۴-۳۵)؛ «(انسان های شایسته) کسانی اند که در اموالشان حق معلومی برای

تقاضا کننده و محروم هست».

واژه «حق» می‌رساند که تأمین نیازهای محرومان تنها توصیه اخلاقی نیست، بلکه مبنای حقوقی دارد، زیرا این افراد مانند بقیه در ثروت‌های طبیعی پیش از انتقال به بخش خصوصی حق داشتند و چون نتوانستند به آن برسند، حقشان به درآمدهای حاصل شده منتقل گردید. گویا از منظر دین، ثروتهای طبیعی به این شرط به بخش خصوصی واگذار شده است که حق نیازمندان و محرومان را پردازند. همچنین عبارت «اللسائل والمحروم» که با لام ملکیت یا

ص: ۷۵۹

اختصاص آمده، مؤید همین مطلب است.

اسلام عنصر «نیاز» را در ساز و کارهایی چون خمس، زکات، فطریه، کفارات مالی، وقف و مانند آن تعریف و طراحی کرده است و در آیات مربوط به اینها، با آوردن لام ملکیت یا اختصاص اشاره کرده است که این از حقوق نیازمندان است، نظیر آیه ی:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَ... (توبه / ۶۰) وَوَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَ... (انفال / ۴۱).

افزون بر این، اسلام در مرحله ی بعد دولت اسلامی را موظف به تأمین نیازهای این عده و رفع محرومیت آنها کرده است. (ر. ک. به: نظام اقتصاد اسلامی، اهداف و انگیزه ها، ص ۱۱۶-۱۲۰)

با این بیان روشن شد که مبنای تخصیص و توزیع منابع طبیعی در اسلام بر دو نوع مهم «کار و نیاز» پای ریزی شده است.

جالب آنکه شکست و ناکامی در مبانی اقتصاد، تنها اردوگاه کمونیست را در هم نکوبید، بلکه امروزه ستون فقرات نظام سرمایه داری را نیز تهدید می کند. آنها که روزگاری تنها بر رقابت آزاد پای می فشردند، آنگاه که با موجی از آشوب ها و ناهنجاری های اجتماعی و رکود روز افزون اقتصادی روبه رو شدند، به تدریج به اشتباه خود پی بردند و با تأسیس سازمان هایی چون تأمین اجتماعی، بیمه های کارگری، خدمات رفاهی و... به ناچار به نقش عنصر «نیاز» در توزیع منابع پی بردند و به «اقتصاد نئوکلاسیک» (۱۳) با شعار «رشد، توزیع مجدد ثروت (با توجه به عنصر نیاز) و کاهش فقر مطلق» تن دادند، ولی این طرح های سطحی هم نتوانست مرحمی بر زخم های مزمن و عمیق اقتصادی آنها باشد و جلو فقر و بیچارگی حاصل از فاصله ی عمیق طبقاتی را بگیرد.

امروز اقتصاد آزاد جهانی، پس از سرگردانی های فراوان، در گذر از معبر آزمون و خطا، به نظام جدیدی به نام «دولت رفاه سکولار» دل بسته است، ولی این نظام هم که برگرفته از دو نظام اقتصادی شرق و غرب است، به رغم استقبال پر شور ابتدایی، همچنان در رویارویی با انبوه مشکلات اقتصادی ناکام مانده است. (ر. ک. به: اسلام و چالش اقتصادی، ص ۳۷ و ۱۷۹-۲۲۷)

دلیل این ناکامی های پیاپی و تن دادن به مدل های جدید اقتصادی در این نکته نهفته است که آنان چشم روی واقعیات بسته و نیازهای فطری و طبیعی بشر را نادیده گرفته اند و نتوانسته اند طبق واقعیات و نیازهای روحی روانی بشر، سهم عادلانه ای برای دو عنصر «کار و نیاز» تنظیم کنند، چیزی که اسلام هماهنگ با ندای فطرت آن را تنظیم و ارائه داده است.

توزیع درآمدها از منظر قرآن

به بیان شهید صدر مسئله توزیع در نظام اقتصادی اسلام، دو شاخه اصلی دارد:

۱. توزیع قبل از تولید: توزیع و سهم بندی منابع طبیعی و مواهب خدادادی بین آحاد مردم. (بحث این قسمت گذشت).

۲. توزیع پس از تولید: توزیع و مشخص کردن سهم هر یک از عوامل تولید از محصول تولید شده (اقتصادنا، ص ۴۱۳).

چنان که گذشت اسلام برخلاف نظام اقتصادی سرمایه داری، مبنای مالکیت را در اصل بر عنصر «کار مباشری» بنا کرده است، لذا انسان (کارگر) در ردیف ابزار و سرمایه دیده نمی شود، بلکه بسی گرامی تر و ارجمندتر از آنان است؛ به گونه ای که محور ثقل تولید شمرده می شود.

ص: ۷۶۰

این نگاه ارزشی به کارگر در نظام اقتصادی اسلام، - برخلاف اقتصادهای رائج - خود را در ابوابی چون مزارعه، مضاربه و مساقات نشان می دهد، زیرا کارگر، برابر این عقود، می تواند به جای دریافت مزد، در محصول و درآمد آن، شریک مالک شود؛ چنان که در کارخانه ها هم می توانند به جای دریافت مزد، در برابر کارشان به نسبت عادلانه و توافقی در سود کارخانه شریک شوند.

این مسائل از امتیازات اقتصاد اسلامی و برخاسته از نگرش اسلام به انسان است که طبق آن کارگر در کنار مالک، می تواند در درآمدها شریک باشد.

خلاصه اینکه از نظر اسلام اگر انسان روی مواد اولیه ای که قبلاً در تملک کسی نبود، کار کند و آن را به دست آورد، مشخصاً مالک آن می شود و دیگر عناصر شرکت کننده (صاحبان ابزار و سرمایه) سهمی در آن ندارند، ولی اگر ماده اولیه، قبلاً در مالکیت دیگری باشد، با کار جدید دیگران از ملکیت صاحب اولی خارج نمی شود، بلکه تنها می توانند در سود و محصول آن، تحت عقودی چون مساقات، مضاربه و مزارعه سهام شریک شوند.

ناگفته پیداست انتقال مباحات و منابع اولیه به بخش خصوصی، مشروط به اذن حاکم اسلامی است که جای بحث آن در کتب فقهی می باشد.

جمع بندی

از میان سه رکن «تولید، توزیع و مصرف» جایگاه «توزیع» در نظام اقتصادی، اهمیت فوق العاده ای برخوردار است. خداوند در پاسخ به نیازهای بشر، همه ی مایحتاج انسان، بلکه بیش از آن را در طبیعت قرار داده است. اگر ناسپاسی و ستمگری انسان ها نبود و ثروت ها بر اساس نظام عادلانه بین مردم توزیع می گردید، نیازی بی پاسخ نمی ماند و دو پدیده ی فقر و تکاثر - شاخصه اصلی نبود توازن اجتماعی، اقتصادی - بشر را آزار نمی داد.

در نظام اقتصادی اسلام، مسئله توزیع در دو بخش طرح می شود: ۱. توزیع ثروتهای طبیعی، ۲. توزیع درآمدها و محصول.

در قسمت نخست اسلام، برخلاف نظامهای اقتصادی رائج که یکی از دو عنصر «کار» و «نیاز» را ملاک توزیع دانستند، هر دو عنصر را دخیل دانست. در این بینش تملک منابع طبیعی - تحت شرایطی خاص - در اصل بر «کار» نهاده شده است تا از تجمیع ثروتهای طبیعی در دست طبقه ای خاص جلوگیری به عمل آید. در مرحله بعد «نیاز» به عنوان دومین عنصر و ملاک تملک، برای افراد ناتوان مورد ملاحظه قرار گرفت.

در بخش توزیع درآمدها نیز، اسلام در اصل «کار مباحثی» را ملاک توزیع دانست و مقرر داشت که کارگر برابر عقودی چون مساقات، مضاربه و مزارعه، در درآمد و محصول شریک گردد.

همچنین بیان شد که در رسیدن به عدالت اجتماعی اقتصادی، دستیابی به امنیت سیاسی اقتصادی، از اهداف نظام توزیعی اسلام است.

(۱) وَآتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ (نور / ۳۲)؛ «مقداری از مال خداوند که به شما داده است به فقراء بدهید». اضافه تشریفی «مال» به «الله» گویای اهمیت مال و دارایی از نگاه اسلام است.

(۲) فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ (جمعه / ۱۰)؛ «هنگامی که نماز (جمعه) به پایان رسید، در زمین پراکنده شوید و از فضل خداوند بطلبید».

(۳) كُتِبَ عَلَيْكُم إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ (بقره / ۱۸۰)؛ «بر شما نوشته شد هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد اگر خیری (مالی) از خود به جای گذارده، برای پدر و مادر و نزدیکان به طور شایسته وصیت کند».

(۴) وَلَئِن أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَيْفُوسٌ كَفُورٌ (هود / ۹)؛ «اگر از جانب خویش، رحمتی (مالی) به انسان بچشانیم، پس آن را از او بگیریم، بسیار نومید و ناسپاس خواهد بود». تفسیر رحمت در این آیه به مال و دارایی، بر اساس شان نزول و روایات است.

(۵) فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ (اعراف / ۱۳۱)؛ «هنگامی که به آنان نیکی (و نعمتی) می رسید، می گفتند: این به خاطر خود ماست».

(۶) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ (انعام / ۳۲)؛ «زندگی دنیا، جز بازی و سرگرمی نیست».

(۷) فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (توبه / ۳۸)؛ «متاع زندگی دنیا، در برابر آخرت، جز اندکی نیست».

(۸) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (آل عمران / ۱۸۵)؛ «زندگی دنیا، چیزی جز مایه ی فریب نیست».

(۹) در کتاب خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۳، ص ۱۲۳۵-۱۲۴۲ می خوانیم: «در اقتصادهای رائج هیچ انگیزه ای جز جستجوی بالاترین لذت ممکن، نمی تواند در مصرف، مؤثر باشد».

(۱۰) در سوره ی محمد، آیه ۳۸؛ یادآور می شود: از نگاه اسلام، «انفاق» یکی از ساز و کارهای توزیعی ثروت بین نیازمندان و محرومان است.

(۱۱) مطابق آن روایت می خوانیم: «مرّ شیخ مکفوف کبیر یسأل، فقال أمير المؤمنين عليه السلام ما هذا؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين عليه السلام! نصرانی فقال أمير المؤمنين: استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعموه، أنفقوا عليه من بيت المال» (تهذيب الاحكام، ج ۶، ص ۲۹۲، ح ۸۱۱).

(۱۲) بین مباحث نظری اقتصاد، با آنچه در عمل در خارج اتفاق می افتد، تفاوت های زیادی هست.

از نظر تئوری، سه گونه دولت در تئوری اقتصاد مطرح است: دولت نئوکلاسیک، دولت کینزی و دولت سوسیالیسم.

در دولت نئوکلاسیک، اصولاً دخالت دولت برخلاف قاعده و نظم طبیعی اقتصاد است و بخش مخصوص بدون هیچ مانعی، می تواند با هرچه که در توان دارد به منابع طبیعی دست یابد و به فعالیت های اقتصادی پردازد، ولی در دولت کینزی (که به اسم اقتصاددان مشهور «جان مینارد کینز» نامیده می شود) رها کردن اقتصاد به طور آزاد در قالب رقابت آزاد نمی تواند به تنهایی منافع جامعه را تأمین نماید، لذا دخالت دولت در مواردی، لازم و ضروری است. دولت سوسیالیسم هم تنها به نقش دولت اعتقاد دارد و در عمل بخش خصوصی را نادیده می گیرد.

جالب است که هیچ یک از صاحبان این تئوری ها در عمل به رسم خود پای بند نماندند و هر سه به نوعی به «اقتصاد مختلط» روی آوردند که نه آزادی مطلق و نه حذف کامل بخش خصوصی را می پسندد. (ر. ک. به: مبانی و اصول علم اقتصاد، ص ۱۸۷ - ۲۰۳)

ص: ۷۶۲

(۱۳) علم اقتصاد غربی که پایه گذار آن را آدام اسمیت می دانند، طی دویست سالی که از عمرش می گذرد، شامل سه مکتب عمده (کلاسیک، کینزین و نئوکلاسیک) است. مکتب اقتصادی نئوکلاسیک، یا کلاسیک جدید با تصحیح و تکمیل نظریات اقتصاددانان کلاسیک مثل آدام اسمیت پای ریزی شده است و به همین جهت به کلاسیک جدید یا نئوکلاسیک مشهور شد. بر پایه این اقتصاد، نگاههای اقتصادی به دنبال به حداکثر رساندن سود؛ و مردم به دنبال به حداکثر رساندن مطلوبیت (لذت حاصل از مصرف) هستند و این دو تمایل سبب می شود اقتصاد جامعه نه تنها به حرکت در آید، بلکه توسعه یابد و رشد پیدا کند. (ر. ک به: اقتصاد توسعه یک الگوی جدید، ص ۱۴ و ۲۵)

ص: ۷۶۳

قرآن مجید، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.

چپرا، محمدعمر، اسلام و چالش اقتصادی، مترجمان: میرمعزی، هادوی نیا، یوسفی و جهانیان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴ ش.

شهید سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۷۵ ش.

آیت الله مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، نسل جوان، قم، ۱۳۸۶ ش، چ سوم.

دکتر وهبه زحیلی، تفسیر المنیر، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۱ ق.

محمد بن حسن طوسی، تهذیب الأحکام، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۶۵ ش، چ چهارم.

دفتر تبلیغات اسلامی، پدیده شناسی فقر و توسعه، شعبه ی خراسان، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰ ش.

لین ولنکستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶ ش.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر اقتصاد اسلامی، چاپ سلمان فارسی، ۱۳۶۳ ش.

محمد جمال خلیلیان، شاخص های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۴ ش.

محمد بن یعقوب کلینی، کافی، دارالکتب الاسلامیه، آخوندی، قم، ۱۳۸۸ ق، چ سوم.

متقی هندی، کنز العمال، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۵ ق، چ پنجم.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه سازمان سمت، مبانی اقتصاد اسلامی، ۱۳۷۱ ق.

دکتر یدالله دادگر، دکتر تیمور رحمانی، مبانی و اصول علم اقتصاد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

احمد بن حنبل، مسند احمد، دارالکتب العلمیه، بیروت.

الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، ۱۳۳۲ ش، المفردات فی غریب القرآن، المکتبه الرضویه، تهران.

علامه طباطبائی، المیزان، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۱ ق، چ دوم.

اهداف و انگیزه ها، نظام اقتصاد اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.

علی محمد میرجلیلی (۱)

سمیه یوسفی (۲)

چکیده

اسلام خواهان عزت و اقتدار مسلمانان در تمامی عرصه ها از جمله عرصه اقتصادی است و تولید مقدمه رسیدن به این هدف بزرگ است؛ از این رو، اسلام برای تولید اهمیت ویژه ای قائل شده و مسلمانان و پیروان خود را به فعالیت های مختلف تولیدی چون تولیدات کشاورزی، دامداری، صنعتی و نیز تجارت تولیدات این بخش ها در راستای توزیع و ترویج این سه بخش دعوت می کند.

با توجه به اینکه رسیدن به رشد تولید و خودکفایی مسلمانان و بی نیازی جستن از کشورهای کفر، روش ها و راهکارهای بی عیب و نقصی را می طلبد که از جمله آنها رعایت اولویت ها در تولید است، در این نوشتار سعی بر آن است تا با استفاده از آیات قرآن و سخنان گهربار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام به معرفی اولویت های تولید از دیدگاه اسلام در راستای رسیدن به رشد و اقتدار اقتصادی مسلمانان پردازیم. هدف از این نوشتار تشویق تولیدکنندگان به رعایت اولویت های تولیدی است.

واژگان کلیدی: قرآن، روایات، کار، تولید، اولویت های تولید.

ص: ۷۶۵

۱- (۱) دانشیار دانشگاه آیت الله حائری almirjalili@yazd.ac.ir

۲- (۲) . دانش آموخته ارشد دانشگاه آیت الله حائری usofisara@yahoo.com

اسلام در درجه اول سازمان های تولیدی را موظف به تولید کالاهایی کرده که وجود آنها به رفع نیازهای ضروری و حیاتی مردم کمک می کند و از آنها خواسته که استفاده از منابع تولید را در جهت تولید چنین کالاهایی در اولویت قرار دهند و تا زمانی که تولید کالاهای ضروری به حدی نرسیده که جوابگوی نیاز عموم باشد، صرف نیرو و امکانات برای تولید سایر کالاها را مجاز نمی داند؛ بنابراین، در نظام اقتصادی اسلام آنچه به میزان و نوع کالا- و خدمات جهت می دهد، رفع نیاز عمومی جامعه به معنای واقعی صرف نظر از قدرت پولی مردم. (۱) زیرا عدم تأمین نیازهای ضروری مردم موجب وابستگی اقتصادی به کشورهای بیگانه می شود و وابستگی اقتصادی، استقلال سیاسی و فرهنگی کشور را تحت الشعاع قرار می دهد که این مخالف نظر اسلام است؛ زیرا اسلام خواهان عزت و سربلندی جامعه مسلمان در بین دیگر جوامع است و هر گونه تسلط و وابستگی به بیگانه را نفی می کند: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (نساء / ۱۴۱)؛ «خداوند هرگز بر [زیان] مؤمنان، برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است».

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز در این زمینه روایتی نقل شده که فرمود: «الْبِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يُغْلَى عَلَيْهِ»؛ «اسلام برتر است و چیزی بر آن برتری ندارد» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹: ۲۶/۱۴).

امام علی علیه السلام نیز وابستگی به دیگران را باعث اسارت می داند و می فرماید: «اسْتَعْنِ بِاللَّهِ عَمَّنْ شِئْتَ تَكُنْ نَظِيرَهُ وَ احْتَجِ إِلَى مَنْ شِئْتَ تَكُنْ أَسِيرَهُ»؛ «از هر کس بی نیازی بجویی، همانند او خواهی بود و به هر کس نیازمند باشی برده و اسیر او هستی» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳: ۱۰۰/۲۰۹).

بنابراین در این تحقیق به سؤالات ذیل پاسخ داده می شود:

۱. قرآن و احادیث در راستای تأمین نیازهای ضروری مسلمانان و در نهایت رسیدن به استقلال و اقتدار اقتصادی و سیاسی آن چه فعالیت های تولیدی را توصیه می کند؟

۲. ترتیب این فعالیت ها بر اساس اولویت چگونه است؟

اولویت های تولید

در این بخش، اولویت های تولیدی از نظر اسلام مورد بحث قرار می گیرد.

۱. کشاورزی

الف) اهمیت کشاورزی

زمین، مادر انسان است. آدمی از آن خلق گردیده و به همان باز می گردد: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ (طه / ۵۵)؛ «از این [زمین] شما را آفریده ایم، در آن شما را بازمی گردانیم» و مقومات زندگی و بقاء وی از آن است. رسول اکرم صلی الله علیه

و آله و سلم نیز در این باره می فرمایند: «تَمَسَّحُوا بِالْأَرْضِ فَإِنَّهَا أُمَّكُمْ وَ هِيَ بِكُمْ بَرَّةٌ»؛ «با زمین (در نبود آب) مسح (تیمم) کنید که آن مادر (و زادگاه) شماست و او در حق شما نیکوکار است» (راوندی، النوادر، بی تا: ۹؛ شریف رضی، المجازات النبویه، ۱۴۲۲ ق: ۲۵۱).

در این میان، کشاورزی و زراعت خود هدیه ای از زمین به انسان است تا بدان وسیله حیات پدید آمده و بشر قدرت زندگی را داشته باشد و تا کمال مطلوب سیر خود را ادامه دهد. لکن گاهی انسان از اهمیت کشاورزی در زندگی خود غافل است و تمام اهمیت یا بیشتر آن را صرف امور دیگر نظیر صنعت می کند. اسلام تأکید زیادی نسبت به کشاورزی و زراعت نموده است؛ زیرا غذا و مایحتاج زندگی مردم از این طریق حاصل می شود.

ص: ۷۶۶

نقش کشاورزی در تأمین نیازهای غذایی مردم به اندازه ای است که امام علی علیه السلام سامان یافتن وضع سایر اقشار جامعه را در گرو سامان یافتن وضع کشاورزان داشته، خطاب به مالک اشتر می فرماید: «وَتَفَقَّدَ أَمْرَ الْخَرَاجِ بِمَا يُصْلِحُ أَهْلَهُ فَإِنَّ فِي صَلَاحِهِ وَصِيْلَاحِهِمْ صِيْلَاحًا لِمَنْ سِوَاهُمْ وَ لَا صَلَاحَ لِمَنْ سِوَاهُمْ إِلَّا بِهِمْ لِأَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِيَالٌ عَلَى الْخَرَاجِ وَ أَهْلِهِ» (شریف رضی، نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۳۶، نامه ۵۳)؛ «خراج را به گونه ای واریسی کن که صلاح خراج دهندگان باشد؛ زیرا بهبودی خراج و خراج دهندگان، عامل اصلاح امور دیگر اقشار جامعه می باشد و تا امور خراج دهندگان اصلاح نشود، کار دیگران نیز سامان نخواهد گرفت؛ زیرا همه مردم نان خور خراج و خراج دهندگانند».

امام علی علیه السلام در جمله بعدی از این نامه می فرماید: «وَلْيَكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ لِإِنَّ ذَلِكَ لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ وَ مَنْ طَلَبَ الْخَرَاجَ بَعِيْرَ عِمَارَةِ أَحْرَبَ الْبِلَادِ وَ أَهْلَكَ الْعِبَادَ وَ لَمْ يَسْتَقِمْ أَمْرُهُ إِلَّا قَلِيْلًا فَإِنْ شَكُوا ثَقُلًا أَوْ عَلَهُ أَوْ انْقِطَاعَ شَرْبٍ أَوْ بَيَالِهِ أَوْ إِحْيَالِهِ أَرْضٍ اغْتَمَرَهَا غَرَقٌ أَوْ أَجْحَفَ بِهَا عَطَشٌ خَفَفَتْ عَنْهُمْ بِمَا تَرْجُو أَنْ يُصْلِحَ بِهِ أَمْرُهُمْ» (همان، ۴۳۶)؛ «و باید که توجه تو به آباد کردن زمین بیش از توجه به گرفتن خراج باشد، چه خراج جز در نتیجه آبادی فراهم نمی آید. هر کس بدون آباد کردن زمین خواستار خراج شود، کشور را خراب و مردم را هلاک کند و کار او جز اندکی راست نخواهد شد. پس اگر از زیادی مالیات (خراج) یا رسیدن آفت آسمانی یا قطع شدن آب یا باران یا خراب شدن بذر در نتیجه غرق شدن زمین در زیر آب، یا نابود شدن ماده غذایی از زمین شکایت کنند، باید چنان بار مردم را سبک کنی که کارشان اصلاح شود».

از این عبارت می توان فهمید که منظور از خراج دهندگان، «کشاورزان» هستند، بلکه در تعبیر شرع، مراد از خراج مالیاتی است که دولت اسلامی از زمین می گیرد (محقق کرکی، رسائل المحقق الكرکی، ۱۴۰۹: ۱/۲۶۶).

بنابراین، تهیه نیازهای غذایی مردم در درجه اول از طریق کشاورزی انجام می گیرد و اگر کشوری نتواند در این زمینه به خودکفایی برسد، به شدت آسیب پذیر شده و به ناچار وابسته به دیگران می شود.

اهمیت این امر را می توان در کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم جست و جو کرد: «إِنَّ قِيَامَتِ السَّاعَةِ وَ فِي يَدِ أَحَدِكُمْ الْفَسِيلَةَ فَإِنْ اسْتِطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ السَّاعَةُ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا» (بروجردی، جامع الحدیث، ۱۳۸۶: ۱۸/۴۳؛ پاینده، نهج الفصاحه، ۱۳۸۲: ۲۷۷)؛ «اگر در دست یکی از شما نهالی باشد و در همان لحظه قیامت بر پا شود، اگر بتواند آن نهال را غرس کند، باید این کار را انجام دهد»؛ بنابراین، اگر مردمی در تحصیل مواد غذایی خود به دیگری نیاز داشته باشند، هر گونه پیشرفت های صنعتی، ثمری به حال آنها ندارد و تحولات تکنولوژی نمی تواند بی نیازشان سازد؛ زیرا صنعت و تکنولوژی به خودی خود نمی تواند نان و خوراک مردم را ایجاد کند و این نان و مواد غذایی است که به انسان حیات می بخشد.

رهبران بزرگوار اسلام برای نشان دادن اهمیت این امر حیاتی، تنها به تأکیدات لفظی اکتفا نکرده و خود، شخصاً به این کار اشتغال ورزیدند. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «وَمَا فِي الْأَعْمَالِ شَيْءٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الزَّرَاعَةِ وَ مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا زَارِعًا إِلَّا إِدْرِيسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّهُ كَانَ حَيَّاطًا» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۴۰۷: ۶/۳۸۴؛ قمی، سفینه البحار، ۱۴۱۴: ق: ۴۶۴/۳)؛ «از میان کارها چیزی در نزد خداوند محبوب تر از کشاورزی نیست و خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد مگر اینکه کشاورز بود بجز ادريس که خياط بود».

کشاورزی از این جهت که تأمین کننده نیازهای غذایی مردم و دام هاست، در اولویت نخست قرار دارد. این اهمیت به حدی است که خداوند در آیات بسیاری انسان ها را به پرداختن به این امر تشویق می کند؛ نظیر: **أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسِيْقُ الْمِيَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرْزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعُمُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ** (سجده / ۲۷)؛ «آیا نمی بینند

که آب را به زمین خشک و بی گیاه روانه می سازیم تا کشتزارها برویانیم و چارپایان و خودشان از آن بخورند؟ چرا نمی بینند؟».

درست است که این آیه در صدد توبیخ و تنبیه کفار است که چرا با وجود این همه نشانه های آشکار باز خداوند را انکار می کنند، می توان این برداشت را هم از آیه داشت که خداوند از طریق این آیه انسان ها را به سمت کاری سوق می دهد که از طریق آن نه تنها نیازهای حیاتی خود، بلکه نیازهای حیاتی چهارپایان خود را نیز می توانند تأمین کنند و آن کار پرداختن به امر کشاورزی است.

امام باقر علیه السلام در روایتی در زمینه تشویق به کشاورزی می فرماید: «خَيْرُ الْأَعْمَالِ الْحَرْثُ تَزْرَعُهُ فَيَأْكُلُ مِنْهُ الْبَرُّ وَالْفَاجِرُ أَمَّا الْبَرُّ فَمَا أَكَلَ مِنْ شَيْءٍ اسْتَتَفَرَ لَكَ وَ أَمَّا الْفَاجِرُ فَمَا أَكَلَ مِنْ شَيْءٍ لَعْنَهُ وَ يَأْكُلُ مِنْهُ الْبُهَائِمُ وَالطَّيْرُ» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹: ۱۹/۳۲)؛ «بهترین اموال آن است که برزگری، بذری را بکارد و سپس از آن هر نیک و فاسدی بخورد. پس اگر نیکوکار از آن بخورد، برای تو طلب مغفرت کند و اگر فاجر و بدکار از آن استفاده برد، نفرین شود و نیز پرندگان و چهارپایان از آن می خورند». امام علیه السلام در این روایت بهترین اموال را زراعتی دانسته که همه به نوعی از آن بهره مند می شوند.

در روایتی دیگر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بهره مندی موجودات از محصولات کشاورزی، صدقه ای است که برای صاحب این محصولات لحاظ می شود: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ طَيْرٌ أَوْ بَيْهَمَةٌ إِلَّا كَانَتْ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ» (بروجردی، جامع احادیث الشیعه، ۱۳۸۶: ۲۳/۹۵۸)؛ «هیچ مسلمانی نهالی نمی کارد یا زراعت نمی کند که از آن، انسان یا پرندگان یا چهارپایان می خورند مگر اینکه برای او صدقه به شمار می رود».

بنابراین، در اقدام به کشاورزی صرف نظر از تأمین مایحتاج زندگی خود و دیگر موجودات و امرار معاش از طریق آن، اجر و پاداشی است که خداوند برای شخص کشاورز لحاظ می کند. رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در روایتی در این زمینه می فرماید: «مَنْ غَرَسَ غَرْسًا فَأَتَمَّرَ أَعْطَاهُ اللَّهُ مِنَ الْأَجْرِ قَدْرَ مَا يَخْرُجُ مِنَ الثَّمَرِ» (نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۱۴۰۸: ۱۳/۴۶۰؛ بروجردی، همان، ۹۵۸)؛ «کسی که نهالی را بکارد و آن نهال به ثمر بنشیند، خداوند به مقداری که از آن نهال ثمره به دست می آید، به وی اجر می دهد».

۲. دام پروری

الف) اهمیت دام پروری

دام یکی از مواردی هستند که انسان ها در تأمین نیازهای غذایی خود به آن نیازمند می باشند و حیات خود را بر آن قوام می نهند؛ از این رو، دین مقدس اسلام توجه خاصی به رشد این ثروت و سرمایه عظیم طبیعی نموده و قرآن مجید این ثروت را نعمتی بزرگ می خواند که خداوند آن را به بشر موهبت نموده می خواند و توجه فکری وی را به آن جلب می کند: اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ (غافر / ۷۹)؛ «خدا [همان] کسی است که چهارپایان را برای شما پدید آورد

تا از برخی از آنها سواری گیرید و از برخی از آنها بخورید».

در آیه دیگر می فرماید: **وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسِيئُكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ (نحل / ۶۶)**؛ «و در دام ها برای شما عبرتی است: از آنچه در [لابلای] شکم آنهاست، از میان سرگین و خون، شیری ناب به شما می نوشانیم که برای نوشندگان گواراست».

بنابراین، بر انسان لازم است که خدای را در برابر این نعمت عظیم شکرگذار باشد و از آن بهترین استفاده را ببرد و بر آن بیشترین محافظت را نماید.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مردم را به اهمیت دامداری و رشد این سرمایه دعوت می کند تا جایی که تصریح می کند که

ص: ۷۶۸

دامداری شغل انبیا بوده است: «وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَيَّا بَعَيْتَ اللَّهَ نَبِيًّا إِلَّا رَاعِيَ غَنَمٍ» (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۹۷/۶۱)؛ «خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد مگر اینکه چوپان گوسفند (دامدار) بود» تا احدی از اشتغال به آن کوتاهی نکرده و آن را تحقیر ننماید و کم و کوچک نشمارد. اسلام پیش از آنکه جهان معاصر سازمان حمایت حیوانات را بشناسد، دعوت کننده و اهمیت دهنده به این سرمایه است و برای حیوانات حقوقی بر صاحبانشان و رفق و مهربانی و آزار نرسانیدن به آنها را قائل گردیده است. در این باره امام صادق علیه السلام فرمود: «لِلدَّائِبِ عَلَى صَاحِبِهَا سِتَّةُ حُقُوقٍ لَا يُحْمَلُهَا فَوْقَ طَاقَتِهَا وَلَا يَتَّخِذُ ظَهْرَهَا مَجَالِسَ يَتَحَدَّثُ عَلَيْهَا وَيَبْدَأُ بِعَلْفِهَا إِذَا نَزَلَ وَلَا يَسْمُهَا فِي وَجْهِهَا وَلَا يَضْرِبُهَا فِي وَجْهِهَا فَإِنَّهَا تُسَبِّحُ وَ يَغْرِضُ عَلَيْهَا الْمَاءَ إِذَا مَرَّ بِهِ» (برقی، المحاسن، ۱۳۷۱: ۲/۶۲۵)؛ «بر صاحبان چهارپا شش وظیفه است: وی را بیش از طاقتش حمل نکند و پشت او را مجلسی برای سخن گفتن قرار ندهد و در هنگام رسیدن، اول غذای وی را دهد و وی را دشنام نداده و یا نقره داغ ننماید و ضربتی بر صورتش ننوازد که خدای را می خواند و نیز در هنگام عبور از آب وی را بر آن عرضه کند و آب به او رساند». بنابراین، آنچه گفته شد، بهترین دلیل بر توجه و اهمیت شریعت مقدس اسلام به امر دام پروری، چه از جهت اقتصادی یا جهات اخلاقی و انسانی می باشد.

ب) تشویق به دام پروری

دومین اولویت تولیدی بعد از کشاورزی، دام پروری است؛ زیرا رشد و پیشرفت در کشاورزی زمینه مناسب را برای فعالیت های دام پروری مهیا می سازد، از این رو، بر اساس سخنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بهترین فعالیت تولیدی بعد از کشاورزی، دام پروری است. امام صادق علیه السلام می فرمایند: «سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَى الْمَالِ خَيْرٌ قَالَ الزَّرْعُ زَرَعَهُ صَاحِبُهُ وَ أَضْيَلَحَهُ وَ أَدَى حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ قَالَ فَأَى الْمَالِ بَعْدَ الزَّرْعِ خَيْرٌ قَالَ رَجُلٌ فِي غَنَمٍ لَهُ قَدْ تَبِعَ بِهَا مَوَاضِعَ الْفَطْرِ يُقِيمُ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتِي الزَّكَاةَ» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۵/۲۶۰)؛ «از پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم سؤال شد: کدام ثروت بهتر است؟ فرمود: زراعتی که صاحبش آن را به دست خود کشته و به ثمر رساند و زکات آن را پردازد. عرض شد: پس از کشاورزی کدام دارایی بهتر است؟ فرمود: گله داری که خود گوسفندانش را در چراگاه های باران گیر می چراند و نماز می خواند و زکات می دهد».

بعد از کشاورزی، اکثر نیازهای مردم از طریق دامداری تأمین می شود؛ از این رو، در روایات از این امر مهم به «برکت» تعبیر شده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده که فرمود: «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِعَمَّتِهِ مَا يَمْنَعُكَ مِنْ أَنْ تَتَّخِذِي فِي بَيْتِكَ بَرَكَةً فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْبَرَكَةُ فَقَالَ شَاةٌ تُحَلَبُ فَإِنَّهُ مَنْ كَانَتْ فِي دَارِهِ شَاةٌ تُحَلَبُ أَوْ نَعَجَةٌ أَوْ بَقْرَةٌ فَبَرَكَاتٌ كُلُّهُنَّ» (برقی، المحاسن، ۱۳۷۱: ۶۴۰)؛ «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به عمه خود فرمود: چه چیز تو را مانع می شود از اینکه برکتی در خانه داشته باشی؟ گفت: یا رسول الله برکت کدام است؟ فرمود: گوسفندی شیرده و اگر کسی در خانه اش گوسفند یا بز یا گاو شیرده ای باشد، همه آنها برکتند».

روایاتی از این قبیل در تشویق انسان ها به دام پروری فراوان است و به وضوح دلالت دارد بر اینکه تأمین بسیاری از نیازهای خوراکی، پوشاک، وسایل رفاهی و... از این طریق صورت می گیرد.

خداوند نیز در آیات بسیاری از قرآن مردم را به پرورش دام دعوت می کند:

وَ الْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَ مَنَافِعٌ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ (نحل / ۵)؛ «و چهارپایان را خلق کرد که به (موی و پشم) آنها گرم می شوید و از آنها فواید بسیار دیگر برده و از (شیر و گوشت) آنها غذای مأكول می سازید». در این آیه نخست به مسئله خلقت چهارپایان که دلیلی بر علم و قدرت خداست و سپس به بیان وجود نعمت های گوناگون در آنها می پردازد و از میان این نعمت ها به سه چیز اشاره کرده است؛ نخست «دفع» که به معنای هرگونه پوشش است، دیگری «منافع» (یعنی شیر و مشتقات آن) و سوم گوشت که با جمله «وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ» بیان شده است (مکارم

این آیه با بیان فواید موجود در چهارپایان به انسان‌ها می‌فهماند که با روی آوردن به این امر مهم می‌توانند بخش زیادی از احتیاجات خود را در زمینه خوراک، پوشاک و وسایل زندگی تأمین کنند بدون اینکه محتاج و وابسته به دیگران باشند. این خودکفایی و عدم وابستگی در آیه بعد به زیبایی به تصویر کشیده شده است: **وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ** (نحل / ۶)؛ «و هنگامی که آنها را شبانگاه از چرا برمی‌گردانید یا صبحگاه به چرا بیرون می‌برید، زیب و افتخار شما باشند».

منظره جالب حرکت دسته جمعی گوسفندان و چهارپایان به سوی بیابان و چراگاه، سپس بازگشتشان به سوی آغل و استراحتگاه که قرآن از آن به «جمال» تعبیر کرده، تنها یک مسئله ظاهری و تشریفاتی نیست، بلکه بیانگر واقعیتی است در اعماق جامعه و گویای این حقیقت است که چنین جامعه‌ای خودکفاست، فقیر و مستمند و وابسته به این و آن نیست، خودش مولد است و مصرف‌کننده تولید خود است. این در واقع، جمال استغنا و خودکفایی جامعه است، جمال تولید و تأمین فرآورده‌های مورد نیاز یک ملت است و به تعبیر گویاتر جمال استقلال اقتصادی و ترک هرگونه وابستگی است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۵۹).

۳. صنعت

الف) اهمیت صنعت

امروزه تأمین بسیاری از نیازهای اساسی و حیاتی جامعه مستقیم یا غیرمستقیم به بخش صنعت وابسته است، حتی تولیدات بخش کشاورزی و دام پروری نیز از این امر مستثنا نیست؛ زیرا با توجه به رشد جمعیت، عدم استفاده از صنعت و ماشین‌آلات پیشرفته نه تنها با مشقت زیاد و سوددهی پایین همراه است، بلکه جوابگوی نیازهای مردم هم نیست.

تولیدات بخش صنعت هم شامل تولیداتی است که تسهیل‌کننده تولیدات دیگر بخش‌هاست و هم شامل تولیداتی که در نیازهای روزمره مورد استفاده قرار می‌گیرند و جزء کالاهای اساسی و ضروری به شمار می‌آیند.

قرآن توجه به این امر را هم از نظر دور نداشته و در آیات مختلف پرداختن به آن را گوشزد می‌کند؛ زیرا سومین بخش تولید در رسیدن به خودکفایی اقتصادی، بخش صنعت است و یک کشور باید بتواند کالاهایی را که حیات افراد یا قوام نظام جامعه به آن بستگی دارد، تولید کند. قرآن می‌فرماید:

وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ (حدید/ ۲۵) وَ أَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ مَن يَزِغُ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلَ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُورٍ رَّاسِيَتٍ اعْمَلُوا ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورِ (سبأ/ ۱۲-۱۳).

اسلام خواهان عقب‌ماندگی مسلمانان در صنعت و تکنولوژی نیست به همین جهت خداوند در قرآن می‌فرماید:

وَ اعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَّتْظَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهَبُونَ بِهِ عِيدُوكُمْ وَ عِيدُوكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ

(انفال / ۶۰)؛ «و هر چه در توان دارید، از نیرو و اسب های آماده بسیج کنید تا با این [تدارکات]، دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را جز ایشان - که شما نمی شناسیدشان و خدا آنان را می شناسد - بترسانید.»

و از مسلمانان می خواهد که به حرکت علمی و صنعتی خود ادامه داده، مہیای سبقت گرفتن از دشمنان اسلام شوند، البته به شرط آنکه در چارچوب اخلاق و ارزش های انسانی باشد.

ب) تولیدات اساسی بخش صنعت

ص: ۷۷۰

بر اساس آیه ۶۰ سوره انفال (آیه پیش گفته) یکی از تولیدات اساسی بخش صنعت، ابزارهای نظامی است که هر جامعه ای برای حفظ اقتدار و امتیّت خود به آن نیاز مبرم دارد و تولید آن در کمیّت و کیفیت از چنان اهمیّتی برخوردار است که خداوند در آموزش یک فن و صنعت به پیامبرش، ساخت یک وسیله دفاعی را در نظر گرفته و آموزش آن را خود بر عهده می گیرد: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا... وَ أَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ * أَنْ اِعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَ اَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (سبأ/ ۱۱-۱۲)؛ «و ما به داود از سوی خود فضیلتی بزرگ بخشیدیم... و آهن را برای او نرم کردیم [و به او دستور دادیم] که از آهن زره فراخ و گشاد بساز و حلقه زره به اندازه و یک شکل گردان و خود با قومت همه نیکوکار باشید که من کاملاً به هر چه کنید بینایم».

در آیه دوم که خطاب به حضرت داود علیه السلام است، برای اینکه بتواند از دسترنج خود استفاده کند، چگونگی ساختن زره به او تعلیم داده شده است. این آیه به ما می آموزد که پیامبر خدا - که رئیس کشور دینی است - صنعتگری سازنده است و فایده صنعت وی تنها به خود او باز نمی گردد، بلکه سود اجتماعی دارد و به مردمان دیگر نیز می رسد؛ چه زرهی که پیامبر صنعتگر می سازد، برای امت او فایده ای بزرگ دارد و آنان را از شرّ دشمن در جنگ محافظت می کند. پس جامعه زنده در حال رشد، همواره نیازمند به تقویت صنایع، تشویق صنعت گران، گشودن راه های اکتشافات صنعتی و توجّه کامل به استفاده از فنون جدید می باشد (حکیمی، الحیاه، ۱۳۸۰: ۴/۴۸۵).

بنابراین، استفاده از ابزارهای نظامی در دفاع از ارزش های اسلامی در برابر مخالفان خارجی و داخلی و اجرای عدالت در جامعه امری اجتناب ناپذیر است، چنان چه خداوند در سوره حدید پس از اینکه هدف خود را از ارسال پیامبران برقراری عدالت در جامعه می داند، از منافع آهن سخن به میان می آورد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَ لِيُعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ مَن يَنْصُرُهُ وَ رُسُلُهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (حدید/ ۲۵)؛ «ما پیامبرانمان را با دلیل های روشن فرستادیم و با آنها کتاب و ترازو را نیز نازل کردیم تا مردم به عدالت عمل کنند و آهن را که در آن نیرویی سخت و منفعی برای مردم است، فرو فرستادیم تا خدا بداند چه کسی به نادیده، او و پیامبران او را یاری می کند. زیرا خدا توانا و پیروزمند است».

با توجّه به این آیه، پیامبران به سه وسیله مجهز بودند: دلایل روشن، کتب آسمانی، و معیار سنجش حق از باطل و خوب از بد. ولی از آنجا که به هر حال در یک جامعه انسانی هر قدر سطح اخلاق و اعتقاد و تقوا بالا باشد، باز افرادی پیدا می شوند که سر به طغیان و گردنکشی بر دارند و مانع اجرای قسط و عدل شوند، در ادامه آیه می فرماید: «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ مَنْفَعٌ لِلنَّاسِ؛ «ما آهن را نازل کردیم که در آن قوت شدیدی است، و نیز منفعی برای مردم».

تجهیزات سه گانه انبیای الهی برای اجرای عدالت وقتی می تواند به هدف نهایی برسد که از ضمانت اجرایی آهن و «بأس شدید» آن برخوردار باشد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۳۷۳-۳۷۱).

برای اینکه جامعه اسلامی بتواند تولیدات داخلی خود را افزایش دهد و در زمینه تولید در میان جوامع دیگر حرفی برای گفتن داشته باشد، به انتقال به موقع مواد اولیه به مراکز مختلف تولید در سراسر کشور و همچنین انتقال تولیدات خود به دست مصرف کنندگان، چه در داخل یا خارج کشور، نیاز دارد. این انتقال در زمان های گذشته به وسیله چارپایانی چون شتر، گاو و... صورت می گرفت. این حیوانات بارهای سنگینی را که حمل آن برای انسان مشقت داشت و حمل آن جز به وسیله آنها مقدور نبود، به سمت مقصد مورد نظر حمل می کردند: وَ تَحْمِلُ

أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ (نحل / ۷)؛ «و بارهای شما را به شهری می برند که جز با مشقت بدن ها بدان نمی توانستید برسید. قطعاً پروردگار شما رئوف و مهربان است». با مرور زمان و پیشرفت علم، انسان امروز با وسایلی چون ماشین، هواپیما، کشتی و... نقل و انتقال را صورت می دهد: وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَهُ وَ يَخْلُقُ مَا لَّا تَعْلَمُونَ (نحل / ۸)؛ «و اسبان و استران و خران را [آفرید] تا بر آنها سوار شوید و [برای شما] تجملی [باشد]، و آنچه را نمی دانید، می آفریند». ممکن است عبارت یَخْلُقُ مَا لَّا تَعْلَمُونَ اشاره به وسایل نقلیه مدرن باشد؛ بنابراین، خداوند با خلقت وسایل حمل و نقل که در گذشته توسط چهار پایان و امروزه بیشتر با وسایل حمل و نقل پیشرفته ساخته دست انسان صورت می گیرد، مشقت حمل و نقل بارهای سنگین را از نفوس بشر برداشته و موجبات تسریع تولید کالا و خدمات را فراهم آورده است.

امروزه یکی از مهم ترین وسایل حمل و نقل ساخته دست بشر، کشتی های غول پیکری هستند که کالا و خدمات را به نقاط مختلف جهان انتقال می دهند و خداوند از آنها با عنوان «كَالْأَعْلَامِ» یاد کرده است: وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ (الرحمن / ۲۴)؛ «و او راست کشتی های بزرگ بادبان برافراشته مانند کوه که به دریا در گردشند».

«منشآت» جمع «منشأ» اسم مفعول از «انشاء» به معنای ایجاد است و جالب اینکه در عین تعبیر به منشآت که حکایت از مصنوع بودن کشتی به وسیله انسان می کند، می فرماید «و له» (از برای خداست...) که اشاره است به اینکه مخترعان و سازندگان کشتی از خواص خداداد که در مصالح مختلفی که در کشتی ها به کار می رود، استفاده می کنند. همچنین از خاصیت سیال بودن آب دریاها و نیروی وزش بادهای بهره می گیرند، و خداست که در آن مواد و در دریا و باد این خواص و آثار را آفریده است (مکارم شیرازی، همان، ۱۲۹).

با توجه به آنچه گذشت، باید گفت که امروزه بشر برای رشد و پیشرفت در زمینه تولید به تولید وسایل حمل و نقل نیاز دارد تا به وسیله آنها علاوه بر تسریع بخشیدن در امر تولید، موجبات انتقال کالا و خدمات و در نتیجه فرهنگ خود را به مناطق مختلف داخلی و خارجی فراهم نماید.

ج) نقش کار و صنعت در اقتدار اقتصادی

یکی از تأثیرهای مهم کار و تولید، خودکفایی و بی نیازی مسلمانان از دیگران است. اهمیت و تشویق قرآن به کار و تولید نیز ریشه در این امر مهم دارد؛ زیرا خداوند بی نیاز است و خواستار بی نیازی مسلمانان در همه جوانب از جمله جنبه اقتصادی است.

ذیل آیه أَنْ اَعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدَّرْ فِي السَّرْدِ وَ اَعْمَلُوا صَالِحًا اِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (سبأ / ۱۱) از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود: «أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّكَ نِعَمَ الْعَبِيدِ لَوْ لَمَا أَنَّكَ تَأْكُلُ مِنْ بَيْتِ الْمِيَالِ وَ لَمَا تَعْمَلُ بَيْدِكَ شَيْئًا قَالَ فَبَكَى دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى الْحَدِيدِ أَنْ لِنِ لِعَبْدِي دَاوُدَ فَالآنَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ الْحَدِيدُ فَكَانَ يَعْمَلُ كُلَّ يَوْمٍ دِرْعًا فَيَبِيعُهَا بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ فَعَمِلَ ثَلَاثِمِائَةٍ وَ سِتِينَ دِرْعًا فَبَاعَهَا بِثَلَاثِمِائَةٍ وَ سِتِينَ أَلْفًا وَ اسْتَعْنَى عَنْ بَيْتِ الْمَالِ» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷/۵: ۷۴؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲/۸: ۵۹۷)؛ «خدای بزرگ به داود علیه السلام

وحی فرستاد که تو اگر از بیت المال نمی خوردی و با دست خود کار می کردی، بنده خوبی بودی، پس داود علیه السلام چهل روز گریست. آن گاه خدا به آهن وحی (اشاره) کرد که در دست بنده من داود نرم باش. بدینسان خدای بزرگ آهن را برای او نرم کرد، و او هر روز یک زره می بافت و به هزار درهم می فروخت. سیصد و شصت زره بافت و آنها را به سیصد و شصت هزار درهم فروخت و از بیت المال بی نیاز شد».

بر اساس این آیه و حدیث، یکی از معیارهای انسان خوب و کامل، بی نیازی اقتصادی او از دیگران است و خداوند با در اختیار قرار دادن ابزار تولید و یاد دادن هنر تولید زره به پیامبرش داود علیه السلام او را از نیازمندی به بیت المال رها کند.

ص: ۷۷۲

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است: «شِرَاءُ الْحِنْطَةِ يَنْفِي الْفَقْرَ وَشِرَاءُ الدَّقِيقِ يُنْشِي الْفَقْرَ وَ شِرَاءُ الْخُبْزِ مَحْقٌ قَالَ قُلْتُ لَهُ أَتُبْقَاكَ اللَّهُ فَمَنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى شِرَاءِ الْحِنْطَةِ قَالَ ذَاكَ لِمَنْ يَقْدِرُ وَ لَا يَفْعَلُ» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱۶۷/۵)؛ «خرید گندم فقر را دور می کند و خرید آرد فقر می آورد و خرید نان (مایه) نابودی است گفتم: فدایت شوم کسی که قادر به خرید گندم نیست، چه کند؟ فرمود: این برای کسی است که قادر باشد و انجام ندهد».

در این حدیث نیز بر نقش کار و تولید در رهایی از وابستگی و نیازمندی به دیگران اشاره شده است. از مجموع این دو حدیث می توان نتیجه گرفت که انسان ها باید با استفاده از امکاناتی که خداوند در اختیارشان قرار داده، نهایت استفاده را کرده و با کار و تولید بیشتر زمینه خودکفایی خود و دیگران را فراهم سازند و انجام ندادن این کار در عین اینکه بتوانند انجام دهند، وابستگی و نابودی را در پی دارد.

۴. تجارت سالم، عاملی در ترویج تولید

الف) اهمیت تجارت

اسلام برای تجارت و بازرگانی اهمیت زیادی قائل شده و انسان ها را به سوی آن دعوت می کند؛ زیرا تجارت علاوه بر اینکه از نظر اقتصادی یکی از راه های مهم درآمد و اداره مسائل مالی، کمبودها، مشکلات زندگی و برآورده کننده نیازهای اجتماعی می باشد، می تواند باعث حفظ شخصیت و صیانت شرف انسانی در جامعه و نیز فعال ساختن آن و دوری از سستی و تنبلی و در نتیجه عدم سقوط اجتماعی باشد. اهمیت این موضوع را در روایتی از امام صادق علیه السلام می توان ملاحظه کرد: «لَمَا تَدْعُوا التَّجَارَةَ فَتَهُونُوا، اَنْجِرُوا بَارَكَ اللَّهُ لَكُمْ» (کلینی، همان، ۱۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۲۴/۱۷)؛ هاشمی خویی، منهاج البراعه، ۱۴۰۰: ۳۱۱/۱۴)؛ «از تجارت و کسب کناره گیری نکنید که (به علت نیاز به دیگران) اهانت می شوید، داد و ستد کنید خداوند به شما برکت می دهد».

درست است که اسلام دعوت کننده انسان ها به سوی تجارت و بازرگانی است، اما به این شرط که از محدوده رعایت احکام و مقررات شریعت مقدس اسلام خارج نشوند. اسلام به همان اندازه که بر تجارت های مفید و پرسود اجتماعی اهمیت داده است، به همان اندازه نیز از کسب و تجارت های فاسد و مضر به منافع یک جامعه بر حذر داشته است: یا 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)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید، اموال همدیگر را به ناروا مخورید - مگر آنکه داد و ستدی با تراضی یکدیگر از شما [انجام گرفته] باشد - و خودتان را مکشید؛ زیرا خدا همواره با شما مهربان است».

به همین دلیل، اسلام از هر گونه تجاوز، تقلب، غش، معاملات ربوی، معاملاتی که حد و حدود آن کاملاً نامشخص باشد، خرید و فروش اجناسی که فایده منطقی و عقلایی در آن نباشد، خرید و فروش وسائل فساد و گناه بر حذر داشته است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۳/۳۵۵).

در اهمیت بازرگانی در اسلام همین بس که بخشی از اجتماع عظیم مسلمانان برای انجام مراسم مذهبی و سیاسی در مراسم

حج، خانه خدا را برای تجارت و بازرگانی قرار می دهند و ملت های مختلف از امت بزرگ اسلامی که به آن دیار برای زیارتی عظیم رهسپار می شوند، می توانند بدون احساس هیچ گونه گناه و مشکلی به داد و ستد پردازند: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ (بقره/ ۱۹۸)؛ «بر شما گناهی نیست که [در سفر حج] فضل پروردگارتان [روزی خویش] را بجوید».

ب) رابطه تجارت با تولید

تجارت در جوامع اولیه که تولیداتشان معمولاً برای مصارف شخصی و حاجت های در نهایت ساده خود بوده و

ص: ۷۷۳

احتیاجی به مبادله کالا پدید نمی آمده، وجود نداشته، بلکه از آن زمان که تقسیم کار صورت گرفت و هر کس رشته تولیدی خاصی را پیشه خود نمود و در آن رشته محصولی بیش از اندازه احتیاج خود تولید کرد، شایع گردید.

پس از این مرحله که بین تولیدکنندگان و مصرف کنندگان واسطه ای نبود، تجارت گسترش بیشتری یافت و دسته سومی در نقش واسطه میان آنان، ظاهر شده و مقادیر اضافی اجناس تولید شده را که به بازار عرضه می شد، به قصد فروش به خواستاران و نه به جهت مصرف شخصی می خریدند.

بدین ترتیب، کم کم امور تجاری رونق گرفت و رو به افزایش نهاد تا آنجا که در اغلب موارد واسطه هایی که خود مولد نبودند، میان تولیدکنندگان و مصرف کنندگان فاصله انداختند (تهرانی، اقتصاد ایرانی، ۱۳۵۲: ۲۵۲).

در تمام دوران و با همه اشکال مختلف، تجارت مسبوق به کار تولیدی است و بدون تولید امکان پذیر نیست. این عمل در اقتصاد تمامی اجتماعات، نافع و مؤثر است؛ زیرا وسیله تأمین احتیاجات متقاضیان کالاها و سبب انتقال اجناس اضافی تولیدکنندگان، بوده است، به خصوص در صورتی که واسطه، انتقال دهنده کالای مصرفی از شهری به شهر دیگر و از کشوری به کشور دیگر باشد. به همین دلیل، امام علی علیه السلام در فرمانش به مالک اشتر، بازرگانان را در کنار صنعت گران قرار داده، آنها را منشأ منفعت معرفی می کند و به مدارا و نیک رفتاری با این دو گروه سفارش می کند. حضرت دلیل مدارا با گروه بازرگانان را انتقال کالاهای مورد نیاز مردم از مناطق دور و نزدیک، هموار یا صعب العبور بیان می کند: «ثُمَّ اسْتَوْصِ بِالْتَّجَارِ وَ ذَوِي الصَّنَاعَاتِ وَ أَوْصِ بِهِمْ خَيْرًا الْمُقِيمِ مِنْهُمْ وَ الْمُضْطَرِّبِ بِمَالِهِ وَ الْمُتَرَفِّقِ بِنَدَنِهِ فَإِنَّهُمْ مَوَادُّ الْمَنَافِعِ وَ أَسْبَابُ الْمَرَاقِقِ وَ جُلَابِئِهَا مِنَ الْمَبَاعِدِ وَ الْمَطَارِحِ فِي بَرِّكَ وَ بَحْرِكَ وَ سَهْلِكَ وَ حَيْثُ لَا يَلْتَنِمُ النَّاسُ لِمَوَاضِعِهَا وَ لَا يَجْتَرِئُونَ عَلَيْهَا فَإِنَّهُمْ سَلَمٌ لَا تُخَافُ بَائِقَتَهُ وَ صُلْحٌ لَا تُخْشَى عَائِلَتَهُ وَ تَفْقَهُ أُمُورَهُمْ بِحَضْرَتِكَ وَ فِي حَوَاشِي بِلَادِكَ...» (شریف رضی، المجازات النبویه، ۱۴۱۴: ۴۳۸، نامه ۵۳)؛ «در باره بازرگانان و اهل صنعت سفارش نیک کن، خواه آنان که در شهرها مقیم باشند یا آنان که میان این شهر و آن شهر با مال خود در آمد و شدند که اینان مایه منافع و اسباب آسایش و آورنده کالاها از جاهای دور از دریا و خشکی و کوه و دشتند و این همه چیزها را از جاهایی می آورند که مردمان را نیرو و جرئت رفتن به آن گونه جاها نیست. پس آنان صلح و سلمی هستند که بیمی از حيله و مکر و بدبختی در آن نمی رود و باید که به امور ایشان چه در حضور خودت و چه در اطراف کشورت رسیدگی شود...».

بنابراین، با توجه به سخنان حضرت امیر علیه السلام بخش بازرگانی یکی از بخش های ضروری اقتصاد هر جامعه است و در صورت ساماندهی صحیح می تواند نقش حمایتی مؤثری در تقویت تولید ملی و دفاع از حقوق مصرف کنندگان ایفا نماید. (۲)

متأسفانه در عصر حاضر، بسیاری از خدمات تجاری، به ویژه در کشورهای جهان سوم، جنبه دلالی صرف یافته و نقش مثبت اقتصادی خود را از دست داده است. سیطره روحیه خودخواهی بر تجارت، آن را از وضع طبیعی خود منحرف ساخته و آن را به یک فعّالیت بسیار سودآور، بدون انجام یک کار مفید تبدیل نموده است (دادگر، مبانی فقهی پیشرفته اقتصاد اسلامی، ۱۳۷۹: ۱۴۱). اسلام این شیوه از تجارت را محکوم نموده و بر اساس آنچه در کلام امام علی علیه السلام آوردیم، تنها تجارتی را تجویز می کند که نوعی کار مفید اقتصادی باشد. امام علیه السلام در زمینه خطر تجارت ناصحیح می فرمایند: «وَ اعْلَمْ مَعَ

ذَلِكَ أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضَمِيحاً فَاحِشاً وَ شُحاً قَبِيحاً وَ اخْتِكَاراً لِلْمَنَافِعِ وَ تَحَكُّماً فِي الْبَيَاعَاتِ وَ ذَلِكَ بَابٌ مَضْرُوبٌ لِلْعَامَّةِ وَ عَيْبٌ عَلَى
الْوَلَمَاءِ فَامْتَنَعَ مِنَ الْاِخْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ مَنَعَ مِنْهُ وَ لِيُكْنَ الْبَيْعُ بَيْعاً سَمِحاً بِمَوَازِينِ عَدْلِ وَ أَسَدِ عَارِ لَأ
تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَيَاعِ وَ الْمُتَبَاعِ فَمَنْ قَارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ إِيَّاهُ فَتَكَلَّمْ بِهِ وَ عَاقِبْهُ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ» (شريف رضى، نهج
البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۳۸، نامه ۵۳)؛ «و با اين وصف، بدان كه در ميان كاسبان

و بازرگانان بسیار کسانند که معاملتی بد دارند، بخیلند و احتکار می کنند، و در داد و ستد اجحاف روا می دارند. و اینها همه باعث زیان همگان است و عیب بر والیان. پس از احتکار جلوگیری کن که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از آن منع فرمود. و باید که خرید و فروش آسان صورت پذیرد و با میزان عدل انجام گیرد، و با نرخ هایی نه به زیان فروشنده و نه به زیان خریدار. و آن کس که پس از منع تو دست به احتکار زند، او را کیفر ده تا مایه عبرت دیگران گردد و در کیفر دادن زیاده روی مکن».

روایات نهی از تلقی رکبان - که از پیشواز کاروان های تجاری رفتن و واسطه شدن در فروش کالای روستاییان و فاصله افکندن میان آنان و خریداران شهری، منع نموده اند (ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۱۴۱۳: ۳/۲۷۳) نیز بر از میان برداشتن هرگونه واسطه و طفیلی گری غیرانتفاعی در جریان تولید و رفع نیازمندی های اقتصادی عمومی دلالت دارد و تنها واسطه گری مفید اقتصادی را که سبب کاهش هزینه مبادله بین خریدار و فروشنده می شود، تجویز می کنند.

نتیجه

قرآن و حدیث خواهان رشد و تعالی و برتری مسلمانان در تمامی زمینه ها از جمله زمینه اقتصادی است و بدین منظور آنان را به کار و تلاش در جهت رشد تولیدات داخلی - از لحاظ کمی و کیفی و بی نیازی از دیگران دعوت می کند و راه کارهایی چون کشاورزی، دام پروری، صنعت و تجارت را توصیه می کند.

در این میان، کشاورزی از این جهت که تأمین کننده نیازهای غذایی مردم و دام هاست، در اولویت نخست قرار دارد. دومین اولویت تولیدی، دامپروری است؛ زیرا رشد و پیشرفت در کشاورزی زمینه مناسب را برای فعالیت های دام پروری مهیا می سازد. با توجه به اینکه امروزه تأمین بسیاری از نیازهای اساسی و حیاتی جامعه مستقیم یا غیرمستقیم به بخش صنعت وابسته است و حتی تولیدات بخش کشاورزی و دام پروری نیز از این امر مستثنا نیست، پرداختن به صنعت در اولویت سوم قرار می گیرد.

و تجارت چون علاوه بر اینکه از نظر اقتصادی یکی از راه های مهم درآمد و اداره مسائل مالی و کمبودها و مشکلات زندگی و برآورده کننده نیازهای اجتماعی می باشد، می تواند باعث حفظ شخصیت و صیانت شرف انسانی در جامعه و نیز فعال ساختن آن و دوری از سستی و تنبلی و در نتیجه عدم سقوط اجتماعی باشد در اولویت آخر قرار می گیرد.

ص: ۷۷۵

(۱) امام صادق علیه السلام: «وَأَمَّا تَفْسِيرُ الصَّنَاعَاتِ فَكُلُّ مَا يَتَعَلَّمُ الْعِبَادُ أَوْ يُعَلَّمُونَ غَيْرَهُمْ مِنْ أَصْنَافِ الصَّنَاعَاتِ... وَأَنْوَاعِ صُنُوفِ الْأَلَاتِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْعِبَادُ مِنْهَا مَنَافِعُهُمْ وَبِهَا قِوَامُهُمْ وَفِيهَا بُلْعُهُ جَمِيعِ حَوَائِجِهِمْ فَحَلَالٌ فِعْلُهُ وَتَعْلِيمُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ وَفِيهِ لِنَفْسِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ...»؛ «امّا صنعت ها، همه صنعت هایی را که مردمان یاد می گیرند یا یاد می دهند شامل می شود... و انواع مختلف آلاتی که مردمان به آن ها نیاز دارند و از آن ها سود می برند و مایه قوام زندگی آنهاست، و وسیله ای برای دست یافتن به همه نیازمندی های دیگر است؛ پرداختن به کار با همگی این ها و تعلیم دادن آن ها، چه برای خود و چه برای دیگران حلال است» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹: ۱۷/۸۵).

(۲) برخی صاحب نظران اقتصادی عملیات بازرگانی را کار تولیدی دانسته اند و گروهی دیگر بازرگانی را ادامه کار تولید و کار خدماتی قلمداد کرده اند. شهید صدر در کتاب اقتصادنا تجارت را یک نوع کار تولیدی بیان کرده و دلیل خود را این قسمت از سخن امام علی علیه السلام بیان می کند که امام علیه السلام بازرگانان و صنعت گران را در کنار هم قرار داده و هر دو را منشأ منفعت معرفی نموده است. ایشان نقل و انتقال منابع تولیدی، کالا- و خدمات را چه به صورت عمودی مانند استخراج مواد اولیه از اعماق زمین و چه به صورت افقی مانند بردن کالا- به بازار فروش، کار تولیدی دانسته که در هر دو حالت، کالا تغییر شکل یافته و برای رفع نیاز انسان آماده شده است؛ بنابراین، ایشان دو ویژگی را برای تولید ذکر می کند: انجام کار و ایجاد منفعت (صدر، اقتصادنا، ۱۳۵۷: ۲/۳۰۷-۳۰۳). با توضیحات داده شده به نظر می رسد که منظور شهید صدر از تولیدی دانستن تجارت، تولید خدمات باشد نه اینکه ایشان تجارت را جدا از خدمات به شمار بیاورند.

قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.

ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ ق.

بروجردی، آقا حسین، جامع أحادیث الشیعہ، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، ۱۳۸۶ ش.

پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، چاپ چهارم، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲ ش.

تهرانی، علی، اقتصاد اسلامی، مشهد: چاپ خانه خراسان، ۱۳۵۲ ش.

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعہ، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ق.

حکیمی، محمدرضا و محمد و علی، الحیاه، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

دادگر، یدالله و نجفی، محمد باقر، مبانی فقهی پیشرفته اقتصاد اسلامی، کرمانشاه: نجبا، ۱۳۷۹ ش.

راوندی کاشانی، فضل الله بن علی، النوادر، قم: دار الکتاب، بی تا.

شریف رضی، محمد بن حسین، المجازات النبویه، تصحیح مهدی هوشمند، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ ق.

شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.

صدر، محمد باقر، اقتصادنا، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷ ش.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.

قمی، عباس، سفینه البحار، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.

محقق کرکی، علی بن الحسین، رسائل المحقق الکرکی، تحقیق محمد حسون، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله نجفی و دفتر

نشر اسلامى، ١٤٠٩ ق.

مكارم شيرازى، ناصر، تفسير نمونه، تهران: دار الكتب الإسلاميه، ١٣٧٤ ش.

نورى، حسين بن محمد تقى، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤٠٨ ق.

هاشمى خويى، ميرزا حبيب الله، منهاج البراعه فى شرح نهج البلاغه، چاپ چهارم، ترجمه حسن زاده آملی و محمد باقر كمره
اى، تهران: المكتبه الإسلاميه، ١٤٠٠ ق.

ص: ٧٧٧

چکیده

از مسائل مهم در موضوع پیشرفت، مسئله اهداف آن است که در حقیقت به منزله نقشه راه پیشرفت به شمار می رود. هر نظریه پردازی در عرصه پژوهش، بر اساس فکر و مبانی بینشی خود به تعریف و تعیین هدف در این موضوع پرداخته است. حال این سؤال مطرح است که با توجه به اختلاف ماهوی پیشرفت در بینش قرآن و اسلام با دیگر مکاتب، هدف پیشرفت از نگاه قرآن چیست؟ در بررسی انجام شده در این نوشتار آمده است که هدف پیشرفت مورد نظر قرآن چیزی فراتر از علم، قدرت و ثروت است و اموری چون وصول به قرب الهی، رسیدن به کرامت انسانی، تشکیل جامعه آرمانی، گسترش معنویت، زندگی شایسته در دنیا و حیات بایسته در آخرت، در کنار عزت، عدالت، استقلال فراگیر، اقتدار ملی و بین المللی از جمله اهداف پیشرفت قرآنی است.

واژگان کلیدی: توسعه، پیشرفت، هدف، قرآن

مقدمه

کاربرد واژه توسعه از دیرزمان مورد توجه دانشمندان، به ویژه در ادبیات اقتصادی بوده است و بعد از جنگ جهانی دوم با گسترش مفهومی و مصداقی، آن را به صورت فراگیر در ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به کار برده اند و بدین ترتیب، توسعه اقتصادی، توسعه انسانی، توسعه سیاسی، توسعه علمی، توسعه اجتماعی و غیره پدیدار شد (شربتیان، تأملی بر ضرورت مبانی توسعه فرهنگی و اهمیت آن در جامعه ایران، ۱۳۸۸: ۱) و مفاهیمی ارزشی چون ترقی، تغییر، تحول، رشد، بهبود، نوسازی و پیشرفت را در درون خود جای داد. نشانه های این توسعه ها، در مجموع اموری چون: درآمد سرانه، درآمد ملی بالا، توزیع نسبتاً عادلانه ثروت، بخش فعال صنعتی، رفاه اجتماعی، مصرف فولاد و انرژی، آموزش مناسب، اشتغال، تعادل بین جمعیت و اقتصاد، حمل و نقل مناسب، امنیت فردی و اجتماعی، آزادی سیاسی، بهداشت، تغذیه کافی، تولید انبوه، صادرات متنوع و فراوان، امید به زندگی بالا، بازار فعال، تقسیم کار، همبستگی ملی و غیره است. لکن آنچه در توسعه پژوهی اهمیت ویژه دارد، تبیین اهداف توسعه است که با توجه به مبانی مختلف فکری جوامع، متفاوت از یکدیگر خواهد بود. از جمله می توان به اهداف توسعه هزاره که در سال ۲۰۰۰ برای بازه زمانی ۱۵ ساله مورد توافق سازمان ملل قرار گرفته است، اشاره کرد؛ اهدافی از قبیل از بین بردن فقر، دست یافتن به آموزش ابتدایی همگانی، گسترش و ترویج برابری جنسیتی و توانمندسازی زنان، کم کردن مرگ کودکان، بهبود سلامت مادران، مبارزه با ایدز و مالاریا، تضمین پایداری محیط زیست.

بدیهی است برخی از این اهداف هرچند ارزشمند است، اما بعضی از آنها با معیارهای قرآنی و اسلامی چندان سازگار نیست؛ از این رو، باید هدف توسعه و به تعبیر درست تر، هدف پیشرفت را از منظر قرآن مورد عنایت قرار داد و نگاه قرآن را استخراج و استنباط نمود؛ مسئله - ای که تاکنون اصلاً بدان توجه نشده یا اهتمام به آن بسیار اندک بوده است. این نوشتار تلاش دارد تا بر مبنای بینش قرآنی، اهداف پیشرفت را مورد بررسی قرار دهد؛ لذا با

١- (١) استاد جامعه المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم العالميه m-faker@miu.ac.ir

تقسیم اهداف به سه قسم اهداف مقدماتی، میانی و نهایی و انقسام هر کدام به هدف های جزئی، به تحلیل و کنکاش در این موضوع پرداخته است.

پیشینه تحقیق

در زمینه تعریف پیشرفت، مفهوم شناسی آن و تفاوت توسعه با پیشرفت، نگاشته هایی وجود دارد که از جمله می توان به کتاب «پیش طرح الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تفاوت های پیشرفت و توسعه» نوشته علی رضا علی احمدی و مجموعه مقالات نخستین همایش ملی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، منتشر شده توسط انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی اشاره کرد. در خصوص موضوع اهداف پیشرفت با جست و جوی انجام شده اثری یافت نشد که به این مهم پرداخته باشد جز مقاله «ماهیت شناسی پیشرفت از نگاه اسلام» نوشته دکتر علی احمدی در مجله سیاست نامه دانشگاه عالی دفاع ملی که در نهایت اجمال بدان اشاره کرده است. برخی از نویسندگان نیز چون علی حمزه پور در مقاله اینترنتی «مفهوم و ماهیت الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت» در لابلای تعریف خود از پیشرفت، بدان اشارتی کرده اند.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. مفهوم پیشرفت

در تعریف پیشرفت گفته اند: پیشرفت در تعریفی عام عبارت است از فرآیند حرکت از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب (میرمعزی، مجموعه مقالات نخستین همایش ملی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ۱۳۹۲: ۲۳/۱)؛ یعنی همگان با همه اختلاف نظری که در بینش ها و ارزش ها با هم دارند، در این حد از تعریف متفق اند و اگر اختلافی هست، تنها در چگونگی تحلیل وضعیت موجود یا تبیین وضعیت مطلوب یا راهبردهای تغییر آن است. به هر صورت، در تعریف پیشرفت بر مبنای بینش قرآنی اسلامی می شود گفت: پیشرفت فرایندی است جهت دار که هدف نهایی آن، رساندن انسان به کمال واقعی اوست. طبق این تعریف، انسان موجودی تک بعدی نیست و حصول پیشرفت در یک بعد، و پسرفت در بعدی دیگر، پیشرفت حقیقی نیست.

در کنار واژه پیشرفت، واژگان دیگری نیز خودنمایی می کند که در حقیقت، یک شبکه معنایی در باره پیشرفت را تشکیل می دهند که عبارت اند از: توسعه، رشد و تمدن.

۱. توسعه

توسعه را این گونه تعریف کرده اند: توسعه یعنی آزادی از فقر و بی عدالتی و بستر ساز تحقق قابلیت های فطری انسان (سلیمی فر، نشست های اندیشه های راهبردی، ۱۳۹۰: ۴۴). البته این تعریف بر اساس بینش اسلامی است و گرنه در تعریف غربی توسعه، چیزی به نام فطرت انسانی وجود ندارد.

۲. رشد

رشد در لغت به معنای صلاح و رسیدن به صواب و در مقابل غی و ضلالت است (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۴: ذیل کلمه رشد)، چنان که قرآن می فرماید:.... قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (بقره/ ۲۵۶)؛ برخی از مفسران نیز رشد را به معنای فکر و اندیشه صحیح دانسته اند؛ لذا در مذمت طریقه فرعون و انتقاد از اقتدار طاغوتی او فرمود: مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (هود/ ۹۷) (رک: ابن عاشور، تحریر المعنی السدید، بی تا: ۵۰۲/۲). این بدان معناست که قدرت سیاسی، نظامی و اقتصادی به تنهایی کافی نیست، بلکه مهم ترین عنصر در رشد واقعی، جهت حرکت و هویت الهی آن است؛ از این رو، برخی از مفسران معتقدند پیروی از دین - بیانات الهی و توضیحات نبوی - رشد و وانهادن آن غیّ است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۳۴۳/۲). در نتیجه، رشد حقیقی به معنای حرکتی برای صیوررت و شدن توأم

با جهت حرکت و به دیگر سخن، تحقق یافتن مقصودِ اِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ نشأت گرفته از آیه شریفه وَ لِلّهِ الْمُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ (نور/ ۴۲) است؛ یعنی رشد مساوی است با شدن، به سمت تعالی، و توأم کردن سه مقوله کمیت، کیفیت و ایتیت؛ یعنی افزایش + ارزش + گرینش = رشد.

۳. تمدن

واژه تمدن نیز ارتباط مستقیم با موضوع پیشرفت دارد. در تعریف تمدن سخن واحدی وجود ندارد. برخی بر این باورند که تمدن نوعی نظم اجتماعی است و چهار رکن و عنصر اساسی دارد: ۱. پیش بینی و احتیاط در امور اقتصادی، ۲. سازمان سیاسی. ۳. سنن اخلاقی، ۴. کوشش در راه معرفت و بسط هنر (دورانت، تاریخ تمدن، ۱۳۸۱: ۳/۱). برخی دیگر آن را مجموعه دانش ها، هنرها و فنون و آداب و سنن، تأسیسات و نهادهای اجتماعی که در پرتو ابداعات و اختراعات و فعالیت های افراد و گروه های انسانی طی قرون و اعصار گذشته توسعه و تکامل یافته است، می دانند (روح الامینی، زمینه فرهنگ شناسی، ۱۳۶۸: ۴۷). بسا با صبغه اسلامی بتوان گفت: مراد از تمدن اسلامی؛ پیشرفت جامعه اسلامی به سوی دستیابی به سبک و فرهنگ صحیح زندگی و رسیدن به آرامش، امنیت، تعالی و پیشرفت حقیقی است. که در دو بخش سخت افزاری (بُعد تمدنی)، و نرم افزاری (بُعد فرهنگی) محقق می شود. در این سخن، واژه پیشرفت در تعریف تمدن اخذ شده و در عین حال بعد سخت افزاری / تمدن، و هم بعد نرم افزاری / فرهنگی اشاره شده است. لازم به یادآوری است که در بینش اسلامی و غیراسلامی، تمدن از پیشرفت جداناپذیر است.

از تبیین واژگان پیشرفت، توسعه، رشد و تمدن می توان گفت: پیشرفت اسلامی که توأم با رشد فراگیر فرد و جامعه است، همان توسعه همه جانبه مادی و معنوی است که در قالب تمدن نوین اسلامی جلوه می کند.

پیشرفت یا توسعه؛ کدامیک

ممکن است این پرسش رخ نماید که چرا به رغم شهرت واژه توسعه از کلمه پیشرفت استفاده می شود. در پاسخ باید گفت: هر یک از دو واژه توسعه و پیشرفت هر چند با تسامح می توان به جای یکدیگر به کار برد، اما برای تمایز و جدایی توسعه اسلامی از توسعه غربی که هر کدام الزامات خاص خود را دارد، واژه پیشرفت گرینش شده است. برخی می نویسند: توسعه یک اصطلاح جا افتاده جهانی است که با التزاماتی همراه هست که ما - با بینش اسلامی - با آن موافق نیستیم و نمی توانیم آن را در مجموعه کار خود قرار دهیم؛ از این رو، واژه پیشرفت را مطرح و عرضه می کنیم (علی احمدی، پیش طرح الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ۱۳۹۰: ۴). این نویسندگان، در ادامه طرح این بینش و تفاوت های این دو چنین می افزاید: ۱. پیشرفت همراه با عدالت است؛ یعنی نقطه مقابل آنچه در دنیای مادی امروز مطرح است که می گویند عدالت مانع پیشرفت است. ۲. توسعه مساوی است با برخورداری از فن آوری و دانش پیشرفته. توسعه یعنی کشوری که فرهنگش، آدابش، رفتارش و جهت گیری سیاسی اش غربی باشد. و در یک جمله، توسعه یعنی غربی شدن. ۳. توسعه برخاسته از نگاه فلسفه غربی به انسان است، در حالی که پیشرفت با نگاه الهی و اسلامی به انسان است (همان، ۶). از نگاهی دیگر، توسعه در کشورهای صنعتی و در حال توسعه مورد توجه است و بیشتر صبغه صنعتی دارد، در حالی که مفهوم پیشرفت به منظور روشن کردن نقش فعال، بالقوه و خلاق ارزش های اجتماعی - فرهنگی در مفاهیم رشد و توسعه مطرح می شود. در این تعریف از پیشرفت، نیازهای مادی و

معنوی انسان در رسیدن به توسعه با هم در نظر گرفته شده است. توسعه ای که علاوه بر افزایش تولیدات اقتصادی، انباشت سرمایه، ملاحظات زیست محیطی و منابع طبیعی بین نسلی، تغییر ساختار اجتماعی، سیاسی و نهادی، قرین بودن آن را با مقوله کرامت انسانی مورد توجه و تأکید قرار می دهد. بنابراین، به این نکته اساسی باید توجه داشت

ص: ۷۸۰

که سخن از پیشرفت بدون تلاش جدی برای یافتن ارزش های عمیق و قابل تحقق انسانی، گفته ای فریبنده و بی محتواست (تیموری، تعریف و علل پیشرفت و عقب ماندگی، ۱۳۸۶). در حقیقت، می توان گفت: با توجه به بینش اسلام که انسان را دارای دو بعد مادی/ جسمی و معنوی/ روحی می - شناسد، پیشرفت ها و اهداف آن را نیز متفاوت می داند. رهبر معظم انقلاب - حفظه الله - در سخنرانی در اجتماع بزرگ مردم بجنورد به این مهم اشاره کرده و با توجه به تفاوت منطق غرب با اسلام فرمودند: پیشرفت در منطق غرب عبارت است از: پیشرفت در ثروت، پیشرفت در علم، پیشرفت نظامی، پیشرفت فناوری. اما پیشرفت در منطق اسلام ابعاد بیشتری دارد و آن عبارت است از: پیشرفت در ثروت و پیشرفت در علم، پیشرفت در اخلاق، پیشرفت در عدالت، پیشرفت در رفاه عمومی، پیشرفت در اقتصاد، پیشرفت در عزت و اعتبار بین المللی، پیشرفت در استقلال سیاسی، پیشرفت در عبودیت و تقرب به خدای متعال (خامنه ای، بیانات رهبری در اجتماع مردم بجنورد، ۱۳۹۱).

ایشان در جای دیگر در خصوص پیشرفت توأمان مادی و معنوی می فرماید: هدف پیشرفت در بُعد مادی، پیشرفت در عبودیت و تقرب به خدای متعال یعنی جنبه معنوی، جنبه الهی؛ این هم جزو پیشرفتی است که در اسلام هست و در انقلاب ما هدف نهایی است (همان).

معظم له می افزاید: در این پیشرفتی که مورد نظر است، هم دنیا ملحوظ شده است، هم آخرت و به این روایت امام صادق علیه السلام استناد می کنند که می فرماید: «لَيْسَ مِنَّا مَن تَرَكَ دُنْيَاهُ لِأَخْرَتِهِ وَآخِرَتُهُ لِدُنْيَاهُ» (ابن بابویه، من لايحضره الفقيه، ۱۴۱۳: ۱۵۶/۳). البته در روایتی دیگر از امام کاظم علیه السلام این گونه نقل شده که فرمود: «لَيْسَ مِنَّا مَن تَرَكَ دُنْيَاهُ لِدُنْيَاهِ وَ دِينَهُ لِدُنْيَاهِ» (ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ۱۳۶۳: ۴۸۰). مضمون هر دو روایت یکی است و این معنا را می رساند که دنیا را فدای آخرت و آخرت را فدای دنیا کردن. همچنین معظم له با استناد به روایت امام کاظم علیه السلام: «اعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَاعْمَلْ لِأَخْرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا» (ابن بابویه، من لايحضره الفقيه، ۱۴۱۳: ۱۵۶/۳) می فرماید: باید برای آینده برنامه ریزی کرد، نگوئیم ما که معلوم نیست پنجاه سال دیگر زنده باشیم، چرا برنامه ریزی کنیم. نخیر، جوری برنامه ریزی کن که گویی بناست تا آخر دنیا زنده باشی؛ همچنان که اگر برای خودت و به نفع خود بخواهی برنامه ریزی کنی، با چه جدیت و دقتی می کنی، برای نسل های آینده هم که تو در آن وقت نیستی، همان جور برنامه ریزی کن. برای آخرت هم جوری عمل کن، مثل اینکه فردا بناست از این دنیا بروی. یعنی هم برای دنیا سنگ تمام بگذار، هم برای آخرت سنگ تمام بگذار. پیشرفت اسلامی، پیشرفت در منطق انقلاب، یعنی این، یعنی همه جانبه (خامنه ای، همان). در یک جمله اگر گفته شود در پیشرفت به مفهوم اسلامی آن، باید به دنبال معاش معادی بود، سخنی گزاف نیست.

۲-۱. مفهوم هدف

هدف در عربی و فارسی با تعابیر مختلفی چون غرض، مقصد، مقصود، منظور و انگیزه آمده است و می توان گفت مترادف با غایت به معنای انگیزه حرکت است (جرجانی، التعريفات، ۱۳۰۶: ۶۹). البته در اصطلاح فلسفی به معنای منتهی الیه حرکت نیز می باشد (سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ۱۳۶۶: ۲/۱۳۶۶). برخی نیز در تعریف هدف گفته اند: هدف یعنی آنچه انسان برای رسیدن به آن بکوشد (معین، فرهنگ معین، ۱۳۶۳: ۴/۵۱۰۸).

از سوی دیگر، واژه ترکیبی «اهداف پیشرفت»، یک اصطلاح روان شناختی است که در موضوع آموزش و مهارت مطرح است

و تعریف های متعددی دارد؛ از جمله تعریف ایلیوت و همکارانش که گفته اند: «هدف به عنوان یک نشانه و علامت است که فردی نسبت به آن متعهد می شود و از آن پس این هدف به عنوان یک راهنما، رفتارهای آینده فرد را کنترل و هدایت می کند» (صمدیه، تازه های روانشناسی تربیتی، ۱۳۹۱). بدیهی است این تعریف، گرچه

ص: ۷۸۱

در مقوله آموزش و مهارت است، قابل پذیرش در دیگر مقولات نیز هست. در مسئله پیشرفت نیز همه عناصر آن همچون علامت و نشانه تعهد به رسیدن به آن، تعیین کننده رفتار و کنترل کننده آن و آینده نگری مطرح و بلکه ضرورت ترسیم الگوی مورد نظر، نقشه راه رسیدن به آن هدف وجود دارد.

در نتیجه می توان گفت: برای هر حرکتی، هدفی وجود دارد که متحرک به سوی آن در حرکت است. اگر به پیشرفت به عنوان یک حرکت نگاه کنیم که از یک نقطه آغاز و به نقطه دیگر منتهی می شود، به لحاظ آغاز آن - که وضع موجود است - و به لحاظ انجام آن - که وضع مطلوب است - نقطه انتهایی این حرکت و سیر، همان هدفی است که برای آن منظور شده است و به لحاظ انگیزش، وضعیت مطلوبی که بناست در آینده بدان برسد، هدف خواهد بود که نیاز به الگو، برنامه، نقشه راه، تلاش و رفتار تحت کنترل دارد.

اقسام هدف در موضوع پیشرفت

با توجه به آموزه های قرآن کریم، به ویژه در عرصه انسان شناسی قرآنی، هدف پیشرفت را می توان از زوایای مختلف تقسیم کرد:

(الف) از زاویه گستره حیات انسانی؛ اهداف دنیوی و اهداف اخروی مد نظر است.

(ب) از زاویه ابعاد وجودی انسان؛ اهداف مادی و اهداف معنوی مد نظر است.

(ج) از زاویه تعدد شئون؛ هدف فرهنگی، هدف سیاسی، هدف اقتصادی و هدف علمی مد نظر است.

(د) از زاویه فاصله تا هدف؛ اهداف مقدماتی، اهداف میانی و هدف نهایی مد نظر است.

ضمن اینکه هر نوع پیشرفتی که مد نظر باشد، یک هدف معین را می توان در نظر گرفت که در ادامه بدان می پردازیم.

به نظر می رسد با توجه به طبیعی بودن نقش زمان و طولی بودن آن در تحقق اهداف، مبنا قرار دادن تقسیم اخیر (د) متناسب تر از دیگر تقسیمات باشد. البته در اهداف میانی بی شک اهدافی در عرض یکدیگر قرار می گیرند که تا حد امکان در یک مجموعه مانند تقسیم سوم (ج) خواهد بود.

۲. اهداف پیشرفت

در این بخش از نوشتار آنچه می تواند از منظر قرآن به عنوان هدف در موضوع پیشرفت استنباط و استفاده کرد، بررسی می شود.

۲-۱. اهداف مقدماتی

پیشرفتی که در بستر و پرتو نظام جمهوری اسلامی حاصل شود، بی شک، به دنبال تحقق همان هدفی است که اصل انقلاب

اسلامی برای آن به وقوع پیوست. نخستین هدف انقلاب اسلامی در بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی - حفظه الله - این گونه ترسیم شده است: «اولین هدف های انقلاب عبارت است از: حرکت جدی به سمت اسلام و حاکمیت کامل قرآن و بیداری مسلمین عالم و ذلیل کردن قدرت های استکباری» (عبدالاحدی مقدم، راه مستقیم انقلاب ۱۳۹۱: ۳۵/۲). بنابراین، منظور از هدف مقدماتی از پیشرفت، خود حرکت و تبدیل وضعیت سکون به وضع تغییر است. حرکت به سمت حاکمت اسلام و آموزه های قرآن در تمامی عرصه ها از نظامی، سیاسی، اقتصادی، علمی و فناوری گرفته تا زمینه های اجتماعی، حقوقی و فرهنگی و تثبیت برتری ارزش های قرآن بر هیمنه ارمغان غربی. ترسیم این هدف از منظر قرآن در این جمله تجلی می کند که فرموده است: *كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ* (ابرهیم / ۱). نزول کتاب برای خروج، اصل خروج است، لکن نه خروج تنها و نفس هرگونه تغییر، بلکه خروجی که هدفش تبدیل وضعیت ظلمانی به وضعیت نورانی است. برخی از مصادیق این

ظلمت عبارت است از: ظلمت وهم و خرافه، ظلمت تقلیدهای کورکورانه، ظلمت شک و سرگردانی، ظلمت اضطراب و... (فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۱۴۱۹: ۷۸/۱۳؛ شاذلی، فی ظلال القرآن، ۱۴۱۲: ۲۰۸۵/۴). در ادامه بیشتر از مصادیق ظلمت خواهیم گفت. به هر صورت، گرچه برون رفت از وادی تاریک جهل و نادانی و ورود به نور هدایت، هدف اصلی است، اما تحقق این مهم جز با آغاز حرکتی سازنده امکان ندارد و در حقیقت، خود حرکت، هدف مقدماتی برای رسیدن به اهداف دیگر است. هرچند این حرکت آغاز شده است، لیکن تا رسیدن به اهداف بعدی فاصله زیادی هست.

۲-۲. اهداف میانی

همان گونه که پیش از این اشاره شد، اهداف میانی خود دارای اقسامی است که ممکن است به دلیل اهمیت و یا مرحله اجرایی آن در طول یکدیگر یا عرض هم قرار گیرند؛ از این رو، چند هدف متساخ یا نزدیک به هم در یک مجموعه بررسی می شود.

۱-۲-۲. اهداف معنوی

منظور از هدف معنوی اموری است که به عالم ماورایی، اعم از شناخت مبدأ و معاد، ایمان بدان ها و ارزش های غیرمادی تعلق دارد. این اهداف معنوی هرچند ممکن است مصادیق زیادی داشته باشد، که به فراخور نوشتار به برخی از موارد آن پرداخته می شود.

الف) حصول قرب الهی

مقام معظم رهبری - حفظه الله - در زمینه هدف معنوی می گویند: پیشرفت در عبودیت و تقرب به خدای متعال؛ یعنی جنبه معنوی، جنبه الهی جزو پیشرفتی است که در اسلام هست. در انقلاب ما هدف نهایی قرب به خداست (خامنه ای، پایگاه اطلاع رسانی « khamenei.ir ۱۳۹۱ »). این بدان معناست که پیشرفت مورد نظر اسلام و قرآن، اگرچه وجوه مشترکی با مفهوم پیشرفت در دیگر مکاتب دارد، لکن از بعد انگیزش و هدف نهایی از آنها متمایز است؛ زیرا پیشرفت مورد نظر قرآن فرایندی جهت دار است و هدف آن، رساندن انسان به کمال شایسته اوست؛ کمالی که در جهان بینی اسلامی الهی برای وی لحاظ شده است و این نیست جز قرب الی الله. قرآن می فرماید: مِمَّا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات / ۵۶) یعنی هدف پیشرفت از دیدگاه قرآن بسیار وسیع تر از آن است که تنها در ابعاد مادی بگنجد.

در قرآن کریم از امور دیگری به عنوان هدف آفرینش یاد شده است. یک جا می فرماید: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (ملک / ۲). در جای دیگر می فرماید: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِيَتَلَمَّوْا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (طلاق / ۱۲) و در جایی می فرماید: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ (هود / ۱۱۸ و ۱۱۹). در آیه نخست، عبادت جن و انس، در آیه دوم آزمایش و امتحان انسان ها از نظر حسن عمل و در آیه سوم علم و آگاهی از قدرت و علم خداوند به عنوان هدف آفرینش آسمان و زمین تعیین شده است و در آیه چهارم رحمت الهی به عنوان هدف اصلی آفرینش انسان یاد شده است.

بعضی از مفسران در جمع بین این آیات گفته اند: هدف اصلی همان عبودیت است و مسئله علم و آزمایش اهدافی هستند که در مسیر عبودیت قرار می گیرند و رحمت و اسعه خداوند نتیجه این عبودیت است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۲۲/۳۸۶-۳۸۷). به هر صورت، پیشرفت معنوی وجه تمایز پیشرفت در فرهنگ قرآنی از پیشرفت در فرهنگ غربی است.

ص: ۷۸۳

هدف بودن این نوشتار را می توان از این آیه شریفه استفاده کرد که می فرماید: الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (حج / ۴۱). این آیه در حقیقت، تفسیری است در مورد یاران خدا که در آیه وَلَيُنْذِرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (حج / ۴۰)، وعده یاریشان داده شده است؛ کسانی که هر گاه در زمین به آنان قدرت بخشیده شود، نماز را بر پا می دارند و زکات را ادا می کنند و امر به معروف و نهی از منکر می کنند. برخی از مفسران در تفسیر این آیه می نویسند: کسانی که دارای این چهار صفت هستند، پس از پیروزی، همچون خود کامگان و جباران به عیش و نوش و لهو و لعب نمی پردازند و در غرور و مستی فرو نمی روند، بلکه پیروزی ها و موفقیت ها را نردبانی برای ساختن خویش و جامعه قرار می دهند. آنان پس از قدرت یافتن، ارتباطشان را با خدا محکم و با خلق خدا نیز مستحکم می کنند؛ چرا که نماز سمبل پیوند با خالق است و زکات رمزی برای پیوند با خلق، و امر به معروف و نهی از منکر پایه های اساسی ساختن یک جامعه سالم به شمار می رود و در سایه آن، دیگر عبادات و اعمال صالح و ویژگی های یک جامعه با ایمان و پیشرفته فراهم می شود (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۱۴/۱۱۸). ضمناً باید توجه داشت که واژه «مکتباً» از ماده تمکین به معنای فراهم ساختن وسائل و ابزار کار است (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۴: ذیل واژه «مکن»). این وسائل اعم از ابزار، ادوات لازم، آگاهی کافی، توان و نیروی جسمی و فکری است. قرآن کریم این تعبیر را نسبت به حضرت یوسف علیه السلام به عنوان مدیر موفق در اداره کشور به کار برده است: كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ (یوسف / ۲۱ و ۵۶).

ج) گسترش ایمان مذهبی

قرآن کریم در خصوص ایمان مذهبی خطاب به کفار می فرماید: فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (تغابن / ۸). اما در جای دیگر خطاب به مؤمنان می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَ الْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا (نساء / ۱۳۶). در این آیه و امثال آن بر ایمان به خدا، پیامبر، قرآن، فرشتگان، کتب آسمانی و روز قیامت تأکید شده است و به خوبی ملاحظه می شود که خطاب آیه مبنی بر ایمان آوری مؤمنان است نه کافران. این بدان معناست که در جامعه پیشرفته از منظر قرآن، ایمان ظاهری و زبانی کفایت نمی کند، بلکه ایمانی لازم است که به قلب صاحب ایمان رسوخ کرده، آثارش در افعال و اعمال وی آشکار شود.

برخی از مفسران می نویسند: امر به ایمان، با وجودی که اینان ایمان آورده اند، دلیل این است که مراد از این ایمان پیروی تمام عیار و اطاعت کامل در اوامر و نواهی آن حضرت، خواه در مسائل شرعی یا ولایت امور است. ایمانی که اگر پیامبر حکمی صادر کرد، بدون چون و چرا پذیرفته شود چنان که فرمود: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (نساء / ۶۵) (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۹/۱۷۴).

به طور کلی، انسان مؤمن باید به گونه ای باشد که ایمان محبوب قلبش باشد و از عصیان منزجر باشد: وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَ زَيْنُهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِقُونَ (حجرات / ۷) بی تردید، این رویکرد به ایمان و رویگردانی از فسق و عصیان سبب رشد و

رسیدن به مطلوب فطری انسان می شود.

(د) زمینه سازی تحقق ارزش ها

ص: ۷۸۴

وقتی سخن از ایمان مذهبی به میان می آید، ممکن است به ذهن خطور کند که ایمان همان اقرار به وحدانیت خدا در عرصه زبان و باور قلبی است، لکن باید توجه داشت که ایمان، تنها به اظهار زبانی و پذیرش قلبی نیست، بلکه ایمان باید در اعضا و جوارح و عرصه عمل نیز ظهور پیدا کند: قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صِلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ وَ الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صِلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (مؤمنون / ۱-۹). در جای دیگر فرمود: وَ آتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ بَعَثَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبُؤْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (بقره / ۱۷۷). روشن است که ایمان واقعی که موجب رستگاری انسان می شود و خود از اهداف پیشرفت قرآنی است، باید باعث خشوع در نماز، رویگردانی از بیهودگی، پرداخت زکات، پاکدامنی، حلال بسندگی جنسی، امانت داری و وفای به عهد در انسان شود. در حقیقت، از اهداف پیشرفت قرآنی، رساندن جامعه به تحقق این ارزش هاست.

۲-۲-۲. اهداف معرفتی و تربیتی

مراد از اهداف معرفتی و تربیتی، اموری است که انسان قرآنی در پرتو شناخت درست انسانی بدان ها دست می یابد. برخی از آن ها عبارت است از:

الف) شناخت جایگاه واقعی انسانی

یکی از مسائل مهمی که در پیشرفت قرآنی مطرح است، تشخیص درست هدف بر مبنای مصالح آفرینش است؛ بدین معنا که ابتدا باید جایگاه حقیقی انسان در نظام آفرینش تعیین شود و در پی آن برای رساندن وی به آن جایگاه تلاش شود؛ برای نمونه، در خصوص زن و جایگاه وی و هدف ترسیمی او چنان که در مقدمه اشاره شد، یکی از اهداف تعیین شده پیشرفت در هزاره موجود و در بازه زمانی مشخص، «گسترش و ترویج برابری جنسیتی و توانمندسازی زنان» است. ولی آیا این هدف واقعی است و رسیدن به آن حقیقتاً پیشرفت است یا به نوعی عقبگرد در ارزش هاست؟ آری، از نگاه قرآن برابری جنسیتی در ایمان و عمل صالح مسلم است: وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ (غافر / ۴۰) «وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (نحل / ۹۷). هر انسانی خواه زن یا مرد که عمل صالح انجام دهد، مشروط بر داشتن ایمان به حیات طیبه اخروی و بهترین پاداش نائل خواهد شد. اما آیا برابری این دو جنس و توانمندسازی زنان تا مرز برابری با مردان هم پیشرفت یا هدف پیشرفت است یا انحراف از مسیر؟ آیا آزاد بودن زنان تا حد تن فروشی و رویکرد چندشوهری یا ازدواج با جنس موافق در دو جنس و مواردی از این سنخ که قبلاً به آن اشاره شد، پیشرفت موجودی است که مقام خلیفه الهی دارد: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره / ۳۰) و امانت دار الهی: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ (احزاب / ۷۲). آیا موجودی که مکرم است: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسراء / ۷۰) و مفضل: فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (اسراء / ۷۰) و امتیازش در خوراک، نوشاک و پوشاک، طیبات است وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ (اسراء / ۷۰) با امور پیش گفته به پیشرفت می رسد؟ آیا تنزل دادن به رتبه حیوانیت، بلکه پائین تر هم أَصْلُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (انعام / ۱۷۹؛ فرقان / ۴۴) پیشرفت انسان

است؟ موجودی که از قلب، چشم و گوش خویش در معرفت پروردگار و شناخت آیات او و درک جایگاه خویش بهره
نگیرد: لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا (انعام/ ۱۷۹) و خود را مانند حیوانات بی
بهره از

ص: ۷۸۵

این نعمت سازد، ترقی است یا تنزل؟

به طور کلی، برون رفت انسان و به تعبیر بهتر، برون کرد او از حیطه قوانین الهی و هویت واقعی و روی آوری به قوانین دست ساخته بشری و هدف ساختگی و تغییر یافته او، بی تردید، از منظر قرآن هدف نیست. نکته قابل تأمل اینکه در مقوله انسان سازی، باید هدف تعیین شدن در نظام آفرینش را کشف کرد، نه اینکه هدف سازی کرد. به هر صورت، این ها اموری است که باید به خوبی و با ظرافت تبیین شود. هدف واقعی را باید شناخت و برای رسیدن بدان تلاش کرد.

ب) رسیدن به کرامت انسانی

قرآن در خصوص جایگاه انسان در میان دیگر مخلوقات عالم هستی می فرماید: *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً* (اسراء / ۷۰). آیات متعددی در قرآن کریم به معرفی انسان اشاره کرده است که بسا به دلیل پرداختن به ابعاد شخصیتی وی، این آیه جامع ترین آن ها باشد. معرفی شخصیت والای نوع بشر و مواهب الهی نسبت به او بدین معناست که این موجود مختلف الابعاد، ارزش فوق العاده خود را بشناسد تا خویش را به بهای ناچیزی نفروشد. بعضی از مفسران معتقدند کرامت ذاتی انسان که در جسم و روح وی تبلور یافته است و این موجود را علاوه بر امتیازات جسمی از قبیل خوراک، نوشاک، پوشاک، مسکن و ازدواج ممتاز ساخته است، به لحاظ روحی نیز از نیروی عقل، نطق، نظم، تدبیر، استعدادهای عالی، استخدام دیگر موجودات و توان بالا برای پیمودن مسیر تکامل نامحدود برخوردار کرده است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴/۱۲/۱۹۷؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷/۱۳/۱۵۶). تفسیر این کرامت سه موهبتی است که در پی آن آمده است: ۱. تسخیر بر و بحر: *وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ*؛ ۲. اعطای طیبیات و رزقناهم من الطیبیات؛ ۳. برتری بر مخلوقات: *وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً*. به قول بعضی از مفسران مثل انسان مانند دعوت او به یک مهمانی است که مرکب را برایش فرستاده و انواع خوردنی ها و آشامیدنی های لذیذ و مفید برایش تهیه دیده اند. (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷/۱۳/۱۵۶)، و به قول برخی دیگر، یکی اشاره به حرکت در پهنه زمین و فضا و دیگری اشاره به برکت گسترده آن دارد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴/۱۲/۱۹۷). ضمناً تکریم از عطیه های ذاتی و اختصاصی انسان است و تفضیل از عطیه های مشترک همراه با فزونی و برتری در انسان است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷/۱۳/۱۵۶). به هر صورت، این امور نشانگر جایگاه والای انسان در مجموعه عالم آفرینش است؛ یعنی موجودی مکرم و مفضل برای رسیدن به تکامل نامحدود، و پیشرفت بی نهایت در عرصه مادی و معنوی.

ج) رشد آموزشی و پرورشی انسان

رشد همه جانبه انسان و به تعبیر دیگر، انسان سازی از مهم ترین اهداف نزول قرآن و بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است؛ چنان که می فرماید: *كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ* (بقره / ۱۵۱). تعبیر به «یتلوا»، «یزکیکم» و «یعلمکم» در این آیه و آیات مشابه دیگر بیانگر برای برون رفت انسان از سفاقت و جهالت به سوی صلاح، رشد، کمال و هدایت است.

در آیه فوق و آیات مشابه سه تعبیر به کار رفته است:

۱. تلاوت آیات برای ترفیع درجه معرفتی انسان و فراهم ساختن مسیر حیات او و معرفی مصالح اوست؛

۲. تعبیر به تزکیه حکایت از نمو روحی و تربیت نفسانی در مسیر طهارت و پاکی و دوری از رذائل و نواقص اخلاقی است؛

ص: ۷۸۶

۳. تعلیم کتاب برای تبیین مسیر زندگی و تعلیم حکمت برای ارائه عدالت و اعتدال و عدم انحراف از طریق حق است که در حقیقت بیانگر ساختن انسان در دو بعد آموزش و پرورش است.

رهبر معظم انقلاب در خصوص انسان سازی به عنوان یکی از اهداف اساسی انقلاب می فرماید: اگر انقلاب انسان سازی نکند، هیچ کاری نکرده است. این معنا واضح است و نیازی به استدلال ندارد. دنیا بدون انسان صالح یک پدیده بی جان و کور و تاریک است. آن چیزی که به عالم خاکی جان می بخشد و ارزش می دهد، نور می دهد و معنی و مضمون به وجود می آورد، انسان است (عبدالاحدی مقدم، راه مستقیم انقلاب، ۱۳۹۱: ۳۶/۲).

اول: افزایش دانش

در آیه فوق دو بار تعبیر «يَعْلَمُكُمْ» تکرار شده است. ممکن است تعبیر «يَعْلَمُكُمْ» نخست اشاره به علوم دینی و الهی باشد و تعبیر دوم مبین فنون معرفت از عالم غیب و شهود و تجارب گذشته باشد (فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۱۴۱۹: ۹۶/۳). علامه طباطبایی نیز می نویسد: تعلیم کتاب، حکمت و تعلیم نادانسته ها شامل همه معارف اصلی و فرعی می شود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱/۳۳۰). بسا بر همین اساس بوده که در گذشته ایام، اساسی ترین بلکه تنها انگیزه در امر تعلیم و تربیت، انگیزه دینی بوده است. به هر صورت، یکی از اموری که باید در پیشرفت اسلامی مد نظر باشد، توجه همه جانبه به تعلیم / آموزش و دانش است که امروزه نیز از شاخصه های مهم پیشرفت به شمار می رود، انگیزه، هدف و نتیجه آن باید ساختن انسانی الهی باشد.

جایگاه پیشرفت علمی در قرآن

با توجه به اهمیت موضوع علم در پیشرفت انسان، مناسب است در این زمینه بیشتر سخن گفته شود. باید توجه داشت که قرآن در خصوص علم، نهایت اهتمام را به خرج داده است و علاوه بر بیان جایگاه علم: يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (مجادله / ۱۱)، فرد و جامعه اسلامی را به فراگیری دانش های لازم تشویق نموده است. از منظر قرآن فراگیری علم از چنان اهمیتی برخوردار است که آن را یکی از اهداف بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و نزول قرآن یاد نموده است: ... وَيَعْلَمُكُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيَعْلَمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (بقره / ۱۵۱). به گفته برخی از مفسران، تعلیم کتاب، حکمت و تعلیم نادانسته ها شامل همه معارف اصلی و فرعی می شود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱/۳۳۰). از سوی دیگر، قرآن انسان ها را به تفکر در اموری فراخوانده است که خود منشأ بسیاری از علوم و دانش های بشری می باشد. اینک بدون در نظر گرفتن تعاریف فنی برای علم، به اختصار به سه قسم از علوم و جایگاه قرآنی آن اشاره می شود:

۱ - علوم اسلامی

در خصوص علوم اسلامی، قرآن کریم در آیه معروف به «نفر» می فرماید: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (توبه / ۱۲۲). فقه در این آیه، دانش فقه مصطلح منحصر نیست، بلکه همه علوم دینی و دانش های مرتبط به دین را شامل می شود. بسیاری از مفسران بر آن اند که مراد از

تفقه، فهم همه معارف دینی است، خواه اصول باشد یا فروع، و مخصوص احکام عملیه یعنی فقه مصطلح نیست؛ زیرا انذار مردم زمانی محقق می شود که معارف دینی بیان شود؛ (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۹/۴۰۵؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۱۸/۱۹۱). ملاصالح مازندرانی از شارحان اصول کافی در شرح حدیث نبوی «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، أَلَا إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ» (کلینی، اصول کافی، ۱۳۶۵: ۱/۳۱) می نویسد: حق این است که علم فقه، علم کلام، علم کتاب و سنت، علم شهود و سلوک، علم اخلاق است؛ زیرا حق تعمیم فرض به عینی و کفایی، و تعمیم علم به اصول دین و فروع دین و تعمیم طلب به طلب استدلالی و طلب

تقلیدی است (مازندرانی، شرح اصول کافی، بی تا: ۱/۳).

۲ - علوم انسانی

بر اساس آموزه های قرآنی، در دایره آفرینش، انسان محور است و این محوریت باعث شده تا در ارتباطات مختلف وی علوم مختلفی مطرح شود. چنان که اشاره شد بر اساس تعمیم مفاد آیه نفر و نیز تعمیم در مفهوم واژه فرض و عمومیت علم در حدیث بغات، همه شاخه های علمی چون ادبیات، کلام، علوم حدیث، تاریخ، فلسفه، علوم قرآن، تفسیر، فقه و نیز فقه های مضاف مانند فقه السیاسه، فقه القضاء، فقه الاقتصاد، فقه الرياضه، فقه الاسره، فقه الطب، فقه الاجتماع، فقه التریبه و... را در بر می گیرد و نیز علوم سیاسی، علوم اجتماعی، علوم تربیتی، روان شناسی، جامعه شناسی و... را شامل می شود.

۳ - علوم فنی و تجربی

قرآن در خلال آیات خود به یکی از مأموریت های انسان اشاره کرده است: هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا (هود / ۶۱). برخی از مفسران در تفسیر آیه وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا می نویسند: مراد این است که خداوند از انسان می خواهد با نیروی فکر و امکاناتی که در اختیار دارد، زمین را آباد و احیا کند تا زندگی استمرار یابد؛ چراکه زندگی شرایطی دارد که انسان باید با نیروی خود آنها را فراهم سازد. با ادوات و ابزار می - کند، باید ثروت هایی که در دل زمین به ودیعت گذارده شده، بیرون آورد و از آن بهره مند شود (فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۱۴۱۹/۱۲: ۸۹). اطلاق این آیه همه علوم، فنون، صنایع، فن آوری، تکنولوژی و... را در بر می گیرد.

نیز فرمود: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ (فاطر / ۲۸-۲۷)»، در این آیه خداوند به نزول باران، تولید میوه های رنگارنگ، کوه و جاده ها، انسان و حیوانات با رنگ های گوناگون اشاره کرده است. این آیات مشوقی است تا مؤمنان به مطالعه در پدیده ها و آفرینش پردازند؛ چنان که آیه هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (انعام / ۹۷) و هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (یونس / ۵) که متضمن دانش هیأت و نجوم است و آیه أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (غاشیه / ۱۷-۲۰) که حیوان شناسی، کیهان شناسی و زمین شناسی را سفارش کرده است و آیه وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (مؤمنون / ۱۲-۱۴) که جنین شناسی را رقم می زند. و نیز به تاریخ، جغرافیا و گردشگری که سرگذشت انسان ها را در بستر زمانی تاریخ و مکانی جغرافیا و مطالعه آثار گذشتگان است به نوعی در قرآن اشاره شده است: أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضِ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ (روم / ۹). تاریخ نگاری و موقعیت جغرافیایی در آیه إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ (آل عمران / ۹۶) توجه به تمدن های گذشته در آیه وَ اذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَ يَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَ تَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (اعراف / ۷۴) مورد اشاره

قرار گرفته است.

دوم. روش و پرورش

ص: ۷۸۸

قرآن کریم مکرر به مسئله پرورش و به تعبیر صحیح تر به تزکیه انسان اشاره کرده و آن را از اهداف بعثت نبوی دانسته است. در جایی می فرماید: کَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (بقره/ ۱۵۱) و در جای دیگر می فرماید: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (آل عمران/ ۱۶۴) نیز می فرماید: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (جمعه/ ۲) اینکه در این آیات تزکیه را قبل از تعلیم آورده است، لزوماً به معنای مقدم بودن تزکیه بر تعلیم نیست؛ چراکه در جای دیگر می فرماید: رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيكُمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (بقره/ ۱۲۹) این تقدم و تأخر ممکن است به تناسب زمینه دو امر آموزش و پرورش باشد؛ بدین معنا که اگر زمینه آلوده و نامساعد است، ابتدا باید پاکسازی صورت گیرد تا آموزش تحقق یابد و گرنه به صورت هم زمان و توأمانی اقدام می شود و یا حتی می تواند تعلیم مقدم باشد.

مسئله پرورش و تزکیه که به مثابه زمینه های پیشرفت تلقی می شود، بسیار وسیع است، لکن در اینجا مجال بررسی ابعاد مختلف آن نیست، با این حال، به چند مورد از مهم ترین موضع گیری قرآن در این باره اشاره می کنیم:

الف) تربیت جنسی

مهم ترین نمودهای پیشرفت در فرهنگ غربی که دقیقاً مانع پیشرفت از منظر فرهنگ قرآنی است، رهایی بشر از قید عبودیت خداوند است که در ارضای غریزه جنسی در شکل شهوترانی افسار گسیخته تبلور یافته است. صحنه های مهیج و محرک در رسانه های تصویری و دیداری چون ویدئو، تلویزیون، سینما، اینترنت، نرم افزارها و امثال آن و نیز قوانین وضع شده در مجالس قانون گذاری آنان گواه این ادعاست؛ پیشرفتی که برخی از نمودهای آن افزون بر عقب گرد به هزاران سال پیش و پیروی از قوم لوط، در مخالفت صددرصدی با آموزه های قرآنی است؛ زیرا قرآن با طبیعی خواندن خواسته های جنسی: زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ (آل عمران/ ۱۴) و مخالفت با رهبانیت: وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ (حدید/ ۲۷) و نیز مخالفت با شهوترانی افسار گسیخته: يُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا (نساء/ ۲۷) بر محوریت ساحت های معنوی تأکید ورزیده و ارتباط سالم را بستر ساز عبادت خدا خوانده است. در حقیقت، قرآن با پذیرش اصل غریزه جنسی به عنوان یک واقعیت، در واکنش به آن نه رهبانیت را تجویز می کند و نه افسار گسیختگی جنسی را مجاز می داند، بلکه آن را ابزاری برای بقای نسل بشر دانسته و آن را پلی برای بندگی خدا و سعادت همیشگی قرار داده و غریزه جنسی را در قالب ضوابط اجتماعی، عفت، تقوا، روابط انسانی و اخلاقی تنظیم نموده و هر نوع التذاذ جنسی از غیر همسر شرعی، در اشکال مختلف آن اعم از موافق خواهی، حیوان خواهی و نیز روابط جنسی نامشروع را ناروا شمرده است. پیشرفت در امور شهوانی و غریزی آن است که منتج به عفت و تقوا باشد، نه اینکه در حیوانیت غرق شود. پیشرفت در این زمینه اقتضا می کند که به آموزه های قرآنی گردن نهد نه اینکه منهیات الهی را مباح و مجاز، بلکه آن را قانونی نماید؛ بنابراین، پیشرفت در حوزه تربیت جنسی، کنترل انسان از افسار گسیختگی شهوانی است و بر عکس دیگر پیشرفت ها خصیصه محدودیت آوری دارد نه توسعه بخشی.

قرآن کریم در این باره می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ (تحریم / ۶) بعضی از مفسران در تفسیر این آیه که پیام صریح آن نگهداری خویش و خانواده است، معتقدند منظور

نگهداری خویشتن با ترک معاصی و عدم تسلیم در برابر شهوات سرکش است، و نگهداری خانواده با تعلیم و تربیت و امر به معروف و نهی از منکر و فراهم ساختن محیطی پاک و خالی از هر گونه آلودگی در فضای خانه و خانواده است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۴/۲۸۷). این مفسر سپس می افزاید: «این برنامه ای است که باید از نخستین سنگ بنای خانواده، یعنی از مقدمات ازدواج و سپس نخستین لحظه تولد فرزند آغاز گردد و در تمام مراحل با برنامه ریزی صحیح و با نهایت دقت تعقیب شود؛ به تعبیر دیگر، حق زن و فرزند تنها با تأمین هزینه زندگی و مسکن و تغذیه آنها حاصل نمی شود. مهم تر از آن، تغذیه روح و جان آنها و به کار گرفتن اصول تعلیم و تربیت صحیح است. قابل توجه اینکه تعبیر به «قوا = نگاهدارید» اشاره به این است که اگر آنها را به حال خود رها کنید، خواه ناخواه به سوی آتش دوزخ پیش می روند. شما هستید که باید آنها را از سقوط در آتش دوزخ حفظ کنید» (همان). طبیعی است که خدای سبحان انسان را برای رسیدن به عبودیت و سعادت آفریده است و سرانجام این چینی بر خلاف مصالح عالیله انسانی است. سرانجامی که قرآن از آن به خسران مبین تعبیر کرده و است: قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكُمْ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ (زمر/ ۱۵).

۳-۲-۲. اهداف سیاسی اجتماعی

الف) تحقق عدالت

در بینش قرآنی یکی از مهم ترین اهداف پیشرفت، نه تحقق عدالت در تقنین، قضا، اجرا، بلکه در اقتصاد و تقسیم اموال است. مقام معظم رهبری - حفظه الله - در باره عدالت می فرماید: پیشرفت، بدون عدالت اجتماعی با منطق اسلام پیشرفت نیست. عدالت یک شاخص برای پیشرفت است. اگر کشوری در علم و فناوری و جلوه های گوناگون تمدن مادی پیشرفت کند، اما عدالت اجتماعی در آن نباشد، این به نظر ما و با منطق اسلام پیشرفت نیست. امروز در بسیاری از کشورها علم پیشرفت کرده است، صنعت پیشرفت کرده است، شیوه های گوناگون زندگی پیشرفت کرده است، اما فاصله طبقاتی عمیق تر و شکاف طبقاتی بیشتر شده است. این پیشرفت نیست (خامنه ای، پایگاه اطلاع رسانی « ۱۳۹۱، khamenei.ir). عدالت تا بدان حد از درجه اهمیت برخوردار است که باید گفت اگر عدالت نباشد نه تنها جای عدل خالی است، بلکه هیچ ارزشی دیگر ثبات و قرار نخواهد داشت. قرآن کریم مکرر از عدالت ورزی با تعابیری چون قسط و عدل یاد کرده و رعایت آن را در هر حال و وضعیتی لازم دانسته است. نمونه هایی از عدالت که در این قسم از پیشرفت باید مقصد و مقصود باشد، بدین قرار است:

۱. عدالت در داوری و قضاوت: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ (نساء / ۵۸)؛

۲. عدالت در گواهی: وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (انعام / ۱۵۲).

۳. رعایت عدالت، هرچند به زیان خود و نزدیکان باشد: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (نساء / ۱۳۵).

۴. رعایت عدالت، هر چند علیه دشمن باشد: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (مائده / ۵).

نکته جالب توجه اینکه جامعه اسلامی بنا شده بر آموزه های قرآنی باید به چنان پیشرفتی برسد که افرادش مجری عدالت باشند: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ... (حدید / ۲۵). این به

ص: ۷۹۰

معنای نهادینه شدن عدالت در جامعه است تا بدون اجبار حکومت و حاکمیت خود مجری عدالت باشند.

ب) ساختن جامعه آرمانی

قرآن کریم تعبیر جامعی دارد که بیانگر نوعی هدفمندی اعلایی، نورافزایی، احیاگری و زندگی خاص است.

۱ - جامعه اعلونی: وَلَا تَهْنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران / ۱۳۹) و فَلَا تَهْنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَكِنَّكُمْ أَعْمَالَكُمْ (محمد / ۳۵).

این آیات بیانگر این است که مقصد پیشرفت قرآنی رساندن انسان به جایگاه والا و بالایی با نشانه «اعلون» است که با حرکت به سوی آن برتری همه جانبه انسان قرآنی و جامعه قرآنی محقق می شود. اهمیت این موضوع زمانی دو چندان می شود که بر اساس وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ (آل عمران / ۱۴۰) افول دوران طلایی غریبان و بیگانگان و طلوع تمدن نوین اسلامی در افق پدیدار گردد. تمدن و پیشرفتی که اگر الزامات و شرایط آن محقق شود، شوکت و صولت ظاهری غرب به هزیمت تبدیل می شود و عزت و سربلندی به مسلمانان باز خواهد گشت. آری، حصول این علو مشروط به ایمان است. برخی از مفسران می نویسند: ایمان ضامن این علو است؛ زیرا ایمان ملازم تقوا و صبر و پایداری و در نتیجه، فتح و پیروزی است و یک سنت تغییرناپذیر الهی است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۲۸/۴)؛ بنابراین، پیشرفت در بعد ایمان دینی یکی از شاخصه های پیشرفت قرآنی است و هدف آن، رسیدن فرد و جامعه به جایگاه اعلایی فراگیر و مطلق است.

۲ - جامعه نورانی: قرآن با تعبیر دیگری نیز که بیانگر ساختن جامعه آرمانی است، می فرماید: الرِّبَا نُهُ أُنزِلْنَا إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (ابراهیم / ۱). بعضی از مفسران در اشاره به برخی از مصادیق ظلمت نوشته اند: ظلمتِ وهم و خرافه، ظلمت تقلیدهای کورکورانه، ظلمت شک و سرگردانی، ظلمت اضطراب و... (فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۱۴۱۹: ۷۸/۱۳؛ شاذلی، فی ظلال القرآن، ۱۴۱۲: ۲۰۸۵/۴). برخی دیگر در تفسیر این آیه می نویسند: تمام هدف های تربیتی و انسانی، معنوی و مادی نزول قرآن، در یک جمله یعنی «بیرون بردن از ظلمت ها و سوق دادن به سوی نور» خلاصه می شود و شامل همه ظلمت ها و تاریک ها می شود: ظلمت جهل به نور دانش، ظلمت کفر به نور ایمان، ظلمت ستمگری به نور عدالت، ظلمت فساد به نور صلاح، ظلمت گناه به نور پاکی و تقوی، و ظلمت تفرقه و نفاق به نور وحدت (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۲۶۳/۱۰). این حقیقت در تمام حرکت های قرآن محور و از جمله پیشرفت برخاسته از قرآن نیز وجود دارد. برخی از مفسران معتقدند مراد از حیات نورانی که خدا بر اساس کریمه وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ (انعام / ۱۵۷) به انسان می دهد، علمی است که در پرتو آن، انسان به سوی حق در اعتقاد و عمل رهنمون می شود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۳۴۲/۱۲)؛ بنابراین، به اجمال می توان گفت: هدف از پیشرفت قرآنی، رهایی انسان ها از انواع اسارت های فردی و اجتماعی و تاریکی جهل و نادانی، و وصول به وادی آزادی، علم و نور است.

۳ - ایجاد جامعه زنده و پویا: تعبیر سومی که بیانگر هدفمندی والایی در پیشرفت قرآنی است، این است که می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ (انفال / ۲۴). هويت پیشرفت قرآنی، پاسخ به ندای پویاگری و زنده نگه داشتن جامعه بشری است؛ زیرا هدف از دعوت خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اجابت آن دعوت، احیای

حقیقتی می داند که در شکل دانش، سعادت و عزت رخ می نماید. بعضی از مفسران می نویسند: این آیه با صراحت می گوید که دعوت اسلام، دعوت به سوی حیات و زندگی است، حیات معنوی، حیات مادی، حیات فرهنگی، حیات اقتصادی، حیات سیاسی به معنی واقعی، حیات اخلاقی و اجتماعی، و بالآخره حیات و زندگی در تمام زمینه ها. این تعبیر کوتاه جامع ترین تعبیر در باره تبیین هدف اسلام است (مکارم شیرازی، تفسیر

ص: ۷۹۱

نمونه، ۱۳۷۴: ۱۲۷/۷). بدیهی است اگر مردم که عنصر اصلی در حرکت تمدن آفرین و متحرک - محرک اصلی خدا است - در موضوع پیشرفت اند، باید موجودی زنده و متکامل باشند، در این صورت می توانند در مسیر تکامل خود و تمدن و پیشرفت گام بردارند، و گرنه وجود مرده و بی جان هرگز سازندگی ندارد.

۴ - زندگی در پرتو حیات طیبه: تعبیر به حیات طیبه نیز از دیگر مفاهیم بیانگر جامعه آرمانی است؛ چنان که قرآن فرمود: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (نحل / ۹۷) برخی از مفسران می نویسند: مراد از احیای انسان مؤمن به حیات طیبه، نوعی حیات جدیدی غیر از حیات مشترک با دیگر انسان هاست که خداوند به وی اعطا می کند. کسانی که به این نوع حیات مجهز شوند، دارای علم و ادراکی می شوند که دیگران فاقد آن هستند. اینان همچنین از موهبت قدرت بر احیای حق و محو باطل برخوردار می شوند. چنین انسان هایی به دلیل زیست در حیات جاوید و نعمت همیشگی، احساسی از بهاء، کمال، قوت، عزت، لذت و سرور در درون خود دارند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۲/۳۴۲). برخی دیگر از مفسران بر این باورند که حیات طیبی که مولود عمل صالح و ایمان است، در این جهان تحقق جامعه ای قرین با آرامش، امنیت، رفاه، صلح، محبت، دوستی، تعاون و مفاهیم سازنده انسانی خواهد بود و از نابسامانی ها، دردها و رنج هایی که بر اثر استکبار و ظلم و طغیان و هواپرستی و انحصارطلبی به وجود می آید و آسمان زندگی را تیره و تاریک می سازد، در امان است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۱۱/۳۹۰). به خوبی معلوم می شود که یکی از نمودهای پیشرفت قرآنی، توسعه ایمان و عمل صالح برای تشکیل جامعه ای ارزشی بر مبنای علم، ادراک، قدرت، نعمت، عزت، امنیت و محبت است.

ج) استقلال فراگیر

هر کدام از مضاف های به استقلال چون استقلال سیاسی، استقلال اقتصادی، استقلال علمی، استقلال فرهنگی، استقلال نظامی و جز آن به عنوان بخشی از استقلال همه جانبه به شمار می رود و هر یک در نوع خود نقشی در زمینه سازی برای پیشرفت فراگیر ایفاء می کنند. این چیزی جز استقلال سیاسی به معنای عام آن یعنی استقلال در همه امور تقنینی، قضایی، اجرایی، نظامی، اقتصادی و امثال آن نیست. هر چند بتوان گفت که استقلال سیاسی به معنی خاص آن - استقلال در امور سیاسی - به دلیل همزادی با شکل گیری زندگی اجتماعی انسان از اهمیت بیشتری برخوردار و نشانه ای از پیشرفت است. قرآن کریم در این زمینه تعابیری دارد که مجموعاً استقلال فراگیر را به عنوان هدف می شناسد. در جایی می فرماید: فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَ اسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ (شوری / ۱۵) که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را از همراهی و پیروی کفار و مشرکان بر حذر می دارد. در جای دیگر می فرماید: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ (آل عمران / ۲۸) که مؤمنان را از تولی و دوستی با کفار هشدار می دهد. در آیه ای دیگر، ضمن تکرار این هشدار به فلسفه آن نیز اشاره کرده، می فرماید: وَلَتَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مَلَّتَهُمْ (بقره / ۱۲۰). این بدان معناست که کفار به معنای عام آن در طول تاریخ، و صهیونیسم بین المللی و استکبار جهانی در روزگار حاضر به کمتر از بند کشیدن تمام عیار مسلمانان و مستضعفان راضی نیستند. بالأخره با بیان یک قاعده و قانون کلی و فراگیر می فرماید: لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (نساء / ۱۴۱). بدیهی است هدف این آیات چیزی جز نفی سلطه بیگانگان و اجانب نیست. آیه اخیر به اصطلاح از باب «الإنشاء بلسان الإخبار» یعنی اعلام یک حکم فقهی و حقوقی در قالب یک جمله خبری است؛ بنابراین، مفاد آیه این

است که کفار نباید بر فرد و جامعه اسلامی سیطره یابند و مسلمانان باید با این پدیده شوم مقابله و مبارزه کنند. شمول و اطلاقی که به خصوص در دو آیه اخیر وجود دارد، تمام شئون سیاسی، اقتصادی، اجتماعی،

ص: ۷۹۲

فرهنگی، نظامی، علمی و... را در بر می گیرد. برخی از مفسران نیز به این مهم اشاره کرده اند (فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۱۴۱۹: ۷/۵۱۳)؛ در نتیجه، پیشرفت واقعی هنگامی حاصل می شود که در همه این امور به استقلال کامل رسیده باشیم.

د) اقتدار نظامی

قرآن کریم نسبت به موضوع اقتدار نظامی نظر مثبت دارد، لکن نه از آن جهت که مردم بی دفاع را به خاک و خون بکشد و زیرساخت های اقتصادی، فرهنگی و علمی آنان را نابود کند، بلکه هدف اساسی قدرت نظامی، تأمین امنیت شهروندان از تعرض دشمن می داند؛ به دیگر سخن، اقتدار حاصل از پیشرفت امنیتی و نظامی، جنبه پیشگیری دارد، به گونه ای که دشمنان از قدرت مسلمانان احساس رعب و رهب نمایند به گونه ای که اجازه هیچ تعرضی به مرزهای کشور اسلامی را به خود ندهند. قرآن در این باره می فرماید: وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَّتَعَطْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ (انفال / ۶۰). در اینجا چند نکته قابل توجه است:

۱ - مفاد آیه هم از جهت نوع سلاح، هم از جهت زمان و مکان دارای عمومیت است و بسا بتوان گفت: تعبیر به «قوه» رمز جهانی و جاودانی بودن فرهنگ اسلامی است؛ چراکه مفاهیم و محتویات این آیین چنان گسترده است که با گذشت زمان به کهنگی و فرسودگی نمی گراید. جمله وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَّتَعَطْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ که هزار سال پیش مفهوم زنده ای داشت، امروز هم چنین است و هزارها سال دیگر هم مفهوم آن همچنان زنده باقی خواهد ماند؛ زیرا هر سلاح و قدرتی در آینده نیز پیدا شود، در کلمه جامع «قوه» نهفته است؛ چون جمله «ما استطعتم» عام و کلمه «قوه» که به صورت «نکره» آمده است، عمومیت آن را تقویت می کند و هرگونه نیرویی را شامل می شود (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۷/۲۲۵).

۲ - ملائک تهیه سلاح و تجهیزات جنگی، به وحشت انداختن دشمنان است؛ لذا هرچه دشمن به سلاح های جدید مجهز می شود، مسلمانان نیز باید به موازات آن مجهز شوند که این شامل هر سلاح مدرن و از جمله سلاح هسته ای نیز می شود؛ هرچند برخی از فقها در گسترش سلاح هسته ای ملاحظاتی دارند، اما هیچ کس در مجهز شدن به توانایی علمی هسته ای و فن آوری آن تردیدی ندارند.

۳ - یکی از امور لازم در آمادگی دفاعی، وجود نیروی انسانی کافی متبحر، متخصص و کارآمد است. قرآن در داستان شعیب به نوعی به این حقیقت اشاره کرده و فرموده است: وَلَوْ لَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ (هود / ۹۱)؛ یعنی وجود نیرو مدافع عامل بازدارندگی از هجوم و حمله دشمن است. واضح است که در روزگار حاضر نیرویی باید باشد که بتواند در هر عرصه و عرصه ای توان جنگ داشته باشد. انواع جنگ با توجه به مبانی مختلف و همپوشانی که ممکن است وجود داشته باشد، عبارت است از: جنگ منطقه ای و جنگ فرمانطقه ای، جنگ جهانی؛ جنگ کلاسیک / منظم و جنگ چریکی / نامنظم؛ جنگ زمینی، دریایی، هوایی و فضایی؛ جنگ داخلی و خارجی؛ جنگ هسته ای و غیر هسته ای؛ جنگ روانی، جنگ سایبری و جنگ الکترونیک؛ جنگ سخت و جنگ نرم؛ جنگ گرم، جنگ سرد.

نکته مهم در اینجا این است که تأمین چنین نیروی متخصصی فرع بر وجود آن است که کنترل دراز مدت جمعیت سازگاری ندارد؛ به عبارت دیگر، فزونی نیروی دفاعی برخاسته از افزایش جمعیت و باید به عنوان یکی از شاخص های پیشرفت با هدف

دفاع به شمار آید.

۴-۲-۲. اهداف اقتصادی

ص: ۷۹۳

قرآن کریم به یکی از مأموریت های انسان اشاره کرده، می فرماید: هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا (هود/ ۶۱). برخی از مفسران در تفسیر آیه وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا می نویسند: مقصود این است که خداوند از انسان می خواهد با نیروی فکر و امکاناتی که در اختیار دارد، زمین را آباد و احیا کند تا زندگی استمرار یابد؛ چراکه زندگی شرایطی دارد که انسان باید با نیروی خود آنها را فراهم سازد و با ادوات و ابزاری که فراهم می کند، باید ثروت هایی که در دل زمین به ودیعت گذاشته شده، بیرون آورد و از آن بهره مند شود (فضل الله، من وحی القرآن، ۱۴۱۹: ۸۹/۱۲). اطلاق این آیه همه علوم، فنون، صنایع، فن آوری، تکنولوژی و... را در بر می گیرد. اگر علم و دانش، فناوری و تکنولوژی را ابزار و بلکه هدف در مقوله پیشرفت بدانیم، باید گفت: قرآن به این بُعد اهتمام زیادی به خرج داده است؛ زیرا همان گونه که پیش از این نیز یادآوری شد، قرآن علاوه بر بیان جایگاه علم در آیه: يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (مجادله/ ۱۱) آموختن علم و در رأس آن علوم دینی و الهی را به عنوان یکی از اهداف بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و نزول قرآن یاد نموده است:... وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (بقره/ ۱۵۱). تعبیر به تعلیم کتاب و حکمت و تعلیم نادانسته ها شامل همه معارف اصلی و فرعی می شود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۳۳۰/۱). از زاویه دیگر، قرآن مجید، انسان ها را به فراگیری دانش تشویق کرده و آنان را به تفکر در اموری دعوت نموده که خود منشأ بسیاری از علوم و دانش های بشری می باشد؛ از جمله: تفکر در آفرینش آسمان و ستارگان، خورشید، ماه؛ تفکر در اختلاف شب، روز و فصول؛ تفکر در آفرینش زمین، دریاها، کوه ها، بیابان ها؛ تفکر در آفرینش شگفت آور نباتات، حیوانات؛ تفکر در آفرینش انسان و اسرار موجود در وی؛ تفکر در جغرافیا، تاریخ و سرنوشت گذشتگان (انعام/ ۱۱، نمل/ ۶۹). افزون بر آن، به اصولی از دانش های هیأت نجوم (انعام/ ۹۷، نحل/ ۱۶)، هندسه و ریاضی (یونس/ ۵؛ اسراء/ ۱۲؛ مرسلات/ ۳۰)، پزشکی و تغذیه (نحل/ ۶۹)، جهان شناسی (عنکبوت/ ۲۰؛ فصلت/ ۵۳)، زیست شناسی (غاشیه/ ۱۷)، زمین شناسی (غاشیه/ ۱۹ و ۲۰)، و نیز به فنون فرهنگی، نظامی، صنعتی (سفالگری، شیشه گری و رنگرزی)، کشتیرانی، تجاری، زراعی، سدسازی و... اشاره نموده است (رک: طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۳۷۲: ۱۰۷). این بدان معناست که علم هم در گذشته و هم امروز اساسی ترین پایه پیشرفت در تمدن مادی بوده است و پیشرفت های حاصله در این بُعد مرهون علم انسان هاست.

این بدان معناست که در آبادی زمین، استعمار مصطلح و استثمار جایی ندارد؛ به دیگر سخن، توسعه غربی که همان توسعه تکاثری است و در آن علم، قدرت و ثروت و در نهایت افزایش درآمد سرانه، حرف اول و آخر را می زند، هدفی قرآنی نیست، بلکه آبادگری قرآن و توسعه کوثری که در آن افزون بر علم، قدرت و ثروت، عدالت، معنویت و تعالی تعبیه شده است، حرث و نسل، فرد و جامعه، حال و آینده، بعد مادی و بعد معنوی، رابطه انسان با خدا و روابط انسان با مخلوق، عرصه دنیا و عرصه آخرت، همه و همه لحاظ شده است؛ مقصد و مقصود خواهد بود.

ب) فقرزدایی

قرآن کریم با تشریح احکام اموال عمومی مثل خمس (انفال/ ۴۱)، زکات (توبه/ ۶۰)، فیء (حشر/ ۷)، انفال (انفال/ ۱)، عطاء (بقره/ ۸۳)، انفاق (بقره/ ۲۱۵؛ ذاریات/ ۱۹؛ معارج/ ۲۴)، احسان (نساء/ ۳۶) و صدقات (بقره/ ۱۷۷) سعی در رفع فقر و

محرومیت، ایجاد تعادل بین اقشار جامعه و نفی نظام مالی افسارگسیخته کرده است. این یکی از اهداف مهم انقلاب اسلامی نیز به شمار می رود؛ چنانکه مقام معظم رهبری در این باره می فرماید: رفع فقر و محرومیت در شمار هدف های طراز اول است و پایبندی به اصول انقلاب بدون مجاهدت در راه نجات مستضعفان و

ص: ۷۹۴

محرومان سخنی بی معنا و ادعایی پوچ است (عبدالاحدی مقدم، راه مستقیم انقلاب، ۱۳۹۱: ۳۸/۲). قرآن در خصوص فیء (غنایمی که بی دردسر به دست مسلمانان می افتد) می فرماید: مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ (حشر/۷)؛ یعنی این غنایم باید بین فقرا و متصدیان امور آنها تقسیم شود. سپس در بیان فلسفه این تقسیم می افزاید: كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (حشر/۷). این بدان معناست که این اموال عظیم نباید میان ثروتمندان دست به دست گردد و نیازمندان از آن محروم باشند.

ج) روابط مالی سالم

یکی از نیازهایی که در روابط انسان ها با یکدیگر وجود دارد، رابطه مالی به شکل قرض دادن و وام گرفتن است که معمولاً فرد نیازمند از یک نفر ثروتمند و یک مؤسسه پولی دریافت می کند و بی شک، می بایست بیشتر از مبلغ دریافتی و با درصد مشخص به وام دهنده بازپرداخت کند. قرآن ضمن محکوم کردن رابطه ربوی در قرض در آیاتی می فرماید: وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (بقره/۲۷۵)؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (بقره/۲۷۸)، و يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (آل عمران/۱۳۰). لازم به یادآوری است که نسبت به زیاده گیری افراد، بانک ها و مؤسسات اعتباری و مالی هرچند بتوان به لحاظ حکم شرعی از ربا و نزول فرار کرد، لکن حقیقت این است که مشکل افراد نیازمند حل نمی - شود، چرا که نیاز دارد و مبلغی را برای مشکل گشایی دریافت کرده است باید با همان منطق اضعاف مضاعف برگرداند. در حالی که منطبق قرآن این است که می فرماید: وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ (مزل/۲۰) و مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَ يَبْضِطُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (بقره/۲۴۵). این بدان معناست که جامعه اسلامی باید چنان در بعد ایمانی پیشرفت کند که به جای بازپرداخت مضاعف اضعافاً مضاعفه از سوی وام گیرنده، وام دهنده در اندیشه پاداش مضاعف معنوی فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً باشد و حقیقتاً قرض الحسنه بدهد و أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا و به جای دریافت مبلغی اضافه به این فکر باشد که وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ و اگر در فکر افزایش مال خویش است، بداند که بر اساس آیه اللَّهُ يَقْبِضُ وَ يَبْضِطُ فزونی به دست خداست؛ بنابراین، فرد و جامعه باید به چنان پیشرفتی برسند که در دادن وام و قرض، پاداش الهی و اجر اخروی را مد نظر داشته باشند.

۳-۲. هدف نهایی

هدف نهایی در دو عرصه دنیا و آخرت متصور است:

۱ - پیشرفت نهایی دنیوی

اگر بگوییم حصول توسعه پایدار به معنای واقعی آن، هدف نهایی پیشرفت در عرصه دنیای انسان است سخنی گزاف نیست. در تعریف توسعه پایدار می نویسند: «توسعه پایدار عبارت است از: بهره برداری صحیح و کارآمد از منابع موجود و با استفاده از الگوی مصرفی مطلوب با به کارگیری امکانات فنی و ساختارهای تشکیلاتی مناسب به گونه ای که بتوان نیازهای نسل امروز و نسل های آینده را به طور مستمر و رضایت بخشی برآورده نمود» (رحمت نیا، فرهنگ واژگان شاخص های ارزیابی

توسعه، ۱۳۸۹:۳۴). اصول این توسعه عبارت است از: ۱. حفظ منابع طبیعی و نیروی انسانی؛ ۲. رشد کمی و کیفی تولیدات صنعتی، کشاورزی و خدمات؛ ۳. بهبود و ارتقای شرایط فرهنگی و رفاه اجتماعی.

در تعریف دیگری که کنفرانس جهانی توسعه و محیط زیست ارائه کرده، آمده است: «توسعه ای که نیازهای مردم زمان حال را تأمین می کند، بدون اینکه قدرت آیندگان را برای تأمین نیازهای خویش کاهش دهد» (الیوت،

ص: ۷۹۵

در هر دو تعریف، نسل آتی و زمان آینده نهفته است، به این معنا که توسعه ای مطلوب است که محدودنگر به زمان حال نباشد، بلکه باید به فکر نسل آینده و زمان آتی نیز باشد.

افزون بر اینکه تحقق عدالت همه جانبه و فراگیر نیز اقتضای پیشرفت فراگیر را دارد، باید توجه داشت که عدالت تنها در بعد عرضی و همزمانی نیست که افراد یک جامعه و یک نسل از آن برخوردار باشند، بلکه عدالت طولی و به تعبیری عدالت بین نسلی نیز باید مد نظر قرار گیرد و چنان که گفته شد، این روایت امام کاظم علیه السلام: «اعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَ اعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا». (ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۱۴۱۳: ۱۵۶/۳) ما را به این حقیقت رهنمون می کند که باید برای آینده برنامه ریزی کنیم، آن هم نه تنها برای خود، بلکه برای دیگران نیز برنامه داشته باشیم؛ یعنی همزمان به صورت عرضی = برای همه نسل حاضر، و طولی = برای نسل های آینده.

نکته بسیار مهم اینکه یکی از مهم ترین اهداف پیشرفت قرآنی، ارائه الگوی مناسب زندگی به عنوان سبک زندگی است. رهبر معظم انقلاب - حفظه الله - در یکی از سخنرانی های خود به این مهم اشاره کرده و تمدن سازی نوین اسلامی را به پیشرفت همه جانبه تعریف کرده اند که دو بخش ابزاری و اساسی دارد و سبک زندگی را بخش حقیقی تمدن دانسته اند. معظم له در تبیین سبک و شیوه زندگی از خانواده، ازدواج، نوع مسکن، نوع لباس، الگوی مصرف، تفریحات، کسب و کار و رفتارهای فردی و اجتماعی در محیطهای مختلف (۱) نام برده و آنها را بخش نرم افزاری تمدن نوین اسلامی به شماره آورده و از آنها به فرهنگ زندگی یاد کرده اند. (خامنه ای، پایگاه اطلاع رسانی « ۱۳۹۱ » khamenei.ir). البته نباید فراموش کرد که پیشرفت دنیوی با همه مظاهرش وسیله و ابزاری برای پیشرفت معنوی است. رهبر معظم انقلاب اسلامی فرموده اند: «هدف نهایی عبارت از این است که زندگی دنیوی از معیشت شایسته و مناسب، از آسودگی و امنیت خاطر، و آزادی فکر و اندیشه برخوردار باشد. و از این طریق به سمت تعالی و فتوح معنوی حرکت کند» (عبدالاحدی مقدم، راه مستقیم انقلاب، ۱۳۹۱: ۲/۳۸).

۲. پیشرفت نهایی اخروی

بر اساس آموزه های قرآن، هدف نهایی از پیشرفت انسان که دارای دو بعد جسمی و روحی / مادی و معنوی است، زندگی سعادت مند در دنیا و فوز و فلاح در آخرت است. قرآن در جایی، مسیر کلی انسان را این گونه ترسیم کرده است: يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَادِحًا فَمُلَاقِيهِ (انشقاق / ۶). «کَدَح» با متعدی شدن با «إلى» به معنای «سیر» می باشد و انتهای سیر، رَبّ است و ثمره این سیر، ملاقات و نتیجه این ملاقات، حساب و در نهایت، جزاست. حاصل این حساب و جزا، فوز و فلاح - هدفی - است که به سایر این راه داده می شود: فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَ أَدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ (آل عمران / ۱۸۵). وسیله و ابزار رسیدن به فوز نیز چیزی جز عبادت و عبودیت نیست: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (حج / ۷۷). عبادتی که در آن وجه الله مقصد و مقصود است. در این مسیر نه تنها عبادت که اخلاقی نیز باید برای خدا باشد: فَاتِّبِعْ مَا نَزَّلْنَا خَفًّ وَ الْمَسِيكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (روم / ۳۸) و... وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَ مَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ

الْمُفْلِحُونَ (حشر / ۹). به این نکته بسیار مهم باید توجه داشت که مهم ترین وسیله وصول به این فوز عظیم و فلاح کریم، استفاده ابزاری از دنیا است؛ بدین معنا که از طریق معیشت شایسته، آرامش، امنیت، آزادی فکر و اندیشه باید به فتوح معنوی رسید. این حقیقت، مصرّح در بیان رهبری معظم انقلاب - حفظه الله - است (عبدالاحدی مقدم، راه مستقیم انقلاب، ۱۳۹۱: ۳۸/۲). در یک جمله، هدف از پیشرفت ترسیم قرآنی معیشت معادی است؛ یعنی: دنیای شایسته + آخرت بایسته =

با توجه به تعریفی که از پیشرفت ارائه شد مبنی بر اینکه پیشرفت، فرایندی است جهت دار که هدف نهایی آن، رساندن انسان به کمال واقعی و نهایی اوست، چنین نتیجه می‌گیریم که انسان موجودی تک بعدی نیست و پیشرفت در یک بعد و پسرفت در بعدی دیگر، پیشرفت نخواهد بود. به لحاظ فاصله پیشرفت با هدف، سه گونه هدف نخستین، میانی و نهایی برای پیشرفت متصور است. در هدف نخستین، اصل حرکت به سوی هدف، تهیه نقشه راه و برنامه ریزی آن، مقصد و مقصود است. در اهداف میانی مقصد رساندن انسان به مقام خلیفه - الهی، تخلق به اخلاق الهی، گسترش عدالت و معنویت، رسیدن به استقلال فراگیر، ساختن جامعه آرمانی، تحصیل عزت ملی، رسیدن به اقتدار ملی و بین المللی، نفی سلطه بیگانه، اثبات و تثبیت برتری نظامی، استقلال علمی و صنعتی، مبارزه با جهل و بی سوادگی، زدودن فقر، توزیع عادلانه ثروت و خدمات، نفی اتراف، اسراف و تبذیر و گردش صحیح ثروت است. در اهداف نهایی، وصول به پیشرفت پایدار عرضی یعنی برای همه نسل حاضر، و طولی یعنی برای نسل های آینده، و در نهایت زندگی شایسته معاشی توأم با حیات طیبه و بایسته معادی است.

(۱) مجموع رفتارها عبارتند است از:

۱. رفتار با پدر و مادر، رفتار با همسر، رفتار با فرزند؛ ۲. رفتار در دانشگاه و رفتار با اساتید؛ ۳. رفتار در مدرسه و رفتار با معلم و مربیان؛ ۴. رفتار با دوست؛ ۵. رفتار در فعالیت سیاسی؛ ۶. رفتار در ورزش؛ ۷. رفتار در سفر؛ ۸. رفتار در محل کار؛ ۹. رفتار در رسانه؛ ۱۰. رفتار با رئیس و رفتار با مرئوس؛ ۱۱. رفتار با پلیس؛ ۱۲. رفتار با مأمور دولت؛ ۱۳. رفتار در نظافت و طهارت؛ ۱۴. رفتار با دشمن؛ و ۱۵. رفتار با بیگانه.

ص: ۷۹۸

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۳۶۳.

ابن عاشور، محمد طاهر، تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید، بی جا، بی تا.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۶.

احمدی، علی، ماهیت شناسی پیشرفت از نگاه اسلام، سیاست نامه علمی پژوهشی و آموزشی دانشگاه عالی دفاع ملی، ش ۱۰۴، ۱۳۸۹.

الیوت، جنیفر، مقدمه ای بر توسعه پایدار، ترجمه منصور ابراهیمی، انتشارات آیین محمد، ۱۳۸۸.

تیموری، ف، تعریف و علل پیشرفت و عقب ماندگی، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶.

جرجانی، علی بن محمد، کتاب التعریفات، مصر، الخبیره/ تهران، ناصر خسرو، ۱۳۰۶.

خامنه ای، سیدعلی، پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله العظمی سیدعلی خامنه ای، مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۹۱: «khamenei.ir» بیانات رهبری در اجتماع بزرگ مردم بجنورد.

دورانت، ویل، ۱۳۸۱، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و همکاران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۱۳۸.

رحمت نیا، علیرضا، فرهنگ واژگان شاخص های ارزیابی توسعه، معاونت برنامه ریزی و نظارت راهبردی رییس جمهور، مرکز داده ورزی و اطلاع رسانی، ۱۳۸۹.

روح الامینی، محمود، زمینه فرهنگ شناسی، تهران: عطار، ۱۳۶۸.

سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران، چاپ دوم، ۱۳۶۶.

سلیمی فر، مصطفی، نشست های اندیشه های راهبردی، مقاله انتشارت پیام عدالت، ۱۳۹۰.

شاذلی، سید بن قطب، فی ظلال القرآن، بیروت - قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۲.

شربتیان، محمدحسین، تأملی بر ضرورت مبانی توسعه فرهنگی و اهمیت آن در جامعه ایران، anthropology.ir/node، ۱۳۸۸.

صمدیه، هادی، تازه های روانشناسی تربیتی، ۱۳۹۱، به روز رسانی، (۱۳۹۳/۷/۲۷).

طباطبایی، سید محمدحسین، قرآن در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۲.

طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.

عبد الاحدی مقدم؛ علی اکبر، راه مستقیم انقلاب، قم: ولاء منتظر، ۱۳۹۱.

علی احمدی، علیرضا، پیش طرح الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تفاوت های پیشرفت و توسعه، انتشارات تولید دانش، ۱۳۹۰.

فضل الله، سید محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعه والنشر، چاپ دوم، ۱۴۱۹.

فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر، ایران، منشورات دارالهجره، چاپ دوم، ۱۴۱۴.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تصحیح علی اکبر، غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.

ص: ۷۹۹

مازندرانی، ملامحمد صالح، شرح اصول کافی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.

معین، محمد، فرهنگ معین، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ ششم، ۱۳۶۳.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتاب الإسلامیه، ۱۳۷۴.

میرمعزی، سیدحسین، مجموعه مقالات نخستین همایش ملی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.

ص: ۸۰۰

چکیده

اسلام در سرزمینی ظهور کرد که مردم آن از عقب مانده ترین جوامع بشری بودند، ولی همانان پس از تلقی اسلام به گونه ای درخشیدند که دو تمدن بزرگ آن زمان را پشت سر گذاشتند. این نوشتار به دنبال شناسایی عوامل این جریان، چهار عرصه اصلی این اتفاق را به تحلیل کشید، که حاصل آن چنین است: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از طریق آموزه های قرآنی با مهندسی زیرساخت های این چهار عرصه، بذریع پیشرفت را در جان های مسلمانان کاشت. بینش عقلانی آنها را از اسارت خرافات و کج فهمی ها رها کنید، در عرصه فرهنگ با اصلاح حاکمیت و نظام آموزش و پرورش، هویت دینی آنان را استحکام بخشید و در عرصه سیاست، اصول نفی سلطه بیگانگان، نفی خود کامگی و فساد حاکمان، و اصل مشارکت مردمی را نهادینه ساخت. زیرساخت های اقتصادی را با توزیع برابر امکانات، اصلاح فرهنگ کار و تلاش همگانی و بهینه سازی مصرف با آمیزه ای از عوامل معنوی به اوج اعتلا رساند و با این کارهای اعجاب انگیز، کاروان پیشرفت مسلمانان را به راه انداخت که تا پنج قرن به پیشروی خود ادامه داد.

واژگان کلیدی: قرآن، عوامل، پیشرفت، بینش عقلانی، مهندسی فرهنگی، مهندسی سیاسی، مهندسی اقتصادی.

مفهوم شناسی

از آنجا که مقام معظم رهبری - حفظه الله - با عنایت خاصی واژه «پیشرفت» را جایگزین واژه «توسعه» کرده اند، تبیین این دو واژه و تفاوت آنها، پیش از ورود به بحث حائز اهمیت است.

«توسعه» در لغت به معنای وسعت دادن و فراخ کردن است و در اصطلاح از مفاهیمی است که اندیشمندان درباره آن اتفاق نظر ندارند و هر گروهی بر اساس باورها و دیدگاه های خود به آن می نگرد (ر. ک: خلیلیان، شاخص های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام، ۱۳۸۴: ۲۵-۲۶؛ از کیا، جامعه شناسی توسعه، ۱۳۷۹: ۲۴-۲۷). البته دانشمندان علم توسعه، همگی بر این نکته اتفاق نظر دارند که «توسعه» فرایند حرکت جوامع از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب است.

قابل ذکر است از آنجا که واژه توسعه، در بستر اقتصاد شکل گرفت؛ از این رو، در دهه های ۵۰ و ۶۰ میلادی نزد دانشمندان صرفاً مفهوم اقتصادی داشت و کاملاً امری اقتصادی تلقی می گشت، ولی پس از آن در خلال دهه هفتاد به بعد به تدریج بسیاری از دانشمندان، نقش جهان بینی و ارزش ها را در مفهوم توسعه پذیرفته اند و ابعاد تازه ای از مفهوم توسعه، چون توسعه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی پدید آمد. از آنجا که زادگاه این مفاهیم در غرب بوده است، مفهوم توسعه، از جهات مادی فراتر نرفته است و تنها انسان طبیعی از عالم طبیعت را مد نظر قرار داده است؛ از این رو، پیشرفت های عظیم ماشینی در تمدن های جدید تنها در بعد طبیعی و مادی خلاصه شده و از جهات معنوی هیچ پیشرفتی در جهان متمدن غرب مشاهده نشده است و نمی شود.

به نظر می رسد حکمت جایگزین شدن واژه «پیشرفت» به جای «توسعه» به همین نکته اساسی برگردد؛ زیرا آنچه از منظر اسلام و قرآن اهمیت دارد و هدف غایی آفرینش انسان و بعثت انبیاء بر آن استوار است، تکامل معنوی انسان است. مادیات در این دیدگاه صرفاً ابزاری برای نیل به این هدف غایی هستند. به همین دلیل، نگاه اسلام به مادیات

ص: ۸۰۱

۱- (۱) دانشیار جامعه المصطفی العالمیه rostamnejad1946@gmail.com

به گونه ای است که به معنویات منتهی گردد و در خدمت معنویات قرار گیرد تا باعث رشد و تعالی انسان گردد.

بر اساس همین دیدگاه، اقتصاد از منظر دین زیربنا نیست؛ زیرا اقتصاد، غایت آفرینش نیست. همچنین، هدف هم نیست، بلکه فقط در خدمت هدف (انسان) است. با این حساب می توان واژه پیشرفت را از منظر قرآن چنین تعریف کرد:

«پیشرفت» فرآیندی است رو به جلو و همه جانبه که با بهینه سازی در استفاده متوازن از منابع مادی و انسانی، زمینه شکوفایی استعدادها و گوناگون همه انسان ها را جهت رسیدن به کمال مطلوب خویش (قرب الهی) فراهم می سازد (ر. ک: خلیلیان، شاخص های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام، ۱۳۸۴: ۴۵؛ متوسلی، توسعه اقتصادی، ۱۳۸۲: ۱۷۲).

تعریف فوق بر معانی زیر تأکید دارد:

۱ - پیشرفت، یک فرایند است نه وضع ایستا و ثابت.

۲ - پیشرفت، فرایند تحولی همه جانبه است که ابعاد مادی و معنوی را در بر می گیرد.

۳ - پیشرفت، به گونه ای است که در مفهوم آن مادیات در خدمت معنویات دیده شده و در حد ابزار و وسیله ملاحظه گردیده است.

۴ - پیشرفت، فرآیندی است هدف دار که هدف نهایی آن رسیدن همه انسان ها به کمال شایسته خویش است و در نهایت، زمینه ساز شکوفایی استعدادها برای همه افراد جامعه است (ر. ک: حسینی کوهساری، الگوی پیشرفت اقتصادی از منظر قرآن، ۱۳۹۳: ۳۴-۳۸).

نکته دیگر آنکه واژه هایی چون تعالی، اعلون، حیات طیبه، بلده طیبه و تا حدودی واژه «رشد» در پاره ای از آیات را می توان از واژه هایی شمرد که در قرآن کریم با واژه پیشرفت تقابلی همنشین یا جانشین دارند.

عوامل

تعریف مورد نظر از این واژه عبارت است از مجموعه زمینه ها و سرمایه های مادی و معنوی که به صورت مستقیم و غیرمستقیم بر «پیشرفت» تأثیر می گذارد.

نکته مهم آن است که عوامل پیشرفت از منظر قرآن، دارای ساحتی چند لایه است که در حوزه های عقلانیت، فرهنگ و اجتماع، سیاست و حقوق، مادیات و اقتصاد و حتی اخلاق و رفتار تبلور می یابد.

ناگفته پیداست که مطالعه دقیق در این ساحت های چند لایه، به ویژه آنگاه که از منظر قرآن باشد، به مطالعات گسترده میان رشته ای نیازمند است و از حوصله یک نوشتار خارج است.

در نظریه های «توسعه» صرفاً چهار عامل پیشرفت شناسایی شده است که عبارت است از: سرمایه طبیعی، سرمایه مالی و پولی،

سرمایه اجتماعی و سرمایه انسانی (ر. ک: همان، ۵۴-۵۹)، ولی روشن است که دانشمندان علوم توسعه، بیشتر از منظر مادی و اقتصادی به این عرصه ها می نگرند؛ از این رو، این موارد به تنهایی نمی تواند مطمح نظر قرآن باشد، بلکه قرآن کریم افزون بر سرمایه های مادی، به سرمایه های معنوی از قبیل سرمایه فکری عقلانی، سرمایه سیاسی، سرمایه حقوقی و اخلاقی نیز توجه ویژه ای دارد.

شاید نزدیک ترین و جامع ترین واژه قرآنی نسبت به پیشرفت، کلمه «حیات طیبه» باشد. قرآن می فرماید: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (نحل / ۱۹۷)؛ «هر کس، از مرد یا زن، [کار] شایسته ای انجام دهد، در حالی که او مؤمن است، پس قطعاً، او را به زندگانی پاکیزه ای زنده می داریم؛ و قطعاً، مزدشان را طبق بهترین چیزی که همواره انجام می دادند، به آنان پاداش خواهیم داد».

از ناحیه مفسران در تفسیر «حیات طیبه» احتمالات متعددی بیان شده است، این ترکیب به هر معنایی که باشد، مربوط

به حیات دنیوی است؛ زیرا پس از آن، از جزای الهی به نحو احسن خبر داده است که بیانگر آن است حیات طیبه مربوط به دنیا و جزای احسن مربوط به آخرت است (ر. ک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۵: ۱۱/۳۹۴۵؛ سید قطب، فی ظلال القرآن، ۱۳۸۶: ۴/۲۱۹۳).

چنانچه در این آیه ملاحظه می شود، برای رسیدن به حیات طیبه (پیشرفت)، ایمان و عمل صالح لازم است؛ بنابراین، در نگرش دینی، برای پیشرفت، افزون بر توانمندی های اقتصادی و فراوانی سرمایه ها در رشد کمی و کیفی تولیدات، معنویت و اخلاق نیز شرط لازم است. خداوند نیز به هر دو نوع از نعمت ها اشاره فرموده است: **وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً** (لقمان / ۲۰).

از منظر قرآن، جامعه ای که برخوردار از چنین نعمت های مادی و معنوی باشد، به پیشرفتی دست می یابد که پدیدآورندگان آن شگفت زده شده و دشمنان سلطه جو که آن را به زیان منافع خود می بینند، به خشم آورد. قرآن کریم در توصیف چنین جامعه پیشرفته ای می فرماید: ... **كَرَزِعَ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ** (فتح / ۲۹)؛ «... همانند زراعتی که جوانه اش را بیرون آورده، پس آن را تقویت کرده و محکم گرداند، پس بر ساقه های خود راست قرار گیرد، در حالی که کشاورزان را شگفت زده کند؛ تا کافران را به خاطر آنان به خشم آورد!».

اسلام؛ عامل پیشرفت مسلمانان در پنج قرن نخست

برای اینکه عوامل پیشرفت و زیرساخت های آن به درستی شناسایی شود، یکی از بهترین راه ها آن است که موج پیشرفتی که پس از ظهور اسلام در جهان پدید آمد و به تمدن بزرگ اسلامی انجامید و دامنه آن تا پنج قرن کشیده شد، مورد مذاقه و مطالعه جدی قرار گیرد و عوامل چند لایه آن شناسایی شود.

قرآن کریم در منطقه ای ظهور کرد که مردم آن سامان از عقب مانده ترین جوامع بشری بودند؛ در بیابان ها با انواع خرافات فکری و اسارت های اخلاقی و رفتاری دست به گریبان بودند و از هیچ تمدن و دانشی برخوردار نبودند، ولی همین مردم پس از تزریق وحی به پیکره آنان، به یکباره چنان جهیدند که تمدن های هزاران ساله ایران و روم را در خود فرو کشیدند و به تعبیر ویل دورانت، طی پنج قرن از سال ۸۱ تا ۵۹۷ هـ - ق، در علوم و فنون بسیاری از پیشگامان جهان شدند (ویل دورانت، تاریخ تمدن، ۱۳۶۸: ۴/۴۳۲).

به راستی در این اتفاق، چه عواملی دخیل بود؟ منبع این نیروی عظیم چه بود؟ زمینه هایی که موجب پیدایش چنین پیشرفت خارق العاده ای شد، چه بود؟ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم زیرساخت های زمینه ای این پیشرفت شگرف را چگونه طراحی و مهندسی کرد؟ اینها سؤالاتی است که این نوشتار در صدد یافتن پاسخ آنهاست. بدین منظور لازم است عرصه هایی را که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با ایماءات و حیانی قرآن، بدان ها ورود کرد، به عنوان زیرساخت ها و عوامل زمینه ای پیشرفت شناسایی شود. که عمده ترین آنها به قرار ذیل است:

الف) مهندسی بینش عقلانی

اولین عرصه ای که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به بنیان گذاری صحیح آن مبادرت ورزید، مهندسی تفکر بود. آن

حضرت در سرزمینی مبعوث شد که مردم آن، در انواع اسارت های فکری و عقیدتی گرفتار بودند و کورکورانه اسیر تقلیدهای جاهلانه و سنت های متعصبانه از آباء و اجداد بودند و این مانع بزرگی برای پیشرفت به شمار می رفت.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان فرستاده الهی، ابتدا مأمور بود تا این گره های فکری و عقده های بینشی آنان را سامان بخشد. قرآن کریم به این رسالت خطیر اشاره کرده است و با اشاره به این حقیقت درباره مسئولیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (اعراف / ۱۵۷)؛ «و تکلیف سنگینشان و غل هایی را که بر آنان

ص: ۸۰۳

بوده، از (دوش) آنها برمی دارد؛ رسالتی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را مأمور ساخت تا بشر را ابتدا از اسارت های فکری عقلانی نجات بخشد و راه تفکر در آفرینش کائنات و تسخیر آن را بنمایاند و آنان را از پرداختن به افسون ها، دیوها، شانس و اقبال، به مطالعه در نظام علی و معلولی هستی و روابط بین پدیده ها فرا بخواند.

مطالعه در تاریخ پیامبران نیز نشان می دهد که آنان هم ابتدا در برابر انواع تقلید از سنت های گذشتگان که بیشتر در قالب بت پرستی نمود می یافته است، به ستیز بر می خاستند. برابر نقل قرآن، ابراهیم به قومش گفت: إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ * قَالُوا وَجِدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ (انبیاء / ۵۲-۵۳)؛ «این تندیس ها چیست که شما ملازم (پرستش) آنها شده اید؟! * گفتند: «نیاکانمان را پرستش کنندگان آنها یافتیم».

زندگی نامه پیامبران بزرگ گویای این واقعیت است که تا سرمایه های انسانی به عنوان دارایی های نرم و غیر ملموس از اسارت های فکری و موهومات و خرافات آزاد نگردند، انرژی های فکری جامعه، امکان شکوفایی نمی یابد (امام علی علیه السلام فرموده است: «بالعقل تنال الخیرات؛ پیشرفت ها در پرتوی عقل است»، (آمدی، غررالحکم، ۱۳۶۶: ح ۴۰۹). نیز فرموده است: «لا یستعان علی الدهر الا بالعقل؛ جز به یاری عقل، نمی توان بر مشکلات روزگار چیره شد» (مجلسی، بحارالانوار، ۷/۷۵: ۱۴۰۳). از این رو، می بینیم قرآن کریم به انواع تفکرهای شناخته شده توصیه و تأکید دارد.

دعوت قرآن به تفکر و خردورزی بیش از آن است که در یک نوشتار بگنجد. قرآن، تاریخ را آینه عبرت آموز معرفی می کند و از سرنوشت کسانی که به پیشرفت نایل شده اند، با یادکرد عوامل آن سخن می گوید. از اقوامی که پس از پیشرفت، سرنوشتشان به نابودی و اندمار کشیده شد، یاد می کند و همگان را به تفکر در رمز و راز این پیشرفت ها و پسرفت ها فرا می خواند.

قرآن در بیش از ده آیه به «سیر در زمین» ترغیب کرده است و در هر بار به این نکته توجه داده است که غرض جهان گردی نیست، بلکه در واقع، دعوت به «تفکر عبرت آموز» است؛ برای نمونه، می فرماید: أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ (فاطر / ۴۴)؛ «و آیا در زمین گردش نکردند تا بنگرند چگونه بوده است فرجام کسانی که پیش از آنان بودند، در حالی که از آنان نیرومندتر بودند؟!».

در داستان غزوه بنی نضیر و توطئه های یهود پس از اشاره به آن می فرماید: فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (حشر / ۲).

در قصه یوسف علیه السلام که جامعه گرفتار در قحطی را به اوج پیشرفت رساند، می فرماید: لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لَأُولِي الْأَلْبَابِ (یوسف / ۱۱۱)؛ «به یقین، در حکایت های آنان برای خردمندان عبرتی بود».

افزون بر این، قرآن به انواع دیگری از تفکر اشاره می کند؛ از قبیل: تفکر وقت شناس (مؤمنون / ۳)، تفکر اولویت شناس (کهف / ۱۰۳-۱۰۴)، تفکر آینده نگر (حشر / ۲) و تفکر نقاد و انتقادپذیر (بقره / ۳۰-۳۸).

اگر مهندسی این عرصه ها به درستی اتفاق نیفتد، انرژی های متراکم انسانی جهت تعالی و پیشرفت به کار نمی افتد.

به تعبیر امیرمؤمنان علیه السلام جامعه ای که چشم اندیشه خویش را بیدار نگه دارد، به منتهای خواسته خویش برسد «من أسهر عین فکرته، بلغ کنه همته» (آمدی، غررالحکم، ۱۳۶۶: ح ۵۵۲).

آیات قرآن و عملکرد پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله و سلم حاکی از آن است که بینش صحیح عقلانی بنیادی ترین عنصر در رسیدن به قله پیشرفت است. تا عقل مردم به درستی به کار نیفتد، امیدی به پیشرفت نیست؛ از این رو قرآن ریشه بسیاری از آلودگی ها و زشتی ها را بی عقلی و نابخردی می داند؛ از جمله درباره نفاق و دوچهره گی می فرماید: تَحَسَّبُ لَهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكُمْ بَأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ (حشر/ ۱۴).

به هر حال، آنگاه که عقل و خرد از کمند خرافات و جهالت ها برهد، در مسیر طبیعی اش، راه پیشرفت را در

می نوردد. از منظر دین، پیشرفت، نشانه خردورزی است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: «اذا بلغکم عن رجل حسن حال، فانظروا فی حسن عقله» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/۱۲) با مدد عقل، هر پیشرفت و فایده ای امکان پذیر است. امام علی علیه السلام فرموده است: «فبالعقل یتفید» (آمدی، غررالحکم، ۱۳۶۶: ح ۳۳۰). نیکوترین برنامه ریزی برای پیشرفت اقتصادی را می توان در پرتو عقل و خردمندی رقم زد «أفضل الناس عقلاً أحسنهم تقدیراً لمعاشه» (همان، ح ۳۷۵).

این است که خردمندان راه های رشد و تعالی را از راه های شکست و ناکامی می شناسند: (کفاک من عقلک ما أوضح لک سبل غیک من رشدک (نهج البلاغه، حکمت ۴۲۹). و در صورت به کارگیری عقل و خرد، کیفیت کارها سامان می یابد «کیفیه العمل تدلّ علی کمیة العقل» (آمدی، غررالحکم، ۱۳۶۶: ح ۷۲۲۶).

در نگرش دینی، بالاترین قله های پیشرفت، زمانی برای جامعه پدید می آید که سکان دار سیاست های کلان آن جامعه، انسان های عاقل و کاردان باشند.

به تعبیر امام کاظم علیه السلام آنان که عقلی کامل تر دارند، در دنیا و آخرت به درجه ای بالاتر می رسند: «أکملهم عقلاً، أرفهم درجه فی الدنيا و الآخرة» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/۱۶).

در یک کلام، منزلت سترگ عقل در نگرش دینی تا بدانجاست که عقل برترین بهره آدمی از حیات شمرده شده است. امیرمؤمنان علیه السلام فرموده اند: «أفضل حظّ الرجل عقله، إن ذلّ أعزّه و إن سقط رفعه و إن ضلّ أرشده و إن تکلم سدّده؛ برترین بهره آدمی عقل اوست؛ اگر در ذلت افتد، عزیزش می گرداند و اگر با شکست و وادادگی مواجه شود، به پیشرفتش برساند، و اگر به بیراهه رود، راه صواب را به وی بنمایاند و اگر بخواهد سخنی بگوید، کلامی استوار بسازد» (آمدی، غررالحکم، ۱۳۶۶: ح ۳۰۶).

از این رو، واژه «تدبیر» به معنای دوراندیشی و حسابگری در کارها از واژه های متداولی است که در ادبیات پیشوایان دینی به عنوان یکی از ارکان اصلی پیشرفت آمده است. به گفته ابن منظور، تدبیر یعنی نظر افکندن درعاقبت کارها (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۰: ۴/۲۷۳، واژه «دبر»).

بنا به گفته راغب، التدبیر: التفكير فی دبر الأمور: تدبیر یعنی اندیشیدن در پیامد کارها (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۴۱۲: واژه «دبر»).

بر اساس روایت امیرمؤمنان علیه السلام، تدبیر نیکو ناشی از سیاست نیکوست «حسن التدبیر.. من حسن السیاسة» (ابن شعبه، تحف العقول، ۱۴۰۴: ۷۹) که سرمایه اندک را بارور می کند و به رشد اقتصادی می انجامد «حسن التدبیر ینمی قلیل المال و سوء التدبیر ینمی کثیره» (آمدی، غررالحکم، ۱۳۶۶: ح ۸۰۸۱).

در نگرش دینی، حسن تدبیر از نشانه های حاکمیت عقل دانسته شده است: «من العقل حسن التدبیر» (همان، ح ۸۱۴۲) قوام زندگانی، حسابگری نیکو و ملاک آن، برنامه ریزی و دوراندیشی خوب است: «قوام العیش حسن التقدیر وملاک حسن التدبیر» (همان، ح ۸۰۸۴). جامعه ای که از تفکر دوراندیشی عاری باشد، شکست و نابودی اش جلو افتد: «من تأخره تدبیره

تقدّم تدمیره» (همان، ح ۸۰۹۲).

واژه «حزم» نیز از دیگر واژه‌هایی است که در ادبیات اهل بیت علیهم السلام به معنای دوران‌دیشی و پیش‌بینی بجا و تصمیم‌گیری درست آمده است. در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام آمده است: «آنگاه که تصمیم‌گیری با عاقبت‌اندیشی همراه شود، کامیابی و پیشرفت کامل می‌شود» (همان، ح ۱۰۸۶۵). هم‌چنین فرموده است: «من أخذ بالحزم استظهر؛ هر کس با پیش‌بینی درست به کار مبادرت ورزد، پیشرفت خواهد کرد» (همان، ح ۱۰۸۷۰).

در مقابل، ضعف تفکر و سستی‌اندیشه به تعبیر امام صادق علیه السلام یکی از سه مانع رسیدن به پیشرفت شمرده شده است:

ص: ۸۰۵

«ثلاث يحجزن المرء عن طلب العمالي: قصر الهمة وقله الحليه وضعف الرأى؛ سه چیز است که آدمی را از دستیابی به پیشرفت و تعالی باز می دارد: کوتاهی همت، بهره وری پایین و سستی اندیشه و تعقل» (ابن شعبه، تحف العقول، ۱۴۰۴: ۳۱۸).

ب) مهندسی زیرساخت های فرهنگی

دومین عرصه ای که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به طراحی و مهندسی زیرساخت های آن اقدام نمود، مهندسی عرصه فرهنگی بود. «فرهنگ» تمام آرمان ها، باورها، آداب و رسوم و حتی الگوهای رفتاری یک جامعه را شامل می شود و تمامی دانش ها، بینش ها و روش های یک قوم را در بر می گیرد.

بدیهی است بی توجهی به چنین مقوله ای با این سطح از گستردگی، پیشرفت را به ناکامی مواجه می سازد.

در اینجا صرفاً به دو عامل از عوامل فرهنگ ساز در جامعه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در آنها سرمایه گذاری ویژه ای نمود، اشاره می شود:

۱ - اصلاح حاکمیت

ایدئولوژی، سیستم حکومتی، الگوهای رفتاری و حتی ادبیات گفتاری حاکمان و رهبران سیاسی جامعه، به صورت خواسته و ناخواسته در فرهنگ سازی جامعه تأثیر بسزایی دارد. الگوهای رفتاری آنان توسط مردم تقلید می شود و در یک دوران نسبتاً پایدار به الگوهای رایج تبدیل شده و به صورت فرهنگ جامعه تبلور می یابد.

امیر مؤمنان علیه السلام با اشاره به این واقعیت می فرماید: «إذا تغير السلطان تغير الزمان؛ هنگامی که سلطان تغییر کند، زمانه تغییر می کند». (ابن شعبه، تحف العقول، ۸۶؛ نهج البلاغه، نامه ۳۱). این است که از منظر قرآن، یکی از فلسفه های بعثت پیامبران، اصلاح سیستم حکومتی است: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید/ ۲۵)؛ «به یقین فرستادگانمان را با دلیل های روشن (معجزه آسا) فرستادیم، و همراه آنان کتاب (الهی) و ترازو را فرو فرستادیم تا مردم به دادگری برخیزند».

تاریخ زندگانی پیامبران حاکی از آن است که در سرلوحه تلاش های آنان، اجتناب از طاغوت و ستیز با نظام های سیاسی فاسد بوده است.

قرآن در این باره می فرماید: وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (نحل / ۳۶)؛ «و به یقین، در هر امتی فرستاده ای برانگیختیم (تا بگویند) که خدا را پرستید؛ و از طغیان گر (ان و بت ها) دوری کنید»؛ از این رو پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پس از آنکه از حصار مکیان رها شد و به سرزمین مدینه گام نهاد، بنای حکومت اسلامی را پای ریزی کرد و پیشرفت و پسرفت جامعه را به صلاح و فساد سیستم حکومتی منوط دانست: «صنّفان من أمتی إذا صلحا صلحت أمتی و إذا فسدا فسدت أمتی قیل یا رسول الله: ومن هما؟ قال: الفقهاء و الأمراء» (ابن شعبه، تحف العقول، ۱۴۰۴: ۵۰؛ صدوق، الخصال، ۱۴۰۳: ۳۷).

قرآن کریم نیز برگزیدگان حکومتی را «اولی الامر» نامید و اطاعت آنان را بر همگان فرض دانست. أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء / ۵۹).

امام کاظم علیه السلام سامان یابی امر مردم را در اصلاح سیاسی حاکم دانسته، می فرماید: «فإن صلاحكم في صلاح سلطانكم، صلاح شما در صلح سلطان شماست» (صدوق، الامالی، ۱۴۰۰: ۳۳۸).

در بیان دیگری از امام صادق علیه السلام عرصه های پیشرفت در نظام سیاسی صالح چنین معرفی شده است: «وذلك إن في ولاية والي العدل وولائه، إحياء كل حق و كل عدل و إimate كل ظلم وجور وفساد؛ در ولایت کارگزاران صالح، هر آنچه حق و عدالت است، ترقی کند و هر چه بیداد و فساد و ظلم است، نابود می گردد» (ابن شعبه، تحف العقول،

ص: ۸۰۶

این نشان می دهد که نقش حکومت ها در پیشرفت و پسرفت جامعه تاچه میزان کلیدی و بنیادین است. این قسمت از بحث، در بخش مهندسی زیرساخت های سیاسی، بیشتر پرداخته می شود.

۲ - اصلاح نظام آموزش و پرورش

از مهم ترین بسترهای فرهنگ ساز در راستای پیشرفت، نظام تعلیم و تربیت است؛ چیزی که یکی از برترین فلسفه های بعث پیامبران را تشکیل می دهد. قرآن درباره رسالت پیامبر در این زمینه می فرماید: *وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (آل عمران/۱۶۴)*.

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خود نیز به این حقیقت اشاره کرده است: «وبالتعليم أرسلت؛ من برای آموزش مردم برانگیخته شدم» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳/۱:۲۰۶). همین علم و آگاهی آدم ابوالبشر بر اسرار گیتی بود که وی را بر فرشتگان برتری داد. *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (بقره/ ۳۱)*.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز همین مسیر را دنبال کرد تا امت را از جهل و نادانی برهاند. امام علی علیه السلام در این زمینه می فرماید: «إن الله سبحانه بعث محمداً و ليس أحد من العرب يقرأ كتاباً... فساق الناس حتى يؤأهم محلّتهم و بلغهم منجاتهم. خدای سبحان، پیامبرش را زمانی فرستاد که هیچ یک از عرب ها کتابی نمی خواند. پس او مردم را رهبری کرد تا در جایگاه شایسته خود جایشان داد و به محل نجاتشان رسانید». (نهج البلاغه، خطبه ۳۳)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تا آنجا به سوادآموزی پیروانش اهمیت داد که در داستان بدر، پس از اسارت جمعی از مشرکان اعلام کرد، اسیران می توانند با تعلیم خواندن و نوشتن به ده نفر از اطفال مسلمانان آزاد شوند (سبحانی، فروغ ابدیت، ۱۳۸۵:۱/۵۱۸).

چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به خوبی می دانست که تنها با چراغ علم و آگاهی می توان نردبان ترقی و پیشرفت را درنوردید. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در این باره فرمود: «إنّ العلم... يبلغ بالعبد... الدرجات العلی فی الدنیا و الآخرة؛ علم، آدمی را در دنیا و آخرت به درجات بالا- می رساند» (طوسی، الامالی، ۱۴۱۴:۴۸۸؛ دیلمی، ارشاد القلوب، ۱۴۱۲:۱/۱۶۵).

تردیدی نیست که ریشه هر پیشرفتی در تربیت اندیشمندان و انسان های فرهیخته است. چنین هدفی زمانی قابل دسترسی است که جامعه از نظام آموزش و پرورش کارا و سالم برخوردار باشد تا در بستر آن، استعدادها و خلاقیت افراد شکوفا گردد و پله های ترقی و پیشرفت پیموده شود؛ از این رو، از منظر اسلام، آموزش برای همه، در همه حال و برای همه مکان هاست. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بنا به نقل امام باقر علیه السلام می فرماید: «فمن قصر به علمه لم يبلغه حسیبه؛ هر فردی (و جامعه ای) که از کاروان علم و دانش عقب بماند، گذشته درخشانش او را به پیشرفتی نایل نمی سازد» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷:۸/۲۴۶).

نظام آموزشی مناسب، به اولویت بندی در رشته های تحصیلی و نیازهای جامعه توجه ویژه دارد و از آموزش های زیان بار و کم بازده پرهیز می نماید. امام علی علیه السلام فرمود: «العلم أكثر من أن يحاط به، فخذوا من كل علم أحسنه؛ دانش بیش از آن است که بتوان همه آن را آموخت، پس از هر دانشی نیکوترین آن را بیاموزید». (آمدی، غررالحکم، ۱۳۶۶: ح ۱۸۴).

روشن است جامعه و ملت بی سواد و آموزش ندیده، راهی به پیشرفت ندارد.

البته در عصر حاضر، نظام تعلیم و تربیت در کشورهای عقب نگه داشته شده از آنجا که به شدت به ایدئولوژی حکومت ها وابسته است، کارایی لازم را از دست داده است؛ چه جریان های مسلط در این کشورها نظام آموزش و پرورش را جهت داده و پیش می برند و نوعاً با سلطه بر نظام آموزشی کشور و هدایت وسائل ارتباط جمعی، به

ص: ۸۰۷

انطباق فرهنگ عمومی با خواسته ها و امیال خود مبادرت می ورزند؛ در نتیجه، این جوامع هر روز بیشتر از روز قبل، از کاروان پیشرفت عقب می مانند.

ناگفته پیداست تا جوامع اسلامی از این درد مزمن رهایی نیابند، به پیشرفت همه جانبه دست نخواهند یافت.

ج) مهندسی زیرساخت های سیاسی

از آیات قرآن و سیره نبوی چنین استفاده می شود که مهندسی زیرساخت های سیاسی جامعه، دوشادوش مهندسی عقلانی و فرهنگی از بنیادی ترین عوامل پیشرفت است؛ به گونه ای که اگر هر یک از عناصر آن نادیده گرفته شود، پیشرفت با ناکامی مواجه خواهد شد. اسلام بدین منظور، اصولی را به عنوان زیرساخت های سیاسی پای ریزی کرده که به صورت مستقیم در «پیشرفت مسلمانان» ایفای نقش می کند. در ادامه به این اصول اشاره می شود:

۱ - اصل نفی سلطه بیگانگان

در نگرش دینی، پیشرفت زمانی دست یافتنی است که قاعده نفی سلطه بیگانگان مورد توجه جدی قرار گیرد. این قاعده از مهم ترین و اساسی ترین اصول شناخته شده قرآنی است که از آیه شریفه *وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا* (نساء/ ۱۴۱)؛ اخذ شده است.

این قاعده از چنان استحکامی برخوردار است که حتی تعهدات بین المللی نیز نمی تواند ناقض آن باشد و اساساً نقش آن از حدود اختیارات همگان خارج است. برابر این اصل که به عنوان «الاسلام یعلو ولا یعلی علیه» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۱۳: ۳۳۴/۴، ح ۵۷۱۹) یاد می شود، دادن هر نوع امتیاز سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و... که به سیادت اسلام و مسلمانان صدمه ای وارد آورد، از سوی هر مقام و مسئولی که باشد، فاقد ارزش و اعتبار است. حتی اسلام از طرح دوستی خصوصی و بی پرده بین مسلمانان و غیرمسلمانان که می تواند به تسلط آنان بر مقدرات جامعه اسلامی بینجامد، منع کرده است.

قرآن در این زمینه می فرماید: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ* (آل عمران/ ۱۱۸)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید، از غیر خودتان [دوست] هم راز نگیرید».

هم چنین قرآن به مسلمانان هشدار داده است که امتیازخواهی بیگانگان پایانی ندارد و آنان به چیزی کمتر از دست کشیدن مسلمانان از دین خود قانع نخواهند شد: *وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ* (بقره/ ۱۲۰)؛ «و یهودیان و مسیحیان از تو راضی نخواهند شد، تا از آیین آنان پیروی کنی».

روشن است که جوامع اسلامی اگر تنها به همین قاعده به درستی پای بند بودند، امروز این گونه عقب مانده و درمانده نبودند.

۲ - نفی خودکامگی و فساد از ناحیه حاکمان

از منظر قرآن، انسان آزاد آفریده شده است و بنده حلقه به گوش کسی نبوده و نیست. امام علی علیه السلام می فرماید: «لا

تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرّاً؛ بنده کسی نباش که خداوند تو را آزاد آفریده است». (ابن شعبه، تحف العقول، ۷۷:۱۴۰۴، نهج البلاغه، نامه ۳۱).

بنا به نقل قرآن، وقتی فرعون احسان خویش به موسی را به رخ کشید تا آن پیامبر بزرگ را از تلاش علیه خود بازدارد، در پاسخ از موسی چنین شنید: وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ (شعراء / ۲۲)؛ «و [آیا] این نعمتی است که منت آن را بر من می گذاری که بنی اسرائیل (= فرزندان یعقوب) را بنده ی خود ساخته ای؟!».

از منظر اسلام یکی از موانع بزرگ پیشرفت، نظام های خودکامه ای هستند که مسیر تعالی و ترقی جوامع را سد کرده اند. اینان انسان ها را از سعادت‌مندی و پیشرفت باز می دارند.

ص: ۸۰۸

قرآن، فرعون را سبیل خود کامگی و نظام دیکتاتوری می داند که از شکوفا شدن استعداد های قوم بنی اسرائیل جلوگیری کرد: *إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَهُ* (قصص / ۴)؛ «در واقع، فرعون در زمین (مصر) برتری جویی کرد و اهل آن را گروه هایی قرارداد؛ در حالی که دسته ای از آنان را تضعیف می کرد».

جباران به راحتی استعدادهای و ظرفیت های دیگران را قربانی امیال و خواسته های نفسانی خود می کنند و توان انسانی جامعه را ضایع و تباه می سازند. امام علی علیه السلام می فرماید: «ما أتلّف الناس إلا... و الحکام الجائرون» (ری شهری، میزان الحکمه، ۱۴۱۶: ۳/ ۲۴۳۱).

امیرمؤمنان علیه السلام از جمله دلایل واپسگرایی جامعه و عقب ماندگی آن را نظام های حاکمی می داند که در آن فرهیختگان منزوی گردند و ناهلان میدان یابند: «يستدل على أدبار الدول بأربع... تقديم الأراذل و تأخير الأفاضل؛ چهار چیز باعث سقوط دولت هاست؛ از جمله پیش انداختن فرومایگان و کنار زدن آگاهان و پرمایگان» (آمدی، غررالحکم، ۱۳۶۶: ح ۷۸۳۵). هم چنین در بیانی دیگر می فرماید: «إذا ملک الأراذل هلک الأفاضل؛ هنگامی که زمام مملکت به دست فرومایگان بیفتد، انسان های فرهیخته از بین می روند» (همان، ح ۸۰۳۶).

۳ - مشارکت عمومی از ناحیه مردم

مردم در ساختار سیاسی اسلام ستون فقرات حاکمیت به شمار می آیند. عدم مشارکت و بی تفاوتی آنان، جامعه را به سوی تک صدایی و تک محوری سوق می دهد و راه سعادت و پیشرفت را مسدود می کند.

توجه و روی آوری مردم به هر کاری نشانه شکل گیری آن کار است. امام علی علیه السلام در این باره می فرماید: «خوض الناس فی الشیء مقدّمه الکائن؛ رهیافت مردم در چیزی پیش شرط ایجاد آن است» (همان، ح ۱۱۰۴۲)؛ از این رو مشورت و مدد گرفتن از خرد جمعی در امور سیاسی - اجتماعی، از جایگاه ویژه ای برخوردار است: *وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ* (شوری / ۳۸)؛ «و کارشان با مشورت میان (خود) شان است». انسان هر قدر هم از حیث فکری نیرومند باشد، نمی تواند همه جوانب مسئله را مورد توجه قرار دهد، ولی وقتی همان را به شور و مشورت می گذارد و از تجارب و اطلاعات دیگران استفاده می کند، از حجم اشتباهات می کاهد و از هدر رفت استعددها و ظرفیت ها جلوگیری می کند.

امام صادق علیه السلام فرمود: «قيل لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما الحزم؟ قال: مشاوره ذوی الرأی و اتباعهم؛ از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پرسیده شد: محکم کاری و دوراندیشی چیست؟ فرمود: مشورت کردن با صاحب نظران و پیروی کردن از ایشان» (برقی، المحاسن، ۱/ ۱۳۷: ۲/ ۶۰۰) در عبارتی دیگر، امیرمؤمنان علیه السلام، مشورت را مانع عقب ماندگی و پسرفت می داند: «المستشير متحصن من السقط؛ کسی که مشورت کند، از سقوط و عقب گرد در امان می ماند» (آمدی، غررالحکم، ۱۳۶۶: ح ۱۰۰۶۸).

ناگفته پیداست اگر در امور سیاسی - اجتماعی از مشورت نخبگان و صاحب نظران استفاده شود، گام های پیشرفت بسی سریع تر برداشته شده و جامعه گرفتار اشتباهات کمتری می شود. آیات مربوط به بیعت هم می تواند نوعی بیانگر مشارکت عمومی

از منظر قرآن باشد.

قرآن بیعت با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را به منزله بیعت با خدا دانسته است: **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ (فتح/ ۱۰)**؛ «در حقیقت، کسانی که با تو بیعت می کنند، فقط با خدا بیعت می کنند».

جالب آنکه زنان هم از نگاه اسلام دوشادوش مردان دارای شخصیت سیاسی مستقل بوده و حتی در مهم ترین عرصه سیاسی یعنی مسئله بیعت با رهبری حضور دارند. قرآن در این باره می فرماید: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ**

ص: ۸۰۹

وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ (ممتحنه / ۱۲)؛ «ای پیامبر! هنگامی که زنان مؤمن نزد تو می آیند درحالی که با تو بیعت کنند که هیچ چیز را شریک خدا قرار ندهند و دزدی نکنند و زنا نکنند و فرزندانشان را نکشند و هیچ تهمتی را نیاورند که آن را بین دست هایشان و پاهایشان برافته اند و در هیچ [دستور] پسندیده ای نافرمانی تو را نکنند، پس با آنان بیعت کن و برای آنان از خدا طلب آموزش کن».

بی تردید، اگر هر جامعه ای همین سه اصل از اصول سیاسی (اصل نفی سلطه بیگانگان، اصل نفی خودکامگی و فساد از ناحیه حاکمان و اصل مشارکت عمومی از ناحیه مردم) را مورد توجه قرار دهد و بدان عمل نماید، یکی از گام های بلند پیشرفت را پشت سر گذاشته است.

(د) مهندسی زیرساخت های اقتصادی

موضوع اقتصاد و تأثیر مستقیم آن بر پیشرفت بر کسی پوشیده نیست. بی گمان، تبیین دقیق و همه جانبه این مسئله از حوصله این نوشتار خارج است و در جای خود تحقیق مستقلی را می طلبد. در اینجا تنها به برخی از مهم ترین عوامل پیشرفت اقتصادی از منظر اسلام اشاره می شود.

با ظهور اسلام در مدینه، تعریف جدیدی از اقتصاد ارائه شد. اسلام به شدت با اقتصاد ربوی مقابله کرد و آن را اعلام جنگ با خدا دانست (بقره / ۲۷۹) و نظام مبتنی بر آن را باعث واماندگی و نابودی برشمرد (بقره / ۲۷۶).

اساساً اینکه پول بتواند پول بیاورد و بر درآمدها بیفزاید، از منظر دین، موجب خروج سرمایه از چرخه تولید شده و در نهایت از یک سو تکاثر اموال در دست اقلیتی مستکبر، و از سوی دیگر فقر و ناداری در اکثریتی مستضعف را به دنبال خواهد داشت (ر. ک: مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ۱۳۸۹: ۴۳۸/۲-۴۳۹).

از این رو، اسلام زیرساخت های اقتصادی جدید را برای پیشرفت و ترقی پای ریزی کرد و اصول آن را متفاوت با مکاتب اقتصادی دیگر ارائه نمود که مهم ترین آنها به قرار زیر است:

۱ - توزیع برابر امکانات و همبستگی اجتماعی

در نگرش دینی، نابرابری های اقتصادی، نشانه ظلم و بی عدالتی در جامعه است. انبوه شدن ثروت های افسانه ای نزد اقلیتی مرفّه در کنار فقر و ناداری اکثریت مردم، بیانگر عقب ماندگی و واپس گرایی جامعه است و حکایت از بیماری اقتصادی می کند.

سیاست کلان اقتصادی در اسلام، در توازن نسبی ثروت ها و دارایی ها و جریان داشتن آن در شئون تمام افراد جامعه است تا ثروت ها و اموال در انحصار گروه خاصی قرار نگیرد. این اصل که برگرفته از آیه شریفه کئی لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ (حشر / ۷) است، از مهم ترین اصول اقتصادی اسلام است.

امام رضا علیه السلام یکی از نشانه های جامعه پیشرفته را برائت از انحصارطلبی در اموال و دارایی ها بر شمرده است: والبرائه

روشن است اگر امکانات و دارایی‌ها در همه شریانات جامعه جاری و ساری نباشد، در آن صورت، اموال بازیچه دست گروهی خاص شده، شکاف طبقاتی به سرعت جامعه را به شکست و ناکامی سوق می‌دهد. قرآن با اشاره به همین نکته می‌فرماید: هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخَلُ وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلْ عَن نَّفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ (محمد/ ۳۸)؛ «آگاه باشید! شما (هم) آنید که فراخوانده می‌شوید تا در راه خدا (اموالتان را) هزینه کنید؛ پس برخی از شما کسی است که بخل می‌ورزد و هر کس بخل ورزد، پس فقط نسبت به خودش بخل کرده است؛ و خدا توانگر است و شما نیازمندید؛ و اگر روی برتایید، گروهی غیر از شما را جای‌گزین (شما) می‌کند».

تعبیر به یَسْتَبْدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ اشاره به آن است که بی توجهی به نیازهای طبقه ضعیف اگر به اینجا برسد که گروهی خاص، امکانات زیستی و فرصت های اجتماعی را در انحصار خود درآورند، سبب پدید آمدن انقلاب های اجتماعی توسط طبقه ضعیف ضد طبقه مستکبر شده، طومار زندگی آنان را در هم می پیچد و اقوام دیگر را جایگزین آنان می سازد (مکارم شیرازی، دائره المعارف فقه مقارن، ۱۳۸۹: ۱/۳۴۱).

فعالیت های اقتصادی اگر مطابق امیال و خواسته های رانت خواران و انحصارگرایان تنظیم شود، سرمایه های ملی صرف عیاشی ها و خوش گذرانی های اقلیتی خاص می شود و در راستای برافراشته شدن کاخ ها، خرید انواع کالاهای لوکس و گران قیمت، تهیه جواهرات و کتز سرمایه ها، همراه با مسابقه ای از چشم و هم چشمی ها، مدگرایی و تفاخر، ضایع خواهد شد و در مسیر مصالح جامعه و اکثریت مردم نخواهد چرخید.

قرآن با اشاره به اینکه مفسدان در اندیشه سازندگی و پیشرفت نیستند، می فرماید: وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ (شعراء / ۱۵۱-۱۵۲)؛ «و از فرمان اسرافکاران اطاعت نکنید * (همان) کسانی که در زمین فساد می کنند و اصلاح نمی کنند».

امام عسکری علیه السلام یکی از نشانه های عقب ماندگی جامعه در آخر الزمان را انحصارگرایی توانگران آن دانسته است: «اغنياؤهم يسرقون زاد الفقراء؛ توانگرانشان توشه نیازمندان را سرقت می کنند» (نوری، مستدرک الوسائل، ۱۴۰۸: ۱۱/۳۸۰).

همان گونه که فقر و تکاثر دو پدیده ای هستند که جامعه را به اضمحلال و سقوط می کشانند، توزیع متوازن ثروت ها و برابری امکانات ملی، جامعه را به سوی امنیت و پیشرفت سوق می دهد و همبستگی اجتماعی را به ارمغان می آورد؛ از این رو، برابر روایات، یکی از نشانه های پیشرفت در عصر مهدوی، توزیع متوازن دارایی هاست: «فإنه يقسم بالسوية و يعدل في خلق الرحمان البر منهم والفاجر» (صدوق، علل الشرائع، ۱۳۸۵: ۱/۱۶۱).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز با ورود به مدینه بین مسلمانان از مهاجر و انصار عقد اخوت جاری کرد و برای مدتی آنان را شریک اموال یکدیگر قرار داد و حکم توارث را بین آنان رسمیت بخشید. پس از آن نیز در قالب «حق مؤمن بر مؤمن» جامعه دینی را بسان پیکر واحدی دانست که اگر عضوی از آن به درد آید، دیگر عضوها را قرار نماند: وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْيَادًا فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرِهِ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا (آل عمران / ۱۰۳).

در چنین جامعه ای مردم مشکلات دیگران را مشکل خود می دانند، همه در شادی و غم یکدیگر شریکند، در برابر همگان مردم احساس مسئولیت می کنند، اولویت و مزیت را برای خود نمی پسندند و به دیگران خیانت و ظلم نمی کنند.

یکی از شاخه های توزیع برابر امکانات، واسپاری مسئولیت ها و مناصب اجتماعی و اموال عمومی به دست اهلس است. قرآن با اشاره به این حقیقت می فرماید: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (نساء / ۵۸)؛ «به راستی خدا به شما فرمان می دهد که امانت ها را به اهلس رد کنید».

امام صادق علیه السلام در این رابطه می فرماید: «إِنَّ مِنْ بقاء المسلمين و بقاء الاسلام أن تصير الأموال عند من يعرف فيها الحق و يصنع المعروف و إنّ من فناء الإسلام و فناء المسلمين أن تصير الأموال في أيدي من لا يعرف فيها الحقّ و لا يصنع فيها المعروف؛ به درستی که از اسباب بقای مسلمان و اسلام آن است که اموال در اختیار کسی باشد که حق آن را بشناسد و به انجام معروف مبادرت ورزد و از اسباب فنای اسلام و مسلمانان آن است که اموال در اختیار کسی قرار گیرد که حقش را نشناسد و با آن عمل معروف را به جا نیاورد» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۲۵/۴).

تلاش و کار بی وقفه همگانی، راه رسیدن به توانمندی اقتصادی، استقلال، ثبات سیاسی و امنیتی، اقتدار ملی و در یک کلام «پیشرفت جامعه» است. امام علی علیه السلام می فرماید: «العمل سائق؛ تلاش پیش برنده است (باعث پیشرفت است)» (ابن شعبه، تحف العقول، ۲۰۸:۱۴۰۴).

از سوی دیگر، تنبلی و کسالت در هر جامعه ای زمینه ساز حاکمیت فساد و فحشاء، ازدیاد بزهکاری، تزلزل ارزش های اخلاقی و در یک کلام «عقب گرد و وادادگی» است. امام صادق علیه السلام با اشاره به این نکته می فرماید: «كان الناس أيضاً يصيرون بالفراغ إلى غايه الأشر والبطر حتى يكثر الفساد و يظهر الفواحش؛ مردم در حال بیکاری بی نهایت گستاخ می شوند و به ناسپاسی گرفتار می گردند تا جایی که فساد فراوان می شود و کارهای زشت شایع می گردد» (مفضل، توحید المفضل، ۱۱۹).

عقب ماندگی اقتصادی در هر جامعه، موجب عقب ماندگی در حوزه های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است و وابستگی به بیگانگان را بر جامعه تحمیل می کند. به همین دلیل، دشمنان سلطه جو، اصرار دارند تا جوامع دیگر را عقب نگه داشته و از این رهگذر، آنان را برای رونق بازارهای خویش وابسته خود سازند.

قرآن کریم تا آنجا برای کار و فعالیت اقتصادی اهمیت قائل است که از آن در کنار فعالیت های عبادی چون نماز جمعه و حج یاد کرده است. از این منظر، پس از نماز جمعه، کار و تلاش اقتصادی را ابتغاء فضل الهی شمرده است: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ (جمعه / ۱۰) و حتی مناسک حج را مانع کسب و کار ندیده است: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ (بقره / ۱۹۸).

در ادبیات دینی، از تلاش های اقتصادی به «عزت» تعبیر شده است. معلی بن خنیس از یاران امام صادق علیه السلام می گوید: روزی آن حضرت مرا دید که دیر به محل کار (بازار) می روم، فرمود: «أُغْدِ إِلَى عَزِّكَ، صَبْحًا كَمَا هَانَ بِكَ عَزَّتُكَ بِرُؤْسِكَ» (صدوق، من لايحضره الفقيه، ۱۴۱۳: ۱۹۲/۳، ح ۳۷۱۹).

هم چنین آن حضرت در هوای گرم و داغ به فعالیت اقتصادی می پرداخت و هنگامی که مردی از آن حضرت پرسید که چرا در این هوای داغ خود را به زحمت انداخته ای؟ فرمود: «خرجت في طلب الرزق لأستغني عن مثلك؛ برای طلب روزی خارج شده ام تا از وابستگی به چون تویی بی نیاز گردم» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۷۴/۵).

در نگرش دینی، آنقدر کار اقتصادی ارزشمند است که مجرای رستگاری در آخرت شمرده شده است و فعال اقتصادی همانند مجاهد در راه خدا به شمار آمده است: «الكَادُّ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (همان، ۸۸)؛ از این رو، اهتمام به پیشرفت زندگانی دنیوی به میزانی است که گویا همیشه در دنیا ماندگار است و توجه به آخرت نیز به گونه ای است که گویا عمر دنیا به پایان رسیده است: امام کاظم علیه السلام می فرماید: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً و اعمل لآخرتك كأنك تموت غدا» (صدوق، من لايحضره الفقيه، ۱۴۱۳: ۱۵۶/۳، ح ۳۵۶۹).

در بینش دینی، کار و فعالیت اقتصادی دارای مطلوبیت ذاتی است و از خواسته های خداوند از بشر است؛ چنان که قرآن کریم در این باره می فرماید: هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَإِنَّكُمْ فِيهَا (هود / ۶۱)؛ «خداوند شما را از زمین آفرید و آبادانی آن را از شما خواسته است».

در واقع «کار» در این نگرش، صرفاً برای مصرف و رفع نیازهای شخصی نیست، بلکه از وظایف انسانی و دینی شمرده می شود. امیرمؤمنان علیه السلام در این باره می فرماید: «أوصيكم... بالاكْتِسَابِ فِي الْفَقْرِ وَالْغِنَى؛ شما را سفارش می کنم به کار و درآمدزایی، چه در حال فقر و چه در حال بی نیازی» (حکیمی، الحیاه، ۱۴۰۸: ۲۹۷/۵).

۳ - بهینه سازی مصرف

ص: ۸۱۲

نگاه قرآن به مصرف، نگاهی ویژه است. اسلام با اینکه از یک طرف مالکیت خصوصی را پذیرفته است، دایره تصرف در آن را با وضع مقرراتی خاص تضییق نموده است.

از نگاه اسلام، ضایع کردن و هدر دادن مال شخصی ممنوع و حرام است. اسراف و تبذیر (اسراء/ ۲۶) احتکار و استتار (انصاری، المکاسب، ۱۳۷۰: ۴/۳۶۲) کنز و تکاثر (توبه/ ۳۴-۳۵) همه از عناوینی است که در اسلام به شدت از آنها نهی شده است. مصرف سرمایه ها در موارد زیانبار (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۱۳: ۷۱/۱، ح ۱۶۵) یا در مسیر گناه (قمی، تفسیر قمی، ۱۳۸۷: ۲/۱۱۷) و خارج از شئون شخصی حتی انفاق های غیر متعارف وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا (فرقان/ ۶۷) از منظر دین ناپسند شمرده شده است (ر. ک: حسینی، فقر و توسعه در منابع دینی، ۱۳۸۱: ۱۱۲-۲۲۰).

روشن است اگر چنین فرهنگی در مردم جامعه ای نهادینه شود تا چه میزان می توان سرمایه ها و دارایی ها را در مسیر تولید به چرخش در آورد و از هدر رفت سرمایه ها جلوگیری کرد. اسلام با وضع این نوع از مقررات و تعیین قلمرو و مصارف حرام و مکروه از سویی و تقویت ایمان به عنوان ضمانت اجرایی درونی از سوی دیگر، اهرم هایی برای کنترل مصرف و هدایت آن ایجاد کرده است که در هیچ نظام اقتصادی دیگر، نمونه آن یافت نمی شود.

از همین منظر است که اسلام نسبت به مصرف بیت المال و اموال دولتی و عمومی حساسیت بیشتری نشان داده است. امیرمؤمنان علی علیه السلام در نامه ای به برخی از کارگزاران خویش نوشت: «أَدَقُوا أَقْلَامَكُمْ وَقَارِبُوا الْمَعَانِي وَإِيَّاكُمْ وَالْإِكْثَارَ فَإِنَّ أَمْوَالَ الْمُسْلِمِينَ لَا تَحْتَمِلُ الْإِضْرَارَ؛ نوک قلم هایتان را باریک کنید و سطرها را به یکدیگر نزدیک نمایید. مطالب زیادی را حذف کنید و از زیاده نویسی بپرهیزید؛ زیرا اموال مسلمانان تحمل این گونه مصارف زیان بار را ندارد» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۳: ۳۱۰، ح ۸۵؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۴۱/۱۰۵).

۴ - عوامل معنوی پیشرفت

قرآن کریم در کنار عوامل مادی از عوامل متعدد دیگری در حوزه پیشرفت اقتصادی نام می برد که از جنس امور معنوی و روحانی است. بی تردید، هیچ مکتب اقتصادی برای امور معنوی در پیشرفت های اقتصادی نقش خاصی قائل نیست، ولی در قرآن از عوامل متعددی سخن به میان آمده است که نقش مستقیمی در پیشرفت اقتصادی دارند که به اختصار از آنها یاد می شود:

یک. تقوی

در نگرش قرآنی، تقوا کلید برکات آسمان و زمین است که عامل مهم رهایی از بحران ها و سبب جلب روزی های بی حساب است: وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (اعراف/ ۹۶).

بر اساس روایات، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرمود: من آیه ای را می شناسم که اگر تمام انسان ها به دامن آن دست بزنند، برای حل مشکلات آنها کافی است، سپس آیه وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (طلاق/ ۲ و ۳) را تلاوت کرد. (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۱۵: ۱۰/۴۳)

روشن است اگر جامعه ای تقوای الهی پیشه کند، بی تردید، به شکوفایی و تعالی دست می یابد.

دو. استغفار

«استغفار» نیز از جمله عوامل معنوی است که قرآن کریم تأثیر آن را در رفع مصائب و فزونی نعمت ها و گشایش امور متذکر شده است. قرآن کریم در این باره می فرماید: فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبْسُطِ وَيَجْعَلِ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلِ لَكُمْ أَنْهَارًا (نوح / ۱۰-۱۲)؛ «و گفتم: از پروردگارتان آمرزش بخواهید؛ [چرا] که او بسیار آمرزنده است * تا (باران) آسمان را پی در پی بر شما [فرو] فرستد

ص: ۸۱۳

* و شما را با اموال و پسران مدد رساند و برای شما باغ هایی قرار دهد و برای شما نهلهایی قرار دهد».

از این آیه به خوبی استفاده می شود که میان استغفار و افزایش بارندگی و فراوانی نعمت ها، رابطه مستقیمی وجود دارد.

سه. شکر

از جمله عوامل معنوی که در پیشرفت اقتصادی تأثیر مستقیم دارد و قرآن از آن پرده برداری کرده است، «شکر نعمت» است. قرآن در این باره می فرماید: **وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ** (ابراهیم / ۷)؛ «و (یاد کن) هنگامی را که پروردگارتان اعلام کرد: «اگر سپاس گزاری کنید، حتماً شما را (نعمتی) می افزایم؛ و اگر ناسپاسی کنید، قطعاً عذاب من شدید است!».

اینها عوامل معنوی بودند که قرآن کریم از تأثیر آنها در پیشرفت اقتصادی نام برده است. بی گمان، امور معنوی دیگری نیز وجود دارد که در پیشرفت اقتصادی مؤثرند.

نتیجه

حاصل آنچه ذکر شد، عبارت است از اینکه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در راستای پیام های وحیانی قرآن برای آنکه کاروان پیشرفت را در میان مسلمانان راه اندازی کند، در عرصه های گوناگون به ترمیم و اصلاح زیرساخت های جامعه بدوی حجاز دست زد. هر چند عرصه هایی که آن حضرت برای اصلاح آن ورود پیدا کرد، بیش از آن است که در یک نوشتار بگنجد، ولی مهم ترین آنها در چهار عرصه (عقلانی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی) بود که در این نوشتار بدان ها اشاره شد. عرصه هایی که تا زیرساخت ها و زمینه های آنها بازسازی نگردد و بر اساس اصول دینی و اسلامی اصلاح نشود، امیدی به پیشرفت نیست. کشورهای اسلامی اگر همین عوامل را به درستی شناسایی کنند و بدان عمل نمایند، بی تردید پله های ترقی و پیشرفت را طی خواهند کرد و اگر امروزه، جوامع اسلامی در ردیف عقب مانده ترین جوامع بشری اند برای آن است که زیرساخت ها و زمینه های پیشرفت در آنها بر اساس مبانی و اصول دینی پای ریزی نشده است.

ص: ۸۱۴

نهج البلاغه، صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴.

ابن شعبه حزانى، تحف العقول، تصحيح على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴.

ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دارالفكر، بی تا.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ۱۴۱۰ ق.

احمد، احمد بن حنبل، مسند احمد، بيروت: دارصادر، بی تا.

ازکياء، مصطفى، جامعه شناسی توسعه، تهران: مؤسسه نشر کلمه، ۱۳۷۹ ش.

انصاری، شيخ مرتضى، المكاسب، قم: دارالحکمه، ۱۳۷۰ ش.

آمدی، غررالحکم، تصحيح مصطفى درايي، قم: دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۶۶.

برقی، احمد بن خالد، المحاسن، تصحيح جلال الدين محدث، قم: دارالکتب الاسلاميه، ۱۳۷۱ ق.

حسينی کوهساری، سيد مفيد، الگوی پیشرفت اقتصادی از منظر قرآن، رساله دکتری، جامعه المصطفی العالمیه، قم: ۱۳۹۳ ش.

حسينی، سيد هادی، فقر و توسعه در منابع دينی، نظارت محمود حکيمي، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.

حکيمي، محمد رضا، محمد و علی، الحياه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۴۰۸ ق.

خليلیان، محمد جمال، شاخص های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خميني، ۱۳۸۴ ش.

دورانت و ويل، تاريخ تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامي، چاپ دوم، ۱۳۶۸ ش.

ديلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب، قم، شريف رضی، ۱۴۱۲ ق.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسين بن محمد، المفردات فی غريب القرآن، بيروت: دارالعلم الدار الشاميه، ۱۴۱۲ ق.

ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم: دارالحدیث، ۱۴۱۶ ق.

سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، بوستان کتاب، قم، چاپ بیست و سوم، ۱۳۸۵ ش.

سید قطب، فی ظلال القرآن، بیروت: داراحیاء التراث، ۱۳۸۶ ق.

صدوق، محمد بن علی، امالی، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۰۰ ق.

صدوق، محمد بن علی، خصال، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.

صدوق، محمد بن علی، علل الشرایع، قم: کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.

صدوق، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، تصحیح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ ش.

صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.

طبرسی، مجمع البیان، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۵ ق.

طوسی، محمد بن حسن، امالی، قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق.

قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، تحقیق موسوی جزائری، منشورات مکتبه الهدی، ۱۳۸۷ ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تحقیق غفاری و آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

متوسلی، محمد، توسعه اقتصادی، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.

مجلسی، محمد تقی، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

مفضل، مفضل بن عمر، توحید المفضل، تصحیح کاظم مظفر، قم: داوری، بی تا.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر، دائره المعارف فقه مقارن، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب، ۱۳۸۹ ش.

نوری، حسینی، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸ ق.

ص: ۸۱۶

چکیده

بشر از روی فطرت و طبیعت خویش، برای زندگی دنیویش اهدافی را تعیین و به سوی آنها حرکت می‌کند. قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت بشریت، پس از ترسیم اهداف دنیوی و اخروی انسان، به بیان لوازم رسیدن به این اهداف پرداخته است. از جمله بایسته‌هایی که رسیدن به اهداف را میسر می‌سازد، شناخت کامل موانع است؛ شناختی که با دانستن چگونگی رفع و دفع آن همراه باشد. قرآن بر لزوم شناخت این موانع تأکید نموده و راه‌های مبارزه با آن را نیز در آیات فراوانی مطرح کرده است. در منطقی قرآن، تحجر و تعصب، تکروی و استبداد، افراط و تفریط و ظاهرنگری و خرافه پرستی از جمله مهم‌ترین موانع پیشرفت به شمار می‌آید. این کتاب آسمانی به نقش عوامل معنوی در پیشرفت، اشاره و موانع غیر مادی همچون گناه، کفران نعمت و اعراض از یاد خداوند را متذکر شده است. خداوند با بیان برخی سختی‌ها و مشکلات در مسیر پیشرفت، به نقش منفی اختلافات حزبی، تهاجم دشمنان و تضاد بین سخن و عمل مسئولان در پیشرفت اشاره می‌کند. قرآن با نقد الگوهای منفی، نقش مخرب آنها در پیشرفت را هشدار می‌دهد و از ناامیدی و یأس پس از برخورد با مشکلات و شکست، برحذر می‌دارد.

واژگان کلیدی: قرآن، پیشرفت، موانع پیشرفت، انحطاط

ص: ۸۱۷

فرهنگ و تمدن اسلامی با وجود محاسن و پتانسیل های بسیار قوی جهت پیشرفت و پیشبرد اهداف والای اسلامی و انسانی، همیشه در معرض موانع داخلی و خارجی بوده است؛ موانعی که حرکت به سوی پیشرفت را کند کرده، حتی در برخی موارد، متوقف می کند. آنچه در این مجال جهت آسیب شناسی و آسیب زدایی پیشرفت ضروری می نماید، شناخت موانع ممکن و شیوه مقابله با آنهاست.

دوری از تعالیم هدایت بخش و تعالی آفرین قرآن کریم از مهمترین موانع پیشرفت در دوران معاصر و چند سده اخیر بوده است؛ کتابی که به عنوان کامل ترین منبع به معرفی این موانع پرداخته و راهکار دفع و رفع آنها را بیان کرده است. امام خمینی رحمه الله بزرگ احیاگر اسلامی در این زمینه می نویسد: «اکنون بینیم که چه گذشته است بر کتاب خدا، این ودیعه الهی و ماترک پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم. مسائل اسف انگیزی که باید برای آن خون گریه کرد پس از شهادت حضرت علی علیه السلام شروع شد. خودخواهان و طاغوتیان، قرآن کریم را وسیله ای کردند برای حکومت های ضد قرآنی، و مفسران حقیقی قرآن و آشنایان به حقایق را که سراسر قرآن را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دریافت کرده بودند و ندای «انی تارک فیکم الثقلین» در گوششان بود، با بهانه های مختلف و توطئه های از پیش تعیین شده، آنان را عقب زده و در حقیقت، قرآن را که برای بشریت تا ورود به حوزه بزرگ ترین دستور زندگانی مادی و معنوی بوده و هست، از صحنه خارج کردند و بر حکومت عدل الهی که یکی از آرمان های این کتاب مقدس بوده و هست، خط بطلان کشیدند و انحراف از دین خدا و کتاب و سنت الهی را پایه گذاری کردند؛ تا کار به جایی رسید که قلم از شرح آن شرمسار است. هر چه این بنیان کج به جلو آمد، کجی ها و انحراف ها افزون شد تا آنجا که قرآن کریم را چنان از صحنه خارج نمودند که گویی نقشی برای هدایت ندارد.... آنکه باید وسیله جمع مسلمانان و بشریت و کتاب زندگی آنان باشد، وسیله تفرقه و اختلاف گردید و یا به کلی از صحنه خارج شد» (موسوی خمینی، صحیفه نور، ۱۳۷۶: ۲۱/۳۹۴).

مفهوم شناسی

الف) پیشرفت و توسعه

واژه پیشرفت واژه ای فارسی و مرکب از دو واژه پیش و رفت است. این واژه به معنای جلوتر رفتن، ترقی و رشد به کار می رود (معین، فرهنگ معین، ۱۳۷۵: ۲/۴۳۲). در زبان انگلیسی از این مفهوم با واژه «progress» تعبیر می شود. از جمله واژگان همسو با پیشرفت را می توان توسعه و رشد دانست.

واژه توسعه از ماده «وسع» است. این ماده در اصل به معنای توانایی و طاقت (جوهری، الصحاح، ۱۴۰۴: ۳/۱۲۹۸)، گسترده شدن و جادار نمودن (راغب، اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۱۴۲۶: ۸۷۱؛ مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۴۰۲: ۱۳/۱۰۳) است. توسعه و توسعه از مصادر ثلاثی مزید این ماده و ضد تضییق هستند (جوهری، الصحاح، ۱۴۰۴: ۳/۱۲۹۸؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۴۲۰: ۶/۱۰۹). مرحوم طبرسی درباره مصدر باب افعال از این ماده می نویسد: «إیساع، فزونی و گسترش دادن چیزی در جهات مختلف است» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۹/۲۶۷).

« development » معادل انگلیسی واژه توسعه، از جمله اصطلاحاتی است که در دامن دانش اقتصاد متولد شده و تطور یافته است. سالیانی دراز، توسعه اقتصادی به عنوان تنها سنجه و معیار توسعه یافتگی شمرده می شد. این انحصار، پیامدهای منفی ناگواری را به همراه داشت که باعث بازنگری در این معیارها شد و فراگیر شدن توسعه در

ص: ۸۱۸

توسعه انسانی، فرهنگی، سیاسی و... که تمام جوانب حیات بشری را به صورتی هماهنگ در بر می گیرد، مورد پذیرش و اذعان صاحب نظران قرار گرفت. به نظر می رسد امروزه بتوان برای مفهوم اصلاح شده توسعه، واژه پیشرفت را به کار برد.

برخی صاحب نظران پیشرفت و توسعه را به ارتقای مستمر کل جامعه به سوی زندگی بهتر یا انسانی تر تفسیر کرده اند (تودورا، توسعه اقتصادی در جهان سوم، ۱۳۷۸: ۲۴) که تغییرات بنیادین در ساختارهای اجتماعی و اداری را به همراه خواهد داشت (همان، ۴۰).

توسعه و پیشرفت در معنای جامع، فرایند پیچیده ای است که رشد کمی و کیفی تولیدات و خدمات و تحول کیفیت زندگی، بافت اجتماعی جامعه، تعدیل درآمدها، زدودن فقر و محرومیت و بیکاری، تأمین رفاه همگانی، رشد علمی و تکنولوژی درون زا در یک جامعه معین در بر می گیرد (گلابی، فرایند توسعه و نظام آموزش در جامعه ایران، ۱۳۶۸: ۲).

در زبان عربی برای بازگو کردن این مفهوم، از واژه «تمییه» و در برخی موارد از واژگان «توسع» و «تطور» بهره برده می شود.

تفاوت پیشرفت و توسعه

مقام معظم رهبری - حفظه الله - بر این تأکید دارند که در توصیف الگوی پیشرفت، از مفهوم توسعه و ادبیات وابسته به آن استفاده نشود؛ زیرا توسعه تنها دارای ابعاد مادی بوده و بستر پیدایش آن اومانیسیم و مادی گرایی و بی توجه به کرامت انسانی و عدالت است؛ بنابراین، الگوی پیشرفت، طبق فرمایش رهبر معظم انقلاب - حفظه الله - باید بر مبنای ارزش ها و مبانی دینی و اسلامی استوار باشد. این الگوی پیشرفت همچنین باید در بر دارنده اقلیم ها و خرده فرهنگ های اقوام ایرانی باشد تا انسجام ملی و اسلامی جامعه ایرانی را تقویت نماید و عاملی در راستای تعالی و قرب الهی همگانی با هر قوم و نژادی باشد.

با این توضیحات، تفاوت توسعه و پیشرفت را باید بیش از هر چیز در ابعاد آنها مشاهده نمود. از این جهت، الگوهای توسعه موجود تنها ناظر بر رشد کمی جامعه در مسیر مادیات است؛ اما الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی علاوه بر رشد کمی به رشد کیفی و رشد جهت گیری جامعه به طرف تعالی نیز توجه می کند و به دنبال حرکت همراه با شتاب جامعه به سوی عبودیت و تعالی است.

ب) مانع

واژه موانع جمع کلمه «مانع» و به معنای چیزی است که بین دو چیز فاصله می شود و ارتباط آن دو را با هم قطع می کند (فراهیدی، کتاب العین، ۱۴۱۰: ۱۶۳/۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۳۴۳/۸). برخی آن را خلاف إعطا می دانند که به نظر می رسد، یکی از مصادیق مفهوم منع باشد (راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۱۴۲۶: ۷۷۹؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۳۴۳/۸). این ماده با موادی همچون صدّ (راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۱۴۲۶: ۷۷۹)، حجر، مسک و ضنّ (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۳۴۳/۸)، کفّ و حرم (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۰۵: ۵۸۰/۲) قریب المعنی و همسوست.

موانع پیشرفت از منظر قرآن

قرآن کریم برای زندگی دنیوی و اخروی انسان اهدافی را ترسیم، و مسیر و توشه لازم این سفر را به طور کامل بیان کرده است. به تصریح قرآن کریم، موانع گوناگونی در این مسیر وجود دارد که بی اطلاعی از آنها یا ناآگاهی از شیوه دفع و رفع آنها، به انحراف مسیر و دوری از هدف منجر می شود. این موانع در ضمن داستان ها، تمثیلات و

توصیه های قرآنی بیان شده است. در ادامه، به این موانع در دو دسته موانع نظری و عملی اشاره می کنیم.

الف) موانع نظری

۱ - جهل و عدم آشنایی با موانع پیشرفت

بدیهی است که در مسیر هر فعالیت و حرکتی، موانع مختلفی وجود دارد و هرچه فعالیت پیچیده تر و بزرگ تر باشد، به تبع، موانع و آسیب های احتمالی آن نیز بزرگ تر و پیچیده تر است.

عدم شناخت این موانع، گذشته از اینکه قدرت مقابله با آن را سلب می کند، بر هزینه های انسانی و مادی می افزاید و از کمیت و کیفیت نتیجه مطلوب می کاهد؛ چه بسا مانعی که بتوان با کمترین هزینه دفع کرد و حتی آن را به فرصت و موقعیت تبدیل نمود.

از منظر قرآن کریم از اصلی ترین عوامل اعراض از حق و حقیقت و به تبع، از مهمترین موانع رسیدن به پیشرفت، جهل به حقیقت است: *يَلِ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ* (انبیاء/ ۲۴)؛ «اما بیشتر آنها حق را نمی دانند؛ و به همین دلیل (از آن) روی گردانند». این نادانی و جهل باعث ارتکاب خطا و بازماندن از پیشرفت است. *يَعْمَلُونَ الشُّوْءَ بِجَهْلَةٍ* (نساء/ ۱۷)؛ «کار بدی را از روی جهالت انجام می دهند».

عدم شناخت موانع پیشرفت باعث می شود برخی موانع پیشرفت، به اشتباه، سبب و وسیله پیشرفت تلقی شود: *فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِم ابوابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ اِذَا فَرِحُوا بِمَا اَوْتُوا اخَذْنَهُمْ بَغْتَةً فَاِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ* (انعام/ ۴۴)؛ «(آری)، هنگامی که (اندرزها سودی نبخشید و) آنچه را به آنها یادآوری شده بود فراموش کردند، درهای همه چیز (از نعمت ها) را به روی آنها گشودیم تا (کاملاً) خوشحال شدند (و دل به آن بستند). ناگهان آنها را گرفتیم (و سخت مجازات کردیم). در این هنگام، همگی مأیوس شدند». این همان چیزی است که قرآن با عنوان «استدراج» (اعراف/ ۱۸۲) از آن یاد می کند.

قرآن کریم برای نشان دادن مسیر هدایت، تنها به بیان هدف و ابزار مورد نیاز در این مسیر اکتفا نکرده، بلکه موانع موجود در این مسیر را نیز متذکر شده و راهکار دفع آنها را نیز تبیین نموده است.

۲ - عدم توجه به زمینه ها و زمینه سازی ها

قرآن کریم برای نهادینه کردن عقیده یا رفتاری در بین انسان ها ابتدا به زمینه سازی برای آن مسئله اقدام می کند. نمونه هایی از آن را می توان در آیات حجاب (احزاب/ ۵۹؛ نور/ ۳۰ و ۳۱)، تحریم شراب (بقره/ ۲۱۹؛ نساء/ ۴۳؛ مائده/ ۹۰-۹۱) ملاحظه کرد. آنچه بدیهی است، پیشرفت جامعه در ابعاد مختلف به بسترسازی نیاز دارد. اگر زمینه های لازم برای اجرایی کردن قوانین و راهکارهای منجر به پیشرفت فراهم نباشد، بهترین ایده ها و بهترین مجریان و نیز بهترین برنامه ها نیز به نتیجه مطلوب منتهی نخواهد شد و چه بسا پیامدهای ناگواری همراه داشته باشد.

قرآن کریم برای بیان و نهادینه کردن حقوق زنان [که نشانه ای از یک جامعه پیشرفته است]، ابتدا به بیان ویژگی های انسانی

زن می پردازد و مرد بودن را معادل کرامت انسانی نمی داند و به معیار دیگری همچون تقوا تصریح می کند. قرآن در این روند به برخی ارزش های ذاتی انسان اشاره کرده و نیاز مردان و به طور کلی جامعه انسانی به جنس زن را بیان کرده و پس از برشمردن تکالیف زن در قبال همسر، حقوق او را متذکر می شود. این نمونه می تواند الگوی مناسبی برای پیشرفت جامعه در ابعاد و ساحت های مختلف باشد. تاریخ نیز گواه است که با طی این مراحل در صدر اسلام، زنان توانستند ارزش های انسانی و حقوق خویش را باز یابند. این مسئله که خود بخشی از پیشرفت جامعه اسلامی را نشان می دهد، به پیشرفت در بخش های دیگر را به همراه داشت.

۳ - نعمت دانستن تمام ثروت ها

ص: ۸۲۰

از نگاه قرآن کریم تمام ثروت ها را نمی توان نعمتی الهی دانست و آن را وسیله ای به نفع انسان به حساب آورد: فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ (توبه/ ۵۵؛ نیز برای نزدیک به این مضمون، ر. ک: توبه/ ۸۵).

آنچه به روشنی از این آیه فهمیده می شود، این است که ثروت همیشه نعمت نیست، بلکه گاهی مایه عذاب دنیوی و باقی ماندن در غفلت است و این در صورتی است که انسان را از خدا غافل کند و صاحب آن را از انجام وظائف انسانی اش باز دارد.

این نگرش که هر ثروتی، نشانه فضیلت صاحب آن و عنایت و توجه خداوند متعال به او دانسته شود، باعث می شود که شخص برای به دست آوردن هر نوع ثروتی، به هر روشی متوسل شود و نیز در قیاسی مع الفارق به مقایسه زندگی مادی خویش با کفار و غیر مؤمنان پردازد.

۴ - تحجر و جمود گرایی

تحجر از ماده «حجر» و در لغت به معنای همچون سنگ بودن است (زیبیدی، تاج العروس، ۱۴۱۴/۶: ۲۵۰؛ راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۱۴۲۶: ۲۲۱) برخی نیز آن را کنایه از محصور کردن خود همانند محصور کردن و سنگ چین کردن دور چاه می دانند (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۰۵: ۱۲۲/۲؛ زیبیدی، تاج العروس، ۱۴۱۴/۶: ۲۴۹). این واژه در معانی متعددی کاربرد دارد که از آن جمله می توان به ایستایی، تحوّل ناپذیری، جمود و برنتابیدن فرهنگ و ارزش های حقیقی و متعالی اشاره کرد که بیشتر در حوزه اندیشه و تفکر رخ می دهد. قرآن کریم با تعابیر مختلفی همچون «باقی ماندن بر حکم جاهلیت» (مائده/ ۵۰) از این صفت یاد می کند و آن را مانعی برای شناخت حقیقت و به تبع دوری از دستیابی به پیشرفت به شمار می آورد.

تحجر علت عدم پذیرش حق و گرایش به کمال و سعادت واقعی است و مانعی جدی در شکوفایی اندیشه دینی و ایجاد تعامل مثبت نظری و عملی با حقیقت، معرفت، حکمت، حکومت، مدیریت و سیاست و حتی معیشت است و متحجران از اسلام جز آموزه های بسته، رسوب یافته و انعطاف ناپذیر در برخورد با اقتضائات زمان و مکان و تغییر موضوع و محمول ها ندارند و هرگز پذیرای فقر و اندیشه و عمل خویش و بازشناسی و بازنگری فکر و فعل به ظاهر اسلامی خود نیستند و همواره راکد و تحوّل ناپذیرند.

جمود بر برخی قالب های دینی و فراموش کردن اساس و روح حاکم بر احکام دینی، زمینه بهره گیری از دین به عنوان منبعی برای ارائه راهکارهای پیشرفت را سلب می کند. تحجر باعث می شد تا افراد در برابر نوآوری های پیامبران مقاومت کنند و آن را نپذیرند. قرآن کریم از جمله علت های مخالفت کفار با قرآن و رد آن را همین مسئله می داند: مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ (ص / ۷)؛ «ما هرگز چنین چیزی در آیین دیگری نشنیده ایم. این تنها یک آیین ساختگی است».

یا در برابر دعوت حضرت نوح علیه السلام می گفتند: مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولَى (مؤمنون / ۲۴)؛ «ما چنین چیزی را هرگز

در نیاکان خود نشنیده ایم!». «حتی اشراف قوم شعیب به او می گفتند که باید به اعتقادات قبلیشان برگردد» (اعراف / ۸۸).

بدیهی است که برخی قالب‌ها برای دورانی خاص پاسخ‌گوست و نمی‌توان آنها را برای تمام دوران تجویز کرد، در حالی که پویایی اسلام اقتضا دارد در هر زمان پاسخ‌گو به نیازهای بشر باشد. به تعبیر شهید مطهری «اسلام هرگز به شکل و صورت ظاهر زندگی نپرداخته است. تعلیمات اسلام همه متوجه روح و معنا و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی می‌رسانند. اسلام هدف‌ها، معانی و ارائه طریق رسیدن به آن هدف‌ها را در قلمرو خود گرفته و بشر

ص: ۸۲۱

را در این امر آزاد گذاشته است و به این وسیله از هر گونه تصادمی با توسعه و تمدن و فرهنگ پرهیز کرده است» (مطهری، ختم نبوت، ۱۳۶۹: ۸۴).

۵ - نگاه پوزیتیویستی به عوامل و موانع پیشرفت

از منظر قرآن کریم عوامل و زمینه های پیشرفت منحصر در امور مادی نیست، بلکه نیاز به زمینه ها و عوامل معنوی نیز هست، حتی این عوامل از نگاه قرآن در اولویت قرار دارند. نگرش مادی گرایانه به روند پیشرفت باعث می شود، این دسته از عوامل نادیده گرفته شود و به نتیجه مورد انتظار منتهی نشود.

اعراض و روی گردانی از یاد خدا و بی توجهی به حضور او در لحظه لحظه زندگی انسان، توابعی را به همراه دارد که کمترین آنها، زندگی سخت در این دنیا است: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (طه / ۱۲۴)؛ «و هر کس از یاد من روی گرداند، پس حتماً زندگی (سخت و) تنگی برای اوست و او را روز رستاخیز نابینا گرد می آوریم».

قرآن کریم عمل صالح را به ضمیمه ایمان، وسیله و عاملی برای رسیدن به زندگی نیکو می داند و رسیدن به این هدف والا را بدون ترکیب این دو، امکان پذیر نمی داند: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (نحل / ۹۷)؛ «هر کس از مرد یا زن، [کار] شایسته ای انجام دهد، در حالی که او مؤمن است، پس قطعاً او را به زندگانی پاکیزه ای زنده می داریم و حتماً مزدشان را طبق بهترین چیزی که همواره انجام می دادند، به آنان پاداش خواهیم داد».

در آیه دیگری به نقش تقوا در پیشرفت و بهبود زندگی بشر تصریح می کند و می فرماید: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ * وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا (طلاق / ۲ و ۳)؛ «و هر کس [خودش] را از [عذاب] خدا حفظ کند، برایش محل خارج شدن [از مشکلات] قرار می دهد و او را از جایی که نمی پندارد، روزی می دهد و هر کس بر خدا توکل کند پس او برایش کافی است. در حقیقت، خدا کارش را (به انجام) می رساند که به یقین خدا برای هر چیزی اندازه ای قرار داده است».

جالب اینکه خداوند متعال، استغفار و توبه از گناهان را وسیله ای برای باریدن باران [که نمونه ای از روزی مادی است] و ازدیاد نیروها می داند که می توان آن را بخشی از پیشرفت یا زمینه ساز پیشرفت دانست. قرآن کریم نقش استغفار را در پیشرفت زندگی مادی از زبان حضرت هود علیه السلام این گونه بیان می کند: «وَ يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ (هود / ۵۲)؛ «و ای قوم [من]! از پروردگارتان آمرزش بخواهید، سپس به سوی او باز گردید تا (باران) آسمان را پی در پی بر شما فرو فرستد و شما را نیرویی بر نیرویتان بیفزاید».

این مضمون از زبان حضرت نوح علیه السلام نیز بازگو شده است: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَ يُمِدِّدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَيْنِينَ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا (نوح / ۱۰-۱۲)؛ «و گفتم: از پروردگارتان آمرزش

بخواهید [چرا] که او بسیار آمرزنده است تا (باران) آسمان را پی در پی بر شما [فرو] فرستد. و شما را با اموال و پسران مدد رساند و برای شما باغ هایی قرار دهد و برای شما نهلهایی قرار دهد».

قرآن با بیان این مسئله که ترک دستورات الهی مانعی جدی در مسیر پیشرفت است، به عمومیت این مسئله برای تمام ادیان تصریح می کند و می فرماید: **وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ** (مائده/ ۶۶)؛ «و اگر (بر فرض) آنان، تورات و انجیل و آنچه را که از جانب پروردگارشان بر آنان فرود آمده، به پا می داشتند، حتماً از بالای (سر) شان (نعمت های آسمانی) و از زیر پاهایشان (نعمت های زمینی

روزی) می خوردند». این آیه به روشنی بیانگر سنتی الهی است که اختصاصی به ملت و آیین خاصی ندارد.

۶ - ناامیدی پس از مشکلات و شکست ها

به تصریح قرآن کریم حرکت انسان به سوی کمال و پیشرفت، همیشه با سختی و مشکلات همراه است: **يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ** (انشقاق / ۶)؛ «ای انسان! در حقیقت تو به سوی پروردگارت کاملاً تلاش می کنی (و رنج می کنی) و او را ملاقات می کنی». این مسئله ای است که در سوره انشراح نیز تکرار شده است؛ **إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا** (انشراح / ۶)؛ «در واقع با (هر) دشواری، آسانی است». این مشکلات ممکن است به شکست منجر شود و مانع از رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده گردد. هر شکست می تواند به عنوان یک تجربه مطرح باشد و نباید مایه دلسردی و عقب نشینی گردد. در جامعه ای که افراد آن دچار منفی بافی یا ناامیدی گردند، دیگر مجالی برای نواندیشی و فعالیت برای حل مشکل باقی نخواهد ماند: **وَلَئِنْ أَدْقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيُؤْسُّ كُفُورًا** (هود / ۹)؛ «و اگر از جانب خویش، رحمتی به انسان بچشانیم، سپس آن را از او برگیریم، قطعاً او بسیار نا امید [و] ناسپاس خواهد شد!». نیز در آیاتی دیگر به یأس و ناامیدی برخی انسان ها هنگام برخورد با مشکلات این گونه تصریح می کند: **وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُؤْسُ قَنُوطٌ** (فصلت / ۴۹)؛ نیز ر. ک: اسراء / ۸۳)؛ «و اگر بدی به او رسد پس بسیار نا امید [و] مأیوس می شود».

فرد و جامعه ای که در صدد پیشرفت است، هنگام برخورد با مشکل نباید مأیوس شود: **وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ** (یوسف / ۸۷)؛ «و از [گشایش و] رحمت خدا ناامید نشوید؛ [چرا] که جز گروه کافران، (کسی) از رحمت خدا ناامید نمی شود». بلکه باید مشکل و مانع را درک کند، عوامل ایجاد کننده مشکل را بشناسد، برای یافتن و آزمایش راه حل های ممکن کوشش کند و با انتخاب بهترین راه حل، مشکل را رفع کند.

۷ - شیطان

آیات متعددی از قرآن کریم شیطان را مانعی در مسیر پیشرفت معرفی کرده و انسان را از پیروی او بر حذر داشته است: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ** (نور / ۲۱)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! از گام های شیطان پیروی نکنید! هر کس پیرو شیطان شود (گمراهش می سازد؛ زیرا) او به فحشا و منکر فرمان می دهد». «خطوات» به معنای گام های کوتاه و آرامی است که انسان را رفته رفته به مقصود می کشاند (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۰۵: ۱۷۴/۲؛ جوهری، الصحاح، ۱۴۰۴: ۲۳۲۸/۶) و شیطان نیز به این شیوه عمل می کند.

دامنه فعالیت شیطان بسیار گسترده است و اختصاص به کردار و گناه خاصی ندارد. وسوسه های او تمام فعالیت های ذهنی، بیرونی، فردی و اجتماعی انسان را پوشش می دهد. او در هر عمل انسان تلاش می کند تا آن را از مسیر حق، کمال و پیشرفت به انحراف بکشاند.

شیطان از راه های مختلفی مانع رسیدن انسان ها و جامعه به پیشرفت می شود که اساس آن را وسوسه و دعوت باطل و گناه شکل می دهد، ولی با توجه به موارد، آن را به شیوه های گوناگون عملی می کند. بازداشتن انسان از یاد خدا (انعام / ۶۸)؛

مجادله / ۱۹)، ایجاد تردید در باورهای دینی (حج / ۳)، ایجاد ناامیدی (انفال / ۱۱)، امر به فحشا؛ (بقره / ۲۶۸؛ نور / ۲۱) و در نهایت، کشاندن فرد به کفر (اعراف / ۲۷)، دشمنی بین مسلمانان (مائده / ۹۱؛ اسراء / ۵۳)، وعده فقر (بقره / ۲۶۸)، در آرزو قرار دادن (نساء / ۱۲۰) و آرایش پندارهای باطل (محمد / ۲۵) از مهم ترین کوشش های شیطان برای بازداشتن انسان از مسیر پیشرفت است.

ص: ۸۲۳

یکی از بزرگ ترین آفت هایی که ممکن است انسان در طی طریق پیشرفت به آن مبتلا شود، مغرور شدن به داشته ها و فضیلت های خویش و فخر نمودن و بالیدن به آن است؛ لذا قرآن در آیات متعددی با شناساندن این آفت و مانع عظیم به بیان آثار و ریشه های آن پرداخته و انسان ها را از این صفت غیر اخلاقی بر حذر داشته است: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطْرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ... وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاءَ لَهُمْ وَقَالَ لَأَغَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ (انفال/ ۴۷ و ۴۸)؛ «و مانند کسانی نباشید که از روی هوی پرستی و غرور و خودنمایی در برابر مردم از سرزمین خود به (سوی میدان بدر) بیرون آمدند؛ و (به یاد آور) هنگامی را که شیطان، اعمال آنها [مشرکان] را در نظرشان جلوه داد و گفت: امروز هیچ کس از مردم بر شما پیروز نمی گردد!». آیه مربوط به غزوه بدر است که خداوند در آن روز، مشرکان را شکست داد و بیشتر از هفتاد نفر از آنها کشته شد و همین مقدار از ایشان اسیر شدند (سیوطی، الدرالمثور، ۱۴۰۴: ۷۷/۴).

آثار و پیامدهای منفی غرور منحصر به کفار نیست، بلکه اگر مسلمانان نیز مغرور شوند، گرفتار تبعات آن خواهند شد. نمونه آن را می توان در جنگ حنین که پس از فتح مکه رخ داد، ملاحظه کرد. غرور مسلمانان به تعداد و نیروی رزمی خود، زمینه ساز شکست در میدان کارزار شد (مفید، الارشاد، ۱۴۱۴/۱: ۳۸). «يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ (توبه/ ۲۵)؛ «و در روز حنین، در آن هنگام که فزونی جمعیتان شما را مغرور ساخت، ولی (این فزونی جمعیت) هیچ به دردتان نخورد و زمین با همه وسعتش بر شما تنگ شده سپس پشت (به دشمن) کرده، فرار نمودید!».

۹ - بدفهمی و کج فهمی معارف دینی

نگرش های ذهنی اموری هستند که آگاهانه یا ناآگاهانه در ما راسخ شده اند و ما در کنش ها و واکنش ها تحت تأثیر این نگرش ها هستیم که لزوماً جنبه اخلاقی هم ندارد و برای تغییر آنها نباید رفتار اخلاقی ما تغییر کند. بر عکس، این نگرش ها، اخلاق و رفتار ما را به سمت سالم یا ناسالمی می کشند.

در متون دینی بر تفقه در دین سفارش ویژه ای شده و لازمه پیشرفت معرفی شده است. در بیانات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم آمده است: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَقَهَّهُ فِي الدِّينِ؛ هنگامی که خداوند برای بنده ای خیر بخواهد، او را آگاه در دین می گرداند» (طوسی، الأمالی، ۱۴۱۴: ۵۳۱). این تعبیر از امام صادق علیه السلام نیز روایت شده است (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹: ۱۳/۱۶؛ نوری، مستدرک الوسائل، ۱۴۰۸: ۱۱/۱۹۹).

از سوی دیگر نیز در روایات، تعبد و عمل بدون فهم مورد مذمت قرار گرفته و نوعی تکرار بدون پیشرفت معرفی شده است: «المتعبد علی غیر فقه کحمار الطاحونه یدور و لا یرح؛ متعبد بدون فهم همچون خر آسیاب است که به دور خود می گردد و راه به جایی نمی برد» (شبر، الأصول الأصلیه و القواعد الشرعیه، ۱۴۰۴: ۲۴۵).

منشأ بسیاری از این نگرش های نادرست، فهم ناقص و گاهی نادرست از معارف دینی است؛ برای نمونه، در برخی آموزه های

دینی از دنیا زندگی دنیوی مذمت شده و با تعابیری همچون مَتَاعُ الْغُرُورِ (کالای فریبنده) (آل عمران / ۱۸۵) و لَعَبٌ وَ لَهْوٌ (بازی و سرگرمی) (انعام / ۳۲) از آن یاد شده است.

برخی به اشتباه دنیا را معادل مادیات دانسته، سعی برای به دست آوردن و گسترش آن را تخطئه می کنند. این کج فهمی ها در باره آموزه هایی همچون صبر، توکل و تقدیر نیز وجود دارد که باعث شده تلاش برای تغییر وضعیت موجود و پیشرفت را با صبر و تقدیر منافی بدانند و تنبلی و سستی خویش را به عنوان توکل معرفی کنند؛ در حالی که صبر به معنای واکنش نشان ندادن نیست، بلکه به معنای واکنش نشان دادن در بهترین موقعیت و تحمل برخی

سختی ها در مسیر پیشرفت است. توکل به خداوند متعال و رضایت به تقدیر الهی نیز به معنای دخیل دانستن عوامل معنوی در پیشرفت است که خود، از عوامل پیشرفت به شمار می رود.

۱۰ - پیش داوری های خطا

پیش داوری ها و پیش فرض ها اموری هستند که شخص، آنها را صحیح می داند. این پیش داوری ها در کنش و واکنش های اجتماعی ما پیامدهای زیادی دارد: «وَإِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لَتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا نُيُوبَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا (نوح / ۷)؛ «و در حقیقت من هر گاه آنان را فراخواندم تا آنان را بیامرزی، انگشتانشان را در گوش هایشان قرار داده و لباس هایشان را بر سر می کشیدند و (در مخالفت) پافشاری می کردند و با استکبار تکبر می ورزیدند».

معمولاً وقتی گفته می شود پیش داوری، بیشتر پیش داوری منفی مد نظر است، ولی آثار مخرب آن منحصر به نوع منفی آن نیست؛ چه پیش داوری های مثبت و خوش بینی های نابجا که نسبت به برخی افراد و ایده ها و برخوردها وجود دارد نیز نتایج مخرب خود را به همراه دارد.

۱۱ - خرافه پرستی

خرافات (جمع کلمه خرافه) به معنای حکایت های شب، سخنان بیهوده و پریشان که خوشایند باشد، موهومات، توهمات، حدیث باطل، افسانه (دهخدا، لغت نامه، ۱۳۷۷: ج ۷، ذیل خرافه) است. بعضی از لغویان خرافه را به معنای اسطوره و افسانه دانسته اند (معین، فرهنگ فارسی، ۱۳۷۵: ۱/۱۴۰۵). خرافه عقیده باطل و بی اساسی است که دلیل و شاهی بر صحت آن وجود ندارد، ولی در عین حال، مورد قبول و اعتقاد برخی قرار می گیرد. (نوری، اسلام و عقاید و آراء بشری، ۱۳۵۷: ۴۸۰؛ پاکدامن، جامعه در قبال خرافات، ۱۳۷۸: ۳۶). خرافات عموماً امور مبهم و مرموزی هستند که قوه خیال آنها را به دلیل ترس ها و امیدهای بی مورد ابتکار می کند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱/۴۲۱). این خرافات، پذیرش حقایق و واقعیاتی را که باید به عنوان اهداف یا لوازم پیشرفت مورد توجه قرار گیرند، مشکل می کند. قرآن کریم از خرافات با عنوان غل و زنجیر یاد می کند و از مهم ترین اهداف رسالت را باز کردن این غل و زنجیرها از گردن انسان ها می داند: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ؛ (اعراف / ۱۵۷)؛ «و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود، (از دوش و گردنشان) بر می دارد».

یکی از عوامل اساسی گسترش خرافات، جهل و نادانی افراد است؛ بنابراین، بهترین روش برخورد با خرافات، گسترش علم و دانش است و هر چه افراد با معارف دینی و واقعیات بیشتر آشنا شوند، کمتر به دامن خرافات می افتند.

قرآن کریم به نمونه هایی از خرافات همچون فال بد زدن اشاره می کند و آن را از جمله موانع پیشرفت امت ها به شمار می آورد (نمل / ۴۷؛ یس / ۱۸؛ اعراف / ۱۳۱).

۱۲ - تعصب نابجا

تعصب به معنای چسبیدن و دلخوش ماندن به داشته ها و توجه نکردن به چیزهای فراوان نداشته است (ابن منظور، لسان

العرب، ۱۴۱۴: ۱/۶۰۳). قرآن کریم از این مانع این گونه یاد می کند: فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلَّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ * فَذَرَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ * أَيَحْسَبُونَ أَنَّنَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّيَالٍ وَبَيْنِينَ * نَسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ (مؤمنون / ۱۵۳)؛ «و (گروهی) کار (دین) شان را در میان خود گسستند، دسته دسته (بدنبال کتابی رفتند و) هر حزبی به آنچه نزدشان است، شادمانند. پس آنان را تا مدتی در گرداب جهلشان واگذار. آیا می پندارند آنچه از مال و پسران که آنان را بدان امداد می رسانیم. (برای این است که) به سودشان در نیکی ها شتاب می ورزیم؟ (نه)

بلکه (با درک حسّی این مطلب را) متوجه نمی شوند» (مؤمنون/ ۵۳).

اگر من شیفته آنچه دارم، شدم و فکر کردم که جای نداشته ها را هم برایم می گیرد، من نسبت به آن تعصّب پیدا کرده ام.

قرآن کریم بر لزوم توجه به این مانع در دو موقعیت حساس تأکید می کند؛ اول زمانی که با گروهی دشمن اید، تعصب و دشمنی باعث نشود در باره آنها عدالت و انصاف را فراموش کنید: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَغْدُلُوا اِعْدِلُوا (مائده/ ۸)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! قیام کنیدگان برای خدا [و] گواهی دهندگان به دادگری باشید و البته کینه ورزی گروهی شما را و ندارد بر اینکه عدالت نکنید. عدالت کنید! که آن به (خود نگهداری و) پارسایی نزدیک تر است. و [خودتان را] از [عذاب] خدا حفظ کنید که خدا به آنچه انجام می دهید، آگاه است».

دوم اینکه در باره حدود دوستی هم می فرماید: حمیت جاهلیت شما را نگیرد: «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ (فتح/ ۲۶)؛ «(یاد کن) هنگامی را که کسانی که کفر ورزیدند، در دل هایشان تعصّب خشم آلود (که همان) تعصّب خشم آلود (دوران) جاهلیت بود، قرار دادند».

حمیت جاهلیت یعنی اینکه چون فلانی از قبیله من است، طرف او را چه ظالم باشد یا عادل، می گیرم؛ به عبارت دیگر، خود او مهم نیست، بلکه ویژگی های تعلّقی او مهم است.

تعصب باعث می شود نقایص چیزی که بر آن تعصب ورزیده می شود، دیده نشود و خوبی های آنچه بر آن تعصبی داشته نمی شود، مورد توجه قرار نگیرد و این از مهم ترین موانعی است که انسان را از رفع کاستی ها غافل می کند و او را از بهره گیری از ویژگی های مثبت دیگران در مسیر پیشرفت باز می دارد. همین مسئله باعث خطای شیطان و اخراج او از درگاه الهی شد: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (اعراف/ ۱۲؛ ص/ ۷۶)؛ «من از او بهترم؛ مرا از آتش آفریدی و او را از گل آفریدی!».

۱۳ - ظاهر نگری

توجه به قالب های ظاهری و عدم توجه به ارزش ها و انگیزه های واقعی، فریفته ظاهر شدن را به همراه دارد که این مسئله، زمینه را در فرد و جامعه برای ظاهر فریبی آماده می کند. ظاهر بینی آنگاه رخ می دهد که معنویت و اخلاق فدای امور پست تر شود و اهداف متعالی جای خویش را به اهداف ابتدایی و پست بدهد. روشن است که اکتفا به مظاهر و نمودها و عدم توجه به اهداف اصلی پیشرفت باعث خروج از مسیر پیشرفت می شود.

قرآن کریم با اشاره به اهداف واقعی برخی افعال و عبادات، انسان ها را از ظاهر نگری محض بر حذر می دارد و آنها را به روح عبادات و اهداف آنها متوجه می سازد. هدف از قربانی در ایام حج را نه تنها جنبه مادی آن، بلکه برای تقویت تقوای حجاج می داند: «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَ لَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ (حج/ ۳۷)؛ «گوشت های آن (قربانی) ها و خون های آنها به خدا نمی رسد و لیکن پارسایی (و خود نگهداری) شما به او می رسد».

این مسئله در باره روزه نیز تکرار شده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره/ ۱۸۳)؛ «ای افرادی که ایمان آورده اید! روزه بر شما نوشته شده؛ همان گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند نوشته شد تا پرهیزکار شوید».

اگر این گونه نباشد، چه بسا روزه داری که بهره اش از روزه، تنها گرسنگی و تشنگی است و شب زنده داری که نصیب او از شب زنده داریش، تنها بیداریست: «رُبَّ صَائِمٍ حَظُّهُ مِنْ صِيَامِهِ الْجُوعُ وَالْعَطَشُ وَرُبَّ قَائِمٍ حَظُّهُ مِنْ قِيَامِهِ السَّهَرُ» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۱۰: ۲۸۹/۹۳). این فرد با عملش به سمت اهدافش گامی پیشرفت نمی کند و چه بسا این عبادات ظاهری حجاب و مانعی در مسیر ترقی و کمال او گردد.

ص: ۸۲۶

پیشرفت همواره با مفهوم حرکت همراه است و حرکت نیز امری تدریجی و در عین حال زمان مند است. روند پیشرفت که نمی توان برای آن انتهایی تصور کرد، به اقتضای نوع؛ کمیت و کیفیتش در بازه زمانی خاصی رخ می دهد. روشن است که انتظار تحقق پیشرفت در زمانی کمتر از آن باعث شکست برنامه ها برای رسیدن به این هدف می شود: خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ (انبیاء / ۳۷)؛ «انسان از عجله آفریده شده است. به زودی نشانه هایم را به شما می نمایانم. پس [از من] شتاب مخواهید».

خداوند متعال حتی به منکران قیامت نیز سفارش می کند که درخواست تعجیل عذاب نکنید؛ چراکه حتی عذاب الهی هم زمانی خاص دارد و رحمت و اسعه الهی تا آن زمان برای اصلاح آنان، فرصت است. آتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (نحل / ۱)؛ «فرمان خدا [برای مجازات مشرکان] فرا رسید. پس بدان شتاب مورزید. او منزّه و برتر است از آنچه شریک [او] قرار می دهند».

تعابیری نظیر صبر (بقره / ۶۱ و ۱۵۵؛ آل عمران / ۱۲۵؛ نحل / ۴۲ و ۹۶؛ طه / ۱۳۲) و تقدیر هر امری در زمان خاص و به میزان خاص (فرقان / ۲؛ فصلت / ۱۰؛ حجر / ۲۱؛ شوری / ۲۷۹) نیز که در قرآن کریم شبکه معنایی گسترده ای را تشکیل داده است، به همین مسئله اشاره دارد.

۲ - تقلید از الگوی نامناسب

عقل انسانی به مراجعه جاهل به عالم و غیر متخصص به متخصص حکم می کند و آن را از لوازم آموزش و هدایت یافتن انسان و رسیدن به کمال و پیشرفت می داند؛ البته تقلیدی که از روی بصیرت باشد نه جاهلانه و کورکورانه.

قرآن کریم نیز بر این حکم عقلی در آیات متعددی تأکید کرده است و تقلید و پیروی بدون اندیشه را مانع بزرگی در مسیر پیشرفت می داند: وَ كَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ (زخرف / ۲۳)؛ «و همچنین پیش از تو در هیچ آبادی (پیامبر) هشدارگری نفرستادیم مگر اینکه سردمداران ثروتمندش گفتند: در حقیقت ما نیاکانمان را بر آیینی یافتیم و مسلماً ما به دنبال آنان پیرویم».

از نگاه قرآن یکی از موانعی که باعث پذیرش اسلام و به تبع رشد و کمال یافتن افراد جوامع شده، تقلید بی مورد از نیاکان و گذشتگان است؛ تقلیدی که اندیشه را تعطیل کرده، به نوعی سرسپردگی بی مورد منجر شده است، اما تقلیدی که در اسلام دستور رسیده، سرسپردن نیست، چشم باز کردن و چشم بازداشتن است؛ چه تقلید اگر شکل سرسپردن پیدا کرد، مفسد بسیاری پیدا می کند.

قرآن کریم سخنان و عقیده مقلدانه کفار در برابر انبیا را این گونه بازگو می کند: قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا (بقره / ۱۷۰)؛

«و هنگامی که به آنان گفته شود:» آنچه را خدا فرو فرستاده است، پیروی کنید. «می گویند:» بلکه آنچه را که نیاکانمان را بر آن یافتیم، پیروی می کنیم؛ وَحَدِّثْنَا عَلَيْهِمْ أَبَاءَنَا (اعراف / ۲۸)؛ «و پدرانمان را بر این [شیوه] یافتیم؛ أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا (هود / ۶۲)؛ «آیا ما را منع می کنی که آنچه را پدرانمان می پرستند، بپرستیم؟!؛ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ (مؤمنون / ۲۴)؛ قصص / ۳۶)؛ «و [ما] در نیاکان نخستین خود این را نشنیده ایم!».

مسلم است که این گونه برخورد کفار حاکی از وجود مانعی بزرگ در راه پیشرفت آنان است؛ پیشرفتی که پیامبران مردم را به آن دعوت می کردند. روشن است که این مانع اختصاص به آنان ندارد و ممکن است در مسیر پیشرفت هر انسانی قرار بگیرد.

تقلید جاهلاننه که خود از پیامدهای شخصیت پرستی بدون اندیشه است، باعث می شود که بی جهت، شخص یا ایده ای، الگوی آرمانی قرار گیرد و کامل پنداشته شده و چشم بسته، پذیرفته شود و گروهی بکوشند با او همسو و همراه شوند. این همان کج راهه ای است که افسوس را به همراه خواهد داشت: وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ (احزاب/ ۶۷)؛ «و گویند: [ای] پروردگار ما! در واقع، ما از سرورانمان و بزرگانمان اطاعت کردیم و ما را از راه گمراه کردند».

امام خمینی رحمه الله نیز با ظرافت به این آفت بزرگ تطفن داشته، می فرماید: «تقلید در پوشاک، خوراک، وسایل تجملی، آداب و رسوم شهوانی و... سبب می شود که آنان (مسلمانان را) در انحطاط و فساد پیش بروند و آنان را به ذلت و وابستگی در همه زمینه ها بکشاند؛ از این رو، قرآن این گونه شباهت ها و تقلیدها را ممنوع می داند» (مرقانی، قرآن و توسعه فرهنگی، ۱۳۸۲: ۱۹۰).

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم مسیر پیشرفت را مسیری می داند که خود و پیروانش آن را از روی بصیرت و آگاهانه انتخاب و طی می کنند: قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي (یوسف / ۱۰۸)؛ «[ای پیامبر] بگو: این راه من است! که من و هر کس مرا پیروی می کند، با شناخت، [مردم را] به سوی خدا فرا می خوانیم» (یوسف / ۱۰۸).

۳ - کفران نعمت

در منطق قرآن همان گونه که شکر نعمت عاملی برای ازدیاد نعمت شمرده می شود، کفران آن نیز سببی برای سلب آن و مانعی سر راه پیشرفت به شمار می رود. کفران نعمت به معنای عدم بهره مندی از آن در مسیر اهداف صحیح و انجام ندادن تکالیف در قبال آن نعمت است که به صورت کفران زبانی و عملی تجلی می یابد. نمونه ای از کفران نعمت و پیامد آن را می توان در داستان قارون (قصص / ۷۶-۸۱) مشاهده کرد.

چه بسا امت هایی که خداوند آنها را از نعمت های فراوانی بهره مند کرده بود و آنان به سبب کفران، نعمت را از خویش سلب کردند و مسیر انحطاط را در پیش گرفتند: وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمًا كَانَتْ أَمْنَهُمْ مَطْمَئِنَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَّاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (نحل / ۱۱۲)؛ «خدا مثلی زده: آبادی که امن [و] آرام بود، [و] روزی اش از هر جا فراوان و گوارا، به (مردم) ش می رسید، و [لی] نعمت های خدا را ناسپاسی کردند، پس خدا بخاطر آنچه همواره با زیرکی انجام می دادند، (طعم) پوشش گرسنگی و ترس را به آن (مردم) چشانند».

این مسئله اختصاص به گروه خاصی ندارد و سنتی الهی به شمار می رود و در طول تاریخ بارها تکرار شده است که قرآن کریم نیز آن را برای عبرت گیری آیندگان تکرار می کند. لَقَدْ كَانَ لِسَيِّبٍ فِي مَسْئَلِهِمْ آيَةٌ جِئْتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَهُ طَيِّبَةً وَ رَبُّ غَفُورٌ * فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَ بَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَ أَثَلٍ وَ شَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ (سبأ / ۱۵-۱۶)؛ «بیقین برای (مردم) سبأ در محل سکونتشان نشانه ای (از قدرت خدا) بود: دو باغستان از راست و چپ، (و به آنان گفتیم:) از روزی پروردگارتان بخورید و سپاس او را بجا آورید؛ (این) شهری پاکیزه و پروردگاری بسیار آمرزنده است. و [لی] روی گردانند و سیل ویرانگر بر آنان فرستادیم و دو باغستان آنان را به دو باغی مبدل ساختیم که دارای میوه های تلخ و [درختان] شوره گز و چیزی اندک از [درخت] سدر بود».

در آیات فراوانی، گناه به عنوان مانعی در مسیر پیشرفت معرفی شده است. تمدن هایی که در مسیر پیشرفت قرار داشتند و خداوند نیز آنها را در این راه یاری می کرد، ولی به دلیل گناه و مخالفت با اوامر الهی، نعمت ها از آنها

گرفته شد و گرفتار عذاب الهی شدند: **أَوْلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ آثَاراً فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ (غافر / ۲۱)؛** «آیا در زمین گردش نکردند تا بنگرند که چگونه بوده است فرجام کسانی که پیش از آنان بودند که از آنان نیرومندتر بودند و از نظر آثار (باستانی) در زمین (برتر بودند). پس خدا به [سزای] پیامدهای (گناهان) شان (گریبان) آنان را گرفت و برای آنان در برابر (عذاب) خدا هیچ نگهدارنده ای نبود!».

گناه علاوه بر اینکه مانعی برای پیشرفت معنوی انسان ها به شمار می رود، مانع از امدادهای خاص الهی در مسیر پیشرفت مادی نیز می گردد: **أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَوْمٍ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمْكِنْ لَكُمْ وَ أَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَاراً وَ جَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَا هُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمًا آخَرِينَ (انعام / ۶)؛** «آیا اطلاع نیافته اند که پیش از آنان چه بسیار گروه هایی را هلاک کردیم که در زمین به آنان امکاناتی دادیم، که برای شما آن چنان امکاناتی فراهم نکردیم و [باران های] پی در پی آسمان را بر آنان فرستادیم و نه‌هایی قرار دادیم که از زیر (شهرهای) آنان روان باشد و آنان را به خاطر پیامدهای (گناهان) شان هلاک ساختیم و گروه های دیگری بعد از آنان پدید آوردیم».

۵ - تضاد بین حرف و عمل مسئولان

انسان ها بیش از آنکه از گفتار رهبران خویش متأثر باشند، از رفتار و عملکرد آنها تأثیر می پذیرند. مشاهده تضاد بین گفتار و رفتار مسئولان، نوعی نفاق را برای آنان تداعی می کند که مانع همراهی آنان با رهبران خویش می شود که خود، پیامدهای ناگواری برای فرد و جامعه دارد.

مدیری که مدعی راهبری جامعه به سوی کمال و پیشرفت جامعه است، باید بتواند آحاد جامعه را با خود همراه کند تا ایده های خویش برای پیشرفت را اجرایی نماید و این ممکن نیست مگر اینکه خود، اولین عامل به دستورات خویش باشد.

قرآن کریم سفارش کنندگانی را که به خوبی ها سفارش می کنند و خود به آن عمل نمی کنند این گونه سرزنش می کند: **أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (بقره / ۴۴)** و نیز در جای دیگر می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ (صف / ۲-۳)؛** «ای کسانی که ایمان آورده اید! چرا می گوئید آنچه را انجام نمی دهید؟ نزد خدا (موجب) خشم بزرگ است اینکه بگوئید آنچه را انجام نمی دهید».

امیرالمؤمنین علیه السلام با بیان این نکته که تأثیر پذیری مردم از زمامداران شان بیشتر از پدران شان است (حرانی، تحف العقول، ۲۰۸) و وظیفه زمامدار جامعه را این گونه تشریح می کند: **«إِنَّ اللَّهَ جَعَلَنِي إِمَامًا لِيَخْلُقَهُ فَفَرَضَ عَلَيَّ التَّقْدِيرَ فِي نَفْسِي وَ مَطْعَمِي وَ مَشْرَبِي وَ مَلْبَسِي كَضَعْفَاءِ النَّاسِ كِي يَقْتَدِيَ الْفَقِيرُ بِفَقْرِي وَ لَا يُطْعَمِي الْغَنِيُّ غِنَاءَهُ» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۴۱۰/۱)** خداوند مرا امام و رهبر آفرید گانش قرار داد. پس بر من واجب کرد تا خوراک، پوشاک و... خویش را در سطح مردم ضعیف برنامه ریزی کنم تا فقیر در فقرش به من اقتدا کند و بی نیازی ثروتمند او را به سرکشی وادار نکند.

رهبر فقید انقلاب نیز بر این نکته این گونه تأکید می کنند: «اول خودتان را اصلاح بکنید، اول مهذب بشوید و تعلیمات دینی

را که برای انسان سازی است، آن تعلیمات را عمل به آن بکنید و بعد هم جوان ها را، بچه ها را تربیت بکنید» (امام خمینی، صحیفه نور، ۱۳۷۶: ۹/۱۷۵).

۶- اختلافات حزبی و گروهی

ص: ۸۲۹

قرآن کریم گوناگونی آرا و دیدگاه‌ها را امری طبیعی می‌داند که می‌بایست با جدال احسن به رأی واحد منجر شود، ولی از باقی مانند این اختلاف و پیامدهای آن بیم می‌دهد. این نحو از اختلاف باعث پراکندگی نیروها و از بین رفتن قوا می‌شود و مانع از بهره‌گیری از تمام امکانات موجود در راه پیشرفت می‌گردد: «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ (انفال/ ۴۶)؛ «و از خدا و فرستاده‌اش اطاعت کنید و با همدیگر کشمکش مکنید که سست می‌شوید و مهابت شما از بین می‌رود».

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم تنها راه پیشرفت را راه مستقیم می‌داند و از تفرقه در این راه نهی می‌کند: «وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ (انعام/ ۱۵۳)؛ «و این راه راست من است. پس از آن پیروی کنید و از راه‌ها [ی دیگر] پیروی نکنید، که شما را از راه او پراکنده می‌سازد؛ این [ها] است که [خدا] شما را به آن [ها] سفارش کرده تا شاید شما [خود را] حفظ کنید».

خداوند متعال نیز پیامبرش را از دوستی و ارتباط با کسانی که منشأ تفرقه می‌شوند، منع کرده است: «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِيْعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (انعام/ ۱۵۹)؛ «در حقیقت کسانی که دینشان را پراکنده ساختند، و گروه‌گروه گردیدند، تو هیچ چیزی (از رابطه) با آنان نداری».

این مسئله در آیاتی که به چنگ زدن به ریسمان الهی و دوری از تفرقه دستور داده شده است، مورد تأکید قرار گرفته است.

۷ - افراط و تفریط

لزوم رعایت اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط به عنوان دو مانع مهم پیشرفت، از مقولاتی است که آیات قرآن (نحل/ ۹۰؛ شعراء/ ۱۵۲) نیز بر آن تأکید ویژه دارند. در منطق قرآن، دوری از افراط حتی در رفتار با مخالفان و دشمنان نیز سفارش شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْبُدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ (مائده/ ۸)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! قیام کنندگان برای خدا، [و] گواهی دهندگان به دادگری باشید و البته کینه ورزی گروهی، شما را و ندارد بر اینکه عدالت نکنید. عدالت کنید! که آن به (خود نگهداری و) پارسایی نزدیک تر است».

این میانه روی تمام ساحت‌های زندگی را چه در افکار و چه گفتار و رفتار شامل می‌شود: «وَ إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَ لَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ (انعام/ ۱۵۲)؛ «و هنگامی که سخنی می‌گویید، عدالت را رعایت نمایید، حتی اگر در مورد نزدیکان (شما) بوده باشد».

در روایات نیز عدالت به عنوان تاج (کلینی، اصول کافی، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۴۷؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹: ۱۵/ ۲۵۹ و ۲۹۶) و زینت (تمیمی آمدی، غررالحکم و دررالکلم، ۱۳۶۶: ۳۴۷) مُلک و حکومت معرفی شده است. از منظر قرآن کریم منشأ بی‌عدالتی، وضع قوانین بشری ظالمانه (کهف/ ۲۶؛ مائده/ ۴۵-۴۹) یا عدم رعایت قوانین الهی (نساء/ ۱۳۵) توسط برخی انسان‌هاست.

اگر اعضای جامعه به میزان فایده و خدمتی که به دیگران می‌رسانند و به آن اندازه از ارزش‌های واقعی که کسب نموده‌اند، از امکانات مادی و معنوی بهره‌مند شوند، می‌توان انتظار داشت جامعه به سمت و سوی تعالی، حرکت و پیشرفت نماید.

عدالت و پیشرفت از جمله مباحث اساسی مطرح شده از سوی رهبر معظم انقلاب - حفظه الله - در دهه اخیر با رویکرد دستیابی به تمدن اسلامی است. طرح این بحث در شرایط کنونی بیانگر پیدایش چالشی جدی به نام عدالت در مقابل جهان غرب است که از حل آن عاجز مانده است.

ص: ۸۳۰

در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، عدالت پایه و زیربنای اصلی و اساسی این الگوست. مفهوم عدالت در این الگو با توجه به مبانی و شاخصه های دینی تعریف می شود و گویای عدالتی است که بر مبنای معنویت، عبودیت و کرامت انسانی به وجود می آید.

مقام معظم رهبری - حفظه الله - در خصوص عدالت به صراحت می فرمایند:

«فوری ترین هدف تشکیل نظام اسلامی، استقرار عدالت اجتماعی و قسط اسلامی است. قیام پیامبران خدا و نزول کتاب و میزان الهی برای همین بود که مردم از فشار ظلم و تبعیض و تحمیل نجات یافته، در سایه قسط و عدل زندگی کنند و در پرتو آن نظام عادلانه به کمالات انسانی نایل آیند» (خامنه ای، حدیث ولایت، ۲۵۴/۴، پیام به مناسبت اولین سالگرد ارتحال حضرت امام خمینی رحمه الله).

واژه اسراف و مشتقات آن که جمعاً ۲۳ بار در قرآن به کار رفته نیز به این مانع اشاره دارد. اسراف هرگونه تجاوز از حد اعتدال و گرایش به افراط یا تفریط را در برمی گیرد (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۱۹۲/۵؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۴۰۵: ۱۷۴/۶؛ مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۴۰۲: ۱۱۰/۵) و باعث به هم زدن حالت اعتدال و موجب بروز فساد در زمینه های گوناگون حیات می شود (رشید رضا، تفسیر المنار، ۳۸۴/۸ ذیل شعراء / ۱۵۲). این امر موجب ضعف انسان و مانع او از کسب موفقیت در عرصه های گوناگون زندگی است؛ از این رو؛ مؤمنان پیش از درخواست پیروزی و موفقیت، دست به سوی خداوند گشوده و از او در باب اسراف کاری های خود آرمزش می طلبند (رفسنجانی، تفسیر راهنما، ۱۳۷۳: ۱۰۴/۳؛ ۳۹۱/۷ ذیل آل عمران / ۱۴۷)؛ زیرا بنا بر فرموده امام صادق علیه السلام دعای اسرافکاران در درگاه خداوند پذیرفته نیست (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۵۶/۴)؛ اسراف در زمینه های اقتصادی، موجب اتلاف منابع ثروت می شود و چون این منابع محدودند، عمل اسراف، خود، نوعی تجاوز به حقوق دیگران و نقض رفاه عمومی جامعه است. (ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۱۴۲۱: ۷۹/۱۵) از این رو امام صادق علیه السلام اسراف را موجب کاهش برکت (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۵۷/۴) و فقر را نتیجه اسرافکاری و تمول را نتیجه رعایت اقتصاد می شمرد (همان، ۳/۴؛ نراقی، عوائد الایام، ۱۳۷۵: ۶۱۸). افزون بر همه، اسراف به ویژه در بعد اقتصادی آن، سلامت جسم و روان انسان ها را به خطر می افکند (رشید رضا، تفسیر المنار، ۳۸۴/۸؛ صادقی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقران، ۱۴۰۸: ۸۴/۸).

۸ - تهاجم دشمنان خارجی

قرآن جنگ را عامل بسیاری از نابسامانی ها در زندگی بشر می داند که چه بر پیروزی منجر شود و چه به شکست بینجامد، موجب آشفتگی های فراوان در مسیر پیشرفت می شود.

در تحلیل و تبیین قرآنی، مهم ترین هدف از تشکیل جامعه و دولت، امنیت و آرامش و آسایش است که در بیان قرآنی برای جامعه برتر، از آن یاد شده است: وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمًا كَانَتْ أُمَّتُهُ مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ (نحل / ۱۱۲)؛ «خداوند (برای آنان که کفران نعمت می کنند)، مثلی زده است: منطقه آبادی که امن و آرام و مطمئن بود و همواره روزیش از هر جا می رسید».

قرآن از آثار مخربی همچون آوارگی از خانه و دیار (بقره/ ۸۵؛ حشر/ ۲-۳)، اسارت و بردگی (بقره/ ۸۵؛ انفال/ ۶۷ و ۷۰ و توبه/ ۵۹)، اشغال سرزمین و خانه و کاشانه و از دست دادن زمین های کشاورزی و دامی را از بلاهای زیانبار جنگ ها می داند تا با بیان آنها مردمان را از درگیری و جنگ باز دارد (نمل/ ۳۴).

چنان که گفته شد، سلب امنیت و آرامش و ایجاد اضطراب و دلهره دائمی از ویژه های جنگ است (توبه/ ۲۵؛ احزاب/ ۹، ۱۰، ۱۸-۱۹) و نیز ترس از وضعیت و موقعیت آینده خود و دیگران (بقره/ ۱۵۵؛ انفال/ ۱۲؛ احزاب/ ۱۰).

ص: ۸۳۱

و ۱۹) از آثار روحی و روانی است که جامعه را دچار می کند و بیماری های روحی و روانی را سبب یا دامن می زند.

جراحت و معلولیت های جنگی و از دست دادن دست و پا و مانند آنها (آل عمران / ۱۴۰ و ۱۷۲)، خرابی و ویرانی سرزمین های آباد (حج / ۴۰؛ نمل / ۳۴)، خسارت های جانی و از دست دادن اقوام و آشنایان (بقره / ۸۵ و ۱۵۵؛ آل عمران / ۱۵۶ و ۱۸۶ و انفال / ۱۷)، خسارت های مالی (بقره / ۱۵۵؛ آل عمران / ۱۸۶)، ذلت و خواری و تحقیر شخصیت ها و انسان های بزرگوار از سوی دشمن (نمل / ۳۴)، افزایش سختی ها و دشواری ها در تهیه غذا، آب، امنیت و رفاه (بقره / ۲۱۴، ۲۴۹-۲۵۰ و نساء / ۷۲ و ۱۰۴)، سلطه بیگانگان و حاکمیت اجانب بر سرنوشت و تقدیر جامعه و مردم (بقره / ۲۴۶ و نمل / ۳۴)، کمبود محصولات کشاورزی و دامی به جهت آسیب های جدی به زمین ها و دام و امنیت روحی و روانی جامعه (بقره / ۱۵۵) و افزایش گرسنگی و خطر قحطی (همان) از جمله آثار و پیامدهای مخرب جنگ است که قرآن با توصیف و تبیین آن می کوشد تا مردمان را از ایجاد جنگ یا تداوم آن پرهیز دهد. البته آنچه گفته شد، بدان معنا نیست که قرآن از دفاع و مسئله جهاد چشم پوشی می کند؛ زیرا دفاع از جان، مال و عرض خود به معنای تأمین امنیت، آسایش و آرامش مردم است که هدف اصلی تشکیل جامعه و دولت است.

نتیجه

قرآن کریم که نسخه هدایت و کمال بخش خداوند متعال برای بشریت است، هر آنچه بشر در مسیر تکامل و پیشرفت نیاز دارد، به او آگاهی داده است. مقصد او را معین کرده و مسیری را که با طی آن می تواند به آن مقصد برسد نیز برای او ترسیم کرده است. لوازم سفر و آسیب ها و خطرهای مسیر را هم به طور شفاف و روشن به او گوشزد نموده است.

آسیب هایی که ممکن است به دلیل عقیده ای باطل یا به دلیل انجام عملی خطا بدان گرفتار گردد، نیز مورد اشاره قرآن قرار گرفته است. قرآن به موانع فردی، اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی و نیز اقتصادی اشاره کرده و راه دفع و رفع آنها و نیز کاستن از پیامدهای سوء آنها را بیان کرده است. اکنون این وظیفه عالمان دین است که با تفسیر و تبیین مراد خداوند متعال از این آیات، بشریت را در مسیر پیشرفت، راهنمایی و معاضدت نمایند.

ص: ۸۳۲

قرآن کریم، ترجمه گروهی زیر نظر محمد علی رضایی اصفهانی، دارالذکر، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ش.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، بيروت: مؤسسه التاريخ، ۱۴۲۱ ق.

ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، بيروت: دارالكتب الاسلاميه، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بيروت: دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.

آلوسی، شهاب الدین سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن، داراحیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۰۵ ق.

پاکدامن، محمدحسن، جامعه در قبال خرافات، مشهد، نشر مرندیز، ۱۳۷۸ ش.

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶ ش.

تودورا، مایکل، توسعه اقتصادی در جهان سوم، ترجمه غلامعلی فرجادی، نشر بازتابه، ۱۳۷۸ ش.

جوهری، اسماعیل ابن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه، بيروت: دارالعلم، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.

حرّ عاملی، محمدحسن، وسائل الشیعه، دارالاحیاء التراث، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق و قم، آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ ق.

خامنه ای، سید علی، حدیث ولایت در نرم افزار، کامپیوتری علوم اسلامی.

دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، دوره جدید، چاپ دوم، ۱۳۷۷ ش.

راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ذوی القربی، چاپ پنجم، ۱۴۲۶ ق.

رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، دارالمعرفه، چاپ دوم، بی تا.

زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.

سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

شیر، سید عبد الله حسینی، الأصول الأصلیه و القواعد الشرعیه، قم: مفید، ۱۴۰۴ ق.

صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

طباطبایی سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران: خسرو ناصر، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.

طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴ ق.

فراهیدی، خلیل ابن احمد، کتاب العین، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

القیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، دارالهجره، ۱۴۰۵ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

گلابی، سیاوش، فرایند توسعه و نظام آموزش در جامعه ایران، تهران، میترا، ۱۳۶۸ ش.

مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ه ق.

مرقانی، طه، قرآن و توسعه فرهنگی، تهران، فرهنگ مشرق زمین، ۱۳۸۲ ش.

مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، مرکز الکتب لترجمه و النشر، ۱۴۰۲ ق.

مطهری، مرتضی، ختم نبوت، تهران، صدرا، ۱۳۶۹ ش.

معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، امیر کبیر، چاپ نهم، ۱۳۷۵ ش.

مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، بیروت، دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.

موسوی خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، مرکز نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۳۷۶ ش.

نراقی، ملا احمد، عوائد الایام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.

نوری، یحیی، اسلام و عقاید و آراء بشری، تهران، مجمع مطالعات و تحقیقات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۵۷ ش.

نوری، محدث، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸ ق.

هاشمی رفسنجانی، اکبر، تفسیر راهنما، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.

ص: ۸۳۴

چکیده

قرآن کریم ضمن توجه ویژه به علوم، انسان را به علم آموزی تشویق نموده و در این راستا به همه اقسام علوم (تجربی، نقلی، عقلی و شهودی) توجه داده است و با طرح مراتب علم (علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین) انسان را به عالی ترین مراتب علم رهنمون شده و او را از علم نماها یعنی خرافات مثل سحر و کهنانت و... دور داشته است.

از قرآن کریم می توان مختصات علم پیشرفته همچون علم جامع نگر، هدایت آفرین، خشیت آفرین، تزکیه گرا، عمل گرا، نافع و... را استنباط کرد. بنابراین دانش مطلوب از منظر قرآن، علاوه بر پیشرفت مادی، ویژگی های دیگری نیز دارد که دید وسیعی به بشریت عرضه می کند و باعث سعادت بشر می گردد و از عوارض و پیامدهای منفی علم مادی جلوگیری می نماید.

واژگان کلیدی: قرآن، علم، پیشرفت، علم پیشرفته.

ص: ۸۳۵

قرآن کریم صدها بار از ماده علم استفاده کرده و انسان را به سوی علم آموزی دعوت نموده است. لیکن علم مطلوب قرآنی، دانشی پیشرفته است که سعادت بشری را به دنبال خواهد داشت و عوارض منفی علم مادی را ندارد. این نوشتار بر آن است که پس از ذکر مقدماتی، مختصات علم پیشرفته مطلوب قرآنی را از آیات و احادیث استنباط کند. روش مورد نظر در این نوشتار تفسیر موضوعی برون قرآنی (شیوه شهید صدر) است (۱) که مسئله ای از بیرون بر قرآن عرضه می شود و پاسخ از قرآن استنباط می شود. امید است این نوشتار روزنه جدیدی برای طراحی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت باز کند و بتواند بخشی از نقشه راه تمدن نوین اسلامی باشد.

۱ - مفهوم شناسی

مفهوم لغوی کلمه «علم» و معادل های آن، مثل دانش و دانستن، روشن است، (۲) ولی «علم» معانی اصطلاحی مختلفی دارد که ما برای روشن کردن مقصود خود، از این کلمه، ناچاریم اشارات مختصری به آنها بکنیم. واژه علم در این موارد و معانی به کار می رود:

۱. اعتقاد یقینی مطابق با واقع، در برابر جهل بسیط و مرکب.

۲. مجموعه قضایایی که مناسبتی بین آنها در نظر گرفته شود، هر چند قضایای شخصی و خاص باشد؛ مانند علم تاریخ (دانستن حوادث خاص تاریخی)، علم رجال و....

۳. مجموعه قضایای کلی که محور خاصی برای آنها لحاظ شده و هر کدام از آنها قابل صدق و انطباق بر موارد و مصادیق متعدد می باشد، هر چند قضایای اعتباری و قرار دادی باشد. به این معنا علوم غیر حقیقی و قرار دادی مانند لغت و دستور زبان هم، علم خوانده می شود.

۴. مجموعه قضایای کلی حقیقی (غیر قرار دادی) که دارای محور خاصی باشد. این اصطلاح، علوم نظری و عملی از جمله الهیات و ما بعد الطبیعه را در بر می گیرد.

۵. مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربه حسی قابل اثبات باشد. این همان اصطلاحی است که پوزیتیویست ها به کار می برند و بر اساس آن، علوم و معارف غیر تجربی را علم نمی شمارند. این اصطلاح امروزه در سطح جهان رواج یافته و طبق آن، علم در مقابل فلسفه قرار می گیرد (علم در نظر آنان مطابق با کلمه Science است).

هر چند جعل اصطلاح اشکال ندارد، اصطلاح اخیر، به خاطر دیدگاه خاص پوزیتیویست ها (۳) در دایره معرفت یقینی و شناخت واقعی انسان است که آن را محدود به امور حسی و تجربی می پندارند؛ لذا اندیشیدن در ماورای طبیعت را لغو و بی حاصل می دانند (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۳۶۸: ۶۱/۱، با تلخیص).

۶. در روایات اسلامی علم در معانی دیگری از جمله معنای «نور» نیز به کار رفته است: عن الصادق علیه السلام: «لیس العلم

بالتعلم انما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك و تعالی ان يهديه...» (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴/۱:۲۲۵).

البته در عصر حاضر غالباً مقصود از علوم تجربی «مجموعه قضایای حقیقی می باشد که از راه تجربه حسی قابل اثبات است و تقسیم بندی های مختلفی دارد (ر. ک: فارابی، احصاء العلوم، ۱۳۶۴: ۱۱۱-۱۲۰؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۳۶۸: ۱/۱:۶۱؛ سیاسی، مبانی فلسفه، ۱۳۳۶: ۲۱۲ و ۲۵۳؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، ۱۳۷۱: ۹؛ رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، ۱۳۸۳، ۱۵۱). در این نوشتار به تقسیم بندی علوم براساس روش بسنده می کنیم؛ هر چند «علم پیشرفته» با سه خوانش پوزیتیویستی، پارادیمی کوهن، برنامه های پژوهشی لا-کنوش مطرح است، (ر. ک: ساختار انقلاب علمی، توماس برنارد کوهن) لکن در اینجا علم پیشرفته از

ص: ۸۳۶

منظر قرآن مورد بحث است.

۲ - اهمیت علم از منظر قرآن

قرآن کریم بیش از هفتصد بار ماده «علم» را به شکل های گوناگون به کار برده است و دانایان را با نادانان مساوی ندانسته است (زمر/ ۹) بلکه دانشمندان را بر دیگران برتری داده است؛ (مجادله/ ۱۱) یعنی علم را یکی از معیارهای برتری انسان ها بر همدیگر قرار داده است و در برخی موارد، گواهی «صاحبان علم» را همردیف گواهی خدا و فرشتگان قرار داده است، (غزالی، احیاء علوم الدین، ۱۱/۱) که این مطلب به قول ابوحامد غزالی «در فضیلت و نبالت علم کفایت داشت» شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ (آل عمران/ ۱۸).

قرآن حتی در برخی آیات، هدف آفرینش آسمان ها و زمین را «آگاهی و علم انسان» معرفی کرده است؛ (طلاق/ ۱۲) یعنی اگر انسان در طول زندگی خویش بر دانش خود بیفزاید، در راستای هدف خلقت حرکت کرده، به سعادت و تکامل می رسد و به خدا نزدیک می شود، و بر عکس هر کس که دانش افزایی نکند از هدف آفرینش جهان و خدا دور می ماند.

قرآن کریم در آیات زیادی به کیهان شناسی، زمین شناسی، زیست شناسی، روان شناسی و مراحل آفرینش انسان اشاره کرده (ر. ک: رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۱۳۸۶) و انسان را به منابع و مبادی و برخی گزاره های این علوم توجه داده است و او را به تدبیر، تفکر و تعقل در آنها فراخوانده است (ر. ک: آل عمران/ ۱۹۰؛ نحل/ ۳-۱۱، رعد/ ۲-۴). این رویکرد نوعی دانش پروری است که زمینه ساز رشد علوم در جهان اسلام گردیده است. البته توجه قرآن به علوم، اعم از علوم الهی و بشری است.

۳ - تقسیم بندی علوم بر اساس روش

در این تقسیم، علوم به چهار گروه تقسیم می شود:

الف) علوم تجربی: روش این علوم، براساس مشاهده و تجربه حسی است که شامل دو قسم می شود:

اول. علوم طبیعی؛ مانند: فیزیک، شیمی، زیست شناسی و...

دوم. علوم انسانی؛ مانند: جامعه شناسی، اقتصاد و...

ب) علوم عقلی: که آن نیز شامل دو قسم می شود:

اول. علوم منطقی و ریاضیات که تا قبل از برتراند راسل، گمان می شد ریاضیات اصل منطقی است، ولی او اثبات کرد که منطقی، اصل ریاضیات است.

دوم. علم راجع به واقع، یعنی فلسفه که شامل فلسفه های مضاف (مانند فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ و...) و فلسفه های

غیرمضاف (مانند متافیزیک یا امور عامه) می شود.

ج) علوم نقلی: مانند علم تاریخ، لغت و... که در آنها از نقل استفاده می گردد (البته منظور در اینجا علوم تبعیدی شرعی نیست).

د) علوم شهودی: که با علم حضوری به دست می آید؛ مانند: علوم پیامبران علیهم السلام و عرفا.

شاید این طبقه بندی، کامل ترین تقسیم علوم باشد، که تاکنون ارائه شده است.

منابع و روش های علمی که در قرآن به آنها اشاره شده است:

قرآن کریم به روش های علمی یعنی چهار قسم علوم فوق و منابع مختلف علم اشاره کرده است؛ یعنی گاهی به شیوه عقلی توجه کرده و انسان ها را به خردورزی و تفکر فرامی خواند و تشویق می کند (درباره تعقل، ر. ک: بقره/ ۷۳ و ۲۴۲؛ یوسف/ ۲؛ انبیاء/ ۱۰؛ مؤمنون/ ۸۰؛ زخرف/ ۳ و درباره تفکر ر. ک: بقره/ ۲۱۹؛ روم/ ۸؛ آل عمران/

ص: ۸۳۷

گاهی توجه انسان را به طبیعت جلب می کند و او را به کیهان شناسی، طبیعت شناسی، انسان شناسی و... تشویق می کند (ر. ک: آیات سوره رعد / ۲ به بعد؛ حج / ۵؛ مؤمنون / ۱۲-۲۱؛ نحل / ۳-۱۷ و...).

گاهی توجه انسان را به عمق تاریخ جلب می کند و داستان های عبرت آموز پیامبران و ملت های پیشین را بیان می کند، و یا وقایع تاریخی صدر اسلام (همچون جنگ ها و...) را گزارش و ثبت می کند (ر. ک: سوره انبیاء، یونس، یوسف و کهف و...).

گاهی از وحی و الهامات الهی به انسان ها سخن می گوید (شوری / ۵۱؛ مؤمنون / ۲۷؛ طه / ۳۸) و علم الهی را که از نزد خدا به برخی انسان ها می رسد (= علم لدنی)، گوشزد می کند: وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (کهف / ۶۵).

آری! هر چند هدف قرآن بیان جزئیات تمام علوم بشری نیست، (در مباحث بعدی در این باره توضیحات بیشتری خواهد آمد) ولی می توان در قرآن اشاراتی به علوم مختلف یافت؛ به عبارت دیگر، قرآن به روش تعقلی، تجربی، نقلی و شهودی توجه کرده است و نمونه هایی از آنها را یادآوری نموده است. همین توجه قرآن به روش ها و منابع علوم، به معنای لزوم به کارگیری این منابع است.

۴ - کاربردهای علم در قرآن

واژه «علم» در قرآن کریم به چند معنا به کار رفته است:

الف) علم به معنای خاص یعنی «الهیات»

قرآن کریم هدف آفرینش جهان را آگاهی انسان از «علم و قدرت الهی» معرفی می کند؛ (طلاق / ۱۲) یعنی آگاهی از صفات خدا را به عنوان علم اعلی و هدف خلقت برشمرده است.

در برخی آیات نیز از علم «لدنی» یعنی دانشی که خدا به انسان آموزش می دهد سخن گفته شده است وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (کهف / ۶۵).

البته این معنای از علم، از مصادیق مهم دانش، بلکه با فضیلت ترین آن است؛ چرا که ارزش هر علم به معلوماتی است که انسان می آموزد. همان طور که از امام علی علیه السلام حکایت شده است: «قیمه کل امرء ما یعلمه» ارزش هر کس به چیزی است که می داند، (فیض کاشانی، محجه البیضاء، ۱/۲۶) و هنگامی که معلومات یک علم، آگاهی از صفات خدای متعال باشد، آن علم ارزش بیشتری دارد؛ چرا که بهترین و با ارزش ترین معلومات جهان را می آموزد.

ب) علم به معنای عام

قرآن کریم می فرماید: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (زمر / ۹)؛ «آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند، برابرند.»

به نظر می رسد، مقصود از «علم» در این آیه، مطلق علم و دانش است که شامل همه اقسام علم مفید می شود. صاحب تفسیر نمونه آیه را از جهت نابرابری مطلق می داند. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۶۴: ۱۹/۳۹۳) و علامه طباطبایی رحمه الله نیز علم در آیه را مطلق می داند، لکن با توجه به مورد نزول، آیه را منطبق بر علم به خدا می کند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۷/۲۵۷) و ذیل آیه نیز احادیثی از امام باقر علیه السلام حکایت شده که مقصود از دانایان در این آیه اهل بیت علیهم السلام هستند (فیض کاشانی، صافی، ۱۳۸۳: ۴/۳۱۶) ولی مفسران این گونه احادیث را حمل بر بیان مصداق کامل کرده اند و گرنه آیه شامل همه دانایان می شود (ر. ک: طباطبایی، المیزان و طیب، اطبیب البیان، ذیل آیه).

در آیه دیگر می فرماید: يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (مجادله / ۱۱)؛ «خدا کسانی از

شما را که ایمان آورده اند و کسانی را که به آنان دانش داده شده، به رتبه هایی بالا می برد».

در این آیه نیز «ایمان و علم» به عنوان دو معیار جداگانه برای برتری افراد شمرده شده است. از این جداسازی روشن می شود که خود «علم» موجب فضیلت افراد است. این علم به الهیات مقید نشده است، پس مطلق است و شامل همه دانشمندان می شود. علامه طباطبایی رحمه الله بر آن است که آیه، مومنان را به دو قسم عالم و غیرعالم تقسیم می کند. بر نظر ایشان آیه می فرماید که علمای با ایمان دو درجه برتری دارند و مومنان یک درجه (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۱/۲۱۶) ولی آیت الله مکارم شیرازی می نویسد: گرچه آیه در مورد خاصی نازل شده، با این حال مفهوم عامی دارد و نشان می دهد آنچه مقام آدمی را نزد خدا بالا می برد، دو چیز است: ایمان و علم (مکارم شیرازی، تفسیرنمونه، ۱۳۶۴: ۲۳/۴۳۸).

در آیه دیگر می فرماید: *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* (فاطر / ۲۸)؛ «از میان بندگان خدا، فقط دانشوران از او هراس دارند». در این آیه نیز از دانشورانی یاد شده که نشانه های خدا را می شناسند و عظمت و مقام او را در می یابند؛ از این رو، از نافرمانی او هراسناکند، (مقصود از خشیت «ترس از مسئولیت توأم با درک عظمت مقام پروردگار است» (مکارم شیرازی، تفسیرنمونه، ۱۳۶۴: ۱۸/۲۴۵) اما جالب این است که بخش قبلی این آیه و آیه قبل از آن سخن از نشانه های خدا در صحنه طبیعت همچون نزول باران، رویش میوه های رنگارنگ، جاده های کوهستانی رنگارنگ، انسان ها، جنیندگان و دام ها با رنگ های مختلف است، سپس از دانشمندان فوق الذکر یاد می شود. این مطلب نشان می دهد که مقصود از علم در این آیه، علوم طبیعی نیز هست؛ یعنی دانشمندانی که از طبیعت شناسی به خداشناسی می رسند. (۴)

۵ - پیشینه نگارش در مورد قرآن و علم

در مورد قرآن و علم در طول تاریخ اسلام چند گونه نگارش وجود داشته است:

الف) کتاب های تفسیر: گاهی ذیل آیات مربوط به طبیعت، کیهان شناسی و... مطالبی از علوم تجربی آورده اند. این حرکت بعد از نهضت ترجمه کتاب های علمی یونانی، ایرانی، سانسکریت و سریانی به عربی آغاز شد (۵) و برخی از مفسران همچون طبرسی (م ۵۴۸ ق) در مجمع البیان (ر. ک: ذیل بقره / ۲۹ و... و فخررازی (م ۶۰۶ ق) در تفسیر کبیر (ر. ک: ذیل بقره / ۲۲ و ۲۹ و ۱۶۴؛ اعراف / ۵۴ و...) به مطالب علمی آیات قرآن پرداختند. این حرکت تا مفسران عصر حاضر ادامه دارد؛ از جمله شیخ محمد عبده (۱۸۴۸-۱۹۰۵ م) در تفسیر جزء عم؛ (ر. ک: ذیل شمس / ۵؛ ذیل سوره فیل و...) رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵ م) در المنار؛ (ر. ک: ذیل بقره / ۲۴۳ و ۲۶۰ و...) طنطاوی جوهری (تولد ۱۸۶۲ م) در الجواهر فی تفسیر القرآن؛ (ر. ک: ذیل بقره / ۶۷-۷۲ و...) سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۳۳ م) فی ظلال القرآن (ر. ک: ذیل مومنون / ۱۲؛ فرقان / ۲)؛ ناصر مکارم شیرازی در تفسیر نمونه (ر. ک: مکارم شیرازی، تفسیرنمونه، ۲۷/۴۴۰؛ ۵، ۳۸۷؛ ۱۸/۴۶۶ و...) و تفاسیر دیگر (ر. ک: «درآمدی بر تفسیر علمی قرآن» از نگارنده که فهرست ۲۰۸ کتاب را در کتابشناسی تفسیر علمی قرآن ارائه می کند).

ب) کتاب هایی که از زاویه خاص اعجاز به مباحث قرآن و علوم روز پرداخته و مطالبی بیان کرده اند؛ از جمله: معجزات القرآن فی وصف الکائنات از عبدالعزیز اسماعیل (چاپ شده در قاهره ۱۹۵۴)؛ الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم از محمد سامی محمدعلی و پژوهشی در اعجاز علمی قرآن و علوم قرآن (۲) از نگارنده و...

ج) کتاب هایی که به مباحث نظری رابطه قرآن و علم پرداخته اند؛ از جمله: الموافقات فی اصول الاحکام از ابواسحاق شاطبی (م ۷۹۰ق) که با مبانی تفسیر علمی به مخالفت پرداخته است و التفسیر العلمی فی المیزان از دکتر احمد عمر ابوحجر و شناخت جریان علمی نگری به قرآن از فروغ پارسا، و کتاب های درآمدی بر تفسیر علمی قرآن

ص: ۸۳۹

و منطق تفسیر قرآن (۵) قرآن و علوم جدید و نیز تعامل قرآن و علوم از نگارنده (که به مباحث رابطه، قلمرو، تعارضات علم و دین و راه حل های آنها با رویکرد قرآنی پرداخته اند). تفسیر علمی قرآن از دکتر ناصر رفیعی محمدی (که به تطور تاریخی مسئله توجه ویژه کرده است). قرآن و علوم طبیعت از دکتر مهدی گلشنی، قرآن و المنهج العلمی المعاصر از المنشار عبدالحمید الجندی، قرآن و علم روز از عبدالغنی الخطیب، مدخل الی موقف القرآن الکریم من العلم از عماد الدین خلیل، العلم و الدین مناهج و مفاهیم از احمد عروه، العلوم فی القرآن از محمد جمیل الحبال و مقدار مروی الجواری.

د) کتاب هایی که به مباحث تاریخی قرآن و علم پرداخته اند؛ یعنی تأثیرات قرآن بر پیشرفت علوم را در طول تاریخ مسلمانان بررسی کرده اند؛ از جمله: کارنامه اسلام از دکتر عبدالحسین زرین کوب که به تأثیرات عام اسلام و خاص قرآن در تشویق علم و پیشرفت علوم پرداخته است. الاسلام والهیئه از سید هبه الدین شهرستانی، قرآن در اسلام از محمدحسین طباطبایی رحمه الله که به تأثیرات قرآن در پیدایش و رشد علوم اسلامی و تجربی و عقلی توجه داده است.

علوم اسلامی و نقش آن در تحول علمی جهان از آلدو میه لی، تاریخ التمدن الاسلامی از جرجی زیدان، شیعه پایه گذار علوم اسلامی از سید حسن صدر، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران از علی اکبر ولایتی و علل پیشرفت و انحطاط مسلمین از زین العابدین قربانی، که در ضمن مباحث به تأثیرات قرآن در پیشرفت تمدن اسلامی و علوم بشری اشاره کرده اند.

ه -) کتاب هایی که به رابطه قرآن با علم تجربی خاصی پرداخته یا موضوع مشخص میان رشته ای را در حوزه قرآن و علم دنبال کرده اند، از جمله: الکون و الارض و الانسان فی القرآن العظیم از عبدالحمید اعرابی، قرآن و گیاهخواری از جمشید ایمانی راد، باد و باران در قرآن از مهدی بازرگان، هفت آسمان از محمدباقر بهبودی، خلق الانسان بین الطب و القرآن از محمدعلی البای، تکامل در قرآن از علی مشکینی، قرآن و روانشناسی از محمدعثمان نجاتی و الالوان فی القرآن الکریم از عبدالمنعم الهاشمی.

لازم به یادآوری است که در مورد علم پیشرفته از منظر قرآن منبع خاصی یافت نشد.

۶ - مراتب علم

در قرآن کریم به مراتب علم اشاره شده است که به مهم ترین آنها اشاره می کنیم.

الف) ظن (گمانه زنی)

قرآن کریم در آیات متعدد، دانش ظنی (گمان) را نکوهش می کند و آن را کافی نمی داند و حتی آن را در برابر علم به کار می برد.

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (نجم / ۲۸)؛ «و برای آنان بدان (مطلب) هیچ دانشی نیست؛ جز از گمان پیروی نمی کنند؛ و به راستی که گمان چیزی را از حق بی نیاز نمی سازد». مشابه این آیه در نجم / ۲۸ و یونس / ۳۶ نیز آمده است.

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (انعام / ۱۴۸)؛ «کسانی که شرک ورزیدند، به زودی می گویند: «اگر (بر فرض) خدا می خواست، ما و پدرانمان شرک نمی ورزیدیم و هیچ چیزی را ممنوع نمی کردیم.» کسانی (هم) که پیش از آنان بودند، همین گونه، (پیامبران را) تکذیب کردند تا سرانجام (طعم) سختی (مجازات) ما را چشیدند. بگو: «آیا نزد شما دانشی هست؟ پس آن را برای ما بیرون آورید.» [شما] جز از گمان پیروی نمی کنید؛ و جز این نیست که شما حدس می زنید (و دروغ می بافید)». مشابه این مطلب در

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ (حجرات / ۱۲)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! از بسیاری از گمان‌ها پرهیزید؛ [چرا] که برخی از گمان‌ها گناه است؛ و (در کارهای شخصی دیگران) تجسس نکنید؛ و برخی از شما برخی [دیگر] را غیبت نکنند. آیا یکی از شما دوست دارد که گوشت برادرش را در حالی که مرده است، بخورد؟! پس آن را ناخوش می‌دارید؛ و خودتان را از [عذاب] خدا حفظ کنید که خدا بسیار توبه‌پذیر [و] مهربور است».

در مورد این آیات چند نکته قابل استفاده است:

۱. «ظن» در اصل به معنای «گمانی است که از نشانه‌ها به دست می‌آید» و آن مرحله‌ای است که انسان از توهم و شک، بالاتر رفته، ولی به مرحله علم نرسیده است. این واژه در قرآن کریم گاهی به معنای گمان ضعیف یا پندار و گاهی به معنای گمان قوی یا اطمینان و علم عرفی به کار رفته است (راغب در مفردات می‌گوید: اگر «ظن» با آن یا آن مخففه به کار رود، دلالت بر تصور قوی (یا علم عادی) می‌کند و اگر با آن یا آن به کار رود، ظن ضعیف یا همان توهم است).

۲. برخی دانشمندان علم اصول بر آن اند که از این آیه استفاده می‌شود که ظن و گمان حجّت نیست و تنها دلیل قطعی معتبر است. برخی دیگر بر آن اند که با توجه به ظاهر آیه و سیاق آن استفاده می‌شود که مقصود آیه، پندارها و گمان‌های بی‌اساس بت پرستان است و مربوط به گمان‌های قابل اعتماد عقلا- مثل خبر واحد یا گواهی افراد عادل نیست (ر. ک: شیخ انصاری، فرائد الاصول و آخوند خراسانی، کفایه الاصول و مظفر، اصول الفقه مبحث حجیت ظن).

در آیه فوق واژه ظن دو بار و در دو جمله به کار رفته است که جمله دوم یک قاعده کلی را بیان می‌کند؛ یعنی هرگونه گمانی، انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد. از این جمله می‌توان عدم حجیت مطلق ظن را استفاده کرد (البته برخی موارد مثل علم عادی که اطمینان آور است، از عدم حجیت ظن و حرمت عمل به آن، به صورت تخصصی خارج است و برخی موارد مثل حجیت خبر واحد و شهادت دو نفر عادل به وسیله دلیل تخصیص می‌خورد و از آن خارج می‌شود).

جمع بندی: از آنجا که اکثر این آیات مربوط به مشرکان و کفار بت پرست است، می‌توان استفاده کرد که در باب دانش اصول عقاید (کلام) نمی‌توان به غیر علم یقینی اکتفا کرد. هر چند که در شاخه‌های دیگر علم مثل احکام فقهی می‌توان از ظن معتبر استفاده کرد. همان‌طور که دانشمندان علم اصول الفقه به این مطلب تصریح کرده‌اند (ر. ک: خوبی، البیان، ۱۳۹۵: ۳۹۸، مصباح الاصول، ۱۴۱۴: همان، ۲/ ۲۳۶ و...).

تذکر: علوم تجربی (اعم از علوم انسانی و طبیعی) از ظنیات (تئوری‌ها و فرضیه‌ها و استقراء ناقص) استفاده می‌کنند، لیکن اعتبار اینها از باب تجربه عملی است که قرینه اعتبار آنها می‌شود و این اعتبار در مقام عمل است و به معنای مطابقت با واقع نخواهد بود. به بیان برخی دانشمندان معاصر از باب «افسانه مفید» است؛ (ر. ک: ایان باربور، علم و دین، ترجمه خرماشاهی، مقدمه) یعنی نظریه‌ای ظنی که کاربردی است و مورد استفاده بشر در زندگی است تا اینکه نظریه بهتری جایگزین آن شود؛

به عبارت دیگر، دانش جدید اثبات پذیر نیست، بلکه ابطال پذیر است (ر. ک: رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۵)، ۱۳۹۱، ۲۶؛ پوپر، منطق اکتشافات، ۱۳۸۱: ۵۶).

ب) علم یقینی

ص: ۸۴۱

قرآن کریم در آیات متعدد از سه نوع یقین یاد می کند: اول) علم یقین، دوم) عین یقین، سوم) حق یقین.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ * كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ
عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ * ثُمَّ لَتَسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ (تكاثر / ۱-۸)؛ «به نام خدای گسترده مهر
مهرورز * افزون طلبی و فخرفروشی شما را سرگرم ساخت، * تا این که به دیدار قبرها رفتید * هرگز چنین نیست، در آینده
خواهید دانست! * سپس هرگز چنین نیست، در آینده خواهید دانست! * هرگز چنین نیست، اگر (بر فرض) با علم یقینی می
دانستید، * حتماً دوزخ را می دیدید؛ * سپس مسلماً با دیده ی یقین آن را می دیدید؛ * سپس در آن روز قطعاً از نعمت ها
بازپرسی خواهید شد».

در مورد این سوره چند نکته قابل توجه است:

۱. «یقین» به معنای وضوح و ثبوت چیزی است که در برابر «شک» قرار می گیرد، همان طور که علم در برابر جهل قرار می
گیرد. طبق احادیث، یقین از مراحل عالی ایمان است (از محقق طوسی حکایت شده که یقین، اعتقاد جازم مطابق واقع و ثابت
است که زوال آن ممکن نیست و در حقیقت از دو علم ترکیب یافته است: علم به معلوم، و علم به این که خلاف آن محال
است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۶/۲۰۰).

۲. در حدیثی از امام باقر علیه السلام روایت شده: ایمان یک درجه از اسلام برتر است و تقوا یک درجه از ایمان بالاتر و یقین
یک درجه از تقوا برتر، در میان مردم چیزی کم تر از یقین تقسیم نشده است. شخصی از آن حضرت پرسید: یقین چیست؟
ایشان فرمودند: «حقیقت یقین، توکل بر خدا، تسلیم در برابر ذات پاک او، رضا به تقدیر الهی و واگذاری کارهای خویش به
خداست» (کلینی، کافی، ۱۴۰۷: ۲/۵۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۱۰: ۶۷/۱۳۸ و ۱۸۰).

۳. یقین دارای مراتبی است:

الف) علم یقین؛ یعنی انسان با دلایل مختلف به چیزی باور پیدا کند؛ مثل کسی که از دیدن دود به وجود آتش پی می برد؛

ب) عین یقین؛ یعنی انسان حقیقتی را با چشم ببیند و باور نماید؛ مثل کسی که آتش را مشاهده کند؛

ج) حق یقین؛ یعنی کسی خود حقیقت خارجی را درک کند؛ مانند کسی که داخل آتش شود و آن را شهود نماید.

اگر کسی به مرحله علم یقین برسد، دوزخ را می بیند و اگر به مرحله عین یقین برسد، آن را مشاهده می کند. البته این
مشاهدات ممکن است در قیامت باشد، یا در همین دنیا به وسیله شهود قلبی باشد؛ چون بهشت و دوزخ آفریده شده و موجود
است (ر. ک: رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۳۸۵: ۲۲/۳۲۴).

ج) حق یقین

وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ * فَنُزِّلْ مِنْ حَمِيمٍ * وَتَصْلِيئِهِ جَحِيمٍ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ (واقعه / ۹۲-۹۶)؛ «و اما اگر از تکذیب کنندگان گمراه باشد، * پس نخستین پذیرایی (او) از آب سوزان، * و به دوزخ در آمدن (و سوختن) است؛ * قطعاً، فقط این (مطالب) حق یقینی است؛ * پس به نام پروردگار بزرگت تسبیح بگوی».

در مورد این آیات چند نکته جالب توجه است:

۱. در این آیات از تکذیب گرانی یاد شده که خدا یا معاد یا نبوت یا قرآن را تکذیب می کردند و خود، منحرف و گمراه بودند. این گونه افراد، پس از مرگ، نخست با آب جوشان پذیرایی می شوند سپس وارد دوزخ می شوند.

ص: ۸۴۲

۲. در این آیات اشاره شده که مطالب سوره واقعه یا این مطالبی که در مورد این سه گروه گفته شد، «هَذَا» اشاره به آیات پیشین یا همه سوره واقعه است) حق یقینی است؛ حق یقین که عالی ترین مرتبه یقین است و از هر گونه شک و شبهه خالی است (حق یقین اضافه بیانیه است یا اشاره به مرتبه عالی یقین).

آری، قرآن حق است؛ چون مطابق واقع است و یقینی است؛ چون بدون شک بدان باور داریم.

وَإِنَّهُ لَتَذِكْرٌ لِّلْمُتَّقِينَ * وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُم مُّكَذِّبِينَ * وَإِنَّهُ لَحَسْبِرَهُ عَلَى الْكَافِرِينَ * وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ * فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ (حاقه / ۴۸-۵۲)؛ «و قطعاً، آن (قرآن، مایه) یادآوری برای خودنگه داران است؛ * و مسلماً ما می دانیم که برخی از شما (آن را) تکذیب می کنید؛ * و قطعاً، آن (مایه) حسرت بر کافران است؛ * و مسلماً آن (قرآن) حق یقینی است؛ * پس به نام پروردگار بزرگت تسبیح بگوی.»

در این آیات به چند ویژگی قرآن اشاره شده است:

الف) مایه یادآوری حقایق فطری توحید و معاد است که در این میان، پارسایان و حقیقت جویان از آن بیش تر بهره می برند.

ب) مایه حسرت کافران در رستاخیز می شود؛ چون در آن صحنه، پرده ها کنار می رود و آنان متوجه می شوند که چه نعمت بزرگی را از دست داده اند و به سبب عمل نکردن به قرآن پشیمان و حسرت زده می شوند.

ج) قرآن حقیقتی یقینی و یقین خالص و حق است که حقایق مطابق واقع را بیان می کند (حق یقین یا اضافه شینی به نفس است یا اضافه موصوف به صفت).

جمع بندی: قرآن کریم علم حقیقی را علم یقینی می داند که عالی ترین مرتبه آن حق یقینی است که در آن حق به معنای مطابقت با واقع است. پس عالی ترین علم مطلوب همان علم یقینی است که مطابق واقع است.

البته همان طور که گذشت، علوم تجربی (اعم از علوم طبیعی و انسانی) ادعای واقع نمایی (اثبات پذیری) ندارند؛ هر چند مفید و کاربردی هستند.

۷ - مختصات علم پیشرفته

در قرآن کریم و احادیث مربوط به علم ویژگی های متعددی برای دانش مطلوب بیان شده است که می توان از آنها مختصات علم پیشرفته مطلوب قرآن را به دست آورد که به محورهای اساسی آنها اشاره می کنیم:

اول. علم جامع نگر (چند بُعدی)

در این مورد توجه به چند مقدمه لازم است:

اولاً - قرآن کریم توجه جامع به علوم دارد و به چهار دسته ذیل اشاره کرده است:

۱. علوم تجربی

قرآن گاهی توجه انسان را به طبیعت جلب می کند و او را به کیهان شناسی، طبیعت شناسی، انسان شناسی و... تشویق می کند؛ برای مثال:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (طارق / ۵)؛ «پس انسان باید بنگرد که از چه چیز آفریده شده است!».

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (عبس / ۲۴)؛ «و انسان باید به غذایش نظر کند».

سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا (نمل / ۶۹)؛ «در زمین گردش کنید و بنگرید».

۲. علوم عقلی

قرآن توجه انسان را به عمق تاریخ جلب می کند و داستان های عبرت آموز پیامبران و ملت های پیشین را بیان می کند یا وقایع تاریخی صدر اسلام (همچون جنگ ها و...) را گزارش و ثبت می کند؛ مانند: دعوت به برهان در هاتوا

ص: ۸۴۳

بُرْهَانَكُمْ (بقره/ ۱۱۱)؛ «دلیل روشنشان را بیاورید». ودعوت به تعقل و تفکر و تدبیر (در آیات متعدد).

۳. علوم نقلی

قرآن به علوم نقلی نیز توجه کرده است، از جمله تاریخ پیامبران و اقوام و شخصیت های تاریخی، همچون داستان یوسف علیه السلام، داستان موسی علیه السلام و آیات مربوط به ذوالقرنین و....

۴. علوم شهودی

قرآن از وحی و الهامات الهی به انسان ها سخن می گوید (شوری / ۵۱؛ مومنون / ۲۷؛ طه / ۳۸) و علم الهی را که از نزد خدا به برخی انسان ها می رسد (= علم لدنی)، گوشزد می کند: وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (کهف / ۶۵)؛ «و دانشی از نزد خویش به او آموخته بودیم».

نتیجه: راه های کسب معرفت بشری چهار مورد است که قرآن به همه موارد توجه کرده است (ر. ک: رضایی اصفهانی، تعامل قرآن و علوم، ۱۳۹۰).

آری، هر چند هدف قرآن بیان جزئیات تمام علوم بشری نیست، (ر. ک: رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۱۳۸۶: ۳۵) اما می توان در قرآن اشاراتی به علوم مختلف یافت؛ به عبارت دیگر، قرآن به روش تعقلی، تجربی، نقلی و شهودی توجه کرده است و نمونه هایی از آنها را در قرآن یادآوری نموده است. همین توجه قرآن به روش ها و منابع علوم به معنای لزوم به کارگیری این منابع است.

ثانیاً - رویکرد قرآن به علوم تجربی مثبت است

برای روشن شدن مطلب، لازم است به چند اصل قرآنی درباره دانش دانشمندان و طبیعت توجه کنیم:

۱. نگاه مثبت به علوم طبیعی (کیهان شناسی، پزشکی و...) و علوم انسانی (تربیت، اقتصاد، سیاست و...) (در بیش از دو هزار آیه علمی در قرآن).

۲. نگاه مثبت به طبیعت و تسخیرپذیر بودن آن؛

سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (لقمان / ۲۰)؛ «خدا (منافع) آنچه را در آسمان ها و آنچه را در زمین است، برای شما مسخر ساخت».

۳. تجلیل از دانش و دانشمندان؛

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَغْلُمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَغْلُمُونَ (زمر / ۹)؛ «آیا کسانی که می دانند با کسانی که نمی دانند، یکسان اند؟!».

يَزْعَمُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (مجادله / ۱۱)؛ «خدا کسانی از شما را که ایمان آورده اند و کسانی را که به آنان دانش داده شده، به رتبه هایی بالا می برد».

۴. نشانه بودن طبیعت و آیه خدا بودن (طرح علم جهت دار)؛

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (روم / ۲۲)؛ «و از نشانه های او آفرینش آسمان ها و زمین است».

تذکر: نگاه عرفانی به طبیعت در اینجا معنا پیدا می کند.

دانش جامع نگر یا حکمت فراگیر: در حقیقت این نگاهی قرآنی به علم است که نوعی دانش میان رشته ای به شمار می آید این دانش دارای مؤلفه ها و استدلال و پیامدها و لوازم زیر است که بر اساس مقدمات فوق سامان می یابد.

مؤلفه ها:

یک. به کارگیری علم تجربی در بررسی پدیده ها؛

دو. به کارگیری عقل و خرد فلسفی برای تکمیل و تفسیر تجربه ها؛

ص: ۸۴۴

سه. استفاده از حقایق و حیانی برای نگاه قدسی به علم و معلوم و... جهت دهی به اهداف و مبانی علوم.

استدلال:

۱ - قرآن نگاه جامع به دانش دارد (همان طور که در مقدمه اول گذشت).

۲ - قرآن نگاه جامع به انسان دارد (همه ابعاد وجودی انسان اعم از معنوی، اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی، بدنی و...).

۳ - نتیجه دو مقدمه فوق آن است که قرآن به حکمت فراگیر یا دانش جامع نگر دعوت می کند که فراگیران به ابعاد یک پدیده از نگاه علم تجربی، عقل و وحی نگاه کنند، نه به صورت تک بعدی و تک رشته ای و جزئی؛ در نتیجه، نگاه قرآنی به علم با نگاه تک بعدی رایج تمدن غربی به علم متفاوت است.

پیامدها و لوازم:

۱ - نگاه قدسی به علم (عبادت و آیه بودن طبیعت).

۲ - اهداف علم (جهت دهی علم بر اساس قرآن که در نتیجه علم در خدمت بشر و سعادت انسان است نه در خدمت قدرت، سیاست و نابودی بشریت).

۳ - مبانی (مبانی هستی شناسی، انسان شناسی، ارزش شناسی و... برخاسته از قرآن در زیرساخت های علم تأثیر می گذارد).

۴ - اخلاق علمی (تأثیر قرآن بر اخلاق علمی دانشمندان مثل عدم اکتفا به ظن و...).

۵ - معرفت شناسی (گاهی روش عقلی و وحیانی به روش تجربی اضافه می شود).

۶ - نظریه پردازی های علمی (ایده و الهام گیری از منابع نقلی و وحیانی که موضوع برای پژوهش های جدید است) (ر. ک: رضایی اصفهانی، نظریه پردازی های علمی قرآنی مجله پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۱۳۹۰: ش ۱۲)؛

۷ - نظام و مکتب علمی به ویژه در علوم انسانی (مثل نظام تربیتی، اقتصادی، سیاسی و...).

۸ - تربیت دانشمندان جامع نگر (تأثیر در نظام آموزشی کشور).

۹ - رشد معقول و منطقی و همه جانبه علم (برخلاف علم غربی بعد از گالیله که دین را کنار گذاشت و بعد کانت که عقل نظری را کنار گذاشت و به پوزیتیویسم و سکولاریسم روی آورد).

۱۰ - فروتنی علمی (جلوگیری از استبداد علمی و غرور علمی که گاهی در نگاه تک بعدی در دانشمند پدید می آید).

۱۱ - لزوم تجدید نظر در آموزش و پرورش فعلی (ضرورت طرح الگوی علم جامع نگر برای نظام آموزش و پرورش و

آموزش عالی کشور).

بنابراین، قرآن به دانش جامع نگر (حکمت فراگیر) دعوت می کند، این نگاه قرآنی به علم، بنیان اساسی تمدن اسلامی آینده است که دانش خاصی را بر اساس مبانی و اهداف قرآنی پایه ریزی و تحوّل اساسی در علوم، به ویژه علوم انسانی را فراهم می سازد که با رویکرد فعلی رایج در غرب نسبت به دانش، متفاوت است.

دوم. دانش خشیت آفرین

قرآن کریم بعد از یادکرد نشانه ها و آیات الهی در طبیعت و دعوت به تفکر در آنها، یادآوری می کند که دانشمندان بعد از درک عظمت الهی در برابر آن خاشع و فروتن می شوند؛ یعنی یکی از نشانه های علم حقیقی و مطلوب را خشیت آوری می داند.

وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (فاطر / ۲۸)؛ «و از مردم و جنبندها و دامها (انواعی هستند) که رنگ هایشان همان گونه متفاوت است. از میان بندگان خدا

ص: ۸۴۵

فقط دانشوران از او هراس دارند؛ [چرا] که خدا شکست ناپذیری بسیار آمرزنده است».

در این آیه چند نکته جالب توجه است:

۱. «خَشِيت» به معنای ترس آمیخته با تعظیم است و غالباً در موردی به کار می رود که از علم و آگاهی سر چشمه گرفته باشد (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ماده «خشی»).

در قرآن کریم مقام خشیت و هراس از خدا مخصوص دانشمندان شمرده شده است؛ زیرا آنان عظمت خدا را درک می کنند و به دلیل این آگاهی از او هراس دارند.

۲. هراس دانشمندان از خدا به معنای ترس از مسئولیت های خویش است؛ یعنی هراس دارند که شاید آنچه شایسته مقام با عظمت خداست، به جا نیاورده و وظایف خود را به خوبی انجام نداده باشند یا مخالفت فرمان او کرده باشند.

۳. در حدیثی از امام صادق علیه السلام روایت شده که در مورد آیه فوق فرمودند: مقصود از دانشمندان، کسانی هستند که اعمالشان گفتار آنان را تأیید می کند و کسی که گفتارش با کردارش هماهنگ نباشد دانشمند نیست (کلینی، کافی، ۱۴۰۷: ۱/۳۶؛ فیض کاشانی، صافی، ۱۳۸۳: ۴/۲۳۷؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۸/۶۳۶).

در حدیث دیگری آمده است: «دانشمندترین شما به خدا کسی است که بیشتر برای خدا بترسد (که مبدا مسئولیت خویش و دستورات الهی را انجام نداده باشد) (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۸/۶۳۶؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۱۰: ۶۷/۳۴۴؛ فیض کاشانی، صافی، ۱۳۸۳: ۴/۲۳۷؛ عروسی حویزی، نورالثقلین، ۱۴۱۵: ۴/۳۵۹).

۴. در این آیه، هراس دانشمندان پس از دعوت به مطالعه رنگ ها آمده است؛ یعنی نخست به علوم تجربی اشاره شده سپس به واکنش دانشمندان در برابر خدا؛ از این مطلب استفاده می شود که مقصود از دانشمندان در این آیه فقط دانشمندان دینی نیست، بلکه عالمان علوم تجربی نیز مد نظر است؛ دانشمندانی که از علوم تجربی و مطالعه در پدیده های طبیعی راهی به سوی درک عظمت و قدرت خدا می گشایند و حتی رنگ های طبیعی را نشانه های خدا می دانند.

پس لازم است که علم جهت دار باشد و انسان را با خدا پیوند دهد و گرنه آن علم برای بشریت سودمند نیست و گاهی مایه نابودی بشر می شود.

سوم. علم همراه با تزکیه نفس

قرآن کریم وظیفه پیامبران الهی را آموزش کتاب همراه با تزکیه معرفی می کند و عالمان بدون تزکیه را نکوهش می نماید؛ یعنی یکی از نشانه های علم مطلوب را همراهی با تزکیه می داند.

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (جمعه / ۲) «او کسی است که در میان درس ناخواندگان فرستاده ای از خودشان برانگیخت؛ که آیاتش را بر آنان می خواند»

[و پیروی می کند] و رشدشان می دهد [و پاکشان می گرداند] و کتاب [خدا] و فرزاندگی به آنان می آموزد؛ درحالی که قطعاً، از پیش در گمراهی آشکاری بودند».

این آیه به اهداف انگیزش پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اشاره شده است که عبارت اند از:

الف) تلاوت آیات الهی یعنی خواندن و پیروی کردن از آیات الهی (یعنی الگودادن به جامعه) («تلاوت» از ماده «تلی» است که معنای خواندن و از پی درآمدن در آن وجود دارد (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن)؛

ب) تزکیه یعنی پاک کردن و رشد دادن افراد جامعه؛ پاک کردن افراد از آلودگی های اخلاقی و روحی که زمینه ساز رشد گل وجود آنان است؛

ج) آموزش کتاب قرآن که دستورات اساسی دین در آن است؛

د) آموزش حکمت یعنی آشنا کردن مردم با سنت یا دلایل عقلی.

وَآتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (اعراف/ ۶-۱۷۵)؛ «و خبر بزرگ کسی را بر آنان بخوان که آیات (و نشانه های) مان را به او داده بودیم، و [لی] خود را از آنها تهی ساخت و شیطان در پی او افتاد و از گمراهان شد * و اگر (بر فرض) می خواستیم، حتماً (مقام) او را به وسیله آن (آیات و دانش ها) بالا- می بردیم؛ ولیکن او در زمین (دنیاپرستی) ماندگار شد و از هوس خویش پیروی کرد؛ و مثال او همچون مثال سگ است؛ اگر بر او حمله کنی، زبان از کام برآورد، [و] اگر او را واگذاری (باز هم) زبان از کام برآورد. این مثال گروهی است که آیات (و نشانه های) ما را دروغ انگاشتند. پس این حکایت ها را حکایت کن تا شاید آنان تفکر کنند».

۱. در این آیات، داستان دانشمندی الهی که در نهایت گمراه شد، بیان شده است. در آیات قرآن نام آن دانشمند منحرف برده نشده، اما در روایات و سخنان مفسران آمده است که او «بَلْعَمِ بَاعُورًا» بوده است. او دانشمندی بود که در عصر موسی علیه السلام زندگی می کرد و از مبلغان نیرومند آن حضرت بود و دعایش مستجاب می شد، اما بر اثر تمایل به فرعون و وعده های او از راه حق منحرف شد و همه مقامات خود را از دست داد و در صف مخالفان موسی علیه السلام قرار گرفت (ر. ک: فیض کاشانی، الصافی، ۱۴۰۲: ۲/۲۵۳. در تورات، سفر اعداد، باب ۲۲ نیز داستان بلعم باعورا آمده است، اما سرانجام، او را از انحراف تبرئه می کند).

۲. بَلْعَمِ بَاعُورًا بر اثر شدت هواپرستی و چسبیدن به لذات دنیا، عطشی پایان ناپذیر پیدا کرد و همچون سگ هاری شد که عطش کاذب دنیاطلبی به او دست داد و به هیچ وجهی سیراب نمی شد.

۳. از امام باقر علیه السلام حکایت شده که فرمودند:

اصل این آیه در مورد بلعم است، سپس خدا آن را به عنوان یک مثال درباره کسانی از این امت که هواپرستی را بر خداپرستی و هدایت الهی مقدم شمارند، بیان کرده است (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۴/۷۷۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۱۰: ۲۲/۳۶).

۴. آیات قرآن کریم در اوج ادب است، ولی با برخی موارد، از جمله دانشمندان منحرف و بی عمل، به شدت برخورد می کند و با زشت ترین مثال ها، مثل تشبیه به سگ یا الاغ (كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا (جمعه/ ۵) از آنها یاد می نماید؛ زیرا خدا از دانشمندان انتظار دارد که همچون جاهلان نباشند و دانش خویش را در راه حق به کار گیرند و آن را در اختیار فرعونیان و ستمگران نگذارند؛ آری، عالم بی عمل، حیوانی بیش نیست.

چهارم. علم همراه با عمل

قرآن کریم در موارد متعدد بر همراهی ایمان و عمل تأکید کرده است: الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (بقره/ ۲۵، ۸۲ و ۲۲۷؛ آل عمران/ ۵۷؛ نساء/ ۵۷، ۱۲۲ و ۱۷۳؛ مائده/ ۹ و ۹۳؛ اعراف/ ۴۲؛ یونس/ ۴ و ۹؛ هود/ ۲۳؛ رعد/ ۲۹؛ ابراهیم/ ۲۳؛ کهف/ ۳۰

و ۱۰۷؛ مریم/ ۹۶؛ حج/ ۱۴، ۲۳ و ۵۰؛ شعراء/ ۲۲۷؛ عنكبوت/ ۷، ۹ و ۵۸؛ روم/ ۱۵ و ۴۵؛ سجده/ ۱۹؛ سبأ/ ۴؛ فاطر/ ۷؛ ص/ ۲۴ و ۲۸؛ غافر/ ۵۸؛ فصلت/ ۸؛ شوری/ ۲۳ و ۲۶؛ جاثیه/ ۲۱ و ۳۰؛ محمد/ ۲ و ۱۲؛ انشقاق/ ۲۵؛ بروج/ ۱۱؛ تین/ ۶؛ بینه/ ۷؛ عصر/ ۳) در دل ایمان نوعی معرفت به خدا نهفته است و نیز عالمان بدون عمل را با مثال خاصی نکوهش می کند. در احادیث نیز بر این مطلب تأکید شده است.

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (جمعه/ ۵)؛ «مثال کسانی که تورات بر آنان نهاده شده (و به آن مکلف شده اند)، سپس آن را

ص: ۸۴۷

حمل نکرده اند (و به کار نبسته اند)، همانند مثال الاغی است که کتاب هایی حمل می کند. بد است مثال گروهی که آیات خدا را دروغ انگاشتند؛ و خدا گروه ستمکاران را راه نمایی نمی کند».

درباره این آیه چند نکته جالب توجه است:

۱. در برخی روایات آمده است که یهود می گفتند: اگر محمد صلی الله علیه و آله و سلم به رسالت برانگیخته شده است، رسالتش شامل حال ما نمی شود. این آیه به آنها گوش زد کرد که اگر کتاب آسمانی تورات را می خواندید و بدان عمل می کردید، این سخن را نمی گفتید؛ چون در تورات بشارت ظهور پیامبر اسلام آمده است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۶۴: ۱۱۴/۲۴)، ولی شما آن آیات را تکذیب کردید.

۲. در این آیه مثالی سرزنش آمیز در مورد یهودیان بیان شده است. آنان با آنکه تورات را در اختیار داشتند، به نام آن قناعت کردند و از محتوا و برنامه های تورات بهره مند نشدند؛ از این رو، به الاغی تشبیه شدند که کتاب هایی بردوش می کشد، اما از محتوای آنها استفاده نمی کند.

۳. این آیه هشدار است به همه دانشمندان بدون عمل که مواظب باشند همانند قوم یهود نشوند؛ یعنی حال که از نعمت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و قرآن و علوم مختلف بهره مند شده اند و مسئولیت علم را به دوش دارند، از برکات قرآن و علوم خود بهره گیرند و بدان ها عمل کنند تا سعادت مند شوند، ولی اگر تنها قرآن را در خانه نگه داری کنند و از محتوای آن در زندگی فردی و اجتماعی بهره نبرند یا به علوم خود عمل نکنند، همانند الاغی هستند که کتابی چند بردوش دارند.

۴. در برخی احادیث از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده که هر کس علمش افزون شود، ولی هدایتش افزون نگردد، این علم جز دوری از خدا برای او حاصلی ندارد (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۴۴/۱، ح ۴؛ شهید ثانی، منیه المرید، ۱۵۲؛ فیض کاشانی، محجه البیضاء، ۱۴۰۲: ۱۲۵/۱-۱۲۶). در حدیث دیگری از امام علی علیه السلام روایت شده که انسان عالم نمی شود تا اینکه به علم خود عمل کند (فیض کاشانی، محجه البیضاء، ۱۲۵/۱-۱۲۶).

۵. آیا مثال زدن عالم بدون عمل و انسان ها به الاغ، نوعی توهین به این حیوان نیست. آیا صحیح است که الاغ را به خاطر نداشتن چیزی که خدا به او نداده است (یعنی فهم و درک) سرزنش کنیم؟

هر موجودی در سلسله موجودات جهان مقام و مرتبه ای دارد که در جایگاه خود نیکوست. انسان در مرتبه ی انسانیت و الاغ در مرتبه خود، دارای استعدادها و تکالیف خاص خود هستند که تکالیف بیشتر از طاقتشان از آنها خواسته نمی شود و اگر به وظایف خود عمل کنند و از استعدادهای خود به طور شایسته بهره ببرند، سرزنش نمی شوند.

ولی اگر موجودی مثل انسان از استعدادهای خود استفاده شایسته نکند یا به تکالیف خود عمل نکند و به مرتبه پایین تر موجودی مثل مرتبه حیوانات نزول کند، سرزنش می شود. پس سرزنش در مثال الاغ برای انسان است که از مرتبه خود تنزل کرده است و سرزنشی متوجه الاغ نخواهد بود و توهینی به او نیست؛ به عبارت دیگر، الاغ بودن امری ذاتی برای اوست که

برای الاغ بد نیست، اما اگر انسانی الاغ شود، مستحق سرزنش است (رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۳۸۵: ۳۱/۲۱).

۶. یهودیان، پیامبران و آیات الهی را که با هوای نفس آنان سازگار نبود، تکذیب می کردند (ر. ک: بقره / ۸۷). همان طور که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و آیاتی از تورات را که مژده آمدن وی را می داد، تکذیب کردند. آنان با عمل نکردن به دانش خود و تورات و تکذیب آیات الهی ستمکار شدند. آنان هم به خود ستم کردند و مانع سعادت خویش شدند و هم به مردم ستم کردند و راه حق را مشتبه ساختند و برخی افراد را به دنبال خود به گمراهی کشیدند.

ص: ۸۴۸

در آیات قرآن هدف آموزش را هدایت معرفی می کند؛ یعنی یکی از نشانه های علم مطلوب را هدایت آفرینی آن برای دانش آموختگان معرفی می کند.

قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا (کهف / ۶۶)؛ «موسی به او گفت: آیا از تو پیروی کنم تا از آنچه به تو آموزش داده شده، هدایت را [به من] بیاموزی؟».

در مورد آیه فوق چند نکته جالب توجه است:

۱. در این آیه شرایط معلم و شاگرد و آداب دانشجویی و طلبگی بیان شده است؛ یعنی این آیات آموزه هایی اخلاقی و علمی برای همه معلمان و شاگردان در بردارد که عمل به آنها از لغزش های بسیاری جلوگیری می کند.

۲. در این آیه بیان شده که معلم باید:

اولاً، خود آموزش دیده و متخصص باشد تا بتواند مطالب صحیح به شاگرد بیاموزد.

ثانیاً، در مورد هر دانشجو دقت کند که چه چیزی به صلاح اوست و سبب رشد و هدایت او می شود، پس همان مطالب را به او بگوید.

ثالثاً، قبلاً با شاگردان شرط کند که صبور باشند و روند آموزش را قطع نکنند.

رابعاً، شکیباً باشد و هر گاه شاگردان لغزش داشتند، آنها را ببخشد.

۳. در این آیات آداب علم آموزی بیان شده است؛ یعنی شاگرد باید:

الف) از استاد اجازه بگیرد و در درس او حاضر شود.

ب) تواضع کند و اقرار نماید که نیاز به گوشه ای از علم فراوان استاد دارد.

ج) علاوه بر آموزش نظری به صورت عملی نیز از معلم خود پیروی کند تا نتیجه مطلوب بگیرد.

د) در علم آموزی به دنبال معلم برود، نه این که معلم به دنبال شاگرد برود.

ه) - به دنبال معلمی باشد که هدایتگر است و مطالبی می گوید که به صلاح او و عامل رشد اوست.

و) علم را برای عمل بیاموزد؛ یعنی علمی بیاموزد که سبب رشد و هدایت باشد و بتواند آن را به کار گیرد.

و در مجموع هر دانشجو و طالب علمی باید در برابر استاد کاملاً مؤدب باشد (رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۳۸۵: ۱۲/۲۶۳).

تذکر: اگر طبیعت و انسان با توجه به نشانه الهی بودن آنها مطالعه شوند، علوم طبیعی و انسانی نیز می تواند هدایت آفرین باشد و معلم و شاگرد را متوجه خالق انسان و طبیعت کند و همگان را به سوی معبود رهنمون شود.

ششم. رعایت تخصص علمی

در آیات قرآن اشاره شده که دانش را از کسی بگیرید که خود آموزش دیده باشد؛ از این رو، موسی علیه السلام از خضر می خواهد که از آنچه آموزش دیده ای (در آن تخصص داری) به من بیاموز. این مطلب زمینه ساز ایجاد رشته های تخصصی می شود: قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنَّمَا عَلَّمْتَ رُشْدًا (کهف / ۶۶)؛ «موسی به او گفت: آیا از تو پیروی کنم تا از آنچه به تو آموزش داده شده، هدایت را [به من] بیاموزی؟».

نکات تفسیری این آیه در ذیل بند پنجم گذشت.

هفتم. علم نافع

در آیات قرآن دانش زیان آور مورد نکوهش است که لازمه آن تشویق به علوم نافع می باشد.

وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ (بقره / ۱۰۲)؛ «و [آنها] چیزهایی را می آموختند که به ایشان زیان می رساند و

ص: ۸۴۹

این آیه مربوط به داستان دو فرشته الهی (هاروت و ماروت) است که در شهر بابل فرود آمدند (بابل نام منطقه ای در عراق است که در بین نجف و کربلائی فعلی واقع است). خلاصه داستان از این قرار است که این دو زمانی که بازار سحر رونق داشت و مردم گرفتار چنگال ساحران بودند، به میان مردم بابل آمدند. آنان مأمور بودند تا مردم را با راه باطل کردن سحر ساحران آشنا کنند، ولی از آنجا که لازمه خنثی کردن یک مطلب (مثل خنثی سازی یک بمب) آگاهی انسان از خود آن مطلب است، آن دو فرشته ناچار بودند ابتدا اسرار و فنون سحر را برای آن مردم شرح دهند. در این میان، برخی از مردم یهود از این آموزش سوء استفاده کردند و آن را وسیله ترویج سحر قرار دادند (ر. ک: طبرسی، مجمع البیان؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه ذیل آیه؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۱۳۹۱: ۱۲/۱۰۶-۱۰۷).

یهودیان از این آزمایش الهی پیروز بیرون نیامدند و با سوء استفاده از برنامه سازنده الهی از آن دو فرشته مطالبی آموختند تا بتوانند بین زن و شوهر جدایی بیفکنند. آری، آنان به جای آنکه از آن به عنوان وسیله اصلاح و مبارزه با سحر استفاده کنند، آن را وسیله فساد و ضرر قرار دادند (رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۳۸۵: ۱/۳۴۶).

احادیث اهل بیت علیهم السلام گاهی قدرت آفرینی (سلطان) دانش را یادآوری کرده است. این احادیث ما را به علوم کاربردی رهنمون می شود و از مباحثات علمی بی حاصل دور می کند.

«عن علی علیه السلام: العلم سلطان من وجده صال به و من لم یجده صیل علیه» (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج/ ۳۱۹، ح ۶۶۰)؛ «علم مایه تسلط است. هر کس آن را یافت، به وسیله آن مسلط می شود و هر کس آن را نیافت، بر او مسلط می شوند».

«عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنْ غَلَبَ عِلْمُهُ هَوَاهُ فَذَاكَ عِلْمٌ نَافِعٌ وَمَنْ جَعَلَ شَهْوَتَهُ تَحْتَ قَدَمَيْهِ فَرَّ الشَّيْطَانُ مِنْ ظِلِّهِ» (طبرسی، مشکاه الانوار فی غرر الاخبار، ۱۳۸۵: ۸۶)؛ «هر کس علمش بر هوای نفسش غلبه کرد، آن دانش نافع است و هر کس بر شهوتش مسلط شد، شیطان از سایه او فرار می کند».

هشتم. علم فرازمان

در احادیث اسلامی بر فرازمان بودن آموزش علم اشاره شده است و به مسلمانان توصیه شده که از کودکی تا مرگ به دانش آموختن ادامه دهند. نکته جالب آن است که نقطه آغاز دانش از آغاز کودکی یعنی درون گهواره معرفی می کند: «عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: اَطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۴: ۶۷ و ۶۸؛ جزایری، کشف الاسرار فی شرح الاستبصار، ۱/ ۷۳؛ پاینده، نهج الفصاحه، ۳۲۷)؛ «دانش را از گهواره تا گور بطلبید».

نیز در برخی احادیث آمده است که بعضی دانش ها مثل قرائت قرآن برای افرادی که به خوبی در دنیا نیاموخته اند، در عالم برزخ به انسان آموخته می شود؛ یعنی علم آموزی تا بعد از دنیا نیز ادامه دارد.

«عن موسى بن جعفر عليه السلام مَنْ مَاتَ مِنْ أَوْلِيَانِنَا وَ شِيعَتِنَا وَ لَمْ يُحْسِنِ الْقُرْآنَ عُلِّمَ فِي قَبْرِهِ لِيُزَفَّعَ اللَّهُ بِهِ مِنْ دَرَجَتِهِ» (كلینی، کافی، ۱۴۰۷:۲/۶۰۶؛ راوندی، الخرائج و الجرائح، ۱۴۰۹:۲/۹۳۳؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۳۶۸:۶/۲۲۴)؛ «از امام کاظم علیه السلام نقل شده که فرمودند: هر کس از دوستان و شیعیان ما از دنیا رود و قرآن را به نیکویی نداند، در قبرش (عالم برزخ) به او آموزش داده می شود تا خدا بدین وسیله درجه اش را در بهشت بالا ببرد».

نهم. علم فرامکان

در احادیث اسلامی به مسلمانان دستور داده شده که دانش را از هر کس و هر مکان دور و نزدیک آموزش بگیرند.

«الحکمه ضالّه المؤمن فخذ الحکمه ولو من أهل النفاق» (مجلسی، البحار، ۱۴۰۴:۲/۹۹؛ نهج البلاغه، قصار الحکم،

ص: ۸۵۰

بی تا: ۸۰؛ قاریاغدی، البضاعه المزجاء (شرح کتاب الروضه من الکافی لابن قاریاغدی)، بی تا: ۵۱۰/۲؛ «حکمت گمشده مؤمن است، پس حکمت را هر چند از اهل نفاق بگیر.»

«وقال علی علیه السلام: اَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ» (مصباح الشریعه، باب ۵ فی العلم / ۱۳؛ ابن ابی جمهور، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، بی تا: ۷۰/۴؛ صدرالدین شیرازی، شرح أصول الکافی، ۱۴۲۱/۲: ۶۲۲)؛ «دانش را بجوید اگرچه در چین باشد.»

نکته جالب آن است که این گونه احادیث مربوط به عقاید نیست؛ چون مسلمان نمی تواند عقاید خود را از منافقان و کفار اخذ کند. پس این روایات اشاره به علوم غیر دینی و فنون و صنایع دارد.

دهم. علم یقینی و دوری از گمانه زنی

در آیات و روایات تأکید شده که از گمان زنی دوری کنید که انسان را به حق نمی رساند، پس بر علوم یقینی تکیه کنید.

وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (نجم / ۲۸)؛ «و به راستی که گمان چیزی را از حق بی نیاز نمی سازد.»

تذکر: در این مورد آیات و نکاتی در مبحث «مراتب علم» در همین نوشتار گذشت و رابطه علوم تجربی با این مطلب روشن شد.

یازدهم. پرهیز از علم نماها

قرآن کریم یادآور شده که ساحران و کاهنان در برابر پیامبران الهی مخالفت می کردند؛ از این رو، آنان را مورد سرزنش قرار داده و سحر را زیان آور معرفی کرده است. آری، سحر و کهنات در حقیقت علم نیست، بلکه مطالب زیان آور و خرافی است که بشریت را به انحراف می کشد.

قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ (یونس / ۷۷)؛ «موسی گفت: آیا درباره حق، هنگامی که به سوی شما آمد، (چنین) می گوید؟! آیا این سحر است، در حالی که ساحران رستگار (و پیروز) نمی شوند؟!» مشابه این آیه در سوره سبأ / ۳۴ آمده است.

وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَمَا كَفَرَ سَلِيمًا وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (بقره / ۱۰۲)؛ «و (یهود) از آنچه افراد شرور (جادوگر) در دوران فرمان رویی سلیمان بر مردم می خواندند (و پیروی می کردند) پیروی کردند؛ و سلیمان کفر نوزید ولیکن افراد شرور کفر ورزیدند [که] به مردم سحر می آموختند؛ و (نیز یهود پیروی کردند) از آنچه بر دو فرشته هاروت و ماروت در بابل فرو فرستاده شده بود و به هیچ کس [چیزی] نمی آموختند، مگر اینکه [از پیش به او] می گفتند: «ما فقط [وسیله] آزمایشیم پس [مواظب باش،] کافر نشو!» و

[لی آنها] از آن دو (فرشته) چیزهایی را می آموختند که با آن، میان مرد و همسرش جدایی بیفکنند؛ و [هر چند] آنها با آن [مطالب] به کسی ضرر نمی رسانند مگر با رخصت خدا؛ و [آنها] چیزهایی را می آموختند که به ایشان زیان می رسانید و سودی به ایشان نمی بخشید؛ و به یقین (یهودیان) می دانستند که هر کس خریدار آن [مطالب] باشد، در آخرت بهره ای برایش ندارد و چه بد بود آنچه خودشان را در مقابل آن فروختند؛ اگر (بر فرض) می دانستند!«.

در این آیه نکات زیر جالب توجه است:

۱. از احادیث چنین برمی آید که در زمان حضرت سلیمان علیه السلام گروهی در کشور او به سحر و جادو می پرداختند.

ص: ۸۵۱

سلیمان علیه السلام این عمل را ممنوع کرد و دستور داد تا تمام نوشته ها و اوراق آنها را جمع و در محل مخصوصی نگه داری کنند.

پس از وفات سلیمان علیه السلام گروهی از افراد شرور و شیطان صفت (واژه شیطان گاهی به معنای انسان شرور و شیطان صفت و گاهی به معنای ابلیس و شیطان های جنّی می آید که در آیه فوق می تواند به هر دو معنا باشد (ر. ک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۶۴/۱:۳۷۱) آنها را بیرون آوردند و به تعلیم و ترویج سحر پرداختند و حتی در این موقعیت برخی گفتند: سلیمان اصلاً پیامبر نبود، جادوگر بود. گروهی از یهودیان از این سخن تبعیت کردند و سخت به جادوگری دل بستند تا آنجا که دست از تورات برداشتند.

این سخنان علاوه بر آن که تهمت و افترای بزرگی نسبت به حضرت سلیمان علیه السلام به شمار می رفت، لازمه اش کافر دانستن آن حضرت بود.

آیه فوق، این فصل مهم از زندگی یهودیان را مطرح می کند و از حضرت سلیمان علیه السلام دفاع می کند و می فرماید: سلیمان هرگز اقدام به سحر نکرد و از جادوگری برای پیشبرد اهداف خود استفاده نکرد (طبرسی، مجمع البیان و مکارم شیرازی، تفسیر نمونه ذیل آیه و ابن هشام، سیره ابن هشام، (سیره النبویه)، ۱۹۸۵: ۱۹۲/۲).

۲. سحر در لغت به دو معنا به کار می رود: «حیله و نیرنگ» و نیز «اموری که اسباب آن مرموز و مخفی» است؛ (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۶۴/۱:۳۷۷) و شامل گستره وسیعی از کارهای حیرت انگیز ساحران می شود که با تصرف در حس بینایی بینندگان یا به کمک شیاطین و... انجام می دهند. این اعمال در اسلام ممنوع و حرام است (امام خمینی، تحریر الوسیله، ۱۳۶۴: ۴۷۷/۲).

۳. تفاوت سحر و معجزه در آن است که سحر قابل تعلیم است و می توان با سحر قوی تری بر آن غلبه کرد و عاری از حقیقت است و معمولاً موجب زیان انسان است، اما معجزه قابل تعلیم نیست و مغلوب و مقهور واقع نمی شود و تغییراتی که ایجاد می کند واقعی و حقیقی (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۸۲/۱؛ اعجاز قرآن، ۱۳۶۲: ۱۲۲ و مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۶۴: ۳۵۸/۸-۳۵۹) و به نفع بشریت است.

۴. از مجموع آیات قرآن در مورد سحر و جادو چنین برمی آید که قرآن کریم این امور را مطالبی خیالی می داند که عاری از حقیقت است؛ (طه / ۶۶) هر چند تأثیرات روانی و خیالی آن گاهی پیامدهایی دارد؛ برای مثال، سحر زبان، در سخن چینی و ایجاد فتنه بین زن و شوهر، موجب از هم پاشیدگی خانواده می شود یا حیله های ساحران موجب تعجب بینندگان می شود.

۵. سحر به دو بخش تقسیم می شود:

الف) اعمال سحرآمیزی که حقیقت و تأثیر واقعی ندارند و نوعی چشم بندی و فریب مردم اند، همانند ریسمان ها و عصاهای جادوگران عصر موسی علیه السلام که به نظر می آمد حرکت می کنند، فَإِذَا جَبَّالَهُمْ وَعَصِيَّتُهُمْ يُحَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُمْ تَسْعَى (طه / ۶۶)؛ نیز ر. ک: اعراف / ۱۱۶) غالباً با استفاده از خواص فیزیکی و شیمیایی اجسام یا تردستی انجام می گیرد.

ب) اعمال سحرآمیزی که آثار واقعی دارد و موجب جدایی مرد از همسرش می شود، همان طور که در آیه فوق بدان اشاره شد، ممکن است با سحر بیان و سخن چینی باشد.

البته این تأثیرات نیز ممکن است از نوع جسمانی خارجی یا فقط نوعی تأثیر روانی باشد؛ از این رو، برخی معتقدند سحر فقط تأثیرات روانی دارد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۶۴: ۱/۳۷۹).

۶. در این آیه به چند پیامد مهم جادوگری اشاره شده است:

ص: ۸۵۲

یک) سحر و جادو زیان آور است؛ چون در مجموع جامعه بشری را به سوی انحطاط می برد.

دو) جادوگری نه در دنیا سود دارد و نه در آخرت و انسان را گرفتار عذاب الهی می سازد.

سه) جادوگری نوعی خود ارزان فروشی است.

دنیا بازار بزرگی است که هر کس در برابر عمر و استعداد خود چیزی از آن می خرد، ولی جادوگران خود را ارزان می فروشند و با کالای بدی معامله می کنند؛ چرا که سرمایه های وجودی و عمر خود را می دهند و در مقابل زیانکاری و عذاب الهی را به دست می آورند (رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن، ۱۳۸۵: مهر ۱/۳۴۶).

۸ - احکام علوم بر اساس آیات و روایات

۱. علوم واجب

در اسلام، چند نوع وجوب داریم که ما در اینجا، دو قسم آن را که مربوط به بحث ماست، ذکر می کنیم:

الف) وجوب عینی: چیزهایی که بر هر مسلمان مکلف لازم است انجام دهد؛ مانند: نماز، روزه و....

ب) وجوب کفایی: چیزهایی است که بر همه مسلمانان واجب است، اما اگر یک یا چند نفر، آن را انجام دادند، بقیه وظیفه ای ندارند و تکلیف وجوب از عهده آنها برداشته می شود؛ مانند: دفاع از سرزمین، دفن کردن مرده یک مسلمان که بر همه واجب است انجام دهند که اگر عده ای انجام دادند، از عهده بقیه ساقط است.

وجوب علوم و احتیاجات علمی و فنی جامعه اسلامی نیز از نوع وجوب کفایی است؛ برای مثال، اگر جامعه اسلامی به فیزیک دان هسته ای و پزشک احتیاج داشته باشد، بر همه لازم و واجب است، آن علم یا فن را بیاموزند و اگر همه افراد جامعه نرفتند و ترک کردند، همه گناه کارند، ولی اگر عده ای که تعداد آنها کافی باشد، برای آموختن پزشکی و... رفتند و نیاز جامعه تأمین شد، این تکلیف از عهده دیگران ساقط می شود.

از این قبیل است علومى مانند فقه، پزشکی و تخصص های گوناگون صنعتی که برای جامعه اسلامی ضروری است. روش امام صادق علیه السلام الگوی ماست که شاگردان خود را در رشته های مختلف پرورش و تخصص می داد؛ برای مثال، مؤمن طاق و هشام بن حکم را در علم کلام و جابر بن حیان را در علوم طبیعی (مثل شیمی) تشویق و تربیت کرد (سرفرازی، رابطه علم و دین، ۱۳۶۴: ۶۹، به نقل از کتاب الامام الصادق ملهم الکیمیا).

۲. علوم حرام

همان طور که اسلام به علم توجه زیادی نموده و آموختن بعضی علوم را واجب دانسته است و به این مطلب هم توجه کرده که ممکن است از علم، سوء استفاده هایی بشود؛ چون علم مثل یک کارد و شمشیر است که می تواند وسیله ای مفید یا کشنده

باشد؛ از این رو، علوم (چه علوم و معارف الهی یا تجربی) اگر در مسیر کمال انسان و تقرب به خدا قرار گیرد مطلوب است؛ در غیر این صورت، ممکن است به انسان ضرر هم بزنند. بنابراین اسلام آموزش بعضی علوم را حرام و ممنوع ساخته است؛ مانند: علم سحر (جادو) که وسیله ضرر زدن به دیگران می شود و موجب اختلافات و دشمنی هاست و...

در این مورد فقهای اسلام نظر داده اند و اقسام آن و دلایل حرمت سحر را به طور کامل بیان کرده اند (نجفی، جواهر الکلام، ۱۹۸۱: ۷۵/۲۲ به بعد). حتی در بعضی روایات، دستور قتل ساحر صادر شده است (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۹: ۲۵/۱۲ من ابواب ما یکتسب به، حدیث ۷) (البته با شرایط خاص خود که در علم فقه مذکور است) و در این حکم بین مسلمانان اختلافی نیست و یکی از دلایل آنها، آیه داستان هاروت و ماروت (بقره/ ۱۰۲) است.

علوم دیگری مانند کهنات در اسلام نیز حرام شمرده شده است (نجفی، جواهر الکلام، ۱۹۸۱: ۸۹/۲۲) و آن علمی است که اخبار غیبی از آینده می دهد (به وسیله کسب اخبار از جن یا غیر آن...). اما در مورد سلاح ها و ادوات

جنگی، اگر برای دفاع از اسلام و مسلمانان باشد، تهیه و آموزش آنها لازم است، ولی اگر برای ظلم به انسان های دیگر و حمله ظالمانه به مردم باشد، حرام است؛ چون تحت عنوان معونه الظالمین قرار می گیرد (همان، ۵۱).

تذکر: در مورد بعضی از روایات اسلامی که علم واقعی را منحصر در شناخت آیات و سنت و احکام می داند و مابقی علوم را فضل می داند و می فرماید: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ» (محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ۱۳۶۷: ۵۲۳/۶، حدیث ۱۳۸۰۹، این روایت را از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و احادیث دیگری به همین مضمون آورده است) شبهه ای مطرح می شود که اسلام توجهی به علوم طبیعی ندارد.

در پاسخ به این شبهه چند نکته جالب توجه است:

اولاً این گونه روایات، مصداق های علم را برمی شمارد و در روایات دیگر مطالب و علوم به نوع دیگری بیان شده است. در بعضی روایات، عدد علوم بی نهایت و در بعضی روایات علوم چهار قسم (فقه، طب، نحو و نجوم) و در بعضی دیگر، دو نوع است و... (همان، ۵۲۷) پس حصر در این روایات، حصر اضافی است و حصر حقیقی نیست.

ثانیاً این روایات با روایاتی که علوم دیگر را علم می داند، معارض است؛ برای مثال، روایاتی که پزشکی و نجوم را علم می داند (همان)، بنابراین ظهور روایت و حصر آن، قابل استناد نیست و نمی توان آن را اخذ کرد، بلکه باید آن را حمل بر اهمیت این علوم (آیات و احکام...) بکنیم و چون موضوع این علوم، شرافت بیشتری دارد، پس اهمیت بیشتری هم دارد.

۳. علوم مستحب

در اسلام مطلق علم مطلوب است؛ بنابراین، بقیه علوم که در حوزه علوم واجب و علوم حرام قرار نمی گیرد، جزء علوم مستحب به شمار می آید؛ یعنی انجام آن بهتر از ترک آن است و ثواب دارد.

نتیجه

قرآن کریم از طرفی مطلق دانش را مطلوب می داند و به همه اقسام علم (تجربی - نقلی - عقلی - شهودی) توجه کرده است و برای علم مراتب قائل شده است که عالی ترین مرتبه آن علم یقینی است و از طرف دیگر برخی علم نماها مثل سحر و کهنات را خرافه می داند و با آنها مبارزه می کند.

قرآن کریم ویژگی های علم پیشرفته مطلوب را جامع نگر بودن، هدایت آفرینی، خشیت آفرینی، همراه با تزکیه و عمل، سودمندی و... آن می داند.

بنابراین دانش مطلوب قرآنی انسان را به تمدن، علوم و فنون پیشرفته می رساند، اما با علوم پیشرفته در فرهنگ و تمدن مادی غرب تفاوت دارد؛ چه:

اولاً انسان را تک بعدی تربیت نمی کند، بلکه دانشمندان را جامع نگر معرفی می کند.

ثانیاً متعلّمان در نظام علمی قرآنی، افرادی تزکیه شده، هدایت یافته و خاشع در برابر خدا هستند.

ثالثاً علم مطلوب قرآنی از خرافات و ظن غیرمعتبر به دور است و انسان را به یقین فرا می خواند و او را با واقعیات و حقایق هستی آشنا می سازد؛ در نتیجه، علم مطلوب قرآنی انسان را به سعادت دنیوی و اخروی رهنمون می شود و او را در زندان تنگ مادی محصور نمی سازد.

ص: ۸۵۴

(۱) ر. ک: رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۳) روش تحقیق در تفسیر و علوم قرآن؛ مجموعه آثار شهید صدر، مدرسه القرآنیه.

(۲) منطقیین علم را حصول صورہ الشیء عند العقل (حاصل شدن صورت چیزی در ذهن انسان) می دانند؛ چنانچه مرحوم مظفر در مقدمه المنطق می گوید: ولی فلاسفه آن را به علم حصولی و حضوری تقسیم می کنند و بحث ما در علم حصولی است که همان معنای منطقی علم است؛ هر چند در این زمینه فلاسفه غرب سخنان دیگری دارند.

(۳) Positivisme مکتبی که توسط آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸ Auguste Conte م) بنیاد نهاده شد و ریشه در اصالت حس هیوم دارد که معرفت بشر را، محدود به تجربه حسی می داند.

(۴) آیت الله مکارم شیرازی پس از بیان ارتباط این بخش آیه ۲۸ سوره فاطر با بخش های قبلی و آیات قبل و لزوم مسئولیت پذیری دانشمندان می نویسند: «عالمان در منطق قرآن کسانی نیستند که مغزشان صندوقچه آراء و افکار این و آن، و انباشته از قوانین و فرمول های علما جهان و زبانشان گویای این مسائل و محل زندگی شان مدارس و دانشگاه ها و کتابخانه هاست، بلکه علما آن گروه از صاحب نظران و دانشمندانند که نور علم و دانش تمام وجودشان را به نور خدا و ایمان و تقوا روشن ساخت و نسبت به وظایفشان سخت احساس مسئولیت می کنند و از همه پای بندترند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۶۴: ۲۴۵/۱۸). البته علامه طباطبایی رحمه الله بر آن است که مقصود از علما در اینجا عالمان بالله هستند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۷/۴۳).

(۵) از سال ۱۲۵ ق به بعد کتاب های علمی به عربی ترجمه شد و نهضت ترجمه در زمینه نجوم، شیمی (کیمیا) طب، هندسه و... آغاز شد. ابن ندیم در «الفهرست» و قفطی در «تاریخ الحکما» نام مترجمان را می برند و نیز جرجی زیدان در تاریخ التمدن الاسلامی (۱۵۴/۳-۱۵۵) و دکتر صفا در تاریخ علوم عقلی در ایران به این مسئله پرداخته اند.

- ابن هشام، عبدالملک بن هشام الحمیری المعافری، السیره النبویه، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۸۵ م.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، شرح سید محمد حسین شیرازی، قم، دارالایمان، ۱۴۰۶ ق.
- امام صادق علیه السلام، مصباح الشریعه، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م.
- امام علی علیه السلام، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، تدوین محمد بن حسین سیدرضی، قم، دارالهجره، ۱۴۱۴ ق.
- انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول بالرسائل، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- البضاعه المزجاء (شرح کتاب الروضه من الکافی لابن قاریاغدی).
- پوپر، کارل ریموند، منطق اکتشافات علمی، مترجم حسین کمال، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسایل الشیعه، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
- خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالزهراء، چاپ چهارم، ۱۳۹۵ ق.
- خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الاصول، قم، مکتبه الداوری، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ ق.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، سازمان سمت، چاپ سوم، ۱۳۷۹ ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
- راوندی، قلب الدین سعید بن هبه الله، الخرائج والجرائح، قم، مؤسسه الامام المهدی، ۱۴۰۹ ق.
- رضایی اصفهانی، محمد علی و جمعی از پژوهشگران، تفسیر قرآن مهر، قم، انتشارات پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۵ ش.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، قم، انتشارات پژوهش های تفسیر و علوم قرآنی، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، تعامل قرآن و علوم، قم، انتشارات پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۹۱ ش.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن کریم، تهران، اسوه، ۱۳۸۳ ش.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، علوم قرآن (۲) اعجاز در علوم طبیعی و انسانی، قم، انتشارات بین المللی المصطفی، ۱۳۹۲ ش.

رضایی اصفهانی، محمد علی، نظریه پردازی های علمی قرآنی، مجله پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.

رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۵)، قم، انتشارات المصطفی، ۱۳۹۱ ش.

زبیدی، محمد بن محمد، إتحاف الساده المتقین بشرح إحياء علوم الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ سوم، ۱۴۲۲ ق.

زیدان، جرجی، تاریخ التمدن الاسلامی، بیروت، دارالمکتبه الحیاه، پنج جلد در دو مجلد.

زین الدین بن علی عاملی (شهید ثانی)، منیه المرید فی آداب المفید والمستفید، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

سرفرازی، عباسعلی، رابطه علم و دین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴ ش.

سیاسی، علی اکبر، مبانی فلسفه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ ش.

طباطبایی، سید محمد حسین، اعجاز قرآن، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۲.

ص: ۸۵۶

- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، (امین الاسلام)، مشکوه الانوار، نجف، کتابخانه حیدریه، ۱۳۸۵ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
- فارابی، ابونصر محمد، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.
- فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر صافی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانیه، ۱۴۰۲ ق.
- فیض کاشانی، ملامحسن، محجه البیضاء، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۳ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.
- مازندرانی، ملامحمد صالح، شرح اصول کافی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ چهارم، ۱۴۰۴ ق.
- محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۶۷ ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، تهران، انتشارات المعارف الاسلامیه، ۱۳۶۸ ش - ۱۹۶۶ م، چهار جلد در دو مجلد.
- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
- موسوی خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، قم، انتشارات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ ش.
- نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاحکام، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۹۸۱ م.

چکیده

انسان پیشرفته یا انسان کامل از نظر دانشمندان اسلامی و غربی دارای تعریف‌های متفاوتی است. ابن عربی، سید حیدر آملی، ملاصدرا، امام خمینی، علامه طباطبایی و شهید مطهری هر یک تعریفی را ارائه داده‌اند که در مجموع چنین برداشت می‌شود که انسان پیشرفته از تمام توانایی و استعداد‌های مادی و روحی خود به طور هماهنگ و کامل استفاده می‌کند، اما انسان پیشرفته در مکاتب غربی بیشتر به جنبه‌های مادی می‌پردازد. از منظر قرآن انسان پیشرفته دارای اهدافی مانند بندگی، رسیدن به رحمت الهی، حیات طیبه و خشنودی خالق است. همچنین دارای ویژگی‌های اعتقادی (از جمله ایمان و توحید)، ویژگی‌های اخلاقی (از جمله تزکیه، تقوا، صبر و شکرگذاری) و ویژگی‌های فکری و فرهنگی (مانند اندیشیدن، اهتمام به کسب دانش، برخوردار از تلاش، کوشش و انگیزه بالا) است و در صدد است تا زندگی دنیوی و اخروی خود را به کمال برساند.

واژگان کلیدی: انسان، پیشرفت، قرآن، انسان پیشرفته، انسان کامل، حیات طیبه.

ص: ۸۵۸

انسان پیشرفته که گاهی از آن با عنوان انسان کامل، مدرن یا ایده آل تعبیر می کنند، در مکاتب و اندیشه های مختلف دارای تعریف، ویژگی ها و شاخص های مختلفی است. قرآن نیز در معرفی چنین انسانی دیدگاهی خاص ارائه می دهد. انسان پیشرفته در منظومه قرآن مجموعه ای از ارزش ها، باورها، و ویژگی های خاصی است که آن را از انسان پیشرفته غیرقرآنی متمایز می سازد. مهم ترین تمایز آن الهی بودن و پیوند او با معنویت است. جهت داری چنین انسانی در بعد مادی و معنوی، وی را از انسان غیردینی و غیرقرآنی متمایز می سازد. خدا در زندگی انسان غیردینی جایگاهی ندارد و تنها رفاه مادی و جسمی در اندیشه او جای دارد. در نهایت، اگر معنویت نیز باشد، آن معنویت جایی را در زندگی به خود اختصاص نمی دهد و انسانی سکولار با اصل جدایی دین از زندگی می باشد.

انسان پیشرفته انسانی است که بتواند در حکم یک الگو، مدل و سرمشق برای دیگران باشد. در قرآن کریم و روایات تعبیر «انسان پیشرفته» یا «انسان کامل» نیامده است، اما در قرآن تعبیراتی همچون الگو، مؤمن متقی می توان یافت.

انسان پیشرفته از منظر قرآن یک انسان ایده آل فرضی، خیالی و ذهنی نیست که هیچ وقت در خارج وجود پیدا نکند، بلکه انسانی است که با عینیت بخشیدن به ارزش ها و اوصاف و رفتارهای علمی ارزشمند یک وجود عینی خارجی داشته باشد. قرآن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را به عنوان «الگو» (احزاب / ۲۱) و انسان کامل پیشرفته مطرح می کند. علی بن ابی طالب علیه السلام نمونه عینی دیگری از انسان پیشرفته و کامل است. استاد مطهری معتقد است تا قرن هفتم تعبیر انسان کامل وجود نداشته و برای اولین بار، این تعبیر از سوی عارف معروف، محی الدین عربی اندلسی طایبی مطرح شده است. پس از قرن هفتم این تعبیر در بین ملل اسلامی از جمله عرفای ایرانی فارسی زبان مانند مولوی و دیگران مطرح شده است (مطهری، انسان کامل، ۱۳۷۶: ۲۰).

پیشرفت در لغت

واژه پیشرفت، فارسی و به معنای گسترش دادن، بر وسعت یا دامنه چیزی افزودن است. معادل این واژه در عربی کلمه «توسعه» است، توسعه مصدر باب تفعیل از ریشه «وسع» به معنای فراخی، نیرو، توان، بی نیازی، ترقی و پیشرفت است (جمعی از نویسندگان، المعجم الوسیط، ماده «وسع»؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۳۹۲/۵).

راغب اصفهانی ضمن بیان برخی معانی فوق برای وسع با استناد به آیات قرآن، آن را به معنای گسترش در مکان، حال یا فعل معنا نموده و در حالات نفسانی به معنای آرامش و در کار و فعالیت به معنای گشایش و توانایی بر کار معنا نموده است (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۱۴۱۲: ۸۷۰).

معادل دیگر آن در عربی واژه «تمییه» به معنای عمران، رشد و گسترش تدریجی می باشد (میرزایی، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۶: ۲۱۷). معادل انگلیسی آن «development» از مصدر «develope» به همان معنای توسعه، پیشرفت، رشد و گسترش تدریجی و نیز به معنای پرورش دادن و آشکار شدن می آید (آریانپور، فرهنگ بزرگ پیشرو، ۱۳۸۳: ۴۲۲). واژه

پیشرفت امروزه می تواند دارای ابعاد فراگیر در امور اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی باشد.

پیشرفت در اصطلاح

واژه پیشرفت اگر معادل توسعه گرفته شود، در حوزه های مختلف علوم انسانی به کار می رود و مانند سایر اصطلاحات در این حوزه اتفاق نظر بر آن وجود ندارد و ممکن است هر صاحب نظری آن را متناسب با دیدگاه ها، باورها و اعتقادات خود تعریف نماید.

ص: ۸۵۹

این اصطلاح را می توان برای تحول گسترده در جوامع و دولت ها برای رسیدن به وضعیتی جدید و گذر از یک جامعه سنتی به جامعه ای مدرن دانست که رایج ترین کاربرد آن «رشد اقتصادی همراه با تغییر و تحولات کیفی است که سطح زندگی و رفاه جامعه را به صورت فراگیر و همه جانبه ارتقا بخشد» (متوسلی، توسعه اقتصادی، ۱۳۸۲: ۱۲ و ۱۳).

خاستگاه این تعریف که توسعه مادی یا اومانستی را مطرح می کند، غرب است. اما اصطلاح پیشرفت با توجه به ایده ای که مقام معظم رهبری - حفظه الله - مطرح کرده اند، بسیار گسترده تر از توسعه مادی و اومانستی است که افزون بر توسعه همه جانبه مادی، تعالی و کمال انسان را نیز در بر دارد و آن توجه به جنبه الهی بودن انسان است، در حالی که مکاتب دیگر، غایت توسعه را تولید امکانات فرهنگی، بهبود کیفیت زندگی، رفاه مادی و بهره جویی بیشتر انسان از لذت ها و خوشی های دنیوی و توسعه علوم تجربی می دانند. به همین جهت، مقام معظم رهبری - حفظه الله - فرمودند: «الگوی غربی برای توسعه، یک الگوی ناموفق است؛ زیرا با وجود دستیابی کشورهای غربی به ثروت و قدرت، ارزش های انسانی و معنویت در این جوامع از بین رفته است. (پایگاه اینترنتی، کلام رهبری، مهرداد شکیب، مقاله «الگوی اسلامی توسعه»); بنابراین، شاید بتوان گفت: «پیشرفت، فرایند حرکت از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب» (میرمعزی، مجموعه مقالات الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، ۱۳۸۹: ۲۳) با توجه به تمام ابعاد مادی و معنوی انسان است.

مفهوم انسان

انسان به ظاهر واژه ای بسیار آشنا می آید که ممکن است کسی بگوید نیاز به تعریف ندارد، اما بر اساس جهان بینی های متفاوت، تعریف های متفاوتی برای آن ارائه شده است. برخی انسان را تنها موجودی مادی دانسته و ساحت روحی و تجرد او را انکار کرده اند، (حسینی، توضیح المراد، ۱۳۶۵: ۷۸۶)، برخی او را «حیوان ناطق» معرفی کرده اند (طباطبایی، نهاییه الحکمه، ۱۳۶۲: ۸۲)، برخی دیگر او را موجودی می دانند که دارای دو بعد جسمانی و روحی است که بقای او به روح او می باشد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۱۹۸۱: ۳۴۷/۸)، برخی نیز با توجه به پیچیدگی جسمی و روحی انسان، او را غیر قابل شناخت دانسته و عنوان «انسان موجود ناشناخته» برای او انتخاب نموده اند (کارل، انسان موجود ناشناخته، ۱۳۵۴: مقدمه).

اما قرآن انسان را موجودی می داند که دارای دو ساحت جسمی (حجر / ۲۶؛ سجده / ۷) و روحی (حجر / ۲۹)، آزاد، مختار و شایسته تکلیف (انسان / ۱ و ۲) شایسته آزمایش و امتحان و نیز پاداش و کیفر (انسان / ۲؛ بقره / ۲۸۶) با ویژگی های خاصی [مانند عقل، فطرت و...] است (مطهری، انسان کامل، ۱۳۷۶: ۴۰). برخی پژوهشگران تا ۲۳۲ ویژگی و برخی با تنوع افراد و مختصات روحی تا ۹۵۰ ویژگی برای انسان بیان کرده اند (جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۱۳۶۵: ۱۱/۱-۱۹)؛ بنابراین، شاید بتوان انسان را با توجه به ویژگی هایش چنین تعریف کرد: موجودی است مختار و آزاد که در فطرت او استعداد رسیدن به کمال و جمال مطلق الهی به ودیعه نهاده شده است که اگر در راه صحیح حرکت کند، به کمال واقعی و سعادت می رسد و اگر راه گمراهی را برگزیند، به شقاوت دچار می شود (مؤمنی، کمال انسان و انسان کامل، ۱۳۸۷: ۳۷).

مفهوم کامل

کمال، رسیدن به هدف و مقصود است و کامل وقتی گویند که به هدف رسیده باشد. طبق دیدگاه راغب «کمال هر چیزی» به

دست آوردن یا حاصل شدن چیزی است که غرض و مقصود از آن چیز باشد، پس کامل بدین معناست که مقصود از آن به دست آمده و حاصل شده است (راغب، مفردات الفاظ قرآن، ۱۹۹۶ م: ۷۲۶).

ص: ۸۶۰

برای دفع تفاوت معنای کمال و تام، این نکته جالب توجه است که تام در اجزا به کار می رود، اما کامل در مراتب است؛ لذا استاد مطهری می نویسد: تمام برای یک شیء در جایی گفته می شود که همه آنچه برای اصل وجود آن لازم است، به وجود آمده باشد (مانند ساختمان که تمام اجزایش فراهم شده باشد) و کامل و کمال در جایی است که یک شیء بعد از آنکه تمام هست، باز درجه بالاتری هم می تواند داشته باشد و از آن درجه بالاتر، درجه بالاتر دیگری هم می تواند داشته باشد. ایشان می افزاید: «اگر می گویند عقل [یا علم] فلان کس کامل شده است. یعنی قبلاً هم عقل [و علم] داشته، اما عقلش [یا علمش] یک درجه بالاتر آمده است (مطهری، انسان کامل، ۱۳۸۰: ۱۹).

تمام موجودات زنده اعم از حیوان، انسان و گیاهان استعدادها و قابلیت های بالقوه ای دارند که با فراهم شدن زمینه و شرایط مساعد، آن استعدادها ظهور و به فعلیت می رسند و با این سیر رو به کمال می روند و آن موجودات واجد چیزی می شوند که پیش از آن فاقد آن بودند و تکاپوی عمومی نباتات بر اساس طبیعتی است که در وجودشان نهاده شده و جنبش عمومی حیوانات در سایه نیروی حب ذات است که با الهام غریزی به حرکت آنها جهت می دهد. اما در بحث پیشرفت، این نوع کمال یا پیشرفت مورد نظر نیست؛ زیرا امری تکوینی و اجباری است که در نهاد طبیعی موجودات نهفته است و مانند این می ماند که حرکت انسان از نوزاد به کودکی سپس به نوجوانی، جوانی و میان سالی را نوعی پیشرفت و کمال بدانیم؛ لذا مقصود ما از پیشرفت این نوع دگرگونی و تغییرات طبیعی و تکوینی نیست، بلکه منظور آن است که انسان از مرتبه ای درونی، روحی، معنوی و نیز ساختن جهات مادی زندگی به مرحله ای بالاتر می رسد. این نوع پیشرفت از اختصاصات انسان است و در هیچ حیوانی یا حتی فرشتگان نیز دیده نمی شود.

تفاوت کمال در انسان با سایر موجودات

کامل در هر موجودی با موجود دیگر متفاوت است؛ مثلاً انسان کامل غیر از فرشته کامل است. اگر فرشته ای در فرشته بودن خودش به حد اعلی و به آخرین حد کمال ممکن برسد، غیر از این است که انسان در عالم انسان بودن خودش به حد اعلای کمال برسد. فرشتگان موجوداتی هستند که از عقل محض آفریده شده اند، از اندیشه و فکر محض؛ یعنی در آنها هیچ جنبه خاکی، مادی، شهوانی، غضبی و... وجود ندارد، همچنان که حیوانات صرفاً خاکی هستند و از آنچه قرآن آن را روح خدایی معرفی می کند، بی بهره اند و تنها انسان موجودی است مرکب از آنچه در فرشتگان وجود دارد و آنچه در خاکیان موجود است. هم ملکوتی است هم ملکی، هم علوی است هم سفلی.

تفاوت انسان به دلیل ترکیب ذاتش است که در قرآن آمده است: *إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ* (انسان / ۲)؛ «ما انسان را از نطفه آفریدیم که در آن مخلوطهای زیادی وجود دارد». منظور این است که استعدادهای زیادی در او وجود دارد و به حدی از کمال رسیده که او را آزاد و مختار آفریدیم و لایق و شایسته تکلیف، آزمایش، امتحان و نمره دادن قرار دادیم؛ بنابراین، از بیان قرآن معلوم می شود کمال در انسان با کمال یا کامل بودن فرشته فرق می کند (مطهری، انسان کامل، ۱۳۸۰: ۳۱-۳۳).

اما تلاش های انسان در پرتو اختیار و آگاهی صورت می گیرد و کمال نهایی و مقصد وی به کلی از دیگر موجودات متفاوت و متمایز می شود (رجبی، انسان شناسی، ۱۳۸۵: ۲۰۲).

با توجه به تعریف های فوق، مسئله اساسی این است که پیشرفت و کمال واقعی انسان از نگاه قرآن چیست و عینیت یافتن کدام یک از استعدادها، پیشرفت و کمال انسانی را تأمین می کند؟

در مقام پاسخ به این پرسش توجه به این نکته ضروری می نماید که ممکن است کسی تصور کند تحقق خواسته های

مادی و طبیعی همان کمال واقعی انسان است، اما با رسیدن به این نوع خواسته ها تنها امور مادی و حیوانی او به فعلیت رسیده است ولی انسانیت او همچنان بالقوه باقی مانده است؛ بدین جهت، باید برای رسیدن به مقاصد انسانیت، پیشرفت و کمال مطلوب کارهای مهم تری انجام داد.

مقصود از پیشرفت و کمال نهایی و مطلوب برای انسان، نقطه ای است که بالاتر از آن برای انسان متصور نمی شود و آخرین پله نردبان ترقی انسان به شمار می رود. در قرآن کریم تعبیراتی چون فوز عظیم (نساء/ ۷۳؛ احزاب/ ۷۱؛ فتح/ ۵)، فلاح (بقره/ ۵؛ آل عمران/ ۱۰۴؛ اعراف/ ۸ و ۱۵۷؛ توبه/ ۸۸؛ مؤمنون/ ۱۰۲؛ نور/ ۵۱؛ روم/ ۳۸؛ لقمان/ ۵۰)، سعادت (هود/ ۱۰۸) دیده می شود و همه این امور، به کمال روحی انسان مربوط است نه زندگی مادی و حیوانی او.

پیشینه

تعبیر انسان پیشرفته از اصطلاحات نوپدید به ویژه در دهه اخیر است و در تعابیر سنتی و دانشمندان گذشته این اصطلاح به چشم نمی خورد. تعبیر معادل یا مشابه آن، انسان کامل است که این عنوان نیز به قول استاد مطهری تا قرن هفتم در میان دانشمندان اسلامی، اثری از آن به چشم نمی خورد، شاید نخستین بار ابن عربی آن را به کار برده باشد؛ بدین جهت، پژوهش هایی با همین عنوان در دوران معاصر به چشم می خورد؛ از جمله: انسان کامل از استاد مطهری، انسان کامل از عبدالکریم جیلی، کمال انسان و انسان کامل از علی مؤمنی و مقاله انسان آرمانی، انسان کامل از حسین رزمجو در مجله جستارهای ادبی. همچنین در برخی از کتب به دیدگاه های دانشمندان غربی در باره انسان توسعه یافته یا انسان مدرن اشاراتی شده است؛ از جمله کتاب توسعه در مکاتب معارض از احمد ساعی که می توان مورد اشاره قرار داد.

انسان پیشرفته از منظر دانشمندان

همان طور که گذشت، عنوان انسان پیشرفته کمتر در متون به چشم می خورد، اما تعاریفی از دانشمندان در باره انسان کامل مطرح شده است. نخستین بار ابن عربی آن را بیان نموده است؛ بدین سبب، پس از وی عنوان انسان کامل یک بار عرفانی و اخلاقی به خود گرفته است که دانشمندانی مانند ملاصدرا، امام خمینی، سید حیدر آملی، شهید مطهری و... این عنوان را با تعبیر هایی مانند آئینه تمام نمای حق، مظهر حقیقی خدا یا انسان متعادل و هماهنگ به کار برده اند. دانشمندان غربی نیز تعابیری مشابه مانند انسان مدرن یا عقل گرا، انسان ایده آل یا سازنده، انسان برتر و... به کار برده اند. حال، مناسب است در اینجا به برخی از دیدگاه های دانشمندان اسلامی و غربی (نه مورد) بپردازیم.

۱. آئینه تمام نمای حق

ابن عربی انسان کامل و پیشرفته را انسان عارف و آئینه تمام نمای حق می داند. وی بر این باور است انسان کامل انسانی است که آئینه تمام نمای حق بوده و ظهور حق در این آئینه به حسب اختلاف استعداد آن مختلف می گردد، تجلی حق در نفوس کامل انسانی در دنیا و آخرت به حسب استعداد آن نفوس است. پس هر نفس کاملی حق را بر حسب معرفت و علم و اقتضای خود می یابد؛ در نتیجه، عارف اکمل موجودات عالم است؛ زیرا خداوند را با جمیع صفات و کمالات می شناسد (ابن عربی،

۲. عادل ترین شاهد ربوبی

این نظریه ملاصدرا است. وی دیدگاهی مشابه ابن عربی دارد. وی می نویسد: انسان کامل عادل ترین شاهد بر ربوبیت و اسرار الهی و محکم ترین دلیل بر صفات رب جلیل است. او بینة حق و بر صورت رحمان است، نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرمایند: «ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن»؛ به همین دلیل، ارتباط او با حق به طور ظاهر و باطن است

که شاهد بر ذات، صفات، افعال خدا و مجهز به کیفیات الهیت صنع خلق و امر است (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۱/۱۹۰).

۳. مظهر حقیقی خدا

این دیدگاه از سید حیدر آملی است. وی انسان کامل و پیشرفته را با تعبیر انسان کبیر مطرح می نماید. وی می نویسد: عالم به منزله بدن انسان کبیر است و تمام اجزای او به منزله اعضا و جوارح آن؛ چون روح جزئی از انسان است همان طور که خلیفه خداوند در بدن آدمی است و روح کلی انسان خلیفه خداست در عالم، و مظهر حقیقی خدا همان انسان کبیر است و به انسان کبیر، عقل و قلم و نور نیز اطلاق می شود (آملی، اسرار الشریعه و احوار الطریقه و انوار الحقیقه، بی تا، ۵۸-۶۱).

۴. نخستین حقیقت عالم وجود

امام خمینی می نویسد: «نخستین حقیقتی که در عالم وجود ظاهر شد، انسان کامل است. او صورت خلق و جلوه تمام اسمای حسنی و امثال علیای الهی است. او تام ترین کلمات الهی و به وسیله اوست که دایره وجود به آخر می رسد. او نبأ اعظم است (خمینی، تعلیقات بر شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۸: ۳۸ و ۳۹؛ همان، شرح دعای سحر، ۱۳۸۱: ص ۵۴ و ۵۶).

۵. انسان پیشرو در ایمان و تقوا

بنا به دیدگاه علامه طباطبایی رحمه الله منظور از انسان کامل، انسان پیشرو در ایمان و تقواست. به نظر وی انسان کامل از نظر قرآن کسی است که ایمان به خدا و رسول و روز آخرت داشته باشد و ایمان او بر اساس رشد و بصیرت است؛ به همین دلیل، با ایمان بر اساس بصیرت، خود را مملوک پروردگار می داند. چنین انسان هایی تسلیم محض الهی هستند و جز اراده، خواست و خشنودی الهی چیز دیگری نمی خواهند و خواست خداوند را بر خواست خود مقدم می دارند و تنها برای خدا عمل می کنند. با هوای نفس خود مبارزه می کنند و بر این مبارزه شکبیا هستند. سختی اطاعت را پذیرا و تنها برای خدا عمل و عبادت می کنند و تنها برای خدا خود را خالص نگه می دارند (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۱: ۲۰/۱۲۵).

۶. متعادل و رشد هماهنگ

شهید مطهری بر این باور است که کمال انسان در تعادل و توازن اوست؛ یعنی انسان با داشتن این همه استعدادهای گوناگون، آن وقت انسان کامل است که فقط به سوی یک استعداد گرایش پیدا نکند و استعدادهای دیگرش را مهمل و معطل نگذارد، بلکه همه را در یک وضع متعادل و متوازن، همراه هم رشد دهد که علما می گویند: اساساً حقیقت عدل به توازن و هماهنگی برمی گردد. مقصود از هماهنگی در اینجا این است که در عین اینکه همه استعدادهای انسان رشد می کند، رشدش رشد هماهنگ باشد (انسان / ۲). در این صورت، شخصیتی متعادل است؛ مثلاً در انسان ارزش های گوناگونی وجود دارد، همچون: عقل، عشق، محبت، عدالت، خدمت، عبادت، آزادی و انواع دیگر ارزش ها. حال کدام انسان، انسان کامل است؟ او که فقط عابد محض است؟ او که فقط آزاده محض است؟ او که فقط عاشق محض است؟ او که فقط عاقل محض است؟ نه، هیچ کدام از اینها انسان کامل نیست. انسان کامل آن انسانی است که «همه این ارزش ها» «در حد اعلی» و هماهنگ با یکدیگر» در او

رشد کنند (مطهری، انسان کامل، ۱۳۸۰: ۴۳).

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا (بقره / ۱۲۴)؛ «و به خاطر آورید زمانی را که خداوند ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به خوبی از عهده این آزمایش ها بر آمد. خداوند به او فرمود: من

ص: ۸۶۳

تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم».

علی علیه السلام انسان کاملی است برای این که «همه ارزش های انسانی»، «در حد اعلی» و به صورت «هماهنگ» در او رشد کرده است؛ یعنی هر سه شرط را داراست (همان، ۳۴ و ۳۵).

۷. عقلگرا

ماکس وبر (Weber, ۱۸۶۴-۱۹۲۰) از تئوری پردازان بحث توسعه بر مبنای انسان است. وی در بحث پیشرفت به انسان مدرن معتقد است. وی بر آن است که در مقوله توسعه، «فرهنگ» نقش اساسی و پیشینی دارد و مهم ترین شاخص آن عقلانیت است که از فرهنگ و عقلانی شدن آن «انسان مدرن» ساخته می شود. انسان مدرن انسانی است فعال، برنامه ریزی، بلندپرواز، کارآمد، دارای اعتماد به نفس و برخوردار از انعطاف. این انسان کسی است که جامعه جدید را می سازد. انسان مدرن نقطه مقابل «انسان سنتی» (Primitiver mensch) است. انسان سنتی موجودی است کهنه پرست، محافظه کار، بدبین به هر چیز، فاقد روحیه بلندپروازی، ناتوان از برنامه ریزی و مشوش (ر. ک: ساعی، توسعه در مکاتب معارض، ۱۳۶۸:۱۱).

در این دیدگاه نیز کمال و بعد پیشرفت معنوی انسان تعریف نشده است و تنها جنبه ظاهری انسان مورد توجه قرار گرفته است. در تعریف انسان مدرن در مکتب «وبر»، جایگاه عدالت، معنویت، حیات انسان پس از مرگ و رابطه او با خدا مبهم و نامعلوم است.

۸. انسان سازنده

این دیدگاه اریک فروم (Eric Fromm ۱۹۸۰-۱۹۰۰) روان شناس آلمانی است. وی یک شخصیت اومانیزم گراست که تنها راه رشد و پیشرفت نظام کنونی را «اومانیزم» کردن آن با محوریت انسان و نیازهای او می داند (فروم، انقلاب امید، ۱۳۶۸:۹۹).

انسان پیشرفته یا ایده آل طبق دیدگاه فروم، انسان سالمی است که سازنده و بارور باشد. او این سازندگی و باروری را در جهاتی همچون عشق، تفکر، خوشبختی و وجدان اخلاقی جست و جو می کند. وی توضیح می دهد که انسان ایده آل در عین حضور در اجتماع، هویت و فردیت خود را حفظ می کند (عشق باور)، به آنچه فکر می کند علاقه مند است و افکارش را با دقت بررسی می کند و در نهایت به مطلوب می رسد (تفکر باور). همچنین انسان سالم شخصیتی است که فعالیت های او سازنده و مولد باشد؛ یعنی همه استعدادهای بالقوه خود را محقق ساخته، یا در راه رسیدن آن گام بر می دارد (فروم، انسان برای خویشتن، ۱۳۶۰:۱۵-۲۵ و ۲۱۰).

همان طور که ملاحظه می شود، در تعریف فروم هیچ جایگاهی برای تعالی روحی انسان و نقش خدا در زندگی انسان دیده نمی شود تا انسان افزون بر هدفمند بودن در زندگی دنیوی بتواند برای رسیدن به یک زندگی کامل (دنیوی و اخروی) هدفی متعالی را پیش روی خود قرار دهد.

۹. انسان سه مرحله ای (الهی، متافیزیکی و علمی)

آگوست کنت (August cont) پدر علم جامعه شناسی (۱۷۹۸-۱۸۵۱) است. وی در صدد کشف قانون پیشرفت برای بشر است. وی که اصالت را به جامعه بشری می دهد، می خواهد کشف کند که چگونه بشر با پشت سر گذاشتن ادوار و دگرگونی هایی به دوره معاصر رسیده است. کنت انسان پیشرفته [منتهی به جامعه پیشرفته] را انسانی می داند که سه مرحله را بگذراند: مرحله الهی (ربّانی، مذهبی یا جادویی)، متافیزیکی (ما بعد الطبیعی) و علمی (اثباتی).

به نظر وی هر یک از این مراحل با تکامل ذهن بشر شکل می گیرد. ساخته شدن هر نظام و مرحله جدید تنها پس از

ص: ۸۶۴

نابودی نظام و مرحله کهنه و تحقق بالفعل، امکانات بالقوه سامان دهی پیشین امکان پذیر است (ساعی، توسعه در مکاتب معارض، ۱۳۶۸:۶۶).

این دیدگاه با دو آسیب جدی روبه روست: نخست اینکه مرحله اول یعنی الهی بودن بر اساس هر مذهبی (حق یا باطل) می تواند باشد و تکیه بر مذهب خاصی نیاز نیست و آسیب دیگر اینکه پیشرفت در مرحله دوم وقتی است که مرحله نخست کهنه و نابود شود، در حالی که نتیجه آن لامذهبی و بی دینی خواهد بود.

با توجه به تعریف های فوق و مطالب گذشته می توان گفت: «انسان کامل و پیشرفته» انسانی است که در دو جهت مادی و معنوی، جسمی و روحی به سوی هدفی روشن که آن را فلاح، فوز و سعادت می دانیم، در حال تلاش است و از تمام ظرفیت های وجودی و استعداد های مادی و معنوی خود برای رسیدن به آن هدف به طور متوازن و هماهنگ در حرکت است و در نهایت، می تواند جانشین خدا در روی زمین باشد.

ویژگی های انسان پیشرفته

ویژگی های فراوانی برای انسان پیشرفته، مدرن یا کامل می توان به دست آورد که قرآن کریم نسبت به برخی از آنها تأکید بیشتری دارد و شاید بتوان آنها را ویژگی های اصلی پیشرفت و کمال انسان دانست.

این ویژگی ها را می توان در سه بخش ویژگی های اعتقادی، اخلاقی و ویژگی های تمدنی مورد بررسی قرار داد.

اول) ویژگی های اعتقادی

۱ - ایمان

یکی از اساسی ترین ویژگی های انسان پیشرفته، ایمان است. ایمان از نگاه دین بنیاد اصلی و اساسی انسان است که افزایش توانایی فرد و به پیروی آن، توانایی جامعه را برای رسیدن به هدف نهایی به دنبال دارد. ایمان برای انسان تعهد، مسئولیت و التزام کاری می آورد و باعث می شود نسبت به عهد و پیمان و التزامی که نسبت به خدا یا جامعه دارد، وفادار باشد. ایمان از «امن» به معنای آرامش و اطمینان است و در اصطلاح عبارت است از «تصدیق عقاید صحیح همراه با عمل»؛ یعنی هم در قلب و هم در عمل چیزی را باور داشته باشد. در واقع، روح ایمان همان تسلیم در برابر حق و خضوع در مقابل واقعیت است؛ چه آن واقعیت مطابق میل و طبع باشد یا نباشد؛ به همین دلیل برای ایمان در روایات سه شاخصه اصلی اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل بیان شده است (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱۴۲۵: ۲/۲۰).

ایمان به رغم تمایلات طبیعی تنها یک سلسله تکالیف برای انسان تعیین نمی کند، بلکه جهان بینی را در نظر انسان تغییر می دهد. قرآن کریم ایمان را مایه گسترش و فزونی برای راهیابی ها و سعادت می داند. خداوند درباره نخستین ویژگی اصحاب کهف می فرماید: *إِنَّهُمْ فَتِيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى*؛ (نحل / ۸۸)؛ «آنان جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و بر هدایتشان افزودیم». در مقابل، بی ایمانی موجب سقوط انسان می شود و باعث رفتارهای بد و فساد در انسان می گردد و در

آخرت مایه عذاب سخت الهی می شود.

افزایش هدایت در پرتو ایمان است. این افزایش همان فزونی و گسترش و پیشرفت در راه سعادت در زندگی است. انسان با ایمان مذهبی دارای نوعی بهجت و انبساط است. دارای نوعی خوشبینی نسبت به جهان و خلقت و هستی است و خوش بینی نسبت به جهان، زمینه ترقی و تعالی هم برای خود و هم برای دیگران فراهم می کند.

همچنین بهجت و انبساطی که ایمان به بار می آورد، دارای آثاری است: از جمله آن «روشن دلی» است که جهان را به نور حق و حقیقت روشن می بیند. بر خلاف یک فرد بی ایمان که جهان در نظرش پوچ، تاریک و خالی از درک، بینش و روشنایی است.

ص: ۸۶۵

اثر دیگر ایمان «امیدواری» به نتیجه خوب است که تلاش خوب را به دنبال دارد؛ زیرا انسان مؤمن می داند دستگاه آفرینش در برابر عمل و تلاش او بی تفاوت نیست، بلکه حامی مردمی است که در راه حق، حقیقت، درستی، عدالت و خیرخواهی تلاش می کنند: إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (توبه/ ۱۲۰).

از آثار دیگر ایمان «آرامش خاطر» است. انسان با ایمان از فکر یک آینده شوم و مقرون به محرومیت، لرزه بر اندامش می افتد و سخت دچار دلهره و اضطراب می گردد.

از آثار دیگر آن «لذت معنوی» است که با عمق روح و وجدان آدمی مربوط است (ر. ک: مطهری، انسان و ایمان، بی تا: ۵۱).

ایمان انسان نه تنها با پیشرفت و علم در تضاد نیست، بلکه خود موجب پیشرفت های گوناگون است؛ لذا جامعه ای به شکوفایی می رسد که ایمان و علم را توأمان داشته باشد.

قرآن مؤمنان را رستگار و سعادتمند می داند (مؤمنون/ ۱). ایمان حقیقی به انسان حیات معنوی می بخشد (انعام/ ۱۲۲؛ فاطر/ ۲۲). نور معرفت و نور الهی نصیب او می شود (انعام/ ۱۲۲؛ زمر/ ۲۲). در روایتی امام صادق علیه السلام می فرماید: «ان المؤمنین ينظر بنور الله» مؤمن با نور خدا می نگردد و حقایق را می بیند (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۷۴/۶۴). مؤمن حق جو و حق گو می گردد (نهج البلاغه، کلمات قصار، ۳۰۹). آنچه در سایه ایمان پدید می آید، از ارزش بسیار بالایی برخوردار است. مواردی مانند رزق و روزی، امنیت و آرامش، برکت و باز شدن درهای رحمت الهی از آسمان و بسیاری از موارد دیگر (مائده/ ۶۶) که می تواند عامل مهمی برای پیشرفت در امور مادی و معنوی انسان باشد.

طبق آیات قرآن (بقره/ ۲۵، ۸۲، ۲۷۷؛ آل عمران/ ۵۷؛ نساء/ ۵۷، ۱۲۲، ۱۷۳؛ مائده/ ۹، ۹۳؛ اعراف/ ۴۲؛ یونس/ ۴؛ ۹)، وزن و ارزش عمل به زنده بودن آن و داشتن روح ایمان است و عمل بی ایمان لاشه ای بی روح است که از نظر دین و در بازار حقیقت، هیچ وزنی و ارزشی ندارد (طباطبایی، المیزان، ۱۳۶۱: ۲۰۵/۹). همان طور که خدوند می فرماید: «هر کس کار شایسته ای انجام دهد خواه مرد باشد یا زن در حالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می داریم و پاداش آنها به بهترین اعمالی که انجام می دادند، خواهیم داد» (نحل/ ۹۷). در این آیه اگرچه تکیه بر روی عمل صالح شده است، اما این عمل صالح وقتی موجب رسیدن به حیات طیبه و پاداش برتر است که همراه با ایمان باشد.

۲- اصل توحید و حاکمیت مطلق خداوند بر هستی

یکی از مهم ترین ویژگی های انسان پیشرفته پذیرش اصل توحید و حاکمیت مطلق خداوند بر تمام هستی است. بر اساس این اصل، حاکمیت بر جهان هستی تنها از آن خداست. اراده الهی بر سراسر گیتی حاکم و ادامه هستی به مدد و فیض او وابسته است؛ به بیان دیگر، بالاترین اقتدار ممکن برای تعیین سرنوشت عالم وجود، یعنی جهان و تمامی ارکان و عناصرش در دست قدرت او قرار دارد: تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (ملک/ ۱)؛ «پر برکت [و زوال ناپذیر] است کسی که حکومت جهان هستی فقط به دست اوست، و او بر هر چیز تواناست».

اعتقاد به حاکمیت مطلق خدا نتیجه منطقی اعتقاد به توحید، به ویژه توحید افعالی (فاعلی) است. «توحید» یعنی جهان هستی را

آفریده خالق یکتا دانستن؛ خالق که مالک تمام وجود است و مالکی که حق و توان تصرف در جهان هستی و تدبیر آن را دارد. نخستین مسئله در توحید این است که جهان از اوست **إِنَّا لِلَّهِ**، او خالق تمام هستی است و خالقیت او نامحدود و بی انتهاست. هیچ شبیه و مانندی ندارد و هیچ چیزی را نمی توان به خداوند تشبیه کرد: **فَاطَرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ * لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ**

يَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (شوری / ۱۱-۱۲). بی تردید، چنین خالقیتی، مالکیت را به دنبال دارد. پس جهان هستی از آن اوست و مالکیت حقیقی و مطلق حق تعالی، حاکمیت و ولایت او را بر جهان هستی به دنبال دارد. همچنین او «رب» وجود است و یکی از شئون ربوبیت و بلکه مهم ترین آن، تدبیر امور هستی است. اگر مالکیت و ربوبیتش مطلق، حقیقی و نامحدود است، حاکمیتش نیز از چنین عناصری برخوردار می باشد (بی نیاز، آشنایی با اندیشه سیاسی شهید صدر، ۱۳۹۰: ۹۴).

حاکمیت مطلق الهی هم بیانگر آزادی انسان است که پذیرش آن به مفهوم نفی تمام حاکمیت ها و قید و بندهایی است که آزادی انسان را از بین می برد. و هم بیانگر حاکمیت اعتباری و نسبی انسان است که خداوند او را بر سرنوشت خویش حاکم کرده و اداره جامعه بشری را به عنوان قدرت تقنین و تنفیذ اعتباری و عقلایی و خلیفه و جانشین خویش در روی زمین به وی سپرده است: *وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* (بقره / ۳۰)؛ *يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ* (ص / ۲۶).

واگذاری حاکمیت الهی در تدبیر و تدبیر جامعه به انسان نیز تجلی حاکمیت و اراده خداوند است. در حقیقت، حاکمیت خدا بر روی زمین به دست رهبر برگزیده الهی صورت می گیرد که از آن به عنوان حاکمیت در تشریح یاد می شود و یکی از عناصر اساسی حاکمیت الهی به شمار می رود (شوری / ۱۳). حاکمیت تشریحی خداوند، گاه از طریق تکوین صورت می گیرد که به صورت «عقل» و «معرفت فطری» در سرشت انسان نهاده شده است و گاه از طریق تشریح صورت می گیرد که ارسال رسولان و انزال کتب از این مقوله است. (بی نیاز، آشنایی با اندیشه سیاسی شهید صدر، ۱۳۹۰: ۱۹۵)، ولی تدبیر آن تنها در اختیار خداوند است: «لا حکم الا الله».

انسان پیشرفته با پذیرش حاکمیتی الهی در راستای احکام و قوانین الهی حرکت نموده، دائماً در تلاش برای آزاد کردن انسان از عبودیت غیر خدا و نفی حاکمیت های باطل و دروغین خواهد بود. نیز برای توسعه و گسترش ارزش ها و فرهنگ دینی و الهی، خود را در میدان مبارزه افکنده و عظیم ترین تحول و انقلاب الهی را رقم می زند. چنین انسانی برای استقرار قوانین عادلانه الهی دائماً در حال تلاش و کوشش است تا با عقلانیت، معنویت و عدالت، جامعه را به سوی پیشرفت و کمال و سعادت ابدی رهنمون سازد.

نتایج پذیرش حاکمیت خدا

پذیرش حاکمیت مطلق خداوند برای انسان نتایجی را به دنبال دارد که در راستای «توسعه و پیشرفت» جالب توجه است که مهم ترین آن عبارت است از:

یک) آزادی انسان از حاکمیت غیر الهی

انسان به دلیل دارا بودن عقل، اراده و مسئولیت، آزاد است و این آزادی و اختیار برای تحقق اراده اش امری طبیعی و فطری است. طاغوت ها و حاکمیت های بشری با استعمار و استثمار، انسان ها را محصور و در بند می کنند، در حالی که بر اساس آزادی، اصل اولی «لا ولایه لأحد علی أحد» پذیرفته شده است. طرح حاکمیت الهی برابر است با حفظ آزادی انسان و تحقق

اصل مذکور؛ زیرا آزادی انسان فقط در گرو تحقق حاکمیت الهی است و انسان، تنها با پذیرش حاکمیت مطلق خداوند است که از حاکمیت ها و قیود دیگر رها می شود.

دو) اجرای قوانین فطرت و شریعت

در جامعه ای که حاکمیت مطلق الهی پذیرفته شده است، تنها قوانین فطری و قوانین شریعت نافذ است و قوانین دیگر نیز بر مبنای آنها وضع و اجرا می شود. این قوانین ریشه در فطرت انسانی دارد و عقل سلیم به عنوان معرفت

ص: ۸۶۷

ممیزه، آنها را می شناسد و تشخیص می دهد. از آنجا که انسان دارای «هوای نفس» است، گاه «عقل» را فراموش می کند و به پیروی از هوای نفس از تشخیص صحیح باز می ماند. در اینجا شریعت به تذکر، یادآوری و بازدارندگی می پردازد.

سه) اجرای عدالت

بر اساس حاکمیت الهی همگان در برابر احکام و قوانین برابرند و هیچ گونه تبعیضی برای افراد در برابر قانون وجود ندارد اگر در جوامع به حقوق همگان بر اساس آنچه قانون می گوید رسیدگی شود، نتیجه آن همان چیزی است که ما آن را به عدالت می شناسیم (بی نیاز، آشنایی با اندیشه سیاسی شهید صدر، ۱۳۹۰: ۱۹۵).

۳. اعتقاد به نبوت

یکی از ویژگی های انسان پیشرفته عقیده به رهبران الهی از جمله پیامبران الهی است. انسان پیشرفته باید خود را تحت نظام تربیتی انبیا بداند و بر اساس ایده های پیامبران الهی حرکت نماید. مهمترین هدف انبیای الهی تربیت و رشد معنوی، روحی و اخلاقی انسان است و این گونه تربیت است که تکامل و توسعه همه جانبه را برای بشریت به ارمغان می آورد. قرآن کریم در آیات مختلف، ویژگی های انسان تربیت یافته و نقش مهم تربیت معنوی در رشد و تکامل جامعه انسانی را بازگو می نماید: انسان تربیت یافته در مکتب پیامبران الهی نفس خود را از آلودگی ها پالایش می کند (جمعه/ ۲). انسان تربیت یافته پیامبران با منافع دیگران هماهنگ است و در موارد لازم، دیگران را بر خود مقدم می شمارد (حشر/ ۹). آینده نگر و دارای بینش عمیق است؛ به همین دلیل دارایی خویش را وسیله رسیدن به منافع دراز مدت و منافع پایدار قرار می دهد (فاطر/ ۲۹-۳۰). دل داده و وابسته به ثروتش نیست، بلکه آن را در مسیر رضایت الهی (بقره/ ۲۶۵) و خدمت به نیازمندان (ذاریات/ ۱۹) به کار می گیرد. در برابر نابسامانی ها و مشکلات اقتصادی، شکیبایی می ورزد (حج/ ۳۵) و به هنگام رفاه و آسایش طغیان نمی کند و خویشتن را به سرمستی و شادمانی و فخر فروشی نمی آلاید (هود/ ۹-۱۱).

بدون تردید، دستیابی به چنین ویژگی ها و شخصیتی پیشرفته، جز در پرتو آموزه های اخلاقی و وحیانی پیامبران میسر نیست و این مهم، همان تربیت انسان ها به سوی کمال و تعالی است که اهداف رسالت انبیای الهی را تشکیل می دهد.

دوم) ویژگی های اخلاقی انسان پیشرفته

انسان پیشرفته از منظر قرآن باید از اخلاق ویژه ای برخوردار باشد، ویژگی های اخلاقی که یک انسان با ایمان باید داشته باشد و مایه پیشرفت وی خواهد بود:

۱ - تزکیه و پیشرفت

مکتب حیات بخش اسلام در عین آنکه به نیازهای مادی انسان توجه کافی، مبذول می دارد و گسترش علم و تکنولوژی را در جامعه اسلامی لازم می داند، پیشرفت را در افزایش امکانات و گسترش تسهیلات مادی خلاصه نمی کند و آن را زمینه و ابزاری برای پیشرفت حقیقی - که همانا خودسازی انسان هاست - می داند. در دیدگاه اسلام پیشرفت مادی محض فاقد اعتبار

است و هنگامی ارزشمند است که به رشد معنوی، روحی و اخلاقی انسان منجر گردد؛ بنابراین، هدف غایی پیشرفت در نظام اسلامی، پرورش و تکامل افراد جامعه است، چنان که قرآن می‌فرماید: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (شمس / ۹ و ۱۰). اهمیت این موضوع تا بدانجاست که خداوند، یکی از بزرگ‌ترین رسالات پیامبرانش را رشد معنوی و تزکیه انسان‌ها معرفی می‌نماید (جمعه / ۲). بنابراین انسان پیشرفته انسانی است که به خودسازی، تزکیه و رشد معنوی خود پردازد.

تقوا در اصل از ماده «وقایه» به معنای حفظ کردن چیزی در برابر آفات و بدی هاست (راغب اصفهانی، المفردات، ماده «وقی») و حقیقت آن نگهداشتن روح و نفس انسان است از آنچه به او زیان و ضرر می رساند و به خویشتن داری در برابر گناه و محرمات نیز تقوا گفته می شود (مکارم شیرازی، پیام قرآن، ۱۳۷۴: ۴۲۸/۱) و تقوای کامل دوری از مکروهات و حرام های مشکوک می باشد. برخی تقوا را به خود نگهداری از زشتی ها و هوا و هوس ها معنا کرده اند. در هر صورت، تقوا مانند این می ماند که انسان از راه پرخاری بگذرد؛ باید با دقت مواظب باشد تا خار در پای او نرود و او دامن خود را مرتب جمع نموده و از آن مسیر به سلامت بگذرد. به تعبیر ساده تر، پرهیز از آفات تکامل روح و خویشتن داری در برابر گناهان و شبهات است که به صورت ملکه و عادت برای انسان در آمده باشد (ر. ک: مکارم شیرازی، پیام قرآن، ۱۳۷۴: ۴۲۸/۱).

در آیات قرآن آثاری برای تقوا بر شمرده شده است از جمله اینکه تقوا موجب هدایت و پندپذیری از قرآن است؛ زیرا قرآن هدایت برای متقین (بقره / ۱-۲) و مایه پند و تذکر آنان است (حاقه / ۴۸). تقوا قدرت تشخیص حق از باطل را به انسان عطا می کند (انفال / ۲۹). تقوا باعث می شود خداوند علم را بر انسان افزا دهد (بقره / ۲۸۲). خداوند بر اساس تقوا به متقین نور معرفت، رحمت و آمرزش عطا می کند (حدید / ۲۸). تقوا باعث نازل شدن رزق و روزی و برکات همه جانبه الهی از آسمان و زمین است (مائده / ۶۶). نیز در سخنی امام علی علیه السلام پس از سفارش به تقوا می فرماید: تقوا داروی بیماری های قلب های شما، سبب بینایی و بصیرت دل ها، شفای دردهای جسمانی، صلاح و مرحم زخم های جان کاه، پاکیزه کننده آلودگی های روح ها و جلای نایبایی چشم های شماست (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸).

یکی از ویژگی های انسان پیشرفته و نیز راه رسیدن به تکامل در قرآن کریم صبر است. صبر به معنای شکیبایی و خویشتن داری است. در درون انسان همواره میان انگیزه های الهی و شیطانی مبارزه وجود دارد. اگر انسان بتواند در مقابل انگیزه های شیطانی و شهوت خویشتن داری نماید و انگیزه دین داری را در خود تقویت نماید، همان صبر مطلوب خواهد بود.

صبر گاهی در برابر مشکلات و سختی های جسمی و بدنی است؛ مانند شکیبایی در برابر بیماری های سخت یا انجام عبادات و گاهی در برابر مشکلات و خواهش های نفسانی است که این را صبر نفسی نیز می گویند (ر. ک: شبر، اخلاق، ۱۳۷۴: ۳۵۹). قرآن کریم صبر را موجب پیشرفت انسان در جوانب مختلف می داند؛ صبر موجب هدایت و کمال انسان (سجده / ۲۴)، پاداش های بدون حساب (زمر / ۱۰، قصص / ۵۴؛ نحل / ۹۶)، پیروزی بر دشمنان (انفال / ۶۵ و ۶۶؛ بقره / ۲۴۹)، امداد رسانی فرشتگان (آل عمران / ۱۲۵) و شناخت پروردگار (لقمان / ۳۱؛ شوری / ۳۳) خواهد بود.

شکر همان سپاسگزاری در برابر نعمت و از فضائل اخلاقی و از برترین اعمالی است که انسان را به کمال و سعادت راهنمایی می کند. کسی که سپاسگزار نباشد، نشانه جهالت و نادانی اوست؛ زیرا انسانی سپاسگزار است که از داده های وجودی خود و

خویشتن خویش آگاه باشد و بداند نعمتی به او داده شده است که قبلاً آن نعمت را نداشته است. در هر صورت، شکر از سه عنصر «علم»، «حال یا شادمانی برای رسیدن به نعمت» و «عملی در مقابل نعمت دهنده» تشکیل شده است.

ص: ۱۶۹

علم آن است که بدانی نعمت داده شده، وابسته به نعمت دهنده است و حال، همان شادی و سروری است که از نعمت دادن او به انسان دست می دهد و عمل، اقدام به چیزی است که مقصود و محبوب منعم است.

شکر ممکن است توسط قلب، زبان یا اعضای دیگر انجام شود (شبر، اخلاق، ۱۳۷۴: ۳۷۵). در قرآن کریم خداوند مردم را به شکر دعوت کرده است (بقره/ ۱۵۲). شکر و سپاسگزاری موجب پیشرفت انسان می شود؛ زیرا عامل زیادی نعمت است (ابراهیم/ ۷) و عذاب آخرت را از انسان دور می کند (نساء/ ۱۴۷).

۵ - استغفار

یکی از ویژگی های اخلاقی انسان پیشرفته اصلاح درونی خود و جلوگیری از نفوذ گناهان و آلودگی هاست که قرآن گاهی از آن به استغفار یاد می کند. از منظر قرآن کریم استغفار مایه رشد، پیشرفت و توسعه معنوی و مادی است: «از خدا آمرزش بطلبید سپس به سوی او بازگردید تا شما را مدت معینی از مواهب زندگی این جهان به خوبی بهره مند سازد و به هر صاحب فضیلتی به مقدار فضیلتش ببخشد» (هود/ ۳).

در آیه ای دیگر، حضرت هود علیه السلام به قومش سفارش می کند که استغفار مایه فزونی و پیشرفت در زندگی مادی و برکات الهی است: «ای قوم من، از پروردگارتان طلب آمرزش کنید. سپس به سوی او بازگردید تا باران آسمان را پی در پی بر شما بفرستد و نیرویی بر نیرویتان بیفزاید...» (هود/ ۵۲).

حضرت نوح علیه السلام نیز قوم خود را به استغفار دعوت می کند و خداوند نتایج آن را چنین بیان می دارد: «تا باران های پربرکت از آسمان به صورت پی در پی بر شما فرستد و شما را با اموال و فرزندان فراوان کمک کند و باغ های سرسبز و نه‌های جاری در اختیارتان قرار دهد» (نوح/ ۱۰-۱۲).

از این آیات به روشنی فهمیده می شود که بین استغفار و وفور نعمت و آبادی و خرمی و از بین رفتن مصایب و مشکلات، رابطه خاص وجود دارد. نیز امام علی علیه السلام می فرماید: زیاد استغفار کن تا روزی را به سوی خود جلب کنی» (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۱۳۶۱: ۳۳/۲۰ و مکارم شیرازی، نمونه، ۱۳۷۸: ۷۱/۲۵).

سوم) ویژگی های فکری و تمدنی

انسان پیشرفته از نظر فکری و تمدنی و فرهنگی نیز دارای ویژگی هایی است که با توجه به آیات قرآن کریم می توان به برخی از آن اشاره نمود.

۱ - تفکر

یکی از مهم ترین ویژگی های انسان پیشرفته تفکر و اندیشه است. قرآن کریم همواره انسان را به اندیشیدن دعوت می نماید و هدف اصلی آن پرورش نیروی فکر و قدرت عقلانی انسان است؛ چه عقل در دین اسلام مورد ستایش فراوان قرار گرفته تا جایی که به عنوان یک پیامبر باطنی معرفی شده است (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۳۶۳: ۲۰۷/۱۵).

اساساً دین و اصول آن را جز با تحقیق عقلایی نمی توان پذیرفت و عقل در فروع دین یکی از منابع قوی و غنی اجتهاد معرفی شده است. عقل در مقام ابزار و قوه، تحلیل گری است که انسان با آن می تواند واقعیت را از خطا یا حق را از باطل، درست را از نادرست و زشت را از زیبا تشخیص دهد.

ارزش عقل در شناسایی و کشف حقیقت به گونه ای مورد توجه اندیشمندان اسلام بوده که میان حاکمیت عقل و شرع قائل به ملازمه شده و قانون «کَلِّمًا حَكْمٌ بِه الْعَقْلُ حَكْمٌ بِه الشَّرْعُ» را وضع کرده اند (مظفر، اصول الفقه، ۱۴۰۵: ۲/۱۱۴-۱۱۵). بر همین اساس، قرآن کریم خردمندان را توصیف می کند که در همه احوال خدا را یاد کنند و از ویژگی های آنان این است که در نظام هستی و آفرینش آن دائماً در حال اندیشه هستند: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا

ص: ۸۷۰

وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (آل عمران / ۱۹۱).

در سخنی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آمده است که هیچ عبادتی در حد تفکر نیست (امالی طوسی، ۱۴۱۴: ۱/۱۴۵) و از طرف دیگر، یک ساعت اندیشه را با ارزش تر از هفتاد سال عبادت بدون اندیشه شمرده است. امام علی علیه السلام نیز تفکر و اندیشه را برترین نوع علم و دانش می داند (نهج البلاغه، قصار ۱۰۹).

بنابراین، تفکر به انسان رشد، تکامل و پیشرفت می دهد. قرآن به عنوان یک کتاب راهنما با عبارتی همچون «اولم یتفکروا» یا «اولم ینظروا...» یا «قل سیرا فی الارض فانظروا» انسان ها را به تفکر و تأمل در اموری توصیه کرده است و آنها را از تقلید و تبعیت های کورکورانه نهی می کند: «ولا- تقف ما لیس لک به علم» و به دنبال آن به وسایل و اسباب علم و یقین اشاره می نماید: «... إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (اسراء / ۳۶)». در اینجا هم به مسئولیت حواس بصری و سمعی انسان اشاره شده و هم به مسئولیت فؤاد یعنی عقل و تفکر آدمی توجه شده است و در این آیه می بینیم که انسان توسط حواس بصری و سمعی خود از معارف دیگران بهره گیری نموده و از طریق تفکر و تعقل یعنی از طریق دل و اندیشه، میان حق و باطل مسائل سودمند و مضر امتیاز قائل می شود.

آری، در این نظام تربیتی است که توجه انسان به جهان و تاریخ و انسان معطوف شده و آدمی در شعور خود احساس به حق را عمیق می بیند؛ در نتیجه، نظام هستی، تاریخ، انسان و حتی وجود خود را هدفدار می بیند (حق شناس، فضیلت و رذیلت در اخلاق اسلامی، ۱۳۸۱: ۲۱۰).

دعوت قرآن به طبیعت شناسی (غاشیه / ۱۷-۲۰)، انسان شناسی (طارق / ۵-۷)، تاریخ شناسی (آل عمران / ۱۳۷) همه نشان از رشد و تکامل برای رسیدن به زندگی سالم و باشکوه در قالب تمدن همراه با معنویت دارد. گویا قرآن مهم ترین ویژگی انسان پیشرفته را همین تعقل و اندیشه می داند و انسان های بدون اندیشه را به چهارپایان و به بدترین جنبندها تشبیه می نماید: «آنها (دوزخیان) دل هایی = عقل هایی دارند که با آن اندیشه نمی کنند و نمی فهمند و چشمانی دارند که با آن نمی بینند و گوش هایی که با آن نمی شنوند. آنها همچون چهارپایانند، بلکه گمراه تر...» (اعراف / ۱۷۹) و «بدترین جنبندها نزد خدا افراد کر و لالی هستند که اندیشه نمی کنند» (انفال / ۲۲).

از این رو، آدمی با تفکر در سنت الهی به راز و رمز صعود و سقوط ملت ها و تمدن ها می رسد و می یابد و می بیند که چرا امت هایی در روزگاری به تعالی و رشد رسیدند و چرا همان امت ها در روزگاری دیگر به سقوط و نابودی کشیده شدند (آل عمران / ۱۳۷).

انسان متفکر هیچ گاه از رشد باز نمی ماند. همواره روح و روان او فعال و در حرکت و نشاط است. تفکر است که چشمه سار حکمت را در دل می جوشاند (طبرسی، مکارم اخلاق، ۱۴۱۲: ۱۱۵) و اگر دوام یابد انسان با نور اندیشه، عقل خود را روشنی می بخشد و از خطا و لغزش ایمن می گردد (تمیمی آمدی، غررالحکم و درر الکلم، ۵۸: ۱۴۱۰، ح ۵۹۲).

یکی از ویژگی های انسان پیشرفته اهتمام به علم آموزی و کسب دانش است؛ از این رو، دین اسلام و آموزه های بلند آن، به خصوص قرآن کریم، با تشویق مردم به تحصیل علم برای دانش و دانشمند جایگاه بس رفیع و ارجمندی قائل است؛ چنان که نخستین آیاتی که در آغاز بعثت در غار حراء بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شد، با تأکید بر «خواندن» و «علم» و «قلم» همراه بود (علق / ۱-۵). اهمیت به دانش و دانشمند در قرآن تا آنجاست که خداوند مقام اهل علم و ایمان را به نحو مساوی رفعت می بخشد (مجادله / ۱۱) و بلکه علم را اساس و مقدم بر ایمان و مایه بصیرت و راه یابی به بهشت و نعمات جاویدان می داند (روم / ۵۶) و از صاحبان دانش به کسانی یاد می نماید که از خیر کثیر و فراوان

ص: ۸۷۱

بهره مند شده اند، (بقره/ ۲۶۹)؛ چه اصولاً از منظر قرآن بین دانایان و غیردانایان، تفاوت مهمی وجود دارد (زمر/ ۹)؛ از این رو، مهم ترین امتیازی که باعث برتری حضرت آدم علیه السلام بر فرشتگان گردید و موجب کرنش آنها را در برابر آدم فراهم نمود، علم و آگاهی وی بود (بقره/ ۳۱).

اساس هدایت اسلام و قرآن کریم نیز مبتنی بر علم و معرفت است، نه تقلید کورکورانه؛ از این رو، در مقام هدایت، با آگاهی بخشی کامل، تمام حقایق و راه سعادت و شقاوت را به آنان نشان داده (بلد/ ۱۰؛ انسان/ ۳؛ کهف/ ۲۹؛ فصلت/ ۴۶؛ شوری/ ۲۰ و...) و با تأکید بر لزوم تحقیق در تمام مسائل اعتقادی، رفتاری و... معیار شناخت همه چیز را علم و یقین معرفی کرده و از متابعت بدون دلیل یا بر اساس حدس و گمان به شدت نهی فرموده و انسان را در برابر تمام اعمال غیر علمی مسئول دانسته است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْأَفْئَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء/ ۳۶). قرآن حتی پیروی بدون علم از پدر و مادر را جایز ندانسته و در صورت وادار شدن از سوی آنها به پیروی از جهل و شرک و تقلید کورکورانه، دستور به عدم اطاعت داده است: «وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (عنکبوت/ ۸).

عنایت اسلام به دانش و دانش پروری به حدی است که بیش از ۷۸۰ بار از واژه علم و مشتقات آن در آیات متعدد قرآن یاد شده است و در بیش از ۳۰۰ آیه از قرآن، مردم به تفکر، تذکر، تعقل، تفقه و... دعوت شده اند که در این میان فقط ۲۷ بار کلمه «إعلموا»؛ (یعنی بدانید) آمده است و حتی به شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دستور می دهد که از خداوند متعال درخواست فزونی علم و دانش نماید: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه/ ۱۱۴).

این همه سفارش و ارج نهادن به مقام علم و عالم و توصیه اکید به فراگیری علم و دانش برای آن است که رشد علمی و فکری و فرهنگی، پایه اصلی ترقی و پیشرفت بشریت را تشکیل می دهد؛ زیرا حرکت در مسیر تکامل و سعادت مادی و معنوی نیازمند نور علم و دانش است و بدون آن نمی توان در راه پرورش استعدادها و رشد و ترقی جامعه اسلامی در هیچ زمینه ای از جمله زمینه های اقتصادی، نظامی و فرهنگی قدمی برداشت. بی تردید، موتور محرک رشد و توسعه امروز بشر و تحولات اقتصادی - اجتماعی دو سه قرن اخیر مدیون پیشرفت سریع علم و دانش است؛ چنان که شکوفایی استعدادها و رونق تمدنی مسلمانان، در گذشته نیز مرهون تلاش های علمی و ارج نهادن به دانشمندان بود، و بدون شک، امروز نیز رکود و ذلت و وابستگی کشورهای اسلامی به بیگانگان، در سایه همین عامل و فاصله گرفتن از آموزه های اسلامی قابل ارزیابی است.

رشد و پیشرفت معنوی انسان و نشر ارزش ها و معارف والای اسلام و قرآن و اهل بیت عصمت علیهم السلام نیز فقط در سایه علم و دانش میسر است؛ چنانکه بقا و گسترش اسلام و معارف مکتب اهل بیت علیهم السلام مدیون تلاش های خالصانه و روشننگری های علمای اسلام در طول تاریخ و زحمات شاگردان عالم و زبردست ایشان همچون جابر، زراره، هشام، ابان، مفضل، ابوبصیر، محمدبن مسلم و... است که هزاران حدیث و معارف ناب از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام تحویل جامعه اسلامی دادند و بر شکوه علمی و تکامل مادی و معنوی امت اسلام افزودند (مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ۱۳۹۰: ۱۸۸؛ مظاهری، زندگانی چهارده معصوم، ۱۳۷۴: ۹۸). بی جهت نیست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با ترجیح دادن مباحثه علمی بر مجلس عبادت و نیایش و نشستن در مجلس علمی، هدف از رسالت خود را آگاهی بخشی و علم آموزی بیان می فرماید: «بِالتَّعْلِيمِ أُرْسِلْتُ»، و بر کسب علم به عنوان یک فریضه و تکلیف الهی تأکید نمود. نیز تلاش و

کوشش در تحصیل علم را جهاد در راه خدا تلقی و اخذ آن را از هر کس و هر جای ممکن سفارش نمود (حکیمی، الحیاه، ۱۳۸۰/۱:۶۲ و مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴/۱:۱۷۹-۱۸۱) و امیرالمؤمنین علیه السلام حتی به اخذ علم و آگاهی از اهل شرک و نفاق سفارش می نماید: «خُذُوا الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ الْمُشْرِكِينَ» (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۲ /

ص: ۸۷۲

بنابراین، مقام علم و عالم از منظر اسلام و قرآن کریم بسیار والا است، اما باید دانست که تنها علمی ارزشمند و کارساز است که از اعتقاد مناسب قلبی و منشأ همه معارف یعنی «العلیم» ریشه گرفته و با رشد عقلانی، اخلاق و معنویت و عمل صالح توأم باشد (فاطر / ۱۰). روش قرآن در «توسعه فرهنگی» نیز بر همین اصل استوار است: *يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ* (جمعه / ۲؛ آل عمران / ۱۶۴) و گرنه علم بدون معنویت و اخلاق، حجاب اکبر و مایه بدبختی بشر است؛ چنان که شاهد هستیم علم مدرن امروز، ارتباط میان خالق و مخلوق را بریده و باعث تخریب محیط زیست و نابودی هزاران انسان گردیده و سلامت انسانیت، بلکه همه هستی را تهدید می کند (نصر، اسلام، علم، مسلمانان و فناوری، ۱۳۶۸: ۲۲ و ۱۹۴).

۳ - تلاش، کار و کوشش

یکی از مهم ترین ویژگی های انسان رشد یافته، کار و تلاش در جهت رفاه و آسایش زندگی خود و عزت و اقتدار و استقلال جامعه اسلامی است؛ از این رو، قرآن کریم انسان را به تلاش و پیشروی در بهره گیری از مواهب طبیعی برای تأمین معاش تشویق نموده (ملک / ۱۵ و جمعه / ۱۰). فرهنگ متعالی اسلام با توجه به پیامدهای منفی مادی و معنوی بیکاری و آثار سوء آن، تنبلی و تن پروری را به شدت سرزنش و با تشویق به کار و کوشش، ارزش و مقام کار و کارگر و نقش آن در فرایند پیشرفت همه جانبه فرد و جامعه را تبیین نموده است. در برخی روایات کار و تلاش در ردیف جهاد در راه خدا، بهترین عبادات (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: ۸۸/۵)، موجب محبوبیت شخص در پیشگاه الهی و از عوامل مهم تأمین کننده سعادت دنیا و آخرت هر مسلمان به شمار آورده (حرانی، تحف العقول عن آل الرسول، ۱۳۶۳: ۳۷ و ۱۱۱) و کسانی را که بار زندگی خود را بر دوش دیگران انداخته اند، ملعون خطاب نموده است (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: ۱۴/۴).

طبق دیدگاه قرآن کریم محصول و دست آورد انسان نتیجه تلاش ها و زحمت های اوست؛ هر چه را انجام می دهد، همان را به دست می آورد چه در امور مادی و چه در امور معنوی، و اصولاً نتیجه کار هر کس به اندازه تلاش و کوشش اوست و غیر از آن بهره ای برای او نیست: *وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى* (نجم / ۳۹). جالب اینکه نمی فرماید: بهره انسان کاری است که انجام داده بلکه می فرماید تلاشی است که از او حاصل شده است، اشاره به این است که تلاش و کوشش اهمیت دارد؛ هر چند انسان احیاناً به مقصدش نرسد که اگر نیتش خیر باشد خدا پاداش خیر به او می دهد؛ چرا که او خریدار نیت ها و اراده هاست. *وَ أَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى* (نجم / ۴۰؛ ر. ک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۸: ۲۲/۵۵۰).

در منطق اسلام، کار و تلاش و فعالیت های اجتماعی عبادت شمرده شده است و این کار و فعالیت است که به انسان و جامعه او می تواند استقلال و امنیت و بهبود معیشتی ببخشد. امام صادق علیه السلام کارگری را که برای زندگی خود تلاش می کند مانند مجاهدان در راه خدا قلمداد نموده است (حر عاملی، وسائل الشیعه، بی تا، ۶۶/۱۷).

کار و کوشش در فرهنگ اسلامی رفاه و آسایش عمومی، استقلال و خودکفایی، و عزت و سربلندی مسلمانان و مملکت اسلامی را فراهم می کند. نکته لازم این است که در تلاش ها باید اعتدال و توازن میان خواسته های مادی و معنوی رعایت شود: *وَ ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا* (قصص / ۷۷)؛ «و به هر چیزی که خدا به تو عطا کرده

بکوش تا (ثواب و سعادت) آخرت تحصیل کنی و [لیکن] بهره ات را از (لذات و نعمت های حلال) دنیا فراموش مکن».

۴ - انگیزه

ص: ۸۷۳

انسان با انگیزه همیشه مورد توجه جوامع تمدن ساز بوده است. انگیزه باعث می شود تا انسان برای رسیدن به هدف تلاش کند. قرآن کریم به بیدار کردن انگیزه از دو راه تشویق به نعمت های بیکران الهی و انذار از عذاب الهی می پردازد؛ تشویق به ثوابی که مؤمنان در بهشت نعیم از آن بهره خواهند برد و همچنین ترساندن از کیفر یا عذابی که دامنگیر کافران در آتش دوزخ خواهد شد. این آیات امید دستیابی به نعمت ها را در مسلمانان برمی انگیزد و آنها را به تقوا و اخلاص در انجام عبادت ها و عمل صالح و جهاد در راه خدا، انفاق و کمک به مستمدان، عمران و آبادانی و انجام کارهایی که موجب خوشنودی خدا و پیامبرش می شود، و امید بدان امید که در زمره بهشتیان قرار گیرند. آیاتی که عذاب دوزخ را توصیف می کند و آن را برای کافران، منافقان و متمرّدان از اوامر الهی وعید می دهد، ترس آنان را برمی انگیزد و باعث پرهیز از ارتکاب معاصی و ترک هر آنچه می شود که موجب خشم خدا و رسول خدا را فراهم می آورند بدان امید که خداوند ایشان را از عذاب دوزخ رهایی بخشد.

بدین ترتیب، مسلمانان از دو انگیزه نیرومند متأثر هستند. اما نکته جالب توجه اینکه هر دو انگیزه به منزله یک عامل نیرومند برای حرکت و تکامل انسان تلقی می شود؛ چرا که هر دو مکمل یکدیگرند و در هدف نیز هماهنگ با هم هستند و انسان را در آمادگی کامل برای اطاعت همه جانبه از خداوند متعال و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و دادن پاسخ مثبت به همه تکالیف و مسئولیت هایی که از او خواسته شده است، نگه می دارد. همچنین او را برای نظامی جدید در زندگی که اسلام بدان راهنمایی می کند و روش تازه ای در زمینه اندیشه و نیز دوری جستن از آنچه که خدا و رسولش از آن نهی فرموده اند، کاملاً آماده می سازد.

استفاده قرآن از عامل تشویق و تهدید در کنار هم برای این است که به کارگیری ترس یا تشویق تنها، ممکن است آن فایده ای را که برای تعدیل رفتار و جهت دادن به آن مورد نظر است، به بار نیاورد؛ مثلاً به کارگیری تهدید تنها، گاهی به تسلط حالت ترس بر نفس انسان منجر می شود؛ در نتیجه، مایه یأس از رحمت خدا می شود. از سوی دیگر، استفاده از تشویق تنها، گاهی به حاکمیت مطلق «امید» به رحمت خدا بر نفس انسان منجر می شود که ممکن است او را به تنبلی و سستی و غفلت بکشاند (نجاتی، قرآن و روان شناسی، ۱۳۹۱: ۲۳۸-۲۳۹). به همین دلیل، قرآن تنها بر ترساندن یا تشویق کردن تکیه نمی کند، بلکه بر آمیزه ای از این دو، یعنی ترس از عذاب و امید به رحمت و ثواب خداوند تکیه می کند. قرآن در جریان توصیف برگزیدگان خداوند [پیامبران و بندگان صالح او] این مسئله را بیان کرده و در باره آنان می فرماید: **إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ** (انبیاء / ۹۰)؛ «آنان (کسانی بودند که) همواره در کارهای خیر بر همدیگر پیشی می گرفتند و ما را با امید و بیم می خواندند و برای ما فروتن [و فرمانبردار] بودند».

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (سجده / ۱۶)؛ «پهلوهایشان [برای نماز] از بسترها بلند می شود، در حالی که پروردگارش را به خاطر ترس و امید می خوانند و از آنچه به آنان روزی داده ایم [در راه خدا] انفاق می کنند».

این آمیزه ترس و امید، خود ضامن بیدار کردن انگیزه ای نیرومند در مسلمانان است تا نظام جدید زندگی را که اسلام ارائه کرده است و همچنین روش های تازه اندیشه و رفتاری را که این نظام دربردارنده آن است، یاد بگیرند. آیات ۸۱-۸۲ بقره؛

۱۹۶-۱۹۸ آل عمران؛ ۵۶-۵۷ نساء؛ ۹-۱۰ مائده؛ ۷۴-۷۵ طه؛ ۵۰-۵۷ حج؛ ۱۴-۱۵ روم؛ ۵۲ هود؛ ۱۰-۱۱ نوح و... از جمله آیات تشویق و تهدیدی هستند که با ایجاد انگیزه در انسان، او را به انجام کارهای شایسته و ادار نموده؛ در نتیجه، تکامل و سعادت مادی و معنوی را برای جامعه به ارمغان می آورد.

۵ - هدفمندی

ص: ۸۷۴

یکی از مهم ترین ویژگی انسان پیشرفته هدفمندی وی در زندگی فردی و اجتماعی است. مهم ترین هدف انسان مدرن و پیشرفت در غرب، رسیدن به رفاه مادی در زندگی فردی و آزادی مطلق (در زندگی اجتماعی) است؛ بدین جهت، تلاش چنین انسانی در راستای همین هدف خلاصه می شود. اما مهم ترین هدف انسان پیشرفته و کامل در زندگی فردی از منظر قرآن رسیدن به بندگی خدا و حیات طیبه و مهم ترین هدف او در زندگی اجتماعی، ایجاد جامعه ای عادلانه است. در اینجا به این دو نوع هدف اشاره می کنیم:

یک. هدف انسان پیشرفته در زندگی فردی

(الف) بندگی و پرستش خدا

همان گونه که قرآن کریم مهم ترین اهداف آفرینش انسان را پرستش و بندگی می داند: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات / ۵۶)، انسان کامل و پیشرفته نیز همواره باید در صدد آن باشد تا درجه بندگی خدا که بالاترین درجه در مقامات معنوی است، به دست آورد. افتخار بزرگ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان یک انسان کامل این است که همواره بنده خداست؛ لذا همه مسلمانان همواره گواهی می دهند که محمد صلی الله علیه و آله و سلم عبد خداست. منظور از عبادت و پرستش تنها ذکر و نیایش نیست، بلکه هر کردار مثبتی که با انگیزه و نیت خدایی انجام پذیرد، عبادت است. به تعبیر برخی، عبادت بزرگ ترین حقیقت هستی در زندگی فردی و اجتماعی، بلکه در همه دوران های زندگی انسان چه گذشته و آینده است (سید قطب، فی ظلال القرآن، ۱۳۹۱: ۳۳۸۶/۶) است و به تعبیر برخی دیگر، عبادت تسلیم و مطیع بی قید و شرط در برابر ذات پاک الهی است (ر. ک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱: ۳۸۷/۲۲). غرض عبادت از مهم ترین اهدافی است که کمال انسان در آن است و انسان با آن به کمال می رسد (طباطبایی، المیزان، ۱۳۶۱: ۳۸۶/۱۸).

(ب) رسیدن به حیات طیبه

از اهداف مهم انسان کامل در زندگی، رسیدن به حیات طیبه و زندگی پاک است و زندگی پاک با ایمان و کردار شایسته به دست می آید، قرآن کریم به این نوع زندگی تصریح نموده، می فرماید: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً (نحل / ۹۷).

انسانی که با ایمان باشد و کردار شایسته انجام می دهد، خداوند وی را به یک زندگی جدید که با زندگی سایر مردم متفاوت است، هدایت می کند. چنین انسانی در درون خود ارزشی والا می یابد، و در درون خود کمال، توانایی، عزت، شادمانی، لذت و نشاط وصف ناپذیری را مشاهده می کند که به سادگی از او سلب شدنی نیست (طباطبایی، المیزان، ۱۳۶۱: ۳۴۲/۱۲). حیات ظاهری رفاه مادی و خوردن و خوابیدن و پوشیدن است، اما زندگی پاک و حیات طیبه رسیدن به حق و مشاهده حقیقت است که باطل در آن راه ندارد (همان)؛ بنابراین، انسان پیشرفته می تواند دارای عزت، قدرت، شادی و نشاط دائمی باشد مشروط به اینکه در راستای حیات طیبه حرکت کند.

دو. هدف انسان پیشرفته در زندگی اجتماعی

مهم ترین هدف زندگی اجتماعی انسان پیشرفته که هدفی سیاسی نیز به شمار می رود، ایجاد «حکومت و جامعه عادلانه توحیدی» است و این، هدف تک تک پیامبران الهی است که باید تلاش کنند تا حکومتی عادلانه و جامعه ای توحیدی بسازند. خداوند می فرماید: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ... (حدید/ ۲۵). این آیه، هدف عمومی پیامبران الهی را قسط و عدل اجتماعی شمرده است. پیامبران وظیفه دارند که مردم را به عدل و ارزش های اجتماعی هدایت کنند. مطابق آیات قرآن جامعه عادلانه جامعه ای است که در آن طبق فرمان خداوند و مطابق حق حکم کرده شود، طبق برخی آیات از جمله شوری/ ۱۵، نساء/ ۵۸

و مائده/ ۴۲ و ۴۴ خداوند پیامبران الهی را مأمور کرده است که در میان مردم به عدالت حکم کنند و عدالت را در میان مردم رواج دهند. جامعه عادلانه توحیدی جامعه ای است که حاکم آن باید معصوم باشد و اگر نشد، فقیه عادل منتخب مردم که بر اساس حکم خداوند حکومت کند. اگر این هم نشد، جامعه ای دمکراسی که بر اساس احکام دینی باشد. در غیر این صورت، حکومت ها ظالمانه هستند (شعرانی، نثر طوبی، بی تا، ج ۱، واژه «عدل»).

نتیجه

بر اساس آنچه گذشت، انسان طبق آیات قرآن موجودی است مختار و آزاد که در فطرت او استعداد رسیدن به کمال و جمال مطلق الهی به ودیعه نهاده شده است که اگر در راه صحیح حرکت کند، به کمال واقعی و سعادت می رسد و اگر راه گمراهی را برگزیند، به شقاوت دچار می شود.

همچنین می توان گفت: «انسان کامل و پیشرفته» انسانی است که در دو جهت مادی و معنوی، و جسمی و روحی به سوی هدفی روشن که آن را فلاح، فوز و سعادت می دانیم، در حال تلاش است و با تمام ظرفیت های وجودی و استعداد های مادی و معنوی خود برای رسیدن به آن هدف به طور متوازن و هماهنگ در حرکت است و در نهایت، می تواند جانشین خدا در روی زمین باشد. او آینه تمام نمای حق، مظهر حقیقی خدا، نخستین حقیقت عالم هستی، پیشرو در ایمان و تقوا، و انسانی متعادل، متوازن و دارای رشد همه جانبه و هماهنگ است.

انسان پیشرفته از منظر قرآن دارای ویژگی هایی است که او را از سایر مکتب ها متمایز می سازد. این ویژگی ها فراوان است؛ برخی از مهم ترین ویژگی های وی عبارت است از: ویژگی عقیدتی که شامل ایمان، پذیرش اصل حاکمیت خداوند و اعتقاد به نبوت. با وجود چنین عقایدی انسان رابطه خود را با خدا و دین برقرار می نماید و تنها به دنیا و امور مادی نمی نگرد، بلکه همیشه آخرت را نیز در نظر دارد.

انسان پیشرفته از نظر اخلاقی انسانی پرهیزکار، صبور، سپاسگزار و اهل استغفار است. خدای متعال در قرآن کریم برخورداری انسان از هر یک از این صفات را موجب پیشرفت مادی و معنوی می داند. گسترش نعمت، بارش باران، داشتن فرزندان و اموال فراوان از نتایج آن خواهد بود.

همچنین انسان پیشرفته در قرآن از نظر ویژگی فرهنگی و تمدنی باید دارای اندیشه و نوآوری باشد. نیز باید دارای اهتمام به کسب دانش و رشد علمی باشد تا در پرتو آن شاهد پیشرفت های مختلفی باشیم. انسان پیشرفته انسانی پرکار و همواره در حال تلاش و کوشش است. نیز دارای انگیزه است تا بتواند دانش و نوآوری خود را به جامعه ارائه دهد. وی انسانی هدفمند است، هم خود را نجات می دهد و هم جامعه خود را به پویایی و جامعه ای الگو و برتر رشد می دهد.

ص: ۸۷۶

ابن عربی، محی الدین، رسائل ابن عربی، تحقیق محمدعلی بیضون، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.

آریانپور کاشانی، منوچهر، فرهنگ بزرگ پیشرو، تهران: جهان رایانه، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۳ ش.

اریک فروم، انسان برای خویشتن، ترجمه اکبر تبریزی، تهران: بهجت، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.

اریک فروم، انقلاب امید، ترجمه مجید روشنگر، تهران: مروارید، ۱۳۶۸ ش.

آملی، سید حیدر، اسرار الشریعه و احوار الطریقه و انوار الحقیقه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی بی تا.

بی نیاز، علیرضا و همکاران، آشنایی با اندیشه سیاسی شهید صدر، قم: مرکز بین المللی نشر المصطفی، ۱۳۹۰ ش.

تمیمی آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، تصحیح سید مهدی رجایی، قم: دارالکتب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی تا.

جهانیان، ناصر، پارادایم اسلامی، توسعه انسان، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، سال اول، ش ۲، ۱۳۹۳.

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، بی تا.

حرانی، ابن شعبه، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح، علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ش.

حسینی، هاشم، توضیح المراد، مکتبه المفید، ۱۳۶۵ ش.

حق شناس، علی فضیلت و رذیلت در اخلاق اسلامی، بوشهر، مؤسسه انتشاراتی موعود اسلام، ۱۳۸۱ ش.

حکیمی، محمد رضا، محمد علی، الحیاه، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر فرهنگ اسلام، ۱۳۸۰ ش.

خمینی، روح الله، تعلیقات بر شرح فصوص الحکم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۸ ش.

- خمینی، روح الله، شرح دعای سحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ ش.
- راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دارالقلم، ۱۹۹۶ م.
- رجبی، محمود، انسان شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ نهم، ۱۳۸۵ ش.
- ساعی، احمد، توسعه در مکاتب معارض، تهران: انتشارات قومس، ۱۳۶۸ ش.
- سعادت، عوض علی، نقش اسلام در توسعه فرهنگی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۸۹ ش.
- سید قطب، فی ظلال القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ ش.
- شبر، سید عبدالله، اخلاق، ترجمه محمد رضا جباران، قم: هجرت، ۱۳۷۴ ش.
- شعرانی، ابوالحسن، نثر طوبی (دائرة المعارف لغات قرآن مجید) تهران، کتابفروشی اسلامیة، چاپ دوم، بی تا.
- شکیب مهرداد، الگوی توسعه اسلامی تعالی فرهنگ ملی، هفته نامه صبح، ش ۴۴۲، ۱۳۸۸. www.sobhsadegh.ir
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، عیون اخبار الرضا، قم: مکتبه الحیدریه، ۱۴۲۵ ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، بیروت مؤسسه الاعلمی، چاپ دوم، ۱۳۶۱ ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، نهاییه الحکمه، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲ ش.

طبرانی، سلیمان بن احمد، معجم الاوسط، تحقیق قسم التحقیق بدار الحرمین، دار الحرمین للطباعه والنشر والتوزیع، بی جا، ۱۴۱۵ ق/ ۱۹۹۵ م.

طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، قم: انتشارات رضی، ۱۴۱۲ ق.

طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق.

عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی و نسینک، لیدن، استانبول: دارالدعوه.

کارل، آلکسیس، انسان موجود ناشناخته، تهران: شرکت افست، ۱۳۵۴ ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.

متوسلی، محمود، توسعه اقتصادی، تهران: سمت، ۱۳۸۲ ش.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

مطهری، مرتضی، انسان کامل، قم: صدرا، ۱۳۸۰ ش.

مطهری، مرتضی، انسان و ایمان مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی (۱)، قم: صدرا، بی تا.

مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: صدرا، چاپ هفتاد و پنجم، ۱۳۹۰ ش.

مظاهری، حسین، زندگانی چهارده معصوم، تهران: پیام آزادی، چاپ ششم، ۱۳۷۴ ش.

مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم: نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ ق.

مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی طالب، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و هفتم، ۱۳۷۸ ش.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

مؤمنی، علی کمال انسان و انسان کامل، قم: آیت اشراق، ۱۳۸۷ ش.

میرزایی، نجفعلی، فرهنگ معاصر، قم: دارالاعضام، ۱۳۷۶ ش.

میرمعزی، مجموعه مقالات الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، جمعی از نویسندگان، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲ ش.

نجاتی، محمد عثمان، قرآن و روان شناسی، مترجم عباس عرب، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱ ش.

نصر، سید حسین، اسلام، علم مسلمانان و فناوری، ترجمه امیر حسین اصغری، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۸ ش.

نوری، حسین، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸ ق.

ص: ۸۷۸

چکیده

اینکه پیشرفت بر اساس قرآن چگونه معنا می شود و با چه شاخص های عمدتاً کیفی و ساختاری مناسب با تحلیل های اجتماعی، می توان آن را شناخت و ارزیابی کرد، یکی از دغدغه هایی است که این نوشتار تلاش دارد تا به بررسی و تحلیل اجمالی آن بپردازد. همچنان که به جهت ورود و نحوه استفاده از قرآن به عنوان استخراج معنا و شاخص ها، روش و شیوه استفاده از قرآن به ترتیب نزول مورد توجه قرار گرفته است؛ و به کمک یک جریان موفق تغییر ساز و متحول کننده قرآن در دوره زمانی نزول و با تأکید بر دو مرحله کلی آن در دو منطقه مکه و مدینه، نوعی بررسی و واریسی منطقی آیات ناظر به فضای کلی نزول صورت پذیرد و نیز نمونه ها و شواهدی تاریخی - تفسیری از آن ارائه گردد. در این بررسی، ضمن بیان مفاهیم کلیدی و روش شناسی بحث، به بررسی سه شاخص مهم یعنی دانش عمومی، همبستگی و امنیت اجتماعی که از شاخص های کلان اجتماعی و در جهت تبیین ساختار کلی پیشرفت از منظر قرآن می باشد، پرداخته شده است و در نتیجه یک تصویر کلی از برنامه پیشرفت را در این سه شاخص تبیین نماید.

کلید واژگان: قرآن، جامعه، پیشرفت، شاخص، قانون مندی، دانش عمومی، همبستگی اجتماعی، امنیت اجتماعی.

ص: ۸۷۹

حال که تجربه های تلخ تاریخ توسعه و مفاهیم کهن اداره حیات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، عملاً مناسبات خود را در توان اداره جامعه و پیشنهاد مناسب ترین راه و روش زندگی سعادت‌مندان از دست داده اند و آنچه تا دیروز در جوامع و فرهنگ های معاصر ضرورتی عقلانی بود، به فوریتی اخلاقی و البته دینی تبدیل شده و نزدیک شدن به معیارهای الهی - انسانی در حال تبدیل شدن به نیاز جدی در کل جهان است. در چنین وضعیتی ضروری است تا به منظور ایجاد و حفظ جامعه ای که دوام داشته باشد و از مشکلات رهایی یابد، سیاست پیشرفت، خودش را کاملاً تابع اصول و مبانی پیشرفتی بنماید که وحی، آبخور آن و سعادت مادی و معنوی انسان کریم در دنیا و آخرت، جهت آن و کسب رضایت الهی، هدف آن باشد. در این خصوص، جوامع اسلامی تجربه ای گرانسنگ را در عصر نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در خصوص پیشرفت و بالندگی بر تارک خود دارد؛ حقیقتی که امروز جامعه ما و جوامع اسلامی در تدوین الگوی اسلامی پیشرفت به آن نیاز جدی دارد. سخن از تعیین ابعاد مفهومی و شاخص های پیشرفت - واژه ای که مقام معظم رهبری - حفظه الله - در جریان تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت بر استفاده آن به جای مفهوم توسعه اصرار دارند - از دغدغه هایی است که سال هاست کمتر توفیقی بر آن حاصل شده است به خصوص بعد اجتماعی آن که به دلیل عدم شفافیت برخی مرزها بین آن و سایر حوزه ها و نیازمندی به حوصله و تأمل در درک و استخراج آن، اندیشمندان کمتری به آن پرداخته اند و از محورهایی است که از توجه و تمرکز بر آن در الگوی غربی، زمان زیادی نگذشته است. نوشتار حاضر در صدد است تا ضمن بیان ابعاد مفهومی پیشرفت با در نظر گرفتن تنها یک بُعد از ابعاد آن و آن هم در بخش شاخص های صرفاً ساختاری با نگاهی میان رشته ای به بررسی سه شاخص عمده یعنی دانش عمومی، همبستگی اجتماعی و امنیت اجتماعی از منظر قرآن پردازد و با ارائه شاخص های قرآن محور در بحث پیشرفت، این جریان را در حدّ خود به لحاظ علمی، راهبری و کمک نماید.

روش تحلیل فرایند پیشرفت در قرآن

توجه به روش قرآن در ایجاد تغییر و حرکت جامعه به سمت تعالی، یکی از میانبرها در استفاده حداکثری از قرآن در عرصه پیشرفت، به ویژه در ابعاد اجتماعی آن است. در این جهت، نزول تدریجی آیات و سوره های قرآن و انتخاب درست آیات متناسب با ظرفیت های مخاطبان، چالش ها، ضرورت ها و پرسش ها نشان می دهد که خدای حکیم تبلیغ مناسب دین را تنها راه انتقال محتوای ارزشمند معارف و احکام نمی داند، بلکه روش انتقال این محتوا را در هدفی که از نزول تعقیب می کرده است، دخالت تام داده است (بهجت پور، همگام با وحی، ۱۳۹۲: ۲۸/۱). به یک معنا در جریان بهره گیری از قرآن در ساحت جمع و فرد، تحول و تغییر فرهنگی و ایجاد پیشرفت اجتماعی، همبستگی محتوا و روش، به وقوع پیوسته است؛ لذا همان گونه که در باب محتوا باید وسواس داشت، در بحث روش هم باید دقت نمود. ضرورت توجه به این مهم را در آیات سوره قیامت *إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (قیامت / ۱۷-۱۹)* و سوره اسراء *وَقَرَأْنَا فَرَقَانَهُ لِنُتَقَرِّأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنُنزِّلُآءَهُ تَنْزِيلًا (اسراء / ۱۰۶)* می توان دنبال کرد. یعنی اگر قرآن نزول صرفاً دفعی می داشت و رسالتش بیان مجموعه ای از دانش ها و معارف دینی برای شناخت و تربیت بود، نیازی نبود تا بسیاری از چالش ها و درگیری های خارجی و همگام با رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیان گردد، همچنان که لازم نبود تا اهل کتاب مدینه و مشرکان مکه مورد خطاب قرار گیرند، و همچنان که دلیلی نداشت تا آسیب هایی که شهر مدینه را درگیر خود کرده بود، به طور پراکنده و

متعدد مطرح شود و بالاخره ضرورتی بر بسیاری از خطابات قرآن و طرح پرسش ها و پاسخ ها نبود (بهجت پور، همگام با

ص: ۸۸۰

در واقع، این گونه به نظر می‌رسد که نازل شدن آیات کنار حوادث، ورود به چالش‌ها با اصحاب عقاید، راهبردهای اجتماعی و تدریجی مسلمانان تا تشکیل حکومت و آسیب‌شناسی مسائل حکومت دینی نشان از انگیزه‌ای خاص و تربیتی ویژه دارد که در نزول قرآن مورد توجه خداوند بوده و این همان چیزی است که در طول ۲۳ سال اتفاق افتاد. این حقیقت، در بیان نویسنده کتاب قرآن‌شناسی به خوبی بیان شده است:

«لازمه جدایی ناپذیر تلاوت با درنگ آیات آن است که فهم معارف قرآنی پذیرش مردم نسبت به فرهنگ قرآن و اثرگذاری قرآن بر مردم در بُعد فکری، روحی و عملی بیشتر و بهتر صورت گیرد و فرهنگ پذیر و درونی کردن بینش‌ها و مقررات و نهادینه شدن آن در جامعه به خوبی تحقق می‌یابد. علاوه بر این، همزمانی تلاوت آیات با شرایط زمانی و مکانی و رخدادهای اجتماعی و فردی متناسب با مفاد آیات نازل شده، فهم بهتر آیات و اثرپذیری کامل تر از آن را دو چندان می‌کند. از جهت سوم به لحاظ صفا و پالودگی روحی و تکامل نفسانی که در پرتو عمل به برخی دستورها و مقررات قرآن و فهم و پذیرش برخی معارف آن فراهم می‌آید، آمادگی لازم برای پذیرش و عمل به دستورهای بعدی که سنگین تر و نیازمند ایثار بیشتر و تلاش افزون تر است، پیدا و استعداد لازم برای یافتن و هضم معارف متعالی تر که در آیات بعدی آمده است، حاصل می‌شود؛ به عبارتی دیگر، قرائت با درنگ آیات از یک سو زمینه فهم و دریافت بهتر معارف قرآن را فراهم می‌سازد و از سوی دیگر با فراهم آمدن تدریجی شرایط درونی و بیرونی در اثر گذشت زمان تسلیم بیشتر در باب بیانات قرآنی و عمل به دستورهای جدید حاصل می‌شود و در کنار آن، با عمل به دستورها و نفوذ اعتقاد به معارف نازل شده، شرایط مناسب و آمادگی‌های لازم برای دریافت معارف بهتر و تسلیم شدن و عمل کردن به مقررات و دستورهای سنگین تر فراهم می‌شود، بلکه فهم پیشین آنان از آیات قبلی نیز دقیق تر، پر بارتر و تکامل یافته تر می‌گردد و در یک جمله، تلاوت با درنگ آیات تأمین کننده شرایط لازم و کافی برای تحقق اهداف نزول قرآن است» (مصباح یزدی، قرآن‌شناسی، ۱۳۷۷: ۹۸-۹۹).

بر این اساس، یکی از گام‌های مؤثر در فهم معنا و شاخص‌های پیشرفت از منظر قرآن، بررسی آیات ناظر به بحث بر اساس سیر نزول و منطقه و مرحله آن است که در ادامه، این شیوه مدنظر قرار گرفته است.

۱ - مفاهیم بنیادین در تبیین جامعه پیشرفته

مفاهیمی وجود دارد که بررسی آنها در مطالعات قرآنی با رویکرد اجتماعی از جمله بحث پیشرفت، از ضروریات است که از آن جمله می‌توان به کالبد شکافی مفهومی جامعه و قوانین مشترک حاکم بر آن از منظر قرآن اشاره کرد؛ به این معنا که تعمیم بسیاری از یافته‌ها تنها با قبول و اثبات آنها ممکن است و علمیت تلقی‌های جامعه‌شناسانه از قرآن را به عنوان بحثی فلسفی - اجتماعی قطعیت می‌بخشد و مهم تر از آن، روشن ساختن تلقی قرآنی از اینکه چه تعریفی از پیشرفت را می‌توان مبنای تبیین شاخص‌های آن قرار داد.

واژه «جامعه» مؤنث کلمه «جامع» و اسم فاعل از کلمه «جمع» است که از نظر لغوی به معنای جمع کننده، گرد آورنده، فراهم کننده، طوق و غل آمده است (دهخدا، لغت نامه، دهخدا، بی تا، ۱۰۴۹/۱). جامعه در عرف نیز به معنای گروهی از انسان ها به کار می رود که با همدیگر دارای وجه اشتراکی باشند؛ مانند جامعه ایرانی و جامعه پزشکان (مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ۲۱:۱۳۶۸) و در اصطلاح جامعه شناسی گروهی از انسان ها می دانند که یا برای نیل به هدف عام المنفعه تعاون دارند یا با اشتراک هم می کوشند وسائل زندگی خود را تأمین نمایند و نسل خود را ادامه دهند، و یا هدفی فرهنگی را لحاظ کرده، جامعه را دسته ای می دانند که دارای فرهنگ

واحدی است (کنیک، مبانی جامعه‌شناسی، ۱۳۷۵: ۴۸).

هر چند به گفته تمام مفسران و اندیشمندان قرآن پژوه، در قرآن واژه «جامعه» نیامده، لکن واژه‌های متعددی در قرآن وجود دارد که از آنها به راحتی می‌توان مفهوم جامعه و تأکید قرآن بر آن را به دست آورد. مفاهیمی چون قوم، قبیله، طائفه، شعب، قرن، امت، ملت؛ برای نمونه، واژه «قوم» که قریب به سیصد و هشتاد بار در قرآن تکرار شده است و هم کاربرد به صورت مذکر و مؤنث دارد مانند: كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ (قمر/ ۹) و واژه «ناس» که بیش از دویست بار در قرآن تکرار شده و گاه به گروهی از مردم با اعتقادی خاص اشاره دارد مانند: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (بقره/ ۸) یا در سوره حجرات که پس از بیان خلقت انسان از یک مرد و زن، تعبیر از حیات جمعی با استفاده از کلمه قبیله و شعوب شده است، مانند: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات/ ۱۳). همه بیانگر این است که می‌توان جامعه را از نگاه قرآن کریم به گروهی اطلاق کرد که با هدف مشترک و ملاک و معیار معین و سنت خاص به پیروی از تفکر یا عقیده و یا شخصی خاص در مکانی معین گرد هم آمده‌اند و در راستای رسیدن به آن هدف از سر آگاهی و گاه ناخودآگاهی در حرکت و فعالیت هستند (جوادی آملی، جامعه در قرآن، ۱۳۸۸: ۳۹) و این یعنی نوعی این همانی بین برآیند مجموع تعاریف جامعه در جامعه‌شناسی و برداشت معنای آن از مفاهیم ناظر به جامعه در قرآن کریم.

۱-۲. پیشرفت در قرآن

۱-۲-۱. رشد مظاهر تمدنی و نسبت آن با پیشرفت

با اندک تأملی در ادبیات و اصطلاحات توسعه غربی، یکی از مظاهر و شاخص‌های توسعه، مظاهر تمدنی آن است، لکن از محتوای آیاتی از قرآن معلوم می‌شود که اساساً پیشرفت معادل با این شاخص نیست. اگر هم شاخصی است به تنهایی نمی‌تواند شاخص پیشرفت باشد. قرآن در سوره فجر به مردم متذکر می‌شود که تأمل کنند و ببینید که خداوند با صاحبان کاخ‌های بی سابقه همچون قوم ثمود، عاد و فرعون چه کرد: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادِ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ * وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخِرَ بِالْوَادِ * وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ * الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ * فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ * إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ (فجر/ ۶-۱۴)؛ از این بیان قرآنی معلوم می‌شود که پذیرش چنین تلقی از پیشرفت به جز مظاهر فساد چیزی در بر ندارد؛ چرا که حوادث دیروز و امروز تاریخ جامعه بشری گواه صدق این حقیقت است. جامعه صدر اسلام نیز به گونه‌ای با آن دست به گریبان بود و تا آغاز دعوت علنی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، مکرر به این نکته تذکر داده شده است که: أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ * وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ (شعراء/ ۱۲۸ و ۱۲۹).

۱-۲-۲. معادل مفهوم پیشرفت در قرآن

شاید جامع‌ترین مفهوم ناظر به پیشرفت در قرآن، حرکت در مسیر مستقیم است که قرآن مکرر از آن به تعبیر مختلف یاد کرده است و برای اولین بار در سوره جامع حمد از آن یاد می‌کند و مسیر آن را با اهدنا الصراط المستقیم (حمد/ ۶) از سایر مسیرها جدا می‌سازد که در حقیقت، راه مستقیم مسیری است که آغاز و پایانی دارد و این مسیر حکایت‌گر مراحل متعدد

تکامل و تحول است.

در مقابل «صراط مستقیم» به نظر می‌رسد «خسران» واژه عمیقی است که از دیدگاه قرآن بر پسرفت و عقب ماندگی از همان مسیر مستقیم دلالت دارد که به طور خاص در سوره عصر از این حقیقت نیز پرده بر می‌دارد. البته با این مقدمه که در جریان پیشرفت نمی‌شود قرار گرفت مگر اینکه به دو رکن اساسی در عمل و اعتقاد پایبند شد؛ یکی

ص: ۸۸۲

اعتقاد و ایمان به خدا و دیگری انجام عمل صالح: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ * وَالْعَصْرِ * اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ * اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (عصر / ۱-۳) و چون در سوره حمد خداوند از بندگانش خواسته تا راه مستقیم را از او بخواهند، در سوره اعراف آن هدایت را به خودش نسبت داده و دقیقاً به جز آن را خسران و پسرفت می‌داند: مَنْ یُّهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِیْ وَمَنْ یُّضِلِّ لَیْسَ لَكَ اِلَیْهِ سَبِیْلٌ (اعراف / ۱۷۸). از طرفی، نهایت و غایت جریان پیشرفت در قرآن به حقیقتی دیگر باید منتهی شود که جز آن مسیر پیشرفت نخواهد بود و آن رستگاری در هر دو عالم است. واژه «فلاح» که برای اولین بار در سوره شمس متوجه مردم مکه شده، ناظر به این حقیقت است: قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (شمس / ۹-۱۰).

۲-۲-۳. ویژگی های کلی پیشرفت

الف) پذیرش خدا به عنوان «رب» و لزوم عبادت او به عنوان بدیل راه مستقیم پیشرفت: وَاِنَّ اللّٰهَ رَبِّیْ وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْهُ هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِیْمٌ (مریم / ۳۶) و لازمه حرکت در راه پیشرفت، تبعیت است: فَاتَّبِعْنِیْ اَهِیْدِکَ صِرَاطًا سَوِیًّا (مریم / ۴۳) و اینجاست که در این مسیر تسلیم او شدن شرط عاقبت بخیر شدن است: تَوَفَّیْ مُسْلِمًا وَاَلْحِقْنِیْ بِالصّٰلِحِیْنَ (یوسف / ۱۰۱).

ب) قرار گرفتن در مسیر پیشرفت به اختیار؛ به این معنا که پیشرفت، حرکت از درون است و باید خود انسان حرکت در آن را اراده کند و بخواهد: اِنْ نَّشَأُ نُنَزِّلْ عَلَیْهِمْ مِّنَ السَّمَآءِ آیَةً فَظَلَّتْ اَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِیْنَ (شعراء / ۴).

ج) محور و نتیجه پیشرفت دنیا گرایی نیست؛ چرا که دنیا گرایی در فرهنگ قرآنی به فلاح و رستگاری در آخرت که نتیجه پیشرفت و سرنوشت آن است، منتهی نمی‌شود. این حقیقتی است که در آیات متعدد با رونمایی از متاع دنیا به آن توجه داده شده است: مَنْ كَانَ یُرِیْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهٗ فِیْهَا مَا نَشَآءُ لِمَنْ نُرِیْدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهٗ جَهَنَّمَ یَصِیْرًا لِّمَا مَدَّوْمًا مَّذْحُورًا (اسراء / ۱۸) و یَا اَیُّهَا النَّاسُ اِنَّمَا بَعَثْنَاکُمْ عَلٰی اَنْفُسِکُمْ مَّتَاعَ الْحَیٰةِ الدُّنْیَا ثُمَّ اِلَیْنَا مَرْجِعُکُمْ فَنُنَبِّئُکُمْ بِمَا کُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (یونس / ۲۳)، اِنَّمَا مَثَلُ الْحَیٰةِ الدُّنْیَا کَمَاۤ اَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَآءِ... (یونس / ۲۴) و مَنْ كَانَ یُرِیْدُ الْحَیٰةَ الدُّنْیَا وَزِیْنَتَهَا نُوفِّ اِلَیْهِمْ اَعْمَالَهُمْ فِیْهَا وَهُمْ فِیْهَا لَا یُبْخَسُوْنَ (هود / ۱۵).

د) مسیر پیشرفت خانه سلامت و امنی است که خداوند به آن دعوت می‌کند: وَاللّٰهُ یَدْعُوْا اِلَیْ دَارِ السَّلَامِ وَیَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلَیْ صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ (یونس / ۲۵).

۱-۲-۴. ایمان و عمل صالح دو رکن سازه پیشرفت

بر اساس مضامین عالی سوره عصر، در جا زدن و عقب گرد از خصوصیات عمومی انسان ها و جوامع بشری بوده و خواهد بود مگر اینکه به دو رکن اساسی ایمان و عمل صالح مجهز گردند؛ لذا به طور مکرر از آغاز جریان پیشرفت جامعه اسلامی تا پایان آن و نیز تمام دستور العمل و منشور پیشرفت عمده، اصرار قرآن بر این دو امر جامع است که در تعبیر مختلف آن را تفصیل می‌دهد؛ هم ایمان و حدود آن را بیان می‌کند و هم اعمال صالح را معرفی می‌نماید: اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ ذٰلِکَ الْفَوْزُ الْکَبِیْرُ (بروج / ۱۱)، لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ

أَشْفَقَ سَيَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (تین / ۴-۵) وَ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ * أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (بلد / ۱۷-۱۸) تا جایی که قرآن ایمان را معیار بهره مندی از نعمت های مادی و معنوی دنیا و آخرت می داند و به این حقیقت اشاره دارد که در دنیا نعمت های الهی تنها از آن مؤمنان است و دیگران به طفیلی از آن بهره دارند: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (اعراف / ۳۲)، وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ -

اه

وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (اعراف / ۱۵۶)، إِنَّ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (اعراف / ۱۸۸)، قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي
 ه - ذَا بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (اعراف / ۲۰۳). اینجاست که عاقبت و سرنوشت جامعه پیشرفته و با ایمان و
 عمل صالح، نجات ابدی است: وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا (طه / ۱۱۳)، لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا
 وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ لَمَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (روم / ۴۵)، وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ
 صَالِحًا وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ (قصص / ۸۰) و وَأَنْجَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ (نمل / ۵۳).

قرآن کریم در سوره هود با تکرار و مرور مجدد بر سرگذشت تعدادی از اقوام گذشته و انبیا تنها سعادت و عاقبت خیر را از
 آن اهل ایمان و عمل صالح می داند و دیگران را اهل هلاک و نابودی: وَلَئِنْ أَذَقْنَا نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَّتَهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ
 عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ (هود / ۱۰)، إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ (هود / ۱۲)، إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا
 وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (هود / ۲۳)، وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا
 مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ (هود / ۵۸) و فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ
 إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ (هود / ۶۶). در واقع، بیان سرگذشت اقوامی چون قوم هود، صالح، نوح، لوط و دیگر انبیا برای
 مردم مکه تبیین گر این است که طی مسیر مستقیم، بدون ایمان و عمل صالح، چیزی جز خسران به دنبال ندارد و اگر مردم
 جامعه آن روز خواهان سرگذشتی به جز سرگذشت آنان است، نباید این مسیر را بپیمایند و مبادا مجدداً پا جا پای آنان
 گذارد.

۱-۲-۵. حاکمیت قوانین الهی بر جریان پیشرفت

از مهم ترین ویژگی های پیشرفت در قرآن این است که تحت قانونمندی و حاکمیت سنن الهی تحقق می یابد و اگر این
 ویژگی در جامعه عینیت یابد عملاً از قاعده اشتراک جوامع در قانونمندی اجتماعی به اراده الهی تبعیت می کند. در حقیقت
 می توان برای پیشرفت، ظرفی در نظر گرفت که آن بستر تحقق قوانین الهی در جامعه بشری است و با مرور بر آیات آغاز
 وحی می توان به اهمیت این بستر توجه کرد و نقطه اتکای جالب توجهی را در بیان تفاوت جدی نگرش به توسعه در دیدگاه
 غربی و نگاه به پیشرفت در نگاه قرآنی به دست آورد.

الف) قرآن در سوره های اعلی، لیل و انشراح، به ترتیب، ضمن بیان شرح صدر عطا شده به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از
 تسهیل امر ایشان و اهل تقوا و در نهایت تأکید بر آسانی بعد از سختی به عنوان یک قانون یاد می کند: وَتُسِّرُّكَ لِلْيُسْرَىٰ
 (اعلی / ۸)، فَسُسِّرُهُ لِّلْيُسْرَىٰ (لیل / ۷) و فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (انشراح / ۵-۶).

ب) در سوره نجم به قاعده و اصل دیگری اشاره می کند مبنی بر اینکه همه آنچه عائد انسان می گردد، مرهون تلاش اوست:
 وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ (نجم / ۳۹) و وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَىٰ (نجم / ۴۰).

ج) قاعده عاقبت نابودی ظلم، طغیان، بدی و فساد قاعده دیگری است که در سوره نجم و در جریان پیشرفت از آن یاد می
 کند: وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ * وَثَمُودَ فَمَا أَبْقَىٰ * وَقَوْمَ نُوحٍ مِّنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَىٰ (نجم / ۵۰-۵۳). در سوره جن
 به گونه ای دیگر از این سرنوشت پرده برداشته، آن را مستند به اعراض از ذکر خدا می نماید: وَالْوَالِدَاتُ يَتَّقِمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ

لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا * لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا (جن / ۱۶-۱۷).

د) در سوره اعراف به قانون دیگر حاکم بر جریان پیشرفت و انحراف از آن یعنی اصل هدایت الهی می پردازد: وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تُلْكُمُ الْجَنَّةَ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (اعراف / ۴۳). در این تلقی، جامعه تبدیل به جامعه ای پاک می شود که

ص: ۸۸۴

محصولات پاکیزه آن روز به روز به اذن پروردگار بیرون می آید وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ (اعراف / ۵۸). بر عکس، جامعه خبیث به دلیل عدم بهره مندی از هدایت الهی و محروم ساختن خود از این هدایت، جز پلیدی حاصلی ندارد. از نمونه های این نوع جامعه در سوره اعراف مجدداً به بیان سرگذشت جامعه قوم نوح، عاد، صالح و لوط می پردازد و ضمن بیان خصوصیات آنها نوع نهی الهی در خصوص رفتارهای آنها را یادآور شده، به عذاب حتمی که گرفتار آن شدند، اشاره می کند (اعراف / ۶۰-۹۴).

۱-۲-۶. برداشت نهایی: جریانی و مرحله ای بودن پیشرفت

در یک جمع بندی پیشرفت در قرآن را می توان به یک جریان مرحله ای و متعالی رو به جلو در تمامی ساحت های اجتماعی دانست که در قالب فرد و جامعه در حال پیشرفت تجلی می کند و ایستایی هم ندارد؛ ضمن اینکه همه ابعاد آن با آخرت مرتبط است و جهت حرکت آن، تحقق عدالت اجتماعی است و قوانین لایتنگیری هم به عنوان قوانین مشترک اجتماعی - الهی بر آن حاکم است و از آن تبعیت می کند. در واقع، جریان پیشرفت، همچون دانه گندمی است که در زمین مراحل جوانگی، رشد، ریشه دوانیدن و بالاخره روی پا ایستادن را طی می کند. این حقیقت، به خوبی از آیه پایانی سوره فتح روشن می شود: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (فتح / ۲۹).

۲. شاخص های پیشرفت

مفهوم شاخص که بیانگر ابعاد و شاخه های عینی قابل شناسایی ولو به صورت کیفی در یک مفهوم یا جریان و واقعیتی اجتماعی است، معمولاً نشانگر روند تغییرات، شناسایی وضعیت موجود و پیش بینی تغییرات آینده در راستای تحلیل و ارائه راه حل مشکلات و کنترل آنها می باشد که به لحاظ گستره و سطح سنجش، به دو قسم عاملیتی و ساختاری تقسیم می گردد. در نوشتار حاضر به جهت بررسی شاخص ها از بُعد اجتماعی، بر ابعاد کیفی و ساختاری آن که هم جهت با مطالعات اجتماعی است، تمرکز شده است؛ شاخص هایی که بیشتر ناظر به ابعاد و ویژگی های اجتماعی و جامعه شناختی پیشرفت است. بر این اساس، سه شاخص ساختاری عمده پیشرفت اجتماعی که در ادبیات توسعه نیز به عنوان اصلی ترین شاخص های اجتماعی پیشرفت از آنها یاد می شود یعنی، شاخص دانش عمومی، شاخص همبستگی اجتماعی و شاخص امنیت اجتماعی (غفاری، کیفیت زندگی شاخص توسعه اجتماعی، ۱۳۸۸: ۱۲۰) مورد بررسی قرار می گیرد.

۱-۲. شاخص دانش عمومی

۱-۱-۲. آشنایی با قرآن به عنوان منشور پیشرفت

در مطالعه قرآنی پیشرفت با توجه به شرایط اجتماعی مکه به عنوان مکان فضای نزول دو خلأ به دست می آید: یکی خالی بودن جریان حیات از یک قانون مستحکم و دیگری خلأ ارتباط معنادار حیات اجتماعی با حیات اخروی. قرآن این دو خلأ

جدی را پاسخ گفت و توانست به مرور به منبع فیاض علمی - عملی پیشرفت تبدیل گردد و معیار خوب و بد شود.

الف) از ویژگی های قرآن در راستای نقش آفرینی در پیشرفت آن است که در مرحله اول، کتاب انذار اهل مکه است: **لُتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ** (یس / ۶) و در مرحله بعد و همزمان با مرحله اول، کتاب پند دهنده و

ص: ۸۸۵

اندرز برای همه عالمیان است: فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ (ق/ ۴۵)، ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ (ص/ ۱) و وَإِنَّهُ لَنَزِيلٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ * وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ (شعراء/ ۱۹۲-۱۹۶). از ویژگی های ذکر بودن یکی قابل فهم بودن و دیگری قابل تدبیر بودن است. در واقع، قرآن به سادگی قابل دریافت و فهم و ابزار تذکر مفید است که در سوره قمر چهار مرتبه در فواصل کوتاه به آن تذکر داده شده است: وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (قمر/ ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰) و كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ (ص/ ۲۹).

ب) تعبیر از «مبین و آشکار و روشن بودن قرآن» حکایتی دیگر از ظرفیت بالای قرآن در بهره وری عمومی و همگانی از آن است: طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ * هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ (نمل/ ۱-۲)، تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (قصص/ ۲)، الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (يوسف/ ۱-۲) و الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ (حجر/ ۱).

ج) عدم انحراف و محافظت از قرآن از سوی خداوند بیانگر ویژگی مهم دیگر قرآن در مسیر پیشرفت است: إِنَّا نَخْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (حجر/ ۹)؛ لذا از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خواسته که بدون هیچ ترس و هراسی با فاصله گرفتن از کفار و اعراض رسمی از آنان، آنچه را به آن مأمور شده است، اقدام نماید و مطمئن باشد که خداوند او را کفایت می کند: فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ (حجر/ ۹۳-۹۴).

د) پاسخگویی به سئوالات و حقیقت نیازها از دیگر ویژگی های مهم است که هم جبهتی قرآن با جهان شمولی آن را نیز نشان می دهد: لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلْمُتَوَكِّلِينَ (يوسف/ ۷) و وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (انعام/ ۵۹).

۲-۱-۲. آشنا شدن با خدای یگانه و باور به او

از ویژگی های بررسی قرآن به ترتیب نزول، درک احساس همراهی قدم به قدم با جریان اصلاح جامعه است. تغییر شرایط و ویژگی های اعتقادی - فرهنگی جامعه عصر نزول (که تمسک به شیوه آبا و اجدادی و در یک کلام شرک و بت پرستی بود) از ضرورت هایی است که باید در جریان بعثت در جامعه عصر نزول رخ می داد. تغییر این باور غلط و اصلاح آن به سمت باوری صحیح و ناب، توانست پایه گذار حرکتی عمیق و بنیادی و به تعبیر اجتماعی آن، تغییری ساختاری گردد. این یعنی ورود عامل اول و اولین گام تغییر و تحول جامعه مکه، یعنی تعریف و بیان جایگاه انحصاری آفریدگار هستی و انسان و متوجه کردن مردم در احساس نیاز به پروردگار از طریق آشنا ساختن مردم با وی: أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (علق/ ۲). در واقع، به تناسب اولین گام تحول، ضروری ترین ابعاد پیشرفت را باید در آشنایی و رشد معرفت نسبت به خدا و عمق توحید دانست و احساس نیازمندی مداوم به خدا از بایدهای جریان پیشرفت است؛ چرا که احساس بی نیازی از خدا طغیان آور است: كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَاطِفٌ * أَن رَّآهُ اسْتَيْغَىٰ (علق/ ۶-۷). از طرفی، احساس و اعتقاد به رجوع به خدا إِنَّ إِلَهِي رَبِّي (علق/ ۸) و باور و اعتقاد به اینکه خدا ناظر و بیننده است: أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى (علق/ ۱۴) تکمیل کننده این پروسه خواهد بود. این خدا به فرموده قرآن با سه خصلت رحمانیت، رحیمیت و مالکیت بر جهان ظاهر و عالم غیب، تمام حمد مخصوص اوست: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (حمد/ ۲-۵) و هدایت گر اصلی و تعیین کننده جهت پیشرفت است: اهْدِنَا

الصَّراطِ الْمُسْتَقِيمِ (حمد / ۶)؛ بنابراین، افراد جامعه باید به خدایی متوجه شوند که اولاد یکتای بی همتاست: هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ
الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

ص: ۸۸۶

(اخلاص / ۱-۴). ثانیاً خلق و هدایت از اوست: الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (شعراء / ۷۸)، روزی ده و ابر رسان است: وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (شعراء / ۷۹)، شفا دهنده است: وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (شعراء / ۸۰)، زنده کننده و میراننده است: وَالَّذِي يُمَيِّنُنِي ثُمَّ يُحْيِيَنِي (شعراء / ۸۱) و یاری رسان در جریان پیشرفت است: مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُم أَوْ يَنْتَصِرُونَ (شعراء / ۹۳)؛ در نتیجه مردم باید به عبادت این خدا رو آورند: فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ (قریش / ۳-۴)، إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (نمل / ۹۱)، تنها از او مدد بخواهند: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (حمد / ۵) و تنها او را بخوانند و به یگانگی او اعتراف کنند و دیگرانی را که شریک می دانند، طرد نمایند: فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُكُونَ مِنَ الْمَعذِبِينَ (شعراء / ۲۱۳) و أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتِ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا إِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ... قُلْ لَا يَغْلِبُكَ مِنَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبِ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ (نمل / ۶۰-۶۵) و با نام او کارها را شروع کنند: إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (نمل / ۳۰). این پیشرفت و هدایت الهی به سبب آن است که به جز خدا و کیلی نگیریم: وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا (اسراء / ۲)؛ در نتیجه به صورت عملی و اعتقادی تنها اوست که در جامعه در حال پیشرفت و پیشرفته عبادت می شود: إِيَّاكَ نَعْبُدُ (حمد / ۵)، يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَّا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (یونس / ۳) و أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ (هود / ۲).

۲-۲. شناخت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و تبعیت از رهبری صالحان

معرفی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان صاحب خلق عظیم: مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ * وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ * وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (قلم / ۴-۶) و شخصیتی عابد، اهل نماز شب و قرائت قرآن: قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا * نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (مزمل / ۲-۴)، وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا * رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا * وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا * وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهَلْهُمُ قَلِيلًا (مزمل / ۸-۱۱) و مؤمن به خدا و کلمات او: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي - ي وَيُمِيتُ فَمَا مَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (اعراف / ۱۵۸) همه، نشانگر اهمیت جایگاه رهبری صالح در حرکت در جهت پیشرفت و زمینه سازی برای آینده جریان پیشرفت در جامعه و امت اسلامی است و ادامه آن نیز با رهبری صالحان از اهل بیت اوست: إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثُرَ (کوثر / ۱) بنابراین، پیشرفت که همان هدایت است، در گرو تبعیت از رسول خداست و اگر در جامعه از فرمان او اعراض شد، آنگاه سرنوشت بدی در انتظار است و تأسف خواهند خورد که چرا از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تبعیت نکردند و کس دیگری را دوست خود قرار دادند و قرآن را مهجور ساختند: وَيَوْمَ يَعْزُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا * يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا * لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا * وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا (فرقان / ۲۷-۳۰).

۲-۲-۱. ویژگی های رهبری صالح

خداوند در سوره مریم با بیان گوشه هایی از سرگذشت سه تن از پیامبران (حضرت عیسی علیه السلام، زکریا علیه السلام و

یحیی علیه السلام از زبان آنان به ویژگی های رهبران صالح اشاره دارد که همه، از نقش این ویژگی ها در رهبری صحیح و کار آمد آنها حکایت دارد.

ص: ۸۸۷

آنان مهربان و پاکیزه اند: وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً (مریم / ۱۳)؛ تقوای الهی از ویژگی های مهم آنان است: وَكَانَ تَقِيًّا (مریم / ۱۳)؛ در تمام عمر خود نمازخوان و زکوه دهنده اند: وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (مریم / ۳۱)؛ احسان و خدمت به والدین سرلوحه رفتار عملی آنهاست: وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ (مریم / ۱۴) و وَبَرًّا بِوَالِدَتِي (مریم / ۳۲)؛ و در مسیر هدایت و رهبری زورگو نیستند: لَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا (مریم / ۱۴) و وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (مریم / ۳۲). با توجه به ویژگی های یاد شده بر اساس آیه شریفه ۱۵۷ اعراف در جریان پیشرفت، در امور اساسی زیر، از مردم تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خواسته شده است.

۱. در انجام فریضه عظیم امر به معروف و نهی از منکر باید یار ایشان و مطیع باشند تا بدی ها و عناصر مغل پیشرفت از بین برود و نتوانند سر بر آوردند: يَا مُرْهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ.

۲. از حلال خدا که طیبات است، استفاده نمایند و آن را بر خود حرام نکنند: وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ.

۳. از حرام و ناپاکی های معرفی شده از سوی او اجتناب کنند: وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ.

۴. در برداشتن قید و بندها او را یاری رسان باشند: وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ.

مردم این وظایف و امور را انجام نمی دهند جز اینکه مؤمن به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باشند و آنگاه است که او را بزرگ می شمارند و یاری رسان خواهند بود: الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ فَأَلَدِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ؛ در نتیجه، از قرآن پیروی می کنند: وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ وَرِسْتَكَارِي شَامِلِ حَالِ جَامِعِهِ أَنَانَ مِي شُود: أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (اعراف / ۱۵۷).

۲-۳. شناخت نسبت به آخرت و ایجاد گرایش به سمت آن

قرآن در تعریف انسان، او را دارای دو ساحت جسم و روح دانسته و اصالت را به روح او می دهد. در دیدگاه قرآن، جهان مادی از پست ترین عوالم است، انسان برای این جهان خلق نشده است و غایت آفرینش او محدود به عالم مادی نیست؛ بنابراین، پیشرفت و انحطاط برای وی و جامعه انسانی با نگاه به غایت او سنجیده و تفسیر می شود (جوادی آملی، جامعه در قرآن، ۱۳۸۸: ۴۰۲)، آنچه بر اساس آیات متعدد می توان از آخرت گرایی به عنوان ممتازترین شاخص در جریان پیشرفت یاد کرد، در حقیقت، توجه به بعد اخروی و هدف بودن آن برای پیشرفت است: وَمَا لِأَخِيْدٍ عِنْدَهُ مِنْ نَّعْمَةٍ تُجْزَىٰ * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ * وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ (لیل / ۱۹-۲۱).

این بخش از شاخص، دارای سه ویژگی است؛ یکی اینکه بهتر از هدف دنیایی است: وَالذَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (اعراف / ۱۶۹). دوم اینکه ماندگار و باقی است: وَالْمَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ (اعلی / ۱۷). سوم اینکه قطعی است و به عنوان وعده ای حتمی محقق خواهد شد: إِنَّمَا تُوْعَدُونَ لَوَاقِعَ (مرسلات / ۷) و کسانی که آن را نپذیرند، جزء مکذبان هستند و حال بدی خواهند داشت. شاید به دلیل اهمیت و ضرورت محوریت آخرت است که قریب ده بار تعبیر و تِلْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ در سوره مرسلات تکرار شده است.

همچنان که با توجه به معنای پیشرفت که به عنوان صراط و مسیر الهی از آن یاد گردید، به جز طی این راه، جامعه سرنوشتی ناخوشایند خواهد داشت: إِنَّ الَّذِينَ يَصْلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ (ص / ۲۶)؛ لذا تأکید قرآن در اوائل بعثت، بر حاکمیت روح آخرت گرایی بر تمام فعالیت ها و جست و جوی آن در خلال تمام رفتار و کنش و واکنش های فردی و اجتماعی است و بناست تا جامعه مکه و عرب آن روز را متحول سازد و از غل و زنجیر و اسارت بت و بت پرستی نجات دهد و عاقبت واقعی آنها را در جهان دیگر متذکر شود: وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (قصص / ۷۷)؛ در نتیجه، تمام تلاش ها به ثمر واقعی خود می رسد و اجر الهی را به دنبال می آورد:

ص: ۸۸۸

وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَيَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا (اسراء/ ۱۹) حتی زمانی که قرآن به بیان آیات الهی و سنن خود در عالم هستی می پردازد و آنها را به عنوان آیات الهی بر مردم زمان خود بر می شمارد، آنها را دلیل و گواه بر کسانی می داند که آخرت و سرنوشت آینده خود را در جلو قرار داده و از عاقبت بد می ترسند: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ (هود/ ۱۰۳).

۲-۴. شناخت چهره حق و باطل

قرآن کریم پس از طرح مسیر کلی پیشرفت با معادل هایی از قبیل صراط مستقیم و گرایش به خدای واحد، برای بالنده تر کردن کار و افزودن گرایشات الهی در مقابل جریان مخالف، به ایجاد یک دالان امنیت و حرز حصین اقدام نمود تا ضمن تعیین خطوط تمایز دو گرایش کفر و توحید، زمینه جدی امنیت مؤمنان و گروندگان را روشن و حامیان این حرکت را شناسایی نماید و کسانی نیز که قصد حمایت و یاری پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و قرآن و گروندگان به آن را دارند. همچنین خودی را از غیر خودی بشناسند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز در اولویت کار، تفاوت ها را احساس نماید؛ لذا به یک استراتژی در کل جریان پیشرفت، به خصوص در آغاز آن، بر می خوریم که از آن می توان به شاخص موضع گیری در مقابل مخالفان حتمی به صورت معین و یا کلی یاد کرد. آنجا که در سوره مسد به طور مشخص در مقابل ابولهب به عنوان فرد شاخص مخالف و دشمن علنی موضع می گیرد: تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ (مسد/ ۱) یا آنجا که به طور مشخص جدایی خط خود را از کفار اعلان می کند که: قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (کافرون/ ۱-۶). اینجاست که به مرور جامعه متمایز اهل ایمان و رو به پیشرفت شکل می گیرد و جریان پیشرفت دینی و اسلامی در مقابل جریان کفر و مخالف قوت می گیرد و راه خود را می یابد. از سوره کافرون و سپس در سوره های متعدد بعدی از جمله یونس و هود مرحله اول پیشرفت جامعه مومنان ادامه پیدا می کند که: وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ (یونس/ ۴۱)، وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ * وَانظُرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ (هود/ ۱۲۱-۱۲۲) و قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (ص/ ۶۵)؛ لذا خداوند با تأکید از پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم می خواهد مبادا از کفار پشتیبانی کند: فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَافِرِينَ (قصص/ ۸۶).

در مقابل یک چنین جبهه گیری، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم طی فرمان الهی هم مأمور لطف و مرحمت و مراقبت از کسانی شد که دل به پیامبر داده اند و خواهان تبعیت از اوامر او هستند: اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (شعراء/ ۲۱۵) وهم با ذکر سرگذشت اقوام هود و صالح و انزجار از روش و منش این دو قوم: كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلَا بُعِيدًا لِّمَيْدِينَ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ (هود/ ۹۵) فراگرفت تا از طرد کنندگان مؤمنان که در حال شکل گیری به صورت یک جامعه اند و موضع متفاوت آنها در مقابل مخالفان در حال روشن شدن است، نباشد: وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ * إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (شعراء/ ۱۱۴-۱۱۵).

۲-۵. شناخت نسبت به رفتار اجتماعی جامعه مؤمنین

با توجه به اینکه پس از نزول سوره حجر و دستور قرآن به رسمی و علنی کردن دعوت اسلام (حجر/ ۹۴-۹۵)، برگ جدیدی

از حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مواجهه با جامعه مکه رقم خورد و در جریان ابلاغ پیام دین به دلیل همراهی گروهی با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و در جریان قرار گرفتن اقوام و نزدیکان ایشان در امر رسالت نبوی، دوره جدید با رسمی شدن اعلان آغاز گردید، به مرور، زمزمه ضرورت شکل گیری جامعه مؤمنان با آگاهی بخشی همگانی به بایدهای جامعه پیشرفته و در حال رشد واقعی، آغاز گردید و بر اساس آیات سوره انعام، در راستای مقابله با عقاید باطل، تلاش

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر این شد تا در کل تعلق به مادیات را به عنوان منشأ وابستگی ها مطرح نماید و با توجه به اخلاقیات، زمینه وابستگی بیشتر به توحید را فراهم سازد (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۹: ۸/۳۱).

۲-۵-۱. شناخت ویژگی های جامعه مؤمن

الف) جامعه مؤمنان توأم با سختی است؛ لذا به جامعه مؤمنان یادآوری می کند که از رنج و تعب و زحمت نهراسند و گلاویه نکنند: وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَا هُمْ بِأَنْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (انعام / ۴۲).

ب) در این جامعه، مؤمنان عزیزند و باید کسانی را که به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پیوسته اند، را نگهداشت و با آنان برخوردی از باب سلام و سلامت داشت: وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (انعام / ۵۳) و وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (انعام / ۵۴).

ج) مؤمنان در مرحله آماده سازی جامعه مکه برای مقابله با شرک و شرک زدایی، باید از مشرک و جامعه مشرکان اعراض کند: اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (انعام / ۱۰۶) ثانیاً در این راستا مطمئن باشند که وعده الهی در نصرت نسبت به محافظت شما در قبال این اعراض حتمی است. در واقع، یاری قطعی خداوند به مؤمنان مکه و رویگردانی از کافران و مشرکان که مؤمنان را از هر نوع وابستگی ذلت بار به عنوان شاخص عقب ماندگی می رهند، از ضروریات ادامه این حرکت است: وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِبُونَ * فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ * وَأَبْصَرُوا هُمْ فَسَوْفَ يُبْصَرُونَ * أَفَبِعَدَابِنَا يُسْتَعْجِلُونَ * فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنذَرِينَ * وَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ * وَأَبْصَرُوا فَسَوْفَ يُبْصَرُونَ (صافات / ۱۷۱-۱۷۹).

د) اعلان رسمی مسلمانی؛ چرا که یکی از راه های مقابله با مخالفان موضع گیری صریح و اعلان رسمی مسلمانی از لوازم این التزام است: وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (فصلت / ۳۳)، به ویژه که در برابر قرآن بعد از اعلان رسمی اسلام، موضع گیری رسمی کفار نیز قطعی شده است: وَقَالُوا لَوْلَا نَزَّلَ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْشِيِّنَ عَظِيمٍ (زخرف / ۳۰).

۲-۵-۱. شناخت دسته های صالح و غیر صالح

قرآن کریم ضمن تعیین خطوط اصلی بین دو جریان حق و باطل در مقاطع مختلف به عناوین گروه ها و دسته های موافق و مخالف نیز توجه کرده است. از گروه جامعه مؤمنان، محسنین و از گروه مخالفان، منافقین مورد توجه ویژه قرآن هستند.

الف) گروه محسنین از نگاه قرآن کسانی هستند که درست در مسیر جریان پیشرفت جامعه هستند و به معنای صحیح از منبع معرفت استفاده کرده، تابع خداوند و رسول او شده اند: هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (لقمان / ۳-۵)، وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا (نساء / ۱۲۵) و وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ

ب) جریان نفاق و منافقان، بیانگر شخصیت گروهی است که به شکلی مرموز با قالبی دروغین در مقابل حرکت پیشرفت جامعه با رهبری شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ایستاده اند و بیشترین فعالیت عملی را برای تغییر مسیر آن انجام می دهند: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِن جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْلَىٰ لَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ * وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ (عنکبوت / ۱۰-۱۱).

از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در برابر رفتارها و اعمال جاری مردم مکه که بر اساس مکتب جدید توحیدی مخالف پیشرفت و رشد جامعه است، دو اقدام اساسی صورت گرفت: یکی آشنادهی و توجه دادن مردم به محرّمات، ناهنجاری ها و ضد ارزش ها که جزء زندگی آنها شده بود و بسیاری از آنها در ادیان سابق هم تحریم شده بود و دیگری اصلاح آداب، اخلاق و روابط اجتماعی در جامعه ای که در حال شکل گیری بود و از نظر قرآن باید اصلاحاتی در آن انجام گیرد و عمدتاً از کانون خانواده شروع و به جامعه کلی تسری می یافت.

۲-۶-۱. آشنایی با محرّمات

۱. تأکید زیاد بر حرمت مصرف گوشت ذبح شده بدون نام خدا مگر در حال اضطرار: فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ * وَمِمَّا لَكُمْ إِلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ... وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِشْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ (انعام / ۱۱۸-۱۲۱).

۲. حرمت خوردن مردار، خون و گوشت خوک: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (نحل / ۱۱۵) وَقُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِشْقًا أَوْ هَلَالٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (انعام / ۱۴۵).

۳. حرمت شرک، قتل فرزندان، ارتکاب فواحش و قتل نفس از مجموعه محرّماتی است که باید مؤمنان و مردم مکه حرمت آن را بدانند: قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مَنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (انعام / ۱۵۱).

۴. حرمت خوردن مال ایتام، کم فروشی و تجاوز در کیل و وزن در انجام معاملات اقتصادی و در سطح جامعه: وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ... (انعام / ۱۵۲) وَوَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُواهُمْ أَوْ وُزِنُواهُمْ يُخْسِرُونَ (مطففين / ۱-۳).

۲-۶-۲. آشنایی با خصوصیات اخلاقی و دینی گروه مؤمنان

۱. مؤمنان اهل احسان به والدین و مراعات حقوق آنها هستند: وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالَهُ فِي سَامِيٍّ أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ (لقمان / ۱۴)، وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كَرْهًا وَوَضَعَتْهُ كَرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا... (احقاف / ۱۵) وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (عنكبوت / ۸).

۲. مؤمنان اهل اقامه نماز، صبر بر مصیبت، امر به معروف و نهی از منکرند: يَا بَنِي آدَمَ اصْلُوا الصَّلَاةَ وَأَمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ

وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (لقمان / ۱۷).

۳. مؤمنان رویگردان از دیگران نیستند و در راه رفتن تکبر نمی کنند: وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (لقمان / ۱۸).

۴. مؤمنان در راه رفتن اعتدال دارند و صدایشان پایین است: وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ (لقمان / ۱۹).

۵. مؤمنان بر خدا توکل دارند: وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (شوری / ۳۶) و وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ * وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنْصَبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ

ص: ۸۹۱

الْمُتَوَكِّلُونَ (ابراهیم / ۱۱-۱۲).

۶. مؤمنان از اعمال زشت و گناهان بزرگ اجتناب می کنند و چشم خود را فرو می برند: وَالَّذِينَ يَجْتَبِئُونَ كَيْدًا لِلْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (شوری / ۳۷).

۷. مؤمنان در کنار اقامه نماز از استجاب دعوت خدا، انفاق از روزی ها، یار طلبی در مقابل ظلم و مشورت در امور بهره مندند: وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ (شوری / ۳۹-۴۰).

۸. مؤمنان دفع بدی به نیکی می کنند: وَلَا تَسِيئُوا إِلَى الْحَسَنَةِ وَلَا السَّيِّئَةِ ادْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ (فصلت / ۳۴).

۹. مؤمنان اهل تذکر دادن به دیگرانند: وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ (ذاریات / ۵۵).

۲-۷. شاخص همبستگی اجتماعی

از مظاهر حاکمیت اخلاق الهی در جامعه، تجلی همبستگی و تعاون اجتماعی است که گویای حس مسئولیت بالا نسبت به دیگران، به خصوص دستگیری از افرادی است که بیشتر به کمک نیازمندند و حمایت از آنها معیاری بر شعور اجتماعی و همدردی مسالمت آمیز همراه با عزت نفس و احترام شایسته متقابل است.

۲-۷-۱. مفهوم همبستگی اجتماعی

در تحلیل بسیاری از اندیشمندان، جامعه به عنوان یک واقعیت متشکل از نهادهای مختلف اجتماعی، دارای مشترکات و محورهای مختلفی است. مهم ترین آنها، زبان، نژاد و سرزمین است که در هر جامعه ای ممکن است نقش هر کدام در وحدت و انسجام آن جامعه متفاوت باشد، لکن آنچه در این تحلیل تأمل برانگیز است، این است که عامل یاد شده چه بسا بستر فراوان نابرابری ها و جنگ و خونریزی باشند. درگیری های تاریخی قبیله ای و نژادی در طول تاریخ گواه خوبی بر این مدعاست؛ لذا به نظر می رسد برای حفظ آرامش و جلوگیری از هر گونه اختلاف، جامعه بشری نیازمند عاملی قوی تر و فراتر از چاره اندیشی بشری است تا منافع همه شهروندان را تأمین نماید. از دیدگاه قرآن کریم، راز این سلامت و تأمین نیاز واقعی را در حقیقتی به نام دین باید یافت. در لابلای فرامین قرآن کریم دلایل روشن و آشکاری به طور مستقیم و غیرمستقیم بر این حقیقت وجود دارد که به عنوان دومین شاخص کلان اجتماعی پیشرفت در ذیل به آنها می پردازیم.

۲-۷-۲. مبانی همبستگی در قرآن

الف) اصرار قرآن بر این است که خدا را در جمع و با جمع بخوانید. در این خصوص، توجه به محتوای سوره حمد پرده از این حقیقت بر می دارد؛ آنجا که پس از حمد خداوند و بیان برخی ویژگی های او می فرماید: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (حمد / ۵-۷). در این بخش آیات، اولاً ضماین

همه جمع اند؛ ثانیاً محتوای تعابیر جمع حاکی از بعدی از ابعاد دین یعنی عبادت خدا دارد و ثالثاً همین لحن جمع، بیانگر مسیر صحیح و درست آن جمع بزرگ و پرهیز از راه هایی است که جز از طریق بیان الهی پیموده شده و سرگذشتی جز ضلالت و شمول غضب الهی در پی ندارد.

ب) قرآن بر همزیستی بر اساس ایمان و تمسک به ریسمان الهی تأکید دارد: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات/ ۱۳) و وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (آل عمران/ ۱۰۳)، همان طور که

خدا و توحید را در جایی دیگر محور همه ادیان آسمانی دانسته و از پیروان آنها می‌خواهد تا همبستگی و یکپارچگی خود را در سایه توحید حفظ نمایند: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (آل عمران/ ۶۴). به علاوه، باید به نتیجه این همدلی در حول توحید توجه کرد که قرآن کریم در مورد مسلمانان از آن با برادری و عقد اخوت یاد می‌کند: إِنَّمِنَّا الْمُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (حجرات/ ۱۰)، یعنی مفهومی که خانواده بزرگ مسلمانان در تمام جهان را شامل می‌شود و تمامی آنها را زیر چتری واحد به عنوان یک واحد منسجم معرفی می‌نماید.

در حقیقت، قرآن کریم در عرصه ارتباطات بین فردی و در گروه‌های کوچک و بزرگ اجتماعی، همه انسان‌ها را به قلمروهای فرافردی دعوت کرده، از این طریق وابستگی و همبستگی اجتماعی آنها را تقویت می‌کند؛ از این رو، وقتی جامعه دچار بحران‌های شدید می‌گردد، عواطف مذهبی می‌تواند آن را پشتیبانی کند و احساسات و معنویت اجتماعی را تقویت نماید (رشیدی تبریزی، کارکرد دین، ۱۳۸۶: ۲۳۴). در واقع، دین به عنوان عاملی ایمان بخش از طریق تقوا و متن دین، جامعه را مصونیت می‌بخشد: اِنَّ مَا اَوْحٰى اِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَاَقِمِ الصَّلَاةَ اِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاۗءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرِ اللّٰهِ اَكْبَرُ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُوْنَ (عنکبوت/ ۴۵).

ج) تأکید بر انجام واجباتی که دارای ابعاد نمادین و شعائری و تجلیگاه حضور جمعی و توده‌ای مؤمنان است: مانند حضور هر جمعه در نماز جمعه به عنوان نمادی ترین واجب الهی: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (جمعه/ ۹) و تأکید و سفارش بر انجام مناسک حج: جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالنَّهْدَىٰ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكُمْ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (مائده/ ۹۸) و وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ... (آل عمران/ ۹۶-۹۷).

۲-۸. همبستگی جامعه مؤمنان، آغازین حرکت اجتماعی

به طور قطع، انسجام و همبستگی مردم مؤمن در جامعه مکی، نقطه عطفی است که ضمن فراهم ساختن زمینه نصرت الهی هم‌زمان حفظ نیروها و افراد است و هم‌لیک به دعوت همه انبیاء: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ... (شوری/ ۱۳-۱۴)؛ چرا که غیر از آن، خسران و عدم پیشرفت خواهد بود: إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ (شوری/ ۴۴) و از طرفی، تبدیل شدن به دژی مستحکم که در مقابل هرگونه نفوذ بیگانگان چون سدی آهنین ایستاده، مجال تبعیت از آنها را نخواهد داد: فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ... (شوری/ ۱۵).

۲-۹. فطرت و تمسک به قرآن: عامل استمرار همبستگی اجتماعی

یکی از ابعاد شاخص همبستگی اجتماعی، توجه دادن مردم مکه به فطرت الهی است که بر خداشناسی و خداگرایی استوار است: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم/ ۳۰). نکته دوم که در راستای این شاخص کلیدی مورد توجه است، دعوت به بهره‌گیری از قرآن به عنوان منشور

وحدت بخش جامعه در حال پیشرفت است: فَاسْتَتِمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَإِنَّهُ لَكُرْ لَكَ
وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ (زخرف / ۴۳-۴۴).

۲-۱۰. همبستگی دینی؛ محور وحدت اجتماعی

ص: ۸۹۳

نوع وحدتی که قرآن به آن دعوت می کند، از نوع وحدت و همبستگی بر محور دین است: وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (روم/ ۳۱-۳۲) و وَإِنْ هَدَيْتُمْ أُمَّتَكُمْ أُمَّهُ وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ * فَتَقَطُّوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (مؤمنون/ ۵۲-۵۳) همان گونه که دین شناسان و متولیان اجرای آن محور دیگری از این نوع وحدت و هماهنگی است و ضمن تبعیت از آنها باید آنها را دوست داشت و حقوقشان را مراعات نمود: قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى (شوری/ ۲۳).

۱-۲. مؤلفه های رفتاری تحقق همبستگی اجتماعی

در یک جمع بندی کلی، عناصری که در فعالیت های اجتماعی افراد به عنوان مؤلفه رخداد این همبستگی مورد نظر قرآن است، به قرار ذیل است:

الف: توجه به ایتم

در آیات آغاز بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، توجه به ایتم اولین ضرورتی است که در جریان روابط اجتماعی در جامعه مؤمنان مطرح شده و به طور مکرر به آن پرداخته شده است. این امر از معیارهایی است که قصد تحقق و مراقبت بر این اصل اجتماعی را از اهداف قرآن قرار می دهد. شاید به این دلیل که این گروه از آسیب پذیرترین گروه های اجتماعی هستند و مراقبت از آنها و استدامت بر این مراقبت که در مراحل آینده رشد جامعه بر آن تکیه کرده است، نمادی از انسجام و حس مسئولیت پذیری همگانی تلقی شده است: كَلَّا بَلْ لَأُتَكْرَمُونَ الْيَتِيمَ (فجر/ ۱۷)، أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى (ضحی/ ۶)، فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (ضحی/ ۹)، فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (مَاعُونَ/ ۲)، يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (بلد/ ۱۵) و وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (اسراء/ ۳۴).

ب) توجه به مساکین و ضعیفان و نزدیکان

از سوی دیگر توجه به مسکینان و ضعیف نوازی و برانگیختن دیگران به اطعام مساکین و عدم جمع بیهوده مال، ویژگی مهم دیگر در این خصوص است. قرآن در خصوص ویژگی کسانی که در مقابل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می ایستند و او را تمکین نمی کنند، می فرماید: وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ * وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا (فجر/ ۱۸-۱۹)، وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ * فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صِيْلَاتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُرْءَوْنَ * وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (مَاعُونَ/ ۳-۷) و از شخص ایشان می خواهد تا سائل را رد نکند، وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرْ (ضحی/ ۱۰؛ نیز، ر. ک: قیامت/ ۳۲؛ بلد/ ۱۴-۱۷ و اسراء/ ۲۷).

ج) توجه اکید به برخی آداب و اخلاق اجتماعی و دوری از محرمات

- صبر، دفع بدی ها به خوبی و انفاق به دیگران: أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرُؤُونَ بِالْحَسَنَةِ وَرَفَقْنَا هُمْ بِصَبْرِهِمْ وَيُنْفِقُونَ (قصص/ ۵۳).

- دورى از لغو و اظهار سلام حتى به افراد ناآگاه: وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ (قصص / ۵۵).

- احسان به پدر و مادر وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (اسراء / ۲۳-۲۴).

- تأکید بر ترك محرمات بزرگ مانند زنا: وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (اسراء / ۳۲) و قتل نفس: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (اسراء / ۳۳).

۲-۳-۱. هویت یابی مؤمنان مبنای امنیت اجتماعی

اولین و مهم ترین گام های اساسی در جامعه مؤمنان که در حال قوت و استغلاظ است، شناسایی گروه بندی ها و جریان های اعتقادی اجتماعی و احیاناً با رویکردهای سیاسی است. این امر می تواند مرزبندی مشخصی را در اختیار افراد مؤمن و پیرو جامعه قرار دهد و در جریان پیشرفت، مسیر آنها را از هم اکنون با مسیر دیگران متمایز سازد، به ویژه گروه اهل نفاق که به دلیل ویژگی منافقانه شناخت آنها از دسته کفار مشکل و مقابله با آنها سخت تر است.

۲-۳-۲. شناخت دسته مؤمنان و اهل تقوای مدینه

قرآن کریم در نخستین آیات مدنی به معرفی بیشتر آن گروه از مؤمنان پرداخته است که جامعه نهایی مد نظر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تا پایان به این لقب مزین گردید. این گروه در یک مرحله، در آیات ۳ و ۴ سوره بقره با خصوصیات زیر معرفی شدند:

(الف) مؤمن به غیب اند: **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ؛**

(ب) اهل اقامه نماز و انفاق اند: **وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ؛**

(ج) مؤمن به قرآن، کتب و انبیاء سلف اند: **وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ؛**

(د) اهل یقین به قیامت اند: **وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ.**

در توجه دادن به ویژگی ایمان به کتب انبیای پیشین، این نکته جالب توجه است که اساساً بخش قابل ملاحظه ای از اهالی و اطراف مدینه را اهل کتاب تشکیل می دادند. مؤمنان مدینه نیز بایستی موضع قرآن را در خصوص این افراد به روشنی در می یافتند تا عاملی دیگر برای احساس آرامش و امنیت در جامعه نوپدید مدینه از این طریق رقم می خورد. قرآن محوریت این ایمان را چنین بیان نموده است: **لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَ - كِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ... (بقره/ ۱۷۷).** در ادامه همین آیه بر بخش های مهم و کلی رفتار اهل ایمان و در نهایت بر توصیف آنها به اهل تقوا تأکید شده است. در آخرین آیات نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چهره آنها در قالب دسته بندی اعراب منطقه، معرفی مجدد شده است که خود دلیلی دیگر است بر اینکه جامعه صدر اسلام با این گروه بندی مواجه بوده است: **وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا أَنهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (توبه/ ۹۸).**

۲-۳-۳. دشمن شناسی

قرآن پس از معرفی گروه مؤمنان به معرفی و ویژگی دسته کفار اعم از بی دینان، بت پرستان و اهل کتاب غیر همراه می

پردازد (بقره/ ۶-۷) و آنها را با خصوصیات ذیل به اهل ایمان معرفی می کند:

الف) دشمنان، کافرند و ایمان نمی آورند: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛

ب) چشم و دل آنها بسته است و اهل عذاب اند: خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛

همچنان که در آخرین آیات نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چهره آنها همچون مؤمنان در قالب دسته بندی اعراب منطقه، معرفی مجدد شده و گروهی از اعراب را در کفر مصر دانسته است: الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (توبه/ ۹۶).

طبیعی است که با این گونه معرفی جامعه مؤمن، نه به آنها دل می بندد و نه به اصلاح و ایمان آنها امید دارد؛ در نتیجه، انتظار کار مفید و ارزشی از آنها برای جامعه تصور نمی شود.

ص: ۸۹۵

سومین دسته از گروه های موجود در جامعه صدر اسلام، متولیان جریان نفاق هستند که در نام، نه مؤمن اند و نه کافر، لکن در عمل کافرند. اینان دمدمی مزاج هایی هستند که در عمل گروه کافر را مساعدت و حمایت می کنند.

۱ - در ظاهر ادعای ایمان می کنند، ولی مؤمن نیستند: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (بقره / ۸).

۲ - اهل خدعه اند: يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (بقره / ۹)؛

۳ - دلشان مریض است: فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (بقره / ۱۰)؛

۴ - عهدشکن و قاطع رحم اند: الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ (بقره / ۲۷)؛

۵ - اهل فساد در زمین اند: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ (بقره / ۱۱-۱۲).

۶ - مؤمنین را سفیه و نادان قلمداد می دانند: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ (بقره / ۱۳)؛

۷ - اهل استهزای مؤمنان اند: وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (بقره / ۱۴-۱۵).

بنابراین با توجه به این خصوصیات است که این گروه اهل نجات نخواهند بود: أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تُّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (بقره / ۱۶). شایان یادآوری است که معرفی مبسوطتر این گروه در آیات ۴۰-۱۲۰ بقره و سوره منافقون بیان شده است.

۲-۳-۴. شرایط تحقق امنیت

الف). مقابله سخت با کفار

با مراجعه به قرآن با توجه به شناخت گروه هایی که در بالا- به آنان اشاره گردید و تعیین خط و مرزی که قرآن کریم در خصوص گروه مخالف و ناسازگار با اسلام ترسیم کرده است، یکی از اقدامات اساسی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مقابل ناسازگاری های آنان مقابله جدی مسلمانان با آنهاست؛ لذا در سوره بقره ضمن واجب کردن قتال و جنگ با مخالفان و برهم زدن گان نظم جامعه مؤمنان (بقره / ۱۹۱-۱۹۲ و ۲۱۷) در سوره انفال به مجاهده و قتال با آنها اصرار دارد (انفال / ۱۶-۱۷) تا ریشه فتنه و ناامنی از بین برود: وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (انفال / ۳۹) و از پیامبر هم می خواهد تا مؤمنان را بر قتال با آنان تحریک کند و آنان را با تجهیز لازم جهت مقابله رو در رو آماده

سازد: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِثَّتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِثَّةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (انفال / ۶۵). از نظر قرآن، لازمه این اثر گذاری اولاً پایداری در مقابله با آنها و خسته نشدن از جنگ با آنهاست: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (انفال / ۴۵). ثانياً آمادگی در حد توان در برابر آنها و به تعبیر امروزی به لحاظ سخت افزاری و نرم افزاری در مقابل آنها مجهز شدن است: وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (انفال / ۶۰). ثالثاً مؤمنان باید این باور را داشته باشند که خدا آنها را کفایت می کند و نگرانی جایی ندارد: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (انفال / ۶۴) همچنان که در این راه نباید سستی کرد و برگ برنده را از دست داد؛ چرا که مؤمنان بالاترند و قدرت و قوت آنان بیشتر است: وَلَا تَهِنُوا وَلَا

تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران/ ۱۳۹)؛ چرا که این سیره حیات طیبه انبیای سلف است که همیشه عده کثیری از علاقه مندان و اهل تقوا و رستگاری در رکاب آنها با کفار و مخالفان به مقابله برخاسته، احساس ضعف نکردند: وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ (آل عمران/ ۱۴۶) و قطعاً سستی باعث تفرقه و نزاع و نهایتاً کاهش قدرت جامعه در حال رشد خواهد شد. حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ (آل عمران/ ۱۵۲).

ب) تلاش کفار بر سرپرستی جامعه مؤمنان؛ علت اصلی مقابله با کفار

براساس نگاه قرآن کریم آنچه در این دوران به مسلمانان و جامعه در حال پیشرفت یادآوری شده است، این است که اولاً به هیچ وجه کافران را سرور و آقای خود قرار ندهند و رهبری اقدامات اجتماعی - سیاسی خود را به دست آنان نسپارند، بلکه خود مؤمنان باید این وظیفه را در دست گیرند. سوره آل عمران بخشی از دلایلی را که نباید کافران اولیای مؤمنان باشند، به خوبی ترسیم کرده است: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (آل عمران/ ۲۸)، قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ... قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصِيدُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعِيدَ إِيْمَانِكُمْ كَافِرِينَ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَتَّىٰ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (آل عمران/ ۹۸-۱۰۲ و نیز ر. ک: آل عمران/ ۱۱۹؛ ممتحنه/ ۲ و ۱۴؛ احزاب/ ۳ و مائده/ ۵۲ و ۵۸). هم چنین قرآن به طور ویژه ای در باره تبعیت از یهود و نصاری و پذیرش سرپرستی آنها به دلیل تلاش در منحرف ساختن افکار جامعه مؤمن و برگرداندن آنها از اسلام و عدم مقابله با منکرات به عنوان عوامل فروپاشی نظام اجتماعی مسلمانان، تأکید جدی دارد: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (مائده/ ۵۴)، لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّائِيُّونَ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السَّخْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (مائده/ ۷۹). یکی از دلایل این بی توجهی و مخالفت این است که اهل کتاب، کفار را آقا و سرپرست خود گرفتند: وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَ وَلَ - كِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ * لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا... (مائده/ ۸۱-۸۲). یکی از استراتژی های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم جهت تقویت مؤمنان و روشنگری واقع بینانه در خصوص کفار و مشرکان، اعلان براءت رسمی در ادامه ساختن جامعه ایمانی است که در آغاز آخرین سوره نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمده است: بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ... (توبه/ ۱-۳). نیز نظر قرآن بر این است که جامعه مؤمن نباید از کفر، اگرچه در خانه مؤمن است، تبعیت داشته باشد (توبه/ ۲۳-۲۴) و بر مجاهده و قتال با آنان در هر کوی و برزن تأکید دارد تا ضمن مقابله رسمی، ترس نهایی را در دل کفار اندازد تا هوس مقابله با اسلام نوپا از سر آنان بیرون رود و در نهایت با حذف فیزیکی یا اجبار به مهاجرت یا تمکین قوانین اجتماعی جامعه مؤمن، سلامت جامعه را تضمین نماید: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالنَّبِيِّ وَلَا يَأْتُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا يُدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (توبه/ ۲۹). با این کار کفار غلظت و قوت را در مؤمنان می بینند و جرأت اقدام در برابر مؤمنان را پیدا نخواهند کرد: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ

اللَّهُ مَعَ الْمُتَّقِينَ (توبه/ ۱۲۳). در کنار كفار، منافقان نیز همین خصوصیات را دارند که برخورد با آنها نیاز به مراقبت و دقت بیشتر و از طرفی زیرکی و ذکاوت خاصی دارد (توبه/ ۶۷-۶۸ و ۱۰۱). آنچه در این باره مهم است و مدام به جریان

ص: ۸۹۷

شکل گیری و عاملان جامعه مؤمن تذکر داده می شود، عدم غفلت از یاد خدا و نگاه توحیدی است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا * وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * هُوَ الَّذِي يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (احزاب / ۴۱-۴۳).

۲-۳-۵. عوامل ایجاد امنیت

(الف) وحدت در جهت قبله عبادت

تعیین جهت عبادت اهل ایمان به عنوان نماد تمایز با دیگران گامی مهم پس از معرفی گروه هاست: وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَاً وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُضِلًّا وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ... رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (بقره / ۱۲۵-۱۲۷)، همچنان که عامل تمایز کسانی است که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تبعیت می کنند و کسانی که بنا ندارند در این دایره وارد شوند: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَن يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّن يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ عِبَادَهُ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ (بقره / ۱۴۴)، وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (بقره / ۱۵۰) وَإِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ (بقره / ۱۵۸).

(ب) عدم تفرقه در دین و پذیرش اسلام

نکته مهم دیگر در حفظ حدود امنیت، عامل وحدت دینی و عدم ایجاد تفرقه در آن و اعلان رسمی جامعه مؤمن به دین حنیف است: وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ... (بقره / ۱۳۵-۱۳۷)، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (بقره / ۲۰۸)، كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ... (بقره / ۲۱۳) و فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (آل عمران / ۲۰). در کنار این اعلان رسمی دعوت از اهل کتاب به این شعار وحدت بخش از اقدامات مهم قرآن کریم است: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ... (آل عمران / ۶۴)، قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ... (آل عمران / ۸۴-۸۵) و وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا... (آل عمران / ۱۰۳).

(ج) دوری و ترک محرمات

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالِدَمَّ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمِمَّا أَهْلًا بِهِ لَعِيرٍ اللَّهُ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بِيَاعٍ وَلَا- عِيَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (انعام / ۱۷۳) و وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره / ۱۸۸).

۱. وجوب قصاص به منظور گسترش امنیت جانی جامعه و حیات مجدد آن: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره / ۱۷۸-۱۷۹).

۲. وصیت کردن به اموال و دارایی تا ورثه سرگذشت اموال را بدانند و باعث درگیری بین اقوام و ورثه و در نهایت، درگیر کردن خانواده های مؤمنان نگردد: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (بقره / ۱۸۰).

۳. روزه گرفتن که ضامن سلامت روحی، روانی و جسمانی مردم یک جامعه است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ... (بقره / ۱۸۳-۱۸۵).

۴. تأکید بر انفاق با در نظر گرفتن تمام خصوصیات آن تا ضمن حفظ عزت مؤمنان و عدم نیاز نیازمندان به ثروت اندوزان کافر، منافق و یهود و نصاری، امنیت مالی جامعه ایمانی تضمین و اموال و ثروت های اضافی مؤمنان هم باعث تکاثر و زراندوزی جامعه مؤمن نشود: وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (بقره / ۱۹۵). قرآن سپس در مورد مصادیق و متعلقات انفاق سخن می راند: يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (بقره / ۲۱۵) و بعد در خصوص ویژگی اصلی مورد انفاق، به انفاق از بهترین ها سفارش می کند: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (آل عمران / ۹۲). قرآن در کنار دعوت عمومی به انفاق و بخشش از اموال مؤمنان، برخی از گونه های انفاق مال را که از واجبات هست نیز به صورت مصداقی یاد آور می شود: وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (انفال / ۴۱).

۵. مراقبت بر حقوق یتیمان

همان گونه که در نخستین آیات مکی مطرح شده، پس از توحید دو اقدام مهم از ویژگی های انسان آن زمان و آن جامعه است؛ یکی بی توجهی به ایتام و دیگری بی توجهی به مساکین و درماندگان. قرآن با عنایت خاصی که به رفع این معضل دارد، یکی از مؤلفه های تعالی در جامعه را توجه خاص به ایتام و نیازمندان می داند؛ لذا احکام برخورد و تعامل با آنان و اموالشان را به دقت متذکر می شود: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَغْنَتْكُمُ إِنْ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (بقره / ۲۲۰).

۶. مراقبت بر نمازهای روزانه: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ * فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (بقره / ۲۳۸-۲۳۹).

۷. انجام فریضه حج به عنوان تجمع بین المللی جامعه کلان مسلمانان. این فرضیه یکی از فرائضی است که ضمن ایجاد اتحاد و انسجام بین مسلمانان مناطق مختلف، باعث می گردد تا کانونی کارآمد تشکیل و در آن، ضمن شرکت جمعی در مناسک عبادی حج، از امورات مهم مسلمانان و حفظ کیان امت اسلامی به مراقبت پردازند: وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا النَّبَأَ الْفَقِيرَ (حج / ۲۷-۲۸).

۱. اطاعت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

یکی در قالب الگوگیری از سیره رسول خداست که برای جامعه مؤمنان رجوع به آن نجات بخش است: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (احزاب / ۲۱) و هم منّتی بزرگ است که خداوند بر مؤمنان گذاشته و وی را به عنوان هادی، معلم علم و اخلاق و حکمت در دورانی که در تاریکی محض بودند، مبعوث نمود: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ

وَيُرَكِّبُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (آل عمران / ۱۶۴) و وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَبِإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (تغابن / ۱۲) و يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَتَلْمِزُوا عَنَّهُ وَأَنْتُمْ تَسِيءُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهَمْ لَا يَسْمَعُونَ (انفال / ۲۰-۲۱). لازمه چنین اطاعت پذیری این است که پیامبر در هر رابطه و موضوعی، مردمش را فراخواند، آنان گوش جان فرا دهند و اوامر او را اجرایی نمایند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ * وَأَتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (انفال / ۲۴-۲۵)؛ لذا جامعه ایمانی از خیانت به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر حذر داشته شده اند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (انفال / ۲۷).

از سوی دیگر، قرآن از شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان فردی خوش برخورد در روابط اجتماعی، دینی و سیاسی و مهربان یاد کرده است تا ضمن هماهنگی با فطرت انسانی که متمایل به خوبی هاست، رسولش را رقت کنند و از طرفی تأثیر لازم را بر مردمش داشته باشد: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران / ۱۵۹). یک چنین روحیه ای می طلبد تا از سر انصاف و شفقت بر مردم و مؤمنان که پیرو او هستند، در امورات مربوط به آنها به مشورت با ایشان توجه نماید: وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ. در مقابل چنین دستوری که شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به آن مکلف شده، مردم هم موظف اند تا در همه جوانب او را محترم دارند و در هیچ زمینه ای از او و خدایش پیشی نگیرند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا تَرَفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَمَّا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (حجرات / ۱-۲). در خصوص اهالی مدینه هم واجب می کند تا مبادا از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تخلف نمایند: مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ... (مائده / ۱۱۹)؛ چرا که او پیامبری است که فوق العاده علاقه مند به هدایت و نگران انحراف و فساد مردم است: لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ * إِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (توبه / ۱۲۸-۱۲۹).

۲. تبعیت از نظام امامت

یکی از ویژگی های جامعه مؤمن در حال پیشرفت، بهره مندی آن از نظام امامت است که در ادامه رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم سکان هدایت جامعه ایمانی را بر اساس نصوص قرآنی به عهده دارد. یکی از تکالیفی که در این خصوص تنها متوجه شخص نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم است، معرفی امام پس از خود و تکمیل رسالت با این اعلان رسمی است تا به سبب آن هم دین در بخش عقائد و رهبری تکمیل شود: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِي مَمْرَكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (مائده / ۶۷) و هم دشمنان اسلام که در رأس آنان کفار مکه و مدینه هستند و در آینده مخالفان اسلام خواهند بود، از اقدام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و آیین او مأیوس و در نهایت تمامی نقشه های فعلی و آینده آنان در مقابله با اسلام و انهدام جامعه مؤمن نقش بر آب شود: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (مائده / ۳). چنین کسی و کسانی که این نقش را ایفا می کنند، از مجموعه گروه مؤمنان واقعی هستند که هم اهل اقامه نمازند و هم زکات می دهند، در حالی که در رکوع اند. به

اسناد معتبر شأن نزول این آیه مربوط به شخص امام علی علیه السلام است: **إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ**

ص: ۹۰۰

الْغَالِبُونَ (مائده / ۵۶-۵۷). آیات ۶۰ و ۸۴ نساء دعوتی دیگر از مؤمنان برای رجوع به آنهاست.

۳-۱. ابعاد امنیت

الف) امنیت خانواده

کانون خانواده هر گاه راهی به جز صراط مستقیم را که همان مسیر پیشرفت است، برگزیند، خداوند آن را تأیید نکرده، بلکه از عناصر آن به عنوان دشمن یاد، نموده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عِدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَوْا وَتَضَيَّفَحُوا وَتَغَفَرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (تغابن / ۱۴) همچنان که دارایی های آن، اعم از اموال جمع شده و فرزندان خانواده را عامل آزمایش می داند: إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (تغابن / ۱۵).

۱ - ازدواج مومنان با پاکیزگان و همکیشان

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِيَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (نور / ۳۲). در مقابل، به آنها سفارش می کند که از غیر هم کیش زن نگیرند: وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا مِمَّنْ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْجَبْتُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ... (بقره / ۲۲۱).

۲ - حفظ حرمت و حقوق اعضای خانواده

الف) مراعات حال زنان: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (بقره / ۲۲۳).

ب) انجام طلاق با رعایت آداب انسانی: وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ... (بقره / ۲۳۲-۲۳۷) و يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ... (طلاق / ۱-۷).

ج) رعایت حق فرزندان: وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِينَ عَنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلِينَ كَمَا لَمَنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنكِحَ الرِّضَاعَهُ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ... (بقره / ۲۳۳).

د) مراقبت از زنان و خانواده های بی سرپرست: وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ... (بقره / ۲۴۰-۲۴۱) و وَيَسِّرْ لَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوَالِدَانِ... (نساء / ۱۲۷).

ه - حفظ حجاب و عفت: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (احزاب / ۵۹).

و) توجه به محرمات ازدواج: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُوا لَوْهَنَ لَتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا... (نساء / ۲۰-۲۶).

ز) حفظ کانون خانواده با تعهد به تفکیک نقش افراد در خانواده: الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ... (نساء / ۳۴-۳۵) و وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ... (نساء / ۱۲۸-۱۳۰).

ح) توجه به اقوام و حفظ حقوق و حرمت آنها:... وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (نساء / ۱).

ط) وارد نشدن به محدوده خانواده دیگران بدون اجازه و لزوم حفظ حریم خانوادگی: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ... (نور/ ۲۷-۲۹).

ب) امنیت مالی - اقتصادی

۱ - مبارزه جدی با ربا خواری: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ... (بقره/ ۲۷۶-۲۸۰) و يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (آل عمران/ ۱۳۰-۱۳۱).

۲ - ضرورت مراقبت از مال یتیمان و مقابله با عوامل هرز رفتن اموال جامعه: وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا (نساء/ ۲)، وَلَا تَوْتُوا الشُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (نساء/ ۵) و إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا (نساء/ ۱۰).

۳ - مراعات قانون الهی ارث و توجه به حقوق همه در آن به جهت مقابله با تکاثر و بی عدالتی: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ... (نساء/ ۷-۹).

۴ - ادای حقوق مالی نیازمندان جامعه به جهت توزیع عادلانه ثروت و حذف نا امنی از زندگی طبقه نیازمند و جهت دهی به دارایی های اضافی به منظور سلامت عمومی جامعه؛ لذا قرآن ضمن اینکه از مؤمنان می خواهد بخل نوزند: الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مِمَّا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (نساء/ ۳۷) و إِنْ يَسْأَلْكُمْوهَا فَيُخْفِكُمْ تَبَخَّلُوا وَيُخْرِجْ أَضْغَانَكُمْ (محمد/ ۳۷) اصرار دارد که افراد متولی جامعه به فکر نزدیکان خود و مساکین جامعه و کسانی که به نوعی مهمان آنان هستند، باشند و در این راه از بخشش دریغ نکنند: وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيُغْفُوا وَلْيُغْفَوْا لِمَنْ آوَىٰ إِلَيْهِمْ وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (توبه/ ۶۰)، آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ (حدید/ ۷) و وَمِمَّا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ... مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ (حدید/ ۱۰-۱۱). این بخشش به میزان توان افراد بستگی دارد که حتی بسیاری از مؤمنان به دلیل تقدم دیگران بر خودشان از دارایی های مورد نیاز خود هم می گذرند و در مواردی به ایثار روی می آورند: مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَىٰ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ... (حشر/ ۷-۹) و الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (توبه/ ۷۹)، نکته قابل توجه در آیات مربوط به صدقه و کمک به دیگران، حفظ آبروی افراد جامعه مؤمن و حرمت آنان است. تا ضمن تأمین مالی آنها، امنیت عرضی و روحی - روانی برای آنها نیز تأمین شود؛ لذا توصیه شده در انفاق مال مبادا منت و آزاری متوجه آنان گردد. (ر. ک: بقره/ ۲۷۳-۲۶۰).

۱ - مقابله خودجوش با مظاهر فساد و تباهی و عدم واگذاری آن به دیگری: وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (آل عمران / ۱۰۴)، كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ

تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (آل عمران / ۱۱۰)، يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (آل عمران / ۱۱۴)، وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (توبه / ۷۱) وَ الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (حج / ۴۱).

۲ - اجرای احکام و حدود الهی به جهت مقابله با ناهنجاری ها و مفسد: مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا... (مائده / ۳۲)، وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا... مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (مائده / ۳۸)، وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نُسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ... (نساء / ۱۵).

۳ - پایبندی به قراردادهای اجتماعی که علاوه بر اینکه نشانگر حس مسئولیت بالا- در جامعه است، زمینه پایبندی به همه تعهدات را فراهم کرده، مانع هر گونه نقض عهد و گسترش بی قانونی می شود؛ لذا وفای به عهد هم از اوصاف مؤمنین شمرده شده: الَّذِينَ يُؤْفُونَ بَعْدَ اللَّهِ وَلَا يُنْقِضُونَ الْمِيثَاقَ (رعد / ۲۱-۲۲ و ۲۵) و هم از آنان خواسته شده تا به عهد خود وفا کنند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ... (مائده / ۱).

۴ - پایبندی به آداب در روابط اجتماعی، از دیگر ابعاد معیار اخلاق در امنیت اجتماعی است که عموم مؤمنان در برخوردهای روزمره و معمولی آن لازم است آنها را رعایت نمایند.

الف) سلام به اهل ایمان: وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا (نساء / ۸۶) و باز کردن جا برای مؤمنی که به مجلس مؤمنان وارد می شود (مجادله / ۱۱).

ب) تبیین در مواردی که خبری از طریق غیر علم می رسد: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِبْحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (حجرات / ۶).

ج) اصلاح بین افراد و گروه های مؤمن: وَإِن طَافَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأُضِلُّوا... (حجرات / ۹).

د) خوش زبانی و عدم مسخره مؤمنان: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمًا مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِاللِّتَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعِيدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتَّبِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (حجرات / ۱۱).

ه - دوری از گمان بد نسبت به دیگر افراد جامعه مؤمن و توجه و دقت به علم در هر اظهار نظر در خصوص مؤمنان: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ... (حجرات / ۱۲).

و) عدم تجسس در کار دیگران و ترک سخن در هنگام نبود آنها:... وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ (حجرات / ۱۲).

ز) مراقبت از چشم و نگاه به دیگران در جلسات و محافل و محل های عبور و مرور: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... (نور / ۳۰-۳۱).

ح) دوری از نجوای به گناه یا ائیهة الذین آمنوا إذا تناجیتم فلا تناجوا بالاثم والعُدوانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ * إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ... (مجادله / ۱۰-۱۱).

د) امنیت جانی

هر چند امنیت جانی به تنهایی از محورهای اجتماعی به شمار نمی آید، لکن حفظ امنیت افراد زمینه امنیت جامعه را فراهم ساخته و جلوی هر گونه تعدی به جان دیگران را گرفته، احساس امنیت جانی را بر کل جامعه حاکم

ص: ۹۰۳

می گرداند؛ لذا از نگاه قرآن نه کسی حق قتل مؤمنی را دارد و نه قتل کسی که مؤمن نیست ولی عهد و پیمانی با او بسته شده است؛ بلکه تنها اجازه جنگ با کسانی را داده است که به حقوق دیگران تعدی می کنند که این، خود، عاملی بازدارنده برای جلوگیری از تکرار تعدیات و ناامنی است: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا - خَطَاً... وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا (نساء/ ۹۲-۹۳).

از آنجا که از ویژگی های جامعه قبل از اسلام، خشونت و درگیری مدام و خشونت بین قبائل مختلف بوده است، قرآن ۴ ماه را به عنوان ماه های حرام معرفی کرد تا در آن هیچ کس حق تعرض به دیگران و جنگ را نداشته باشد، این کار به طور قطع تاکتیکی است جهت مقابله با گسترش ناامنی در جامعه: إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ... (توبه/ ۳۶-۳۷).

ه - امنیت روحی - روانی

جامعه نیازمند یک امنیت روحی - روانی است که تنها عامل کلیدی آن را باید در یاد خدا و تشکر از او و توکل بر او دانست، لذا اولاً مؤمنان کسانی هستند که معتقدند به یاد خدا دل آرام می گیرد: الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ... (رعد/ ۲۸). ثانیاً با عبرت از آنچه خداوند در مراحل خطر به استمداد آنها می آید، بر خدا توکل می کنند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَسْتُوبُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (مائده/ ۱۱). ثالثاً خدا را یاری می کنند تا یاریشان کند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَصِيرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ (محمد/ ۷).

نتیجه گیری

شکل گیری مجموعه ادبیات توسعه در غرب با دو رویکرد سلطه و قالب بندی مادی، نتوانسته برنامه جامعی برای جریان پیشرفت جامعه بشری ارائه نماید؛ به همین جهت، لازم بود تا اندیشمندان و متفکران و صاحبان دغدغه در بین مسلمانان با تمسک به سیره اهل بیت علیهم السلام ادبیات توسعه را در قالب مفهوم پیشرفت از قرآن کریم استخراج کنند و ضمن پرداختن به مباحث مفهومی و مبانی این جریان، به بررسی شاخص های آن پردازند تا بتوان برنامه های پیشرفت جامعه را به آنها مستند نمود. در این نوشتار اولاً با استناد قریب به بیش از ۵۵۰ آیه قرآنی، به قرآن با رویکرد تغییر و تحول نگریسته شده و مستند کلی به سیر نزول آیات بوده است و ثانیاً در بین شاخص های ساختاری پیشرفت امنیت اجتماعی و همبستگی، دو شاخص مهم بودند که در جامعه شناسی جدید توسعه با رویکرد منابع انسانی مورد توجه قرار گرفته و ما هم با مراجعه به قرآن و تدوین آیات به همین دو مهم نیز دست یافتیم و چون مجال این نوشتار محدود بود، تنها متناسب با شرایط جامعه صدر اسلام به شاخص افزایش دانش فراگیر در سطح عمومی نسبت به آنچه جامعه به آن نیاز واقعی دارد، اقدام شد. بر این اساس، نتایج ذیل به دست آمد:

۱ - تئوری ها و نظریه های توسعه غربی اساساً دین گریز است.

۲- توسط این نظریه ها و مفاهیم رایج، امکان دستیابی جامعه به توسعه فراگیر و همه جانبه و پایدار ممکن نیست.

۳- به دلیل اینکه قرآن کریم علاوه بر اینکه کتاب هدایت به جهان سعادت‌مندان خروید است، اصول و قواعد برنامه این جهانی را نیز در عرصه های مختلف ارائه می دهد که بهره گیری از آنها راه و رسم زندگی را برای نیل به آن سعادت خروید فراهم می سازد.

۴- از قرآن دو گونه می توان بهره برداری کرد؛ یکی به ترتیب موجود و دیگری به ترتیب نزول. محقق با مراجعه به آن بر اساس ترتیب نزول می تواند بین آموزه های آن و شرایط عمومی و بعضاً خاص فضای نزول نسبت معناداری

ص: ۹۰۴

برقرار سازد. از آنجا که جامعه صدر اسلام نمونه جامعه برای عملی سازی دستورات آن است، با در نظر گرفتن آن نسبت به سیر طرح مباحث و اصول برای عملی سازی یک اندیشه و پیشنهاد عمل، می توان اقدام شایسته نمود؛ لذا از آنجا که رویکرد قرآن از آغاز بر اصلاح جامعه خود و در نهایت کل جوامع هست، منطق نزول، کمک شایانی به دسترسی شیوه پیشرفت و ارتقا و تحول ارائه می نماید که این منطق محتوا و فضا به خوبی خود را در مراحل دو گانه پیشرفت نشان داده است.

۵- بنابراین مطالعه، لازم است تا در مرحله اول پیشرفت، دانش و معرفت اجتماعی مردم افزایش یابد و به آنچه باید بدانند و عمل کنند از مهم به مهم تر آگاهی پیدا کنند و این آگاهی بخشی بر خلاف دیدگاه ها در توسعه غربی که به یک سری دانش ها در عرصه مادی بسنده می کند، از معرفت به مبدأ هستی شروع و به محیط اجتماعی و احکام و شریعت عمل در این زندگی موقت ختم می شود؛ ضمن اینکه جهان ابدی در آن جایگاهی ویژه دارد و بدون در نظر گرفتن آن نمی توان برنامه پیشرفت ارائه داد که اساساً در منطق قرآن سرنوشت خیر نهایی باید به آنجا ختم گردد. حال که دانش ارتقاء یافت و افراد از آنچه باید بیندیشند و عمل کنند، مطلع شدند تلاش دوم همبسته کردن و یک دست کردن جامعه برای تحقق این اندیشه است و ضرورت جلوگیری از تفرقه و تشتت تا بستر لازم برای ظرف تحقق پیشرفت فراهم گردد. از سوی دیگر، به دلیل جریان عمومی و دائم حق و باطل و رو در رو قرار گرفتن آنها به عنوان یک سنت الهی در شرایط تحقق پیشرفت همه جانبه و پایدار به فکر امنیت جامعه بود تا دستورات و اعمالی که در مرحله دانش به اطلاع مردم رسیده است، امکان عمل یابد و با کمک مردم و نیروی فعال انسانی متعبد و متعهد، زمینه های ناامنی مرتفع و تنها شرایط برای تحقق آرمان های قرآنی فراهم گردد. در این خصوص عوامل امنیت ساز، ابعاد امنیت و شرایط تحقق آن به عنوان شاخصی برای یک جامعه رو به تعالی، مهم قلمداد می شود.

- باتومور، تی. بی، جامعه شناسی، ترجمه حسن منصور، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۰.
- بهجت پور، عبدالکریم، در آمدی بر اصول تحول فرهنگی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- بهجت پور، عبدالکریم، همگام با وحی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله، جامعه در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، بی تا، بی جا.
- رشیدی تبریزی، اسد، کارکرد دین، قم: تولی، ۱۳۸۶.
- ساروخانی، باقر، دایره المعارف علوم اجتماعی، تهران: سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۰.
- طبرسی، فضل بن حسن، (امین الاسلام)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق.
- غفاری غلامرضا، کیفیت زندگی شاخص توسعه اجتماعی، تهران: شیرازه، ۱۳۸۸.
- کنیک، ساموئل، مبانی جامعه شناسی، ۱۳۷۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن شناسی، قم: موسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم: سازمان تبلیغات، ۱۳۶۸.

چکیده

رعایت حقوق شهروندی به معنای مسئولیت‌ها و امتیازاتی که شخص تابع کشوری از آن برخوردار است، به عنوان یکی از شاخصه‌های پیشرفت در جوامع غربی مطرح می‌باشد. در اسلام نیز حقوق شهروندی اسلامی و عوامل پیشرفت جامعه اسلامی با توجه به مبانی و اهداف قرآنی آن در قالب شهروند جهانی اسلامی تحت عنوان خلیفه خدا در روی زمین مطرح می‌باشد؛ شهروندی که با کرامت اخذ شده از خداوند در راستای برقراری جامعه توحیدمحور با حفظ ارزش‌های الهی - انسانی در پهنای دنیا متعهد است. بر همین اساس، بررسی مؤلفه‌های تشکیل دهنده حقوق شهروندی اسلامی و غیر اسلامی و ارتباط آن با حقوق بشر لازم و ضروری می‌نماید. گزارش قرآن از دنیا و ارتباط آن با آخرت و محوریت خداشناسی و توحید عبادی و نقش و اهمیت آن در پیشرفته دانستن جوامع اسلامی از دیگر مباحث مهم می‌باشد. مسئولیت حاکمیت و دولت‌ها در برابر رعایت، حفظ و توسعه پایدار حقوق شهروندی اسلامی در زمینه حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی - اجتماعی، فرهنگی و قضایی و همچنین تعهد آحاد جامعه بشری در مقابل آن از جمله مباحثی است که در این نوشتار مورد توجه و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: قرآن، حقوق شهروندی، حقوق بشر، جامعه پیشرفته اسلامی، مسئولیت شهروندی

ص: ۹۰۷

حس استعلایی که در وجود انسان ها به ودیعه الهی نهاده شده است، عاملی است که حرکت مستمر انسان را برای رسیدن به کمال، توجیه و تأکید می کند. همین امر باعث گردیده است که انسان به دنبال شناخت خود، محیط اطراف خود و خالق خود باشد. چگونگی تعامل و ارتباط این سه امر همیشه مورد توجه انسان ها بوده است. در همین ارتباط، جایگاه جوامع انسانی و حرکت رو به جلوی آن بر اساس مبانی فکری از دیگر موضوعاتی است که اندیشمندان را به خود مشغول نموده است و بی شک، این حرکت در جوامع، نیازمند شناسایی مردم، حقوق و تکالیف آنها و شناخت دولت های حاکم و نقش آن در توسعه و پیشرفت است. حقوق شهروندی قبل از میلاد حضرت مسیح علیه السلام نزد اندیشمندان چون افلاطون و ارسطو مورد توجه بوده است. دنیای غرب که خود را طلیعه دار حمایت از این حقوق می داند، در ادوار مختلف، مؤلفه های آن را مورد ترمیم و بررسی قرار داده است که در حقوق معاصر، دو فاکتور اصلی در حقوق شهروندی مطرح نموده است و تضمین آن حقوق و توسعه جوامع بر اساس آن حقوق را به عنوان شاخص پیشرفت مطرح نموده است. اما آیا ملاکات و شاخص های پیشرفت در جوامع غربی مورد پذیرش اسلام است یا خیر؟ اسلام در صورت رد این ملاکات، چه شاخصه هایی را طرح نموده است؟ وضعیت حقوق شهروندی در غرب به چه صورت بوده است؟ پاسخ به این پرسش ها ضرورت تحقیق حاضر را روشن می نماید. مراجعه به قرآن و آموزه های قرآنی در معرفی حقیقی جوامع انسانی با توجه به سنت های حاکم بر آن، بی شک ما را در ارائه نظریه های مطرح در این زمینه، هدایت و در تنظیم قوانین مرتبط به حقوق شهروندی در تمام ساحت ها و نحوه اجرای آن کمک می نماید.

۱. حقوق شهروندی (Citizenship Rights)

۱-۱. حق (Right)

در لغت عربی برای حق و همچنین مشتقات آن معانی مختلفی ذکر شده است و در علم فقه، حقوق و حتی فلسفه تعریف های گوناگونی ارائه شده است، لکن در لغت عرب می توان آن تعاریف را به یک معنا بازگرداند و آن معنا به اعتبار وجه مصدری حق «ثبوت» و به اعتبار وجه وصفی آن «ثابت» می باشد (گرچی، حق و حکم و فرق میان آنها، ۲۹: ۱۳۶۴)؛ از این رو، بر هر چیزی که دارای نوعی ثبوت و وجود است، حق اطلاق می گردد (ابن منظور، لسان العرب، ۱۰: ۱۴۰۵/۵۰؛ فراهیدی، کتاب العین، ۳: ۱۴۰۹/۶). چه ثبوت آن حقیقی باشد مانند وجود خداوند سبحان و یا اعتباری باشد مانند اختیارات. در اصطلاح فقه و حقوق نیز حق عبارت است از توانایی خاصی (از جهت قانون یا عرف) که برای کسی یا اشخاصی نسبت به شخصی (مانند حق قصاص) یا چیزی (اعم از عین منفعت یا عقد) اعتبار شده است که صاحبان یا صاحب حق (ذو الحق) به مقتضای آن توانایی می توانند در آن شیء یا شخص تصرف نمایند. در واقع، حق مرتبه ای ضعیف از ملکیت است (طباطبایی یزدی، حاشیه کتاب المکاسب، ۹۲: ۱۴۲۳). در علم حقوق نیز حق به توانایی شخص بر چیزی یا کسی گفته می شود (جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ۱۳۷۸: ۱۶۶۹).

۲-۱. شهروندی

در تعریف لغوی، شهروند (citizen) به ساکن شهر اطلاق می شود و مراد از شهر، آبادی بزرگی می باشد که دارای خیابان ها و کوچه ها و خانه ها و نفوس بسیار است یا به معنای هلال ماه، قمر و یک ماه قمری است (عمید، فرهنگ فارسی عمید، ۱۳۶۹:۸۶۱)، لکن در قدیم شهر به معنای کشور بوده است مانند ایرانشهر یعنی مملکت و کشور

ص: ۹۰۸

ایران (جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ۱۳۷۸:۲۳۱۴) یا شه‌ریار که به معنای پادشاه و فرمانروای کشور است (عمید، فرهنگ فارسی عمید، ۱۳۶۹:۸۶۲). در فرهنگ عمید و معین این اصطلاح تعریف نشده است. شه‌روند در فرهنگ لغت دهخدا این گونه تعریف شده است؛ «اهل یک شهر یا یک کشور» و همچنین آمده است که پسوند «وند» در واژه شه‌روند در واقع «بند» بوده است یعنی شخصی که به شهری بند و متصل است. ولی به مرور زمان تبدیل به «وند» شده است. و «ی» موجود در شه‌روندی یای نسبت بوده است؛ یعنی هر چیز مربوط به شه‌روند (پروین، مجله پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۹۰/۱۳۸۷:۷۲). در کتاب‌های لغت فارسی نیز بند به معنای زندان، حصار، دیوار دورشهر، زندانی، اسیر، محصور شده در شهر، بند شده در شهر و «شه‌بندی» به معنای زندانی بودن ذکر شده است و «بندی» به معنای گرفتار، اسیر، زندانی که جمع آن بندیان می‌شود، آمده است (انوری، فرهنگ فشرده سخن، ۱۳۸۳:۱۴۴۱؛ دهخدا، لغت نامه دهخدا، ۱۳۴۹:۳۳؛ ۱۰۹/۱۳۴۹؛ عمید، فرهنگ فارسی عمید، ۱۳۶۹:۳۱۹).

اولین فرهنگ فارسی به فارسی که کلمه «شه‌روند» را در خود جای داده است «فرهنگ فارسی امروز» است که در آن به تعریف شه‌روند پرداخته است و شه‌روند را این گونه تعریف نموده است: «کسی که اهل یک شهر یا کشور باشد و از حقوق متعلق به آن برخوردار باشد (صدری افشار و حکمی، فرهنگ فارسی امروز، ۱۳۶۹:۶۳۷)؛ لذا شه‌روند یعنی عضو و تابع یک کشور و به همین معنا شه‌روند در اصطلاح حقوقی یعنی ساکنان یک کشور که از حقوق و مزایای مدنی مساوی بهره‌مند می‌شوند (خوئینی، توسعه پایدار و حقوق شه‌روندی، ۱۳۸۶:۱۸؛ صدری افشار و حکمی، فرهنگ فارسی امروز ۱۳۶۹:۶۳۷) و در واقع، حقوق شه‌روندی (Citizenship Rights) برحسب دارا بودن حقوق در یک کشور معین تعریف می‌شود (غمامی، نظم عمومی و الزامات ناشی از حقوق بشر و حقوق شه‌روندی، ۱۳۸۷:۳۰۹). همچنین حقوق شه‌روندی آن امتیازاتی است که یک شه‌روند به دلیل عضویت در یک واحد سیاسی یعنی دولت - کشور از آن حقوق برخوردار است؛ مانند حقوق سیاسی - اجتماعی، مدنی و فرهنگی (اردبیلی، مجله حقوقی دادگستری، ۲۶/۱۳۸۶:۵۸). در این تعریف، وابستگی به دولت خاص که از آن به تابعیت تعبیر می‌شود، ذکر گردیده است؛ لذا تابعیت نقش مهمی در تعیین این حقوق ایفاء می‌کند (اردبیلی، مجله حقوقی دادگستری، ۲۵/۱۳۸۶:۵۸). تابعیت عبارت است از یک رابطه سیاسی - حقوقی و معنوی که فردی را به دولتی معین مرتبط می‌سازد (آذرداد، جایگاه حقوق شه‌روندی در مراجع شبه قضایی، ۱۳۸۹:۱۲)؛ از این رو، می‌توان کلمه شه‌روند را به تبعه ترجمه نمود، گرچه واژه شه‌روند و تبعه بیان‌کننده مفهوم واحد «عضو یک کشور بودن» هستند، ولی در عرف حقوقی بیان‌کننده جنبه داخلی و ملی شخص و واژه تبعه و تابعیت ناظر به جنبه خارجی و بین‌المللی آن عضو جامعه است (کامیار، حقوق شه‌روندی، ۱۳۸۲:۲۶). در تعریفی دیگر حقوق شه‌روندی «حقوق ناشی از قانون اساسی هر کشوری است که بر اثر رابطه شه‌روندی یا اقامت افراد در کشور خاصی به آنها اعطا شده است و مورد حمایت قانون اساسی قرار گرفته است» (آفنداک، حقوق شه‌روندی و قضایی، ۱۳۸۵:۵۱). در این تعریف، حقوق شه‌روندی شامل افراد مقیم که اقامه دریافت نموده‌اند نیز می‌شود.

در تعریف حقوق شه‌روندی مؤلفه دیگری یعنی مسئولیت و تکالیف شه‌روند وجود دارد که جزو تعریف حقوق شه‌روندی است. تکلیف در لغت از ریشه کلف به معنای امر کردن به چیزی است که انجام آن دشوار باشد (طریحی، مجمع البحرین، ۱۱۵/۱۰۸۵:۵) و در فقه عبارت است از خطاب شارع به انجام دادن یا ترک کاری یا تخییر بین آن دو و در اصطلاح شامل

وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه می شود (هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه، مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۶۱۰/۱۴۲۶:۲). در مباحث حقوقی با توجه به این عنصر، شهروندی به

ص: ۹۰۹

مجموعه وسیعی از حقوق سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تعریف شده است که در کنار آن، تکالیف و وظایف شهروندان در قبال دولت را مورد توجه قرار می دهد (محسنی، گفتمان سیاست جنایی قانونگذار در قانون احترام به آزادی های مشروع و حفظ حقوق شهروندی، ۱۶۰:۱۳۸۶)؛ از این رو، در تعریف دیگری برای شهروند گفته شده است: شهروند فردی است که تحت حاکمیت و حمایت یک دولت قرار دارد و دارای حقوق مدنی و تکالیفی نسبت به دولت و جامعه است (اردبیلی، مجله حقوقی دادگستری، ۵۸:۱۳۸۶:۲۵). مسئولیت های شهروندی در زمینه اجتماعی هم در مقابل دولت است (مانند دفاع از کشور، پرداخت مالیات و پیروی از قانون) و هم در مقابل سایر شهروندان، یعنی تمام افراد نسبت به حقوق یکدیگر مسئولند (فلاح زاده، مجله حقوقی دادگستری، ۱۳۸۶:۵۹). شاید نیاوردن تعهدات و مسئولیت در کنار حقوق از جهت رابطه و ملازمه ای است که بین حق و تکلیف وجود دارد و با آمدن هر یک، دیگری فهمیده می شود؛ لذا وجود این دو مؤلفه (حق و تکلیف) در تعریف شهروندی در کنار هم یکی از مصادیق رابطه کلی متقابل حق و تکلیف و تلازم بین آن دو می باشد (مصباح یزدی، کاوش ها و چالش ها، ۲: ۱۳۸۰/۸-۹). بنابراین، شهروندی تنها حقوق نیست، بلکه در کنار آن، جنبه تکالیف نیز مد نظر است چنانکه توازن این دو (یعنی حقوق و تکالیف) از شاخص های اندیشه (پسانوگرایی) یا اندیشه جدید شهروندی است (اردبیلی، مجله حقوقی دادگستری، ۵۸:۱۳۸۶:۲۵). از نظر روسو در دولت های مدرن، افراد از آن جهت که در قدرت حاکمیت سهیم اند، «شهروند» و از آن حیث که از قوانین دولت پیروی می کنند، «تبعه» به شمار می روند. بر این اساس، شهروندی در واقع بیانگر جنبه فعال انسان و فرد در جامعه است (میرموسوی، اسلام، سنت، دولت مدرن، نوسازی، دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه، ۲۰۷:۱۳۸۴).

۱-۳. پیشرفت

در لغت و عرف در تعریف پیشرفت گفته شده است، ترقی، پیروزی، جلو رفتن، پیشروی و پیش رفتن، (عمید، فرهنگ فارسی عمید، ۳۹۴:۱۳۶۹). در تعریف اصطلاحی پیشرفت نیز همین معنای لغوی با توجه به فضای مورد بحث پیشرفت لحاظ شده است و بی تردید، باید بحث از پیشرفت در ساحت های مختلف، با اهداف مورد نظر آن ساحت سنجیده شود؛ لذا پیشرفت اقتصادی با پیشرفت اجتماعی و پیشرفت فرهنگی و غیر آن در یک امر یعنی موضوع پیشرفته مشترک اند و چیزی که مورد پیشرفت واقع شده است، از وضعیت ناقص گذشته و از وضعیت غیر کامل حال در زمینه و ساحت خاص مربوط به آن، حرکتی رو به جلو داشته است. حرکت رو به جلو نیز تنها در هر موضوع با توجه به هدف های تعریف و تعیین شده برای آن شیء سنجیده می شود. لذا ممکن است حرکت رو به جلو در امری با لحاظ مبانی و هدف مورد نظر، پیشرفت دانسته شود، ولی با توجه به ملاکات دیگر و شاخصه های دیگر، پیشرفت محسوب نگردد. حتی در جا زدن یا پسرقت به حساب آید. در مورد جامعه نیز باید این امر مورد توجه قرار گیرد که جامعه پیشرفته به چه جامعه ای اطلاق می گردد و طبق چه ملاک و شاخصی سنجیده شده یا می شود؟ یا نوع پیشرفت حاصله از کدام قسم و نوع می باشد؟ آیا شاخصه های کمی در سنجش پیشرفت جامعه معنا دارد یا نوع شاخصه های پیشرفت کیفی است؟ از نظر اسلام جامعه پیشرفته کدام است و جامعه پیشرفته در حقوق شهروندی چگونه جامعه ای می باشد؟ از این رو، در زمینه حقوق شهروندی نیز مفهوم و معنای پیشرفت با توجه به عناصر مطرح در آن باید تعریف گردد.

به یقین، شهروند اسلامی و حقوق شهروندی جامعه اسلامی و پیشرفت آن را نمی توان با مبانی خاص و اهداف خاص مطرح

در جوامع غرب سنجید. هرچند حقوق شهروندی در اسلام و غرب به واسطه فطری بودن آن، اشتراکات فراوانی دارد؛ زیرا مبنای حقوق شهروندی در جوامع غربی حقوق بشر دانسته شده است (رحمان رمضان

ص: ۹۱۰

پور، ابوریحان رنجبر و سجاد زارع، منابع فراملی حقوق شهروندی، ۹: ۱۳۸۴-۱۰) و حتی حقوق دانان حقوق عمومی گفته اند: حقوق شهروندی همان حقوق بشر است که افراد جوامع از آن برخوردارند. و در مباحث حقوق عمومی، حقوق شهروندی این گونه تعریف شده است: «مجموعه امتیازات متعلق به افراد یک جامعه و مقرر در قواعد موضوعه که افراد به اعتبار انسان بودن در روابط خود با دیگر افراد جامعه و با قدرت حاکم، با تضمینات و حمایت های لازم برخوردار می باشند (هاشمی، حقوق بشر و آزادی های اساسی، ۱۲: ۱۳۸۴) و همان گونه که می آید مبانی حقوق شهروندی اسلامی در عین وجود اختلافات، اشتراکات زیادی با حقوق بشر دارد.

۲ - پیشینه حقوق شهروندی

خاستگاه اصلی و پیدایش واژه شهروندی و مصطلح شدن آن به سال ۴۰۰ ق. م. به ساکنان یونان و روم برمی گردد. مفهوم شهروندی در یونان باستان به معنای داشتن حقوق و تکالیف یکسان نزد قانون و مشارکت در امور سیاسی و عمومی جامعه بوده است. در اندیشه های سیاسی افلاطون و ارسطو نیز مشاهده حضور مردم در عرصه های سیاسی و شکل گیری حقوق شهروندی با دو مؤلفه حق و تکلیف تبلور یافته است. از جهت تاریخی، افلاطون را می توان به عنوان اولین فیلسوف و متفکر سیاسی نام برد که به مفهوم شهروندی در تئوری های سیاسی خود پرداخته است. وی در کتاب «جمهوری» که در آن الگوی ابرشهر (مدینه فاضله) را به دست داد؛ شهروندان را یکی از محورهای اصلی تأسیس دولت و حکومت مطلوب قرار می دهد. ارسطو نیز در بحث شهروندی، شهروند خوب را در بحث حکمرانی و فرمانبرداری سهیم می داند و می گوید تنها از گذر زندگی خصوصی و سهیم شدن در حقوق و فرمانبرداری می توان وارد دنیای سیاست شد (افلاطون، جمهوریت، ۱۳۲: ۱۳۵۵).

جهت گیری سیاسی غرب بعد از رنسانس با برخی مبانی افلاطون در لزوم حکومت برای صاحبان قدرت فرق می نماید (ر. ک: شریعت، امرسیاسی و حقوق شهروندی در فلسفه سیاسی غرب، ۳۷: ۱۳۸۶) البته مفهوم شهروندی و عناصر تشکیل دهنده آن در طول تاریخ از فراز و نشیب هایی برخوردار بوده است. حتی در روم باستان نیز حق و تکلیف به همه ساکنان شهر تعلق نمی گرفت؛ برای مثال، زنان و برده ها به عنوان شهروند پذیرفته نمی شدند (شیرویی، روزنامه اعتماد ملی، حقوق شهروندی عناصر و موانع آن در ایران، ۳/ ۱۲/ ۱۳۹۲). در قرون وسطی مفهوم شهروندی افول کرد. در این دوره شکل شهروندی رومی که در واقع، بر اساس حاکمیت فئودالیت و شهروندی غیرهمگانی و سلسله مراتبی و بر اساس مالکیت افراد بود، حفظ گردید. اما دوره رنسانس را می توان دوره بازتولید مفهوم شهروندی دانست؛ لذا جمهوریت و مشارکت همگانی به صورت جدی مطرح گشت (اردبیلی، مجله حقوقی دادگستری، ۲۵). در قرن هفدهم با توسعه لیبرالیسم و با گسترش منطق مساوات گرایانه، شهروندی اهمیت خاصی به خود گرفت و لیبرالیسم ها نقش عمده ای در پیدایش مفهوم جدید شهروندی همگانی ایفا نمودند (کاستلز، مهاجرت و شهروندی، ۱۳۸۲: ۱۱۵). سده های هجدهم، نوزدهم و بیستم مفهوم شهروندی به طور مشخص، ترکیبی از حقوق و وظایف بود که نوع تعامل و رابطه مردم و دولت را معین می نمود. نقطه عطف حقوق شهروندی را می توان در اعلامیه جهانی حقوق انسان و شهروند فرانسه در سال ۱۷۱۹ م. دانست. این اعلامیه در ۲۶ اوت ۱۷۸۹ م. توسط مجمع ملی مؤسسان در زمان انقلاب فرانسه توسط مارکی دولا فایت پیشنهاد شد و بعدها نسخه دوم این اعلامیه در سال ۱۷۹۳ م. به اجرا گذاشته شد. این اعلامیه تمام حقوق فردی و اجتماعی همه رسته های اجتماعی را جهان شمول به شمار می آورد. در این اعلامیه که تأثیرپذیر از حق طبیعی انسان هاست، حقوق آدمی جهان شمول توصیف شده و در هر زمان و مکان محترم است

(اعلامیه حقوق انسان و شهروند، فرانسه). در اوایل قرن ۱۹ با رشد و ترقی دموکراسی، مفهوم شهروند که بیان کننده حقوق فرد در مقابل حاکمیت است. جای رعیت را که حاوی الزام و

ص: ۹۱۱

تبعیت بود، گرفت. در این سه سده به ترتیب در سده هجدهم حقوق مدنی و در سده نوزدهم حقوق سیاسی و در سده بیستم حقوق اجتماعی، اقتصادی شهروندی توسعه یافت و در طول سه سده و در دوران معاصر، شهروندی به عنوان برخورداری از حق رأی، تصدی سمت های سیاسی، بهره مندی از برابری در مقابل قانون، استحقاق بهره مندی از مزایا و خدمات مختلف حکومتی از یک سو و از سوی دیگر تعهداتی همچون تبعیت از قانون، پرداخت مالیات و دفاع از کشور، مورد پذیرش و مفهومی جا افتاده به حساب می آید (فلاح زاده، مجله حقوقی دادگستری، ۱۳۸۶: ۵۱).

۳ - حقوق بشر و حقوق شهروندی

هرچند اشاره شد که بین حقوق شهروندی و حقوق بشر هم خوانی زیادی وجود دارد، به گونه ای که عده ای حقوق شهروندی را همان حقوق بشر دانسته اند که قرار است در درون یک جامعه مدنی با در نظر گرفتن اولویت های زندگی اجتماعی، ذیل حکومت خاص و در سرزمین خاص، شکل قانونی و اجرایی به خود بگیرد (جاوید، نظریه نسبیّت در حقوق شهروندی؛ تحلیل مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی، ۱۳۸۷: ص ۷۵) و یا گفته شده است: حقوق شهروندی، زمانی مطرح می شود که قرار است حقوق بشر در درون یک جامعه مدنی ذیل یک حکومت خاص در سرزمینی خاص و در مورد مردمی خاص، شکل قانونی و اجرایی به خود بگیرد (موسوی، بررسی حقوق شهروندی در اسلام با رویکردی بر نظرات امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۹: ۶۵)، این اشتراکات و هم خوانی ها نمی تواند تفاوت های موجود بین این دو حق را یعنی حقوق بشر و حقوق شهروندی، نادیده بگیرد. در ادامه به برخی از تفاوت های بین این دو حق اشاره می گردد.

۱-۳. حقوق بشر (Human Rights، حقوق الانسان) عبارت است از حقوقی که افراد از آن جهت که انسانند، از آن برخوردارند؛ یعنی حقوق بشر، حقوق بنیادین و پایه ای است که هر انسان از آن جهت که انسان است، فارغ از رنگ، نژاد، زبان، ملیت، جغرافیا و اوضاع و احوال متغیر اجتماعی یا میزان قابلیت و صلاحیت ممتاز و فردی و هر عنوان عارضی دیگر بر او، از خداوند دریافت کرده است (باقرزاده، اندیشه جهان شمولی حقوق بشر (دیدگاه مقایسه ای میان اعلامیه جهانی و اسلام) کتاب نقد، ۱۳۸۴: ۳۶/۵). چنانکه در ماده ۲ اعلامیه حقوق بشر (اعلامیه جهانی حقوق بشر در دهم دسامبر ۱۹۴۸ (۹ آذر ۱۳۲۷) به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسید. این اعلامیه دارای یک مقدمه و سی ماده است.) نیز آمده است: «هر کس بدون هیچ تمایزی از حیث نژاد، رنگ، جنسیت، زبان، مذهب، باور سیاسی، یا هر باور دیگری، خاستگاه ملی یا اجتماعی، دارایی و ولادت، یا هر موقعیت دیگری از حقوق و آزادی هایی که در این اعلامیه بر شمرده شده است، برخوردار است. بعلاوه هیچ گونه تمایزی نباید بر پایه موقعیت سیاسی، قضایی یا بین المللی کشور یا سرزمین که شخص بدان تعلق دارد، قایل شد» (ناصر زاده، اعلامیه جهانی حقوق بشر، ۱۳۷۲: مقدمه و ماده ۲). همان گونه که در ماده ۲ اعلامیه آمده است، برخورداری افراد از این حقوق نباید بر پایه سرزمینی که شخص بدان تعلق دارد، صورت گیرد. حقوق بشر، جهانی، بنیادین و مطلق فرض می شود. جهانی بودن یعنی صرف نظر از تابعیت و دیگر قیود محدود کننده، و بنیادین بودن یعنی غیر قابل سلب بودن آن (یعنی انسان مستحق آن است و بهره مندی او از این حقوق غیرقابل سلب است) و مطلق بودن یعنی قابل مشروط شدن نیست. در حالی که در حقوق شهروندی چنان که بیان شد، تأکید بر اصل تابعیت است و در واقع، ویژگی مهم حقوق شهروندی، سرزمینی بودن آن و تابعیت فرد است تا شخص بتواند در سایه آن تابعیت از آن حقوق برخوردار گردد.

۲-۳. حقوق شهروندی بر حسب حاکمیت و دیدگاه های سیاسی حاکم در جوامع، قبض و بسط پیدا می یابد. زیرا هر

ص: ۹۱۲

جامعه ای بر اساس واقیت های موجود و توانمندی های حقوقی و مصالح خود در مورد حقوق شهروندی تصمیم می گیرد و ممکن است در برهه ای از زمان، حقوق و امتیازات بیشتری برای افراد لحاظ گردد و در وقت دیگر از آن حقوق کاسته شود. هر چند حرکت های حقوقی در جوامع نوعاً حرکت های رو به جلو و در راستای تأمین حقوق شهروندی بیشتر است، ولی در مجموع قابلیت توسعه امتیازات اعطایی به شهروندان یا محدود کردن آن در حقوق شهروندی وجود دارد. این در حالی است که ماهیت حقوق بشر عوامل محدودکننده حقوق انسانی را بر نمی تابد و تکلیف را یک محدودکننده و مانع و ضد ارزش به شمار می آورد.

۳-۳. مسئولیت در حقوق شهروندی از مؤلفه های مهم آن، بلکه رکن دوم آن است و از ابتدا این امر همراه با حقوق شهروندی لحاظ گردیده است، چنان که در حقوق روم، شهروند رومی هم از حقوقی برخوردار بود و هم در مقابل دولت و اعضای دیگر جامعه دارای مسئولیت بود (اردبیلی، مجله حقوقی دادگستری، ۵۸:۱۳۸۶/۲۵). که در بخش تعریف حقوق شهروندی بیان گردید. ولی در حقوق بشر سخنی از مسئولیت و تعهد نسبت به دولت و یا افراد جوامع وجود ندارد. به بیان دیگر، حقوق بشر یک سویه است و به طور کلی، گفتاری حق مدارانه دارد به خلاف حقوق شهروندی که حق و تکلیف مدار است.

۳-۴. حقوق شهروندی از جمله حقوق وضعی است که از سوی کشورهای مختلف بر اساس مبانی خاص وضع می گردد و همان گونه که بیان شد، مؤلفه مهم دیگر حقوق شهروندی تکلیف شهروندی است که آن نیز وضعی می باشد. در حالی که حقوق و تکالیف بشری تکالیف طبیعی می باشند؛ هر چند از تکالیف بشری در حقوق بشر کمتر گفته می شود. پس در مباحث حقوق بشر اگر سخن از حقوق انسان مطرح می شود و اگر در آن توجه ای به تکالیف انسانی مطرح می گردد، آن حقوق و تکالیف به عنوان حقوق و تکالیف طبیعی مورد نظر است که جنبه جهان شمولی دارد، به خلاف حقوق شهروندی که جنبه ملی و کشوری دارد (جاوید، صادقی، شفیع زاده، مجله فصلنامه دیدگاه های حقوق قضایی، ۵۹:۱۳۹۱/۸۵-۸۶).

۳-۵. یکی دیگر از اختلاف های حقوق شهروند و حقوق بشر بحث ضمانت اجرای آنهاست. حقوق شهروندی با توجه به حقوق داخلی بودن آن که از قوانین موضوعه داخل کشور می باشد، هم در بخش حقوقی آن و هم در بخش تکالیف از ضمانت اجرای کشورهای و قانونی برخوردار است و همانند سایر قوانین مصوب در هر کشوری ضمانت اجرای مربوط به خود را دارد در حالی که حقوق بشر که حقوقی طبیعی است، از ضمانت اجرای قوی و محکمی برخوردار نیست به خصوص با توجه به بهره برداری سیاسی قدرت های سلطه گر از آن و طرح آن به عنوان ابزاری برای فشار بر کشورهای مخالف با قدرت های غربی سلطه گر که باعث گردیده از ضمانت اجرای مناسبی برخوردار نباشد؛ لذا نگاه به آن یک نگاه اخلاقی و طرح آن در کشورها جنبه توصیه های اخلاقی - حقوقی دارد. دیگر اینکه سازمان های بین المللی مشخصی که مورد پذیرش تمام کشورها باشد، اجرای حقوق بشر را در کشورهای مختلف پایش و ضمانت نمی کند؛ لذا راه های مقابله ای با نقض آن بیشتر سیاسی است و غالباً بر اساس مصالح کشورهای غربی صورت می گیرد. البته در برخی موارد نیز بر اثر فشار افکار عمومی جهانی ممکن است علیه دولت ناقض این حقوق، اقدامات محدودی انجام گیرد؛ به بیان دیگر، در حقوق شهروندی، وظایف حقوقی تر و لازم الاجرا تر است به خلاف حقوق بشر.

۳-۶. حقوق بشر به خلاف حقوق شهروندی، فرا زمانی و فرا مکانی است و مفهوم بیگانه در آن جایگاهی ندارد؛ لذا اختصاص به نسل خاصی ندارد، بلکه حقوقی است که مشتمل بر تمام نسل های انسانی از آن جهت که انسان می باشند، به خلاف حقوق شهروندی که در زمان های مختلف و مکان های گوناگون با توجه به قوانین کشورها با

ص: ۹۱۳

لحاظ تبعه و غیر تبعه، خودی و بیگانه طرح می شود، و به عبارت دیگر، حوزه حقوق شهروندی یک حاکمیت است به خلاف حقوق بشر که داعیه جهان شمولی دارد.

از نکاتی که در این اختلاف و فرق بین حقوق شهروندی و حقوق بشر قابل توجه و اهمیت است، طرح توسعه حقوق شهروندی با رشد حقوق بشر در قوانین کشورهاست؛ بدین معنا که حرکت رو به رشد حقوق بشر در جوامع می تواند شهروندی را توسعه داده، و مردم را به عنوان شهروندان جهانی که دارای حقوق و تکالیف هستند مطرح نماید. نیز می تواند مرز بندی های جغرافیایی و سیاسی بین کشورها را از بین ببرد، چنان که در اروپا با توجه به همین نکته «شهروند اروپایی» مطرح می شود که به خلاف اهدافی که اروپایی ها و آمریکایی ها یا به بیان دیگر غربی ها در خرد کردن کشورهای بزرگ و ایجاد مرز بندی های جدید و تولید کشورهای جدید دنبال می کنند، خود به دنبال برداشتن مرزها و ایجاد اتحادیه های مختلف و تمرکز قدرت می باشند؛ چه این امر در پیشرفت کشورهای غربی در زمینه توسعه اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و حقوقی بسیار مؤثر است. حتی کم کم ممکن است شهروند اروپایی از شهروند اروپایی بودن خارج و به «شهروند کشورهای غربی» (اعم از اروپایی و آمریکایی) و یا با توسعه آن به عنوان دیگر مانند «شهروند جهانی» تبدیل گردد؛ چنان که نظریه شهروندی جهانی با همین رویکرد مطرح گردید.

نظریه شهروندی جهانی بر این امر تاکید دارد که می توان برای افراد به عنوان شهروندان جهانی حقوق و تعهداتی در سطح بین المللی به رسمیت شناخت این نظریه را دیوید میلر به عنوان «شهروندی تعهدزا» مطرح نمود و امکان تحقق شهروندی توأم با تکلیف و مسئولیت را در سطح جهانی مورد بررسی قرار داده است (السان، مجله حقوق بشر، ۹/۱۳۸۷:۶). شهروندی جهانی مستلزم به رسمیت شناختن تعهدات اخلاقی در خارج از حدود ملی است.

۷-۳. از دیگر وجوه اختلاف بین حقوق شهروندی و حقوق بشر این است که محرومیت افراد به واسطه حقوق شهروندی توجیه پذیر است. و دولت ها و قدرت های حاکم می توانند بر تعهدزایی شهروند و ایجاد تکالیف جدید اقدام نمایند. حال اینکه محرومیت افراد با حقوق بشر توجیه پذیر نیست؛ زیرا چنان که گفته شد، حقوق بشر یک سویه و دارای گفتاری حق مدارانه است، به خلاف حقوق شهروندی که دو سویه بوده و دولت ها می توانند در موارد خاص نسبت به افزایش تکالیف و محدود کردن حقوق شهروندان اقدام کنند؛ مانند اقداماتی که در زمان جنگ صورت می گیرد. مثل حضور اجباری افراد بر اساس تکالیف شهروندی جهت دفاع از کشور، ایجاد محدودیت هایی تحت عنوان حکومت نظامی یا واداشتن افراد به کاری خاص به عنوان تکالیف شهروندی در مواقع خاص، این در حالی است که حقوق بشر چنین اموری را بر نمی تابد.

۸-۳. فردی بودن حقوق بشر به خلاف حقوق شهروندی که بیشتر ماهیتی جمع گرایانه دارد؛ مانند حق مشارکت در امور سیاسی جامعه، حق رأی دادن، حق تحرّب و مانند آن. حقوق شهروندی در حقیقت، در سطح استیفای چنین حقوقی جمعی است؛ بدین معنی که حقوق شهروندی با توجه به تابعیت در ظرف یک اجتماع خاص که در آن افراد نسبت به یکدیگر و نسبت به دولت دارای حقوق و تکالیفی هستند، شکل می گیرد که حفظ نظام اجتماعی و هویت ملی در آن دارای نقش کلیدی می باشد.

۹-۳. یکی دیگر از فرق های بین حقوق شهروندی و حقوق بشر در تأثیر گذاری افراد است؛ بدین معنا که نقش افراد در حقوق

شهروندی ملموس تر و سازنده تر است؛ زیرا در هر جامعه ای افراد با توجه به نوع تابعیتشان از جهت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و دیگر امور مربوط به شهروندی می توانند سازندگی بیشتری داشته باشند که این امر در همان جامعه به خوبی قابل لمس و مؤثر است و تحت عنوان شهروند فعال نمود و ظهور پیدا می کند، در حالی که نقش افراد در توسعه و حمایت از حقوق بشر نوعاً ملموس نیست یا تأثیر آن در جوامع بسیار اندک است؛ زیرا

ص: ۹۱۴

دولت های جهانی خود را در مقابل اتباع سایر کشورها متعهد ندانسته، ضرورتی را جهت پاسخگویی یا همکاری جدی با افراد بیگانه احساس نمی کنند. حتی ممکن است موانع زیادی را جهت حضور و تأثیر افراد در زمینه های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و دیگر ساحت های حقوق بشری ایجاد کنند. بر همین اساس، مراکز و انجمن های حمایت از حقوق بشر در اکثر موارد جهت توسعه فعالیت هایشان دچار مشکل می باشند، مگر آنکه در جهت منافع برخی از کشورهای قدرتمند عمل کنند، یعنی دولت های سلطه گر از تبلیغات حقوق بشری و پشت سپر حمایت از حقوق بشر اقدام به فعالیت های جهانی بنمایند که بهترین نمونه آن استفاده ابزاری و توجیه حضور نظامی در کشورهای هدف می باشد.

البته می توان فرق های دیگری نیز بین حقوق بشر و حقوق شهروندی طرح نمود که از حوصله این نوشتار خارج است. و مجال دیگری می طلبد.

۴ - انواع حقوق شهروندی

حقوق شهروندی را می توان با توجه به ماهیت و نوع امتیازاتی که برای شهروندان لحاظ می گردد، به اقسام و انواعی تقسیم نمود. نظریه پردازان حقوق شهروندی سه دسته از حق ها را از مهمترین حقوق شهروندی می دانند: ۱. حقوق مدنی، ۲. حقوق سیاسی، ۳. حقوق اجتماعی. البته مراد از این حقوق، حق های بنیادین در هر قسمت می باشد، لکن می توان تا پنج حق را از حقوق بنیادین برشمرد:

۴-۱. حقوق مدنی حقوق شهروندی (Civil Rights of Citizenship Rights): حق آزادی، مصونیت از تعرض، آزادی بیان و آزادی مذهب از جمله حقوق مدنی شمرده شده است. از نظر نظریه پردازانی مثل مارشال حقوق مدنی عبارت است از آزادی بیان، آزادی مالکیت، آزادی مذهبی و مانند آن (فانی یزدی، ۱۳۹۳، صص ۱۷ و ۱۸؛ اردبیلی، مجله حقوقی دادگستری، ۵۸:۳۲/۱۳۸۶).

۴-۲. حقوق سیاسی حقوق شهروندی (Rights of Citizenship Rights Political): حقوق سیاسی هم در دو حق عمده انتخاب کردن و انتخاب شدن خلاصه می شود که مشارکت فعال سیاسی در حاکمیت را نتیجه می دهد. بند هفتم از اصل سوم قانون اساسی ج.ا.ا. این حق را بیان داشته است و در بند ششم همان اصل محو استبداد و خودکامگی و انحصار طلبی را می گوید؛ لذا حق رأی و امکان تصدی مسئولیت در سطح حکومت از حقوق سیاسی شمرده شده است.

۴-۳. حقوق اقتصادی اجتماعی حقوق شهروندی (Economical and Social Rights of Citizenship Rights): حق مالکیت، حق کار کردن، برابری در فرصت های شغلی و شخصی، برخورداری از تأمین اجتماعی از مواردی است که نوعاً به عنوان حقوق اقتصادی و رفاهی از آن یاد می شود؛ چنان که در اصول ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۶، ۴۷ قانون اساسی ج.ا.ا. نیز آمده است (اسماعیلی، مجله فرهنگ اصفهان، ۲۲۰:۱۰۹/۱۳۸۰).

۴-۴. حقوق فرهنگی حقوق شهروندی (cultural Rights of Citizenship Rights): این قسم از جمله حقوق فرهنگی تصریح شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می باشد که بر اساس آن حق استفاده از زبان های محلی و

قومی، رایگان بودن آموزش و پرورش و تربیت بدنی برای همه در تمام سطوح و تسهیل آموزش عالی از حقوق فرهنگی حقوق شهروندی شمرده شده است. حفاظت از فرهنگ و زبان اقلیت ها، حق داشتن سنت ها و شیوه های زندگی متفاوت در جوامعی که از نژادها با آداب و سنن مختلف تشکیل شده است، بر عهده حاکمیت است.

۴-۵. حقوق قضایی حقوق شهروندی (Judicial Rights) (Rights of Citizenship Rights): از جمله حقوق مربوط به حقوق

ص: ۹۱۵

شهروندی حقوق قضایی است که از اهمیت ویژه ای برخوردار است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول ۲۲، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۸ و ۳۹ این حقوق آمده است و هدف اصلی آن ایجاد امنیت قضایی و تساوی عمومی در برابر قانون برای اعضای جامعه است. حقوقی همچون اصل برائت، عطف به ما سبق نشدن قانون، اصل تأمین قضایی، اصل استفاده از حق وکیل، اصل ممنوعیت شکنجه و اخذ اقرار با تهدید و ارباب و مانند آن از حقوق قضایی شهروندی شمرده می شود.

۵- حقوق بشر و حقوق شهروندی و حقوق شهروندی اسلامی

همان گونه که بیان شد، حقوق شهروندی همان حقوق بشر است که فرد به واسطه تبعیت و وابستگی به یک حاکمیت سیاسی از آن برخوردار است و تنها عنصری که بدان افزوده می شود، عنصر مسئولیت است که مجموع حقوق و مسئولیت حقوق شهروندی را به وجود می آورد؛ از این رو، مقایسه حقوق شهروندی اسلامی با حقوق شهروندی غیراسلامی با توجه به مبانی آن مورد توجه می باشد که جدای از مشترکات آن، دارای فرق هایی نیز باشد.

۵-۱. اختلاف در نگرش به انسان

اسلام به عنوان آخرین و کامل ترین مکتب الهی اهمیت ویژه ای برای انسان قائل شده است؛ به گونه ای که در قرآن خداوند انسان را نه تنها به عنوان یک مخلوق همانند سایر مخلوقات، بلکه به عنوان خلیفه و جانشین خود تعیین و مطرح نموده است: *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* (بقره/ ۳۰). اکثر مفسران به خلاف برخی که قائل به استخلاف شخصی می باشند (الجزائری، ایسر التفاسیر الکلام العلی الکبیر، ۴۰: ۱۴۱۰؛ واحدی نیشابوری، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، ۱۴۱۵: ۱۱۵)، در مبحث جانشینی و استخلاف، بر جانشینی نوعی انسان نظر دارند (ر. ک. مرادخانی، سنت های اجتماعی الاهی در قرآن، ۱۴۴: ۱۳۸۶)؛ یعنی نوع انسان به عنوان خلیفه الله و جانشین خداوند مورد نظر می باشد که این حاکی از شأنیت و ظرفیت انسان در مدیریت و خلیفه شدن انسان در روی زمین است؛ هرچند انسان کامل مصداق اکمل و حتمی خداوند سبحان می باشد لکن استعداد و علم به اسماء باعث شرافت و کرامت انسان شده است به نحوی که ملائکه از درک این مقام عاجز بوده اند و به عجز خویش اعتراف نموده اند: *قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ* (بقره/ ۳۲)؛ لذا انسان از منظر قرآن نه تنها دارای حقوقی است، بلکه امتیازات وی امتیازاتی است که او را تا مرز خلیفه الهی پیش برده است؛ از این رو، تعریف حقوق بشر غربی یک تعریف محدود بوده و مبنای آن نگاه مادی و لائیکی به انسان است و این برداشت اشتباه موجب نظریه پردازی اشتباه در مورد انسان، حقوق و تکالیف وی شده است. از منظر قرآن انسان موجودی است دو ساحتی و دو بعدی؛ زیرا مرکب از جسم و روح است. قرآن از طرفی شروع خلقت انسان را از طین می داند: *وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ* (سجده/ ۷) و از طرف دیگر، پس از طی مراحل که در راستای کمال یافتن انسان است، بر آن است که انسان به مرحله ای می رسد که خداوند سبحان از روح خویش در او می دمَد: *ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ* (سجده/ ۹) و *فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ*، *فَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُونَ وَنَحْنُ نَسَبِّحُ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ نَقُومُ* (حجر/ ۲۹ و ۳۰). در این مرحله که روح الهی به کالبد انسانی تعلق گرفت و به واسطه آن انسان از شرافت و کرامت برخوردار گردید، تمام ملائکه که قبلاً از خلافت و جانشینی انسان تعجب کرده بودند و ضعف های او را مطرح نموده بودند: *قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ* در مقابل او به سجده افتادند که این امر بر عظمت یافتن انسان در سایه بعد الهی - معنوی انسان دلالت دارد. از دیگر اموری که

قرآن در مورد انسان بیان می کند، اجتماعی بودن اوست. در دیدگاه قرآن این امر به زندگی انسان در دنیا اختصاص ندارد، بلکه قبل از آنکه به سوی زمین هبوط نماید، انسان را موجودی اجتماعی معرفی نموده است: وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ

ص: ۹۱۶

وَكَلَّا مِنْهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (بقره/ ۳۵) و نیازمند بودن وی را هم در بهشت و هم در دنیا مورد توجه قرار داده است و حق برخورداری از نعمت های الهی را در هر دو ظرف (بهشت و زمین) مطرح نموده است: وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (بقره/ ۳۶)؛ از این رو، تعریف حقوق بشر طبق آموزه های قرآنی عبارت است از: حقوق و تکالیفی که خداوند برای انسان از آن جهت که خلیفه الله و جانشین خدا روی زمین است، قرار داده است؛ انسانی که ذاتاً کریم خلق شده است و باید کریمانه زندگی نماید. علامه جعفری رحمه الله در باب کرامت ذاتی و اکتسابی می فرماید: «کرامت ذاتی عبارت است از آن حیثیت طبیعی که همه انسان ها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت برخویشتن و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از آن برخوردارند و کرامت دیگر، کرامت ارزشی است که با به کار انداختن استعدادها و نیروی مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می شود. که این کرامت کرامت اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و غایی انسان به همین کرامت است» (جعفری، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، ۲۷۹: ۱۳۷۰). پس کرامت انسانی آن نوع شرافتی است که تمامی انسان ها به دلیل داشتن توانایی تعقل، تفکر، آزادی، اراده و اختیار و وجهه الهی به طور فطری و یکسان از آن برخوردارند و با کفر و فسق برخی از انسان ها این کرامت زایل نمی گردد (رحیمی نژاد، مجله معرفت حقوقی، ۲: ۱۳۹۰/۱۲۳)؛ زیرا صفات عارضی برخی از انسان ها و رفتار بد آنان؛ کرامت ذاتی نوع انسان ها را زایل نمی کند و استخلاف خداوند انسان را بر اساس همین ذات و علم او به اسماء است. و ملائکه نیز به افعال برخی از انسان ها توجه کرده و در مقام تعجب جانشینی انسان را باور نداشتند ولی با تذکر و سؤال خداوند به ضعف خویش آگاه و در پیشگاه خداوند عذر به جهل آوردند: قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (بقره/ ۳۱-۳۲).

۲-۵. اختلاف در ضمانت اجرا

از جمله اختلافاتی که بین حقوق شهروندی اسلامی با غیر اسلامی وجود دارد، نوع تعهدات است. در حقوق شهروندی غیراسلامی ضمانت اجرای حقوق افراد دو گونه است:

الف) رعایت آن از سوی قدرت حاکمه می باشد؛ یعنی دولت ها بر اساس قوانین داخلی مکلف به رعایت این حقوق می باشند و نقض آن از سوی دولت ها به معنای تضییع حقوق بشر می باشد که چنان که بیان شد، روابط سیاسی آن دولت با کشورهای قدرتمند در نوع برخورد با آن دولت ناقض مؤثر است و می توانند خیلی از موارد نقض حقوق بشر را نادیده بگیرند، مانند نادیده گرفتن نقض حقوق بشر در آمریکا، اسرائیل، عربستان، لذا در واقع، ضمانت اجرای محکمی برای رعایت حقوق افراد در مقابل دولت متبوع وجود ندارد.

ب) گروه دومی که نسبت به حقوق شهروندی مسئول می باشند؛ مردم آن کشور می باشند، یعنی مردم و اتباع آن کشور باید حقوق یکدیگر را رعایت کنند که در صورت تخلف، حاکمیت از طریق مجازات هایی مقرر در امور کیفری و راه کارهای مؤثر در حقوق خصوصی آن را ضمانت می نماید، در حالی که ضمانت اجرای حقوق شهروندی در جوامع اسلامی در درجه اول مسئول بودن افراد و حاکمیت در مقابل خداوند است و نوع پاداش ها و مجازات های دنیوی و اخروی ایجاد انگیزه می

نماید و در همه جا نیاز به نظارت فیزیکی نیست؛ زیرا منشأ تعهدات، قرارداد اجتماعی و امثال آن نیست، بلکه تعهداتی که انسان ها به واسطه مخلوق بودنشان در مقابل خداوند دارند و کارکرد ایمان در روابط اجتماعی کارکردی غیرقابل انکار است که شخص تحت عنوان تقوا باید در خود ایجاد و رعایت نماید.

ص: ۹۱۷

در واقع، خداوند سبحان به اعمال اجتماعی افراد نوعی تعالی اعطا نموده و اعمال را از اثرگذاری دنیوی به تأثیرگذاری دنیوی و اخروی تعمیم داده است و این رابطه و تعهدات را در هر جا که انسانی وجود دارد، توسعه داده است؛ چنان که در حدیث صحیح از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم آمده است: «کلکم راع کلکم مسئول عن رعیتة، فالامام (فالامیر) الذی علی الناس راع و هو مسئول عنه، و الرجل راع اهل بینه و هو مسئول منهم فالمرأه راعیه علی اهل بیت بعلمها وولده و هی مسئوله عنهم الا- فکلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتة» (ورام، مجموعه وزام، ۱: ۱۴۱۰/۶). این روایت با تکرار و تأکیدی که هم در ابتدا و هم در انتها مطرح نموده است، اهمیت مسئولیت اجتماعی افراد را بیان نموده است و ذکر مواردی همچون مسئولیت امام یا امیر و حاکمان نسبت به مردم و مسئولیت مرد و زن در مقابل خانواده، از باب تمثیل است نه حصر و نه تنها نسبت به حقوق واجب افراد سفارش می نماید، بلکه تمام حقوق افراد را حتی در زمینه حقوق مستحبه و مسائل تربیتی و اخلاقی را نیز بیان می دارد، امثال این دست از روایات که هم جنبه تبشیری و تشویقی دارد و هم اندازی و تهدیدی، فراوان است و ایجاد چنین ضمانت اجرایی با وضع قانون به تنهایی تأمین شدنی نیست.

۳-۵. اختلاف در سنجش پیشرفت

از نظر اسلام ملاک پیشرفت در حقوق شهروندی، پایبندی به آموزه های دینی با محوریت عبادت خداوند است که پایبندی به آن مستلزم آگاهی و شناخت و افزایش این معرفت می باشد. به طور یقین پیشرفت های منادی حجیت رفاه اجتماعی مهم است، لکن اگر این امر انسان را از خدا و توجه به وظایف دینی دور کند، ارزش ندارد و جزء موانع پیشرفت است، چنان که آیات فراوانی در قرآن امت های گذشته مانند قوم عاد، ثمود را با تمام توانمندی های ظاهری مورد سرزنش قرار می دهد و آنان را به واسطه توسعه فساد و گناه مستحق عذاب قرار داده است: فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ * إِنَّ رَبَّكَ لَبَالْمُرْصَادِ (فجر/ ۱۳) و حتی در سنت امداد به طور صریح بیان می کند که اگر اهل دنیا هر آنچه در دنیا بخواهند، خداوند هر مقدار که بخواهد به آنها می دهد. ولی این نشانه سعادت آنان نیست، بلکه حرکتی به سمت عذاب الهی است: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْطَلِيهَا مَا مَدْمُومًا مَدْحُورًا (اسراء/ ۱۸) و اینان هیچ بهره ای از آخرت ندارند؛ یعنی از عوامل پیشرفت جامعه تأمین نیازهای دنیوی است به گونه ای که آخرت کسب شود و خداوند آنان که دنیا را برای دنیا بخواهند، اعمالشان را ثمر بخش می کند لکن در دنیا و هیچ بهره ای از آخرت ندارند: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَبَّحُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (هود/ ۱۵ و ۱۶). در جای دیگر علمی را که در سایه آن این نوع توسعه های اجتماعی به وجود آمده و موجب فراموشی یاد خدا بشود، علم محدود بلکه علم گمراه کننده نامیده است و حتی به پیامبر خویش هم دستور می دهد که از آنان اعراض کن: فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى (نجم/ ۲۹ و ۳۰). پس جامعه پیشرفته اسلامی یعنی جامعه ای که تمام نعمت ها و قدرت های اعطا شده در آن برای برقراری روح تعبد است: الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (حج/ ۴۱).

در حقوق بشر اسلامی و غیراسلامی بر اصول دیگری غیر از کرامت انسان تأکید شده است که معمولاً پنج حق بنیادین یعنی ۱ - حق حیات، ۲ - حق آزادی، ۳ - حق مشارکت سیاسی، ۴ - حق برخورداری از حمایت قانونی، ۵ - حق برخورداری از

خدمات بنیادین اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی (مدنیان، ۱۳۸۶: ۲۳) را در برمی گیرد. این امور در قالب حقوق شهروندی همراه با مسئولیت شهروندی دیده شده است یعنی مجموعه حق و تکلیف به عنوان حقوق

ص: ۹۱۸

شهروندی لحاظ شده است که از نظر اسلام تأمین این حقوق توسط افراد و دولت با رویکرد الهی عامل پیشرفت جامعه است.

همان طور که بیان شد، حقوق شهروندی در واقع، همان حقوق بشر است که در قالب یک کشور و تبعیت شخصی تجلی می یابد و کشوری پیشرفته به شمار می رود که حقوق افراد را در زمینه های مختلف بیشتر مورد حمایت و صیانت قرار دهد؛ از این رو، بر کشور پیشرفته اسلامی لازم است با تأکید بر مبنای بنیادین حقوق بشر اسلامی نه تنها حقوق حداقلی فطری حقوق بشری را تأمین نمایند، بلکه با توجه به اینکه اسلام انسان را هم صاحب حق می داند و هم صاحب مسئولیت در مقابل خدا و انسان های دیگر، این حق و تکلیف را در جامعه اسلامی تحت عنوان حقوق شهروندی ایجاد و با برنامه های مختلف، آن را مورد حمایت قرار دهند، چنان که در آموزه های قرآنی و روایی به این امر تصریح شده است.

۶ - توسعه و پیشرفت در حذف مرزها

بی شک آنچه دنیای غرب در پی آن است و تحت عنوان حقوق شهروندی آن را پیگیری می کند، تبدیل کشورهای همراه و همفکر به کشور واحد است و اساس آن را توسعه حقوق شهروندی در توسعه حقوق فطری و حقوق بشر می داند. طرح جهان تک قطبی یعنی یکسان کردن فرهنگ و جوامع فرهنگی مختلف تحت نظارت و ولایت آمریکاست و اگر کارهایی هم جهت توسعه انجام می دهد با چنین هدفی است، لکن آنچه در جامعه اسلامی جهانی مطرح می باشد و باید مورد تأکید قرار گیرد، طرح حقوق شهروندی اسلامی است که در آن، لازم است مرزهای جغرافیایی کشورهای اسلامی مانع اتحاد، ارتباط و بهره مندی از حقوق فرد مسلمان از آن جهت که مسلمان است نگردد. بر این اساس، توجه به حقوق شهروندی اسلامی برای هر فرد مسلمان در تمدن اسلامی ضروری است؛ زیرا در اسلام مرزهای جغرافیایی نمی تواند محدود کننده حقوق و تکالیف شهروندان گردد و شهروند مسلمان در هر جا که باشد، از حقوق خویش برخوردار است. جامعه پیشرفته اسلامی با توجه به اصول حقوق بشر اسلامی که بر اساس اصل کرامت انسانی، اصل امنیت، اصل آزادی های اساسی، حق دادخواهی، حق آموزش و پرورش و حق برخورداری از تأمین اجتماعی مناسب، همراه با مسئولیت دولت ها و مردم نسبت به رعایت این حقوق استوار است، می تواند الگوی مناسبی برای جهانیان باشد و با توجه به ابعاد مختلف انسانی و با لحاظ تعهدات انسانی در اعتلای این مهم بکوشد.

نتیجه گیری

۱. شهروند اسلامی همانند شهروند قرون وسطایی تنها دارای امتیازات اجتماعی نیست، بلکه بر اساس آموزه های دینی - قرآنی دارای مسئولیت فراوان اجتماعی نیز می باشد.

۲. حقوق شهروندی در زمینه های مختلف مدنی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، قضایی و سیاسی هنگامی می تواند در جامعه مورد حمایت قرار گیرد که از ضمانت اجرای لازم مورد نظر اسلام برخوردار گردد.

۳. جامعه پیشرفته اسلامی در زمینه حقوق شهروندی بر اساس شاخصه های دینی ارزیابی می گردد و جامعه پیشرفته دینی اسلامی، جامعه ای است که در راستای توحید و عبادت با توجه به مکارم اخلاقی حرکت نماید.

۴. جایگاه رفیع انسان و حقوق و مسئولیت او در جانشینی انسان از طرف خداوند در روی زمین توجیه پذیر و اثبات شدنی می باشد.

۵. حقوق بشر غربی که در واقع با تعلق به سرزمین و تابعیت خاص، رنگ حقوق شهروندی به خود گرفته است، ضمانت اجراهای لازم را ندارد و یک سویه نگری نسبت به حقوق شهروندی دارد و توجهی به مسئولیت های

ص: ۹۱۹

شهروندی ندارد.

۶. شهروند جهانی اسلامی شهروندی است که هم در مقابل دیگران و هم جامعه انسانی - اسلامی دارای تعهد و مسئولیت است.

۷. جامعه پیشرفته اسلامی با توجه به مؤلفه های حقوق شهروندی تنها با حذف مرزهای سیاسی - جغرافیایی می تواند توسعه یابد و تمدن سازی و جهان شمولی قوانین اسلامی را به نمایش بگذارد.

پیشنهادات

۱ - توجه به سنت های الهی اجتماعی حاکم بر جوامع و برنامه ریزی و اجرا در راستای آن قوانین حاکم به منظور دستیابی به پیشرفت مناسب.

۲ - تدوین قوانین جامع و کاملاً روشن در زمینه حقوق شهروندی اسلامی ایرانی و پیش بینی ضمانت اجراهای لازم به منظور تضمین اجرای آن در امر توسعه و پیشرفت مهم و تأثیر گذار.

۳ - فرهنگ سازی و آموزش حقوق شهروندی اسلامی نسبت به مجریان و آحاد مردم و کاهش حساسیت های اختلاف برانگیز.

۴ - تعامل قوای حاکمه و مراکز تاثیر گذار جهت اجرای صحیح و پایش و نظارت دستگاه های پیش بینی شده به منظور آسیب شناسی و تکمیل و رفع موانع موجود و احتمالی.

۵ - فرهنگ سازی لازم جهت مشارکت فعالانه مردم در زمینه حقوقی و تعهدات شهروندی و بیان اهمیت آن.

۶ - آشنایی و تبیین مبانی حقوق شهروندی اسلامی، راه های توسعه و ارتقاء بخشی آن.

۷ - ایجاد یک حرکت دو سویه از بالا- به پایین یعنی فرصت دهی و مشارکت جویی ساختار کلان جامعه از یک طرف و حرکت از پایین به بالا یعنی مشارکت و فعالیت های شهروندان به صورت مؤثر.

۸ - افزایش سطح آگاهی جامعه از طریق آموزش های لازم در زمینه مباحث حقوقی، برنامه ریزی جامع و نقش راهبردی، جهت نهادینه کردن حقوق و وظایف شهروندی، تعلیم نیروهای پاسخ گو در مقابل مردم و بالا- بردن ظرفیت ها در امور شهروندی به عنوان یکی از راهکارهای اجرایی.

۹ - ایجاد اطمینان و اعتماد در آحاد جامعه در مسیر اجرای عدالت قضایی نسبت به مدیران خاطی در زمینه های مختلف به خصوص در زمینه فساد اقتصادی.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.

آذرباد، لادن، جایگاه حقوق شهروندی در مراجع شبه قضایی، تهران، جاودانه جنگل، ۱۳۸۹ ش.

اردبیلی، محمد علی و امیر ارجمند، اردشیر و قاری سید فاطمی، سید محمد و جاوید، محد جواد، شماره ۵۸، اقتراح: چیستی و چرایی حقوق شهروندی از نظریه قانون، تهران، مجله حقوقی دادگستری، ۱۳۸۶.

اسماعیلی، رضا، انواع حقوق شهروندی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مجله فرهنگ اصفهان، شماره ۲۲۰، از صص ۱۰۶-۱۱۱، ۱۳۸۰ ش.

اعلامیه حقوق انسان و شهروند فرانسه.

افلاطون، جمهوریت، ترجمه فواد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵ ش.

آفنداک، خلیل، حقوق شهروندی و قضایی، مجموعه مقالات حقوق شهروندی، ۱۳۸۵ ش.

انوری، حسن، فرهنگ فشرده سخن، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۳ ش.

باقرزاده، محمدرضا، اندیشه جهان شمولی حقوق بشر (دیدگاه مقایسه ای میان اعلامیه جهانی و اسلام) کتاب نقد، شماره ۳۶، ۱۳۸۴ ش.

بشیریه، حسین، آموزش دانش سیاسی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۶ ش.

پروین، فرهاد، حقوق شهروندی در سیره نبوی و در حقوق ایران، مجله پژوهش های اجتماعی اسلامی، شماره ۷۲، صص ۸۹-۱۱۸، ۱۳۸۷ ش.

جاوید، محمدجواد، صادقی، محمد، شفیع زاده، مصطفی، نسبت «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی»، مجله فصلنامه دیدگاه های حقوق قضایی، شماره ۵۹، صص ۸۳-۱۱۶، ۱۳۹۱ ش.

جاوید، محمدجواد، نظریه نسبت در حقوق شهروندی؛ تحلیل مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی، تهران، نشر گرایش، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۷ ش.

الجزائری، ابی بکر جابر، ایسر التفاسیر الکلام العلی الکبیر، بیروت، الدعایه و الاعلان، ۱۴۱۰ ق.

جعفری لنگرودی، محمد جعفری، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۸ ش.

جعفری، محمدتقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰ ش.

خوئینی، غفور، توسعه پایدار و حقوق شهروندی، تهران، معاونت آموزش دادگستری، ۱۳۸۶ ش.

دهخدا، علی‌اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.

رحیمی نژاد، اسماعیل، نگرش اسلامی به کرامت انسانی، مجله معرفت حقوقی، شماره دوم، صص ۱۱۳-۱۲۶، ۱۳۹۰ ش.

رمضان پور، رحمان، رنجبر ابوریحان و زارع، سجاد منابع فراملی حقوق شهروندی، WWW.Haghgostar.ir.

السان، مصطفی، حقوق شهروندی از چشم انداز نظریه شهروندی جهانی و قوانین و مقررات ایران، مجله حقوق بشر، شماره ۶، صص ۲۰-۳، ۱۳۸۷ ش.

سلطانی، سید ناصر، حقوق اجتماعی یا شهروندی؟ نمونه‌ای از آشفتگی مفاهیم در نظام حقوق ایران، مجله مجلس و راهبرد، شماره ۱۱، صص ۱۰۱-۱۱۸، ۱۳۸۵ ش.

ص: ۹۲۱

- شریعت، فرشاد، امرسیاسی و حقوق شهروندی در فلسفه سیاسی غرب، پژوهش نامه علوم سیاسی، شماره اول، صص ۳۵-۶۵.
- شیرویی، ستار، حقوق شهروندی عناصر و موانع آن در ایران، روزنامه اعتماد ملی، ۱۳۹۲/۱۲/۳ ش.
- صدری افشار، غلامحسین، حکمی، نسرین، فرهنگ فارسی امروز، تهران، نشر کلمه، ۱۳۶۹ ش.
- صدری افشار، غلامحسین، فرهنگ فارسی امروز، تهران، نشر کلمه، ۱۳۶۹ ش.
- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، حاشیه کتاب المکاسب، تحقیق شیخ عباس محمد آل صباغ القطیفی، بیروت، دارالمصطفی لاحیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۰۸۵ ق.
- عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۹ ش.
- غفاری غلامرضا، کیفیت زندگی شاخص توسعه اجتماعی، تهران، نشر شیراز، ۱۳۸۸ ش.
- غمامی، سیدمحمد مهدی، نظم عمومی و الزامات ناشی از حقوق بشر و حقوق شهروندی، پایان نامه کارشناسی ارشد معارف اسلامی و حقوق عمومی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۷ ش.
- فانی یزدی، سیده یاسمن، مبانی فقهی حقوق شهروندی و مقایسه آن با جوامع غربی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اسلامی واحد قم، تابستان ۱۳۹۳.
- فراهیدی، الخلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی المخرومی و ابراهیم السامرایی، ایران، مؤسسه الدار الهجره، ۱۴۰۹ ق.
- فلاح زاده، علی محمد، نسبت حقوق شهروندی و حقوق بشر، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۵۸، صص ۴۷-۶۴، ۱۳۸۶ ش.
- قانون احترام به آزادی های مشروع و حفظ حقوق شهروندی، مصوب ۱۳۸۳/۲/۲۱، نقل از روزنامه رسمی شماره ۱۷۲۴۹-۱۳۸۳/۳/۲.
- کاستلز، استفان و دیوید سون، آ.، مهاجرت و شهروندی، مترجم: تقی لو، فرامرز، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲ ش.
- کامیار، غلامرضا، حقوق شهروندی، تهران، مجد، ۱۳۸۲ ش.
- گرگی، ابوالقاسم، حق و حکم و فرق میان آنها، مجله مطالعات حقوقی و قضایی، ش ۱، ۱۳۶۴.
- محسنی، فرید، گفتمان سیاست جنایی قانونگذار در قانون احترام به آزادی های مشروع و حفظ حقوق شهروندی، مقالات

برگزیده همایش حقوق شهروندی، تهران، مرکز مطبوعات و انتشارات، ۱۳۸۶ ش.

مدنیان، غلامرضا، دین و مبانی حقوق بشر، تقابل یا همگرایی، قم، همایش بین المللی حقوق بشر و دین، ۱۳۸۶ ش.

مرادخانی، احمد، سنت های اجتماعی الاهی در قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی (جامعه المصطفی العالمیه)، ۱۳۸۶ ش.

مصباح یزدی، محمد تقی، کاوش ها و چالش ها، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.

موسوی، سیدصادق و عموقلی میرآخوری، بررسی حقوق شهروندی در اسلام با رویکردی بر نظرات امام خمینی رحمه الله، شماره ۱۳، صص ۶۳-۷۸، ۱۳۸۹ ش.

میرموسوی، سیدعلی، اسلام، سنت، دولت مدرن، نوسازی، دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴ ش.

ص: ۹۲۲

ناصرزاده، هوشنگ، اعلامیه جهانی حقوق بشر، تهران، جهادسازندگی، مقدمه، ۱۳۷۲ ش.

هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه، مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶ ق.

هاشمی، سید محمد، حقوق بشر و آزادی های اساسی، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۴ ش.

واحد نیشابوری، ابن الحسن علی بن احمد، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.

ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعه ورام، قم، مکتبه فقیه، ۱۴۱۰ ق.

ص: ۹۲۳

سید رضا مؤدب (۱)

اکبر محمودی (۲)

چکیده

یکی از مهم ترین عوامل پیشرفت بشر در همه حوزه های فردی، خانوادگی، ملی، بین المللی، محیط زیستی و... و در همه ابعاد عبادی، فکری، فرهنگی، علمی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، بهداشتی، تفریحی، تغذیه ای، پوششی، سکونتی و...، نوع سبک زندگی است. ادیان، مذاهب، مکاتب، ایدئولوژی ها و... برای پیشرفت زندگی بشر، سبک ها و برنامه هایی را پیشنهاد می نمایند که یا به برخی از حوزه ها یا ابعاد اختصاص دارند و یا ناقص هستند، ولی قرآن کریم در قالب دین اسلام سبکی از زندگی پیشرفته را به بشریت عرضه نموده است که در همه حوزه ها و ابعاد زندگی انسان، دارای برنامه کامل و منسجم است. در این سبک از زندگی، به جنبه مادی و جنبه معنوی انسان توجه شده و سعادت مندی او در این جهان، جهان برزخ و جهان آخرت، تضمین و تأمین شده است. در این سبک زندگی، نهاد خانواده در همه یا بیشتر حوزه ها و ابعاد، محوریت دارد و تأکید فراوانی بر تشکیل، حفظ و پیشرفت آن، شده است. از نگاه قرآن کریم، در خانواده پیشرفته، دیانت، قداست خانواده، قانون مندی بهره جنسی و پوشش، رعایت حقوق و احترام متقابل، قداست تولید، پرورش و مشروعیت فرزند، اتحاد، تعاون و مهرورزی و تناسب و عدالت در حقوق مرد و زن قابل مشاهده است. سبک زندگی قرآنی در حوزه خانواده، به گونه ای است که در بسیاری از موارد، با تکنولوژی و فناوری روز جهانی، سازگاری کامل دارد و با آن در تعارض کامل نیست.

واژگان کلیدی: سبک زندگی، زندگی پیشرفته، سبک پیشرفت، زندگی قرآنی، پیشرفت قرآنی، خانواده قرآنی.

ص: ۹۲۴

۱- (۱) استاد دانشگاه قم reza@moaddab.ir

۲- (۲) . دانش پژوه دکتری دانشگاه معارف اسلامی قم mahmoodiakbar24@gmail.com

از آنجا که در همه یا بیشتر حوزه ها و ابعاد سبک زندگی بشر، تأکید فراوانی بر خانواده می شود، می توان به جرأت گفت که سبک زندگی خانوادگی اهمیت فراوانی در زندگی انسان دارد؛ از این رو، هر طرح و برنامه ای که موجب پیشرفت زندگی خانوادگی شود، به صورت قابل محسوسی، سبب پیشرفت زندگی انسان در حوزه های دیگر نیز می شود.

واژه «سنت» یا «سیره» که از سوی مسلمانان از روش و سبک زندگی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت عصمت و علیهم السلام گرفته شده است، در سال ۱۹۲۹ م. توسط آلفرد آدلر در غرب، بازیابی و نسبت به رویکردهایی که در علوم اجتماعی، جامعه شناسی، مردم شناسی و روان شناسی بدان پرداخته شد، تعاریف متفاوتی یافت (خطیبی و ساجدی، مروری بر شاخص های سبک زندگی اسلامی، ۱۳۹۲: ۱۶).

اولین افرادی که نگاه علمی به خانواده داشتند، فردریک لوپله از فرانسه و ویلهلم هاینریش ریل از آلمان بودند. این دو که می توان آنان را پدران جامعه شناسی خانواده نامید، در اوج انقلاب صنعتی اروپا شاهد فروپاشی خانواده بودند و ریشه آن را در تحولات فکری، آزادی خواهانه و برابری می شناختند. آنان در دفاع از خانواده سنتی، به نقد مسیری پرداختند که خانواده در دوره جدید طی می کرد. افکار آنان تا پیدایش جامعه شناسی جدید دورکیمی بر اروپا حاکم بود. در توسعه جامعه شناسی خانواده، افزون بر لوپله و ریل، افرادی مانند امیل دورکیم از میان جامعه شناسان مؤسس و باخ اوپن با نظریه تکامل خانواده، لوئیس مورگان با اعتقاد به تکامل خانواده از ساحت مدارسالاری به پیدرسالاری، مردم شناسان فرانسوی، مانند راد کلیف براون، مالدینوفسکی و فریدریش انگلس با نگارش کتاب «منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت»، ادوارد وسترمارک با نقد تکامل خانواده و بسیاری دیگر از متفکران اجتماعی و جامعه شناسان در این زمینه مؤثر واقع شدند (اعزاز، جامعه شناسی خانواده با تأکید بر نقش، ساختار و کارکرد خانواده در دوران معاصر، ۱۳۷۶: ۱۰-۱۵).

از میان همه، اندیشه امیل دورکیم پیرامون خانواده، منشأ تحقیق علمی در زمینه خانواده شد. وی، در کتاب «خودکشی و تقسیم کار اجتماعی»، به بحث درباره خانواده و تحولات آن پرداخت. پس از او دیگر جامعه شناسان نیز به این بحث پرداخته و هر یک از نگاه خاصی به بیان و تحلیل این واقعیت اقدام کرده اند. از میان جامعه شناسان کلاسیک، مورگان، فریزر، مالدینوفسکی، استراوس و امیل دورکیم به بررسی وضعیت خانواده می پردازند. هر یک از این جامعه شناسان، خانواده را نهاد اصلی اجتماعی می دانند که منشأ ایجاب جامعه جدید است (آزاد ارمکی، الگوهای سبک زندگی ایرانیان، ۱۳۸۶: ۱۰).

هر چند تاکنون، نگارش هایی در زمینه سبک زندگی، سبک زندگی دینی و سبک زندگی قرآنی به صورت مستقل، به انجام رسیده است، اما تا به حال، هیچ نگاشته ای در باره ویژگی های سبک زندگی پیشرفته در خصوص خانواده به صورت مستقل، عرضه نشده است. همین مطلب، جدید و بکر بودن موضوع نوشتار حاضر را تأیید می نماید.

مفهوم شناسی

تحلیل و بررسی سبک زندگی پیشرفته از نگاه قرآن کریم در حوزه خانواده، احتیاج به توضیح و تبیین برخی واژگان دارد که

در ذیل به صورت کوتاه بدان اشاره می گردد.

الف) سبک زندگی

ص: ۹۲۵

در زبان انگلیسی برای معادل «سبک زندگی»، در گذشته از عبارت های «style of living» و «style of life» و «life style» استفاده شده و امروزه بیشتر از «lifestyle» استفاده می شود که برخی آن را «شیوه زندگی» و برخی «اسلوب زندگی» ترجمه کرده اند (میرساردو، فرهنگ جامع جامعه شناسی، ۱۳۷۹: ۸۷۵). «سبک زندگی» از دو واژه «سبک» و «زندگی» تشکیل یافته است. واژه «سبک» در لغت به معنای روش، شیوه، طرز، راه و رسم، قاعده، اسلوب و... آمده است (معین، فرهنگ فارسی معین، ۱۳۷۱: ۱۸۱۸/۲؛ انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ۱۳۸۲: ۴۰۱۶/۵). کلمه «زندگی» نیز در لغت به معنای عمر، زندگانی، حیات، زیستن، معاش، زنده بودن، و... است (معین، همان، ۱۳۷۱: ۱۷۵۳/۲؛ انوری، همان، ۱۳۸۲: ۳۸۸۹/۵).

برای «سبک زندگی» تعاریف گوناگونی به چشم می خورد. سوبل - که شاید اولین کسی بود که گسترده ترین متن درباره تعریف «سبک زندگی» را نوشته - بر این دیدگاه است که به طور تقریبی، هیچ توافق تجربی یا مفهومی درباره اینکه چه چیزی سازنده سبک زندگی است، وجود ندارد. برخی دیگر هم بر این باورند که می توان این مفهوم را بسته به موضوعی که مطالعه می شود، به شکل های مختلف تعریف کرد و ارائه تعریفی از آن، نفی کننده بقیه شیوه های استفاده از این مفهوم نیست. تنها لازم است تا زمینه ای را که در آن از این مفهوم استفاده می شود، تعریف کرد (فاضلی، مصرف و سبک زندگی، ۱۳۸۲: ۶۷).

این وضعیت در تعریف مفهوم باعث شده تا کاربردهای «سبک زندگی» بیشتر، آن را به همان گویی و کلی گویی کشانده و از آن برای همه چیز و هیچ چیز استفاده شده است. به گونه ای که گاهی به اشتباه، آن را برابر فرهنگ یا طبقه در نظر می گیرند؛ بنابراین، هر کسی که در جایگاه سخن گفتن از آن است، باید به طور دقیق، مراد خود از آن را مشخص کند.

عنوان «سبک زندگی»، برای نخستین بار، در سال ۱۹۲۹ م. از سوی آلفرد آدلر مطرح شد. از نظر وی، سبک زندگی یعنی کلیت بی همتا و فردی زندگی که همه فرایندهای عمومی زندگی ذیل آن قرار دارد (Adler, the Individual, Psychology of Alfred Adler, ۲۰۰۰: ۱۹۱).

ویلیام لیزر در سال ۱۹۶۳ م. سبک زندگی را بر اساس الگوی خرید کالا تعریف کرد و گفت: سبک زندگی دلالت کننده بر شیوه زندگی متمایز جامعه یا گروه اجتماعی است. شیوه ای که بدان طریق، مصرف کننده، خرید می کند و کالای خریداری شده مصرف می شود. وی در جای دیگر، سبک زندگی را طرز مشخص یا متمایز زندگی گروهی از مردم معرفی می کند؛ نظامی که از تأثیر ارزش ها، منابع، نمادها و قوانین بر نیروهای زندگی در گروه شکل می گیرد. او با توجه به تمرکزش بر موضوع بازاریابی، در جای دیگر، سبک زندگی را الگوی رفتاری گروهی می داند که در خریدهای مصرف کننده انبوه و روش های مصرف انعکاس یافته است (حسن دوست و دیگران، بررسی الگوی آرمانی سبک زندگی از دیدگاه مکتب اسلام، ۱۳۹۲: ۲۴).

از دیدگاه گئورگ زیمل سبک زندگی، مجموعه ای از صورت های رفتاری است که فرد یا گروه بر اساس انگیزه های درونی خود و در راستای تلاش برای ایجاد توازن میان شخصیت ذهنی و زیست محیط عینی و انسانی خود برگزیده است (مهدوی، مفهوم سبک زندگی و گستره آن در علوم اجتماعی، ۱۳۸۷: ۵۲).

ماکس ویر سبک زندگی را بر گرفته از شیوه های رفتار، پوشیدن لباس، سخن گفتن، اندیشیدن و نگرش هایی که مشخص کننده گروه های منزلتی متفاوت می داند (مجدی و دیگران، مجله علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۹: ۲/۱۳۳).

از نظر پی یر بوردیو سبک زندگی، مجموعه ای از طرز تلقی ها، ارزش ها، شیوه های رفتاری و سلیقه های افراد است

ص: ۹۲۶

(بورديو، نظريه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی، ۱۳۸۰:۳۲).

بنابر نظر آنتونی گیدنز، سبک زندگی را می توان به مجموعه ای کم و بیش جامع از عملکردها تعبیر کرد که فرد، آنها را به کار می گیرد؛ زیرا نه تنها نیازهای جاری او را برمی آورد، بلکه روایت خاصی را هم که وی برای هویت شخصی خود برگزیده است در برابر دیگران متجسم می کند (گیدنز، تجدد و تشخص جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ۱۳۸۷:۱۲۰).

در نزد مایک فدرستون سبک زندگی، شیوه زندگی یا به عبارت دقیق تر، الگوهای «زندگی روزمره» است که نه تنها شامل الگوهای مطلوب فردی، بلکه شامل تمام عادات و روش هایی که فرد یا اعضای یک گروه به آن ها خو کرده اند یا در مرحله عمل، با آنها سرو کار دارند، نیز هست. بنابراین، سبک زندگی به خانه و اثاثیه محدود نشده و تمام چیزها مانند الگوهای روابط اجتماعی، سرگرمی، نحوه مصرف و لباس را در بر می گیرد و نگرش ها، ارزش ها و جهان بینی فرد و گروه وابسته به آن را منعکس می کند (۱۹۸-۲۰۱ : Featherstone, Consumer Culture and Postmodernism, ۱۹۹۱).

در ادبیات جامعه شناسی از مفهوم «سبک زندگی» دو برداشت و مفهوم سازی متفاوت به عمل آمده است. در فرمول بندی نخست - که پیشینه آن به دهه ۱۹۲۰ م. باز می گردد - سبک زندگی معرف ثروت و موقعیت اجتماعی افراد و به طور غالب، شاخصی برای تعیین طبقه اجتماعی است (Chapin, Contemporary American Institutions, ۱۹۳۵). در فرمول بندی دوم، سبک زندگی شکل نوینی دانسته می شود که تنها در متن تغییرات فرهنگی مدرنیته و رشد فرهنگ مصرف گرایی معنا می یابد: (Giddens, ۱۹۹۴, and ۱۹۹۱; Bourdieu, ۱۹۸۴; Featherstone, ۱۹۸۴; Lash/ Urry, ۱۹۸۷). در این معنا، سبک زندگی راهی است برای تعریف ارزش ها، نگرش ها و رفتارهای (هویت) افراد که اهمیت آن برای تحلیل های اجتماعی روز به روز افزایش می یابد (اباذری، چاوشیان، ۱۳۸۱:۶).

سبک زندگی ناظر به دو چیز است: مردم چه انجام می دهند؟ و چگونه انجام می دهند؟ این دو پرسش، برای عرصه های مختلف زندگی کاربرد دارد. از نظر دوبریانوف، این عرصه ها، شامل فعالیت های کاری، سیاسی، عمومی، فرهنگی و ارتباطی، زندگی روزمره و بازتولید زندگی می شوند (فاضلی، سبک زندگی، ۱۳۸۳:۷۹-۸۰).

«محمد فاضلی» می نویسد: «سبک زندگی عبارت است از طیف رفتاری که اصلی انسجام بخش بر آن حاکم است و عرصه ای از زندگی را تحت پوشش دارد و در میان گروهی از افراد جامعه قابل مشاهده است و الزاماً برای همگان قابل تشخیص نیست. اگرچه محقق اجتماعی، میان آن و بقیه طیف رفتارهای افراد جامعه تمایز قائل می شود» (فاضلی، مصرف و سبک زندگی، ۱۳۸۲:۸۳).

«محمد سعید مهدوی کنی» می نویسد: «سبک زندگی عبارت است از الگوی همگرا (کلیت تامی) یا مجموعه منظمی از رفتارهای درونی و بیرونی، وضع های اجتماعی و دارایی ها که فرد یا گروه بر مبنای پاره ای از تمایلات و ترجیح ها (سلیقه های) او در تعامل با شرایط محیطی خود ابداع یا انتخاب می کند. یا به اختصار، سبک زندگی، الگو یا مجموعه نظام مند کنش های مرجح است.» (مهدوی، دین و سبک زندگی، ۱۳۸۶:۷۸).

«احمد حسین شریفی» بر اساس رویکرد دین شناسانه، در تعریف سبک زندگی، می نویسد: «مجموعه ای از رفتارهای سازمان یافته که متأثر از باورها، ارزش ها و نگرش های پذیرفته شده و همچنین متناسب با امیال و خواسته های فردی و وضعیت محیطی، وجهه غالب رفتاری یک فرد یا گروهی از افراد شده اند» (شریفی، سبک زندگی اسلامی ایرانی، ۱۳۹۲: ۲۰).

حاصل آنکه سبک زندگی عبارت است از مجموعه ای از عادات روزمره در زندگی در حوزه فردی، خانوادگی،

ص: ۹۲۷

ملی، بین‌المللی، زیست محیطی و... و در بُعدهای عبادی، فرهنگی، علمی، هنری، اجتماعی، سیاسی (حکومتی)، مدیریتی، حقوقی، اقتصادی، شغلی، بهداشتی، تفریحی، تغذیه‌ای، پوششی، سکونتی و... که در زندگی روزمره انسان نهادینه شده‌اند.

در قرآن کریم، از سبک زندگی با واژگانی مانند «شِرعَه»، «منهاج» (مائده/ ۴۸)، «سنت» (انفال/ ۳۸؛ فاطر/ ۴۳)، «طریق» (احقاف/ ۳۰)، «حیات طیبه» (نحل/ ۹۷)، «اسوه» (احزاب/ ۲۱؛ ممتحنه/ ۴ و ۶) و... یاد شده است.

ب) زندگی پیشرفته

عبارت «زندگی پیشرفته» از دو واژه «زندگی» و «پیشرفته» تشکیل یافته است. «پیشرفته» وصف منسوب است و از دو جزء «پیشرف» و «ته» تشکیل شده است. پیشرفت در لغت به معنای حرکت کردن به سوی جلو، جلو رفتن، پشت سر گذاشتن مرحله‌ای از رشد کیفی یا کمی، ترقی کردن، ارتقا، پیشروی، پیروزی، پیش رفتن، جلو رفتن و... است. «پیشرفته» در لغت به معنای آنکه یا آنچه پیشرفت کرده یا ارتقا یافته است، مترقی، پیش افتاده، پیشی جسته، مقدم، تجاوز کرده، ترقی کرده، از حد طبیعی در گذشته، به جانب پیش روان شده و... است (عمید، فرهنگ فارسی عمید، ۱۳۸۴: ۶۰۷/۱؛ معین، فرهنگ فارسی معین، ۱۳۷۱: ۹۲۵/۱؛ انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ۱۳۸۲: ۱۳۸۲/۲-۱۵۱۲-۱۵۱۳).

«پیشرفت» در اصطلاح به معنای رشد تدریجی سطح و کیفیت زندگی در عرصه مادی و معنوی انسانی است. بر این اساس، مراد از پیشرفت، تحول متکامل است، به طوری که استعدادهای فردی و جمعی پویا شود؛ به همین دلیل، پیشرفت، عبارت است از حرکت اجتماعی از وضعیتی با اراده و آگاهی مردم آن اجتماع، به سوی حالت و وضعیتی بهتر که رسیدن به آن وضعیت، از اهداف و آمال آن مردم است (زیبایی، مطالعه‌ای درباره نسبت ماهوی پیشرفت و عدالت، ۱۳۹۰: ۲۴۹).

در جامعه اسلامی، پیشرفت عبارت است از تربیت افرادی آگاه، سالم، پردرآمد و خداگونه. عنصر اخیر ابزاری برای حفظ دانش، سلامت و ثروت از مسیر انحراف و انحطاط است. در این تفسیر از پیشرفت - که می‌توان آن را «پیشرفت متعالی» نامید - خداگونه شدن انسان‌ها، الزامات خاصی بر دانش، سلامت و ثروت افراد جامعه وضع می‌کند؛ از جمله اینکه توانمندان جامعه - برای خداگونه شدن - باید زکات دانش، سلامت و ثروت خود را پردازند تا در پی این عمل داوطلبانه عبادی، به مراتب بالای قرب الهی دست یابند (توکلی، روش‌شناسی تدوین شاخص پیشرفت انسانی بر اساس گفتار قرآنی، ۱۳۹۰: ۴۰-۴۱).

قرآن کریم از پیشرفت با تعبیری همچون «رشد» (بقره/ ۱۸۶؛ نساء/ ۶؛ هود/ ۷۸؛ کهف/ ۱۰، ۲۴ و ۶۶؛ انبیاء/ ۵۱؛ جن/ ۱۰، ۱۴ و ۲۱)، «حیات طیبه» (نحل/ ۹۷)، «بلده طیبه» (سبأ/ ۱۵)، «تعالی» (آل عمران، ۶۱، ۶۴ و ۱۶۷؛ نساء/ ۶۱؛ مائده/ ۱۰۴؛ انعام/ ۱۵۱؛ سبأ/ ۶۱؛ منافقون/ ۵)، «عمران» (هود/ ۱۶) و... یاد نموده است؛ بنابراین، مقصود از زندگی پیشرفته عبارت است از زندگی‌ای که در آن، انسان از مرحله رکود و پسرفت، گذر کرده، به درجه رشد و ترقی دست یابد.

ج) خانواده

واژه «خانواده» که معادل کلمه «family» در انگلیسی است، در لغت به معنای خاندان، اهل خانه، دودمان، تیره، زن و فرزند،

فامیل و... است (معین، فرهنگ فارسی معین، ۱۳۷۱: ۱/۱۳۹۴؛ عمید، فرهنگ فارسی عمید، ۱۳۸۴: ۱/۸۲۹؛ انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ۱۳۸۲: ۴/۲۶۶۵)؛ هر چند در همه جوامع، بشر با خانواده روبه رو بوده و جامعه بدون خانواده امکان ندارد، ولی در میان صاحب نظران در تعریف این مفهوم، اتفاق نظر وجود ندارد.

ص: ۹۲۸

مشکل اساسی در پژوهش در حوزه خانواده نیز همین است (گرینشتین، روش های خانواده پژوهی، ۱۳۹۰: ۱۱). وقتی سخن از خانواده به میان می آید، با تعابیر و مصادیق متعددی برخورد می شود. در هر یک از تعاریف، با رویکردی ویژه به جنبه ای از موضوع خانواده نگریسته و بُعد ویژه ای از آن برجسته شده است.

نظامی نیمه بسته (Rodgers, ۱۹۶۴ : ۱۵)، گروه اجتماعی (Zanden, ۱۹۹۰ : ۲۵۵) با اعضا و تعرفه خاص (عاملی، حقوق خانواده، بی تا: ۳۵)، متشکل از یک مرد و یک زن (گاردنر، جنگ علیه خانواده، ۱۳۸۷: ۷۹) با زندگی مشترک (طاهری، حقوق مدنی، ۱۴۱۸: ۶/۳؛ گاردنر، جنگ علیه خانواده، ۱۳۸۷: ۷۹)، در یک مکان مشترک (سالاری فر، خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی، ۱۳۸۵: ۱۳)، به مدت طولانی و نامشخص (کوئن، مبانی جامعه شناسی، ۱۳۸۴: ۱۷۳)، با هدف مشترک (شیخی، جامعه شناسی زنان و خانواده، ۱۳۸۷: ۲۰)، با تعهد به هم (گاردنر، جنگ علیه خانواده، ۱۳۸۷: ۷۹)، به همراه ارتباط و انتساب از راه خون، ازدواج یا فرزندخواندگی (کوئن، مبانی جامعه شناسی، ۱۳۸۴: ۱۷۳)، با رابطه های اقتصادی (Zanden, ۱۹۹۰ : ۲۵۵)، رابطه های عاطفی پایای قراردادی (Engels, ۱۹۷۳ : ۲۰۵-۱۷۱)، با مسئولیت اجتماعی کردن اعضا (کوئن، مبانی جامعه شناسی، ۱۳۸۴: ۱۷۳)، مسئولیت حقوقی، تربیتی، رفتاری، اقتصادی و دینی (سالاری فر، خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی، ۱۳۸۵: ۱۳) به همراه همیاری در تربیت و نگهداری فرزندان، همیاری در تأمین اقتصاد اعضا (Zanden, ۱۹۹۰ : ۲۵۵) از جمله تعاریف و اجزای تعاریفی هستند که درباره خانواده ذکر شده اند.

با وجود اینکه زندگی گروهی حتی دو نفر هم جنس را نیز خانواده نامیده اند، باید گفت خانواده، در بردارنده پدر، مادر و فرزندان است. به سخن بهتر، خانواده به معنای واقعی اجتماعی، از حضور پدران، مادران و فرزندان در یک مکان و فضای اجتماعی و فرهنگی مشترک تشکیل می یابد (آزاد ارمکی، الگوهای سبک زندگی در ایران، ۱۳۸۶: ۱۱).

در نظر بسیاری از مردم، خانواده به منزله واحد اجتماعی است که شامل یک زوج متأهل و فرزندانشان است که در خانه ای در کنار یکدیگر زندگی می کنند (Zanden, ۱۹۹۰ : ۲۵۵).

خانواده در تعریف وزارت آموزش اونتاریو به منظور درس مطالعات خانواده، عبارت است از یک واحد اجتماعی متشکل از افراد متعامل که تعهداتی را انجام می دهند، مسئولیت می پذیرند، از یکدیگر مراقبت می کنند، جامعه پذیر می شوند، ارزش های فرهنگی و دینی را منتقل می کنند و با یکدیگر در منابع سهیم هستند (Jarman, ۱۹۹۱ : ۵).

اداره کل سرشماری آمریکا، خانواده را یک گروه دو نفره یا بیشتر از مردم (خانوار) تعریف می کند که در کنار یکدیگر زندگی کرده، ارتباط آنها به واسطه تولد، ازدواج یا فرزندخواندگی شکل می گیرد (گرینشتین، روش های خانواده پژوهی، ۱۳۹۰: ۱۱).

در نظرسنجی ملی که سازمان روبر در سال ۱۹۹۲ م. انجام داد، این نتیجه حاصل شد که اگرچه به طور تقریبی، تمامی افراد پاسخ گو (۹۸ درصد)، زوج های ازدواج کرده صاحب فرزند را خانواده تعریف کرده اند، ولی بیش از ۷۵ درصد افراد پاسخ گو نیز زوج های ازدواج نکرده را که با یکدیگر زندگی کرده و صاحب فرزند هستند، به عنوان خانواده تلقی می کنند و ۲۰ درصد افراد پاسخ گو، دو مرد هم جنس باز را که با یکدیگر زندگی می کنند نیز خانواده به شمار آورده اند (همان،

از مجموع تعاریف می توان نتیجه گرفت که همه بر اجتماعی و خویشاوندی بودن ارتباط انسانی در خانواده تأکید دارند (باقری، خانواده در اسلام و ایران، ۱۳۹۱:۴)؛ بنابراین، خانواده از نگاه بیشتر دانشمندان غربی، کوچک ترین نهاد اجتماعی در جوامع است که دست کم از دو نفر تشکیل شده (از یک جنس یا دو جنس) که در زیر یک سقف

زندگی می کنند.

اما خانواده در نگاه قرآن کریم عبارت است از یک نهاد کوچک که از ازدواج رسمی و شرعی یک جنس مذکر و یک جنس مؤنث شکل می گیرد و به طور معمول، به تولید فرزند می انجامد و اعضای آن با هم زندگی مشترک و صمیمانه دارند و نسبت به هم دارای حقوق و وظایفی می باشند.

نقش قرآن در پیشرفت زندگی بشر

قرآن کریم یک کتاب تربیتی و اخلاقی است (بقره/ ۲) که در آخرین و کامل ترین، با نام دین اسلام (آل عمران/ ۱۹) از سوی خداوند به وسیله آخرین پیامبرش محمد صلی الله علیه و آله و سلم بر بشریت عرضه شده است. این کتاب مقدس، در همه حوزه های زندگی بشری، اعم از فردی، خانوادگی، ملی، بین المللی، محیط زیستی و... و در همه ابعاد، از جمله عبادی، فرهنگی، علمی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی (حکومتی)، حقوقی، مدیریتی، بهداشتی، تغذیه ای، تفریحی، روحی، جسمی و... دارای برنامه و راه کار خاص خود است.

قرآن کریم و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در قرن ها پیش در منطقه ای از جهان ظهور یافتند که مردم آن، دارای انحطاط و پسرفت در همه یا دست کم، در بیشتر حوزه ها و ابعاد زندگی بودند، همچنان که امام علی علیه السلام فرمود: «خدا محمد را برای جهانیان به عنوان بیدارگر برانگیخت و او را امین وحی خویش ساخت، در حالی که شما ای گروه عرب، بدترین آیین را داشتید و در بدترین سرزمین ها و میان سنگلاخ های خشن و مارهای پرزهر خطرناک زندگی می کردید و آبهای آلوده می نوشیدید و غذاهای ناگوار می خوردید و پیوسته خون یکدیگر را می ریختید و پیوند خویشاوندی را قطع می نمودید و بت پرستی میان شما رایج و گناهان به واسطه شما دایر بود» (نهج البلاغه، خطبه ۲۶).

ولی قرآن با مردم آن زمان، کاری کرد که تا زمان هایی، مسلمانان در صدر بیشتر حوزه ها و ابعاد زندگی بودند. همچنان که ویل دورانت آمریکایی می گوید:

«اسلام طی پنج قرن، از سال ۸۱ تا ۵۹۷ هجری قمری از لحاظ نیرو، نظم، بسط قلمرو و حکومت، تصفیه اخلاق و رفتار، سطح زندگانی، وضع قوانین منصفانه انسانی و تساهل دینی، ادبیات، دانشوری، علم، طب و فلسفه پیشاهنگ جهان بود» (دورانت، تاریخ تمدن، ۱۳۶۷: ۴/۴۳۲).

گوستاو لوبون فرانسوی نیز می گوید:

«نفوذ اخلاقی همین اعراب زاییده اسلام، اقوام وحشی اروپا را - که سلطنت روم را زیر و رو نمودند - در طریق آدمیت داخل کرد و نیز نفوذ عقلانی آنها، دروازه علوم و فنون و فلسفه را که از آن به کلی بی خبر بودند، به روی آنها باز کرد و تا ۶۰۰ سال استاد اروپا بودند» (لوبون، تمدن اسلام و غرب، ۱۳۸۷: ۷۵۱).

ابعاد پیشرفت در خانواده

همچنان که در پیشرفت زندگی، چند حوزه فردی، خانوادگی، ملی، بین‌المللی، محیط زیستی و... باید مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد، در پیشرفت خانواده نیز توانمندی در چندین بعد از جمله فکری، علمی، فرهنگی، اخلاقی، بدنی، روانی، بهداشتی، تغذیه‌ای، اقتصادی، حقوقی و... باید مد نظر گرفته شود (توکلی، روش شناسی تدوین شاخص پیشرفت انسانی بر اساس گفتمان قرآنی، ۱۳۹۰: ۴۹).

سبک زندگی قرآنی، تجویزی و توصیه‌ای است، ولی سبک زندگی در علوم انسانی، به ویژه در جامعه‌شناسی، توصیفی و تشریحی است، (کاویانی، سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن، ۱۳۹۱). در تجویز، آنچه باید باشد و دستور، مطرح است ولی در توصیف، بیان یک رخداد مطرح است. همچنین اگر نگاه توصیفی به سبک زندگی باشد، دیگر نیاز نیست که یک جامعیتی در نظر گرفته شود؛ برای مثال، اگر در زندگی روزمره، بُعدی از زندگی

نادیده گرفته شود و به وجهی دیگر، بیش از حد پرداخته شود، اقدام اشتباه و غیرمنطقی ای نیست، اما نگاه تجویزی، باید جامع باشد و می خواهد تا از ابتدا نسخه ای پیچیده شود که تمام ابعاد در نظر گرفته شود. همان گونه که برای نسخه پیچیدن برای یک بیمار، لازم است تمامیت وضعیت جسمانی او (اعم از بیماری های احتمالی دیگر، داروهای مصرفی دیگر، تغذیه لازم برای او، قوت و ضعف جسمانی او، سابقه بیماری، امکان دسترسی به داروی تجویز شده و... و تأثیر و تأثر همه این عوامل با یکدیگر) ملاحظه بشود تا پزشک بتواند یک دارو، رژیم غذایی یا فعالیت های فیزیکی لازم و... را برای او تجویز کند، به همین صورت، برای پیچیدن نسخه در فرایند اصلاح خانوادگی (جهت پیشرفت) نیز باید تمام جوانب در کنار یکدیگر دیده بشود تا بتوان قدمی رو به جلو برداشت.

از آنجایی که خانواده، گروهی است که از دو یا چند نفر تشکیل می یابد، در ارائه سبک زندگی پیشرفته به این نهاد، باید پیشرفت همه اعضا به صورت گروهی و نه فردی، در نظر گرفته شود.

ویژگی های خانواده پیشرفته از نگاه قرآن

در سبکی که قرآن کریم برای خانواده پیشرفته ارائه می دهد، ویژگی هایی وجود دارد که برای پیشرفت کامل و بهتر خانواده باید همه آنها وجود داشته باشند تا گفته شود که از نگاه قرآن کریم، خانواده مورد نظر، از همه جهات، پیشرفت نموده است.

۱. دینی و معنوی بودن همه امور و روابط خانوادگی

در سبک زندگی ای که قرآن کریم برای خانواده پیشرفته توصیه می کند، دستورات الهی حرف اول را در زندگی می زند و در همه امور و روابط خانوادگی، حضور پررنگ، سازنده و عمیق دارد، حتی در آنجا که شهوت و لذت وجود داشته و احساس می شود که احتیاجی به در نظر گرفتن آموزه های دینی نیست. آیات فراوانی دلالت یا اشاره بر این نکته دارند. برخی به پیروی از دین که به مقتضای فطرتی است که خداوند، انسان را بدان آفریده است فرمان می دهد (روم/ ۳۰). برخی به رعایت تقوای خداوند در هنگام آمیزش جنسی دستور می دهد (بقره/ ۲۲۳). برخی آیه ها نقل می کند حضرت ابراهیم و یعقوب علیهما السلام فرزندان خانواده خود را به دین داری و اسلام توصیه کردند (بقره/ ۱۳۲). برخی پیش از دستور به نیکی به پدر و مادر خانواده، به عبادت خدا و شریک نگرفتن برای او دستور می دهند (بقره/ ۸۳؛ نساء/ ۳۶؛ انعام/ ۱۵۱؛ اسراء/ ۲۳) برخی توصیه لقمان حکیم به فرزند خانواده خود به اقامه نماز را نقل می کند (لقمان/ ۱۷) که به نوعی، توصیه قرآن کریم، به بر پا داشتن شعائر الهی در زندگی خانوادگی به شمار می آید.

احادیث فراوانی نیز دلالت یا اشاره بر این مسئله دارند. برخی، از ازدواجی که از آن، غیر وجه خدا و عفت اراده شده باشد و برخی، از ازدواج با ریاء و سمعه (آوازه طلبی) نهی کرده است (تمیمی، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، ۱۳۸۳: ۱۹۶/۲، ۷۱۴). گروهی تصریح می کنند هنگامی که خداوند، خیر اهل خانه ای را بخواهد، آنان را آگاه در دین می کند (کوفی، تفسیر فرات کوفی، بی تا: ۱۴۹؛ تمیمی، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، ۱۳۸۳: ۲/۲۵۵). گروهی به انجام وضو پیش از انجام آمیزش جنسی (کلینی، الکافی، ۱۳۶۳: ۳/۴۸۱ و ۵/۵۵۰؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۵۳۳؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۷/۴۰۹)، دسته ای به خواندن دو رکعت نماز پیش از انجام

آمیزش جنسی (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵۵۰؛ طوسی، همان، ۱۳۶۵: ۷/۴۰۹-۴۱۰)، دسته ای به ذکر خداوند در زمان آمیزش جنسی (صدوق، همان، ۱۴۰۴: ۳/۴۰۴)، دسته ای به گفتن «بسم الله» پیش از آمیزش جنسی (عیاشی، تفسیر العیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۲۱؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۵۰۲)، گروهی به پناه بردن از شیطان به خداوند پیش از آمیزش جنسی (همان)، برخی به دعا و نیایش با خداوند در هنگام

آمیزش جنسی (همان، ۱۳۶۳: ۵/۵۰۳)، گروهی به قرائت آیات قرآن کریم در هنگام آمیزش جنسی (عیاشی، همان، ۱۳۸۰: ۱/۲۱) و گروهی به درخواست دوری شیطان از آمیزش کننده و فرزندش از خدا در هنگام آمیزش توصیه می کنند (کلینی، همان).

یکی از لوازم دینی و معنوی بودن امور و روابط خانوادگی این است که معیار و اولویت در انتخاب همسر باید تقوا، دین داری و قرب به خداوند باشد. آیات زیادی بر این مطلب تأکید دارند. برخی باارزش ترین انسان ها را باتقواترین آنها می داند (حجرات/ ۱۳)؛ بنابراین، همسری باید باارزش تر باشد که تقوای بیشتری داشته باشد، نه اینکه زیبایی، ثروت، قدرت یا... داشته باشد. برخی از آیات مؤمن و فاسق را یکی نمی داند (سجده/ ۱۸). برخی کنیز باایمان را بهتر از زن آزاد مشرک و بنده باایمان را بهتر از مرد آزاد مشرک می داند؛ اگرچه زیبایی او انسان را به شگفت آورد (بقره/ ۲۲۱). برخی از ازدواج با مردان و زنان مشرک نهی می کنند، مگر اینکه ایمان بیاورند (بقره/ ۲۲۱) و برخی یکی از اوصاف همسران (زنان) برتر را اسلام، ایمان و عبادت ذکر می کند (تحریم/ ۵).

همچنین احادیثی بر این نکته دلالت یا اشاره دارد. گروهی به ازدواج با زنان و دختران صاحب دین دستور می دهند (کلینی، الکافی، ۱۳۶۳: ۵/۳۳۲؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۷/۳۹۹). برخی، از جمله سعادت مرد را زن زیبای دارای دین می شمارد (حمیری، قرب الإسناد، ۱۴۱۳: ۷۶-۷۷). برخی، اعلام می دارند اگر کسی با زن یا دختر به خاطر دینش ازدواج کند، نه زیبایی و مال، خداوند به او مال و زیبایی هم می دهد و اگر به خاطر زیبایی یا مالش ازدواج کند، به همان واگذار شده و بدان نمی رسد (کلینی، الکافی، ۱۳۶۳: ۵/۳۳۳؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۳۹۲؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۷/۳۹۹ و ۴۰۳). برخی توصیه به دادن دختر به شوهر باتقوا و دیندار می کنند و علت آن را این ذکر می کنند که اگر آن شخص، دختر را دوست داشته باشد، او را اکرام می کند و اگر از او بدش بیاید، به او ظلم نمی کند (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۲: ۲۰۴). دسته ای کسی را که دخترش را به فاسق یا شراب خوار بدهد، به عنوان قطع کننده رحم خودش و مانند کسی که دخترش را به سمت زنا قیادت نموده، معرفی کرده اند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۴۷؛ صدوق، همان، ۱۴۰۴: ۴/۵۸؛ طوسی، همان، ۱۳۶۵: ۷/۳۹۸). دسته ای از ازدواج با شراب خوار نهی می کنند (صدوق، همان، ۱۴۰۴: ۴/۵۸ و الامالی، امالی، ۱۴۱۷: ۳۳۹). گروهی شایسته نمی دانند که مسلمان یا مؤمن با یهودی، نصرانی یا ناصبی ازدواج کند (اشعری، النوادر، ۱۴۰۸: ۱۱۸؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۴۸-۳۴۹ و ۳۵۱؛ صدوق، همان، ۱۴۰۴: ۳/۴۰۸؛ طوسی، همان، ۱۳۶۵: ۷/۲۹۹ و الاستبصار، ۱۳۷۵: ۳/۱۸۳).

برخی شایسته نمی دانند که مرد مسلمان، دخترش را به ازدواج مرد یا پسر ناصبی در بیاورد (صدوق، همان، ۱۴۰۴: ۳/۴۰۸). برخی از ازدواج با زن یا دختر مجوسی، ناصبی، مرجئی یا حروری نهی می کنند (اشعری، النوادر، ۱۴۰۸: ۱۲۰؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۴۸ و ۳۵۷؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۴۷؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۸/۲۱۲). برخی می گویند کسی که دخترش را به ازدواج فاسق در بیاورد، هر روز هزار لعنت بر او نازل می شود و عملی از او به سمت آسمان بالا نمی رود و دعایش به اجابت نمی رسد و توبه او قبول نمی شود (دیلمی، ارشاد القلوب الی الصواب، ۱۴۱۲: ۱/۱۷۴). برخی، روا نمی دانند که با زن یا دختر و مرد یا پسری که مشهور به زنا هستند، ازدواج کرد مگر اینکه توبه کنند (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۴۰۵) و برخی از ازدواج با دختر یا زن خبیث نهی می کنند (کلینی، الکافی، ۱۳۶۳: ۵/۳۵۳).

بنابراین، سبک پیشنهاد شده از قرآن کریم و روایات به بشریت برای پیشرفت، برخلاف سبک پیشنهاد شده از سوی جهان غرب و مدرنیته که به عرفی، مادی و سکولار بودن امور و روابط خانوادگی نظر دارد (ویلسون، تأثیر

ص: ۹۳۲

روشنفکری غرب بر ازدواج و خانواده، (۱۳۸۶: ۲۶۴)، به شدت مخالفت دارد.

۲. قداست خانواده و ازدواج

در سبک زندگی قرآنی، نظام و نهاد خانواده از جایگاه والا و بالایی برخوردار است؛ به گونه ای که تشویق و توصیه فراوانی به تشکیل خانواده و پس از آن، تلاش برای استحکام، پویایی و تداوم آن شده است. از نگاه سبک زندگی قرآنی، زندگی فردی شایسته نیست و سفارش به زندگی در کنار خانواده شده است. در نگاه قرآن کریم تنها خانواده ای مورد تأیید است که برآمده از ازدواج مشروع و سنتی باشد و صیغه عقد در میان مرد و زن خانواده خوانده شود. آیات زیادی بر این مطالب تأکید دارد. برخی یکی از نشانه های خداوند را این می داند که از جنس انسان ها همسرانی را آفریده است تا به سوی آنان آرامش بگیرند و میان آنان، دوستی و مهربانی قرار داده است (روم / ۲۱). برخی دستور به ازدواج دادن مجردها، غلامان و کنیزان می دهد (نور / ۳۲) و برخی اذعان می دارد که خداوند، هر چیزی را به صورت زوج آفریده است (ذاریات / ۴۹).

احادیث فراوانی نیز بر قداست و ارزش خانواده، تشکیل و حفظ آن دلالت یا اشاره دارد. برخی هیچ بنائی را در اسلام در نزد خداوند محبوب تر از ازدواج نمی دانند (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۳۸۳). برخی هیچ چیزی را در نزد خداوند محبوب تر از خانه ای که با ازدواج در اسلام ساخته شود، نمی داند (کلینی، الکافی، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۸). در برخی، به طور مطلق به جوان دستور ازدواج داده شده است (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۸-۳۳۰؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۳۸۳ و معانی الاخبار ۱۴۰۳: ۲۹۱ و ۶۱۴). برخی اعلام می دارند خداوند خانه ای را که در آن عروسی است، دوست می دارد (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۶/۵۴). برخی هیچ چیز را در نزد خداوند از خانه ای که با طلاق و جدایی خراب شود، مبعوض تر نمی شمارند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۸). برخی زنان را نهی می کنند از اینکه ازدواج را ترک کنند و خودشان را از شوهران تعطیل بدارند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۵۰۹). گروهی بدترین و پست ترین مردگان را کسانی می دانند که با حالت عذب بودن بمیرند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۹؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۷/۲۳۹) گروهی بدترین انسان ها یا امت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را عذب ها و بهترین امت را متأهل ها معرفی می کنند (شعیری، جامع الاخبار، ۱۳۶۳: ۱۰۲). در برخی از ازدواج کردن به سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تعبیر شده و در برخی دیگر آمده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به کسی که دوست دارد از سنت او پیروی کند، دستور به ازدواج می دهد (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۹؛ صدوق، معانی الاخبار، ۱۴۰۳: ۶۱۴). برخی بیشتر اهل آتش را عذب ها ذکر می کنند (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۳۸۴). برخی متأهل خوابیده را در نزد خداوند از روزه گیرنده تهجد کننده عذب برتر می شمارند (شعیری، جامع الاخبار، ۱۳۶۳: ۱۰۱). دسته ای، کسی را که ازدواج کند، دارای نصف عبادت (فتال، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، ۱۳۶۸: ۲/۳۷۵)، دارای نصف سعادت (نوری، مستدرک الوسائل، ۱۴۰۸: ۱۴/۱۵۴) یا حافظ نصف دینش می دانند. (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۹؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۳۸۳؛ طوسی، امالی، ۱۴۱۴: ۵۱۸). برخی، روزی را به همراه زنان و عیال می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۳۰). گروهی کسی را که ازدواج را به خاطر ترس از فقر و درماندگی ترک کند، دارای گمان بد به خداوند معرفی می کنند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۳۰-۳۳۱؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴، ۳/۳۸۵). برخی، دستور به جستجو و درخواست روزی به وسیله ازدواج می دهند (طبرسی، مکارم الاخلاق، ۱۳۹۲: ۱۹۶). گروهی به کسی که دوست دارد خداوند را پاک و پاک شده ملاقات کند، توصیه به ملاقات خدا با زوجه می کنند (مفید، المقنعه، ۱۴۱۸: ۴۹۶؛

صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴/۳:۳۸۵). برخی، خبر می دهند هر جوانی که در اوائل جوانی ازدواج کند، شیطان فریاد می کشد: ای وای، ای وای، دو سوم دینش از من در امان ماند.

ص: ۹۳۳

پس جوان باید در ثلث دیگر تقوای خدا پیشه کند (کوفی، تفسیر فرات کوفی، ۸۹:۱۴۱۰؛ تمیمی، دعائم الاسلام، ۱۳۸۳:۱۹۰/۲). گروهی، شب زنده داری را تنها در متعهد به قرآن کریم یا طلب علم یا عروسی که به شوهرش هدیه داده می شود، جایز می دانند (صدوق، الخصال، ۱۱۲:۱۴۰۳؛ کوفی، تفسیر فرات کوفی، ۱۴۱۰، ۹۴؛ راوندی، النوادر، ۱۳:۱۳۷۶). برخی کسی که فرزندی داشته و توان مالی ازدواج او را داشته باشد و او را به ازدواج در نیاورد، در صورت گناه فرزندش، او را هم در گناه فرزندش سهیم می دانند (طبرسی، مجمع البیان، ۲۴۰/۷:۱۴۰۸). برخی بهترین متاع دنیا را همسر (زن) صالح می دانند (تمیمی، دعائم الاسلام، ۱۳۸۳:۱۹۵/۲). برخی، برترین فایده شخص مسلمان بعد از اسلام را همسر (زن) مسلمان می دانند که زمانی که بدان نگاه کند، او را خوشحال نماید (کلینی، همان، ۱۳۶۳:۳۲۷/۵؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۳۸۹/۳:۱۴۰۴؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۲۴۰/۷:۱۳۶۵).

در سبک زندگی قرآنی، ازدواج نمودن و خانه داری دختران و زنان جامعه بر تحصیل و اشتغال در بیرون از خانه و خانواده اولویت و برتری دارد؛ بدین معنا که اگر امر، دایر بر این باشد که جنس مؤنثی که به سن بلوغ جنسی و اجتماعی رسیده است، ازدواج و شوهر کند یا به تحصیل و اشتغال پردازد و یکی از آن دو با دیگری منافات داشته باشد، ترجیح با ازدواج و شوهر کردن است. همان گونه که اگر امر، دایر بر این باشد که زنی که شوهر کرده، به تحصیل یا اشتغال در بیرون از خانه و خانواده پردازد یا به خانه داری خود پردازد و یکی از آن دو با دیگری در تعارض باشد، ترجیح با ایفای نقش خانه داری است.

احادیث فراوانی بر اولویت داشتن ازدواج دختران و زنان بر تحصیل و اشتغال آنان دلالت دارد. گروهی دلالت بر این دارند که از سعادت پدر است که دخترش در خانه اش حیض نشود (کلینی، همان، ۱۳۶۳:۳۳۶/۵؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴:۴۷۲/۳). برخی دلالت دارند بر اینکه دختران هنگامی که به سن بلوغ رسیدند، تنها دوی آنان، شوهر کردن است (کلینی، همان، ۱۳۶۳:۳۳۷/۵). گروهی دلالت دارند بر اینکه شهوت ده جزء دارد و مردان و پسران، یک جزء و دختران و زنان، نه جزء آن را دارند (کلینی، همان، ۱۳۶۳:۳۳۸/۵؛ صدوق، الخصال، ۱۴۰۳:۴۳۸). برخی شهوت دختران و زنان را شهوت دوازده مرد می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳:۳۳۹/۵). برخی از میان ۱۰۰ شهوت، ۹۹ تای آن را برای زنان و دختران و یکی از آن را برای مردان و پسران می دانند (کلینی، همان؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴:۵۵۹/۳). برخی می گویند زنان، یازده عورت دارند و هنگامی که زن ازدواج می کند، شوهرش، یک عورت را می پوشاند و هنگامی که می میرد، قبر ده عورت او را می پوشاند (اربلی، کشف الغمه، ۱۳۸۱:۵۵۳/۱ و ۵۸۱-۵۸۲).

بنا بر سبک زندگی قرآنی، خانه داری کردن، مهم ترین شغل زن خانواده به شمار می آید و ماندن زنان در خانه بر هر کاری ترجیح دارد. روایات فراوانی بر اولویت داشتن نقش خانه داری بر شغل و مناصب اقتصادی و اجتماعی برای زن خانواده دلالت می کنند. برخی دلالت می کنند بر اینکه همت زنان، مردان هستند (کلینی، همان، ۱۳۶۳:۳۳۶-۳۳۷/۵). دسته ای جهاد زن را خوب شوهرداری زن می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳:۹/۵ و ۵۰۷؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴:۴۳۹/۳؛ ۴۱۶/۴ و الخصال، ۱۴۰۳:۵۸۶ و ۶۲۰).

البته این بدین معنا نیست که زن، حق کار کردن و حضور در فضاهای اجتماعی و بیرون از خانه و خانواده را ندارد، بلکه بدین معناست که تمرکز اصلی و اساسی زن باید بر خانه داری، تربیت فرزندان و شوهرداری باشد و در کنار آنها به امور دیگر هم

می تواند پردازد؛ بنابراین، قرآن و روایات، با آنچه که صاحب نظران غربی و مدرنیته برای خانواده ها به منظور پیشرفت آنان داده و زنان را از بودن در خانه و رسیدگی به امور خانواده منع می کنند (آبوت / والاس، جامعه شناسی زنان، ۱۳۸۷: ۱۱۴)، مخالفت می نماید.

ص: ۹۳۴

از نگاه قرآن کریم عفت جنسی دارای قداست و ارزشمند است و روابط جنسی تنها در چارچوب خاص و مشروع جایز است. آیات فراوانی بر این مسئله تأکید دارد. دسته ای کسانی را که به جای نظام همسری و خانواده، در صدد ارضای نیازهای جنسی خود از راه هم جنس گرایی بوده اند، «جاهل» (نمل / ۵۵)، «اسراف کار» (اعراف / ۸۱)، «مجرم» (اعراف / ۸۴)، «تعدی کننده» (شعراء / ۱۶۶)، «مفسد» (عنکبوت / ۳۰)، «ظالم» (عنکبوت / ۳۱) و «فاسق» (عنکبوت / ۳۴) خوانده اند. برخی به کسانی که وسیله زناشویی نمی یابند، دستور می دهد که عفت ورزند تا خداوند، آنان را از فضل خویش بی نیاز گرداند (نور / ۳۳). گروهی به حفظ عورت خود دستور می دهند (نور / ۳۰-۳۱). دسته ای دستور به پوشاندن چشم ها از نگاه به نامحرمان می دهند (نور / ۳۰-۳۱). برخی در وصف مؤمنان، آنان را حفظکننده عورت جنسی خود خوانده است (مؤمنون / ۵-۶). برخی دیگر در وصف نمازگزاران، نیز همین ویژگی را بیان کرده اند (معارج / ۲۲-۳۱). گروهی کسانی را که با غیر از همسران و کنیزان خود شهوت رانی نمایند، از جمله تعدی کنندگان از حدود الهی می شمارند (مؤمنون / ۷؛ معارج / ۳۱). برخی تنها موارد حلیت ارضای جنسی را همسران و کنیزان می دانند (احزاب / ۵۰). برخی از اجبار دختران بر زنا نهی می کنند (نور / ۳۳). برخی برای حفظکنندگان عورت خود از گناه جنسی، وعده مغفرت و پاداش بزرگ می دهند (احزاب / ۳۵). برخی از رابطه و دوستی پنهانی با جنس مخالف نهی می کنند (نساء / ۲۵). برخی ازدواج با زناکار را بر مؤمنان حرام می دانند (نور / ۳). برخی زنا را زشت و فحشا می دانند (یوسف / ۲۴؛ اسراء / ۳۲). برخی از زنا نهی می کنند (اسراء / ۳۲). برخی زنا را گناه و مورد تنفر در نزد خداوند معرفی می کند (اسراء / ۳۲ و ۳۸). برخی مجازات زناکار را صد ضربه شلاق بیان کرده است (نور / ۲). برخی دستور می دهند که زنان زناکار را در خانه حبس کنید تا بمیرند (نساء / ۱۵). برخی دستور می دهند در مجازات زناکار رأفت به خرج داده نشود و مجازات زناکار را گروهی از مؤمنان ببینند تا مایه عبرت برای آنان شود (نور / ۲). برخی از فشار آوردن به همسران (زنان) برای به دست آوردن مهری که به آنها داده شده است، نهی می کند، مگر زنی که فحشا انجام دهد (نساء / ۱۹).

روایات فراوانی نیز بر رعایت عفاف و بهره گیری جنسی در چارچوب خاص دلالت یا اشاره دارند. برخی دستور به عفاف و ترک فجور می دهند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۵۵۴). برخی اعلام می دارند که خداوند عفت را جزو لشکر عقل و ضد آن، هتاک (هرزگی) را جزو لشکر جهل قرار داده است (برقی، المحاسن، ۱۳۷۰: ۱/۱۹۶-۱۹۷؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۱/۲۰-۲۱). برخی دستور به لزوم عفت می دهند (آمدی، تصنیف غررالاحکم و دررالکلم، ۱۳۷۸: ۲۵۶ و ۲۹۷). گروهی اهل عفاف را شرافتمندترین شریف ها می دانند (لیثی، عیون الحکم والمواعظ، ۱۳۷۶: ۱۲۵؛ آمدی، همان، ۱۳۷۸: ۲۵۶). برخی عفاف را از اخلاق شرافتمندها می دانند (آمدی، همان). برخی زیباترین خلق ها را عفاف می دانند (لیثی، همان، ۱۳۷۶: ۱۱۹). برخی یکی از بالاترین خلق ها را عفت ذکر می کنند (آمدی، همان، ۱۳۷۸، ۳۷۶). گروهی یکی از فضائل را عفت ذکر می کنند که قوامش در شهوت است (کراجکی، معدن الجواهر و ریاضه الخواطر، ۱۳۵۳: ۴۰؛ اربلی، کشف الغمه، ۱۳۸۱، ۳۴۸/۲). گروهی بافضیلت ترین چیزی را که خداوند به وسیله آن، عبادت می شود، عفت آلت جنسی می دانند (برقی، المحاسن، ۲۹۲/۱؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۷۹/۲-۸۰ و ۵/۵۴۴). برخی یکی از خصلت های اهل بیت عصمت علیهم السلام را عفاف ذکر می کنند (کوفی، تفسیر فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۳۰۷).

برخی بالاترین عبادت را عفاف می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۷۹/۲ و ۴۶۷-۴۶۸). برخی عفت را رأس هر خیری می دانند.
(لیثی، عیون الحکم والمواعظ، ۱۳۷۶: ۴۵؛ آمدی، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، ۱۳۷۸: ۲۵۵) برخی عفت را از اخلاق

ص: ۹۳۵

زیرکان می دانند (لیثی، همان، ۱۳۷۶: ۴۳؛ آمدی، همان، ۱۳۷۸: ۲۵۶). برخی عفاف را زینت زنان ذکر می کنند (پاینده، نهج الفصاحه، ۱۳۶۰: ۵۷۹). برخی عفت را ریشه جوانمردی می دانند (لیثی، همان، ۱۳۷۶: ۳۳؛ آمدی، همان، ۱۳۷۸: ۲۵۶). بعضی یکی از نشانه های دین را عفت ذکر می کنند (راوندی، قصص الانبیاء، ۱۳۶۸: ۱۹۶). برخی زکات زیبایی را عفاف ذکر می کنند. (لیثی، عیون الحکم والمواعظ، ۱۳۷۶: ۲۷۵؛ آمدی، همان، ۱۳۷۸: ۲۵۶) گروهی بهترین زنان را، زنان عفیف و پاکدامن می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۴؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۳۸۹). در برخی توصیه می شود جز با زن عفیف ازدواج نشود (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۴۵۳). برخی ازدواج کردن با کسی را که حد زنا بر او اقامه شده یا متهم یا مشهور به زناست، ناشایسته یا ممنوع می دانند مگر اینکه دانسته شود که توبه کرده است (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۵۴-۳۵۵).

بنابراین، آموزه های قرآن و روایات آنچه در سبک زندگی پیشرفته غرب و مدرنیته به بشریت عرضه می شود که مبتنی بر آزادی کامل جنسی و بی عفتی است (Strauss, ۱۹۹۷)، را تأیید نمی کنند.

آیات فراوانی هم به حجاب و پوشش توصیه می نمایند. برخی به زنان با ایمان دستور می دهند که عورت خود را حفظ کنند (نور/ ۳۱). برخی به زنان با ایمان دستور می دهند که زیورهای خود را آشکار نگردانند مگر آنچه که به طور طبیعی از آن پیداست و روسری خود را بر سینه خویش فرو اندازند و زیورهایشان را جز برای شوهرانشان یا پدرانشان یا پدران شوهرانشان یا پسرانشان یا پسران شوهرانشان یا برادرانشان یا پسران برادرانشان یا زنان هم کیش خود یا کنیزانشان یا خدمتکاران مرد که از زن بی نیازند یا کودکانی که بر عورت های زنان وقوف حاصل نکرده اند، آشکار نکنند (نور/ ۳۱). برخی زنان باایمان را نهی می کنند از اینکه پاهای خود را به گونه ای به زمین بکوبند که آنچه از زینتشان نهفته می دارند، معلوم گردد (نور/ ۳۱). برخی دستور می دهند هنگامی که از همسران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم چیزی خواستید، از پشت حجاب و حائلی، آن را از ایشان بخواهید که این کار برای دل های هر دو طرف (شما و ایشان) پاکیزه تر است (احزاب/ ۵۳). برخی زنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را نهی می کند، از اینکه در هنگام سخن گفتن با نامحرمان به نرمی سخن گویند؛ چراکه موجب طمع ورزی کسی که در قلبش مرضی است، می شود (احزاب/ ۳۲). برخی به زنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دستور می دهند در خانه های خودشان بمانند و همانند زینت نمایی روزگار جاهلیت پیشین زینت نمایی نکنند (احزاب/ ۳۴)، حتی برخی حفظ حجاب را برای زنانی که دیگر رغبت جنسی به آنان نیست، بهتر می دانند (نور/ ۶۰).

روایات فراوانی نیز بر حجاب و پوشش تأکید دارند. برخی بهترین زنان را زنان با پوشش و حجاب می دانند (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۳۸۹؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۷/۴۰۰). برخی اعلام می دارند خداوند پوشش را جزو لشکر عقل و ضد آن، خودنمایی را جزو لشکر جهل قرار داده است (برقی، المحاسن، ۱۳۷۰: ۱/۱۹۶-۱۹۷؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۱/۲۰-۲۲). برخی بهترین زنان را زنانی می دانند که در برابر غیر شوهرش، پارسا و پاکدامن هستند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۴؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۳۸۹؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۷/۴۰۰). برخی زنی را که پوشش خود را در غیر خانه شوهرش کنار زنند، دریده حجاب میان خود و خداوند به حساب می آورند (تمیمی، همان، ۱۳۸۳: ۲/۲۱۵). برخی شدت حجاب زن را بهتر برای زن و از شک مرد به او می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۳۷-۳۳۸). برخی نماز زن در پستوی خانه را بهتر از نماز در اتاق و نماز در اتاق را بهتر از نماز در صحن خانه می دانند (صدوق، من

لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴/۱:۳۹۷). برخی نماز زن به صورت تنهایی در خانه اش را ۲۵ درجه بافضیلت تر از نماز او در جمع دانسته اند (طبرسی، مکارم الاخلاق، ۱۳۹۲:۲۳۳). برخی خبر از زنانی در آخرالزمان و نزدیکی قیامت - که بدترین زمان هاست - می دهند که

ص: ۹۳۶

برهنگی و خودنمایی پیشه می کنند و داخل فتنه ها شده، شهوت ها میل آورده، به سوی لذت ها شتابان بوده و محرمات را حلال می شمارند و در جهنم جاودان خواهند بود (صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۱۴۰۴/۳:۳۹۰).

در سبک زندگی قرآنی، علاوه بر اینکه باید در میان اعضای خانواده و افراد بیگانه خارج از خانواده حریم جنسی رعایت شود، باید در میان پدر و مادر با فرزندان که به سن تمیز و تشخیص رسیده اند نیز حریم جنسی باشد. همچنین فرزندان (پسران و دختران) خانواده باید نسبت به برادران و خواهران خود نیز حریم جنسی را رعایت کنند. البته این حریم جنسی از حریم جنسی بیرون خانواده کمتر و مختصرتر است. درست است که دختر به پدر و برادر خودش و پسر به مادر و خواهر خودش محرم است، ولی نباید همان رفتاری که میان شوهر و زن در خانواده است، همان رفتار در میان دختر با پدر و برادرش و میان پسر با مادر و خواهرش باشد. آیاتی به این مسأله اشاره دارند. برخی توصیه می کنند که غلامان و کنیزان و کسانی که به سن بلوغ نرسیده اند، سه بار در شبانه روز: پیش از نماز بامداد، نیمروز که جامه ها بیرون آورده می شود و پس از نماز شامگاهان از شوهر و زن خانواده کسب اجازه نمایند (نور/۵۸) برخی توصیه می کنند که زمانی که کودکمان به سن بلوغ رسیدند باید برای ورود بر پدر و مادر خانواده در هنگام خلوت از آنان کسب اجازه نمایند (نور/۵۹). برخی ازدواج با مادر، دختر، خواهر، مادر رضایی، خواهر رضایی و دخترخوانده ای که بر مادرش دخول شده است و بهره گیری جنسی از آنان را حرام می داند (نساء/۲۳).

روایاتی نیز بر این مطلب دلالت یا اشاره دارند. برخی توصیه می کنند که میان پسر بچه ها و زنان در سن ده سالگی در رختخواب فاصله انداخته شود (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۶:۴۷؛ صدوق، معانی الاخبار، ۱۴۰۳:۴۳۹). برخی توصیه می کنند که میان پسر بچه ها در سن ده سالگی در رختخواب آنها فاصله انداخته شود (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۶:۴۶ و ۶۹/۷؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۱۴۰۴/۳:۴۳۶؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵/۹:۱۸۳). برخی توصیه می کنند که در میان بچه ها در سن شش سالگی در رختخواب های آن ها فاصله انداخته شود (صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۱۴۰۴/۳:۴۳۶). برخی توصیه می کنند که میان دختر بچه ها و پسر بچه ها در سن ده سالگی در رختخواب ها جدایی انداخته شود (صدوق، همان، ۱۴۰۴/۳:۴۳۶-۴۳۷). برخی توصیه می کنند که میان دختر بچه ها در سن ده سالگی در رختخواب های آن ها فاصله انداخته شود (همان). گروهی گناه زنا با محرم را بزرگ تر از گناه زنا با نامحرم می دانند (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵/۱۰:۲۳-۲۴ و الاستبصار، ۱۳۷۵/۴:۲۰۸).

۴. رعایت حقوق و احترام متقابل در میان اعضاء خانواده

در سبک زندگی قرآنی اعضای خانواده دارای مراتب، احترام و حقوق هستند که باید نسبت به همدیگر آنها را مورد لحاظ قرار دهند. آیات فراوانی دلالت یا اشاره بر این مطلب دارند. برخی دستور به تشکر از والدین می دهند (لقمان/۱۴). گروهی به نیکی به پدر و مادر توصیه می نمایند (بقره/۸۳؛ نساء/۳۶؛ انعام/۱۵۱؛ اسراء/۲۳؛ مریم/۱۴؛ مریم/۳۲؛ عنکبوت/۸؛ احقاف/۱۵). برخی دستور می دهند که با والدین به خوبی معاشرت شود (لقمان/۱۵). برخی از گفتن «أف» به والدین و تندی کردن با والدین نهی می کنند (اسراء/۲۳). برخی دستور می دهند که با والدین ملایم و شایسته سخن گفته شود (اسراء/۲۳). برخی به تواضع در برابر والدین دستور می دهند (اسراء/۲۴).

احادیث فراوانی نیز بر این مسئله دلالت یا اشاره دارند. گروهی یکی از گناهان کبیره را عاق پدر و مادر شدن می دانند (عیاشی، همان، ۱۳۸۰/۱:۲۳۷؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳/۲:۲۷۶ و ۲۷۸ و ۲۸۰ و ۲۸۱؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴/۳:۳۸). گروهی یکی از بزرگ ترین گناهان کبیره را عاق پدر و مادر شدن می دانند (کوفی، همان، ۱۴۱۰:۱۰۲-۱۰۳؛ عیاشی، همان، ۱۳۸۰/۱:۲۳۷؛ صدوق، همان، ۱۴۰۴/۳:۵۶۳ و معانی الاخبار، ۱۴۰۳:۴۱۱؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵/۴:۱۴۹ و ۲۴۱/۶). دسته ای اعلام می دارند خداوند، نیکی به پدر و مادر را جزو

ص: ۹۳۷

لشکر عقل و ضد آن، عقوق را جزو لشکر جهل قرار داده است (برقی، المحاسن، ۱۳۷۰: ۱۹۶/۱-۱۹۷؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۲۰/۱-۲۲). برخی واجب ترین حقوق رحم را حق مادر، سپس حق پدر و سپس حق فرزند می دانند (حرانی، تحف العقول، ۱۴۰۴: ۲۵۶). برخی حق واجبی را برای زنان بر مردان - جهت حلیت جسم و رسیدن به بدن آنان و حمل فرزندان مردان در رحم خودشان - قائل هستند (نوری، مستدرک الوسائل، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۵۲-۲۵۳). برخی دستور به رعایت تقوای الهی در مورد زنان می دهند (همان، ۲۵۲).

بنابراین، در سبک زندگی قرآنی، زن باید از شوهر خود پیروی کرده و در برابر او نشوز نکند. آیات فراوانی بر این نکته تأکید دارند. برخی به مردانی که از نشوز زن خود می ترسند، موعظه، دوری از بسترها و تنبیه توصیه می کنند (نساء/ ۳۴). برخی مردانی را که زنان شان از آنها پیروی می کنند، نهی می کنند از اینکه کاری ضد آنان انجام دهند (نساء/ ۳۴). برخی زنان درست کار را پیرو شوهرانشان می دانند (نساء/ ۳۴). برخی یکی از ویژگی های بهترین زنان را پیروی آنان از شوهرانشان ذکر می کنند (تحریم/ ۵).

احادیث فراوانی نیز در این زمینه وارد شده است. در برخی از آنها به زن فرمان پیروی از شوهر داده شده است (کوفی، الجعفریات، بی تا، ۱۱۱؛ راوندی، النوادر، ۱۳۷۶: ۴۳). گروهی یکی از حقوق شوهر بر زن را اطاعت از شوهر و عدم عصیان او می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵۰۶/۵-۵۰۷؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۴۳۸). گروهی نهی می کنند از اینکه زن بدون اذن شوهر از خانه خارج شود (عریضی، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ۱۴۰۹: ۱۷۹؛ حمیری، قرب الاسناد، ۱۴۱۳: ۲۲۶).

دسته ای از جمله حقوق شوهر بر زن را عدم خروج از خانه، نگرفتن روزه مستحبی و ندادن صدقه از خانه شوهر بدون اذن شوهر می دانند (صدوق، همان). برخی زنی را که بدون اذن شوهرش از خانه خارج شود، مورد لعنت فرشتگان آسمان و زمین و فرشتگان غضب و رحمت یا مورد لعنت تمام فرشتگان آسمان و هر چیزی که آن زن بر آن از جن و انس عبور کند، می دانند تا به خانه برگردد (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵۰۶/۵-۵۰۷؛ صدوق، همان، ۱۴۰۴: ۳/۴۳۸ و ۶/۴). برخی زنی را که بدون اذن شوهرش از خانه خارج شود، مورد لعنت خداوند، جبرئیل و میکائیل می دانند (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۴/۳۶۴). گروهی نفقه زنی را که بدون اذن شوهرش از خانه خارج شود، بر شوهرش واجب نمی دانند تا به خانه برگردد (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵۱۴/۵؛ صدوق، همان، ۱۴۰۴: ۳/۴۳۹؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۷/۳۵۲-۳۵۳). برخی یکی از کسانی که نمازش مورد پذیرش نیست، زنی می دانند که بدون اذن شوهرش از خانه خارج شود یا زن ناشزه که شوهرش بر او خشمناک است (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۴/۳۵۸ و الخصال، ۱۴۰۳: ۲۴۲). برخی زنی را که لباسش را در غیر منزل شوهرش بدون اذن او قرار دهد، همیشه در لعنت خداوند می دانند تا به خانه برگردد (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۴۴۰). برخی زنی را که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در شب معراج، او را دید که با دو پای خودش آویزان بود، کسی می دانند که بدون اذن شوهرش از خانه خارج می شد (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱۳۷۸: ۲/۱۱). برخی لعنت زن عصیانگر از شوهرش توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را نقل کرده است (نوری، همان، ۱۴۰۸: ۱۳/۹۴ و ۱۵/۱۹۳). برخی نماز زنی را که عصیانگر از شوهرش است مورد قبول نمی دانند تا شوهرش از او راضی شود (حمیری، قرب الاسناد، ۱۴۱۳: ۲۲۶). برخی روزه زنی را که ناشزه است درست نمی دانند تا اینکه توبه کند (تمیمی، همان، ۱۳۸۳: ۱/۲۶۸). برخی بدترین زنان را زنان لج باز و

عصیانگر می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۶). برخی برترین فایده مرد مسلمان بعد از اسلام را زنی می دانند که وقتی که مرد به او امر نماید، اطاعت کند (همان، ۳۲۷/۵).

بنابراین، سبک پیشنهادی قرآن کریم و روایات برای خانواده ها، با سبکی که صاحب نظران غربی و مدرن می دهند و

ص: ۹۳۸

زنان را از پیروی از شوهران خود باز می دارند (۱۰۵ : Barrett, ۱۹۸۶)، در تعارض است.

۵. قداست تولید، پرورش و مشروعیت فرزند

در سبک زندگی قرآنی هم فرزندآوری و هم پرورش فرزند از ارزش و قداست بالایی برخوردار است و هم مشروع بودن آن دارای اهمیت ویژه ای است. آیات فراوانی بر ارزش و قداست فرزندآوری در خانواده دلالت یا اشاره دارند. برخی از کشتن اولاد به دلیل فقر نهی می کنند (اسراء / ۳۱). برخی کشتن اولاد را خطای بزرگ به شمار می آورد (اسراء / ۳۱). برخی می گویند: خداوند افساد در نسل را دوست ندارد (بقره / ۲۰۵). برخی زنده به گور کردن دختران را نکوهش و وعده عذاب برای آن می دهند (تکویر / ۸-۹).

احادیث فراوانی نیز بر قداست و ارزش داشتن فرزندآوری دلالت یا اشاره دارند. برخی توصیه می کنند با دختران بکری که زیاد بچه آور هستند، ازدواج کنید (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵:۳۳۳). گروهی توصیه می کنند با دختران بکر ازدواج کنید؛ زیرا آنها بیشتر و بهتر بچه می آورند (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵:۳۳۴؛ صدوق، التوحید، ۱۴۲۲:۳۹۵؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵/۷:۴۰۰). در برخی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: من در روز قیامت، به وسیله تعداد شماها بر امت ها مباحثات می کنم (راوندی، النوادر، ۱۳۷۶:۱۳). در برخی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: من در روز قیامت، به وسیله شماها بر امت ها مباحثات می کنم، حتی به وسیله سقط (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵:۳۳۴؛ صدوق، التوحید، ۱۴۲۲:۳۹۵). دسته ای دستور به طلب فرزند می دهند (صدوق، الخصال، ۱۴۰۳:۶۱۵؛ حرانی، تحف العقول، ۱۴۰۴:۱۰۵). برخی از تمایل به بی فرزندی بر حذر می دارند (طبرسی، مکارم الاخلاق، ۱۳۹۲:۲۲۴). برخی توصیه می کنند با سیاه بچه آور ازدواج کنید ولی با زیبای نازا ازدواج نکنید (راوندی، النوادر، ۱۳۷۶:۱۳؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، ۱۳۹۲:۲۰۲). برخی زن سیاه زشت بچه آور را بهتر از زن زیبای نازا ذکر می کنند (طبرسی، همان؛ شعیری، جامع الاخبار، ۱۳۶۳:۱۰۱). دسته ای فرمان به ازدواج با هم و تولید نسل و زیاد شدن می دهند (حلی، السرائر، ۱۴۱۴:۵۱۸/۲؛ راوندی، الخرائج والجرائح، ۱۴۰۹:۲/۹۲۰). گروهی بهترین زنان را آنانی می دانند که بچه آور باشند (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵:۳۲۴؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴:۳/۳۸۹؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵/۷:۴۰۰). برخی بدترین زنان را زنان نازا می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵:۳۲۶). برخی خبر از برکت خداوند در زن بچه زا می دهند (صدوق، الخصال، ۱۴۰۳:۴۰۴-۴۰۵). برخی اعلام می دارند که زنی که در خون زایمان (نفاس) بمیرد، بدون حساب از قبرش مبعوث می شود؛ زیرا در غم نفاسش مرده است (طوسی، امالی، ۱۴۱۴:۶۷۳). گروهی فرزند صالح را گلی از گل های بهشت معرفی می کنند (کلینی، همان، ۱۳۶۳:۳/۶؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴:۳/۴۸۱). برخی فرزند صالح را گلی از خداوند می دانند که در میان بندگانش تقسیم کرده است (کلینی، همان، ۱۳۶۳:۲/۶). گروهی یکی از عوامل و نشانه های سعادت انسان را فرزند صالح می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳:۳/۶). برخی از چیزهایی را که در میزان در روز حساب زیاد سنگینی می کند، فرزند صالح برای مسلمانی می دانند که او را از دست می دهد و صبر می کند و بدان راضی است (صدوق، الخصال، ۱۴۰۳:۱/۲۶۷). برخی میراث خداوند از بنده مؤمنش را فرزند صالحی می دانند که برای پدرش استغفار می کند (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴:۳/۴۸۱).

احادیثی نیز وجود دارند که بر اهمیت و ارزش داشتن فرزندان مشروع تأکید دارند. برخی یکی از شرطهای وقوع قیامت را

زیاد شدن فرزندان زنا ذکر می کنند (قمی، تفسیر قمی، ۱۴۰۴: ۳۰۶/۲). برخی تصریح دارند که پیامبران و فرزندان پیامبران را جز زنازادگان نمی کشند (برقی، المحاسن، ۱۳۷۰: ۱۰۸/۱). برخی یکی از خصوصیات را که در مؤمن نیست، تولد از زنا ذکر می کنند (صدوق، الخصال، ۱۴۰۳: ۲۲۹/۱). برخی اعلام می دارند هیچ خیری در

ص: ۹۳۹

زنزاده نیست (برقی، المحاسن، ۱۳۷۰/۱/۱۰۸). دسته ای نقل می کنند حضرت نوح علیه السلام پیش از طوفان، سگ و خوک را در داخل کشتی قرار داد، ولی زنزاده را قرار نداد (برقی، همان، ۱۳۷۰/۱/۱۸۵؛ عیاشی، همان، ۱۳۸۰/۲/۱۴۸). برخی استفاده از دهن زده زنزاده را مکروه می شمارند (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۳/۱۱؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵/۱/۲۲۳). برخی زنزاده را تا هفت پدر ناپاک می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۳/۱۴). برخی زنزاده را برای همیشه ناپاک می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵/۲۲۵). احادیثی از عدم دخول زنزاده به بهشت خیر می دهند (صدوق، علل الشرایع، ۱۳۸۶/۲/۵۶۴). برخی زنزاده را شر گذشتگان و آیندگان می دانند (صدوق، همان، ۱۳۸۶/۲/۵۶۴ و الخصال، ۱۴۰۳/۱۴۲). برخی از غسل در چاهی که غسله حمام در آن ریخته می شود، نهی می کنند و یکی از علت های آن را وجود غسله زنزاده در آن می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۳/۱۴؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵/۱/۳۷۳). برخی از حج نمودن و ازدواج کردن با پول فروش کنیز متولد شده از زنا نهی می دارند (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵/۲۲۶). برخی ازدواج با زن یا دختر متولد شده از زنا را روا دانسته؛ ولی بچه دار شدن از او را روا نمی دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵/۳۵۳). برخی نهی می کنند از اینکه زنزاده به عنوان شیردهنده بچه انتخاب شود (تمیمی، همان، ۱۳۸۳/۲/۲۴۲-۲۴۳).

۶. اتحاد، تعاون، مهرورزی و مسئولیت اعضای خانواده نسبت به هم

در قرآن کریم به تعاون در امور خیر و نیک توصلیه شده و برخی دستور به تعاون بر نیکی و تقوا داده اند (مائده / ۲). همچنین بر مهرورزی و عطف افراد به هم تأکید شده است. برخی یکی از نشانه های خداوند را این می دانند که برای بشر از خود بشر، زوج هایی را آفریده است تا به سوی آنها آرامش بگیرند و میان آنان، مودت و رحمت قرار داده است (روم / ۲۱). برخی می گویند خداوند از یک نفس، زوجش را آفرید تا به سوی آن زوج آرام گیرد (اعراف / ۱۸۹). برخی ملایمت و مهربانی با دیگران را از رحمت خداوند می داند (آل عمران / ۱۵۹). برخی به مرد و زن توصیه می کنند که فضل و بزرگواری را در میان خودشان فراموش نکنند (بقره / ۲۳۷).

روایات فراوانی تأکید بر تعاون و همیاری دارند. گروهی به تعاون بر حق دستور می دهند (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۱/۱۴۲؛ صدوق، التوحید، ۱۴۲۲/۳۴). در برخی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تا زمانی امت خود را در خیر و برکت می داند که تعاون بر نیکی و تقوا نمایند (مفید، المقنعه، ۱۴۱۸/۸۰۸؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵/۶/۱۸۱).

همچنین احادیث گوناگونی بر عطف و مهرورزی اعضای خانواده دلالت یا اشاره دارند. گروهی به عطف نسبت به همدیگر دستور می دهند (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۲/۱۷۵ و ۳۴۵؛ صدوق، الخصال، ۱۴۰۳/۶۱۴) و دسته ای به مرحمت و مهربانی نسبت به همدیگر (اهوازی، الزهد، ۱۴۰۲/۲۲؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳/۲/۱۷۵). برخی تصریح می کنند هنگامی که خداوند، خیر اهل خانه ای را بخواهد، مهرورزی در زندگی و خوش اخلاقی را روزی آنان می کند (اهوازی، الزهد، ۱۴۰۲/۲۷؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵/۸۸). برخی دوستدار زیاد ائمه معصومین علیهم السلام را دوست دار زیاد زنان معرفی می کنند (حلی، السرائر، ۱۴۱۴/۳/۶۳۶). برخی علت نامیدن زنان به «نساء» در زبان عربی را این می دانند که برای حضرت آدم، انیس و همدمی غیر از حضرت حواء نبود (صدوق، علل الشرایع، ۱۳۸۶/۱/۱۷). برخی علت آفرینش زنان برای مردان توسط خدا را انس مردان با آنان و آرامش مردان به سوی آنان ذکر می کنند (طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۰۳/۲/۳۴۷). برخی زنان را آرامش معرفی می کنند

(عیاشی، همان، ۱۳۸۰: ۱/۳۷۱؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۶۶). برخی زنان را مایه آرامش معرفی می کنند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۶۶؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۷/۴۱۸). برخی انیس انسان را چند چیز می دانند که دو تای آنها زن سازگار و فرزند صالح هستند (آمدی، همان، ۱۳۷۸: ۴۰۵؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، ۱۳۹۲: ۱۹۹-۲۰۰). برخی انیس موافق انسان را چند

ص: ۹۴۰

چیز می دانند که دو تای آنها، زن صالح و فرزند صالح هستند (صدوق، معانی الاخبار، ۱۴۰۳: ۲۸۴). برخی قرین و همدم انسان را چند چیز می دانند که دو تای آنها زن و فرزند هستند (صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ۱۴۰۵: ۵۹۵/۲). برخی از حقوق شوهر بر زن را دوست داشتن، محبت ورزیدن و مهربانی او نسبت به شوهر ذکر می کنند (نوری، همان، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۴۴). برخی از حقوق زن بر شوهرش را سازگاری و نرم خوئی شوهر با او می دانند (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۲/۶۲۱). برخی یکی از حقوق زن بر شوهرش را عطوفت و مهرورزی شوهر نسبت به او ذکر می کنند (همان). برخی شوهر را از سه چیز در رابطه با خودش و زنش بی نیاز نمی دانند که عبارت است از: موافقت با زنش تا با آن، موافقت و محبت و دل او را به دست آورد، خوش اخلاقی با او و توسعه بر او (حرانی، تحف العقول، ۱۴۰۴: ۳۲۳). برخی بهترین زنان را زنان دوست دارنده (شوهر) معرفی می کنند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۴؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۳۸۹؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۷/۴۰۰). برخی به مردان مهرورزی نسبت به زنان خویش را دستور می دهند و مردان را از خشم بر زنان خویش نهی می نمایند و به مردان دستور به خشنود نگاه داشتن قلب زنان خویش می دهند و مردان را از کراهت داشتن زنان خویش نهی می نماید (نوری، همان، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۵۲-۲۵۳). برخی یکی از اخلاق پیامبران را دوست داشتن زنان ذکر می کنند. (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۰؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۷/۴۰۳) برخی زیادتیر شدن ایمان شخص را مستلزم دوست داشتن بیشتر زنان می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵/۳۲۰؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۳۸۴). برخی برعکس، زیادتیر شدن محبت شخص به زنان را مستلزم زیادتیر شدن فضل او در ایمان می دانند (صدوق، همان). برخی از حقوق زن بر شوهرش را این دانسته اند که شوهر بداند که خداوند، زن را مایه آرامش و انس برای او قرار داده است (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۲/۶۲۱ و الخصال، ۱۴۰۳: ۵۶۷). گروهی نگاه کردن به صورت پدر و مادر را عبادت می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۴/۲۴۰؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۲/۲۰۵). دسته ای نگاه محبت آمیز و با عطوفت به صورت پدر و مادر را عبادت می دانند (طوسی، امالی، ۱۴۱۴: ۴۵۴-۴۵۵؛ سروی، مناقب آل ابی طالب، ۱۳۷۹، ۲/۲۰۲؛ راوندی، النوادر، ۱۳۷۶: ۵). گروهی از چیزهایی که موجب می شود خداوند خانه ای در بهشت برای انسان بسازد، مهر ورزیدن بر پدر و مادر ذکر می کنند (برقی، همان، ۱۳۷۰: ۸/۱؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۴/۳۵۸ و الخصال، ۱۴۰۳: ۲۲۳). برخی بوسه بر پدر، مادر و فرزند را رحمت می دانند (طبرسی، مکارم الاخلاق، ۱۳۹۲: ۲۲۰). روایاتی می گویند: خداوند به پدر به دلیل شدت دوست داشتن فرزندش رحم می کند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۶/۵۰؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۴۸۲). در برخی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مورد شخصی که به او گفت: من تاکنون هیچ بچه ای را نبوسیده ام، فرمود: در نزد من، این شخص از اهل آتش است (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۶/۵۰؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۸/۱۱۳). گروهی به بوسیدن فرزندان و زیاد کردن آن دستور می دهند (طبرسی، مکارم الاخلاق، ۱۳۹۲: ۲۲۰؛ فتال، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، ۱۳۶۸: ۲/۳۶۹). برخی برای هر بوسه فرزندان توسط پدر و مادر، درجه ای در بهشت ذکر می کنند که مسیر میان هر دو درجه، ۵۰۰ سال است (همان).

از نگاه قرآن کریم شایسته است که اعضای خانواده تلاش کنند که اوقات فراغت خودشان را با هم سپری نمایند. اوقات فراغت به مجموعه ای از مشغولیت ها گفته می شود که افراد آن را پس از انجام وظیفه های کاری، خانوادگی و اجتماعی به اختیار خود برای استراحت، تفریح، افزودن به دانش و یا مهارت های خود به کار می برند و متضمن رضایت و خشنودی است (تورکیلدسن، اوقات فراغت، ۱۳۸۲: ۱۱۰).

چگونگی گذراندن اوقات فراغت، دارای مقوله های مصرف کالاهای فرهنگی، رفتن به تئاتر و سینما، شرکت در

ص: ۹۴۱

کلاس های آموزشی، جلسات مذهبی و فعالیت های ورزشی و هنری است. میزان اوقات فراغت، ساعات فراغت روزانه را در بر می گیرد (رفعت جاه، تأثیر موقعیت شغلی بر سبک زندگی زنان شاغل، ۱۳۸۷: ۱۴۵).

آیات فراوانی بر بودن اعضای خانواده در کنار هم در اوقات فراغت و نزدیک تر شدن به همدیگر، دلالت یا اشاره دارند. برخی، از جدایی از همدیگر نهی می کنند (آل عمران/ ۱۰۵). برخی، الفت و نزدیکی قلب ها به همدیگر و برادری را از نعمت های خداوند می شمارند (آل عمران/ ۱۰۳). برخی، جدایی از همدیگر را نکوهش می کنند (شوری/ ۱۴). برخی از تفرقه اندازی نهی می نمایند (شوری/ ۱۳).

احادیثی نیز بر بودن اعضای خانواده در کنار هم تأکید دارند. برخی نشستن شخص در نزد خانواده اش را محبوب تر در نزد خداوند از اعتکاف در مسجد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می دانند (مالکی، تنبیه الخواطر و نزهه النواظر، ۱۴۱۰: ۱۲۲/۲). برخی رجوع به سوی خانواده و آمیزش جنسی با زن را صدقه می دانند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۴۹۵/۵؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۱۷۸/۳). برخی یکی از علائم عدم تکبر را غذا خوردن مرد با خانواده اش می دانند (قمی، جامع الاحادیث، ۱۴۱۳: ۲۸۶).

اعضای خانواده در کنار تعاون و مهرورزی به همدیگر، مسئولیت در برابر رفتار، گفتار و باور همدیگر نیز دارند. آیات فراوانی بر این مسئله تأکید دارند. برخی به امر به معروف و نهی از منکر فرمان می دهند (لقمان/ ۱۷). برخی به حفظ خود و خانواده خود از آتش جهنم دستور می دهند (تحریم/ ۶) که این با امر به معروف و نهی از منکر، قابل تحقق است و برخی توصیه لقمان حکیم به فرزندش به امر به معروف و نهی از منکر و صبر در این راه را نقل می کنند (لقمان/ ۱۷) و این نوعی تأیید قرآن کریم، نسبت به توصیه لقمان حکیم به فرزندش به حساب می آید.

روایات زیادی نیز بر این مسئله دلالت یا اشاره دارند گروهی فرمان به امر به معروف و نهی از منکر می دهند (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۱۰۲/۱ و ۱۴۲؛ صدوق، التوحید، ۱۴۲۲: ۳۴ و الخصال، ۱۴۰۳: ۶۳۲). برخی مؤمنی را که نهی از منکر نمی کند، مبعوض خداوند می دانند (صدوق، الخصال، ۱۴۰۳: ۳۴۴). دسته ای امر به معروف و نهی از منکر را بر کسی که برایش ممکن باشد، واجب می دانند (صدوق، الخصال، ۱۴۰۳: ۶۰۹ و عیون اخبار الرضا، ۱۳۷۸: ۱۲۵/۲) که شامل اعضای خانواده به طریق اولی می شود. برخی هر کسی را نسبت به رعیت خودش مسؤول می دانند (حسنی، کشف المحجّه لثمره المهجه، ۱۴۱۲: ۸۸؛ مجلسی، روضه المتقین فی شرح من لایحضر، ۱۴۰۴: ۵۱۵/۵) و اعضای خانواده نسبت به سرپرست خانواده، رعیت به شمار می آیند. برخی، پدر را در برابر راهنمایی فرزند به سوی خدا و طاعت او نسبت به خداوند و ادب نیکوی او مسؤول می دانند (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۶۲۲/۲). برخی، یکی از مکارم اخلاق که خداوند، پیامبران علیهم السلام را به آنها اختصاص داده است، غیرت ذکر می کنند (اسکافی، التمهیص، ۱۴۰۴: ۶۸). گروهی شخص دیوث (کسی که نسبت به حفظ ناموس خود در برابر بیگانگان، بدون اهمیت یا بی اهمیت است) را نکوهش می نمایند که این یک نوع بی مسئولیتی در برابر اعضای خانواده به شمار می آید. در میان این روایات، برخی یکی از کسانی را که نمازش مورد پذیرش خداوند نیست، دیوثی می دانند که با زنش فجور می شود (برقی، همان، ۱۳۷۰: ۲۰۵/۱). برخی اعلام می دارند بهشت بر دیوث حرام شده است (عریضی، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ۱۴۰۹: ۳۴۹؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۵۳۷/۵). برخی خبر می دهند: دیوث داخل بهشت نخواهد شد

(صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۴/۳۵۶). گروهی دیوث را کافر به خداوند شمرده اند (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۴/۳۵۶ و الخصال، ۱۴۰۳: ۴۵۰-۴۵۱). برخی اعلام می دارند دیوث یعنی کسی که زنا می کند و او بدان آگاه است، بوی بهشت را که از مسیر ۵۰۰ سال به مشام می رسد، حس نخواهد کرد (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۳/۴۴۴؛ الخصال، ۱۴۰۳: ۳۷). گروهی یکی از کسانی را که

ص: ۹۴۲

خداوند در روز قیامت به او نگاه نمی کند و سخن نمی گوید و پاکش نمی کند و برای او عذاب دردناکی است، دیوث ذکر می کنند (عیاشی، همان، ۱۳۸۰/۱:۱۷۸-۱۷۹؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵:۵۳۷؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴/۴:۲۱). برخی تصریح دارند که خداوند، روح ایمان را از دیوث می گیرد (کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵:۵۳۶). در برخی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کسانی را که زنان فاسد و جوانان فاسق خود را امر به معروف و نهی از منکر نمی کنند، سرزنش می کند (حمیری، قرب الاسناد، ۱۴۱۳:۵۴؛ کلینی، همان، ۱۳۶۳/۵:۵۹؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵/۶:۱۷۷).

۷. تناسب و عدالت در حقوق و مسئولیت های مرد و زن

در سبک زندگی قرآنی مهم این است که امور مناسب مردان به مردان و امور مناسب زنان به زنان داده شود. بدین روش، عدالت در میان گروه مردان و گروه زنان جامعه و در خانواده برقرار خواهد شد. این عدالت، گاهی مقتضی است که برخی از حقوق مردان و زنان با هم برابر باشد و گاهی مستلزم است که برخی از حقوق شان، با هم متفاوت باشد؛ به سخن بهتر، میان «تشابه و تساوی» و «عدالت و تناسب» رابطه تساوی وجود ندارد، بلکه رابطه عموم و خصوص من وجه است. این مطلب با توضیح چند نکته به لحاظ چند مبنا روشن می گردد.

مبنای انسان شناسی: نگاه قرآن کریم در زمینه حقوق و مسائل زنان و مردان، نه مردسالارانه است و نه زن مدارانه؛ بلکه نگاه او، انسان محوری است؛ زیرا حیات و سرنوشت مرد و زن به هم پیوند خورده و در آمیخته است و این جفت، جدای از هم باقی نخواهند ماند. از نگاه قرآن کریم انسان، خلیفه خداوند و موجوی است که خداوند او را به منزله اشرف موجودات آفریده است. بسیاری از خطاب های قرآن کریم عام است و با تعبیری مانند *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* (بقره/ ۲۱؛ نساء/ ۱؛ اعراف/ ۱۵۸؛ یونس/ ۲۳؛ حج/ ۱؛ لقمان/ ۳۳؛ فاطر/ ۳؛ حجرات/ ۱۳)، *يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ* (انفطار/ ۶/۸۲؛ انشقاق/ ۶/۸۴) شامل مرد و زن می شود.

مبنای هستی شناسی: بنابر دیدگاه قرآن کریم آفریدگار همه هستی خداوندی حکیم (بقره/ ۲۰۹؛ نساء/ ۱۱؛ مائده/ ۳۸؛ انعام/ ۸۳؛ انفال/ ۱۰؛ توبه/ ۱۵؛ حج/ ۵۲؛ نور/ ۵۸؛ لقمان/ ۲۷)، دانا (بقره/ ۲۹؛ انفال/ ۷۵؛ نحل/ ۷۰؛ نور/ ۱۸؛ نمل/ ۶؛ انسان/ ۳۰)، خبره (نساء/ ۳۵؛ حج/ ۶۳؛ لقمان/ ۱۶؛ حجرات/ ۱۳؛ احزاب/ ۳۴؛ ملک/ ۱۴)، قدرتمند (بقره/ ۲۰؛ نساء/ ۱۳۳؛ مائده/ ۱۲۰؛ انعام/ ۱۷؛ نحل/ ۷۰؛ احزاب/ ۲۷؛ شوری/ ۲۹)، عادل (انعام/ ۱۱۵؛ انبیاء/ ۴۷) و خیرخواه (بقره/ ۲۱۶؛ آل عمران/ ۱۹۸؛ نحل/ ۳۰) است. از آنجا که خداوند حکیم است، کاری را در کل هستی بدون دلیل و هدف انجام نمی دهد (آل عمران/ ۱۹۱) و از آنجا که دانا، خبره و قدرتمند است، در کار او هیچ نقص و اشکالی وجود ندارد (ملک/ ۳) و از آنجا که عادل و خیرخواه است، ستم و ظلمی را به کسی، اعم از مرد و زن روا نمی دارد (نساء/ ۴۰ و ۷۷؛ یونس/ ۴۴) و کل نظام هستی، بر پایه عدالت و عدل بنا نهاده شده است (احسائی، عوالی اللئالی، ۱۴۰۳/۴:۱۰۳؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۶/۵:۱۰۷) و همه اطوار و اختلافات در این هستی، برای رسیدن به آن هدف تکوین یافته است. تفاوت میان زنان و مردان، یکی از وسائل و ابزار رسیدن به سعادت و غایت نهایی انسان و هستی است.

مبنای فلسفه حقوق: از آنجا که در نزد خداوند، هر انسانی شأنیت این را دارد که به کمال نهایی برسد (تین/ ۴-۶) و خداوند، تفاوت های ساختاری، نژادی، فرهنگی، اجتماعی، محیط زیستی و... در میان انسان ها نهاده است، راه رسیدن هر انسان یا

گروهی از انسان ها را به هدف مطلوب و نهایی اش را نیز متناسب با اقتضائات وجودی آن یا آنان قرار داده است. این نگاه مبنای حقوق طبیعی است؛ ولی حقوق طبیعی الهی که بر اساس تکوین و اختلافات تکوینی عالم هستی جعل شده و شریعت، بانی آن است، شارع مقدس بر اساس علم و حکمت بی نهایت خویش و با در نظر

ص: ۹۴۳

گرفتن اختلافات میان انسان‌ها و کمال‌نهایی آنان، قوانین تشریحی را وضع کرده تا بر اساس آن، حقوق همه انسان‌ها اعم از مرد و زن استیفا شود؛ بنابراین، هر گونه تصرفی در این قوانین حکیمانه در روند تکاملی انسان‌ها خلل‌های جبران‌ناپذیری ایجاد خواهد کرد. پس تساوی و تشابه حقوق مرد و زن، خلاف حکمت الهی خواهد بود.

مبنای فلسفه سیاست: اگر انسان‌ها خودشان بتوانند مصالح فردی و اجتماعی را به صورت کامل کشف کنند، دیگر احتیاجی به دخالت و اظهار نظر شریعت در مباحث اجتماعی و فردی وجود ندارد و بشر بی‌نیاز از دین می‌شود، همان‌گونه که سکولاریسم به این دیدگاه معتقد است، ولی حقیقت این است که دلایل نقلی و عقلی و مشاهده آنچه در عالم واقع اتفاق افتاده است، نشان می‌دهند که بشر در راستای رسیدن به کمال و سعادت دنیوی و اخروی به دین احتیاج شدید دارد.

قرآن کریم و سنت معصومین علیهم السلام علاوه بر حقوق و مزایای مشترک میان مردان و زنان، حقوق خاصی را برای هر یک از آن دو گروه در نظر گرفته که در نگاه ظاهرینانه، زنان بهره بیشتری از این حقوق خاص و مزایا دارند. نفقه زنان بر عهده مردان است (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۱۳/۴ و ۴۰۳/۵ و ۵۱۲؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۱۰۵/۳ و الخصال، ۱۴۰۳: ۲۴۷؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۲۹۳/۶ و ۳۷۲/۷ و الاستبصار، ۱۳۷۵: ۴۳/۳)، زنان از جنگ معاف بوده و جنگ آنان، شوهرداری خوب آنان (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۹/۵ و ۵۰۷؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۴۳۹/۳ و ۴۱۶/۴ و الخصال، ۱۴۰۳: ۵۷۶ و ۶۲۰/۲) و تحمیل اذیت و غیرت شوهرانشان است (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۹/۵؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۴: ۴۳۹/۳؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۱۲۶/۶)، مردان باید مهریه زنان را هنگام مطالبه بدهند (نساء/ ۴ و ۲۴) و در برابر شیردهی زنان به فرزندان هزینه آن را بدهند (بقره/ ۲۳۳؛ طلاق/ ۶)، جنس مذکر بالغ و عاقلی که مرتد فطری شده و توبه نکرده، کشته می‌شود، ولی جنس مؤنث بالغ و عاقلی که مرتد فطری شده و توبه نکرده، در زندان حبس می‌شود تا بمیرد (کلینی، همان، ۱۳۶۳: ۲۵۶/۷؛ صدوق، الخصال، ۱۴۰۳: ۵۸۶؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶۵: ۱۳۷/۱۰ و الاستبصار، ۱۳۷۵: ۲۵۳/۴).

بنابراین، خانواده پیشرفته خانواده‌ای است که در آن، حقوق و مسئولیت‌های مرد و زن به گونه‌ای باشد که در ابتدا هماهنگ با ساختار فیزیکی و روحی او باشد و در مرحله دوم در راستای ترقی و پیشرفت او باشد و در مرحله سوم او را به سعادت سه جهان [دنیا، برزخ و آخرت] برساند. این سه مطلب، تنها با نظریه تناسب و عدالت سازگار است، نه نظریه‌های دیگر مانند نظریه تساوی و تشابه که از سوی فمینیست‌ها مطرح می‌شود (زرشناس، مبانی نظری غرب مدرن، ۱۳۸۷: ۱۶۸).

نتیجه

در میان سبک‌هایی که برای پیشرفت زندگی بشری، ارائه شده است سبک قرآن کریم، از همه کامل‌تر و موفق‌تر است. اگر دیده می‌شود که مسلمانان در حوزه‌ها و ابعاد گوناگون زندگی، پیشرفت قابل توجهی نسبت به جوامع غربی نکرده‌اند، این به ضعف و ناکارآمدی سبک زندگی قرآن کریم بر نمی‌گردد، بلکه به دلیل عدم اجرای دقیق و کامل سبک زندگی قرآنی است؛ چه قرآن کریم آخرین و کامل‌ترین دین را به بشر عرضه نموده است و در این دین، کامل‌ترین و پیشرفته‌ترین نسخه زندگی را برای بشر به ارمغان آورده است. در این نسخه، یک نوع از سبک زندگی پیشرفته ارائه شده که هم جنبه مادی و هم جنبه معنوی و دینی بشر، مورد لحاظ قرار گرفته و انسان در این جهان، جهان برزخ و جهان آخرت، سعادت‌مند می‌گردد؛ در

حوزه خانوادگی، زندگی پیشرفته قرآنی، مرهون رعایت چندین مسأله است که با رعایت آنها، می توان در کنار استفاده از تکنولوژی و فناوری روز جهانی، دارای یک زندگی سعادت‌مندانه نیز بود.

ص: ۹۴۴

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آبوت، پاملا/ والاس، کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نشر نی، چاپ پنجم، ۱۳۸۷ ش.

احسائی، محمد، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیہ، قم: مؤسسه سیدالشهداء، ۱۴۰۳ ق.

اربلی، علی، کشف الغمه فی معرفه الأئمه، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.

اسکافی، محمد، التمیص، قم: مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۴ ق.

اشعری، احمد، النوادر، قم: مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۸ ق.

آمدی، عبدالواحد، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ش.

انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.

اهوازی، حسین، الزهد، تصحیح غلامرضا عرفانیان یزدی، قم: المطبعه العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۰۲.

باقری، احمد، خانواده در اسلام و ایران، تهران: شهرآب، ۱۳۹۱ ش.

برقی، احمد، المحاسن، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۰ ق.

بوردیو، پی، نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۰ ش.

پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، چاپ پانزدهم، ۱۳۶۰ ش.

تمیمی، نعمان، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، قاهره: دارالمعارف، ۱۳۸۳ ق.

تورکیلدسن، جرج، اوقات فراغت، ترجمه عباس اردکانیان، تهران: نوربخش، ۱۳۸۲ ش.

توکلی، محمد جواد، روش شناسی تدوین شاخص پیشرفت انسانی بر اساس گفتمان قرآنی، مجله معرفت اقتصادی، ۱۳۹۰ ش، سال ۲، شماره ۲، پیاپی چهارم، ص ۳۱-۵۶.

حرانی، حسن، تحف العقول عن آل الرسول علیهم السلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

حسن دوست فرخانی، هادی؛ امید رضایی و داوود حسن دوست فرخانی، بررسی الگوی آرمانی سبک زندگی از دیدگاه مکتب اسلام، مجله معرفت، ۱۳۹۲ ش، ش ۱۸۶، ص ۲۳-۳۶.

حسینی، علی، کشف المحجّه لثمره المهجه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.

حلی، محمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.

حمیری، عبدالله، قرب الإسناد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۳ ق.

خطیبی، حسین و ابوالفضل ساجدی، مروری بر شاخص های سبک زندگی اسلامی، مجله معرفت، ۱۳۹۲ ش، شماره ۱۸۵، سال ۲۲، ص ۱۳-۲۶.

دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه صفدر تقی زاده و ابوطالب صارمی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ویرایش دوم، ۱۳۶۷ ش.

دیلمی، حسن، ارشاد القلوب الی الصواب، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.

راوندی، سعید، الخرائج و الجرائح، قم: مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۹ ق.

راوندی، سعید، قصص الأنبياء، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.

راوندی، سید فضل الله، النوادر، تهران: بنیاد فرهنگی حاج محمدحسین کوشانپور، ۱۳۷۶ ق.

رفعت جاه، مریم، تأثیر موقعیت شغلی بر سبک زندگی زنان شاغل: مطالعه ای در زنان شاغل در وزات بازرگانی،

ص: ۹۴۵

فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۱۳۸۷ ش، شماره ۱۱، ص ۱۳۷-۱۵۹.

زرشناس، شهریار، مبانی نظری غرب مدرن، تهران: کتاب صبح، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ش.

زیبایی، حسن، مطالعه ای درباره نسبت ماهوی پیشرفت و عدالت؛ پیشرفت به مثابه عدالت، خردنامه عدالت در الگوی اسلامی ایران - پیشرفت، تهران، همشهری، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۴۵-۲۵۳.

ساروخانی، باقر، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، تهران: سروش، ۱۳۷۰ ش.

سالاری فر، محمدرضا، خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - تهران: سمت، ۱۳۸۵ ش.

سروی، محمد، مناقب آل ابی طالب، قم: مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹ ق.

شریفی، احمد حسین، سبک زندگی اسلامی ایرانی، تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۹۲ ش.

شعیری، محمد، جامع الاخبار، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۳ ش.

شیخی، محمدتقی، جامعه شناسی زنان و خانواده، تهران: شرکت سهامی انتشار، ویرایش ۲، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.

صدوق، محمد، الامالی، قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ ق.

صدوق، محمد، التوحید، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفتم، ۱۴۲۲ ق.

صدوق، محمد، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.

صدوق، محمد، علل الشرایع، نجف: المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۶ ش.

صدوق، محمد، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: انتشارات جهان، ۱۳۷۸ ق.

صدوق، محمد، کتاب من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

صدوق، محمد، کمال الدین و تمام النعمه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.

صدوق، محمد، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.

طاهری، حبیب الله، حقوق مدنی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۸ ق.

طبرسی، احمد، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.

- طبرسی، حسن، مکارم الأخلاق، قم: منشورات شریف رضی، چاپ ششم، ۱۳۹۲ ق.
- طبرسی، فضل، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
- طوسی، محمد، إختیار معرفه الرجال (رجال الکشی)، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۴ ق.
- طوسی، محمد، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ق.
- طوسی، محمد، الأمالی، قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۴ ق.
- طوسی، محمد، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.
- عاملی، باقر، حقوق خانواده، تهران: مدرسه عالی دختران، بی تا.
- عریضی، علی، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، مشهد: کنگره جهانی امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
- عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران: امیر کبیر، چاپ بیست و هفتم، ۱۳۸۴ ش.
- عیاشی، محمد، تفسیر العیاشی، تهران: المکتبه العلمیه الإسلامیه، ۱۳۸۰ ق.
- فاضلی، محمد، مصرف و سبک زندگی، قم: انتشارات صبح صادق و پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۸۲ ش.
- فاضلی، نعمت الله، سبک زندگی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳ ش.

فتال نیشابوری، محمد، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۸ ش.

فیض کاشانی، محمد محسن، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.

قمی، جعفر، جامع الأحادیث، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۳ ق.

قمی، علی، تفسیر قمی، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، قم: مؤسسه دارالکتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

کاویانی، محمد، تربیت اسلامی: گذار از اهداف کلی به اهداف رفتاری، مجله پژوهش های میان رشته ای قرآن کریم، ۱۳۸۸ ش، شماره ۳.

کاویانی، محمد، سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱ ش.

کراچکی، محمد، معدن الجواهر و ریاضه الخواطر، تهران: المکتبه المرتضویه، چاپ دوم، ۱۳۵۳ ش.

کلینی، محمد، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ ش.

کوفی، فرات، تفسیر فرات کوفی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.

کوفی، محمد، الجعفریات (الأشعثیات)، تهران: مکتبه النینوی الحدیثه، بی تا.

کوئن، بروس، مبانی جامعه شناسی، ترجمه و اقتباس غلام عباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت، چاپ شانزدهم، ۱۳۸۴ ش.

گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، برگردان و تلخیص معصومه محمدی، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.

گرینشتین، تئودور، روش های خانواده پژوهی، ترجمه مجتبی صدیقی فرد و ماندانا روح الله زاده عبادی، تهران: نشر ارسباران، ویرایش دوم، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.

گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخص جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی، چاپ پنجم، ۱۳۸۷ ش.

لوبون، گستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران: دنیای کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.

لیثی، علی، عیون الحکم و المواعظ، قم: دارالحدیث، قم، ۱۳۷۶ ش.

مالکی اشتری، ورام، تنبیه الخواطر و نزهه النواظر (مجموعه ورام)، قم: مکتبه فقیه، ۱۴۱۰ ق.

مجلسی، محمدتقی، روضه المتقین فی شرح من لایحضر، تهران: بنیاد فرهنگی حاج محمدحسین کوشانیپور، ۱۴۰۴ ق.

معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۷۱ ش.

مفید، محمد، المقنعه، سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۱۴، بیروت: دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۸ ق.

مهدوی کنی، محمد سعید، دین و سبک زندگی: مطالعه موردی شرکت کنندگان یکی از جلسات مذهبی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، فروردین ۱۳۸۶ ش.

مهدوی کنی، محمد سعید، مفهوم سبک زندگی و گستره آن در علوم اجتماعی، مجله تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۷ ش، سال ۱، شماره ۱، ص ۱۹۹-۲۳۰.

مهدوی زادگان، داوود و سید محمدعلی داعی نژاد و معصومه طاهری، (۱۳۸۳ ش)، بررسی اسناد بین المللی (۳) حقوق زنان، روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان.

میرساردو، طاهره، فرهنگ جامع جامعه شناسی: انگلیسی - فارسی، تهران: سروش، ۱۳۷۹ ش.

نوری، حسین، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ دوم، ۱۴۰۸۹ ق.

ص: ۹۴۷

ویلسون، جیمز کیو، تأثیر روشنفکری غرب بر ازدواج و خانواده (برگرفته از کتاب «مشکل ازدواج»)، تلخیص هاجر حسینی، ترجمه معصومه محمدی و پروین قائمی، ضمن کتاب «فمنیسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳»، قم: دفتر نشر معارف، ویراست دوم، چاپ چهارم، ۱۳۸۶ ش.

آزاد ارمکی، تقی، الگوهای سبک زندگی در ایران، ضمن کتاب «الگوهای سبک زندگی ایرانیان»، مجمع تشخیص مصلحت نظام: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، تهران: پاییز ۱۳۸۶ ش.

اباذری، یوسف و حسن چاوشیان، از طبقه اجتماعی تا سبک زندگی: رویکردی نوین در تحلیل جامعه شناختی هویت اجتماعی، نامه علوم اجتماعی، ش ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۱ ش.

اعزازی، شهلا، جامعه شناسی خانواده با تأکید بر نقش، ساختار و کارکرد خانواده در دوران معاصر، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، تهران: ۱۳۷۶ ش.

مجددی، علی اکبر؛ رامپور صدر نبوی؛ حسین بهروان و محمود هوشمند، سبک زندگی جوانان ساکن مشهد و رابطه آن با سرمایه فرهنگی و اقتصادی والدین، مجله علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۲، سال ۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ ش.

Adler, A, (۱۹۵۶), the Individual Psychology of Alfred Adler, New York

Basic Books Inc., American Heritage Dic, (۲۰۰۰.) Barrett, Michel, (۱۹۸۶), Introduction :
Friederich Engels, The Origin of Family, Private Property and the State, London

Penguin. Bourdieu, P., (۱۹۳۵), Distinction :

A Social Critique of the Judgements of Taste, London : R. K. P., ۱۹۸۴. Chapin, S., :
.Contemporary American Institutions, New York, Harper and Bro

Engels, F, (۱۹۷۳), The Origin of the Family, Private Property and the state, New York

International Publishers. Featherstone, M., (۱۹۹۱), Consumer Culture and :
Postmodernism, London

Sage, ۱nd Ed. Giddens, A., (۱۹۹۱), Modernity and Self-Identity :

Self and Society in the Late Modern Age, Cambridge : Polity Pres. Giddens, A., (۱۹۹۴), :
Beyond Left and Right

The Future of Radical Politics, Cambridge : Polity Pres. Jarman, Frederick/ Howlett, :
.Susan, (١٩٩١), the Living Family, John Wiley and Sons, Toronto
Lash, S. / Urry, J., (١٩٨٧), the End of Organised Capitalism, Cambridge
Polity Press. Rodgers, Roy H., Toward a theory of family development, Journal of :
.marriage and the family, ٢٦, August ١٩٦٤, ٢٦٢ - ١٧٠
.Strauss, Alix, (١٩٩٧), Mind Your Mannwrs, Seventeen, December
Zanden, Jamss, (١٩٩٠), sociology, W. Vander, Sociology, the Core-McGrow Hill
.Publishing Co

فصل ششم: اعجاز علمی با رویکرد علوم انسانی

اشاره

ص: ۹۴۹

هماوردی قرآن سابقه ای ۱۴۰۰ ساله دارد که در این قرون ابعاد مختلفی از اعجاز قرآن برای بشر کشف شده است. در پژوهشی که ما در سال جاری انجام دادیم، تاکنون به ۸۱ وجه از اعجاز قرآن دست یافتیم که در منابع قرآن پژوهان به عنوان اعجاز قرآن مطرح شده است و قائل دارد. اکنون لیست اجمالی آن را به جامعه قرآنی تقدیم می کنیم و توضیح مطالب و مستندات آن را به انتشار کتاب مربوطه (علوم قرآن ۲ - اعجاز قرآن) واگذار می کنیم.

از تحلیل مجموع ابعاد اعجاز قرآن نکات زیر قابل استفاده است

الف: تمام ابعاد اعجاز قرآن قابل برگشت به سه وجه اصلی می باشد:

اول) وجه اعجاز لفظی؛ مثل: وجوه فصاحت، بلاغت و...

دوم) وجه اعجاز محتوایی؛ مثل: اعجازها در علوم طبیعی و تشریحی و...

سوم) نقش اعجازآمیز قرآن در تحول تربیتی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و...

ب: برخی از ابعاد اعجاز قرآن ریشه در آیات و احادیث دارد. مثل: عدم اختلاف در قرآن (نساء/ ۸۲) و اعجاز تاریخی (روم/ ۲ به بعد) و...

ج: در برخی قرن ها مباحث اعجاز قرآن با رکود روبه رو بوده است. مثل: قرن هفتم تا نهم و نیز قرن دوازدهم و سیزدهم که مرحله اول می تواند در اثر عواملی هم چون حمله مغول به کشورهای اسلامی و رکود عمومی علمی مسلمانان باشد. و مرحله دوم می تواند در اثر عواملی مثل رشد اخباری گری در جهان اسلام باشد.

د: قرن سیزدهم هجری قمری، قرن رشد اعجازهای قرآن در علوم طبیعی است. این مسئله می تواند تحت تأثیر رشد علوم طبیعی در غرب و انتقال آن به کشورهای اسلامی باشد. اما قرن چهاردهم هجری قمری دوران رشد اعجازهای قرآن در علوم انسانی است که ادامه دارد.

امید است قرآن پژوهان در زمینه ابعاد فوق مقالات مناسب جهت بررسی آن ها ارائه کنند. مجله قرآن و علم آماده است مقالات شما را در این زمینه دریافت کند.

ص: ۹۵۳

چکیده

یکی از مباحث مطرح در بحث علم و دین، استخدام علوم در فهم اشارات علمی قرآن است. در بحث قرآن و بهداشت روان نیز می‌توان از پیشرفته‌ها و دستاوردهای روانشناسی و بهداشت روانی برای استخراج قواعد بهداشت روانی از دیدگاه اسلام استفاده کرد. در این مقاله سعی شده است به بعضی از موارد و اصول کلی در این زمینه اشاره گردد.

قرآن به عنوان کتاب راهنما و دستورالعمل زندگی بشر راهکارهایی را برای تأمین بهداشت روانی ارائه داده است که در این مقاله به بعضی از راهکارهای شناختی و رفتاری اشاره می‌شود.

راهکارهای شناختی: آموزه‌های اسلام با تغییر و اصلاح شناخت و تفکر نسبت به جهان و تبدیل جهان بینی بشر به جهان بینی الهی، بر نگرش انسان به مسائل زندگی و رفتار، عواطف و احساسات شخص تأثیر گذاشت که ایمان و توکل به خدا، رضا، مثبت اندیشی، امیدواری به زندگی، الگو قرار دادن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اولیای الهی، اعتقاد به معاد از نتایج آن می‌باشد.

راهکارهای رفتاری: اصلاح و هدایت تفکر به سمت جهان بینی الهی باعث اصلاح رفتار شخص می‌گردد که این رفتارهای صحیح در خانواده، روابط بین فردی، روابط اقتصادی می‌تواند بهداشت روانی افراد را تأمین نماید.

کلیدواژه‌ها: قرآن، بهداشت، روان، روان‌شناسی.

مفهوم شناسی

بهداشت روانی را چنین تعریف کرده‌اند: «استعداد روان برای هماهنگی، خوشایند و مؤثر کار کردن، برای موقعیت‌های دشوار انعطاف پذیر بودن و برای بازیابی تعادل خود توانایی داشتن» (گنجی، بهداشت روانی، ص ۱۰).

سازمان جهانی بهداشت، نیز آن را چنین تعریف می‌کند: «توانایی کامل برای ایفای نقش‌های اجتماعی، روانی و جسمی» (همان).

بهداشت روانی در تعریف دیگر عبارت است از «مجموعه عواملی که در پیشگیری یا جلوگیری از پیشرفت روند وخامت اختلالات شناختی، عاطفی، و رفتاری در انسان نقش مؤثر دارند (شاملو، بهداشت روانی، ص ۱۸). بهداشت روانی در گستره وسیع‌تر عبارت است از آگاهی به عوامل معنوی و مادی و انگیزه‌هایی که سلامت فکر و وضع مثبت و اعتدال رفتار و کردار را سبب می‌شود، که بدان وسیله ساز و کار با ارزشی در مورد تحرک و پیشرفت معنوی و مادی انسان در همه زمینه‌ها فراهم آید» (صانعی، بهداشت روان در اسلام، ص ۲۲).

برخورداری از روان سالم و معتدل برای موفقیت در زندگی و رسیدن به آسایش و سعادت از اهداف بهداشت روانی است.

«هدف از بهداشت روانی آن است که شرایطی فراهم آید تا عوامل مخربی که روان بشر را می آزارد و راحتی درونی را از او سلب می کند از بین ببرد به گونه ای که آسایش و رفاه او تأمین شود و تشویش خاطر نداشته باشد»

ص: ۹۵۴

(همان).

مبانی

قرآن کتابی است که از سوی خدا برای هدایت انسانها فرستاده شده است؛ کتابی که مایه هدایت عالمیان، (آل عمران / ۹۶) بیانگر همه چیز و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است. (نحل / ۸۹)

از حضرت علی علیه السلام حکایت شده است: برای دردهایتان، از قرآن سلامت بخواهید و با قرآن بر سختی ها یاری جوید (سید رضی، نهج البلاغه، خ / ۱۷۶).

این کتاب مقدس درباره بهداشت روان و راه های تأمین آن آموزه های بسیاری دارد، البته استفاده از آموزه های آن در عین ضرورت محدودیت هایی در طرح دارد که به بعضی از آنها اشاره می کنیم.

۱. قرآن کریم کتاب هدایت است و در آن مجموعه ای از دستورات، پندها، موعظه ها و قصص مطرح شده است که هر کدام به جنبه ای از زندگی انسان نظر دارد و از آن آموزه ها می توان قواعد و دستورالعمل هایی که بهداشت روانی را تأمین می کند، استفاده کرد؛ وگرنه قرآن کتاب بهداشت روانی نیست و در آن مباحث بهداشت روانی و سر فصلهای آن که در دهه های اخیر ابداع شده اند و در حال تکامل می باشند، به صورت منظم مطرح نشده است، لذا تحقیق در این موضوع و ارتباط مطالب بهداشت روانی با توصیه های اسلام به سه صورت می تواند صورت گیرد:

الف. بعضی از موضوعات مشترک در بهداشت روانی و تعالیم اسلامی آمده است، گرچه نامگذاری و سر فصلی مشخص در روایات و آیات قرآن برای آنها ذکر نشده است، مثلاً اصل مثبت اندیشی در مباحث بهداشت روانی مطرح گردیده و همین مطالب در آیات، روایات و دعاها مورد تأکید قرار گرفته است. برای مثال در قرآن روح امید با توکل بر خدا و نفی ناامیدی وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ يَوْسُفَ / ۸۷) در انسان دمیده می شود. از امیرمؤمنان علیه السلام حکایت شده است: «چشمتم را بر خار و خاشاک زندگی ببند تا همیشه راضی باشی» («اغض علی القذی والالم ترض عنه ابداً» / سید رضی نهج البلاغه، حکمت / ۲۱۲). امام موسی بن جعفر علیه السلام هم در دعای جوشن صغیر به این مطالب اشاره می نماید.

ب. استفاده و استنتاج یک قاعده کلی از مباحث بهداشت روانی و تطبیق آن قاعده بر احکام و دستوراتی که با این قاعده تطابق دارد. مثلاً احساس امنیت را از اصل بهداشت روانی استفاده می کنیم و می توانیم این قاعده را بر سلام کردن تطبیق دهیم؛ بدین گونه که سلام دادن اطمینان و امنیت به طرف مقابل است و اینکه از طرف ما خطری متوجه طرف مقابل نیست. بسیاری از شناخت ها و رفتارهای اسلامی نیز که باعث احساس ایمنی در فرد می گردد، از همین گروه است. هم چنین نیاز به «عزت نفس» را از بهداشت روانی می توان استفاده کرد و آن را بر احترام گذاشتن به افراد که در آیات سوره حجرات و مجادله و... و روایات آمده است تطبیق داد. بدین گونه که احترام به افراد باعث عزت نفس آنان می گردد و از این جهت بهداشت روانی آنان تأمین می گردد.

ج. دستورات و توصیه هایی که در تعالیم اسلامی آمده است و بر بهداشت روانی افراد تأثیر بسزایی دارد. در حالی که در

مباحث بهداشت روانی مصطلح اثری از آن نیست، مانند: تأثیر زیاده خواهی بر اختلالات روانی و تأثیر بی رغبتی به دنیا در تأمین بهداشت روانی.

۲. مباحث مطرح در بهداشت روانی حاصل افکار و تجربه بشر است و در آن تغییر و تکامل وجود دارد، ولی تعالیم قرآن چون از طرف خداوند است، تغییر و تحول ندارد. لذا نمی توان آیات و روایات را بر افکار بشر تطبیق داد، چه بسا تعالیم اسلام در پی تبیین مطالب عمیق تری می باشد که افکار بشر به آنها دسترسی ندارد... و اگر این تطبیق به تحمیل نظر منتهی شود، تفسیر به رأی خواهد شد که ممنوع است. از این رو علوم بشری را برای فهم بهتر آیات

ص: ۹۵۵

می توان استفاده کرد یا حقایق قرآنی را به عنوان موضوعات و نظریه های جدید علمی به دانشمندان عرضه کرد تا شواهد تجربی آن را پژوهش کنند.

آنچه در دو دهه آخر قرن بیستم برای روان شناسان و توده مردم محسوس بود کمبود یا نبود توجه مدل ها و مکتب ها در بعد معنوی انسان است» (خلیلی، مجموعه مقالات اسلام و بهداشت روان، ۱۸۷/۲). از این جا لزوم توجه به آموزه های دینی به خصوص قرآن کریم برای تأمین بهداشت روانی مشخص می گردد.

در اینجا لازم است به این سؤال پاسخ داد که با توجه به این نقص مکاتب روان شناسی، چگونه می توان از این علوم برای پی بردن به آموزه های قرآن کریم استفاده کرد.

در جواب می گوئیم هدف ما این است که از روش ها و پیشرفت های حاصله و راه حل های ارائه شده توسط روان شناسان برای برطرف نمودن اختلال های روانی استفاده و اختلال های روانی را با راهکارها و آموزه های دینی برطرف می کنیم. مثلاً نظریه ای که مبتنی بر راه حل شناختی و رفتاری است را از روان شناسی استفاده می کنیم، ولی در تغییر شناخت فرد و اصلاح رفتار به سراغ آموزه های اسلام می رویم و از این طریق راهکارهای جدیدی را که برگرفته از تعالیم اسلام است، ارائه می دهیم.

راهکارهای قرآن برای تأمین بهداشت روانی

در برخی آیات قرآن به دو مسئله رویکرد شناختی و رفتاری و تأثیر آنها بر سلامت و بهداشت روان اشاره شده است که از جمله آنها مسئله «ایمان به خدا» است.

مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ کسانی (از آنان) که به خدا و روز بازپسین ایمان آوردند، و [کار] شایسته انجام دادند، پس هیچ ترسی بر آنان نیست، و نه آنان اندوهگین می شوند.» (مائده / ۶۹).

وَمَا نُزِّلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ و (ما) فرستادگان [خود] را، جز مژده آور و هشدار دهنده نمی فرستیم؛ و کسانی که ایمان آورند و اصلاح نمایند، پس هیچ ترسی بر آنان نیست و نه آنان اندوهگین می شوند.» (انعام / ۴۸).

در این آیات یکی از راهکارهای شناختی که باعث امنیت روانی انسان می شود ایمان به خدا معرفی شده است و از راهکار رفتاری به «عمل صالح» یا «اصلاح» تعبیر شده است.

ساز و کار اعتقاد به خداوند در تأمین بهداشت روانی

ایمان به خداوند، یعنی: اعتقاد به اینکه خداوند یگانه این جهان را آفریده و همه امور به دست اوست، او مالک، قادر، حکیم، عالم، خالق، تدبیر کننده، رازق و مالک حقیقی جهان است و مالکیت دیگران اعتباری است قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (آل عمران / ۲۶)

بر همه چیز قدرت دارد وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا. (فتح / ۲۱) از همه کارهای بندگان باخبر است و اعمالی که نسبت به بندگان انجام می دهد از روی حکمت، و دلیل است وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (انعام / ۱۸) تنها او روزی دهنده موجودات می باشد إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (ذاریات / ۵۸)، به علاوه خیر و سعادت بندگان را می خواهد، هر چند در ظاهر حادثه ای برای بندگان ناگوار باشد، در واقع به نفع آنان می باشد وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ (بقره / ۲۱۶) خداوند است که مهمات زندگی انسان را کفایت و او را از شر دشمنان حفظ می کند وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْيَادِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا (نساء / ۴۵).

برای انسانی که ایمان دارد، زندگی معنادار و مشکلات دارای مفهوم می گردد و می داند که اینها مقتضای زندگی دنیوی است و از سوی خدا برای سازندگی و تقویت روحی انسان می باشد. این طرز برداشت، باعث رضایت از زندگی و سلامت روانی می گردد، مثلاً اگر شخص ضربه ای به طرف دیگر وارد کند، آن شخص ناراحت می شود و عکس العمل نشان می دهد، ولی رزمی کاران هنگام تمرین چندین برابر این ضربه را به هم وارد می کنند و نه تنها ناراحت نمی شوند، بلکه از اینکه بدنشان قوی شده است، احساس رضایت هم می کنند، در حالی که هر دو ضربه است. این به چگونگی برداشت و شناخت از آن ضربه بستگی دارد. همین مسئله در رابطه با مقتضیات زندگی هم جاری می شود. کسی که اعتقاد داشته باشد اگر امر مکره‌ای در زندگی برای او پیش آمد به نفع اوست و عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ (بقره / ۲۱۶)، اعتقاد دارد که لازمه زندگی دنیا امتحان شدن توسط خداوند متعال است و این امتحان ممکن است به ترس، گرسنگی، کاهش در مالها و جانها و میوه ها باشد وَكُنْتُمْ لَكُم بَشَىٰ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (بقره / ۱۵۵) در مقابل این مشکلات همانند شخصی است که هنگام تمرینات رزمی، ضربه ها و مشکلات جسمی را به خاطر قوی شدن بدن تحمل می کند. شخص موحد هم می داند مشکلات برای ورزیده شدن و تقویت روحی او می باشد و به نفع اوست، گرچه در ظاهر دشواری و سختی دارد، لذا خداوند می فرماید: «در هنگام مصیبت و گرفتاری بگویند و باور داشته باشید که ما از خدا هستیم و به سوی او باز می گردیم» الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (بقره / ۱۵۶). در بعد شناختی معنای «اَنَا لِلَّهِ» این است که او اختیاردار ماست و ما از کار او راضی هستیم. تمام جهان کلاس درس و میدان آزمایش است که باید در آن رشد کنیم. دنیا محل شکوفایی استعدادهای درونی انسان است و سختیهای آن نشانه بی مهری خداوند نیست، بلکه برای آن است که در مسیر کمال سریع تر حرکت کنیم، بنابراین در تلخیها نیز شیرینیهاست، زیرا شکوفا شدن استعدادها و کامیابی و پاداش های الهی را دنبال دارد (قرائتی، تفسیر نور، ج ۱، ص ۳۱۴).

به همین جهت امام حسین علیه السلام در اوج سختی و دشواریها در آخرین لحظات فرمود: «هُوَ عَلَىٰ أَنَّهُ بَعِينُ اللَّهِ» مجلسی، (بحارالانوار، ۴۵، ۴۶). آنچه مصیبت را بر من آسان کرد، آن است که خداوند آن را می بیند. حضرت زینت کبری نیز در مجلس ابن زیاد بعد از تحمل سختی های فراوان که هر کدام از آنها می تواند انسان را دچار اختلالات روانی شدید نماید، فرمود. غیر از زیبایی چیزی ندیدم. (همان، ۱۱۵/۴۵)

تاثیر ایمان به خداوند در ایجاد احساس امنیت

یکی از نیازهای اساسی بشر نیاز به احساس امنیت است که عبارت است از احساس آزادی نسبی از خطر، این احساس وضع خوشایندی را ایجاد می کند و فرد آرامش روحی و جسمی می یابد (شاملو، همان، ص ۹۱). شاید بتوان گفت احساس امنیت زیربنای بهداشت روانی است، لذا اکثر مباحث به ایجاد این احساس امنیت بازگشت می کند.

احساس امنیت واقعی حاصل نمی شود مگر در سایه توحید «به دلیل این که میل به احساس ایمنی از جانب افراد به دلیل ترس است. ترسی که از یک محرک موجود یا احتمالی در محیط بیرون ارگانیزم ایجاد می شود» (همان)؛ ترس از آینده موهوم، ترس از مرض، ترس از فقر، ترس از سیل و زلزله، ترس از دشمن و یا ترس های احتمالی دیگر، ولی شخص موحد و مؤمن می داند که تمام حوادث جهان معنی دار و به صلاح او هستند. او احساس می کند پشتیبانی دارد که در همه مسائل او را کفایت

می‌کند؛ یاوری که از آینده به خوبی خبر دارد، مصالح و مفاسد شخص را می‌داند و با او مهربان است. «آگاه باشید (دوستان) اولیای خدا، نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند» (یونس / ۶۲). به دلیل اینکه ترس معمولاً از احتمال نبود نعمتهایی که انسان در اختیار دارد و یا خطراتی که ممکن

ص: ۹۵۷

است در آینده او را تهدید کند، ناشی می شود، همان گونه که غم و اندوه معمولاً نسبت به گذشته و نبود امکاناتی است که در اختیار داشته است.

دوستان خدا از هرگونه وابستگی و اسارت جهان ماده آزادند و «زهد» به معنی حقیقی اش بر وجود آنها حکومت می کند، نه با از دست دادن امکانات مادی جزع و فزع می کنند و نه ترس از آینده در این گونه مسائل افکارشان را به خود مشغول می دارد» (مکارم، تفسیر نمونه، ۸ / ۳۳۴) و یقین دارند که تمام حوادث طبق حساب و کتاب است (طاهر بن عاشور، التحریر والتنویر، ۲۸۴/۱۱).

آثار و ثمرات ایمان به خداوند

بعد از اثبات اصل تأثیر ایمان در بهداشت روانی، درمی یابیم که این ایمان ثمراتی دارد. ما به بعضی از آنها اشاره می کنیم.

۱. توکل: توکل یعنی اینکه بر غیر خود اعتماد کنی و دیگری را نایب از سوی خودت قرار دهی (راغب، معجم مفردات الفاظ قرآن، ص ۵۶۱). منظور از توکل این است که انسان در چارچوب علل مادی و محدوده توانایی خود محاصره نگردد و چشم خود را به حمایت و لطف پروردگار بدوزد، این توجه مخصوص، آرامش، اطمینان و نیروی فوق العاده روحی و معنوی به انسان می بخشد که در رویارویی با مشکلات اثر عظیمی خواهد داشت (مکارم، همان، ۸۸/۷).

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از جبرئیل پرسید: توکل بر خداوند چیست؟ جواب داد: فهمیدن این که مخلوقات نمی توانند به انسان ضرری بزنند یا نفعی برسانند، نه می توانند به انسان چیزی بدهند و نه می توانند خیری را از انسان منع نمایند، لذا انسان از خلق و مردم مأیوس می گردد و اگر بنده چنین شد برای غیرخدا کار نمی کند و به کسی غیر از خداوند امید ندارد و از غیر خداوند نمی ترسد و در احدی غیر از خداوند طمع نمی کند، و این است معنای توکل (قمی، سفینه البحار، ماده ی وکل).

با مراجعه به آیات قرآن می توان به تأثیر توکل پی برد. از جمله آنها این آیه است «هرکس تقوای الهی پیشه کند خداوند برای او راه نجاتی فراهم می کند، و به او از جایی که گمان ندارد، روزی می دهد و هرکس بر خداوند توکل کند، خداوند امرش را کفایت می کند. خداوند فرمان خود را به انجام می رساند، و خداوند برای هر چیزی اندازه ای قرار داده است» (طلاق / ۲ و ۳).

قبل از این آیه، بحث درباره طلاق است، لذا این آیات در سیاق واحدی قرار دارند و می دانیم شخص هنگام طلاق دچار فشار روانی، عدم امنیت و مشکلات فراوان می شود و برخورد ناصحیح با این موضوع او را دچار فشار روانی می نماید و خداوند بعد از اینکه دستوراتی در مورد طلاق می دهد، به عنوان یک قاعده کلی، هنگام روبه رو شدن با مشکلات می فرماید: «هرکس تقوا پیشه کند خداوند راه نجات را برای او فراهم می کند» (همان). شخص متقی می داند که هنگام گرفتار شدن در مشکلات به جای افکار منفی، اضطراب و ترس و دلهره و پیمودن راههای انحرافی، باید وظیفه و تکلیف خود را انجام بدهد و اعتقاد دارد که اگر وظیفه اش را انجام دهد، خداوند او را رها نمی کند، بلکه برای او راه نجات فراهم می کند، و روزی وی

را از جایی که به گمانش نمی‌رسد، می‌رساند. شخص متوکل اعتقاد دارد که روزی اش تضمین شده است. آری! اگر شخص به این اعتقاد رسید، ترس، اضطراب و دلهره کم می‌شود و از این لحاظ احساس آرامش و امنیت می‌کند. توکل از راه کنترل تفسیری و کنترل نیابتی می‌تواند بهداشت روانی افراد را تأمین نماید (غباری‌ناب، اولین همایش بین‌المللی نقش دین در بهداشت روان، ص ۲۳۳).

شخص متوکل اگر هم شکست بخورد، چون معتقد است خداوند قادر به فراهم ساختن اسباب موفقیت انسانهاست

ص: ۹۵۸

و مصالح آنها را بهتر از خودشان می‌داند، می‌پذیرد که شکست ظاهری به صلاح و نفع او بوده است، لذا از لحاظ روانی ضربه نخواهد خورد (ام‌رایین دیماتو، روانشناسی سلامت، ۷۵۷/۲).

۲. رضا و تسلیم: مؤمن باور دارد که آنچه خداوند برای او مقرر کرده، حکیمانه و این سرنوشت برای او بهتر است و از آنچه در زندگی برای او پیش آمده، رضایت دارد و آن را مکروه نمی‌شمارد. رضا و تسلیم باعث کاهش غم و نگرانی، افزایش آسایش در زندگی و آسان شدن مشکلات می‌شود و هم‌چنین باعث می‌شود انسان نسبت به زندگی خوش بین باشد و دید مثبت بیابد. خداوند متعال از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خواهد در جواب منافقان بگوید: «هیچ حادثه‌ای برای ما رخ نمی‌دهد مگر آنچه خداوند برای ما نوشته است» قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا (توبه / ۵۱). و در آیه بعد می‌فرماید: «بگو آیا درباره ما یکی از دو نیکی را انتظار دارید یا بر شما پیروزی می‌شویم و یا شربت شهادت می‌نوشیم» قُلْ هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ (توبه / ۵۲).

افراد با ایمان و خداپرست که به علم، حکمت و رحمت خدا ایمان دارند، مقدرات عالم را مطابق نظام احسن و مصلحت‌بندگان می‌دانند انسان مؤمن تمام مقدرات عالم را زیبا می‌بیند و مفهوم شکست و ناکامی در او راه ندارد.

۳. امیدواری به رحمت خداوند: شخص مؤمن تمام اسباب عالم را به دست خداوند می‌داند، از این رو هیچ‌گاه خود را در بن بست کامل نمی‌بیند، بلکه همیشه به خداوند امیدوار است و اعتقاد دارد که خداوند به او کمک می‌کند، خداوند متعال می‌فرماید: از رحمت خدا مأیوس نشوید که از رحمت خدا جز قوم کافر مأیوس نمی‌شوند» وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (یوسف / ۸۷).

براساس مضمون این آیه هنگامی که حضرت یعقوب علیه‌السلام به فرزندانش دستور حرکت به سوی مصر داد، به آنان گفت از برادرش و بنیامین خبر بگیرند و چون فرزندان تقریباً اطمینان داشتند یوسفی در کار نیست، از توصیه و تأکید پدر تعجب کردند. یعقوب به آنها گوشزد کرد از رحمت الهی ناامید نشوند، چون قدرت او مافوق همه مشکلات و سختی‌هاست (طباطبائی، تفسیر المیزان، ۲۵۷/۱۱).

۴. یاد خدا: یکی از اموری که در گرفتاری‌ها و مشکلات به انسان آرامش می‌بخشد و او را از تنهایی نجات می‌دهد یاد خداست. خداوند متعال می‌فرماید: «بدانید که یاد خدا آرامش بخش دل‌هاست» (رعد / ۲۸) و «یاد خدا برای انسان، که همواره اسیر حوادث است و در جستجوی رکن وثیقی است که سعادت او را ضمانت کند و گاه در امور خود متحیر است، نمی‌داند به کجا می‌رود و به کجایش می‌برند و برای چه آمده، مایه انبساط و آرامش است» (طباطبائی، همان، ص ۳۹۲).

۵. دعا و درخواست از خدا: انسان با رشد و تسلط بیشتر بر حوادث طبیعی و با وجود برخورداری از امکانات مادی در وجود خویش احساس ضعف می‌کند و نیاز دارد در سختی و مشکلات زندگی به قدرتی ماورای طبیعت پناه ببرد (دوست محمدی، اولین همایش نقش دین در بهداشت روان، ص ۱۴۷). این ضعف باعث احساس محرومیت می‌شود که بهداشت روانی می‌تواند فرد را تحت تأثیر قرار دهد. «اگر شخص احساس بیچارگی و تنهایی کرد یا به دیگران اتکا نمود، یا خود را بدون پشتوانه قدرتمند دید، در این حالت زمینه بروز اضطراب در فرد ایجاد می‌شود» (شاملو، همان، ص ۲۳۲).

ادیان الهی بویژه اسلام به این نیاز بشر پاسخ گفته و راه حل مناسبی را پیشنهاد کرده و انسان را به دعا و انس با خدا تشویق نموده است. خداوند متعال انسان را دعوت می کند که به سراغش برود. هنگامی که بندگان من از تو درباره من می پرسند، بگو من نزدیکم! دعای دعا کننده را هنگامی که مرا می خواند پاسخ می گویم. پس باید دعای مرا بپذیرند، و به من ایمان بیاورند، تا راه یابند و به مقصد برسند» وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ

الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسِّرْ تَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (بقره / ۱۸۶). در این هنگام احساس تنهایی فرد را آزار نمی دهد و می داند که تکیه گاه محکمی دارد که به او کمک می کند... «نیایش در عین حال که آرامش را پدید آورده است، در فعالیت های مغزی انسان یک نوع شکفتگی و انبساط باطنی و گاهی روح قهرمانی و دلاوری را تحریک می کند، نیایش استعدادهای فرد را شکوفا می کند» (الکسیس کارل، نیایش، ص ۶۲).

۶. اعتقاد به قضا و قدر الهی: توجه به اراده خداوند و این واقعیت که برنامه های انسان صد درصد پیاده نخواهد شد، فرد را در صورت رویارو شدن با شکست از حالت اضطراب و افسردگی شدید و پرخاشگری و خودکشی تا حدی باز خواهد داشت، در صورتی که فرد به این واقعیت توجه نکند، دچار واکنشهای مرضی خواهد شد و می توان از طریق آگاهی دادن او به این اصل، مانع ادامه واکنشهای افراطی اش گردید (حسینی، اصول بهداشت روانی، ص ۸۹).

۷. نبوت پیامبر الهی: یکی دیگر از نتایج ایمان به خداوند اعتقاد به نبوت پیامبران و الگو قرار دادن آنها در زندگی است؛ الگوهایی که هر یک در شرایط خاصی قرار داشتند و مشکلات و سختیهای فراوانی را متحمل شدند که هر کدام از آن مشکلات می توانست شخص را بیمار کند، ولی در سایه برخورد صحیح با مشکلات و استفاده از راهکارهای شناختی و رفتاری صحیح، با کمال آرامش، با مشکلات برخورد کردند؛ بدون اینکه گرفتار هیچ نوع ناهنجاری رفتاری یا اختلال روانی گردند. مانند حضرت ایوب که خداوند در قرآن سفارش می کند «بیاد بیاور بنده ما ایوب را هنگامی که پروردگارش را خواند، که شیطان مرا به رنج و عذاب افکنده است» وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسْنِي الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ (ص / ۴۱). همین مطلب را در داستان حضرت یوسف علیه السلام نیز می بینیم.

۸. اعتقاد به معاد: انسان غرایز و خواسته هایی دارد که رسیدن به همه آنها در دنیا مقدور نیست، مثلاً به دنبال آسایش مطلق، امنیت مطلق، آرامش مطلق است که دستیابی کامل به اینها در دنیا امکان ندارد. همین باعث محرومیت در انسان می گردد «هم چنین مواجهه با فقدان عزیزان مانند پدر، مادر، فرزند و دیگرانی که به نوعی با شخص ارتباط دارند، می تواند بهداشت روانی افراد را به خطر بیندازد، همین طور یادآوری مرگ و ترس از مرگ نیز خود عاملی برای تنیدگی و فشار می باشد» (پارکس ۱۹۷۰، وایس ۱۹۸۳، رافائل ۱۹۸۳).

اگر انسان برای مشکلات فوق راه حل مناسب نداشته باشد دچار سرخوردگی و ناکامی در زندگی می شود و احساس درماندگی می کند که این حالت گاه به خودکشی می انجامد، به همین جهت یکی از مشکلات کاهش معنویت آمار بالای خودکشی و بیماری های روانی است.

یکی از اعتقاداتی که می تواند این مشکلات را حل کند اعتقاد به معاد است. شخص معتقد به معاد، عقیده دارد که زندگی به جهان ماده خلاصه نمی گردد، بلکه انسان پس از مرگ زندگی دیگری دارد که در آنجا به بسیاری از خواسته ها و آرزوهای مناسب خود می رسد. قرآن می فرماید: «زندگانی جاوید و سعادت ابدی در آخرت است» وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (عنکبوت / ۶۴). در آن جا آسایش، آرامش و امنیت مطلق وجود دارد و افراد احساس کمبود و محرومیت نمی کنند. خداوند می فرماید: در آن بهشت آنچه دل ها می خواهد و چشمها از آن لذت می برد موجود است وَتَلَدُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (زخرف / ۷۱). بنابراین فرد مؤمن می داند که بعد از این زندگی دنیا زندگی بهتری برای او و عزیزانش که از

دست داده است فراهم است و لذا دچار اختلالات روانی نمی گردد.

راهکارهای رفتاری آموزه های قرآنی در تأمین بهداشت روانی

در بحث قبل روشن شد که ایمان به خداوند می تواند با اصلاح شناخت و نگرش فرد به زندگی، بهداشت روانی فرد را تأمین نماید. اکنون می گوئیم ایمان به خداوند بر رفتار و عملکرد انسان تأثیر دارد و زمینه اصلاح رفتار او برای

ص: ۹۶۰

رسیدن به کمال و سعادت را فراهم می آورد. اگر فرد رفتارش طبق فرامین الهی باشد نیازهای مادی و معنوی اش برآورده می گردد و بهداشت روانی تأمین می شود. در این بحث اشاره مختصری به بعضی از راهکارهای رفتاری اسلام در رابطه با خانواده و روابط اجتماعی و مسائل اقتصادی اسلام می نمایم.

۱. راهکارهای رفتاری قرآن برای تأمین بهداشت روانی خانواده

یکی از دستورات قرآن برای تأمین بهداشت روانی ازدواج است، خداوند متعال می فرماید: «یکی از آیات و نشانه های خداوند این است که برای شما از جنس خودتان همسر آفرید تا وسیله سکون و آرامش شما باشد و میان شما دوستی و رحمت قرار داد» خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً (روم / ۲۱). خداوند برای گزینش همسر ملاکهایی را تعیین کرد که از جمله آنها همسانی شرعی و عرفی است که می تواند باعث توافق همسران و آرامش خانواده گردد.

هم چنین برای زن و مرد وظایفی را تعیین کرد که رعایت آنها بهداشت روانی را به ارمغان می آورد. مثل: روابط مناسب بین زن و شوهر، ارضای نیازهای جنسی یکدیگر، ارتباط درست کلامی، ارتباط غیر کلامی مناسب که عبارتند از: تواضع، وفای به عهد، راز داری، گذشت، حسن معاشرت، ابراز محبت، تشکر اعضای خانواده از همدیگر، خوش اخلاقی زن و شوهر، هدیه دادن به یکدیگر، توجه زن و مرد به خواست یکدیگر و....

هم چنین برای والدین در مقابل فرزندان وظایفی را مشخص کرده است، از قبیل انتخاب و گزینش همسر مناسب که مادر خوبی برای فرزندان باشد - توصیه های هنگام بارداری مادر - مراقبتهای دوران کودکی (شیر دادن، یادگیری، تعامل با فرزندان) توصیه ها در ارضای محبت به فرزندان، لزوم آشنایی با تواناییهای شناختی کودکان و برآوردن نیاز به امنیت کودک.

در مقابل برای فرزندان در مقابل والدین وظایفی را مشخص نموده است که عبارتند از: احترام گذاردن به والدین و احسان به آنها، نگاه محبت آمیز به والدین و غیره (ر. ک: صادقان، قرآن و بهداشت روان، فصل سوم).

تعالیم و آموزه های دینی هم چنین به روابط خویشاوندی و صله رحم دستور داده و بدین وسیله نیز بهداشت روانی را تأمین کرده است.

از طرفی برای حل مشکلات خانوادگی راهکارهایی را ارائه داده است که عبارتند از: تعلیم و تعلم و استفاده از توصیه های اخلاقی، مشورت، پیشگیری و برطرف نمودن ناسازگاری زن یا مرد و اگر ادامه زندگی ممکن نباشد پیشنهاد طلاق و توصیه هایی به زن و مرد هنگام طلاق برای کاهش فشار روانی خود و فرزندان.

۲. راهکارهای رفتاری قرآن برای تأمین بهداشت روانی در روابط اجتماعی

یکی از نیازهای اساسی انسان ارتباط با دیگران است، در قرآن آمده است: مؤمنان برادران یکدیگرند (حجرات / ۱۰). امام صادق علیه السلام می فرماید: تردیدی نیست که شما به دیگر انسانها نیازمندید و به راستی هر فرد تا زنده است نمی تواند از

مردم بی نیاز باشد و ناچار مردم باید با همدیگر سازش داشته باشند (کلینی کافی، ۴۶۲/۱).

ما از اطرافیان خود انتظار داریم به مسائل زندگی ما توجه و ما را در هنگام بروز مشکلات و نگرانی ها کمک کنند. ما دوست داریم دیگران در خوشی ها و نگرانی هایمان شریک شوند و علاقه داریم ما را در رشد و کمال یاری کنند. ارتباطات میان فردی اساس هویت و کمال انسان است و مبنای اولیه پیوند با دیگران را تشکیل می دهد. ارتباطات مؤثر موجب شکوفایی افراد و بهبود کیفیت روابط می شود. این در حالی است که ارتباطات غیر مؤثر مانع شکوفایی انسان است و حتی روابط مطلوب را تخریب می کند. برای کسب هویت با دیگران، پیوند برقرار و پیوند خود را عمیق تر می کنیم و در ضمن مشکلات خود را رفع و امکانات مناسب را به وجود می آوریم (جولیانی، ورد،

ص: ۹۶۱

اسلام به روابط اجتماعی اهمیت بسیاری می دهد، زیرا روابط صحیح و عمل به دستورات اسلام در این بخش، در سلامتی و تکامل افراد و کل جامعه نقش حیاتی دارد و به همین جهت بخش قابل توجهی از مباحث فقه، به تنظیم و چگونگی روابط انسانها مربوط می شود.

روابط اجتماعی در کودکی: روابط اجتماعی در کودکی باعث تأمین نیاز «احساس وابستگی فرد به دیگران» و آشنا شدن با ارزشها، شکل گیری شخصیت و آموختن رفتار اجتماعی و رفتار بین فردی می گردد.

فرد در روابط با افراد هم سن، به دلیل برخورداری از آزادی بیشتر نسبت به روابط والدین و خانواده، راحت تر می تواند نیازهای خود را مطرح نماید و از راهنمایی آنها بهره مند گردد و در تعامل و ارتباط با افراد هم سن کمبود محبت از ناحیه والدین را جبران کند. کودک در ارتباط با افراد هم سن مجال پیدا می کند خشم و هیجان (غم و غصه) خود را ابراز کند و دریابد که دیگران هم چون او مشکلاتی دارند و تخلیه روانی شود (بی ریا و دیگران، روانشناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، ص ۹۰۹).

روابط اجتماعی با همسایگان: یکی از انواع روابط اجتماعی، روابط با همسایگان است و از آنجا که انسان مراد و ملاقات زیادی با آنها دارد، دین اسلام نسبت به حقوق همسایگان سفارش زیادی کرده است. «به پدر و مادر نیکی کنید، هم چنین به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و همسایه نزدیک و همسایه دور و دوست و همنشین» *وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ* (نساء / ۳۶).

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام دستورات زیادی را در مورد چگونگی رعایت حقوق همسایگی (صدوق، الفقیه، ۶۲۳/۲) بیان کرده اند. اگر مسلمانان به این دستورات عمل کنند، در حصول آرامش روانی آنها مؤثر می باشد و چنین فردی از سوی همسایگانش نیز احساس ایمنی می نماید.

روابط اجتماعی با دوستان (اخوت اسلامی): روابط اجتماعی در دین اسلام مورد تأکید قرار گرفته است به گونه ای که از نخستین اقدامات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مدینه ایجاد برادری «اخوت» بین مسلمانان، انصار و مهاجرین بود، حضرت علی علیه السلام می فرماید: «مؤمن با دیگران انس می گیرد و دیگران نیز با او انس و الفت می گیرند و در کسی که انس نگیرد و دیگران با او مأنوس نشوند خیری نهفته نیست» *«المؤمن مألوف ولاخیر فیمن لا یالف ولا یولف»* (کلینی، کافی، ۱۰۲/۲).

ارتباطات اجتماعی بر تمام جنبه های سلامتی اثر دارد، دوستان موجب شادمانی، و خلق های مثبت، سلامت روانی، کاهش فشار روانی، تخلیه روانی و برون ریزی عاطفی می شوند (ارگایل، روانشناسی شادی، ص ۱۳۲). دیدار، سلام کردن، مصافحه کردن، احترام گذاشتن، گوش فرا دادن، قدردانی و تحسین، وفای به عهد، هدیه دادن، گشاده رو بودن، شوخی و مزاح و شاد کردن افراد از جمله رفتارهای مناسبی است که روابط با دوستان را بهتر می کند.

حسن خلق، تواضع، بردباری و شرح صدر، عفو و گذشت، مدارا کردن، توجه به ظرفیت روانی افراد، تعدیل توقّعات، خوش گمانی و تفسیر مناسب، تغافل، راز داری، انصاف، از جمله صفات مناسب اخلاقی است که به روان شدن روابط کمک می کند.

تکبر، حسد، تعصب، خشم و ستیزه جویی، روابط غیر کلامی نامناسبی است که به روابط اجتماعی آسیب می رساند.

غیبت، تهمت، سخن چینی، استهزاء و به کارگیری القاب نامناسب، دروغ، نجوا، بدگمانی، تجسس و عیب جویی از جمله گفتارهای نامناسبی است که به روابط اجتماعی آسیب می رساند.

ص: ۹۶۲

تأثیر فقر و غنا و برداشت صحیح از آنها بر بهداشت روانی از دو جنبه قابل بررسی است.

اول: این امر که «یکی از ضروری ترین و اساسی ترین نیازهای انسان تأمین معاش و برآورده شدن حوایج زیستی انسان است که در صورت برآورده شدن این نیاز، بروز مشکلات جسمی و روانی در افراد و جامعه اجتناب ناپذیر است میزان خودکشی، بیماری های جسمی و روانی جوان ها با فقر خانواده ها رابطه دارد. افزایش بیکاری به میزان یک درصد، پذیرش افراد در بیمارستان های روان پزشکی را به اندازه ۵ تا ۶ درصد افزایش می دهد» (گنجی، بهداشت روانی، ص ۹۲). که آموزه های دینی راهکارهایی را برای برطرف نمودن این مشکل و نیز تأمین عدالت اقتصادی ارائه می دهد، مثل: ۱. نفقه های واجب، زکات، خمس، انفاق، احسان، اطعام فقراء، قرض دادن، مهلت دادن به بدهکار. سفارش به کار و تلاش، توکل بر خدا و تحمل سختیها، ملاحظه فضایل معنوی که خدا به فقراء می دهد، میانه روی، صدقه، صلح رحم، رضایت به روزی، کم کردن آرزوها.

دوم: نگاه به فقر و غنا از نظر روان شناختی و تأثیر آن بر بهداشت روانی است که عدم شناخت صحیح انسان از موقعیت و جایگاه خود در نظام عالم، غرایز، هواها، و عدم تربیت صحیح در پرتو معارف الهی، باعث احساس نیازهای کاذبی مثل حرص و فزونی خواهی، حب دنیا، بخل و... در انسان می گردد که خطر آنها کمتر از برآورده نشدن نیازهای زیستی نیست، لذا شایسته است برای تأمین بهداشت روانی افراد شناخت و دیدگاه انسان نسبت به دنیا و مسائل مادی اصلاح گردد و بعضی از صفات و رذایل اخلاقی مربوط به مال در افراد تعدیل و کاهش پیدا کند تا نیل به آرامش و سلامت برای آنها آسان تر شود. به همین منظور آموزه های دینی سفارش به زهد و قناعت و برطرف نمودن صفات نامناسب مانند دوستی دنیا، بخل، امساک و حرص می نماید.

نتیجه گیری

قرآن کریم راهکارهای شناختی و رفتاری مناسبی برای تأمین بهداشت روانی انسان ارائه کرده است که برخی آنها در بهداشت روانی جدید مطرح شده و تطابق شگفت آوری دارد که شاهدهی بر اصالت و حقیقت آموزه های وحیانی قرآن است و برخی مطالب نیز در بهداشت روانی جدید مطرح شده که قابل پژوهش و پی گیری و استفاده است.

- احسان بخش، صادق، نقش دین در خانواده، نشر جاوید، رشت، ۱۳۷۴ ش.
- جولانی، ود، ارتباطات میان فردی، ترجمه مهرداد فیروز بخت، آفتاب، چاپ اول، ۱۷۷۹ م.
- جی، کارن، و غیره، ترجمه خدیجه ابوالمعالی و دیگران، بهداشت روانی زنان، چاپ دید آور، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
- حسینی، ابوالقاسم، اصول بهداشت روانی، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
- حسینی، علی اکبر، اخلاق در خانواده، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- دلشاد تهرانی، مصطفی، ماه مهرپرور، تربیت در نهج البلاغه، تهران، دریا، ۱۳۷۹ ش.
- دوست محمدی، هادی، اولین همایش نقش دین در بهداشت روان، دفتر نشر نوید اسلام، قم، ۱۳۷۶ ش.
- دیماثو، ام. رابین، روان شناسی سلامت، ترجمه: سیدمهدی موسوی اصل و دیگران، سمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- سایپنگتون، آنوروا، بهداشت روانی، ترجمه حمیدرضا حسین شاهی، انتشارات روان، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
- سالاری فر، محمدرضا، نظریه خانواده درمانی مینو چین با دیدگاه اسلام در باب خانواده، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
- شاکر، محمد کاظم، فقر و غنا در قرآن، نشر رایزنان، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- شاملو، سعید، بهداشت روانی، تهران، رشد، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۸ ش.
- شرقاوی، محمد حسین، گامی فراسوی روان شناسی اسلامی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
- شفیعی مازندرانی، سید محمد، پرتوی از اخلاق اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- شیخاوندی، داور، جامعه شناسی انحرافات، چاپ دقت، نشر مرنندیز، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.
۱۶. صانعی، سید مهدی، بهداشت روان در اسلام، بوستان کتاب، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
- صحفی، سید محمد، آئین معاشرت در اسلام، کانون نشر معارف خوزستان، بی تا.
- العکک، عبدالرحمن، آداب الحیاه الزوجیه، دارالمعرفه، بیروت، چاپ اول، ۱۹۹۸ م.

- فضل الله، محمد حسین، شیوه همسررداری، انتشارات پیام آزادی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- فلسفی، محمد تقی، شرح و تفسیر دعای مکارم الاخلاق، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- فلسفی، محمد تقی، کودک از نظر وراثت و تربیت، تهران: نشر معارف اسلامی، بی تا.
- قائمی، علی، خانواده و تربیت کودک، انتشارات دار التبلیغ، قم، بی تا.
- ارگیل، مایکل، روان شناسی شادی، ترجمه فاطمه بهرامی و دیگران، جهاد دانشگاهی اصفهان، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
- قربان حسینی، علی اکبر، جرم شناسی و جرم یابی سرقت، انتشارات جهاد دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.
- غباری بناب، باقر و دیگران، اولین همایش بین المللی نقش دین در بهداشت روان.
- کارل، آلکسیس، نیایش، حسینیه ارشاد، ترجمه محمد تقی شریعتی، تهران: ۱۳۵۸.
- گروه اخلاق، واحد تدوین کتب درسی، آداب اسلامی، چاپخانه اسوه، ۱۳۷۸ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- گلמן، دانیل، هوش هیجانی، ترجمه نسرین پارسا، تهران: رشد، ۱۳۸۲ ش.
- گنجی، حمزه، بهداشت روانی، تهران، ارسباران، بهار ۱۳۷۸ ش.

ماسن و دیگران، رشد شخصیت کودک، نشر مرکز، تهران، ۱۳۶۸ ش.

مجلسی، ملا محمد باقر، بحارالانوار، موسسه الوفاء، بیروت، لبنان، ۱۴۰۴ ه. ق.

مدرسی، محمد تقی، دوستی و دوستان، ترجمه حمیدرضا شیخی و حمید رضا آژیر، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ سوم، مشهد، ۱۳۷۶ ش.

مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.

مصطفوی، سید جواد، بهشت خانواده، انتشارات دارالفکر، چاپ یازدهم، قم، بی تا.

مظاهری، حسین، خانواده در اسلام، انتشارات شفق، قم، ۱۳۶۴ ش.

ایمانیان، شهین، جزوات روان شناسی دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ش ۱۳.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۳ ش.

مینو چین، خانواده و خانواده درمانی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰ ش.

هاک، پل، موفقیت در تربیت فرزندان، ترجمه حسین صیفوریان و...، انتشارات رشد، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.

دیماثو ام رابین، ترجمه سید مهدی موسوی اصل و دیگران، روان شناسی سلامت، سمت، چاپ اول، تهران ۱۳۷۸ ش.

بدار، لوک و غیره، روان شناسی اجتماعی، ترجمه دکتر حمزه گنجی، نشر ساوالان، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰ ش.

بستانی، محمود، اسلام و روانشناسی، ترجمه محمود هویشم، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ دوم، مشهد: ۱۳۷۵ ش.

بهشتی، احمد، اسلام و تربیت کودکان، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲ ش.

بهشتی، احمد، خانواده در قرآن، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳ ش.

بی ریا، ناصر و دیگران، روان شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، انتشارات سمت، چاپ اول، تهران: ۱۳۷۵.

مجموعه مقالات اسلام و بهداشت روان، دفتر نشر معارف، ج ۱، ۲ مجلد، ۱۳۸۲.

طاهر بن عاشور، محمد، تفسیر التحرير والتنویر، دارالتونسیه للنشر، بی جا، بی تا.

صدوق، محمد بن علی، ثواب الاعمال، انتشارات شریف رضی، قم، ۱۳۶۴ ش.

قرائتی، محسن، تفسیر نور، قم، موسسه در ره حق، چاپ اول، ۱۳۷۴.

قمی، عباس، سفینه البحار، دارالاسوه قم، ۱۳۸۰.

طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر المیزان، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۹۷ ق.

ص: ۹۶۵

حجت الاسلام امیر علی لطفی

دانشجوی دکتری قرآن و علوم با گرایش مدیریت

چکیده

مقاله حاضر نظریه اعجاز مدیریتی قرآن را برای اولین بار مطرح و تلاش می کند زمینه ورود اثربخش آموزه های قرآنی در متن زندگی سازمانی و فرآیندهای مدیریتی را با رویکردی علمی، فراهم کند و مسأله حیاتی جدیدی را پیش روی اندیشمندان حوزه سازمان و مدیریت و صاحب نظران علوم قرآنی قرار دهد. نگارنده با تأکید بر عظمت وجودی و تبیین نیازهای مدیریتی و هدایتی انسان، به گستره مطالعاتی قرآن اشاره و تبیین و اثبات اعجاز مدیریتی قرآن را با دو نگاه متفاوت مطرح می کند و در ادامه با مروری به تاریخچه و سیر تطور اندیشه اعجاز قرآن، شاخص های مدیریت و رهبری قرآن و جلوه هایی از نفوذ و اثربخشی مدیریت آموزه های وحیانی را معرفی می نماید. سپس با تبیین کوتاه از چیستی نظریه، پیش نیازهای نظریه اعجاز مدیریتی قرآن، رویکرد اصلی و فرضیه های نظریه یاد شده را ارائه می کند.

واژه های اصلی: قرآن، مدیریت، اعجاز علمی قرآن، اعجاز مدیریتی، نظریه.

ص: ۹۶۶

قرآن اعجاز جاوید پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در ابعاد مختلف ادبی، تشریحی، علمی و... است. در عصر حاضر ابعاد دیگری از اعجاز قرآن مثل اعجاز اقتصادی و اعجاز تربیتی مطرح شده و این مقاله اعجاز مدیریتی را مطرح می سازد.

عظمت وجودی انسان

قرآن کریم انسان را موجودی آسمانی - زمینی و وابسته به غنی بالذات می شناسد. انسان جامع همه عالم ها و همه عوالم سایه او شمرده می شوند (خمینی، شرح دعای سحر، ص ۱۲۱، ۱۳۸۱) و به این خاطر از او به «کون جامع» تعبیر شده است. این موجود ملکی - ملکوتی، مقصود اصلی و اولی از همه عوالم است و اسرار الهیه و معارف حقیقیه به واسطه او ظاهر می شود. او با انجام فرائض و نوافل، سمع و بصر حق و واسطه بین حق و خلق می شود (خوارزمی، ج ۱، ص ۶۶).

تکوین انسان از نگاه قرآن سه مرحله «علمیت»، «شیئیت» و «عینیت» دارد (جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ص ۸۰). انسان در اولین مرحله وجودی (علم الهی) تنها وجود علمی دارد و اثری از او در خارج نیست؛ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا (مریم / ۹). سپس از آن مرحله تنزل می کند و به «شیئیت» رسید؛ هر چند شیء ناچیز و غیرقابل ذکری بود؛ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا (انسان / ۱). در همین مرحله است که قرآن حکیم به پدرها و مادرها می گوید: کار شما خلق فرزند نیست؛ بلکه «امناء» و نقل منی از جایی به جای دیگر است، أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ «واقعہ، ۵۸-۵۹». آیه ۱۴ از سوره مؤنون نیز به مرحله سوم اشاره دارد که طبق آن انسان در عالم خارج تحقق پیدا می کند، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

انسان از نگاه قرآن، سه مرتبه وجودی دارد قرآن از لایه «خود حیوانی» که در شهوت و غضب و برخی از آرزوها و امیال نفسانی خلاصه می شود، این گونه یاد می کند: وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ (محمد / ۱۲).

در آیه ای دیگر خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (حجر / ۳)؛ «رهایشان ساز تا بخورند و بهره گیرند و آرزو [ها] سرگرمشان سازد؛ پس به زودی خواهند دانست».

انسان براساس آموزه های آسمانی در مرتبه «خود انسانی»، صاحب مقام تفکر، تعقل، عزم و اراده است و رسالت شکوفایی و بهره مندی حداکثری از آن را دارد. اراده در ساختار شخصیت انسانی نقش کلیدی دارد و باید تعدیل شود؛ زیرا انسان می تواند با عزمی نیرومند، مصالح خویش را بر امیال مقدم بدارد و به سیر کمالی سرعت دهد و بدین خاطر «متحرک بالاراده»؛ نه «متحرک بالمیل» نامیده می شود. در قرآن کریم، آیات زیادی به این مرتبه از وجود انسانی اشاره دارد، مانند: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَمَآيَهٗ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (نحل / ۱۱)؛ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبُرُوقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعِيدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (روم / ۲۴)؛ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (انعام / ۹۸).

بعد سوم از مراتب وجودی انسان که برترین خود او است، «خود خود خود انسان» است که متعلق به خودش نیست و انسان متعارف نسبت به آن امانت دار الهی است. به این بعد در سوره اسراء اشاره شده است. با این توضیح که، خداوند از رسیدگی

به حساب و مورد سؤال بودن گوش، چشم و دل خبر می دهد. وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ كُلَّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا «اسرا/ ۳۶». براین اساس در نهانِ نهان انسان و در قلبِ قلبِ او موجود شریف دیگری هست و امامت «فؤاد» و زعامت قلب او در اختیار همان ودیعه مستور الهی است و این همان «خود

ص: ۹۶۷

الهی» و لایه برین انسان ناشناخته است.

حیطه حیات آدمی به دنیا و زندگی دنیوی او محدود نمی شود؛ بلکه زندگی مادی آغاز سیر زندگی اوست و مرگ انتقال از نشئه ظاهری مُلکی به نشئه باطنی و ملکوتی است. قرآن کریم می فرماید: **يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ** (انشقاق / ۶).

منظور آیه این است که ای انسان! تو موجودی ابدی هستی و هرگز نابود نمی شوی. وقتی انسان ابدی بود و حیطه حیات او به عالم ماده محدود نشد، کارها و رفتارهای او هم باید بر اساس همین عقیده تنظیم شود و نظام رفتاری، مدیریتی، حقوقی اش در همین راستا جهت دهی و تدوین گردد. در مناجات شعبانیه اوج عروج واقعی انسان این گونه به تصویر کشیده شده است:

«الهی هب لی کمال الانقطاع الیک وأنز ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمه».

رسیدن به چنین مقامی، تنها با جمع بین حقوق و تکالیف متقابل و تأمین نیازهای هدایتی انسان ممکن است (ابن طاووس، اقبال الاعمال، ص ۱۹۹).

حیاتی ترین رسالت ما در این دوران کوشش برای یافتن بهترین ساز و کارهای تلفیق آرمان های اعلای بشری و پیشرفت های ماشینی است. این اصل که «بشر رسالتی کهنه نشدنی دارد» حقیقتی است که از ماهیت انسان سر بر می آورد و در گفتار، کردار و اندیشه او گسترده می شود. رسالت انسانی اساسی ترین و نیرومندترین محرک او در گذرگاه تاریخ بوده است و نوع بشر از آغاز زندگی رسمی و بررسی پذیرش تا امروز، عقاید، کارها، اندیشه ها و آرزوهای روشنی در باره آرمان هایی که باید آن ها را به دست بیاورد، داشته است و این فعالیت های عقیدتی، فکری و عملی به عنوان یک بعد اساسی در برابر بعد «طبیعی محض» که کوشش های متنوع درباره به دست آوردن و تنظیم زندگی معمولی است، می باشد (جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱، ص ۸-۴).

روح انسان با شکوفا شدن ابعاد عمیق اش، از مجموعه متشکل الاجزاء و روابط طبیعت، روزنه های پرفروغی به عالم بالاتر از طبیعت می گشاید و با شعاع عظمت الهی، رابطه برقرار می کند و انسان تنها با این رابطه است که اجزای هستی را چون حباب هایی محدود در اقیانوس بی کران مشیت خدا در می یابد، **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي** «کهف / ۱۰۹»؛ **وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُهِ مِنْ بَعْدِهِ سَبَّعَهُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ** «لقمان / ۲۷» (جعفری، همان، ج ۱، ص ۲۵).

نیازهای مدیریتی و هدایتی انسان

انسان، به عنوان خلیفه الهی، در مسیر هدایت و رسیدن به کمال، نیازمند راهنمایی و روشننگری خدای سبحان است، اما توان پاسخ گویی عقل برای تأمین نیازهای هدایتی او کفایت نمی کند؛ زیرا در مجموعه آموزه های وحیانی، حقایقی نهفته است که انسان بدون کمک وحی، توان رسیدن به آن ها را ندارد. **وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ**

فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا «نساء/ ۱۱۳». مرجعیت قرآن کریم برای پاسخ به همه نیازهای هدایتی بشر، مسلم و مورد اتفاق مفسران عامه و خاصه است. خداوند سبحان قرآن کریم را روشنگر هر چیزی معرفی می کند که می تواند در مسیر هدایت و رسیدن انسان به کمال و سعادت قرار بگیرد. وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ، (نحل / ۸۹).

هدایت، رهبری، مدیریت و مجموعه مسایل پیرامون آن ها، بخش عمده ای از نیازهای هدایتی انسان (۱) در زندگی فردی و اجتماعی اند که اهمیت و گستره آن، در هر دوره از زندگی نسبت به دوره های قبل آشکارتر شده است؛

زیرا برای شکوفایی ظرفیت های فطری و ظهور جلوه های خداگونگی انسان، راهی جز حضور آگاهانه، آزادانه و متعهدانه تک تک افراد بشر در عرصه های مختلف حیات اجتماعی وجود ندارد و تشکیل زندگی اجتماعی، تنها با ایجاد شبکه روابط انسانی در قالب نهادها و سازمان ها ممکن است؛ چنان که تاریخ حیات اجتماعی بشر و سیر دگرگونی و تحول جامعه ها، سندی روشن و دلیلی آشکار بر این مدعا است. اساسی ترین عنصری که انسان را از غیر انسان جدا می کند، «باید بشود» است که ناب ترین ویژگی آدمی است. اگر عمر همه جهان هستی میلیاردها میلیارد برابر عمر واقعی اش باشد، هیچ روزی فرا نخواهد رسید که یک جزء از این جهان (غیر انسان) یا کلّ مجموع هستی، آگاهانه و از روی احساس آزادی، جریانی به عنوان «باید بشوم» داشته باشد (جعفری، همان، ج ۱، ص ۳۵). آموزه های وحیانی و تعلیم و تزکیه انسان در سایه تعالیم آسمانی، مطمئن ترین مسیر تبیین و ترسیم بایسته های حیات فردی و اجتماعی انسان است.

گونه شناسی مطالعات مدیریتی قرآن

پژوهش های قرآنی با نگاه مدیریتی برای کشف و تبیین مسایل و موضوع های مدیریتی قرآن و پاسخ به نیازها و پرسش های مربوط، گستره متنوع و متفاوتی دارد. قرآن پژوهی با رویکرد مدیریتی را می توان بر اساس جهت گیری محقق، روش تحقیق، موضوع و مسایل پژوهش، در محورهای چهارگانه زیر طبقه بندی کرده و سازمان داد.

۱. تفسیر ترتیبی قرآن با جهت گیری استنباط و استخراج پیام های مدیریتی از آیه های قرآن (۲)

محقق در این نوع از پژوهش قرآنی تلاش می کند آیه ها را به ترتیب سوره ها و بر اساس اصول، مبانی، قواعد و ضوابط صحیح، تفسیر کند، آن گاه پیام های مدیریتی آیه ها را (در صورت امکان) استخراج و تبیین کند، سپس مجموعه این پیام ها را به تفکیک هر یک از سوره ها و بر اساس ساختار موضوع های دانش مدیریت، سازمان دهد. محقق با برقراری ارتباط بین پیام های مدیریتی همه سوره ها، «شبکه پیام های مدیریتی» قرآن را طراحی می کند و در گام بعدی می کوشد مقدمه های نظریه پردازی و نظام سازی مدیریتی به تناسب نیازها و مشکلات جامعه را فراهم آورد تا از این راه، علاوه بر فراهم شدن زمینه های رویارویی علمی با مکاتب و اندیشه های رقیب، وجوه امتیاز و برجستگی های نظام مدیریتی قرآن کریم را آشکار سازد.

۲. تفسیر موضوعی قرآن با تمرکز بر موضوع های مدیریتی

این رویکرد از قرآن پژوهی به دو شیوه انجام می پذیرد.

الف. محقق مسایل و موضوع های مدیریت (اعم از مسایل و موضوعات دانش یا مسایل و موضوعاتی که مدیران در عمل با آن روبه رو می شوند) را بر اساس ساختار علمی موضوعات و در چارچوبی روشمند به قرآن عرضه می کند و با رعایت ضوابط و قواعد تفسیر صحیح، پاسخ های قرآنی را کشف و تبیین می کند.

ب. محقق مسایل و موضوع های مدیریتی را از خود قرآن استخراج می کند و پس از طبقه بندی و ایجاد نظام علمی موضوع ها، آیه های ناظر به هر یک از آن ها را شناسایی و تعیین می کند، آن گاه، به تفسیر آیه ها و کشف و تبیین پاسخ های قرآنی مشغول می شود. برداشت های تفسیری و استنباطهای علمی محقق از مجموع آیات ناظر به هر یک از موضوعات و مسایل،

مجموعه ای از گزاره ها را تشکیل می دهد که بر اساس آن، مبانی، اصول، قواعد و شیوه های مدیریتی قرآن، استنباط و تبیین می شود و مقدمات نظریه پردازی و نظام سازی مدیریتی بر اساس آیات قرآن و زمینه های رویارویی علمی با اندیشه ها و مکاتب رقیب، فراهم می آید.

تاریخچه و سیر دگرگونی اندیشه اعجاز قرآن

اعجاز و معجزه از اصطلاح های کلامی و به معنای امری خارق العاده همراه با تحدی و سالم از معارضه است و

ص: ۹۶۹

خداوند آن را به دست پیامبرش پدید می آورد تا نشان راستی رسالت وی باشد. (المحصل، ص ۴۸۹)؛ (کشف الفوائد، ص ۲۷۱)؛ (المواقف، ص ۳۳۹).

اصطلاح معجزه و اعجاز به این معنا در قرآن کریم به کار نرفته است؛ اما معجزه بودن قرآن کریم با الفاظی مانند: بینه و آیه «اعراف/ ۷، ۷۳، ۱۰۶»، برهان «قصص/ ۲۸، ۳۲»، سلطان «ابراهیم/ ۱۴، ۱۱»، بصیرت «انعام/ ۶، ۱۰۴» و شئی مبین «شعراء/ ۲۶، ۳۰» بیان شده است. واژه معجزه در معنای مصطلح آن، برای نخستین بار در اواخر قرن اول هجری در کلامی از امام سجاد علیه السلام «مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۷۱» به کار رفت. بحث درباره اعجاز قرآن کریم به عنوان متنی مقدس که از سوی خداوند نازل شده و بشر قدرت آفریدن متنی مانند آن را ندارد، به زمان نزول آن باز می گردد و در خود قرآن کریم، در ضمن «آیات تحدی»، به آن تصریح شده است. به اعتقاد دانشمندان، هر امر خارق العاده ای معجزه نیست؛ بلکه زمانی معجزه است که:

۱ - مدعی پیامبری آن کار خارق العاده را شاهد صدق ادعای خود معرفی کند.

۲ - مخاطبان را به هماوردی و معارضه فرا خواند.

۳ - مخاطبان انگیزه معارضه داشته باشند.

۴ - از معارضه سالم بماند (قرطبی، تفسیر، ج ۱، ص ۵۰ و ۵۱). (ر. ک. به: نصار، اعجازالقرآن، ص ۲۹۶-۲۸۶)؛ (مصباح یزدی، قرآن شناسی، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۳۶).

بحث اعجاز قرآن به قرن دوم هجری و پس از شیخ معتزله، واصل بن عطا، (م. ۱۳۱ ق) برمی گردد. نظام معتزلی با رد اعجاز در نظم و تألیف قرآن، خبرهای غیبی قرآن را جنبه ای از اعجاز آن معرفی کرد. (مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۲۱). پس از وی جاحظ با نگارش کتاب نظم القرآن، از نظریه «اعجاز در نظم قرآن» دفاع کرد و محمد بن زید واسطی در آغاز قرن چهارم، نظریه نظم قرآن جاحظ را ادامه داد (مباحث فی اعجازالقرآن، ص ۴۱)؛ اعجازالقرآن، رافعی، ص ۲۷؛ الکشاف، زمخشری، ج ۱، ص ۲). در همین قرن ابوهاشم جبایی به مخالفت شدید با نظریه نظم قرآن برخاست و فصاحت را معیار اعجاز قرآن معرفی و آن را به روانی واژگان و نیکویی معنا تفسیر کرد. وی با طرح نبود اختلاف میان آیات قرآن، جنبه دیگری از اعجاز را ارایه نمود.

در نیمه دوم قرن چهارم، رمانی با تبیین ویژگی های بلاغی قرآن، اعجاز در بلاغت را برجسته کرد. خطابی دانشمند معاصر رمانی نیز با تأکید بر اعجاز در بلاغت قرآن، تأثیرگذاری آیات بر جان مخاطبان را وجه دیگری از اعجاز قرآن شمرد که پس از وی عنوان «اعجاز تأثیری» به خود گرفت (زرقانی، مناهل العرفان، ج ۲، ص ۲۸۴).

باقلانی در آغاز قرن پنجم، ارائه معارفی بلند در قرآن کریم از پیامبری امی را عنوانی دیگر از وجوه اعجاز قرآن شمرد. از آن پس تا قرن سیزدهم هجری نظریه جدیدی در بحث اعجاز قرآن ارائه نشد. در دوره معاصر نیز، قرآن پژوهان با پذیرش بدیهی بودن اصل اعجاز قرآن و دوری از مجادله های کلامی، تحلیل و تبیین وجوه مختلف اعجاز قرآن را مورد تأکید قرار داده اند و

اعجاز در تشریحات و اعجاز آهنگ و موسیقی برخاسته از نظم الهی کلمات قرآن را نیز از دیگر وجوه اعجاز دانسته اند. (تفسیر ماوردی، ج ۱، ص ۳۳-۳۰؛ التسهیل، ج ۱، ص ۱۴؛ زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۲۶).

اسرار علمی و شگفتی های جهان طبیعت که در بسیاری از آیات قرآن کریم تصریح یا اشاره شده است، سرآغاز بحث های علمی فراوان قرار گرفت و دانشمندان و قرآن پژوهان زیادی را به خود مشغول کرد. برخی هم چون غزالی در جواهر القرآن و احیاء العلوم با این اعتقاد که همه علوم و معارف بشری در قرآن هست تلاش های زیادی را برای استخراج دانش ها از قرآن تحمّل کردند و دچار تأویل، تطبیق، تحمیل یا تفسیر به رأی شدند. بعضی دیگر مانند

ص: ۹۷۰

ذهبی، امین بکری و عبدالسلام عبدالمجید محتسب، استخراج علوم از آیات قرآن را هدف تفسیر علمی خواندند و بعضی دیگر مانند احمد عمر ابوحجر و فهد بن عبدالرحمن رومی، اثبات اعجاز قرآن و کشف سرّی از اسرار اعجازی آن را غایت و غرض تفسیر علمی شمردند. نظریه اعجاز علمی قرآن که از دست آورده‌های تفسیر علمی است، برای نخستین بار، از سوی رشیدرضا در المنار (رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۰) و سپس طنطاوی در جواهرالقرآن که رویکردی بی سابقه به کشفیات علوم تجربی در زمینه های مختلف و تطبیق آن ها بر قرآن کریم داشتند، مطرح شد. این وجه از اعجاز قرآن، با استقبال گسترده دانشمندان اسلامی روبه رو شد و تاکنون آثار فراوانی درباره آن تألیف شده است. در دهه های اخیر «نظریه نظم ریاضی قرآن» و «اعجاز عددی» نیز، از سوی رشاد خلیفه (پژوهش گر مصری با دکترای بیوشیمی) به عنوان یکی از زیرشاخه های اعجاز علمی به دایره وجوه اعجاز قرآن افزوده شد؛ البته تلاش هایی نیز برای تبیین و اثبات اعجاز اقتصادی و اعجاز تربیتی قرآن انجام گرفته است و ادامه دارد؛ اما در خصوص اعجاز مدیریتی قرآن، هنوز بحثی مطرح نشده و برای اولین بار در این پژوهش تلاش می شود مباحثی روشمند و مستند پیرامون آن ارائه شود.

مفهوم شناسی اعجاز قرآن کریم در حوزه مدیریت و رهبری

دو تبیین و تصویر مستقل از اعجاز مدیریتی قرآن وجود دارد.

در یک نگاه، منظور از وجود آیات و آموزه هایی در قرآن است که مطالب و دقائق علمی را در قلمرو مسایل و موضوعات دانشی سازمان و مدیریت مطرح کرده اند؛ اعم از مطالب علمی که تاکنون از سوی دانش کشف و تبیین شده است. بدیهی است که وجود چنین مطالب علمی در قرآن، نوعی رازگویی علمی در این عرصه از دانش بشری شمرده می شود و کشف و تبیین آن ها از سوی دانشمندان، و حیانی بودن قرآن و صدق رسالت و پیام آوری نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از سوی خدا را اثبات می کند.

در نگاه دوم منظور این است که قرآن کریم از زمان نزول تاکنون در حوزه مدیریت و رهبری انسان و جامعه کارکرد اعجاز گونه داشته و جلوه هایی از اعجاز خود را در پرورش مدیران و نهادسازی و هدایت و رهبری نهادها و سازمان ها به اثبات رسانده است. شخصیت عظیم پیامبر گرامی و ائمه عصمت و طهارت

- صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین - و تحول چشمگیر جامعه عربستان و شکل گرفتن کانون های عشق و ایمان و جهاد و شهادت در طول تاریخ اسلام از بارزترین مصادیق اعجاز مدیریتی قرآن می باشد.

فراخوانی مخاطبان به همآوردی و معارضه، ایجاد انگیزه برای معارضه و اقدام و رویارویی عملی آنان با قرآن، تسلیم شدن معارضان در برابر قرآن و عجز آنان از آوردن مثل آن، پیش بینی قطعی نوع رویارویی و معارضه مخاطبان با قرآن و پیامبر، پاسخ به شبهه های مخالفان عصر نزول (قدرت تصمیم و اقدام)، رفع زمینه شبهه های قطعی الوقوع از سوی معاندان (قدرت پیش بینی آینده و برنامه ریزی اقدام و رویارویی مؤثر)، عرضه محتوای هماهنگ با فطرت بشری و متناسب با همه نموده های عینی آن، بیان نمادین و رمز گونه از سبک های متنوع و موفق هدایت، رهبری و مدیریت پیامبران، اشاره های دقیق و علمی به مبانی و گونه های رفتار مؤمنان، کفار و منافقان، ایجاد نظام معنایی جامع و جاودانه برای جذب، هدایت و رهبری انسان ها،

پرورش انسان های وارسته، رهبرانی مقتدر و پیروانی ثابت قدم، رویارویی پیروزمندانه با مکاتب و اندیشه های رقیب و انحرافی، زدودن نقاب از باطل های حق نما و... از جمله نشانه های رهگیری و تبیین اعجاز مدیریتی قرآن کریم است.

شاخص های مدیریت و رهبری قرآن

آن چه طی قرون متمادی، فوق العاده بودن و برجستگی عمل و اندیشه مدیریتی قرآن کریم را نمایان کرده، مجموعه

ص: ۹۷۱

عواملی است که کشف و تبیین آن از سوی دانش سازمان و مدیریت هنوز بسیار زود است و به یقین بدون یاری آموزه های وحیانی، انتظار دسترسی به اسرار و شگفتی های نهفته در فرآیندهای مدیریت و رهبری قرآن، غیرمعقول و دور از انتظار است.

عناصری چون فطرت، ایمان، شهود، وجهه خلیفه الهی انسان، امدادهای غیبی، ربوبیت تکوینی و تشریحی، دو ساحتی بودن [ساحت مَلکی و ساحت ملکوتی] پدیده های جهان مادی [اعم از پدیده های طبیعی و واقعیت های اجتماعی]، هدفمندی و یک پارچگی جهان هستی، پیوستگی و نظام مندی جهان طبیعت و مجردات، ارتباط وثیق و عمیق امور دنیوی و اخروی و... از جمله اموری اند که به عنوان وجوه امتیاز و عوامل تعیین کننده در فرآیندهای رهبری و مدیریت قرآن کریم و نظام های معرفتی و رفتاری برخاسته از آن، نقش آفرینی می کنند. ارتباط و انس هرچه بیشتر انسان و جامعه با آیات قرآن، زمینه ها و ظرفیت های تجلی کلام الهی در عمل و اندیشه تک تک افراد جامعه و شبکه روابط و مناسبات اجتماعی را فراهم می کند «زمر/ ۳»، استعداد اطاعت متعهدانه و مبتنی بر شهود قلبی و معرفت عقلانی افراد، گروه ها، نهادها و سازمان ها از کلام الهی و ائمه معصومان علیهم السلام را شکوفا می نماید «بقره/ ۲۸۵»؛ «آل عمران/ ۸»، تا جلوه های خداگونگی در اندیشه، رفتار و گفتار آحاد افراد جامعه و هر یک از نهادها و سازمان ها برجسته شود «فرقان/ ۷۶-۶۳» و شواهد، مستندات و نشانه های اعجاز مدیریتی قرآن کریم آشکار و برتری و خارق العاده بودن عمل و اندیشه مدیریتی قرآن کریم مستند و مستدل شود.

جلوه هایی از نفوذ و اثربخشی مدیریت قرآن

با درنگی اجمالی در سخنان گوهر بار امیر کلام علی علیه السلام با گزاره هایی در بیان حقیقت قرآن روبه رو می شویم که هر کدام می تواند راهنمای روشنی برای کشف، احراز و تبیین وجهی از وجوه اعجاز مدیریتی قرآن یا اعجاز مدیریت در قرآن و استدلال به آن ها باشد.

۱. نورانی بودن قرآن کریم

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با نوری هدایتگر انسان ها شد که همه باید از آن اطاعت نمایند و آن نور، قرآن کریم است «نهج البلاغه، خ ۱۵۸».

خداوند نورانیت قرآن را تمام، و دین خود را به وسیله آن کامل کرد «همان، خ ۱۸۳».

قرآن نوری است که خاموشی ندارد و چراغی است که درخشندگی آن زوال نمی پذیرد «همان، خ ۱۹۸».

شعله ای است که نور آن تاریک نمی شود «همان، خ ۱۹۸».

نوری است که با وجود آن، تاریکی یافت نمی شود «همان، خ ۱۹۸».

بدون آن تاریکی ها، بر طرف نمی شود «همان، خ ۱۸».

نوری آشکار و درمانی سودمند است که تشنگی را فرو می نشاند «همان، خ ۱۵۶».

۲. استواری و هدایت گری قرآن کریم

قرآن خانه ای است که ستون های آن هرگز فرو نمی ریزد «همان، خ ۱۳۳».

بنایی است که ستون های آن خراب نمی شود «همان، خ ۱۹۸».

معدن ایمان و اصل آن است «همان، خ ۱۹۸».

پایه های اسلام و ستون های محکم آن است «همان، خ ۱۹۸».

سرچشمه عدالت و نهر جاری عدل است «همان، خ ۱۹۸».

هدایتگری است که نیکی و بدی و خیر و شر را آشکارا بیان می کند «همان، خ ۱۶۷».

ص: ۹۷۲

راهنمای گویا و دستوری استوار است «همان، خ ۱۶۹».

نشانه هدایت برای کسی است که در آن بنگرد «همان، خ ۱۹۸».

کسی با قرآن همنشین نشد؛ مگر آن که در هدایت او افزود و از کوردلی و گمراهی اش کاست «همان، خ ۱۷۶».

کسی با داشتن قرآن، نیازی ندارد و بدون آن، هرگز بی نیاز نخواهد بود «همان، خ ۱۷۶».

نجات دهنده کسی است که حافظ قرآن باشد و به آن عمل کند «همان، خ ۱۹۸».

۳. ژرفای شگفت انگیز قرآن کریم

قرآن دریایی است که ژرفای آن درک نمی شود «همان، خ ۱۹۸».

چشمه های دانش و دریاهای علوم است «همان، خ ۱۹۸».

نهرهای زلال و جاری حقیقت، و سرزمین های آن است «همان، خ ۱۹۸».

دارای ظاهری زیبا و باطنی ژرف و ناپیداست، مطالب شگفت آور آن تمام نمی شود، و اسرار نهفته اش پایان نمی پذیرد «همان، خ ۱۸».

فرو نشاننده عطش علمی دانشمندان، و باران بهاری برای قلب فقیهان، و راه گسترده برای صالحان است «همان، خ ۱۹۸».

دریایی است که تشنگان، تمام آب را نمی توانند بکشند و چشمه ای است که آب آن کاستی نمی پذیرد و محل برداشت آبی است که هرچه از آن برگیرند، کاهش نمی یابد «همان، خ ۱۹۸».

۴. شفابخشی قرآن کریم

در سختی ها از قرآن یاری بجوید، «همان، خ ۱۷۶».

درمان خود را از قرآن بخواهید «همان، خ ۱۷۶».

درمان بزرگ ترین بیماری ها یعنی کفر و نفاق و سرکشی و گمراهی هست «همان، خ ۱۷۶».

قرآن شفابخش دردهای انسان است «همان، خ ۱۵۸».

از نور آن شفا و بهبودی بخواهید؛ زیرا شفای سینه های بیمار است «همان، خ ۱۱۰».

شفادهنده ای است که بیماری های وحشت انگیز را می زداید «همان، خ ۱۹۸».

دارویی است که با وجود آن بیماری وجود ندارد «همان، خ ۱۹۸».

۵. جامعیت و مرجعیت قرآن کریم

قرآن سامان دهنده امور فردی و اجتماعی انسان هاست «همان، خ ۱۵۸».

جامع علم آینده، و حدیث گذشته است «همان، خ ۱۵۸».

اخبار گذشتگان و آیندگان و احکام مورد نیاز زندگی انسان ها را در خود جای داده است «همان، ح ۳۱۳».

از قرآن پیروی کنید، با قرآن خدا را بشناسید، و خویشتن را با آن اندرز دهید، و رأی و نظر خود را در برابرش متهم کنید، و خواسته های خود را که با آن مطابق نیستند، نادرست بشمارید «همان، خ ۱۷۶».

خواسته های خود را به وسیله قرآن از خدا بخواهید، و با دوستی قرآن، به خدا روی آورید، و با وجود آن، از خلق خدا چیزی نخواهید؛ زیرا وسیله ای، برای تقرّب بندگان به خدا، بهتر از قرآن وجود ندارد «همان، خ ۱۷۶».

شفاعت قرآن پذیرفته و سخن آن تصدیق می شود. آن کس که قرآن در قیامت شفاعت اش کند، بخشوده می شود، و آن کس که قرآن از او شکایت کند، محکوم است (در روز قیامت ندا دهنده ای بانگ می زند که: «آگاه باشید امروز هر کس گرفتار بذری است که کاشته و دچار عملی است که انجام داده است؛ جز اعمال منطبق با قرآن»)

ص: ۹۷۳

«همان، خ ۱۷۶».

۶. سخن گویی و بازدارندگی قرآن کریم

قرآن فرماندهی بازدارنده است؛ «همان، خ ۱۸۳».

ساکتی گویا و حجت خدا بر آفریده‌ها است «همان، خ ۱۸۳».

سخن گویی است با زبان گویا که هیچ‌گاه از حق گویی‌کنند و خسته نمی‌شود «همان، خ ۱۳۳».

سخن گویی که هرگز دروغ نمی‌گوید «همان، خ ۱۷۶».

کسی که با قرآن سخن بگوید، راست گفته و هر کس بدان عمل کند، پیشتاز است «همان، خ ۱۵۶».

کتابی است که تکرار و شنیدن پیاپی آیات، کهنه‌اش نمی‌سازد، و گوش از شنیدن آن خسته نمی‌شود «همان، خ ۱۵۶».

پنددهنده‌ای است که نمی‌فریبد، و هدایت‌کننده‌ای است که گمراه نمی‌سازد «همان، خ ۱۷۶».

جداکننده حق از باطل است و درخشش برهان آن خاموش نمی‌گردد «همان، خ ۱۹۸».

برهانی است برای کسی که با آن سخن بگوید «همان، خ ۱۹۸».

عامل پیروزی است برای کسی که با آن استدلال کند، «همان، خ ۱۹۸».

۷. عزت و شکست‌ناپذیری قرآن کریم

قرآن؛ صاحب عزتی است که یاران آن هرگز شکست نمی‌خورند «همان، خ ۱۳۳».

قدرت برای کسی است که آن را برگزیند «همان، خ ۱۹۸».

قدرتی است که یاوران آن شکست ندارند، «همان، خ ۱۹۸».

محل امن برای هر کس است که وارد آن شود «همان، خ ۱۹۸».

سپر نگهدارنده‌ایی است برای کسی که خود را با آن پوشانند «همان، خ ۱۹۸».

ریسمان محکم الهی است «همان، خ ۱۵۶».

ریسمانی است که رشته‌های آن محکم است «همان، خ ۱۹۸».

پناهگاهی است که قلّه های آن بلند است «همان، خ ۱۹۸».

نگهدارنده کسی است که به آن تمسّک جوید و نجات دهنده کسی است که به آن چنگ زند «همان، خ ۱۵۶».

حقی است که یاری کنندگان آن مغلوب نمی شوند «همان، خ ۱۹۸».

۸. خزانه داران علوم و معارف قرآن کریم

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم زبان گویای قرآن است «همان، خ ۱۵۸».

ما اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خزانه داران علوم و معارف وحی، و درهای ورود به آن معارف، می باشیم «همان، خ ۱۵۴».

اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گنجینه های علوم خداوند رحمان اند، اگر سخن بگویند، راست می گویند، و اگر سکوت کنند، هرگز کسی بر آنان پیشی نمی جوید؛ «همان، خ ۱۵۴».

وقتی حضرت مهدی ظهور کنند، خواسته ها را تابع هدایت وحی می کند؛ هنگامی که مردم هدایت را تابع هوس های خویش قرار می دهند؛ (در حالی که به نام تفسیر نظریه های گوناگون خود را بر قرآن تحمیل می کنند، او نظریه ها و اندیشه ها را تابع قرآن می سازد) «همان، خ ۱۳۸».

چیستی نظریه

اندیشمندان برداشت ها و تفسیرهای متفاوتی از نظریه دارند، مانند:

ص: ۹۷۴

۱ - نظریه، مجموعه ای به هم پیوسته از سازه ها (Construets)، مفاهیم (Coneepts)، تعاریف و قضایاست که برای تبیین و پیش بینی پدیده ها، از راه تشخیص روابط بین متغیرها، یک نظر نظامدار درباره این پدیده ها ارائه می دهد. (هومن، شناخت روش علمی در علوم رفتاری، ص ۱۱).

۲ - نظریه مجموعه ای از تعریف ها و پیشنهادها درباره تعدادی متغیر به هم پیوسته است، که همه این تعریف ها و پیشنهادها، بُعد منظم و مدونی از وقایع و پدیده هایی را که در اثر همبستگی ها و تداخل این متغیرها به وجود می آید، ارائه می دهد (نادری - نراقی، ۳۲).

۳ - نظریه ها، در واقع دام هایی اند که ما برای آن گسترده ایم تا آن چه را که «جهان» نامیده می شود، صید کنیم تا حلقه های شبکه دام را تنگ تر و تنگ تر سازیم (پویر، ۶۳).

۴ - تئوری بیان کننده مجموعه ای از مفاهیم یا فرض هایی است که به صورت سیستماتیک توجیه کرد (رابینز، تئوری سازمان، ۴۷).

۵ - مجموعه ای از بیانیه هایی است که بر مبنای قواعد منطقی و مبین بخشی از واقعیت هستند. (همو، ص ۹۵).

بنابراین در نگاهی کلی و جامع می توان گفت: نظریه (۳) بیانی منظم، انتزاعی، موجز، متشکل از قضایا، مستدل و منطقی، مبتنی بر یک سلسله مطالعات علمی، مبین یک اصل کلی یا مجموعه ای از اصول مربوط به چگونگی و چرایی واقعیت ها یا رویدادها در سطح خرد یا کلان است.

هر نظریه تنها انعکاس دهنده و تبیین کننده بخشی از واقعیت است که در یک کلیت به هم پیوسته، فهم می شود. یک نظریه معمولاً چهار بُعد شناختی (معرفت ناظر به واقع)، عاطفی (تجسم تجربه و احساسات نظریه پرداز)، بازانديشی (شیوه ای برای درک واقعیات) و هنجاری (ارائه مفروض های پنهان و آشکار در این که واقعیت باید چگونه باشد) دارد.

کار اصلی یک نظریه تبیین و در مرحله بعد تعمیم (و بر همین اساس، اعطای قدرت پیش بینی) است. تبیین انواعی دارد که مهم ترین و پرکاربردترین آن تبیین علی است. هر نظریه معمولاً امکان طرح پرسش ها و فرضیه های جدیدی درباره واقعیت را برای محقق فراهم می سازد. (شرف الدین، ماهیت و چیستی نظریه، ص ۳-۱).

عمده کارکردهای مورد انتظار از یک نظریه عبارت است از:

۱. محدود ساختن افق دید و گستره علایق محقق و جهت دادن به آن در تمرکز بر پدیده های خاص یا بخش هایی از یک پدیده.

۲. تعیین و مشخص ساختن مسیر مطالعات علمی با انواع اطلاعات مربوط.

۳. امکان یابی ربط اطلاعات مربوط به یک دیگر و طبقه بندی آن ها.

۴. امکان دهی به توصیف و تبیین پدیده ها: اساسی ترین کاربرد یک نظریه، توضیح مجموع پدیده هایی است که نظریه معطوف بدان است.

۵. امکان دهی به تعمیم اطلاعات و نتایج به دست آمده به پدیده های مشابه.

۶. پیش بینی حقایق و واقعیات: یک نظریه به محقق امکان می دهد تا موارد مشاهده نشده، مرتبط را پیش بینی کند.

۷. زمینه سازی برای طرح فرضیات جدید.

۸. آشکار ساختن و کشف شکاف های موجود در دانش بشری: نظریه ها، ابزارهای مناسبی برای روشن ساختن وضعیت موجود یک حوزه معرفتی اند.

۹. امکان دهی به توجیه پدیده ها با حداکثر احتمال (همو، ص ۵).

ص: ۹۷۵

یک نظریه علمی و پذیرفتنی باید این ویژگی ها را داشته باشد:

۱ - استحکام درونی، قضایای همگام و غیرمتضاد داشته باشد، سوء تفاهم و ابهام ایجاد نکند، تناقض محتوایی نداشته باشد، فرضیات آن با یک دیگر سازگار و اصطلاحات به کار رفته در آن بی ابهام باشند و قضایای آن از استحکام و تداوم منطقی برخوردار باشند.

۲. استحکام برونی، قضایای آن با موازین دنیای خارج، که در واقع محک های استنباطات پژوهشی (Rasearch Inferecce) شمرده می شوند، تطبیق پذیر باشند.

۳. مستندات قوی، به مجموعه قابل توجهی از اطلاعات، مستندات و شواهد متقن تکیه کند.

د - قابلیت سنجش، قابلیت سنجش داشته باشد و با ارجاع به مستندات و شواهد مختلف، آمادگی لازم برای تایید یا رد را داشته باشد.

۴. عملیاتی بودن، در جهان واقع قابل اعمال و بهره گیری باشد، با واقعیات مشهود رابطه برقرار کند و به عبارتی از حالت نظری و تجربیدی خارج شود. برخی این ویژگی را در ذیل «آزمون پذیری» ذکر کرده اند. در آزمون پذیری یک نظریه، برخی فیلسوفان علم، قابلیت ابطال (ابطال پذیری) و برخی تأیید و اثبات (اثبات پذیری) توسط شواهد تجربی را شاخص مقبولیت و اعتبار آن ذکر کرده اند.

۵. قابلیت تعمیم، تا حد امکان، عمومیت داشته و به کلیه موارد مشابه تعمیم پذیر باشد.

۶. صرفه جویی علمی، تا حد امکان موجز و مختصر باشد و با حداقل فرضیات و مفاهیم به شرح و تبیین موضوع مورد نظر پردازد. (همو، ص ۸-۹).

پیش نیازهای نظریه اعجاز مدیریتی قرآن

الف) نگاه کارکردی به قرآن؛ اولین پیش نیاز نظریه اعجاز مدیریتی قرآن

بخشی از کارکردهای مدیریتی قرآن که حقیقتی زنده و آسمانی است و با ساختار لفظی معین در قالب کتابی مشخص و در دوره زمانی محدود (۲۳ سال) از لوح محفوظ و جهان ملکوت به عالم ماده تنزل یافته، عبارت است از:

۱. تنها نظامی (ساختار معنایی) است که معنویت را در همه جهات مادی فرد، سازمان، حکومت و جامعه منعکس و نهادینه می کند.

۲. شبکه معرفتی جامع و جاودانه ای است که در جذب افراد انسانی و هدایت و رهبری آنان در مسیر اهداف و روشن کردن راه سعادت و نقاب زدایی از چهره باطل، همه جهان را به مبارزه طلبیده است.

۳. راهنما و راهبر بی نظیری است که با نشانه های آشکار و براهین استوار و متانت گفتار و عفت بیان، در قرن های متمادی، در پرورش انسان های وارسته، رهبران مقتدر، پیروان ثابت قدم و نیز ایجاد نهادها و ساختارهای کارآمد و آفرینش فرهنگ های الهام بخش، نقش آفرینی کرده است.

۴. تنها کانون معرفت و معنویتی است که با گشودن چشمه های دانش و جاری کردن نهرهای زلال حقیقت به روی بشر، نمادهای جهالت و ضلالت و یاران فساد، استبداد و استعمار را افشا کرده و ارزش های متعالی را با رذیلت ها و شقاوت ها جایگزین کرده است.

۵. عزت و شوکت دارد که با تکریم نفوس و صیانت از حقوق و بسط آزادی های معنوی، جامعه ای بزرگ و امتی نمونه و عظیم را بنا نهاد که هنوز سرآمد جوامع بشری و الگوی مصلحان اجتماعی و آزادی خواهان عدالت گستر در سراسر عالم است.

۶. رهبر و هدایت کننده ای است که بانفوذ در اعماق دل و جان، روح انسان ها را از اعجاب و تحسین پرمی سازد و به پیروان خود می آموزد که سست نشوند، غمگین نباشند، و با ایجاد و گسترش عدالت اجتماعی، امید، نشاط، استقامت و پایداری، انواع قدرت ها را تحصیل کنند که سرانجام، پیروزی قطعی و عزت و دولت پایدار برای آن هاست؛ اگر ایمان آوردند و به توصیه های آن عمل کنند.

۷. سخن گویی با زبان گویا است که همه فتنه ها، توطئه ها و هجمه های مخالفان در طول تاریخ را که با هدف تحریف قرآن و انزوای اندیشه های توحیدی برنامه ریزی و سازماندهی می شد، به شکست و رسوایی کشانده است. بنابراین قرآن کریم که معجزه ای زنده و گویا است مانند خورشید تابان و دریای جوشان، در همه شرایط زمانی و مکانی، رسالت هدایت، رهبری و مدیریت اثربخش خود را به طور کامل انجام داده است و همچنان برای آینده تاریخ بشریت، راهنمای مطمئن و راهبری مقتدر است إِنَّنَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ.

ب) جواز تفسیر علمی (۴) قرآن

رویکردهای مختلفی درباره تفسیر علمی قرآن وجود دارد، اما مقصود ما موارد زیر است.

۱. جواز استخدام علوم و امکان کمک گرفتن از یافته های دانش برای توضیح مفاد و مقصود از آیات قرآن.

۲. امکان استخراج و استنباط مطالب علمی (کشفیات جدید علوم) از آیات قرآن.

۳. امکان پاسخ گویی قرآن به پرسش ها و ابهام هایی که از سوی علوم در مورد محتوای آیات مطرح می شود.

۴. امکان استنباط مطالب علمی به مناسبت محتوای آیات.

ج) وجود آیات مدیریتی قرآن کریم

وجود آیات مدیریتی در قرآن، شرط لازم امکان یا جواز تفسیر مدیریتی است که می تواند یکی از شاخه های تفسیر علمی نیز شمرده شود. برای دست یابی به تفسیر مدیریتی معتبر، مراحل به شرح زیر را می توان مطرح کرد و به بحث و بررسی عالمانه آن با رویکرد انتقادی پرداخت.

۱. تعریف و طبقه بندی آیات مدیریتی قرآن؛

۲. تعمیق فهم و گسترش مدلول آیات؛

۳. استخراج مضمون ها، مفاهیم و پیام های مدیریتی آیات؛

۴. استنباط و تبیین مطالب علمی مدیریت از آیات (مبانی، اصول، قواعد، مسایل، روش ها و...)

۵. مدل سازی و نظام پردازی بر اساس مجموعه آیات مدیریتی قرآن؛

۶. رویارویی علمی با اندیشه ها و مکاتب رقیب و پاسخ گویی به شبهه ها و ابهام ها پیرامون محتوای آیات.

رویکرد نظریه اعجاز مدیریتی قرآن

نظریه اعجاز مدیریتی قرآن کریم، پیشینه تاریخی، آرا و دیدگاه های اندیشمندان موافق و مخالف اعجاز قرآن (به ویژه اعجاز علمی قرآن) را به چالش می کشاند و مبانی آنان را با رویکرد انتقادی، تحلیل و بررسی می نماید و با جمع آوری و تحلیل محتوایی اسناد و شواهد قرآنی، روایی، تاریخی، کلامی، فلسفی و بهره گرفتن از دانش تخصصی مدیریت و سازمان، نشان می دهد که قرآن کریم برای اداره انسان، جامعه، حکومت، نهادها و سازمان ها (اعم از نهادهایی که در طول تاریخ زندگی بشر شکل گرفته است و سازمان هایی که هر روز به تنوع، گستردگی و پیچیدگی آن ها افزوده می شود)، مبانی، اصول، قواعد، مسایل و شیوه هایی دارد.

۱ - خارق العاده و فراتر از افق عقل و تجربه بشری است؛

۲ - از هیچ فرد یا گروه انسانی حتی نوابغ جهان ساخته نیست و دانش تخصصی موجود، تنها به بخشی از آن ها دست

ص: ۹۷۷

افته است؛

۳ - از نظر زمان، مکان، کیفیت، نوع و دیگر شرایط محیطی، به هیچ فرد، گروه، جامعه یا دوره ای از حیات بشری محدود نیست؛

۴ - برای همه افراد، گروه ها، سازمان ها، حکومت ها، جوامع و دوره های حیات انسانی نتیجه بخش و راه گشا است؛

۵ - از انسجام و توانایی فوق العاده برای تعامل الهام بخش، سازنده و رویارویی مقتدرانه با هر مکتب و اندیشه مدیریتی معارض برخوردار می باشد و شکست ناپذیر است؛ زیرا از نیروی لایزال و نامحدود خداوند علیم و حکیم سرچشمه گرفته و پیوسته به آن متکی است.

فرضیه های نظریه اعجاز مدیریتی قرآن

بشر در چگونگی اداره خود و دیگران و مدیریت گروه ها، نهادها، سازمان ها، حکومت ها و جوامع، نیازمند آموزه های وحیانی است و یافته های تجربی و دستاوردهای عقلانی به تنهایی برای اداره آن ها کفایت نمی کند. هم چنین شیوه های هدایت، رهبری و مدیریت قرآن کریم برخاسته از اسباب و علل فراطبیعی و فراتر از نیروی محدود بشری است؛ تسلط بر فرآیند هدایت، رهبری و مدیریت قرآن فراتر از محدوده توان انسان عادی است و نیازمند تبیین و تفسیر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصوم علیهم السلام می باشد و این بُعد از اعجاز کلام الهی، به عنوان نظریه اعجاز مدیریتی قرآن کریم قابل اثبات و تبیین علمی و کاربردی است.

در چارچوب نظریه اعجاز مدیریتی قرآن، نظام های عقلانی - معرفتی و نظام های رفتاری - تجربی کارآمد و اثربخش (و ممتاز از آن چه که در حوزه عقل و تجربه مطرح شده است) به تناسب هر یک از جوامع و دوره های حیات بشری قابل کشف و تبیین است.

پی نوشت ها

(۱) چنان چه اموری مانند: ۱ - آشنا ساختن انسان با خویشتن؛ ۲ - اثبات احترام ذات؛ ۳ - پذیرش تعهد انسانی برین؛ ۴ - تعدیل خود طبیعی؛ ۵ - آزاد کردن انسان از مطلق سازی ها؛ ۶ - رها ساختن انسان از کابوس جبرهای نمایشی و تقویت اختیار؛ ۷ - تفکیک امتیازهای جبری از امتیازهای تکاملی؛ ۸ - شناخت و ارزیابی هدف و وسیله؛ ۹ - آشنایی با خود برای زیستن با خود، و تفسیر «از خود بیگانگی»؛ ۱۰ - شکوفا شدن فطرت؛ ۱۱ - توجیه منطقی رابطه فرد و اجتماع و... بخش دیگری از نیازهای هدایتی انسان می باشند.

(۲) روش تفسیر علمی از آن جهت که استخدام علوم در فهم قرآن است و نتایج مشخص و جدید به دنبال دارد و از منبع و ابزار ویژه در تفسیر استفاده می کند، از روش های تفسیری به شمار می رود و چون برخی مفسران - مثل طنطاوی در الجواهر

- مطالب زیادی از علوم تجربی را در تفسیر نقل کرده اند، گرایش تفسیری به شمار می آید (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۳)، (روش تحقیق در تفسیر و علوم قرآن)، ص ۱۹).

(۳) چهار تعبیر درباره چگونگی ارتباط نظریه با واقعیت، وجود دارد که باربور در کتاب «علم و ودین» بدان اشاره کرده است.

۱. نظریه به عنوان خلاصه داده ها (پوزیتیویسم): بسیاری از دانشمندان تجربی مفاهیم و نظریه ها را خلاصه داده ها و محصول مشاهده های حسی و تجربی می دانند (باربور، علم و دین، ص ۱۹۸)؛

۲. نظریه هم چون وسیله ای مفید (وسیله انگاری): رایج ترین تعبیر میان فیلسوفان تحلیل زبانی در تلاش برای روشن کردن انواع و نقش های مختلف زبان علم، برداشت وسیله انگارانه از نظریه های علمی است؛

۳. نظریه به عنوان صورت ذهنی (ایده آلیسم): ایده آلیسم [= اصالت صورت ذهنی] در تاکید بر سهم داننده در علم،

ص: ۹۷۸

حتی از وسیله انگاری هم فراتر می رود؛

۴. نظریه هم چون باز نمود جهان (اصالت واقع): اصالت واقعیان [= رئالیست ها] برخلاف پوزیتیویست ها حکم می کنند که آن چه واقعی است (یعنی در واقع هست)، مشاهده پذیر نیست و برخلاف وسیله انگاران، طرفدار این رأی اند که مفاهیم معتبر، همان قدر که مفیدند، صادق و حقیقی اند و برخلاف ایده آلیست ها، می گویند مفاهیم، ماهیت حوادث جهان را باز می نمایند. انگاره های داده ها فرافکنده ما نیست؛ بلکه تا حدّ زیادی ریشه در روابط عینی متن طبیعت دارد. آن چه در تکوین دانش یا معرفت ما سهم تعیین کننده دارد، عین معلوم [= ابژه] است؛ نه ذهن عالم [= سوژه]؛ لذا علم کشف و اکتشاف است؛ نه صرفاً جعل و اختراع (شرف الدین، ماهیت و چیستی نظریه، ص ۶-۷).

(۴) تفسیر علمی از جهت شکل و شیوه تفسیر اقسامی دارد، مانند:

الف) استخراج همه علوم از ظواهر آیات قرآن که معمولاً به تأویل منجر می شود؛

ب) تطبیق و تحمیل نظریه های علمی بر قرآن که معمولاً به تفسیر به رأی می رسد.

استخدام علوم برای فهم بهتر معانی و مقاصد قرآن می باشد. اگر تفسیر علمی به صورت تفسیر به رأی؛ تحمیل نظریه علمی یا نظر مفسر بر قرآن؛ استخراج علوم، با تمسک به تأویل غیر صحیح آیات قرآن؛ و نیز اگر توسط افراد غیر متخصص یا با علوم ظنی، نظریه ها و تئوری ها یا به وسیله قضایای یقینی (یقین به معنای اعم = اطمینان با احتمال ضعیف طرف مقابل) انجام پذیرد، اعتباری نخواهد داشت (رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن کریم، ص ۳۸۶-۳۹۰).

ص: ۹۷۹

سیدرضی، محمد بن حسین بن موسی، نهج البلاغه؛ تحقیق: صبحی صالح، دارالأسوه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶، چ هفتم.

جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، (حیات حقیقی انسان در قرآن)، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۳ ش.

همو، حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، ویرایش حسین شفیعی، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۴.

خاکی، غلامرضا، روش تحقیق در مدیریت، مرکز انتشارات علمی دانشگاهی آزاد اسلامی، بی جا، ۱۳۸۴ ش.

خمینی، روحالله، شرح دعای سحر؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، تهران، ۱۳۸۱ ش، چ دوم.

رابینز، اسیفن، تئوری سازمان، ترجمه سید مهدی الوانی و حسد دانائی فرد، چاپخانه خوشه، بی جا، ۱۳۷۶ ش.

رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، دار المنار، قاهره، ۱۳۷۳ ق، چ چهارم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، روش تحقیق در تفسیر و علوم قرآن، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۶ ش.

همو، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن کریم، سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، تهران، ۱۳۸۳.

رضی الدین علی بن موسی، ابن طاووس، اقبال الاعمال، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ ق، چ دوم.

زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۶ ق، چ اول.

زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش یوسف مرعشلی، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۵ ق، چ دوم.

زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بلاغت، قم، ۱۴۱۵ ق، چ دوم.

شرف الدین، حسین، ماهیت و چیستی نظریه، (جزوه منتشر نشده)، ۱۳۸۶.

طنطاوی بن جوهری، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، به کوشش احمد سعدعلی، مؤسسه مصطفی بابی حلبی، قاهره، ۱۳۵۵ ق، چ اول.

قرطبی، محمد بن احمد انصاری، تفسیر قرطبی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تحقیق؛ دارالاعتصام، منشورات انوارالهدی، قم، ۱۴۱۶ ق، چ اول.

مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، چ سوم.

مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن شناسی، به کوشش محمود رجبی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ ش، چ اول.

هومن، حیدرعلی، شناخت روش علمی در علوم رفتاری، چاپخانه آزمون، تهران، ۱۳۷۶ ش، چ سوم.

ص: ۹۸۰

حجت الاسلام دکتر سید رضا مؤدب

استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه قم

Sr - moaddab@qom.ac.ir

قاسم شهری

کارشناس ارشد علوم قرآنی و حدیث

koranpajohan@gmail.com

چکیده

قرآن کتاب جاویدان است و جنبه های مختلفی از اعجاز را دارد که اعجاز تاریخی یکی از آن ها است. از این وجه در آثار دانشمندان مسلمان بیش تر با عنوان «اخبار غیبی» یاد شده است؛ در حالی که رابطه اخبار غیبی و اعجاز تاریخی قرآن، عموم و خصوص من وجه است. بسیاری از مواردی که در اعجاز تاریخی قرآن بررسی می شود، به امت های پیشین و تاریخ انبیاء مربوط است. این جنبه از اعجاز قرآن از این جهت می تواند نقشی مهم در روشنگری تاریخ انبیاء و اثبات حقانیت قرآن و دین اسلام داشته باشد. پژوهش حاضر که درآمدی بر اعجاز تاریخی قرآن است دسته بندی هایی از اخبار غیبی و اعجاز تاریخی قرآن در آثار دانشمندان مسلمان را بررسی و دو دسته اخبار غیبی از اقوام و حوادث گذشته و نیز اخبار غیبی از آینده را بیان و برخی نمونه ها را (مثل پیش گویی پیروزی روم بر ایران (روم/ ۳-۲) و نام «ملک» در سوره یوسف) ذکر می کند.

واژه های اصلی: قرآن، اعجاز، اخبار غیبی، اعجاز تاریخی.

ص: ۹۸۱

قرآن، معجزه ای جاویدان است که خداوند برای هدایت بشر فرستاده است (بقره/ ۱۸۵).

قرآن در چند جا (بقره/ ۲۳؛ یونس/ ۳۸؛ هود/ ۱۳؛ اسراء/ ۸۸؛ طور/ ۳۴-۳۳)، اعجاز قرآن را در قالب تحدی به رخ بشر می کشد و اعلام می کند که اگر در وحیانی بودن قرآن تردید دارید، کتاب یا سوره ای مانند آن بیابید.

اخبار غیبی از مهم ترین جنبه های اعجاز قرآن است که مورد توجه دانشمندان مسلمان قرار گرفته است. مواردی از این اخبار غیبی اخبار و پیش گویی های تاریخ را بررسی می کند که می تواند حقیقت و اعجاز قرآن را اثبات کند؛ البته در موضوع مباحث تاریخی قرآن، آثار بسیاری نوشته شده است. برخی در این نگارش ها از زاویه یک منبع تاریخی به قرآن نگریسته اند (بیومی مهران، دراسات تاریخیه من القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۸). پایان نامه ای نیز در مقطع ارشد با عنوان اعجاز تاریخی قرآن کریم سامان یافته است (نکونام، چکیده پایان نامه های قرآنی، ج ۱، ص ۲۷-۲۸؛ مولانی نیا و هاشم زاده، آشنایی با پایان نامه های قرآنی، ص ۴۲)؛ اما مباحث بسیاری از این موضوع، قابل بحث و بررسی است؛ زیرا به این بُعد از اعجاز قرآن، به دلایلی، کم توجهی شده که یکی از آن ها گستره وسیع مباحث تاریخی است که لازمه ورود به آن تسلط بر زبان و منابع اقوام و ملت های گوناگون است. این موضوع آن گاه رخ می نماید که در بررسی و مراجعه به آثار مفسران مورخانی چون طبری، ابن کثیر و سیوطی، متوجه کم توجهی آنان به این جنبه از اعجاز قرآن می شویم (ر. ک. به: طبری، تاریخ طبری؛ و ابن کثیر، البدایه والنهایه فی التاریخ؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء؛ حسن الحاضره فی تاریخ ملوک مصر و القاهره. مباحث تاریخی قرآن را در دو قالب می توان بررسی کرد:

الف) پیش گویی های تاریخی قرآن

ب) قصه ها و گزارش های تاریخی

داستان های انبیا و ملت های پیشین نیز داخل در مباحث تاریخی قرآن است و بدین خاطر عده ای از آن با عنوان «داستان تاریخی یا مستند» یاد می کنند که تنها به نقل بی کم و کاست وقایع تاریخی می پردازد (بستانی، پژوهشی در جلوه های هنری داستان های قرآن، ج ۱، ص ۱۳)؛ البته در مورد اخبار غیبی و اعجاز تاریخی قرآن مطالب زیادی در تفاسیر و کتب علوم قرآن و تاریخ آمده است که در ادامه به آن ها اشاره خواهد شد.

مفهوم شناسی

الف: اعجاز

معجزه در لغت از ریشه «عَجَزَ» به معنی پایان و بن یک چیز می باشد (راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۳۴) و در قرآن نیز به همین معنی (قمر/ ۲۰-۱۹) اشاره شده است. صاحب مقایس اللغه این کلمه را دارای دو اصل می داند که یکی بر ضعف و دیگری بر انتهای یک چیز دلالت دارد (ابن فارس، معجم مقایس اللغه، ج ۴، ص ۲۳۲).

لغوی نکته سنج شیخ حسن مصطفوی اصل یگانه در ریشه این واژه را به آن چه در برابر قدرت قرار می گیرد، باز می گرداند، پس «عجز» در انتهای یک چیز بدان علت است که ضعف بر آن غلبه می یابد و آن چیز شادابی و تحرک خود را از دست می دهد (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۸، ص ۳۸).

با توجه به مطلب مرحوم مصطفوی، به نظر می رسد معنای اصلی در این ماده، ضعف است و معانی دیگر، به همین معنا برمی گردند؛ چنان که برخی از محققان پنج معنای لغوی برای این واژه ذکر نموده و بهترین وجه را، ضعف

ص: ۹۸۲

می‌دانند (رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ج ۱، ص ۵۸-۵۷).

معجزه در اصطلاح تعریف‌های متعددی دارد، از جمله:

خواجه نصیر الدین طوسی می‌گوید:

«هو ثبوت ما لیس بمعتاد او هو نفی ما هو معتاد مع خرق العاده و مطابقه الدعوی»؛ «ثبوت چیزی که عادی و رایج نبوده یا نفی چیزی که رایج و عادی بوده است؛ به گونه‌ای که خرق عادت و با ادعای آورنده آن سازگاری داشته باشد» (حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۷۷).

معجزه اثبات چیزی یا نفی چیزی است که معمولی نباشد؛ به صورت خارق عادت و مطابق مدعای (پیامبر). سیوطی در تعریف اعجاز چنین بیان می‌دارد:

«امر خارق العاده مقرون بالتحدی مصون عن المعارضه»؛ «امر خارق العاده‌ای که با مبارزه طلبی همراه بوده و از معارضه مصون باشد». (سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ص ۴ و ۳).

معجزه چیزی است که خارق عادت است که همراه تحدی و حفوظ از معارض باشد. آیت الله خویی چنین می‌گوید:

«ان یاتی المدعی لمنصب من المناصب الالهیه بما یخرق نوامیس الطبیعه و یعجز عنه غیره و شاهد علی صدق دعواه»؛ «آنچنان چیزی که مدعی منصبی از مناصب الهی می‌آورد که با آن نوامیس طبیعت را خرق می‌کند و دیگران از آوردن آن ناتوان هستند و گواهی بر راستی ادعای وی است» (خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۳۳).

معجزه آن است که مدعی منصبی از مقامات الهی چیزی بیاورد که قوانین طبیعی را رعایت نکند و دیگران از آوردن آن عاجز باشند و گواه صدق مدعای او باشد. بنابراین معجزه عبارت است از: چیزی که مدعی منصب الهی (مثل پیامبر یا امام) می‌آورد و طبق قوانین عادی طبیعت نیست؛ ولی طبق ادعای شخص مدعی، واقع می‌شود و به آن تحدی می‌کند؛ در حالی که دیگران از آوردن مثل آن عاجزند و این مطلب شاهد صدق مدعی شود؛ اما اعجاز قرآن دارای ابعاد مختلفی است، مثل: اعجاز ادبی، اعجاز تشریحی، اعجاز در عدم اختلاف و... هر یک از آن ابعاد، اعجاز تاریخی قرآن است. مقصود از اعجاز تاریخی اخبار غیبی از حوادث اقوام گذشته یا پیش‌گویی از حوادث آینده است که در قرآن آمده و بعد از مدتی روشن شده است که آن خبرها درست است؛ اما این اخبار با وسایل عادی عصر نزول قرآن قابل دسترسی نبود و قبل از آن نیز کسی این اخبار را نگفته بود.

به عبارت دیگر اعجاز تاریخی قرآن نوعی رازگویی علمی است که در دانش تاریخ بروز یافته است؛ از این رو اعجاز علمی و اعجاز تاریخی قرآن هر دو زیر مجموعه اخبار غیبی قرآن قرار می‌گیرند. از تعاریف بالا و تعاریف دیگر (ر. ک. به: رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ج ۱، ص ۶۱-۵۹) می‌توان چنین نتیجه گرفت که سه جهت در معجزه وجود دارد:

الف) جهت معجزه‌کننده (مدعی منصب الهی و تحدی‌کننده باشد و هدف اثبات امر محال نباشد).

ب) جهت معجزه (خرق عادت و گواه بر راستی ادعا باشد و از امور شرّ نباشد).

ج) جهت مردمی (بشر از آوردن آن ناتوان باشد) (رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ج ۱، ص ۶۳).

ب: تاریخ

گزارش های متعددی درباره واژه تاریخ بیان شده است. برخی اهل لغت مانند جوایقی آن را غیرعربی دانسته اند (جوایقی، المعرب، ص ۳۹) وعده ای چون جوهری آن را از ماده «الارخ» (به کسر و فتح همزه) می دانند (جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۲۰۰). صولی به کاربرد واژه برای تعیین زمان توسط قیسیان و تمیمیان اشاره می کند (صولی، ادب

ص: ۹۸۳

الكتاب، ص ۱۸۰) و این نشان می دهد که تاریخ واژه ای عربی است؛ نه معرّب «ماه روز» فارسی؛ چنانکه حمزه اصفهانی و ابوریحان بیرونی یادآور شده اند (اصفهانی، تاریخ سنّی ملوک الارض، ص ۸؛ بیرونی، الآثار الباقیه عن القرون الخالیه، ص ۲۹ و ۳۰).

زبیدی هم ذکر نموده که اختلاف در عربی یا غیرعربی بودن تاریخ، مشهور است (زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۷، ص ۲۲۶).

به نظر می رسد غیر دخیل بودن تاریخ قوی تر باشد؛ چنانکه دکتر جواد علی، مورخ معاصر عرب معتقد است تاریخ به معنای تعیین زمان برای عرب پیش از اسلام، مرسوم و شناخته شده بود و واژگان «وَرَّخَ، أَرَّخَ و تَوَرَّخَ» در عربی به کار می رفت (جواد علی، المفصل فی تاریخ قبل الاسلام، ج ۸، ص ۵۱۱).

معنای لغوی این واژه، بچه گاو وحشی می باشد و در وجه تشابه تاریخ با این معنا گفته اند که حدوث و پدید آمدن در هر دو کلمه به چشم می خورد؛ تولد بچه گاو هم نوعی حدوث است و وقایع تاریخی نیز حادث اند (ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۴).

معانی مختلفی را که در مورد «تاریخ» بیان شده است، می توان در اعلام وقت یا بازشناساندن زمان کاری نسبت به مبدایی که بیانگر حادثه ای بزرگ است یا دوره ای معلوم میان زمان حدوث دو رویداد و واقعه یا نهایت و غایت چیزی و وقت انجام کاری، جمع کرد.

«تاریخ» را در اصطلاح چنین تعریف کرده اند: معلوم نمودن احوال، محل تولد و وفات انبیاء، امامان، وزراء، فرمان روایان، خلفاء، روایات،... و حوادث بزرگ مانند جنگ ها و فتوحات بر حسب زمان (سخاوی، الاعلان بالتویخ لمن ذم اهل التاریخ، ص ۱۷). به همین سبب کتب مشتمل بر این حوادث و احوال همراه با تعیین زمان آن ها، تاریخ نام گرفته است.

در اهمیت تاریخ و جایگاه آن، جدای از تأکیدها و بیان های قرآن (مانند: بقره/ ۱۳۴؛ اعراف/ ۳۴؛ رعد/ ۱۱؛ آل عمران، ۱۳۷؛ انعام/ ۱۸ و... ن. ک. به: لایبوم، ژول، تفصیل الآیات القرآن الحکیم، ص ۱۳ و ۱۴) و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام (از جمله: اولیس لکم فی آثار الاولین مُرَدَجَر و فی آبائکم الماضین تبصره (نهج البلاغه، خطبه ۹۹)؛ و اعتباروا بما قد رایتم من مصارع القرون قبلکم (همان، خطبه ۱۶۱) و...) همین بس که برخی تاریخ را با توجه به روایت مشهور «العلم علمان: علم الابدان و علم الادیان» تشبیه به علم طب کرده اند: البته با توجه خاصی که ارایه نموده اند (زرین کوب، تاریخ در ترازو، ص ۱۱).

قرآن و تاریخ

تاریخ از جمله مباحثی است که در آیات قرآن اشاره هایی به آن شده است. قرآن کتاب هدایت و ایجاد تغییر مطلوب در انسان است و این تغییر مطلوب عبارت است از: يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (بقره/ ۲۵۷)، که دو جنبه دارد:

۱. محتوای عمل تغییر که جنبه الهی، آسمانی و وحیانی دارد.

۲. تغییری که به دست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اصحابش انجام شده است.

زمانی که جنبه دوم تغییر در عرصه تاریخی بررسی می شود، عملی انسانی است؛ بنابراین قوانین و ضوابط تاریخی بر آن حاکم می شود، پس هنگامی که قرآن از نگاه مردم سخن می گوید، جنبه دوم عمل تغییر را بررسی می کند. نمونه این مسئله را در ماجرای جنگ احد که واقعه ای تاریخی است، می توان مشاهده نمود (صدر، سنت های تاریخی در قرآن، ص ۱۱۴-۱۱۲).

ص: ۹۸۴

درباره این وجه از اعجاز قرآن، روایاتی وارد شده که بیانگر وجود اخبار - اعم از تاریخی و غیر آن - در قرآن است که از برخی از این روایات می توان اخبار تاریخی را برداشت کرد:

«عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: كتاب الله تعالى فيه نبأ من قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم» (ابن عطيه اندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ۱، ص ۳۶)؛ «در كتاب الهی اخبار قبل از شما و بعد از شما و داوری بین شما آمده است».

«عن اميرالمومنين عليه السلام: ذلك القرآن فاستنطقوه ومن ينطق ولكن اخبركم عنه: ألا- إن فيه علم ما يأتي والحديث عن الماضي ودواء دائكم ونظم ما بينكم». (صبحی صالح، نهج البلاغه، خ ۱۵۸)؛ «این قرآن است پس آن را به نطق در آورید و چه کسی را به نطق در آورد؛ ولی من خبر می دهم از آن که در آن اخبار آینده و گذشته و داوری درد شما و نظم و نظام شماست».

«عن ابو عبدالله عليه السلام: ان العزيز الجبار أنزل عليكم كتابه وهو الصادق البار، فيه خبر من قبلكم وخبر من بعدكم وخبر السماء والارض ولو أتاكم من يخبركم عن ذلك لتعجبتم». (كليني، کافی، ج ۴، ص ۵۹۷)؛ «خدای عزیز جبار کتابی برای شما نازل کرده، در حالی که راستگو و نیکو است. در آن اخبار پیشینیان و آیندگان و اخبار آسمان و زمین است و اگر کسی از آن به شما خبر دهد، تعجب می کنید».

در مورد تاریخ در قرآن، دسته بندی هایی ایجاد شده که برخی از آن ها از تسامح نیست یا در برخی از آن ها بین قصص انبیاء و داستان های قرآن و مباحث و گزارش های تاریخی با پیش گویی های تاریخی آمیختگی صورت گرفته است؛ در حالی که به نظر می رسد بین قصص و مباحث تاریخی و پیش گویی های آن، رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار باشد، چنان که برخی بین قصص و گزارش های تاریخی و اساطیر از دو جنبه کیفیت طرح وقایع و ناقل خبر، تفاوت قایل شده اند (اشرفی، مقایسه قصص در قرآن و عهدین، ص ۱۲۱-۱۱۸).

پیشینه و نمونه ها

اخبار غیبی همواره در کتاب های دانشمندان اسلامی مورد توجه ویژه بوده؛ هرچند تا دوره معاصر از لفظ «اعجاز تاریخی» کمتر استفاده شده است. قاضی ابوبکر باقلانی، اخبار قرآن را به دو دسته تقسیم می کند:

۱. اخباری که هیچ راهی برای بشر در آگاهی از آن ها وجود ندارد. اخبار غیبی زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در این قسم جای می گیرد، مانند: سوره توبه/ ۳۳ و ۸۸؛ آل عمران/ ۱۲ و ۶۱؛ انفال/ ۷؛ فتح/ ۱۶۱؛ روم/ ۴-۱؛ قمر/ ۴۵؛ فتح/ ۲۷؛ نور/ ۵۵.

۲. آن چه پیامبر از قصص و اخبار کتب گذشته آورده است، مثل قصه ابراهیم، نوح و...، مانند: عنکبوت/ ۴۸؛ قصص/ ۴۴ و ۴۶؛ هود/ ۴۹ (باقلانی، اعجاز القرآن، ص ۶۵-۶۲ و ۸۷-۸۵). سید مرتضی در اثر خود، نظر فائلاذن انحصار اعجاز قرآن در اخبار غیبی را رد می کند. (شریف مرتضی، الموضح عن جهه اعجاز القرآن (الصرفه)، ۱۲۴-۱۱۶). زرکشی در وجوه دوازده

گانه اعجاز قرآن سه وجه زیر را در اخبار قرآن می شمارد:

۱. اخبار غیبی از آینده، مانند: فتح/ ۱۶ و ۲۷؛ قمر/ ۴۵؛ نور/ ۵۵؛ روم/ ۳.

۲. اخبار از قصص اولین و متقدمان، مانند: هود/ ۴۹.

۳. اخبار از ضمایر افراد بدون ظهور قول یا فعلی توسط آن افراد، مانند: سوره انفال/ ۷؛ مجادله/ ۸؛ آل عمران/ ۱۲۲ (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۲۸). قرطبی ده مورد را در وجوه اعجاز قرآن، بیان می کند که دو قسم آن عبارت اند از:

۱. اخبار از اموری که از ابتدای دنیا تا وقت نزول قرآن وجود داشته اند، مانند قصص انبیاء و امم گذشته.

ص: ۹۸۵

۲. اخبار از غیب که در آینده واقع می شوند و جز با وحی نمی توان به آن دست یافت، مانند: فتح/ ۲۷؛ نور/ ۵۵؛ انفال/ ۷؛ روم/ ۱-۴ (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۵۳-۵۴).

به نظر می رسد که منظور از غیب در این نوع طبقه بندی ها چیزی پنهان از حواس ظاهری است؛ همان گونه که برخی از میان معانی غیب، معنی پیش گفته را بهترین معنا می دانند (انصاری زنجانی، ملاحم القرآن، ص ۷).

در قسم دوم اخباری که قرطبی ذکر کرد، پس از گذشت زمان آن واقعه و رویداد، می توان آن را جزو وقایع تاریخی قرار داد. که بعد از اثبات، اعجاز تاریخی نام می گیرد.

علامه مجلسی دو دسته از اخبار غیبی قرآن را بیان کرده است شامل اخبار غیبی گذشته و آینده می شود (مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۲۲۴).

رشید رضا ضمن بیان وجوه هفت گانه اعجاز، یکی از وجوه را اخبار غیبی شمرده است که شامل قصص انبیاء، اخبار غیبی عصر نزول قرآن (مانند: روم/ ۱-۵؛ فتح/ ۱۵، ۱۶ و ۲۷؛ حجر/ ۲۹؛ مائده/ ۶۷؛ نور/ ۵۵ و انعام/ ۶۵) و مسایل تاریخی که برای بشر مجهول است (رشید رضا، المنار، ج ۱، ص ۲۰۳، ۲۰۴ و ۲۱۰).

رشید رضا در ذیل آیه مذکور می گوید:

«لفظ عذاب در این آیه نکره آمده و عموم از آن به دست می آید و این که عذاب را به صورت مبهم بیان داشته، به خاطر حکمت است و حکمت چنین ابهامی در این آیه، انطباق معنی آن لفظ با آن چیزی است که در آینده به وجود می آید، یا برای مردم کشف می شود».

وی چنین ادامه می دهد:

«تفسیر این آیه در زمان کنونی، جنگ اروپاست که زیر دریایی ها و هواپیماهای جنگی از پایین و بالا آتش می گسترانند. وی تفسیر آیه را چنین بیان می کند: «شک فی ان دلالة الآیه علی هذه المخترعات مراد» (رشیدرضا، المنار، ج ۷، ص ۴۹۱ و ۴۹۲)

البته این برداشت و تطبیق قابل بررسی است.

علامه بلاغی در مورد اعجاز تاریخی می گوید:

«لأنقول بذلك بمحض اخباره عن الحوادث الماضية والامم الخالية».

سپس مثال هایی برای اخبار غیبی قرآن ذکر می کند از جمله آیات حجر ۹۶-۹۴؛ صف/ ۹؛ روم/ ۵-۱؛ و مسد (بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۱-۳۷). این که مرحوم علامه بلاغی، صرف خبر دادن قرآن از اخبار امت های پیشین را دلیل اعجاز نمی داند، به خاطر تسلط ایشان بر مبانی و کتب مقدس یهود و مسیح است؛ چنان که این مطلب از آثار

ایشان، همچون «الرحله المدرسيه» و «الهدى الى دين المصطفى» به روشنی به دست می آید؛ یعنی اخبار از امت های پیشین هنگامی اعجاز تاریخی است که آن خبر را کسی یا کتابی قبل از قرآن بیان نکرده باشد؛ اما اگر اخبار تاریخی قرآن مثل تاریخ انبیاء و امت های پیشین، در تورات و انجیل آمده باشد، اعجاز قرآن به شمار نمی آید؛ البته سخن وی در مورد اخبار انبیاء و امت های پیشین است؛ نه پیش گویی های تاریخی قرآن؛ چنان که در قسمت نمونه ها خواهد آمد. شهرستانی اعجاز تاریخی را در بخش انواع مغیبات بیان کرده است (شهرستانی، المعجزه الخالده، ص ۱۰۸-۹۵).

آیت الله خوئی به آن دسته از اخبار غیبی قرآن که واقع شده اند، اشاره می نماید و می گوید تمام آن ها درست بوده اند و برای دریافت این اخبار غیبی، راهی جز وحی و نبوت نیست. وی به چند آیه زیر اشاره می کند:

۱ - وَإِذْ يَعِدُّكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَهِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ

بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعُ دَابِرَ الْكَافِرِينَ؛ (انفال/ ۷) «و (به یاد آورید) هنگامی که خدا به شما، یکی از دو گروه [= کاروان تجاری قریش، یا لشکر آنان] را وعده داد، که آن برای شما باشد؛ و آرزو می کردید که [گروه] غیر مسلح برای شما باشد؛ و [لی] خدا می خواهد حق را با کلماتش (= وعده هایش) تثبیت کند و دنباله ی کافران را قطع سازد».

۲ - فَاصْبِرْ دَعْوًا تَدْعُ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ، الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ؛ (حجر/ ۹۴-۹۶) «و آنچه را که (بدان) فرمان داده شده ای آشکار کن و از مشرکان روی برتاب، [چرا] که ما تو را (از شر) مسخره کنندگان، کفایت می کنیم، (همان) کسانی که معبود دیگری با خدا قرار می دهند؛ و [لی] به زودی خواهند دانست».

۳ - هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛ (صف/ ۹) «او کسی است که فرستاده اش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر همه ی دین [ها] پیروز گرداند، و گرچه مشرکان ناخشنود باشند».

۴ - غَلَبَتِ الرُّومُ، فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعِيدٍ عَلَيْهِمْ سَيِّغْلِبُونَ؛ (روم/ ۳-۲) «(سپاه) روم در نزدیک ترین سرزمین شکست خورد، و [لی] آنان بعد از شکستشان در [ظرف] چند سال به زودی پیروز خواهند شد».

۵ - أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرُونَ، سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ؛ (قمر/ ۴۵-۴۴) «یا می گویند: «ما جماعتی پیروزیم».؟!، به زودی جماعت (آنان) شکست می خورد و با عقب گرد روی برمی تابد».

۶ - سوره مسد (خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۷۰-۶۷).

علامه طباطبایی اخبار غیبی را دو دسته نموده:

۱. اخبار از قصص انبیاء و امت های پیشین، مانند: هود/ ۴۹؛ یوسف/ ۱۰۲؛ آل عمران/ ۴۴؛ مریم/ ۳۴.

۲. اخبار از حوادث آینده، مانند: روم/ ۳-۲؛ فتح/ ۱۵ و ۲۷؛ مائده/ ۷۰؛ حجر/ ۹. وی آیات مربوط به ملاحم (همچون: انبیاء/ ۹۷-۹۵؛ نور/ ۵۵؛ انعام/ ۶۵؛ حجر/ ۱۹ و ۲۲؛ نبأ/ ۷) را در این قسم جای می دهد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۶۴-۶۵). برخی از محققان خبرهای قرآنی را سه دسته کرده اند:

۱. اخبار مربوط به آینده اسلام و مسلمانان.

۲. اخبار مربوط به آینده مسلمانان، همچون فتح مکه و ماجرای شکست ایران از روم.

۳. اخبار مربوط به آینده معاندان. (دراز، النبا العظیم نظرات جدیده فی القرآن، ص ۵۷-۴۵).

با پژوهش بیش تر در قرآن، می توان گفت که این دسته بندی صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا می توان موارد دیگری از اخبار را برشمرد که در این نوع دسته بندی ها جای نمی گیرد؛ آن گونه که انصاری زنجانی در اثر خویش موارد بسیاری از این اخبار را در قالب طبقه بندی های بیش تر ارایه کرده است (انصاری زنجانی، ملاحم القرآن، ص ۱۰ به بعد).

یوسف حاج احمد اعجاز غیبی قرآن را در آیات مربوط به غزوه بدر، مرگ ابی لهب، حفاظت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از توطئه قتل ایشان، فتح مکه، فتح قسطنطنیه، هلاک قیصر و کسری و... بررسی کرده است (حاج احمد، موسوعه الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم والسنه المطهره، ص ۴۰-۲۰) وی اعجاز تاریخی قرآن را در ماجرای طوفان نوح هم بررسی و با تورات و انجیل تطبیق کرده است (همو، ص ۵۸-۴۱).

دکتر مصطفی مسلم اعجاز غیبی قرآن را سه دسته کرده است:

۱. غیب گذشته: بیشتر به اعجاز قصصی قرآن اختصاص دارد.

۲. غیب حاضر: به دو دسته از آیات نازل در شأن یهود و شأن منافقان اشاره نموده است و در ضمن این دسته از

آیات، اشاراتی به اعجاز تاریخی قرآن، مانند آیات ۴-۱ روم، ۵۵ نور، سوره مسد، فتوحات اسلامی و... می نماید.

۳. غیب آینده (دکتر مصطفی مسلم، مباحث فی اعجاز القرآن، ۲۸۸-۲۵۹).

علاء الدین مدرس به بیان اعجاز تاریخی قرآن در اشاره به تاریخ گذشته می پردازد و داستان موسی و فرعون را ذکر می کند (مدرس، مباحثی پیرامون قرآن، ص ۷۸-۷۱).

وی در فریده پنجم اثر خویش، به پیش گویی های قرآن اشاره و جنگ ایران و روم، سوره مسد، حروف مقطعه و بیانگر بودن آن ها نسبت به وقایع مهم با توجه به حروف ابجد و... را به عنوان نمونه های از پیش گویی های قرآن یادآور می شود (همو، ص ۱۰۶-۸۷).

ضیایی بیگدلی، اعجاز قرآن را از منظر اخبار غیبی سه قسم می داند:

۱. اخبار مربوط به وجود مبدأ غیبی عالم.

۲. اخبار مربوط به حوادث گذشته.

۳. اخبار علمی قرآن (ضیایی بیگدلی، قرآن کریم و دلایل اعجاز آن، ۲۷۸-۲۷۵). علامه معرفت اخبار غیبی قرآن را در سه دسته طبقه بندی کرده است:

۱. غیب گذشته، مانند: مریم و زکریا، یوسف و برادران، نوح.

۲. غیب حاضر، مانند: آیات نازل در شأن یهود و آیات نازل در شأن منافقان.

۳. غیب آینده، مانند: تحدی قرآن، پیروزی اسلام، بر کفر، ماجرای ابولهب و... (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۶، ص ۲۱۰-۱۸۶).

در پژوهشی دیگر اعجاز تاریخی چنین ترسیم شده است: قرآن از اخبار غیبی (تاریخی) خود جز به چند مورد محدود اشاره نکرده است (الشیخ الکرابی، السنن التاریخیه فی القرآن المجید، ص ۲۲-۲۰).

رویکردهای اخبار غیبی در قرآن

در مورد اخبار غیبی قرآن مرتبط با تاریخ، باید توجه کرد که قرآن به طور کلی در پی دو هدف بوده است:

۱. پیش گویی تاریخی: با عنایت به پیوند این پیش گویی به منبع وحی، کاملاً قابل اطمینان است و پس از وقوع این پیش گویی تاریخی، عنوان اعجاز تاریخی را به خود می گیرد؛ چنان که برخی در بررسی مباحث تاریخی قرآن، به این موضوع اشاره نموده و چنین پیش گویی هایی را در جهت اهداف تربیتی قرآن دانسته اند، مانند پیش گویی جنگ ایران و روم با

پیروزی روم، فتح مکه. (جعفری، بینش تاریخی قرآن، ص ۶۱-۵۵). برای مثال دکتر محمد علی رضایی اصفهانی در تفسیر قرآن مهر برخی آیات را از اعجاز غیبی و تاریخی می شمارد؛ از جمله آیات آغازین سوره روم: *غُلِبَتِ الرُّومُ، فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بَضْعِ سَنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ؛* (روم/ ۴-۲)، «(سپاه) روم در نزدیک ترین سرزمین شکست خورد؛ و [لی] آنان بعد از شکستشان در [ظرف] چند سال به زودی پیروز خواهند شد. کار [ها] قبل از (آن شکست) و بعد از (این پیروزی)، فقط از آن خداست؛ و در آن روز، مومنان از یاری الهی (و پیروزی دیگری) شاد می شوند».

شان نزول

حکایت شده است که هنگام حضور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مکه، جنگی میان ایرانیان و رومیان (دو ابرقدرت آن عصر) واقع شد و ایرانیان پیروز شدند.

آیات فوق فرود آمد و پیش گویی کرد که رومیان در آینده ای نزدیک پیروز می شوند. این واقعه پس از چند سال به وقوع پیوست و بار دیگر حَقانیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و قرآن اثبات شد. (ر. ک. به: واحدی، اسباب النزول، ص ۳۵۴؛ نمونه

بینات، ص ۶۱۰؛ شان نزول آیات، ص ۴۳۶، طبرسی، تفسیر مجمع البیان، حویزی، تفسیر نورالثقلین، رازی، تفسیر ابوالفتوح رازی، فخر، تفسیر و برخی تفاسیر دیگر نیز این شأن نزول را آورده اند؛ هر چند که برخی جزئیات حادثه (مثل ترجیح رومیان مسیحی بر ایرانیان زردشتی، جای بحث دارد؛ با آن که هر دو گروه مشرک بودند) و تطبیق حادثه بر سال ها دقت بیش تری می طلبد).

یکی از جهات اعجاز قرآن همان پیش گویی های تاریخی و اخبار غیبی آن است و آیه فوق را از این موارد شمرده اند (مکارم، تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۳۶۵)؛ چرا که قرآن با تأکیدهای متعدد به طور قاطع پیش گویی می کند که رومیان پس از شکست، به زودی پیروز می شوند و حتی حدود سال های آن را پیش بینی می کند؛ این که این پیش گویی پس از چند سال به وقوع پیوست.

پیش بینی پیروزی قدرت های بزرگ، آن هم در عرض چند سال کوتاه و پس از شکستی سنگین، کاری دشوار است و با علم عادی ممکن نیست و حتی کارشناسان سیاسی و نظامی نیز در این موارد با احتیاط سخن می گویند. دولت ایران و روم در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دو ابرقدرت بزرگ جهان به شمار می آمدند و پادشاه ایران «خسرو پرویز» و پادشاه روم «هرقل» بود و جنگی بیست و چهار ساله بین آنان در گرفت. نخست سپاه ایرانیان به سرداری «شهربراز» و «شاهین» به قلمرو روم شرقی حمله کردند و آنان را به سختی شکست دادند؛ به طوری که منطقه شامات، مصر و آسیای صغیر را تصرف کردند.

این شکست در حدود سال ۶۱۶ میلادی (حدود سال ششم یا هفتم هجری) رخ داد (تولد پیامبر در سال ۵۷۱ میلادی و بعثت او در سال ۶۱۰ میلادی بود)، سپس پادشاه روم در سال ۶۲۲ میلادی تهاجم خود را به ایران آغاز کرد و ایران را ظرف شش سال شکست داد (مکارم، تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۳۶۹)؛ بنابراین، شکست ایرانیان در حدود سال های اول تا ششم هجری بود و صلح حدیبیه نیز در سال ششم هجری واقع شد. محل درگیری سپاه ایران و روم و مکان شکست رومیان، در شمال جزیره العرب در سرزمین شام، نزدیک محل سکونت مردم مکه بود. برخی مفسران نیز احتمال داده اند که این مکان نزدیک ترین نقطه مرزی ایران و روم بود که شکست رومیان در آن نقطه اهمیت بیش تری داشت؛ چرا که اگر کشوری در نقطه مرزی و محل قوت خود شکست بخورد، به زودی قادر به جبران شکست نخواهد بود (ر. ک. به: طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۳۶۱). در این صورت پیش گویی پیروزی رومیان اهمیت بیش تری می یابد.

برخی از محققان نیز این بخش از آیه را یکی از موارد اعجاز علمی قرآن دانسته اند؛ چراکه محققان علم جغرافیا دریافته اند گودترین و پایین ترین منطقه روی زمین «بحر المیت» (منطقه ای نزدیک فلسطین) است که جنگ ایران و روم در آن واقع شد و قرآن با تعبیر «ادنی الارض» (پایین ترین و پست ترین سرزمین) (واژه «ادنی» به معنای «نزدیک تر» و نیز به معنای «پست و پایین تر» به کار رفته است) به آن اشاره کرده است. (گلستان قرآن، ش ۱۷۶، ص ۵۱، به گزارش ایکننا به نقل از خبرگزاری «المحیط»). این مطلب می تواند یکی از شگفتی های علمی قرآن باشد؛ اما با توجه به این که واژه «ادنی» به دو معنا به کار رفته است و مطلب علمی ادعا شده نیز برای ما به طور قطعی ثابت نشده اند، نمی توان به طور قطعی گفت که این مطلب اعجاز علمی قرآن است).

«بضع» به معنای زمانی حدود سه تا نه سال است برخی نیز زمان ۳ تا ۱۰ و ۱ تا ۹ و ۶ تا ۹ را گفته اند (مکارم، همان، ج ۱۶،

ص ۳۶۲). پیش بینی قرآن به صورت حدودی است؛ چرا که جنگ های آن عصر چند سال طول می کشید و در طول جنگ و پس از فراز و نشیب ها معلوم می شد چه کسی شکست خورده است. در این آیات بیان شده است که مؤمنان هنگام پیروزی رومیان خوشحال خواهند بود. این خود پیش گویی دیگری در این آیات است؛ چرا که

ص: ۹۸۹

هنگام پیروزی رومیان، صلح حدیبیه واقع شد که پیروزی بزرگی برای مسلمانان بود و آنان شادمان بودند.

این احتمال نیز هست که شادی مسلمانان به خاطر تحقق پیش گویی قرآن و اثبات حقانیت آن باشد (مکارم، همان، ج ۱۶، ص ۳۶۳). برخی نیز احتمال داده اند خوشحالی مسلمانان به خاطر پیروزی توحید بر شرک بود؛ ولی این بعید است چون ایرانیان و رومیان هر دو مشرک بودند (رضایی، تفسیر قرآن مهر، ج ۱۶، ص ۱۲۵-۱۲۳). در شان نزول آیات ابتدایی سوره روم چنین وارد شده است:

مشرکان و بت پرستان مکه بر مسلمانان طعنه می زدند که ملت روم که اهل کتاب بود و آیین آسمانی داشت، از ملت فارس که مشرک بود، شکست خورد؛ ما نیز بر شما مسلمانان پیروز خواهیم شد. در مورد این آیات روایات دیگری نیز وارد شده است که به شرطبندی و قمار با مشرکان اشاره دارد (طبری، تفسیر، ج ۲۱، ص ۱۶-۱۱؛ رازی، تفسیر الکبیر، ج ۲۵، ص ۸۴ و ۸۵؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۴۲۶-۴۲۲؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۲۲۸؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۶۰) که توسط علامه طباطبایی نقد شده است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۱۶۴-۱۶۳؛ نیز ر. ک. به: فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ج ۱۸، ص ۹۷-۹۶).

از نکات قابل توجه آیات مطلبی است که علامه شعرانی بیان می کند:

«غلبه فارس بر روم ۶۱۶ م و غلبه روم در سال ۶۲۴ م بود که شکست قطعی بر لشکر (خسرو) پرویز وارد آمد و پیوسته سپاه روم پیش می رفتند تا در ۶۲۸ م به نزدیک مداین رسیدند. علت آنکه عدّه «سنین» را به تعیین ذکر نفرمود، آن است که در این گونه جنگ ها میان دولت های بزرگ، غلبه و مغلوبیت تدریجی است» (کاشانی، تفسیر کبیر منهج الصادقین، ج ۷، ص ۱۸۳).

کلام مرحوم علامه شعرانی، کلامی استوار است؛ زیرا مورخان به وقوع جنگ های بسیار میان ایران و روم اشاره نموده اند که در شکست های ایران در سال های آخر این جنگ ها، ضربات هولناکی بر ایران وارد آورد (سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۶۴۵).

نکته قابل توجه در سوره این است که با حروف مقطعه آغاز شده و برخلاف اغلب سوره هایی که با حروف مقطعه شروع شده اند، آیه پس از حرف مقطعه، سخنی از عظمت قرآن به میان نیاورده است، بلکه سخن از شکست رومیان و پیروزی آن هاست؛ اما با دقت روشن می شود که این آیات نیز بیان عظمت قرآن است؛ زیرا این خبر مربوط به اخبار غیبی و اعجاز تاریخی قرآن است (رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۵، ص ۸۴ و ۸۵؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۳۶۰ و ۳۶۱). دکتر محمد علی رضایی اصفهانی نیز در مورد آیه ۲۷ سوره فتح در تفسیر قرآن مهر می نویسد:

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسِكُمْ وَمَقْصِرِينَ لَاتَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا؛ (فتح / ۲۷)، «به یقین، خدا به فرستاده اش، در خواب، به حق راست گفت که اگر خدا بخواهد، قطعاً، با امنیت وارد مسجد الحرام می شوید، در حالی که سرهایتان را تراشیده و (یا) کوتاه کرده اید (و از کسی) نمی ترسید؛ و (خدا) می دانست آنچه نمی دانستید؛ و جز این، پیروزی نزدیکی (برای شما) قرار داده است».

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مدینه خواب دید که به اتفاق یارانش برای انجام مراسم عمره، وارد مکه می شود و این خواب را برای اصحاب خود بیان کرد و همه خوشحال شدند و گروهی تصور کردند این خواب در همان سال ششم هجری تحقق خواهد یافت. هنگامی که مشرکان در حدیبیه مانع ورود مسلمانان به مکه شدند، این گروه در مورد صحت خواب

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به تردید افتادند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گفت: مگر من به شما گفتم که این رؤیا همین امسال تحقق می یابد؟! آیه فوق هنگام بازگشت مسلمانان به مدینه، فرود آمد و تأکید کرد که رؤیای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صادق است و قطعاً در آینده تحقق می یابد (نمونه بینات، ص ۷۳۴ و ۷۳۵).

رؤیای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یکی از اقسام وحی است و اجرای آن بر عهده پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است؛ همان گونه که در مورد ابراهیم و اسماعیل نیز اتفاق افتاد (در مورد رؤیا ر. ک. به: صافات/ ۱۰۲؛ یوسف/ ۴ به بعد).

این آیه یکی از پیش گویی های اعجاز آمیز قرآن است؛ زیرا با تأکید زیاد، به مسلمانان وعده می دهد که خواب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مورد داخل شدن شما به مسجد الحرام تحقق می یابد و این کار با کمال امنیت انجام می گیرد. طبق پیش گویی قرآن این عمره در سال بعد، (ذی القعدة سال هفتم هجری) انجام گرفت و به «عمره القضاء» مشهور شد؛ زیرا قضای عمره سال قبل به شمار آمد که در اثر ممانعت مشرکان انجام نشده بود.

مقصود از «فتح قریب» همان پیروزی مسلمانان در جنگ خیبر بود که با فاصله کمی از صلح حدیبیه، اتفاق افتاد و یهودیان اطراف مدینه کاملاً سرکوب شدند. برخی مفسران فتح قریب را همان صلح حدیبیه می دانند؛ ولی این مطلب بعید است؛ چون فتح خیبر فاصله کم تری با تحقق عینی این خواب داشت و در آیه ۱۸ سوره فتح هم بدان اشاره شد (مکارم، تفسیر نمونه، ج ۲۲، ص ۱۰۴؛ تفسیر قرآن مهر، ج ۱۹، ص ۲۲۶).

۲. گاهی هدف قرآن، بیان سرگذشت امت های پیشین است که در این زمینه نیز اعجاز های تاریخی وجود دارد. مباحث باستان شناسی به یاری این بُعد شتافته است و می تواند راه گشای مناسبی برای کشف اعجاز های تاریخی قرآن باشد. این مطلبی است که مورد تأکید عده ای از محققان قرار گرفته است (بی آزار شیرازی، باستان شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، ص ۴-۶).

از جمله این نوع اعجاز تاریخی قرآن، می توان به داستان یوسف و عزیز مصر اشاره نمود. نکته شایسته توجه این است که در سوره یوسف از فرعون نامی به میان نیامده است؛ حال آن که یوسف بیشتر ایام عمر را در سرزمین مصر گذراند و در این سوره در مواردی از لقب «ملک» برای پادشاهان مصر یاد شده است. این مطلب نشان دهنده اعجاز تاریخی قرآن است؛ چون یوسف در دوران حکومت «هکسوس» زندگی می کرد. که سلسله فرعون ها هنوز به وجود نیامده بودند و سلسله ملک ها وجود داشت. کشفیات «شامپلیون» در سرزمین مصر مؤید این مطلب می باشد (حاج احمد، موسوعه الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم و السنه المطهره، ص ۴۲).

روایتی از امام سجاد علیه السلام هم در دست است که صحت این اعجاز را به نوعی تأیید می نماید (بستانی، قصص القرآن الکریم دلالیاً و جمالیاً، ج ۱، ص ۳۱۶).

طی اکتشاف های باستان شناسی محل دقیق «کوه جودی» به دست آمده است. از این کوه در ماجرای کشتی حضرت نوح یاد شده است. کوه جودی جزو سلسله «کوه های آارات» و در کشور ترکیه قرار دارد (حاج احمد، همان، ص ۴۱؛ بی آزار

شیرازی، همان، ص ۴۴). اعجاز تاریخی قرآن در واقعه اصحاب کهف نیز توسط اکتشاف های باستان شناسی تأیید شده است.

بر اساس اکتشاف های باستان شناسی در مناطقی که به عنوان محل های احتمالی غار اصحاب کهف ذکر شده، آن چه که در کشور اردن به دست آمده است با شواهد و مدارک قرآنی هماهنگی بیش تری دارد. این کشف باستان شناسی از جانب کاشف آن به عنوان معجزه ای از قرآن یاد شده است (حاج احمد، همان، ص ۴۳؛ بی آزار شیرازی، همان، ص ۱۹۵)؛ البته با توجه به ذکر داستان اصحاب کهف در منابع یهودی و مسیحی، پذیرش اعجاز تاریخی آن در قرآن مشکل است.

ص: ۹۹۱

۱. بررسی اعجاز تاریخی قرآن به ویژه در مورد انبیاء و امت های پیشین با توجه به شرایط زمان حاضر، ضرورتی مهم است و می تواند گویای حقانیت اسلام و قرآن باشد.

۲. رابطه اخبار غیبی و اخبار تاریخی، عموم و خصوص من وجه است و توجه نکردن به این رابطه، سوء برداشت هایی در معرفی و بیان آیات مرتبط با اعجاز تاریخی قرآن را در پی داشته است.

۳. در اخبار غیبی قرآن دو رویکرد اساسی (بیان اخبار گذشته و پیشگویی اخبار آینده وجود دارد و هر دو در قرآن دیده می شود.

ابن اعثم، احمد، كتاب الفتوح، تحقيق على شيرى، دارالاضواء، بيروت، ۱۴۱۱ ق.

ابن خلدون، عبدالحمّن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروين گنابادى، علمى و فرهنگى، تهران، ۱۳۶۲ ش، چ ۴.

ابن عطيه اندلسى، المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبدالسلام عبدالشافى محمد، دارالكتب العلميه، بيروت، ۱۴۱۳ ق.

ابن فارس، ابوالحسين احمد، معجم مقاييس اللغه، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتبه الاعلام الإسلامى، (بى جا)، ۱۴۰۴ ق.

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفه، بيروت، ۱۴۰۲ ق.

ابن منظور، لسان العرب، نشر ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ ق.

اشرفى، عباس، مقايسه قصص در قرآن و عهدين، دستان، تهران، ۱۳۸۲ ش، چ ۱.

اصفهانى، حمزه، تاريخ سنى ملوك الارض، برلين، ۱۳۴۰ ق.

انصارى زنجانى، شيخ ابراهيم، ملاحم القرآن، بى نا، بى جا، ۱۴۰۰ ق.

باقلانى، ابى بكر محمد بن طيب، اعجاز القرآن، تصحيح محمد شريف سُكر، دار الاحياء العلوم، بيروت، ۱۴۰۸ ق، ط ۱.

بستاني، محمود، پژوهشى در جلوه هاى هنرى داستان هاى قرآن كريم، ترجمه محمد حسين جعفرزاده، بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، مشهد، ۱۳۷۱ ش، ط ۱.

همو، قصص القرآن الكريم دلاليًا و جماليًا، موسسه السبطين العالميه، قم، ۱۴۲۸ ق، ط ۲.

بلاذرى، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دارالكتب العلميه، بيروت، ۱۴۰۳ ق.

بلاغى، محمدجواد، آلاء الرحمان فى تفسير القرآن، تحقيق قسم الدراسات الاسلاميه موسسه البعثه، موسسه البعثه، قم، ۱۴۱۹ ق.

بى آزار شيرازى، عبدالكريم، باستان شناسى و جغرافياى تاريخى قصص قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، تهران، ۱۳۸۰ ش، چ ۱.

بيرونى، ابوريحان، الآثار الباقية عن القرون الخالية، به كوشش ادوارد زاخائو، لايبزيك، بى نا، بى جا، بى تا.

بيومى مهران، محمد، دراسات تاريخيه من القرآن الكريم، دارالنهضة العربيه، بيروت، ۱۴۰۸ ق، ط ۲.

پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، ایران در اسلام، ترجمه کریم کشاورز، پیام، تهران، ۱۳۶۲ ش، چ ۶.

جعفری، یعقوب، بینش تاریخی قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش، چ ۲.

جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، انتشارات شریف الرضی، بی جا، ۱۳۸۰ ش، ط ۱.

جوالیقی، ابومنصور، المعرب، ابومنصور جوالیقی، به کوشش ادوارد زاخائو، لایپزیک، بی تا.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیه، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ق، ط ۴.

حاج احمد، یوسف، موسوعه الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم والسنه المطهره، مکتبه ابن حجر، دمشق، ۱۴۲۴ ق، ط ۲.

حسینی بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه، موسسه البعثه، قم، ۱۴۱۷ ق، ط ۱.

ص: ۹۹۳

حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیقات سید ابراهیم موسوی زنجانی، موسسه اعلمی، بیروت، ۱۳۹۹، ط ۱.

خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، انوار الهدی، بی جا، ۱۴۰۱ ق، ط ۸.

دراز، محمد عبدالله، النبأ العظیم نظرات جدیدہ فی القرآن، تخریج عبدالحمید الدخاخینی، دارطیبہ، ریاض، ۱۴۲۱ ق.

رازی، فخر الدین، التفسیر الکبیر، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۴۲۱ ق، ط ۱.

راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، دارالفکر، بیروت، بی تا.

رشید رضا، المنار، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۴ ق، ط ۲.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، کتاب مبین، رشت، ۱۳۸۰ ش، چ ۱.

همو، روش ها و گرایش های تفسیری قرآن (منطق تفسیر قرآن)، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۲ ش، چ ۱.

زیبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق محمد عبدالسلام هارون، مطبعه حکومت کویت، کویت، ۱۴۱۵، ط ۲، مصوره.

زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق یوسف عبدالرحمن مرعشلی و جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۵ ق، ط ۲.

زرین کوب و دیگران، تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، گردآورنده ر. ن. فرای، ترجمه حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۵ ش، چ ۵.

زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ ش، چ ۴.

همو، تاریخ در ترازو، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲ ش، چ ۲.

سقاوی، شمس الدین محمد، الإعلان بالتویخ لمن ذم اهل التاریخ، ترجمه صالح احمد العلی، دار الکتب العلمیہ، بیروت، بی تا.

سن، کریستین، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، قصه پرداز، تهران، ۱۳۷۹ ش، چ ۱۰.

سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، انتشارات رضی و بیدار، قم، ۱۳۶۷ ش، ط ۲.

شریف مرتضی، الموضح عن جهه اعجاز القرآن (الصرفه)، تحقیق محمد رضا انصاری قمی، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان

قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۲ ش، ط ۱.

شهرستانی، سید هبه الدین، المعجزه الخالده، ترجمه سید جعفر غضبان، بی نا، بی جا، ۱۳۳۲ ش.

الشیخ الركابی، السنن التاريخیه فی القرآن المجید، مقدمه جعفر سبحانی، مکتب الاعلام الاسلامی، بی جا، ۱۳۷۱ ش، ط ۱.

صدر، سید محمد باقر، سنت های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال موسوی اصفهانی، انتشارات اسلانی، قم، بی تا.

صولی، ابی بکر محمد بن یحیی، ادب الکتب، تحقیق محمد بهجه اثری، اشراف سید محمود شکری آلوسی، دار الکتب العلمیه، بیروت، (بی تا).

ضیایی بیگدلی، محمد حسین، قرآن کریم ودلائل اعجاز آن، دارالعلم، قم، ۱۳۷۸ ش، چ ۱.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه اعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ ق، ط ۳.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۰۶ ق، ط ۱.

ص: ۹۹۴

طبری، محمد بن جریر، تفسیر الطبری، مطبعه الكبرى الاميريه، مصر، ۱۳۲۸ ق، ط ۱.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبيب قصیر العاملی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

فضل الله، محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۹ ق، ط ۱.

قرطبی، ابی عبدالله محمد بن احمد الانصاری، الجامع لاحکام القرآن، تحقیق مصطفی البدری، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۰ ق، ط ۱.

کاشانی، ملافتح الله، تفسیر کبیر منهج الصادقین، تعلیق میرزا ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۴۴ ش، چ ۲.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق قسم احیاء التراث مرکز بحوث دارالحديث، دارالحديث، قم، ۱۳۸۷ ش، ط ۱.

لابوم، ژول، تفصیل الايات القرآن الحكيم، ترجمه به عربی محمد فواد عبد الباقي، دار الفكر العربی، بیروت، ۱۳۷۴ ق، ط ۲.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ط ۳.

مدرس، سید علاء الدین، مباحثی پیرامون قرآن، مفید، تهران، ۱۳۷۳ ش، چ ۱.

مسلم، مصطفی، مباحث فی اعجاز القرآن، دار القلم، دمشق، ۱۴۲۴ ق، ط ۴.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، وزاره الثقافه والارشاد الاسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.

معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق، ط

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ ش.

مولانی نیا، عزت الله و هاشم زاده، محمد علی، آشنایی با پایان نامه های قرآنی، فرهنگ سبز، تهران، ۱۳۸۶ ش، چ ۱.

نکونام، جعفر، چکیده پایان نامه های قرآنی، انتشارات رایزن، بی جا، ۱۳۷۸ ش، چ ۱.

نهج البلاغه، نسخه دکتر صبحی صالح، دار الهجره، قم، بی تا.

چکیده

اعجاز اقتصادی قرآن، آموزه ها یا نظام هایی از آموزه های اقتصادی قرآن است که بشر هیچ گاه نمی تواند بدون بهره گیری از دین به آن سطح برسد، از اینرو قابل تحدی نیز می باشد.

معارف قرآنی در هر کدام از قلمروهای عمده اقتصادی اسلام، از قبیل جهان بینی اقتصاد قرآنی، ایدئولوژی اقتصاد قرآنی، فلسفه اقتصاد قرآنی، مبانی ارزشی اقتصاد قرآنی، سازوکارهای اقتصاد قرآنی و... به تنهایی می تواند موضوعی برای تحقیق اعجاز اقتصادی باشد. به نظر می رسد بدون ملاحظه این نگاه تفکیکی به قلمروهای متنوع اقتصاد قرآنی بحث از اعجاز اقتصادی قرآن ناتمام باشد.

این تحقیق به بررسی سه کتاب مرتبط با اعجاز اقتصادی قرآن پرداخته: (۱) «الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم، دکتر رفیق یونس المصری»؛ (۲) «الاعجاز الاقتصادي فی القرآن الکریم - دراسة تاصيلیه تطبیقيه - تألیف دکتر اسامه السید عبدالسمیع، استاد دانشکده شریعت و قانون دانشگاه الازهر مصر»؛ (۳) «المنظومه المعرفیه لآیات الربا فی القرآن الکریم» «نموذج للاعجاز القرآنی فی المجال الاقتصادي، اثر دکتر رفعت السید العوضی».

واژه های اصلی: قرآن، اقتصاد، اعجاز اقتصادی، اعجاز علمی.

قرآن کریم مشتمل بر معارف گوناگون در حوزه های مختلف اعتقادی، اخلاقی و عملی است که در ساحت های متعددی از جمله فرهنگ، سیاست، اقتصاد، اجتماع، تربیت و... آموزه ها و معارفی را برای سعادت انسان ها به ارمغان آورده است. بدون تردید بخش قابل توجهی از آیات قرآن به پدیده های هستی و راهنمایی انسان ها در تدبیر امور آن ها اختصاص یافته و سعادت دنیا و آخرت آنان را تضمین نموده است (رفیعی محمدی، ناصر، سیر تدوین و تطور تفسیر علمی قرآن/ ۱۴). از گذشته تا به امروز مفسران و دانشمندان اسلامی در ابعاد متنوع تفسیر علمی، اظهار نظر کرده و تلاش کرده اند تا به مدد کشفیات و یافته های علمی به تفسیر آیات قرآن پردازند. تفسیر علمی که در میان اندیشمندان اسلامی با موافقت ها و مخالفت هایی مواجه شده است، امروزه دغدغه ذهنی بسیاری از متفکران را به خود جلب کرده و روز به روز به علاقه مندان آن افزوده می شود. آنچه در سال های اخیر به دامنه مباحث علم و دین افزوده گشته، موضوع اعجاز علمی قرآن است که به ویژه به عرصه اقتصاد نیز کشیده شده و مدعی است نه تنها قرآن حاوی مطالب علمی می باشد بلکه این معارف در عرصه اقتصاد نیز قابل تحدی و اعجاز می باشد.

این نوشتار در ضمن چند گفتار به مفهوم اعجاز اقتصادی و گونه های آن پرداخته و پس از آن چند کتاب مدعی اعجاز اقتصادی قرآن را مورد بررسی قرار داده است.

اول: مفهوم شناسی

الف. اعجاز

واژه معجزه از مصدر اعجاز مشتق از ریشه ثلاثی مجرد «ع ج ز» است که به معنای درماندگی، ناتوانی و نیز انتهای هر چیز است (ابن فارس، احمد، مقاییس اللغة، ۲۳۲/۴). اعجاز در اصطلاح علم کلام و تفسیر، کار شگفت و امری خارق عادت است که پیامبران الهی به رغم قوانین عادی و جاری طبیعت به منظور اثبات ادعای رسالت خدایی خویش انجام می دهند. اموری که آدمیان عادی از انجام مانند آن در مانده اند. (سعیدی روشن، محمد باقر، معجزه شناسی / ۱۸)

در مجموع تعاریف و ویژگی های یاد شده برای معجزه در کلام اندیشمندان و بزرگانی همچون: (سیوطی، جلال الدین، الاتقان / ۳۸)؛ (تفتازانی، شرح المقاصد، ۶۱/۵)؛ (فخر رازی، تلخیص المحصل / ۳۵۰)؛ (علامه حلی، ارشاد الطالبین / ۳۰۶)؛ (طوسی، خواجه نصیرالدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد / ۲۷۵)؛ (علامه بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن / ۳)؛ (خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن / ۴۳) می توان نتیجه گرفت که در تحقق معجزه ۶ شرط لازم است:

۱. به خواست و عنایت خدا صورت گیرد؛

۲. به دست مدعی نبوت آشکار شود؛

۳. به گونه ای باشد که نشانه صدق ادعای پیامبر باشد؛

۴. خارق عادت باشد؛

۵. دیگران از انجام آن عاجز باشند و قابل تعلیم و تعلم نباشد؛

۶. همراه تحدّی بوده و از معارضه سالم بماند. (شاهد، رئیس اعظم، اعجاز قرآن از دیدگاه مستشرقان / ۵۱) به عبارت دیگر در معجزه سه حیثیت وجود دارد:

اول) جهت معجزه گر [که] باید مدعی منصب الهی و تحدی کننده باشد و هدف او هم اثبات امر محال نباشد؛

ص: ۹۹۷

دوم) جهت معجزه [که] باید خارق عادت بوده و گواه صدق ادعا باشد و از امور شرّ هم نباشد؛

سوم) جهت مخاطبان معجزه [که] باید از آوردن مثل آن معجزه، ناتوان باشند. (رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۶۳/۱).

ب. قلمرو تحدی قرآن

مبارزه طلبی قرآن سه نوع شمول دارد:

۱. شمول افرادی؛ یعنی اگر همه افراد جمع شوند نمی توانند مثل قرآن را بیاورند و شامل همه افراد موجود، اعم از انس و جن و حتی آیندگان نیز می شود (اسراء/ ۸۸)؛

۲. شمول زمانی؛ یعنی این دعوت و تحدی از صدر اسلام شروع شده و تا قیامت ادامه دارد. (بقره/ ۲۴)؛

۳. شمول احوالی؛ یعنی در هیچ حالی و در هیچ زمینه ای نمی توان مثل قرآن را آورد.

علامه طباطبایی و آیت الله معرفت معتقدند که تمامی ابعاد قرآن معجزه است ولی با اختلاف مخاطبان متفاوت است. برای مثال قرآن معجزه ادبی برای ادیبان، معجزه سیاسی برای سیاست مداران و معجزه حکمت برای حکیمان است. (ر. ک: طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۵۷/۱-۶۷؛ معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، ۲۳/۴ و ۱۳۴؛ رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۷۰/۱ و ۷۷).

آیت الله خویی نیز همه ابعاد را نشانه اعجاز قرآن می داند، اما آن را منحصر به مخاطبان عرب یا اهل فن و علم خاص نمی کند. (ر. ک: خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن/ ۴۳-۹۱).

ج. اعجاز علمی قرآن

برای اعجاز علمی قرآن تعاریف ذیل ذکر شده است:

۱. راز گویی علمی آیات قرآن، به این معنی که قرآن مطلبی علمی را که قبلاً کسی از آن اطلاع نداشته، بیان نماید به طوری که مدت ها بعد از نزول آیه، علمی بودن آن کشف شود آن هم به گونه ای که با وسایل عادی که در اختیار بشر عصر نزول بوده قابل اکتساب نباشد؛

۲. اخبار غیبی آیات قرآن، به این مفهوم که در هنگام نزول آیه کسی از آن اطلاع نداشته باشد و پس از خبر دان قرآن، همان محقق شود. (رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۸۵/۱).

شاید بتوان تعریف سوم و چهارمی نیز از اعجاز علمی قرآن بیان نمود و آن اینکه:

۳. آموزه‌هایی که بشر هیچ‌گاه نتواند بدون بهره‌گیری از دین به آن دست یابد.

۴. آموزه‌هایی که نظام‌هایی است که این نظام‌ها قابل دسترسی برای بشر نبوده و بلکه قابل تحدی نیز می‌باشد.

از چهار تعریف بالا، دقیق‌ترین تعریف در اعجاز علمی قرآن در حوزه علوم انسانی، تعریف چهارم است، چرا که نگاه جامع و دقیق اسلام - که مبتنی بر علم و حکمت الهی نسبت به ظرفیت‌ها و ویژگی‌های حیثیات انسانی است - نسبت به انسان و ابعاد وجودی او، مستلزم طراحی بهترین الگوی جامع سعادت آفرین در حوزه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، تربیتی و... است. این مجموعه نظام مند علاوه بر اینکه نشان‌دهنده وحیانی و الهی بودن آموزه‌های قرآنی و اسلامی است، می‌تواند به عنوان معجزه قرآنی نیز ارائه گردیده و بدان تحدی صورت پذیرد.

از دیگر وجوه قابل تحقیق و بررسی در تعریف اعجاز علمی قرآن، کارآمدی نظریه‌ها و آموزه‌های قرآنی در عرصه اجرا و میزان بالای عملیاتی شدن آنها است؛ یعنی علاوه بر اینکه آموزه‌های قرآن در مقام نظر، تئوری و طراحی قابلیت تحدی را دارد، کارآمدی این نظریه‌ها نسبت به سایر نظریه‌ها و مکاتب فکری قابل بررسی و مقایسه و

احتمالاً قابل تحدی باشد.

د. اعجاز اقتصادی قرآن

در مورد اعجاز اقتصادی قرآن در سال های اخیر کتاب های متعددی نوشته شده است که بیش تر به مصادیق اعجاز پرداخته اند که در بخش دوم مقاله به برخی از آنها پرداخته می شود، اما نگاهی نظری و مفهومی به این مقوله می تواند در تبیین بیشتر موضوع راهگشا باشد.

دکتر اسامه السید عبدالسمیع، اعجاز اقتصادی را اینگونه تعریف می کند: «ارائه روش جامع اقتصادی که هم زمان مصالح فرد و جامعه را به شکل متوازن در دنیا و آخرت تأمین نماید به نحوی که بشر در طول تاریخ و در همه زمان ها از آوردن شبیه آن عاجز باشد.» (ر. ک: اعجاز الاقتصادی فی القرآن الکریم/ مقدمه).

با توجه به مباحث گذشته پیرامون اعجاز علمی، چند تعریف از اعجاز اقتصادی قابل تصویر است:

۱. مقصود از اعجاز اقتصادی قرآن وجود قوانین و مفاهیم اقتصادی در قرآن، قرن ها قبل از تدوین علم اقتصاد و نوعی رازگویی علمی آیات قرآن است به این معنی که مطلبی علمی را که قبل از نزول آیه کسی از آن اطلاع نداشته قرآن بیان نماید به طوری که مدت ها بعد از نزول آیه، آن مطلب علمی کشف شود و این مسأله علمی طوری باشد که با وسایل عادی که در اختیار بشر عصر نزول بوده قابل اکتساب نباشد؛

۲. آموزه هایی اقتصادی که بشر همواره نتواند بدون بهره گیری از دین به آن سطح برسد و تضمین کننده سعادت دنیوی و اخروی بشر باشد؛

۳. قرآن حاوی نظام هایی از آموزه های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی است که این نظام ها قابل دسترسی برای بشر نبوده و بلکه قابل تحدی نیز می باشد.

دوم: گونه های اعجاز اقتصادی قرآن

۱. اعجاز درون قرآنی و اعجاز برون قرآنی اقتصادی

در اعجاز درون قرآنی اقتصادی، آموزه ها و نظام های اقتصادی قرآن در محدوده آیات قرآن و سوره ها و تمامی قرآن بررسی می شود، اما در اعجاز اقتصادی برون قرآنی به بررسی این نکته پرداخته می شود که آیا کلیت معارف اقتصادی قرآن از نگاهی بیرونی حاوی اعجاز می باشد یا خیر؟

دو نمونه مصداق از اعجاز برون قرآنی:

الف) تأثیر قرآن بر تحولات اقتصادی و اجتماعی صدر اسلام و تغییراتی که نسبت به اقتصاد دوران جاهلیت به همراه داشته

است می تواند به عنوان یکی از مصادیق اعجاز قرآن مورد بررسی قرار بگیرد. در این فرض ادعا می شود که آنچه مفاهیم و آموزه های قرآنی در تغییرات جهان بینی و ایدئولوژی مسلمانان صدر اسلام و به تبع آن تحولاتی که در نظام تولید، توزیع، مصرف، نظام مالیاتی، نقش و جایگاه حکومت در صدر اسلام، نظارت و کنترل اقتصادی، قانون گذاری و تعیین ضوابط، گسترش و توسعه اقتصاد بخش خصوصی و تعاونی، افزایش مشارکت، تجهیز بهینه منابع انسانی، تجهیز منابع مالی و سرمایه گذاری و... به وقوع پیوست به شکلی اعجاز گونه وضعیت اقتصادی مسلمانان را در خلال کمتر از ۴ دهه به استانداردهای بسیار قابل قبولی ارتقاء داد. این مسأله اگرچه با تعبیر اعجاز اقتصادی کمتر مورد توجه قرار گرفته است، اما از محتوای ادبیات بسیاری از اندیشمندانی که پیرامون اقتصاد صدر اسلام قلم زده اند، این معنا فهمیده شده و از کارآمدی فوق العاده اقتصاد صدر اسلام پرده بر می دارد.

ب) نظام اقتصادی قرآن می تواند با آموزه ها و نظام اقتصادی سایر ادیان آسمانی مقایسه شود تا ضمن درک وحدت همه ادیان در ارائه این مفاهیم، از قدرت و جامعیت بیشتر آموزه های قرآنی و کمال دین اسلام نسبت به سایر ادیان

در این باره پرده برداشت و از این رهگذر به جایگاه والای آموزه های اقتصادی قرآن و احتمالاً به اعجاز آن پی برد. این مقایسه بین دین اسلام و سایر ادیان بزرگ از جمله بودا، کنفوسیوس، شینتوئیسم و... نیز قابل تصور است.

۲. اعجاز اقتصادی قرآن در گزاره های انشایی و اخباری

بخشی از آموزه ها و نظام های اقتصادی قرآن از سنخ گزاره ها و آموزه های انشایی است که حاوی بایدها و نبایدها و یا هنجارها و ارزش هاست. عمده معارف مرتبط با چهار حوزه ایدئولوژی اقتصاد دانی، مبانی و اهداف نظام اقتصادی قرآنی، گزاره های اقتصاد دستوری و نظام فقهی - حقوقی اقتصاد قرآنی در این فضا قابل تصویر است. از سویی دیگر بخش دیگر معارف قرآنی ناظر به گزاره های اخباری یا همان گزاره های ناظر به هست ها و نیست ها و تبیین واقعیت های اقتصادی است. اغلب معارف مرتبط با حوزه جهان بینی اقتصاد قرآنی، فلسفه اقتصاد قرآنی، گزاره های اقتصادی اثباتی قرآنی و نیز تبیین ساختارهای اقتصادی، در این بخش جای می گیرد. تبیین حوزه های فوق و اثبات آنها مجال دیگری می طلبد، اما آنچه در این مجال قابل ذکر است، آن است که اجمالاً، هم در بخش گزاره های اثباتی و هم گزاره های انشایی معارف فراوان قابل ذکری وجود دارد که می تواند محل بحث در اعجاز اقتصادی قرآن بوده که نگاه استقلالی به هر کدام می تواند عرصه های نوینی را برای محققان فراهم نماید. (خورشید احمد، مطالعاتی در اقتصاد اسلامی، مقاله دکتر انس زرقاء/ ۲۷-۲۰؛ حسینی کوهساری، سید مفید، روش شناسی مطالعات اقتصاد اسلامی، با تأکید بر مطالعات قرآنی، شماره ۴).

۳. اعجاز اقتصادی آموزه ها و اعجاز نظام اقتصادی قرآن

در مطالعه معارف اقتصادی قرآن گاه مطالعه و بررسی آموزه های اقتصادی قرآن محل بحث و بررسی است همان گونه که بسیاری از تحقیقات انجام شده تاکنون از این منظر به قرآن نگرسته اند و حتی عمده تلاش های صورت گرفته در خصوص اعجاز اقتصادی قرآن معطوف به تک آموزه های قرآن بوده است. در این نگاه، بیشتر از آن که به پیوندهای بیرونی آیات با یک دیگر توجه شود به محتوای درون آیه توجه شده و تلاش جدی برای یافتن انسجام های بین آیات صورت نمی گیرد، اما در رویکردی دیگر صرفاً به مضامین درون آیه ای بسنده نشده و آیات قرآن در مجموعه ای نظام مند و شبکه ای و به دنبال انسجام های هرچه بیشتر می باشد. (شهید صدر، اقتصادنا/ ۳۰۸؛ ر. ک: دادگر، یدالله، نگرشی بر اقتصاد اسلامی / ۸۱-۸۷).

یافتن انسجام های درون قرآنی از یک سو منوط به ملاحظه لایه های متعدد مفهومی پیرامون هر آیه است، که عبارتند از: ارتباطات صدر و ذیل آیه تا ارتباط بین آیات قبل و بعد (نگاه سیاق محور)؛ ارتباط بین آیات یک سوره (نگاه سوره محور) تا ارتباط بین سوره ای متقارب و قرین یا گروه های سوره ای و در نهایت ارتباط بین همه سوره های قرآن.

از سوی دیگر یافتن انسجام های درون قرآنی منوط به ملاحظه ارتباطات بین مفاهیم و مضامین در حوزه های مختلف معنایی است. این ارتباطات می تواند از ارتباط مفاهیم اقتصادی با یک دیگر و ارتباط بین حوزه اقتصاد و حوزه های دیگر از قبیل سیاست، فرهنگ، اجتماع، تربیت و... معنا یابد. وجه کاملاً متعالی این رویکرد، یافتن تعامل بین نظامات اجتماعی قرآن و شبکه ای دیدن همه نظام های قرآنی است. با توضیح مختصر یاد شده معلوم می گردد که رویکرد انجام محور، رویکردی تعمیق پذیر است و در همه لایه ها و عمق ها خود می تواند مفید باشد.

مطالعات اعجاز اقتصادی در هر رویکرد قابل تصور است، اما به نظر می رسد مجال وسیعی فراروی این دست از مطالعات با رویکرد نظام محور و انسجام محور وجود دارد.

۴. اعجاز اقتصادی قرآن به اعتبار قلمروهای متعدد اقتصاد

ص: ۱۰۰۰

همان گونه که اقتصاد می تواند قلمروهای متعددی داشته باشد، قلمروهای متعددی هم برای اقتصاد اسلامی و اقتصاد قرآنی نیز قابل تصویر است. مطالعه و بررسی اعجاز اقتصادی قرآن با تعاریف قبلی از اعجاز اقتصادی در هریک از قلمروهای مذکور می تواند موضوعی برای تحقیق و بررسی باشد. قلمروهای عمده اقتصاد اسلامی عبارتند از: جهان بینی اقتصاد قرآنی، ایدئولوژی اقتصاد قرآنی، فلسفه اقتصاد قرآنی، مبانی ارزشی اقتصاد قرآنی و سازوکارهای اقتصاد قرآنی. این قلمروها با اعمال دقت هایی می تواند توسعه یا تضییق یابد، اما مهم آن است که بدانیم نوع مطالعه و بررسی هر کدام از این عرصه ها روش های خاص خود را داشته و منسجم کردن هر کدام از این قلمروها، نوآوری های بیشتری را می تواند به همراه داشته باشد. به نظر می رسد عدم تفکیک قلمروی بحث در اقتصاد اسلامی به ویژه اقتصاد قرآنی و پراکندگی موضوعات و مباحث، روند توسعه مطالعات اقتصاد قرآنی را کند کرده و امکان ارزیابی و مدیریت مطالعات را ضعیف می کند. (هادوی تهرانی، مهدی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام / ۴۴-۴۵؛ احمد علی، یوسفی، ماهیت ساختار اقتصاد اسلامی / ۱۱۲-۱۰۹؛ مطهری، مرتضی، مسأله شناخت / ۱؛ شهید صدر، اقتصادنا / ۳۶۵؛ منذر تحف، مطالعاتی در اقتصاد اسلامی، مترجم، مهدوی / ۲۳؛ نمازی، حسین، نظام های اقتصادی؛ هادوی نیا، امکان و ضرورت و جایگاه اقتصاد اسلامی با نگرشی تطبیقی بر اقتصاد کلاسیک، اقتصاد اسلامی).

اهمیت توجه به قلمروهای مطالعات اقتصاد قرآنی وقتی بیشتر می شود که کشف رابطه و نحوه تعامل هر کدام از این قلمروها با یک دیگر، خود موضوع مستقلی برای تحقیق و مطالعه باشد. این نوع مطالعه به کشف نظام و شبکه اقتصاد قرآنی بسیار کمک می کند.

یک مثال می تواند نحوه تعامل و رابطه قلمروهای اقتصاد قرآنی و در عین حال کیفیت ارتباط با ایده ها و هست ها در اقتصاد اسلامی را روشن سازد. در این مثال در عین تفکیک قلمروهای بحث، نحوه ارتباط این قلمروها نشان داده شده که می تواند الگویی برای نگاه استقلالی به قلمروهای اقتصاد قرآنی در عین شبکه ای دیدن آن ها باشد:

توحید افعالی یکی از عناصر «جهان بینی اسلامی» از دیدگاه قرآن کریم می باشد. مهم ترین پیام این عنصر موثریت خداوند است. از جلوه های مهم موثریت خداوند، تأثیرگذاری در هدایت و کمال بخشی به انسان ها در قالب دخالت تشریحی خداوند است. این دخالت در قلمرو ایدئولوژی اسلامی قرار گرفته و با مجموعه ای از بایدها و نبایدها سامان می یابد.

موثریت خداوند در کنار حکمت الهی، انسانی را به منصف ظهور می رساند که خلیفه الهی بوده (مبانی فلسفی اقتصاد) و از این رو، آزادی محدود یا آزادی همراه با مسئولیت (مبانی ارزشی اقتصاد) و همراهی حق و تکلیف را برای انسان به ارمغان می آورد. مبانی فلسفی و ارزشی مزبور زمینه مساعدی را برای طرح نظریه ضرورت تعاون در اقتصاد اسلامی در کنار فرد و دولت فراهم می کند. این تربیت و هدایت گاه به صورت فردی و گاه به صورت جمعی پیگیری می شود. اعتقاد به آنچه در تعالیم قرآنی که به سامان دادن مبانی فلسفی و ارزشی اقتصاد قرآنی می پردازد، می تواند تأمین کننده بعد فردی این تربیت و هدایت باشد، اما تأکید بر اهمیت نقش دولت به عنوان مهم ترین نهادی که اراده جمعی افراد یک اجتماع در آن تبلور یافته است، بعد اجتماعی این تربیت و هدایت را سامان می دهد (اقتصاد دستوری؛ مردم دخالت دولت). البته این مهم می تواند با تشکیل سازمان ها و انجام راه کارهای مناسب جهت ایجاد انگیزش داوطلبانه به اجرا در آید. علاوه بر این، دولت طبق اصل «ضمان اعمال» وظیفه دارد در جهت تأمین معیشت مناسب و ایجاد امکانات برای فعالیت های اقتصادی آنان حرکت نماید که تمامی

این امور خود، نمونه هایی از نقش دولت در تحقق سیستم تعاون می باشد. (هادوی نیا، علی اصغر، امکان، ضرورت و جایگاه اقتصاد اسلامی، مجله اقتصاد اسلامی، پاییز ۱۳۸۵، جلد ۲۳).

ص: ۱۰۰۱

در مورد اعجاز اقتصادی قرآن در دهه اخیر کتاب های متعددی نوشته شده است که هر یک دارای نقاط قوت و ضعف خاص خود می باشند. در این بخش از مقاله سه کتاب ذیل مورد بررسی قرار گرفته که به برخی از نقاط ضعف آن ها نیز اشاره می گردد.

۱) کتاب الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم / دکتر رفیق یونس المصری، دارالقلم، دمشق، سوریه، ۱۴۲۶ هـ - ۲۰۰۵ م.

در این کتاب مواردی به عنوان مصادیق اعجاز علمی ذکر گردیده است:

۱. اصلی ترین مشکل اقتصادی از منظر عالمان اقتصاد، کمیابی است، اما از نگاه قرآن اصلی ترین مشکل، ظلم انسان ها و کفران نعمت الهی است. (شهید صدر، اقتصادنا/ ۳۴۷ و ۶۷۳) چرا که... إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ؛ «... قطعاً، انسان بسی ستمگر و بسیار ناسپاس است»، (ابراهیم / ۳۴).

محمد قطب نیز مشکل اصلی را رفتارهای انسانی مخالف سنت های الهی می داند. (حول التاصيل الاسلامی للعلوم الاجتماعیه / ۱۴۲) اگرچه اصل کمبود و کمیابی در منابع اسلامی پذیرفته شده است و بدان تصریح شده است إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ؛ «در حقیقت، ما هر چیزی را به اندازه آفریدیم»، (قمر / ۴۹)... قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا؛ «به یقین، خدا برای هر چیزی اندازه ای قرار داده است»، (طلاق / ۳) و این مسأله حتی نزد افراد ثروتمند نیز وجدانی است چرا که خواسته های آنان بیشتر از منابع امکاناتشان است، اما مشکل اساسی و مبنایی اقتصاد در این نکته نبوده بلکه در نحوه تعاملات انسانی با امکانات و منابع است (یونس المصری، رفیق، الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم / ۲۴-۳۳).

۲. تعریف رشید و سفیه و نهی از سفاهت، اسراف و تبذیر و بذل جد و جهد برای مصالح عمومی و دستور به آماده سازی و تربیت فرزندان برای رسیدن به جایگاه انسان اقتصادی، رشید و دعوت به اصلاح گری در اموال و حسن اداره آن، قبل از ظهور علم اقتصاد (یونس المصری، رفیق، الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم / ۳۳-۴۳).

۳. اهتمام به سود و منفعت طلبی وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...؛ «و به ثروت یتیم نزدیک نشوید، جز به آن (روشی) که آن نکوتر است...»، (اسراء / ۳۴).

احسن یعنی اعظم ربحاً، اعجل ربحاً، اعظم ایراداً (یونس المصری، رفیق، الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم / ۴۷-۴۹).

۴. اشاره به سیاست حداقل کردن ضرر و خسارت در قرآن

خداوند در این آیه... حَتَّىٰ إِذَا رَكِبُوا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا...؛ «تا وقتی سوار کشتی شدند، (معلم) آن را شکافت»، (کهف / ۷۱) اشاره می کند که برای جلوگیری از ضرر بیشتر، ضرر کمتر را باید پذیرا شد و در آیه ۷۹ همین سوره با صراحت بیشتری به این مسأله می پردازد أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا؛ «آیا [آن] کشتی، پس از آن بینوایانی بود که (با آن) در دریا کار می کردند؛ و خواستم آن را معیوب کنم، در حالی که آن

طرفِ آنان سلطانی بود که هر کشتی (سالمی) را به ستم می گرفت».

این اصل در فقه و قواعد فقهی با عناوین مختلفی هم چون «اصلاح المال بافساد بعضه لسلامه باقیه»، «اخف الضررین» و «اهون الثّین» شناخته می شود و در اقتصاد و مدیریت و امور نظامی به سیاست حداقل کردن ضررها معروف است. این اصل به صورت مشابه قابل تطبیق بر اصل حداکثر کردن سود نیز می تواند باشد (یونس المصری، رفیق، الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم / ۴۵-۵۰).

۵. اهتمام ویژه به صبر در تحقق اهداف و آرمان ها بویژه در توسعه و پیشرفت های مادی

ص: ۱۰۰۲

نظریات متعدد اندیشمندان غربی پیرامون توسعه و پیشرفت با ابعاد روان شناختی و جامعه شناختی انسانی، ارتباط کاملی برقرار نکرده لذا در موارد متعددی بدون توجه به ابعاد تربیتی و روحی انسان راهبردها و راه کارهایی را مطرح می نمایند که متأسفانه به علت همین بی توجهی گاه به یأس و ناامیدی و تنبلی و کسلی نیز دامن زده می شود.

از منظر قرآن، پیشرفت و توسعه نیازمند صبر و تحمل مشقت و سختی ها در مسیر پیشرفت و کمال است. البته لازم به ذکر است که صبر از منظر قرآنی، صبر ایجابی و واقع بینانه است و آفت و مشکلات صبر به معنای منفی را به دنبال ندارد. قرآن صبر را به عنوان یکی از عوامل موفقیت چه در اقتصاد متعارف و چه در اقتصاد علمی به شمار آورده و توجه به ابعاد انسانی و اخلاقی اقتصاد را جزء لاینفک سیاست های اقتصادی می داند. قرآن کریم در کنار دستور به توأسی به حق به توأسی به صبر نیز اشاره می کند و راه رسیدن به حق را بدون صبر میسر نمی داند، لذا از همگان می خواهد تا یک دیگر را در مسیر حق طلبی و صبرخواهی کمک و یاری رسانند. (یونس المصری، رفیق، الاعجازالاقتصادی للقرآن الکریم / ۵۵-۶۰).

۶. ناتوانی اقتصاددانان از توجیه علمی و عملی ربا در طول تاریخ

با این که ربا در دین اسلام و نیز سایر ادیان آسمانی تحریم گردیده، اما علمای اقتصاد در قرن های اخیر تلاش کردند تا به نظریه های متعدد همانند جبران ریسک، رجحان زمانی، هزینه فرصت، رجحان نقد بر نسیه و... آن را توجیه نمایند در حالی که همه این نظریات ناکافی بوده و در برخی موارد کاملاً مردود است. این امر از اعجازهای اقتصادی قرآن کریم است که حقایق آن قابل کتمان نبوده و پیش بینی های آن در خصوص ربا محقق شده است و شاید مشکلات و گرفتاری هایی که جهان امروز از آن رنج می برد و موج های متعددی که از اضطراب و زلزله و نابودی و هلاکت و جنگ ها و فتنه ها دنیا را فرا گرفته است ناشی از آزادسازی ربا و دیگر محرّماتی باشد که خداوند از آنان پرهیز داده است. (یونس المصری، رفیق، الاعجازالاقتصادی للقرآن الکریم / ۶۱-۶۵).

۷. اشاره به اصل ترجیح زمانی در قرآن کریم

خداوند در قرآن کریم در آیات متعددی به فطرت و طبیعت انسانی توجه می نماید که از جمله ویژگی های آن، ترجیح زمان حال بر مستقبل و ترجیح نقد بر نسیه می باشد و به همین منظور خداوند ثواب های روز قیامت را چند برابر می نماید تا انسان ها در اختیار خود به سمت آینده سوق یافته و زمان حال را صرفاً مدنظر قرار ندهند إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذُرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا «در حقیقت، اینان (زندگی دنیای) شتابان را دوست دارند، و روز گرانبار (قیامت) را پشت سرشان رها می کنند»، (انسان / ۲۷) كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذُرُونَ الْآخِرَةَ...؛ «هرگز چنین نیست (که شما کافران می پندارید)؛ بلکه (دنیای) شتابان را دوست می دارید و آخرت را رها می کنید»، (قیامت / ۲۰ و ۲۱) وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى...؛ «در حالی که آخرت بهتر و پایدارتر است»، (اعلی / ۱۷).

این مبنا یعنی ترجیح زمانی (Time Preference) یا ارزش زمانی در علم اقتصاد امروز، مبدا مهم است و به همین منظور ارزش زمانی پول (Time Value Money) از دغدغه های جدی اقتصاددانان است (یونس المصری، رفیق، الاعجازالاقتصادی للقرآن الکریم / ۷۱-۷۵).

۸. ملاحظه جدیدی در مصارف زکات (عاملین علیها)

۹. توجه به فرض ثابت بودن سایر شرایط در قرآن کریم

خداوند در آیه شریفه... يُشْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِّصِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ...؛ «... یک پایه ای و غیر یک پایه ای [قرار داد]، که با یک آب سیراب می شوند و [با این حال]، برخی از آنها را در میوه ها، بر برخی [دیگر] برتری می دهیم...»، (رعد/ ۴) با ثابت گرفتن آب، تأثیر عوامل دیگر را بر حسب تغییر در نوع محصولات و میوه ها

ص: ۱۰۰۳

نشان داده است. امروزه در علم اقتصاد در تحلیل هر متغیری لازم است روشن شود تا چه عوامل و عناصری در این متغیر مؤثرند و نسبت و میزان تأثیر هر عاملی هم بررسی شود. در تعیین شناخت میزان تأثیر هر عامل باید سایر عوامل را ثابت فرض کرد و با این فرض به تبیین میزان تأثیر خالص هر اثر پرداخت (یونس المصری، رفیق، الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم / ۷۹-۸۱).

۱۰. اشاره به مزیت های نسبی

قرآن کریم هم به مزیت های نسبی بین سرزمین ها و بین انسان ها اشاره می نماید. خداوند هر سرزمین و منطقه ای را حاوی محصولات و قابلیت های خاصی معرفی می کند... وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا...؛ «... در حالی که برای درخواست کنندگان یکسان است...»، (فصلت / ۱۰) و انسان ها را نیز در بهره مندی از معیشت ها و ارزاق، متنوع معرفی می نماید... نَخِينُ قَسَمًا مِّنَّا يَنْهَكُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا... (زخرف / ۳۲) خداوند دامنه این تنوع را به مردان و زنان هم کشانده و آنان را هم متفاوت می داند الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...؛ «مردان، [مایه] پایداری زنان اند؛ به خاطر آن که خدا برخی از آنان را بر برخی [دیگر] برتری داد، و به خاطر آنچه از اموالشان [در مورد زنان] هزینه می کنند...»، (نساء / ۳۴) و هر کدام را دارای نصیب و بهره ای دانسته و از حسادت و ورزیدن و زیاده خواهی نسبت به یک دیگر پرهیزشان می دهد. وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ؛ «و آنچه را خدا به سبب آن، برخی از شما را بر برخی [دیگر] برتری داده، آرزو نکنید. برای مردان از آنچه کسب کرده اند، بهره ای است و برای زنان [نیز] از آنچه کسب کرده اند، بهره ای است؛ و خدا را از [ناحیه ی بخشش و] فضلش درخواست کنید، که خدا به هر چیزی داناست»، (نساء / ۳۲).

خداوند در این قبیل آیات، به وجود تفاوت بین انسان ها، جنسیت ها و سرزمین ها اشاره کرده و همین امر را موجب برقراری ارتباط و تعامل می داند و از مردم به ویژه مسلمانان می خواهد که از این اختلاف ها برای پیشرفت هر چه بیش تر خود بهره گیرند، گو اینکه هر انسانی به طریقه، شیوه و ذوق خود عمل کرده و شاکله هر انسانی برای نوع خاصی از عمل در رفتار مناسب تر است. قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ...؛ «بگو: همه طبق (روش و خُلق و خوی) خویش عمل می کنند...»، (اسراء / ۸۴) (یونس المصری، رفیق، الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم / ۸۵-۹۱).

۱۱. اصل توزیع ریسک ها و نچیدن همه تخم مرغ ها در سبد واحد

خداوند در داستان حضرت یوسف علیه السلام به توصیه حضرت یعقوب به فرزندان خود اشاره می کند که همگی از یک در وارد نشوند. وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ...؛ «و گفت: «ای پسران من! از یک در وارد نشوید و از درهای مختلف وارد شوید؛ و هیچ چیزی را که از طرف خدا (حتمی شده) است از شما دفع نمی کنم...»، (یوسف / ۶۸-۶۷)، (یونس المصری، رفیق، الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم / ۹۲-۹۳).

۱۲. اصل توزیع مجدد سرمایه و درآمد

خداوند از سویی تفاوت بین غنی و فقیر را طبیعی و ذاتی دانسته و آن را از سنت های الهی می داند: وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ؛ «و خدا برخی از شما را در روزی، بر برخی [دیگر] برتری داد»، (نحل / ۷۱) انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ؛ «بنگر چگونه برخی آنان را بر برخی [دیگر] برتری دادیم»، (اسراء / ۲۱) اما از سوی دیگر تفاوت فاحش بین غنی و فقیر را در طغیان و سرکشی دانسته و انسان ها را از آن بر حذر می دارد. كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ، أَنْ رَأَاهُ اسْتَيْغَىٰ؛ «هرگز چنین نیست؛ قطعاً انسان طغیان می کند؛ به خاطر این که خود را توانگر دید»، (علق / ۶ و ۷) وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ؛ «و اگر (بفرض) خدا روزی را بر بندگانش گسترده

می ساخت، حتماً، در زمین ستم می کردند»، (شوری / ۲۷) لذا به توزیع مجدد ثروت به عنوان یکی از ابزارهای مانع از چرخش سرمایه بین اغنیاء می پردازد تا از این طریق ثروت در همه سطوح اقتصادی به چرخش درآمده و همه گروه های اقتصادی نقش خود را در اقتصاد ایفا نمایند و از ظلم و سرکشی و طغیان ناشی از ثروت های بی حد از سوی ثروتمندان جلوگیری نماید (یونس المصری، رفیق، الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم / ۹۴-۱۰۲).

۱۳. ارتباط دنیای مادی با رفتار و کردار انسان ها

سید قطب معتقد است که آیه *ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ*؛ «به خاطر دستاورد مردم، تباهی در خشکی و دریا آشکار شد؛ تا (سزای) بعضی از آنچه انجام داده اند را به آنان بچشانند؛ باشد که آنان بازگردند»، (روم / ۴۱) نشان می دهد که احوال زندگی و شرایط آن با اعمال انسان ها ارتباط دارد و فساد در عقیده و عمل به فساد در زمین منجر می شود. (فی ظلال القرآن، ۲۱/۲۷۷۳). فساد در زندگی انسان ها به فساد اداری و اخلاقی منجر شده که آن نیز در پی خود، انواع آلودگی ها و مشکلات را در آب و هوا و غذا و فضا ایجاد می کنند (ر. ک: یونس المصری، رفیق، الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم / ۱۰۴-۱۰۸).

۱۴. لزوم تخلُّق به اسماء الهی از جمله صفت حاسب

خداوند در قرآن به حسابگری خود نسبت به همه آنچه در عالم می گذرد اشاره دارد از جمله: سرعت در محاسبه... *وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ*، (انعام / ۶۲)... *وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ*، (بقره / ۲۰۲) صدق در محاسبه *هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ*، (جاثیه / ۲۹) انعطاف در حسابگری متناسب با مخاطب... *فَحَاسِبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا...*، (طلاق / ۸) *فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا*، (انشقاق / ۸).

بدیهی است که خداوند نیز می پسندد که بندگانش اینگونه با دیگران محاسبه کرده و به صفت های الهی متخلق شوند (یونس المصری، رفیق، الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم / ۱۰۹-۱۱۲).

بررسی و نقد

همان گونه که از تفصیل نسبی مطالب پیداست نویسنده کتاب از پیام های اقتصادی قرآن و حکمت های نهفته در آیات اقتصادی قرآن تعبیر به اعجاز اقتصادی نموده است گرچه به تعریف خود نسبت به اعجاز اقتصادی التزام کامل ندارد. به علاوه به ارایه نظام مند پیام های اقتصادی به گونه ای که بشر از آوردن آن ناتوان باشد نیز پایبند نبوده است و تلاشی در پیدا کردن نظام موجود بین پیام ها و حکمت های اقتصادی ننموده است.

نکته دیگر اینکه در هیچ موردی صحبت از رکن تحدی که از ارکان معجزه به شمار می رود، در این کتاب به میان نیامده است. به نظر می رسد اگر مواردی از این دست بخواهد اعجاز دانسته شود بسیاری از پیام ها و حکمت ها می تواند از مصادیق اعجاز محسوب شود.

۲) الاعجاز الاقتصادي فی القرآن الکریم «دراسة تاصيلية تطبيقية» اثر دکتر اسامه السید عبدالسمیع، استاد دانشکده شریعت و

این کتاب در یک مقدمه، دو بخش و یک نتیجه گیری در ۴۳۰ صفحه وزیری به زبان عربی به چاپ رسیده است. مقدمه کتاب به مفهوم اعجاز قرآنی و انواع آن می پردازد. در بخش اول کتاب در ۱۳ فصل ابعاد مبنا شناختی و روش شناختی اعجاز اقتصادی قرآن، محل بحث قرار گرفته است و در بخش دوم به بررسی دو تجربه از اعجاز اقتصادی در قرآن کریم یعنی بحران مالی زمان حضرت یوسف و نقش اقتصادی حضرت شعیب اهتمام شده است. در بخش پایانی نیز به نگاه دانشمندان غربی نسبت به قرآن، پیامبر اکرم و اقتصاد اسلامی اشارت کرده است.

بخش اول کتاب که به ابعاد اعجاز اقتصادی قرآن کریم می پردازد حاوی فصل های ذیل است:

ص: ۱۰۰۵

۱. زکات و سایر ابزارهای انفاق و تأثیر آن بر تعادل افراد جامعه؛

۲. ابزارهای انفاق داوطلبانه و تأثیر آن بر تعادل روابط افراد جامعه؛

۳. تحریم معاملات ربوی و دلالت آن بر اعجاز اقتصادی قرآن کریم؛

۴. اعتدال در مصرف و پس انداز؛

۵. امنیت غذایی در اسلام؛

۶. تعادل بین روابط خریدار و فروشنده؛

۷. تمایل به طیبات و پاکی ها و اجتناب و پرهیز از ناپاکی ها و خبائث؛

۸. دست نیازیدن بر اموال دیگران با مراتب مختلف سرقت؛

۹. وفای به عقد و عهد؛

۱۰. اصل نوشتن و شهادت گرفتن در دادن و گرفتن و مستند کردن اموال؛

۱۱. تفاوت در رزق؛

۱۲. گرایش به مال و اثر آن در توسعه اقتصادی؛

۱۳. دعاهای اقتصادی.

نویسنده در مقدمه کتاب با تعریف اعجاز و انواع اعجاز قرآن از قبیل اعجاز لفظی، اعجاز بلاغی و بیانی، اعجاز عددی و رقمی، اعجاز تشریحی، اعجاز علمی، اعجاز طبی، اعجاز کشاورزی، اعجاز هندسی، اعجاز غیبی و اعجاز تاریخی، یکی از انواع اعجاز قرآن را اعجاز اقتصادی قرآن معرفی می نماید. وی در تعریف اعجاز اقتصادی قرآن می گوید:

«ارایه روش جامع اقتصادی که هم زمان مصالح فرد و جامعه را به شکل متوازن در دنیا و آخرت تأمین نماید به نحوی که بشر در طول تاریخ و در همه زمان ها از آوردن شبیه آن عاجز باشد.» (ر. ک: اسامه، السید عبدالسمیع، اعجاز اقتصادی فی القرآن الکریم / مقدمه).

مؤلف، در فصل اول که به بحث زکات اختصاص یافته است موارد زیر را به عنوان اعجاز اقتصادی قرآن بر می شمارد:

۱. کیفیت تعریف زکات به عنوان خارج کردن بخشی از مال - که انسان در آن جانشین خدا است - برای فقرا و نیازمندان در شرایط مخصوص؛

۲. بهره‌گیری از زکات برای تحقق عدالت و توازن بین افراد جامعه و نابودی فقر و زمینه‌سازی برای تحقق این اهداف در خلال ضوابط و مقررات؛

۳. حکمت‌ها و اعجاز نهفته در استخلاف انسان در اموال؛

۴. اعجاز اقتصادی نهفته در مطلق گذاشتن موارد زکات و نصاب آن؛

۵. اعجاز در مشخص شدن حدود زکات با حصول اطمینان از برقراری عدالت بین افراد جامعه؛

۶. اعجاز در تأثیر زکات بر سرمایه‌گذاری و اجتناب از حبس و نگه‌داری اموال؛

۷. حکمت‌های نهفته در توصیه به اعطای زکات و نهی از اسراف؛

۸. حکمت‌ها و اعجاز نهفته در تعبیر زکات به صدقه؛

۹. حکمت‌ها و اعجاز نهفته در تعبیر زکات و سایر پرداخت‌های داوطلبانه به قرض؛

۱۰. حکمت‌ها و اعجاز نهفته در رابطه بین زکات و ربا.

ص: ۱۰۰۶

نویسنده در فصل دوم به اعجازهای مرتبط با سایر انفاق ها می پردازد. مهمترین اعجازهای شمرده شده در این فصل عبارتند از:

۱. اعجاز در بهره گیری از سایر انواع انفاق های داوطلبانه در تحقق عدالت؛

۲. اعجاز در جمع بین زکات و پرداخت داوطلبانه در آیه واحد.

فصل سوم نیز به تحریم ربا و وجود اعجاز مرتبط با آن اختصاص یافته است که موارد زیر را شامل می شود:

۱. اعجاز نهفته در تحریم ربا در قرآن؛

۲. اعجاز در تدریجی بودن تحریم ربا در قرآن؛

۳. اعجاز قرآن در تحریم ربا با حلیت بیع در آیه واحد؛

۴. اعجاز اقتصادی قرآن در رشد و نمو صدقه در کنار نابودی ربا؛

۵. اعجاز اقتصادی در مفهوم اصل سرمایه فارغ از زیادت برای فرار از ربا.

در فصل چهارم به ابعاد اعجاز اعتدال در مصرف و سرمایه گذاری اشاره شده است. اهم محورهای اعجاز این فصل به این قرار است:

۱. اعجاز موجود در مستندات اعتدال در مصرف در قرآن؛

۲. اعجاز موجود در موضوع اسراف و مصرف گرایی؛

فصل پنجم به موضوع امنیت غذایی به عنوان یکی از ابعاد اعجاز اقتصادی می پردازد. در این فصل به اهمیت و جایگاه اقتصاد، امنیت غذایی، ارتباط اعجاز آمیز دنیا و آخرت، اقتصاد و معنویت در قرآن پرداخته شده است که امنیت اقتصادی را مقدمه امنیت پزشکی، غذایی و فیزیکی معرفی می کند.

فصل ششم به توازن بین خریدار و فروشنده و اعجاز موجود در آن اشاره دارد. نویسنده، اعجاز موجود در این محور را در عناوین ذیل جستجو می کند: عدم اکل مال به باطل بین فروشنده و خریدار و در نگاهی عام تر اعتدال انسان میان تمتعات دنیوی و آخرت طلبی، عدم استعمار مشتری توسط خریدار و کم فروشی فروشنده به خریدار.

فصل هفتم به اعجاز مرتبط با گرایش به پاکی ها و دوری از ناپاکی ها اشاره می کند، وجود اعجاز مورد اشاره در این فصل به این قرارند: مطلق گذاشتن طبیات بدون محدود کردن در نوع و زمان بهره گیری آن، محدود نشدن به تعداد، خاص، مقید کردن خبائث، پیدا کردن حکم پاکی و ناپاکی به وسایل و ابزارهای منتهی به آن دو.

فصل هشتم به بیان اعجاز موجود در ظلم نکردن و عدم تعدی به اموال سایرین در شکل های مختلف می پردازد. ابعاد اعجاز موجود در این محور عبارتند از: تحریم انواع سرقت، معتبر دانستن مالکیت خصوصی و فردی و احترام به آن و لحاظ مجازات برای تعدی کنندگان به آن ها.

عنوان فصل نهم وفای به عهد، وعده و عقد به عنوان یکی از وجوه اعجاز اقتصادی قرآن کریم است. محورهای اعجاز اقتصادی در این خصوص عبارتند از:

۱. عبادت دانستن وفای به عهد و عقد و وعده و ارتباط آن با ثواب و عقاب؛
۲. مطلق بودن عقد و وعده و عهد در قرآن و در بر گرفتن همه انواع آن؛
۳. تعلق وفای به عهد به همه انواع عقود با همه قیمت ها و تعهدات؛
۴. در بر گرفتن عقد شفاهی و کتبی با توجه به اطلاق آیه؛
۵. لزوم وفای به عقد و عهد حتی برای غیرمسلمانان؛
۶. اعجاز در اطلاق لفظ صدق بر وعده و اهمیت صداقت در ابعاد اقتصادی و اخروی زندگی؛

۷. اشاره به این که امر غیر مشروع واجب الوفاء نیست و اهمیت مقید بودن عقدها به امور شرعی.

فصل دهم کتاب به موضوع ضرورت کتابت و شهادت گرفتن در داد و ستد اموال و ابعاد اعجاز اقتصادی آن تعلق دارد. ابعاد اعجازی مورد اشاره در این فصل عبارتند از:

۱. امر به کتابت جهت برطرف شدن شک و حفظ ثبات و آرامش؛

۲. دلالت آیه به نگاشتن تفصیل داد و ستد که در رفع مشکلات مؤثر است؛

۳. اعجاز موجود در تسهیل کتابت در سفر و تحویل دادن رهن؛

۴. اشاره به اختیاری بودن کتابت در موارد اعتماد متقابل؛

۵. ضرورت شاهد گرفتن در هنگام استرداد مال یتیم و ابعاد اعجازی آن؛

۶. اعجاز موجود در شهادت گرفتن بر وصیت در وقت احتضار محتضر.

فصل یازدهم به تفاوت انسان ها در روزی و وجود اعجاز آن می پردازد.

نویسنده در این موضوع در چهار محور تفاوت رزق بین بندگان، مضمون و مطمئن بودن رزق، جهل انسان به مقدار دقیق مال در آینده و عدم علم انسان به زمان و مکان مردن خود، بحث را ارایه نموده و مواردی را از اعجاز اقتصادی قرآن را این گونه ذکر می کند:

۱. تفاوت مایه تکامل و توصل؛

۲. تفاوت در رزق موجب تفاوت در انواع شغل ها و حرفه ها؛

۳. تفاوت نباید موجب ظلم و تعدی گردد؛

۴. تضمین رزق همه؛

۵. ضرورت تلاش و کار برای رزق بعد از عبادت و طلب؛

۶. تقسیم و معین بودن رزق بین خلائق؛

۷. تأثیر نااطمینانی نسبت به آینده در کار و تلاش و پرهیز از بیکاری؛

۸. جلوگیری از اسراف و مصرف گرایی؛

فصل دوازدهم به مال و اثر آن بر توسعه اقتصادی می پردازد. در این فصل کوتاه، به اهمیت مال و ثروت در اقتصاد و تأثیر آن بر رشد و توسعه توجه شده است.

فصل سیزدهم به معجزه بودن برخی دعاهاى اقتصادى اشاره دارد که برخی از این موارد عبارتند از:

۱. طلب رزق و روزی توسط حضرت ابراهیم برای فرزندان و اهل خود و نیز اهل مکه در حالی که در آن زمان، آن سرزمین خشک و بدون زراعت و ثروت بود که نوعی پیش گویی به همراه دارد؛

۲. درخواست حضرت یوسف از پادشاه مصر مبنی بر گماشتن وی بر امور مالی مصر؛

۳. درخواست و دعای حضرت سلیمان از پروردگار برای اعطای ملک بی سابقه و بی نظیر به وی.

وجود اعجاز در این دعاها عبارتند از:

۱. عمومی بودن رزق برای همه انسان ها اعم از مؤمن و کافر؛

۲. مطلوب بودن معیشت نیکو برای همه انسان ها از منظر الهی؛

۳. امکان رسیدن مؤمن به مناصب بالای اجتماعی و اقتصادی؛

۴. امکان طغیان کافر در جایگاه های استغناء؛

۵. منحصر نشدن زندگی در زندگی مادی؛

ص: ۱۰۰۸

۶. ضرورت تقویت یافتن مسلمانان در همه امور مادی و معنوی؛

بخش دوم به ابعاد تطبیقی اعجاز اقتصادی در قرآن کریم پرداخته است و در دو فصل به اعجاز اقتصادی زمان حضرت شعیب که در قرآن به تفصیل بیش تری نسبت به سایر جریان های اقتصادی آورده شده است اشاره می کند.

در فصل اول این بخش پس از ذکر مقدماتی پیرامون زندگی حضرت یوسف و داستان وی و رؤیایش به ابعاد اعجاز اقتصادی این داستان اشاره می نماید. ابعاد اقتصادی ذکر شده عبارتند از:

۱. جدیت در عمل و استمرار در کار و تلاش؛

۲. پس انداز کردن غذا در سال های رونق و فراوانی؛

۳. اشاره به نوع غذای پس انداز شده و کیفیت پس انداز کردن آن؛

۴. هدایت و راهنمایی اهل مصر به کم کردن مصرف به مقدار نیاز و ضرورت نگهداری و پس انداز باقی مانده محصولات؛

۵. مراقبت و نگهداری غذای پس انداز شده در سال های فراوانی و رونق اقتصادی؛

۶. رعایت زمان مندی در مصرف غذای پس انداز شده در سال های سختی و خشک سالی؛

۷. هدایت اهل مصر به ذخیره کردن بخشی از حبوبات به عنوان بذر در سال های خشکی جهت کشت زرع در سال های بعد از خشک سالی؛

۸. بیان بعد تکلیف و مسؤولیت برای متقاضیان مناصب اجتماعی و حکومتی.

نویسنده در فصل دوم این بخش، ابعاد اقتصادی داستان حضرت شعیب را عنوان می کند. وی در این فصل نیز ابتدا شمه ای از زندگی حضرت شعیب را ارایه می نماید و جایگاه اقتصاد در رسالت و مأموریت حضرت شعیب را تبیین می کند و سپس به وجود اعجاز مندرج در این داستان این گونه اشاره می کند:

۱. نهی از فساد اقتصادی مثل کم فروشی و ظلم به حقوق مردم؛

۲. آمیخته کردن اقتصاد با عبادت خداوند؛

۳. مطلق آوردن کم فروشی و در بر گرفتن انواع کم فروشی؛

۴. ایجاد خلل و کاستی در خرید و فروش ها با کم فروشی؛

۵. تأثیر کم فروشی بر بحران های اقتصادی ناشی از اکل مال به باطل و احتکار؛

۶. شکست و سقوط اقتصاد ملی هر دولتی که اموال را به باطل و تقلب استفاده کند؛

۷. کم شدن اعتماد اجتماعی بین مردم در صورت رعایت نکردن موازین شرعی در داد و ستدها؛

۸. تأثیر کم فروشی در ابعاد کیفی اقتصاد ملی؛

۹. تعبیر از کم فروشی و معاملات غیرشرعی به فساد اقتصادی؛

مؤلف در بخش پایانی کتاب، به ۱۵۱ کتاب که در ۲۱ موضوع گردآورده شده است را به عنوان منابع تألیفش ذکر می کند که در این میان نویسنده از ۱۰ کتاب اقتصادی یاد می کند که عمده آن ها هم کتاب های اقتصاد اسلامی و کتاب هایی از قبیل کتب لغت، تفسیر، علوم قرآن، حدیث، فقه و اعجاز و... می باشد. وی از کتاب های متعارف در علم اقتصاد جز ۲ یا ۳ کتاب بیشتر بهره نبرده است.

بررسی و نقد

نویسنده از پیام های اقتصادی قرآن و حکمت های نهفته در آیات اقتصادی قرآن تعبیر به اعجاز اقتصادی نموده و برارایه نظام مند پیام های اقتصادی به گونه ای که بشر از آوردن آن ناتوان باشد نیز پایبند نبوده است.

ص: ۱۰۰۹

وی تلاشی در پیدا کردن نظام موجود بین پیام‌ها و حکمت‌های اقتصادی ننموده است، مضاف بر این که هیچ صحبتی از رکن تحدی که از ارکان معجزه به شمار می‌رود، در کتاب به میان نمی‌آید. این اثر اگرچه حاوی نکات مفیدی پیرامون آیات اقتصادی قرآن می‌باشد، اما با عنوان کتاب (اعجاز اقتصادی در قرآن) تناسب چندانی ندارد، مضاف بر این که ارتباط بخش عمده‌ای از محتوای کتاب با ادبیات اقتصادی روشن نبوده و برای آشنایان به ادبیات علمی متعارف در رشته اقتصاد، این کتاب سخنان یا توصیه‌های روشن و عالمانه‌ای به همراه نمی‌آورد.

۳) المنظومه المعرفیه لآیات الربا فی القرآن الکریم «نموذج للاعجاز القرآنی فی المجال الاقتصادي» دکتر رفعت السید العوضی، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، قاهره ۱۹۹۷

نویسنده، متولد کشور مصر است که تحصیلات دوره ارشد و دکتری خود را در رشته اقتصاد دانشگاه الازهر به پایان برده و سپس به عنوان استاد اقتصاد اسلامی در دانشگاه‌های الازهر؛ ام القری عربستان؛ قطر و نیز دانشگاه اسلامی آباد پاکستان مشغول تدریس می‌شود. وی در چندین طرح تحقیقاتی با المعهد العالمی للفکر الاسلامی همکاری داشته و در بسیاری از کنفرانس‌ها و همایش‌های علمی اقتصاد اسلامی شرکت داشته است. از این نویسنده چند اثر علمی در اقتصاد اسلامی و به طور مشخص چندین کتاب و مقاله در موضوعات اقتصاد قرآنی انتشار یافته است. شاید بتوان ایشان را پر تألیف‌ترین نویسنده معاصر در زمینه اقتصاد قرآنی دانست.

این کتاب در ۱۵۲ صفحه تنظیم شده و هجدهمین کتاب از سلسله

مطالعات اقتصاد اسلامی است که از سوی المعهد العالمی للفکر الاسلامی منتشر شده است.

فرضیه اصلی کتاب آن است که قرآن ربا را متضمن انحراف در تربیت صحیح عقیدتی، اجتماعی و اقتصادی دانسته و تلاش می‌کند این فرضیه را در تمامی موارد استعمال ربا در قرآن اثبات نماید.

نویسنده، کتاب را در یک مقدمه، سه فصل اصلی و یک فصل به عنوان خاتمه ارائه می‌کند. تمرکز نویسنده بر آیات ربا در سه سوره روم، آل عمران و بقره بوده و آیه موجود در سوره نساء را در ضمن مباحث دیگر مطرح می‌نماید.

وی در مقدمه به وجود اعجاز قرآن پرداخته و از جمله وجوه اعجاز، به برخورداری قرآن از شبکه و نظام معرفتی مفاهیم اشاره می‌کند و به شیوه و ضرورت بحث می‌پردازد. در فصل اول کتاب که به آیات ربا در سوره روم اختصاص یافته است، آیات ربا را در سه چارچوب معرفتی ترسیم می‌نماید.

لایه اول، متضمن تربیت اقتصادی عقیدتی ایجابی، لایه دوم تربیت اقتصادی عقیدتی سلبی و لایه سوم تربیت اعتقادی محض می‌باشد. وی در لایه اول، به رزاقیت خداوند و ضرورت تعاون اجتماعی از طریق انفاق اشاره کرده و در لایه دوم به هشدار نسبت به فساد در زمین و عقوبت‌های آن از سوی خداوند متعال و نیز گوناگونی روزی و رزاقیت خداوند توجه می‌دهد. در لایه سوم که صرفاً به تربیت اعتقادی اهتمام دارد، به پا داشتن دین حنیف و جهت‌گیری به سمت آن را از آیات قرآن بهره می‌گیرد.

نویسنده در فصل دوم کتاب که به آیات ربا در سوره آل عمران معطوف است همانند دو فصل دیگر، ابتدا به سیاق داخلی آیات ربا و سپس به سیاق خارجی آن یعنی مجموعه ای از آیات مرتبط قبل و بعد از آیات ربا در چند لایه می پردازد. وی فضای کلی آیات ربا را در این سوره در فضای عقیدتی - سیاسی یعنی فضای اعتقادی و نظامی ترسیم نموده و فضای کلی جنگ را حاکم بر این آیات می داند. در لایه نخست دستاوردهای اصلی ربا، تحت عناوین طاعت، فلاح، تقوی، رحمت الهی، رسیدن به مصالح اجتماعی، عبرت گرفتن تاریخی، احسان و هدایت و موعظه شمرده می شود و در لایه بعدی ریشه ها و عوامل تأثیرگذار اعتقادی بر ربا ذکر می گردد. وی عناصر اصلی

ص: ۱۰۱۰

نظام معرفتی سوره آل عمران را در موضوع الزامات کلان تشریح ربا، رسیدن به فلاح و رستگاری، رحمت و همکاری و تضامن اجتماعی معرفی می نماید.

فصل سوم کتاب به آیات ربا در سوره بقره مربوط است. وی در این سوره ربا را با سه لایه معرفتی مرتبط و منسجم می داند. لایه اول و نزدیک را متضمن قانون گذاری اقتصادی، لایه دوم را متضمن تربیت و مفاهیم عمومی اقتصاد و لایه سوم را متضمن تربیت کلان اعتقادی تلقی می کند. نویسنده تلاش می کند تا ارتباط هر کدام از این لایه ها را با یک دیگر و با آیات ربا روشن نماید.

بخش پایانی کتاب به ابعاد جدید و نوآوری های نظام معرفتی آیات ربا در قرآن پرداخته و ابعاد اعتقادی، اقتصادی و نظامی آیات ربا را تشریح کرده و ترتیب چینش و تنظیم این عناصر را مورد بحث و بررسی قرار می دهد.

بررسی و نقد

این کتاب نمونه خوبی است از این که آیات اقتصادی قرآن را نمی توان به تنهایی و فارغ از سیاق آیات نزدیک و دور آن ها و نیز فارغ از مضمون و غرض کلی سوره تصویر نمود، چرا که این شیوه، ما را از بسیاری از مفاهیم اقتصادی قرآن دور می سازد.

از نکات برجسته کتاب نشان دادن نحوه ارتباط نظام مند آیات قرآنی پیرامون موضوع رباست. نویسنده تلاش می نماید تا آیات قرآن را منسجم و دارای لایه ها و بطون معنایی معرفی کند. نویسنده ابعاد ارتباط سیاق داخلی آیات ربا را با آیات قبل و بعد آن (آیات انفاق و زکات) تبیین کرده و در لایه بعدی تربیت های اعتقادی - اقتصادی پیرامون آیات ربا را مطرح می نماید. نویسنده در لایه سوم بستر سازی فرهنگی و اعتقادی آیات ربا را توصیف می کند. به نظر می رسد فارغ از محتوای مطرح شده در این کتاب، الگوی تحلیل استفاده شده در کتاب می تواند مورد بهره برداری قرار گرفته و با همین مدل تحلیل های خوبی از انسجام آیات قرآن و به طور خاص انسجام آیات اقتصادی با آیات دیگر قرآن نشان داد.

لازم به ذکر است که نویسنده کتاب به شکلی ابتکاری فضای کلی آیات ربا را در سوره های مختلف ترسیم نموده و مطابق با آن تحلیل عمیق تری از ربا انجام می دهد. وی فضای سوره روم را فضای شبهات فکری و اعتقادی و چالش های معرفتی نسبت به ربا می داند. خداوند در سوره آل عمران در فضای آمیخته با حالت جنگ و بحران و با انگیزه دفاع از جامعه به موضوع ربا می پردازد و آن را خطری برای جامعه اسلامی به شمار می آورد.

وی معتقد است که فضای سوره بقره فضای ثبات اعتقادی و امنیت اجتماعی است که در آن نوبت به تشریح تفصیلی رسیده و جزئیات احکام برای سازمان دهی فعالیت های اجتماعی تبیین می شود.

این کتاب را به یک معنا می توان حاوی نظریه پردازی پیرامون اقتصاد قرآنی دانسته و برای علاقه مندان مطالعات قرآنی کاملاً قابل استفاده می نماید.

نگارنده علاوه بر این کتاب، از این الگو در موضوعات دیگر قرآنی هم چون ارث نیز بهره برده و الگوی خود را مؤثر نشان داده است.

جمع بندی و نتیجه گیری

از میان تعاریف موجود درباره اعجاز اقتصادی قرآن، بهترین تعریف عبارت است از «آموزه ها یا نظام هایی از معارف اقتصادی قرآنی که بشر برای همیشه نتواند بدون بهره گیری از این به آن دست یابد و بلکه قابلیت تحدی نیز داشته باشد».

با این تعریف می توان ساحت های متنوعی از اعجاز اقتصادی قرآن را بر شمرد که می تواند محل تأمل و تحقیق

ص: ۱۰۱۱

اندیشمندان قرار گیرد؛ اعجاز درون قرآنی و اعجاز برون قرآنی اقتصادی، اعجاز در گزاره های انشایی و اخباری اقتصادی قرآن، اعجاز اقتصادی آموزه ها و اعجاز نظام اقتصادی قرآن و اعجاز قرآن به اعتبار قلمروهای متعدد اقتصاد از قبیل فلسفه اقتصاد قرآنی، مکتب اقتصاد قرآنی، حقوق اقتصادی قرآنی، نظام اقتصاد قرآنی، علم اقتصاد قرآنی.

بنابراین التزام به تعریف صحیح اعجاز اقتصادی از مهم ترین محورهای قابل توجه است تا هر موضوع و معرفت و آموزه ای، تحت عنوان اعجاز اقتصادی شمرده نشده و اهمیت و جایگاه بحث اعجاز محفوظ بماند. از سوی دیگر تعیین دقیق حوزه و عرصه مطالعه و کشف اعجاز اقتصادی به روشن شدن مدعای هر تحقیق و نیز کیفیت ارزیابی و نقد و تکمیل آن کمک کرده و بلکه بدون آن نمی توان به نتیجه محصلی دست یافت.

بحث اعجاز اقتصادی قرآن از جمله سرفصل های نویناد و نوپای مطالعات اقتصاد قرآنی است که ورود بدون احتیاط و مسامحی در آن و انتساب هر یافته بدیع و شگفت قرآنی بدان، می تواند لطمات و خسارت های فراوانی را به همراه داشته باشد و از سوی دیگر پرداخت درست و منطقی و مستدل به این عرصه علمی، خدمت شایانی به مطالعات قرآنی و رونق محسوسی را به مطالعات میان رشته ای قرآن و اقتصاد در پی خواهد داشت.

تعیین مرز دقیق بین این فرصت و آن تهدید، در گرو تحقیقات عالمانه و روش مند و آشنایی صاحب نظرانه به حوزه های قرآنی و اقتصاد است که در فضای آمیخته با نقد دلسوزانه و آزاداندیشی منضبط و هم فکری و هم دلی اندیشمندان این مدار شکل یافته باشد.

ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، نشر دارالکتب اسلامیه، بیروت، ۱۴۲۰ ق، چاپ سوم.

بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

تفتازانی، مسعود، شرح المقاصد.

خورشید احمد، مطالعاتی در اقتصاد اسلامی، مقاله دکتر انس زرقاء.

خویی، سید ابوالقاسم، بیان فی تفسیر القرآن، المطبعه العلمیه، قم، ۱۳۹۴ ق.

دادگر، یدالله، نگرشی بر اقتصاد اسلامی، پژوهشکده اقتصاد دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸.

رافعی، مصطفی صادق، اعجاز القرآن و بلاغت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، ترجمه عبدالحسین ابن الدین، بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ ش.

رستم نژاد مهدی و حسینی کوهساری، سید مفید، روش شناسی مطالعات اقتصاد اسلامی با تأکید بر مطالعات قرآنی، مجله قرآن و علم، ش چهارم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، انتشارات کتاب مبین، ۱۳۸۰، چاپ اول.

سعیدی روشن، محمدباقر، معجزه شناسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، پاییز ۱۳۷۹، چاپ اول.

سیوطی، جلال الدین، الإیتقان فی علوم القرآن، تحقیق، سعید المندوب، لبنان، دار الفکر، اول، ۱۴۱۶ ق.

شاهد، رئیس اعظم، اعجاز قرآن از دیدگاه مستشرقان، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، زمستان ۱۳۸۶، چاپ اول.

شهید صدر، اقتصادنا، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵، چاپ اول.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، تفسیرالمیزان فی تفسیرالقرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.

طوسی، خواجه نصیر الدین و علامه حلّی، ۱۴۰۷ ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم.

فاضل مقداد، ارشد الطالبین.

قطب، محمد، حول التائیل الاسلامی للعلوم الاجتماعیه، محمد قطب، قاهره، دارالشروق، ۱۴۱۸ ق.

مطهری، مرتضی، مسئله شناخت، صدر، تهران، ۱۳۷۱، چاپ ششم.

معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.

منذر تحف، مطالعاتی در اقتصاد اسلامی، مترجم: محمد جواد مهدوی، مشهد، آستان قدس، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۴.

نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل.

نمازی، حسین، نظام های اقتصادی، دانشگاه شهید بهشتی، اول، تهران، ۱۳۷۴.

هادوی تهرانی، مهدی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، اول، قم، ۱۳۷۸.

هادوی نیا، علی اصغر، امکان و ضرورت و جایگاه اقتصاد اسلامی با نگرشی تطبیقی بر اقتصاد کلاسیک، اقتصاد اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

یوسفی، احمد علی، ماهیت ساختار اقتصاد اسلامی، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹، چاپ اول.

یونس المصری، رفیق، الاعجاز الاقتصادي للقرآن الکریم، دارالقلم، دمشق، سوریه، ۱۴۲۶ هـ - ۲۰۰۵ م.

ص: ۱۰۱۳

حجت الاسلام دکتر عبدالکریم بهجت پور

عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

Bhrhbr@gmail.com

حامد معرفت

کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن

hmdmarefat@yahoo.com

چکیده

قرآن کریم معجزه بزرگ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم است که اعجاز آن در ابعاد گسترده ای نمود دارد. یکی از این ابعاد، حوزه تشریحات است، به این معنا که احکام شرعی قرآن دارای ویژگی هایی می باشد که هیچ بشری قادر به عرضه هم آوردی برای آن نیست.

قوانین قرآن با عقل و فطرت سازگار بوده و به تمام جنبه های انسان توجه دارد و در عین حال از هرگونه تناقضی مبرا است. این مجموعه منسجم، توسط شخصیتی درس ناخوانده و بدون پیش زمینه های لازم عرضه شده است. همین ویژگی ها زمینه ساز اعجاز تشریحی قرآن شده است که در برخی آیات مثل آیه قصاص، رضاع (شیردادن دو سال به کودک) و قوانین مربوط به اموال یتیمان جلوه نموده است.

واژه های اصلی: قرآن، اعجاز، تشریح، قانون گذاری، علم.

ص: ۱۰۱۴

قرآن معجزه جاودان پیامبر عظیم الشان اسلام حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم است که همواره در طول تاریخ مورد مأمّن و پناه معرفتی و معنوی مسلمانان بوده است.

قرآن برخلاف سایر معجزات، محدود به زمان و مکان خاصی نبوده و نیست. قرآن آیت و نشانه ای همیشگی برای اثبات حقانیت اسلام و رسالت پیامبر است.

بنابراین همیشه می توان وجهی از وجوه اعجاز قرآن را به دست آورد و به دنیا عرضه نمود. بسیاری از وجوه اعجاز قرآن از قبیل اعجاز علمی و تشریحی پس از گذشت قرن ها از نزول قرآن هویدا می گردد و این خود شاهدی بر جاودانگی قرآن است که در هر زمان می توان نکات جدیدی را که مسبوق به سابقه نبوده از آن به دست آورد.

این نوشتار در راستای تشریح ابعاد اعجاز تشریحی قرآن سامان یافته است که در بخش های ذیل عرضه می گردد.

اول: مفهوم شناسی

الف) اعجاز

اعجاز از ماده عجز در اصل به معنی تاخر است لکن بعدها به ناتوانی (در مقابل قدرت) اطلاق شد. (راغب، مفردات)

اعجاز از باب افعال به معنی ناتوان کردن می باشد. راغب در مفردات می نویسد: «اعجزت فلانا ای جعلته عاجزا»، یعنی او راناتوان کردم.

برخی از صاحب نظران علوم قرآنی در تعریف اصطلاحی معجزه آورده اند: «المعجزه امر خارق للعاده مقرون بالتحدی، سالم عن المعارضه؛ معجزه امر خارق العاده ای است همراه با تحدی که معارضی ندارد.» (سیوطی، الاتقان، ۳/۴) و آیت الله معرفت رحمه الله پس از ذکر این تعریف، افزوده است: «خداوند این امر خارق العاده را به دست انبیاء به وجود آورده است تا دلیلی بر صدق نبوت آن ها باشد.» (معرفت، التمهید، ۲۳/۴)

ب) تشریح

شریعت از ماده شرع در اصل به معنای دستیابی به آب است: «شرع الوارد الماء اذا تناوله بفيه»، هنگامی می گویند: «شرع الوارد الماء» که او آب را به دهانش برساند (فراهیدی، العین، ذیل واژه شرع).

شریعت اسم مصدر به معنای راه هموار و آشکار است که در روش و طریقه الهی استعاره شده است (فرهنگ قرآن، ۱۷/۲۶۰) و به عبارت دیگر دستوراتی است که خدا آن را تأسیس می نماید (ابن منظور، لسان العرب). شریعت در قرآن، معنایی خاص تر از دین دارد که عبارت است از طریقه ای خاص برای امتی از امت ها یا پیامبری از پیامبران، برخلاف دین که بر مطلق سنت

و طریقه الهی اطلاق می گردد. (طباطبایی، المیزان، ۳۵۰/۵)

در تناسب معنای لغوی و اصطلاحی شریعت می توان گفت: همان گونه که دستیابی به آب، باعث تداوم حیات جسمانی انسان است، دسترسی به دستورات الهی نیز باعث تداوم حیات روحانی و ارتقای حیات جسمانی وی می گردد.

تشریح از باب تفعیل به معنای تحول و صیروت است، مانند: «ولیته: او را سرپرست گرداندم» (صادق بن محمد، البیضانی، العین، نزهه الطرف / ۲۳) و «تشریح شیء»، یعنی چیزی را در قالب قانون درآوردن. به عبارت دیگر «تشریح»، یعنی قانون گذاری و وقتی یاء نسبت به آن اضافه شود، به معنای مرتبط با قانون گذاری بودن است. همان گونه که امروزه به قوه قانون گذاری، «السلطه التشريعیه» اطلاق می گردد (فرهنگ ابجدی).

خلاصه این که اعجاز تشریحی قرآن به معنای اعجاز مرتبط با قانون گذاری ها در قرآن می باشد.

دوم: ابعاد اعجاز قرآن

ص: ۱۰۱۵

دانشمندان ابعاد متعددی از اعجاز قرآن را بر شمرده اند، از جمله اعجاز بیانی؛ اعجاز تشریحی؛ اعجاز عددی؛ اعجاز علمی، اعجاز غیبی؛ اعجاز هدایتی و معارفی، اعجاز از حیث نظم آهنگ و اعجاز از حیث عدم اختلاف می باشد.

ابعاد اعجاز قرآن منحصر در این موارد نبوده و ممکن است با تحقیق و کاوش بیشتر، ابعاد جدیدتری از وجوه اعجاز قرآن روشن گردد.

آیه الله خویی رحمه الله پس از شمارش ابعاد مختلف می گوید: گواهی امیر مؤمنان علیه السلام بر اعجاز قرآن در شرایطی که خود دارای کلامی معجزه آسا بوده و عرب و عجم را وادار به تحسین نموده است، شاهدی بر وحیانی بودن قرآن است. (خویی، سید ابوالقاسم، البیان / ۹۱)

با دقت در کلمات دانشمندان اسلامی در می یابیم ابعاد مختلف اعجاز قرآن، تنها نمودی از اعجاز قرآن کریم هستند. به عبارت دیگر، این ابعاد مانند ید بیضا و عصای حضرت موسی علیه السلام نیستند تا هر کدام معجزه ای مستقل به شمار آیند، بلکه در مجموع، تفصیلی از یک معجزه بزرگ، یعنی قرآن، هستند، از این رو اختلاف علما در شمارش ابعاد (۱) و یا عدم پذیرش برخی ابعاد، (۲) خللی به معجزه بودن قرآن کریم وارد نمی آورد، زیرا همگی بر بی مانند بودن قرآن اتفاق نظر دارند و اختلاف در ابعاد بی مانندی قرآن، در حقیقت به چگونگی تبیین زوایای آن معجزه عظیم بر می گردد.

اعجاز تشریحی

هر چند اعجاز تشریحی قرآن به معنای اثبات ناتوانی مردم از آوردن قوانینی مشابه قوانین قرآن است لکن مقصود ذاتی نیست بلکه هدف اصلی، اثبات اعجاز قرآن است که نتیجه آن اثبات صدق پیامبری رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می باشد. (ر. ک: زرقانی، محمد بن عبدالعظیم، مناهل العرفان / ۳۳۱)

نظریه اعجاز تشریحی، ریشه تاریخی دارد و دانشمندانی چون باقلانی (م. ۴۰۳ ق.) اشاراتی به آن داشته اند (ر. ک: باقلانی، محمد بن طیب، اعجاز القرآن / ۴۷) ولی این بعد از اعجاز بیشتر در دوران معاصر مورد توجه واقع شده است. تاکید بر این بعد را برای نخستین بار در نوشته های علامه بلاغی (م. ۱۳۵۲ ق.) می توان یافت. (ر. ک: بلاغی نجفی، محمد جواد، آلاء الرحمن، ۱۳/۱-۱۴) اعجاز تشریحی پس از وی، در آثار علامه طباطبایی و آیت الله خویی از شاگردان علامه بلاغی انعکاس یافت (ر. ک: طباطبایی، محمدحسین، میزان، ۶۰/۱ و خویی، سید ابوالقاسم، البیان / ۷۲-۷۹) و پس از این دو نیز در آثار اندیشمندانی دیگر از جمله تالیفات علامه معرفت به طور مبسوطتری بررسی شده است. (ر. ک: معرفت، محمد هادی، التمهید، ۲۱۱/۶-۳۳۰ و علوم قرآنی / ۳۵۷-۳۶۸)

هم زمان با علامه بلاغی، رشید رضا (م. ۱۳۵۴ ق.)، در تفسیر المنار، یکی از وجوه اعجاز قرآن را اعجاز در علوم دینی و تشریح معرفی کرده است (ر. ک: المنار، ۱/۱۷۱) و پس از وی زرقانی در معرفی چهارمین وجه اعجاز قرآن در بحث «وفاؤه بحاجات البشر» به زمینه های متنوع و مختلفی از تشریحات قرآن کریم اشاره کرده و برای اثبات آن به مقایسه میان احکام فردی و اجتماعی قرآن با قوانین مدون در کشورهای غربی پرداخته است. (زرقانی، مناهل العرفان / ۳۴۱) اعجاز تشریحی در سال های

بعد بیشتر مورد توجه قرار گرفته است به گونه ای که کتاب های مستقلی در این زمینه به رشته تحریر در آمده است که به عنوان نمونه می توان به «القرآن و اعجازه التشریعی» نوشته اسماعیل ابراهیم اشاره کرد.

ویژگی های تشریحات قرآن

از جمله مهم ترین ویژگی های قوانین قرآن عبارتند از:

(۱) نبود تناقض میان قوانین قرآن؛

ص: ۱۰۱۶

۲) سازگاری قوانین قرآن با عقل؛

۳) سازگاری قوانین آن با فطرت؛

۴) توافق قوانین قرآن با علم؛

۵) جامعیت قوانین قرآن به گونه ای که همه ابعاد زندگی انسان را در بر گرفته و در هر زمان و مکانی پاسخ گوی نیازهای بشر هست؛

۶) عرضه و نهادینه شدن قوانین آن در مدت بسیار کوتاه، یعنی بیست و سه سال؛

۷) عرضه آن از زبان شخصی درس ناخوانده؛

۸) عرضه آن در فضایی که زمینه و شرایط لازم برای تدوین چنین قوانینی فراهم نبود.

نظریه اعجاز تشریحی مبتنی بر جمع میان این ویژگی ها است. می توان نظریه اعجاز تشریحی را در قالب قضیه ای منطقی به این شکل بیان نمود:

کبراً: جمع میان ویژگی های مذکور امری خارق العاده است.

صغراً: تشریحات قرآنی میان ویژگی های مذکور جمع کرده است.

نتیجه: تشریحات قرآنی امری خارق العاده هستند.

توضیح این که محتوای تشریحات قرآنی به واسطه عدم تناقض، توافق با عقل، فطرت و علم و جامعیت، در سطح و افقی بسیار بالا قرار گرفته است. از نیز به واسطه کوتاه بودن زمان عرضه، درس ناخوانده بودن آورنده آن و فقدان زمینه های لازم، در نامساعدترین شرایط عرضه شده است. جمع میان این ویژگی ها امری خارق العاده به شمار می آید، پس کتابی که چنین تشریحاتی را در خود داشته باشد، کتابی خارق العاده خواهد بود و با توجه به مقرون بودن با ادعای نبوت و تحدی، تعریف اعجاز بر آن صدق می نماید.

حد وسط در نظریه اعجاز تشریحی جمع میان ویژگی هاست نه وجود برخی ویژگی ها، بنابراین، وجود برخی قوانین که مشابه قوانین قرآن باشند، خللی به اعجاز تشریحی قرآن وارد نمی آورد، زیرا هیچ یک از این قوانین، میان همه ویژگی های مذکور به طور کامل جمع نکرده است.

تشریح ویژگی های اعجاز تشریحی

اول) فقدان تناقض میان قوانین قرآن

دانشمندان اسلامی بر این نکته تاکید دارند که میان آیات قرآن، از جمله آیات تشریح، هیچ گونه تناقضی وجود ندارد و به تمامی مواردی که توهم اختلاف وجود داشته پاسخ داده اند (ر. ک: معرفت، محمدهادی، نقد شبهات، ص ۲۹۵).

علامه جعفری می نویسد: «برخی از مسیحیان و دیگر اشخاص خارج از اسلام که در صدد پیدا کردن اختلاف و تناقض در قرآن برآمده اند، در حقیقت بی اطلاعی خود از قوانین ادبیات عرب و دیگر مسایل انسان شناسی و جهان بینی را به ثبوت رسانیده اند». (جعفری، محمد تقی، قرآن نماد حیات معقول / ۴۸-۴۹)

از جمله شبهه های مطرح شده این که قرآن در جایی امر به رفتار نیکو با والدین را دارد: *وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا*؛ «و [لی] در دنیا با آن دو به طور پسندیده هم نشینی کن» (لقمان / ۱۵). ولی در جای دیگر امر به ترک دوستی با دشمنان خدا را می کند، حتی اگر والدین باشند: *لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولِيَّكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ*

ص: ۱۰۱۷

هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ «هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز بازپسین بیاورند، نمی یابی که با کسانی که با خدا و فرستاده اش به شدت مخالفت ورزند، دوستی کنند، و گرچه پدرانشان یا پسرانشان یا برادرانشان یا خاندانشان باشند. اینان اند که خدا ایمان را در دل هایشان نوشته و با روحی از (جانب) خود آنان را تأیید کرد و آنان را در بوستان های (بهشتی) وارد می کند که نهرها از زیر [درختان]ش روان است، درحالی که در آن جا ماندگارند. خدا از آنان خوشود است و آنان (نیز) از او خوشودند؛ آنان حزب خدا هستند؛ آگاه باشید در واقع فقط حزب خدا رستگارند!». (مجادله / ۲۲)

رفع شبهه: با اندک تاملی در معنای «موادّه» و «مصاحبت معروف» در می یابیم که هیچ تناقضی در کار نیست. «موادّه» و دوستی به معنای پیوند قلبی و محبت درونی است، در حالی که مصاحبت معروف نوعی مدارا و سازش و خوش رفتاری است، ولو این که صرفاً ظاهری باشد. خلاصه این که هیچ ملازمه ای بین خوش رفتاری ظاهری و محبت درونی نیست و ممکن است انسان با شخصی به نیکویی رفتار کند اما پیوند قلبی با وی نداشته باشد. (ر. ک: معرفت، نقد شبهات / ۳۰۹-۳۱۰)

دوم) سازگاری قوانین قرآن با عقل

قوانین قرآن کریم با عقل سلیم سازگاری دارد. به عنوان مثال قرآن کریم هماهنگ با حکم عقل، تکلیف بمالایطاق و عقاب بلابیان را نفی کرده و می فرماید:

لَا تَكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْرَهَا؛ «(اگر چه) هیچ کس را جز به اندازه توانایی اش تکلیف نمی کنیم». (بقره / ۲۳۳) همچنین: بقره / ۲۸۶؛ انعام / ۱۵۲؛ اعراف / ۴۲؛ مومنون / ۶۲ و یا در آیه ای دیگر می فرماید: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا؛ «و (ما) عذاب کننده نیستیم، تا این که فرستاده ای برانگیزیم». (اسراء / ۱۵)

اصولاً سازگاری بین عقل و شرع در لسان دانشمندان امامیه به عنوان یک قانون مطرح است: «الاحکام الشرعیه الطاف فی الاحکام العقلیه» چرا احکام شرعیه دائر مدار مصالح و مفاسد حقیقی هستند و در نتیجه عقل ذاتاً می تواند بدان حکم برسد، لکن به دلایلی، از جمله نداشتن اطلاعات کافی، فعلاً از صدور حکم عاجز است. بر اساس این دیدگاه شرع به کمک عقل آمده و با بیان برخی اوامر و نواهی، بندگان را به سوی مصالح و مفاسد واقعی که مورد تأیید عقل است راهنمایی می کند، پس وجود حکم شرع بر وجوب یا حرمت یک شیء به طور قطعی دلالت بر آن که آن شیء در حقیقت داری مصلحت یا مفسده ای بوده است که اگر عقل از آن آگاهی می یافت بی درنگ حکمی مشابه صادر می کرد. (ر. ک: موسوی خمینی، سید روح الله، تهذیب الاصول، ۱/ ۳۹۴-۳۹۵؛ عراقی، ضیاء الدین، نهاییه الافکار، ۱/ ۷۳؛ معرفت، التمهید، ۶/ ۲۵۹)

سوم) سازگاری قوانین قرآن با فطرت

سازگاری احکام قرآن با فطرت انسان را می توان در جای جای قرآن مشاهده نمود: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ «پس روی (وجود) خود را به دین، حق گرایانه، راست دار؛ (و پیروی کن از) سرشت الهی که (خدا) مردم را بر (اساس) آن آفریده، که هیچ تغییری در آفرینش الهی نیست؛ این دین استوار است، و لیکن بیش تر مردم نمی دانند». (روم / ۳۰)

در جایی به تکریم مقام انسان می پردازد (اسرا/ ۷۰) و در جایی بر تساوی انسان ها اشاره دارد (حجرات/ ۱۳). در جای دیگر به برادری و اخوت رهنمون است (حجرات/ ۱۰) و در آیاتی دیگر، بهترین انفاق را گذشت معرفی می نماید (بقره/ ۲۱۹). قرآن کریم حتی به هنگام وضع شدیدترین قوانین نیز از توجه به فطرت اصیل انسانی غافل نمی شود. به عنوان نمونه، حکم قصاص را به گونه ای مطرح می نماید که هیچ انزجاری برای مخاطبان حاصل ننموده

ص: ۱۰۱۸

و در همان جا نیز به مسأله عفو و گذشت می پردازد (بقره/ ۱۶۷-۱۸۹). تفصیل این آیه در ادامه خواهد آمد.

چهارم) توافق قوانین قرآن با علم

می توان گفت تشریح های قرآن با دستاوردهای علمی سازگاری کامل داشته و به عبارت دیگر از یک پشتوانه علمی غنی برخوردار است. بسیاری از این دستاوردهای علمی در دوران معاصر کشف شده اند، در حالی که تشریحات قرآن چهارده قرن پیش عرضه شده است. یعنی تشریحات قرآنی بدون کمک گرفتن از آموزه های بشری عرضه شده است. یک نمونه از تشریح قرآن شیردهی مادران به کودکان است؛

وَالْوَالِدَاتُ يُرِضْنَ عَنْ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ؛ «و مادران فرزندانشان را دو سال کامل شیر می دهند. (این) برای کسی است که بخواهد [دوران] شیر دادن را به اتمام رساند». (بقره/ ۲۳۳)

با توجه به این که شیر دهی مادر به فرزند مسأله بدیهی بوده و عرف به آن حکم می کند، امر قرآن بر آن، که از جمله خبریه «یرضعن» استفاده می شود (آخوند خراسانی، کفایه الاصول/ ۷۰-۷۱) نشان از اهمیت مسأله از دیدگاه قرآن دارد و هم چنین به صراحت بیان می کند که حق شیردهی با تکمیل دو سال تمام ادا می شود. حال اگر این قانون قرآن را با دیدگاه دانشمندان امروزی مقایسه نمایم در می یابیم که آنان همان مطلبی را می گویند که قرآن کریم چهارده قرن پیش بیان فرموده است. (۳)

تحقیقات علمی ثابت کرده است که شیر مادر به طور کلی بهترین غذا برای طفل است، مقدار باکتری های مضر در بدن اطفالی که با شیر مادر تغذیه می شوند ده برابر کمتر از اطفالی است که با شیر گاو تغذیه می شوند. (۴) همچنین میزان بروز سرطان در کودکانی که با شیر مادر تغذیه می شوند هشت برابر کمتر از کودکانی است که با شیر گاو تغذیه می شوند. (breastmilk/benefits.asp) شیر مادر باعث جلوگیری از بروز حساسیت، آسم و التهاب گوش، التهاب ریه و... می گردد. (breastmilk/benefits.asp)

منافع شیردهی برای خود مادر نیز کمتر از کودک نیست. تحقیقات نشان می دهد که سرطان سینه و سرطان رحم در زنانی که شیر می دهند بسیار پایین تر از میزان آن در زنانی است که هرگز شیر نداده اند. (۵)

از جهت دیگر، در بیانیه ای که مرکز بهداشت جهانی و هم چنین یونیسف در مورد مدت زمان شیردهی منتشر کرده است به صراحت مدت زمان دو سال کامل را بهترین مدت برای شیردهی به کودکان معرفی نموده است. (۶) تحقیقات نشان می دهد که بدن کودک تا پایان دو سالگی هنوز در برابر بیماری ها مقاوم نشده است و بهترین حامی وی در این دوران شیر مادر است. هم چنین برخی نیازهای ضروری بدن طفل تنها و تنها از طریق شیر مادر تامین می گردد. (breastmilk/benefits.asp) به علاوه، تحقیقات نشان دهنده این مطلب است که سرطان تخمدان در میان زنانی که بیست و چهار ماه شیر می دهند تا یک سوم کاهش می یابد. (۷۶۴-۷۶۰): (Obstet Gynecol ۱۹۹۴ Nov; ۸۴ ۵) این همان مطلبی است که قرآن کریم به آنان تصریح داشته است.

توافق تشریحات قرآنی با دستاوردهای علمی را می توان در حرمت شرب خمر حتی به مقدار اندک و غیرمست کننده آن

(مائده / ۹۰)، حرمت هم جنس بازی (نمل / ۵۴-۵۵ و عنكبوت / ۲۸-۲۹)، تأکید بر ثبت اسناد (بقره / ۲۸۲) و... مشاهده نمود.
(ر.ک: www.kaheelv.com)

پنجم) جامعیت قوانین قرآن

در این بخش از نوشتار جامعیت قوانین قرآن از دو جهت بررسی می شود؛

اول: جامعیت نسبت به تمامی ابعاد وجودی انسان و نیازهای وی؛

قوانین بشری تنها به سه جنبه شخصی، اجتماعی و محیطی انسان نظر داشته و قوانین را بر مبنای همین سه جنبه

ص: ۱۰۱۹

پایه ریزی نموده است، در حالی که انسان علاوه بر سه جنبه مذکور، جنبه الهی نیز دارد. به عبارت دیگر، یکی از ابعاد انسان بعد ارتباطی انسان با خدای متعال می باشد و بالطبع، هنگام قانون گذاری لازم است که به این جنبه انسان نیز توجه ویژه شده و قوانینی با توجه به همه این ابعاد، کامل و جامع عرضه گردد.

آیت الله معرفت رحمه الله معتقدند این عقاید شخص مسلمان است که به رفتار وی در رابطه با شخص خود و هم چنین در رابطه وی با اجتماع جهت می دهد. به عنوان مثال علاقه شخص به وطنش به مقدر ارتباط وطن با اسلام است و این اسلام است که میزان و چگونگی وطن دوستی مردم را جهت دهی می نماید، این حقیقت را می توان از آیه کریمه زیر استفاده نمود:

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ «هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز بازپسین بیاورند، نمی یابی که با کسانی که با خدا و فرستاده اش به شدت مخالفت ورزند، دوستی کنند، و گرچه پدرانشان یا پسرانشان یا برادرانشان یا خاندانشان باشند. اینان اند که خدا ایمان را در دل هایشان نوشته و با روحی از (جانب) خود آنان را تأیید کرد و آنان را در بوستان های (بهشتی) وارد می کند که نهرها از زیر [درختان]ش روان است، درحالی که در آن جا ماندگارند. خدا از آنان خوشنود است و آنان (نیز) از او خوشنودند؛ آنان حزب خدا هستند؛ آگاه باشید در واقع فقط حزب خدا رستگارند!». (مجادله/ ۲۲)

بنابراین نادیده گرفتن این بعد از شخصیت انسان باعث می گردد تا قوانین تدوین شده نتوانند سعادت شخص را تضمین نموده و چه بسا مانع از رسیدن به سعادت وی نیز گردد (ر. ک: معرفت، التمهید، ۲۱۳/۶-۲۱۸).

علامه جعفری نیز می نویسد: «قوانین الهی همان گونه که تنظیم زندگی اجتماعی انسان ها را بر عهده گرفته است، تعلیم و تربیت های اخلاقی و عرفانی مثبت را هم هدف گیری نموده است و این یک اصل کاملاً مسلم از مکتب اسلام است که حقوق، اقتصاد، اخلاق و فرهنگ در تمامی مظاهر و نمودهایش هماهنگ بوده و در وحدتی بسیار والا با یکدیگر منسجم می باشند، در صورتی که قوانین و مقرراتی که ساخته اطلاعات و تمایلات بشری است جز امکان پذیر ساختن زندگی دسته جمعی هدف دیگری منظور نکرده است» (قرآن نماد حیات معقول/ ۱۴۸-۱۴۹).

دوم: جامعیت نسبت به تمام زمان ها و مکان ها؛

قوانین قرآن محدود به زمان و مکان خاصی نبوده و همیشه کارآمد است. به راستی راز ماندگاری و کارآمدی قوانین اسلام و قرآن در چیست؟

«از خصوصیات اسلام است که اموری که به حسب احتیاج زمان تغییر می کنند، یعنی حاجت های متغیر را متصل کرده به حاجت های ثابت، یعنی هر حاجت متغیری را بسته است به یک حاجت ثابت. فقط مجتهد و متفقه می خواهد که این ارتباط

را کشف کند و آنگاه دستور اسلام را بیان نماید. این همان قوه محرکه اسلام است.» (علامه مطهری، مجموعه آثار، ۲۰۷/۲۱)

علامه مطهری پیرامون راز ماندگاری قوانین اسلام و قرآن افزوده اند: «مبتنی بودن احکام اسلامی بر یک سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی، یعنی مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم بشر است از یک طرف و سیستم قانون گذاری اسلام که به نحو قضایای حقیقیه است، یعنی حکم را روی عناوین کلیه برده است نه روی فرد، از طرف دیگر، این دو امکان زیادی به مجتهد می دهد که به حکم خود اسلام، در شرایط مختلف زمانی و مکانی فتوای مختلف بدهد و در واقع کشف کند که چه چیزی در یک زمان حلال است و... چه چیزی حرام» (علامه مطهری، مجموعه آثار، ۲۱۵/۲۱)

ص: ۱۰۲۰

ایشان در جای دیگر اضافه می نمایند در اسلام یک سری قوانین کنترل کننده و تعدیل کننده وجود دارد، از جمله قاعده نفی حرج (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)؛ «و در دین (اسلام) بر شما هیچ تنگنایی قرار نداد». (حج/ ۷۸) این قواعد کنترلی و تعدیلی، سایر قوانین را در شرایط مختلف تغییر داده و تعدیل می نمایند، این هم عاملی است که نرمش و انعطاف بیشتری در قوانین اسلامی قرآنی را ایجاد کرده که در شرایط مختلف قابل اجرا هستند. (مطهری، همان/ ۳۳۵)

بزرگ ترین شاهد بر کارآمدی قوانین قرآن و اسلام در شرایط و زمان های مختلف این است که اصول و قضایای ضروری اسلام مانند نماز و روزه و کلیات ابواب فقه مانند مالیات های شرعی که برای اداره اقتصاد جامعه مقرر شده است با کمال هماهنگی و استقلال و هویت در عقاید و احکام و تکالیف و حقوق در گذر تاریخ در جوامع اسلامی مشغول به فعالیت بوده و هستند. (ر. ک: جعفری، محمد تقی، قرآن نماد حیات معقول/ ۲۶۰)

ششم) عرضه و نهادینه شدن قوانین قرآن در مدت بسیار کوتاه بیست و سه سال

قوانین بشر پس از گذشت قرن های متمادی از طریق آزمایش و خطا و با کسب تجربیات فراوان به وجود آمده اند. به عنوان مثال در زمان عرضه قرآن، تنها قانون نسبتاً جامعی که توسط بشر به وجود آمده بود قانون روم بود که در مدت هزار و سیصد سال شکل گرفته بود. این در حالی است که قرآن قوانین جامع و کامل خود را تنها در مدت بیست و سه سال عرضه نمود. (معرفت، التمهید، ۲۱۸/۶ به نقل از: ابوزید، محمد، المعجزه الکبری/ ۴۵۵)

قرآن کریم در این مدت، به عرضه قوانین اکتفا نکرد بلکه آن ها را به مرحله اجرا درآورده و قانون خود را در اجتماع نهادینه کرد به گونه ای که پس از گذشت قرن ها هم چنان در میان اقوام مسلمان جایگاه خود را حفظ کرده است. این امر خود جلوه دیگری از اعجاز قرآن است، چرا که نهادینه کردن قوانین جدید و تبدیل آن به یک فرهنگ عمومی در مدت بیست و سه سال امری خارق العاده به شمار می رود. خلاصه این که عرضه این قوانین با ویژگی های منحصر به فرد در مدت بیست و سه سال امری خارق العاده است و تبدیل آن به یک فرهنگ عمومی بر خارق العاده بودن آن می افزاید.

با نگاهی به سیر نزول قرآن می توان رمز تأثیر گذاری و نهادینه شدن تشریحات قرآن را کشف کرد. قرآن کریم در فرایندی هوشمندانه ابتدا زمینه ها و پیش نیازهای لازم را در ظاهری ملایم و زیبا به اجتماع ایجاد می نماید و سپس قوانین را به تدریج و در سیری منطقی عرضه می دارد.

قرآن کریم در اولین سوره نازل شده به اثبات حق انحصاری ربوبیت و تدبیر برای خدا می پردازد: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (علق/ ۱-۵) در سوره بعد رسالت پیامبر از جانب خدا را بیان می کند: إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا (مزل/ ۱۵) و در سوره پنجم به رابطه انسان و پروردگار اشاره می کند و می آموزد که هدایت را باید از او خواست: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (حمد/ ۵-۶) در سوره هفتم نیز به کسانی که از خدا راه مستقیم را طلب کرده اند قرآن را به عنوان منشور هدایت، این گونه معرفی می کند: فَأَيَّنَ تَذْهَبُونَ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (تکویر/ ۲۶-۲۹) و نهایتاً در سوره هشتم شاهد عرضه اولین تشریح عمومی هستیم: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ

فَصَلَّى: (اعلیٰ / ۱۴-۱۵). نماز، توجه به پیمان انسان با خدا و تکرار میثاق با اوست. این میثاق عبارت است از میثاق بندگی و استعانت و طلب هدایت که در سوره حمد به آن اشاره شده است، از همین رو نماز بر سایر تشریحات مقدم شده است. در ادامه بارها و بارها بر نماز تأکید می کند و آن را باز دارنده از کارهای زشت و ناپسند معرفی می کند (عنکبوت / ۴۵)

ص: ۱۰۲۱

این روش آن قدر موثر بود که در نهایت، اثر نماز، بر پیشانی مومنین نقش بست: تَرَاهُمْ رُكْعًا سَاجِدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سَيَمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ الشُّجُودِ؛ «آنان را رکوع کنان [و] سجده کنان می بینی، درحالی که بخشش و خشنودی ای از خدا می جویند؛ نشانه ی آنان در چهره هایشان از اثر سجده [نمایان] است». (فتح / ۲۹)

در سوره های مکی تشریح صریح و الزام آوری نیست و هرچه بیان شده است، مانند نماز و زکات، جنبه استجابی دارند.

بنابر روایت امام صادق علیه السلام آنچه در مکه بیان شده بود تنها ادب و موعظه و تعلیم بود و نهی ها نیز نهی خفیف و خالی از هر گونه وعید بود و جهنم تنها به مشرکان اختصاص داشت (کلینی، اصول کافی، ۲/۳۰-۳۱). پس دو ثلث اول قرآن به زمینه سازی و آماده کردن فکر و روح مخاطبین جهت پذیرش تشریحات آتی پرداخته است.

تشریحات قرآن در مدینه نیز یک سیر منطقی را دنبال می کند. به عنوان مثال در تحریم شرب خمر، این گونه شاهد تشریح گام به گام هستیم؛ در سوره هفتادم خمر را در مقابل رزق نیکو قرار می دهد (نحل / ۶۷)؛ در سوره هشتاد و هفتم مقایسه ای بین آثار سوء فراوان و منافع قلیل خمر دارد (بقره / ۲۱۹)؛ در سوره نود و دوم نماز در حال مستی را تحریم می کند (نساء / ۹۲) و نهایتاً در سوره صد و سیزدهم خمر را بطور کلی تحریم می کند (مائده / ۹۰). گویی قرآن کریم دست اجتماع را گرفته و آرام آرام به سوی مطلوب راهنمایی می کند. این شیوه تحریم آن قدر مؤثر بود که در روایت آمده است مردم با شنیدن آن، همه ظرف های خمر را واژگون کردند به گونه ای که تا مدت ها در کوچه های مدینه بوی خمر پیچیده بود. (سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الدر المنثور، ۲/۳۱۶).

هفتم و هشتم) عرضه تشریحات قرآنی بر زبان شخصی درس ناخوانده، بدون زمینه و شرایط لازم ارایه مجموعه ای از قوانین منسجم و جامع، نیازمند سال ها تحصیل و تحقیق و مطالعه است ولی به گواهی تاریخ، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم شخصیتی درس ناخوانده بود و این قوانین مترقی بدون هیچ گونه پیش زمینه مطالعاتی بر زبان ایشان جاری شد که امری خارق عادت به شمار می رود.

از طرف دیگر، سرزمین حجاز سرزمینی دور از تمدن بود و امکان تحصیل و تحقیق را منتفی می نمود.

به علاوه پیامبر گرامی اسلام در زمان ارایه قرآن دائماً گرفتار انواع تهدید و تحریم و جنگ و نفاق در میان امت بوده و بسیاری از عمر شریف خود را صرف به سامان رساندن این مشکلات می نمودند و طبیعتاً فرصت کافی برای تحصیل و تحقیق در مورد سایر قوانین را نداشته اند.

نویسنده مصری محمد ابو زید صاحب کتاب «المعجزه الکبری» می نویسد: قوانین روم پس از گذشت هزار و سیصد سال تدوین شد در حالی که محمد صلی الله علیه و آله و سلم آمد و قرآنی را به همراه داشت که در بر گیرنده روابط اجتماعی و تنظیم نظام فردی و اجتماعی انسان بود و هیچ مثل و مانندی برای این قوانین وجود نداشت. این در حالی بود که وی در سرزمینی دور از تمدن مبعوث شده بود و هیچ درسی را فرا نگرفته بود. (به نقل از: معرفت، التمهید، ۶/۲۱۸)

از جهت دیگر، در عصر نزول قرآن هیچ مجموعه قانونی وجود نداشته است که همه ویژگی های مذکور را دارا باشد، تا

بتواند - فرضاً - به عنوان الگویی برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قرار گیرد.

تنها قانون قابل توجه، قانون رایج در بین قوم یهود و هم چنین قانون روم باستان بوده است، اما با نگاهی گذرا به این دو قانون فاصله آن ها با قوانین مترقی اسلام روشن می شود.

به عنوان مثال قوانین رایج در بین قوم یهود کاملاً نژادپرستانه بود و قوم بنی اسرائیل را بر سایر اقوام برتری می داد (کتاب مقدس، عهد عتیق، سفر تثئیه، باب ۱۴، آیه ۲۱ و باب ۱۵، آیه ۳ و ۱۲ و باب ۲۳، آیه ۱۷). در این قوانین حیوانات نیز همانند انسان ها حد داشتند (همان، سفر خروج، باب ۲۱، آیه ۲۸). در جامعه یهود برکت و غفران الهی

ص: ۱۰۲۲

قابل خرید و فروش بود و از واجبات تنها چند حکم انگشت شمار مانند وجوب پرداخت زکات به کاهنان باقی مانده بود (ر. ک: معرفت، التمهید، ۲۶۵/۶).

قانون روم نیز برتری ای بر قوانین یهود نداشت، به عنوان نمونه قانون روم افراد را به سه دسته طبقه بندی کرده بود: طبقه اول) شهروند کامل که از حقوق چهارگانه حق رای، اشتغال، ازدواج با فرد آزاد و حق تجارت برخوردار بود؛ طبقه دوم) شهروند بدون حق رای، که از حق ازدواج برخوردار بود ولی از حق رای و تصدی شغل محروم بود؛ طبقه سوم) آزاد شدگان که از حق رای برخوردار بودند ولی از حق ازدواج و تصدی شغل محروم. در حقوق روم همان گونه که شخص بر اموال خویش اختیار داشت، پدر بر فرزند و هم چنین شوهر بر همسر خود اختیار داشت. مردان رومی برای اختیار همسر، زن مورد نظر را وزن کرده و به مقدار وزن او شمش برنزی می پرداختند. زنا برای مردان جرم کوچکی بود ولی در مورد زن جرم بزرگی محسوب می شد. ارباب می توانست برده خود را بزند، زندانی کند، وادار سازد با درندگان در میدان بجنگد، از گرسنگی او را تلف کند و یا با دست خود او را به قتل رساند، اعم از این که دلیل داشته باشد یا نه و هیچ گونه نظارتی بر کار ارباب نبود. (ویل دورانت، تاریخ تمدن، ۴۶۵/۳-۴۶۷).

خلاصه اینکه قوانین قرآن هیچ گونه سابقه ای در جوامع پیش از خود نداشته است و عرضه چنین قوانینی در آن منطقه بی بهره از دانش و فرهنگ از سوی شخصی درس ناخوانده خرق عادت و امری فوق بشری به شمار می آید.

مبانی قانون گذاری قرآن

در این مجال به برخی از مهم ترین مبانی، پیش انگاره ها و اصول موضوعه قانون گذاری که در قرآن به آن اشاره شده است آورده می شود تا سازگاری با عقل و فطرت، جامعیت و بی سابقه بودن قوانین قرآن بیشتر نمایان گردد.

الف) خدای متعال حاکم و قانون گذار حقیقی

قرآن کریم در تبیین جایگاه خداوند در نظام هستی می فرماید: **لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ؛** «آنچه در آسمان ها و آنچه در زمین است، فقط از آن اوست. کیست آن کس که در پیشگاهش، جز به رخصت او، شفاعت کند؟! آنچه در پیش رویشان (در آینده) و آنچه در پشت سرشان (در گذشته) است می داند و به چیزی از علم او احاطه نمی یابند، جز به مقداری [که او] بخواهد. کرسی (علم و قدرت) او، آسمان ها و زمین را در بر گرفته و نگاه داری آن دو بر او دشوار نیست» (بقره/ ۲۵۵).

به اعتقاد علامه طباطبایی مراد از وسعت کرسی احاطه مقام سلطنت الهی یا همان مقام رُبُوبِيَّت است. (طباطبایی، المیزان، ۳۳۵-۳۳۶/۲)

قرآن در جای دیگر می فرماید: **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ؛** «آگاه باشید که آفرینش و فرمان (تدبیر جهان)، تنها برای اوست؛ خجسته (و پایدار) است خدایی که پروردگار جهانیان است». (اعراف/ ۵۴)

حاکم اصلی جهان هستی خود ذات باری تعالی است، بنابراین لازم است قوانین در راستای تحقق خواسته های او وضع گردد. به عبارت دیگر، اگر قوانین در راستای تحقق احکام الهی باشند معتبرند وگرنه هیچ اعتباری ندارد، از همین روست که یعقوب علیه السلام پس از بیان دستورات لازم به فرزنداناش متذکر می شود که: وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أُلْحِمْتُكُمْ إِلَّا لِلَّهِ، «و هیچ چیزی را که از طرف خدا (حتمی شده) است از شما دفع نمی کند. حکم، جز برای خدا نیست». (یوسف / ۶۷)

ب) پروردگار پشتمانه عمل به قوانین

ص: ۱۰۲۳

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ «گفتیم: «همگی از آن فرو آید! و اگر رهنمودی از طرف من برای شما آمد، پس کسانی که از رهنمود من پیروی کنند، پس نه هیچ ترسی بر آنان است و نه آنان اندوهگین می شوند»، (بقره / ۳۸)

به گفته مفسران این آیه اولین تشریحی است که پس از هبوط آدم به زمین صادر شد و کل دین را در دو جمله خلاصه کرده است که تا روز قیامت چیزی به آن دو جمله اضافه نمی شود. (طباطبایی، المیزان، ۱/۱۳۴)

از این آیه برداشت می شود که تشریحات دین از جانب باری تعالی صادر شده است و نافرمانی از آن ها موجب بیم و اندوه خواهد گشت. به عبارت دیگر خدای متعال پشتوانه قوانین دینی است و قیام علیه این قوانین در حقیقت قیام علیه خود خداوند بوده و عاقبتی جز اندوه و پشیمانی نخواهد داشت.

می توان گفت تشریحات دین بر مبنای میثاق طرفینی میان خدا و انسان استوار است، بنابراین لازم است که انسان به تعهدات خود در قبال خدا وفا کند تا خدا نیز به عهد خود در مورد سعادت انسان وفا نماید، چرا که در ادامه آیه چنین می خوانیم: وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ؛ «و به پیمانم وفا کنید، تا به پیمانتان وفا کنم» (بقره / ۴۰)، از همین روست که خداوند چنین وعده داده است که فرجام نیکو از آن پرهیزگاران فرمان بردار و فرجام بد از آن سرکشان خواهد بود: هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّا لِلْمُتَّقِينَ لَحُسَيْنٌ مِآبٍ جَنَاتٍ عَيْدِنِ مُفْتَحَةً لَهُمُ الْمَأْتِبَاتُ مُتَكَبِّرِينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَتْرَابٌ هَذَا مَا تُوَعِدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ هَذَا وَإِنَّا لِلطَّاعِينَ لَشَرٌّ مَأْبٍ؛ «این یادآوری است؛ و قطعاً برای خودنگه داران بازگشتی نیکوست. (همان) بوستان های ماندگار (بهشتی)، در حالی که درها برایشان گشوده شده است؛ در آن جا (برتخت ها) تکیه کرده اند؛ در آن جا میوه های فراوان و نوشیدنی فرا می خوانند. و نزد آنان (همسران) چشم فرو هشته همسال اند. این چیزی است که برای روز حساب (بدان) وعده داده می شوید. قطعاً، این روزی ماست درحالی که هیچ پایانی برای آن نیست. این (پاداش پارسایان است)؛ و قطعاً برای طغیانگران بدترین بازگشت است». (ص / ۴۹-۵۵)

(ج) کرامت ذاتی انسان

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْجَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً؛ «و به یقین، فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا، (بر مرکب ها) سوار کردیم و آنان را از پاکیزه ها روزی دادیم و ایشان را بر بسیاری از کسانی که آفریدیم، کاملاً برتری دادیم». (اسراء / ۷۰)

«تکریم»، شرافتی است که اختصاص به شخص تکریم شده داشته و دیگران در آن شریک نیستند و «تفضیل» شرافتی است که دیگران نیز در آن شریکند لکن سهم شخص تفضیل شده از سایرین بیشتر است. هم چنین «بنی آدم» شامل تمامی انسان ها اعم از مؤمن و کافر می گردد. تکریم بنی آدم به واسطه عقل است که اختصاص به انسان دارد و تفضیل وی در این است که هر شرافتی که سایر موجودات دارند، حد اعلای آن در انسان وجود دارد. (طباطبایی، المیزان، ۱۳/۱۵۶) می بینیم که قرآن کریم چه جایگاه رفیعی را برای انسان فرض کرده است.

د) پذیرش حق تصرف انسان در پدیده های هستی

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا؛ «و (منافع) آنچه در آسمان ها و آنچه در زمین است را، در حالی که همگی از اوست، برای شما مسخر ساخت». (جائیه / ۱۳)

در نگاه قرآن، آنچه در آسمان ها و زمین است مسخر او و تحت اراده او و در راستای تأمین منافع او قرار داده شده است. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۴۵/۲۱) نه تنها انسان حق تصرف دارد بلکه آبادانی زمین نیز بر عهده انسان گذاشته شده است: هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا؛ «او شما را از زمین پدید آورد و سازندگی آن را به

ص: ۱۰۲۴

شما وا گذاشت». (هود/ ۶۱) مراد از آباد کردن زمین تبدیل آن به حالتی است که بتواند در راستای رفع نیازهای انسان به کار آید. (طباطبایی، المیزان، ۳۱۰/۱۰)

ه - ممنوعیت سلب آزادی از انسان

آزادی و حق انتخاب انسان دائماً در آیات متعددی مورد تأکید قرآن قرار گرفته است: (ق/ ۴۴؛ هود/ ۲۸؛ عنکبوت/ ۲۹ و...) تا آنجا که حتی در پذیرش اصل دین و به عبارت دیگر، در انتخاب سعادت ابدی یا گمراهی ابدی انسان را مختار می داند: أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ «و آیا تو مردم را و می داری تا این که مؤمن شوند؟!». (یونس / ۹۹)

امیرالمؤمنین علیه السلام در شأن نزول این آیه می فرمایند: روزی مسلمانان به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عرض کردند: اگر کسانی که بر آن ها قدرت دارید وادار به پذیرش اسلام نمایید، عدد و قدرت مسلمانان افزایش می یابد، آیه نازل شد و پاسخ داد که من می خواهم آن ها با اختیار خود و بدون هیچ گونه اجباری ایمان آورند. (صدوق، محمد بن بابویه، عیون اخبار، ۱/ ۱۳۴) مضمون این آیات به صراحت تهمت بدخواهانی که می گویند اسلام دین شمشیر است را رد می نماید.

البته نباید فراموش کرد که بین این آیات و آیاتی که دلالت لزوم اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اولوالامر را دارند (نساء/ ۵۹) تهافتی نیست، زیرا لزوم اطاعت در جایی است که شخص اصل مسأله را با اختیار خود پذیرفته است و بالطبع باید به لوازم آن نیز پایبند باشد.

نکته دیگر این که، ممکن است در برخی موارد یک آزادی با آزادی دیگر و یا مصالح دیگر تراحم ایجاد کند که به حکم عقل ناچاریم از امری که اولویت کمتری دارد چشم پوشی کرده و موقتاً آن را کنار گذاریم. به عنوان مثال قرآن کریم بدون اجازه وارد شدن به خانه دیگران را ممنوع می داند. در این مورد ما دو آزادی داریم: نخست آزادی انسان در رفت آمد به مکان های مختلف؛ دوم آزادی انسان در انتخاب حریم خصوصی برای خود. این دو آزادی تا زمانی که تراحمی برای یک دیگر ایجاد نکرده اند هر دو به قوت خود باقی اند، اما اگر در موردی با یک دیگر تراحمی ایجاد کردند باید آن آزادی را مقدم دانست که مصالح و فواید بیشتری دارد. در این مورد اولاً بدیهی است که احترام به حریم خصوصی نسبت به حق رفت و آمد به آن مکان خاص، به مراتب اهمیت و فواید بیشتری دارد و ثانیاً از لحاظ زمانی صاحب خانه مقدم بوده است، پس به حکم عقل لازم است حق رفت آمد افراد در این مورد خاص سلب شود تا حق حریم خصوصی صاحب خانه پابرجا بماند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا؛ «ای کسانی که ایمان آوردید! در خانه هایی غیر از خانه هایتان وارد نشوید تا این که با دوستی رخصت طلبید و بر اهل آن (خانه) سلام کنید». (نور/ ۲۷)

قرآن کریم در ادامه بیان می دارد تقدم حق حریم خصوصی بر حق ورود به آن مکان بی علت نبوده و از مصلحت بیشتری برخوردار است: ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ؛ «این برای شما بهتر است؛ باشد که شما متذکر شوید».

و) تشدید قوانین با توجه به بالا رفتن جایگاه حقوقی و اجتماعی افراد

بر خلاف آنچه در نظام های پادشاهی و دیکتاتوری شاهد هستیم که خواص را فراتر قانون معرفی می کنند، قرآن کریم در

رابطه با خواص و افرادی که از جایگاه اجتماعی بالاتری برخوردار هستند قوانین سخت تری وضع کرده است و برای نافرمانی از قوانین جزای سنگین تری تعیین کرده است. به عنوان مثال در مورد همسران پیامبر که از جایگاه اجتماعی بالایی برخوردار هستند می فرماید: يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنِ يَاْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِيْنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ؛ «و هر کس این [اعمال] را از روی تجاوز و ستم انجام دهد، پس به زودی او را در آتشی وارد می کنیم (و می سوزانیم)». (احزاب / ۳۰) هم چنین در مورد عدم راز داری دوزن که در جایگاه همسری پیامبر نشسته اند بسیار

ص: ۱۰۲۵

شدید برخوردار می نماید و آن دو زن را به مقابله با خدا و جبرئیل و صالح مؤمنان و ملائکه فرا می خواند. (تحریم / ۳-۴).

از همین دیدگاه است که قرآن حتی در مورد شخص پیامبر که مقرب ترین انسان ها به خداست نیز تعبیرات بسیار شدیدی به کار می برد: وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ؛ «و اگر (بر فرض) برخی سخنان را به ما (به دروغ) نسبت می داد، حتماً، با دست راست (قدرتمند)، او را گرفتار می ساختیم، سپس رگ قلبش را مسلماً قطع می کردیم». (حاقه / ۴۴-۴۶)

علامه طباطبایی معتقد است این تعبیرات و تهدیدات تنها متوجه کسانی است که به جایگاه رسالت دست یافته اند، نه افراد عادی که بعضاً به خدای متعال دروغ می بندند، چرا که در خارج می بینیم بسیاری از مدعیان نبوت آمده اند و افتراات فراوانی را بر خدا بسته اند، لکن هیچ یک به چنین عقابی گرفتار نشده اند. (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۴۰۵/۱۹)

با توجه به اطاعت محض پیامبر اسلام از دستورات الهی این تهدیدات هیچ گاه عملی نشد، لکن در مورد بعضی از انبیاء شاهد عملی شدن برخی عقاب ها هستیم. مانند یونس علیه السلام که به واسطه ترک محل خدمت گرفتار عقاب الهی شد و مدتی در شکم ماهی حبس گردید. (انبیاء / ۸۷) به گفته دانشمندان، عقاب انبیاء به واسطه گناه یا سوء ظن داشتن آنان به خدا نیست بلکه تنها به واسطه ترک اولی است. ترک اولی برای افراد عادی نه خطاست و نه عقابی دارد، لکن برای کسانی که به مقام نبوت می رسند حتی ترک اولی نیز پیگرد خواهد داشت. (ر. ک: معرفت، التمهید، ۴۵۸/۳)

(ز) نفی برتری های قومی و نژادی

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ «ای مردم! در واقع، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را نژادها و قبیله هایی قرار دادیم تا یک دیگر را بشناسید؛ در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا خودنگه دارترین شماست؛ به راستی که خدا دانای آگاه است». (حجرات / ۱۳)

در سبب نزول این آیه ذکر شده است هنگامی که پیامبر در روز فتح مکه بلال را برای اذان به بالای کعبه فرستاد برخی گفتند: آیا محمد صلی الله علیه و آله و سلم جز این کلاغ سیاه را نیافته است که موذن خود سازد؟ در این هنگام این آیه نازل شد و مسلمانان را از نگاه تبعیض آمیز به نژادهای مختلف باز داشت (طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ۲۰۴/۹).

سبب نزول های دیگری نیز برای آیه ذکر شده است که همگی به رفتار تبعیض گونه برخی افراد نسبت به نژادهای مختلف اشاره دارد (طبرسی، فضل بن حسن، همان).

(ح) تقدم اخلاق بر اجرای احکام حقوقی و کیفری

قرآن کریم ضمن معتبر دانستن حقوق افراد، آنان را دعوت به حل و فصل مسالمت آمیز مشکلات می نماید: وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ؛ «و کیفر بدی، (مجازات) بدی همانند آن است؛ و هر کس ببخشد و اصلاح نماید، پس پاداش او بر خداست؛ [چرا] که او ستمکاران را دوست ندارد». (شوری / ۴۰)

قرآن کریم در ادامه تاکید می کند که تقدم اخلاق بر حقوق به معنی نادیده گرفتن و یا پایمال کردن حق مظلوم نیست: وَلَمَنِ
انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ؛ «و هر کس که بعد از ستم (دیدگی) اش یاری جوید (تا آن را دفع کند)، پس آنان
هیچ راهی (برای ایراد) بر ایشان نیست». (شوری / ۴۱)

ص: ۱۰۲۶

قرآن کریم نه تنها مردم را به اخلاق و گذشت فرا می خواند بلکه آن را بر اجرای احکام حقوقی مقدم می دارد. به عنوان نمونه قرآن صلح را بر جنگ مقدم دانسته و حتی پس از نبرد نیز مؤمنان را مجدداً به صلح فرمان می دهد و در همان حال از صلح و برادری صحبت به میان می آورد: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأْضِلُّوهَا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحِدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ فَاضِلُّوهَا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأْضِلُّوهَا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (و اگر دو گروه از مؤمنان با هم به جنگ (و نزاع) پرداختند، پس میان آن دو صلح برقرار کنید و اگر یکی از آن دو بر دیگری ستم (و تجاوز) کند، پس با آن کسی که ستم می کند، بجنگید، تا به فرمان خدا بازگردد و اگر بازگشت، پس در میان آن دو عادلانه صلح برقرار سازید و دادگری کنید، [چرا] که خدا دادگران را دوست می دارد. مؤمنان فقط برادران یک دیگرند، پس میان دو برادران (هنگامی که اختلاف کردند) صلح برقرار کنید و خودتان را از [عذاب] خدا حفظ کنید باشد که شما (مشمول) رحمت شوید». (حجرات / ۹-۱۰)

این آیه جلوه ای از شگفتی بیانی قرآن است، زیرا امر نا ملایم قتل را بین دو امر ملایم و زیبا یعنی صلح قرار داده است. و در کنار چهار کلمه ناملایم، ده کلمه ملایم را به کار برده است.

نمونه های تقدم اخلاق بر اجرای قوانین حقوقی و کیفری در قرآن فراوان است. در آیه ای سازش بین زن و مرد و گذشت از حق را بهتر از جدایی معرفی می کند: (نساء / ۱۲۸) و در جایی، در مورد اهل کتاب که عهدشکنی کرده و به تحریف کلام الهی پرداخته اند به پیامبر سفارش می کند که از آنان در گذر و چشم پوشی کن که خدا نیکوکاران را دوست دارد. (مائده / ۱۳) و حتی نسبت به مشرکی که از پیامبر پناه می خواهد می فرماید به وی پناه بده و وی را به مکان امنش برسان (توبه / ۶) و....

ط) وضع قوانین در راستای تحقق قسط و عدل

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ذیل می فرماید:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ؛ «به یقین فرستادگانمان را با دلیل های روشن (معجزه آسا) فرستادیم، و همراه آنان کتاب (الهی) و ترازو را فرو فرستادیم تا مردم به دادگری برخیزند». (حدید / ۲۵)

مراد از کتاب، دستوراتی است که در قالب وحی ارسال شده است نتیجه سه امر مذکور قیام مردم به قسط است. یعنی غرض نهایی این است که مردم با عدل خو گرفته و عدالت در جامعه نهادینه گردد. (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۱۷۲/۱۹)

دعوت به تحقق عدالت و پرهیز از تجاوز از حدود بارها مورد تاکید قرآن قرار گرفته است از جمله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! قیام کنندگان برای خدا، [و] گواهی دهندگان به دادگری باشید؛ و البته کینه ورزی گروهی، شما را و ندارد بر این که عدالت نکنید؛ عدالت کنید! که آن به خود نگه داری نزدیک تر است؛ و [خودتان را] از [عذاب] خدا حفظ کنید؛ که خدا به آنچه می کنید آگاه است». (مائده / ۸). همچنین: (بقره / ۱۹۰؛ نساء / ۳؛ نحل / ۹۰ و...)

ی) تکلیف تابع توانایی

قرآن تکلیف هر شخص را تابعی از توانایی های وی می داند و می فرماید:

لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا؛ «هیچ کس جز به اندازه توانایی اش، تکلیف نمی شود». (بقره / ۲۳۳)؛ همچنین: بقره / ۲۸۶؛

ص: ۱۰۲۷

فقها از آیه فوق استفاده نموده اند که اگر ادای واجب از توانایی مکلف خارج باشد، وجوب آن برداشته می شود. به عنوان مثال، شیخ طوسی با استناد به این آیه، ذمه فقیر را از پرداخت جزیه معاف می داند. (طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ۵/۵۴۷)

این قانون و قوانین مشابه در حقیقت کنترل کننده سایر قوانین هستند و هر قانونی می بایست از کانال آن گذر کرده و با توجه به توانایی هر شخصی تعدیل گردد، از همین روست که تشریحات الهی در صورت عدم توانایی شخص تغییر یافته و یا از وجوب می افتد، این حقیقت با عباراتی چون: *الّا من اکره؛ من کان مریضاً؛ الاّ ما اضطررتم* و... بیان گردیده است.

قاعده فوق نه تنها در امور شخصی بلکه در حوزه اجتماعی نیز جریان دارد. به عنوان مثال لزوم جهاد که سرپیچی از آن جزء بزرگترین گناهان محسوب می شود نیز تابع توانایی افراد می باشد: *لَیْسَ عَلَی الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَی الْمَرْضَی وَلَا عَلَی الَّذِينَ لَا یَجِدُونَ مَا یُنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَی الْمُحْسِنِیْنَ مِنْ سَبِیْلِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِیْمٌ وَلَا عَلَی الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَیْهِ تَوَلَّوْا وَأَعِیْنُهُمْ تَفِیضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا یَجِدُوا مَا یُنْفِقُونَ إِنَّمَا السَّبِیْلُ عَلَی الَّذِينَ یَسِیْرُوا تَأْذِنُوكَ وَهُمْ أَغْنِیَاءُ؛* «بر کم توانان و بر بیماران و بر کسانی که چیزی را نمی یابند که (در راه جهاد) مصرف کنند، هیچ تنگی (و تکلیفی) نیست، هنگامی که برای خدا و فرستاده اش خیرخواهی کنند؛ بر نیکوکاران هیچ راه (مؤاخذه ای) نیست؛ و خدا بسیار آمرزنده [و] مهورز است. و (نیز تکلیفی نیست) بر کسانی که وقتی نزد تو آمدند تا سوارشان کنی، گفتی: «چیزی نمی یابم که شما را بر آن سوار کنم.» (آنان) روی برتافتند، در حالی که در اثر اندوه، اشک از چشمانشان سرازیر می شد، به خاطر این که چیزی نمی یابند که (در راه خدا) مصرف کنند. راه (مؤاخذه)، تنها بر کسانی است که از تو رخصت می خواهند، در حالی که آنان توانگرند، (آنان) راضی شدند به این که با (خانه) نشستگان باشند.» (توبه/ ۹۱-۹۳)

ک) تنبیه تابع اتمام حجت

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِیْنَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا؛ «و (ما) عذاب کننده نیستیم، تا این که فرستاده ای برانگیزیم.» (اسراء/ ۱۵)

دانشمندان با استدلال به این آیه اصل براءت را ثابت نموده اند. امام خمینی رحمه الله می فرماید: اگر مکلف با تمام توان به دنبال وظیفه شرعی خود برود و چیزی نیابد، بدون شک مشمول آیه شریفه «ما كنا معذبین...» خواهد شد و بازخواستی نخواهد داشت. (موسوی خمینی، سید روح الله، تهذیب الاصول، ۲/۲۰۷).

فیض کاشانی نیز نوعی از کفر را «کفر جهالت» معرفی کرده و می گوید: «هر که از امور دینی و مسائل شرعی ضروریه به او نرسیده باشد یا آن را نفهمیده باشد از این کفر او را بهره ای باشد... و عذاب هیچ صنف از کافران سبک تر از عذاب این قوم نباشد... بلکه بسا باشد که ایشان را اصلاً عذابی نباشد، چنان که حق تعالی می فرماید: ما كنا معذبین حتی نبعث رسولا.» (فیض کاشانی، محمد حسن، رسائل، ۱/۳۵)

ل) مسئول بودن انسان در قبال رفتار خود و جامعه

وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ؛ «و هر انسانی فالِ (نیک و بد و عمل) او را بر گردنش بسته ایم». (اسراء/ ۱۳)

عبارت «به گردن آویختن» کنایه از جدایی ناپذیر بودن است، زیرا گردن عضو جدا ناپذیر انسان به حساب می آید و بدون آن انسان از بین خواهد رفت. مراد از طائری که همراه جداناپذیر انسان است، همان عمل اوست. آیه در صدد بیان این مطلب است که: هر عملی وابسته به عاملش بوده و خیر و شر و نفع و ضرر آن، به خود او بر می گردد و هرگز از او جدا نخواهد شد. (طباطبایی، المیزان، ۵۵/۱۳)

ص: ۱۰۲۸

از نظر قرآن انسان نه تنها در قبال رفتار خود مسئول است بلکه در قبال رفتار جامعه نیز مسئولیت دارد: وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِئَةٍ كُلِّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ؛ «و هر امتی را به زانو نشسته می بینی، هر امتی به سوی نامه ی (اعمال) خود فراخوانده می شود؛ (و به آنها گفته می شود): امروز آنچه را انجام می دادید جزا داده می شوید». (جائیه / ۲۸)

علامه طباطبایی ذیل آیه می فرماید: از ظاهر آیه استفاده می شود که در روز قیامت علاوه بر نامه عملی که فرد فرد انسان ها دارند، هر امتی هم نامه عمل مخصوص به خود را دارد. (طباطبایی، المیزان، ۱۷۷/۱۸) از همین روست که قرآن در جایی مردم را نسبت به فتنه ای که تنها دامنگیر ظالمان نیست هشدار می دهد (انفال / ۲۵) و در جای دیگر، کشتن شتر صالح را به کل افراد قوم نسبت می دهد و همه را مستحق عذاب می داند با آنکه کشته شده شتر تنها یک فرد بود. (شمس / ۱۲-۱۴) همچنین نقض میثاق و قتل انبیا را با صیغه جمع به قوم یهود نسبت می دهد. (نساء / ۱۵۵). همه این موارد نشان از مسئولیت تک تک افراد جامعه نسبت به اجتماع دارد. البته همان گونه که گذشت مسئولیت هر فرد تابع توانایی وی است، بنابراین افراد جامعه به اندازه قدرت و توانایی خود مسئول خواهند بود و اگر شخصی هیچ گونه توانایی نداشته باشد، هیچ مسئولیتی نخواهد داشت.

م) عدم مسئولیت فرد خطا کار نسبت به خطای دیگر افراد

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا؛ «و (ما) عذاب کننده (ی کسی) نیستیم، تا این که فرستاده ای برانگیزیم». (اسراء / ۱۵)

بسا گمراهی است که پندار شود مسئولیت گمراهی گمراهان برعهده پیشوایان ایشان است و یا مسئولیت اشتباهات مقلدین بر عهده نیاکان ایشان است. هنگامی که در جامعه وزری اتفاق افتد، آنکه پایه گذار وزر بوده، به علت پایه گذاری و آنکه به پیروی کور کورانه پرداخته به علت پیروی کور کورانه و آن که چنین وزری را دیده ولی سکوت کرده به علت سکوت بازخواست خواهند شد. (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۵۷/۱۳)

محقق کرکی با استدلال به این آیه شریفه نتیجه گرفته است آنچه عبد بدون اذن مولا تلف می کند، بر عهده خود او بوده و چیزی بر گردن مولا نخواهد بود. (محقق ثانی، علی بن حسین، جامع المقاصد، ۱۰/۶)

ن) لزوم بکارگیری خرد جمعی

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ؛ «همه ی این [ها] گناهِش نزد پروردگارت ناخوشایند است». (شوری / ۳۸)

«شور العسل» به معنی استخراج عسل از کندو است و مشاور، مشاوره و مشورت به معنای استخراج رای صحیح از طریق مراجعه به دیگران است (راغب اصفهانی، مفردات). آیه شریفه در توصیف مومنین می فرماید: آنان در راستای تعالی و پیشرفت، با یک دیگر رایزنی کرده و بر مبنای بهترین ایده، رفتار خود را پایه ریزی می نمایند. (ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۶۳/۱۸) به عبارت دیگر، مشورت و اهتمام به آن از ویژگی های اهل ایمان است و نظام اجتماعی آنان متکی بر مشورت می باشد. در اهمیت و لزوم مشورت همین بس که در میان نماز و انفاق قرار گرفته است که از پرتأکیدترین فرایض قرآنی به شمار می آیند.

از اضافه «امر» به ضمیر «هم» برداشت می شود که جایگاه مشورت در محدوده اموری است که برعهده مومنین گزارده شده است و نه همه امور. به عبارت دیگر، مشورت تنها در جایی است که از جانب شارع قانونی ارایه نشده باشد - امور اجرایی و شناسایی موضوعات - و شامل اصل تشریح احکام نمی شود، چراکه همه احکام مورد نیاز مردم از جانب شارع به نحو خاص و یا عام تبیین شده است و هیچ کمبودی در کار نیست. تفصیل مطلب را باید در کتب

ص: ۱۰۲۹

دو نمونه از تشریحات قرآنی

در پایان، دو نمونه از قوانین مترقی قرآن اجمالاً مورد تحلیل قرار می‌گیرد تا فوق العاده بودن آن به شکل ملموس تری روشن گردد؛

۱ - قانون قصاص

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ، وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، (حکم) قصاص درباره کشتگان بر شما مقرر شده است: آزاد عوض آزاد، و بنده عوض بنده، و زن عوض زن؛ و کسی که از برادر (دینی) او، چیزی (از قصاص) به او بخشیده شود، پس (راه) پسندیده در پیش گیرد و به نیکی [خون بها] را به او بپردازد؛ این، تخفیف و رحمتی از طرف پروردگارتان است؛ و کسی که بعد از آن تجاوز کند، پس عذابی دردناک برایش خواهد بود، و ای خردمندان! برای شما در قصاص، زندگانی است، تا شاید شما خود نگه دار باشید». (بقره/ ۱۷۸-۱۷۹) در این آیه شریفه شاهد وجود ویژگی‌ها و رعایت اصول و مبانی ذیل هستیم:

این حکم قرآنی کاملاً با عقل سازگاری دارد. اصولاً روی سخن قرآن در این آیه با خردمندان است چرا که این گونه خطاب نموده است:

يَا أُولِي الْأَلْبَابِ و مسأله را به گونه ای بیان می‌کند که هر فرد خردمندی آن را تصدیق می‌کند. قرآن کریم بیان می‌کند که اجرای قانون قصاص ضامن بقای حیات است و فایده وجود چنین قانونی را پرهیزگار شدن آنان معرفی می‌کند: لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

امام سجاد علیه السلام در تفسیر آیه می‌فرماید: این حکم هم موجب حیات کسی است که قصد جاننش شده و هم موجب حیات کسی که قصد جان دیگری را دارد و هم موجب بقای حیات کل جامعه است، زیرا با وجود چنین عاقبتی هیچ کس جرأت انجام قتل را پیدا نمی‌کند. (طبرسی، ابومنصور، الاحتجاج، ۳۱۹/۲).

از کلام امام می‌توان برداشت کرد که اثر مهم قانون قصاص بازدارندگی آن است. به عبارت دیگر، در صورتی که همه افراد جامعه بدانند که این قانون به طور کامل و دقیق اجرا می‌گردد و راه‌گریزی از آن نیست، هیچ کس به سراغ چنین جنایتی نمی‌رود و بالطبع هرگز نوبت به قصاص نمی‌رسد، هر چند همیشه گروه اندک کم‌خردی یافت می‌شوند که بدون توجه به عاقبت کار به جنایت پردازند لکن وجود برخی افراد سرکش به معنی بی‌اثر بودن حکم نیست، چرا که این حکم در صورت اجرای دقیق و بدون نقص آن نسبت به غالب افراد جامعه از بازدارندگی لازم برخوردار خواهد بود. خلاصه این که در مقام تزاخم بین بقای حیات یک قاتل و بقای حیات کل افراد جامعه از جمله کسی که بدون وجود چنین قانونی تبدیل به قاتل می‌شود، عقل بی‌گمان دومی را مقدم می‌دارد.

این تشریح با فطرت انسانی کاملاً سازگار است، چرا که در ضمن بیان حکم، هرگز از رعایت جانب مروت و برادری غافل نشده است و قاتل را به عنوان برادر معرفی می نماید: فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ.

از جهت دیگر، با توجه به این که فطرت بشری بیش از آن که با قتل و موت آشنا باشد با حیات و عفو آشناست، قرآن هنگامی که می خواهد از قتل صحبت کند از آوردن لفظ مستقیم قتل اجتناب نموده و از واژه قصاص استفاده نموده که از ریشه «قَصَّ» به معنای پی گیری مشتق شده است (مفردات). عرب به انتهای رستنگاه مو «قصاص» - به کسر و رفع و فتح قاف - گوید زیرا رویش مو به آن قسمت منتهی می شود (مجمع البحرین).

ص: ۱۰۳۰

از جهت دیگر، در این آیه شریفه تنها یک کلمه - قتل - با بار معنایی منفی وجود دارد و همان گونه که اشاره شد لفظ «قصاص» هیچ بار معنایی مثبت یا منفی ندارد. در مقابل هفت کلمه با بار معنایی مثبت در این آیه به کار رفته است که عبارتند از: عفو، اخیه، معروف، احسان، تخفیف، رحمت و حیات. به این هفت کلمه اضافه نمایم سه کلمه منفی موجود در فراز ذیل را که به دلیل سیاق منفی فراز، بار معنایی مثبت پیدا می کنند: فَمَنْ اَعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ اَلِيمٌ مراد از «تعدی» اموری از قبیل قتل پس از عفو، زیاده روی در اجرای قصاص، قصاص دیگری به جای قاتل و امثال آن است (طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ۴۸۰/۱) خلاصه این که فراز فوق در مقام حمایت از حقوق قصاص شونده بوده و معنای مثبتی را افاده می نمایند. مشاهده می شود که تنها در مقابل یک کلمه با بار معنایی منفی، ده کلمه با بار معنایی مثبت ذکر شده است.

از سوی دیگر، با مقایسه ای بین این قانون قرآنی و آنچه در زمان جاهلیت اتفاق می افتاد برتری قانون قرآن و بی سابقه بودن آن کاملاً روشن می گردد. مردم عصر جاهلیت ملتزم به قصاص شخص قاتل نبودند و اگر قاتل از لحاظ شرافت در درجه پایینی قرار داشت به جای او، شخص شریفی از قبیله وی را قصاص می کردند تا به این ترتیب بر عظمت قبیله خود بیفزایند. (سیوطی، جلال الدین، الدرالمثور، ۱۸۱/۴) اهل جاهلیت حتی پس از مصالحه بر دیه، اگر به قاتل دست می یافتند می توانستند وی را به قتل رسانده و دیه اخذ شده را عودت دهند (سیوطی، الدرالمثور، ۱۷۳/۱) از همه بالاتر این که آنان ملتزم به توافق جرم و جزاء از لحاظ عدد نبودند و دیده می شد که گاه در ازای قتل یک نفر ده نفر از قبیله قاتل را از دم تیغ می گذراندند (مغنیه، محمد جواد، الکاشف، ۲۷۵/۱).

قوانین قوم یهود نیز علاوه بر نژادپرستانه بودن، به مثل قانون قرآن کامل نبود، زیرا در قانون یهود چیزی به نام دیه وجود نداشت و ولی دم تنها بین قصاص یا عفو اختیار داشت. (طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ۳۰۸/۳) در حالی که به گفته مفسران این فراز از آیه اشاره به حکم دیه دارد: عَفِيَ لَهُ مِنْ اَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ (طبرسی، مجمع البیان، ۴۸۰/۱).

در این قانون قرآنی، مبانی تشریح نیز کاملاً مشهود است از جمله این که خداوند را پشتوانه عمل به این قانون معرفی نموده است: فَمَنْ اَعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ اَلِيمٌ؛ کرامت ذاتی انسان را رعایت کرده است، آنجا که مخاطبین را با عنوان خردمندان خطاب می کند و این حکم را مایه حیات آنان برمی شمرد؛ این قانون را در راستای پاسداری از بزرگترین حق انسان یعنی حق حیات معرفی می کند؛ تقدم اخلاق بر اجرای حکم کیفری نیز در این تشریح به چشم می خورد آنجا که از قاتل با عنوان برادر یاد می کند و سخن از عفو و گذشت به میان می آورد؛ از جهت دیگر، این تشریح عدالت کامل را مد نظر داشته است زیرا اولاً- در اجرای حکم دستور به رعایت تساوی بین جرم و جزا دارد: «الحر بالحر...» و ثانیاً نسبت به تجاوز از حد هشدار می دهد.

مسئول بودن انسان نسبت به رفتار خود و جامعه نیز در این قانون در نظر گرفته شده است، زیرا علت برخورد با قاتل را بقای حیات اجتماع معرفی می کند و این به دان معناست که قاتل علاوه بر جرم شخصی جرم عمومی نیز مرتکب شده است که اگر با آن برخورد نشود به فساد جامعه منتهی می گردد و در نهایت عدم کیفر دیگری، به جای فرد خطا کار نیز در آیه اشاره شده است: فَمَنْ اَعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ مفسران یکی از مصادیق را قصاص دیگری به جای قاتل بیان کرده اند. (مجمع البیان، ۴۸۰/۱)

خداوند می فرماید: «و اموال یتیمان را به آنان بدهید و (مال) پلید را با (مال) پاک [نیکو] عوض نکنید و اموال آنان را همراه اموالتان نخورید؛ [چرا] که این گناهی بزرگ است!، و اگر می ترسید که دادگری را در (مورد ازدواج

دختران) یتیم رعایت نکنید، پس آنچه از زنان، دل خواهان است، دو دو و (یا) سه سه و (یا) چهار چهار، به زنی بگیرید؛ و اگر می‌ترسید عدالت را رعایت نکنید، پس (به) یک (همسر)، یا آنچه (از کنیزان) مالک شده‌اید، (اکتفا کنید). این [کار] به عیال وار نشدن و ستم نکردن و) منحرف نشدن نزدیک تر است، و مهریه‌های زنان را (به عنوان هدیه یا) بدهی به آنان پردازید؛ و اگر به میل خودشان چیزی از آن را به شما [ببخشند]، آن را گوارا (و پاک و) دل چسب بخورید، اموالتان را، که خدا (وسیله‌ی) قوام (زندگی) شما قرار داده، به سبک سران ندهید؛ و [لی] از (فواید) آن، به آنها روزی دهید و لباس بر آنان بپوشانید و با آنان سخنی پسندیده بگویید، و یتیمان را بیازمایید تا وقتی به (سن) ازدواج برسند؛ پس اگر از آنان هدایت (و رشد فکری و تجربی) یافتید، پس اموالتان را به آنان بدهید و آن را [از بیم آن که مبادا] بزرگ شوند، با زیاده روی و شتاب نخورید. و هر کس که توانگر است، پس باید (از گرفتن اجرت سرپرستی) خودداری کند؛ و کسی که نیازمند است، پس به طور پسندیده (مطابق عرف از آن مال) بخورد. و هر گاه که اموالتان را به آنان باز می‌گردانید، پس بر ایشان گواه بگیرید؛ و حساب رسی خدا کافی است، برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان (آنان) بر جای گذاشته‌اند، سهمی است؛ و برای زنان (نیز) از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان (آنان) بر جای گذاشته‌اند، سهمی است؛ چه آن [میراث] کم باشد یا زیاد؛ [در حالی که این] سهمی تعیین شده است، و اگر هنگام تقسیم (ارث)، نزدیکان و یتیمان و بینوایان حاضر شدند، پس [چیزی] از آن به آنها روزی دهید؛ و با آنان سخنی پسندیده بگویید، و کسانی که اگر (بر فرض) نسل کم توانی بعد از خودشان بر جای گذارند، بر (آینده‌ی) آنان می‌ترسند، باید (از ستم در باره‌ی یتیمان مردم نیز) بهراسند؛ پس باید خودشان را از (عذاب) خدا حفظ کنند، و باید سخنی استوار گویند، در حقیقت کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی در درونشان می‌خورند. و به زودی در شعله‌ی فروزان (آتش) در آیند [و بسوزند]». (نساء/ ۲-۱۰)

این آیات بیان‌کننده توصیه‌های شدیدی است در مورد آن چه که عرب جاهلی در مورد اموال یتیمان انجام می‌داد. قرآن این گونه رفتارهای ستم‌آلود را از بین برد و به صراحت هشدار داد که

اموال یتیم را می‌بایست به او تحویل داد، وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ؛

اموال نامرغوب خود را با اموال مرغوب آنان جابجا ننمایید، وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْأَسْفَلِ؛

اموال یتیم را داخل در اموال خود نکنید؛ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ.

آیت الله معرفت رحمه الله می‌فرماید: این خطابات متوجه عرب جاهلی بوده است که عادت داشته است که به اموال یتیمان دست درازی نموده و یا این که در آن دخل و تصرف نمایند تا منفعتی را برای خود به دست آورند. (معرفت، التمهید، ۲۶۲/۶)

تا این جا حکم قانونی مسأله به طور کامل بیان شد، اما می‌بینیم که آیات هم چنان ادامه دارد و چندین آیه دیگر نیز در مورد اموال یتیم ذکر می‌شود. علت چیست؟

سید قطب ذیل این آیه می‌نویسد: مسأله تعدی به مال یتیم و حتی اشخاص غایب هم چنان در جهان امروز وجود دارد. او

نتیجه گرفته است که قوانین بشری با همه شدت و سخت گیری شان نتوانسته اند جلوی این مسأله را بگیرند. وی معتقد است که قانون به تنهایی قادر به اجرای عدالت نیست و این تقوای الهی است که می تواند عدالت را به طور کامل به اجرا در آورد. این جاست که متوجه می شویم چرا قرآن بیان حکم قانونی را این چنین با توصیه های اخلاقی و هشدارهای شدیدی همراه کرده است (معرفت، التمهید، ۱/۲۶۲). این سبک از تشریح آن قدر موثر بود که ابن عباس می گوید پس از نزول این آیه، مسلمین تمامی اموال یتیمان را از اموال خود جدا نموده و حتی آب و

ص: ۱۰۳۲

غذای خود را نیز از طعام و شراب یتیمان جدا نمودند به گونه ای که مشکلات فراوانی به وجود آمد. این مسأله تا جایی پیش رفت که وحی جدیدی رسید و آنان را از نگرانی در آورده فرمود نیازی به این جداسازی نیست، تنها از فساد جلوگیری نمایید:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَكُمُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ «و از تو درباره یتیمان می پرسند؛ بگو: «اصلاح [کار] برایشان بهتر است؛ و اگر با آنان هم زیستی کنید، پس برادران (دینی) شما هستند.» و خدا فسادگر را از اصلاح گر، معلوم می دارد. و اگر (بر فرض) خدا می خواست، حتماً شما را به زحمت می اندخت؛ که خدا شکست ناپذیری فرزانه است». (بقره / ۲۲۰)

نتیجه

احکام شرعی قرآن از سنخ قوانین عادی نیست، قوانین قرآن، جامع و خالی از هر گونه تناقض است و سازگار با عقل و فطرت می باشد به گونه ای که در مدتی کوتاه عرضه و نهادینه شد. عرضه چنین قانون جامعی پیش نیازهای دانشی و تجربی فراوانی را می طلبد که هرگز در زمان نزول قرآن وجود نداشته است بنابراین می توان معتقد شد که عرضه تشریعاتی این چنینی خرق عادت بوده و نمودی روشن از اعجاز قرآن است.

پی نوشت ها

(۱) به عنوان مثال، سیوطی در معرک الاقران ۳۵ بعد را بر می شمرد و رشید رضا تنها ۷ بعد را. (ر. ک: دائره المعارف قرآن کریم، ج ۳، اعجاز قرآن).

(۲) به عنوان مثال برخی علما اعجاز عددی را پذیرفته و برخی آن را رد می کنند. (ر. ک: دائره المعارف قرآن کریم، ج ۳، اعجاز عددی)

(۳) مطالب علمی مذکور در بخش فعلی، از مجموعه مقالات دکتر عبد الدائم الکحیل، کارشناس حقوقی وزارت دادگستری سوریه اقتباس شده است. ر. ک: www.kaheelv.com

(۴) Leslie Burby, ۱۰۱ reasons to breastfeed your child, www.promom.org, ۲۰۰۵

(۵) Jernstorm, H et al "Breast-feeding and the risk of breast cancer in BRCA₁ and BRCA₂ mutation carriers." J Natl Cancer Inst. ۲۰۰۴;۹۶: ۱۰۹۴-۱۰۹۸

(۶) Complementary feeding, Report of the global consultation, Geneva, ۱۰-۱۳ (۶) December ۲۰۰۱

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۲۶ ق.

ص: ۱۰۳۳

- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۵ ق.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الصادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- باقلانی، محمد بن طیب، اعجاز القرآن، تحقیق احمد صقر، دار المعارف، قاهره، بی تا.
- بلاغی نجفی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، قم، ۱۴۲۰.
- جعفری، محمد تقی، قرآن نماد حیات معقول، موسسه تدوین نشر آثار علامه جعفری، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- خویی، سید ابوالقاسم الموسوی، البیان فی تفسیر القرآن، المطبعه العلمیه، قم، ۱۳۹۴ ق.
- خمینی، سید روح الله الموسوی، تهذیب الاصول، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۳ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دار العلم، دمشق، ۱۴۱۲ ق.
- رشید رضا، تفسیر القرآن الکریم (المنار)، الهیئه المصریه العامه للکتب، قاهره، ۱۹۹۰ م.
- زرقانی، محمد عبد العظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، انشارات عیسی البابی، بی مکان، بی تا.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، مکتبه المشهد الحسینی، قاهره، بی تا.
- ، الدرالمثور فی تفسیر الماثور، کتابخانه مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- صدوق، محمد ابن بابویه، عیون اخبار الرضا علیه السلام، انتشارات جهان، قم، ۱۳۷۸ ش.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق، چاپ پنجم.
- طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ق.
- طبرسی، ابو منصور، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی علوم القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جعفر بن جریر، جامع البیان فی تاویل آی القرآن، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ ق.

عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، موسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۱۴ ق.

عراقی، ضیاء الدین، نهایه الافکار، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ ق.

فیض کاشانی، محمد محسن، رسائل، مدرسه عالی شهید مطهری، تهران، ۱۴۲۹ ق.

کلینی، محمد، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ ش.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۱ ش.

مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، موسسه نشر اسلامی قم، بیتا.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.

معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، موسسه التمهید، قم، ۱۳۸۶.

-----، علوم قرآنی، موسسه تمهید، قم، ۱۳۸۵.

-----، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، موسسه التمهید، قم، ۱۳۸۵.

مغنیه، محمد جواد، الکاشف، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۲۴ ق.

صادق بن محمد، البیضانی، نزهه الطرف شرح بناء الافعال فی علم الصرف، العین، ۱۴۲۱ ق.

مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی، بی تا.

ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه حمید عنایت و دیگران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵ ش.

هاشمی رفسنجانی، اکبر، فرهنگ قرآن، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶.

دائرة المعارف قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵.

http

www.kaheelv.com // :

ص: ۱۰۳۵

چکیده

در این نوشتار توضیح مفاهیم، اعجاز علمی و اجتماعی، قانون، سنت و جامعه، هم‌چنین بررسی مختصری از علل و انگیزه‌های زندگی اجتماعی، نقد روش جامعه‌شناسی در تحلیل موضوع، و نیز نظرات در خصوص حقیقی یا اعتباری بودن جامعه، چیستی قانونمندی در مطالعات اجتماعی به همراه دلایل آن بررسی شده، سپس طرح مورد نظر قرآن کریم در این موضوع، مدنظر قرار گرفته است. با اثبات این همانی، قانونمندی جامعه از دیدگاه جامعه‌شناختی با سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن کریم، اشتراک جوامع در قانونمندی به عنوان اعجازی در قرآن کریم، اثبات و سپس از ویژگی‌ها، شرایط و عوامل تحقق قانونمندی از نگاه قرآن کریم سخن به میان رفته است.

این مقاله در تلاش است تا با ارایه نوعی از تفسیر اجتماعی از قرآن کریم و نگاهی از درون به آن، زمینه‌سازی تئوریزه کردن برخی موضوعات که به عنوان امر مسلم و تمام شده جامعه‌شناختی تلقی می‌شده را فراهم ساخته و به گونه‌ای اثبات نقش و توان اعجاز آمیز قرآن کریم را در اثبات قانونمندی جامعه و تاثیرات این بحث در مطالعات جامعه‌شناختی به طور عام، دنبال نماید.

واژه‌های اصلی: قرآن، جامعه‌شناسی، اعجاز علمی، اعجاز اجتماعی، جامعه، قانون، سنت.

در این نوشتار تلاش بر این است تا ضمن مقدمه ای در اعجاز اجتماعی، یکی از ابعاد اعجاز آن در محور قانونمندی جامعه به عنوان یک قاعده اصلی و نه جایگزین، بازشناسی و تحلیل گردد تا زمینه تأمل بیشتر در این مهم و مشابه آن برای محققین فراهم شود و زمینه ای مناسب در کشف اعجاز قرآن کریم بویژه در بعد اجتماعی آن باشد.

چیستی اعجاز

معجزه امر خارق العاده ای است که با اراده خدای متعال از شخص مدعی نبوت، ظاهر شود و نشانه صدق ادعای وی باشد. (مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید / ۲۶۸-۲۶۲) این تعریف، مشتمل بر سه نکته اساسی است:

الف - پدیده های خارق العاده ای وجود دارند که از راه اسباب و علل عادی و متعارف، پدید نمی آیند؛

ب - برخی از این امور خارق العاده، با اراده و اذن خاص خدای متعال، توسط پیامبران، ظهور می کند؛

ج - امور خارق العاده می تواند نشانه صدق ادعای پیامبر باشد که در این صورت، اصطلاحاً «معجزه» نامیده می شود.

گستره اعجاز

از لحن و بیان قرآن معلوم می شود که وجوه اعجاز محدود به زمینه ای خاص نیست بلکه آیات متعدد در هر قسمتی به جنبه ای از این اعجاز اشاره دارند. عرصه و گستره وجوه اعجاز را این گونه می توان ارایه نمود:

الف - اعجاز بیانی که بیش تر به جنبه های لفظی، ظرافت ها و نکته های بلاغی نظر دارد، گرچه در این نکته ها و ظرافت ها؛ معنا و محتوا نقش اصلی را ایفا می کند؛

ب - اعجاز تشریحی که ناظر به جهات نوآوری های مفاهیم دینی است، به دین معنا که قرآن در دو قسمت معارف و احکام راهی پیموده که بشریت بدان راه نیافته بود و برای ابدیت بدون راهنمایی دین؛ دست یابی به آن امکان پذیر نبوده است.

ج - اعجاز علمی که به هستی شناسی قرآن مربوط می شود. هستی شناسی قرآن، فراگیر و تشریحات آن همه جانبه و کامل است و از هر جهت بدون هیچ گونه کاستی بر بشریت عرضه شده است. قرآن در این باره اشاراتی گذرا دارد که به برخی از اسرار طبیعت نظر داشته و به گونه تراوشی از لاب - ه لای تعابیر قرآنی - احیاناً - مشهود می گردد که با مرور زمان و پیشرفت دانش و قطعیت ی - افتن برخی نظریه های علمی، پرده از این اشارت ها برداشته می شود و دانشمندان خصوصاً با پی بردن به این حقایق، قرآن را از دیدگاه اعجاز مورد ستایش و پذیرش قرار می دهند. با مراجعه به تفسیر المیزان و کتاب التمهید آیت الله معرفت این گونه بر می آید که تمامی ابعاد قرآن معجزه است ولی به اختلاف مخاطبین متفاوت است، به این معنا که ابعاد اعجاز ادبی قرآن برای اهل ادب، گزاره های به اصطلاح اجتماعی برای محققان علوم اجتماعی، مطالب روانشناختی برای متخصصین روانشناس و ابعاد حکمت و فلسفی آن برای فیلسوفان و متکلمان، جنبه های اعجاز فراوان دارد (ر. ک: طباطبایی،

محمدحسین، المیزان، ۱/۵۷-۶۷؛ معرفت، محمدهادی، التمهید، ۴/۲۳ و ۱۳۴). شهید مطهری معتقد است اعجاز قرآن از دو جنبه اصلی قابل بحث است؛ یکی بعد بلاغی و فصاحت قرآن که ناظر به روشنی بیان، شیرینی بیان، زیبایی بیان و جذابیت آن است و مربوط به لفظ است البته نه لفظ منفک از معنا بلکه از آن حیث که محتوای معناست و جنبه دیگر آن که مربوط به محتوای قرآن است و عبارت است از جنبه فکری و علمی قرآن. (مطهری، جامعه و تاریخ در قرآن/ ۵۴۷).

مؤید این حقیقت، آیات متعدد قرآنی است که بر اساس آنها، هم مجموعه قرآن و هم آیه آیه آن معجزه است و آوردن مثل آن از قدرت دیگران خارج است: وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ

ص: ۱۰۳۷

(بقره/ ۲۳)؛ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ (یونس/ ۳۸)؛ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ (هود/ ۱۳).

برخی از محققین و مفسرین معاصر، معجزه علمی قرآن را آیاتی می دانند که اولاً در آن نوعی رازگویی علمی باشد به این معنا که مطلبی علمی را که قبل از نزول آیه کسی از آن اطلاع نداشته باشد به طوری که مدت ها بعد از نزول آیه مطلب علمی کشف شود و این مسأله علمی خود به گونه ای باشد که با وسایل عادی در اختیار بشر عصر نزول قابل اکتساب نباشد، دوم اینکه اخباری غیبی در مورد وقوع حوادث طبیعی و جریانات تاریخی باشد که در هنگام نزول آیه، از آن اطلاع نداشته و پس از خبر دادن قرآن طبق همان خبر واقع شود و خبر نیز به گونه ای است که از راه عادی قابل پیش بینی نباشد (رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن/ ۸۵) لیکن به نظر می رسد با اعتراف به گستره اعجاز علمی قرآن کریم و با عنایت به جاودانه بودن قرآن کریم و نوع معجزه قرآن که از جنس کلام و گفتار است، اقتضا می کند تا برای بیان مقصود اعجاز به قرآن کریم بسان یک ساختار و نظام به هم پیوسته نگاه شود و برای آن اجزا و عناصری در نظر گرفت تا در توجیه اعجاز آن توفیق بیشتری حاصل شود؛ به این معنا که اعجاز علمی قرآن، اعجاز ادبی قرآن و سایر ابعاد اعجاز در قالب چنین ساختار منحصر به فردی معنا می دهد، و بر اساس چنین رویکردی، دیگران از آوردن همانند قرآن یا ده سوره و یا یک سوره عاجزند.

در تایید این نکته می توان گفت که اولاً سوره های قرآن ساختارمند می باشند؛ ثانیاً قرآن به کلمات خود تحدی نکرده است بلکه به یک سوره تحدی نموده است که حداقل آن سوره هم بر اساس آنچه گفته شد، دارای ساختار مخصوص به خود باشد. در نتیجه اگر خداوند در قالب سوره سخنانی را بیان کرده است از قبیل: سرگذشت اقوام؛ برخی ویژگی های زمین و آسمان؛ سرگذشت برخی انبیا، مردان، زنان بزرگ و کوچک و... بیان اعجاز گون آن تنها در قالب آن ساختار منحصر به فرد قابل درک و فهم است. بله قرآن فراوان از غیب سخن به میان آورده است که حوزه های مختلفی را شامل می شود لیکن این سخنان از حداقل های ابعاد اعجاز قرآن کریم است که با آن ساختار شگفت انگیز و معجزه آسا - که تحلیل آن به سادگی میسر نمی شود - قابل مقایسه نیست.

با تامل در حوزه ها و دیدگاه های مطرح در علوم اجتماعی به ویژه جامعه شناسی به نظر می رسد که با توجه به ساختار یاد شده - که چون هر می با رأسی چون توحید تعریف می شود و نهایت آن نیز به عالم آخرت منتهی می گردد - تمامی مباحث مربوط به این دو محور چه آنچه تا کنون استخراج و فهم شده و چه آنچه تا کنون فکر بشر به آن دست نیافته است در قالبی اعجاب بر انگیز، معجزه است و کسی قادر نیست تا در چنین قالبی و با چنین چینی و در فرم چنین زبانی، این گونه خرق عادت کند و عالمیان را به اعجاب وا دارد. از گروه بندی های اجتماعی و دینی گرفته تا گونه های انجام و ابراز مناسک دینی، مثل آن چه حول خانواده مطرح است و یا آن چه مربوط به رعایت حقوق دیگران آمده است، آن چه دیگران را در مقابل دشمنان به صف آرای می کشاند و بالاخره مباحثی که حول موضوعاتی چون اقتصاد، سیاست، فرهنگ، روانشناسی، تربیت، صدها موضوع اساسی دیگر مطرح شده اند.

با توجه به مطالب پیش گفته، این نوشتار بر آن است تا با صرف نظر از ورود به مباحث قرآنی که به حوزه های جامعه شناسی مربوط است، در بخش دیدگاه ها و اندیشه های کلیدی و پایه در این علم، به تحلیل و ارائه نظر جایگزین قرآن کریم در

موضوع قانونمندی جامعه و تبیین اعجاز گونه آن در بیان اشتراک جوامع در قوانین جامعه شناسی پرداخته و آن را به عنوان بعدی از ابعاد اعجاز نظری قرآن کریم در چارچوب نظام قرآنی مورد توجه قرار دهد.

اعجاز اجتماعی قرآن

اعجاز اجتماعی قرآن را به لحاظ مفهومی بایست در ساختار قرآنی اش تعریف نمود، ساختاری که شامل مباحث و

ص: ۱۰۳۸

اصولی می شود که به طور عمده ناظر به حیات اجتماعی انسان گذشته، حال و آینده است و اساساً با توجه به کاربردی آن در دو بعد نظر و عمل، سعادت انسانی تامین و تنها با پیمودن چنین مسیری بهشت دست یافتنی و عاقبت بشر ترسیمی عادلانه و معقول دارد. برنامه ای که تنها از خالق متعال، عالم، عادل و حکیم ساخته است. زمانی این بعد از اعجاز قرآن بیشتر خود نمایی می کند که برنامه هایی که تا کنون بشر برای سعادت خود داشته را مرور و عاقبت پیشنهادات او را مورد توجه قرار دهیم. یک نمونه بارز آن جامعه شناسی است که با ادعای کشف قوانین حاکم بر رفتار اجتماعی، توانسته است به نوعی علت یابی و کارکردشناسی یا معانی رفتار بشر را فهم کند، قوانینی که نه تنها گره ای از مشکلات و مسائل جامعه بشری نگشوده است بلکه حتی در کانون شکل گیری خود و در دیگر جاها او را بیش از پیش گرفتار ساخته و نمونه ای از جاهلیت ثانی را خلق کرده که بشریت را به نظاره آن کشانده است.

الف) قرآن و زندگی اجتماعی

آیت الله جوادی آملی ضمن طرح دیدگاه های مختلف درباره علت اجتماعی زیستن انسان و مروری بر دیدگاه علامه طباطبایی با ارایه تحلیلی عقلی از زندگی اجتماعی می نویسد:

انسان نه چون حیوان است که همه همت او شکم او باشد و نه فرشته است که معصوم باشد بلکه دارای دو جهت است: یکی حیثیت طبیعی که ذات اقدس الهی آن را به طبیعت طین، حماء مسنون و گل و لای اسناد می دهد: *إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ*؛ «در واقع من آفریننده بشری هستم که از گل خشکیده ای که از گل سیاه (بدبوی مانده) شکل یافته، گرفته شده است»، (حجر / ۲۸) و دیگری حیثیت فطری او که مستلزم فرشته خوئی است: *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ*؛ «و هنگامی که او را مرتب نمودم و از روح خود در او دمیدم، پس برای او سجده کنان درافتید»، (ص / ۷۲). انسان از حیث اول مستثمر بالطبع است اما روح او مدنی بالفطره است و بین این دو گرایش همواره جهاد است. پس انسان طبعاً باید در جامعه به سر برد ولی گرایش به اجتماع غیر از قانون مداری، عدل محوری و حق طلبی اوست، بنابراین اصل زندگی جمعی انسان مقتضای طبع اوست، لیکن متمدن بودن... مقتضای فطرت اوست. (جوادی آملی، جامعه در قرآن / ۴۵).

در بینش قرآنی این نکته مسلم است که پیدایش بشر در روی زمین با یک زن و مرد به نام آدم و حوا به صورت زندگی خانوادگی آغاز شده است. از دیدگاه قرآن کریم ارتباط جنسی و آرامش و سکون، وابستگی خانوادگی و عوامل عاطفی و روانی، نخستین حلقه های ارتباط انسان ها و تشکیل زیر بنای جامعه انسانی یعنی خانواده است. خداوند در آیات شریفه ۲۰ و ۲۱ سوره روم می فرماید:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ؛ «و از نشانه های او، این است که شما را از خاک آفرید، سپس به ناگاه شما بشری شدید که گسترش می یابید و از نشانه های او این است که همسرانی از (جنس) خودتان برای شما آفرید، تا بدان ها آرامش یابید و در بین شما دوستی و رحمت قرارداد. قطعاً، در آن [ها] نشانه هایی است برای گروهی که تفکر می کنند».

بر این اساس، تفاوت انسان ها از جهت استعدادها، مواهب جسمی، روحی، عقلی و عاطفی که بر اساس قوانین جهان آفرینش

پایه ریزی شده، امری طبیعی است. این امر افراد را به یک دیگر نیازمند ساخته و آنان را به زندگی اجتماعی دعوت می کند و ضرورت آن را بیش از پیش برایشان نمایان می سازد. هم چنین نیازهای مختلف انسان که روز به روز افزایش می یابد و بشر به تدریج از آن مطلع می شود، همگی موجب می گردد به طور طبیعی اجتماع پدید

ص: ۱۰۳۹

آمده را استقرار و استحکام بخشد و تا افراد - گرچه از روابط سببی و نسبی واحد برخوردار نباشند و یا از ملیت ها و نژادهای گوناگون منشعب شوند - نه تنها به اجتماعی زیستن تن دهند، بلکه به آن استحکام بخشند و از متلاشی شدن آن جلوگیری کنند.

به عبارت دیگر، زندگی اجتماعی طرحی است در آفرینش انسان و با طبیعت بشری او سرشته شده است. این شیوه زندگی گویی ریشه در اعماق جان بشر دارد به طوری که تا انسان با این ویژگی ها و کشش های انسانی باقی است این گرایش به سوی جامعه و حیات اجتماعی نیز تجلی می یابد که آیات ذکر شده مؤید آن است.

ب) قانونمندی جامعه در مطالعات جامعه شناختی

جامعه را در حوزه مطالعات جامعه شناسی، دو گونه مطالعه می کنند که یکی به ایستایی شناسی یا مطالعه اوضاع و احوال جامعه صرف نظر از تطورات آن در طول تاریخ معروف است و دیگری پویایی شناسی که به مطالعه جامعه از وجه پویا و تطورات تاریخی آن نظر دارد. نگاه اولی - ایستایی شناسی - به ساختمان و نظم جامعه در یک مقطع زمانی خاص توجه دارد و شیوه دوم - پویایی شناسی -، با کارکرد و تحول تاریخی جامعه سروکار دارد. دیدگاه های مختلفی در مورد قانونمندی جامعه مطرح است که برخی ناظر به وجه پویا و برخی ناظر به وجه ایستاست که در مجموع به سه مورد از آنها اشاره می شود.

۱) قوانین اختصاصی

هر چند افرادی چون دیوید هیوم و پیروان او اساساً منکر مطلق علیت می باشند و لذا به وجود هیچ قانونی اعم از طبیعی، زیستی، روانی و در نهایت اجتماعی باور ندارند، لیکن در نظر کسانی چون اسپنگلر و پیروان او، امور اجتماعی قانونمند است، اما هر جامعه ای قانون خاص خود را دارد. در این نگرش هر جامعه ای پدیده منحصر به فرد است که با هیچ جامعه ای مشابهت ندارد و در نتیجه قوانین حاکم بر یکی با قوانین حاکم بر دیگری متفاوت است. اینان به طور عمده قوام جامعه را به فرهنگ آن می دانند و قوام فرهنگ را به ارزش ها، این فرهنگ و این ارزش ها است که جامعه را دارای هویت و قوانین ویژه می سازد (آرون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی / ۱۰۷).

۲) اشتراک قوانین در یک دوره تاریخی

گروهی معتقدند که همه جوامعی که در یک دوره تاریخی به سر می برند دارای قوانین مشترکند که با قوانین جوامع در دوره تاریخی دیگر فرق دارند. در واقع از این منظر هر جامعه ای در سیر تاریخی خود از مرحله ای به مرحله دیگر می رود که هر مرحله نسبت به دیگری ذاتاً اختلاف دارد لیکن هر مرحله دارای قوانین ویژه خود است. از ویژگی های این گونه تحلیل از جامعه، اعتقاد به تغییرات اساسی در طول تاریخ جوامع است که زمینه انتقال از مرحله ای به مرحله دیگر را فراهم می سازد. (مصباح یزدی، محمد تقی، جامعه و تاریخ / ۱۳۲)

۳) عدم اختلاف ذاتی جوامع

بر اساس این نگرش، اساساً همه امور و شؤون اجتماعی و نمودهای جمعی، نتیجه عمل‌ها و عکس‌العمل‌ها، هدف‌ها، بیم و امیدها و اندیشه‌های افراد بشری و حاصل سنت‌هایی است که او خود به وجود آورده و نگهبانی کرده است و چون طبیعت او تقریباً ثابت است نباید انتظار داشت که همه قواعد و نظام‌ها را از میان بردارد و قوانین کاملاً جدیدی را جایگزین نماید، لذا نظام‌ها و قوانین اجتماعی جاودانه و تغییرناپذیرند و در زمان و مکان‌های مختلف تفاوتی پیدا نمی‌کنند. شبیه قوانین طبیعی که زمان و مکان در او اثر ندارد (مصباح یزدی، محمد تقی، جامعه و تاریخ/۱۳۴).

ج) دلایل قانونمندی جامعه از نگاه جامعه‌شناختی

ص: ۱۰۴۰

پس از مرور برخی دیدگاه‌ها در خصوص قانونمندی جوامع و فهم اجمالی این نکته که جوامع - چه در یک دوره تاریخی یا دوران متعدد - قانونمند هستند، اکنون مناسب است تا قبل از دریافت نظرگاه قرآن کریم از چگونگی قانونمندی جوامع، برخی دلایل غیر قرآنی بر این قانونمندی ارایه و سپس نظر قرآن بررسی شود:

۱ - اجتماعی زیستن انسان امری طبیعی و در سرشت او به عنوان موجودی طبیعی نهفته است. در حقیقت همان گونه که انسان با برخی ویژگی‌های فیزیکی مانند داشتن دست، پا و سایر اعضا و هم چنین برخی ویژگی‌های روحی مانند عواطف، احساسات، شهوات و نفسانیات، خلق شده است و در وجود او مثلاً گرایش به جنس مخالف، زیبایی‌ها و تنفر از بدی‌ها و زشتی‌ها نهاده شده است، گرایش به حیات و تشکیل زندگی جمعی - که با تشکیل خانواده آغاز گردیده - تعبیه شده و دلایل و شواهد متعددی از جمله جهاز فیزیکی مقتضی زندگی مشترک و ویژگی‌های روحانی و روانی که تنها با کنار یکدیگر قرار گرفتن، امکان بروز و ظهور دارند بر این گرایش دلالت دارند و هر گاه زمینه‌های طبیعی فعال شدن و بروز هر کدام از این ویژگی‌ها - اعم از جسمانی یا روحانی در یک فرایند و تابع قانونی نهادینه شده - مهیا شود، عکس‌العمل نشان می‌دهد، مانند این که اگر چشم باز شود و به منظری بیفتد می‌بیند و اگر صدایی بیاید و گوش مانعی نداشته باشد می‌شنود و هم چنین اگر همان چشم به جنس مخالف بیفتد عکس‌العمل روحی - روانی در فرد ایجاد می‌کند و یا زمینه وحشتی پیش‌آید می‌ترسد و یا در حادثه رقت بار مرگ انسان‌ها در بلایی طبیعی مانند زلزله، عواطف و احساسات او تحریک شده ناخود آگاه در جهت کمک و یاری آن‌ها حرکت می‌کند.

۲ - اعتقاد به این که طبیعت قانونمند است، یعنی معتقد بودن به این که قواعد قابل پیش‌بینی بر طبیعت حاکم است و بر اساس آن، پیش‌بینی آینده امکان‌پذیر است، زیرا رویدادها بر اساس قانون طبیعی رخ می‌دهند که این حکایت از نظم است که بر طبیعت حاکم است نه بی‌نظمی و آشفتگی (شارون، جونل، ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی / ۴۱).

۳ - جامعه‌شناسی به عنوان یک علم، قانون طبیعی را فرض می‌دارد و اعتقاد راسخ دارد که بر روابط اجتماعی مثلاً گروه‌ها، کنش‌های متقابل اجتماعی، اجتماعی شدن و تضاد اجتماعی نیز نظم حاکم است. انسان‌ها جزء طبیعتند و تابع نظم و قواعدی هستند که می‌تواند تجزیه، درک و پیش‌بینی شود. برای نمونه هنگامی که افراد در جامعه به کنش متقابل می‌پردازند، تقریباً همیشه یک نظام نابرابری، مجموعه‌ای از انتظارات برای هر کنشگر و دید مشترکی از واقعیت که فرهنگ نامیده می‌شود به وجود می‌آوردند. یا هنگامی که جامعه‌ای صنعتی می‌شود روندی نیرومند در جهت دوری از سنت و گرایش به فردگرایی به وجود می‌آید (همان / ۴۲) و به قول ابن‌خلدون، عصبیت به طور طبیعی سست می‌شود. هنگامی که میزان انتظارات گروه‌های ستم‌دیده از آنچه گروه مسلط در جامعه می‌تواند یا می‌خواهد ارایه دهد فراتر رود، شورش و سرکشی و حتی انقلاب گسترش می‌یابد. ظاهراً مدارک و شواهد نشان می‌دهند که این الگوها در گذشته رخ داده و خواهند داد. بالاخره می‌توان به شواهدی اشاره کرد که توضیح می‌دهد که چه شرایطی به وقوع آنها کمک می‌کنند و چرا استثناها یا الگوهای متفاوتی وجود دارند. (همان / ۴۲).

در طبیعت به طور قطع، رویدادها به سبب رویداد طبیعی دیگری ایجاد می‌شود. جامعه‌شناسی اصل علیت را بر انسان و رفتارهای او تطبیق می‌دهد و باورها و کنش‌های او را دارای علل می‌داند. (البته به دلیل پیچیدگی انسان، کشف علل به

سادگی کشف آن در علوم طبیعی نیست). به ادعای بسیاری از اندیشمندان، جامعه شناسی، از قرن نوزده در متقاعد کردن جامعه به این که شرایط اجتماعی تفاوت مهمی در کنش فردی ایجاد می کند، نقش موثری داشته است. برای مثال کار دورکیم در مسأله خودکشی را در نظر بگیریم. او معتقد شد که جوامع میزان خودکشی

ص: ۱۰۴۱

متفاوتی دارند و میزان این خودکشی نتیجه نیروهای اجتماعی مانند همبستگی اجتماعی یا میزان دگرگونی اجتماعی است. خودکشی تصمیمی صرفاً انفرادی نیست و جامعه است که به جهات زیادی بر این تصمیم اثر می گذارد. (همان/ ۴۳).

انسان موجودی اجتماعی است چرا که برای بقای خود به دیگران نیازمند است و تقریباً همه نیازهای فیزیکی و عاطفی او از طریق کنش متقابل با دیگران برآورده می شود، ضمن این که فرا گرفتن شیوه های ماندن نیز وابستگی زیادی به دیگران دارد و اساساً حتی انسانیت انسان از طریق این کنش متقابل شکل می گیرد و تنها از طریق زندگی اجتماعی است که استعداد های انسانی به فعلیت می رسند. از طرفی انسان ها به عنوان یک موجود فرهنگی در جامعه، رفتارهای معینی دارند که نسبت به محیطشان بینشی مشترک دارند - که به این بینش مشترک گاهی فرهنگ می گویند. مجموعه ای از ارزش ها و هنجارها که مردم به عنوان راهنمایی برای درک و تسلط بر خود به کار میبرند - در واقع کنش متقابل اجتماعی دلیلی دیگر بر قانونمندی جامعه و اجتماعی زیستن اوست، به این معنا که کنشگران زمانی که به کنش می پردازند رفتارهای دیگران را در نظر می گیرند و معمولاً این کنش در درون خود حامل پیامی است. برای مثال سلام کردن، باعث برانگیختن طرف کنش به پاسخ سلام می شود. کنش های متعدد حامل معانی متعددی هستند که همه در جامعه رخ می دهند و اساساً جامعه را ساخته و تداوم می دهند.

د) اعجاز قرآن و اشتراک جوامع در قوانین جامعه شناختی

از محورها در اعجاز اجتماعی، ظرف پر راز و رمز تاریخ است که قرآن در قالب سرگذشت گذشتگان به آن توجه کرده و در ضمن آن، اصل قانونمندی جامعه و تاریخ بشری را یادآور شده است. برای نمونه تشریح سرگذشت قوم بنی اسرائیل که در جای جای قرآن به گونه های مختلف به آن اشاره شده است، حیرت هر اهل تأمل و دقتی را بر می انگیزد و او را مبهوت این همه ظرافت و لطافت در بیان حقایق می کند. چه کلامی می تواند علی رغم فاصله زمانی با قوم موسی این گونه از حقایق زندگی آن ها و رفتاری که با پیامبر خود کرده اند به صدق پرده بر دارد. در این خصوص بیانات قرآن در جزء اول سوره بقره یکی از گواهان این حقیقت است. در این بخش از آیات، اعجاز گونه، پرده از چهره واقعی بنی اسرائیل برداشته شده است، علی رغم این که معتقد است روزی جزء برترین های عالم بودند لیکن به دلیل سرکشی و طغیان و پیامبر کشی و ارتکاب آن چه غضب الهی را به دنبال داشته است از مغضوبین شده و از مومنین می خواهد تا از خدا بخواهند آنان را جزء آن گروه قرار ندهد (حمد/ ۷؛ بقره/ ۲۷ تا ۱۲۵).

تأکیدات و توجهات مکرر قرآن کریم به حاکمیت سنن بر جامعه و تاریخ و سرگذشت جوامع و تمثیلات متعدد آن، بیان قصص متعدد و گاه تکرار برخی سرگذشت ها و تصریح های فراوان به عبرت گیری از این سرگذشت ها - در ادامه با تفصیل بیشتری به آن می پردازیم - بیانگر بیانی اعجاز گونه در این همانی قوانین جامعه شناختی حاکم بر جوامع و سنن اجتماعی مد نظر قرآن کریم است. از یک سو سرنوشت مشترک داشتن و از طرفی وجود مشترکات فراوان در بین ملل و جوامع و در نتیجه اعتقاد به وجود اشتراک جوامع در قوانین جامعه شناسی، دلیلی روشن بر این همانی سنن مورد نظر قرآن کریم و قوانین جامعه شناختی است. از جهت دیگر وجود چنین قوانینی در قرآن کریم خود دلیل روشنی از طرفداری و موافقت قرآن کریم با تئوری قانونمندی جامعه و اثرات و نتایج مترتب بر آن است. برای مثال آیات زیر به صراحت از تعبیر سنت یا سنن به عنوان معادل

قانون استفاده کرده است:

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ؛ «به یقین، پیش از شما، سنت‌ها [و روش‌هایی وجود داشته که] سپری شده است، پس در زمین گردش کنید و بنگرید فرجام تکذیب‌کنندگان چگونه بوده است؟!». (آل عمران/۱۳۷)؛

ص: ۱۰۴۲

فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا؛ «و برای روش (و قانون) خدا هیچ جای گزینی نخواهی یافت و برای روش (و قانون) خدا هیچ دگرگونی نخواهی یافت»، (فاطر / ۴۳)؛

سُنَّةً مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا؛ «(این) روش فرستادگان ماست که پیش از تو فرستادیم و هیچ تغییری برای روش (و قانون) ما نخواهی یافت»، (اسراء / ۷۷).

از آنجا که انسان به عنوان نوع واحد به حکم فطرت و طبیعت خود، اجتماعی است به این معنا که اجتماعی بودن او و دارای روح جمعی شدن او از ویژگی ذاتی و فطری او سرچشمه می گیرد، نوع انسان برای این که به کمال لایق خود که استعداد رسیدن به آن را دارد برسد، گرایش اجتماعی دارد و زمینه روح جمعی نیز به نوبه خود به منزله وسیله ای است برای این که نوع انسان را به کمال نهایی برساند، در نتیجه جامعه های انسانی نیز ذات و طبیعت و ماهیت واحد دارند (مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ در قرآن / ۵۳).

مناسب است مسأله با طرح این سؤال مطرح شود که انکار اشتراک جوامع در قوانین جامعه شناختی چه تبعاتی دارد و چه پیامدهایی را به دنبال می آورد؟

۱ - انکار اشتراک به این معناست که هر جامعه ای دارای هویتی مخصوص خود است در نتیجه با تباین هویت جوامع، شاهد تباین فرهنگ ها خواهیم بود که در این صورت سخن از سنجش فرهنگ ها و ارزیابی آن ها، تبادل فرهنگ ها، عدم باور به وجود یا شکل گیری فرهنگی که مطلقاً خوب و مفید یا بد و نامطلوب است از نتایج قطعی آن است؛

۲ - با انکار اشتراک جوامع در قوانین، انتقال خصوصیات یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و ارزشی واحد را به همه جوامع تسری دادن در نتیجه اندیشه تشکیل یک جامعه جهانی با فرهنگ و نظام ارزشی واحد - چه در نگاه طرفداران جهانی سازی و چه از دیدگاه موعودگرایی در ادیان مختلف و چه عنصر مهدویت در تفکر اسلامی - پنداری باطل است. (مصباح یزدی، محمد تقی، جامعه و تاریخ / ۱۴۶)

در نتیجه از آنجا که چنین تبعاتی با عقل سلیم قابل نقد و از طرفی پذیرش آن قابل دفاع نیست (و در این نوشتار مجال نقد آن نیست) به نظر می رسد که اگر خواسته باشیم از افراط و تفریط در این خصوص بپرهیزیم، تأمل در قرآن کریم راه گشای مناسبی برای تبیین این حقیقت است که جوامع از منظر جامعه شناختی دارای اشتراک فراوانی هستند که به راحتی می توان ادعای قانونمندی جامعه و ارایه تئوری قانونمندی را به عنوان بعدی از ابعاد اعجاز قرآن کریم از آن ها استخراج نمود.

قبل از ورود به بررسی آیات، دو مفهوم قانون و سنت و نسبت آن دو با هم و رابطه آن با اعجاز و معجزه مختصری تبیین گردد.

مفهوم قانون و سنت در قرآن

«قانون» واژه ای سریانی است که در لغت به معنای خط کش، اصل، رسم و آیین آمده است. (سجادی، جعفر، فرهنگ علوم

فلسفی و کلامی / ۵۷۰) و در اصطلاح حقوق، عبارت است از قاعده ای که مراجع قانونگذار تصویب می کنند (جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، ۲۸۴۶/۴). یا مجموعه قواعد و مقرراتی که به منظور حفظ نظم و آرامش جامعه و تنظیم روابط اجتماعی توسط مقام صالح وضع می شود. (کاتوزیان، ناصر، ترمینولوژی حقوق / ۱۲).

در یک جمع بندی قانون در دو عرصه به کار می رود؛ یکی در امور اعتباری و دیگری امور واقعی. قانون اعتباری مفاد جمله ای است که صراحت در امر یا نهی دارد، مانند لزوم رانندگی از سمت راست و قانون حقیقی یا واقعی

ص: ۱۰۴۳

حکایت از یک ارتباط نفس الامری و واقعی دارد، مانند قوانین موجود در علم فیزیک، شیمی و ریاضیات. قوانین حقیقی خود به سه گروه تقسیم می شوند:

۱ - قوانین علمی که از مفاهیم ماهوی تشکیل می شوند و از پدیده های ملموس و خارجی سخن می گویند، مانند قوانین فیزیکی؛

۲ - قوانین فلسفی که از مفاهیم فلسفی ساخته شده اند مثل مفاد عبارت «خدا وجود دارد»؛

۳ - قوانین منطقی که از مفاهیم منطقی ساخته شده و در باره صورت های ذهنی سخن می گویند، مانند این که منتج بودن شکل اول قیاس به موجب بودن صغری و کلی بودن کبری است (مصباح یزدی، همان/ ۱۱۴-۱۲۱).

«سنت» واژه ای است که از نظر لغت به معنای روش، راه، طریقه، طبیعت، سیره و شریعت آمده است (مجمع البحرین. واژه سنت) و در اصطلاح دارای معانی متعددی است که بر اساس دو تعریف زیر با مفهوم قانون هم معناست:

۱ - روش هایی که خداوند متعال، امور عالم و آدم را بر پایه آن ها تدبیر و اداره می کند و از ویژگی های آن تخلف ناپذیری و تبدیل ناپذیری است (مصباح یزدی، همان/ ۴۲۵)؛

۲ - آنچه در اصطلاح فلسفه به نام نظام جهان و قانون اسباب خوانده می شود، در زبان دین سنت الهی نامیده می شود. (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۱/۱۳۵).

هرچند در قرآن کریم، تعبیر قانون وجود ندارد لیکن با مراجعه به قراین و سیاق آیات و دقت در کاربردهای مفهوم سنت که متعدد در قرآن به کار رفته است، یکسانی آن با مفهوم قانون قابل برداشت است و لذا برخی نویسندگان از سنت های الهی در تدبیر جوامع به قوانین جامعه شناختی قرآن تعبیر می کنند (مصباح یزدی، محمد تقی، جامعه و تاریخ/ ۴۲۵) که به نظر می رسد ابداع عالمانه و بسیار مناسبی است تا بتوان به طور جامع از سنن و قوانین الهی در قرآن کریم سخن راند.

دو نوع قانون جامعه شناختی در قرآن

مناسب است تا تأملی در دو گونه از صورت های مختلف قوانین در قرآن انجام گیرد تا ابعاد دیگر بحث در این زمینه روشن شود:

۱ - اولین گونه از قوانین در قرآن کریم عبارت است از گزاره هایی که شکل و قیافه قضیه شرطیه را داراست و بین دو پدیده یا دو مجموعه از پدیده ها در عرصه اجتماع ارتباط برقرار می کند. در این گونه قانون هیچگاه شرط از جزا منفک نیست. از این نمونه در قوانین طبیعی نیز فراوان یافت می شود که برای نمونه می توان به قانون درجه حرارت جوش آب، اشاره کرد. از آن دسته آیاتی که در این قالب می گنجد، آیه مربوط به تغییر سرنوشت اقوام و جوامع است: **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛** «در حقیقت، خدا آن (سرنوشتی) که در قومی است را تغییر نمی دهد تا این که آنچه را در خودشان است، تغییر دهند»، (رعد/ ۱۱) در این آیه شریفه بین تغییر محتوای باطنی انسان و تغییر وضعیت ظاهری او پیوند وجود دارد، به این معنا که

هرگاه در باطن مردم تغییری ایجاد شد در بنای ظاهری آنان و کیان مادی و اعتبار جهانی آن ها نیز تغییر پدید می آید. نمونه دیگر آیه ۱۶ سوره مبارکه جن است: **وَأَلْوِاسِيَّتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا؛** «و این که اگر (بر فرض) بر راه (راست) پایداری کنند، حتماً با آب فراوان سیرابشان می کنیم». در سوره اسراء آیه ۱۶ نیز آمده است: **وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا أَمْرًا مُتْرَفِيهَا فَفَسَّخْنَا قَوْمًا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا؛** «و هرگاه بخواهیم که (مردم) آبادی ای را هلاک کنیم، به سردمداران ثروتمندش فرمان می دهیم و [لی] در آن جا نافرمانی می کنند، پس آن گفتار (= وعده ی عذاب) بر آن

(مردم) تحقق یابد، و آن (شهر) را کاملاً درهم می‌کوبیم».

در آیه اول اعطای آب فراوان منوط به ماندن در راه مستقیم است و در آیه دوم هم دو چیز به هم مرتبط شده است؛ یکی اوامری که به فاسقان و رفاه زدگان جامعه متوجه است و آن‌ها مخالفت می‌کنند و دیگری امر هلاکت و انحلال این جامعه.

۲- قوانین منعطف یا قوانینی که با گرایش‌های انسان سرو کار دارند، به این معنا که لازم نیست هر قانون و سنتی اساساً در هیچ مقطعی قابل معارضه نباشد ولی در نهایت حاکم خواهد شد. از این نمونه می‌توان به قانون و گرایش به دین که به عنوان سنتی در نهان و طبیعت بشر نهاده شده *فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ وَلَکِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ*؛ «(و پیروی کن از) سرشت الهی که (خدا) مردم را بر (اساس) آن آفریده، که هیچ تغییری در آفرینش الهی نیست؛ این دین استوار است، و لیکن بیش تر مردم نمی‌دانند»، (روم / ۳۰) و گرایش به دو نوع وظیفه و رفتار در زن و مرد که به عنوان قانون الهی در طبیعت آنها قرار داده شده است اشاره کرد. از ویژگی‌های این گرایش‌ها امکان مخالفت و مبارزه موقت با آن‌ها است لیکن در نهایت مخالفت و ناسازگاری با آن به نابودی و انحراف قطعی می‌انجامد که این خود حکایت از صورت دیگری از قانونمندی است.

ویژگی‌های قوانین جامعه شناختی در قرآن

قوانین در هر محدوده، شرایط و موضوعی معمولاً ویژگی‌هایی مشترک و بعضاً اختصاصی دارند که قوانین جامعه شناختی در قرآن نیز از این ویژگی‌ها مستثنی نیستند. از ویژگی‌های عمومی می‌توان به کلیت و سازگاری آن با آزادی انسان و از ویژگی‌های اختصاصی می‌توان به الهی بودن آن‌ها اشاره کرد.

۱- قوانین کلی و دارای عمومیت اند، به این معنا که بیانگر روابطی اتفاقی و کورکورانه نیستند و در نتیجه، وضعی ثابت و غیر قابل تخلف دارند. قرآن کریم با پافشاری فراوان بر روی این قوانین و کلیت و عمومیت آنها اساساً به این قوانین جنبه علمی داده و در افراد، احساسی عمیق و ژرف را بر می‌انگیزد تا مسائل اجتماعی خود و تاریخ آن را با بصیرت و آگاهی دنبال کنند و با همین آگاهی آن‌ها را بپذیرند، از این رو می‌فرماید:

فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِیلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِیلاً؛ «و برای روش (و قانون) خدا هیچ جای‌گزینی نخواهی یافت و برای روش (و قانون) خدا هیچ دگرگونی نخواهی یافت»، (فاطر / ۴۳)؛

سِنَّةٌ مِّن قَمَدٍ أَرْسَلْنَا قَبْلَکَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِیلاً؛ «(این) روش فرستادگان ماست که پیش از تو فرستادیم؛ و هیچ تغییری برای روش (و قانون) ما نخواهی یافت»، (اسراء / ۷۷).

این دسته آیات و نظایر آن (سوره انعام / ۳۴ و احزاب / ۶۲) ما را به خصوصیت استمرار و کلیت قوانین جامعه شناختی واقف می‌سازد و به آن نیز جنبه ای علمی می‌دهد. در آیاتی دیگر، کسانی را که سعی دارند به نوعی خود را از این قانون مستثنی کنند مذمت نموده و می‌فرماید:

آیا پنداشتید که داخل بهشت می شوید، حال آن که هنوز مثال (حوادث) کسانی که قبل از شما در گذشته اند به شما نرسیده است؟ به آنان سختی (زندگی) و زیان (جسمی) رسید؛ و [چنان] متزلزل شدند که حتی فرستاده ی [خدا] و کسانی که با او ایمان آورده بودند، می گفتند: «یاری خدا کی خواهد آمد؟! آگاه باشید، که یاری خدا نزدیک است! (بقره/ ۲۱۴).

۲- قوانین جامعه شناختی با آزادی و اراده انسان سازگار است. در برخی اندیشه ها (مثلاً در عصر ما نگرش های ماتریالیستی) قانونمندی جامعه پندار نادرستی را موجب شده که بر اساس آن نوعی تعارض بین این قانونمندی و اراده آزاد انسان، توهم شده است، لذا قرآن کریم بر این حقیقت که مرکز و کانون حوادث و قضایایی که یکی

ص: ۱۰۴۵

بعد از دیگری بر این جهان می گذارد، اراده انسان است، تأکید و توجه نموده است:

وَتَلْعَكَ الْقَرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا؛ «و (مردم) آن آبادی ها را هنگامی که ستم کردند، هلاکشان نمودیم و برای هلاکشان وعده گاهی قرار دادیم»، (کهف / ۵۹)؛

وَأَلْوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَّاءً غَدَقًا؛ «و این که اگر (بر فرض) بر راه (راست) پایداری کنند، حتماً با آب فراوان سیرابشان می کنیم»، (جن / ۱۶)؛

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ «در حقیقت، خدا آن (سرنوشتی) که در قومی است را تغییر نمی دهد تا این که آنچه را در خودشان است، تغییر دهند»، (رعد / ۱۱).

ظلم از روی اراده و ماندن در مسیر، از سر اختیار و بالاخره خواستار تغییر از درون شدن به عنوان عواملی است که نقش اراده و اختیار انسان را در زمینه سازی جریان فلان قانون و سنت در این دسته آیات نشان می دهد. با ملاحظه این دسته از آیات به خوبی معلوم می شود که چگونه سنت های تاریخی فراتر از اختیار انسان نیست، بلکه همه از زیر دست انسان می گذرد، زیرا خداوند هر گونه تغییر مطلوبی را در زندگی انسان به دست خود او سپرده و هرگاه ملتی راه راست را تعقیب کند، خداوند او را از زندگی خوش بهره مند می سازد. توجه به این اصل، موقعیت مثبتی را فراهم می سازد تا انسان آزادی و انتخاب و تصمیم آزاد خود را نشان دهد. بنابراین مسأله آزادی انسان - در ترسیم که قرآن کریم نسبت به سنن و قوانین دارد - نقش اساسی ایفا می کند و میزان مسئولیت خود را در ساختن جامعه نشان می دهد. (صدر، محمدباقر، سنت های تاریخ در قرآن / ۱۴۷).

۳ - الهی بودن این قوانین از اختصاصات قانونمندی جامعه در قرآن کریم است. برخلاف آن چه در اندیشه های کلاسیک و رسمی جامعه شناسی مطرح است و معمولاً به دلیل سکولار بودن این نوع از مطالعات، قوانین در هر ساحت و با هر گستره ای عموماً دارای منشاء و خاستگاهی اجتماعی است و ورای آن، اعتقادی به تاثیر عوامل متافیزیکی به خصوص در حوزه قوانین حاکم بر جامعه، وجود ندارد، لیکن در نگاه قرآن کریم به آسانی این قوانین به خداوند نسبت داده شده است، از این رو در شانزده مورد که در قرآن کریم واژه سنت و سنن به کار رفته است، یا به طور مستقیم منتسب به خداست مانند آیات: ۳۸ و ۶۲ احزاب، ۸۵ غافر و ۲۳ فتح و یا به طور غیر مستقیم به خداوند منتسب است. در حقیقت در موارد اول ناظر به سنت گزار و در موارد دوم به محل اجرای سنن، جوامع و حکومت ها اطلاق گردیده است. (کرمی، ظهور و سقوط تمدن ها از دیدگاه قرآن / ۲۰۱. همچنین ر. ک: مصباح، جامعه و تاریخ / ۴۲۶؛ صدر، محمد باقر، سنت های تاریخ در قرآن / ۱۴۱) با توجه به این مطالب می توان گفت:

الف) قانونمندی حاکم بر جوامع، ضوابط و قوانینی الهی اند نه جبر تاریخ و محیط؛

ب) الهی بودن سنن و قوانین به این معنی است که مجموعه علت و معلول ها به خداوند ختم می شوند و اوست که تدبیر و اراده خود را به صورت این ضوابط و در قالب این قواعد اعمال می کند؛

ج) این قوانین هم چون قوانین طبیعی در طول اراده الهی است و در قلمرو اراده او عمل می کنند.

همان گونه که در مباحث مقدماتی آمد، تمام پدیده های طبیعی و انسانی تحت سیطره قانون، همه در گیر علیت هستند و لذا به طور قطع از عوامل و شرایط تحقق قوانین، تابعیت از این سنت است و همان گونه که شهید صدر در کتاب تفسیر موضوعی خود یاد آور شده است، امتیاز پدیده های اجتماعی و تاریخی در جوامع بشری این است که این پدیده ها علاوه بر آن، علامت ویژه ای دارند که عبارت است از پیوند آن ها با هدف، به این معنا که حرکت و مسیر آن در جامعه به خاطر رسیدن به یک مقصود است و به قول فلاسفه بجز علت فاعلی، علت غایی هم دارد. در

همه جا جوش آمدن آب بر اثر حرارت، علتش را و گذشته اش را همراه دارد ولی به هیچ وجه ناظر به نتیجه کارش نیست و تا زمانی که اصطلاحاً به شکل کار انسانی در نیاید، نمی تواند ناظر به هدف باشد در صورتی که کار هدفدار انسان مشتمل بر پیوندی است غیر از پیوند با علت و آن هدفی است که هنگام عمل موجود نیست و می خواهد بعداً محقق شود. تفاوت هم نمی کند که هدف صلاح باشد یا فساد. از طرفی هر عملی که هدف داشته باشد هم لزوماً در تحت قوانین اجتماعی نمی گنجد بلکه شرط دیگری دارد و آن عبارت است از جنبه اجتماعی عمل. در واقع زمینه فعل باید اجتماعی باشد، در اینجا جامعه به گونه ای علت مادی عمل است و ساحتی است که عمل را از بعد فردی خارج کرده آن را در سطح بالایی گسترش می دهد. (صدر، محمدباقر، ظهور و سقوط تمدن ها از دیدگاه قرآن / ۱۵۲).

تفاوت این نوع عمل با عمل فردی در توجه قرآن کریم به سرگذشت امت ها و جوامع، به جز توجه به سرگذشت فردی آن ها به خوبی روشن شده است (جائیه / ۲۸؛ مریم / ۹۶ و...).

مصادیقی از قوانین جامعه شناختی در قرآن

۱ - فراگیری آثار اعمال

یکی از احکام جامعه شناختی این است که هرگاه از همه یا اکثر افراد جامعه عملی خاص صورت پذیرد، آثار خوب و بد آن عمل همه افراد جامعه را دامنگیر می شود. قرآن کریم در سوره اعراف می فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؛» (و اگر (بر فرض) اهل آبادی ها ایمان می آوردند و خودنگه داری می کردند، حتماً برکاتی از آسمان و زمین بر آنان می گشودیم)، (اعراف / ۹۶).

به این معنا که اگر همه یا اکثر افراد جامعه اهل ایمان و تقوی شوند برکات آسمانی و زمینی مانند نزول سودمند و به هنگام، فراوانی بارش های آسمانی، ازدیاد محصولات کشاورزی و دامپروری و دفع آفات از آنها، صحت و سلامت بدنی، آسایش و آرامش روحی و امنیت اجتماعی بر آن ها افزایش می یابد. به عکس این قضیه نیز، آیه شریفه این گونه اشاره دارد:

«وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً؛» (و خودتان را از [بلا- و] فتنه ای نگه دارید که فقط به کسانی از شما که ستم کردند، نمی رسد (بلکه همه را فرا می گیرد))، (انفال / ۲۵).

آری بترسید که فقط کسانی از شما که ستم کرده اید گرفتار فتنه نمی شوند بلکه فتنه ستم ناکرده ها را نیز در بر می گیرد.

این قانون که بیانگر یک ارتباط حقیقی و تکوینی است از قوانینی است که اختصاص به یک قوم و گروه ندارد بلکه به فلسفه آن که بنگریم همگانی بودن آن به خوبی قابل برداشت است. نگاهی اجمالی به آیات قرآن کریم می رساند که این کتاب شریف به یک رشته از قوانین تکوینی و تشریحی مشترک بین همه جوامع قایل است و از این رو می فرماید:

«لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ؛» (به یقین، در حکایت های آنان برای خردمندان عبرتی بود)، (یوسف / ۱۱۱). و یا در آیه دیگری می فرماید: «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى؛» (قطعاً، در این (امور) عبرتی است برای کسی که بهراسد)، (نازعات /

دستور به این عبرت آموزی در این آیات و آیات دیگری مانند آیه ۱۳ آل عمران و آیه ۲ سوره حشر، تنها در صورتی ممکن و مفید است که یک واقعه و حقیقت تاریخی پدیده ای منحصر به فرد و متعلق به یک جامعه خاص نباشد بلکه قابلیت تکرار در دیگر جوامع و زمان ها را داشته باشد، لذا معلوم است که از نگاه قرآن کریم وجوه

ص: ۱۰۴۷

اشتراک فراوانی بین گذشتگان و آیندگان وجود دارد که عبرت آموزی آیندگان از سرنوشت گذشتگان را امکان پذیر و مفید می سازد.

در این زمینه مناسب است تا برخی دیگر از آیات مورد توجه قرار گیرند. از جمله آیاتی که در این زمینه وجود دارد که دعوت به سیر و سفر در زمین و عبرت آموزی دارد. قرآن کریم از مردم دعوت به سیر در زمین نموده تا نسبت به سرانجام مردم قبل از خود آگاهی یابند:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...؟ «و پیش از تو نفرستادیم، جز مردانی از اهل آبادی ها را، که به سوی آنان وحی می کردیم؛ پس آیا در زمین گردش نکرده اند، تا بنگرند، چگونه بوده است فرجام کسانی که پیش از آنان بودند؟...»، (یوسف / ۱۰۸).

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ؟ «و آیا در زمین گردش نکردند تا بنگرند که چگونه بوده است فرجام کسانی که پیش از آنان بودند؟»، (روم / ۹).

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ؟ «و آیا در زمین گردش نکردند تا بنگرند چگونه بوده است فرجام کسانی که پیش از آنان بودند، در حالی که از آنان نیرومندتر بودند؟!»، (فاطر / ۴۴).

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَاراً فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ...؟ «و آیا در زمین گردش نکردند تا بنگرند، چگونه بوده است فرجام کسانی که پیش از آنان بودند؟ که از آنان از نظر نیرو و آثار در زمین برتر بودند. پس خدا به [سزای] پیامدهای (گناهان) شان (گریبان) آنان را گرفت...»، (غافر / ۲۱).

أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَاراً فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؟ «و آیا در زمین گردش نکردند تا بنگرند چگونه بوده است فرجام کسانی که پیش از آنان بودند؟ که بیش تر از آنان بودند و از نظر نیرو و آثار در زمین، برتر بودند و آنچه را کسب می کردند، (عذاب الهی را) از آنان دفع نکرد»، (غافر / ۲۸).

أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ؟ «و آیا در زمین گردش نکردند تا بنگرند چگونه بوده است فرجام کسانی که پیش از آنان بودند؟»، (محمد / ۱۰).

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَاراً وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْماً آخَرِينَ؟ «آیا اطلاع نیافته اند که پیش از آنان، چه بسیار گروه هایی را هلاک کردیم؟! در زمین به آنان امکاناتی دادیم که برای شما آن چنان امکاناتی فراهم نکردیم؛ و [باران های] پی در پی آسمان را بر آنان فرستادیم و نهلهایی قرار دادیم که از زیر (شهرهای) آنان روان باشد و آنان را به خاطر پیامدهای (گناهان) شان هلاک ساختیم و گروه های دیگری بعد از آنان پدید آوردیم»، (انعام / ۶).

وَ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَوْمٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِعْيَا؛ «و چه بسیار گروه هایی را پیش از آنان هلاک کردیم که آنان از نظر اثاث و ظاهر نیکوتر بودند»، (مریم/ ۷۴).

أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ؛ «و آیا برای آنان روشن نکرد که چه بسیار گروه هایی را پیش از آنان هلاک کردیم، در حالی که (این کافران) در خانه های آنان راه می روند؟!»، (طه/ ۱۲۸).

به خصوص با تامل در آیات ۲۱ و ۲۸ سوره غافر، ۶ انعام و ۷۴ مریم که اشاره به برخی دارایی های اقوام مانند قدرت، قوت و امکانات بیشتر کرده و آن را از ویژگی های آن ها می داند، لیکن آن ها مانعی از قوانین حاکم بر کل

ص: ۱۰۴۸

جوامع نیستند که قرآن علی رغم آن ویژگی ها به تأمل و تدبیر در سرگذشت آنها دعوت می کند. قرآن کریم در شش آیه دیگر دعوت به همین عبرت آموزی اما با لحن دیگری می نماید که در سرگذشت گذشتگان بیندیشید و عاقبت تکذیب کنندگان را بنگرید.

اصطلاح قرآنی سیر در زمین به معنای تفکر و تأمل در وقایع و حوادث تاریخی است به منظور عبرت آموزی و پند اندوزی. حال اگر هر واقعه ای پدیده ای منحصر به فرد بود و ربطی به سایر جوامع نداشت خداوند حکیم دعوت به ژرف اندیشی در آن نمی کرد:

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ؛ «به یقین، پیش از شما، سنت ها [و روش هایی وجود داشته که] سپری شده است. پس در زمین گردش کنید و بنگرید فرجام تکذیب کنندگان چگونه بوده است؟!»، (آل عمران / ۱۳۷)؛

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ؛ «بگو: در زمین گردش کنید؛ سپس بنگرید فرجام تکذیب کنندگان چگونه بوده است؟!»، (انعام / ۱۱)؛

فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ؛ «پس در زمین گردش کنید و بنگرید که فرجام تکذیب کنندگان چگونه بوده است»، (نحل / ۳۶)؛

فَاتَّقِمْنَا مِنْهُمُ مَا نُنظِرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ؛ «پس، از آنان انتقام گرفتیم؛ و بنگر که فرجام تکذیب کنندگان چگونه بوده است!»، (زخرف / ۲۵).

از نگاه قرآن کریم این قانونی قطعی است که جوامعی که آیات الهی را تکذیب می کنند یا بزهکاری پیشه می کنند و یا اکثرشان مشرک می شوند، سرنوشت مطلوبی نخواهند داشت، و این قانون الهی، استثنای پذیر نیست و کلیت دارد و این است سر اصلی استفاده از تأمل در سرنوشت گذشتگان.

حال مناسب است تا گونه ای دیگر از آیات الهی ناظر به موضوع بحث مورد توجه قرار گیرد. خداوند در دسته دیگری از آیات به طور مشخص سرگذشت برخی اقوام را به نام یاد می کند و آنگاه آن را منشأ درس آموزی و تأمل در نحوه زندگی جاری انسان ها و آینده حیات آن ها می داند.

قرآن کریم در یکی از فرازهای بلند خود در خصوص قوم بنی اسرائیل پس از آن که داستان دوبار سرکشی و فساد آن ها و توبه آن ها در سرزمینشان را متذکر می شود می فرماید: وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا، فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ شَدِيدِ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا، ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا، إِنْ أَحْسَبْتُمْ أَحْسَبْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَيُدْخِلُوا أَلْسِنَتَهُمُ الْجَدَّ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيَبْتَلُوا مَا عَلِمْتُمْ لِيَسِيرًا، عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا؛ «و در کتاب (تورات) به بنی اسرائیل (= فرزندان یعقوب) اعلام کردیم که قطعاً، دو بار در [روی] زمین

فساد خواهید کرد و حتماً با سرکشیِ بزرگی برتری خواهید نمود. و هنگامی که نخستین وعده (از آن) دو فرا رسید، (گروهی از) بندگان سخت نیرومند (و جنگ آور) مان را بر شما می شورانیم و میان خانه ها (یتان برای سرکوبی شما) به جست و جو درآیند؛ و [این] وعده ای واقع شده است. سپس دوباره، (پیروزی) بر آنان را به شما باز گردانیم و شما را به وسیله ی اموال و پسران امداد رسانیم و نفرات شما را بیش تر (از دشمن) قرار دهیم. اگر نیکی کنید، به خودتان نیکی می کنید و اگر بدی کنید، پس به خود (بدی می کنید) و هنگامی که وعده آخر فرا رسد، (مردانی را می فرستیم) تا صورت هایتان را اندوهگین سازند؛ و تا داخل مسجد (الاقصی) شوند، همان گونه که بار اول وارد آن شدند؛ و تا آنچه (بر آن) تسلط

ابند، کاملاً نابود کنند. امید است که پروردگارتان به شما رحم کند؛ و اگر (به فسادگری) باز گردید، (ما نیز به کیفر شما) باز می گردیم؛ و جهنم را برای کافران تنگنا (و زندان) قرار دادیم»، (اسراء / ۴-۸).

این آیات در برگیرنده امید است که باز رحمت خداوند شامل شما گردد و اگر شما بار دیگر به فساد باز گردید ما به تسلط و عقوبت دشمن بر شما باز می گردیم.

هم چنین در سوره شعرا پس از بیان برخی مسائل زمان حضرت موسی علیه السلام می فرماید: وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْمَآخِرِينَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ؛ «و موسی و تمام کسانی را که با او بودند نجات دادیم؛ سپس دیگران (= فرعونیان) را غرق ساختیم. قطعاً، در آن [ها] نشانه ای است، و [لی] بیش ترشان مؤمن نیستند»، (شعراء / ۶۵-۶۷).

قرآن کریم در سوره زخرف پس از طرح غرق شدن قوم فرعون و دلیل آن می فرماید: فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ فَجَعَلْنَاهُمْ سَيْلًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ؛ «و هنگامی که ما را خشمگین و اندوهناک ساختند، از آنان انتقام گرفتیم و همه آنان را غرق کردیم و آنان را پیشگامان (در عذاب) و نمونه ای (عبرت آموز) برای (ملت های) پسین قرار دادیم»، (زخرف / ۵۵-۵۶).

یا در مورد قوم حضرت نوح می فرماید: فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ ثُمَّ أَغْرَقْنَا بَعْدَ الْبَاقِينَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ؛ «و (ما) وی و کسانی را که با او در کشتی انباشته (از تجهیزات و انسان ها و حیوانات) بودند، نجات بخشیدیم. آن گاه بعد (از آن)، باقی ماندگان را غرق ساختیم. قطعاً، در آن [ها] نشانه ای است، و [لی] بیش ترشان مؤمن نیستند»، (شعراء / ۱۱۹-۱۲۱).

و در بیان طولانی سرگذشت حضرت ابراهیم می فرماید: وَآتَىٰ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ؛ «و خبر بزرگ ابراهیم را بر آنان بخوان [و پیروی کن]... قطعاً، در آن [ها] نشانه ای است، و [لی] بیش ترشان مؤمن نیستند»، (شعراء / ۶۹-۱۰۳).

هم چنان در بیان سرگذشت قوم هود بعد از بیانی طولانی می فرماید: كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ... فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ؛ «(قوم) عاد فرستادگان [خدا] را تکذیب کردند... و او (= هود) را تکذیب کردند؛ پس آنان را هلاک کردیم؛ قطعاً، در آن [ها] نشانه ای است، و [لی] بیش ترشان مؤمن نیستند»، (شعراء / ۱۲۳-۱۳۹).

در ادامه قرآن کریم به همین گونه داستان قوم ثمود را مطرح می سازد و می فرماید: كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ... فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ؛ «(قوم) ثمود فرستادگان [خدا] را تکذیب کردند... و عذاب [الهی] آنان را فرو گرفت؛ قطعاً، در آن [ها] نشانه ای است، و [لی] بیش ترشان مؤمن نیستند»، (شعراء / ۱۴۱-۱۵۸).

سپس سرگذشت قوم لوط را یاد آور می شود و می فرماید: كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ... فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا

كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ؛ «قوم) عاد فرستادگان [خدا] را تکذیب کردند؛... و او (= هود) را تکذیب کردند؛ پس آنان را هلاک کردیم؛ قطعاً، در آن [ها] نشانه ای است، و [لی] بیش ترشان مؤمن نیستند»، (شعراء / ۱۲۳-۱۳۹). در ادامه بلافاصله به سرگذشت قوم شعیب اشاره می کند و می فرماید: كَذَّبَ أَصْحَابُ الْمَأْيَكَةِ الْمُؤْمِنِينَ... إِنَّ فِي ذَلِكَ لَمَآيَةَ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ؛ «گفتند: ای لوط! اگر (به این سخنان) پایان ندهی، حتماً از اخراج شدگان خواهی بود... قطعاً، در آن [ها] نشانه ای است و [لی] بیش ترشان مؤمن نیستند»، (شعراء / ۱۷۶-۱۹۰).

این دسته از آیات از چند جهت قابل توجه و تأمل می باشند:

ص: ۱۰۵۰

الف) ویژگی مشترک همه اقوام در تکذیب پیامبرانشان بوده است؛

ب) اکثر این اقوام و گروه‌ها مؤمن نبودند و لذا از نظر اعتقادی در سطح نازل و گاه فاقد اعتقاد به خدا بودند؛

ج) در تمامی این آیات به دلیل همان ویژگی‌ها، نشانه‌هایی در سرگذشت این اقوام است که قرآن خواهان توجه به آن آیات است.

در پایان بیان این هفت سرگذشت که گویا معجزه آسا قرآن کریم به آن‌ها اشاره کرده و ضمن بر شماری برخی اختصاصات هر قوم از نظر رفتاری به آن کلیت و قانون کلی که آیه و نشانه در این سرگذشت‌هاست، تأکید کرده و به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: این قرآن را بر تو نازل کردیم تا از هشداردهندگان باشی (شعراء/ ۱۹۴) به طور قطع بیانی این چنین شاید مگر این که اشتراکات زیادی بین اقوام وجود دارد که می‌تواند سرمنشأ برنامه‌ای جدید و یا تکمیلی از جانب خداوند بر پیامبرش باشد و براساس آن بعدی از ابعاد هدایتی قرآن کریم پایه‌گذاری گردد که عبارت است از مطالعه سرگذشت اقوام و جوامع سابق و عبرت‌گیری از سرگذشت‌ها آن.

هم چنین باید از آیاتی که از سرنوشت مفسدین یاد می‌کند مانند آیه ۱۴ سوره نمل و آیاتی که به سرگذشت ظالمین اشاره دارد، مانند آیه ۴۰ قصص، را در این موضوع جای داد.

نتیجه

نوعی این‌همانی در دیدگاه قرآن کریم و مسأله قانونمندی جوامع در دیدگاه جامعه‌شناسی وجود دارد که با توجه به ویژگی‌ها، شرایط، عوامل تحقق و اظهار وجود چنین قوانینی در نگاه قرآن کریم، جامعیت قرآن در این نگاه ثابت می‌شود و بلکه نشانگر عمق دیدگاه قرآن و توجه به جامعه به عنوان بستر اصلی شکل‌گیری رفتارها و وابستگی آن به ارزیابی‌های آن جهانی است. این قانونمندی علاوه بر این که جنبه این جهانی دارد و بستر آن در جهان مادی است، هدف و جهت‌گیری آن به سمت امور غیر مادی و جهان دیگر است که بیان چنین تبیینی در قدرت و توان جامعه‌شناسی نیست که خود نوید نوعی جامع‌نگری قرآن به مسائل جامعه بشری و تحلیل قواعد و قالب‌های حاکم بر رفتارها، به صورتی اعجاز‌گونه است. در این نگاه ضمن تأکید بر حیات اجتماعی بشر و وجود غیرقابل انکار جامعه بشری با تمام روابط و عناصر تشکیل‌دهنده آن، قوانینی را می‌توان از نگاه قرآن کریم برای آن اثبات نمود که نه تنها از ویژگی‌های عمومی قوانین برخوردار است بلکه ویژگی الهی بودن و قطعیت و استثناپذیری آن می‌تواند دریچه نو و کارآمدی را در عرصه مطالعات علل و عوامل قانونمندی تاریخ و جامعه با نگرشی نو و بسیار مترقیانه باز نماید.

ص: ۱۰۵۱

نهج البلاغه، تدوین، سید رضی، انتشارات دارالهجره، قم. (نسخه صبحی صالح).

ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، دارالکتب، بیروت، ۲۰۰۷ م.

آرون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، مترجم: باقر پرهام، نشر علمی فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.

آقایی، محمد رضا، روش شناسی تفسیر اجتماعی، دوفصلنامه قرآن و علم، شماره پنجم ۱۳۸۸.

جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، نشر گنج دانش، ۱۳۸۴ ش.

جوادی آملی، عبدالله، جامعه در قرآن، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۸.

-----، وحی و نبوت، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۸.

حکیمی، محمد رضا، دانش مسلمین، تهران، نشر دلیل ما، ۱۳۸۲.

خوئی، ابوالقاسم، مرزهای اعجاز، ترجمه جعفر سبحانی، بی تا بی جا.

-----، البیان فی علوم القرآن، نشر انوار الهدی، بی جا ۱۴۰۱ ق.

رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، قم، نشر مبین، ۱۳۸۱.

زمانی، محمد حسن، قرآن و مستشرقان، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۸۵.

سجاد، جعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۷۵.

شارون، جوئل، ده پرسش از دیدگاه جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.

صدر. محمد باقر. سنت های تاریخ در قرآن. قم، نشر دفتر تبلیغات، ۱۳۶۰.

طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، قم، انتشارات دفتر تبلیغات ۱۳۶۷.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ ق.

کاتوزیان، ناصر، ترمینولوژی حقوق، نشر گنجینه دانش، تهران، ۱۳۸۴.

- کرمی فریدنی، علی، ظهور و سقوط تمدن ها از دیدگاه قرآن، قم، نشر نسیم انتظار، ۱۳۸۵.
- کوزر، لوئیس، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علمی، ۱۳۷۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، قم، نشر مؤسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
- ، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم، نشر سازمان تبلیغات، ۱۳۶۸.
- ، محمد تقی، آموزش فلسفه، نشر امیر کبیر، ۱۳۸۳.
- ، آموزش عقاید، قم، نشر سازمان تبلیغات، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ در قرآن، نشر صدرا، قم، ۱۳۷۸.
- ، مجموعه آثار ج ۲ و ۴، قم، نشر صدرا، ۱۳۷۵.
- معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۱ ق.

اعجاز روانشناختی قرآن در گستره اجتماع

حجت الاسلام دکتر محمد علی رضایی اصفهانی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

rezaee@quransc.com

مصطفی احمدی فر

کارشناسی ارشد دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Ahmadifar65@yahoo.com

چکیده

قرآن کریم، آخرین سرروش آسمانی، نه فقط یک کتاب بلکه یک معجزه است. اعجاز قرآن دارای ابعاد متفاوتی می باشد که از آن جمله می توان به اعجاز بیانی، محتوایی و... اشاره نمود.

یکی از انواع اعجاز قرآن کریم که توجه اندیشمندان و روان شناسان را به خود جلب نموده است، اعجاز روان شناختی می باشد. اعجاز روانشناختی، به اعجازهای قرآن در زمینه روح و روان افراد و جامعه، اشاره دارد.

از جمله مباحث مطرح شده در این مقاله بعد از مفهوم شناسی اعجاز و روان شناختی، می توان به اعجاز روانی - اعتقادی، اعجاز روانی - اخلاقی و اعجاز روانی - اقتصادی و نمونه هایی از آن ها در گستره جامعه، اشاره نمود.

واژه های اصلی: قرآن، معجزه، روان شناسی، اعجاز علمی، اعجاز روان شناختی، اجتماع.

ص: ۱۰۵۳

اعجاز روانشناختی قرآن از ابعاد گوناگونی قابل کنکاش می باشد، چرا که حوزه روان افراد و جامعه، حوزه ای است بس وسیع و گسترده و قرآن کریم نیز به عنوان کتاب سعادت و هدایت - که از غنای والایی برخوردار است و رهنمودهای فراوانی را متذکر می شود - از این حوزه فروگذاری نکرده است.

این نوع از اعجاز با وجود اهمیت و ضرورت آن، از منظر پژوهشگران مغفول مانده و اثر مستقلی در این باب نگاشته نشده است. این نوشتار بر آن است که جستاری در اعجاز روانشناختی در گستره جامعه داشته تا آغازی برای پژوهش های بعدی در این عرصه باشد.

الف) مفهوم شناسی

۱ - اعجاز

این واژه از ریشه «عجز» است. واژه شناسان، معانی و استعمالات متعددی برای آن شمرده اند که از آن جمله است: تأخر از چیزی، ضعف، از دست رفتن، یافتن ضعف در دیگری و ایجاد ضعف در دیگری می باشد. (راغب اصفهانی، المفردات، ذیل ماده عجز) که به نظر می رسد معنای «ضعف» از دیگر معانی صحیح تر باشد. برای اطلاع بیشتر از معنای اصطلاحی و نکاتی که بر این معنا مترتب است رجوع شود به (رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۱/۵۷-۵۸).

۲ - روان

انسان، موجودی دو بعدی و متشکل از جسم و روان است که البته می توان گفت روح و روان از پیچیدگی خاصی برخوردار است که نمی توان آن را به راحتی وصف نمود. اظهار نظر دانشمندان نیز بر این مهم صحنه می گذارد. (ر. ک: فقیهی، علی نقی، بهداشت و سلامت روان در آئینه علم و دین / ۳۵).

۳ - اعجاز روان شناختی

مقصود از اعجاز روان شناختی، گزاره هایی در زمینه بهداشت روان (در ابعاد اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی) است که در قرآن آمده است و راهکارهایی را فرا روی بشر گشوده تا بهداشت روان او در این موارد تأمین شود. این گزاره ها به گونه ای است که قبل از قرآن به این صورت مطرح نشده است و با پیشرفت علوم جدید به اهمیت و تأثیرات روانی آن ها پی برده اند. به عبارت دیگر تأثیرات روان شناختی آیات قرآن، همانند نداشته و ندارد.

ب) پیشینه

این بحث از جمله مباحث جدید در حوزه اعجاز قرآن می باشد و شاید بتوان گفت که تا کنون در این حوزه اثر مستقلی به رشته تحریر در نیامده است ولی به طور غیرمستقل و حاشیه ای در حوزه بهداشت روان، مباحثی مطرح شده است که به نمونه

هایی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- ۱ - بهداشت روانی (بررسی مقدماتی اصول بهداشت روانی، روان‌درمانی و برنامه‌ریزی در مکتب اسلام)، دکتر سید ابوالقاسم حسینی، آستان قدس رضوی، چاپ دوم، ۱۳۷۹؛
- ۲ - آرامش روانی و مذهب، دکتر صفدر صانعی، انتشارات کنکاش، چاپ شانزدهم، ۱۳۸۱؛
- ۳ - بهداشت روان در اسلام، دکتر سید مهدی صانعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، نوبت اول؛
- ۴ - قرآن و بهداشت روان، دکتر احمد صادقیان، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۶، نوبت اول؛
- ۵ - شیوه‌های تأمین بهداشت روانی از دیدگاه قرآن، غلام‌رضا تقی‌زاده، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، موسسه آموزش

ص: ۱۰۵۴

و پژوهش امام خمینی، ۱۳۷۹.

۶ - سیری در عوامل اضطراب و راه های پیش گیری و درمان آن از دیدگاه اسلام؛ مهدی جعفری سیریزی، پایان نامه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.

۷ - مجله های روان پزشکی و روان شناسی بالینی؛

۸ - مجله های تربیتی، روان شناختی و پژوهش های قرآنی؛

۹ - ماهنامه روان شناسی دین؛

۱۰ - مجموعه مقالات اولین و دومین همایش نقش دین در بهداشت روان؛

۱۱ - مقاله قرآن و بهداشت روان، دکتر محمد علی رضایی اصفهانی در کتاب تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، نهاد مقام معظم رهبری در دانشگاه ها، ۱۳۸۶، چاپ یازدهم و...

اول: اعجاز روانی - اعتقادی

در قرآن کریم، گزاره های روانی اعتقادی فراوانی یافت می شود، بدین سان که قرآن کریم در قرن ها قبل، راهکارهای متعددی در بحث روانی اعتقادی پیش روی جوامع گذاشته است و همگان را به آن فرا می خواند که این گزاره ها و تأثیرات آن، همانند و بدیلی ندارد.

این آیات را می توان از ابعاد مختلف در گستره جامعه بررسی نمود که به عنوان نمونه به برخی از آنها در این مقاله اشاره می شود:

الف) توحیدگرایی و آثار روانی آن در جامعه

توحیدگرایی و جهان بینی، ساختار ذهنی افراد را وسعت بخشیده و قابلیت، ظرفیت، تفسیر و تحلیل شناختی افراد را بهبود می بخشد و بدین ترتیب توانایی کل نگرایی اشخاص، افزایش می یابد. این شناخت ها باعث می شود انسان ها، هستی را مجموعه ای بی ارتباط، تصادفی، بی نظم و بدون علت ندانند بلکه جهان را پدیده ای نظام مند، پیچیده و دارای قانونی دانسته که حتی در پس پدیده های به ظاهر ناخوشایند و متناقض، نوعی اراده، تدبیر و معنا نهفته باشد. بدین ترتیب در انسان معتقد به دین، احساس آشفته گی، عدم کنترل و رها شدگی رخ نمی دهد.

با اعتقاد به توحید، اعتقاد به مصلحت الهی در افراد شکل می گیرد که خود باعث می شود شخص، در برابر واقعیات این زندگی و وقایع غیر قابل کنترلی چون بیماری، بلایای طبیعی، از دست دادن عزیزان و بسیاری از عوامل فشارزای بیرونی به سادگی دچار آشفته گی روانی نگشته و انسجام شخصیتی و بهداشت روانی خود را حفظ و خود را از خطرات بیماری های

روانی مصون بدارد (ر. ک؛ آل عمران / ۱۹۰-۱۹۱؛ انعام / ۵۶-۸۳؛ شعراء / ۲۲۴-۲۲۷؛ نحل / ۳۶ و...).

۱ - توحید، رمز انسجام هستی و نظام اجتماعی

روحیات هر انسانی دائماً در تغییر است. قانون تکامل در شرایط عادی در صورتی که وضع استثنایی به وجود نیاید، انسان و روحیات و افکار او را در بر می گیرد و دائماً با گذشت روز، ماه و سال، زبان و فکر و سخنان انسان ها را دگرگون می سازد. اگر با دقت بنگریم، هرگز نوشته های یک شخص یکسان نیست بلکه آغاز و انجام یک کتاب، تفاوت دارد مخصوصاً اگر کسی در دوران حوادث بزرگ قرار گرفته باشد، حوادثی که پایه یک انقلاب فکری و اجتماعی و عقیده ای همه جانبه را پی ریزی می نماید، این شخص هر اندازه که سعی نماید سخنان خود را یکسان، یکنواخت و عطف به سابق تحویل دهد، قادر نخواهد بود، اما قرآن، کتابی توحیدی است که در مدت ۲۳ سال به مقتضای احتیاجات و نیازمندی های تربیتی مردم در شرایط و ظروف کاملاً مختلف، نازل گردیده است. قرآن کتابی

ص: ۱۰۵۵

است که درباره موضوعات کاملاً متنوع سخن می گوید نه مانند کتابی که یک موضوع خاص اجتماعی، سیاسی، فلسفی، حقوقی و یا تاریخی را تعقیب کند، بلکه گاهی درباره توحید و اسرار و آفرینش و زمانی درباره احکام، قوانین و آداب و سنن و گاه درباره امت های پیشین و سرگذشت تکان دهنده آنان و زمانی مواعظ، نصائح، عبادات و رابطه بندگان با خدا، سخن می گوید. بی شک چنین کتابی اگر بشری باشد ممکن نیست خالی از تضاد، تناقض، مختلف گویی و نوسان های زیاد باشد، اما هنگامی که به قرآن می نگریم، همه آیات آن هماهنگ و خالی از هر گونه تضاد و اختلافات و ناموزونی است، بنا بر این درمی یابیم که این کتاب، زاینده افکار انسان ها نیست بلکه از ناحیه خداوند یگانه است و خداوند متعال، برای برقراری انسجام نظام و لزوم توحیدگرایی در نظام، همگان را به پذیرش توحید، دعوت و وجود توحید را در نظام هستی لازم و ضروری قلمداد می کند. (ر. ک: آل عمران / ۱-۹؛ انعام / ۳۸-۳۹؛ طه / ۴؛ انبیاء / ۹۲-۹۳؛ فصلت / ۹؛ دخان / ۶-۹).

قرآن کریم، توحید را رمز انسجام و یکپارچگی نظام و وجود شرک و بیگانگی از توحید را منشأ اختلافات و در نتیجه موجب فروپاشی نظام بر می شمرد و می فرماید.

— أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ «و آیا در قرآن تدبّر نمی کنند؟ و اگر (بر فرض) از طرف غیر خدا بود، حتماً در آن اختلاف فراوانی می یافتند» (نساء / ۸۲).

در کتاب الهی، تضاد و اختلافی یافت نمی شود و عاری از هر گونه تناقض است، چراکه خالق آن خداوند یگانه است که آن را برای سعادت و کمال بشریت و جوامع بشری نازل فرموده و لازمه این هدف آن است که این کتاب، انسجام جوامع را به عنوان اولین گام، در نظر داشته باشد و بشریت با تفکر، اندیشیدن و عمل بدان، موجبات وحدت و انسجام نظام خویش را فراهم آورند (ر. ک: طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰/۵؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، ۲۸/۴-۳۰).

۲ - نفی هر کژی و کژ اندیشی با حرکت توحیدی

بشریت باید برای نجات خود از وسوسه های شیطان و کژ اندیشان و برای هدایت یافتن و نیل به صراط مستقیم، دست به دامان لطف پروردگار یگانه زده و به ذات پاک او تمسک جوید، چرا که هدایت و سعادت وی در گرو قرآن و فرامین خداوند یگانه است و این قرآن است که هر گونه کژی و کژ اندیشی را نفی کرده و بشریت را به صداقت و راستی فرا می خواند و چنین می فرماید:

وَ كَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ «و چگونه کفر می ورزید، در حالی که شما میاید که آیات خدا بر شما خوانده می شود، و فرستاده او در میان شماست؟! و هر کس به خدا تمسک جوید، پس به یقین به راه راست ره نمون شده است». (آل عمران / ۱۰۱).

مراد از «کفر» در جمله وَ كَيْفَ تَكْفُرُونَ، کفر بعد از ایمان است و جمله (وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ)، کنایه از امکان دست آویختن به آیات خدا و به رسول در اجتناب از کفر، می باشد. جمله (وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ) به منزله کبرای کلی است برای این مطلب و همه

مطالب نظیر آن و مراد از هدایت به سوی صراط مستقیم، راه یافتن به ایمانی ثابت است، چون چنین ایمانی است که نه اختلاف می پذیرد و نه تخلف. چنین ایمانی، صراطی است که سالکان خود را جمع نموده و از انحراف آنان جلوگیری می نماید. این که این آیه با تعبیر ماضی محقق (فَقَدْ هُدِيَ)، مطلب را بیان و فاعل را حذف کرده است، دلالتی است بر این که این فعل، خود به خود ایجاد می شود و هدایت حاصل می شود.

به عبارت واضح تر، هر کسی که به خدا تمسک و اعتصام جوید، هدایتش قطعی است. (ر. ک: طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، ۳/۳۶۵) این جمله در حقیقت اشاره به این است که اگر دیگرانی که در مسیر

ص: ۱۰۵۶

توحید نیستند دچار انحراف شوند، تعجبی نیست بلکه تعجب در این است که افرادی که پیامبر را در میان خود می بینند و دائماً با عالم وحی در تماس هستند، چگونه ممکن است گمراه شوند. مسلماً اگر چنین اشخاصی گمراه شوند، مقصر اصلی خود آنان هستند و مجازاتشان بسیار دردناک خواهد بود و این حاکی از آن است که جایی که تفکر توحیدی حکم فرمایی کند، کژی و کژ اندیشی جایگاهی نخواهد داشت، چون توحید، با کژ گرایی تناقض داشته و همواره با صداقت و راستی همراه است و چنین جامعه ای از آشفتگی روانی اعتقادی، مصون است.

۳- ایمان به حضور هستی گستر خدا، نفی زمینه تهدید و تطمیع و ایجاد زمینه آرامش و سلامت روان می باشد

بندگان آنی که به توحید و حضور هستی گستر خدا ایمان و اعتقاد دارند، با تهدید و تطمیع که از جانب غیر خدا بر آنان وارد شود، تسلیم نمی گردند، چرا که اینان خدا را یار و یاور خویش دانسته و اعتماد و ایمان به خدا را توشه خویش قرار داده اند و کسی که خدای متعال را یار خویش قرار دهد و همواره به ذکر زبانی و عملی او مشغول باشد، آرامش و سلامت روحی خواهد داشت (ر. ک: رعد/ ۲۸).

مسلمانان صدر اسلام، همواره مورد تهدید و تطمیع قرار می گرفتند، اما نه تنها تسلیم خواسته های دشمنان نمی شدند بلکه استقامت، ایمان و پایداری از خود نشان می دادند و به امیال کاذب دنیوی، پشت می کردند.

مقایسه روحیه مسلمانان در جنگ ها به قدری اعجاب آور بود که برخی از دشمنان هم به این امر اذعان داشتند که چگونه عده ای با تعداد و امکانات اندک ولی با عزمی راسخ و روحیه ای مالمال از عشق و اعتماد به خدا و رسولش، توانستند پیروزی های متعددی را کسب و جامعه اسلامی را پایه گذاری نمایند. قرآن کریم این روحیه را می ستاید و می فرماید:

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ، فَانقَلَبُوا بِنِعْمِهِ مِنَ اللَّهِ وَفَضَّلَ لَمْ يَمَسْسِهِمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ، إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ «(همان) کسانی که (برخی از) مردم به آنان گفتند: «که مردمان برای (حمله به) شما گرد آمده اند؛ پس، از آنان بترسید!» و [لی این سخن]، بر ایمانشان افزود و گفتند: «خدا ما را بس است و [او] خوب کارسازی است.» و با نعمتی از جانب خدا و بخشش (او، از میدان نبرد) بازگشتند، در حالی که هیچ بدی (و آسیبی) به ایشان نرسیده بود و خشنودی خدا را پیروی کردند و خدا دارای بخششی بزرگ است. این فقط شرور (شیطان صفت) است که پیروانش را می ترساند؛ پس، اگر مؤمنید، از آنان نترسید و از (عذاب من) بترسید» (آل عمران/ ۱۷۳-۱۷۵).

نفی زمینه تهدید و تطمیع از ویژگی های ایمان است و هر مقدار که انسان مؤمن، مشکلات و مصائب را بیشتر و نزدیک تر ببیند، پایداری و استقامتش افزون گشته و تمام نیروهای معنوی او برای مقابله باخطر، بسیج می گردند. این دگرگونی عجیب، انسان را به سرعت به عمق تاثیر تربیتی آیات قرآن که فریادگر توحید است، می رساند و این خود از اعجازهای این کتاب الهی است. مؤمنان بر این موضوع آگاه اند که ولی و سرپرست آنان با ولی و سرپرست منافقان و مشرکان، قابل قیاس نیست و شیطان در برابر خداوند متعال هیچ گونه قدرتی ندارد و به همین دلیل، از او کم ترین وحشتی ندارند (ر. ک: بقره/ ۴۰-۵۰؛ مائده/ ۳ و ۴۴؛ کهف/ ۱۴-۲۱؛ انبیاء/ ۶۸-۹۰؛ شعراء/ ۴۱-۵۱).

توحید گرایان، هیچ گاه خود را اسیر و بنده شرک و سلطه پذیری و امیال دنیوی نخواهند کرد و همواره با این پدیده ها به مبارزه و مخالفت پرداخته و فقط به تنها معبودشان تمسک می جویند و در مشکلات و مصائب از او مدد می جویند. خداوند متعال به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در برابر روگرداندن برخی از افراد از حق و چنگ زدن به دامان

سلطه گران، چنین می فرمایند:

فَمَنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ؛ «و اگر (مردم) روی برتافتند، پس بگو: خدایی که هیچ معبودی جز او نیست، مرا بس است؛ تنها بر او توکل کردم؛ و او پروردگار تخت بزرگ (جهان داری و تدبیر هستی) است» (توبه / ۱۲۹).

جمله «لا-اله الا-هو» در مقام تعلیل حکم به وجوب متابعت از آن جناب است، زیرا او از همه اسباب ظاهری قطع نظر نموده و تنها به خدایش اعتماد و توکل دارد. هم چنین جمله «علیه توکلت» که حصر را می رساند، تفسیری است که جمله «حسبی الله» را که التزام به دلالت بر معنای توکل دارد، تفسیر می نماید و توکل این است که بنده، پروردگار خود را وکیل و مدبر امور خود بداند. (ر. ک: فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، محجه البیضاء، ۳۷۷/۷؛ انصاری، ابی اسماعیل عبدالله، منازل السائرين / ۷۵). در این که قرآن به جای «فتوکل علی الله»، جمله «فقل حسبی الله» را آورد، به این سبب است که رسول گرامیش را ارشاد نماید به این که باید همواره توکلش بر خدا باشد و با یاد این حقایق است که معنای حقیقی توکل روشن می شود. (ر. ک: طباطبایی، سید محمد حسین المیزان فی تفسیر القرآن، ۴۱۱/۹-۴۱۲).

آری! این است عزت و آزادگی مؤمنان و آزادگان همیشگی تاریخ که در تمام مشکلات و مصائب، دست به دامان لطف خداوند یگانه زده و فقط از او یاری طلب می کنند و بدین سان همواره آرامشی الهی، روح و روان شان را در برمی گیرد و این فقط در پرتو اطمینان و اعتماد به تنها معبود هستی نمایانگر می شود.

(ب) خرافه ستیزی و پیرایه زدایی از جامعه

اولین قدم برای برچیدن این پدیده شوم، براءت قلبی و مخالفت نمودن با خرافه ها در دل می باشد و این مخالفت ها بایستی در عمل نیز ظهور یابد. امام صادق علیه السلام از قول پیامبر فرمودند: «إذا رأیتم اهل الریب والبدع من بعدی اظهروا البراءة منهم واكثروا من سببهم والقول فیهم والوقیة وباهتوهم کیلا یطعموا فی الفساد فی الاسلام ویحذرهم الناس ولا یتعلموا من بدعهم الی آخر الحدیث»؛ از آن ها (اهل بدعت) بیزاری بجویید و به آن ها بسیار دشنام دهید و درباره آنان بدگویی کنید و طعن زنید و ایشان را خفه و وامانده سازید تا به فساد در اسلام طمع نکنند و مردم از آن ها بر حذر شوند و از بدعت های آنان نیاموزند» (کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، ۸۱/۴).

گام بعدی در ریشه کن کردن این معضل، آگاه نمودن مردم نسبت به بدعت ها است و این مهم بر عهده بزرگان دین محقق می شود. آنان باید به مردم در زمینه توطئه بدعت گذاران و چگونگی مبارزه با آنان، آگاهی بخشند.

قدم نهایی را با توجه به کلام امیر المومنین علیه السلام مطرح می کنیم و آن جهادی پیوسته و دائمی با آنان است که با نظارت حاکم اسلامی و اندیشمندان جامعه اسلامی است. بایستی آنان را در عرصه تاخت و تاز تنها گذاشته و با نوعی جنگ سرد با ایشان، مبارزه نمود تا نقاب از چهره های پلید آنان برداشته شود. (کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، ۹۵/۱). راه های مقابله با بدعت گذاران را می توان اینگونه بیان نمود:

بدعت گذاران و خرافه فکنان برداشت‌هایی عاطفی و غیرمنطقی از وحی دارند و در تفسیر کلام خداوند، برخی عوامل خارجی را دخیل می‌دارند و آیات قرآن را آن‌گونه تفسیر می‌کنند که با منافع شخصی شان، مغایرتی نداشته باشد. آنان بلند پروازی‌ها و ادعاهای واهی فراوانی را مطرح و منزلت و جایگاه خود را رفیع بر می‌شمرند. قرآن کریم، دسیسه‌های آنان را اینگونه افشا می‌نماید و می‌فرماید: وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ

أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ «و گفتند: «آتش [دوزخ]، جز چند روزی محدود، به ما نخواهد رسید.» بگو: «آیا پیمانی از جانب خدا گرفته اید؟! و خدا از پیمان‌ش تخلف نمی‌ورزد؛ یا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟!» آری کسانی که بدی را به دست آورند و [آثار] خطایشان آنان را فرا گیرد، پس آنان اهل آتش اند در حالی که ایشان در آن جا ماندگارند و کسانی که ایمان آوردند و [کارهای] شایسته انجام دادند، آنان اهل بهشت اند، در حالی که ایشان در آن جا ماندگارند.» (بقره / ۸۰-۸۲).

اعتقاد به برتری نژادی ملت بدعت پیشه و اعتقاد به این که آنان تافته ای جدا بافته هستند و گنهکارانشان فقط اندکی مجازات می‌شوند و سپس به بهشت می‌روند، یکی از دلایل خود برتر بینی آنان است. این امتیاز طلبی با هیچ منطقی سازگار نیست، زیرا هیچ گونه تفاوتی در میان انسان‌ها از نظر کیفیت و پاداش اعمال در پیشگاه خداوند متعال وجود ندارد. (ر. ک: مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، ۱/۱۳۵ و ۳۲۲-۳۲۴).

۲ - مبارزه با تعصب و گزافه‌گویی

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های رشد و پرورش بدعت و خرافه‌فکنی در جامعه، تعصب و گزافه‌گویی است.

بدعت‌گذاران و خرافه‌فکنان با گزافه‌گویی و تعصب بی‌جا در جامعه و بیان ادعاهای پوچ و بی‌اساس، سعی در گمراه نمودن مردم و رسیدن به آمال و آرزوهای دنیوی خویش دارند. قرآن کریم، سعادت و خوشبختی را از انحصار طایفه ای خاص بیرون آورده و معیار رستگاری را ایمان و عمل صالح و نژاد پرستی و تعصب‌های بی‌جا را عامل انحطاط معرفی نموده و می‌فرماید: وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَاتِيهِمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ «و (آنها) گفتند: «داخل بهشت نخواهد شد، مگر کسی که یهودی یا مسیحی است.» این آروزهای آنهاست. بگو: «اگر راست می‌گویند، دلیل روشن‌تان را بیاورید!» آری، کسی که چهره [وجود]ش را برای خدا تسلیم کند در حالی که او نیکوکار است، پس فقط برای اوست پاداشش نزد پروردگار او و نه هیچ ترسی بر آنان است و نه آنان اندوهگین می‌شوند و یهودیان گفتند: «مسیحیان بر چیز (حقی استوار) نیستند.» و مسیحیان (نیز) گفتند: «یهودیان بر چیز (حقی استوار) نیستند.» در حالی که آنان کتاب (خدا) را می‌خوانند. کسانی که نمی‌دانند نیز، همانند سخن آنان گفتند! پس خدا، روز رستاخیز، درباره آنچه همواره در آن اختلاف می‌کردند، میان آنها داوری می‌کند.» (بقره / ۱۱-۱۱۳).

این آیات، گوشه ای از ادعاهای بی‌اساس جمعی از یهود و نصاری را که باعث بدعت در اسلام می‌گشتند، آشکار می‌سازد و سرچشمه اصلی این تعصب را که منجر به بدعت و خرافه‌فکنی می‌گردد را جهل و نادانی معرفی می‌نماید، لذا جهل و نادانی در اسلام مورد مذمت قرار گرفته است (ر. ک: العاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، الدرر الباهره من الاصداف الطاهره، ترجمه و تصحیح عبدالهادی مسعودی / ۴۴)، چرا که افراد نادان، همواره در محیط زندگی خود محصورند و به دیگران اعتنا نمی‌کنند. (ر. ک: آل عمران / ۷۵-۷۶؛ توبه / ۳۰-۳۵).

برای مقابله با خرافه فکنی در اجتماع، موازین اخلاقی باید مراعات شود و حرکات ناشایست، گفتار خشن و انواع اذیت و آزار خرافه فکنان نباید ما را در صدد مقابله به مثل برآورد، زیرا نیکی کردن از مؤثرترین روش ها برای بیدار کردن غافلان و فریب خوردگان است. خداوند متعال به پیامبرش چنین می فرماید: اذْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ

أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ؟ «بدی را بدان (شیوه ای) که آن نیکوتر است، دفع کن، ما به آنچه وصف می کنند داناتریم» (مومنون / ۹۶).

خداوند متعال به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دستور مدارا با چنین گروه هایی را داده است و ناگفته پیداست که اگر اعمال و اقوال آنان منجر به تضييع حقوق افراد جامعه می گردد و انحرافات فکری و عقیدتی در جامعه شکل گیرد، دیگر جایی برای مدارا نیست و باید با قاطعیت تمام با آنان رفتار نمود، زیرا در این وهله افکار و اعتقادات بسیاری از افراد جامعه مورد هجوم قرار گرفته و این مهم، موجب تزلزل اعتقادی جامعه می گردد. (ر. ک: طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۵/۱۵).

نتیجه این که توحیدگرایی که هدف اساسی قرآن است آثار روان شناختی اعجاز آمیزی در انسان به جا می گزارد و این آیات دارای محتوایی منسجم و آموزه هایی بلندمرتبه است که همانندی برای آن ها در معارف بشری یافت نمی شود.

دوم: اعجاز روانی - اخلاقی

در قرآن کریم، آموزه های روانی اخلاقی فراوانی یافت می شود که قرن ها قبل، راهکارهای متعددی در بحث روانی اخلاقی پیش روی جوامع گذاشته است و همگان را به آن فرا خوانده که همانندی برای آن ها در معارف بشری یافت نمی شود. به دلیل گسترده بودن این مقوله اعجاز آمیز، بحث را در دو مصداق، پی می گیریم.

الف) مقابله با جریان نفاق و دورویی و دوچهرگان در اجتماع

مؤثرترین راه درمان بیماری نفاق در عرصه اجتماع، مقابله با منافقین است، چرا که اینان با پاشیدن بذر نفاق در جامعه، سعی دارند که فضای اجتماع را فضایی ملتهب گونه جلوه داده و آشفتگی روانی را در جامعه تزریق نمایند، لذا بر مسئولان جامعه لازم است که با دوچهرگان مقابله نموده و آنان را از این گونه فعالیت ها بر حذر دارند. گرچه اهل نفاق، مستحق عذاب دنیوی (نهج البلاغه، نامه ۲۷) و اخروی (ر. ک: توبه / ۷۲؛ مائده / ۳۳؛ اسراء / ۷۲) هستند، ولی اگر اهل نفاق، دشمنی و عداوت خود را ظاهر سازند و علیه مسلمانان، آشکارا به جنگ و مبارزه پردازند، حکم بغات و محاربان را که مجازات شرعی آنان به تشخیص حاکم و رهبر حکوت اسلامی به میزان جنایت آنان، شامل حالشان گشته و با دستور حاکم شرع اجرا می گردد.

میزان حد، نوع جنایت، چگونگی ثبوت جنایت و میزان ترس و وحشتی که باعث اجرای حد می گردد، در کتاب های فقهی بیان شده است. خداوند متعال در سوره مائده قیام مسلحانه و آشکار منافقین را که منجر به نا امنی و تشویش اوضاع جامعه می شود را محکوم می کند و می فرماید:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ «کیفر کسانی که با خدا و فرستاده اش می جنگند و برای فساد در زمین می کوشند، فقط این است که کشته شوند؛ یا به دار آویخته گردند؛ یا دست هایشان و پاهایشان، بر خلاف (یک دیگر، یعنی یکی از راست و یکی از چپ)، قطع شود؛ یا از سرزمین (خود) تبعید گردند؛ این، بر ایشان رسوایی ای در دنیا است؛ و در آخرت عذاب بزرگی برایشان است» (مائده / ۳۳).

اگر منافقین دشمنی و عداوت خود را آشکار نکرده و به صورت پنهانی به کارشکنی، جاسوسی و ترویج فساد و فتنه مشغول باشند، از اجرای برخی احکام و حدود شرعی محفوظ می ماند، اما مرم باید به نکاتی در این زمینه توجه داشته باشند. برخورد هوشیارانه، دوری از معاشرت با آنان، زیرنظر داشتن آنان همراه با مشورت با علماء و بزرگان

و... از جمله وظائف مردم در این زمینه به شمار می رود. مسلمانان باید به گونه ای با آنان رفتار نمایند که منافقین در میان اجتماع، خوار و ذلیل گردند تا زمینه های فتنه گری و فساد آنان از بین برود.

هم چنین آگاهان و قدرتمندان باید چهره کثیف و روباه صفتانه آنان را آشکار و مردم را از مقاصد شوم و پلیدشان آگاه سازند و برنامه مراقبت و احتیاط را که همان برنامه قرآن و پیامبر در برابر منافقین است را به کار بندند. البته ناگفته پیداست که مردم در انجام وظایفشان باید با بزرگان و اندیشه وران مشورت نمایند و کاری را که به صلاح جامعه است، انجام دهند، چراکه برخورد عاطفی و غیرمسئولانه، پیامدهای ناگواری را به دنبال خواهد داشت.

همان طور که ذکر شد، معالجه نفاق گاهی به دست عامل خارجی بوده و تسکین درد به عهده حکومت بوده و آنان با اجرای حدود شرعی در قبال نفاق آشکار که به طور علنی و در مقابل انظار مردم قرار می گیرد تا حدودی این معضل درمان می شود ولی در نوع دوم درمان، هوشیاری و مراقبت همه جانبه مردم را طلب می کند که منافق را از صحنه فعالیت خارج و او را با رسوایی به تسلیم و شکست روبه رو سازند (حسینی، سید محمد، دوچهره گان (نفاق، آفت دین و اجتماع)، ۱۶۲).

۲ - علاج نفاق توسط شخص مبتلا

درمان نوع دیگری از نفاق، به خود شخص مبتلا برمی گردد. این عوامل، گرچه دشوار و نیازمند تمرین، ممارست و ریاضت است، اما اگر انسان به عواقب سوء نفاق نیک بیندیشد، در خواهد یافت که هم باعث رنج و زحمت و هلاکت خویش گردیده و هم موجبات ضرر و زیان دیگران را فراهم آورده است؛ هم خود را در دنیا به حزن و غم و سرگردانی مبتلا ساخته و هم آخرت خویش را از دست داده و در نهایت موجبات خشم خداوند را فراهم آورده است.

این نوع درمان بیش تر در مورد افرادی است که ضعف ایمان دارند و نادانی آنان باعث ابتلای به نفاق گردیده است. این بحث حتی در مورد افرادی که مدعی دانایی و آگاهی اند نیز می تواند صادق باشد. به هر حال اگر چنین شخصی، توانایی و ویژگی های نهفته در خود را باز یابد و بداند که با کمک اراده، هر کاری که خارج از توان او باشد را می تواند انجام دهد و با تمرین و ممارست، بر آن فائق آید، به سرعت می تواند این رذیله شوم را درمان نماید.

بنابراین شخص مبتلا، با تفکر درباره خویش و بهره گیری از اراده آهنین و همت والا برای رفع این بیماری، می تواند بر آن فائق آید (حسینی، سید محمد، دوچهره گان، نفاق آفت دین و اجتماع / ۱۶۴).

امام خمینی رحمه الله، با الهام از آیات قرآن و روایات، درمان نفاق را از دو طریق ممکن دانسته و به مبتلایان به این بیماری، سفارش می نماید که:

الف) تفکر در مفسد دنیوی و اخروی که مترتب بر این رذیله است. در دنیا اگر مردم، آدمی را به نفاق و دورویی بشناسند و او به این صفت زشت معرفی گردد، از انظار مردم افتاده و رسوای خاص و عام می گردد و در نزد تمام اقران و امثال بی عرض و آبرو می گردد. او را از مجالسشان طرد و شخصیت او را دچار تشویش و پریشان حالی می کنند.

در آخرت مکنوناتش، آشکار گشته و با دو زبان از آتش محشور و با منافقین و شیاطین معذب می گردد.

ب) جدیت و کوشش در مقام عمل، برای دور شدن از این صفت زشت و این که انسان، مدتی در افعال و اعمال خود مواظبت کند و مراقب حرکات و سکنت خویش باشد و افعال و اقوال خود را در ظاهر و باطن یکسان نماید و تظاهرات و تدلیسات را عملاً کنار بگذارد و از خداوند منان در خلال این احوال، توفیق طلب نماید که او را بر

ص: ۱۰۶۱

نفس اماره مسلط گرداند و در این اقدام و علاج با او همراهی فرماید. (موسوی خمینی رحمه الله، سید روح الله، اربعین / ۱۳۶-۱۳۷).

۳ - مبارزه با طبقه گرایی و اشرافیت بر پایه اصالت زور و زر

یکی از مهم ترین زمینه های پرورش نفاق در اجتماع، طبقه گرایی و اشرافیت است. منافقین برای در دست داشتن قدرت، ثروت و اشرافیت بر دیگر طبقات، از هیچ تلاشی دریغ نمی ورزند و به کسی اجازه ورود به این باند قدرت و ثروت را نمی دهند تا بدین وسیله خود را همیشه عزیز و مؤمنان را ذلیل نمایند، غافل از آنکه عزت مخصوص خدا و رسول و مؤمنین است.

برای مبارزه با طبقه گرایی و اشرافیت بر پایه اصالت زور و زر، باید اقداماتی انجام گیرد. ابتدا باید طرز تفکر خود برتر بینی منافقان، که ناشی از غرور و تکبر از یک سو و گمان به استقلال در برابر خداوند متعال از سوی دیگر می باشد، اصلاح گردد، از این رو لازم است که نگاهی به صدر اسلام بیفکنیم آن گاه که منافقین دارای قدرت و ثروت بوده و با تمام کارشکنی ها و توطئه های آنان در جامعه نوپای اسلامی عاقبت، مسلمین بر آنان فائق آمدند و قدرت و ثروت ایشان راهی از پیش نبرد و با تشکیل حکومت مسلمانان و قدرتمندی آن، تفکر خود برتر بینی و خودکامگی آنان نابود گردید. (ر. ک: ابن قطب، سید، فی ظلال القرآن، ۱، ۴۵؛ ر. ک: مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، ۱۶۲/۲۴-۱۶۴) قرآن کریم از برخی کارشکنی های مشرکین و منافقین در برابر مسلمین اینگونه یاد می کند:

هُمِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ يَقُولُونَ لَئِن رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْمَأْعَزُ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ؛ «آنان کسانی هستند که می گویند: «برای کسانی که نزد فرستاده خدا هستند (اموالتان را) هزینه نکنید تا این که پراکنده شوند.» در حالی که منابع آسمان ها و زمین، فقط از آن خداست ولیکن منافقان فهم عمیق نمی کنند. می گویند: «اگر به مدینه باز گردیم، قطعاً، عزیزترین (افراد)، ذلیل ترین (افراد) را از آن (شهر) بیرون می رانند!» در حالی که عزت فقط برای خدا و برای فرستاده اش و برای مؤمنان است ولیکن منافقان نمی دانند» (منافقون / ۷-۸).

۴ - برجیدن تبعیض گرایی، انحصارطلبی و امتیازخواهی

تبعیض گرایی و انحصارطلبی از دیگر معضلات اجتماعی است که زمینه رشد نفاق را در جامعه فراهم می آورد. با برجیدن و از بین بردن آن، تا حدودی بستر رشد نفاق از بین خواهد رفت.

منافقین، همواره خودشان را از دیگران برتر دیده و خواستار موقعیت های ویژه اجتماعی و اقتصادی بوده اند. منشأ این معضل، غرور، تکبر، زیاده خواهی و انحصارطلبی آنان است. آنان خود را عاقل و هوشیار و مؤمنان را سفیه و ساده لوح و خوش باور می پندارند. قرآن کریم در برابر این ادعا می فرماید: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ؛ «و هنگامی که به آنان گفته شود: «همان گونه که مردم ایمان آوردند [شما هم] ایمان آورید.» می گویند: «آیا همان گونه که سبک سران ایمان آوردند، ایمان بیاوریم؟! آگاه باشید که فقط آنان سبک سرند و لیکن نمی

دانند» (بقره/ ۱۳).

منافقین، افراد پاکدل، حق طلب و حقیقت جو را که با مشاهده آثار حقانیت در دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم سر تعظیم فرود آورده اند را سفیه می دانند و شیطنت، دورویی و انحصارطلبی خویش را دلیل بر هوش و درایتشان می شمردند.

آری! در منطق آنان، عقل جایگاهش را با سفاهت تعویض نموده است، لذا قرآن کریم در جواب آنان چنین می فرماید: **إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ.**

ص: ۱۰۶۲

آیا این سفاهت نیست که انسان، مسیر زندگی خود را مشخص نکند و در میان هر گروهی به رنگ آن گروه درآید و همواره به دنبال انحصارطلبی و تبعیض‌گرایی و امتیازخواهی باشد و به جای تمرکز و وحدت شخصیت، دوگانگی و چندگانگی را پذیرا باشد و استعداد و نیروی خود را در طریق شیطنت، توطئه، انحصارطلبی و تخریب روحی دیگران به کار گیرد (ر. ک: مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، ۱/۹۵-۹۶).

از اوصاف و رفتاری که در این آیات برای منافقین آورده شده، مشخص می‌گردد که اینان از جهت طبقه، یک دسته محدود و ممتاز اشرافی‌اند. مردمی که راه‌های فریب و اغفال اکثریت و ساخت و ساز با هر دسته‌ای را با تجربه‌های گذشته آموخته‌اند (چونان که معنای لغوی نفاق و نفاق هم اشاره به همین است) و مقیاس حق و باطل و پیروزی و شکست را وضع موجود و اندیشه‌ها و تجربه‌های گذشته و حال خود می‌پندارند. اینان چون مغرور به قدرت فکری یا مالی و یا معلومات محدود خود می‌باشند، حق و قدرت آن را چنان که باید، درک نمی‌کنند. در برابر این طائفه، عامه روشن ضمیر و پاک فطرت مردم می‌باشند که کم‌تر دچار بیماری‌ها و علل نفسانی‌اند. بدین جهت حق را بهتر درک می‌نمایند و استقامت و فداکاریشان بیش‌تر است.

جمله *كَمَيَّا أَمَّنَ النَّاسُ*، این نکته را گوشزد می‌نماید که عامه مردم چون عنوان و صفت آنان آلوده نگشته و دچار عصبیت طبقاتی و یا نژادی یا قومی نبوده‌اند، ایمان آورده‌اند.

از نظر نفاق پیشگان مغرور، مومنین سفیه، خوش‌باور و سبک‌مغز هستند. آن‌ها هنگامی که ایستادگی و مقاومت مؤمنین را با تمام مشکلات و مصائب، مشاهده می‌کردند خصوصاً هنگامی که مسلمانان مهاجر و انصار فقیر و ژنده‌پوش مدینه را می‌نگریستند که محصور دشمنان داخل و خارج هستند، از نظر اینان، امیدواری و پایداری مسلمانان جز سبک‌سری و عاقبت‌نیاندیشی و ساده‌لوحی، چیزی دیگر نبود، غافل از این که در واقع خود نمونه کامل سفاهت بودند.

ب: نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب و عفاف در اجتماع

سیمای حقیقی حجاب، حضور در لباسی است که زن با کمک آن بتواند بدون آسیب‌های اجتماعی و روحی به انجام وظایف دینی و اجتماعی خود همت‌گمارد. دلایل عقلی برای فواید و آثار حجاب و عفاف فراوان است و در متون دینی نیز نقل‌ها و روایات معتبر بسیاری برای بیان این آثار و فواید موجود است که از آن جمله می‌توان امنیت اجتماعی، تعالی معنوی، سلامت روحی و بهداشت جنسی، آرامش و استحکام خانواده را برشمرد.

حجاب ضمن تأثیر بر سلامت اخلاقی جامعه، پاکی و طهارت و ارتقای شخصیت زن، نه تنها مانع آزادی او نمی‌شود، بلکه به او نقش دفاعی در برابر آسیب‌های فردی و اجتماعی می‌بخشد.

در قرآن برای تشریح حجاب و حدود آن، آیاتی چند وجود دارد که به برخی از آنان اشاره می‌شود. خداوند سبحان در آیه ۵۹ سوره احزاب می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَرْوِجَكُ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا

رَحِيمًا؛ «ای پیامبر! به همسرانت و دخترانت و زنان مومنان بگو: «از پوشش های بلند (چادرمانند) شان به خودشان نزدیک کنند، این [کار] برای این که شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند نزدیک تر است؛ و خدا بسیار آمرزنده مهرورز است» (احزاب / ۵۹).

علامه طبرسی در ذیل این آیه می نویسد:

جلباب، عبارت از روسری بلندی است که هنگام خروج از خانه، زنان به وسیله آن سر و صورت خود را می پوشانند... مقصود این است که با روپوشی که زن بر تن می کند، محل گریبان و گردن را پوشانند. اکثر

ص: ۱۰۶۳

لغت شناسان، جلباب را چیزی شبیه به چادر معنا کرده اند. (فراهیدی، خلیل ابن احمد، کتاب العین، ۶، ۱۳۲) در معنای آیه فوق کلمات دیگری نیز به کار رفته (مانند جیب یا جید و خمار) که تحقیق در آن ها نشان می دهد که قرآن چه اندازه در تبیین حدود حجاب زنان، دقیق و جامع سخن گفته است.

از سیاق و روح این آیه شریفه می توان دریافت که بخش مهمی از امنیت روحی و اجتماعی زنان و ایمنی از آزار فاسقان، در گرو پوشاندن است.

نیز در سوره نور به تفصیل درباره حجاب و حرمت نگاه به نامحرمان اینگونه سخن به میان آمده است:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْإِرْبَابِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلَ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (ای پیامبر!) به مردان مؤمن بگو دیدگانشان را (از نگاه حرام) فرو کاهند و دامانشان را (در امور جنسی) حفظ کنند؛ که این برای آنان [پاک کننده تر و] رشد آورتر است؛ [چرا] که خدا به آنچه با زیرکی انجام می دهند آگاه است. و به زنان مؤمن بگو دیدگانشان را (از نگاه حرام) فرو کاهند و دامان (عفت) شان را حفظ کنند و زیورشان را آشکار ننمایند، جز آنچه از آنها که ظاهر است؛ و باید روسری هایشان را بر گریبان هایشان (فرو) اندازند و زیورشان را آشکار ننمایند جز برای شوهرانشان، یا پدرانشان، یا پدران شوهرانشان، یا پسرانشان، یا پسران شوهرانشان، یا برادرانشان، یا پسران برادرانشان، یا پسران خواهرانشان، یا زنان (هم کیش) شان، یا آنچه (از کنیزان) مالک شده اند، یا مردان (خدمتکار) تابع (خانواده) که (از زنان) بی نیازند، یا کودکانی که بر امور جنسی زنان آگاه نشده اند؛ و پاهایشان را (به زمین) نزنند تا آنچه از زیورشان پنهان می دارند، معلوم گردد؛ و ای مؤمنان! همگی به سوی خدا بازگردید، باشد که شما رستگار (و پیروز) شوید». (نور/ ۳-۳۱)

و در سوره احزاب، آیه ۳۲ خطاب به همسران پیامبر می فرماید: يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقَلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا؛ «ای زنان پیامبر! (شما) هم چون یکی از زنان (معمولی) نیستید؛ اگر خودنگه داری می کنید، پس به نرمی (و ناز) سخن نگوئید، تا کسی که در دلش (نوعی) بیماری است طمع ورزد؛ و سخنی پسندیده بگوئید» (احزاب/ ۳۲).

در آیات یاد شده، از چند نوع حجاب، سخن به میان آمده است:

- نگاه عقیف؛ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ؛ «ای پیامبر! به مردان مؤمن بگو دیدگانشان را (از نگاه حرام) فرو کاهند». نگاه غیر عقیف و شهوت آلود، بذر شهوت را در دل می افشاند. (ر. ک: بحرانی، هاشم، البرهان، ۱۲۹/۳؛ قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، ۱۰۱/۲؛ ابن بابویه القمی (الصدوق)، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، من لایحضر الفقیه، ۱۸؛ سبزواری، محمد، جامع الاخبار، ۴۰۷).

لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ؛ «به زنان مؤمن بگو دیدگانشان را (از نگاه حرام) فروکاهند».

- گفتار عقیف؛ فَلَا- تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ؛ «پس به نرمی (و ناز) سخن نگوئید، تا کسی که در دلش (نوعی) بیماری است طمع ورزد».

- کردار عقیف؛ وَلَا- يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ؛ «نیز چنان پای بر زمین نزنند تا آن زینت که پنهان کرده اند دانسته شود».

ص: ۱۰۶۴

هرچه گرایش جامعه به حجاب شدت یابد، از مفاسد اخلاقی و اجتماعی (ر. ک: مظاهری، حسین، اخلاق در خانه / ۱۶۸) و بسیاری از ناهنجاری های روحی - رفتاری (ر. ک: محلوچی، محمد، نهاد خانواده در اسلام / ۱۳) کاسته می شود. سلامت اخلاق جامعه، از اهداف عالی اسلام است. حجاب زن، به نص قرآن کریم، عفاف اوست و عفاف او، خدمتی است به سلامت جامعه (ر. ک: مصطفوی، سیدجواد، حجاب و آزادی / ۴۵)

زن با پوشش شرعی خود، خانواده را استوار و پا برجا می سازد و بیهوده، افراد را تحریک نمی کند و هوس ها را بر نمی انگیزد و مردها را به مفسده نمی کشاند. زن با پذیرش حجاب اسلامی، بزرگترین و ارزنده ترین خدمات را به خانواده و جوان ها و بالاخره جامعه می کند، زیرا اخلاق، پاکی و فضیلت را رونق می بخشد.

زنانی که جسم خود را پر بهاتر از آن می دانند که اجازه دهند، هر چشمی از آن تمتع گیرد، هر هوسی بدان گرایش یابد، بر مسند والای فضیلت نشسته اند. کار این گونه زنان، پیامبر گونه است؛ زیرا بعثت پیامبران، به منظور تکمیل و تمیم اخلاق است (ر. ک: ابن سعد (کاتب الواقدی)، محمد الطبقات الکبری، ۱/ ۱۹۳).

اسلام از بی حجابی و بدحجابی بیزار و متنفر است، زیرا این گروه هستند که با متزلزل کردن اخلاق و فضیلت، اسلام را در بین مردم ضعیف و لگدمال می کنند و از همه مهمتر ارزش خود را در جامعه به حراج گذارده و خود را با کالا همانند می کنند... (ر. ک: شیرازی، عبد الکریم، مظلومیت زن در طول تاریخ، ترجمه لاله بختیاری و محمد حسن تبرائیان / ۷۸) و از بعد دیگر این کار آنان نوعی خیانت به امنیت روانی همسرشان تلقی می شود. (ر. ک: مشایخی، مهدی، پاسداران عفت / ۸۳-۸۴).

منتسکیو، حقوقدان و دانشمند فرانسوی، درباره تاثیر مخرب مخدوش شدن عنصر حجاب و عفاف در امنیت روانی و اخلاقی، می گوید:

از دست رفتن عفت زنان به قدری تاثیرات بد و معایب و نواقص تولید می کند و روح مردم را فاسد می سازد که اگر کشوری دچار آن شود، بدبختی زیادی از آن ناشی می گردد به همین جهت، قانون گذاران با وجدان، همواره عفت را به زنان توصیه می کنند و از آنها وقار و رعایت موازین اخلاقی را توقع دارند. (هاشمی رکاوندی، سید مجتبی، مقدمه ای بر روانشناسی زن / ۱۹۸).

به عنوان نمونه بیماری های روانی کشورهای غربی بسیار بیشتر از کشورهایی است که افراد آن، حریم عفت، حیا و حجاب را رعایت می کنند. (ر. ک: پریور، علی، نابسامانی های روانی و بیماری های حاصل از آن / ۷۰). در فرهنگ غرب مادی گرا، زن کالا دانسته شده و با تراضی زن و همسر، متهم به زنا تبرئه شده و پرونده مختومه می گردد که نظیر آن در جاهلیت هم کمتر رواج داشت. (ر. ک: جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال / ۴۶-۵۳). بدین سان، زنان با حجاب، خدمتگذار واقعی دین و اخلاق هستند و به تعبیر امام خمینی، دامان زنان، دامان تربیت نسل است و پاکدامنی آن سبب پاکی نسل می شود. (ر. ک: موسوی خمینی، سیدروح الله، جایگاه زن در اندیشه امام / ۱۲۰-۱۲۱) و در مقابل، زنان بی حجاب و بدحجاب،

عامل براندازی و بنیان کنی دین و اخلاق هستند.

۲ - حجاب و استحکام شخصیت اجتماعی زن

یکی از مهمترین اثرات حجاب، استحکام شخصیت زن در اجتماع و در نهاد خانواده است، بدین سان سوءظن ها از بین رفته و اطمینان مرد به زن بیشتر شده و با تن دادن به هر مصیبت و مشکلی، سعی می کند از حریم خانوادگی خود دفاع کند. (ر. ک: قائمی، علی، خانواده و مسائل همسران جوان / ۲۴۹؛ رشید پور، مجید، تعادل و استحکام خانواده / ۱۸۶-۱۹۱)

ص: ۱۰۶۵

اسلام مخصوصاً تاکید کرده است که زن هر اندازه متین تر، با وقارتر و عقیف تر حرکت کند و خود را در معرض نمایش برای مرد نگذارد، بر احترامش افزوده می شود. در ادیان آسمانی پیشین و فرهنگ های متمدن، همواره رعایت عفت و حیا (حجاب) و وجود حریم بین زن و مرد، مورد تاکید بزرگانشان بوده است. (ر. ک: محمدی نیا، اسد الله، بهشت جوانان / ۱۸۰-۱۸۷).

حجاب وسیله ای است در خدمت زن تا موفقیت خویش را در جامعه تحکیم کرده و شخصیت و احترام خویش را فزونی بخشد. قرآن کریم در این زمینه می فرماید: یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا؛ «ای پیامبر، به زنان و دختران خود و زنان مؤمنان بگو که چادر خود را بر خود فرو پوشند. این مناسب تر است، تا شناخته شوند و مورد آزار واقع نگردند. و خدا آمرزنده و مهربان است» (احزاب / ۵۹)

ویلیام جیمز روانشناس معروف، در تایید این مطلب چنین می نویسد:

زنان دریافته اند که دست و دل بازی، مایه طعن و تحقیر است. این امر را به دختران خود یاد دادند. (محمدی آشنایی، علی، مسئله حجاب / ۳۵).

با توضیحات فوق روشن شد که حجاب، مصونیتی برای زن در اجتماع ایجاد می کند که موجب استحکام شخصیت زن در جامعه می گردد و آرامش روان شخصیتی برای زن و بهداشت روان اخلاقی برای جامعه، فراهم می آورد. از سوی دیگر، حجاب موجب امنیت اجتماعی و در نتیجه تامین بهداشت روانی در اجتماع می گردد.

خلاصه آن که آموزه های اخلاقی قرآن (مثل مقابله با نفاق و نهادینه کردن فرهنگ حجاب) تأثیرات اعجاز آمیز در سلامت روانی - اخلاقی جامعه دارد. این آیات قرآن نظامی منسجم و تأثیرگذار دارد که در معارف بشری همانند ندارد.

سوم: اعجاز روانی اقتصادی

قرآن کریم و روایات، از دیرباز مشکلات و بیماری های روانی اقتصادی را پیش بینی نموده و راهکارهایی را برای آنان ارائه داده است. این مهم قابل تامل است که قرآن کریم در قرن ها پیش، این معضل را واکاوی نموده و باب سعادت را بر همگان گشوده است به طوری که در معارف بشری همانندی ندارد. از آنجا که مصادیق این بحث بسیار گسترده می باشد، در این مجال به نمونه هایی از آن اشاره می شود:

الف) کار، تلاش و تقوای فردی، مهم ترین عامل رفع فقر و آسفتگی روحی حاصل از آن

بی گمان یکی از عوامل فقر، بیکاری و کم کاری است، از این رو در آموزه های دینی، با هدف فقرزدایی از جامعه، به عنصر کار و تقویت وجدان کاری، تاکید فراوان شده است و استفاده از منابع تخصیص یافته برای رفع فقر و تامین نیازهای محرومان همچون زکات، تنها برای آن دسته از محرومان است که بر اثر بیماری، پیری و حوادث و مانند آن گرفتار نادانی و فقر شده

اند، بنابراین استفاده از آن، برای کسانی که فرصت و توان اشتغال به کار را دارند، مجاز نیست. امام باقر علیه السلام در این باره می فرماید: «ان الصدقه لاتحل لمحترف ولا- لذی مره سوی قوی فقنز هوا عنها، صدقه برای پیشه ور و نیز کسی که تندرست و توانمند است، حلال نیست، پس از گرفتن آن خودداری کنید». (کلینی، محمد بن یعقوب، الفروع من الکافی، ۵۶۰/۳) بدین سان رعایت دقیق دستورات دینی، زمینه هر گونه استفاده نادرست از فرهنگ انفاق را که خلاف هدف نهایی آن یعنی فقر زدایی است، از میان می برد. افزون بر این، تقوای فردی و توکل به خدا به معنای واقعی کلمه (ر. ک: الترمذی - ابو عیسی -، محمد بن عیسی، سنن الترمذی «الجامع الصحیح»، ح ۲۵۱۷؛ القزوینی - ابن ماجه -، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فواد عبدالباقی، ح ۳۴۸۹)،

ص: ۱۰۶۶

در کنار کار و تلاش، روزی را افزایش داده و فقر را ریشه کن می کند. (ر. ک؛ محمدی ری شهری، محمد، التنمية الاقتصادية في الكتاب والسنة، ۳۴۷-۳۵۰) و بی تقوایی توانمندی ها را در راه های زیان بار و غیر مفید تباه می سازد. (ر. ک: ساعی، احمد، مسائل سیاسی، اقتصادی جهان سوم / ۱۷۳-۱۷۵) و هیچ گاه جوامع با کفر و بی ایمانی، به پیشرفت اقتصادی نرسیده اند (ر. ک: شریف النسبی، مرتضی، چرخه توسعه راهنمای رشد شتابان / ۱۰۵-۱۰۶؛ ساعی، احمد، درآمدی بر شناخت مسائل اقتصادی، سیاسی جهان سوم / ۸۳).

یاد کردنی است که کار و تلاش همراه با تقوای فردی، نه تنها موجب رفع فقر و آشفتگی روانی اقتصادی می شود، بلکه آرامش روانی را برای فرد و در مقیاس بالاتر، برای جامعه به ارمغان می آورد.

۱ - حذف ثروت از معیارهای ارزیابی

مادی گرایان و متکاثران، ارزش را تنها منحصر در قدرت مالی و گاه فرزندان و عشیره خود می دانسته و حتی آن را معیار قرب الهی می شمردند و در طول تاریخ، پیوسته در برابر جبهه حق و پیامبران، این معیار را شاخص می دانسته اند.

در مقابله با این اندیشه، در جای جای قرآن کریم، بر این نکته تاکید شده است که دارا بودن ثروت، نه ملاک قرب و محبوبیت به بارگاه الهی است و نه معیار ارزیابی افراد و احراز صلاحیت آنان برای تصدی مسئولیت ها (ر. ک: سبأ / ۳۷؛ زخرف / ۳۳-۳۴).

از سوی دیگر، قرآن کریم گاه ثروت فراوان را نوعی عذاب، کیفر گناهان و نشانه استدرج متکاثران بر می شمرد (ر. ک: توبه / ۵۸۵ و ۸۵؛ فجر / ۱۵-۲۰).

در روایات نیز ثروت، معیار ارزش گذاری نیست، چنانکه امام صادق علیه السلام می فرمایند:

«أَتَرَى اللَّهَ أَعْطَى مَنْ أَعْطَى مِنْ كَرَامَتِهِ عَلَيْهِ - وَ مَنَعَ مَنْ مَنَعَ مِنْ هَوَانٍ بِهِ عَلَيْهِ - لَا وَلَكِنَّ الْمَالَ مَالُ اللَّهِ يَضَعُهُ عِنْدَ الرَّجُلِ وَدَائِعُ؛ آیا چنین پنداری که خداوند به آنکس که (مالی) عطا کرده، از آن روست که وی را گرامی و از آن کس که منع کرده، خوارش نموده است؟ بلکه مال، از آن خداست که آن را نزد آدمی به ودیعت نهاده است.» (عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، ۲/۱۳ و ر. ک: ایروانی، جواد، اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث، ۱۸۱). بنابراین ثروت از دیدگاه اسلام، نه ملاک ارزش و برتری که وسیله تامین زندگی است و قوام و سامان بخش آن است، از اینرو، گنجینه ساختن و تفاخر به آن، نهی شده است.

۲ - تاکید بر همنشینی با محرومان و دوری از متکاثران

واژه تکاثر در پاره ای از روایات به معنای ثروت اندوزی نا به حق به کار رفته است. (ر. ک: فتال نیشابوری، محمد بن حسن، روضه الواعظین، ۲/۴۹۳).

همنشینی با محرومان، افزون بر آنکه آدمی را از احوال آنان و وضع معیشتی شان آگاه می سازد و روحیه فروتنی و نوع

دوستی را در وی تقویت می کند، گاهی موثر در بازگرداندن شخصیت حقیقی، کرامت و اعتبار اجتماعی آنها به شمار می رود و آنان را از انزوای اجتماعی به در می آورد. در سیره امکان معصوم علیهم السلام نیز این مساله به روشنی نمایان است. به عنوان مثال:

امام حسین علیه السلام از کنار تعدادی مسکین گذشت که تکه هایی (نان) بر روی عبایی گذارده بودند و می خوردند. حضرت به آنان سلام کرد. آنان، امام علیه السلام را به خوردن غذا دعوت کردند و امام علیه السلام کنارشان نشست... (ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابیطالب، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، ۶۶/۴).

از دیگر سو، آموزه های دینی به دوری از متکثران و به ویژه چشم نداشتن به ثروت آنان، دستور داده است، (ر. ک: طه / ۱۳۱؛ کهف / ۲۸؛ شعراء / ۱۵۱-۱۵۲؛ قلم / ۱۰-۱۴) امام باقر علیه السلام در این باره می فرماید:

ص: ۱۰۶۷

«لاتجالس الاغنيا، فان العبد مجالسهم وهو يرى ان الله عليه نعمه فما يقوم حتى يرى ان ليس الله عليه نعمه؛ با ثروتمندان همنشینی مکن، چرا که بنده، در حالی که خود را مشمول نعمت الهی می داند، با آنان همنشینی می کند ولی پس از برخاستن از مجلس، چنین می پندارد که خداوند به او نعمتی نداده است» (ابن بابویه قمی «شیخ صدوق»، محمد بن علی، الامالی / ۲۵۳).

بدین سان، همنشینی با محرومان و دوری از متکاثران، موجب کرامت افراد می شود و جامعه را به سمت عدم گزینشی بودن، سوق داده و در نتیجه آرامش روانی اقتصادی را به ارمغان می آورد.

۳- رسیدگی اغنیاء به محرومان

از مهم ترین وظایف ثروتمندان جامعه، رسیدگی به حال فقران و نیازمندان است هم از بعد عاطفی - عدم تحقیر آنها و احترام به شخصیت آنان و... - (ر. ک: الاسکافی «ابن همام»، محمد بن همام، التمهیص، تحقیق: مدرسه الامام المهدي / ۵۰، ح ۸۹) و هم از بعد مالی. در بعد مالی، انفاق مالی، جایگاه ممتازی در مکتب اقتصادی و اخلاقی اسلام دارد به طوری که در قرآن کریم بیش از ۱۹۰ آیه (حدود ۳٪ کل آیات) به این موضوع اختصاص یافته است. در این آیات با شیوه های گوناگون به اهمیت و ترغیب توانگران به این امر اشاره شده است، از جمله:

انفاق، از ارکان و نشانه های راستی ایمان است (ر. ک: انفال / ۳-۴؛ حجرات / ۱۵) و هم ردیف نماز (ر. ک: بقره / ۳) و جهاد با جان (ر. ک: بقره / ۱۹۳-۱۹۵؛ توبه / ۴۱) و تهجد شبانه (ر. ک: سجده / ۱۶) و نشانه متقین (ر. ک: آل عمران / ۱۳۳-۱۳۴) و گردنه ای در مسیر تکامل (ر. ک: بلد / ۱۱-۱۴) و نیز سودایی است مقدس که خداوند خریدار آن است و مومن فروشنده و بهشت بهای آن. (ر. ک: توبه / ۱۱۱).

اهتمام فراوان آموزه های دینی به انفاق نشان از نقش موثر این عنصر، در ساماندهی امور اقتصادی، اجتماعی و دینی دارد (ر. ک: نمازی، حسین، نظام های اقتصادی / ۸۱-۸۲)، چه نهادینه شدن فرهنگ انفاق از مهم ترین عوامل توزیع عادلانه ثروت است و فقر و تکاثر و آثار نامطلوب اعتقادی و اجتماعی آن را از جامعه می زداید و آرامش روانی اقتصادی را برای افراد و اجتماع، به دنبال دارد.

ب) مقابله با پدیده اتراف (مصرف گرایی و رفاه زدگی)

قرآن کریم و روایات، هفت درمان و راه کار مقابله با اتراف را بیان می کند که مهم ترین آنها به قرار زیر می باشد:

۱- دوری خواص از اتراف

خواص و شخصیت های تأثیر گذار جامعه از زندگی اشرافی و اترافی باید بر حذر باشند، چراکه آنان الگو و اسوه هایی برای توده های مردم به شمار می روند و شیوه زندگی آنان تأثیر فراوانی بر دیگران می گذارد (ر. ک: نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار به عنوان الگو و اسوه جهانیان، از مظاهر زندگی اترافی و حتی از مصادیق جزئی آن، سخت پرهیز می کردند، هنگامی که برای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نوشیدنی بسیار گوارایی آوردند،

فرمود: «أخروه عني، هذا شرب المترفين؛ آن را از من دور سازید که این، نوشیدنی مترفان است. (ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، ۱/۳۹۵).

۲ - برقراری عدالت اجتماعی

در بعد اقتصادی، انباشته شدن ثروت در دست عده ای محدود، از عوامل مهم بروز پدیده اتراف است، از این رو برقراری عدالت و توزیع عادلانه ثروت، زمینه بروز و گسترش آن را می‌کاهد یا نابود می‌سازد. امیر مومنان علیه السلام عامل اصلاح و ساماندهی امور جامعه را، دادگستری می‌دانند: «الرعيه لا يصلحها الا العدل؛ توده های مردم را جز عدالت، اصلاح نکند». (آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالحکم / ۳۴۰).

ص: ۱۰۶۸

حاکمیت ارزش های اترافی و رفاه زدگی بر یک جامعه در کنار ضعف بنیان های اعتقادی، بستر مناسبی برای گسترش روحیه اترافی، به وجود می آورد، بنابراین نخستین گام برای مقابله با آن - هم چون دیگر مفاسد اقتصادی - تقویت باورها و تحکیم ارزش های اصیل در جامعه است (ر. ک: ایروانی، جواد، اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث / ۲۲۷) از این رو قرآن کریم، پیوسته مترفان را به فرجام دردناک اخروی آن بیم می دهد و به ارزش های اخلاقی، اصالت می بخشد (ر. ک: انبیاء / ۱۲-۱۵).

ج) کیفر سرقت، راهی به سوی بهداشت روان اقتصادی جامعه

مجازات در آراستگی زندگی گروهی و ساماندهی به پیوندهای افراد آن، بی گمان راه کاری بایسته و سازکاری سامانده به شمار می آید. این رویکرد از آن روست که از یک سو، آنان را به باید و نبایدهای خود در بستر این همزیستی آشنا می سازد و از دیگر سوی، آنها را به صورت گردن نهادن به این وظایف، در برابر آن مسئول و پاسخ گو می انگارد. وانگهی، سودجویی ها و خواستنی های پایان ناپذیر انسان در کشاکش این زندگی اجتماعی، او را به دست اندازی به حقوق دیگران و سوسه می کند، همان که سیمای آرام و عادی جامعه را به آشفتگی دچار می سازد. این جاست که کیفر به عنوان ابزاری مهارگر در آموزه های دینی و اندیشه دانش کیفر گذاشته شده است تا به گمان خود در برابر این آسیب وسیله ای کارگر را فراهم دیده باشد. (ابراهیم پور لیالستانی، حسن، اهداف و مبانی مجازات در دو رویکرد حقوق جزا و آموزه های دینی / ۸۵).

در قرآن و روایات نیز مجازات جایگاهی بس برجسته دارد. این برجستگی از آن رو می باشد که با ویژگی مختار بودن انسان پیوند خورده است، زیرا هنگامی که پذیرفتیم انسان موجودی مختار می باشد، دست آورد این حق اختیار، مسئول بودن او در برابر هرگزینشی خواهد بود. وانگهی، مسئول بودن نیز بدون پاداش و کیفر بی معناست. (مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیرنمونه، ۳۸۶/۱۹)

یادکردنی است که این گونه از کیفر، شرایط خاصی دارد که مجال بررسی آن در این نوشتار نیست. (ر. ک: موسوی خمینی، سید روح الله، تحریرالوسیله، ۴۸۲/۲؛ طباطبائی، سید علی، ریاض المسائل، ۴۹۰/۲؛ سابق، سید، فقه السنه / ۳۳۳-۳۳۴؛ حسنی، علی اکبر، جرم ها و مجازات ها در اسلام / ۱۳۳؛ فرقانی، منصور، مبانی فقهی و حقوقی جرائم تادیب کودک / ۱۹۱-۱۹۰).

در این جا بر آنیم تا مجازات و کیفر این جرم را از نگاه مبانی اسلام مورد ارزیابی قرار دهیم.

۱ - قرار دادن کیفر برای سرقت در قرآن

قرآن کریم، عمل سرقت را جزو اولین محرمات به شمار آورده است. این معنا را می توان به وضوح در آیه دوازده سوره ممتحنه شاهد بود. در این آیه خداوند ضمن بر شمردن موادی که می بایست هنگام بیعت با خدا و پیامبر مورد قبول و تعهد مومنان قرار گیرد، پس از تقییح شرک و نهی از آن، حکم سرقت را بیان فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ...» (ای پیامبر، آنگاه که زنان با ایمان نزد تو آیند تا بیعت بر آن کنند که، برای

خدا چیزی را شریک نسازند، و دست به دزدی نبرند و از زنا پرهیزند...» (ممتحنه / ۱۲).

أَمَّا آيَةُ مَتَعَرِّضِ كَيْفَرِ سَرَقَةٍ: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ؛ «و مرد زن دزد را به [سزای] آنچه کرده اند دست شان را به عنوان کیفری از جانب خدا ببرید، خداوند فرمانروای توانا و حکیم است. پس اگر کسی پس از

ص: ۱۰۶۹

ارتکاب ظلم، توبه کند و صالح شود، همانا خداوند توبه او را می پذیرد، و خداوند آمرزنده مهربان است». (مائده/ ۳۸ و ۳۹)

از به کار بسته شدن این مجازات به عنوان قصاص که بگذریم، قرآن کریم آن را به گونه مشخص در مورد جرم دزدی به کار برده است. (ابراهیم پور لیاستانی، حسن، اهداف و مبانی مجازات در دو رویکرد حقوق جزا و آموزهای دینی/ ۱۶۹). آیه فوق، حکم سرقت و فلسفه آن را بیان نموده و ضمن اشاره به حکمت و رحمت خداوندی، برای خروج از این کیفر و عقوبت، رهنمود می دهد. مطالبی از این آیه استنتاج می شود که بررسی و بیان آنها تا اندازه ای از زوایای این مجازات پرده برمی دارد:

۱ - حکم سرقت، عبارت از قطع و بریدن دست است. البته بریدن دست، تنها به سرقت حدی پیوسته است و گونه تعزیری آن تنها کیفر زندان را دارد؛

۲ - در این حکم فرقی میان مرد و زن نیست که این خود می تواند از اهمیت و قاطعیت حکم حکایت کند؛

۳ - حکم مزبور، کیفر و مجازات بوده و نتیجه ای است که بزه کاران از کار خود گرفته اند و خود کرده را تدبیر نیست. جمله «جزاء بما کسبا» گویای این معنا می باشد و بیان می دارد که مجازات بریدن دست، ره آورد کار خود دزد است و پیامدی است که خود او برای خویش دست و پا کرده است، (مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، ۳۷۴/۴)، زیرا وی با آزادی و اختیار بی آنکه اضطرار، تهدید و اجباری در کار باشد، دست رنج و حاصل تلاش دیگران را ربوده و از آن خود کرده است؛ بدین سان کیفر مزبور نتیجه کار خود او می باشد.

۴. جمله «والله عزیز حکیم» که مشتمل بر دو صفت است، روشن گر این حقیقت است که خداوند، در عین عزت دارای حکمت است نه مانند قدرتمندانی که برخلاف حکمت عمل می کنند و نه مانند آن حکیمی است که دارای قدرت و قاطعیت نباشد، لذا اگر خداوند، به نحو قاطع، حکم به قطع دست سارق یا مجازات دیگر مجرمین و قصاص متجاوزین می نماید، این حکم ناشی از قدرت و قهر و غلبه او نیست، بلکه ناشی از حکمت و واقعیت نگری و مصلحت خواهی نسبت به بندگان است که با قدرت و حاکمیت او، به اجرا در می آید.

۲ - آموزش اعتقادات دینی در سطح جامعه

راه درمان بسیاری از بیماری های روانی از جمله بیماری های روانی اقتصادی و به طور خاص سرقت، منوط به موضوعات اعتقادی است. در بررسی افرادی که در مراکز بازپروری مورد تحقیق قرار گرفته اند، ضعف شدید پایبندی به اصول اعتقادی و دینی دیده شده است، (قربان حسینی، علی اکبر، جرم شناسی و جرم یابی سرقت، ۲۵۵) در حالی که اعتقادات دینی به دو علت اساسی موجب جلوگیری از ارتکاب اعمال خلاف می گردد؛ در دل و اندیشه انسان مؤمن هوا و هوس راه ندارد و او اسیر حرص و آز نبوده و بنده مظاهر دنیوی نیست. هیچ نیرویی او را از مسیر هدایت منحرف نمی کند. با قناعت و توکل بر خداوند نیازهای دنیایی را در حد ضرورت به طریق مشروع تهیه و نیازها را از راه صحیح برآورده می سازد. (صادقیان، احمد، قرآن و بهداشت روان/ ۳۴۳). اعتقاد به حلال و حرام علت دوم برای عدم تصور ارتکاب خلاف از سوی انسان های پرهیزکار است

جمع بندی و نتیجه گیری

یکی از جنبه های متمایز این کتاب آسمانی نسبت به دیگر کتب، جنبه اعجاز آن است. قرآن از جنبه های متعددی اعجاز دارد. یکی از انواع اعجازها که به اختصار در این مقاله بدان پرداخته شد اعجاز روانشناختی در گستره اجتماع می باشد که در سه بعد اعجاز روانی - اخلاقی، اعجاز روانی - اعتقادی و اعجاز روانی - اقتصادی به اختصار مطرح

شد که در معارف بشری همانند ندارد و این مهم، نشانگر آن است که قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت و سعادت، در قرن ها قبل، معضلات روانی افراد و اجتماع را واکاوی نموده و انسان ها را به سوی سعادت و خوشبختی سوق داده است.

ص: ۱۰۷۱

ابن بابویه القمی (الصدوق)، ابو جعفر محمد بن علی، من لایحضر الفقیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.

-----، ابو جعفر محمد بن علی، الامالی، (بی جا)، انتشارات کتابخانه اسلامیه، ۱۳۶۲ ش.

ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر، (بی تا).

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابیطالب، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، علامه، ۱۳۷۹ ش

ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمدفواد عبدالباقی، چاپ اول، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ ق.

انصاری، ابی اسماعیل عبدالله، منازل السائرین، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۱ ش.

ایروانی، جواد، اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث، چاپ اول، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴ ش.

بحرانی، هاشم، البرهان، چاپ سوم، (بی جا)، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ ق.

پریور، علی، نابسامانی های روانی و بیماری های حاصل از آن، تهران، آسیا، ۱۳۵۴ ش.

پورلیالستانی، حسن ابراهیم، اهداف و مبانی مجازات در دو رویکرد حقوق جزا و آموزهای دینی، نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش، چاپ اول.

ترمذی (ابو عیسی)، محمد بن عیسی، سنن الترمذی (الجامع الصحیح)، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، (بی تا).

تمیمی آمدی، عبد الرحمن بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه محمد علی انصاری، تهران، (بی تا).

حسنی، علی اکبر، جرم ها و مجازات ها در اسلام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش، چاپ چهارم.

حسینی، سید محمد، دو چهره گان (نفاق آفت دین و اجتماع)، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.

رشید پور، مجید، تعادل و استحکام خانواده، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی، رشت، انتشارات کتاب مبین، ۱۳۸۰ ش.

سابق، سید، فقه السنه، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.

ساعی، احمد، درآمدی بر شناخت مسائل اقتصادی، سیاسی جهان سوم، تهران، نشر قومس، ۱۳۷۵ ش، چاپ دوم.

سزوارى، محمد، جامع الاخبار، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ق.

شريف النسبى، مرتضى، چرخه توسعه راهنماى رشد شتابان، تهران، موسسه خدماتى فرهنگى رسا، ۱۳۷۵ ش، چاپ اول.

شيرازى، عبدالكريم، مظلوميت زن در طول تاريخ، ترجمه لاله بختيارى و محمد حسن تيرائيان، (بى جا)، (بى نا)، ۱۳۶۴ ش، چاپ اول.

صادقيان، احمد، قرآن و بهداشت روان، قم، انتشارات پژوهشهاى تفسير و علوم قرآن، ۱۳۸۶ ش، چاپ اول.

طباطبايى (صاحب رياض)، سيد على بن محمد ابى معاذ، رياض المسائل فى تحقيق الاحكام بالدلائل، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۸ ق، چاپ اول.

طباطبايى، سيد محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسین حوزه علميه قم،

ص: ۱۰۷۲

عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، الدرہ الباهرہ من الاصداف الطاهرہ، ترجمہ وتصحیح عبدالهادی مسعودی، قم، انتشارات زائر، ۱۳۷۹ ش.

عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدہاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ش.

فتال نیشابوری، محمد بن حسن، روضہ الواعظین، قم، منشورات الرضی، (بی تا).

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق: الدكتور مهدی المخزولی، قم، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ق.

فرقانی، منصور، مبانی فقهی و حقوقی جرائم علیه تادیب کودک، تهران، انتشارات سازمان انجمن اولیاء و مربیان، ۱۳۷۹ ش، چاپ اول.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، محجہ البیضاء، قم، انتشارات جامعہ مدرسین، ۱۳۸۳ ش.

قائمی، علی، خانواده و مسائل همسران جوان، تهران، انتشارات امیری، ۱۳۶۸ ش.

قربان حسینی، علی اصغر، جرم شناسی و جرم یابی سرقت، انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۱ ش، چاپ اول.

قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ ش، چاپ چهارم.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، اصول الکافی، شرح محمدباقر کمره ای، تهران، چاپ اسلامیہ، (بی تا).

محلوجی، محمد، نهاد خانواده در اسلام، تهران، دانشگاه تربیت معلم، ۱۳۷۰ ش.

محمدی آشنایی، علی، مسئله حجاب، (بی جا)، ارم، ۱۳۷۰ ش، چاپ دوم.

محمدی نیا، اسد الله، بهشت جوانان، قم، سبط اکبر، ۱۳۷۹ ش.

محمدی ری شهری، محمد، التمیمہ الاقتصادیہ فی الکتاب والسنہ، قم، دارالحديث، ۱۳۸۰ ش، چاپ اول.

مشایخی، مهدی، پاسداران عفت، قم، شفق، ۱۳۵۲ ش.

مصطفوی، سیدجواد، حجاب و آزادی، (بی جا)، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹ ش، چاپ سوم.

مظاهری، حسین، اخلاق در خانه، قم، اخلاق، ۱۳۷۴ ش.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

موسوی خمینی، سید روح الله، جایگاه زن در اندیشه امام، تهران، ستاد بزرگداشت یکصدمین سال تولد امام، (بی تا).

، تحریر الوسيله، قم، دارالعلم. بی تا، چاپ اول.

، اربعین، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۸ ش

نمازی، حسین، نظام های اقتصادی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴ ش، چاپ اول.

هاشمی رکاوندی، سید مجتبی، مقدمه ای بر روانشناسی زن، قم، شفق، ۱۳۷۰ ش.

ص: ۱۰۷۳

رویکردهای اعجاز اخلاقی قرآن

حجت الاسلام دکتر رضا حق پناه

عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

RhaGHP.yahoo.com

مهدی عبادی

کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی

mahdi.ebadi65@gmail.com

چکیده

اخلاق از مهم ترین جلوه های قرآن کریم می باشد که برخی قائل به اعجاز قرآن کریم در این زمینه شده اند. این نوشتار در پی آن است تا با تبیین و بررسی این بعد از ابعاد اعجازی قرآن به چگونگی و نحوه طرح این وجه اعجازی به صورت مختصر بپردازد.

در این نوشتار، پس از مفهوم شناسی و تبیین جایگاه اخلاق در قرآن، رویکردهای گوناگونی در اعجاز اخلاقی قرآن طرح شده است. در بررسی رویکردهای مختلف نسبت به اعجاز اخلاقی قرآن کریم، به این نکته رهنمون شدیم که قرآن کریم به دو اعتبار از اعجاز برخوردار است. الف) نقش تاریخی اش در تحول جامعه ای ضد اخلاق به یک مدینه فاضله و جامعه ای اخلاقی؛ ب) ارائه نظام اخلاقی برتر.

واژه های اصلی: قرآن، اعجاز، اخلاق، نظام اخلاقی.

ص: ۱۰۷۴

اگرچه با پیشرفت علمی و تمدنی جامعه انسانی، جنبه های اعجاز قرآن کریم در حیطه های علوم طبیعی و علوم انسانی کشف و رونمایی شد، اما هنوز ابعاد بسیاری از وجوه اعجاز آن کشف نشده باقی مانده است. ابعاد اعجازی کشف شده نیز به صورت گسترده، ضابطه مند و دقیق تبیین نشده است.

از جمله این وجوه، بعد اخلاقی قرآن می باشد که باید با نگاهی عمیق و ژرف، پهنای اعجاز گونه آن در سراسر قرآن مورد واکاوی قرار گیرد. این نوشتار در پی آن است تا با تبیین و بررسی این بعد از ابعاد اعجازی قرآن علاوه بر نمایاندن گوشه ای دیگر از عظمت های قرآن کریم، به چگونگی و نحوه طرح این وجه اعجازی پردازد.

مفهوم شناسی

۱) اعجاز

واژه معجزه از مصدر اعجاز مشتق از ریشه ثلاثی مجرد «ع ج ز» است که به معنای درماندگی، ناتوانی و نیز انتهای هر چیز است (ابن فارس، مقاییس اللغة، ۲۳۲/۴). راغب اصفهانی می نویسد: عجز به معنی پایان و بن یک چیز می باشد (راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ۳۳۴) و در قرآن (قمر / ۲۰-۱۹) نیز به همین معنی اشاره شده است. اعجاز در اصطلاح علم کلام و تفسیر، کار شگفت و امری خارق عادت است که پیامبران الهی به رغم قوانین عادی و جاری طبیعت به منظور اثبات ادعای رسالت خدایی خویش انجام می دهند. اموری که آدمیان عادی از انجام مانند آن در مانده اند. (سعیدی روشن، معجزه شناسی، ۱۸؛ برای اطلاع بیشتر از معنای اصطلاحی و نکاتی که بر این معنا مترتب است رجوع شود به رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۵۷/۱-۵۸)

در مجموع تعاریف و ویژگی های یاد شده برای معجزه می توان نتیجه گرفت که در تحقق معجزه ۶ شرط لازم است:

۱ - به خواست و عنایت خدا صورت گیرد؛

۲ - به دست مدعی نبوت آشکار شود؛

۳ - به گونه ای باشد که نشانه صدق ادعای پیامبر باشد؛

۴ - خارق عادت باشد؛

۵ - دیگران از انجام آن عاجز باشند و قابل تعلیم و تعلم نباشد؛

۶ - همراه تحدی بوده و از معارضه سالم بماند. (شاهد، اعجاز قرآن از دیدگاه مستشرقان، ۵۱).

به عبارت دیگر در معجزه سه حیثیت وجود دارد:

اول: جهت معجزه گر [که] باید مدعی منصب الهی و تحدی کننده باشد و هدف او هم اثبات امر محال نباشد؛

دوم: جهت معجزه [که] باید خارق عادت بوده و گواه صدق ادعا باشد و از امور شرّ هم نباشد؛

سوم: جهت مخاطبان معجزه [که] باید از آوردن مثل آن معجزه، ناتوان باشند. (رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ج ۱، ص ۶۳)

۲) اخلاق

اخلاق جمع خُلُق و خُلُق است که در لغت به معنای سرشت، خوی، طبیعت و مانند آن به کار می رود و به معنای صورت درونی و باطنی و ناپیدای آدمی است که با بصیرت درک می شود و در مقابل خَلَق قرار دارد که به صورت ظاهری که با چشم قابل رویت است اطلاق می شود (زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۳۳۷/۶؛ ابن منظور،

ص: ۱۰۷۵

لسان العرب، ۱۹۴/۴؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، (۱۵۹).

برخی نیز معتقدند که خلق یک صفت روحی است که با وجود آن آدمی کارها را به مقتضای آن به آسانی انجام می دهد (مجمع البحرین، طریحی، ماده خلق، ۱۵۶/۵).

تعریف علم اخلاق

علم اخلاق علمی است که صفات نفسانی خوب و بد و اعمال و رفتار اختیاری متناسب با آنها را معرفی می کند و شیوه تحصیل صفات نفسانی خوب و انجام اعمال پسندیده و دوری از صفات نفسانی بد و اعمال ناپسند را نشان می دهد (ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و طهاره الاعراق، ۵۱؛ طوسی، اخلاق ناصری، ۴۸؛ نراقی، جامع السعادات، ۲۶/۱-۲۷)

علامه طباطبایی در تعریف علم اخلاق می نویسد: علم اخلاق عبارت است از فنی که پیرامون ملکات انسانی بحث می کند، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی، حیوانی و انسانی اوست، به این غرض بحث می کند که فضائل آنها را از رذائلش جدا سازد و معلوم کند کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه کمال اوست و کدام یک بد و رذیله و مایه نقص اوست تا آدمی بعد از شناسایی آن ها خود را با فضائل بیاراید و از رذائل دور کند و در نتیجه اعمال نیکی که مقتضای فضائل درونی است، انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم و ثنای جمیل جامعه را بخود جلب نموده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند (طباطبایی، المیزان، ۳۷۰/۱).

به تعبیر دیگر اخلاق علمی است که از ملکات و صفات خوب و بد، ریشه ها و آثار آن سخن می گوید و نیز سرچشمه های اکتساب این صفات نیک و راه مبارزه با صفات بد و آثار هر یک را در فرد و جامعه مورد بررسی قرار می دهد (مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ۲۴/۱).

بر اساس این تعاریف، علم اخلاق علاوه بر گفتگو از صفات نفسانی خوب و بد، از اعمال و رفتار ناشی از همان صفات راسخه در نفس نیز بحث می کند. افزون بر این، راهکارهای رسیدن به فضیلت ها و دوری از رذیلت ها - اعم از نفسانی و رفتاری - را نیز مورد بررسی قرار می دهد، بنابراین موضوع علم اخلاق عبارت است از صفات و اعمال خوب و بد، از آن جهت که برای انسان قابل اکتساب می دانند.

فلاسفه اخلاق تا کنون به پیروی از ارسطو، اخلاق را به ملکات راسخه در نفس که در اثر تکرار عمل حاصل می شود، تفسیر کرده اند و عبارت می دانند از قوای عقلیه، شهویه، غضبیه. اما موضوع اخلاق در قرآن و روایات موضوعی وسیع است که شامل ملکات و افعال (کارهای ارزشی روزانه) نیز می شود. (۱) (رمضانی، آرای اخلاقی علامه طباطبایی، ۱۳۹).

در نوشتار حاضر، مراد از اخلاق، معنای عامی است که شامل صفات و ملکات اخلاقی یا همان علم اخلاق نیز می شود.

جایگاه اخلاق در قرآن

برای تبیین اهمیت بحث های اخلاقی در قرآن به چند امر اشاره می شود.

الف) اهمیت و ضرورت اخلاق از نظر قرآن، در آیات فراوانی مورد توجه قرار گرفته است تا آن جا که قرآن کریم برای هدایت کسانی که متخلّق به اخلاق الهی اند - متقین - نازل شده است: ذَلِكِ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (بقره/ ۵) این کتاب که هیچ شکی در آن نیست، هدایتی برای تقوایندگان است.

ب) قرآن کریم تهذیب نفس و کسب ملکات اخلاقی را از مهمترین واجبات شمرده است به گونه ای که اگر کسی در قیامت، از فضایل اخلاقی برخوردار نباشد، روی سعادت را نخواهد دید: يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ

ص: ۱۰۷۶

بَقَلْبِ سَلِيمٍ (شعراء / ۸۸-۸۹)؛ قیامت، روزی است که مال و فرزندان به کسی سودی نمی رسانند، مگر کسی که باقلب سلیم نزد خدا حاضر شود.

ج) قرآن کریم اخلاق حسنه و تهذیب نفس را مایه رستگاری آدمی و رذایل و گناهان را موجب خسران و زیان انسان شمرده و می فرماید: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا (شمس / ۹-۱۰)؛ کسی که نفس خویش را مهذب کند، به راستی به فلاح و رستگاری رسیده است و کسی که آن را آلوده سازد، به راستی زیان دیده است.

د) از دیدگاه قرآن، یکی از اهداف مهم بعثت انبیا: تزکیه نفوس و تهذیب اخلاقی انسان ها است. در سوره جمعه آمده است: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (جمعه / ۲)؛ خداوند کسی است که در بین درس ناخواندگان رسولی از خودشان برانگیخت که آیات وی را بر آنان بخواند و آن ها را از آلودگی ها تزکیه کند و به آنان کتاب و حکمت بیاموزد.

و در سوره مائده می فرماید: قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (مائده / ۱۶)؛ به تحقیق، از جانب خدا برای شما نور و کتابی آشکار آمده که خداوند به وسیله آن، کسانی را که در پی رضایت اویند، به راه های سلامت راهنمایی می کند و آنان را از تاریکی ها به سوی نور به اذن خود خارج می سازد و به راهی مستقیم و راست هدایت می نماید.

روشن است که مقصود از «سبل السلام» راه های صعود اخلاقی و طرق نیل به کمالات نفسانی، یعنی ملکات فاضله اخلاقی است. خروج از ظلمت به سوی نور و صراط مستقیم نیز جز این معنایی ندارد که این همه، غایت نزول قرآن کریم دانسته شده است.

و) بیشتر آیات مربوط به قصص قرآن و نیز آیات آفاقی و انفسی و آیات توحیدی و حتی آیات مربوط به احکام فقهی قرآن، صبغه اخلاقی دارند. این آیات انسان ها را به سوی اخلاقیات سوق می دهند.

در سوره شمس آمده است: علت این که قوم ثمود پیغمبر خود را تکذیب کردند، وجود رذیلت طغیان و سرکشی در نفس آنان بود: كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوِيهَا (شمس / ۱۱)؛ قوم ثمود به دلیل طغیان نفسشان، (آیات نازل شده بر رسول خود را) تکذیب کردند.

در سوره یونس نیز فرموده است: اِنَّ فِي اخْتِلَافِ الْاَيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ (یونس / ۶)؛ به درستی که در آمد و رفت شب و روز و آنچه خدا در آسمان ها و زمین خلق کرده، نشانه هایی است برای آنان که اهل تقوا هستند. از این آیه به دست می آید که هدف خداوند از بیان نشانه های آفاقی، تهذیب نفس و تحصیل تقوا است (غروی، فلسفه اخلاق، ۸۴).

آیات ذیل بیانگر این موضوعند که خداوند در آیات الاحکام نیز نکات اخلاقی را ملاحظه فرموده است:

- اِقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (طه/ ۱۴)؛ نماز را برای یاد من بپادار.

- كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره/ ۱۸۳)؛ روزه بر شما نوشته شد، همان گونه که بر پیشینیان شما نوشته شده، شاید که تقوی پیشه کنید.

- اِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (عنکبوت/ ۴۵)؛ به راستی، نماز شما را از کارهای زشت و ناپسند نهی می کند.

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا (توبه/ ۱۰۳)؛ ای پیامبر، از اموال آنان صدقه ای بگیر تا بدان وسیله آنان را تطهیر و تزکیه کنی.

نتیجه اینکه، آنچه از آیات بالا استفاده می شود اهتمام فوق العاده قرآن مجید به مسائل اخلاقی و تهذیب نفوس به

ص: ۱۰۷۷

عنوان یک مسأله اساسی و زیربنایی است که برنامه های دیگر از آن نشأت می گیرد و به تعبیر دیگر، بر تمام احکام و قوانین اسلامی سایه افکنده است. تکامل اخلاقی در فرد و جامعه، مهمترین هدفی است که ادیان آسمانی بر آن تکیه می کنند و ریشه همه اصلاحات اجتماعی و وسیله مبارزه با مفسد و پدیده های ناهنجار می شمردند (مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ۹/۱).

لذا اگر قرآن را منشور اخلاق بنامیم و رسالت نهایی این کتاب آسمانی را تزکیه نفوس و تهذیب انسان ها بدانیم، مبالغه نکرده ایم. (غروی، فلسفه اخلاق، ۸۵)

طرح مسائل اخلاقی در تفاسیر

گرافه نیست اگر بگوییم از یک منظر تمام آیات قرآن به طور مستقیم و غیر مستقیم به تعلیم و تهذیب اخلاق مربوط می باشند، اما با این وجود مباحث اخلاقی در تفاسیر، به طور منسجم و سازمان یافته و با روش ها و قواعدی مشخص دیده نمی شود.

شاید بتوان گفت از همان سده های آغازین که تفسیر وجود داشته، توجه به مسائل و نکات اخلاقی نیز مورد توجه و عنایت مفسران بوده و تا کنون نیز بسیاری از تفاسیر به جنبه های اخلاقی قرآن پرداخته اند.

در قرن اخیر که از یک سو، نیاز به مباحث اخلاقی بیشتر احساس می شود و از سوی دیگر شیوه های جدید تفسیری چون، تفسیر موضوعی و... مطرح گشته است، رویکرد اخلاقی در تفسیر قرآن بیش از پیش مطرح گردیده است.

از تفاسیر گذشتگان از مجمع البیان و جامع البیان که از اولین تفاسیر شیعه و سنی هستند گرفته تا تفاسیر عصر حاضر مانند المیزان و المنار، همگی مملو از موضوعات، مسائل و جنبه های اخلاقی می باشند.

روش شناسی مطالعات اخلاقی قرآن

پژوهش های قرآنی با نگاه اخلاقی برای کشف و تبیین مسایل و موضوع های اخلاقی قرآن و پاسخ به نیازها و پرسش های مربوط، گستره متنوع و متفاوتی دارد. قرآن پژوهی با رویکرد اخلاقی را می توان بر اساس جهت گیری محقق، روش تحقیق، موضوع و مسایل پژوهش، در محورهای زیر طبقه بندی کرده و سامان داد:

۱ - تفسیر ترتیبی قرآن با جهت گیری استنباط و استخراج پیام های اخلاقی از آیه های قرآن

محقق در این نوع از پژوهش قرآنی تلاش می کند آیه ها را به ترتیب سوره ها و بر اساس اصول، مبانی، قواعد و ضوابط صحیح، تفسیر کند، آن گاه پیام های اخلاقی آیه ها را (در صورت امکان) استخراج و تبیین کند، سپس مجموعه این پیام ها را به تفکیک هر یک از سوره ها و بر اساس ساختار موضوع های علم اخلاق، سامان دهد. محقق با برقراری ارتباط بین پیام های اخلاقی همه سوره ها، «شبکه پیام های اخلاقی» قرآن را طراحی می کند و در گام بعدی می کوشد مقدمه های نظریه پردازی و نظام سازی اخلاقی قرآنی متناسب با نیازها و مشکلات اخلاقی جامعه را فراهم آورد تا از این راه، علاوه بر فراهم

شدن زمینه های رویارویی علمی با مکاتب و اندیشه های رقیب، وجوه امتیاز و برجستگی های نظام اخلاقی قرآن کریم را آشکار سازد.

در این نوع از تفاسیر، مباحث اخلاقی به طور ضمنی در کنار مباحث دیگر آورده شده است. این تفاسیر از نظر پرداختن به مباحث اخلاقی شدت و ضعف دارند و با توجه به روش و گرایش مفسر، مختلف هستند.

تفاسیری که با تکیه بر مباحث و موضوعات اجتماعی و جامعه به رشته تحریر درآمده اند بیشتر به اخلاق پرداخته اند، ولی تفاسیر ادبی و بلاغی، کلامی و فقهی به تناسب ارتباطشان، کمتر به مباحث اخلاقی پرداخته اند.

۲. تفسیر موضوعی قرآن با تمرکز بر موضوع های اخلاقی

این رویکرد از قرآن پژوهی به دو شیوه انجام می پذیرد.

ص: ۱۰۷۸

الف) محقق، مسایل و موضوعات اخلاقی را براساس ساختار علمی موضوعات و در چارچوبی روشمند به قرآن عرضه می کند و با رعایت ضوابط و قواعد تفسیر صحیح، پاسخ های قرآن به مشکلات اخلاقی و انواع بیماری های اخلاقی را کشف و تبیین می کند.

برای نمونه در این مورد می توان از کتاب «اخلاق در قرآن»، تالیف آیت الله مصباح یزدی نام برد. این کتاب که در سه جلد بر اساس چهار طرح کلی؛ مفاهیم و کلیات، اخلاق الهی، اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی می باشد، تقریباً همین شیوه را به کار برده است.

ب. محقق مسایل و موضوعات اخلاقی را از خود قرآن استخراج کرده و پس از طبقه بندی و ایجاد نظام علمی موضوع ها، آیه های ناظر به هر یک از آن ها را شناسایی و تعیین می کند و آن گاه، به تفسیر آیه ها و کشف و تبیین پاسخ های قرآنی می پردازد. برداشت های تفسیری و استنباطهای علمی محقق از مجموع آیات ناظر به هر یک از موضوعات و مسایل، مجموعه ای از گزاره ها را تشکیل می دهد که بر اساس آن، مبانی، اصول، قواعد و مفاهیم اخلاقی قرآن، استنباط و تبیین می شود و مقدمات نظریه پردازی و نظام سازی اخلاقی بر اساس آیات قرآن و زمینه های رویارویی علمی با اندیشه ها و مکاتب رقیب را فراهم می آورد.

در این باره، می توان از اثر اندیشمند معاصر آیت الله مکارم شیرازی نام برد. ایشان در کتاب «اخلاق در قرآن» که در واقع دوره دوم از سری تفسیر موضوعی ایشان با عنوان «پیام قرآن» است، بر اساس این شیوه به تفسیر آیات اخلاقی قرآن کریم پرداخته است. (برای اطلاع بیشتر ر. ک: لطفی، مقاله اعجاز مدیریتی قرآن؛ احسانی، محمد، همت بناری، علی، مقاله روش های تفسیر تربیتی، مجله قرآن و علم، ش ۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۴۰).

پیشینه طرح اعجاز اخلاقی قرآن کریم

اگرچه اخلاق در قرآن کریم نمود بارز و شاید اصلی را دارا می باشد و بخش زیادی از کتب تفسیری و علوم قرآنی به اخلاق در قرآن اختصاص یافته است، اما طرح مسئله اعجاز در این رابطه از سوی مفسرین و محققین کمتر و با احتیاط زیادی همراه بوده است.

علامه مجلسی را می توان اولین اندیشمند اسلامی دانست که به صورت گذرا و اجمالی به اعجاز اخلاقی قرآن پرداخته است. ایشان در کتاب ارزشمند بحارالانوار بابی را تحت عنوان «اعجاز أم المعجزات القرآن الکریم وفیه بیان حقیقه الإعجاز» به اعجاز اختصاص داده اند. در بیان یکی دیگر از وجوه اعجاز قرآن کریم، نیز چنین می فرماید: «ومنها أنه اقتصر علی إيجاب العبادات وتحريم المنکرات والحث علی مکارم الأخلاق والزهد فی الدنيا والإقبال علی الآخره ولا یخفی ضیق عطن البلاغه فی هذه المواد» (علامه مجلسی، بحارالانوار، ۱۶۷/۱۷).

پس از علامه مجلسی، علامه شیخ محمدجواد بلاغی، در تفسیر گران سنگ «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن»، به طور مفصل تر و آشکارتری اعجاز اخلاقی قرآن را تبیین کرده است. ایشان بیان کلامی و لفظی قرآن و وجوه مختلف اعجاز این کتاب الهی

را دو معیار و شاخصه مهم برای اثبات تحریف ناپذیری کلام الله مجید می داند (بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱/۱۵). در واقع بُعد اعجاز اخلاقی یکی از ابتکارات علامه بلاغی در تفسیر «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن» است که در آن، حدود اعجاز را برشمرده و معتقد است که قرآن در آموزه های اخلاقی قابل قیاس با دیگر کتب آسمانی نیست بلکه از جهتی نشان می دهد که این کتاب دست نخورده است.

علامه بلاغی در بحث اعجاز اخلاقی قرآن کریم، آموزه های اخلاقی قرآن و نیز کتب عهد قدیم را با یکدیگر مقایسه کرده و نشان می دهد که چقدر بین این دو کتاب در طرح مباحث اخلاقی فاصله است، چرا که در تورات و انجیل این آموزه ها به صورت منحنی مطرح شده و گاهی همراه با تحریف می باشد. علامه بلاغی به چند آموزه

ص: ۱۰۷۹

اخلاقی که در تورات و انجیل آمده است اینگونه اشاره می کند:

- از حضرت عیسی علیه السلام نقل شده است که اگر کسی به روی راست شما سیلی زد، اجازه دهید به روی چپ شما هم سیلی بزند. علامه بلاغی معتقد است که این با اصل دفاع از نفس، کرامت، عزت و جهاد هم خوانی ندارد و انسان را زبون، بار می آورد (نصیری، مقاله اعجاز قرآن از منظر علامه بلاغی، با تصرف).

- از نظر علامه بلاغی؛ بحث های اخلاقی تورات فقط مختص قوم بنی اسرائیل است و این کتاب، دیگران را مورد خطاب قرار نداده است، انجیل هم نوعی تصوف و رهبانیت را برای بشر مطرح کرده است؛ بنابراین هیچ یک از این نظام های اخلاقی، جامع نیستند در حالی که قرآن ضمن دعوت همه انسان ها به عدالت، توجه به پرهیز از ستم و تجاوز به حقوق دیگران را نیز در بر دارد (بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱/۱۵).

رویکردهای اعجاز اخلاقی

اعجاز اخلاقی در قرآن کریم را با سه رویکرد می توان بررسی کرد که این سه رویکرد عبارتند از:

اول: اعجاز در گزاره های اخلاقی قرآن کریم

در این رویکرد هر یک از گزاره های اخلاقی قرآن کریم که در سوره های مختلف قرآن پراکنده اند، به طور مستقل مورد موشکافی قرار می گیرند و نظریه اعجاز در آن فرازها بررسی می شود.

نمونه هایی از برخی آیات و گزاره های اخلاقی قرآن بدین قرار می باشد:

۱) اخلاق نیکو

- حُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (اعراف / ۱۹۹)؛ «با آنها مدارا کن و عذرشان را بپذیر و به نیکی ها دعوت نما و از جاهلان روی بگردان (و با آنان ستیزه مکن)»؛

- وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا (بقره / ۸۳)؛ «و به مردم نیک بگویید»؛

- اذْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ (فصلت / ۳۴) «بدی را با نیکی دفع کن! ناگاه خواهی دید همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی گرم و صمیمی است».

۲) صبر

- فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا (معارج / ۵)؛ «پس «صبر» کن، صبوری جمیل و زیبا (خالی از هرگونه ناسپاسی)».

۳) انفاق و سخاوت

– لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَ مِمَّا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (آل عمران / ۹۲)؛ «هرگز به (حقیقت) نیکوکاری نمی رسید! مگر این که از آنچه دوست می دارید (در راه خدا) انفاق کنید و آنچه انفاق می کنید، خداوند از آن آگاه است».

– وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعِدَ مَلُومًا مَحْسُورًا (اسراء / ۲۹)؛ «هرگز دستت را بر گردنت زنجیر مکن (و ترک انفاق و بخشش منما) و بیش از حد نیز دست خود را مگشا تا مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرو مانی».

(۴) وفای به عهد

وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا. (اسراء / ۳۴) «و به عهد (خود) وفا کنید، که از عهد سؤال می شود!»

(۵) رعایت عدالت در مجازات

وَ أَنْ عَاقَبْتُمْ فَعَرِّقُوا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ (نحل / ۱۲۶)؛ «و هرگاه خواستید مجازات کنید، تنها به مقداری که به شما تعدی شده کیفر دهید! و اگر شکیبایی کنید این کار برای شکیبایان بهتر است».

ص: ۱۰۸۰

بررسی: به نظر می‌رسد هر یک از گزاره‌های اخلاقی قرآن به تنهایی از شروط اعجاز برخوردار نیستند و لذا ادعای اعجاز در آن‌ها، نه از سوی کسی طرح شده است و نه در صورت طرح، قابل قبول خواهد بود و بطلان آن، با در نظر گرفتن شروط اعجاز روشن و آشکار است.

این گزاره‌ها علاوه بر اینکه همراه تحدی نیستند، این طور نیست که دیگران از آوردن آنها عاجز باشند و قابل تعلیم و تعلم نباشد، بلکه چه بسا مکاتب و آیین‌هایی چنین گزاره‌هایی را در آموزه‌های خود داشته باشند، همچنان که شبیه این دستورات در ادیان مسیحیت و یهودیت نیز وجود دارد.

دوم: اعجاز در نقش تاریخی قرآن در تحوّل اخلاقی جامعه

اگر نقش تاریخی قرآن در تحوّل اخلاقی جامعه زمان نزول قرآن را به نسبت جامعه قبل از نزول قرآن بررسی شود، متوجه اعجاز در آن خواهیم شد. با مطالعه تاریخ دوره جاهلیت و تاریخ اسلام متوجه این نقش عظیم در بنیان نهادن یک مدینه فاضله خواهیم شد. برای تبیین دقیق‌تر این مسئله به ویژگی‌های اخلاقی دوران جاهلیت اشاره می‌شود.

برای اولین بار واژه جاهلیت، در قرآن به دوران قبل از بعثت اطلاق شده است، بدون این که محدوده مکانی آن مشخص گردد (جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام، ۷۴).

دکتر عباس زریاب خوئی به نقل از گلدزیهر در این رابطه می‌نویسد: «مقصود از جاهلیت، نادانی نیست و جهالت در برابر حلم است نه علم، مسلم است که جاهلیت در برابر اسلام است و مقصود از آن در قرآن، عصری است که با تمام موازین و ارزش‌های اخلاقی، دینی و فرهنگی درست در مقابل اسلام بوده است. (رک؛ خرمشاهی، دایره المعارف تشیع، ۲۸۴/۵، ذیل واژه جاهلیت)

در قرآن برخی از عقاید، احکام و اخلاق رذیله دوران جاهلی ذکر شده است. مانند: بت پرستی (زمر/۳)؛ زنده شدن و مردن را به طبیعت نسبت دادن (جاثیه/۲۴)؛ جن پرستی بعضی از اعراب (انعام/۱۰۰ و صافات/۱۵۸)؛ خدا را دارای فرزند دختر دانستن و پرستش فرشتگان به عنوان دختران خدا (انعام/۱۰۰، ۱۰۱؛ نحل/۵۷ و نجم/۲۱)؛ ظلم به دختران و منع کردن آن‌ها از ارث (نساء/۱۱)؛ زنده به گور کردن دختران (انعام/۱۳۷ و ۱۵۱؛ اسراء/۳۱ و تکویر/۸).

برخی دیگر از ویژگی‌های عصر جاهلیت که در تاریخ ذکر شده است، دزدی، زنا، افتراء، کینه توزی، خودپسندی، تکبر و غرور، فخر فروشی، تعصب کورکورانه قبیله‌گویی، غارتگری، خشم و حسد می‌باشد. (ر. ک: سالم، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری نیا)

ابن خلدون دوران جاهلیت را چنین توصیف می‌نماید: این قوم بر حسب طبیعت، وحشی و یغماگر بودند و موجبات وحشی‌گری چنان در میان آنها استوار بود که جزء خوی و سرشت آنها شده بود و از این طریق از قید فرمانبری حکام سرباز می‌زدند. خوی آنها غارتگری بود و روزی آنها در پرتو نفیره‌ها فراهم می‌آمد. (ابن خلدون، مقدمه، ۲۸۱ و ۲۸۵)

به طور کلی قرآن با ارائه مدل های برتر اخلاقی توانست رذایل اخلاقی جامعه جاهلی را تصحیح کند. برخی از این مسائل اخلاقی بدین قرار می باشند: سبقت جویی در خیر (بقره/ ۴۸)؛ میانه روی (لقمان/ ۱۸)؛ وفای به عهد (اسراء/ ۳۴)؛ کظم غیظ (آل عمران/ ۱۳۴)؛ صابر و صادق بودن (آل عمران/ ۱۶) و ویژگی های دیگری از قبیل: تواضع؛ عدم تجسس در زندگی خصوصی افراد؛ عدم پرهیز از غیبت و تهمت؛ عفو و گذشت؛ خیرخواهی؛ خوشرفتاری؛ مقاومت در برابر ظالمان؛ دفاع از مظلومان؛ بزرگداشت پدر، مادر، کودک، زن و دختر؛ رعایت انصاف و عدل؛ کمک به مستمندان و یتیمان؛ ارزش دانستن کار؛ رعایت بهداشت؛ احترام به مالکیت افراد و....

به این ترتیب قرآن موفق شد با استفاده از شیوه‌ها و ابزارهای فرهنگی، فضایل اخلاقی را به جای رذایل اخلاقی قرار داده و جامعه منحط زمان نزول را تبدیل به یک مدینه فاضله کند.

بررسی: این رویکرد شرایط ذکر شده در اعجاز را نیز دارد و بنابراین می‌توان ادعای اعجاز در این بخش را پذیرفت. اما در واقع این بخش چون ارتباط بسیاری با مبحث تاریخ دارد لذا از یک اعجاز تاریخی - اخلاقی برخوردار است.

سوم: استنباط نظام اخلاقی قرآن و برتری آن بر نظام‌های بشری

برای بررسی بهتر این رویکرد لازم است ویژگی‌های نظام اخلاقی قرآن به صورت دقیق و علمی تبیین شود.

ویژگی‌های نظام اخلاقی قرآن

نظام به مجموعه‌ای متناسب و متناسق از گزاره‌ها اطلاق می‌شود که در تعامل با یکدیگر هستند و در پیوند متقابل و متوازن به تفسیر هماهنگ مجموعه‌ای از اشیاء یا پدیده‌های می‌پردازند. این مجموعه، مرکب از اجزاء و خرده‌نظام‌هایی است که با هم وحدت ترکیبی دارند.

اسلام با توجه به اینکه انسان را موجودی دو بعدی مرکب از عناصر مادی و روح ملکوتی می‌داند بر خلاف دیگر مکاتب بشری به تکامل روحی و معنوی فرد و حفظ کرامت انسانی نیز عنایت دارد و در برنامه‌ها و قوانین خود همان گونه که به مادیات توجه می‌کند به مسایل معنوی نیز می‌پردازد. مطالعه تمدن و جوامع بشری و علل انحطاط آنها در طول تاریخ این حقیقت را نمایان می‌سازد که یک جامعه تنها با وضع قوانین و قواعد حقوقی و تکلیفی محض و بدون پشتوانه نظام اخلاقی نمی‌تواند ثبات داشته و سعادت‌مند گردد. نظام اخلاقی به عنوان پایه و مبنای نظام حقوقی اسلام می‌تواند سعادت و پیشرفت جوامع اسلامی را تضمین کند (مهدوی کنی، ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن، ۳۲).

بر اساس آیات قرآن کریم، تزکیه نفس (توبه/ ۲۰-۲۱) و قرب به خداوند (شمس/ ۹-۱۰) از اهداف نظام اخلاقی قرآن می‌باشد (مهدوی کنی، ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن، ۲۹۲).

در مطالعه موردی نظام اخلاقی قرآن دو مفهوم بزرگ و تقوا از بیشترین اهمیت برخوردار هستند و خود نیز با یکدیگر پیوند مستحکمی دارند (شعار، فرهنگ واره اخلاق در قرآن، ۳۶).

در نهایت می‌توان ویژگی‌های نظام اخلاقی قرآن را این چنین لیست کرد: ارزش‌گذاری انگیزه بر عمل؛ الزام آور بودن دستورهای اخلاقی قرآن؛ رابطه و پیوند ناگسستنی اخلاق با فقه و حقوق؛ جمع بین وعد و وعید؛ نفی رهبانیت در مباحث اخلاقی (ر. ک: شعار، فرهنگ واره اخلاق در قرآن، ۳۶) استفاده از شیوه‌های جامع و گاه منحصر به فرد (رک؛ دیلمی، احمد، آذربایجانی، مسعود، اخلاق اسلامی، بخش سوم: تربیت اخلاقی از دیدگاه اسلام) توجه به آخرت و اصالت روح در مقابل بدن (فهم‌نیا، مبانی و مفاهیم اخلاق اسلامی در قرآن، ۷۵ و ۹۶).

بررسی: با در نظر گرفتن ویژگی‌های نظام اخلاقی قرآن و بررسی تطبیقی آن با نظام‌های اخلاقی موجود می‌توان به این

حقیقت پی برد که قرآن دارای نظام اخلاقی ویژه ای است که برتری و جامعیت اعجاز گونه بر دیگر مکاتب اخلاقی دارد.

جمع بندی

پس از طرح مقدمات در مورد اعجاز و اخلاق در قرآن سه رویکرد در اعجاز اخلاقی قرآن بیان شد که در دو مورد از آنها (نقش تاریخی قرآن در تحوّل اخلاقی جامعه و نظام اخلاقی قرآن و برتری آن بر نظام های بشری) ادعای اعجاز صحیح دانسته شد. بررسی دقیق تر و عینی تر این سه رویکرد، پژوهش های مفصلی را می طلبد، اما از آنجا که

ص: ۱۰۸۲

این نوشتار تنها در آمدی بر اعجاز اخلاقی قرآن بوده است، لذا به همین مقدار اکتفا کرده و کنکاش در این مبحث را به پژوهش های جداگانه و مفصل تر ارجاع می دهد.

ص: ۱۰۸۳

(۱) علامه طباطبایی همچنین سه مکتب عقلی، دینی و قرآنی را در مورد علم اخلاق نام می برند و می فرمایند: غایت مکتب عقلی کسب صفات و تعدیل ملکات و اصلاح اخلاق است. غایت مکتب دینی وصول به سعادت ابدی و حیات جاوید اخروی و آسایش جهان آخرت است. غایت مکتب اخلاقی قرآن، ذات خداست نه کسب فضیلت انسانی اعم از این جهان و یا آن جهانی (المیزان، ۱/۳۵۴-۳۶۲). علامه می گوید: مکتب سوم دعوتش به حق مطلق است، یعنی خداوند اساس تربیت خود را بر پایه توحید خالص قرار می دهد و نتیجه آن هم عبودیت و بندگی خالص می باشد. (رمضانی، آرای اخلاقی علامه طباطبایی، ۱۳۹)

- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴.
- ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و طهاره الاعراق، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶.
- احسانی، محمد، همت بناری، علی، مقاله روش های تفسیر تربیتی، مجله قرآن و علم، شماره ۳، پاییز و زمستان، ۱۳۸۷.
- بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، وجدانی، بی تا.
- جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام (سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم)، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۳.
- دیلمی، احمد، آذربایجانی، مسعود، اخلاق اسلامی، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن احمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی، رشت، انتشارات کتاب مبین، ۱۳۸۰.
- رمضانی، رضا، آرای اخلاقی علامه طباطبایی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۷.
- زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارمکتبه الحیاه، بی تا.
- سالم، عبدالعزیز، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری نیا، تهران، ۱۳۸۰.
- سعیدی روشن، محمدباقر، معجزه شناسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، پاییز ۱۳۷۹.
- شاهد، رئیس اعظم، اعجاز قرآن از دیدگاه مستشرقان، تهران، مرکز جهانی علوم اسلامی، زمستان ۱۳۸۶.
- شعار، جعفر، فرهنگ واره اخلاق در قرآن، تهران، آتیه، ۱۳۷۵.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۵.
- طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران، مرتضویه، ۱۳۷۵.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، شیراز، انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.

- غروی‌ان، محسن، درسه‌ای فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، قم، موسسه فرهنگی یمین، ۱۳۷۷.
- فهم‌نیا، محمد رضا، مبانی و مفاهیم اخلاق اسلامی در قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
- لطفی، امیر علی، مقاله اعجاز مدیریتی قرآن، مجله قرآن و علم، شماره ۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، چاپ سوم، بیروت، وفاء، ۱۴۰۳.
- مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، اسراء، ۱۳۸۵.
- مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- مهدوی کنی، صدیقه، ساختار گزاره‌های اخلاقی قرآن، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۸.
- نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، قم، اسماعیلیان، بی تا.
- نصیری، علی، مقاله اعجاز قرآن از منظر علامه بلاغی، ویژه نامه کنگره بین‌المللی علامه بلاغی، تهران، ۱۳۸۶.

حجت الاسلام دکتر محمد جواد اسکندارلو

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه

mj - eskandarlo@miu.ac.ir

حجت الاسلام اکبر محمودی

کارشناسی ارشد تفسیر اثری

mahmoodiakbar۲۴@gmail.com

چکیده

اعجاز اخلاقی قرآن، یکی از ابعاد اعجاز قرآن است که نخست علامه مجلسی، سپس علامه بلاغی بدان اشاره کرده است. این مقاله بر آن است که می توان ادعا کرد آیاتی در حوزه علم اخلاق در قرآن کریم آمده که اعجاز این کتاب الهی را نشان می دهد.

اعجاز اخلاقی قرآن را باید در سه حوزه جستجو کرد:

- اعجاز در گزاره های اخلاقی جامع قرآن؛

- اعجاز در نظام اخلاقی قرآن که با مبانی و اصول آموزه های خاص خود از دیگر نظام های اخلاقی برتر است؛

- اعجاز در زمینه تأثیر تاریخی قرآن در ایجاد انقلاب اخلاقی در جامعه صدر اسلام و مخاطبان خود.

نویسنده در ادامه، با اشاره به مصادیق اعجاز اخلاقی قرآن از قبیل فضایل اخلاقی پسندیده، معرفی الگوهای اخلاقی برتر برای جهانیان، رعایت عفت کلام درباره مسائل جنسی و... آن ها را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است. البته طرح نظریه اعجاز اخلاقی قرآن نیازمند پژوهش است.

واژه های اصلی: قرآن، اعجاز، اخلاق، اعجاز اخلاقی.

بحث از اعجاز علمی قرآن و ابعاد آن، دارای شاخه های زیادی است که یکی از بحثهای مهم آن در حوزه تفسیر میان رشته ای اخلاق و قرآن، نمود پیدا کرده است. آیا خداوند در آیه های قرآن کریم، به نظام اخلاقی و مطالب اعجاز آمیز اخلاقی اشاره نموده و در صورت اشاره، آیا مطالبی که در قرآن کریم بیان شده، واقعاً اعجاز است یا خیر؟ این مسائل در این نوشتار بررسی می شود.

پیشینه

در مورد اعجاز اخلاقی قرآن، هیچ کتاب، پایان نامه، مقاله یا پروژه تحقیقاتی مستقلی یافت نشد. آری علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ ق) در بحارالانوار به اعجاز اخلاقی قرآن اشاره کرده است. (مجلسی، بحارالانوار، ۲۲۶/۱۷) علامه محمدجواد بلاغی نجفی (م ۱۳۵۲ ق)، در مقدمه تفسیر آلاء الرحمن، به معنای اعجاز، اعجاز بودن قرآن، تحریف ناپذیری قرآن و وجوه اعجاز پرداخته است. وی در بخش وجوه اعجاز به چند مورد از ابعاد اعجاز می پردازد که عبارتند از: اعجاز بلاغی، اعجاز مقید بودن به زمان و مکان خاص، اعجاز منزله بودن از تناقض در ساختار درونی، اعجاز ترسیم جامعه براساس عدالت، اعجاز اخلاقی.

علامه بلاغی در مورد اعجاز اخلاقی قرآن، بر این باور است که این اعجاز بر فرد تأثیرگذار است؛ چراکه قرآن کتاب اخلاقی و آموزشی است که انسان را به سوی کمال و سعادت راهنمایی می کند. (بلاغی نجفی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، مقدمه)

۱. معناشناسی

الف: اعجاز

برای واژه «اعجاز» در لغت، معنای فراوانی ذکر گردیده است که مهم ترین آنها عبارتند از: فوت و از دست دادن، ناتوان یافتن و ناتوان نمودن. (قرشی، قاموس قرآن، ۲۹۳/۴؛ طریحی رمّاحی، مجمع البحرین، ۱۱۶۷/۲؛ فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ۱۱۴۳/۲؛ فیومی مقری، المصباح المنیر، ۳۹۳-۳۹۴)

برخی از صاحب نظران گفته اند که معنای اصلی «عجز» همان «تأخر» است ولی چون افراد ضعیف و ناتوان معمولاً متأخر از دیگران و به دنبال آنان می باشند، این لغت مترادف با ضعف استعمال می گردد. (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۵۴۷)

اما در تعریف اصطلاحی اعجاز، گفته شده است که اعجاز کاری است که پیامبران برگزیده الهی که مدّعی منصب نبوت از جانب خداوندند، ارائه می نمایند به طوری که خرق نوامیس طبیعی نموده، دیگران از آوردن آن ناتوان باشند تا دلیلی بر راست بودن ادّعی آنان باشد. (خویی، البیان، ۳۳؛ بلاغی نجفی، آلاء الرحمن، ۳؛ طریحی رمّاحی، مجمع البحرین، ۱۱۶۸/۲)

ب: اخلاق

واژه «اخلاق»، جمع «أخلاق»، بر وزن قُفْل و عُتْق، است و در لغت به معنای عادت، طبع، مروت، دین، سیما و سیره درونی انسان گفته می شود (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۲۹۷؛ قرشی، قاموس قرآن، ۲/۲۹۳؛ فیومی مقری، المصباح المنیر، ۱۸۰؛ جوهری، الصحاح، ۴/۱۴۷۱) و در اصطلاح اهل فن، بر دو مقوله اطلاق می شود:

اول: مجموعه ای از خواها و صفت های خوب، مانند: عدالت، تواضع، اعتماد بر خداوند، بردباری، خوشبینی، خیرخواهی، راستی، امانتداری، راضی بودن به رضای خداوند، خوش اخلاقی، قناعت، صله رحم، شجاعت، انصاف

ص: ۱۰۸۷

ب) خواها و صفت های بد، مانند: تکبر، خودبینی، خودستایی، ستمکاری، بی اعتمادی به خداوند، بی صبری، بدبینی، بدخواهی، نادرستی، ترس، حسد ورزی، اسراف، تبذیر، بی انصافی، کینه ورزی، آزار پدر و مادر، عیب جوئی، خبر چینی، تملق گرایی، بخل ورزی، ریا کاری، بی غیرتی، ناسپاسی، خیانت، خشمگینی، حرص ورزی، طمع ورزی، چشم چرانی و.... (امینی، همه باید بدانند، ۱۵۱؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دائرة المعارف قرآن، ۳۵۸/۲)

دوم) دانشی که به بیان خواها و صفت های بد و خوب نفس انسان و راه های رسیدن نفس به خواها و صفت های نیکو و پاک شدن آن از خواها و صفت های بد می پردازد. (نراقی، معراج السعاده، ۳۲-۳۳؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دائرة المعارف قرآن کریم، ۳۶۰/۲)

پژوهش های مربوط به اخلاق، به طور معمول، در چهار گروه، رده بندی می شوند:

۱ - «اخلاقیات» که به اخلاق توصیفی هم شناخته می شود و در آن، براساس شیوه تاریخی و جامعه شناسی به بیان ارزش های اخلاقی جامعه ویژه می پردازند. (ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاء الله رحمتی، ۲۵)

۲ - «فلسفه اخلاق» که در میان دانشمندان مسلمان، فیلسوفانی مانند فارابی و ابن مسکویه به آن پرداخته اند.

(Becker, Lawrence and Beker charlotte, Ethical Theories in Islm, p۶۱-۱۵۱)

درباره مسائل این شاخه، توافقی وجود ندارد؛ ولی گاهی حوزه آن را از بحث پیش فرض های اخلاق گرفته تا مباحث معناشناسی، معرفت شناسی و معیار اخلاق گسترده می دانند.

۳ - «علم اخلاق» که به شکل و سامان دهی فضایل و رذایل و عمل های نیکو و زشت در حالت کلی می پردازد. علم اخلاق به طور معمول، بر اساس شناخت معیار اخلاقی صورت می گیرد و از این جهت، وامدار فلسفه اخلاق است. در علم اخلاق با تطبیق معیار اخلاقی بر ملکه های نفسانی مانند شجاعت، عفت، ترس، آز یا بر افعال کلی مانند وفای به وعده، راست گویی، دروغ گویی و وعده شکنی فهرستی از فضیلت ها و رذیلت ها یا به تعبیر دیگر، منجیات (وصف های نجات بخش) و ملهکات (وصف های تباه کننده) (تعبیر از محمد غزالی است) به دست می آید، از این رو گاهی به آن «اخلاق کاربردی» نیز می گویند. (Fakhry, Majid, Encyclopedia of Ethics, p۸۰)

۴ - «اخلاق تربیتی» که به چگونگی دریافتن فضایل و پرهیز از رذایل روحی و عملی می پردازد. آسیب شناسی اخلاقی از وظیفه های این شاخه از پژوهش های اخلاقی به شمار می رود. (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دائرة المعارف قرآن کریم، ۳۶۰/۲)

مقصود از «اعجاز علمی قرآن»، دو چیز می تواند باشد:

- رازگویی علمی، بدین معنی که قرآن کریم، مطالبی بیان کند به گونه ای که مدت ها بعد، آن مطلب علمی به وسیله دانشمندان کشف شود.

- اخبار غیبی، بدین معنی که قرآن کریم در مورد وقوع حادثه های طبیعی و جریان های تاریخی که در هنگام نزول آیه، کسی از آن آگاهی نداشته و در کتاب های آسمانی پیشین از آن خبر داده نشده، دیدگاهی را ارائه نماید. (رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۹۴/۱)

د: اعجاز اخلاقی

اعجاز علمی در حوزه علوم انسانی از جمله اخلاق می تواند به یکی از سه صورت زیر باشد:

ص: ۱۰۸۸

اول) گزاره های علمی که حاوی اخبار غیبی است که قبل از قرآن کسی نگفته و بعد از قرآن درستی آن کشف شده باشد. در اینجا مقصود مطالب اخلاقی و اخبار اخلاقی است که در قرآن آمده و در مراکز علمی و کتب آسمانی قبلی سابقه نداشته است. ولی صحت آن گزاره ها در عصر ما ثابت شده است؛

دوم) تأثیر و نقش قرآن در تحوّل علمی جامعه صدر اسلام که به صورت اعجاز آمیزی به انجام رسیده است. و در خصوص اخلاق همان تحوّل اخلاقی است که در جامعه صدر اسلام به واسطه قرآن ایجاد شد و جامعه عرب را که با اخلاقیات زشت و پست خو گرفته بود به جامعه ای ایثارگر، راست کردار و با کرامت تبدیل کرد؛

سوم: استنباط نظام علمی از قرآن و اثبات برتری آن بر نظام های بشری. در حوزه اخلاق، قرآن کریم دارای مبانی، اصول، قواعد و آموزه های اخلاقی است که نظام متعالی اخلاقی آن را تشکیل می دهد و در مقایسه با نظام های اخلاقی معاصر از جهات مختلف برتری آن قابل اثبات است. (ر. ک: رضایی اصفهانی، مقاله مفهوم شناسی اعجاز علمی قرآن و چالش های آن، مجله قرآن و علم، ش ۷، زمستان ۱۳۸۹ ش)

۲. نمونه ها و مثال ها

الف: بیان جوامع اخلاقی در آیات

در قرآن کریم برخی آیات وجود داد که حکمت ها و اصول اخلاقی را در خود جمع کرده است و تا ابد سرمشق بشریت است:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ؛ (اعراف / ۱۹۹)، «عفو (و مدارا پیش) گیر و به (کار) پسندیده فرمان ده و از نادانان روی گردان».

حکمت های قرآن در سوره اسراء

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ
أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا
آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَا تَفْصِيلًا وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي
عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ
ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا فَإِنَّمَا نَقُولُ فَهَلْ يَسْمَعُونَ
فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا مَنْ كَانَ يُرِيدُ
الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصِيحُ مِنْهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا كَلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى
بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا لَمَّا تَجَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقَعَّدَ يَدَيْهِمْ مَذْمُومًا مَخْذُولًا وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِنَّمَا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَاحْفَظْ لَهُمَا

جَنَاحِ الدَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غُفُورًا وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعِدَ مَلُومًا مَحْسُورًا إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مُظْلومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا

يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا
وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ أَلْسِنَةً خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ كُلَّ
أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا وَلَا تَمْسُ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ
مَكْرُوهًا ذَلِكُمْ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْلَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا؛ (اسراء / ۳۹-۹)،

«در حقیقت، این قرآن، بدان (شیوه ای) که آن پایدارتر است، راه نمایی می کند؛ و به مؤمنانی که [کارهای] شایسته انجام می دهند، مژده می دهد که برای آنان پاداش بزرگی است و این که کسانی که به آخرت ایمان نمی آورند، عذاب دردناکی برای آنان آماده ساخته ایم و انسان بدی را می طلبد، همان گونه که نیکی را می طلبد؛ و انسان شتاب زده است و شب و روز را دو نشانه (ی خدا) قرار دادیم؛ و نشانه ی شب را محو کردیم، و نشانه ی روز را روشنی بخش گردانیدیم؛ تا بخششی را از پروردگارتان بجوید، و تا عدد سال ها و حساب را بدانید؛ و هر چیزی را به تفصیل شرح دادیم و هر انسانی فال (نیک و بد و عمل) او را بر گردنش بسته ایم و روز رستاخیز، نامه (ی اعمالی) برای او بیرون می آوریم که آن را گشوده می یابد (و به او گفته می شود:) نامه ات را بخوان! امروز، حسابرسی خودت برایت کافی است هر کس راه یابد، پس فقط به نفع خودش راه می یابد و هر کس گمراه شود، پس فقط به زیان خود گمراه می شود؛ و هیچ باربرداری بار سنگین (گناه) دیگری را بر نمی دارد؛ و (ما) عذاب کننده (کسی) نیستیم، تا این که فرستاده ای برانگیزیم و هر گاه بخواهیم که (مردم) آبادی ای را هلاک کنیم، به سردمداران ثروتمندش فرمان می دهیم و [لی] در آن جا نافرمانی می کنند، پس آن گفتار (= وعده عذاب) بر آن (مردم) تحقق یابد، و آن (شهر) را کاملاً درهم می کوبیم و چه بسیار گروه هایی که بعد از نوح هلاک کردیم! و آگاهی [و] بینایی پروردگارت به پیامدهای (گناهان) بندگانش کافی است هر کس همواره (فقط دنیای) زودگذر را می خواهد، آنچه را می خواهیم به هر کس اراده کنیم در این (دنیا)، به او شتابان می دهیم؛ سپس جهنم را برای او قرار می دهیم؛ در حالی که نکوهیده و رانده شده در آن وارد می شود (و می سوزد) و هر کس آخرت را بخواهد، و برای آن کاملاً کوشش اش را بنماید، در حالی که او مؤمن باشد، پس آنان تلاششان سپاس گزاری خواهد شد همه را، این (گروه) و آن (گروه) را، از بخشش پروردگارت، امداد می دهیم؛ و بخشش پروردگارت (از کسی) منع نشده است بنگر چگونه برخی آنان را بر برخی [دیگر] برتری دادیم؛ و حتماً رتبه های آخرت بزرگ تر و برتری (آن) بیش تر است هیچ معبود دیگری را با خدا قرار مده، تا [این که] نکوهیده [و] بی یاور بنشیند و پروردگارت فرمان قطعی داده که جز او را نپرستید؛ و به پدر و مادر نیکی کنید؛ اگر یکی از آن دو، یا هر دو نزد تو به [سن] پیری برسند، پس به آن دو «أف» (= کوچک ترین سخن اهانت آمیز) نگو؛ و آن دو را با پرخاش نزن؛ و به آن دو سخنی ارجمند بگو و از سر مهر بال فروتنی برای آن دو فرو آور؛ و بگو: «پروردگارا! آن دو را رحمت کن، همان گونه که مرا در خردی پرورش دادند.» پروردگارتان به آنچه در دل های شماست، داناتر است؛ اگر شایسته باشید، پس حتماً او برای توبه کاران بسیار آمرزنده است و حق نزدیکان و بینوا و در راه مانده را به او بده؛ و با اسرافکاری، (اموال خود را) تلف مکن؛ [چرا] که اسراف کاران و تلف کنندگان (اموال) برادران شیاطین اند؛ و شیطان در برابر پروردگارش، بسیار ناسپاس بود و اگر به خاطر به دست آوردن رحمتی از جانب پروردگارت، که بدان امید داری، از آن (نیازمند) ان روی می گردانی، پس به آنان سخنی ملاطفت آمیز بگوی و دستت را بسته شده به گردنت قرار نده، (و ترک بخشش نکن) و آن (دستانت را برای بخشش) به طور کامل نگشا، تا سرزنش شده [و] درمانده بنشیند در حقیقت، پروردگارت روزی را برای هر کس که بخواهد (و شایسته بداند) گسترده می سازد و تنگ می گرداند؛ [چرا] که او نسبت به بندگانش، آگاه [و] بیناست و فرزندانان را از ترس فقر،

نکشید؛ ما آنان و شما را روزی می دهیم؛ [چرا] که کشتن آنان گناه بزرگی است! و نزدیک زنا نشوید؛ [چرا] که آن، زشتکاری و بد راهی است. و شخصی را که خدا (خونش را) حرام کرده، جز به حق نکشید و هر کس که مظلومانه کشته شده، پس برای سرپرستش تسلطی (بر قصاص) قرار دادیم؛ و [لی] در قتل زیاده روی نکنند؛ [چرا] که او یاری شده (ی خدا) است و به ثروت یتیم نزدیک نشوید، جز به آن (روشی) که آن نکوتر است، تا به حدّ رشدش برسد؛ و به پیمان (خود) وفا کنید؛ [چرا] که پیمان مورد پرسش قرار می گیرد و هنگامی که پیمان می کنید، پیمان را کامل ادا نمایید، و با ترازوی راست (و درست) وزن کنید؛ این بهتر، و فرجام (ش) نیکوتر است و از آنچه هیچ علمی بدان نداری، پیروی مکن؛ [چرا] که شنوائی و دیده و دل (سوزان)، همگی آنها از آن پرسیده می شوند و در زمین، با سرمستی و تکبر راه نرو؛ [چرا] که تو زمین را نمی شکافی، و در بلندی به کوه ها نمی رسی همه این [ها] گناهِش نزد پروردگارت ناخوشایند است این [ها]، از آن فرزاندگی [های] ی است که پروردگارت به سوی تو وحی کرده است؛ و هیچ معبود دیگری را با خدا قرار مده؛ که سرزنش شده [و] رانده شده، در جهنم افکنده شوی».

ویژگی های عباد رحمان از دیدگاه قرآن

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللُّغُومِ مَرُّوا كِرَامًا وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَحْزِنُوا عَلَيْهَا صِيْمًا وَعُقْمَانًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا ذُرِّيًّا تَابًا فَرَّهُ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا خَالِدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا؛ (فرقان / ۶۳-۷۶)، «بندگان (خاص خدای) گسترده مهر، کسانی هستند که فروتنانه بر زمین راه می روند و هنگامی که نادانان ایشان را مخاطب سازند، به آنان سلام (خداحافظی) گویند؛ و کسانی که سجده کنان و (به نماز) ایستاده برای پروردگارشان شب زنده داری می کنند؛ و کسانی که می گویند: «ای پروردگار ما! عذاب جهنم را از ما برطرف گردان، که عذابش ملازم دایمی است. در حقیقت، آن (جهنم)، بد قرارگاه و منزلگاهی است.» و کسانی که هر گاه (اموال خود را در راه خدا) مصرف می کنند، زیاده روی نمی کنند و تنگ نمی گیرند و (انفاق آنان روشی) معتدل بین آن [دو] است؛ و کسانی که معبود دیگری را با خدا (بعنوان پرستش) نمی خوانند و شخصی را که خدا (کشتن او را) حرام کرده است، جز به حق، نمی کشند و زنا نمی کنند و هر کس این (کارها) را انجام دهد، [کیفر] گناه را خواهد دید. در روز رستاخیز عذاب برای او دو (یا چند) برابر می شود و در آن (عذاب) به خواری ماندگار خواهد شد! مگر کسانی که توبه کنند و ایمان آورند و کار شایسته انجام دهند؛ پس آنان، خدا بدی هایشان را به نیکی ها تبدیل می کند؛ و خدا بسیار آمرزنده [و] مهرورز است. و هر کسی که توبه کند و [کار] شایسته انجام دهد، پس در حقیقت او به سوی خدا کاملاً بازمی گردد. و کسانی که به باطل گواهی نمی دهند (و در مجالس باطل حاضر نمی شوند) و هنگامی که بر بیهوده بگذرند، بزرگوارانه بگذرند و کسانی که هر گاه به آیات پروردگارشان تذکر داده شوند، بر آنها (هم چون) ناشنویان و نایبایان در نمی افتند و کسانی که می گویند: «[ای] پروردگار ما! از همسران ما و نسل ما

به ما روشنی چشمان ببخش و ما را پیشوای خود نگه داران قرار ده.» آنان به خاطر شکیبایی شان، با جایگاه های (بلند بهستی) پادشاه داده می شوند؛ و در آن جا، با زنده باد و سلام روبه رو می شوند؛ در حالی که در آن جا ماندگارند؛ (و آن جا)

ص: ۱۰۹۱

نیکو قرارگاه و منزلگاهی است!».

ب: معرفی بهترین الگوهای اخلاقی برای جهانیان

خداوند در برخی از آیه های اخلاقی قرآن کریم، الگوهایی را برای انسان ها معرفی می کند که از هر جهت بی نظیرند. در این گونه از آیات، روش قرآن این است که دیگر انسان ها از این الگوها درس بگیرند و مانند آنها عمل کنند.

قرآن در آیه لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا؛ (احزاب / ۲۱)، می فرماید: «به یقین، برای شما در (روش) فرستاده ی خدا، (الگویی برای) پیروی نیکوست! برای کسانی که امید به خدا و روز بازپسین دارند و خدا را بسیار یاد می کنند».

خداوند در این آیه، پیامبر خودش را که برترین موجود پس از خود می باشد، برای دیگر انسان ها الگو معرفی می نماید. باید به این نکته توجه نمود که معرفی چنین الگویی، پیش از قرآن و پس از آن در تاریخ ثبت نشده است و این خود دلیل بر اعجاز قرآن در زمینه معرفی الگوی برتر در حوزه اخلاق است، همچنانکه خود خداوند در آیه وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ؛ (قلم / ۴) می فرماید: «و مسلماً تو بر شیوه (اخلاقی) بزرگوارانه ای هستی».

ج: رعایت بالاترین سطح عفت گفتاری در بیان مسائل جنسی

قرآن در بیان برخی از مسائل جنسی خصوصاً آنجا که به رابطه های جنسی دلالت دارد به گونه ای مطلب را بیان داشته است که موجب شگفتی هر خواننده و شنونده ای می شود.

به طور مثال، خداوند در آیه وَرَأَوْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ؛ (یوسف / ۲۳) فرمود: «و آن [زنی] که او (= یوسف) در خانه اش بود، از وجودش تمنای کام جویی کرد و همه درها را محکم بست و گفت: بیا (که من آماده) برای توأم!».

خداوند در این آیه، به درخواست همسر عزیز مصر از یوسف برای رابطه نامشروع، می پردازد. پروردگار در این آیه توانسته است با تعبیر «هیت لکم» چنان درخواست زشت و ناپسند زلیخا از یوسف را مطرح کند که هر انسانی به اخلاقی بودن این تعبیر و فصاحت و شیوایی بیان و رعایت همه جوانب، اعتراف می کند.

همچنین خداوند در آیه وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَأَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ؛ (اعراف / ۸۰-۸۱) «از زبان لوط پیامبر می فرماید: «و (یاد کن) لوط را، هنگامی که به قومش گفت: «آیا [کاری] زشت را مرتکب می شوید، در حالی که هیچ یک از جهانیان، در آن (کار) بر شما پیشی نگرفته است؟! در واقع شما از روی شهوت، به غیر از زنان به سراغ مردان می روید؟!».

همچنان که پروردگار از زبان لوط پیامبر، در آیه وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تَبْصِرُونَ إِنَّكُمْ لَأَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ؛ (نمل / ۵۴-۵۵)، فرمود: «و یاد کن لوط را، هنگامی که به قومش گفت: «آیا [عمل] زشت (ی) را مرتکب می

شوید، در حالی که شما (نتایج شوم آن را) می بینید؟! آیا واقعاً شما از روی شهوت، به غیر از زنان، به سراغ مردان می روید؟!»

مثال دیگر آن که خداوند در آیه وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَأنتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ أئنَّكُمْ لَأنتُونَ الرِّجَالِ وَتَقَطُّعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ؛ (عنکبوت/ ۲۸-۲۹) از زبان لوط پیامبر می فرماید: «و (یادکن) لوط را هنگامی که به قومش گفت: «قطعاً، شما [عمل] زشت (ی) را مرتکب می شوید که هیچ یک از جهانیان در آن (کار) بر شما پیشی نگرفته است! آیا واقعاً، شما به سراغ مردان می روید و راه (تداوم نسل انسان) را قطع می کنید و در محفلتان [کار] ناپسند انجام می دهید؟!» و پاسخ قومش جز این نبود که گفتند: اگر از

ص: ۱۰۹۲

راست گویانی، عذاب خدا را برای ما بیاور».

در این چند آیه پروردگار از زبان لوط به کار زشت لواط و همجنس بازی مردان قوم لوط اشاره می کند. با دقت در چگونگی تعبیر این آیات، دریافت می شود که چگونه خداوند با بهترین تعبیر در غالب برترین واژه ها، توانسته بدترین و زشت ترین عمل را برای مخاطب ترسم کند تا هم آن عمل زشت را بیان کرده باشد و هم عفت در گفتار و اخلاق را به انسان ها بیاموزد، تا انساها نیز در هنگام بیان چنین مسائلی این ادب قرآنی را به کار گیرند.

د: اخبار قرآن از صفات انسان ها

خداوند در برخی از آیه های اخلاقی قرآن به بیان طبیعت انسان اشاره می کند.

پروردگار در آیه خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ؛ (انبیاء / ۲۱)، می فرماید: «انسان از عجله آفریده شده؛ به زودی نشانه هایم را به شما می نمایانم؛ پس، (از من) شتاب نخواهید».

همچنین خداوند در آیه إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا؛ (معاارج / ۱۹) فرموده است: «در حقیقت، انسان آزمند و کم طاقت آفریده شده است».

در این دست از آیات اخلاقی قرآن کریم، خداوند به برخی از سرشت های ذاتی انسان اشاره می کند که نوعی رازگویی قرآن در حوزه صفات اخلاقی است.

ه :- خبردهی از اخلاق نیک گذشتگان

قرآن بسیاری از پیامبران و صالحان را یاد کرده است و گذشته از اخلاق مشترک میان آنها، برخی را به صفت های ویژه ستوده است.

به عنوان نمونه، خداوند حضرت ابراهیم را به امور ذیل توصیف می کند: تسلیم خدا بودن (بقره / ۱۳۱)؛ مطیع خداوند بودن (نحل / ۱۲۰)؛ حق گرا بودن (نحل / ۱۲۳)؛ شکرگذار نعمت های خداوندی بودن (نحل / ۱۲۱)؛ بسیار راستگو بودن (مریم / ۴۱)؛ خداترس و بردبار بودن (توبه / ۱۱۴) و وفادار به پیمان بودن (نجم / ۳۷).

و نوح را به بنده شکر گذار بودن (اسراء / ۳) و ادريس را به بسیار راستگو بودن (مریم / ۵۶) و هود را به خیرخواه و امین بودن (اعراف / ۶۸) و اسماعیل را به بردباری (انبیاء / ۸۵؛ صفات / ۱۰۲) و راستگو بودن در وعده ها (مریم / ۵۴) و یوسف را به اخلاص در بندگی (یوسف / ۲۳-۲۴) و ایوب را به بردبار و بسیار بازگردنده بودن (ص / ۱۷) و موسی را به مخلص بودن (مریم / ۵۱) و داود را به بسیار بازگردنده بودن (ص / ۱۷) و عیسی را به نیکی به مادرش (مریم / ۳۲) ستایش کرده است.

بیان این صفات اخلاقی گذشتگان در قرآن، نوعی رازگویی تاریخی قرآن در حوزه اخلاق به شمار می آید که در صورت عدم اطلاع مخاطبان، اعجاز علمی به شمار می آید.

و: اعجاز در خیردهی از اخلاق بد گذشتگان

خداوند در قرآن کریم، در برخی از آیه های خود، انحراف های اخلاقی و صفت های ناپسند برخی از اقوام دوران گذشته را این گونه ذکر می کند:

فسق و ستم و طغیان قوم نوح، (ذاریات / ۴۶؛ نجم / ۵۲)؛

نسبت های ناروا و خلاف اخلاق، سفاهت و دورغ به هود از سوی قوم عاد، (اعراف / ۶۶)؛

پیمان شکنی و سرکشی از فرمان پروردگار و پی کردن شتر از سوی قوم صالح ثمود، (اعراف / ۷۴-۷۷)؛

مواجهه به ناحق قوم ابراهیم با وی درباره توحید، (بقره / ۲۵۸)؛

فحشا و کارهای ناشایست قوم لوط (اعراف / ۸۰-۸۱)؛

ص: ۱۰۹۳

کم فروشی و فساد و جلوگیری از راه خدا به همراه ایجاد جوّ وحشت از سوی قوم شعیب مدین، (شعراء / ۱۸۱-۱۸۳؛ اعراف / ۸۶)؛

و بیش از همه خداوند در قرآن کریم به انحراف های اخلاقی یهودیان اشاره کرده است. برخی از این اوصاف عبارتند از: کشتن پیامبران و آمران به معروف، (آل عمران / ۲۱)؛ شکستن حرمت روز تعطیل شنبه، (بقره / ۶۵؛ نساء / ۴۷ و ۱۵۴؛ اعراف / ۱۶۳؛ نحل / ۱۲۴) پیمان شکنی، (مائده / ۱۳)؛ توطئه کشتن عیسیای مسیح، (آل عمران / ۵۴)؛ اختیال (خرامندگی و فخر فروشی) بخل، کتمان داده های خداوند و تظاهر به نداری، (نساء / ۳۶-۳۷)؛ تحریف آیه های الهی و به کار بردن جمله های غیر اخلاقی مانند: «سمعنا و عصینا» (نساء / ۴۶).

بسیاری از این موارد نیز جزء اخبار غیبی قرآن در حوزه اخلاق به شمار می آید که اگر مخاطبان از آن اطلاع نداشته باشند نوعی اعجاز علمی به شمار می آید.

ز: تصویرسازی اعجاز آمیز در بیان ناپسند بودن رذایل اخلاقی

خداوند در برخی از آیاتی که در جایگاه بیان و توضیح پلیدی یک خوی ناپسند است، چنان مطلب را بیان می دارد که انسان با مطالعه آن پی به اعجاز این گونه مطالب می برد.

به عنوان مثال، خداوند در آیه وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ؛ (حجرات / ۱۲)، می فرماید: «و برخی از شما برخی [دیگر] را غیبت نکند. آیا یکی از شما دوست دارد که گوشت برادرش را در حالی که مرده است، بخورد؟! پس آن را ناخوش می دارید؛ و خودتان را از [عذاب] خدا حفظ کنید».

خداوند در این آیه، غیبت کردن از دیگری را به عنوان خوردن گوشت بردار وی تلقی نموده است؛ چیزی که پیش از این در هیچ یک از نگاهشده ها و آموزه های اخلاقی، چه در کتاب های آسمانی و چه در کتاب های بشری، نیامده است. خوردن گوشت یک انسان، بویژه وقتی که آن، برادر دینی انسان باشند، از بزرگ ترین گناهان است و هر انسان با انصاف و با وجدانی به ناپسند بودن آن اذعان دارد، به همین دلیل پروردگار در این آیه، برای اینکه میزان ناپسند بودن غیبت را به مخاطب برساند، غیبت کردن را به خوردن گوشت کسی که از وی غیبت می شود، تشبیه کرده است. از این دست آیات در قرآن فراوان مشاهده می شود و این شیوه تنها مخصوص قرآن است و کسی در این شیوه از آن پیشی نگرفته است و این خود دلیل بر اعجاز این آیه در مورد نکوهیده بودن یک صفت ناپسند است.

خداوند در آیه: اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وُزْنُهُمْ وَتَفَاوُتُ بَيْنِكُمْ وَتَكَاتُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتْرَاهُ مُضِيئاً ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ؛ (حدید / ۲۰)، می فرماید «بدانید که زندگی دنیا بازی و سرگرمی و زیور و فخر فروشی در میان شما و افزون طلبی در اموال و فرزندان است؛ همانند مثال بارانی که گیاهانش کشاورزان را به شگفت آورد، سپس خشک می گردد، پس آن را زرد می بینی، سپس درهم شکسته می شود؛ و در آخرت عذابی شدید و آمرزشی از جانب خدا و خشنودی (او) است و زندگی دنیا

جز کالای فریبنده نیست».

در این آیه، خداوند دنیا و دنیاپرستی را به گونه ای برای مخاطب ترسیم می کند که هر شخصی با دیدن این تصویر، شگفت زده می شود. در این آیه، مال اندوزی و دنیا محوری به بارانی تشبیه شده است که زمانی که ببارد، موجب محصول دادن بسیار عالی کشتزارها و باغ ها می شود و کشاورزان از دیدن آن ها خوشنود می شوند ولی ناگهان همه محصول ها خشک شده و از بین می روند و به هیچ تبدیل می شوند. مال دنیا و چیزهایی که به دنیا تعلق دارد، در

ص: ۱۰۹۴

صورتی که در راهش مصرف نشود، همین گونه اند، انسان ابتدا از دیدن آن خوشحال می شود و به جمع آوری آن می پردازد و حلال را از حرام جدا نمی کند ولی ناگهان همه آنچه را که جمع کرده است به هیچ تبدیل می شود.

ح: تصویرسازی اعجاز آمیز در بیان پسندیده بودن فضایل اخلاقی

خداوند در بعضی از آیه های قرآن نیز به گونه ای، پسندیده بودن یک صفت و خوی نیکو را بیان می دارد که ناچار، اعتراف به اعجاز قرآن در این زمینه می نماید.

به عنوان نمونه، پروردگار در آیه مثل الدین ینفقون أموالهم فی سبیل الله کمثل حبه اُتبت سبع سنابل فی کل سبلة مائه حبه واللّه یضاعف لمن یشاء؛ (بقره/ ۲۶)، می فرماید: «مثال کسانی که اموالشان را در راه خدا مصرف می کنند، همانند مثال دانه ای است که هفت خوشه برویاند که در هر خوشه ای صد دانه باشد؛ و خدا [آن را] برای هر کس بخواهد دو [یا چند] برابر می کند».

خداوند در این آیه از قرآن کریم، برای بهتر فهمیدن آثار و برکت های انفاق، مثالی را ذکر میکند که مخصوص خود قرآن کریم است و در جای دیگری پیش و پس از آن پیدا نمی شود. در این آیه، انفاق به دانه بذری تشبیه شده است که زمانی که در دل زمین کاشته شود، هفت سنبله می رویاند که در هر سنبله، حدود ۱۰۰ دانه دیگر است. این تشبیه می خواهد به انسان بگوید که از یک دانه، حدود ۷۰۰ دانه می توان برداشت کرد و انفاق و صدقه دادن و کار خیر نمودن نیز همین گونه است. اگر انسان می خواهد به خیر این جهان و آن جهان برسد و به یک تجارت سودمند دست پیدا کند، باید یک قدم بردارد تا خداوند صدها برابر برای او جبران نماید.

چنان چه به ظرافت تعبیر و شیوایی عبارت پردازی این آیه و تمثیل آن، عنایت شود، به اعجاز این آیه از قرآن در بیان پسندیده بودن صفت انفاق و کار خیر، پی برده می شود.

ط: تأثیر قرآن در مخاطبان از صدر اسلام تاکنون

قرآن کریم در موارد متعددی تأثیرات عجیبی بر مخاطبان گذاشته و گاهی انقلاب اخلاقی ایجاد کرده است. این موارد گاهی فردی و گاهی اجتماعی بوده است. ذکر نمونه های تاریخی آن از حوصله این نوشتار خارج است.

ی: نظام اخلاقی قرآن برترین نظام ها

نظام اخلاقی قرآن دارای مبانی انسان شناسی، جهان شناسی و معرفت شناسی خاص خود است و اصول و قواعدی مخصوص دارد. آموزه های اخلاقی قرآن توحیدمحور و جامعه محور است یعنی به همه ابعاد وجودی انسان، دنیا و آخرت وی نظر دارد که می توان برتری آن را بر نظام های اخلاق بشری اثبات کرد. بررسی نظام اخلاقی قرآن و مقایسه آن با نظام های دیگر نیازمند تحقیق ویژه ای است.

نتیجه گیری

اعجاز اخلاقی قرآن کریم یکی از ابعاد اعجاز قرآن است که در آثار علامه مجلسی و علامه بلاغی بدان اشاره شده بود و نمونه های متعددی از آن را می توان در اخبار غیبی - اخلاقی، نظام اخلاقی قرآن و تأثیر اخلاقی قرآن در مخاطبان یافت، هر چند که طرح این مسأله در آغاز راه است و نیاز به کاوش بیش تری دارد.

ص: ۱۰۹۵

امینی، ابراهیم، همه باید بدانند، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۹ ش، بیست و یکم.

بلاغی نجفی، محمدجواد (م ۱۳۵۲ ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، مؤسسه بعثت، قم، ۱۴۲۰ ق، یکم.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ق، ۱۹۹۰ م، چهارم.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م ۴۲۵ ق)، مفردات الفاظ القرآن الکریم، تحقیق عدنان داوودی، دارالقلم، دمشق، الدار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ ق، ۱۹۹۲ م، یکم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، مبین، رشت، ۱۳۸۲ ش، چهارم.

طریحی رمّاحی، فخرالدین بن محمدعلی (م ۱۰۸ ق)، مجمع البحرین و مطلع التیرین، مؤسسه بعثت، قم، ۱۴۱۵ ق، یکم.

فراهیدی، خلیل بن احمد (م ۱۷۵ ق)، ترتیب کتاب العین، انتشارات اسوه، قم، ۱۴۱۴ ق، یکم.

فیومی مقری، احمد بن محمد (م ۷۷۰ ق)، المصباح المنیر، دارالهجره، قم، ۱۴۰۵ ق، یکم.

قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۲ ش، ششم.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۱۹۸۳ م، سوم.

مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دائره المعارف قرآن کریم، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵ ش، یکم.

موسوی خویی، سید ابوالقاسم (م ۱۳۷۱ ش)، البیان فی تفسیر القرآن، انوار الهدی، قم، ۱۴۰۱ ق، ۱۹۸۱ م، هشتم.

نراقی، احمد بن محمد مهدی، معراج السعاده، مؤسسه انتشارت هجرت، قم، ۱۳۷۶ ش، چهارم.

ویلیام کی، فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاء الله رحمتی، حکمت، تهران، ۱۳۸۰ ش، یکم.

Becker

᠔ Lawrence and Beker charlotte ᠔ Encyclopedia of Ethics ᠔ London : New York :
Routledge ᠔ ۲۰۰۱ ᠔ Second. Fakhry

.᠔ Majid ᠔ Ethical Theories in Islsm ᠔ Lieden : Brill ᠔ ۱۹۹۱ ᠔ first

حجت الاسلام دکتر محمد علی رضایی اصفهانی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

rezaee@quransc.com

چکیده

قرآن از جهات مختلف معجزه است؛ مثل اعجاز ادبی، اعجاز تشریحی، اعجاز علمی و... اعجاز علمی قرآن دارای ابعاد متعددی از قبیل اعجاز تربیتی، مدیریتی و... می باشد. در این نوشتار بعد از ذکر تاریخچه و پیشینه اعجاز تربیتی قرآن، به ابعاد سه گانه اعجاز تربیتی آن اشاره شده است که عبارتند از:

- اعجاز در گزاره های تربیتی که نوعی رازگویی و اخبار غیبی قرآنی است؛

- اعجاز در ارائه نظام تربیتی برتر نسبت به دیگر نظام های تربیتی بشری؛

- نقش و تأثیر قرآن در ایجاد انقلاب تربیتی به گونه ای که جامعه جاهلی عرب را از نظر تربیتی متحوّل ساخت. در ادامه نمونه هایی از اعجازهای تربیتی قرآن مانند آیه ۲۳۳ سوره بقره نقد و بررسی شده است.

واژه های اصلی: قرآن، تربیت، اعجاز، اعجاز تربیتی.

ص: ۱۰۹۷

اعجاز قرآن در حوزه علوم انسانی از مباحث نو پدید قرآن پژوهی معاصر است که عمدتاً در دهه اخیر مطرح شده و مورد توجه دانشمندان علوم و قرآن پژوهان قرار گرفته است، از اینرو هنوز در همه حوزه های علوم انسانی مطرح نشده است بلکه در برخی علوم مثل علوم تربیتی، علوم اقتصادی، علوم تاریخی و... موارد اعجاز قرآن ذکر شده و کتاب هایی به رشته نگارش در آمده است.

به خاطر ارتباط تنگاتنگ قرآن با علوم انسانی، در عصر حاضر نیاز به بحث رابطه قرآن و علوم انسانی ضرورت بیش تری دارد ولی به خاطر ویژگی های علوم انسانی اثبات اعجاز در این حوزه دشوارتر و بررسی و نقد سخت تر می باشد برخلاف ادعای اعجاز علمی در حوزه علوم طبیعی، چرا که این دو حوزه تفاوت هایی دارند.

تفاوت های علوم انسانی و طبیعی

هر چند که علوم طبیعی (Natural Sciences) و علوم انسانی (Humanities Sciences) هر دو از علوم تجربی به شمار می آیند ولی تفاوت های متعددی دارند از جمله:

۱ - موضوع علوم طبیعی، طبیعت بدون اراده و اختیار است، اما موضوع علوم انسانی، انسان با اراده، اختیار و با شعور است؛

۲ - هدف اساسی علوم طبیعی شناخت طبیعت و کشف روابط بین پدیده های آن برای تسلط بر آن است که قابل پیش بینی است، اما هدف علوم انسانی شناخت رفتارها و روابط انسان هاست که با توجه به اراده و اختیار آن ها کم تر قابل پیش بینی است و این مطالعه، برای تغییر در رفتارها و ایجاد رفتار مطلوب در فرد می باشد؛

۳ - روش در علوم طبیعی بر اساس آزمایش کنترل شده (محیط بسته) است که غالباً همراه با توصیف و تحلیل است، اما در علوم انسانی محیط آزمایش کم تر قابل کنترل است و بیش تر از روش توصیفی و تفسیری استفاده می شود؛

۴ - هر چند که نظریه ها و تئوری های علمی ساخته ذهن بشر است ولی تئوری ها و قوانین علوم طبیعی به وسیله آزمایش همسان و انطباق با واقعیت عینی خارجی، قابل بررسی است، از اینرو ذهنیت انسان و نسبییت کم تر در آن ها راه پیدا می کند، اما نظریه های علوم انسانی بیش تر ذهنی است و کم تر قابل آزمایش همسان و انطباق با واقعیت عینی است چرا که گاهی عینیت خاصی در مقابل نظریه های علوم انسانی وجود ندارد یا اصولاً امکان آزمایش در یک محیط اجتماعی وجود ندارد، از اینرو نسبییت در در نظریه های علوم انسانی بیش تر نمود پیدا می کند.

برای مثال نظریه اقتصاد سرمایه داری و کمونیستی که در آمریکا، شوروی و چین ده ها سال اجرا شد هر کدام ادعای موفقیت داشتند و هر کدام نقاط قوت و وضعی داشتند و عملاً ممکن نبود که شما دو نظریه اقتصادی فوق را در یک محیط کنترل شده همسان، آزمایش و بررسی کنید.

این مشکل، در نظریه پردازی های جامعه شناختی بیش تر نمایان می شود و در نظریه پردازی های تاریخی مشکل سازتر؛

۵ - در علوم انسانی با انسان مختار روبه رو هستیم؛ اما در علوم طبیعی با اجسام بدون اختیار؛

۶ - علوم انسانی در سرنوشت بشر تأثیر بیش تری دارد حتی مدیریت علوم طبیعی در دست علوم انسانی (مثل سیاست و تربیت) است؛

۷ - علوم انسانی با هدف قرآن (هدایت و تربیت) هم خوان تر است؛

۸ - مبانی علوم طبیعی با علوم انسانی متفاوت است.

لازم به یادآوری است که مبانی علوم طبیعی در قرآن (مثل تأثیر عوامل غیرطبیعی در طبیعت) با مبانی علوم انسانی

ص: ۱۰۹۸

در قرآن (اعم از مبانی انسان شناسی، جهان شناسی و معرفت شناسی) متفاوت است.

با توجه به نکات فوق اثبات اعجاز علمی قرآن در حوزه علوم انسانی مشکل تر است، چرا که اخبار غیبی قرآن در مورد پدیده های طبیعی قابل انطباق با طبیعت بوده و کشفیات دانشمندان در این حوزه، صدق آن ها را نشان می دهد، اما در حوزه علوم انسانی با توجه به نظریه های متعدد دانشمندان این حوزه که گاهی نظریه های رقیب کارآمد در یک موضوع وجود دارد (مثل بانک داری مبتنی بر ربا و بدون ربا) و هر کدام به صورت نسبی ادعای درستی دارند و دلیل قاطعی بر انطباق آن نظریه با حقیقت وجود ندارد مشکل است که اخبار غیبی قرآن با نظریه های علوم انسانی تطبیق شود به صورتی که بگوییم این خبر غیبی قرآن مطابق با آن خبر قطعی ثابت شده و مطابق با واقع می باشد.

این مشکل به ماهیت نظریه های علوم انسانی بر می گردد، زیرا حداکثر می توان گفت نظریه های مشهور و کارآمدتر در یک مسأله وجود دارد و کمتر می توان به نظریه ای مطابق واقع و کاشف از حقیقت دست یافت.

رویکردها اعجازی در حوزه علوم انسانی

در حوزه علوم انسانی حداقل می توان سه رویکرد برای طرح اعجاز علمی قرآن تصور کرد:

اول: وجود گزاره های علمی مطابق واقع (اخبار غیبی)

مقصود آنست که با پیشرفت علوم انسانی نظریاتی مطرح شده است که به عنوان نظریه های درست و کارآمد مشهور شده است و با گزاره ها، پیام ها و آموزه هایی غیبی قرآن هماهنگی و همسویی دارد. در این مورد ادعاهای متعددی در حوزه اقتصاد (مثل اقتصاد بدون ربا) و در حوزه علوم تربیتی (مثل نکات تربیتی آیه رضاع، بقره/ ۲۳۳) و... مطرح شده است که در ادامه بررسی خواهند شد.

دوم: تحول و شورآفرینی قرآن

قرآن کریم در محیطی نازل شد که انسان گرفتار جاهلیت علمی و فرهنگی و عقب ماندگی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بود، اما آموزه های قرآن کریم چنان تأثیری در بشریت گذاشت که بعد از مدتی تحوّل بلکه انقلابی فرهنگی، علمی، اقتصادی و اجتماعی در مردم صورت گرفت. این جهش تاریخی بشریت آن عصر که عمدتاً در حوزه علوم انسانی صورت گرفته است نوعی اعجاز علمی قرآن در بستر تاریخ است، یعنی تأثیر علمی قرآن در تحوّل تربیتی با تغییر قوانین و مبانی تربیتی، موجب رشد جهشی در این حوزه شد و همین مطلب در اعصار بعدی قابل تکرار در جوامع دیگر است. البته این مطلب با بررسی تاریخی تأثیرات قرآن قابل ارائه است.

سوم: استنباط نظام برتر از قرآن

قرآن ارایه دهنده نظام تربیتی، اقتصادی، سیاسی، مدیریتی و... است که هر کدام دارای مبانی، اهداف، روش ها و آموزه های خاص خود است که در عصر کنونی می توان آن ها را با نظام های دست ساخته بشری مقایسه کرد و از جهات متعدد برتری و

کارآمدی نظام های قرآنی را نمایان ساخت.

مثلاً- نظام تربیتی قرآن جامع نگرتر و کارآمدتر و با فطرت انسان هماهنگ تر است چرا که همه ابعاد وجودی انسان (جسمی، روحی، معنوی و...) را مد نظر دارد و انسان را به سوی کمال مطلق سوق می دهد و این یکی از جلوه های اعجاز علمی قرآن است. گرچه رویکردهای سه گانه فوق در اعجاز علمی قرآن در عصر حاضر طرح شده است، اما رویکرد اول بیش تر در حوزه علوم طبیعی قابل اثبات و ارائه است و به خاطر دشواری های علوم انسانی که در صدر بحث گذشت اثبات آن در حوزه علوم انسانی مشکل است، هر چند که در این مورد کتب متعددی در اعجاز اقتصادی و تربیتی قرآن نگاشته شده است ولی در ادامه روشن خواهد شد که بسیاری از این ادعاها قابل نقد است.

رویکرد دوم و سوم نیز بیش تر در حوزه علوم انسانی قابل طرح و اثبات است که نمونه هایی از آن در ادامه خواهد

ص: ۱۰۹۹

۱ - اعجاز تربیتی قرآن

در مورد اعجاز تربیتی کتاب‌هایی نگارش یافته است که مواردی از اعجاز تربیتی قرآن را ادعا کرده اند از جمله:

- الاعجاز التربوی فی القرآن الکریم، دکتر مصطفی رجب، چاپ ۲۰۰۶ م، انتشارات جدارا للکتاب العالمی وعالم الکتب الحدیث در اردن.

در این کتاب نخست مفهوم تربیت قرآنی توضیح داده شده است و سپس به جایگاه قرآن و تفسیر موضوعی و محتوای تربیتی قصص قرآن (از جمله قصه نوح، بنی اسرائیل اصحاب اخدود، قوم سبأ، داود و سلیمان) پرداخته شده است. این کتاب در ادامه دو نمونه از آیات (بقره/ ۲۳۳ و مریم/ ۴۵-۴۱) که اعجاز تربیتی دارد را بر شمرده است.

- کتاب «من وجوه الاعجاز» محمد فرید که در بیروت منتشر شده است. مولف در چند مورد ادعای اعجاز تربیتی نموده است از جمله درباره آیات مربوط به ازدواج، زنان، رسیدگی به ایتم، نیکی به پدر و مادر و تغییرات تربیتی اجتماعی که در اثر حضور قرآن پدید آمده است.

- کتاب «الاعجاز النفسی و التربوی فی القرآن الکریم والسنة المطهره» توسط دکتر عبدالرحمن العیسوی نگارش یافته و در سال ۱۴۲۸ م در بیروت منتشر شده است ولی این کتاب عملاً به موضوع اعجاز تربیتی نپرداخته است.

رویکردها در اعجاز تربیتی قرآن

همان طور که در بحث قبل گذشت اعجاز علمی در علوم انسانی از جمله مباحث تربیتی با سه رویکرد می تواند مطرح شود. اینک برخی از موارد فوق مورد بررسی قرار می گیرد:

اول: اعجاز تربیتی قرآن در تنظیم قوانین حقوق کودک

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بَوْلِدَهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَأَلْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ؛ (بقره/ ۲۳۳)، «و مادران فرزندان‌شان را دو سال کامل شیر می دهند. (این) برای کسی است که بخواهد [دوران] شیر دادن را به اتمام رساند. و بر آن کس که نوزاد برایش متولد شده، لازم است خوراک آن (مادر) ان و پوشاک آنان به طور پسندیده [در دوران شیر دادن فراهم آورد]. هیچ کس، جز به اندازه‌ی توانایی اش، تکلیف نمی شود. هیچ مادری به واسطه‌ی فرزندش ضرر نبیند (و به او زیان نرساند)؛ و نه کسی که فرزند برایش متولد شده به واسطه‌ی فرزندش (ضرر ببیند و به او زیان رساند) و بر وارث مانند این (احکام، واجب) است. و اگر آن دو، با رضایت و مشورت یکدیگر، بخواهند [کودک را زودتر] از شیر باز گیرند، پس هیچ گناهی بر آن دو نیست. و اگر خواستید دایه‌ی برای فرزندان خود بگیرید، پس

هیچ گناهی بر شما نیست؛ هنگامی که آنچه را (وعده) داده اید به طور پسندیده بپردازید. و خودتان را از [عذاب] خدا ننگه دارید و بدانید که خدا به آنچه انجام می دهید بیناست».

نکته ها و اشاره ها

۱. در آیه فوق دستورات مختلفی درباره شیردادن نوزادان آمده و به حقوق گوناگونی که مادر و فرزند و پدر در این زمینه دارند، اشاره شده است که می توان آنها را در هفت بخش بیان کرد:

الف) از آن جا که تغذیه جسم و جان نوزاد در این مدّت با شیر و عواطف مادر پیوندی ناگسستنی دارد، به خاطر

ص: ۱۱۰۰

رعایت عواطف مادری و حق کودک، حق نگه داری و سرپرستی کودک به مادر واگذار شده است با این که سرپرستی کودکان بر عهده پدر است.

ب) دوران شیرخوارگی (رضاعه) کامل، (۱) دو سال (۲) و دوره غیر کامل آن ۲۱ ماه است و این مطلب که در روایات آمده است، از ضمیمه کردن آیه فوق و آیه ۱۵ سوره احقاف استفاده می شود. قرآ در سوره احقاف می فرماید: «بارداری و از شیر گرفتن کودک ۳۰ ماه است.» و در سوره بقره می فرماید: «مادران فرزندان خود را دو سال تمام شیر می دهند. (این) برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند». پس معلوم می شود که لازم نیست مدت شیر دادن حتماً دو سال باشد و مادران حق دارند با توجه به وضع نوزاد و رعایت سلامت او این مدت را تقلیل دهند و حتی در مورد لزوم، از ۲۱ ماه نیز کم تر کنند.

ج) هزینه زندگی مادر از نظر غذا و لباس در دوران شیر دادن بر عهده پدر نوزاد است تا مادر بتواند با خاطری آسوده فرزندش را شیر دهد و چنانچه زن طلاق گرفته باشد نیز، همین حکم جاری است.

د) هیچ یک از پدر و مادر نباید با اختلافات خویش سرنوشت کودک خود را قربانی کنند و بدین وسیله ضربه های جبران ناپذیری به روح و روان خود و نوزاد وارد سازند.

پدر، حق مادر را در نگه داری کودک پای مال نکند و مادر نیز از این حق سوء استفاده نکند و با بهانه جویی از شیردادن خودداری نکند و یا مرد را از دیدار فرزندش محروم نسازد و به او ضربه ی روانی و اقتصادی نزند. (۳)

ه - بعد از مرگ پدر، وارثان او باید عهده دار این وظیفه شوند و احتیاجات مادر را در دورانی که به کودک شیر می دهد تأمین کنند.

ز) زمان از شیر گرفتن کودک، به تصمیم پدر و مادر بستگی دارد. این زمان با توجه به وضع جسمی کودک و با هم فکری و توافق پدر و مادر تعیین می شود.

و) هرگز نمی توان از حق شیر دادن و سرپرستی مادر جلوگیری کرد، مگر این که خودش امتناع ورزد و یا مانعی برای او پیش آید که در این صورت می توان نگه داری و شیر دادن کودک را به دایه ی مناسبی واگذار کرد و یا قسمتی از شیر دادن را به عهده ی او گذاشت تا کمکی برای مادر باشد.

۲. استفاده نکردن از واژه (اب = پدر) و به کاربردن تعبیر «مولود له» (کسی که فرزند برای او تولد یافته) گویی برای تحریک عواطف پدر را در راه انجام وظیفه است که اگر هزینه مادر طفل به عهده پدر گذاشته شده است، به خاطر فرزند او و میوه دل اوست، نه یک فرد بیگانه؛

۳. تعبیر «معروف» در آیه ی فوق نشان می دهد که لباس و غذای مادر باید در حدود متعارف و شایسته ی حال او تأمین شود، یعنی نه سخت گیری شود و نه اسراف گردد.

تکرار واژه «معروف» در این آیه، به وجه نیکویی، عنصر عرف و زمان را در شاخص های مراعات حقوق خانوادگی وارد می کند؛

۴. تکلیف انسان ها بر اساس قدرت و به اندازه ی توانایی آنهاست و نباید از نظر اقتصادی به پدر کودک فشار وارد شود. این یک اصل اساسی در احکام اسلامی است. هیچ قانونی در اسلام وجود ندارد که فرد را وادار به انجام کاری بیش از توان او بنماید؛

۵. باید حقوق مادر و دایه در برابر شیر دادن پرداخت شود و این یکی از زیباترین جلوه های رعایت حقوق زن در اسلام است؛

۶. از این آیه و آیات مشابه، متوجه جامعیت احکام اسلام می شویم، چرا که برای همه مراحل زندگی انسان، از

ص: ۱۱۰۱

دوران نوزادی تا هجرت، جهاد و فرهنگ، برنامه ریزی کرده است.

آموزه ها و پیام ها

۱. اسلام مدافع حقوق کودک و مادر اوست؛

۲. پدر و مادرها کودکان خود را فدای اختلافات و طلاق خودشان نکنند؛

۳. باید در دوران شیرخوارگی به کودکان و مادران آنها توجه نموده و حقوق و هزینه های آنان تأمین شود؛

۴. تکلیف هر کس به اندازه ی توان اوست؛

۵. سرنوشت کودکان را با توجه به اصل مشاوره و رضایت پدر و مادر رقم بزنید (و کودک را قربانی مشاجرات خود نکنید)؛

۶. شیرخوارگی کودک آن قدر مهم است که می توان برای او دایه گرفت؛

۷. در مورد حقوق کودکان و مادرانشان کوتاهی نکنید که اعمال شما تحت

نظر خداست؛

۸. برنامه ریزی برای کودکان نباید موجب زیان آنان و پدر و مادرشان شود. (ر. ک: تفسیر قرآن مهر، ۲، ذیل آیه ۲۳۳ بقره)

ادعای اعجاز تربیتی در آیه فوق

دکتر مصطفی رجب با طرح آیه فوق، نخست به بررسی قرائات و اعراب آیه پرداخته و سپس بحث عام تربیتی و تفسیری آیه را بیان نموده و با ذکر مقدمه ای مبنی بر اینکه تربیت بشری خطاپذیر است و بهداشت روانی و اعتدال را فراموش کرده است ولی تربیت اسلامی این گونه نیست از چهار جهت ادعای اعجاز در آیه فوق را مطرح کرده است: (ر. ک: الاعجاز التربوی فی القرآن، ۱۶۹-۱۶۰)

۱ - انتخاب تعبیر ولد و والده

تعبیر «ولد» به جای تعبیرات مشابه مثل طفل، ابن و بنت و «رضیعه» به کار رفته است و نیز تعبیر «والده» به جای «أم» و «مرضعه» آمده است. این تعبیرات نوعی اعجاز در مبحث تربیت است چرا که این تعبیر محبت انگیز بوده و وقتی در بیان قوانین روابط والدین و کودک می گوید «فرزندش»، پدر و مادر را تحریک می کند که به کودک زیان نرسانند. (در حالی که در قانون گزاری بشری از تعبیرات خشک استفاده می شود) (همان، ۱۶۶)

۲ - اعجاز در تعبیر «لاتنصار»

دکتر مصطفی رجب در مبحث قرائات آیه ۲۳۳ بقره به چند قرائت اشاره می کند:

الف: لاتضارّ که قرائت عاصم و حمزه و کسائی و... است و «لا» ناهیه بوده ولی فعل می تواند معلوم یا مجهول معنا شود.
(لاتضار - لاتضارّ)

ب: لاتضارّ که قرائت ابن عمرو و ابن کثیر و یعقوب است و «لا» نفی بوده و خبر به معنای انشاء است.

ج: لاتضارّ که قرائت ابوجعفر مدنی است و «لا» ناهیه است. سپس ایشان بر اساس قرائت دوم از دو جهت ادعای اعجاز تربیتی در آیه می کند. نخست آن که «لا» نافی بوده که خبر بلیغ تر در نهی است و تأثیر آن در سلوک انسان بیش تر است، چون وقتی به کسی گفته شود: «شما به فرزندت زیان نمی رسانی»، تأثیر آن بیش تر است و تربیتی احساس می کند که موافق فطرت او سخن گفته شده و مخالفت با آن درست نیست. دوم این که فعل مضارع دلالت بر حال و آینده دارد و ضرر زدن در حال و آینده با اراده و اختیار است که نتیجه آن ثواب و عقاب است پس گویا خدای متعال از فعلی نهی کرده است که به صورت ضروری متضمن هشدار به عقاب است و این نهایت اعجاز است

ص: ۱۱۰۲

در انگیزش اراده بشری و به فعلیت رساندن آن. (همان، ۸-۱۶۷)

۳. مراعات اصل آرامش در ازدواج و تربیت

اصل در ازدواج و خانواده محبت و تکامل است و هر کس این اصل را تعطیل کند اراده الهی را مخالفت کرده است که نوعی اضرار و افساد شمرده می شود و موجب ضرر به اجتماع می شود چون ناراحتی روانی نسل امروز در آینده اجتماع اثر می گذارد. (همان، ۱۶۸)

۴ - اعجاز تربیتی در اطلاق «اضرار»

موضوع آیه ضرر زدن به کودک در مورد شیر دادن و اجرت آن است ولی قرآن ضرر زدن را با تعبیر «لاتضار» به صورت خلاصه و مطلق آورد و این باعث می شود که همه اقشار ضرر (جسمی - روحی و روانی، مالی و...) را شامل شود. (همان، ۱۶۹) این ایجاز و اطلاق در بیان ضرر، اعجاز است.

بررسی

همان طور که در صدر بحث گذشت اعجاز علمی قرآن با شرایط و ضوابطی همراه است، اما به نظر می رسد که چهار مورد فوق که دکتر مصطفی رجب در آن ها ادعای اعجاز تربیتی کرده است، مخدوش می باشد، چرا که:

اولاً- در قرائت قرآن، اصل همان قرائت متواتر مسلمانان است و قرائت های دیگر، اخبار آحادی است که قرآن بودن به وسیله آن ها اثبات نمی شود، (ر. ک: البیان فی تفسیر القرآن، خوبی، ۱۷۳ و ۱۸۰ و منطق تفسیر قرآن (۱)، محمد علی رضایی اصفهانی، ۹۵) بنابراین اعجاز قرآن بر اساس قرائت های دیگر بنیان گذاری نمی گردد.

پس استدلال دکتر مصطفی رجب به قرائت ابن عمرو و ابن کثیر در «لاتضار» و «لا» نافیه دانستن آیه و ابتدای اعجاز تربیتی بر آن، قابل قبول نیست. در ضمن قرائت های دیگری نیز در آیه وجود داشته که دکتر رجب ذکر نکرده است (مثل لاتضار - لا تضار - لا تضار - لا تضار). (الدرّ المصون، حلبی، ۵۷۱/۱)

ثانیاً تعبیرات آیه ۲۳۳ بقره مثل: «بولده»؛ «بولدها»؛ «والده»؛ ایجاز و اطلاق «ضرر»؛ فعل مضارع؛ رعایت اصل آرامش در ازدواج و تربیت خانواده، مطالب جالب و شگفت انگیزی است، اما باید ثابت شود که استفاده از این تعبیرات قبل از قرآن سابقه نداشته است یا کسی نمی تواند مثل آن ها را در سخنان و نوشته های خود به کار ببرد، بنابراین اثبات اعجاز قرآن در این موارد بعید است.

تذکر: البته ممکن است کسی در مورد آیه ۲۳۳ بقره بگوید که این آیه به تنظیم قوانین روابط والدین و کودک پرداخته است و این ابتکار قرآن است که حقوق کودک را در جهان پایه گذاری کرده است، پس نوعی اعجاز تشریحی قرآن در حوزه تربیت به شمار می آید. البته بشرط آن که از نظر تاریخی روشن گردد که حقوق کودک و والدین به صورت فوق قبل از اسلام مطرح نبوده است.

انصافاً آیه فوق از جهاتی که دکتر مصطفی رجب نوشته و نیز از جهت ابعاد و اشارات علمی دیگری که در آیه مطرح شده است اعجاب هر انسانی را بر می انگیزد و همگی قابل بررسی میان رشته ای است از جمله:

۱ - در بُعد حقوقی، به حقوق کودک، پدر و مادر و دایه اشاره کرده است؛

۲ - در بُعد پزشکی به لزوم تغذیه با شیر مادر در طول دو سال اشاره کرده است؛

۳ - در بُعد اقتصادی به هزینه مادر، کودک، دایه و تنظیم روابط اقتصادی آن ها با پدر و تأثیر عرف در این زمینه اشاره کرده است؛

۴ - در بُعد تربیتی به مشاوره والدین، لزوم زیان نرساندن به کودک و اصل رضایت پدر و مادر در مسائل خانوادگی

و عدم تحمیل تکالیف اشاره کرده است؛

۵ - در بعد روان شناختی به تحریک عاطفی پدر و مادر (با تعبیر بولده - مولد له، والده...) و رعایت عواطف مادر در علاقه به سرپرستی کودک و ایجاد آرامش و رفع فشار روانی در خانواده اشاره دارد؛

۶ - در بُعد مدیریتی به بحث کنترل و نظارت و مدیریت تغذیه کودک در خانواده و مدیریت اقتصادی خانواده پرداخته است؛

۷ - در بُعد فقهی به بحث رضاع، ارث، نفقه، تأثیر زمان و مکان (عرف) در موضوعات احکام اشاره کرده است؛

۸ - در بُعد قواعد فقهی به قاعده تکلیف به اندازه توان و قاعده عدم ضرر به دیگران اشاره دارد؛

۹ - در بعد نجومی به ملاک نجومی «دو سال» در مدمت شیر دادن اشاره کرده است و ملاک های دیگر مثل تعداد شیر دادن یا وزن شیر و... را ملاک قرار نداده است که این مطلب قابل مطالعه علمی است؛

۱۰ - در بعد اجتماعی به مسأله عرف و نهاد خانواده و شیوه های رفع اختلاف اشاره کرده است.

دوم: اعجاز تربیتی قرآن در شیوه های تربیت و دعوت (مریم / ۴۵-۴۱):

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا يَا أَبَتِ إِنَّي قَدْ جِئْتُكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا يَا أَبَتِ إِنَّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا؛ (مریم / ۴۵-۴۱)، «و در کتاب (قرآن) ابراهیم را یاد کن، که او بسیار راست گو و پیامبر بود هنگامی که به پدر (مادرش یا عموی) ش گفت: «ای پدر [م]! چرا چیزی را می پرستی که نمی شنود و نمی بیند و هیچ چیزی را از تو دفع نمی کند؟! ای پدر [م]! به راستی من از دانش (الهی) چیزی برایم آمده که برای تو نیامده است؛ پس مرا پیروی کن، تا تو را به راهی درست راه نمایی کنم ای پدر [م]! شیطان را نپرست؛ که شیطان نسبت به (خدای) گسترده مهر، نافرمان بود ای پدر [م]! در حقیقت، من می ترسم که عذابی از (خدای) گسترده مهر به تو رسد، پس ملحق به شیطان شوی».

نکته ها و اشاره ها

۱. «صدیق» صیغه مبالغه و به معنای کسی است که بسیار راست گوست و یا کسی که هرگز دروغ نمی گوید، بلکه توان دروغ گفتن ندارد، چون تمام عمر به راست گویی عادت کرده است و یا کسی که عملش تصدیق کننده سخن و اعتقاد اوست؛ (تفسیر نمونه، ۷۶/۱۳) البته مانعی ندارد که تمام این معانی مقصود آیه باشد، چون همه تقریباً به یک معنا باز می گردند.

۲. ابراهیم علیه السلام قبل از نبوت، صدیق بود. این امر اهمیت این صفت را می رساند و گویی صدیق بودن زمینه ساز شایستگی برای نبوت است؛

۳. واژه «اب» در لغت عرب گاهی به معنای پدر و گاهی به معنای عمو آمده است. همان طور که در ذیل آیه ۷۴ سوره انعام بیان شد، در مواردی که ابراهیم با آزر بت ساز درگیر می شود و از او با عنوان پدر یاد می کند، مقصودش عمو یا پدر مادرش است.

۴. ابراهیم در این آیه برای نفی بت پرستی و شرک دلیل قاطع آورده است، یعنی به عمویش گفته است که هدف از پرستش، جلب منفعت و دفع ضرر است، (۴) اما این بت ها نمی توانند مشکلی را حل و ضرری را دفع کنند، پس پرستش آن ها بیهوده و لغو است.

علاوه بر آن، عبادت وقتی مفید است که معبود سخنان تو را بشنود یا عبادت تو را ببیند ولی بت ها چنین قدرتی ندارند؛

ص: ۱۱۰۴

۵. با آن که آزر عموی ابراهیم از او بزرگ تر بود اما ابراهیم علیه السلام به عمویش می گوید که از من پیروی کن، تا تو را به راه درست هدایت کنم و دلیلی که برای این مطلب می آورد، همان دلیل عام تقلید جاهل از عالم است. (۵)

یعنی می گوید من دانشی دارم که تو نداری، پس تو باید از من که دانشمند، متخصص و راه شناس هستم، پیروی کنی تا رهنمون شوی؛

۶. ابراهیم علیه السلام دعوت خود را از خویشاوندان نزدیکش شروع می کند؛ همان گونه که خدا به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز چنین دستور داد؛ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ (شعراء/ ۱۱۴) زیرا تربیت نزدیکان لازم تر و زمینه ساز هدایت دیگران است؛

۷. با این که آزر عموی ابراهیم مردی مشرک و بت ساز و بت فروش و عامل بزرگ فساد و بت پرستی بود، ابراهیم علیه السلام با او خشونت نکرد و از طریق منطق همراه با احترام با او سخن گفت تا در صورت امکان او را هدایت کند؛

۸. مقصود از «عبادت شیطان» در این آیه، همان پیروی از شیطان در مورد بت پرستی است که خود نوعی عبادت به شمار می آید؛

۹. در حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده که فرمودند:

هر کس به سخنگویی گوش فرا دهد، او را پرستش کرده است. اگر این سخنگو از سوی خدا سخن بگوید، پس خدا را پرستیده است و اگر از سوی ابلیس سخن بگوید، پس ابلیس را پرستیده است؛ (عیون اخبار الرضا ۷، ۳۰۳/۱؛ تحف العقول، ۴۵۶؛ بحار الانوار، ۲۶/۲۳۹ و سفینه البحار، ۶/۱۷، ماده «عبد»). این روایت از طریق امام رضا ۷ نیز نقل شده است)

۱۰. سخنان ابراهیم با عمویش بسیار جالب است، زیرا:

- با خطاب محبت آمیز «ای پدر» او را می خواند؛

- خود را دل سوز او معرفی می کند که عذاب او موجب ناراحتی ابراهیم است؛

- تعبیر «عذابی از سوی خدای رحمان» آورده که نشان دهد تو به واسطه ی شرک و بت پرستی کاری کرده ای که حتی خدایی که رحمتش عام است، بر تو خشم می گیرد؛

- به او هشدار می دهد که فرجام کار تو ولایت شیطان است، (ر. ک: تفسیر نمونه، ۷۹/۱۳) یعنی تو در جهنم به شیطان ملحق می شوی. (۶)

۱۱. در قرآن کریم شانزده بار از «رحمان» یاد شده است که نام خاص خدا و نشان دهنده رحمت عام او بر همه ی موجودات است.

۱. رهبران الهی مثل پیامبران با خرافه ی بت پرستی مبارزه کنند؛
۲. مبلغان دینی دعوت خویش را از خویشاوندان نزدیک شروع کنند؛
۳. راستی و راست گویی از صفات پیامبر بزرگ الهی، ابراهیم ۷ بود (این صفات را از او بیاموزید)؛
۴. معبودهای دروغین که شنوا و بینا نیستند و نمی توانند خطرها را از انسان دفع کنند شایسته پرستش نیستند؛
۵. هر کس از دانشمندان الهی پیروی کند به راه درست رهنمون می شود؛
۶. شرک و بت پرستی، نوعی شیطان پرستی است؛
۷. فرجام شرک، همراهی با شیطان و گرفتاری در عذاب الهی است؛
۸. بت پرستی حتی خدای رحمت گستر را نیز به خشم می آورد؛

۹. مواظب خطر شیطان باشید و از او پیروی نکنید که فرجامی عذاب آلود دارد. (ر. ک: تفسیر قرآن مهر، ذیل آیه مریم / ۴۱-)

(۴۵)

ادعای اعجاز تربیتی در آیات فوق

دکتر مصطفی رجب بعد از بیان مقدمه ای در مورد آیات فوق از چهار جهت ادعای اعجاز تربیتی می کند. (الاعجاز التربوی فی القرآن الکریم، مصطفی رجب، ۱۸۲-۱۶۹)

ایشان یادآور می شود که آیات فوق ۵۱ کلمه است و گفت و گویی بین مربی عالم و جاهل است که یکی پیامبر الهی و دیگری کافر است که فنونی از تربیت و شیوه های جدید دعوت را در بردارد.

از جمله:

۱ - ایجاد انگیزه دانستن و مطالعه در متربی:

از نظر متخصصان تعلیم و تربیت یادگیری بدون انگیزه نمی شود و در این آیات حضرت ابراهیم علیه السلام هدفی را برای یادگیری به آزر القاء کرد که همان نفع و مصلحت در عبادت است و از این رو پرسش کرد که لِمَتَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا بت هایی که نمی شنوند و نمی بینند چگونه می توانند کمک کنند و نفعی برسانند و سزاوار عبادت باشند. وی با این سخن آزر را به تفکر واداشت و انگیزه دانستن را در او ایجاد کرد که به دنبال آن باشد که بداند چه کسی سزاوار پرستش است.

۲ - جایزه قرار دادن برای متربی (تشویق):

روش درست معلم آن است که متربی را با وعده و تشویق به دنبال خود می کشاند. بر اساس آیات فوق حضرت ابراهیم ۷ وعده هدایت به راه راست را به آزر داد، تا مخاطب جامد الفکر را به تبعیت وادارد. فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا

۳ - بیان حقایق و ایجاد بصیرت در متربی:

قانون شناخت در علوم تربیتی به ما می گوید که اگر متربی شناخت کافی در مورد تعلیم داشته باشد کار برایش آسان می شود. از اینرو حضرت ابراهیم علیه السلام عبادت بت ها را به عبادت شیطان ربط داد تا آزر خطر بت ها را بشناسد و از خواب غفلت بیدار شود. يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا.

۴ - تهدید متربی:

در شیوه تربیت هنگامی که توجه دادن به عقل و تشویق نتیجه نداد مربی به تنبیه روی می آورد. از این رو حضرت ابراهیم ۷ بعد از طی مراحل تربیت، عذاب الهی را به آزر یادآور می شود. (يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ).

دکتر مصطفی رجب موارد فوق را اعجاز تربیتی آیات مذکور می داند و می نویسد: «انه الاعجاز التربوی للقرآن الکریم فی صوره من صوره و...». (همان، ص ۱۷۰)

نقد و بررسی

در مباحث گذشته ضوابط و شرایط اعجاز علمی بیان شد که با توجه به آن ضوابط، به نظر می رسد که مطالب دکتر مصطفی رجب در مورد آیات ۴۱-۴۵ سوره مریم اعجاز تربیتی نیست بلکه مطالب و نکات شگفت انگیزی است که در آیات فوق مطرح شده است، چرا که:

اولاً این روش ها (ایجاد انگیزه، بصیرت، تشویق و تهدید) ظاهراً از روش های ابتکاری قرآن به شمار نمی آید بلکه شیوه های عقلانی در تربیت است که همواره انسان های قبل و بعد از حضرت ابراهیم علیه السلام از آن ها استفاده کرده و

ص: ۱۱۰۶

می کنند، پس دیگران از آوردن مثل آن عاجز نبوده اند.

ثانیاً این نکات تربیتی آیات فوق متضمن اخبار غیبی نیست همان طور که ارائه دهنده یک نظام تربیتی یا نظام دعوت و تبلیغ خاص نیست و تحوّل تربیتی را در تاریخ اثبات نمی کند تا اعجاز علمی قرآن به شمار آید.

اگر ثابت شود که یکی از روش های تربیتی مذکور در آیات فوق، قبل از قرآن در میان بشر مطرح نبوده بلکه ابتکار قرآن و نوعی خبر غیبی قرآن است می توان ادعای اعجاز علمی تربیتی در آیات فوق را مطرح کرد.

ابعاد علمی و نکات تربیتی آیات فوق

انصافاً در آیات فوق ابعاد علمی، اهداف و روش ها، نکات تربیتی کاربردی و شگفت انگیز وجود دارد. همچنین صفات جالبی برای متربی بیان شده که برخی از آن ها را دکتر مصطفی رجب بیان کرد و برخی دیگر قابل طرح و بررسی تفصیلی است از جمله:

الف: ابعاد علمی آیات

۱ - اشاره به اهداف و روش های تربیتی (که در ادامه خواهد آمد)؛

۲ - اشاره به مباحث تاریخی وَادُكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ، (مریم / ۴۱)؛

۳ - اشاره به مباحث فرا روانشناسی مثل شیطان شناسی؛

۴ - اشاره به برخی مباحث مدیریت مثل رهبری و تبعیت از آن؛

۵ - اشاره به برخی مباحث اخلاقی (صدیق)؛

۶ - اشاره به برخی مباحث کلامی (مثل خداشناسی و معاد و...)

ب: مباحث تربیتی آیات

۱ - اهداف تربیت: از جمله هدایت - نجات از عذاب - بصیرت - جلوگیری از انحراف و همنشینی و عبادت شیطان و عصیان گری در برابر پروردگار؛

۲ - روش های تربیتی: از جمله بشارت گری، هشدار گری، استدلال کردن، پرسش گری، دشمن شناسی؛

۳ - بیان صفات مربی: از جمله صدیق، عالم بودن، هدایت گر بودن، دلسوزی، دشمن شناسی، منطقی بودن؛

۴ - نکات تربیتی از جمله: جلب اعتماد مربی، احترام و ابراز محبت به مربی، شروع تربیت از خداشناسی، شروع با هدایت

نزدیکان، یادآوری تاریخ درس آموز انبیاء، تقدم تشویق بر تنبیه، تبلیغ چهره به چهره و....

ص: ۱۱۰۷

(۱) واژه «رضاعه» در اصل از ماده «رضع» به معنای «نوشیدن شیر از پستان» است.

(۲) تعبیر «یرضعن» به صورت اخباری آمده است (نه انشایی و دستوری) که به گونه ظریفی، حال مادران را بیان می کند که به «فرزندانشان دو سال کامل شیر می دهند»، و این شیوه بیان تأثیر روانی بیش تری در توجه مادران به شیر دادن دارد.

(۳) در مورد جمله «لا تُضار» تفسیرهای متعددی شده است. (ر. ک: تفسیر نمونه، ۲/ ۱۳۳-۱۳۴)

(۴) در علم کلام و عقاید از این دلیل با عنوان «دفع ضرر محتمل» یاد می شود (همان، ۷۷).

(۵) البته تقلید در فروع دین است و مسأله ابراهیم با عمویش مربوط به اصول دین بود، ولی حتی در این گونه مسائل نیز لازم است که افراد از راه نمایی دانشمندان استفاده کنند.

(۶) «ولّی» در این جا به معنای لغوی اش، یعنی از پی در آمدن و ملحق شدن است تا بتواند نتیجه عذاب باشد.

- ابن بابويه، محمد بن علي (صدوق)، عيون اخبار الرضا ٧، تصحيح حسن اعلمى، بيروت، مؤسسه اعلمى، ١٤٠٤.
- حزّاني، ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ١٤٠٤.
- خوئى، آيت الله سيد ابو القاسم، البيان فى تفسير القرآن، قم، المطبعه العلميه، ١٣٩٤ ق.
- رجب، مصطفى، الاعجاز التربوى فى القرآن الكريم، اردن، انتشارات جدارا للكتاب العالمى، ٢٠٠٦ م.
- رضايى اصفهانى، محمد على، تفسير قرآن مهر، قم، پژوهش هاى تفسير و علوم قرآن، ١٣٨٨ ش.
- رضايى اصفهانى، محمد على، منطق تفسير قرآن (١) مبانى و قواعد تفسير، قم، انتشارات مركز جهانى علوم اسلامى، ١٣٨٧ ش.
- قمى، شيخ عباس، سفينه البحار، طهران، دارالاسوه للطباعه و النشر، ١٤١٦ ق.
- مجلسى، علامه محمد تقى، بحار الانوار، تهران، المكتبه الاسلاميه، ١٣٨٥ ش.
- مكارم شيرازى، ناصر، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٧٤.

حجت الاسلام دکتر سید حمید جزایری

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

Jazayeri@almustafaou.com

چکیده

نظام حقوقی قرآن دارای ویژگی هایی است که جمع آنها در تشریحات بشری وجود ندارد و تا زمان نزول قرآن، بشریت بدان راه نیافته بود و همیشه همراه با ادعای نبوت و تحدی بوده است.

اعجاز حقوقی قرآن دارای ابعاد متعددی است. ارایه نظام حقوقی ممتاز، هماهنگ، مترقی، مطابق فطرت و میرای از هر گونه خطای افراطی و تفریطی در عصر جاهلی و رکود فوق العاده فرهنگی؛ تأثیر و نقش آفرینی ممتاز آن نظام در تحول جامعه؛ نحوه ورود و ارایه تک تک قواعد و دستورات حقوقی به شیوه ای بدیع به همراه مبانی متقن، امری تحیر آور است. از سوی دیگر، با نظریه پردازی های حقوقی در قرآن مواجه هستیم که بعد از صدها سال بشر به آن پی برده است و بلکه در مواردی به رغم گذشت قرن ها بشر هنوز به رمز و راز تمام ابعاد آنها پی نبرده است؛ لذا این بُعد زیر مجموعه اخبار غیبی است.

از دیگر ابعاد اعجاز حقوقی قرآن، ویژگی های اساسی موجود در تشریح احکام و نظام حقوقی آن است. مواردی مانند خدامحوری؛ ابتدای بر وحی؛ نظام مند بودن مکتب حقوقی قرآن؛ ارتباط قوانین حقوقی با صفات حق تعالی؛ عدالت محوری حاکمیت ارزش های اخلاقی و معنوی؛ مطابقت مقررات با فطرت بشری؛ یسر گرایی و در حد طاقت بشر؛ بیان عام و پرهیز از ورود به جزئیات، تدریج در بیان احکام؛ ابتدای احکام بر مصلحت و مفسده؛ جامعیت؛ عقل گرایی؛ پرهیز از وهم و خرافه؛ سبک های مختلف بیان احکام؛ ضمانت های اجرای قانون و... از جمله اصولی است که نظام حقوقی قرآن مبتنی بر آن است.

این نوشتار در راستای تشریح ابعاد این اعجاز به صورت اجمالی و با ذکر نمونه هایی از اعجاز تشریحی قرآن سامان یافته است.

کلید واژه ها: قرآن، اعجاز، تشریح، حقوق، اعجاز حقوقی.

بی تردید، مباحث حقوقی با تمام تنوعش یکی از مهم ترین ابعاد زندگی بشر می باشد و با تأمل در قرآن درمی یابیم که قرآن نه تنها به این مباحث توجه داشته، بلکه یکی از ابعاد اعجاز به شمار می رود؛ بدین معنا که قرآن در قسمت احکام (فردی و اجتماعی) و حقوق (تنظیم روابط اجتماعی افراد جامعه) راهی را پیموده که تا آن روز، بشریت بدان راه نیافته بود و تا ابدیت بدون راهنمایی دین، دستیابی به آن امکان پذیر نیست. تشریحات قرآن همه جانبه و کامل است و بدون هیچ گونه کاستی بر بشریت عرضه شده و از هر گونه آلودگی و خطا پاک و از خرافات به دور است.

اعجاز حقوقی دارای جلوه های متعددی می باشد و نظریه اعجاز تشریحی مبتنی بر جمع میان این ویژگی هاست؛ بدین بیان که جمع میان این ویژگی ها امری خارق العاده به شمار می آید و با توجه به مقرون بودن با ادعای نبوت و تحدی، تعریف اعجاز بر آن صدق می نماید.

ابعاد اعجاز حقوقی

۱ - قوانین عالی از فردی درس ناخوانده

یکی از ابعاد اعجاز قرآن در عرصه علمی و به طور خاص در بعد حقوقی و قانون گذاری، نزول قرآن بر زبان پیامبری امی و شخصی درس ناخوانده در عصر خمودگی و خموشی علمی بشر است؛ عصری که معلومات بشر در گستره علوم طبیعی و انسانی بسیار اندک و اغلب خطا آمیز بود و افکار و اندیشه های خرافی بر فرهنگ و روابط اجتماعی افراد جامعه استیلا داشت و شرایط لازم برای تدوین قوانینی مترقی فراهم نبود. با آن حال، قرآن کریم با اقیانوسی از معارف و آموزه های انسان ساز، نظامی مترقی و هماهنگ و مطابق با فطرت انسان ها ارایه نمود و ایده و راه جامعه بهره مند از حیات طیبه را نشان داد. قبل از طلوع اسلام مردم در جهل و انحطاط علمی به سر می بردند. در آن دوران تاریک، اختلافات نژادی، قانون زور و هرج و مرج اجتماعی بر ملل جهان، به ویژه عرب، حکومت می کرد. قوم عرب قبل از اسلام از عقاید خرافی بهره فراوان داشت و از یک قانون و نظام اجتماعی واحد محروم بود. بت پرستی، زنده به گور کردن دختران و... از رسوم آنان بود. ولی با درخشش نور اسلام در مکه، توحید جایگزین بت پرستی و علم و فضایل بدیل جهل و رذایل شد. پیشرفت ها، امتیازات و افتخاراتی که نصیب مسلمانان شد، در اثر تعالیم عالی قرآن مجید بود که بر تمام کتاب های آسمانی برتری دارد و قوانینش مبتنی بر عقل و قانون گذاری آن میانه رو و معتدل است؛ برای مثال، در مورد انفاق چنین تذکر می دهد؛ *وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا* (اسراء / ۲۹)؛ «و دستت را بسته شده به گردنت قرار نده، (و ترک بخشش نکن) و آن (دستانت را برای بخشش) به طور کامل نگشا، تا سرزنش شده [و] درمانده بنشینی». قرآن مجید مردم را به عبادت خداوند، تفکر در آیات الهی، تجویز معاملات و تحریم ربا، امر به ازدواج برای تأمین نیاز فطری، خوش رفتاری با همسر، امر به معروف و نهی از منکر و... دعوت می کند؛ بنابراین، قوانین قرآن و تعالیم اسلام به گونه ای است که تمام مصالح فردی و اجتماعی را در نظر گرفته و قوانین آن به نحوی تنظیم شده که تمام نیازمندی های مختلف جوامع بشری را شامل و تمام جهات معنوی و اخروی را در بر می گیرد؛ یعنی هم به امور زندگی می پردازد و هم بر اصلاح جهان آخرت نظارت می کند. یکی از مسائل مسلم در زندگی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بسیار روشن و انکار نشدنی، «امی» بودن آن حضرت است؛ بدین معنا

که آن حضرت نه خوانده بودند و نه نوشته بودند و نه اساساً معلمی دیده بودند. این مسأله آن قدر مسلّم است که خاورشناسان معروف غربی نیز در کتب خویش به این حقیقت اعتراف دارند. بر این اساس، صدور الفاظی مانند کلمات قرآن کریم که آن همه جنبه های

ص: ۱۱۱۱

اعجازی اعم از فصاحت، بلاغت، اسرار خلقت، اخبار غیبی و... در آن نهفته است، از چنین شخصی، قطعاً دلیل آن است که این کار، خدایی است و این علم، علمی است که از طریق وحی کسب شده است. قرآن کریم خود در این باره می فرماید: وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ (عنکبوت / ۴۸)؛ «و پیش از این (قرآن) هیچ کتابی نمی خواندی [و پیروی نمی کردی] و با دست راست آن را نمی نوشتی؛ در صورتی که (اگر می خواندی و می نوشتی) حتماً، باطل گرایان شک می کردند».

۲ - تأثیر قرآن در جامعه سازی و تحوّل حقوق اجتماع

یکی دیگر از ابعاد اعجاز حقوقی قرآن، تأثیر نظام حقوقی آن در تحول جامعه (جامعه سازی نظام حقوقی قرآن) است که امری بدیع و تحیرآور است. قرآن در یک نظام کاملاً جاهلی نازل شد که کمترین بهره ای از تعالی اخلاقی و حقوقی در آن به چشم نمی خورد، ولی می بینیم در مدت نسبتاً کوتاهی تعالیم قرآن و تلاش رسول اکرم ۹ باعث تحول روحی اساسی در جامعه و توده های مردم گردید. این امر، بی تردید، یکی از مظاهر اعجاز کاربردی قرآن می باشد. جامعه ای که در آن زنان از حداقل حقوق بی بهره بودند و زنده به گور کردن نوزادان و شراب خواری و جنگ های طولانی به خاطر اهدافی بسیار کودکانه از شاخصه های آن است، بر اثر تعلیمات قرآن به اوج انسانیت و ایثار نزدیک می شود. البته اسلام برای معالجه عادات مذموم و ریشه دار در دل های مردم و ارتقای فرهنگی آنها از شیوه تدریج استفاده کرده است و به تدریج، بدون به کار بردن شدت عمل در نهی و تحریم، توانسته به اصلاح آنها اقدام نماید؛ برای مثال، برای حذف شراب در زندگی مردمی که حیاتشان با آن مخلوط شده بود، با تحریم تدریجی و یک شیوه حکیمانه، آن را از زندگی مردم دور نمود بدون اینکه حرج و سختی آن را احساس کنند.

لازم به ذکر است هرچند که این بعد از اعجاز قرآن کمتر موشکافی شده، ولی بحث و تحقیق گسترده ای را می طلبد که در صورت ارایه صحیح می تواند یکی از ابزار جدی برای جذب افراد به سوی قرآن و آموزه های آن باشد و حیثیت کاربردی دین را در جامعه مطلوب به خوبی محقق سازد.

۳ - ارائه قوانین در نظامی هماهنگ

نحوه ورود و ارایه قواعد و دستورات حقوقی مبتنی بر مبانی حقوقی به شیوه ای ممتاز و در قالب نظامی هماهنگ یکی دیگر از ابعاد اعجاز حقوقی قرآن است؛ به گونه ای که کمترین اختلاف، تهافت و ناسازگاری در قوانین قرآن وجود ندارد، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء / ۸۲) همچنان عرضه و نهادینه شدن قوانین آن در مدتی بسیار کوتاه، یعنی بیست و سه سال، نیز خود مسأله ای شگفت انگیز و جالب توجه است.

از نمونه های اعجاز تشریحی قرآن کریم، ممنوعیت شراب خوری است. شراب خواری و مصرف الکل یکی از این عادات ناپسندی بود که از دیر باز و قبل از حضور اسلام در شبه جزیره عربستان رایج بود. هر چند جوامع به اصطلاح متمدن امروز نیز در این بلای جسم و جان سوز غوطه ور هستند و هر ساله آمارهای تکان دهنده ای از آثار تخریبی آن در میان جوامع به گوش می رسد، لیکن اسلام با توصیه های اعجاز گونه خود در زمانی که حتی شراب را با نفع و فایده می دیدند، پیروان خویش را از

آن نهی نمود، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ (نساء/ ۴۳) و در آیه ای دیگر، شراب را پلید و از عمل شیطان معرفی کرد، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ... (مائده/ ۹۰). همگام با این آیات، روایات معصومان: نیز بر شدت زشتی آن اشاره داشته، آن را «ام الخبائث» (ریشه و مادر زشتی ها) (حرعاملی، مستدرک الوسایل، ۱/ ۱۳۹) دانسته و دائم الخمر را هم ردیف بت پرست (مجلسی، بحارالانوار، ۱۶۴/۶۵) معرفی

ص: ۱۱۱۲

می کنند. در روایتی دیگر نوشنده و نوشاننده، خریدار و فروشنده و خلاصه تمامی کسانی را که در بساط این منکر شریک اند، لعنت می نماید» (نهج الفصاحه، ۶۲۷، حدیث ۲۲۲۹).

حال این سؤال مطرح است که قرآن که بعضی از روش های اعراب قبل از اسلام را تأیید می کند یا بسیاری از امور را که برای جسم و روح ضررهایی دارد، در حد مکروه نهی می کند، چگونه چنین تحریم سختی را برای مسأله شراب و شراب خواری در نظر می گیرد؟ انسان عصر نزول به یقین مضرات عمیق شراب را نمی دانسته، ولی اکنون به برکت رشد علم و صنعت، بسیاری از این آثار ناگوار کشف شده است.

ارنست رنان، مورخ فرانسوی، در این باره می نویسد: «دین اسلام پیروان خویش را از بلاهای چندی از جمله شراب و خوک و لعاب دهان سگ نجات داده است» (اهتمام، فلسفه احکام، ۱۵۶؛ امین شیرازی، اسلام پزشکی بی دارو، ۴۶، رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۳۳۵). شراب عقل را زایل می کند و آدمی را از حوزه انسانیت خارج می سازد. در حوزه مسایل اجتماعی روحیه جرم و جنایت را دامن می زند و زمینه تصادفات، قتل ها و خودکشی را فراهم می کند که آمارهای منتشره مؤسسات تحقیقاتی غربی گواه این مدعا است (ر. ک: رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۳۳۵).

زیان های اقتصادی که از سوی مشکلات و دردهای جسمی حاصل از الکلیزم بر فرد و جامعه وارد می شود، بخشی دیگر از آثار الکل است. علاوه بر آن، ضررهای معنوی شراب خواری نیز جالب توجه است. دوری از معنویت و اخلاق انسانی که به از هم گسیختگی بنیان خانواده و روابط عاطفی والدین و فرزندان بر می گردد، بخشی دیگر از آثار زیان بار شراب است. اما آنچه پزشکان اسلامی و غیراسلامی بر آن متمرکز شدند، آثار زیان بار الکل از نظر علم پزشکی است.

الکل و شراب به طور شگفت انگیزی بر مغز و اعصاب تأثیر می گذارد و باعث اختلال در کار آنها و التهاب بخش های مختلف آن دو می گردد. علاوه بر اعصاب، بیماری های گوارشی چندی از قبیل خراش غشاهای مخاطی دهان و حلق، التهاب مری، سرطان مری، التهاب حاد معده و سرطان آن، التهاب لوزالمعده، تأثیر مستقیم بر کبد و ایجاد اختلال در جذب مواد غذایی در روده ها از آثار زیان بار شراب است. الکل فعالیت های جنسی را تحت تأثیر قرار می دهد و اختلال هایی در روند جنسی و اعضای تناسلی به وجود می آورد. نقش الکل در ایجاد سرطان نیز از موارد دیگر آثار زیان بار این پدیده شوم است. در تحقیقی که دکتر لورمی انجام داده، مشخص گردیده که ۵۱ بیمار از ۵۸ بیمار مبتلا به سرطان لوزه، زبان و حنجره از معتادان به الکل بوده اند (دیاب و قرقوز، طب در قرآن، ۴۱-۱۵۸). شراب هم چنین تأثیر عمیقی بر فرزندان می گذارد که والدین آنها معتاد به آن بوده اند. یکی از پزشکان آلمان ثابت کرده که تأثیر الکل تا سه نسل به طور حتمی باقی است به شرط اینکه این سه نسل الکی نباشد (امین شیرازی، اسلام پزشکی بی دارو، ۴۴؛ نقل از علوم جنایی، ص ۸۶۳؛ رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۳۴۶).

آنچه گفته شد، فقط بخشی از آثار زیان بار کشف شده الکل و نشان دهنده اعجاز قرآن در حکم به تحریم شراب است.

نظریه پردازی های حقوقی قرآن نیز از ابعاد اعجاز حقوقی قرآن است که بشر بعد از ده ها سال به آن پی برده و در مواردی به رغم گذشت قرن ها هنوز به رمز و راز آنها پی نبرده است؛ مانند طرح حق عبودیت به عنوان اصلی ترین و اولین حق در میان حقوق که سایر حقوق در راستای آن معنی و مفهوم می یابد؛ لذا مباحثی مانند توجیه جهاد و

ص: ۱۱۱۳

جنگ های اسلامی و احکامی مانند محکومیت سنگین برای ارتداد، توجیه پذیر و منطقی است. ممنوعیت سقط جنین و قائل شدن حق حیات حتی برای طفل در رحم یا رابطه نعمت ها و نعمت های دنیا با تقوا و گناه از نظریه پردازی هایی است که در آیات کریمه قرآن مطرح شده است.

این مطالب مترقی را قرآن صدها سال قبل بیان کرده است و بشر امروز به اهمیت و تأثیر آنها پی می برد.

۵- ویژگی های خاص نظام حقوقی قرآن

ارکان و ویژگی های اساسی موجود در تشریح احکام و نظام حقوقی قرآن نیز از ابعاد اعجاز حقوقی قرآن است؛ ویژگی هایی که این نظام را از سایر نظام های حقوقی ممتاز نموده است و امتیازاتی دارد که مجموعه آن در تشریحات بشری وجود ندارد. برخی از این امتیازات بدین قرار است.

یک - خدامحوری

قرآن هدف از خلقت را معرفت، عبادت و تقرب به پروردگار بیان نموده است؛ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات/ ۵۶). هم چنین در نظام حقوقی اسلام، سعادت اجتماعی که هدف قریب هر نظام حقوقی است، وسیله ای برای رسیدن به کمال حقیقی او و تقرب به خداست (مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ۶۴) برای اثبات این مطلب می توان از آیه يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (روم/ ۷) و آیه فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى (نجم/ ۲۵) استفاده نمود که طبق آنها ضرورت عدم غفلت از آخرت، ملازم با آن است که تمام نظام حقوقی اسلام با رویکرد تقرب به خدا باشد.

توجه به توحید و مبدأ هستی در سراسر احکام حقوقی و عبادی دیده می شود. از آن بالاتر، قرآن مبنا و محور تجمیع مردم را پرستش و عبادت معبودی واحد می داند و بر همین مبنا به دعوت اهل کتاب می پردازد؛ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ (آل عمران/ ۶۴). با تأمل در قواعد حقوقی قرآن در می یابیم که در قوانین حقوقی اسلام به پیوند آنها با صفات حق تعالی توجه خاص شده است؛ مثلاً آیه مبارکه وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (اسراء/ ۲۶) به عبارت ذَلِكْ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ مَقْرُونٍ گردیده یا از ربا به عنوان جنگ با خدا یاد شده است.

دو - ابتدای بر وحی

یکی از مهم ترین امتیازات نظام حقوقی قرآن، ابتدای آن بر وحی است. این مهم تفوق این نظام را بر نظام های بشری با تمام ضعف ها و محدودیت هایشان، موجب گردیده است. اساساً بشر به دلیل ضعف احاطه علمیش به ابعاد مختلف حیات انسان؛ جرم ها و مجازات ها نمی تواند الگویی جامع و کامل را ارائه نماید، ولی خداوند به دلیل علم و حکمت بی نهایتش می تواند با احاطه به تمام ابعاد انسان، نسخه صحیح و بی خطا را تدوین نماید.

در تکمیل این سخن، توجه به چند نکته مفید است:

قرآن حتی لزوم پیروی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از وحی را به صراحت در نه آیه مانند احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ

وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ (مائده / ۴۸) بیان می نماید.

قرآن حاکمان به غیر حکم الهی را در پنج آیه مانند وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (مائده / ۴۵) به فسق، ظلم و کفر منتسب می نماید.

قرآن در آیاتی مانند أَلَا لَهُ الْحُكْمُ (انعام / ۶۲) حکم را اختصاص به خداوند متعال نموده است.

قرآن در آیاتی مانند وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (آل عمران / ۱۸۹)؛ مُلْكُ (تدبیر و حکومت) را مختص به خداوند معرفی می کند و تدبیر جامعه و ولایت تکوینی و تشریحی را مختص به خداوند می داند. قرآن در آیاتی

ص: ۱۱۱۴

مانند وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنِّ وَالٍ (رعد/ ۱۱) خداوند را ربّ می داند.

قرآن در آیات متعددی مانند وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ (بقره/ ۲۱۳)؛ لزوم رجوع مردم به کتاب و احکام الهی را مطرح می نماید.

قرآن در آیات متعددی مانند قُلْ آتَىٰ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَفْتَرُونَ (انعام/ ۱۳۶) به نکوهش از کسانی می پردازد که برای خود حق قانون گذاری را قائل اند.

سه - نظام مند بودن مکتب حقوقی قرآن

قرآن و اسلام دارای نظامی حقوقی است که از مشخصات اصلیش، وجود انسجام و هماهنگی میان اجزای آن در راستای هدفی معین و مبتنی بر پیش فرض هایی روشن و خاص و بر اساس مستنداتی معین می باشد؛ لذا این دیدگاه در نحوه نگاه به آیات بسیار تأثیر دارد. روشن است هر نوع قانون گذاری و تشریحی لازم است بر اساس پایه ها و اصولی بنا گردد که از آن برای بقا و دوامش در بین مردم کمک گیرد تا مردم نیز به عدالتش راضی و از حکمتش مطمئن باشند و در زندگی اجتماعی، مصالح فرد و مجتمع را تأمین نماید. شریعت اسلامی دارای پایه ها و اصول ثابتی است و از چنان ویژگی ای برخوردار می باشد که مردم با اطمینان و اعتماد تمام آن را پذیرفته و در مقابلش تسلیم اند؛ چون قوانینش با فطرت سالم که خداوند انسان را بر اساس آن خلق نموده و غیرقابل تبدیل و تغییر است، هماهنگ می باشد و چنان که شواهد گواه است، قرآن عقل های سالم را مخاطب خویش قرار می دهد، به کار و کوشش تشویق می کند، به جهاد در راه خدا دعوت می نماید و منادی ایثار، آزادی، مساوات، احسان و نیکوکاری می باشد.

چهار - عدالت محوری

برخی معتقدند مبنای اصلی حقوق، عدالت است؛ لذا قانون گذار هم باید از قواعد عدالت پیروی کند و قاعده ای به عنوان حقوق قابل احترام و تبعیت است که حافظ عدالت باشد. به این نظریه «مکتب حقوق فطری یا طبیعی» گفته می شود.

برخی دیگر معتقدند مبنای حقوق، قدرت حکومت است نه عدالت و قاعده حقوق به پشتیبانی دولت همیشه محترم است، خواه هدف آن اجرای عدالت باشد یا نه. به این نظریه «مکتب تحققی» گفته می شود.

قرآن کریم شالوده قوانین حقوقی را بسط عدالت بر شمرده و عدالت از اصول حاکم بر مقررات حقوقی قرآن است؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ (مائده/ ۸) و وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا (انعام/ ۱۵۲).

مسأله عدالت و قسط و تحقق و پایداری آن از مبانی قوانین حقوقی قرآن است تا آنجا که هدف از رسالت پیامبران، برقراری قسط و عدل معرفی شده است؛ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید/ ۵) و وَلِكُلِّ

أَمَّهُ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (يونس / ۴۷).

پنج - حاکمیت ارزش های اخلاقی و معنوی

یکی از خصوصیات ممتاز نظام حقوقی قرآن، رابطه نظام حقوقی و اخلاقی در قرآن و حاکمیت اخلاق بر آن است، به نحوی که می توان اظهار نمود، نظام حقوقی قرآن از زیر مجموعه های نظام اخلاقی است و به همین جهت در قرآن احکام حقوقی همراه با احکام اخلاقی بیان شده است؛ واذْكَرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَآثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (مائده / ۷). این آیه، هنگام یادآوری پیمان ها و پایبندی به

ص: ۱۱۱۵

آنها، علم خدا را گوشزد می کند و آیات دیگر احکام حقوقی را با اتکای به صفات حق تعالی بیان می نماید (مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ۴۶). احاطه شدن احکام به اخلاق فاضله در قرآن به وضوح هویدا است؛ مثلاً می فرماید: وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سِلامًا (فرقان / ۶۳)؛ «بندگان (خاص خدای) گسترده مهر، کسانی هستند که فروتنانه بر زمین راه می روند و هنگامی که نادانان ایشان را مخاطب سازند، به آنان سلام (خداحافظی) گویند». خلاصه آنکه هدف نظام حقوقی قرآن، متناسب با هدف نظام اخلاقی - نظام استکمال و کمال انسان - می باشد.

شش - مطابقت مقررات با فطرت بشری

از خصوصیات نظام حقوقی قرآن، هماهنگی کامل قوانین حقوقی آن با فطرت سالم است؛ فطرتی که خداوند انسان را بر اساس آن خلق نموده است. عبادات در اسلام، پاک و خردپسند و موافق فطرت اصیل انسانی عرضه شده است. در این عبادات نه فقط نیایش شایسته پروردگار و تقرب انسان به درگاه الهی لحاظ شده، بلکه پاک سازی درون و پالایش نفس نیز مورد عنایت واقع گردیده است؛ لذا بر آیند این دو گرایش، موجب تعادل در ابعاد وجود انسان است:

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ (بینه / ۵)؛ «در حالی که حق گرایانه دین (خود) را برای او خالص گردانند، و نماز را بر پا دارند».

هفت - آسان گرایی و رعایت طاقت بشر

بر پایه تعالیم قرآن کریم، دین نیامده که بر مردم دشواری تکلیف را تحمیل کند، بلکه آمده تا آنان را از بار سنگین تیرگی درون رهایی بخشد؛ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (مائده / ۶)؛ «خدا نمی خواهد بر شما هیچ تنگ بگیرد، ولیکن می خواهد شما را پاک سازد و نعمتش را بر شما تمام نماید؛ تا شاید شما سپاس گذاری کنید». قرآن شریعتی را ارایه می نماید که در آن به مردم زیاده تر از حد توانشان تکلیفی نمی شود و اصل حاکم بر مقررات آن، تسهیل و آسان گیری است؛ چون تکالیف اسلام جملگی در حد توان انسان و فاقد چنان مشقتی است که انسان نتواند آن را انجام دهد؛ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (حج / ۷۸) و وَلَا تَكُلْفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْرَهَا (مؤمنون / ۶۲). دستورات و الزامات حقوقی قرآن مقدور عملی میسور و در حد توان بشر است؛ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (بقره / ۱۸۵).

از این رو قرآن برای شرایط اضطراری، تکالیفی سبک تر و رخصت هایی را قرار داده است تا قوانین آن موجب مشقت نگردد؛ مثلاً در اسلام روزه ماه رمضان واجب است اما برای مسافر و مریض رخصت است.

هشت - دوری از خطا و گرایش های انحرافی

میرا بودن از هر گونه گرایش های منحرف کننده که ممکن است در قوانین وضعی تأثیرگذار باشد. تجربه نشان داده که این امکان، در اکثر قوانین وضعی بشری تحقق یافته است. حتی انسان های بزرگ، هرچند سعی در پرهیز از گرایش های قومی، نژادی، منطقه ای، گروهی و صنفی نموده اند، باز ناخودآگاه در این زمینه دچار لغزش شده اند. امروزه بشریت از ناهنجاری

این گونه قوانین وضعی، چه در سطح بین المللی و چه در محدوده های خاص، رنج می برد. اما قانون گذار اسلام خدای متعال است که عالم به همه چیز است؛ از این رو، خطا در قوانینش راه ندارد و نیز هوای نفس و تمایل به قوم و نژاد و منطقه ای خاص ندارد تا انحرافی در قوانینش پیدا شود.

نه - چند بعدی بودن

حیات انسان دارای سه بعد اساسی است؛ الف) رابطه با شئون فردی و شخصی خود، ب) رابطه با شئون اجتماعی و

ص: ۱۱۱۶

جامعه خود، ج) رابطه با خدا و آفریدگار خویش.

در بعد سوم از رابطه انسان، اخلاق، معنویت و کرامت انسانی مطرح می شود.

قوانین وضعی بشری، تنها شئون فردی و اجتماعی را جهت می بخشد و حتی به بعد فردی هم کمتر توجه می کند و از بعد سوم، یعنی رابطه با پروردگار، غافل است، در حالی که همین بعد به حیات انسان درخشش می دهد و او را کاملاً متعادل می سازد و به او چهره ملکوتی می بخشد. اسلام، درباره شئون خاص افراد وظایفی مقرر داشته که آدمی را در پندار، گفتار و رفتار متعادل می سازد. نیز در تأمین مصالح همگانی و تضمین گسترش عدالت اجتماعی می کوشد تا جامعه ای سالم و سعادت بخش فراهم نماید تا از این طریق هر فرد به آسانی به حقوق طبیعی و مشروع خود دست یابد.

اسلام علاوه بر این دو، انسان را به علو شرف و بلندای کرامت خویش آشنا می کند. جایگاه اخلاق و معنویت را در زندگی به او نشان می دهد تا او را از سقوط در «حیض» ذلت نادانی ها و وابستگی های پست نگاه دارد و به «اوج» عزت و رفعت قرار دهد.

اسلام، احکام و قوانین تشریحی خود را بر همین سه جهت بنیان نهاده تا مفهوم وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسراء / ۷۰) را تحقق بخشد و از این راه، منصب خلافت الهی را که به او عطا کرده، جامه عمل پوشاند؛ لذا خداوند بر انسان منت نهاد که او را این چنین به شریعت خود مفتخر نمود و او را به این زیور گران قدر آراست؛ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (آل عمران / ۱۶۴)؛ «به یقین، خدا بر مؤمنان منت نهاد [= و نعمت بزرگی بخشید] هنگامی که در میان آنان، فرستاده ای از خودشان بر انگیخت که آیاتش را بر آنان بخواند [و پیروی کند] و رشدشان دهد [و پاکشان گرداند] و کتاب [خدا] و فرزاندگی به آنان بیاموزد؛ در حالی که قطعاً پیش از [آن] در گمراهی آشکاری بودند».

لازم به ذکر است، مکاتب اصالت فرد و اجتماع، اهداف مختلفی را برای حقوق ذکر کرده اند، در حالی که قرآن هم مصالح فردی و هم مصالح اجتماعی را مورد توجه قرار داده است. در آیات و روایات زیادی انسان مورد تکریم قرار گرفته (برای نمونه، ر. ک: اسراء / ۷۰) و به عقیده و آزادی او در انتخاب دین احترام گذاشته شده است؛ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (بقره / ۲۵۶). حق مالکیت انسان محترم شمرده شده و از تجاوز دیگران به حق او نهی گردیده است. از طرفی، به حقوق اجتماعی نیز توجه شده است و به همین دلیل برای سلامت جامعه نه تنها کشتن فرد در شرایط خاصی جایز، بلکه واجب قلمداد گردیده است؛ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (بقره / ۱۷۹) و اینجا از مواردی است که بعضی از سیستم های حقوقی به دلیل ترجیح مصالح فردی بر اجتماعی در حقوق، مجازات اعدام را لغو کرده اند؛ بنابراین، به خوبی دیده می شود در نظام حقوقی قرآن، توازنی بین مصالح فردی و اجتماعی برقرار است.

برخی از حقوق دانان مصالح را به سه گروه فردی، عمومی و اجتماعی تقسیم کرده اند و مصالح فردی را نیز به سه قسم تقسیم نموده اند.

این مصالح سه گونه است.

۱. مصالح مربوط به شخصیت انسان؛ مانند امنیت، سلامت بدنی، آزادی، امنیت معنوی و.... بسیاری از قوانین قرآن بر اساس این دسته از مصالح شکل گرفته است که این آیات به آنها اشاره دارد؛ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً (نساء/ ۹۲) و وَمَنْ يَقتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا (نساء/ ۹۳) و يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ

ص: ۱۱۱۷

الْمُؤْمِنَاتُ يُبَاغِنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقَنَّ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلَنَّ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ (ممتحنه / ۱۲).

۲. مصالح فرد در کانون خانواده؛ مانند تأمین نیازمندی های اعضای خانواده از سوی سرپرست خانواده و حفظ اموال و دارایی های اعضای خانواده و جلوگیری از فروپاشی خانواده. در این آیات این مصالح مورد اشاره قرار گرفته است؛ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (بقره / ۲۳۳) وَوَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (اسراء / ۲۳).

۳. مصالح مالی فرد؛ برخی از قوانینی که در قرآن آمده، برای حفظ مصالح مالی و در عین حال فردی است؛ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ (بقره / ۱۸۸)؛ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ (انعام / ۱۵۲) وَإِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا (نساء / ۱۰).

ب) مصالح عمومی

در قرآن و فقه اسلامی، قوانینی وجود دارد که مردم و مسلمانان را از تصرف در اموال دولتی که در شمار مصالح دولتی قرار می گیرد، باز می دارد. این قوانین و مقررات بدان جهت تشریح شده که مصالح حکومت اسلامی رعایت گردد؛ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَعَالِ قُلِ الْأَنْفَعَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ (انفال / ۱)؛ «ای پیامبر! از تو درباره غنایم (جنگی و ثروت های بدون مالک مشخص) پرسش می کنند؛ بگو: «غنایم (جنگی و ثروت های بدون مالک مشخص) مخصوص خدا و فرستاده [ی او] است»؛ پس، خودتان را از [عذاب] خدا ننگه دارید». وَوَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَيِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (حشر / ۶)؛ «و آنچه از (غنایم) آن (یهودی) ها که خدا به فرستاده اش باز گردانده است، پس برای (به دست آوردن) آن هیچ اسب و شتری نتاختید؛ و لیکن خدا فرستادگانش را بر هر کس بخواهد مسلط می سازد؛ و خدا بر هر چیز تواناست».

ج) مصالح اجتماعی

بخشی از قوانین حقوقی قرآن، ناظر به حفظ مصالح کلی جامعه انسانی و اسلامی است تا آنجا که گاه ضرورت می یابد، مصالح فردی فدای آن مصالح همگانی شود. آیاتی که مبارزه با اهل بغی را لازم می دانند، از این دسته است. یکی دیگر از اصول تشریحی اسلام توجه به مصالح جمع است. چنان که بعضی از احکام که نسخ آن به مصلحت عموم بوده است، نسخ گردید. این احکام در آیات وصیت و آیات میراث گفته شده است. تحویل قبله از مسجد الاقصی به سوی کعبه نیز از آن جمله است حفظ منابع عمومی نیز از مصالح اجتماعی است که می توان از آن به مصلحت حفظ منابع طبیعی مانند جنگل ها، نفت، گاز، آب و... و منابع انسانی مانند حمایت خویشاوندان و تربیت کودکان و پرستاری معلولان یاد کرد؛ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَفِيعُ أَنْ يُمَلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ (بقره / ۲۸۲)؛ «و اگر کسی که حق برعهده اوست، سبک سر یا (از نظر عقل) کم توان باشد، یا (به خاطر گنگ بودن) نمی تواند خود دیکته کند، پس باید سرپرستش (به جای او)، بر اساس عدالت، دیکته کند».

بخشی از آیات قرآن برای حفظ اخلاق عمومی که یکی از مصالح اجتماعی است، محدودیت هایی را برای افراد بیان می کند؛ مانند قوانینی که در باره قمار، فحشا و... وجود دارد؛ یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهَا إِثْمٌ كَبِيرٌ (بقره / ۲۱۹)؛ «از تو درباره شراب و قمار می پرسند؛ بگو: «در آن دو، گناه [و زیانی] بزرگ و سودهایی برای مردم است». إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ (مائده / ۹۱)؛ «شیطان، به سبب شراب و قمار می خواهد در بین شما فقط دشمنی و کینه ایجاد کند».

وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (نور / ۴)؛ «و کسانی که زنان پاکدامن

ص: ۱۱۱۸

را (به زنا) نسبت می دهند، سپس چهار گواه (بر مدعی خود) نیاورند، پس آنان را هشتاد تازیانه بزنید».

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ (نور / ۲)؛ «زن زناکار و مرد زناکار، هر یک از آن دو را صد ضربه تازیانه بزنید».

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (اسراء / ۳۲)؛ «و نزدیک زنا نشوید؛ [چرا] که آن، زشتکاری و بد راهی است».

ده - هدفمندی احکام

اهداف و مقاصد شریعت و احکام اسلامی دارای قلمرو گسترده ای است که خود نوشتاری جداگانه می طلبد ولی به اختصار چند نکته در این باره بیان می شود.

۱. بخشی از احکام فقهی برای تهذیب روح و تزکیه نفوس افراد وضع شده است؛ چنان که در قرآن کریم آمده است: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ... (عنکبوت / ۴۵)، كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره / ۱۸۳) و درباره شراب و قمار آمده است: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ (مائده / ۹۰).

نمونه هایی از این قبیل در قرآن و روایات فراوان است که مقاصد و اهداف شریعت را تزکیه افراد دانسته است. معمولاً در بخش عبادات فقه، اهدافی چون پرورش انسان و قرب الی الله و تزکیه معنوی مورد نظر شارع است. توجه به تهذیب و تعالی روح در احکام اسلامی موجب شده است که در مواردی حرمت تکلیفی موجب ابطال معاملات شود و اثر حقوقی مشخص و روشنی داشته باشد؛ مثلاً فقهها تحت عنوان روایت «اذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه؛ وقتی خداوند چیزی را حرام کرد، پولش نیز حرام می باشد» مباحثی را مطرح کرده اند و مکاسبی را به عنوان مکاسب محرمة بر شمرده اند که برخی از آنها حرمت وضعی نیز دارند؛ یعنی فاسد و بی اثر است (ر. ک: مرتضی انصاری، مکاسب، ۴-۶، ۱۵ و...). این مباحث در دیگر نظام های حقوقی چندان جایگاهی ندارد و این موارد را دستورات صرفاً اخلاقی تلقی می کنند.

۲. اقامه عدل در جامعه نیز از اهداف فقه اسلام می باشد؛ چنان که در آیات و روایات فراوانی بر این نکته تأکید شده است. در قرآن عدالت در تشریح همچون عدالت در تکوین و خلقت مهم شمرده شده است. در قرآن کریم می خوانیم: وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِيَّادِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ (مائده / ۸)؛ «و البته کینه ورزی گروهی، شما را و ندارد بر این که عدالت نکنید؛ عدالت کنید! که آن به خود نگه داری نزدیک تر است».

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ... (نساء / ۱۳۵)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! بر پادارندگان دادگری باشید؛ برای خدا گواهی دهید، و گر چه (این گواهی) به زیان خودتان یا پدر و مادر و نزدیکان (شما) باشد».

۳. رعایت مصالح در تشریح احکام و اجرای آن نیز از مسائلی است که در فقه اهمیت فراوان دارد؛ بدان معنا که اگر احکام تابع مصالح و مفاسد هستند، باید با رعایت الاهم فالاهم، مهم را فدای اهم کرد.

تقیه در اجرای احکام در بعضی از موارد که از واجبات مذهب امامیه است، از همین قییل می باشد، چنان که وضع احکام ثانوی و حکومتی نیز به دلیل رعایت مصالح اهم است.

ابتنای احکام بر مصالح و لزوم تشریح مبتنی بر جلب مصالح و دفع مفسد از گزاره های منظومه کلامی مذهب امامیه است. بر مبنای این آموزه تشریح لزوماً تابع وجود مصالح و مفسدی است که شارع آن را در نظر دارد ضرورت و وجوبی «عن الله» نه «علی الله» آن گونه که معتزله مدعی هستند.

ص: ۱۱۱۹

استقرا در آیات الهی نشان می دهد که موارد بسیاری وجود دارد که قرآن کریم حکمت تشریح حکم را نیز بیان کرده است. از آن جمله می توان به موضوع مهم قصاص اشاره نمود؛ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره/ ۱۷۹). مذاقه در این شریفه نشان می دهد که در تشریح قصاص هم مصلحت دنیوی مدنظر بوده است (یعنی حیات و بازدارنده بودن حکم قصاص نسبت به اقدام کردن به سلب حیات دیگران) و هم مصالح اخروی که در «لعلکم تتقون». مورد اشاره است. البته انتهای آیه بی مناسبت با متن آیه نیست؛ چرا که خود به جنبه بازدارندگی تشریح قصاص توجه می دهد. اساس قانون گذاری در قرآن رعایت مصالح و مفاسد است و مصلحت سنجی از جمله مهم ترین مبانی و معیارهای آرای حقوقی قرآن است. در اندیشه دین داران و آنان که قرآن را کتاب آسمانی می دانند، احکام، قوانین، حقوق و ضوابط ارتباط افراد با همدیگر و افراد با اجتماع و دولت، همگی دارای حکمت و فلسفه خاصی است؛ چرا که در اندیشه این افراد خداوند عالم و حکیم است و لازمه علم و حکمت، رعایت مصالح برتر است، چه در اصل خلقت و آفرینش و چه در تعیین حقوق و قوانین؛ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا (ص / ۱) وَالَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (سجده / ۷).

یازده - رعایت مصلحت فرد و جامعه

از پرسش های اساسی در مباحث حقوقی آن است که آیا هدف تمام قواعد باید آسایش و آزادی فرد باشد یا غرض، تأمین نیازمندی های اجتماع است و فرد به عنوان جزیی از آن مورد توجه می باشد یا سرانجام باید امر سومی را هدف اصلی قرار داد؟ دیدگاه های مختلفی مانند نظریه حقوق فردی و مکتب اصالت اجتماع در این باره مطرح شده است (ر. ک: سمیر عالی، علم القانون و الفقه الاسلامی، ۱۲۱).

به طور کلی، نظریه اصالت حقوق فردی و اصالت حقوق اجتماعی در دو طرف افراط و تفریط واقع شده است؛ لذا در این بین، نظریات معتدلی ارایه شد و عده ای کوشیده اند تا با تلفیق دو نظریه سابق، راه سومی را ابراز دارند.

مکتب اصالت فرد در بحث به کارگیری حق در موقعی موجب ضرر به غیر شود، می گوید: مالک آزادی مطلق دارد که هر طور خواست از حق خود استفاده کند، حال هر نتیجه ای بر آن مترتب شود، بشود و مکتب اصالت اجتماعی می گوید: وی هیچ حقی و سلطه ای ندارد، بلکه باید حق خود را در راه مصلحت اجتماع به کار گیرد، لکن راه مناسب آن است که بین دو نظریه جمع شود (همان، ۱۲۶).

قوانین مربوط به احوال شخصی، مجموعه ای از اصول عادلانه ای است که بر اساس احوال شخصی انسان در خانواده پایه گذاری شده است. اسلام برای آن، نظام کاملی را به طور مفصل که شامل مسائل ازدواج، طلاق، بارداری، عده، شیردادن و شیرخوارگی، نفقه، میراث و حقوق فرزندان و اقوام می باشد، قرار داده است. در احکام کلی آن چنان وسعتی وجود دارد که مجتهد می تواند از آن قابلیت استفاده کند و احکامی را متناسب با زمان ها و مکان های متغیر استنباط نماید.

دوازده - جامعیت

اسلام در بعد تشریح احکام از جامعیت کاملی برخوردار است که در هیچ یک از شرایع قبلی و نیز تشریحات بشری، چنین

جامعیت و گستردگی به چشم نمی خورد.

اسلام در سه بعد عبادات، معاملات و انتظامات، دیدگاه های مشخصی دارد و در تمامی جوانب این سه بعد، به طور گسترده نظریه های خود را ارائه داده، بشریت را برای رسیدن به سعادت حیات (مادی و معنوی) به پیروی از خود فرا خوانده است.

عبادات اسلام، انسان را به پاکی و صفای درون و اوستا، او را از آلائش ها پاکیزه نگاه می دارد، روح او را

ص: ۱۱۲۰

آرامش می بخشد و رابطه انسان را با ملکوت اعلا مستحکم می سازد و این خود موجب تقویت روح انسان و پاکی و صفای او است. با تأمل در اوراد و اذکار نماز و خلوص و توجه قلب به ساحت قدس الهی و نیز مقاومت درونی که از راه روزه حاصل می گردد و هم چنین با دقت در دیگر ادعیه و عبادات واجب و مستحب، به ویژه به لحاظ انجام دادن آنها در اماکن مقدسه، این نتیجه به دست می آید که تمامی اینها از یک برنامه حساب شده برای پاک سازی و طهارت درون انسان و رشد و تکامل او حکایت دارد.

از عبادات که بگذریم، ابواب معاملات و در کنار آن احکام انتظامی اسلام، آن اندازه گسترده و فراگیر است که مایه حیرت دین پژوهان گردیده است. اصولاً شریعتی به گستردگی شریعت اسلام که تمامی ابعاد حیات جامعه را زیر دیدگاه خود قرار داده باشد و در هر یک نظر داده باشد، در دست نیست.

سیزده - عقل گرایی

قرآن عقل را مخاطب قرار می دهد. عقل مسئول تکالیف انسان است، خصوصاً در آنچه به امور دنیا و شناخت پروردگار مربوط می باشد؛ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (حشر / ۲) و أَفَلَا تَعْقِلُونَ (آل عمران / ۶۵ و آیات دیگر). از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت است که فرمود: «إنما يرتفع العباد في الدرجات عند ربهم على قدر عقولهم؛ (بحار الانوار، مجلسی، ۱۶۰/۷۴) به درستی که عقل های بندگان باعث بالا رفتن درجات نزدیکی به الله می شود».

یکی از ویژگی های ممتاز آیات حقوقی قرآن، مطابقت با گزاره های یقینی عقلی است. معارف و احکام عرضه شده از سوی قرآن در جایگاه بلندی قرار دارد و از هر گونه آلودگی و وهم پاک و از خرافات به دور و از گرایش های انحرافی مبرا و خالص است. گرایش های منحرف کننده ای که ممکن است در قوانین وضعی تأثیرگذار باشد. تجربه نشان داده که این امکان، در اکثر قوانین وضعی بشری تحقق یافته است. حتی انسان های بزرگ، هر چند سعی در پرهیز از گرایش های قومی، نژادی، منطقه ای، گروهی و صنفی نموده اند، باز ناخودآگاه در این زمینه دچار لغزش شده اند.

چهارده - سبک های مختلف بیان احکام

بیان قرآن در زمینه احکام همواره در قالب امر و نهی نیست، بلکه گاهی در قالب نقل یک داستان حکمی را بیان می دارد؛ *إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَي هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجٍ* (قصص / ۲۷). این آیه در مقام بیان واقعه ای تاریخی است، ولی به دلیل نقل قرارداد اجاره حضرت شعیب و موسی ۸ و رد نکردن آن، فقها مشروعیت عقد اجاره را استنباط نموده اند.

بسیاری از احکام شرعی به صراحت در قرآن ذکر شده است: مثل وجوب روزه، نماز، زکات، وفای به عهد، ادای امانت، جهاد فی سبیل الله، امر به معروف و نهی از منکر، و حرمت شرب خمر، قمار، بغی و تعدی به حقوق دیگران، قتل نفس و.... بعضی از احکام شریعت که نوعاً شامل تفصیل احکام و بیان مصادیق و حدود و شرایط قوانین قرآنی می شود، گرچه به صورت صریح در قرآن نیامده و باید از سنت گرفته شوند، اما این قرآن است که ما را به سنت ارجاع می دهد؛ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ

فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (حشر / ۲۲).

آیات دیگری که به اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اسوه قرار دادن او فرمان می دهد. امامیه بنا به دستورات صریح پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم مثل حدیث ثقلین، سنت معصومان: را نیز حجت و معتبر می دانند و بیان آنان را تفسیر قرآن و تبیین سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می دانند که آیاتی نظیر آیه تطهیر هم بر این واقعیت صحه می گذارد.

از سوی دیگر، قرآن معمولاً احکام را به صورت کلی ذکر می کند؛ مثل: *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* (مائده / ۱)؛ *وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ* (حج / ۳۰) و *وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ* (بقره / ۲۷۵) در این موارد فروعاً حکم باید از سنت گرفته شود. قرآن در

ص: ۱۱۲۱

مواردی نیز به صورت جزئی هم وارد می شود و همه فروع را ذکر می کند؛ مثل ابواب جهاد، عقوبات، ازدواج و طلاق و میراث که این رویکرد قرآن برای جلوگیری از نزاع می باشد.

پانزده - ضمانت های اجرای قانون

بدون تردید، در عین لزوم اتقان قانون، باید راهکارهای سنجیده ای در جهت اجرای قانون دیده شود. در نظام های حقوقی بشری ضمانت اجرای قانون عمدتاً اعمال مجازات ها برای متخلفان است؛ راهکاری که در مقام عمل کاستی آن ملموس است، ولی در قرآن برای این مهم، چاره جویی مناسبی به عمل آمده است. اسلام برای تحقق اهداف عالی خود راهکارهای اساسی را مطرح نموده است. این راهکارها بدین قرار است:

۱. تهذیب نفس توسط خود انسان؛ قرآن این راهکار را از طریق جامعه ای اسلامی که بر اساس پایه های استقامت، محبت، پاکی، تعاون و همکاری در خوبی ها و تقوا پایه ریزی می شود، محقق می نماید.

۲. نظارت و حضور عمومی در قالب امر به معروف و نهی از منکر.

۳. برپایی و اجرای حدود؛ همان وسیله ای که قانون جزایی اسلام برای حمایت از ضروریات مهم حیات تدوین نموده است؛ برای نمونه، قرآن برای حمایت از دین، حد ارتداد؛ برای حفاظت از نفس، حد قصاص؛ برای حفاظت از عقل، حد شراب خواری و نیز برای حمایت از ناموس و نسل جامعه حدود زنا و بهتان را مقرر و تشریح نموده است.

۴. پیشگیری از جرم؛ به حق از بزرگ ترین دلایل عظمت و بزرگی قرآن، تشریح برای پیشگیری از جرم و جنایت می باشد. سختگیری های تصویب شده در قوانین اسلامی چنان با ظرافت طرح ریزی شده که همه جوانب عدالت، حکمت و رحمت را شامل است؛ به گونه ای که ضمن منع کردن از انواع تجاوزها، امنیت و آسایش را برای بندگان خداوند به ارمغان می آورد.

نتیجه

حاصل سخن اینکه، قرآن با اشاره به مبانی و اصول حقوقی، اعجاز معارف قرآن را به نمایش گذاشت تا جایی که قوانینی عالی از فردی درس ناخوانده و ارایه آن در نظامی هماهنگ و دارای ویژگی های خدامحوری و مبتنی به وحی و عدالت محوری است و از همه مهم تر مراعات طاقت بشر و دوری از خطا و انحراف و توجه به مصالح فردی و عمومی در آن نهفته است.

ص: ۱۱۲۲

- امین شیرازی، احمد، اسلام پزشکی بی دارو، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۳ ش.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ چهارم، ۱۴۰۴ ق.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۰ ش.
- مصباح یزدی، محمد تقی، حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
- سمیر عالی، علم القانون و الفقه الاسلامی، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر، چاپ دوم، ۱۹۹۶ م.
- دیاب، عبدالحمید و احمد قرقوز، طب در قرآن، ترجمه چراغی، تهران، انتشارات حفظی، بی تا.
- اهتمام، احمد، فلسفه احکام، اصفهان، چاپخانه اسلام، ۱۳۴۴ ش.
- انصاری، شیخ مرتضی، المکاسب، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۶۹ ش.
- نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸ ق.
- نهج الفصاحه، مترجم و گردآورنده ابوالقاسم پاینده، بی جا، سازمان انتشارات جاویدان، چاپ هفدهم، بی تا.

جواد ابروانی

استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

irvani - javad@yahoo.com

سید ابوالقاسم حسینی زیدی

دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Abolghasem.6558@yahoo.com

چکیده

در این نوشتار، پس از بیان و بررسی مفاهیم اعجاز اجتماعی، سنت و قانون، اهمیت شناخت سنت های اجتماعی و ویژگی های قوانین جامعه شناختی در قرآن بیان گردیده و در پایان، موارد و مصادیق اعجاز اجتماعی قرآن در زمینه قوانین و سنن اجتماعی مورد دقت قرار گرفته است. سنت برادر بودن مؤمنان با هم دیگر، اصل عدالت (هدف اصلی بعثت انبیاء)، سنت فراگیری آثار اعمال، سنت ظهور و سقوط امت ها، سنت ارسال رسل، سنت پیروزی حق بر باطل، سنت مجازات، سنت مهلت دادن، سنت عبرت آموزی از اهم مصادیق سنن اجتماعی است که قرآن کریم به آنها اشاره نموده است. در تمام این موارد دست کم می توان گفت: تمام این ویژگی ها، به طور مجموعی، قبل از اسلام و نزول قرآن وجود نداشته است؛ لذا می توان از این حیث، اعجاز اجتماعی قرآن را در عرصه ارائه قوانین اجتماعی به اثبات رساند.

واژگان کلیدی: قرآن، جامعه، اعجاز اجتماعی، جامعه شناسی، سنت های اجتماعی، قوانین اجتماعی.

ص: ۱۱۲۴

خداوند هنگامی که حکمت خود را بر زمین گسترانید سعادت دنیوی و اخروی انسان را در قالب کتابی نازل ساخت که آن را قرآن نامید؛ این هدایت نامه بزرگ الهی، جامع تمام نیازهای بشری بوده و مربوط به همه ادوار و عصرهاست و تمامی انسان ها را شامل می شود. احکام و عبادات، قوانین، فضایل و آداب و قوانین سیاسی، مدنی، اجتماعی و اقتصادی همگی در قرآن جمع شده است.

از لحن و بیان قرآن در آیه وَ اِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ (بقره/ ۲۳)؛ «و اگر از آنچه بر بنده خود (پیامبر) فرو فرستادیم، در تردید هستید، پس اگر راست می گوئید سوره ای همانندش بیاورید». معلوم می شود که وجوه اعجاز محدود به زمینه ای خاص نیست، بلکه آیات متعدد در هر قسمتی به جنبه ای از این اعجاز اشاره دارند.

یکی از جنبه های علمی اعجاز قرآن، بعد اجتماعی آن است. اعجاز اجتماعی قرآن را به لحاظ مفهومی بایست در ساختار قرآنی اش تعریف نمود؛ ساختاری که شامل مباحث و اصولی می شود که به طور عمده ناظر به حیات اجتماعی انسان در گذشته، حال و آینده است و اساساً با توجه به کاربست آن در دو بعد نظر و عمل، سعادت انسانی تأمین و تنها با پیمودن چنین مسیری بهشت دست یافتنی و عاقبت بشر ترسیمی عادلانه و معقول می یابد. زمانی این بعد از اعجاز قرآن بیشتر خود نمایی می کند که برنامه هایی را که تاکنون بشر برای سعادت خود داشته، مرور و نتیجه پیشنهادات او را مورد توجه قرار دهیم. یک نمونه بارز آن جامعه شناسی است که با ادعای کشف قوانین حاکم بر رفتار اجتماعی، توانسته است به نوعی علت یابی و کارکردشناسی یا معانی رفتار بشر را فهم کند؛ قوانینی که نه تنها گره ای از مشکلات و مسائل جامعه بشری نگشوده، بلکه حتی در کانون شکل گیری خود و در دیگر جاها او را بیش از پیش گرفتار ساخته و نمونه ای از جاهلیت ثانی را خلق کرده که بشریت را به نظاره آن کشانده است. (مجله قرآن و علم، ۸۱).

مفهوم شناسی

اعجاز از ماده «عجز» است که در اصل نقیض «حزم» (محکم بستن طناب) (ابن منظور، ۳۶۹/۵) به معنای ضعف و ناتوانی است (فراهیدی، ۲۱۵/۱)، اما در اصطلاح عبارت است از امر خارق العاده های که مقرون به تحدی (مبارزطلبی) و سالم از معارضه باشد. (سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۳۱۱/۲). البته برای ارائه تعریفی دقیق و کامل تر، قیود دیگری نیز به این تعریف اضافه کرده اند، از جمله اینکه معجزه باید به دست انبیای الهی انجام گیرد، همراه با تحدی و همورد طلبی باشد، به عنوان شاهد بر صدق ادعای نبوت باشد (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۲۳/۴؛ خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۳۵).

مفهوم اعجاز اجتماعی قرآن

تفسیر اجتماعی در قرون اخیر با حرکت سید جمال الدین اسدآبادی در مصر با نگاهی نو به تعالیم قرآن و اسلام شکل گرفت و شاگرد او، محمد عبده، این نهضت را در گرایش تفسیر اجتماعی متبلور ساخت و پس از او، چنین گرایشی در تفاسیر دیگری همچون المنار، تفسیر المراغی، فی ظلال القرآن، محاسن التأویل، المیزان، نمونه، پرتوی از قرآن، الکاشف و من وحی القرآن

دنبال شد (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن ۳۴۸/۲-۳۴۷).

اعجاز اجتماعی قرآن به این معناست که قرآن در زمینه های اجتماعی نظریه ها و دیدگاه هایی را مطرح کرده که قبل از قرآن سابقه نداشته و با عقل و فنون آن زمان قابل دستیابی نبوده و بعد از مدت ها به این مطالب و لطایف قرآن پی

ص: ۱۱۲۵

برده شده است.

طبق نظر اسلام، جامعه انسانی همچون سایر مخلوقات الهی تحت سنن و قوانین معینی به حیات خویش ادامه می دهد. در اهمیت شناخت این «سنن» و خصوصیات آن، جای هیچ گونه شکی نیست. از آنجا که جامعه ما یک جامعه اسلامی است و در جهت رسیدن به مدینه فاضله اسلام در حرکت می باشد، شناختن این سنن ها، واجب است؛ چه با شناخت این سنن و قوانین است که جامعه اسلامی می تواند راه صلاح را از فساد تشخیص بدهد و به هدف والای خود که همان آرمان های اسلامی در زندگی اجتماعی است، نایل آید. آیات و روایات متعددی در این زمینه وجود دارد. علاوه بر این نصوص، دلایل عقلی نیز حکم بر وجود قانون در زندگی اجتماعی می کند. واژه خاصی که در متون اسلامی برای قانون مندی جامعه به کار می رود، «سنن» است. برخی از سنن الهی در قرآن کریم با همین لفظ مشخص شده اند، ولی آیاتی نیز وجود دارد که اگرچه این واژه در آنها به کار نرفته، ولی نوعی از سنن الهی در آنها مدنظر است؛ بنابراین همه سنن ها در قرآن منصوص نیست، بلکه بخش قابل توجهی از آنها استنباطی است. استنباطی بودن سنن ها اقتضا دارد که محقق با مطالعه الگومند و با کنار هم قرار دادن منطقی آیات، قوانین مطوی در آیات را فهم و در اختیار علاقمندان معارف قرآنی قرار دهد.

تأکیدات و توجهات مکرر قرآن کریم به حاکمیت سنن بر جامعه و تاریخ و سرگذشت جوامع و تمثیلات متعدد آن، بیان قصص متعدد و گاه تکرار برخی سرگذشت ها و تصریحات فراوان به عبرت گیری از این سرگذشت ها، بیانگر بیانی اعجاز گونه در همانندی قوانین جامعه شناختی حاکم بر جوامع و سنن اجتماعی مدنظر قرآن کریم است. سرنوشت مشترک داشتن و از طرفی وجود مشترکات فراوان در بین ملل و جوامع و در نتیجه اعتقاد به وجود اشتراک جوامع در قوانین جامعه شناسی، دلیلی روشن بر همانندی سنن مورد نظر قرآن کریم و قوانین جامعه شناختی است.

رویکردهای اعجاز اجتماعی قرآن

اعجاز اجتماعی قرآن از سه جهت قابل طرح است:

۱. بیان گزاره های قوانین اجتماعی برتر قرآن؛

۲. نقش قرآن در تحوّل اجتماعی جامعه عرب جاهلی؛

۳. تبیین نظام اجتماعی برتر قرآن.

در این نوشتار، تنها به بُعد نظریه ها و قوانین و سنن قرآن در زمینه اجتماعی پرداخته شده است؛ و نقش اعجاز آمیز قرآن در تأثیر بر جامعه آن زمان و همچنین نظام اجتماعی برتر قرآن و نهادهای اجتماعی همچون خانواده و... مورد بررسی قرار نگرفته است.

نظریه ها و سنن و قوانینی که در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته، در حدّ ادعای اعجاز قرآن است و حداقل به عنوان نظریه پردازی های قرآن مطرح است؛ هر چند که در برخی از این موارد اعجاز قرآن ثابت شده است.

«قانون» کلمه ای یونانی و به معنای خطکش است (زبیدی، تاج العروس، ۴۶۶/۱۸) و در اصطلاح حقوق، عبارت است از: قضیه کلیه ای که یک رشته جزئیات را بیان می کند (جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ۵۱۷). در جامعه شناسی هم می توان قانون را قواعد هنجاری متعارفی دانست که در قالب قاعده های مجاز و موجه و مورد تأیید اعضای جامعه، هدایت کننده کردارهای اجتماعی در یک جامعه هستند.

«سنت» واژه ای است که در لغت به معنای روش، راه، طریقه، طبیعت، سیره و شریعت آمده است (طریحی، مجمع

البحرین، ۴۳۶/۲). این اصطلاح در علوم گوناگون به معانی مختلفی به کار رفته است. سنت در علوم اجتماعی به معنای رفتاری است که همواره وجود داشته و بر اثر ممارست های طولانی در افراد ریشه دوانیده باشد (وبر، مفاهیم اساسی جامعه شناسی، ۹۹). مفهوم «سنت» در کاربرد دینی و قرآنی، به معنای ضوابط موجود در رفتار الهی و روش های تدبیر امور عالم از سوی خداوند است (مصباح یزدی، جامع و تاریخ از دیدگاه قرآن، ۴۲۵).

از مجموع آیات قرآن کریم به خوبی استفاده می شود که منظور از «سنت» قوانین ثابت و اساسی «تکوینی» یا «تشریحی» الهی است که هرگز دگرگونی در آن روی نمی دهد، و به تعبیر دیگر، خداوند در عالم تکوین و تشریح اصول و قوانینی دارد که همانند قوانین اساسی مرسوم در میان مردم جهان دستخوش دگرگونی و تغییر نمی شود. این قوانین هم بر اقوام گذشته حاکم بوده است و هم بر اقوام امروز و آینده حکومت خواهد کرد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۳۷/۱۷).

اهمیت شناخت سنت های اجتماعی

شناخت سنت های اجتماعی از چند نظر دارای اهمیت است. برخی از موارد بدین شرح است:

۱. خداوند سرنوشت و حالات انسان ها را شبیه به هم قرار داده، وقتی ما سرنوشت و حالات ملت های قبل از خود را بدانیم، به احوال و سرنوشت خویش نیز پی می بریم.

۲. بیان سنت های اجتماعی ما را از دو فکر غلط اف - راط و تفریط برحذر می دارد تا ما فکر نکنیم که تسلیم محض قضا و قدر هستیم و نمی توانیم سرنوشت خویش را تغییر دهیم و همچنین فکر نکنیم که آزاد مطلق هستیم؛ بنابراین با شناخت سنت های اجتماعی می توانیم برای آینده خود و جامعه خود برنامه ریزی درست نماییم؛ زیرا سرنوشت همه انسان ها یکسان است.

۳. هدف اصلی مباحث جامعه شناختی، شناخت علل، عوامل، آثار و پیامدهای پدیده ها و رخدادهایی است که در حاشیه زندگی اجتماعی افراد به وقوع می پیوندد. با شناسایی علل و آثار آنها، امکان پیش بینی، پیشگیری و تحت کنترل قرار دادن رخدادها، و حوادث و مسائل اجتماعی فراهم می شود. بررسی سنت های اجتماعی ما را قادر می سازد تا قوانین و نظام حاکم بر رخدادهای اجتماعی را کشف کرده، با شناخت روابط پدیده ها و رخدادهای اجتماعی روند آنها را پیش بینی کنیم.

۴. آیات قرآن کریم تصریح دارد که هدف از ذکر سنت، اصلاح و هدایت جامعه است: *قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَمْزِجِ فَمَا تَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ * هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ* (آل عمران/ ۱۳۷-۱۳۸) این مسأله به خوبی بیان گردیده است. در این دو آیه، ضمن توجه به سنت الهی، سیر در سنت ها زمینه ساز اصلاح و هدایت انسان ها بیان شده است؛ بنابراین، شناخت سنت ها و قوانینی که در سایه آن، جامعه اسلامی بتواند راه صلاح را از فساد تشخیص دهد و به آرمان های اسلامی در زندگی اجتماعی نزدیک گردد، یکی دیگر از اهداف مطالعه سنت هاست (حامد مقدم، سنت های اجتماعی در قرآن کریم، ۲۷).

ویژگی های قوانین و سنت های جامعه شناختی در قرآن

قوانین و سنت های الهی دارای ویژگی های خاصی است. برخی از ویژگی ها بدین قرار است:

۱. عمومیت داشتن

قرآن کریم با پافشاری فراوان بر روی این قوانین و کلیت و عمومیت آنها اساساً به این قوانین جنبه علمی داده و در افراد، احساسی عمیق و ژرف را برمی انگیزد تا مسائل اجتماعی خود و تاریخ آن را با بصیرت و آگاهی دنبال کنند و با همین آگاهی آنها را بپذیرند؛ از این رو می فرماید: **سُنَّهَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَ لَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً**

ص: ۱۱۲۷

(اسراء/ ۷۷) «این) روش فرستادگان ماست که پیش از تو فرستادیم؛ و هیچ تغییری برای روش (و قانون) ما نخواهی یافت». این آیه و آیات دیگر (انعام/ ۳۴؛ احزاب/ ۶۲) ما را به خصوصیت استمرار و کلیت قوانین جامعه شناختی واقف می سازد و به آن نیز جنبه ای علمی می دهد.

قرآن همچنین در آیاتی دیگر، کسانی را که سعی دارند به نوعی خود را از این قانون مستثنا کنند، مذمت نموده است: أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْتِمُ الْبُاسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ زُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصِيرُ اللَّهِ أَلَا- إِنَّ نَصِيرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (بقره/ ۲۱۴) «آیا پنداشتید که داخل بهشت می شوید، حال آنکه هنوز مثل (حوادث) کسانی که قبل از شما در گذشته اند به شما نرسیده است؟ به آنان سختی (زندگی) و زیان (جسمی) رسید؛ و [چنان] متزلزل شدند که حتی فرستاده [خدا] و کسانی که با او ایمان آورده بودند، می گفتند: «یاری خدا کی خواهد آمد؟! آگاه باشید که یاری خدا نزدیک است!».

۲. عدم تبدیل و تحویل پذیری

فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (فاطر/ ۴۳)؛ «و برای روش (و قانون) خدا هیچ جایگزینی نخواهی یافت و برای روش (و قانون) خدا هیچ دگرگونی نخواهی یافت». طبق این آیه، نوسان و دگرگونی سنت ها درباره کسی تصور می شود که آگاهی محدودی دارد و با گذشت زمان به مسائلی واقف می شود که او را از سنت دیرینه اش باز می دارد یا درباره کسی است که آگاه است، اما روی میزان حکمت و عدالت رفتار نمیکنند و تمایلات خاصی بر فکر او حاکم است، ولی پروردگاری که از همه این امور منزّه و پاک می باشد، سنتش درباره آیندگان همان است که در باره پیشینیان بوده است. سنت هایش ثابت و تغییرناپذیر است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۹۶/۱۸).

۳. الهی بودن

الهی بودن قوانین از اختصاصات قانونمندی جامعه در قرآن کریم است. برخلاف آنچه در اندیشه های کلاسیک و رسمی جامعه شناسی مطرح است و معمولاً به دلیل سکولار بودن این نوع از مطالعات، قوانین در هر ساحت و با هر گستره ای عموماً دارای منشأ و خاستگاه اجتماعی است و ورای آن، اعتقادی به تأثیر عوامل متافیزیکی به خصوص در حوزه قوانین حاکم بر جامعه وجود ندارد؛ لیکن در نگاه قرآن کریم چنین قوانینی به آسانی به خداوند نسبت داده شده است؛ از این رو، در شانزده مورد که در قرآن کریم واژه سنت و سنن به کار رفته است، یا به طور مستقیم منتسب به خداست (احزاب/ ۳۸ و ۶۲؛ غافر/ ۸۵؛ فتح/ ۲۳) یا به طور غیر مستقیم به خداوند منتسب است. این کاربرد در گروه اول ناظر به سنت گزار و در گروه دوم به محل اجرای سنن، جوامع و حکومت ها مربوط است.

۴. آزاد و مختار بودن انسان ها

قرآن بسیاری از رخدادهای را به خواست و نحوه عملکرد انسان ها مربوط می سازد. مقتضای عبرت و سیر و نظر که در آیات تأکید شده است نیز مختار بودن انسان در قبال سنن است (ر. ک: صدر، سنت های تاریخ در قرآن، ۱۳۶). وجود سنن الهی به

معنای وجود جبر و نبودن اختیار نیست. ادعای وجود سنّت های الهی در زندگی اجتماعی ممکن است موجب بروز این شبهه شود که انسان موجودی بدون اختیار و مجبور است. برای رفع این شبهه یا وجود آن و روشن شدن جایگاه جبر و اختیار در زندگی انسان، متفکران اسلامی مباحث مفصلی را بیان داشته اند. فلاسفه و متکلمان نیز نظرهای مشروح و متفاوتی در این زمینه ابراز داشته اند که به صورت «امر بین الامرین» مقبول امامیه قرار گرفته است (ر. ک: طبرسی، مجمع البیان، ۱۹۸/۲).

قرآن کریم نیز به این ویژگی اشاره کرده است:

ص: ۱۱۲۸

- إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (رعد / ۱۱)؛ «خدا آن (سرنوشتی) که در قومی است را تغییر نمی دهد تا اینکه آنچه را در خودشان است، تغییر دهند». طبق این آیه، ایجاد هر نوع تغییری در احوال جوامع و امت ها به تغییری بستگی دارد که مردم آن جوامع در احوال فردی خویش به وجود بیاورند. زمینه ایجاد سعادت و شقاوت، نعمت و نعمت، نجات و هلاکت مردم جوامع مختلف را خود آن مردم به وجود می آورند.

- ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ (روم / ۴۱)؛ «تا (سزای) بعضی از آنچه انجام داده اند را به آنان بچشانند؛ باشد که آنان بازگردند».

- وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ (نحل / ۳۶)؛ «و به یقین، در هر امتی فرستاده ای برانگیختیم (تا بگویند) که خدا را پرستید؛ و از طغیان گر (ان و بت ها) دوری کنید؛ پس، برخی از آنان کسانی هستند که خدا (آنها را) راهنمایی کرده و برخی از آنان کسانی هستند که گمراهی بر آن (ان) ثابت گردیده است؛ پس در زمین گردش کنید و بنگرید که فرجام تکذیب کنندگان چگونه بوده است». طبق این آیه یکی از سنن الهی سنت ارسال رسل از طرف خداوند متعال برای هر امتی است خداوند به منظور هدایت هر امتی پیامبری فرستاده است تا آن امت را هدایت کند و پس از بعثت پیامبر است که برخی از مردم هدایت می شوند و گروهی به راه ضلالت می روند؛ بنابراین، خداوند امکان هدایت مردم را فراهم ساخته و این خود مردم هستند که پس از اتمام حجت راه صواب یا ناصواب را اختیار می کنند.

بر اساس آیاتی که گذشت، مشخص میشود که انسان ها در زندگی خود مجبور نبوده اند، بلکه دارای نوعی اختیار هستند و نسبت به کارهای خود مسئول میباشند و وجود سنن الهی به معنای وجود قوانین و مقررات جبر مآبانه ای نیست که انسان ها نتوانند از آنها به هیچ وجه تخلف کرده و کاملاً مطیع و فرمانبردار آنها باشند. انسان میتواند براساس سنن الهی با همان سنت های حق الهی مخالفت کرده، به طور موقت هم که شده امیال و هواهای نفسانی خود را اطاعت کند.

مصادیق قوانین جامعه شناختی در قرآن

قوانینی که قرآن بیان می دارد، محصور به هیچ عصر و زمانی نیست و برای اداره جهان امروز نیز کافی است. در ادامه به برخی از این قوانین و سنن اشاره می کنیم:

۱. سنت برادر بودن مؤمنان با همدیگر

قرآن اخوت و برادری را به عنوان اصلی ترین مسأله ای که در پیوند اجتماعی انسان ها مطرح است، بیان می دارد: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ (حجرات / ۱۰)؛ «مؤمنان فقط برادران یکدیگرند؛ پس میان دو برادران (هنگامی که اختلاف کردند) صلح برقرار کنید».

جمله إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ یکی از شعارهای اساسی و ریشهدار اسلامی است؛ شعاری بسیار گیرا، عمیق، مؤثر و پر معنی.

اسلام سطح پیوند علایق دوستی مسلمانان را به قدری بالا برده که به صورت نزدیک ترین پیوند میان دو انسان با یکدیگر، آن هم پیوندی بر اساس مساوات و برابری یعنی بسان علاقه دو برادر نسبت به یکدیگر مطرح می کند. روی این اصل مهم اسلامی، مسلمانان از هر نژاد و هر قبیله و از هر زبان و در هر سن و سالی، با یکدیگر احساس عمیق برادری می کنند؛ هر چند یکی در شرق جهان زندگی کند و دیگری در غرب. به تعبیری دیگر، اسلام تمام مسلمانان را به حکم یک خانواده می داند و همه را خواهر و برادر یکدیگر خطاب کرده، نه تنها در لفظ و در شعار

ص: ۱۱۲۹

که در عمل و تعهدهای متقابل نیز همه خواهر و برادرند.

در روایات اسلامی نیز روی این مسأله تأکید فراوان شده و جنبه های عملی آن ارائه گردیده است. برای نمونه، یک حدیث پر محتوا را از نظر می گذرانیم. امام صادق علیه السلام می فرماید: «المؤمن اخو المؤمن كالجسد الواحد. اذا اشتكى شيئاً منه وجد ألم ذلك في سائر جسده و ارواحهما من روح واحده؛ مؤمن برادر مؤمن است و هر دو به منزله اعضای یک پیکرند. اگر عضوی از آن به درد آید، دیگر عضوها درد آن را احساس می کنند و ارواح آن دو از روح واحدی گرفته شده اند» (کلینی، الاصول من الکافی، ۱۶۶/۲؛ حویزی، نورالثقلین، ۸۶/۵).

حال سؤال این است چرا اسلام کلمه اخوت و برادری را برای بیان اندازه علاقه میان فرزندان خود برگزید؟ و سپس چرا این حالت را به ایمان نسبت داد؟

در پاسخ باید گفت: در آن حال که فرهنگ غربی کلمه «هموطن» را برای بیان علاقه موجود میان مردمان خود برگزیده است که از تقدیس زمین و ارتباط مردمان به آن حکایت دارد و به مصالح مشترکی مربوط می شود که گروهی از افراد بشر با یکدیگر دارند، و فرهنگ شرقی کلمه «رفیق» را برگزیده و به نقش جریان مبارزه در پیوندهای اجتماعی خود نظر داشته، اسلام برای ما [مؤمنان جامعه] کلمه «اخ» و «برادر» را برگزیده است تا از این مطلب آگاه باشیم که صله و پیوند ما به یکدیگر مادی و بر اساس ارزش نهادن بر زمین و مصالح نیست؛ به همان گونه که به حالت همراهی و رفاقت در سفر اختصاص ندارد، بلکه اصولی و برخاسته از رابطه هر یک از ما با دین خودش است تا چنان شود که دین همچون پدری شود که اصل و ریشه وجود است. لذا هر چه ارتباط ما با اصل نیرومندتر و شدیدتر شود، ارتباط میان خودمان با یکدیگر نیز قوت و شدت بیشتری می یابد.

وحی اخوت و برادری را به ایمان (و نه به اسلام) نسبت داده است؛ بدان سبب که اسلام تسلیم محض به دین است، در صورتی که ایمان اثری در قلب است که در همه نواحی زندگی انسان تأثیر دارد و آنچه مردمان را به سطح برادری ارتقا می دهد، تنها تصدیق اساسی به دین نیست، بلکه به کار بردن آن تعالیم ارزشمند است که موانع مادی و برخاسته از مصلحتی را از میان بردارد که مایه جدایی مردمان از یکدیگر می شود (مدرسی، من هدی القرآن، ۴۰۲/۱۳).

علامه طباطبایی رحمه الله با اشاره به این ارتباط بین مؤمنان، این قانون را مختص به اسلام می داند و چنین می آورد: «جمله *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ* قانونی را در بین مسلمانان مؤمن تشریح می کند و نسبتی را برقرار می سازد که قبلاً برقرار نبوده است و آن نسبت برادری است که آثاری شرعی و حقوقی قانونی نیز دارد» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۱۶/۱۸).

قرآن اصل عدالت را به عنوان زیربنای همه قوانین اجتماعی پذیرفته است: *لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ* (حدید/ ۲۵)؛ «به یقین فرستادگانمان را با دلیل های روشن (معجزه آسا) فرستادیم، و همراه آنان کتاب (الهی) و ترازو را فرو فرستادیم تا مردم به دادگری برخیزند». این آیه به یکی از اهداف متعدد ارسال پیامبران اشاره میکند. نکته جالب در جمله *لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ* این است که از خودجوشی مردم سخن می گوید. نمی فرماید: هدف این بوده که انبیا انسان ها را وادار به اقامه قسط کنند، بلکه میگوید: هدف این بوده که مردم مجری قسط و عدل باشند! آری، مهم

این است که مردم چنان ساخته شوند که خود مجری عدالت گردند و این راه را با پای خویش بپویند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۷۲/۲۳).

صاحب تفسیر «من وحی القرآن» در معنا و توضیح قسط چنین می آورد: «هو العدل الذى تركز عليه سلامه الحياه الفرديه و الاجتماعيه، فى ما يؤكد من خضوع الناس للخط الواحد المتوازن الذى تلتقى فيه حقوقهم جميعاً، على

ص: ۱۱۳۰

آساس التشريعات التفصيليه التي تنظم لهم ذلك كله على مستوى العلاقات و المعاملات و الأعمال و الأقوال. و قد نستطيع أن نفهم من هذا الهدف الرسالي، و هو إقامه العدل في إنزال الرسالات، أن مسأله الحكم و التشريع هي المسأله الأساس في كل دين، باعتبارها القاعده التي يتحرك فيها المنهج الذي يقوم عليه العدل في حياه الناس، فإنه لا معنى لحركه العدل في الواقع، من دون شريعه تنظم له خطوطه، أو حكم يشرف على إدارته و تنفيذه، و سياسه تدير أوضاعه في ساحه الصراع، و في حركه الحكم أمام التحديات، و في سلامه الخط في أجواء الانحراف» (ر. ك: فضل الله، ٢٢/٤٧)

٢. سنت فراگیری آثار اعمال

يكي از احكام جامعه شناختی این است که هرگاه عملی خاص از همه یا اکثر افراد جامعه صورت پذیرد، آثار خوب و بد آن عمل همه افراد جامعه را دامن گیر می شود. قرآن کریم می فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ (اعراف / ٩٦)؛ «و اگر (بر فرض) اهل آبادی ها ایمان می آوردند و خودنگه داری می کردند، حتماً برکاتی از آسمان و زمین بر آنان می گشودیم». این آیه هرچند ناظر به اقوام پیشین مثل قوم نوح، هود و شعیب است، مفهوم گسترده ای دارد و منحصر به ملت خاصی نیست و یک سنت عمومی و قانون الهی را بیان می کند؛ یعنی هر ملتی که ایمان و تقوا داشته باشد، نعمت های آسمان و زمین بر آن ملت سرازیر می شود که مصداق کامل آن در دوران حضرت مهدی تحقق خواهد یافت و هر ملتی که راه طغیان و گناه در پیش گیرد، گرفتار عواقب اعمال خویش می شود. (رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ١٧٦/٧).

جمله «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا... دلالت دارد بر اینکه بازگشایی ابواب برکت ها مسبب از ایمان و تقوای جمعیت هاست، نه ایمان یک نفر و دو نفر از آنها، چون کفر و فسق جمعیت با ایمان و تقوای چند نفر، باز کار خود را می کند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ٢٠١/٧). اگر مردم قریه هایی که بر اثر انکار و سرکشی به هلاکت رسیدند، پیامبران ما را تصدیق و از شرک و معصیت پرهیز کرده بودند، خیرات روز افزون را از آسمان و زمین به وسیله باران و گیاهان و میوه ها بر آنها می گشودیم. چنان که نوح علیه السلام به قوم خود وعده کرد که اگر ایمان بیاورند، برکات آسمانی بر آن ها نازل خواهد شد. برخی گویند: برکات آسمان استجابت دعاها و برکات زمین میسر شدن حاجت هاست (طبرسی، مجمع البیان، ٦٩٩/٤).

٣. سنت ظهور و سقوط تمدن ها

يكي از سنن الهی این است که هر امتی دارای سرنوشت و مدت دوام مشخص و معینی است. خداوند برای هر امت، دوره های را معین فرموده که پس از سپری شدن این دوره از بین خواهند رفت؛ بنابراین، طبق سنن الهی، امت ها به وجود می آیند و دورانی را با حالات مختلف از قبیل پذیرش توحید، شرک، کفر و... میگذرانند و دچار تحولاتی می شوند و از بین می روند. قرآن کریم می فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف / ٣٤) «و برای هر امتی، سرآمد (عمر معین) است؛ و هنگامی که سرآمد (عمر) آنان فرا رسد، هیچ ساعتی تأخیر نمی کنند و پیشی نمی گیرند». در این آیه خداوند به یکی از قوانین آفرینش یعنی فنا و نیستی ملت ها اشاره می کند. این مطلب در آیات دیگری بیان شده است (یونس / ٤٩، حجر / ٥، نحل / ٦١، مؤمنون / ٤٣ و سبأ / ٣٠). دقت در این آیات نشان می دهد که مراد از «امه» قوم و گروه را نیز

شامل می شود (قرشی، احسن الحدیث، ۴۰۱/۳)؛ یعنی ملت های جهان همانند افراد، دارای مرگ و حیاتند. ملت هایی از صفحه روی زمین برچیده می شوند و به جای آنها ملت های دیگری قرار می گیرند. لذا قانون مرگ و حیات مخصوص افراد انسان نیست، بلکه اقوام، جمعیت ها و جامعه ها را نیز در بر می گیرد. با این تفاوت که مرگ ملت ها غالباً بر اثر انحراف از مسیر حق و عدالت

ص: ۱۱۳۱

و روی آوردن به ظلم و ستم و غرق شدن در دریای شهوات و فرو رفتن در امواج تجمل پرستی و تن پروری است.

هنگامی که ملت های جهان در چنین مسیرهایی گام بگذارند، و از قوانین مسلم آفرینش منحرف گردند، سرمایه های هستی خود را یکی پس از دیگری از دست خواهند داد و سرانجام سقوط می کنند. بررسی فنای تمدن هایی همچون تمدن بابل فراعنه مصر، قوم سبأ، کلدانیان، آشوریان، مسلمانان اندلس و امثال آنها، این حقیقت را نشان می دهد که در لحظه فرا رسیدن فرمان نابودی که بر اثر اوج گرفتن فساد صادر شده بود، حتی ساعتی نتوانستند پایه های لرزان حکومت های خویش را نگاه دارند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۵۸/۶).

قرآن همچنین می فرماید: **وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْمُورًا** (اسراء / ۵۸)؛ «و هیچ آبادی ای نیست، جز اینکه ما پیش از روز رستاخیز، هلاک کننده (ی مردم) آن یا مجازات کننده آن (ان) به عذاب شدیدی هستیم! این، در کتاب (علم الهی) نوشته شده است». غرض این آیه، بیان سنتی است که خدای تعالی در اقوام و ملل داشته که نخست ایشان را به سوی حق دعوت می کرده، آن گاه یک عده را که پذیرای دعوتش گشته و اطاعت کرده اند، سعادت مند و دیگران را که از در استکبار مخالفت و طغیان نمودند، عقوبت مینموده است؛ بنابراین، مراد از هلاک در این آیه همان تدمیر به عذاب استیصال است. چنانچه از ابومسلم مفسر نیز نقل شده، مراد از عذاب شدید، عذاب آسان تر است از قبیل عذاب قحطی یا گرانی که باعث جلای وطن یا خرابی عمارت های آن قریه شده و یا بلاها و محنت های دیگر است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۲/۱۳).

۴. سنت ارسال رسل

یکی از سنت های الهی این است که خداوند متعال در میان هر امتی پیامبری بر میانگیزد تا آنان را به راه راست و دین حق هدایت کرده و از ضلالت و گمراهی برهاند. در نتیجه، عدهای دعوت حق را قبول کرده، هدایت می شوند و گروهی نیز راه گمراهی و ضلالت را می پیمایند. این جریان در مورد تمامی امتهای صادق بوده است و اختصاص به جامعه معینی ندارد. اجرای این سنت در جهت اتمام حجت خداوند بر بندگانش می باشد و بنابر همین سنت است که گفته می شود زمین هیچ گاه خالی از حجت نیست، همواره پیغمبر یا هادی دیگری وجود دارد که به امر خدا مردم را به سوی حق هدایت کند و آنان را از گمراهی برهاند.

به رغم این امر، همواره در امم و جوامع، گروه ها و افرادی هستند که از دین حق پیروی نکرده، به طغیان و گردنکشی می پردازند. این پدیده بیانگر وجود نوعی اختیار و آزادی انسان در عمل اوست و روشن گر این مطلب است که خداوند از بندگان خویش سلب اختیار نکرده است. به علاوه، این امر، به شکلی به عنایت و لطف خاص پروردگار نسبت به بندگانش منتهی می شود. در حقیقت، الطاف بی کران خداوندی است که قید ارسال رسل و اتمام حجت را قبل از عذاب و هلاکت اقوام طاغی قرار داده است: **وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ** (یونس / ۴۷)؛ «و برای هر امتی فرستاده ای است؛ و هنگامی که فرستاده آنان آید، بینشان به دادگری داوری می شود؛ در حالی که آنان مورد ستم واقع نمی شوند» و **وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** (رعد / ۷)؛ «و برای هر گروهی رهنمایی است».

خداوند هر فرد و قوم گمراهی را زمانی هلاک می کند که از قبل به آنان هشدار داده باشد، و گرنه عقوبت بدون هشدار ظلم است و ظلم در شأن خداوند نیست. وَ مَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ؛ (شعراء / ۲۰۸)؛ «و (مردم) هیچ آبادی ای را هلاک نکردیم، جز در حالی که برای آن [ها] هشداردهندگان برای یادآوری بودند». قرآن این حقیقت را در آیات دیگری نیز بیان کرده است (نحل / ۱۱۸؛ غافر / ۳۱؛ عنکبوت / ۴۰؛ نساء / ۴۰، ۴۹ و ۱۲۴؛ مریم / ۶۰).

ص: ۱۱۳۲

این آیات چنین تذکر می دهند که اول پیامبران را با معجزات بر آنان فرستادیم. وقتی آنها دانسته و فهمیده از روی لجاجت و خودسری نصایح رسولان را نپذیرفتند و انواع و اقسام ظلم و اذیت را نسبت به آن بزرگواران روا داشتند، آن وقت مستحق عذاب گردیدند (زحیلی، التفسیر المنیر، ۲۲۷/۱۹).

۵. سنت پیروزی حق بر باطل

اراده خداوند بر پیروزی حق و شکست و نابودی باطل تعلق گرفته است و این اراده خداوندی یکی از سنت های اوست. اگرچه خداوند با عنایت به الطاف بیکران خود، تمامی بندگانش را مورد مرحمت قرار داده و به آنها نعمات مادی و مواهب خویش را اعطا نموده است، اما اگر بندگان ناسپاسی نمایند و کفران نعمت بر جای آورند، با دست خود نعمت را تبدیل به نعمت و خیر را تبدیل به شر می کنند. همین سنت دلالت بر هلاکت امم و جوامع ستمگر و کافر و پیروزی امم و جوامع مؤمن و متقی دارند. قرآن در این باره می فرماید کَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (مجادله / ۲۱)؛ «خدا مقرر داشته که قطعاً، من و فرستادگانم پیروز می شویم؛ [چرا] که خدا نیرومندی شکست ناپذیر است».

در طول تاریخ پیروزی فرستادگان الهی در چهره های گوناگونی نمایان شده: در عذاب های مختلفی همچون طوفان نوح، صاعقه قوم عاد و ثمود، زلزله های ویران گر قوم لوط و... و در پیروزی در جنگ های مختلف، مانند غزوات بدر، حنین، فتح مکه و سایر غزوات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم (آلوسی، روح المعانی، ۲۲۸/۱۴).

در جریان زمان، مقاطعی پیش می آید که به طور موقت، حق و طرفداران آن در اقلیت قرار می گیرند و باطل بر حق غلبه می یابد. این سنت را خداوند در قرآن کریم بیان فرموده است: **إِنْ يَمَسُّكُمْ فَوْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ فَوْحٌ مِثْلُهُ وَ تِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَ لِيَمْحَضَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَمْحَقَ الْكَافِرِينَ (آل عمران / ۱۴۰-۱۴۱)؛ «اگر (در جنگ اُحد) به شما آسیبی رسید، پس به یقین، به آن گروه (نیز در جنگ بدر) آسیبی مثل آن رسید؛ و [ما] این روزها (ی شکست و پیروزی) را در میان مردم [دست به دست] می گردانیم؛ و (این) به خاطر آن است که خدا کسانی را که ایمان آورده اند، معلوم بدارد (و شناخته شوند) و از میان شما، گواهانی برگیرد. و خدا ستمکاران را دوست نمی دارد. * و تا خدا کسانی را که ایمان آورده اند، خالص [و پاک] گرداند و کافران را [به تدریج] نابود سازد».**

گاهی باطل جلوه می کند و گاهی حق، لکن «للباطل جوله و للحق دوله» (سمعانی، تفسیر سمعانی، ۸۸/۳) و در هر دو حالت، تمام امتحانات الهی است. «دول» بالضم و الفتح به معنای صرف است. بنابراین، نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ صرف می کنیم بین مردم، گاهی از این گرفته می شود و به دیگری داده می شود. چه بسا اغنیا که فقیر شدند و چه بسا فقرا که به غنا رسیدند، چه بسا سلاطین که اسیر شدند و چه بسا اسیران که به سلطنت نایل شدند، چه بسا اعزّه که ذلیل شدند و چه بسا اذله که به عزت رسیدند، غالب، مغلوب و مغلوب، غالب و هکذا تمام این انقلابات و حالات مختلفه امتحانات الهی است تا مقام هر کس معلوم گردد (طیب، اطیب البیان، ۳۶۸/۳) اما این امر به هیچوجه به معنای شکست واقعی حق و پیروزی باطل نیست، چون سنت خداوند عکس این مطلب را افاده می کند.

در راستای سنت پیش گفته، سنتی دیگر از سنن الهی قابل تشخیص است و آن عبارت است از خذلان و نابودی کافران و اهل ظلم و فساد؛ به بیانی دیگر، تمامی کسانی که به نحوی با پیروزی حق مقابله کرده و سدی در راه پیشرفت اسلام به وجود آورده اند از قبیل:

تکذیب انبیاء، ظلم به مردم، ظلم به خود، اسراف در کفر، فساد عمومی، روابط اجتماعی مبتنی بر بی انصافی، طغیان در معیشت، تکذیب بعث و نشر در قیامت و ثواب و عقاب آخرت، طغیان بر خداوند، فراموشی موعظه های الهی و... مجازات شده اند.

آیاتی که بیانگر این سنت میباشند، در سه دسته جای می گیرند:

۱. آیات عام و بیانگر سنت الهی هلاکت جوامع ظالم و کافر؛ مانند: «وَكَمْ قَصَبٍ مِّنَّا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ (انبیاء / ۱۱)؛ «و چه بسیار آبادی را که (مردمش) ستمکار بودند، در هم شکستیم و بعد از آنها، قوم دیگری پدید آوردیم» و الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسَبِ بِتَدْرِجٍ لَهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (اعراف / ۱۸۲)؛ «و کسانی که آیات (و نشانه های) ما را دروغ انگاشتند، به زودی، از جایی که نمی دانند، به تدریج، گرفتارشان خواهیم کرد».

در این آیه، یک سنت الهی دیگر بیان شده است و آن سنت استدرج می باشد. منظور از این سنت این است که خداوند برای کافران نعمت ها را پشت سر هم تجدید می کند تا بدین وسیله آنان با التذاذ به این نعمت ها از ذکر پروردگار غافل شده و خداوند آنها را مورد امتحان قرار بدهد. این غفلت آنها از یاد خدا موجب این میشود که اطمینان و آرامش دل هایشان را از دست بدهند و بیش از پیش به اضطراب درونی دچار شوند و سرانجام به عذاب سخت ملحق شوند (ر. ک: فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۲/۲۵۶).

۲. آیات بیانگر هلاکت اقوام و جوامعی که پیامبران الهی را تکذیب کرده اند و با آنها به مقابله پرداخته اند؛ مانند «كَأَيُّ مِّنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسِبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُّكَرًا (طلاق / ۸)؛ «چه بسیار از [مردم] آبادی که از فرمان پروردگارش و فرستادگانش سرپیچی کردند و با حسابی شدید آن [ان] را مورد محاسبه قرار دادیم و با عذابی ناپسند آن [ان] را عذاب کردیم!».

در این آیه، به سرنوشت اقوامی همچون عاد، ثمود و فرعونیان اشاره شده که از دستورات الهی سرپیچی کردند و گرفتار عذاب شدید و بی سابقه یا کم نظیری شدند و سرنوشت آنان عبرت آموز آیندگان شد. اکنون این آیات به مسلمانان نیز هشدار می دهد که اگر از قوانین و دستورات الهی سرپیچی کنند، مشابه همان سرنوشت دردناک در انتظار آنهاست (رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۲۱/۱۰۹).

۳. آیات مشخص کننده افراد و گروه های مخالف انبیاء و ادیان الهی؛ مانند: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فَلَدَمَّرْنَا تَدْمِيرًا (اسراء / ۱۶)؛ «و هرگاه بخواهیم که (مردم) آبادی ای را هلاک کنیم، به سردمداران ثروتمندش فرمان می دهیم و [لی] در آنجا نافرمانی می کنند، پس آن گفتار (= وعده عذاب) بر آن (مردم) تحقق یابد، و آن (شهر) را کاملاً درهم می کویم».

خداوند هرگز قبل از اتمام حجت و بیان دستوراتش کسی را مؤاخذه و مجازات نمی کند، بلکه نخست به بیان فرمان هایش می پردازد. اگر مردم از در اطاعت وارد شدند و آنها را پذیرا گشتند، چه بهتر که سعادت دنیا و آخرتشان در آن است و اگر

به فسق و مخالفت برخاستند و همه را زیر پا گذاشتند، اینجاست که فرمان عذاب درباره آنها تحقق می پذیرد و به دنبال آن هلاکت است.

اگر درست در آیه دقت کنیم، چهار مرحله مشخص برای این برنامه بیان شده است که همه آنها با فاء تفریع به یکدیگر عطف شده اند:

۱. مرحله اوامر (و نواهی)؛

۲. مرحله فسق و مخالفت؛

۳. مرحله استحقاق مجازات؛

ص: ۱۱۳۴

حال، این سؤال پیش می‌آید که چرا امر شدگان تنها «مترفین» هستند؟

در پاسخ این سؤال توجه به یک نکته راه گشاست و آن اینکه در بسیاری از جوامع (منظور جامعه‌های ناسالم است) مترفین، سردمداران اجتماعند و دیگران تابع و پیرو آنها.

به علاوه، در این تعبیر اشاره به نکته دیگری نیز هست و آن اینکه سرچشمه غالب مفسد اجتماعی نیز ثروتمندان از خدا بی‌خبری هستند که در ناز و نعمت و عیش و هوس غرق‌اند، و هر نغمه اصلاحی و انسانی و اخلاقی در گوش آنها ناهنجار است؛ به همین دلیل، همیشه در صف اول مقابله با پیامبران بوده، دعوت آنها را که به نفع عدل و داد و حمایت از مستضعفان بوده، همیشه بر ضد خود میدیدند؛ روی این جهات، از آنها بالخصوص یاد شده است؛ چرا که ریشه اصلی فساد همین گروه هستند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۹/۱۲).

بنابراین، «أَمْوَنَّا مُتْرَفِيهَا» یعنی بزرگان قوم را فرمان به اطاعت می‌دهیم؛ زیرا خداوند به فسق و گناه دستور نمی‌دهد، بلکه به عدل و احسان فرمان می‌دهد. شیوه هلاک کردن خدا به این نحو است که به اطاعت دستور می‌دهد، مرفهان بی‌درد مخالفت می‌کنند و افراد عادی هم از آنان پیروی می‌کنند. آنگاه قهر الهی بر همگان حتمی و محقق می‌شود و عذاب و غضب الهی فرا می‌رسد (قرائتی، تفسیر نور، ۳۲/۷).

اراده قهر خدای حکیم، بر اساس زمینه‌های گناه و خصلت‌های منفی ماست، و گرنه خداوند مهربان، بی‌جهت اراده هلاک قومی را نمی‌کند. حضرت رضا علیه السلام در تفسیر آیه فرموده‌اند: «اراده الهی در این آیه، مشروط به فسق ماست» (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱۶۵/۲).

۷. سنت مهلت دادن

یکی از سنن الهی که در سنت عذاب و نابودی جوامع کفر و شرک نیز دخالت دارد، مهلت دادن به آنها تا مدتی معین و سپس هلاکت آنان است؛ یعنی سنت الهی بدین قرار نیست که جوامع را بلافاصله پس از رواج ظلم، ستم، کفر و شرک هلاک نماید، بلکه مدتی بنا بر اراده خویش به آنان مهلت می‌دهد تا آنان را آزموده و حجت را به آنها تمام فرماید و ضمناً در همین زندگی دنیا و لذت‌جویی آنان از نعمات مادی، آنها را به نوعی عذاب گرفتار کند. البته این سنت یکی از مظاهر الطاف خداوندی است: «وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَتَبُوا لَاجَلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا» (کهف/ ۵۸)؛ «و پرورگارت بسیار آمرزنده [و] صاحب رحمت است؛ اگر (بر فرض) آنان را به خاطر دستاوردهایشان مؤاخذه می‌کرد، حتماً در عذاب آنان شتاب می‌نمود؛ بلکه برای آنان وعده‌گاهی است که جز آن هیچ پناهگاهی نمی‌یابند».

خلاصه معنا این است که اگر پروردگار تو میخواست ایشان را مؤاخذه کند، عذاب را بر آنان فوری می‌ساخت، لیکن عجله نکرد؛ چون غفور و دارای رحمت است، بلکه عذاب را برای موعدی که قرار داده و از آن به هیچ وجه گریزی ندارند، حتمی

نمود. به خاطر اینکه غفور و دارای رحمت است، از فوریت آن صرف نظر فرمود؛ پس جمله «بَلْ لَّهُمْ مَوْعِدٌ...» کلمه ای است که به عنوان حکم صادر گفته شده نه اینکه خیال شود صرف حکایت است؛ زیرا اگر حکایت بود، جا داشت بفرماید: «بل جعل لهم موعدا...» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳/۳۳۴).

نتیجه

اعمالی که انسان در مسیر زندگی انجام می دهد، تحت نظام و قانونی است که از آن تخطی نمی کند و در حقیقت از یک نقطه مشخصی سرچشمه می گیرد و آن این است که انسان می خواهد یک زندگی سعادت‌مندانه داشته باشد که در آن تا می تواند کامروا بوده و به خواسته ها و آرزوهای خود برسد.

ص: ۱۱۳۵

قرآن کریم نه تنها قانونی بودن و سنت داشتن آفرینش را یادآوری می کند، برخی از سنن مخصوص را نیز معرفی می نماید. هیچ مردمی از بدبختی به خوشبختی نمی رسند مگر اینکه عوامل بدبختی را از خود دور سازند و بالعکس، یک ملت خوشبخت را خداوند بدبخت نمی کند مگر اینکه خودشان عوامل بدبختی را برای خویش فراهم آورند. خداوند قانون خود را عوض نمی کند ما باید خودمان را عوض کنیم.

قرآن در بُعد اجتماعی هم - علاوه بر دیگر ابعاد اعجاز - قوانین و سننی را به جهانیان معرفی می کند و ویژگی هایی را بیان می کند که قبل از آن سابقه نداشته است و دست کم می توان گفت: تمام این ویژگی ها با هم قبل از اسلام و قرآن وجود نداشته است؛ لذا می توان از آن به «اعجاز اجتماعی قرآن در عرصه قوانین اجتماعی» یاد کرد.

ص: ۱۱۳۶

قرآن کریم، ترجمه دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی و گروهی از اساتید جامعه المصطفی (۱۳۸۸ ش)، قم: انتشارات المصطفی.

ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ق)، لسان العرب، قم: نشر أدب الحوزه.

آقایی، محمدرضا (۱۳۹۰ ش)، «اعجاز اجتماعی قرآن با تأکید بر قوانین جامعه شناسی»، قرآن و علم، بهار و تابستان، ش ۸.

آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۶ ش)، ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش، چاپ هشتم.

حامد مقدم، احمد (۱۳۶۵ ش)، «سنت های اجتماعی در قرآن کریم»، مشکوه، تابستان، ش ۱۱.

حویزی عروسی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۲ ق)، نورالثقلین، تصحیح و تعلیق از سید هاشم رسولی محلاتی، قم: مؤسسه إسماعیلیان.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۵ ق)، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الزهراء، چاپ چهارم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۷۸ ش)، تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷ ش)، منطق تفسیر قرآن ۲، قم: جامعه المصطفی العالمیه، چاپ سوم.

زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق از علی شیری، بیروت: دار الفکر.

زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ ق)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، دمشق: دار الفکر المعاصر، چاپ دوم.

سمعانی (۱۴۱۸ ق)، تفسیر سمعانی، تحقیق یاسر بن إبراهيم و غنیم بن عباس بن غنیم، ریاض: دارالوطن.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ ق)، الإیتقان فی علوم القرآن، تحقیق از سعید المندوب، لبنان: دارالفکر.

صدر، سید محمدباقر (بی تا)، سنت های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال موسوی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

صدوق، محمد بن علی بن الحسین بابویه قمی (۱۴۰۴ ق)، عیون اخبار الرضا، تصحیح و تعلیق از حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه الأعلمی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه، چاپ پنجم.

طبرسى، احمد بن على بن ابى طالب (۱۳۸۶ ش)، الإحتجاج، تعليق سيد محمدباقر خراسان، دار النعمان.

طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.

طريحي، فخرالدين (۱۴۰۸ ق)، مجمع البحرين، تحقيق از سيد احمد حسيني، مكتب النشر الثقافه الإسلاميه، چاپ دوم.

طيب، سيد عبدالحسين (۱۳۷۸ ش)، اطيب البيان فى تفسير القرآن، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.

فراهيدى، خليل بن احمد (۱۴۰۹ ق)، العين، تحقيق دكتور مهدى مخزومى و دكتور ابراهيم سامرايى، قم: مؤسسه دارالهجره، چاپ دوم.

فضل الله، سيد محمدحسين (۱۴۱۹ ق)، من وحى القرآن، بيروت: دار الملاك، چاپ دوم.

ص: ۱۱۳۷

- فولادوند، محمدمهدی (۱۴۱۵ ق)، ترجمه قرآن، تهران: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ ق)، تفسیر الصافی، تهران: الصدر، چاپ دوم.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۸ ش)، پرتوی از نور، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، چاپ دوم.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳ ش)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، چاپ یازدهم.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، أحسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ ش)، الاصول من الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
- مدرّسی، سید محمدتقی (۱۴۱۹ ق)، من هدی القرآن، تهران: دار محبّی الحسین.
- مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸ ش)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۳ ش)، اصول الفقه، قم: دارالفکر.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۲۸ ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه التمهید.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ ق)، تفسیر الکاشف، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مکی العاملی، محمد بن جمال الدین (۱۴۱۱ ق)، اللعنه الدمشقیه، قم: دارالفکر.
- نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸ ق)، تفسیر آسان، تهران: انتشارات اسلامییه.
- وبر، ماکس (۱۳۷۱ ش)، مفاهیم اساسی جامعه شناسی، ترجمه احمد صدارتی، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.

چکیده

اعجاز روان شناختی قرآن یکی از ابعاد اعجاز علمی قرآن می باشد که از سه زاویه قابل طرح است؛ نخست گزاره های روان شناختی قرآن که با بررسی بینش روان شناسی موجود در قرآن کریم صورت می گیرد. دوم از جهت استنباط نظام روان شناختی قرآن (با توجه به مبانی، اهداف، اصول، روش ها، عوامل و موانع روان شناختی مطرح شده در قرآن) و سوم از جهت تأثیرات روان شناختی قرآن در مخاطبان که نمونه ای از آن در تأثیر موسیقایی قرآن جلوه گر می شود.

در این نوشتار، پس از تبیین رویکردها در اعجاز روان شناختی قرآن و رابطه قرآن و روان شناسی، نگاهی مجموعی به موضوعات متعدد روان شناسی مطرح شده در قرآن صورت گرفته، سپس برای هر موضوع نمونه هایی از آیات مرتبط ذکر و بررسی شده تا در نهایت پس از ارائه بینش روان شناسانه موجود در قرآن، اعجاز این بینش و نظام شگرف قرآن کریم بر مبنای ویژگی های شخصیت سالم تبیین گردد.

واژگان کلیدی: قرآن، روان شناسی، اعجاز علمی، اعجاز روان شناختی، شخصیت سالم.

تاکنون ابعاد مختلفی از اعجاز قرآن کشف شده است که از مهم ترین آنها می توان به اعجاز بیانی، اعجاز تشریحی و اعجاز علمی اشاره کرد.

یکی از ابعاد اعجاز علمی قرآن که تاکنون مورد توجه بایسته قرار نگرفته، اعجاز روان شناختی قرآن می باشد؛ بنابراین، در این نوشتار برآنیم تا ضمن بررسی موضوعات روان شناسی مطرح شده در قرآن کریم و ارائه دورنمایی کلی از بینش روان شناسی قرآن، اعجاز این بُعد از قرآن کریم را بیان نماییم.

پیشینه

اگر چه در زمینه اعجاز علمی قرآن کتاب های زیادی نگاشته شده، پیشینه کوتاه آن به اوایل قرن چهاردهم بر می گردد (رضایی اصفهانی، چستی و چالش های اعجاز علمی قرآن، ۱۲). اعجاز روان شناختی قرآن نیز به عنوان یکی از ابعاد اعجاز علمی قرآن از موضوعات نوپدید در حوزه اعجاز قرآن می باشد و امین خولی (۱۹۶۵ م) را می توان پایه گذار این بعد از اعجاز قرآن دانست (رضایی اصفهانی، علوم قرآنی ۲ اعجاز قرآن، ۸۸). امین خولی این بعد از اعجاز را در چند نوشته خویش از جمله «البلاغه العربیه و اثر الفلسفه فیها»، مدخل «تفسیر» دائره المعارف الاسلامیه و مقاله ای در مجله دانشکده ادبیات قاهره با عنوان «البلاغه و علم النفس» مطرح کرده است.

وی در این مقاله سوم به نحوی بین روان شناسی و بلاغت ارتباط ایجاد کرده و در پی بوده تا راه را برای طرح ایده جدید خود، یعنی اعجاز روان شناختی قرآن، فراهم آورد (ر. ک: برهان و عرفان، ۳۳۹). در واقع، وی با تقریری جدید و ایجاد ارتباط بین بلاغت و روان شناسی، این موضوع را پذیرفتنی کرده است (اعجاز قرآن و تحلیل، ۴-۱۸۲ به نقل از: رضایی اصفهانی، علوم قرآنی ۲ اعجاز قرآن، ۸۶-۸۸).

از دیگر آثار نگاشته شده در زمینه اعجاز روان شناختی «الاعجاز النفسی فی القرآن الکریم» از دکتر مصطفی رجب و «الاعجاز النفسی و تربوی فی القرآن الکریم و السنه المطهره» از دکتر عبدالرحمن العیسوی در سال ۱۴۲۸ م انتشار یافته است، ولی کتاب اخیر عملاً به موضوع اعجاز تربیتی نپرداخته، بلکه اعجاز روان شناختی قرآن را مطرح کرده است (رضایی اصفهانی، علوم قرآنی، ۲/۲۷۴-۲۷۵).

همچنین در حوزه بهداشت روان، اخلاق و روان شناسی اسلامی آثار فراوان دیگری نگاشته شده که به بررسی گزاره های قرآنی در مباحث روان شناسی پرداخته و به طور ضمنی و غیر مستقیم به اعجاز روان شناختی اشاره نموده اند، ولی هیچ کدام ادعای اعجاز نکرده اند. از این آثار عبارت است از:

قرآن و روان شناسی از محمد عثمان نجاتی؛ قرآن و بهداشت روان از دکتر احمد صادقان؛ روان شناسی از دیدگاه مکتب اسلام از تقی ژاله فر؛ بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی از محمدرضا سالاری فر و همکاران؛ بهداشت و سلامت روان با نگرش به آموزه های دینی و سیره معصومان علیهم السلام از سلیمان قاسمی؛ بهداشت روانی در اسلام از سید حمید فتاحی؛

اخلاق اسلامی از احمد دیلمی و مسعود آذربایجانی؛ بهداشت روانی (بررسی مقدماتی اصول بهداشت روانی، روان درمانی و برنامه‌ریزی در مکتب اسلام) از دکتر سید ابوالقاسم حسینی؛ آرامش روانی و مذهب از دکتر صفدر صانعی؛ بهداشت روان در اسلام از دکتر سیدمهدی صانعی؛ مجموعه مقالات اسلام و بهداشت روان.

رویکردها در اعجاز روان شناختی قرآن

اعجاز علمی در علوم انسانی، به ویژه مباحث روان شناختی و تربیتی، با سه رویکرد مطرح می شود:

ص: ۱۱۴۰

الف) گزاره های قرآنی دال بر اخبار غیبی روان شناختی؛

ب) استنباط نظام روان شناختی از قرآن؛

ج) بررسی نقش قرآن در ایجاد تحوّل روانی در صدر اسلام و جوامعی که قرآن در آن اجرا می شود.

در رویکرد نخست عموماً به بررسی اعجاز در گزاره های قرآنی پرداخته می شود؛ یعنی با ذکر برخی آیات و تبیین نکات و اشارات جالب و شگفت انگیز آن در حوزه مباحث روان شناختی، ادعای اعجاز می شود، در حالی که اکثر گزاره های قرآنی تنها جالب و شگفت انگیز می باشند؛ زیرا در صورتی می توان اعجاز روان شناختی آیات و گزاره های قرآنی را ادعا کرد که اثبات شود قبل از قرآن مطرح نبوده است که اثبات چنین ادعایی در همه موارد مشکل است (همان، ۲۷۴-۲۸۵).

اما آنچه می توان اعجاز آن را با توجه به ضوابط مقبول اعجاز مطرح کرد، نظام روان شناختی یا بینش شگرف روان شناسی قرآن (رویگرد دوم) است که با نگاه مجموعی به همه آیات و استقرای تام موضوعات روان شناسی مطرح شده در قرآن استنباط می شود. تحوّل اعجاز آمیز روانی و روحی مخاطبان قرآن در اثر شنیدن آیات الهی نیز رویکردی است که ادعای اعجاز آن به صواب نزدیک تر است؛ زیرا در طول تاریخ بارها اتفاق افتاده و در قرآن نیز بدان اشاره شده است: «وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (انفال / ۲)؛ «و هنگامی که آیات او بر آنان خوانده شود، ایمانشان افزون گردد؛ و تنها بر پروردگارشان توکل دارند». در این آیه با اشاره به رویکرد درمان روان شناختی عاطفی - هیجانی برای فرد دچار استرس، برقراری نوعی ارتباط عاطفی با دیگری (مانند درمانگر) یا منبع دارای قدرتی معنوی (مانند خداوند) را عامل تحوّل شگرف در درمان مشکلات روحی - روانی معرفی می نماید (قاسمی، بهداشت و سلامت روان با نگرش به آموزه های دینی و سیره معصومان، ۲۰۳-۲۰۴).

قرآن کریم در جای دیگر با اشاره به این تحوّل اعجاز آمیز روانی و روحی بر مخاطبان خود می فرماید: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (زمر / ۲۳)؛ «خدا نیکوترین سخن را فرو فرستاده است؛ کتابی همگون (که آیاتش) مکرر است. پوستهای (بدن) کسانی که از پروردگارشان هراس دارند، از (شنیدن آیات) آن به لرزه درمی آید؛ سپس پوستهایشان و دلهایشان به یاد خدا نرم می شود. این رهنمود خداست که هر کس را بخواهد (و شایسته بداند)، با آن راهنمایی می کند؛ و هر کس را خدا (به خاطر اعمالش) در گمراهی وانهد، پس هیچ راهنمایی برای او نیست». و باز می فرماید: «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (مائده / ۸۳)؛ «و هنگامی که آنچه را به سوی فرستاده [ی خدا] فرود آمده، میشنوند، میبینی، در اثر حقیقتی که شناخته اند، اشک (شوق) از چشمانشان سرازیر میشود. میگویند: «[ای] پروردگار ما! ایمان آوردیم، پس ما را با گواهان بنویس»؛ آیات مذکور این تحوّل اعجاز آمیز روانی و روحی مخاطبان قرآن را در اثر شنیدن آیات الهی به خوبی به تصویر می کشاند.

ارتباط بین قرآن و روان شناسی

ارتباط بین قرآن و روان شناسی را می توان از سه جنبه مورد توجه قرار داد:

۱. روان شناسی و دانش قرآنی

در این جنبه روان شناسی و دانش قرآنی به عنوان دو دانش و منبع معرفت مجزای از یکدیگر ملاحظه و مقایسه می شوند. در این مقایسه، وجوه اشتراک و افتراق هر یک در حل مشکلات بشر مورد توجه قرار می گیرد و با استفاده از آگاهی های تخصصی روان شناسی به تحلیل روان شناختی مفاهیم قرآن پرداخته می شود.

ص: ۱۱۴۱

۲. روان شناسی قرآن

در این جنبه قرآن به عنوان یک موضوع مورد بررسی روان شناختی قرار می گیرد که آیات آن چرا و چگونه و در چه شرایط زمانی و مکانی نازل شده است و تأثیر روان شناختی هر آیه بر مخاطب چیست؟

۳. روان شناسی قرآنی

در این جنبه روان شناسی در بستر فرهنگ قرآن و اهل بیت علیهم السلام و با توجه به تفسیر آیات قرآنی، از مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی قرآن متأثر گردد و روان شناسی جدیدی متولد شود (کاویانی، آیا روان شناسی اسلامی ممکن است؟، ۱۷۳-۱۷۵ با تصرف).

گونه های روان شناختی در قرآن

۱. روان شناسی شخصیت

قرآن مردم را از لحاظ شخصیتی به سه گروه مؤمن، کافر و منافق تقسیم کرده است (بقره / ۲-۲۱). هر یک از این گروه های سه گانه، خصوصیات اصلی و عمومی ویژه خود را دارد که از دو گروه دیگر جدا می سازد. از جمله خصوصیات عقیدتی، عبادی، اجتماعی، خانوادگی، اخلاقی، انفعالی و عاطفی، عقلانی و شناختی، زندگی علمی و حرفه ای، و خصوصیات جسمانی؛ همه این ویژگی ها و امتیازات در هر کدام از انواع سه گانه شخصیتی، در قرآن مطرح شده و قرآن آنها را از هم دیگر متمایز می کند (نجاتی، قرآن و روان شناسی، ۳۰۴-۳۱۳ با تلخیص).

علاوه بر این، شخصیت مؤمن در قرآن، خود دارای سه درجه شخصیتی است؛ آنان که به خود ظلم میکنند، آنان که میانه رو هستند و آنان که پیشتانانند (فاطر / ۳۲).

مشخصه بارز شخصیت کافر آن است که دل و اندیشه اش را قفل کرده است و راهی برای نفوذ هیچ حرف تازه و اندیشه متفاوتی نگذاشته است و به همین دلیل، از درک حقایق عاجز است.

خصوصیت بارز شخصیت منافق از دیدگاه قرآن، دوگانگی ریشه ای در ظاهر و باطن است؛ به همین دلیل، به شک و تردید و عدم قدرت تصمیم گیری و ناتوانی در قضاوت مبتلا می شود (بقره / ۸-۲۰ و منافقون / ۱-۱۰). کفر و نفاق از منظر قرآن یک بیماری است؛ بدین معنا که عدم تعادل شخصیتی انسان موجب می شود که به گروه منافقان و کافران بپیوندد.

بنابراین شخصیت کافر و منافق، یک شخصیت نامتعادل و بیماری روحی و روانی است. این بیماری روحی و روانی تأثیر خود را در جسم انسان نیز نشان می دهد و تنها در صورتی درمان می پذیرد که به نسخه اعتدال بخش قرآن عمل شود.

۲. روان شناسی رنگ ها

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّظِيرِينَ (بقره / ۶۹)؛ «گفتند: برای ما از پروردگارت بخواه تا روشن کند برایمان که رنگ آن (گاو) چگونه است؟ (موسی) گفت که او می گوید: در حقیقت آن گاوی زرد است که رنگش یک دست است که بینندگان را شاد می سازد».

امروزه روان شناسان به ارزش روانی گوناگون رنگ ها در دو مقوله سمبولیسم رنگ ها (نماد پردازی و معنای کنایی رنگ ها) و روان شناسی رنگ توجه دارند؛ مثلاً در بررسی های انجام شده دریافته اند که باید رنگ اتاق و اثاثیه آسایشگاه های روانی زرد روشن باشد؛ زیرا این رنگ را شاد و شادکننده یافته اند که اثر آرامش دهنده و تسکین دهنده بر اعصاب و روان بیماران حساس و نازک طبع و زود رنج را دارد (انصاری، دنیای شگفت انگیز رنگ ها، ۹۸ با تلخیص). البته تأثیر این رنگ فقط بر بیماران روانی نیست، بلکه بر همه انسان هاست (مارکس لوشر،

ص: ۱۱۴۲

مسئلاً این بینش و برداشت راجع به رنگ ها و این رنگ خاص در فرهنگ زمانه عصر نزول نمی گنجد و فقط وحی الهی می توانسته است بیش از یک هزار سال بر پژوهش علمی رنگ ها سبقت بگیرد.

۳. روان شناسی رشد

الف) رشد کودک و مراحل آن: وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (نحل / ۷۸)؛ «و خدا شما را از شکم های مادرانتان بیرون آورد، در حالی که هیچ چیزی نمیدانستید؛ و برای شما، شنوایی و دیدگان و دلها (ی سوزان) قرار داد، تا شاید شما سپاسگزاری کنید».

ب) رشد زبان و عوامل مؤثر در آن: خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (الرحمن / ۳ و ۴)؛ «انسان را آفرید؛ «بیان» را به او آموزش داد». در رشد زبان یک سلسله عوامل مادی (رشد بدنی، هوش، محیط خانواده و...) (آل عمران / ۴۶) اثبات پذیر در آزمایشگاهها و عوامل غیرمادی (اراده خداوند و سخن گفتن در گهواره) دخالت دارد.

ج) خانواده: خانواده از عوامل مؤثر در رشد انسان است. قرآن کریم با تأکید بر ایجاد خانوادهای سالم و آرام، بر این نکته نیز تأکید کرده است: وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (روم / ۲۱)؛ «و از نشانههای او این است که همسرانی از (جنس) خودتان برای شما آفرید، تا بدانها آرامش یابید؛ و در بین شما دوستی و رحمت قرارداد. قطعاً، در آن [ها] نشانه هایی است برای گروهی که تفکر می کنند».

د) رشد شخصیت: قرآن در زمینه بعد جنسی بر این نکته تأکید نموده که محرومیت جنسی لزوماً موجب آسیب نیست: وَ لَيْسَ تَعْفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْتَبَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (نور / ۳۳)؛ «و کسانی که (وسایل) ازدواج نمیابند، باید خویشتنداری کنند تا خدا از بخشش خود آنان را توانگر سازد». این نظریه برخلاف نظریه فروید است، ولی با نظر مزلو قابل تفسیر است (ر. ک: جمعی از نویسندگان، روان شناسی رشد (۲) با نگرش به منابع اسلامی، ۹۷۸/۲).

ه -) کفایت اجتماعی: کفایت اجتماعی عبارت است از: «قابلیتی که کودک می تواند به وسیله آن از منابع محیطی بهره جوید و نتیجه رشدی خوبی به دست آورد» (همان، ۹۶۵). در قرآن کریم ویژگی نیاز به پیشرفت آدمی چنین مطرح شده است: يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (انشقاق / ۶)؛ «ای انسان! در حقیقت، تو به سوی پروردگارت کاملاً تلاش می کنی (و رنج می کنی) و او را ملاقات می کنی». (همان، ۶۳۶)؛ به نقل از: زاهدی، «موضوعات روان شناسی در آیات قرآن. www.tebyan.net».

۴. روان شناسی موسیقایی قرآن (آهنگ، صوت و لحن)

یکی از ابعاد روان شناختی قرآن، موسیقای نهفته در اصوات و آوای آن است؛ یعنی تأثیرات پیچیده و شگفت آور ناشی از موسیقی و صوت حاصل از قرائت آیات و سوره های قرآن که در خوانندگان و شنوندگان ایجاد می شود.

یک نوع موسیقی درونی در کلام الهی وجود دارد که احساس شدنی است، اما تن به تشریح نمی دهد. این موسیقی در تار و بود الفاظ و در ترکیب درون جمله ها نهفته است و فقط با احساس ناپیدا و با قدرت متعال ادراک می شود (معرفت، علوم قرآنی، ۳۸۵).

به طور کلی، صوت و موسیقی دارای تأثیراتی ظریف و در عین حال عمیق و شگفت آور بر انسان است. اصوات دارای تأثیراتی بر روح و روان و حتی جسم همه مخلوقات، اعم از انسان ها، حیوانات، گیاهان می باشد که اگر آدمی

ص: ۱۱۴۳

عالم به این تأثیرات باشد، با به کارگیری درست اصوات و موسیقی در زندگی خود، آرامش، سلامت روح و جسم، رشد و تعالی خویش را از آن بر می گیرد.

گروهی از پژوهشگران و پزشکان کشورمان در سال ۱۳۸۲ ش اقدام به آزمایشات و تحقیقات جالبی در زمینه تأثیر موسیقایی آوای قرآن کریم نمودند. آنان طی این آزمایش ۴۰ بیمار همسان را که نیاز به عمل جراحی داشتند، در دو دسته قرار دادند. در روز عمل برای یک گروه از آنها از آغاز صبح تا لحظه عمل که بعد از ظهر همان روز بود، به پخش تلاوت آیات قرآن در اتاقشان پرداختند، اما گروه دوم فقط صدای عادی محیط بیمارستان را می شنیدند. در نتیجه این آزمایش، نتایج متفاوت و جالبی برای پزشکان و پژوهشگران حاصل آمد. گروهی که از صبح در معرض شنیدن قرائت آیات قرآن در اتاق خود بودند، از آرامشی بالاتر، ضربان قلب طبیعی تر و اضطراب و دغدغه کمتری برخوردار بودند (اخبار علمی فرهنگی و هنری، شبکه دوم سیما، ۱۳۸۲). این احساسات و تأثیرات را نمی توان تنها ناشی از شنیدن مطالب و مفاهیم اشاره شده در این کتاب آسمانی دانست، بلکه ناشی از تأثرات حاصل از صوت و موسیقی الفاظ آیات موزون قرآن می باشد. دلیل این ادعا ناآگاهی بیماران مورد آزمایش از معانی آیات شنیده شده است. در حقیقت، این جنبه از اعجاز قرآن در درجه نخست به احساسات مبهمی بر می گردد که در قلب خواننده یا شنونده بر می انگیزد (معرفت، علوم قرآنی، ۳۸۷ به نقل از: www.noormags.com مقاله احسان زرانی).

بینش روان شناسانه قرآن

الف) بینش اجتماعی روان شناسانه: بینش اجتماعی بدین معناست که شخص عکس العمل مخاطب را حدس و تخمین بزند و متناسب با آن سخن یا رفتاری را از خود بروز دهد. این رویکرد سراسر قرآن را در بر گرفته است، ولی در بسیاری از آیات ظهور بیشتری دارد؛ برای مثال، خداوند می فرماید: *وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ * وَ لَيْسَ تَعْفِيفِ الدِّينِ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ... (نور / ۳۲-۳۳)؛ «و افراد بی همسران و شایستگان از بندگانتان و کنیزانتان را به ازدواج (یکدیگر) در آورید. اگر نیازمند باشند، خدا از بخشش خود آنان را توانگر میسازد؛ و خدا گشایشگری داناست. و کسانی که (وسایل) ازدواج نمیابند، باید خویشتنداری کنند تا خدا از بخشش خود آنان را توانگر سازد». آیه نخست که در مقام خطاب به پدر و مادر افراد بی همسر است آنان را به همسر دادن سریع فرزندان شان امر می کند، اما آیه بعد وقتی خود بی همسران را مخاطب قرار می گیرند، آنها را به صبر و عفت ورزیدن امر و تشویق می نماید. در حقیقت، این نگاه قرآن به واکنش و عکس العمل احتمالی مخاطب، یک بینش روان شناسانه بسیار عمیقی است که در آیات متعددی از قرآن نمود بارز دارد.*

ب) بینش روان شناسانه متناسب با گونه های شخصیت: قرآن می فرماید: *قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا (اسراء / ۸۴)؛ «بگو: همه طبق (روش و خلق و خوی) خویش عمل میکنند؛ و پروردگارتان داناتر است، به کسی که او رهیافتهتر است». در این آیه، «شاکله» از ماده «شکل» به معنای «مهار کردن حیوان» است (ر. ک: مصباح المنیر، فیومی، ۳۲۱). به خود مهار نیز «شکال» گفته می شود و از آنجا که روحیات و سجایا و عاداتهای هر انسانی او را به رویهای خاص مقید می کند، به آن «شاکله» گویند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۴۷/۱۲).*

ج) مکانیسم های دفاعی - روانی در قرآن: در قرآن به سه نوع از مکانیسم های دفاعی - روانی اشاره شده است: فرافکنی (منافقون/۴)، دلیل تراشی (بقره/ ۱۱ و ۱۲) و واکنش سازی (بقره/ ۲۰۴ و ۲۰۵؛ منافقون/ ۴) (نجاتی، قرآن و روان شناسی، ۳۱۳-۳۱۶).

ص: ۱۱۴۴

د) بینش قرآن در حوزه بهداشت روان.

اول. ویژگی های روانی شخصیت سالم در قرآن

اساساً ویژگی های شخصیتی را در سه بخش می توان مورد مطالعه قرار داد:

۱. ویژگی های شناختی (cognitive)؛ یعنی نگرش ها، اعتقادات، جهان بینی و اصول تفکر.

۲. ویژگی های عاطفی (emotional)؛ این ویژگی هایی که بر مبنای ویژگی های شناختی پدید می آیند، عواطف، هیجانات، احساسات، گرایش ها، و دلبستگی ها را در بر می گیرد.

۳. ویژگی های رفتاری (behavioral)؛ ویژگی های رفتاری نیز به نوبه خود، زمینه و علت بروز ویژگی های رفتاری و الگوهای عملکرد را پوشش می دهد.

اینک ویژگی های شناختی، عاطفی و رفتاری شخصیت سالم را از نظر قرآن بررسی می کنیم.

۱. ویژگی های شناختی

این بخشی از ویژگی ها را می توان در چهار قسمت کلی بررسی کرد: ویژگی های شناختی و شیوه های استنباط، نوع شناخت نسبت به مبدأ جهان، نوع شناخت نسبت به محیط (جهان پیرامون)، و نوع شناخت نسبت به خود.

یک) نوع شناخت شخصیت سالم در شیوه های استنباط

- فردی که دارای شخصیت سالم است، پیرو ظن و گمان نیست: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (یونس / ۳۶)؛ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (اسراء / ۳۶).

- اهل تعقل، تحلیل، و استنتاج منطقی است: قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَاحِدِهِ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِمْسٍ (سباء / ۴۶)؛ وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (بقره / ۷۳)؛ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (انفال / ۲۲).

- اهل تحقیق، بحث، تضارب آراء و گفتگوی سالم به منظور کشف حقیقت است: الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (زمر / ۱۸).

دو) نوع شناخت نسبت به مبدأ جهان

- به بیان قرآن، شخصیت سالم جهان را دارای منشأ واحدی می داند که نه تنها آن را به وجود آورده: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (زمر / ۶۲)؛ بلکه به طور پیوسته آن را اداره می کند: وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (زمر / ۶۲)؛ وَ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ (انعام / ۱۶۴).

- فقط به این منشأ می توان اتکا کرد: تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَكَيْلاً (نساء / ۸۱).

- او مظهر قدرت و مهربانی است، لذا می توان بر او اعتماد کرد: وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ (شعراء / ۲۱۷).

(سه) نوع شناخت نسبت به محیط

- شخصیت سالم مجموعه جهان و وقایع آن را پوچ و باطل و بی هدف نمی داند: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران / ۱۹۱).

- دنیا را محل تلاش و کار و بهره برداری صحیح می داند: وَ مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (قصص / ۷۳)؛ وَ آخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ (مزمل / ۲۰)؛ وَ ابْتَغِ فِيهَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا (قصص / ۷۷).

- اما دنیا را شایسته دلبستگی نمی داند؛ زیرا مرحله ای موقتی بوده و در مقایسه با آخرت ناچیز است: أَرْضَيْتُمْ

ص: ۱۱۴۵

بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (توبه / ۳۸)؛ إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ (يونس / ۷)؛ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا (كهف / ۴۶).

- او بلايا را عامل امتحان و تكامل می داند: وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا (بقره / ۱۲۴)؛ وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ (بقره / ۱۵۵).

چهار) نوع شناخت نسبت به خود

- شخصیت سالم محدودیت های خود را می پذیرد و از خود به اندازه توانش انتظار دارد و همین دیدگاه را نسبت به دیگران نیز دارد: لَا تَكْلَفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا (بقره / ۲۳۳).

- در عین حال خود و هر انسان دیگر را مسئول اعمال خویش می داند: أَلَّا تَرَىٰ وَاذَرَهُ وَزَرَ أُخْرَى * وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (نجم / ۳۸ و ۳۹).

- خود را مبرا از عیوب نمی داند و نقاط ضعف خود را می پذیرد: وَ مَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ (یوسف / ۵۳).

- در عین حال به ارزش وجودی خود احترام می گذارد و خود را جانشین خداوند در زمین می داند. خود و سایر هم نوعان خود را موجودات تصادفی نمی پندارد، بلکه موجوداتی ارزشمند، منتخب، برگزیده، و دارای رسالت می داند: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره / ۳۰).

۲. ویژگی های عاطفی

- شخصیت سالم مورد نظر قرآن، شرط شاد بودن را نداشتن مشکل نمی داند، اما در عین حال چیزی او را ذوق زده و مغرور هم نمی سازد؛ به عبارت دیگر، از دست دادن و به دست آوردن، او را چندان دچار استرس نمی کند: لَكَيْلًا- تَأْسُؤًا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (حدید / ۲۳)، فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤْنَ (غافر / ۸۳).

- سرخوش و ذوق زده نیست؛ لذا تفکر بزرگ منشی و فخرفروشی ندارد: إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا- تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (قصص / ۷۶)؛ إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ (هود / ۱۰)؛ لَا- تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَ يَجُوبُونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَفَازِهِ مِنَ الْعَذَابِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (آل عمران / ۱۸۸)؛ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (حدید / ۲۳).

- از احساس امنیت و آرامش برخوردار است: الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ يُهْتَدُونَ (انعام / ۸۲).

- مهار تمایلاتش را در دست دارد: وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (نازعات / ۴۰).

- لذا می تواند خشم خود را خاموش کند، از خشونت بپرهیزد، از بدی های دیگران بگذرد و حتی در مقابل، به آنها نیکی رساند و کینه در دل نگیرد: وَ الْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَ الْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران / ۱۳۴).

- حسادت نمی کند و کمال گرا و برتری طلب نیست: أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (نساء / ۵۴)؛ وَ لَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ (نساء / ۳۲)؛ وَ إِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ (یونس / ۸۳).

۳. ویژگی های رفتاری

ص: ۱۱۴۶

- شخصیت سالم از اظهار نظر درباره چیزی که نمی داند، پرهیز می کند: إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَ تَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ تَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ (نور/ ۱۵)؛ تَحِاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ (آل عمران/ ۶۶)؛ وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (نجم/ ۲۸)؛ وَ قَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (جاثیه/ ۲۴).

- اهل رعایت حد و مرزها و قوانین است: إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ الَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ (نحل/ ۱۲۸)؛ وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ (اعراف/ ۹۶).

- حتی اگر در تنگنا بیفتد، دست به ستم یا قانون شکنی نمی زند: وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (طلاق/ ۲).

- در مشکلات وقار و صبر خود را از دست نمی دهد: وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ (بقره/ ۱۷۷)؛ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ (یوسف/ ۱۸)؛ فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا (معارج/ ۵).

- ضمن سازگاری با محیط در حد توان به رفع اشکالات محیط می پردازد: إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ (هود/ ۸۸).

- کم فروشی یا کم کاری نمی کند: وَ يَلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسِيئُونَ * وَ إِذَا كَالُواهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (مطففین/ ۱-۳).

- مردم آزار و ضد اجتماعی (antisocial) نیست، از خشونت پرهیز می کند و رفتار نرم و توأم با مهربانی دارد: وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا كَتَبْنَا لَهُمْ فَعَدَا حَتَمَلُوا بُهْتَانًا وَ إِثْمًا مُبِينًا (احزاب/ ۵۸)؛ فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ (آل عمران/ ۱۵۹)؛ وَ الْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ (آل عمران/ ۱۳۴)؛ مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (نساء/ ۷۵).

- اگر به او بدی شود، حداکثر به همان اندازه پاسخ می دهد نه بیشتر: وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ (نحل/ ۱۲۶).

- اما ترجیحا از بدی دیگران می گذرد: وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ (نحل/ ۱۲۶)؛ وَ لَمَنْ صَبَرَ وَ غَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (شوری/ ۴۳).

- و در حالت بهتر، بدی را با خوبی پاسخ می دهد: وَ يَدْرُؤُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ (رعد/ ۲۲ و قصص/ ۵۴).

- به دیگران نیکی می کند و نیکی آنان را با نیکی پاسخ می دهد: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ (نحل/ ۹۰).

- و ترجیحا نیکی دیگران را با نیکی بالا-تری پاسخ می دهد: وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا (نساء/ ۸۶).

- اگر به کسی نیکی کرد، او را با منت نمی آزارد: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذَى (بقره/ ۲۶۴)؛ وَ لَا

- اجتماعی است و تک روی و انزوا ندارد: وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (آل عمران / ۱۰۳).

- به نحو مؤثر ارتباط برقرار می کند و یک شنونده فعال (active listener) است: الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (زمر / ۱۸). جالب است که در این آیه به جای کلمه «یسمعون» (شنیدن) از کلمه «یستمعون» (گوش دادن) استفاده شده است که نشان دهنده «شنیدن فعال» (active listening) می باشد.

- جا را برای حضور اجتماعی دیگران تنگ نمی کند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ (مجادله / ۱۱).

شخصیتی با ویژگی های فوق بدون شک شخصیتی محبوب و دوست داشتنی خواهد بود و الگوی عینی آن در

امامان معصوم علیهم السلام قابل مشاهده است. این نکته در آیه **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا** (مریم/ ۹۶)؛ «مسلماً، کسانی که ایمان آورده و [کارهای] شایسته انجام داده اند، به زودی (خدای) گسترده مهر، برای آنان محبتی (در دل ها) قرار می دهد» بیان شده است. در این آیه، به طور فشرده از ویژگی های شناختی و رفتاری شخصیت سالم تحت عنوان ایمان و عمل صالح نام برده شده است (مرعی، مقاله موضع قرآن نسبت به بهداشت روان - با تصرف و تلخیص، به نقل از www.iec-md.org).

دوم. انگیزه های رفتار در قرآن

انگیزه نیروی محرکی است که در موجود زنده حالتی از نشاط و فعالیت برمی انگیزاند و رفتار را آشکار می سازد و او را به سوی هدف یا هدف های مشخصی راهنمایی می کند. این انگیزه یا جسمی یا روانی هستند.

انگیزه های جسمانی برای حفظ نفس و بقای فرد و نوع مهم هستند؛ مانند گرسنگی، تشنگی، خستگی، گرمی و سردی، درد و تنفس و انگیزه های جنسی. اما انگیزه های روانی، انگیزه هایی هستند که به طور مستقیم نمی توان آنها را به حالت فیزیولوژیک بدن که نتیجه نیازهای جسمانی هستند، برگرداند، ولی ارتباط با آنها دارند؛ مانند عشق و محبت که در نتیجه تأثیر و تأثر مهارت ها و عوامل رشد اجتماعی فرد به وجود می آیند. قرآن به بسیاری از این انگیزه ها اشاره دارد:

الف) انگیزه مالکیت: این انگیزه از انگیزه های روانی است که انسان آن را در جریان رشد اجتماعی می آموزد؛ زیرا انسان از طریق فرهنگ محیط خود که در آن پرورش می یابد و نیز از راه مهارت ها و آگاهی های شخصی، عشق به تصاحب پول و مستغلات و اراضی و اموال دیگر را می آموزد. به نظر انسان، این عوامل باعث می شوند تا در برابر فقر احساس امنیت کند؛ چرا که به دست آوردن نفوذ و مقام و قدرت اجتماعی به او کمک می کنند. قرآن در آیات بسیاری به انگیزه مالکیت اشاره نموده است: **زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النُّسَاءِ وَ النَّبَنِ وَ الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرِّ ذَلِكُم مَتَاعُ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ** (آل عمران/ ۱۴)؛ «محبت امور دوستداشتنی، از زنان و پسران و ثروت های فراوان، از طلا و نقره و اسب های نشاندار و دام ها و زراعت، برای مردم آراسته شده است؛ اینها مایه بهرهمندی زندگی پست (دنیا) است؛ و بازگشت نیکو، نزد خداست».

در این آیه، به حب و کشش غریزی به شهواتی چون زن و فرزند و کیسه های زر و سیم و اسبهای نشاندار نیکو و چارپایان و مزارع و املاک زیبا و دل فریب نشان داده شد. این متاع زندگانی دنیاست. همین انگیزه مالکیت یکی از دو انگیزه مهمی است که شیطان آن را در نفس آدم علیه السلام برانگیخت و باعث شد تا از فرمان خدا سرپیچی کند.

ب) انگیزه پرخاشگری و تجاوز: انگیزه پرخاشگری در رفتار تجاوزگرانه انسان در برابر دیگران با هدف آزار آنها ظاهر می شود. این انگیزه نیز غریزی است؛ چنانچه فرشتگان به این مسأله اشاره دارند: **وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** (بقره/ ۳۰)؛ «(و یاد کن) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان فرمود: «در حقیقت، من در زمین، جانشینی [= نماینده های] قرار می دهم.» (فرشتگان) گفتند: «آیا کسی را در آن قرار می دهی که در آن فساد کند و خون ها بریزد؟ در حالی که ما به ستایش تو

تنزیه میگوییم و تو را پاک می شماریم!» (پروردگار) گفت: «در واقع من آنچه را نمی دانید، می دانم».

این انگیزه سپس در داستان فریب و اخراج، خود را به خوبی نشان می دهد: وَقُلْنَا اهْبُطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ (بقره / ۳۶)؛ «و [به آنها] گفتیم: «(از مقام خویش) فرو آید، در حالی که برخی از شما دشمن برخی [دیگر] هستید».

ص: ۱۱۴۸

پس از مدتی، این دشمن، پرخاشگری و تجاوز خود را به صورت تجاوز قایبل نسبت به برادرش هابیل بروز داد: فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (مائده/ ۳۰)؛ «پس نفسش او را به کشتن برادرش ترغیب کرد؛ و او را کشت و از زیانکاران گردید».

قرآن بیان می‌دارد که این انگیزه غریزی چگونه در رفتار و گفتار مانند غیبت، تهمت، ناسزا و تمسخر دیگران ظاهر می‌شود (آل عمران/ ۱۱۸؛ نیز ر. ک: ممتحنه/ ۲؛ بقره/ ۲۱۲). این انگیزه در نظر قرآن یک ابزار دفاعی و لازم برای انسان است تا در برابر تجاوز، به ویژه تجاوز ابلیس، از خود دفاع کند، ولی ابلیس بهره‌گیری از این غریزه را در جهت ضد تکامل به کار می‌گیرد.

ج) انگیزه رقابت: رقابت از آن دسته انگیزه‌های روانی است که انسان، آن را از محیط رشد فرهنگی خود فرا می‌گیرد؛ زیرا تربیت، انسان را به جنبه‌های مثبت و خوب رقابت در جهت پیشرفتش بر اساس ارزشهایی که جامعه به آن پایبند است، هدایت می‌کند؛ مثلاً گاهی فرد از فرهنگ جامعه خویش رقابت اقتصادی، سیاسی، علمی یا انواع دیگر رقابت را که در میان مردم در فرهنگ‌های مختلف بشری رواج دارد، می‌آموزد.

قرآن مردم را به رقابت در تقوا و کار نیک و پای بندی به ارزشهای والای انسانی و پیروی از روش الهی در زندگی تشویق می‌کند (مطففین/ ۲۲ و ۲۶؛ بقره/ ۱۴۸؛ حدید/ ۲۱؛ مائده/ ۴۸).

د) انگیزه دینداری: انگیزه دینداری نیز یک انگیزه روانی است که ریشه فطری در سرشت انسان دارد؛ چه در اعماق انسان انگیزه‌های است که احساس می‌کند نیازمند آفریدگار و پناه بردن به اوست. اصولاً انسان امنیت و آرامش خویش را در پناه جویی به خدا می‌یابد. انگیزه دینداری نیز یک انگیزه فطری است: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً (روم/ ۳۰) «پس روی (وجود) خود را به دین، حَقِّرِایانه، راست دار». همان فطرتی که خداوند مردم را بر آن آفریده است؛ فطرتی که در آن تبدل راه ندارد (نجاتی، قرآن و روان شناسی، ۲۷-۸۵ با تلخیص و تصرف).

برخورد با انگیزه‌ها و درگیری روانی

انگیزه‌های انسان بسیار متنوع و متعدد است. این تنوع و تعدد گاه باعث می‌شود که برخی از انگیزه‌ها با هم درگیر شوند؛ مثلاً انگیزه ای انسان را به یکسو و انگیزه ای دیگر او را به سوی مقابل می‌کشاند. در این صورت به انسان حالتی دست می‌دهد که احساس سرگردانی و تردید می‌کند و از تصمیم‌گیری درباره تعیین سمت حرکت و شیوه عمل خود ناتوان می‌شود. چنین حالتی را «درگیری روانی» می‌گویند. قرآن این درگیری روانی را که اشخاصی در برابر ایمان موضعی مشکوک و تردیدآمیز دارند و از آن رنج می‌برند، به خوبی به تصویر می‌کشد. این گونه افراد، کسانی هستند که نه کاملاً به سوی ایمان می‌آیند و نه به طور کامل به طرف کفر می‌روند، بلکه در انتخاب حق و باطل مردد هستند و نمی‌توانند تصمیم‌نهایی را اتخاذ کنند. قرآن حالت درگیری روانی و سرگردانی را به خوبی توصیف نموده است (انعام/ ۷۱). در آیات دیگری (توبه/ ۴۵؛ نساء/ ۱۴۲) نیز به این حالت اضطراب و تردید اشاره شده است: إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ (توبه/ ۴۵)؛ «تنها کسانی از تو رخصت (ترک جهاد) می‌طلبند که به خدا و روز بازپسین ایمان

ندارند و دل هایشان به شک افتاده است؛ پس آنان در تردید خویش سرگرداناند».

ایجاد تعادل میان انگیزه ها

قرآن همه انگیزه های متعدد و متنوع را پذیرفته و آنها را به عنوان غرایز یا فطرت مورد توجه قرار داده است. سپس با بیان آموزه ها و دستورهایی کوشیده تا انسان با به کارگیری آنها توازن و تعادل شخصیتی را در خود ایجاد نماید. قرآن خواهان ایجاد تعادل و کنترل، نه سرکوب انگیزه هاست؛ زیرا سرکوب انگیزه ها، بیرون راندن آن از حوزه

ص: ۱۱۴۹

آگاهی به سوی ضمیر ناخودآگاه و موجب فراهم شدن زمینه های بروز بیماری های روانی همچون اضطراب، تزلزل در رفتار و... می باشد؛ بنابراین، قرآن نمی گوید انگیزه های فطری را سرکوب کنیم، بلکه از ما می خواهد آنها را کنترل کنیم و بر آنها تسلط یابیم و طوری هدایتشان کنیم که تعادل شخصیتی خویش را حفظ نماییم؛ برای نمونه، خداوند می فرماید: یا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا (بقره/ ۱۶۸)؛ «ای مردم! از آنچه در زمین، حلال و پاکیزه است بخورید» و نیز می فرماید: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ (مائده/ ۸۷ و نیز ر. ک: نور/ ۳۲؛ نساء/ ۳)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! چیزهای پاک [نیکو] را که خدا برای شما حلال کرده است، ممنوع نسازید و (از حد) تجاوز ننمایید».

سوم. تأمین بهداشت روان فردی و اجتماعی در قرآن (سلامت روانی - اخلاقی)

قرآن کریم به بهداشت روانی در حوزه های فردی و اجتماعی پرداخته و آنچه در روان شناسی با عنوان بهداشت روانی مطرح می شود در آموزه های قرآنی قابل تطبیق با حوزه اخلاق است. به جرأت می توان ادعا کرد متدهای قرآنی برای درمان بیماریهای روانی - اخلاقی بر دستاوردهای علم تجربی روان شناسی پیشی دارد.

اگرچه عمل به روش های درمانی قرآن برای بهداشت روانی فرد، بسیاری از ناهنجاری های اجتماعی را که از بیماری های روانی - اخلاقی اجتماع ناشی شده است، حل خواهد کرد، ولی باید گفت قرآن به طور کلی، به هر دو مقوله فرد و اجتماع توجه داشته و برای هر کدام در قالب پیشگیری های اولیه و ثانویه و ثالثیه یا درمان، نسخه هایی تجویز نموده است.

برخی از اختلالات روانی مربوط به بیماریهای خُلقی فردی است؛ مثل حسد، کبر، ترس، طمع و... که از درون افراد سبب ایجاد ناآرامیهای روانی شده و سلامت روان و حتی جسم را دچار آسیب می کند؛ مثلاً آرامش روانی شخص حسود به شدت در معرض آسیب قرار دارد و تا بیماری حسد را درمان نکنند، به آرامش نخواهد رسید و طبع سلامت روانی اجتماع را هم به مخاطره می اندازد. امام علی علیه السلام می فرماید: «شگفتا که حسودان از سلامتی خود غافل مانده اند» (آمدی، غررالحکم و درر الکلم، ۱۰۳).

قرآن کریم برای تأمین بهداشت روانی فرد و درمان این بیماریهای خُلقی فردی، متدهای بسیاری را پیشنهاد داده است که یکی از راهکارهای عمومی آن برای درمان این بیماریها، ایجاد تعادل در این نوع انگیزهای روانی درونی است؛ برای مثال، ریشه بیماری حسد یک انگیزه لازم درونی است که اگر وجود نداشته باشد، تعادل روانی فرد از بین خواهد رفت و شخص از این نظر بیمار به شمار می رود. این انگیزه محرکی است تا فرد نسبت به اتفاقات اطراف خود بی تفاوت نباشد و بهترین واکنش را در مقابل عملکرد اطرافیان نشان دهد. پس بی تفاوتی نسبت به محیط و اطرافیان همانند حسد که تمنای سلب نعمت از دیگران می باشد، بیماری خُلقی - روانی به شمار می آید راه درمان این بیماری ایجاد تعادل است. در آموزه های دینی این حالت متعادل و میانه، «غبطه» نام دارد؛ یعنی تلاش فرد برای دستیابی به موقعیت بالای دیگران بدون تمنای سلب نعمت و موقعیت دیگری. امام صادق علیه السلام در این باره می فرماید: «به راستی مؤمن غبطه می خورد، ولی حسادت نمی ورزد، اما منافق حسادت می ورزد و غبطه نمی خورد» (کلینی، الکافی، ۳۰۷/۲).

قرآن مجید می فرماید: وَ الَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا

لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ (حشر / ۱۰)؛ «و (نیز) کسانی (از تابعین) که بعد از آنان آمدند، می گویند:» [ای] پروردگار ما! ما و برادرانمان را که در ایمان بر ما پیشی گرفتند بیامرز و در دل های ما، برای کسانی که ایمان آوردند کینه ای قرار مده؛ [ای] پروردگار ما! مسلماً، تو مهربانِ مهرورزی». همین گزاره مختصر قرآنی

ص: ۱۱۵۰

راهکاری برای درمان بسیاری از نابسامانیهای فردی و اجتماعی می باشد، مانند قتل ها و جنایات، کینهها و از بین رفتن دوستیها و هرج و مرج های اجتماعی (ر. ک: مائده/ ۲۷-۳۰).

قرآن علاوه بر بُعد فردی برای تأمین بهداشت روان اجتماع و بهسازی محیط از انحرافات و نابهنجاری ها هم راهکارها و متدهای درمانی زیادی دارد؛ مثلاً- بیماریهای روانی و اخلاقی اجتماع همچون نفاق، غیبت، تهمت و بهداشت خانواده و بهداشت جنسی و... را به خوبی درمان می کند؛ برای نمونه، قرآن برای درمان نفاق در اجتماع که خود عامل بسیاری از نابسامانی های اجتماعی است، پس از اینکه مردم را به سه نوع مؤمن، کافر و منافق دسته بندی می کند، شخص مؤمن را سالم و متعادل، ولی کافر و منافق را نامتعادل و نابهنجار معرفی می نماید (نجاتی، قرآن و روان شناسی، ۳۰۴-۳۱۳ با تلخیص).

قرآن شخص منافق را به صفتهای کبر، غرور، تحیر، بدبینی، ذائقه ناسالم و... که دال بر عدم تعادل روانی است، معرفی می کند: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسِّرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّا رُؤُسِهِمْ وَ رَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ (منافقون/ ۵)؛ «و هنگامی که به آنان گفته شود: «بیاید تا فرستاده خدا برای شما طلب آموزش کند»، سرهایشان را می پیچانند؛ و آنان را می بینی که روی برمی گردانند، در حالی که آنان مستکبرند». یعنی و چون بدیشان (منافقین) گفته شود بیاید تا پیامبر خدا برای شما آموزش بخواهد، سرهای خود را بر میگردانند و آنان را میبینی که تکبرکنان روی برمیتابند».

چهارم. پیشگیری و درمان بیماری های روانی در قرآن

۱. پیشگیری اولیه (primary prevention)

پیشگیری اولیه شامل تمام اقداماتی است که افراد ظاهراً سالم به قصد کمک به خود و به منظور نیل به حداکثر سلامت و اجتناب از بیماری انجام می دهند؛ بنابراین، این پیشگیری هم شامل مراقبت برای حفظ سلامت و جلوگیری از بیماری هاست و هم شامل ارتقای سلامت (دیماثو، روان شناسی سلامت، ۱/۳۶۸)؛ از این رو، هر عاملی که باعث بهبود وضع زندگی انسان گردد، جزئی از روش های پیشگیری اولیه به شمار می رود (میلانی فر، بهداشت روانی، ۵۳؛ قاسمی، بهداشت و سلامت روان با...، ۲۰۰-۲۰۱).

قرآن برای پیشگیری اولیه بیماری های روانی در دوران های مختلف زندگی انسان یعنی از دوران قبل از تولد، کودکی، نوجوانی و جوانی، میانسالی و کهنسالی و نیز فراسنی، به شیوه های مختلف، درمان عمومی و راهکار اختصاصی درمانی را ارائه می دهد (ر. ک: قاسمی، بهداشت و سلامت روان با...، ۲۲۴-۲۴۰)؛ برای نمونه، پرورش ایمان به مبدأ و خالق مدبر، عادل و مهربان و نیز ایمان به غیب و ماورای طبیعت و بازگشت دوباره بعد از مرگ برای زندگی جاودان و باز پس گیری حقوق ضایع شده از چنگال ظالمان و... که در سراسر قرآن موج می زند، در ضمن ایفای نقش هدایتگری، بسیاری از بیماری های روانی موجود در میان جوامع انسانی را پیشگیری می کند (ر. ک: دیلمی احمد و آذربایجانی مسعود، اخلاق اسلامی، ۲۳۴-۲۳۷).

مؤید این ادعا اعتراف برخی از روان کاوان و روان شناسان غربی در تأثیر شگفت انگیز ایمان در پیشگیری از بیماریهاست؛

برای نمونه، کارل یونگ، روان کاو مشهور، می گوید: در طول سی سال گذشته افراد زیادی از ملیتهای مختلف جهان متمدن، با من مشورت کرده اند. به جرئت می توانم بگویم که تک تک آنها به این دلیل قربانی بیماری روانی شده بودند که آن چیزی را که ادیان در هر زمانی به پیروان خود می دهند، فاقد بودند و فرد آنها وقتی که به دین و دیدگاه های دینی بازگشته بودند، به طور کامل درمان شدند (کاویانی، آیا روان شناسی اسلامی ممکن است؟، ۱۷۳-۱۷۴).

ص: ۱۱۵۱

۲. پیشگیری ثانویه (secondary prevention)

هدف اصلی در پیشگیری ثانویه تشخیص زودرس، اجرای درمان به موقع و پیگیری مرتب کاستن از بروز عوارض بیماری است. مداخله زود هنگام در شناخت و درمان سریع یک بیماری یا اختلال، کمک می کند که از شیوع و گسترش آن در کوتاه مدت، جلوگیری شود (میلانی فر، بهداشت روانی، ۱۴۹).

قرآن برای درمان و پیشگیری در این مرحله راهکارها و روش هایی مانند روش امیدواری (شعرا/ ۱۳۶)، صبر (آل عمران/ ۱۴۶)، توبه (بقره/ ۲۲۲)، توکل (مجادله/ ۱۰؛ تغابن/ ۱۳)، تقوی (اعراف/ ۹۶)، زهد (حدید/ ۲۳) و... (ر. ک: قاسمی، بهداشت و سلامت روانی با...، ۲۵۰-۲۷۰؛ سالاری فر و همکاران، بهداشت روانی یا نگرشی به منابع اسلامی، ۲۰۰-۲۳۵) در راستای بهداشت روانی فرد و جامعه و تأمین سلامت روانی در شرایط نامساعد ارئه می نماید؛ مثلاً قرآن ازدواج را راهکاری پیشگیرانه میدانند تا فرد با تسلط بر غریزه جنسی، آن را تا حدودی به کنترل در آورد، ولی «آنان که وسیله نکاح نمی یابند، باید عفت پیشه کنند تا خدا آنها را به لطف خود بی نیاز گرداند» (نور/ ۳۲-۳۳).

۳. پیشگیری نوع سوم (درمان)

این نوع پیشگیری هنگامی به کار می رود که بیماری استقرار یافته و مدتی از آن گذشته و تا اندازه ای پیشرفت کرده است (میلانی فر، بهداشت روانی، ۱۹۳)؛ لذا به منظور جلوگیری از گسترش عوارض جنبی که در حاشیه یک بیماری یا اختلال اصلی وجود دارد، خدماتی از این نوع پیشگیری انجام می شود (همان، ۱۹۴). بنابراین هدف اصلی پیشگیری نوع سوم، بازگشت مجدد به جامعه و کار با صرف حداقل وقت توسط کار درمانی است (قاسمی، بهداشت و سلامت روان با...، ۲۰۱-۲۰۲).

شیوه های مقابله این پیشگیری در قرآن به سه روش قابل طرح است؛ یکی روش شناختی (همان، ۲۰۳-۲۰۴). قرآن می فرماید: «و چگونه میتوانی بر چیزی که به شناخت آن احاطه نداری صبر کنی؟» (کهف/ ۶۸)؛ یعنی شناخت را پایه درمان اختلالات روانی معرفی می نماید.

روش دیگر روش رفتاری است (قاسمی، بهداشت و سلامت روان با...، ۲۰۱-۲۰۲)، مثل صبر و توبه اما در سطحی متفاوت از پیشگیری ثانویه، بلکه با رویکرد مقابله و نه صرفاً پیشگیرانه (ر. ک: حسینی، روش های تأمین بهداشت روان از دیدگاه قرآن و احادیث، پایان نامه ارشد، ۲۰۰-۲۱۵). نیز با روش عاطفی - هیجانی یعنی ارتباط عاطفی فرد دارای استرس با دیگری - مانند درمانگر - یا منبع دارای قدرتی معنوی مانند خداوند (قاسمی، بهداشت و سلامت روان با...، ۲۰۱-۲۰۲) قرآن می فرماید: أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد/ ۲۸)؛ «آگاه باشید، که تنها با یاد خدا دل ها آرامش می یابد!». پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در تبیین این آیه فرموده اند: «ذکر و یاد خدا شفاء بخش دل هاست» (شرقاوی، گامی فراسوی روان شناسی اسلامی یا اخلاق و بهداشت روانی در اسلام، ۴۸۷-۴۸۹).

با نگاه مجموعی به نمونه های ذکر شده از موضوعات بسیار زیاد و متعدد روان شناسی در قرآن، می توان اعجاز این بُعد از محتوای غنی قرآن مجید، یعنی بینش کلی روان شناسانه قرآن را به خوبی دریافت. با توجه به اینکه در حدود چهارده قرن پیش که اساساً دانش و علمی با عنوان روان شناسی مدوّن و مطرح نبوده، وجود این چنین دیدگاهها و بینش های عمیق روان شناسانه در قرآن کریم، نشان از اعجاز قرآن در این زمینه دارد؛ زیرا با گذر زمان و دستیابی علوم به دستاوردهای جدید، نه تنها کهنه نشده، بلکه هماهنگی آن با جدیدترین دستاوردهای علم روان شناسی بیش از پیش روشن شده است.

علاوه بر این، نظام روان شناسی موجود در آیات قرآن یعنی مبانی، اهداف، روش ها، اصول، عوامل و موانع موضوعات روان شناسی قرآن که به بخشی از مهم ترین آنها اشاره شد، امری قابل پژوهش است که با علوم جدید نیز هم خوان است.

لذا می توان گفت تأثیرات اعجاز آمیز روان شناختی قرآن در مخاطبان می تواند یکی از ابعاد اعجاز روان شناختی قرآن باشد که زمینه اثبات آن فراهم است.

ص: ۱۱۵۳

قرآن کریم، ترجمه دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی و گروهی از اساتید جامعه المصطفی (۱۳۸۸ ش)، قم: انتشارات المصطفی.

آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶ ش)، غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

انصاری، مصطفی (۱۳۹۰ ش)، دنیای شگفت انگیز رنگ ها، ساری: شلفین.

جیمز، ویلیام (۱۳۸۷ ش)، دین و روان، مترجم مهدی قائمی، قم: دارالفکر.

حسینی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۴ ش)، بررسی مقدماتی اصول روان شناسی اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی.

حسینی، سید ابوذر (۱۳۹۲ ش)، روش های تأمین بهداشت روان فردی از دیدگاه قرآن و احادیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، پایان نامه کارشناسی ارشد.

دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۳ ش)، اخلاق اسلامی (ویراست دوم)، قم: دفتر نشر معارف، چاپ بیست و دوم.

دیماثو، ام. رابین (۱۳۷۸ ش)، روان شناسی سلامت، ترجمه محمد کاویانی و همکاران، تهران: سمت.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۹ ش)، «چیستی و چالش های اعجاز علمی قرآن»، قرآن و علم، ش ۷.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۱ ش)، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت: مبین، چاپ دوم.

سالاری فر، محمدرضا و همکاران (۱۳۹۰ ش)، بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (ناشر همکار: سمت)، چاپ دوم.

شرقاوی، حسن محمد (۱۳۶۳ ش)، گامی فراسوی روان شناسی اسلامی یا اخلاق و بهداشت روانی در اسلام، ترجمه و تصحیح محمدباقر حجتی، بی جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

صادقیان، احمد (۱۳۸۶ ش)، قرآن و بهداشت روان، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۶ ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

فتاحی، سید حمید (۱۳۷۲ ش)، بهداشت روانی در اسلام، قم: نشر مرتضی.

فیض کاشانی، محمد بن محسن (بی تا)، المحججه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، قم: دفتر انتشارات اسلام، چاپ دوم.

قاسمی، سلیمان (۱۳۸۸ ش)، بهداشت و سلامت روان با نگرش به آموزه های دینی و سیره معصومان علیهم السلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کاویانی، محمد (۱۳۷۸ ش)، «آیا روان شناسی اسلامی ممکن است؟»، کتاب دوم حوزه و دانشگاه، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم: آذر ماه، ویژه نامه ۲۷.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ ش)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

لوشر، ماکس (۱۳۷۱ ش)، روان شناسی رنگ ها، ترجمه لیلی مهادبی، تهران: حسام، چاپ دوم.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق)، بحارالانوار، بیروت: موسسه الوفاء.

مصباح، علی و همکاران (۱۳۷۴ ش)، روان شناسی رشد (۲)، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.

معادیخواه، عبدالمجید (۱۳۷۸ ش)، فروغ بی پایان قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

معرفت، محمدهادی (۱۳۷۸ ش)، علوم قرآنی، قم: موسسه التمهید.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۶۳ ش)، تفسیر نمونه، بی جا: دارالکتب اسلامی، چاپ چهارم.

موریس بوکای (۱۳۸۸ ش)، مقایسه میان تورات و انجیل و علم، ترجمه ذبیح الله دبیر، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سیزدهم.

میلانی فر، بهروز (۱۳۷۰ ش)، بهداشت روانی، تهران: نشر قومس.

نجاتی، محمد عثمان (۱۳۶۹ ش)، قرآن و روانشناسی، ترجمه عباس عرب، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، چاپ دوم.

پایگاه ها و نرم افزارها

احسان زرانی، «درآمدی بر اعجاز صوتی قرآن»، www.noormags.com

امید زاهدی، «موضوعات روان شناسی در آیات قرآن»، www.tebyan.net

علی مرعشی، «موضع قرآن نسبت به بهداشت روان»، www.iec-md.org

مهدی پاکروان نژاد و مجید صادقی، «بهداشت روان»، www.bpdanesh.ir

ص: ۱۱۵۵

بررسی دیدگاه بنت الشاطی در انکار اعجاز علمی قرآن

محمدعلی رضایی اصفهانی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول)

rezaee@quransc.com

نقیسه فقیهی مقدس

دانشجوی دکتری رشته تفسیر تطبیقی جامعه المصطفی

N - f agihi@yahoo.com

چکیده

سخن نهایی همه مفسران حقیقی قرآن آن است که ویژگی های این کتاب آسمانی به خود ضمانت بقا بخشیده و در فراز و فرودهای فرسایشی زمان، خود را از کهنگی نجات داده است. این کتاب از سوی کسی است که به تمام زمان ها، مکان ها، پرسش ها و نیازهای انسان و مخلوقات احاطه دارد و می تواند برای همیشه پاسخ گوی تمام احتیاجات و سؤالات بشر باشد. بهترین دلیل درستی این سخن، اعجاز قرآن و وجود آیات تحدی و ناتوانی بشر در آوردن آن است. یکی از اعجاز علمی قرآن وجوه متعدد اعجاز قرآن و محور بحث در نوشتار حاضر است. این جنبه از اعجاز قرآن در حقیقت، اعتراف جامعه بشری به ناتوانی علمی خویش بوده و این امر با گسترش مرزهای اندیشه و بینش رو به زیادی است. قرآن کریم ضمن تأکید وثیق بر جایگاه علم و دانش در نظام هستی، اهم حقائق علمی مرتبط با نظام هستی را قبل از آنکه حوزه توانمندی بشر راهی به آن داشته باشد، بیان نموده و از این حیث از دیگر کتب آسمانی متمایز گردیده است. اعجاز علمی قرآن که باز کاوی اسرار خلقت در کلام وحی است، از سوی برخی قرآن پژوهان مورد نقض قرار گرفته و افرادی چون عایشه بنت الرحمان حوزه اعجاز قرآن را تنها در بعد اعجاز بیانی محدود نموده اند. این نوشتار با هدف بررسی و نقد دیدگاه وی نگارش یافته است و کاستی های دیدگاه وی را به نقد کشانده است.

واژگان کلیدی: قرآن، اعجاز، اعجاز بیانی، اعجاز علمی، بنت الشاطی.

ص: ۱۱۵۶

آدمی هر روز بیش از گذشته به رموز هستی دست می‌یابد و به دنبال آن به تنظیم و تنسيق بهتری در حوزه قوانین و مبانی تعاملات فردی و اجتماعی خویش دست می‌یابد. قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی عرصه مهم نیازمندی درونی بشر را بی‌پاسخ نگذاشته و فارغ از آزمون و خطاهای دانش بشری، اسراری شگرف از رموز هستی را در آیات نورانی هدایت قرار داده است. پیش از آنکه تصور دانشی انسان راهی به درک آن یافته باشد. این بُعد اعجاز، فرابشری بودن کلام الهی را برای عصر علم و دانش بیش از گذشته آشکار ساخته و همگان را به خضوع و تسلیم وامی‌دارد؛ هرچند معدود افرادی از جمله خانم بنت الشاطی، از این جنبه مهم غفلت ورزیده و با ادله‌ای دفاع‌ناپذیر به انکار اعجاز علمی دست‌یازیده‌اند. بررسی محورهای انکار و نیز تحلیل و نقد دیدگاه وی هدف این نوشتار است.

زندگینامه بنت الشاطی

عایشه عبدالرحمان، قرآن‌پژوه مکتب ادبی سال ۱۹۱۳ م در دمیاط مصر متولد شد. نزد پدرش که از اندیشمندان مصر و تربیت‌یافتگان الازهر بود، ادبیات عربی و قرآن آموخت. تحصیلات غیردینی خود را با وجود مخالفت پدر در مدارس مصر گذراند و در جوانی در «مجله النهضه» آغاز به نشر شعر و مقاله کرد و مدتی بعد منتقد ادبی روزنامه الاهرام شد. سال ۱۹۳۶ م به دانشکده ادبیات دانشگاه فؤاد اول، دانشگاه قاهره کنونی، وارد شد و برای پنهان کردن هویت خود از پدرش، نام مستعار «بنت الشاطی» (دختر ساحل) را برگزید. سال ۱۹۵۰ م دکتری خود را با پایان‌نامه‌ای درباره ابوالعلاء معری از همان دانشگاه دریافت کرد.

وی در مطالعات قرآنی خود روش و مکتب ادبی را در تفسیر برگزید که بنیانگذار آن امین خولی بود و پیوسته متأثر از وی بوده و غالب تألیفات خود را به امین خولی که همسر وی نیز بود، اهدا کرد. از بنت الشاطی جز مقالات پراکنده‌ای که در برخی مجلات و روزنامه‌ها منتشر کرده، بیش از شصت عنوان کتاب و رساله کوچک و بزرگ درباره اعجاز قرآن، تفسیر، ادبیات عرب، مسائل اجتماعی روز بر جای مانده است.

بنت الشاطی در نوشته‌های تفسیری خود محتوای هر آیه را به گونه موضوعی و با دقت در همه آیات مشابه آن و نیز با توجه به سبک‌های ادبی بررسی می‌کند، ترتیب نزول آیات مشابه را در نظر می‌گیرد و به جستجوی قرائن و شواهد آیات می‌پردازد. وی با تکیه بر این روش، چند سوره از جزء آخر قرآن را در «التفسیر الیانی للقرآن الکریم» تفسیر کرده است.

وی در این کتاب پس از بررسی تاریخیچه بحث اعجاز بیانی و بلاغی قرآن، آن را تنها و مهم‌ترین نوع اعجاز مورد اتفاق در میان دانشمندان می‌داند و می‌کوشد با ذکر نمونه‌هایی از بلاغت قرآن، نشان دهد که هیچ‌ترادفی در واژگان قرآن یافت نمی‌شود و جایگزینی کلمات با یکدیگر امکان ندارد؛ هیچ حرفی زائد یا صرفاً مؤکد نیست و یا برای پیوند کلمات یا تصحیح وزن کلام نیامده است، بلکه همه حروف نقشی معنایی دارند. وی در مقدمه کتاب به این نکته اشاره می‌کند که کتاب «اعجاز بیانی» خلاصه‌ای از مطالب کتاب «التفسیر الیانی» و «دراسة قرآنیة» و خلاصه‌ای از مقاله‌های کنگره مستشرقان در هند (۱۹۶۴ م)، کنگره ادبای عرب در بغداد (۱۹۶۵ م)، سمینار علمای اسلام در بغداد (۱۹۶۷ م) و سمینار علمی هفته قرآن در

دانشگاه اسلامی ام درمان (۱۹۶۷ م) است که همراه با نکات تازه ای از اسرار بیانی قرآن به چاپ رسیده است (ر. ک: بنت الشاطی، الاعجاز البیانی للقرآن الکریم و مسائل ابن ازرق؛ همو، التفسیر البیانی للقرآن الکریم؛ سفعان، المنهج البیانی فی تفسیر القرآن الکریم؛ شرقاوی، الفکر الدینی

ص: ۱۱۵۷

فی مواجهه العصر: درسه تحلیلیه لاتجاهات التفسیر فی العصر الحدیث؛ شریف، اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر؛ فرید، بنت الشاطی راهبه فی محراب أبی العلاء).

بنت الشاطی و اعجاز قرآن

بنت الشاطی موضوع اعجاز را از عرصه های دقیق و دشوار برشمرد و ادعا کرده که تمام عمر خویش را با کتاب اعجاز گذرانده و تمام دوران طولانی علم آموزی خویش را در مکتب قرآن سپری نموده است.

وی که تنها بر جنبه اعجاز بیانی تأکید می نماید، اصرار فراوان طاغوت های بت پرست قریش بر ممانعت از عدم استماع کلام الهی را از این امر ناشی دانسته که قریش از همان روزهای آغاز بعثت به اعجاز قرآن پی برد و اعتراف کرد که این بیان و این گفتار از نوع یافته های بشر نیست (ر. ک: اعجاز بیانی، ۲۷). بنت الشاطی در ادامه به نقد باقلانی صاحب کتاب «اعجاز القرآن» پرداخته و همسانی اعراب غیر فصیح با غیر اعراب در عدم درک فصاحت را از جمله افراطهای وی در حوزه اعجاز دانسته است. بیان زیر پاسخ وی بر باقلانی است:

البته از دیدگاه ما در این گفته ضعف و افراط فراوانی وجود دارد؛ زیرا اعراب عصر بعثت هرچند در مراتب بلاغت و اقتدار بر فنون سخن با یکدیگر تفاوت داشتند، اما همه اهل فصاحت بودند و در میان آنان خطیبان سخنور و شاعران بزرگی ظهور یافتند؛ بنابراین، چنان نبود که نتوانند گفتار زیبا را از نازیبا و بلند را از پست و بی مقدار باز شناسند یا از حس زبانی خویش و ذوق و بیان خاص این زبان برخوردار نباشند...؛ بنابراین عموم اعراب عصر بعثت، هر قدر هم در بلاغت و اقتدار بر فنون سخن تفاوت داشته باشند، دارای این حس انتقادی بوده اند؛ حسی که سلیقه زبانی اصیل و فساد ناپذیر آن را بیدارتر کرده بود (همان، ۳۲).

بنت الشاطی در ادامه سخن می نویسد:

مشرکان قریش زمانی که در راه حاجیان در کمین آنها می نشستند تا آنها را از شنیدن قرآن برحذر دارند، تنها خطبای سخنور و شاعران بزرگ را از این امر برحذر نمی داشتند و چنین نیز فکر نمی کردند که اعرابی که برای حج آمده اند، همه در یک درجه از بلاغت هستند، بلکه چنین می اندیشیدند که حاضران در مکه، همه از اعراب خالص و اهل فصاحتند و بر حسب فطرت و سرشت، حس زبانی خاص خود را دارند و با سلیقه زبانی خویش، اسالیب کلام را باز می شناسند... کسانی از مشرکان نیز که به ایمان بدین معجزه شتافتند، همه از خداوند گاران سخن و صاحبان بالاترین مراتب بلاغت نبودند... کسانی هم که دیرتر اسلام آوردند، غالباً از آنانی بودند که خود از شنیدن خودداری ورزیده یا از آن بازداشته شده بودند. اما همین افراد هم زمانی که بدان گوش سپردند ایمان آوردند، در حالی که همه شاعر و سخن سرا نبودند (همان، ۳۳-۳۴).

تحلیل پایانی عایشه عبدالرحمن که با طرح سؤالی در جلب توجه مخاطب کوشیده، به گمان وی راه برون شد از تشنت آراء در بحث اعجاز است:

آیا مخاطبان تحدی قرآن تنها اعراب عصر بعثت بودند یا آنکه این تحدی تا ابد وجود دارد و با زمان امتداد می یابد؟ گروهی

از نویسندگان درباره اعجاز این عقیده را اختیار کرده اند که تنها همان مردمان نخستین عصر اسلام مخاطب این مبارزه جویی بوده اند و گروهی دیگر بر این باور شده اند که قرآن همه مردم را در همه عصرها و نسل ها مخاطب تحدی قرار می دهد. به عقیده من با تفاوت گذاشتن میان دو مسأله اعجاز بودن قرآن و تحدی آن، اختلاف موجود در این باره نیز از میان می رود:

اعجاز در هر عصری به پاس است و به مردمی که در یک عصر یا یک دوران زندگی می کنند، اختصاص ندارد. این حقیقتی است که ما آن را از کلام امام طبری استنباط می کنیم... بدین سان اگر اعراب عصر بعثت نبوی تنها مخاطبان

ص: ۱۱۵۸

تحدی بوده اند، بدان سبب است که آنها صاحبان این زبان یعنی زبان عربی بوده و اسرار بیان و بلاغت آن را درک می کرده اند. بنابراین در تحدی قرآن آنچه معیار است، ناتوانی سخنوران عرب عصر بعثت در آوردن همانندی برای قرآن است، بی آنکه از این مسأله چنین استنباط شود که دلالت اعجاز آن بر صحت نبوت، خاص یک عصر معین و نه سایر اعصار، و خاص اعراب و نه غیر عرب می باشد (همان، ۶۴-۶۵).

اصل سخن بنت الشاطی این است، این مطلب را نقد کنید. لازمه این سخن آن است که اعجاز منحصر در عصر نبوی شود و بعد از آن نقل اعجاز است.

بنت الشاطی و اعجاز علمی

بنت الشاطی پس از طرح آرا و اقوال در وجوه مختلف اعجاز، اعجاز علمی قرآن را با بیانی انکاری طرح نموده و بدون تفصیل و تحلیل چندانی که معمولاً شیوه تحقیقی اوست، از مسأله عبور می کند:

در اینجا به آن چیزی نمی پردازم که برخی اخیراً مورد بحث قرار داده، نام «اعجاز علمی» را بر آن نهاده و بر همین اساس، آیاتی از قرآن را متناسب با موضوعاتی چون اکتشاف اتم، قانون جاذبه، گردش زمین، قوانین هندسه، سلسله سازی، اختراع فضاپیما و مسائلی از این قبیل را مورد تأویل و تفسیر قرار داده اند که نه در عصر بعثت و صدر اسلام به اندیشه هیچ عربی خطور کرده، و نه چنان بوده است که کسی از صحابه، شمه هایی از آنها را دریافته و از قرآن برداشت کرده باشد....

مصیبت آن است که در جهان اسلام اظهارات، تأویل ها و تفسیرهایی رواج یابد که به قالب و محتوای قرآن تحمیل شده و خبرگان در ادبیات عرب و فقهای اسلام و آنان که در مورد قرآن صاحب نظرند، هیچ دلیل و سندی برای آن سراغ ندارند، بلکه تنها مستند آنها برداشت هایی از علوم دانشمندان معاصر در زمینه های تشریح، جنین شناسی، ریاضیات نجومی و زیست شناسی و... است و هیچ کدام از آنها در آن دوران به گونه ای نبوده که این فرصت را برای پیامبر و یا صحابه به وجود آورد که به چنین اعجازی علمی پی برند، تا چه رسد به اینکه آن را برای مردم تبیین کنند (همان، ۹۲-۹۳).

وی در ادامه، غالب رویکردهای علمی به قرآن را فاقد صلاحیت ادبی لازم دانسته است:

به عقیده ما بیشتر معاصرانی که در زمینه تفسیر علمی وارد شده و کتابی در مورد «قرآن و علوم» تألیف کرده اند، نظریه ها و کشفیات علمی عصر حاضر را به قرآن ارجاع داده و بر آن منطبق ساخته اند، در حالی که نه در مطالعات قرآنی تخصص داشته اند و نه در علوم ادب عربی و علوم اسلامی. در حالیکه صاحب نظران علوم قرآنی از دیرباز به این حقیقت تذکر داده اند که هر کس بخواهد به این علوم پردازد باید در ادب عربی تخصص داشته باشد، اسالیب کلام را در این زبان بشناسد و از شیوه ها و نظریه های متکلمان و همچنین اصول دین آگاهی داشته باشد (همان، ۹۲).

بررسی و نقد

این سخن بنت الشاطی که «در میان آنان خطیبان سخنور و شاعران بزرگی ظهور یافتند» در واقع، حاکی از عدم توانمندی

اکثریت جامعه از ذوق فصاحت و بلاغت است، حضور نادر افرادی که توانایی خواندن و نوشتن داشتند، این امکان را تضعیف می‌کند که همه اجتماع آن روز در سطح عالی کلامی قرار داشته باشند. افزون بر این، شناخت علمی هر کلام نیز جز با نگاه تحلیلی کارشناسانه میسر نیست و بازشناسی گفتار زیبا از نازیبا صرفاً با داشتن ذوق بیانی و حس زبانی امکان پذیر نمی‌باشد؛ به عبارت دیگر، دارای حس انتقادی بودن با پذیرش تفاوت‌ها در فصاحت و بلاغت چگونه قابل جمع است؟ آیا شخصی که از درجه پایینی از توانمندی کلام برخوردار است، می‌تواند به

شیوه علمی و دقیق کلام سطح اعلی را مورد انتقاد قرار دهد؟ آیا صرف داشتن روحیه انتقادی برای ارزیابی و درک سطح کلام کافی است؟ در حقیقت نحوه استدلال و انتقاد به باقلانی به گونه ای است که مدعای وی ثابت شده است و اگر بنت الشاطی این مسأله را پذیرفته که اعجاز بیانی شامل تمامی اعراب می شود - با مسلم انگاشتن این امر که همه مخاطبان از نظر درک اعجاز در یک سطح نبوده اند - در مسأله اعجاز علمی نیز همین حکم جاری است و درک اعجاز همگانی ضرورتی ندارد.

نکته دیگر آنکه مسلم است که در نظر صاحب «اعجاز بیانی» همه اعراب معاصر قرآن به محض شنیدن آیات کلام الهی به اعجاز آن پی برده و ایمان می آوردند، حال آنکه این سخن ادعایی گزاف است. هرچند جایگاه اعجازی قرآن در حوزه بیان تردید ناپذیر است، درک ابعاد اعجاز آن برای همگان نیز ادعایی بی دلیل است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مدت سیزده سال دعوت در مکه نتوانست به توفیق چندانی در جذب افراد دست یابد. البته در این زمان قرآن کریم به عنوان مهم ترین ابزار دعوت مطرح بوده است. بسیار کسانی که کلام الهی را می شنیدند و با گفتن «ان هی الا- اساطیر الاولین» از کنار آن می گذشتند.

نکته دیگر آنکه این سخن که غیر از اعراب معاصر قرآن، دیگران هیچ بهره ای از اعجاز نداشتند چراکه آنان هرگز به اسالیب کلام عرب واقف نبوده اند، پذیرفتنی نیست؛ زیرا پذیرش پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دعوت از سوی موالی، ایمان آنان به قرآن و همراهی با رسول خاتم خلاف ادعای بنت الشاطی را اثبات می کند.

باید گفت: مبنای استدلال بنت الشاطی در انکار اعجاز علمی قرآن کریم بر چند محور باطل استوار است:

۱. بنت الشاطی جامعه مخاطبان اعجاز قرآن کریم را منحصر به معاصران وحی دانسته است و با این قول شمول افرادی، مکانی و زمانی آیات تحدی را نادیده انگاشته است؛ به عبارتی، می توان گفت لازمه کلام وی انحصار اعجاز به عصر نبوی و نقل اعجاز در دیگر ازمنه است و در واقع، وی مخاطبان اصلی قرآن را مردم عصر نبوی دانسته است، حال آنکه معجزه جاوید الهی همه مردم را با خطاب «یا ایها الناس» به رحمت و شفای الهی فرا می خواند: یا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (یونس / ۵۷).

قرآن کریم در بیان نورانی خویش مرزهای زمانی و مکانی را درنوردیده و پیامبر را فرستاده ای برای همگان معرفی می کند: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا (اعراف / ۱۵۸) و این شمول بر خلاف ادیان پیشین است که از حوزه خاص قومی و قبیله ای در دعوت و رسالت برخوردار بودند. قرآن مجید با رسالت حاکمیت جهانی، مخاطبان خود را همه ابنای بشر و برای همیشه تاریخ می داند که بر پایه حکمت و موعظه، راه هدایت و کمال را بر آنان ارزانی داشته است و این به معنای نفی هرگونه تعیین در مصداق یابی مخاطب است. کلام الهی با بیانی صریح، عموم مسلمانان را به تحدی فراخوانده و محدود نمودن آیات تحدی به زمانی خاص، فاقد قراین است. بنت الشاطی بین مخاطب اولیه و مخاطب اصلی تمایزی لحاظ ننموده و با خلط این دو، به نتایج نادرستی در حوزه اعجاز بیانی و اعجاز علمی قرآن کریم دست یازیده است. اعراب عصر نزول گرچه اولین مخاطبان کلام وحی بوده اند، بی هیچ دلیل و مستندی نمی توان آنان را اصلی ترین مخاطبان قرآن دانست.

۲. قرآن کریم به اتفاق آرای قرآن پژوهان معجزه ای است که با تحدی، همگان را به هم‌ورد طلبی فرا می خواند: **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** (بقره/۲۳). در بیان بنت الشاطی بین اعجاز و تحدی جدایی افتاده است و حال آنکه عموماً در تعریف اعجاز به ضرورت تحدی هم اشاره شده است. روشن نیست بنت الشاطی چگونه به این «برون شد» از اختلافات در بحث

اعجاز دست یافته و پشتوانه علمی این تفکیک چیست. علاوه بر این، کلام هیچ یک از مفسران فریقین از مجموعه آیات تحدی، انحصار مخاطب را نمی رساند و هیچ دلیلی دال بر تخصیص عمومیت آیات تحدی وجود ندارد.

برخی قرآن پژوهان معاصر بیان زیر را در تحلیل ابعاد شمولی تحدی ارائه نموده است:

مبارزه طلبی قرآن سه نوع شمول دارد:

یک. شمول افرادی: یعنی اگر همه افراد انسان ها و حتی جن ها جمع شوند، نمی توانند مثل قرآن را بیاورند و به اصطلاح، عام افرادی است به طوری که شامل همه افراد موجود انسان ها و حتی افرادی که در آینده می آیند، می شود؛ لذا می فرماید: لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ.

دو. شمول زمانی: یعنی این دعوت و تحدی قرآن از زمان صدر اسلام شروع شده و همیشه ادامه دارد و لذا می فرماید: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا؛ اگر در گذشته نتوانستید مثل قرآن را بیاورید و هرگز هم نخواهید توانست.

سه. شمول احوالی: در هیچ حالی نمی توانید مثل قرآن را بیاورید؛ یعنی اگر عرب یا عجم، ادیب (متخصص ادبیات عرب) و یا متخصص در هر زمینه دیگر باشید، نمی توانید مثل قرآن را بیاورید. البته این مطلب از اطلاق آیه استفاده می شود (رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۷۰).

۳. بنت الشاطی که بر اساس امکان درک یا عدم امکان درک ابعاد اعجاز توسط معاصران قرآن، به نقد و رد اعجاز علمی قرآن کریم مبادرت ورزیده است، بایستی پاسخ گوی این سؤال باشد که آیا اعراب عصر نزول به همه ابعاد اعجاز بیانی قرآن پی برده اند؟ اهمیت سؤال از این روست که دانش لغت و زبان نیز مانند حوزه های مختلف دانش بشری رو به گسترش است؛ چه امروزه ابعادی از اعجاز بیانی روشن شده که به هیچ روی برای معاصران قرآن متصور نبوده است و علم بلاغت امروزی با کشف روزافزون اسالیب کلامی و محورهای بلاغی، ابعاد اعجاز بیانی را آشکار می سازد. حال آیا می توان گفت چون اعراب به این اصطلاحات و علوم لغوی دسترسی نداشتند، به ناچار بایستی در حوزه اعجاز بیانی نیز صرفاً به همان برداشت های ذوقی و قریحه ای اعراب بادیه نشین بسنده نمود و تکامل زبان در ظرف زمان را نادیده انگاشت؟

۴. قرآن پژوه ادبی با استناد به عمل کسانی که با اظهارات و تأویل های غیر صحیح به تفسیر علمی قرآن وارد شده اند، اعجاز علمی را به ورطه انتقاد سپرده است. روشن است که هیچ گاه رفتار ناصحیح افراد نمی تواند به عنوان مبنای نقد یک بحث علمی مطرح باشد و این تحلیل از کسی که ادعا می کند عمر خود را در مکتب قرآن سپری کرده، دور از انتظار است. تحمیل نظریه های علمی بر قرآن یا استخراج همه علوم از کلام الهی از نظرگاه معتقدان اعجاز علمی نیز مطرود است و اعجاز علمی در حقیقت بیانگر این نکته است که قرآن در بردارنده حقایقی از اسرار هستی است که بشر پس از قرن ها دانش آموختن می تواند از قطعیت آن سخن بگوید و به اسرار آن راه یابد.

۵. تأکید بر تک بعدی بودن اعجاز، راه تحدی و درک حقیقت اعجاز را برای اجتماع کنونی بشری مسدود می نماید. به ادعای بنت الشاطی و معدود افرادی دیگر، اثبات ناتوانی جامعه نخستین برای همه زمان ها کافی است و نیازی به تکرار تحدی

نیست. دو تالی فاسد بر این انگاره متصور است: نخست آنکه با استناد به تک بعدی بودن اعجاز، قائل به محدودیت شده ایم و هرگونه محدودیتی، با نقص همراه بوده و در منشأ یا با عدم توانمندی درونی روبه روست یا با مانع بیرونی. حال با توجه به اینکه رسالت قرآن کریم هدایت همگانی است، آیا خالق قرآن توان ارائه علمی مباحث را به گونه ای که بشر از راهیابی به آن ناتوان باشد، نداشته است؟ به خصوص با توجه به اینکه این بعد اعجاز برای جوامع علمی نقش هدایتی مؤثری خواهد داشت و اعتراف و تسلیم دانشمندان علوم بشری در برابر قرآن گواه روشنی بر این ادعاست. یا آنکه ملاحظات و موانع بیرونی سدی در ارائه این بعد اعجاز داشته است؟

ص: ۱۱۶۱

هیچ یک از این فروض برای مسلمان خدا باور پذیرفتنی نیست. به بیان بهتر، بنت الشاطی می تواند مخاطب این سؤال قرار گیرد که آیا خداوند بر ارائه کلامی که در همه حوزه های قابل تصور یا غیر قابل تصور امروزین بشر، از جمله در حوزه علوم بشری فراتر از همه توانمندی علمی انسان بوده و به تحدی فراخواند، قدرت دارد یا خیر؟ در صورت قول به نفی - که البته راهی جز پذیرش آن نیست - چه عاملی مانع از ارائه این محور بس ارزشمند اعجاز شده است؟ با توجه به نقش بی بدیل این حوزه در هدایت و جذب افراد علمی امروز، نمی توان پذیرفت که خداوند اسباب هدایت را به تمامی در اختیار بشر قرار نداده باشد و این با لطف و کرم خالق هستی در تنافی و تضاد است. خداوند از همه اسباب و زمینه ها در مسیر هدایت فراگیر اجتماعی فروگذار نکرده است. از جمله مهم ترین راهبردهای بشر امروز، گرایش به علم و فن آوری است و کتاب رسول خاتم صلی الله علیه و آله و سلم به بهترین شیوه از این روش بهره گرفته است.

دیگر آنکه بسنده نمودن به درک تحدی معاصران قرآن، پایان بخشیدن به توانمندی قرآن برای معارضه ای همیشگی است و در درون این نظریه، امکان آوردن امروزین مثل قرآن نفی نمی شود، حال آنکه کلام صریح قرآن این پندار را مردود می شمارد: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كَانَتْ لَهُمْ لُبٌ غَیْبًا (اسراء / ۸۸).

۶. اهتمام قرآن کریم بر علم اندوزی و خرد باوری، دلیل روشنی بر وجود ابعاد علمی در قرآن کریم است. قرآن به عنوان کامل ترین سند تکامل جامعه انسانی، نگاهی خاص به عرصه های علمی داشته و خالق هستی رموز و اسرار نظام خلقت را برای صاحبان خرد و اندیشه به ودیعت نهاده است که بشر جز با تکامل فکری و تطور دانش راهی به آن ندارد. قرآن کریم نقطه اوج توثیق بین علم و ایمان در اسلام است که ترکیبات اساسی آن بر لزوم خردورزی و علم اندوزی از مجموعه آیات متعدد در حوزه تفکر و غور در نظام آفرینش و اسرار هستی مشهود است. تنوع مباحث کلام وحی در محور هستی و ابعاد مختلف نظام آفرینش، توجه راهبردی خالق به رمزگشایی از اسرار آفرینش را بیان می دارد؛ چه انسان در سایه مدیریت هستی و بهره مندی حداکثری از نظامی که مسخر وی قرار داده شده، می تواند به عبودیت حقیقی خالق هستی دست یابد. وَ سَيَخْرُ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (جاثیه / ۱۳)؛ «و (منافع) آنچه در آسمان ها و آنچه در زمین است را، در حالی که همگی از اوست، برای شما مسخر ساخت؛ قطعاً، در آن [ها] نشانه هایی است برای گروهی که تفکر می کنند».

به عبارت دیگر، این امر از یک سو، انسان را به مدیریت بهتر نظام هستی سوق می دهد و از سوی دیگر، زمینه هدایت وی را هموار می سازد. ژرفای بسیاری از دقایق علمی قرآن به گونه ای است که انسان جز با تطور علوم و توسعه دانش به فهم تام از آن دست نمی یابد. اگر به رشد علوم در بستر زمان و در سایه تجارب و آزمون و خطاها قائل باشیم که ادعایی بس روشن و انکارناپذیر است، هرگز نمی توان پذیرفت که مردم عصر نزول، تصویری هرچند ساده از تمامی ابعاد علمی قرآن داشته باشند؛ چه مخاطبان امروزی کلام وحی نیز فراتر از افق بینش و دانش خویش، نمی توانند بهره ای از بطون علمی وحی نبوی داشته باشند. چگونه می توان آیات بیشماری را که به حقایق کونیه اشاره می نماید، از عرصه عجزمندی بشر خارج نمود و قلمرو اعجاز را از آن تهی دانست، حال آنکه اندک شماری از آن در عصری که بشر با افتخار از آن با عنوان عصر انفجار اطلاعات یاد می کند، کشف شده است؟

۷. نکته تأمل برانگیز دیگر آنکه با مبنا قرار دادن درك مخاطبان نخست قرآن، چنان چه بنت الشاطی در انکار اعجاز علمی قرآن به آن استناد نموده است، علاوه بر زیر سؤال بردن اعجاز علمی، بسیاری دیگر از ابعاد و معارف قرآن به بوته تردید سپرده می شود؛ چرا که بنا بر تصریح روایات، قرآن دارای ظهر و بطن است. در روایتی امام معصوم علیه السلام در جواب سؤال راوی از ظهر و بطن قرآن چنین می فرماید:

ص: ۱۱۶۲

«عَنِ الْفُضَيْلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَنْ هَذِهِ الرَّوَايَةِ مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ مَا فِيهِ حَرْفٌ إِلَّا وَ لَهُ حَدٌّ وَ مَطْلَعٌ مِمَّا يَعْنِي بِقَوْلِهِ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ، قَالَ: ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ هُوَ تَأْوِيلُهَا مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَجِئْ يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ» (مجلسی، بحار الانوار، ۲۳، ۱۹۷).

روشن است که بسیاری از بطون و معارف برای معاصران نزول قابل تصور نبوده و رشد مکاتب فکری و کلامی در بستر زمان، آن را آشکار ساخته است؛ به عبارتی، با این چارچوب نظری تنها تأملاتی در حوزه ها و ابعاد مختلف قرآن پذیرفتنی است که با تصورات جامعه آن زمان تناسب داشته باشد. البته این فرض قائلی ندارد و هیچ کس با چنین ادعایی سخیف، راه تأمل پیرامون معارف والای قرآن را مسدود نمی نماید. با این تحلیل، می توان گفت: همچنان که در عرصه های مختلف معارف قرآن، به اولین تصور از قرآن بسنده نمی شود، در اثبات ابعاد اعجاز قرآن کریم نیز این مبنا نادرست است.

۸. بنت الشاطی از این نکته غفلت ورزیده که قرآن کریم در موارد متعدد، آرا و تفکرات جامعه جاهلی را که به یمن اسلام به ارزش انسانی خود نائل آمدند، نقد نموده و تصورات و پندارهای باطل آنان را مورد خدشه قرار داده است. وجود باورها، ایده ها و رفتارهای ناصحیحی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تا آخرین روزهای حیات شریف خویش با آن مواجه بود و در راه اصلاح و به سازی آن تلاش می نمود، آیا می توان پذیرفت که درک آن شنوندگان و چنان مخاطبانی معیاری برای مسلمانان عصر ترقی و پیشرفت باشد؟ این نکته که چون اعراب آن دوران تصویری از اعجاز علمی نداشته اند، نمی توانیم این بعد اعجازی را بپذیریم، در حقیقت صحه گذاشتن بر تصورات و تأیید آنان است. به خصوص اینکه در عرصه علم و دانش، عدم تصور آنان به عدم رشد علمی و جهالت اعراب بادیه نشین باز می گردد و قرآن کریم به سرعت این نقیصه را با تأکید وافر بر علم آموزی اصلاح نمود؛ زیرا اگر در همان دوران غیر از شنوندگان سرزمین حجاز، افراد دیگری قرآن را می شنیدند، درک و تصور بهتری از مباحث علمی ارائه شده داشتند و این، خود، گواهی دیگر بر عدم کفایت و صلاحیت آنان در تشخیص ابعاد اعجاز است.

۹. دلیل دیگر وجود اعجاز علمی قرآن، اعتراف اندیشوران قرآنی به وجود ابعاد مختلف اعجاز قرآن است. هرچند برخی دقت در ابعاد اعجاز را وسوسه ای غیر لازم دانسته اند که ذهن را از طریق مستقیم منحرف می سازد. در شرح تجرید الاعتقاد چنین آمده است:

این امر مسأله ای است غیر لازم و اگر ندانیم استدلال ما را بر نبوت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم زیان نرساند؛ از این جهت، خواجه فرمود: همه این احتمالات ممکن است، چون می دانیم قرآن را پیغمبر ما آورد و تحدی بدان فرمود و معارض خواست و کسی نتوانست مانند آن آورد پس معجز است (شعرانی، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، ۵۰۱).

در تحلیل این سخن باید گفت: چگونه این بررسی وسوسه ای غیر لازم به شمار می آید، حال آنکه امروز یکی از محورهای مهم در تقابل با قرآن ستیزان، توجه به تجدد دائمی وجوه متعدد اعجاز و تحدی قرآن است. قرآن باوران با جزم و قطع به حقانیت این کتاب شریف، همه معاندان و کژخواهان را به معارضه می طلبند و با توجه به اشمال قرآن بر وجوه متعدد اعجاز بهتر می توان به اثبات صدق آخرین کتاب آسمانی پرداخته، به پاسخ گویی شبهات مبادرت ورزید.

باقلائی با بیان زیر به اخبار غیبی قرآن کریم به عنوان بخشی از مغیاب می پردازد و می نویسد: صاحبان رأی در حوزه علوم قرآن اخبار از غیوب و صدق و اصابه به واقع را از محورهای اعجاز دانسته و به فراخور نیاز بحث خویش، مواردی از آن را برشمرده اند (باقلائی، اعجاز القرآن، ۴۰).

وی در ادامه، انحصار اعجاز به حوزه بلاغت را با نتیجه ای همراه ساخته که دفاع پذیر است.

ص: ۱۱۶۳

کسانی که اعجاز در حوزه بلاغت را مطلق نظر قرار داده اند، به واقع، مجالی در راهیابی به این حوزه برای غیر عرب یا حتی غیربلیغان عرب لحاظ ننموده و راه فهم اعجاز آنان را به استدلال و نقل منحصر دانسته اند (همان، ۱۶۶).

اندیشمند بزرگ شیعه - علامه طباطبایی -، بیانی ارائه نموده که می تواند تحلیل این ادعا باشد:

اگر تحدی های قرآن تنها در خصوص بلاغت و عظمت اسلوب آن بود، دیگر نباید از عرب تجاوز می کرد و تنها باید عرب را تحدی کند که اهل زبان قرآن اند، آن هم نه کردهای عرب، که زبان شکسته ای دارند، بلکه عرب های خالص جاهلیت و آنها که هم جاهلیت و هم اسلام را درک کرده اند، آن هم قبل از آنکه زبانشان با زبان دیگر اختلاط پیدا کرده و فاسد شده باشد. حال آنکه می بینیم سخنی از عرب آن هم با این قید و شرطها به میان نیآورده و در عوض روی سخن به انس و جن کرده است. پس معلوم می شود معجزه بودنش تنها از نظر اسلوب کلام نیست.

ایشان در ادامه بر عمومیت اعجاز تأکید نموده و در پاسخ به اشکال عدم لزوم عمومیت معجزه می نویسد:

اولاً تنها راه آوردن معجزه برای عموم بشر و برای ابد، این است که آن معجزه از سنخ علم و معرفت باشد، چون غیر از علم و معرفت هر چیز دیگری که تصور شود که سر و کارش با سایر قوای دراکه انسان باشد، ممکن نیست عمومیت داشته، دیدنیش را همه و برای همیشه ببینند، شنیدنیش را همه بشر و برای همیشه بشنوند... هر معجزه دیگری که غیر از علم و معرفت باشد، قهراً موجودی طبیعی و حادثی حسی خواهد بود که خواه ناخواه محکوم قوانین ماده و محدود به یک زمان و یک مکان معینی می باشد و ممکن نیست غیر این باشد.

ثانیاً وقتی از مقوله علم و معرفت شد، جواب اشکال روشن می شود، چون به حکم ضرورت فهم مردم مختلف است و قوی و ضعیف دارد، همچنان که کمالات نیز مختلف است و راه فطری و غریزی انسان برای درک کمالات که روزمره در زندگی آن را طی می کند، این است که هر چه را خودش درک کرد و فهمید، که فهمیده، و هر جا کمیت فهمش از درک چیزی عاجز ماند، به کسانی مراجعه می کند که قدرت درک آن را دارند و آن را درک کرده اند و آنگاه حقیقت مطلب را از ایشان می پرسند. در مسأله اعجاز قرآن نیز فطرت غریزی بشر حکم به این می کند که صاحبان فهم قوی و صاحب نظران از بشر، در پی کشف آن برآیند و معجزه بودن آن را درک کنند و صاحبان فهم ضعیف به ایشان مراجعه نموده، حقیقت حال را سؤال کنند. پس تحدی و تعجیز قرآن عمومی است و معجزه بودنش برای فرد بشر و برای تمامی اعصار می باشد (طباطبایی، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، ۹۵/۱-۹۸).

اعتراف به وجود وجوه اعجاز قرآن و عمومیت دامنه تحدی از دیدگاه علمای مسلمان

فیلسوف نامدار شیعی، ملاصدرا، ضمن اشعار به اختلاف جمهور در وجوه اعجاز قرآن را که تنها بر اهل تدبر و تفکر تجلی می یابد، از وجوه اعجاز دانسته است (صدر، القرآن الکریم، ۱۲۸/۲)؛ مفسر الجامع الاحکام القرآن نیز پس از بیان تفصیلی وجوه اعجاز و تحدی، مسائل علمی قرآن را از جمله این وجوه برشمرده است. (قرطبی، الجامع الاحکام القرآن، ۷۳/۱)؛ مؤلف شرح الشفاء به وجوه مختلف اشاره نموده و تعبیر وجوه و اصناف بیشمار برای اعجاز قرآن را به کاربرده است (قاری، شرح

شرح کشف المراد بر اثبات اعجاز علمی چنین استدلال نموده است:

ادیان آسمانی قبل از اسلام چون موقتی و گذرا بوده و برای مدت زمانی طولانی یا کوتاه قابل اجرا بوده اند، معجزات آنها هم گذرا بوده و قابل بقا نیست، ولی دین اسلام چون آیینی جهانی و برای همه نسل ها در همه عصرها لازم الاتباع است و دینی است جاودانه، به تناسب آن، معجزه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم هم معجزه ای جاویدان است زیرا

ص: ۱۱۶۴

تحدی نموده و معارضه به مثل نموده آن هم در مراحل گوناگون و دشمنان اسلام با همه انگیزه هایی که داشتند، نتوانستند به مثل قرآن بیاورند و جالب اینکه این تحدی در قرآن آمده که برای همه نسل ها پیام دارد؛ یعنی هان ای انسان های قرن بیستم شما هم اگر قبول ندارید همه پنج میلیارد انسان همراه با همه جنیان دست به دست هم داده و به مثل قرآن بیاورید. پس خطاب تنها به شاعران و سخن سرایان سترگ عصر پیامبر نیست، ولی احدی تا به حال در برابر این هل من مبارز قهرمان بی بدیل تاریخ پاسخ مثبت نداده و نتوانسته حتی سوره ای کوتاه به مثل قرآن بیاورد (محمدی، شرح کشف المراد، ۳۸۶).

قاضی عیاض از اعجاز علمی به عنوان «دانشی که برای عرب و برای علمای سایر امم غیر معهود بوده و شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز قبل از بعثت اطلاعی از آن نداشته و در کتب نیز هیچ اشاره ای به آن نشده بود» یاد نموده است (قاضی عیاض، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، ۵۳۵/۱).

ماوردی افزون بر فصاحت و بلاغت، اجتماع علمی را که بشر به آن احاطه ای ندارد، از جمله وجوه اعجاز دانسته (ماوردی، علم الیقین فی أصول الدین، ۶۶۹/۱) و زرکشی در اثبات اعجاز علمی از یک سو ارائه معارف علمی از سوی خالق اسرار خلق را مطمح نظر قرار داده و از سوی دیگر به جایگاه علمی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اشاره کرده که بهره ای از سواد نداشت (زرقانی، ترجمه مناهل العرفان فی علوم القرآن، ۲۳).

شهید مصطفی خمینی اشتمال بر حقائق حکمت و طبیعت را از جمله وجوه اعجاز دانسته و قرآن را کاشف نقاب از مسائل فلسفی و دقائق حکمت در عباراتی موجز می داند و نمونه های متعددی را با استناد به آیات قرآن بیان داشته است (خمینی، تفسیر القرآن الکریم، ۴۹۰/۴-۴۹۲). وی همچنین محدود نمودن دامنه اعجاز به فصاحت و بلاغت را با بیان زیر نقد نموده و می نویسد:

در این صورت تحدی غیرعرب و نفی قدرت بشر معنایی ندارد و افزون بر آن استدلال قرآن مبنی بر عدم اختلاف آیات نیز معرفت و علم همه بشر را فرا نمی خواند و حال آنکه آیه شریفه تاب این تقييد را ندارد (همان، ۴۷۸-۴۷۹).

عمومیت خطاب تحدی قرآن و رسالت همگانی نبی خاتم که شمول همه جانبه ای به وسعت «کافه الناس» را دربردارد، اقتضا می کند که مخاطبان آن از ارباب علوم و صاحبان فنون نیز در این هماوردطلبی فراخوانده شوند. سبزواری به این نکته اشاره داشته و در تحلیل پایانی خویش می نویسد: بر این اساس، قرآن برای فصیح و بلیغ در فصاحت و بلاغت و برای عالم در علمش و برای فیلسوف در فلسفه اش و... معجزه است (مواهب الرحمن، ۱۱۹/۱).

علامه معرفت رحمه الله در التمهید محورهای متعدد اعجاز علمی را به تفصیل طرح نموده، در مقدمه می نویسد: اشارات علمی که در قرآن آمده، رشحاتی از منبع علم مکین پروردگار است که عالم اسرار آسمان ها و زمین است: قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ هر چند این اشارات علمی مقصود به ذات نبوده و غرض اساسی هدایت و ارشاد به معالم اخلاق کریمه است (معرفت، التمهید، ۶/۶).

شماری از اندیشمندان نیز با بیان هایی متقارب یکی دیگر از دلایل عمومیت تحدی قرآن کریم عمومیت خطاب فرازمانی و

فرامگانی تدبر در قرآن نیست به عدم اختلاف در قرآن می دانند؛ به عبارت دیگر، اگر قرآن در مباحث علمی حرفی برای گفتن نداشت، معنایی برای این تطابق تصور نمی شد (ر. ک: قنديل، اعجاز القرآن العلمی و البلاغی و الحسابی، ۲۴۷؛ یوسف، الاعجاز علمی فی اسرار القرآن الکریم والسنة النبویه، ۳۱/۲؛ بلاغی، آلاء الرحمن، ۱۲/۱-۱۳؛ مؤدب، اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت علیهم السلام و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام، ۷۶).

حسن عرفان، نویسنده معاصر، در تبیین اعجاز علمی چنین می نگارد:

ص: ۱۱۶۵

کتاب‌هایی که با درون مایه علمی و در روند علوم تجربی و انسانی نوشته می‌شود، در بستر حرکت پویای دانش، روز به روز مورد نقض، ابطال، تغییر و تکامل قرار می‌گیرد. تغییر سال به سال کتب درسی، نقد، نقض و ابطال پیوسته تئوری‌ها و آراء دانشمندان، تبلور بی‌ثباتی این کتاب‌ها و نظریات بشری در قلمرو پویای دانش است. کمتر کتابی است که در روند تکامل پذیر دانش و زمان از نقض علمی آسیب ندیده باشد. لیکن قرآن شریف در معبر همه علوم، استوار و سترگ ایستاده است و حرکت پی‌گیر دانش، از صلابت و حشمت آن نکاسته و نمی‌کاهد. آکادمی‌ها، کالج‌ها و دانشگاه‌های توانمند دشمنان قرآن، نتوانسته‌اند آن را مورد نقض علمی قرار دهد و این تبلور، بزرگ‌ترین اعجاز علمی قرآن است. جدا از این مسأله کلی، قرآن استوار، مسائل علمی بسیاری را پیشگام تر از زمان، بیان کرده که نگاهی کاونده بر آنها شگفتی اعجاز علمی قرآن را نشان می‌دهد (عرفان، اعجاز در قرآن کریم، ۱۵۰).

شهرستانی در پی پاسخ به این سؤال که آیا اعجاز متمادی است یا در دوران حیات رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به پایان رسید؟ به جمهور اهل اسلام اشاره می‌کند که به تداوم اعجاز تا زمان قیامت قائل‌اند. وی این نظر را قول حقی می‌داند که نص کلام شریف بر آن دلالت دارد: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً (اسراء/ ۸۸).

همچنین وی در بیان وجوه اعجاز به چند وجهی بودن اعجاز قائل بوده و از جمله قول به نظم قرآن و اخبار از غیب را قول حق دانسته است (شهرستانی، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ۴۹/۲).

مرحوم طیب استدلال و احتجاج علمی قرآن را در عین سادگی، متقن و خدشه‌ناپذیر دانسته، می‌نویسد:

قرآن نه تنها از جهت فصاحت و بلاغت و نظم و اسلوب کلام معجزه است، بلکه از جهات دیگری مانند جنبه استدلال و احتجاج (دلیل و حجت آوردن بر مطالب) و جنبه تشریح احکام و قوانین و جنبه اخلاق و جنبه سلامت از تناقض و اختلاف و جنبه تاریخی و از جهت خبر دادن از امور آینده و غیر ذلک معجزه می‌باشد. قرآن مجید درباره موضوعات علمی و مطالب مهم عقلی به نحوی استدلال و احتجاج می‌نماید که در عین سادگی و آسانی، در کمال اتقان و استحکام بوده و اندک خدشه و اشکالی در آنها راه ندارد (طیب، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، ۲۵۱). محمد حسن هیتو در بررسی جنبه‌های اعجاز می‌نویسد:

مؤلف «المعجزه القرآنیة» در بررسی جنبه‌های اعجاز چنین می‌نویسد: هرچه علوم پیشرفت نماید و تمدن‌ها به ترقی گرایند، وجوه بیشتری از اعجاز قرآن روشن می‌شود که ممکن است برای عصر ما قابل تصور نباشد و این تفاوت معجزه پیامبر خاتم با سایر انبیاست (هیتو، المعجزه القرآنیة، ۶۷-۶۹).

وی در جایی دیگر چنین می‌نگارد:

تحدی به معارضه قرآن به واسطه عجز عرب از آوردن مثل ثابت شده است؛ چنانچه بزرگان جبهه شرک و کفر و زعمای بلاغت و بیان به آن اعتراف کرده‌اند. اما معاصران نزول قرآن راهی برای درک تحدی در ابعاد دیگر چون امور غیبی ندارند.

چه بسا بعض مشرکان یا معاندان اسلام به این گمان باشند که به رغم ناتوانی نسل مخاطب قرآن، ممکن است امروز بتوان به معارضه با قرآن اقدام نمود. این احتمال به لحاظ عقلی ممکن است و جنبه های متعدد اعجاز و تحدی کلام وحی خط بطلانی بر این پندارهاست. گذشت قرون این مطلب را به اثبات رسانده که به رغم وجود تعداد بی شمار انسان های حریص که امروزه عزم خود را در دشمنی با قرآن جزم نموده اند، وجوه متعدد اعجاز، راه را برای همیشه بر مخالفان سد نموده است. از جمله اعجاز علمی که از وجوه اعجازی است که در این عصر کشف شده و برای هر خردمندی آشکار می سازد که محال است بشر بتواند در هیچ برهه ای از زمان کتابی

ص: ۱۱۶۶

ارائه نماید که مشتمل بر اطلاعات علمی کاملاً دقیق از مجموع کون و هستی بوده و اختلاف و تناقضی در نظرگاه های علمی آن وجود نداشته باشد (همان، ۱۳۱-۱۳۲).

هیتو در جای دیگر به طرح این سؤال می پردازد که آیا اعجاز علمی زاینده علوم و اکتشافات امروزی است و بر علماء پیشینی مخفی بوده است یا خیر؟ پاسخ زیر حاصل بررسی علمی نگارنده است:

با ادنی تأمل در کتاب الهی به این نتیجه می رسیم که پاسخ منفی است. قرآن کریم در اولین آیات آغاز نزولش به علم اهتمام خاص ورزیده و بر آن تشویق نموده است. قرآن ارزش علم را تنها بر علوم شرعی منحصر ننموده، بلکه آن را در تمامی عرصه ها از جمله علوم کونیه و علوم عقلیه توسعه داده است. فراخوان الهی به تأمل در ملکوت آسمان و زمین و تبصر در علوم هستی و نفس، راهی برای نظر به خالق عظیم است:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (بقره / ۱۶۴).

بر اساس همین دستور الهی، اندیشمندان اسلامی همواره در طریق مجاهده بوده و همت خود را در برقراری ارتباط بین قوانین علمی و بعض آیات قرآن مصروف داشته و ثابت نموده اند که قرآن قبل از کشف قوانین به بیان آن مبادرت نموده است؛ به عبارتی، اعجاز علمی و اثبات ناتوانی بشر در این عرصه از ابداعات جدید نیست. این نکته جالب توجه است که عدم تمکن قدماء از بهره های کنونی دانش، مجال ورود به این حوزه را با محدودیت مواجه ساخته و جولان این امر در قرنی که عصر اکتشافات و اختراعات است، بیشتر است (الاعجاز العلمی، ۱۵۵-۱۵۷).

برخی جنبه اعجاز علمی را به عنوان اشرف وجوه اعجاز و قوی ترین آن یاد کرده و به اشتمال قرآن بر معارف و علوم و اسراری که عقول از ادراک آن عاجز است، اشاره می نمایند. مؤلف علم الیقین تجدد دائمی اعجاز قرآن را بر همین مبنا مستفاد گردیده و کلام خویش را به قرآن مستند نموده است: وَ يَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ. (فیض، علم الیقین فی أصول الدین، ۱/۶۷۱). چنان که هیتو نیز در اثبات جنبه علمی اعجاز، این بعد را ابلغ وجوه اعجاز دانسته است:

مردم در مواجهه با قرآن دو صنف اند؛ گروهی که قرآن را می شنوند و به مجرد استماع قرآن و به ذوق فنی به اعجاز سخن پی می برند و دسته ای دیگر که نه به مجرد استماع، بلکه از راه درست و تحلیل و اشتمال کلام بر علوم و معارف به این نتیجه دست می یابند. به عبارتی، برای دسته دوم لغت و اسالیب کلام برای کشف اعجاز ضرورتی ندارد. اینان با بهره گیری از تعقل و تفکر به اعجاز دست می یابند. شاهد بر این امر تمایل بیشتر متمولین فرهنگی بر بررسی ابعاد علمی قرآن است، به ویژه زمانی که با دلالت قطعی بُعد علمی قرآن مکشوف گردد. اعجاز علمی در قرآن واقعیتی است که مردم امروز با آن مواجه هستند؛ چرا که در دوران حاضر علوم اساس حیات و تمدن انسانی است. چه بسا بگوئیم نه تنها اعجاز علمی در قرآن وجود دارد، بلکه ابلغ وجوه اعجاز همین بعد است که انسان را به نهایت خضوع و ایمان در برابر آن وامی دارد (هیتو، المعجزه

نتیجہ

اعجاز علمی به معنای اینکه قرآن علمی را جمع نموده که علوم بشر به آن احاطه ندارد و مخلوقی یارای دست یابی به آن نیست و اینکه این مهم امری است که تنها از سوی خالق هستی که بر همه چیز محیط است امکان پذیر می باشد، مورد اتفاق اندیشمندان اسلامی است. قرآن باوران بر این مسأله اتفاق نظر دارند که کلام الهی همواره در نفوس تأثیر گزار بوده و حلاوت آن جان مشتاقان را از سرچشمه هدایت الهی سیراب می نماید. طبیعی است که مردم

در هر زمان، اعجاز قرآن را همانطور که مخاطبان صدر اسلام به اثر اعجاز آمیز قرآن پی می بردند، درک نمایند. چه عرب امروز در بُعد فصاحت و بلاغت، از کلام اصیل و فصیح فاصله زیادی گرفته و به واسطه امتزاج زبان ها ممکن است به کنه ابعاد فصاحت و بلاغت راهی نداشته باشد. مسأله مهم این است که بُعد زمانی زبان در جنبه اعجاز بیانی قرآن مورد تأمل قرار گیرد. اگر همچون بنت الشاطی و علامه سید محمد حسین فضل الله به تک بعدی بودن جنبه اعجاز قرآن قائل باشیم، اعجاز قرآنی برای امروز و فردای بشر چندان دست یافتنی نیست و صرفاً به بیان سکوت معاصران در پاسخ به تحدی بسنده می شود و این در واقع، محدود نمودن زمانی قرآن و عدم پویایی اعجاز آن است، در حالی که فراعبدی بودن اعجاز قرآن که رسالت هدایت را بر عهده دارد، دور از انتظار نیست.

منابع

آمدی، سیف الدین (۱۴۱۳ ق)، غایه المرام فی علم الکلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.

باقلانی، محمد بن الطیب (۱۴۲۱ ق)، إعجاز القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.

بلاغی نجفی، محمد جواد (۱۴۲۰ ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.

حطیط، حسن (۲۰۰۵ م)، الإعجاز العلمی فی القرآن الکریم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ ق)، تفسیر القرآن الکریم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۱ ش)، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت: کتاب مبین، چاپ سوم.

زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۳۸۵ ش)، ترجمه مناهل العرفان فی علوم القرآن، ترجمه محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سفعان، علی (۱۹۸۱ م)، المنهج البیانی فی تفسیر القرآن الکریم، قاهره.

شرقاوی، عفت محمد (۱۹۷۶ م)، الفكر الدینی فی مواجهه العصر: دراسه تحليلیه لاتجاهات التفسیر فی العصر الحدیث، قاهره.

شعرانی، ابوالحسن (بی تا)، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران: انتشارات اسلامیه.

شهرستانی (۱۴۱۶ ق)، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، بیروت: دارالکتب العلمیه.

صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ش)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، قم: بیدار.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ ش)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی،

چاپ پنجم.

طیب، سید عبدالحسین (۱۳۶۲ ش)، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، کتابخانه اسلام، چاپ چهارم.

عبدالرحمان، عایشه (۱۳۷۶ ش)، الاعجاز الیانی للقرآن الکریم و مسائل ابن ازرق، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

عبدالرحمان، عایشه (۱۹۶۲ م)، التفسیر الیانی للقرآن الکریم، قاهره: دارالمعارف.

عبدالرحمان، عایشه (۱۹۶۹ م)، دراسه القرآنیه، قاهره: دارالمعارف.

عرفان، حسن (۱۳۷۹ ش)، اعجاز در قرآن کریم، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

فیض کاشانی (۱۴۱۸ ق)، علم الیقین فی أصول الدین، تحقیق و تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.

فیومی، سعیدصلاح (۱۴۲۴ ق)، الإعجاز العلمی فی القرآن الکریم، قاهره: مکتبه القدسی.

قاری، ملاعلی (۱۴۲۱ ق)، شرح الشفاء، تصحیح عبدالله محمد خلیلی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

قاضى عبدالجبار و قوام الدين مانكديم (١٤٢٢ ق)، شرح الأصول الخمسه، بيروت: دار احياء التراث العربى.

قاضى عياض (١٤٠٧ ق)، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، دارالفيحاء، چاپ دوم.

قرطبي، محمد بن احمد (١٣٦٤)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.

قنديل، محمدحسن (بى تا)، إعجاز القرآن العلمى و البلاغى و الحسابى، اسكندريه: دار ابن خلدون.

ماهر شفيق فريد (١٩٩٩ م)، بنت الشاطى، راهبه فى محراب أبى العلاء، الهلال.

مجلسى، محمدباقر (بى تا)، بحار الانوار، تهران: نشر اسلاميه.

محمدي، على (١٣٧٨ ش)، شرح كشف المراد، قم: دار الفكر، چاپ چهارم.

معرفت، محمدهادى (١٤١٥ ق)، التمهيد فى علوم القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامى، چاپ دوم.

مؤدب، سيد رضا (١٣٧٩ ش)، اعجاز القرآن در نظر اهل بيت عصمت عليهم السلام و بيست نفر از علمای بزرگ اسلام، قم: احسن الحديث.

هيتو، محمدحسن (١٤٢١ ق)، المعجزه القرآنيه الإعجاز العلمى و الغيبى، بيروت، مؤسسه الرساله، چاپ چهارم.

يوسف، محمد حسنى (٢٠٠٦ م)، الإعجاز العلمى فى أسرار القرآن الكريم و السنه النبويه، القاهره / دمشق: دار الكتاب العربى.

فصل هفتم: مطالعات میان رشته ای قرآن و علوم و مستشرقان

علم و قرآن

نویسنده: پروفیسور احمد دلّال

ترجمہ: دکتور محمد جواد اسکندر لو

بررسی و نقد: دکتور محمدعلی رضائی اصفہانی

ص: ۱۱۷۱

(Science and the Qoran)

در دائره المعارف قرآن لایدن را «احمد دلال» (Ahmad Dallal) به نگارش در آورده است و در بردارنده گزارشی از تاریخچه مباحث «قرآن و علم» و ارائه رویکردهای قدیمی و جدید به این مبحث است. وی نظرات ابوریحان بیرونی، غزالی، فخررازی، قرطبی، نیشابوری و... را گزارش می کند و می پندارد این مفسران به جدا انگاری قرآن و علم معتقد بودند. سپس دیدگاههای سید جمال اسدآبادی، سر سید احمد خان هندی، طنطاوی، موریس بوکای، عزالدین دانی و... را بیان می کند که به طرح سازگاری قرآن و علم یا اعجازهای علمی و نظریه پردازیهای علمی قرآنی پرداخته اند یا قرآن را منبع معرفت و در برخی موارد داور نهایی معرفی کرده اند. در پایان به رویکرد برخی مثل سید حسین نصر اشاره می کند که مبانی فرافیزیکی و اسلامی علم و علوم حاوی قداست و مبتنی بر یگانگی معرفت را مطرح و بر نقد معرفت شناسی علم جدید تاکید می کنند.

ناقد مقاله نیز به ارزیابی مقاله و منابع آن پرداخته و معتقد است گزارش تاریخی مقاله ناقص است. سپس برداشت نویسنده از شیوه مفسران قدیمی (جدا انگاری قرآن و علم) را به چالش کشیده و مخدوش دانسته است. اقسام تفسیر علمی و معیارهای آن را یادآوری و مباحث نویسنده در مورد رویکردهای جدید به قرآن و علم را بررسی کرده است. همچنین با دفاع از اعجاز علمی قرآن و نظریه پردازیهای علمی آن و مبحث تاثیر قرآن در مبانی علوم انسان و هدف دهی به علوم و پیامدهای سیاسی، اجتماعی آنها را مطرح و غفلتهای نویسنده در این موارد را یادآوری کرده است.

واژگان کلیدی: قرآن، علم، علوم طبیعی، علوم انسانی، اعجاز علمی، تفسیر علمی، دائره المعارف لایدن.

آقای «احمد دلال» در دائره المعارف قرآن لایدن

(Encyclopaedia of the Quran, Leiden, Brill)

مقاله ای با عنوان «علم و قرآن» نوشته است (Science and the Quran) که حاوی مطالبی در مورد رابطه قرآن و علم است. چون این مقاله را دکتر محمدجواد اسکندرلو، ترجمه کرده بودند، به برخی اصلاحات جزئی با مشورت مترجم، بسنده کردیم و به بررسی محتوای آن پرداختیم.

زندگی نامه

احمد دلال، پروفیسور، استاد مطالعات عربی و اسلامی و مسئول دپارتمان عربی دانشگاه جورج تاون واشنگتن دی سی است.

برخی آثار علمی

کتاب: شریعت از صدر اسلام، تعدیل حیات الافلاک، پاسخ به دانش ستاره شناسی یونان

مقالات

مناقشات یمن در مورد وضعیت غیر مسلمانان در فقه اسلامی

Yemeni Debates on the Status of Non-Muslims in Islamic Law

The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, ۱۷۵۰-۱۸۵۰ مبنای و اهداف اندیشه ی اسلامی

۱۸۵۰

نمونه های اسلامی رابطه علم و دین

". Islamic Paradigms for the Relationship Between Science and Religion

علوم، طب و تکنولوژی. دائره المعارف اسلام آکسفورد

Science, Medicine and Technology

متن مقاله علم و قرآن

ابوریحان بیرونی (۱) (م: حدود ۴۴۲ ه. ق، ۱۰۵۰ م) که از معروف ترین دانشمندان مسلمان دوران قدیم است، در بررسی خود

از تاریخ مردم شناسی هند، فصلی را درباره هیأت نجوم آسمان ها و زمین براساس نظریات منجمین هندی آغاز می کند که در آن به مقایسه مفصلی میان مسائل ضروری فرهنگی مسلمان با علوم هندوستان می پردازد.

بیرونی معتقد است که دیدگاه منجمان هندی به شیوه ای متفاوت با آرای دانشمندان ستاره شناس مسلمان، تغییر و تحول یافته است و این بدان علت است که قرآن برخلاف کتب آسمانی نازل شده قبل از خود، درباره این موضوع [ستاره شناسی] یا هر نوع دانش دیگر اظهارنظری صریح و قطعی نکرده است (۲) که به منظور ایجاد هماهنگی نظر قرآن با دیدگاههای شناخته شده دیگر، مستلزم تفاسیر آشفته و بی ثبات گردد (بیرونی، تحقیق، ص ۲۱۹).

وی می افزاید: قرآن از اموری که مربوط به اختلافات بیهوده همچون تاریخ می شود، سخن نمی گوید (۳) (ر. ک، به: مدخل تاریخ و قرآن). مطمئناً اسلام از کسانی لطمه خورده است که ادعای مسلمانی کرده اند، اما بسیاری از آموزه های ادیان پیشین را حفظ نموده و مدعی شده اند این آموزه ها بخشی از نظریات اسلام است. به عنوان نمونه می توان «مانوی ها» را مثال زد که دیدگاه مذهبی خود و نظراتشان درباره آسمانها را به غلط به اسلام منسوب

نموده اند (بیرونی، تحقیق، ص ۲۲۰). طبق نظر بیرونی، این انتساب نظرات علمی به قرآن، ادعاهای منابع غیراسلامی است. (۴) بر عکس، تمام کتب دینی و منقول از هندیان در واقع از هیأت و ترکیب جهان به گونه ای سخن می گویند که با آنچه برای منجمان آنها به عنوان حقیقت آشکار گردیده، در تضاد است، اما منجمان هندی برای تأیید روایات دینی چاره ای نیافتند، جز اینکه وانمود کنند نسبت به نظریات ستاره شناسی اینگونه کتابها ایمان دارند؛ حتی هنگامی که به نادرستی آنها پی می بردند. با گذشت زمان، نظریات درست ستاره شناسی با نظریاتی که از قبل در کتب دینی مطرح شده بود آمیخته گردید و موجب شده وقتی انسان به نجوم هندیان می نگردد دچار خلط و ابهام شود (بیرونی، تحقیق، ص ۲۲۱-۲۲۰؛ رک، به شماره ششم در مورد مثال اخیر در زمینه خلط و ابهام مذکور - در این مورد، یک نقشه هندی از جهان که پر است از مطالب نادرست برگرفته از افسانه های مربوط به اسکندر یونانی و نیز برخی از مطالب قرآنی درباره زندگی ذوالقرنین: ر. ک، به اسکندر: خرافات و افسانه ها در قرآن).

گرچه همه آرای مذهبی هندیها با دیدگاههای مربوط به دانش ستاره شناسی متضاد نیست؛ تعارض میان ادعاهای دینی و علم ستاره شناسی موجب تضعیف ستاره شناسی هند گردید و علتی برای ضعفها و اشتباهات آنان محسوب می شود. بیرونی در مقام سنجش میان تعارض دین و علم با دیدگاه روایی نجوم اسلامی، اظهار می دارد که این دیدگاه بی عیب و نقص است (گرچه دین و علم احتمالاً در دوران قدیم اسلام تداخلی با هم نداشته اند. ر. ک، به مدخل قبله. این مطلب در شماره چهارم و پنجم توصیف شده است. به منظور ارائه نمونه ای از یک نوع رابطه تکمیلی (و متممی) میان دین و علم که تاریخ آن به قرون اولیه اسلام بر می گردد، ر. ک، به: مدخل کتاب آسمانی و قرآن؛ مدخل الهیات و قرآن). بنابراین طبق نظر بیرونی، قرآن نه در کار علم مداخله می کند، نه متناقض با حوزه علم سخن می گوید.

با چشم پوشی از آرای بیرونی، (۵) مباحث اسلامی معاصر درباره قرآن و علم پر است از اظهار نظرهای فراوان در مورد رابطه بین این دو. این رابطه مفروض به شیوه های گوناگونی تعبیر و توجیه شده است که رایج ترین آنها تلاشهایی است که به منظور تبلیغ جنبه وحیانی قرآن از راه علوم جدید صورت گرفته است.

این تلاشها شامل فعالیتهای گسترده ای می شود، از قبیل: ایجاد مؤسسات، برگزاری نشستها و همایشهای علمی، تألیف کتب و مقالات، و استفاده از اینترنت برای تبلیغ ایده معجزات علمی قرآن (ر. ک، به: مدخلهای معجزات، امور خارق العاده، تفسیر قرآن در دوره مدرن و معاصر).

به عنوان مثال، یک شبکه تحقیقاتی اخیراً فهرستی در حدود دو میلیون تحقیق و پژوهش درباره اسلام و علم ارائه داده بود که بیشتر آنها بیانگر این مطلب هستند که پیش گویی قرآن نسبت به بسیاری از تئوریهها و حقایق علوم جدید دلیل ماهیت معجزه ای و آسمانی بودن قرآن است (مظفر اقبال، اسلام و علوم جدید، ص ۱۵ و ۳۸؛ ر. ک، به: مدخل تقلیدناپذیری، وحی و الهام).

این آراء بخشی از اعتقادات عامه مردم تلقی نمی شود، ولی در آثار و تألیفات اندیشمندان و روشنفکران مسلمان معاصر انعکاس یافته است. نمونه آشکاری از رواج این دیدگاه، تشکیل جامعه جهانی مسلمانان در مکه در اواخر سال ۱۹۸۰ است که انجمن بررسی معجزات علمی قرآن و سنت را به وجود آورد (احادیث نبوی؛ ر. ک، به: مدخلهای سنت؛ حدیث و قرآن). این

انجمن از آن زمان تاکنون همایشهای بین المللی فراوانی برگزار نموده و از

ص: ۱۱۷۴

فعالیت‌های علمی گوناگونی حمایت کرده است و همه اینها به منظور کشف و اثبات رابطه بین علم و قرآن انجام گرفته است. (۶) در یکی از نشست‌های اخیر این انجمن در قاهره، آنچنان که رسانه‌های گروهی گزارش نمودند، به مسلمانان توصیه زیاد شد که آن دسته از حقایق علمی که در آیات قرآن تأیید شده اند را به کار بگیرند و استفاده نمایند. اخیراً علم جدید توانسته است نسبت به برداشتهای نادرست رایج از اسلام، نوعی ترمیم و اصلاح را کشف نماید و این حقایق اثبات می‌کنند که «اسلام دین علم است». ریاست وقت این انجمن، آقای زغلول النجار اظهار می‌دارد که درست پیش از آنکه بشر وارد عصر اکتشافات علمی شد و دارای دقیق‌ترین ابزار تحقیقات علمی گردید و انبوهی از پژوهشگران سراسر جهان را بسیج کرد، در آن هنگام بود که ما تازه معنای این سخن خدای متعال را فهمیدیم که می‌فرماید: لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسِيءٌ تَقَرُّرٌ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (انعام: ۶۷) برای هر خبری هنگام [وقوع] است و آن موقع آن را خواهید فهمید.

این آیه طبق نظر آقای نجار به حقایق علمی مطرح شده در قرآن اشاره دارد که پس از گذشت قرن‌ها از نزول قرآن، در عصر جدید کشف «و دانشمندان و اندیشمندان جهان را شگفت زده کرده است» (الشرق الأوسط، ۲۰۰۳، ۵ سپتامبر).

به نظر او معجزات علمی قرآن یگانه اسلحه‌ای است که مسلمانان معاصر با آن می‌توانند از قرآن دفاع کنند و یگانه زبان قانع‌کننده در این عصر علم و مادی‌گری است. (همان، ۲۰۰۳ م، ۲۳ سپتامبر).

رویکرد قرآن به علم - در واقع رابطه این دو - به سادگی قابل تشخیص نیست و اختلاف دیدگاه‌های اسلامی جدید و گذشته در این دربار اساسی است (ر. ک، به: آموزش انضباطی سنتی درباره مطالعات قرآنی). به اطمینان می‌توان گفت تقریباً همه منابع قدیم و جدید موافق این مطلب هستند که قرآن تحصیل علم و معرفت علمی را تجویز و حتی تشویق می‌نماید و افراد را به تدبّر کردن در پدیده‌های طبیعی به عنوان آیات و نشانه‌های آفرینش الهی توصیه می‌کند (ر. ک، به: همین دایره المعارف؛ مدخل طبیعت به عنوان آیات و نشانه‌ها، تأمل و تدبّر، علم و فراگیری). در واقع یک بررسی از فرهنگ مادی پدید آمده در جهان اسلام (ر. ک، به: مدخل فرهنگ مادی و قرآن) انبوهی از ابزار علمی را آشکار می‌سازد که شواهد و نمونه‌های نقل شده از قرآن را ثبت کرده اند (ر. ک، به: شماره‌های ۱ و ۳). همچنین بیشتر منابع از این بحث می‌کنند که پرداختن به دانش کار ارزشمند دینی است و به یک معنا می‌توان ادعا نمود که وظیفه همگانی امت اسلامی است. در عین حال مناظره‌های انجام گرفته درباره قرآن و علوم گویای این است که آراء مهم‌تر از این دیدگاه همگانی است. این مناظرات را بیش از هر جای دیگر می‌توان در تفاسیر قرآن و در چند تألیف دیگر دنبال نمود که در آنها استفاده‌های خاصی از قرآن ترویج شده یا در جاهایی که یک چارچوب قرآنی و فلسفه علم مورد استناد و استشهاد قرار گرفته است. بنابراین، نقطه آغازین مطالعات قرآن و علم، خود قرآن نیست، (۷) چون همان گونه که خواهید دید، در تفسیر آیاتی که احتمالاً مربوط به علوم یا پدیده‌های طبیعی می‌شوند، اختلافات قابل توجهی وجود دارد. به همین دلیل شایسته نیست بکشیم یک موضع خاص قرآنی درباره علم، تعیین نمائیم، بلکه مؤثرتر این است که به شیوه‌ای که در آن رابطه علم و قرآن از سوی اندیشمندان مختلف مسلمان تبیین شده است نگاهی بیفکنیم هر چند میزان اعتبار نظرات آنان متفاوت باشد. آن منبع اصلی که الگوهای قرآنی درباره علم در آن آشکارا بیان شده، نوع تفاسیر قرآنی است (تفسیر، جمع آن تفاسیر؛ ر. ک، به: مدخل تفسیر قرآن در

دوران قدیم و قرون وسطی). بیشتر آنچه که آنان در مورد مبانی خود در زمینه متن تغییرناپذیر قرآن بر آن تأکید می‌ورزند این است که آثار تفسیری، ذخایر گسترده‌ای از مناظره‌های فرهنگی است و دیدگاه‌های رایج در زمانها و مکانهای آنها را منعکس می‌نماید. هدف ما، به جای معرفی یک الگو یا تصویر ثابت قرآنی درباره علم باید این باشد که تکامل گفتمان اسلامی راجع به قرآن و علم را ردیابی کنیم (۸) و به عواملی استناد و استشهاد کنیم که موجب تحقق این جریان تکاملی شده‌اند.

آثار تفسیری قرآن مربوط به دوران قدیم مشتمل بر مطالب فراوانی است که دارای مفاد و اهمیت علمی‌اند. اما امروزه به رغم اهمیتی که نسبت به قرآن و علم در جهان معاصر قائل هستند، هنوز این جنبه تفسیری توجه عالمانه چندانی را جذب نکرده است. به طور کلی می‌توان گفت که یک دلیل ممکن برای این بی‌توجهی این است که این مطالب قدیمی به آن حد رسیده‌اند که بتوان به طور منطقی آنها را تفسیر علمی قرآن نامید. مفسران قدیمی خودشان را چنین ارائه ننموده‌اند که با عملیات تفسیری درگیر و رویارو شده باشند.

اقلیتی از عالمان دوران میانی [قرون وسطی] بویژه ابو حامد غزالی (م: ۵۰۵ ه. ق و ۱۱۱۱ م) و جلال الدین سیوطی (م: ۹۱۱ ه. ق و ۱۵۰۵ م) معتقدند که قرآن منبع جامع معرفت است، از جمله معرفت علمی (ذهبی، مفسرون، ۲/۴۶۴-۴۵۴).

مبانی نظرات غزالی و سیوطی چنین آیاتی از قرآن است:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (نحل / ۸۹). قابل ذکر است که آیه چنین آغاز می‌شود: وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ (ر. ک، به: مدخل گواهی و شهادت و مدخل روز قیامت) آیه پس از توصیف کتاب به «بیانگر همه چیز» ادامه می‌دهد: وَهَدَيْتِمْ وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (ر. ک، به: مدخلهای خطا، گمراهی، رحمت، و بشارت). بنابراین احتمالاً استناد به این آیه برای بیان معرفت، به آن شناخت و معرفتی مربوط می‌شود که بیانگر حوادث روز رستاخیز و سرنوشت مؤمنان می‌باشد (۹) (ر. ک، به: مدخلهای ایمان و کفر، پاداش و کیفر، معادشناسی؛ اعتقاد و باور). به رغم ادعای غزالی و سیوطی هیچ کدام موفق نشده‌اند در قالب یک کار تفسیری نظام مند و پیراسته، متن قرآن را مرتبط با علم تبیین نمایند. به علاوه، مصادیقی دال بر اینکه این دو نفر یا مفسرانی دیگر در آن موارد، به خاطر شناختشان از قرآن مدعی اعتبار و حجیت در موضوعات علمی شده باشند، وجود ندارد. شاید مهم ترین دلیل برای تصریح نکردن به یک الگو و تصویر قرآنی راجع به علم در دوران پیش از مدرن این بود که هیچ نیازی به چنین تصریحی در نبود ادعاهای مخالف درباره فرهنگ برتر علم و نگرش ایدئولوژیک که همراه نهضت علم جدید، نبود. (۱۰) (اقبال، اسلام و علم جدید، ص ۳۰).

مطمئناً موضوعات علمی در بسیاری از آثار تفسیری قرآن مربوط به قرون میانی مطرح شده است، لیکن رویکرد آنها در این منابع اساساً با رویکرد مفسران معاصر متفاوت می‌باشد. کاربرد معاصر برخی از آیاتی که نوعاً به عنوان آیات علمی به آنها استناد شده، در ذیل مقاله بحث خواهد شد، اما ابتدا من معنایی را که در تفاسیر قدیم به این آیات منتسب نموده‌اند، بررسی خواهم کرد؛ از قبیل مواردی که در آنها چنین مباحث علمی بیشتر به نام آثار عالمانی مانند زمخشری (م: ۵۸۳ ه. ق و ۱۱۴۴ م) و فخرالدین رازی (م: ۶۰۶ ه. ق و ۱۲۱۰ م) اعلام شده است.

نمونه هایی از گفتمان علمی در تفاسیر قرآنی قدیم با انواع دیگری از مباحثی که ارتباطی با علم ندارند، آمیخته

ص: ۱۱۷۶

شده اند. مفسران قرآن از آنچه تشکیل دهنده تأکید موضوعی ویژه قرآن بوده برداشت مستقلی داشته اند و آنان اغلب - نه همیشه - مباحث گسترده خود درباره موضوعات خاص را در این چارچوب ارائه نموده اند. از این رو نمونه فخر رازی در تفسیری که از آیه ۵۴ سوره اعراف ارائه داده، چهار موضوع را به طور دقیق مطرح کرده است؛ موضوعاتی که مباحث مختلفی از قرآن بر محور آنها دور می زند. لازم به ذکر است که آیه مزبور، به نظام طبیعی جهان مربوط است:

«در واقع پروردگار شما، خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز [و دوره] آفرید؛ سپس بر تخت (ر. ک: مدخل عرش الهی و مدخل انسان انگاری) (تدبیر هستی) تسلط یافت؛ و روز را به شب می پوشاند، در حالی که شتابان آن را می طلبد؛ (ر. ک: مدخل شب و روز) و خورشید و ماه و ستارگان را (آفرید) در حالی که به فرمان او رام شده اند. آگاه باشید که آفرینش و فرمان (تدبیر جهان)، تنها برای اوست؛ خجسته (و پایدار) است خدایی که پروردگار جهانیان است.»

فخر رازی پیش از ورود به بحث مفصّل از این آیه، چهار موضوع بسیار مهم قرآنی را مطرح می سازد: یگانگی خداوند (ر. ک: به: مدخل خدا و صفات او)، نبوت (ر. ک: به: مدخل انبیاء و نبوت)، معاد (همان)، و قدرت پایان ناپذیر خدا (ر. ک: به: مدخل قدرت و عجز) یا مسئله دیگری که به تقدیر و سرنوشت مربوط است (رازی، تفسیر، ۹۶/۱۴ به بعد، همچنین ر. ک: به: ابوحیان، نحر، ۸۱۱/۱-۸۰۹؛ مدخل اختیار و تقدیر)؛ تمام موضوعات دیگر از جمله موضوعات مربوط به این آیه، در نهایت یکی از چهار مسئله اساسی را مورد تأکید قرار می دهند.

رازی به گونه ای به شرح مسئله مورد بحث ادامه می دهد که آیه را که در ظاهر ارتباطی با آن مسئله ندارد، به گونه ای به یگانگی خدا و قدرت او مرتبط می نماید و سپس فهرستی از چند تفسیر مؤید این ربط را ارائه می دهد. انسان باید بحث کند از اینکه آسمانها و زمین به اندازه خاصی آفریده شده اند، حال آنکه طبیعت آنها مانع از این احتمال نیست که دارای اندازه ای کوچک تر یا بزرگ تر باشند. این مطلب نشان می دهد که یک آفریننده با اراده خواسته است به آنها این اندازه خاص را بدهد؛ نه اندازه ای دیگر را. از این رو وجود آفریدگار با اراده اثبات می گردد (رازی، تفسیر، ۹۶-۹۷/۱۴).

دیگر اینکه، آفرینش آسمانها و زمین در یک زمان ویژه در حالی که می توانستند زودتر یا دیرتر آفریده شوند، یک گزیده الهی بود، نه اینکه مقتضای ذاتی هر یک از آنها باشد. همین مطلب در مورد شکلها و جایگاههای اجزای مختلف جهان صدق می کند و همین طور [نظم و انتظامهای دیگر] (همان منبع، ص ۹۸-۹۷). رازی پس از گریز طولانی از بحث اصلی برای ابطال صفت مکان پذیری و جهت داری خدا (همان، ص ۹۸ به بعد؛ ر. ک: به: مدخلهای «نسبت های خاص»؛ زمان)، با دیدگاهی متفاوت به موضوع نخست باز می گردد. او فوائد زیادی را بر می شمرد که از پی بودن روز و شب ناشی می گردند، همچنین بر اینکه خدا جهان را به شکل و نظامی خاص آفریده تا بهره مند شدن افراد بشر از جهان را به حداکثر ممکن برساند، دلیل اقامه می کند. (همان، ص ۱۱۷).

سپس به بررسی یک بحث زبان شناختی می پردازد، نمونه ای از تفاسیر قرآنی تمام انواع (ر. ک: به: مدخل ادبیات و قرآن) معنای واژه (مسخرات). او گزارش می دهد که خورشید دو نوع حرکت دارد؛ یک حرکت دورانی که در طول یک سال تکمیل می گردد و نوع دیگر در طول یک روز انجام می پذیرد. البته گردش شب و روز به خاطر

حرکت خورشید نیست، بلکه معلول حرکت کره بزرگ است که همان عرش و مقام است (همان، ص ۱۱۸-۱۱۷). به علاوه بر هر جسم آسمانی یا هر سیاره ای فرشته ای گماشته شده است تا آن را به حرکت درآورد؛ موقعی که طلوع یا غروب می کند. (همان، ص ۱۱۸-۱۱۹) و خداوند به عرش یا به کره بیرونی بزرگ قدرتی بخشیده است که بتواند بر تمام کره های دیگر تأثیر گذارد؛ به گونه ای که آنها را به اجبار از شرق به غرب به حرکت درآورد، یعنی در مسیر مخالف، در حرکتی آهسته از غرب به شرق بروند (همان، ۱۲۰-۱۱۹). این طبق نظر رازی همان معنای انقیاد و رام شدن است: که کرات و سیارات به وسیله خداوند در یک نظم و نظام خاصی سامان دهی می شوند (نه اینکه مقتضای ذاتی خود آنها باشد) تا آنها مطلوب ترین فایده را برای افراد بشر فراهم آورند (همان؛ ص ۱۲۰؛ ر. ک، به: مدخلهای لطف؛ رحمت).

نگرش رازی هم در جنبه زبان شناختی آن و هم تأکیدش بر منافع آفرینش برای آدمیان به عنوان دلیلی بر وجود خالق با اراده، نمونه ای است در میان بسیاری از مفسران دیگر. بیشتر مفسران نه فقط نسبت به معنا و تناسب کاربرد واژگان و اصطلاحاتی خاص، بلکه نسبت به منطوق ترتیب کاربرد آنها در قرآن توجه و اهمیت قائل می شوند. برای مثال، یکی از بحثها و استدلال های مهمی که در تفسیر رازی مطرح شده، تفسیر او درباره آیه ۲۲ سوره بقره است:

«همان [خدایی] که زمین را برای شما فرشی [گسترده] و آسمان را بنایی [افراشته] قرار داد؛ و از آسمان آبی فرو آورد؛ و بدان از میوه ها رزقی برای شما بیرون آورد؛ پس برای خدا همتیانی قرار ندهید، در حالی که خود می دانید» (ر. ک، به: مدخل های شرک و الحاد؛ بت ها و مجسمه ها).

رازی در این آیه معتقد است پنج نوع آیات یا ادله (ر. ک، به: مدخل دلیل) هست که ایمان به خدا را تقویت می کنند؛ دو آیه انفسی و سه آیه از آیات آفاتی (دلایل الآفاق؛ رازی، تفسیر، ۱۰۱/۲).

از آنجا که مردم به احتمال قوی تر قدر آیات انفسی را می دانند و شناخت نفس، روشن تر از شناخت انواع دیگر است، قرآن ابتدا به آفرینش انسانها اشاره می کند. دلیل دیگر در مورد اینکه خداوند ابتدا آفرینش انسانها را مطرح کرد، این است که همه نعمتهای الهی برای بشر پیش از آفرینش او فراهم شده تا بتواند از این نعمتها بهره برد. (ر. ک، به: مدخلهای منعم؛ شکر گذاری و ناسپاسی). بدین طریق قرآن آفرینش آدمیان را ذکر می کند؛ پیش از آنکه آفرینش آنچه را که می توانند از آنها بهره مند شوند، مطرح نماید. رازی همچنین دلیل دیگری مطرح می کند درباره اینکه چرا خداوند ابتدا آفرینش انسان را مطرح نمود و آن این است که تمام آیات و نشانه های آسمانی و زمینی در وجود انسانها نظیر و مانند دارد، ولی بر عکس آن صادق نیست؛ ویژگیهای بی نظیری که خدا در وجود انسان قرار داده است عبارتند از: حیات، قدرت، میل و اشتیاق (ر. ک، به: مدخل خواست و میل)، عقل و خرد و امثال آن. در جایی دیگر رازی به بیان ادله این مطلب می پردازد که چرا در بیشتر مواردی که دو واژه زمین و آسمان در کنار هم ذکر شده اند، خداوند واژه «آسمانها» را قبل از واژه زمین مطرح نمود (ر. ک، به: مدخل جفتها و قرینها).

از برتریهای آسمانها این است که به وسیله ستارگان درخشان، خورشید، ماه، عرش، قلم (ر. ک، به: ابزار آلات، نگارش و افزار نگارش) و لوح محفوظ از سوی خداوند زینت یافته اند. خداوند نیز نامهای ستایش آمیزی در اشاره به آسمانها به کار می برد تا به جایگاه بلند آنها تأکید نماید. امتیاز دیگر آسمانها این است که اقامتگاه فرشتگان است (ر. ک، به: مدخل فرشته). جایی

که خداوند هرگز نافرمانی نمی شود (ر. ک، به؛ مدخلهای اطاعت؛ معصیت؛ هیوط

ص: ۱۱۷۸

انسان، شیطان) و دعاها به سوی آنجا متوجه می گردد، دستها جهت دعا و استغاثه به سمت آسمانها بلند می شود و آنها دارای رنگ و شکل کامل و مطلق هستند. یک امتیاز آسمانها نسبت به زمین که برخاسته از یک دیدگاه علمی رایج در آن زمان بود، این است که جهان آسمانی بر دنیای زمینی و پایین تأثیرگذار است، در حالی که زمین تنها عنصری تأثیرپذیر است. رازی همچنین براساس دیدگاه کسانی که زمین را بر آسمانها ترجیح می دهند، برخی از برتریهای زمین را نقل می نماید، از جمله این حقیقت که پیامبران در زمین بر انگیخته شده اند و مساجد (ر. ک به: مدخل مسجد) به منظور عبادت خدا در زمین ساخته می شوند (همان؛ ص ۱۰۷-۱۰۶). ویژگی قابل توجه در این مقایسه عبارت است از نبود هر گونه بحث و گفت و گو از برتری طبیعی و ذاتی آسمان نسبت به زمین؛ نکته ای که به آن باز خواهیم گشت. در اینجا کافی است یادآوری نماییم که به جای استفاده از قرآن برای تبیین علم یا استنباط معنایی خاص برای علم، از متن قرآن، مباحث نیمه علمی بیشتر در پی تبیین نظم و ترتیب واژگان در آیات قرآنی و اثبات اعجاز ادبی و زبان شناختی قرآن هستند (ر. ک، به: مدخلهای بلاغت و قرآن؛ زبان عربی؛ زبان و سبک قرآن). در واقع تنها آفرینش یک جهان کامل و شگفت انگیز نیست که مورد تأکید تفاسیر قرار گرفته است، بلکه این حقیقت نیز مطرح است که خداوند با استفاده از واژگان و عباراتی به این خلقت اشاره می کند که فصیح ترین افراد بشر هم نمی توانند از آن تقلید نمایند (همان؛ ص ۱۰۵).

اعجاز و شگفتی آفرینش موضوعی رایج در تفاسیر قرآنی است. این شگفتیها به عنوان آیات الهی و ادله ای مطرح می شود که خدای قادر مطلق و عالم مطلق و آفریدگاری با اراده که همه موجودات را آفریده است، وجود دارد. دعوتها و پیامهای متعددی در قرآن برای افراد بشر وجود دارد؛ مبنی بر اینکه آسمانها و زمین را مشاهده نموده و در آن تأمل و تدبّر ورزند (مانند آیه ۱۰۱ سوره یونس). بسیاری از مفسران این گونه پیامهای قرآنی را دلیل این گرفته اند که هیچ راهی برای شناخت مستقیم خدا وجود ندارد و تنها با تدبّر در آیات او می توان خدا را شناخت (ر. ک، به: رازی، تفسیر، ۱۶۹/۱۷؛ ابوحنّان، نحر، ۴۹/۲؛ زمخشری، کشاف، ۳۲/۱).

چنین تدبّری در یک سطح اساسی به این نتیجه می رسد که نظام و حکمتی در آفرینش هست که به نوبه خود بدین معناست که سازنده حکیمی باید آن را ایجاد کرده باشد. اسرار پیچیده آفرینش همچنین بشر را به این نکته رهنمون می سازد که محدودیتهای درک بشر و ناتوانی در پی بردن به علم و حکمت پایان ناپذیر خدا را تشخیص دهند؛ چیزی که بیشتر جزئیات آفرینش را مورد بررسی قرار می دهد، اعتقاد قوی تر نسبت به حکمتی است که در پشت خلقت، بروز می کند (رازی، تفسیر، ۱۲۱/۱۴، ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف).

یکی از آیاتی که بیشتر برای توصیف در تدبّر درباره آیات آسمانها و زمین نقل می شود آیات ۱۹۰ و ۱۹۱ سوره آل عمران است:

«قطعاً در آفرینش آسمان ها و زمین، و پی در پی آمدن شب و روز، نشانه هایی برای خردمندان است، همان کسانی که [در حال] ایستاده و نشسته، و بر پهلویشان [آرمیده]، خدا را یاد می کنند: [بنگرید به: مدخل ذکر] و در آفرینش آسمانها و زمین تفکر می کنند؛ (در حالی که می گویند: ای) پروردگار ما! این [ها] را بیهوده نیافریده ای؛ منزّهی تو؛ پس ما را از عذاب آتش، حفظ کن!» (ر. ک، به: مدخل دوزخ و آتش جهنم).

رازی در تفسیر این آیه اظهار می‌دارد که ذهن بشر، توانایی درک وضعیتی این را ندارد که یک برگ درخت

ص: ۱۱۷۹

چگونه آفریده شده و چطور سامان یافته است یا چگونه رشد می کند؛ بدیهی است که هدف بزرگ تر یعنی پی بردن به حکمت الهی در آفرینش آسمانها و زمین کاملاً ناممکن است. بنابراین انسان باید اذعان کند که آفریدگار، ماورای درک کامل است. در نتیجه انسان باید حکمت پایان ناپذیر و اسرار بزرگ آفرینش را تصدیق نماید، حتی اگر راهی برای شناخت آنها نداشته باشد (ر. ک، به: مدخل پنهان و مکتومات). سرانجام موقعی که مردم در آسمانها و زمین تدبّر کنند، در خواهند یافت که آفریدگارشان آنها را بیهوده نیافریده، بلکه حکمت شگفت انگیز و اسرار بزرگی در کار بوده است و اندیشمندان از درک آن اسرار ناتوانند. (رازی، تفسیر، ۱۴۱/۹-۱۲۸).

این بدین معناست که هدف نهایی از تأمل و تدبّر، ایجاد محدودیتهای دانش بشری و ناتوانی آن در درک آفرینش است، نه ایجاد یک حقیقت علمی و اثبات مطابقت آن با قرآن. به علاوه، همان گونه که در این تفاسیر فهمیده شده است، تأمل و اندیشه ای که قرآن به آن دعوت می کند ذاتاً بیرون از متن قرآن قرار می گیرد؛ نه به خود متن برگردد و نه از هیچ طرح و برنامه قرآنی پیروی یا با آن مطابقت می کند. همچنان که این تأمل و تدبّر مستلزم وجود رابطه ای میان علم و قرآن نیست؛ اعم از آنکه آن علم، فلسفه طبیعی (ر. ک، به: فلسفه و قرآن) ستاره شناسی یا پزشکی باشد. (ر. ک، به: مدخل پزشکی و قرآن). براساس این تفاسیر قرآن مردم را به تأمل در حکمت آفرینش رهنمون می سازد، نه اینکه جزئیاتی درباره نظام طبیعی یا شیوه های کشف طبیعی را در اختیار بشر بگذارد و این جزئیات - بر فرض که در تفاسیر قرآنی دوران قدیم مشاهده شود - در واقع برگرفته از معرفت علمی رایج در همان زمان است. این مرور اجمالی بر شیوه ای که مفسران با آن به استناد و بررسی آفرینش به عنوان دلیلی بر وجود خدا و ویژگیهای او می پردازند، گویای جدایی و تمایز اساسی میان علم و قرآن است. (۱۱)

همان گونه که در بالا یادآوری نمودیم آیات قرآنی مربوط به خلقت، بیشتر به دو دسته درون نفسی (دلایل الأنفس) و جهان بیرونی (دلایل آفاق) دسته بندی شده اند. به سخن دیگر، آیات قرآن به آیات و نشانه های موجود در آسمانها، در زمین، یا در آنچه آن دو قرار دارد طبقه بندی می شوند. آیات آسمانی شامل حرکات کرات آسمانی، عظمت و جایگاه آنها و اجزای آسمانها مثل خورشید، ماه و سیارات می شود. آیات زمینی شامل معادن، گیاهان و انسانها است (ر. ک، به: قرطبی، جامع، ۲۰۱/۲-۱۹۱؛ ابوحنیفان، نحر، ۱۵۶/۱ به بعد؛ رازی، تفسیر، ۱۰۱/۲ به بعد؛ ۱۳۷/۹؛ ۱۶۹/۱۷؛ ر. ک، به: مدخلهای فلزات و معادن؛ کشاورزی و زراعت). جالب ترین ویژگی مباحث مربوط به این آیات و نشانه ها - بویژه آیات آسمانی - عبارت است از آمیختن برخی اطلاعات برگرفته از ستاره شناسی و فلسفه طبیعی با انبوهی از مطالب دیگر غیر علمی. بنابراین، به عنوان نمونه، یکی از فواید طلوع و غروب ماه این است که در حالی که طلوع آن به مسافره های شب رو کمک می کند راهشان را بیابند، غروب آن نیز به پناهندگان کمک می کند که بکوشند از دست دشمنان خویش بگریزند. به علاوه، از جمله آیات آسمانها این حقیقت است که ستاره های شهاب یا شهابهای آسمانی مثل موشکهایی عمل می کنند و موجب می شوند شیاطین رانده شوند و در جاسوسی درباره فرشتگان آسمانی ناموفق بمانند (رازی، تفسیر، ۱۰۹/۲-۱۰۸؛ ۷۶/۱۵؛ ۳۷/۱۷؛ قرطبی، جامع، ۲۳۰/۷ به بعد، ۳۸/۸؛ زمخشری، کشاف، ۲۹۱/۱ و ۳۵۴-۳۵۵؛ ابوحنیفان، نحر، ۷/۱؛ ۵۰/۲-۴۹).

ویژگی رایج دیگر تفاسیر درباره آنچه که به عنوان آیات تکوینی به آن اشاره می گردد (ر. ک، به: مدخل علائم و نشانه ها) این است که در حالی که پیچیدگی و کمال موجود در آفرینش و درباره آفرینش، نشانی از وجود

آفریدگار حکیم است، دلیل اصلی تنها در مورد آفرینش یک نظام طبیعی پیچیده نیست، بلکه درباره فواید و منافع است که از این خلقت عاید بشریت می‌گردد. از این رو، یک تفسیر نمونه متمرکز در بیان شیوه خاصی می‌شود که براساس آن ابعاد مختلف پدیده‌های طبیعی تنظیم شده اند تا فواید و منافع بشریت از آنها به حداکثر ممکن برسد. چون هیچ دلیل ذاتی نیست که جهان به شیوه خاصی تنظیم و سامان یافته باشد، باید یک سازنده با اراده و مختاری باشد که آفرینش این چنینی جهان را اراده کرده باشد. بنابراین به نفع بشر است که سرانجام، وجود آفریدگاری حکیم و با اراده اثبات گردد.

به یقین با توجه به اینکه خدا همه آفرینش را برای خدمت به افراد بشر، رام نموده است، نیازمندیهای حیات آنان و نیز استقلالشان را تأمین می‌کند چون بدون آن نمی‌تواند خدا را عبادت نمایند؛ همچنان که این سود در این جهان و هم در سرای آخرت واقع می‌گردد (زمخشری، کشاف، ۴۳/۱؛ ابوحیان، نحر، ۵۴/۱)؛ البته سود و منفعت، اهداف نهایی خلقت نیستند، بلکه چیزی است که مردم را به تدبّر و اندیشه در آفرینش الهی تشخیص عظمت قدرت او و آنگاه ایمان به او ترغیب می‌کند.

در حالی که منفعت مادی به عنوان یک هدف فرعی و ثانوی خلقت خدمت می‌کند، هدف اصلی عبارت است از فایده دینی که در این جهان حاصل می‌گردد و ناشی از ایمان به خدا می‌باشد. به عنوان مثال، چنین چیزی نکته اصلی تفسیر آیه ۲۲ سوره بقره است که در بالا ذکر گردید: **الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ.**

براساس نظر یکی از مفسران، واژه «فرش» در این آیه به معنای مکانی است که مردم می‌توانند روی آن راه بروند و مسکن گزینند و تمام قسمتهای زمین در ممکن ساختن حیات برای انسان در روی زمین نقش دارند (قرطبی، جامع، ۲۲۷/۱ به بعد)؛ البته معنای نهایی آیه این است که خدا افراد بشر را مستقل از دیگر بخشهای خلقت آفریده است تا بدون هیچ نیازی بتوانند خدا را عبادت کنند و آسیبی به این عبادت بی نظیر آنان وارد نشود. در عوض صوفیه معتقدند که این آیه شیوه [گزینش] فقر و مبارزه با نفس را آموزش می‌دهد؛ از این طریق که به مردم توصیه می‌کند به صورت باز به خواب و استراحت پردازند، یعنی زمین، بستر آنان و آسمان، رواندازشان باشد. (همان، ص ۲۳۱-۲۲۹؛ ر. ک، به: مدخلهای زهد و ریاضت؛ تصوف و قرآن؛ فقر و فقرا). آیاتی دیگر بحث مفصّل تری را درباره مفهوم نفع و فایده ارائه می‌دهند، چنانکه در تفاسیر ذیل آیه ۲۹ سوره بقره مطرح نموده است:

«اوست آن کسی که آنچه در زمین هست، همه را برای شما آفرید؛ سپس به [آفرینش] آسمان پرداخت و هفت آسمان را استوار کرد و او به هر چیزی داناست.»

قرطبی (م: ۶۷۱ ه. ق و ۱۲۷۲ م) گزارش می‌دهد که برخی افراد استدلال می‌کنند این آیه قاعده‌ای را در ارتباط با همه موجودات اثبات می‌نماید؛ اینکه همه چیز مُجاز و مشروع است، مگر دلیل صریح قرآنی بر حرمت آن باشد یا مقرّرات و احکامی را برای آن وضع نماید (ر. ک، به: مدخلهای ممنوع؛ حلال و حرام). فایده در اینجا براساس استفاده از همه مخلوقات درک می‌گردد. قرطبی بدون پرسش این اعتقاد درباره جواز یا مشروعیت، معتقد است که آیه مزبور به معنای این است که همه موجودات به خاطر انسان آفریده شده اند تا افراد بشر بتوانند در اعجاز آفرینش تأمل ورزند و در نتیجه به خدا ایمان

آوردند که همان فایده نهایی برای انسانها به شمار می رود. (قرطبی، جامع، ۲۵۲/۱)

ص: ۱۱۸۱

تفاسیر قدیم بیشتر مباحث گسترده ای درباره موضوعات علمی ارائه می کنند تا ایده گزینش خردمندانه الهی را در آفرینش به گونه ای تبیین نمایند که بیانگر شیوه به حداکثر رساندن منفعت و سود بشر باشد. به عنوان نمونه رازی در تفسیر خود ذیل آیه ۲۲ سوره بقره که در بالا ذکر گردید، چند پیش شرط را به اختصار در مورد بستر سازی زمین مطرح ساخته است. پس از بیان این مطلب که یکی از این پیش شرطها حرکت نکردن زمین است، سخن خود را ادامه می دهد تا این اعتقاد را اثبات نماید (رازی، تفسیر، ۱۰۱/۲ به بعد) که اگر زمین قرار بود حرکت کند، حرکتش یا به صورت طولی بود و یا دورانی. در صورت اول سقوط می کرد اما چون اشیای سنگین تر، زودتر از اشیای دیگر حرکت می کنند، زمین دارای سرعتی سریع تر از این بود که مردم بتوانند روی آن زندگی کنند. در نتیجه از سطح زمین جدا می شدند و بنابراین نمی توانستند از آن به عنوان یک بستر استفاده نمایند. از سوی دیگر اگر حرکت زمین چرخشی می بود، فایده مردم از آن، کامل نمی شد؛ زیرا شخصی که در مسیر مخالف آن حرکت می نمود، هرگز به مقصد نمی رسد. (۱۲)

آنگاه رازی به بررسی دلیلی می پردازد که برای اثبات سکون زمین مورد استناد عالمان متعددی قرار گرفته است. آنچه می آید یک بحث نیمه علمی است که مورد استفاده قرار می گیرد، البته علم را به عنوان مرجع معتبری درباره این موضوع مطرح نمی سازد.

رازی گزارش می دهد که برخی استدلال می کنند عمق زمین نامحدود است، لذا انتهایی برای حرکت آن وجود ندارد و به همین علت حرکت صورت نمی پذیرد. رازی بر این باور است که چنین دیدگاهی نادرست می باشد، زیرا همه مخلوقات محدودند. لازم به ذکر است که محدودیت مخلوقات براساس مبانی کلامی مطرح می گردد و نه براساس ادله علمی. دیگران نیز محدودیت اشیاء را می پذیرند، ولی استدلال می آورند بر اینکه زمین ساکن است، زیرا نیم کره ای است که انتهای سطح آن روی سطح آب شناور می باشد. رازی چنین استدلالی را رد می کند؛ با این مبنا که حتی اگر چنین مطلبی درست بود، زمین و آب که زمین روی آن شناور است، هر دو می توانستند حرکت نمایند. به علاوه، رازی از اینکه چرا یک طرف زمین، مسطح و طرف دیگرش مدور می باشد، شگفت زده است. همچنین، رازی در حالی که می توانست برای کروی بودن زمین به ادله ای تمسک جوید که بیشتر در راستای علوم آن زمان قرار داشتند، پاسخ او کاملاً کلی است و بر علم مبتنی نیست. استدلال سومی را که رازی رد می کند این است که کرات اجزای مختلف زمین را با نیروهای یکسان از جهت مختلف جذب می نماید. این نیروها می توانند یکدیگر را در نقطه مرکزی یعنی جایی که زمین قرار گرفته است، خنثی سازند. این تئوری مردود دانسته شده است، زیرا اشیاء سبک تر و چیزهایی که دورتر از مرکز زمین قرار گرفته اند سریعتر از آنهایی که سنگین تر یا نزدیک تر به مرکز هستند، می توانند جذب شوند و این بدان معناست که اتمهایی که از مرکز، دور افکنده می شوند، هرگز به سطح، باز نخواهند گشت. با چشم پوشی از اینکه این استدلالها چگونه می توانند از نقطه نظر علم جدید برای ما علمی پدید آورند منعکس کننده دیدگاه علمی رایج در دوران رازی هم نیستند. در زمانی که رازی گزارش می دهد و مطلبی را رد می نماید، نزدیک ترین نکته علمی که رازی تقریباً به آن اشاره می نماید، دیدگاه ارسطو است، مبنی بر اینکه زمین ذاتاً در جست و جوی مرکز جهان است. رازی به درستی متذکر می گردد که این دیدگاه ارسطو و اکثر

پیروان او در میان فلاسفه طبیعی می باشد. رازی به چنین دیدگاهی اعتراض می کند که زمین با ویژگی مادی همه اشیای دیگر جهان مشترک است و تحصیل ویژگی خاصی را که موجب سکون آن شده به صورت منطقی، امری اتفاقی می باشد. از این رو، این اراده آزاد خداوند است، - نه هیچ طبیعت ذاتی دیگری - که سکون را برای زمین تعیین کرده است. او می افزاید: اگر چیزی بنا بر طبیعت زمین بخواهد در آب فرو رود، خداوند می تواند طبیعت آن را وارونه نماید؛ به گونه ای که در آب غرق نشود تا منفعت بشری افزون یابد و آن را مکانی برای اقامت آنان قرار دهد (رازی، تفسیر، ۱۰۴/۲-۱۰۲).

این بحث مفصّل ظاهراً علمی که آزادانه درباره معرفت علمی آن زمان مطرح شده است، آشکارا در پی تأیید یک دیدگاه علمی خاص درباره طبیعت نیست و نیز تلاش نمی کند نسبت به مجموعه پذیرفته شده معرفت علمی، نظرات مثبتی ارائه نماید، بلکه هدف اساسی اش، بحث از احتمال تصادفی بودن نظم و نظام آفریده شده و وابستگی نهایی آن به خداوند است (ر. ک، به: مدخل هستی شناسی). در هیچ جایی از این تفسیر یا دیگر تفاسیر قدیم، انسان با این اعتقاد مواجه نمی شود که یک حقیقت علمی خاص با یک تئوری در قرآن پیش گویی شده باشد، یا حتی مورد تأیید و توجّه قرار گرفته باشد. در عوض، این تفاسیر توضیحات آیات قرآنی را که در زمینه اعتقاد به نظم طبیعی مطرح شده اند، با تأکید ردّ می کنند آیات تکوینی [که در قرآن به آنها استناد شده] به عنوان دلیلی بر وجود آفریدگار در مورد دانشی خاص ارائه نمی شوند تا مطلبی را درباره طبیعت بیان نمایند، بلکه گویای این نتیجه نهایی اند که اگر در هر آیه ای بحث از انتخاب خاص در آفرینش شده و اینکه یک آفریدگار این تصمیم را برگزیده است، غرض این بوده که «جهان براساس مدیریت کامل، تصمیمی جامع، حکمت مطلق و قدرت بی انتها آفریده شده است» (همان، ص ۱۰۹).

ضرورتاً، هر گفتمانی از طبیعت در متون اسلامی دوره میانی باید به مسئله علّیت و نظم طبیعی که به طور گسترده میان اندیشمندان آن زمان بحث می شد پرداخته باشد. روشن ترین بیان در زمینه دیدگاه اسلامی سنتی درباره این موضوع از آن ابو حامد غزالی است که در کتاب «تهافت الفلاسفه: ناسازگاری فلاسفه» مطرح نموده است، اما آن نیز در قالب تفسیر ذکر گردیده است.

همان گونه که قبلاً در مثالهای بالا اظهار شد، گرایش در منابع تفسیری این است که پدیده های طبیعی را به آفرینش مستقیم الهی نسبت می دهند، به جای اینکه به علل میانی نسبت دهند، که زمانی خداوند می آفریند و آنها را به حرکت درمی آورد، آنگاه آنها در مسیر خودشان به صورت عللی مستقل و آزاد در می آیند. برای نمونه در تفسیر آیه ۲۲ سوره بقره از خدایی سخن می گوید که «باران را از آسمانها می فرستد تا میوه ها بتوانند رشد کنند...» یکی از مفسران آشکارا می گوید: اسناد رشد میوه ها به باران نازل شده از آسمان، مجازی است و باران علّت واقعی نیست، بلکه علت واقعی همان خدایی است که همه انواع موجودات را آفریده است (ابو حیان، نحر، ۴۰/۱ به بعد). توضیحات فخر رازی درباره این آیه، مفصّل تر است (رازی، تفسیر، ۱۱۰/۲). با چشم پوشی از اینکه علّت رشد میوه باران نازل شده از آسمان باشد یا آفرینش مستقیم خداوند، وجود یک سازنده حکیم، ضروری است. از اینرو او از ابتدا هر دو دیدگاه را در حیطه امکان می پذیرد. و سخن خود را ادامه می دهد؛ در مخالفت جدّی با متکلمان متأخر (متکلمان نظری) که قدرت نامحدود الهی آسیب نمی بیند؛ اعمّ از آنکه او نباتات را از نیستی بیافریند یا از راه

نیروهای میانی مؤثر یا منفعل در اجسام. همچنین به حکمت محتمل ذاتی در آفرینش وسائط اشاره می کند: اگر آفرینش مستقیم بود، نقش آفریدگار کاملاً بدیهی بود؛ در حالی که در مورد وسائط، مردم باید درباره پیچیدگیهای فرایند خلقت، تأمل و تدبیر ورزند تا وجود یک خالق را دریابند. مرحله دوم تأمل، آن گونه که رازی می گوید، دشوارتر است و پاداش بیشتری برای تأمل کننده می آورد.

اذعانی مشابه و حتی شاید علنی تر نسب به وجود علّیت، در تصویری که نیشابوری (مربوط به قرن نهم هجری یا پانزدهم میلادی) از طبیعت در کتاب «غریب القرآن» خود ارائه نموده، انعکاس یافته است. اثر نیشابوری یگانه اثری است که به گونه ای منقح و منسجم مورد بررسی قرار گرفته است؛ به خاطر تصویرش از طبیعت و رابطه ای که با علم دارد. (مُریسون، تصویر طبیعت). نیشابوری در تفاسیری که درباره ستاره شناسی و فلسفه طبیعی ارائه می دهد، توصیفات از پدیده های طبیعی بیان می دارد و محدود به ظواهر نمی شود، بلکه واقعیت پدیده ها در مسئله را فرض می نماید. (۱۳)

از این رو، نیشابوری وجود یک سلسله از علل فرعی واقعی در طبیعت را پذیرفته است (مُریسون، تصویر طبیعت، ۱۳/۳ به بعد)؛ البته همان گونه که بررسی نیشابوری نشان می دهد، این پذیرش تا حدودی تعدیل یافت؛ با اعتقاد به اینکه علل واقعی موقعی که خدا خواست آنها را به کار گیرد، تحت نظارت مستقیم خدا عمل کردند (همان، ص ۹-۵). برداشت مذکور نیشابوری، همان دیدگاه تسخیر (انقیاد) است که مقابل دیدگاه تفویض قرار دارد (واگذاری یا تسلیم) قدرتی میانی، که دیدگاه او مستلزم نقش مستقیم خدا در کنترل این علل است (همان، ص ۱۳).

به علاوه، با چشم پوشی از پذیرش علل میانی، بحثهای نیشابوری درباره پدیده های طبیعی با چارچوب کلی دیگر تفاسیر قدیم در دو جهت مهم سازگار است؛ اول: از قرآن به عنوان یک منبع شناخت طبیعت استفاده نمی کند. (۱۴) دوم: تبیین او از نظریات علمی گوناگون و بیانات مختلف، به ندرت برای ترجیح یکی نسبت به دیگری انجام می پذیرد، بلکه این تبیین معمولاً برای اظهار این حقیقت است که قرآن در برابر توضیحات ممکن مختلف، نگرش و موضع بی طرف دارد. (۱۵) اظهار تعدد تبیینات ممکن درباره پدیده های طبیعی به سختی با واقعیت نگرش علمی سازگار می باشد. گرچه آثار تفسیری قدیم پر از چنین اظهاراتی است. بیشتر تفاسیر درباره آیات تکوینی مشتمل بر تفاسیر متعددی اند که از آنها تنها برخی با علم ارتباط دارند، (۱۶) در حالی که برخی از این تفاسیر «علمی» ردّ و بسیاری به عنوان احتمالاتی پذیرفتنی پذیرفته شده اند.

اطلاعاتی که از مباحث علمی گردآوری شده اند، در موارد بسیاری به جای تأیید رد شده اند؛ از طریق آنچه به عنوان تفاسیر بدیل جایگزینی پذیرفتنی پنداشته شده اند. یک نمونه آنها تفسیری است که درباره آیات ۱۶ و ۱۷ سوره حجر ارائه شده است:

«ما در آسمان برجهایی قرار دادیم؛ و آن را برای بینندگان آراستیم (ر. ک، به: مدخل دیدن و شنیدن). و آن را از هر شیطان رانده شده ای حفظ کردیم».

قرطبی (جامع، ۱۰/۱۰-۹) اظهار می دارد: واژه «بروج» به معنای قصرها و عمارتهای بزرگ و نشانه هایی از منطقه البروج می باشد. در مورد اخیر می افزاید: شاید اشاره به علم نجوم داشته باشد، زیرا عربها در زمان وحی برای ستارگان ارزش والایی

قائل بودند. رازی معمولاً در ارتباط با این موضوع مطالب بیشتری برای گفتن دارد. او از این

ص: ۱۱۸۴

بحث می کند که آیات نجومی به عنوان ادله ای بر وجود آفریدگار با اراده مطرح می شوند، زیرا همان گونه که صاحب نظران در ستاره شناسی معتقدند، ماهیت این نشانه ها مختلف می باشد. بنابراین کرات آسمانی از اجزاء و عناصر فراوانی ترکیب یافته اند که دارای جوهرهای متفاوتی اند. و این به نوبه خود بدین معناست که کره آسمانی یک ذات مرکب و از این رو نیازمند ترکیب دهنده ای است که براساس حکمت برتر و اراده الهی، اجزای مختلف آن را کنار هم قرار دهد (رازی، تفسیر، ۱۶۸/۱۹ ذیل آیه ۱۶ سوره حجر؛ ر. ک، به: شماره دوم، به منظور پی بردن به یک نمونه از تأکید توصیفات پیش از اسلام درباره آیات نجومی در دوران اسلامی).

قرطبی و رازی هر دو معتقدند که حفاظت آسمانها با پرتاب شهابهایی برای راندن شیاطین صورت می پذیرد. ویژگی چنین تفاسیری عبارت است از توضیح و تبیین اندک در مورد آنچه از معرفت علمی متداول گرفته شده و در قالب انبوهی از مطالب دیگری که با معرفت علمی رایج در آن زمان، متناقض می باشد، درج شده است. یک نمونه مشابه در تفسیر آیه سی و هشتم سوره یس مطرح شده است:

«و خورشید (نیز برای آنها آیتی است) که پیوسته به سوی قرار کاهش در حرکت است؛ این تقدیر خداوند قادر و داناست.»

ترجمه های معاصر معمولاً قسمت نخست این آیه را اینگونه معنا می کنند: «در حالی که خورشید در مدار خود پیوسته می چرخد» و این ترجمه نسبت به درک دوران قدیم از این آیه کاملاً بیگانه نمی باشد. (۱۷) در واقع، محور بیشتر تفاسیر درباره معانی محتمل واژه «مستقر» است. از جمله این معانی، محلی است که خورشید نمی تواند به پشت آنجا برود، به گونه ای که هر گاه به آن نقطه برسد، دوباره سیر عقبگرایی به همانجایی که حرکت را شروع کرده بود آغاز می کند، و این آشکارا همان معنایی است که واژه کره می رساند (قرطبی، جامع، ۲۷۸/۱۵؛ رازی، تفسیر، ۷۱/۲۶ ذیل آیه سی و هشتم سوره یس).

سایر معانی که البته از میزان احتمال یکسانی برخوردارند نیز فهرست شده اند، از جمله اینکه احتمال می رود «مستقر» به معنای نقطه ثابتی زیر عرش باشد؛ جایی که خورشید سجده می کند (ر. ک، به: مدخل کرنش و سجود)، پیش از آنکه به آن دستور داده شود که دوباره طلوع نماید و به همان جا که آمده است برگردد؛ یا به معنای روز قیامت است، پس از آنکه خورشید دیگر حرکت نخواهد کرد؛ یا به معنای مکانی خاص است، و معانی احتمالی دیگر (قرطبی، جامع، ۲۷۸/۱۵؛ رازی، تفسیر، ۷۲/۲۶). رازی نسبت به همه این تفاسیر بی طرف نیست. درک ترجیحی او از واژه مستقر، یک محلی است که خورشید به ورای آنجا نمی تواند نفوذ کند. او ادامه می دهد که این معنا با بالاترین و نیز پایین ترین نقاط حرکت چرخشی خورشید در روز مطابقت دارد. جالب توجه است که رازی معنای مختار خود را براساس یک مشاهده ساده استوار نکرده، بلکه گزینه او مبتنی بر این حقیقت است که این حرکت وضعی خورشید موجب پیدایش روز و شب می شود که هر دوی آنها برای به اوج رساندن فایده برای افراد بشر لازم و ضروری اند.

بار دیگر یادآور می شویم که به رغم ارجاعات و اسنادهایی که به علم می دهند، یک اصل راهنما برای کار تفسیری عبارت است از اصل کلامی؛ نه یک قاعده علمی (۱۸) که بیرون از خود متن قرآن قرار می گیرد. (۱۹)

رازی در بیانی که خط مشی تفسیری خویش را بیشتر روشن می نماید، در تفسیر همان آیه یادآور می گردد که بیشتر

مفسران معتقدند آسمان هواپیمایی بی بال و نوک است (رازی، تفسیر، ج ۲۶، ص ۷۶-۷۵).

او در پاسخ اظهار می دارد که در متن قرآن هیچ آیه ای نیست که با قاطعیت بگوید آسمان باید مسطح باشد؛ نه کروی. از سوی دیگر می افزاید «دلیل محسوس دلالت دارد بر اینکه آسمان در حقیقت کروی است، بنابراین، چنین مطلبی باید پذیرفته شود». پس از ارائه مقدری از این دلیل محسوس به منظور تبیین دیدگاه خودش، می افزاید: چنین دلیلی مفصل و طولانی است و جای مناسب آن در کتب نجومی است. بنابراین در نظر رازی منبع این مطلب، علم ستاره شناسی است؛ نه قرآن؛ هر چند که آن برداشت شده باشد. تنها دلیلی که او را به این بحث فرا قرآنی کشانده، تضعیف نمودن ادعاهای مفسران دیگری است که به خطا حجیت قرآن را به بیرون از حوزه مناسب خود کشانده اند. (۲۰) بعد دیگر خطمشی تفسیری رازی در ارتباط با آیات تکوینی همچنین در تفسیر او ذیل همان آیه آشکار گردیده است. هر چند که این بار او دیدگاه منجمان را مطرح نموده است؛ نه نظر مفسران را. ستاره شناسان معتقدند: کرات آسمانی اجسام جامد کروی اند، رازی اظهار می دارد که مطلب در این مورد الزاماً، چنین نیست. مبنای تکذیب و اعتراض او این است که از نقطه نظر ستاره شناسی، امکان ندارد کره ای داشته باشیم که صفحه ای مدور یا حتی یک دایره تخیلی باشد که سیاره در حرکت خودش آن را تعقیب نماید. به علاوه، از حیثه خداوند بیرون نیست که چنین اشکالی را بیافریند (رازی، تفسیر، ۷۶/۲۶؛ ر. ک، به نوشته مورینسن، تصویر طبیعت، ص ۲۲-۲۰، به منظور پی بردن به دیدگاههای مختلف نیشابوری)، در حالی که بحث رازی در این موضوعات نیمه علمی، نظرات مفسران دیگر را نیز فرا می گیرد. این بحث در عین حال منعکس کننده یک رویکرد رایجی است که در تفاسیر قدیم یافت می شود. معرفت علمی آزادانه مورد استناد قرار می گیرد و گهگاهی در این تفاسیر به چالش کشیده می شود. در عین حال، هدف از ردّ برخی دیدگاههای علمی، ترویج دیگر نظرات جایگزین یا به معنای اظهار حجیت و مرجعیت قرآن در مورد زمینه های مختلف معرفت علمی نیست.

در نبود عبارتی روشن در قرآن، شخص به دنبال یافتن پاسخهایی برای پرسشهای علمی در زمینه های مربوط به آنها می رود؛ البته بر عکس قضیه، صادق نیست، زیرا متن قرآنی، علم شمرده نمی شود. هنگامی که تعارضی میان متن قرآن و یک حقیقت علمی پدیدار شود، مفسران متن قرآن را به عنوان داور معرفی نمی کنند؛ بلکه تنها می کوشند احتمال توجیحات علمی دیگری را کشف نمایند؛ و از این رو می گویند معرفت علمی در این گونه آراء و نظرات قطعی نیست. (۲۱) در این مورد می توان بحث رازی در زمینه تعداد کرات آسمانی را مثال زد. او پس از ارائه چکیده و دیدگاه کلی و مختصر از نظرات ستاره شناسی رایج درباره این موضوع، اظهار می دارد: این مطلب خارج از قدرت الهی نیست که آسمانهایی را در این شکل و ساختار ویژه بیافریند. البته او می افزاید که هیچ دلیلی مبنی بر اینکه یگانه نظم ممکن آسمانها همین وضعیت موجود باشد، وجود ندارد (رازی، تفسیر، ۷۷/۲۶).

از مباحث بالا به این نتیجه می رسیم که هر یک از معرفت دینی و معرفت علمی برای بخش خاص خود معین شده اند. (۲۲) این مطلب جست و جوی علم و حتی کاربرد گفتمان علمی در تفسیر قرآن را توجیه می کند و البته این کاربرد را نیز محدود می نماید. یک مورد در این زمینه، اعتقاد رازی است درباره اینکه برخی از افراد جاهل ممکن است به استفاده غیرمتعارف او از علم ستاره شناسی در شرح کتاب الهی اعتراض کنند. او در پاسخ اظهار می دارد که خداوند کتاب خود را از ادله علم و قدرت و حکمت خود پر ساخته است که اینها از اوضاع آسمانها و زمین استنباط

می‌گردند. اگر کشف این موضوعات و تدبّر و اندیشه درباره آنها مجاز نبود، خداوند به طور فراوان و بارها افراد بشر را به تأمل در این آیات توصیه نمی‌کرد.

او می‌افزاید که «علم ستاره‌شناسی» معنای دیگری جز این ندارد که نسبت به چگونگی نظم و آفرینش الهی قسمتهای مختلف آسمانها تأمل ورزد» (رازی، تفسیر، ۱۲۱/۱۴). هدف از این کار، ایجاد مطابقت میان حقایق علمی و قرآن نیست، (۲۳) بلکه تنها تدبّر و در نتیجه تقویت ایمان به آفریدگار جهان با عظمت است. این نوع تدبّر در خدمت ایمان و اعتقاد، معرفتی در باب نظم طبیعی فراهم نمی‌آورد.

به رغم تمام سخنان رازی درباره جواز استفاده از ستاره‌شناسی در تفسیر، او اظهار می‌دارد که همه آفرینش از خداست؛ به گونه‌ای که سیارات هیچ تأثیری در جهان زمینی ندارد و اظهار نظر درباره طبیعتها، عقلها و روحها به شیوه‌ای که از سوی فلاسفه و غیب‌گویان دفاع و مطرح شده، بی اعتبار است. (همان، ص ۱۲۳-۱۲۲؛ ر. ک، به: مدخل روح)، البته این بیانات در اصل به عالمان دینی توجه دارد؛ نه اینکه مخاطب آنها دانشمندان باشد. هنگام بحث از مفاد قرآنی به مفسران توصیه می‌شود خود را در حوزه متن قرآنی متوقف سازند و تلاش نکنند معرفت نجومی را بر قرآن تحمیل نمایند (۲۴) یا به منظور تفسیر قرآن چنین وانمود کنند که این برداشت قرآنی درباره ستاره‌شناسی می‌باشد. متن قرآن که رازی و مفسران هم نوعش می‌خواهند خود را به آن محدود سازند، مفاد علمی ندارد و در محدوده حقایق علمی ترجمه نمی‌شود. قرآن نسبت به وجود حکمت و قدرت نهفته در ورای آفرینش تأکید می‌ورزد، امّا هیچ مطلبی درباره نظم دقیق جهان آفرینش نمی‌گوید. (۲۵) پیچیدگی و طبیعت شگفت‌انگیز جهان موجب تقویت ایمان به خدا می‌شود، ولی این پذیرش هیچ نظریه علمی خاصی را در پی ندارد. در واقع، حقایق و نظریات علمی به تنهایی دلیلی برای اثبات یگانگی خداوند را فراهم نمی‌آورند، بلکه عیناً این حقیقت وجود دارد که دیگر نظمهای طبیعی ممکن است به وجود آفریدگاری با اراده اشاره کنند که او یکی از این نظمهای ممکن را برگزیده است (ر. ک، به: رازی، تفسیر، ۱۶۲/۲۲-۱۶۱ ذیل آیه ۳۳ سوره انبیاء)، البته وی توضیح داده است که براساس این منطق، هر چیزی در طبیعت و نیز تمام اکتشافات و حقایق علمی با چشم پوشی از قطعیت آنها، به عنوان دلایلی برای وجود خالق ارائه می‌شوند و این همان علت اساسی برای این است که چرا مطالب علمی و غیرعلمی می‌توانند در کنار هم در تفاسیر قرآن ظاهر شوند (ر. ک، به: همان منبع، ص ۱۶۳). همان‌گونه که نگرش کلی بالا نشان می‌دهد، دیدگاه آقای بیرونی موافق با دیدگاه حاکم میان فرهنگ پراکنده تفاسیر قرآنی بود. این نقطه پیوند میان دانشمندان مثل بیرونی و مفسران قرآن، بیشتر گویای نوعی جدایی مفهومی بین علم و دین در سیر کلی فرهنگ اسلامی دوران قدیم است. (۲۶)

این مطلب را در زمینه گفتمان اسلامی درباره علم و دین و دیدگاههای اسلامی معاصر پیرامون رابطه میان قرآن و علم نمی‌توان اظهار نمود. جای تعجب است هنگامی که مسلمانان منبع اصلی علم در دنیا بودند از فکر پیوند علم و دین حمایت نکردند، در حالی که پیام معاصر در مورد چنین پیوندی با کاهش مشارکت مسلمانان در تولید فرهنگ جهانی علم هم زمان است. (۲۷)

همان‌گونه که دیدگاه کلی و مختصر فوق نشان می‌دهد، مفسران قدیم قرآن هرگز حتی اشاره‌ای به اعجاز قرآن در بُعد پیش‌گویی نسبت به اکتشافات علمی که قرن‌ها پس از نزول وحی پیدا می‌شوند، نکرده‌اند. (۲۸) و هیچ برداشت

قرآنی را به عنوان منبع معرفت علمی تبلیغ و تأیید ننموده اند. در عین حال، هر دو ادعای مذکور در مباحث اسلامی معاصر فراوان یافت می شود. پرسشهایی پیرامون علم و دین در مباحث اسلامی جدید به گونه های مختلف به هم نزدیک و شبیه شده اند، اما مسلماً رایج ترین رویکردها در این موضوع گویای این باور است که بسیاری از یافته های جدید علم، از قبل در قرآن بود و پیش گوییها دلیل و مستندی برای آنچه با عنوان اعجاز قرآن از آن یاد می شود، فراهم آورده است (به عنوان نمونه بنگرید به: نوفل، قرآن و علم، ص ۲۴).

به یقین این دیدگاه به گونه های مختلفی با صراحت بیان شده است. گاهی در یک قالب، این برداشت بیانگر چنین مطلبی است که برخلاف دیگر کتب آسمانی، قرآن هیچ اظهار نظر نمی کند که با یافته های علم جدید ناسازگار باشد. معروف ترین حامی این استدلال، پزشکی فرانسوی به نام موریس بوکای (۲۹) است. کتاب بوکالی «تورات، انجیل، قرآن و علم. بررسی کتب مقدس آسمانی در پرتو معرفت جدید» است این کتاب در سایه ترجمه ها و ویرایشهای فراوان، فوق العاده معروف شده و الهام بخش یک شرح تقریباً فرقه ای و مذهبی در میان تعدادی از مسلمانان سراسر جهان گشته است.

بوکای استدلال می کند که قرآن پر از مباحثی مربوط به موضوعات علمی از قبیل آفرینش، ستاره شناسی، شرح مطالب ویژه ای مربوط به زمین،... حوزه و قلمرو حیوانات و نباتات و تولید مثل انسان می باشد. بوکای اظهار می دارد: برخلاف تورات و انجیل که در بررسی اینگونه موضوعات دچار اشتباهات عظیم و ماندگاری شده اند، «نتوانسته حتی یک اشتباه در قرآن بیابد». در واقع، بوکای اظهار می دارد که قرآن شامل هیچ بیانی نیست که از نقطه نظر علم جدید انتقادپذیر باشد و همین موجب شده است معتقد شود که هیچ نویسنده ای در قرن هفتم نتوانسته «حقایقی» را بنویسد که امروزه یکسانی و مطابقت آن با معرفت علمی جدید اثبات گردد. (بوکای، کتاب مقدس، ۱۲۱/۸-۱۲۰).

بوکای همچنین در این کتاب مطلبی را با صراحت ذکر می کند که در میان مفسران جدید درباره این موضوع، رایج بوده است؛ اینکه «معرفت علمی جدید به ما اجازه می دهد آیات خاصی از قرآن را درک نماییم که تاکنون تفسیر آنها ناممکن بوده است» (همان، ص ۲۵۱). بنابراین، دو نکته اصلی این استدلال عبارتند از: سازگاری معجزه آسا میان بینات قرآنی و علم، و دیگری فراهم آوردن امکان لازم برای تفسیر علمی قرآن در پرتو یافته های علم جدید. (۳۰)

زمانی که پیوند میان قرآن و علم اظهار می گردد، تنها میزانی از همان منطق را می طلبد که کار اختیاری گردآوری اکتشافات و حقایق قرآنی آغاز شود و بیاناتی از قرآن استخراج گردد که با آنها مطابقت داشته باشد. اینکه این اکتشافات جدید علمی، هیچ مطلبی ندارند که در ارتباط با قرآن مطرح کنند، (۳۱) مانع نمی شود که برخی مفسران جدید با افتخار همین نظریات را به عنوان دلیلی بر اعجاز قرآن معرفی و ارائه نمایند.

متن قرآن با این حقایق به اصطلاح علمی در ذهن مرور می گردد؛ بی آنکه ادعان شود که چنین قرائتی خودش تفسیری از متن قرآن است که مشروط به التزامات مفسران و تمرکز محدود آنان به بررسی متن شده است. در موارد بسیار زیادی، محدوده این رویکرد براساس آیین و مسلک و به لحاظ نوع و شیوه کاملاً ترویج یافته، به عنوان اعجاز رقمی یا عددی قرآن شناخته می شود. (۳۲) این گونه از اعجاز ریاضی، نظم و ترتیبی برای کاربرد واژگان خاصی در قرآن معین می سازد که بیانگر نوع دیگری از اعجاز عددی می باشد. از این رو برای نمونه، یک نویسنده معتقد است

واژه «دریا» ۳۲ بار در قرآن و واژه «خشکی» ۱۳ بار به کار رفته است. آنگاه اظهار می دارد که نسبت ۱۳ به ۳۲ برابر با نسبت واقعی خشکی به آب روی سطح زمین (سُویدان، اعجازالقرآن، در صفحات مختلف؛ و ابوالسعود، اعجازات حدیثه، صفحات گوناگون). این به هیچ وجه یک دیدگاه مستقل نیست؛ همان گونه که در آمار کتب انتشار یافته درباره این موضوع و درصدها پست الکترونیکی شبکه های رایانه ای انعکاس یافته است.

یک مورد معروف دیگر که مَحْمَلی برای این استدلال است به نسبت معروف هم می باشد، عبارت است از ارایه قرآن به عنوان یک منبع معرفت، یک کتاب مشتمل بر علوم مختلف و در پاره ای از موارد حتی به عنوان منبعی جامع از تمام اشکال معرفت از جمله علم معرفی شده است. (۳۳)

آیاتی که بیشتر به عنوان نمونه هایی از پیش بینی قرآن نسبت به علم جدید ذکر می گردد شامل ارجاعات قرآنی به کوههایی است که به عنوان نگهدارندگان زمین مطرح شده اند که سطح بیرونی زمین را در برابر زلزله ثابت و محکم می دارند (مانند آیه سی و یکم از سوره انبیاء). این حقیقت علمی قرآن براساس نظر ریاست وقت انجمن معجزات علمی قرآن و سنت، و نویسنده یک کتاب کامل درباره این موضوع، در نیمه قرن نوزدهم کشف شد و تا نیمه دوم قرن بیستم کاملاً درک نشده بود (نَجَّار، منابع، صفحات مختلف).

اشارات قرآنی به مراحل رشد جنین بیشتر به عنوان نمونه دیگری ذکر می شود که در آن گفته شده قرآن به طور اعجازآمیز اکتشافات علم جدید جنین شناسی را پیش گویی نموده است (ر. ک، به: مدخل زیست شناسی و آفرینش و مراحل حیات). کیث مور، نویسنده کتابی درباره جنین شناسی، سومین چاپ کتابش را در سال ۱۹۸۳ با حمایت انجمن معجزات علمی قرآن و سنت، با «اضافات اسلامی» توسط عبدالمجید عزین دانی، نخستین رئیس انجمن منتشر ساخت. عنوان این چاپ جدید چنین است: «رشد انسان: جنین شناسی با تکیه بر درمان بالینی. با اضافات اسلامی: بررسی های رابطه قرآن و حدیث، تألیف عبدالمجید عزین دانی».

همین اواخر، مهم ترین همه مدعیات معجزات علمی یعنی اشارات قرآنی به آسمان ها و زمین که پیش از آنکه خداوند آنها را از هم جدا سازد، به صورت یک توده به هم آمیخته بودند (مانند آیه ۳۰ سوره انبیاء) به عنوان جزء مختصری از ترجمان فشرده یک نظریه کاملاً مشهور مطرح شده است (ر. ک، به: سعدی، آثار، ص ۴۱؛ نوفل، قرآن و العلم، ص ۲۴).

ریشه های مکتب تفسیر علمی قرآن می تواند به قرن نوزدهم بازگردانده شود. (۳۴) پس از آنکه بیشتر سرزمینهای اسلامی زیر قیومیت کامل اروپا درآمد، روشنفکران مسلمان بیشتر برتری در پیشرفت علمی را به اروپا نسبت دادند، البته علم همچین بخشی از ایدئولوژی فتح اروپائیان بود، یعنی آن کسانی که بیشتر خودشان را حاملان برتر فرهنگ علم و خرد معرفی کرده بودند. روشنفکران مسلمان پس از آنکه با ایدئولوژی روشن بینی متأخر علم و نیز با آثار تکنولوژی نظامی اروپا رو به رو شدند، یک گفتمان احتجاج دینی را طرح کردند که یا ادعاهای غربیها درباره علم را، ذهنی و درونی کنند یا صرفاً ادعا نمودند که ارزشهای غربی درباره علم برای مسلمانان بیگانه نبوده است. پاسخ معروف دانشمند مسلمان و فعال قرن نوزدهم جمال الدین افغانی (م: ۱۸۹۷) به خاورشناس فرانسوی ارنست رنان (م: ۱۸۹۲) عبارت بود از همان مسئله سازگاری علم و اسلام (کدی، پاسخ اسلامی، ص ۱۸۷-۱۳۰). مسلمانان دیگر بر ترویج یک فهم اسلامی تأکید ورزیدند مبنی بر اینکه اسلام با

علم سازگار است. نمونه برجسته این رویکرد،

ص: ۱۱۸۹

سیداحمدخان (م: ۱۸۹۸) است؛ همان کسی که قرآن (سخن خدا) را با طبیعت (اثر خدا) مورد سنجش قرار داد؛ به عنوان دو نوع تجلی یک واقعیت که نمی توانند با هم متعارض باشند، البته احمدخان براساس درک پوزیتیویستی از علم، اظهار نمود که در مورد تعارض ظاهری میان سخن و کار خدا، دو می ترجیح دارد، در حالی که اولی باید به صورت مجازی [استعاری] تفسیر گردد [خان، تفسیر، صفحات مختلف؛ همچنین بنگرید به مدخل «مجاز و استعاره»]. (۳۵)

علاوه بر افغانی و خان که نظرات هر دو در زمینه هماهنگی میان قرآن و علم، اثرات سیاسی بسیار متفاوتی به همراه داشت، (۳۶) بیشتر مباحث مسلمانان درباره این موضوع عبارت بود از ایجاد کارایی برای دینشان در عصر علم و خرد و نیز ترغیب مسلمانان به تحصیل علوم مختلف. بسیاری از روشنفکران و اندیشمندان برجسته مسلمانان این دوره از جمله محمد اقبال (م: ۱۹۳۸) از هند و محمد عبده (م: ۱۹۰۵) از مصر درباره این موضوع یا موضوعات مربوط به آن کتبی را تألیف نمودند؛ هر چند آثار این اندیشمندان به تفصیل بیانگر رابطه قرآن و علم نبود، بلکه عمدتاً محدود به حوزه کلیات بود. برای مثال اقبال با اشتیاق کامل از این بحث نمود که طلوع اسلام با پیدایش استدلال استقرائی و شیوه های تجربی، شاخص گردید، ولی او قرآن را به عنوان منبعی برای معرفت علمی معرفی نمود و نیز بیان نکرد که انسان می تواند با قرآن به حقایق علمی برسد. (ر. ک، با: اقبال، بازسازی، ص ۱۳۱-۱۱۴). در عین حال گفتمان مفصل تری درباره این موضوع در همان اواخر قرن نوزدهم از سوی مسلمانانی که می خواستند ادعا کنند کتاب آسمانی آنان و نظام اعتقادیشان در سازندگی فرهنگ جدید علم نقش داشته است، ارائه گردید. (۳۷) یکی از حامیان مهم این نگرش، سعید نوری (۱۸۷۷-۱۹۶۰) بود. گرچه تفاسیر به نسبت ساده و بسیط بودند، تأثیر چشمگیری بر گروه عظیمی از دانشجویان و پیروان ترک (اهل ترکیه) داشت. تفاسیر علمی نوری مشتمل بر این اظهار نظر بود که داستان قرآنی سلیمان نبی (همان؛ سلیمان؛ آیه دوازدهم سوره سبأ) اختراع هوانوردی را پیش گویی کرد (ر. ک، به: مدخل پرواز) و آیه نور (آیه ۳۵) به اختراع برق در آینده اشاره دارد (کلین، سه دیدگاه، ص ۵۵-۵۲؛ نوری، سوزلر، صفحات مختلف). تلاشهای نوری، برخلاف احتجاج کنندگان دینی پیشین، مشتمل بر هدف اثبات راستگویی قرآن براساس یافته های علم جدید بوده است. اثر دیگری که به صورت نقطه عطفی در همان مسیر، شاخص شده، تفسیر ۲۶ جلدی طنطاوی جوهری تحت عنوان الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم می باشد.

جوهری نکته ای را مطرح کرده که بارها در گفتمان معاصر درباره قرآن و علم تکرار می شود؛ اینکه قرآن مشتمل بر ۷۵۰ آیه است که مستقیم و آشکارا به جهان مادی مربوط می باشد، در حالی که در مورد امور حقوقی و قانونی بیش از ۱۵۰ آیه ندارد (۳۸) (ر. ک، به: مدخل قانون و قرآن). از این رو جوهری خطاب به مسلمانان می کند و به آنها می گوید نگاه خود را نسبت به اولویت سنجی موضوعات تغییر دهند و برای آیات علمی اولویت قایل شوند؛ بویژه عنایت داشته باشند که هم اکنون در عصر علم زندگی می کنند (جوهری، تفسیر، ۴۸۴/۲-۴۸۳).

تلاشهای اولیه برای تفسیر و پژوهش قرآنی در پرتو اکتشافات علم جدید در دهه های اخیر قرن بیستم افزایش یافته است، زمانی که تلاشهای صورت گرفته به منظور تبیین گویایی از مبانی نظری شیوه نوین تفسیر که نه تنها در پی ارائه یک تفسیر علمی از قرآن برآمده اند، بلکه خواسته اند معجزات علمی قرآن را نیز تبیین کنند. حامی اصلی این تلاش نظریه پردازی، عبدالمجید عزین دانی، اولین ریاست انجمن معجزات علمی قرآن و سنت بوده است. همان گونه

که قبلاً یادآور شدیم، در حالی که بسیاری از نویسندگان درباره سازگاریهای ویژه میان قرآن و ابعاد مختلف علم جدید، آثاری ارائه داده اند. «عزین دانی» اثر مستقلی را با عنوان «المعجزه العلمیه فی القرآن و السنّه» تدوین نمود که در آن به معرفی قواعد علم جدید قرآن، علم اعجاز قرآن پرداخت. عزین دانی اظهار می دارد این علم جدید، ثمره نوعی از تفسیر است که برای عالمان مسلمان آشنا به اسرار خلقت شناخته شده است و متفاوت با تفسیر علمی قرآن می باشد (عزین دانی، معجزه، ص ۲۳). تفسیر علمی قرآن در جایی به کار می رود که یک مفسّر از آخرین تحولات در «دانش کیهانی» برای تفسیر آیه ای از قرآن استفاده کند، ولی اعجاز علمی همان حقیقت کیهانی است که معنا و مفاد آیه به آن اشاره می نماید، در عین حال وقتی نمود حقیقت مورد نظر آیه در جهان مورد استناد قرار می گیرد، تفسیر آیه درباره آن حقیقت، تثبیت می گردد. (۳۹)

ابعاد بیشتری از عالم ممکن است به مرور زمان معلوم گردد و به اثبات بیشتر «عمق و جامعیت اعجاز علمی» بینجامد؛ همان گونه که نظم جهانی خودش روشن تر می گردد. (عزین دانی، معجزه، ص ۲۴-۲۳). بنابراین در مورد باز شدن این فرایند اعجاز، چند مرحله وجود دارد. اول: یک حقیقت کلی کیهانی از قبل در قرآن بیان شده است، گرچه الزاماً مورد درک واقع نشده بود تا اینکه ناگهان از راه علوم تجربی آشکار گردیده است. عزین دانی می گوید پس از انتظاری طولانی، بشریت هم اکنون توانسته است مهارتهای فنی را توسعه دهد و سرانجام به اسرار جهان پی ببرد، فقط در این جهت که تشخیص دهد آنچه را که پژوهشگران پس از تحقیقات فراوان و بررسی و استفاده از ابزارهای جدید پیچیده کشف می کنند، همان چیزی است که چهارده قرن قبل، در قالب یک آیه یا یک حدیث بیان شده است (همان، ص ۲۷؛ ر. ک، به: سعدی، آثار، ص ۲). آنگاه این کشف یا روشننگری وقتی معنای آیه به جایگاه ثابت خود برسد، به تعدد تفاسیر خاتمه می بخشد. کشفیات بیشتر در آینده تنها می تواند این تفسیر ثابت شده را تأیید نماید و در نتیجه مفهوم اعجاز را تعمیق بخشد (عزین دانی، معجزه، ص ۲۵-۲۴). عزین دانی همچنین بر این باور است که اگر تعارضی بین یک مفاد صریح و خاص متن قرآن با یک نظریه علمی پیدا شود، آنگاه این نظریه باید ردّ گردد؛ در حالی که اگر میان آن دو سازگاری مشاهده شود، متن قرآن به عنوان یک دلیل بر اثبات این تئوری ارائه می شود. از سوی دیگر اگر متن مبهم باشد، ولی نظریه علمی، قطعی و صریح باشد، متن قرآن باید براساس آن نظریه تفسیر گردد (همان؛ ص ۲۶).

درباره موردی که متن قرآن و نظریه علمی هر دو قطعی و صریح باشند، عزین دانی هیچ اظهارنظری نمی کند. (۴۰) آنچه روشن است این است که متن قرآن به عنوان مرجع نهایی در علم مورد استناد قرار می گیرد و نه فقط در دین، اخلاق و یا فرا فیزیک (بنگرید به: مدخل اخلاق و قرآن). یاد کرد این نکته در اینجا اهمیت دارد که میان دو سطح از حجّیتی که به قرآن منسوب می گردد، تمایز هست؛ براساس نظر عزین دانی، متن قرآن نه تنها برای اعتبار یک دریافت علمی بلکه در مورد بی اعتباری آن دریافت نیز مورد استناد واقع می شود. نقش اولی محدود است و به منظور برجسته ساختن ماهیت اعجاز آمیز قرآن، بدون فرض کردن آن به عنوان منبعی برای معرفت علمی، ارائه می شود در حالی که قرآن در مورد اخیر در حوزه خودش در موضعی برتر از علم قرار می گیرد. عزین دانی می افزاید: دانشمندان مسلمان در واقع می توانند رهنمودهایی را در قرآن بیابند که موجب تسهیل تحقیقات علمی آینده آنها بشود (همان؛ ص ۳۵)؛ احتمالاً با تعیین طرحهای پژوهشی یا یافتن پاسخهایی برای پرسشهای علمی مفروض.

شیوه ای که با آن «عزین دانی» به بررسی موارد تعارض بین بیانات قرآنی و نظریات علمی می پردازد، بیانگر تفاوت بین مکتب جدید تفسیر با مکاتب تفسیری قدیم است. عزین دانی در چنین مواردی از تعارض، تأکید دارد که قرآن برای تعیین اعتبار یا بی اعتباری نظریات علمی، باید به عنوان مرجع نهایی مطرح گردد. (۴۱) برعکس، مفسران قدیم به گونه برجسته ای، امکان نظریات و توجیحات علمی مختلف را مطرح می کردند؛ بی آنکه مرجعیت قرآن را به نفع هیچ یک از این نظریات معین سازند؛ همان گونه که در بالا- یاد شد. تأثیر این خطمشی عبارت است از حفظ استقلال حجیت و مرجعیت قرآن در حوزه نظریات دینی، بدون نقض استقلال علم در قلمرو خود. قرآن و علم در تفاسیر قدیم از هم جدا بودند. (۴۲)

گفتمان جدید درباره اسلام و علم، به تلاش مذکور در زمینه پدید آوردن مصادیقی برای معجزات علمی قرآن محدود نمی باشد. دو رویکرد دیگر اخیراً در محافل علمی، مؤثر و نافذ بوده اند.

اولین رویکرد: بر نقد معرفت شناختی علم جدید تأکید می ورزد و معرفت علمی را در ساختار فرهنگی و تاریخی خود جای می دهد (سردار، اکتشافات؛ آینده های اسلام).

در مقابل ادعاهای علم جدید درباره حقیقت کلی، این رویکرد، نسبت به ویژگی فرهنگی همه انواع معرفت تأکید می ورزد. این نقد علم، در تبیینهای گوناگون خود، در میان فلاسفه علم، بسیار نافذ بوده و خواسته اند معرفت شناسی اسلامی را پیشنهاد دهند؛ به رغم آنکه هیچ نوع مطلب خاص اسلامی در آن زمینه وجود ندارد. علاوه بر اینکه محتوای این معرفت شناسی اسلامی مفروض، بدون دفاع باقی می ماند (کالین، سه دیدگاه، ص ۶۲-۵۷).

رویکرد دوم: مبانی چارچوب متافیزیکی را مطرح می سازد که قالب در آن، علم جدید عمل می کند و تلاش می نماید که یک چارچوب اسلامی دیگری را به گونه روشن تبیین کند. این رویکرد به بهترین وجه در آثار سیدحسین نصر ارائه شده است. او تضاد میان علوم قدیم و جدید را مسلم فرض کرده و معتقد است علوم قدیم دارای مفاهیم قداست و یگانگی معرفت بوده اند (کالین، سه دیدگاه، ص ۶۳ به بعد؛ و بنگرید به: مدخل «پلید و مقدس»). (۴۳)

با این حال اگر ویژگی متمیزه این چارچوب فرا فیزیکی قدیم در بُعد قداست و یگانگی معرفت می باشد، روشن نیست که به عنوان مثال، علم اسلامی چگونه می تواند از علم یونانی کفرآمیز متفاوت باشد. (۴۴) به علاوه همان گونه که در رویکرد معرفت شناختی مطرح شد، محتوای چارچوب فرا طبیعی اسلامی، مبهم باقی می ماند. مطمئناً هر دو رویکرد، نمونه های تندی از روشنفکری به شمار می روند، البته حتی هنگامی که تلاش کنند استناد به آیاتی از قرآن نمایند، عمدتاً فراقرآنی باقی می ماند. هیچ یک از این دو رویکرد به صورت منقح با متن قرآن به طور کلی یا آن میراث فرهنگی که با معانی تاریخی خاص به آن داده شده است، سروکار ندارند. (۴۵)

گفتمان اسلامی تازه تأسیس درباره علم در تمام گونه های خود، بر پایه درک رابطه میان قرآن و علم مبتنی نشده است. (۴۶) در یک سطح، این علم جدید است که قابل فهم و دفاع بوده و پیوسته در پی یافتن پاسخهای متعدد و قوی در میان مسلمانان و نیز غیرمسلمانان می باشد. چالشهای مطرح شده از سوی فرهنگ جدید علم، هیچ مشابهی در جوامع پسا مدرن ندارد. بنابراین، درک کردنی است که رویکردهای اسلامی به علم جدید که با چالشهایی رو به رو شده است، متوجه دوران قدیم اسلام نبوده

اند، اما تصمیم بر تبیین مسائل انتقادی معاصر درباره علم به زبان اسلامی

ص: ۱۱۹۲

نمی تواند عدول مبنایی این توجیهاات جدید را از موارد قدیم آن پنهان نماید. (۴۷) برخلاف آمادگی و میل مفسران معاصر در تضعیف و پیچاندن آیات قرآنی به گونه ای که گویای معانی علمی برای آنها بشود، مفسران قدیم از اینکه بخواهند قرآن را تابع یک علم دائم التغییر قرار دهند، امتناع می ورزیدند. (۴۸) مفسران قدیم در مقام اصرار بر امکان توجیهاات علمی مختلف درباره پدیده های طبیعی، می توانستند استقلال معرفت دینی، قرآنی را، نه از طریق گزیده هایی از علم، بلکه از راه تطبیق آن با حوزه مستقل خود، حفظ نمایند. (۴۹)

بررسی و نقد مقاله

الف: نگاه کلی

مقاله «علم و قرآن» دارای نقاط قوت و ضعفی است که به مهم ترین آنها اشاره می شود.

اول: نقاط قوت

۱. نگاه نقادانه به مبحث رابطه قرآن و علم که زمینه تضارب آراء و کاوش بیشتر در این زمینه را فراهم می سازد.

۲. نگاهی تاریخی - تحلیلی به مبحث قرآن و علم و بررسی رویکردهای قدیمی و جدید در این رابطه.

دوم: نقاط ضعف

۱. اشکالهای شکلی: نویسنده به صورت فنی و دائره المعارف ی وارد بحث نشده است، یعنی مقاله دارای مفهوم شناسی نیست و اصطلاحات کلیدی مثل: علم، تفسیر علمی، اعجاز علمی و... را، که بارها از آنها استفاده می کند، تعریف نکرده است. از این رو ناچاریم این تعاریف را ذکر کنیم تا اختلاف برداشتها روشن شود.

تاریخچه منسجمی از تفسیر علمی قرآن را نیز ذکر نمی کند، بلکه به صورت گزینشی که معیار آن مشخص نیست، افرادی از قرن پنجم و ششم (ابوریحان، غزالی و فخررازی) را ذکر می کند، سپس به دانشمندان یک قرن اخیر می پردازد. بنابر این بسیاری از دانشمندان در قرون میانی از قلم افتاده اند و تاریخچه بحث حلقه های مفقوده زیادی دارد که ناچاریم به اختصار به آنها اشاره کنیم. اصولاً مقاله آغاز مناسبی ندارد، زیرا مطلب را از «ابوریحان بیرونی» شروع می کند، و حال آن که باید تبیین موضوع و مفاهیم قبل از آن ذکر شود.

۲. چون نویسنده مفهوم «علم» و تقسیمات آن را روشن نکرده، در کل مقاله به یک شاخه از علوم یعنی علوم طبیعی پرداخته و از علوم انسانی غافل شده است، و حال آن که بسیاری از آیات به علوم انسانی (علوم تربیتی، سیاسی، اقتصادی و...) پرداخته است و محل بحث در مورد رابطه قرآن و علوم در عصر حاضر بیشتر همین شاخه علوم است.

۳. پیش انگاره نویسنده در کل مقاله «جدایی قرآن و علم»! است، بنابر این به گونه محسوس و نامحسوس تلاش کرده است خواننده را به همین نتیجه برساند، با اینکه دلایل کافی برای این مطلب ارائه نکرده و دلایل مخالفان را هم به صورت کامل

بررسی نکرده است. بویژه در حوزه علوم انسانی به این بحث مهم نپرداخته است، در حالی که در حوزه علوم انسانی جدایی قرآن و علوم امکان پذیر نیست و اصولاً تصور معقولی ندارد.

۴. دیدگاه کلی قرآن نسبت به علوم را به روشنی بررسی و بیان نکرده است و روح حاکم بر مقاله بررسی رابطه «قرآن و دانشمندان» است نه «قرآن و علم»! دیدگاههای دانشمندان در مورد رابطه «قرآن و علم» را نیز به صورت جامع بررسی نکرده است، چون تاریخچه بحث را ناقص مطرح کرده است.

۵. نویسنده بر «اعجاز علمی» قرآن تاکید می کند، البته اعجاز علمی قرآن مهم است و به گفته «راترود ویلانت»

ص: ۱۱۹۳

«مسلمانان همواره از این مسئله در برابر غرب استفاده می کنند و آن را نشانه اعجاز قرآن و برتری زمانی آن می دانند» (ن. ک. به: مقاله «تفسیر قرآن در دوره جدید و معاصر» دائره المعارف قرآن لایدن، راترود ویلانت)؛ اما نتایج تفسیر علمی قرآن به اعجاز علمی منحصر نیست، بلکه هدف دهی به علوم، تغییر مبانی علوم انسانی، تاثیر در معرفت شناسی دانشها و نظریه پردازیهای علمی قرآنی از نتایج مهم آن است که می تواند به تولید دانش جدید منجر شود، ولی نویسنده به این نتایج و ابعاد که در عصر ما به صورت جدی مطرح است فقط در صفحه آخر مقاله اشاره ای گذرا نموده است، در حالی که وحشت مخالفان تفسیر علمی از همین پیامدهای تفسیر علمی - بویژه سیاسی و اجتماعی - در حوزه علوم انسانی است که می تواند جهان اسلام را دگرگون و پیشتاز علم گرداند و در درون جامعه اسلام بلکه کل جهان تحولات سیاسی و اجتماعی ایجاد کند و نظام سرمایه داری و نظامهای اقتصادی و سیاسی سکولار را در خطر قرار دهد.

۶. دلّال گاهی به صورت مبهم و دو پهلو سخن می گوید، بویژه در آغاز مقاله که سخنان ابوریحان را مطرح می کند؛ به گونه ای که سرنوشت تفسیر علمی قرآن را با خرافات هندی و مانوی گره می زند و گویا سخنی را از زبان دیگران القاء می کند.

۷. منابع مورد استفاده وی بیشتر از اهل سنت است و به هیچ منبع تفسیری شیعه ارجاع نداده است و تنها از یک شخصیت شیعی معاصر یعنی سید حسین نصر مطلبی کوتاه نقل می کند. همین ضعف موجب شده است نویسنده نتواند دیدگاههای مسلمانان را به صورت کامل بازتاب دهد، لذا در چنبره دیدگاههای اشعری و گاه معتزلی گرفتار شده و نگاهی بدبینانه به مسائل قرآن و علم - بویژه در بررسی جبر و اختیار - پیدا کرده است.

ب: نقد تفصیلی

۱. نویسنده مقاله را از ابوریحان بیرونی شروع کرده است، در حالی که بوعلی سینا (م: ۴۲۸ ه - ق) در این زمینه پیشگام است و به تطبیق دیدگاههای هیئت بطلمیوسی با آیات قرآن پرداخته است (ن. ک. به: رسائل ابن سینا، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ رضایی اصفهانی، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، تاریخچه تفسیر علمی). علاوه بر آن، شروع خوبی برای یک مقاله علمی نیست، چون قبل از تعریف «علم» و معرفی مقصود از آن که آیا علوم طبیعی یا انسانی یا علوم عقلی و نقلی و شهودی است، و قبل از اینکه رابطه اصل قرآن با علم را روشن کند، به رابطه دانشمندان علوم و قرآن پرداخته است، در حالی که صفحه ۳ و ۴ مقاله این مطالب آمده است، از نظر شکلی و ساختاری بهتر بود مطالب صفحه ۳ و ۴ جلو می آمد، ولی شاید با غرض خاصی همچون شبیه سازی ذهنی و گره زدن خرافات نجوم هندی با قرآن، مطالب ابوریحان مقدم شده است.

۲. قرآن کریم کتاب کیهان شناسی یا هر علم دیگر نیست، بلکه هدف آن هدایت بشر به سوی خدا است و اگر اشارات علمی دارد، در راستای همین هدف اساسی است. قرآن در بیش از هزار آیه به مطالب علمی صریحاً یا ضمناً پرداخته است و گاهی گزاره های علمی صریحی در مورد کیهان شناسی دارد که مخالف نظام هیئت بطلمیوسی است که در آن عصر بر فکر بشر حاکم بود، از جمله آیه الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا (یس / ۳۸) که صریحاً سخن از حرکت واقعی خورشید می گوید و آیه وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُ بِهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ (نمل / ۸۸) که به حرکت زمین تصریح می کند و... در حالی که هیئت بطلمیوسی براساس زمین مرکزی و سکون آن و حرکت

کاذب خورشید به دور زمین بنیان گذاشته شده بود. بنابراین موارد فوق و آیات مشابه (نصوص قرآنی) نیازمند تفاسیر متفاوت و آشفته نیست و اصولاً آیات محکم چند تفسیر پذیر نخواهد بود.

۳. هر چند قرآن کتاب تاریخ نیست و جزئیات تاریخی را حتی در داستانهایی که بدانها پرداخته است - مثل داستان یوسف و موسی - به صورت کامل بیان نکرده است، بسیاری از حقایق تاریخی را در قالب قصص بیان کرده است، که منشأ پیدایش علم تاریخ در بین مسلمانان شد و امروز نیز قرآن یکی از منابع مهم و معتبر تاریخ بشر بشمار می آید.

۴. هر چند به نظر می رسد این جمله برداشت نویسنده از سخنان ابوریحان بیرونی است (چون ارجاع نداده است)، در هر صورت این جمله با تاریخ «تفسیر علمی» بویژه در قرون جدید ناسازگار است، چون بیشتر کسانی که به تفسیر علمی پرداخته اند، دانشمندان مسلمان بوده اند که برای فهم بهتر قرآن از علوم تجربی استفاده کرده اند یا خواسته اند با تطبیق قرآن و علم، اعجاز علمی قرآن را نشان دهند. برای مثال به تفسیر نمونه و دهها کتاب دیگر در این زمینه بنگرید (ر. ک. به: درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، کتابشناسی مفصلی در آخر آن آمده و بیش از دویست کتاب نام برده شده است). هر چند تعداد اندکی از افراد مسلمان نیز به گونه ای افراط آمیز با این مسئله برخورد کرده و علم زده شده و بسیاری از نظریه های علمی را بر قرآن تحمیل کرده اند (ن. ک. به: آثار عبدالرزاق نوفل و تفسیر الجواهر طنطاوی و...)، ولی عملکرد این گروه اندک نمی تواند ارزش تفسیر علمی اکثریت و نتایج درخشان آن را محکوم کند و در هر صورت اینها ادعاهای منابع غیراسلامی نیست.

۵. نویسنده فاصله هزار ساله در سیر تفسیر علمی قرآن را نادیده انگاشته است، چون از بحث ابوریحان (م: ۱۰۵۰ م) به ۱۹۸۰ م جهش کرده است، در حالی که تفسیر علمی در این فاصله فراز و نشیبهای متعددی داشت (ن. ک. به: رفیعی محمدی تفسیر علمی؛ همان، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن). هر چند که در صفحات بعدی مقاله به نوعی اشاره به برخی شخصیت‌های مطرح در تفسیر علمی این دوران مثل ابوحامد غزالی (م: ۵۰۵ ق) و سیوطی (م: ۹۱۱ ق) کرده است، به تاریخچه کامل تفسیر علمی اشاره ننموده است. ما اشاره کوتاهی به تاریخچه تفسیر علمی و تحلیل آن می کنیم.

۶. مبحث قرآن و علم و بررسی رابطه بین آنها، شامل مطالب متنوعی می شود که یکی از ثمرات آن اثبات اعجاز علمی قرآن است، ولی همیشه به اعجاز علمی نمی انجامد و ثمرات دیگری مثل فهم بهتر قرآن، جهت دهی به مبانی علوم انسانی با آموزه های قرآنی، نظریه پردازیهای علمی به وسیله حقایق قرآنی و... نیز دارد که نویسنده از آنها غفلت کرده است.

۷. اصل جداسازی قرآن و دیدگاههای مفسران (معرفت درجه اول و دوم) پسندیده است و منحصر به قرآن نیست، بلکه در مورد همه کتب آسمانی و غیرآسمانی بلکه تمام علوم بشری جاری است، ولی این مطلب بدان معنا نیست که قرآن نسبت به علم دیدگاه نهایی ندارد یا دیدگاههای مفسران و دانشمندان اسلامی اعتبار ندارد و نظرگاه قرآنی را باز نمی تابد. همانطور که گذشت برخی گزاره های قرآنی به صورت صریح به مطالب علمی اشاره دارد و نیازمند تفاسیر متفاوت و آراء متضاد افراد نیست. این بخش از گزاره های قرآنی با عنوان «نص» خوانده می شود و آنقدر صراحت دارد که یک معنا را بیشتر بر نمی تابد و فهم عمومی از آن حجت است.

همچنین فهم و تفسیر مفسران در موردی که براساس ضوابط تفسیر صحیح انجام شده باشد، معتبر است و تا خلاف

آن ثابت نشود، به عنوان فهم معتبر قرآنی باقی می ماند. بنابراین اگر مقصود نویسنده از جمله «نقطه آغازین...» و جمله «شایسته نیست یک موضع خاص قرآنی درباره علم تعیین نمایم» آن است که هیچ گزاره قرآنی صریح و محکم در مورد هیچ مطلب قرآن نداریم، این مطلب صحیح نیست و اختلافات مفسران در مورد آیات متشابه و تطبیق ظواهر قرآنی با برخی نظریات علمی، موجب بی اعتبار شدن آیات محکم (نصوص) نمی شود.

۸. اشکالی که از اول مقاله مشاهده کرده و بارها یادآور شده ایم این است که بررسی موضوعاتی مثل تفسیر علمی که پیشینه هزار ساله دارد، نمی تواند بدون بررسی و تحلیل تاریخی آن به ثمر نشیند، ولی نویسنده به رغم اینکه در وسط مقاله به این نتیجه رسیده و متذکر شده، بررسی و تحلیل کامل تاریخی از تفسیر علمی ارائه نکرده است.

۹. در مورد آیه ۸۹ سوره نحل وَیَوْمَ نَبْعَثُ فِی كُلِّ أُمَّةٍ شَهِیداً عَلَیْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِیداً عَلَی هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ تَبییناً لِكُلِّ شَیْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِینَ لازم است دو مطلب روشن شود:

الف: مقصود از «کتاب» در این آیه قرآن کریم است، نه کتابی که مطالب مربوط به رستاخیز در آن هست و در اصطلاح به آن «نامه اعمال» گفته می شود و ظاهراً برداشت نویسنده مقاله همین مطلب است. توضیح اینکه؛ آیات مربوط به رستاخیز از آیه ۸۴ سوره نحل شروع می شود و در اواسط آیه ۸۹ به پایان می رسد و از آغاز جمله وَنَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ تَبییناً لِكُلِّ شَیْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِینَ مطالب مربوط به قرآن و دنیا آغاز می شود.

شاهد این مطلب آن است که بخش اول آیه ۸۹ با فعل مضارع «نعبث» همراه است که خبر از آینده (رستاخیز) می دهد و بخش دوم آیه با فعل ماضی «نزلنا» همراه است که از گذشته (نزول قرآن) خبر می دهد. شاهد دیگر اینکه در آیات بعد سخن از مطالب دنیوی مثل عدالت و احسان و نیکی به خویشاوندان و... است. بنابراین جمله اخیر وَنَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ تَبییناً لِكُلِّ شَیْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِینَ تحت سیاق آیات رستاخیز قرار نمی گیرد و مفسران قرآن نیز واژه کتاب را در این آیه نامه اعمال تفسیر نکرده اند (ن. ک. به: طبرسی، مجمع البیان، ذیل آیه).

ب: اگر چه آیه فوق به قرآن مربوط است و قرآن را بیان کننده همه چیز معرفی می کند، ولی این بدان معنا نیست که همه جزئیات علوم و معارف بشری در ظواهر قرآن وجود دارد، چرا که قرآن بیان کننده هر چیزی است که در راستای هدف قرآن است و هدف قرآن هدایت مردم است (همانطور که در آیه فوق و آیات دیگر قرآن بارها اشاره شده است)، به عبارت بهتر آیات دیگر قرآن، به این آیه قید می زند همانطور که عقل انسان بدان قید می زند و به اصطلاح آیه قید لُبی دارد، چون بدیهی است که در ظواهر قرآن همه فرمولهای فیزیک و شیمی و... وجود ندارد و هر جمله کتاب در راستای هدف آن تفسیر می شود.

۱۰. همان طور که گذشت هرگاه گزاره قرآنی نص و صریح باشد مفاد آن حجت است و اگر گزاره قرآنی ظاهر باشد، با شرایط خاص حجت است، چرا که نصوص و ظواهر براساس بنای عقلاء حجت است و این مطالب در علم اصول الفقه بیان شده است. علم اصول فقه یکی از مباحث مقدماتی و پیش نیازهای تفسیر قرآن است. بنابراین لازم نیست هنگام ذکر هر آیه (که مفاد آن مطالب علمی یا اعتقادی یا احکام عملی است) این حجت یادآوری شود تا بگوییم اگر غزالی و سیوطی یا هر

مفسر دیگر یادآوری نکرد، به خاطر آن بود که مفاد آیه را حجیت نمی دانست یا به خاطر آن بود که ادعاهای مخالف وجود نداشته است. البته برخی موضوعات جدید علمی در عصرهای گذشته مطرح نبود، بنابراین مفسران قدیمی متعرض آنها و رابطه قرآن با آنها نشده اند و این امری طبیعی است.

ص: ۱۱۹۶

۱۱. در این پاراگراف نویسنده بین سه مطلب خلط کرده و نتیجه غیر صحیح به دست آورده است این سه مطلب عبارتند از:

الف: هدف آیات قرآن از اشاره به مطالب علمی، خداشناسی و معادشناسی است (ن. ک: آیات آغازین سوره رعد و آیه ۵ سوره حج). بنابراین قرآن ما را به تدبر و تفکر در طبیعت و نشانه های آفاقی و انفسی دعوت می کند تا به خداشناسی و معادشناسی رهنمون شود. این هدف منافاتی با آن ندارد که گزاره های علمی قرآن صحیح و واقع نما باشد.

ب: برخی گزاره های قرآن مطالب علمی صحیحی را در حوزه علوم طبیعی و انسانی بیان می کنند. همان گونه که به حرکت واقعی خورشید (یس / ۳۸)، حرکت زمین (نمل / ۸۸) و یا مباحث اقتصادی، سیاسی و... اشاره دارند. این مطلب منافاتی ندارد با اینکه قرآن انسان را به تفکر بیشتر در این امور و حکمت و هدف آنها دعوت کند.

ج: برخی مفسران قرآن در تفسیر آیات به مطالب متنوعی پرداخته و کمتر به مفاد گزاره های علمی قرآن توجه کرده اند و حتی بشر را به ناتوانی در اسرار طبیعت متهم کرده اند.

خلط سه مطلب فوق موجب شده است نویسنده به این نتیجه برسد که قرآن از علم جدا است؛ در حالی که جمع مطلب «الف» و «ب» مانعی ندارد و لازمه ضروری آن مطلب «ج» نخواهد بود؛ بلکه هر کس می تواند به مفاد علمی آیات قرآن توجه کند و حتی آنها را در قالب نظریه پردازیهای علمی قرآن در حوزه علوم طبیعی (مثل وجود موجودات زنده در آسمانها طبق آیه ۲۹ / شوری) و در حوزه علوم انسانی (مثل اقتصاد بدون ربا طبق آیه ۲۷۹ / بقره) مطرح کند و در همان حال تفکر در این امور را مقدمه توجه بیشتر به خدا قرار دهد و در طبیعت به عنوان نشانه های الهی مطالعه کند که قرآن ما را به آن تشویق می کند. پس قرآن و علم از هم جدا نیستند، بلکه سازگار و موید هم و همسو هستند.

۱۲. در تفسیر آیات علمی قرآن ضوابط و شرایطی وجود دارد که شامل شرایط عام مفسر و شرایط خاص در تفسیر علمی است که اگر مفسر آن شرایط را رعایت کند، به تفسیر معتبر از قرآن دست می یابد و گرنه تفسیر او غیر معتبر خواهد بود. این شرایط عبارتند از:

در روش های تفسیری دو گونه شرایط وجود دارد: یک قسم، معیارهایی عام است که باید در تمام روشهای تفسیری مراعات شود و قسم دوم، معیارهای خاصّی است که باید در هر روش تفسیر خاص رعایت گردد. در این جا هدف ما بیان شرایط و معیارهای قسم دوم است، اما برای یاد آوری، به قسم اول نیز اشاره می کنیم.

الف) معیارهای عام در روش تفسیر قرآن: این معیارها شامل شرایط مفسّر و تفسیر می شود که در دو دسته خلاصه می کنیم.

۱ - تفسیر علمی توسط مفسّری صورت پذیرد که شرایط لازم را دارد. این شرایط عبارتند از: آشنایی با ادبیات عرب؛ آگاهی به شأن نزول آیه؛ آشنایی با تاریخ پیامبر (صلی الله علیه و آله) و صدر اسلام در حدودی که به آیه مربوط است؛ اطلاع از علوم قرآن، مانند ناسخ و منسوخ؛ مراجعه به احادیث و اصول فقه؛ آگاهی از بینشهای فلسفی، علمی، اجتماعی و اخلاقی؛ پرهیز از هر گونه پیش داوری، تطبیق و تحمیل؛ آشنایی با تفسیر و تقلید نکردن از مفسّران. (ر. ک. به: سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن؛ نگارنده، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، ص ۵۳-۷۴).

۲ - معیارهای تفسیر معتبر در آن رعایت شده باشد؛ مانند: پیروی از روش صحیح تفسیر؛ منافات نداشتن تفسیر با سنت قطعی؛ پرهیز از پیش داوری غیر ضروری؛ منافات نداشتن تفسیر با آیات دیگر و حکم قطعی عقل؛ استفاده از منابع صحیح در تفسیر. این معیارها لازم است در تفسیر علمی نیز رعایت گردد (همان).

۳ - پرهیز از تفسیر به رأی و استقلال رأی در تفسیر قرآن؛ یعنی مفسر باید قبل از تفسیر، به قراین عقلی و نقلی مراجعه کند. و پس از در نظر گرفتن آنها تفسیر نماید.

ب) معیارهای خاص روش تفسیر علمی قرآن

۱ - تفسیر علمی به وسیله علوم تجربی قطعی صورت پذیرد. در این مورد در مبحث علم، مقصود از قطعی بودن علوم تجربی را توضیح دادیم، و در این جا اضافه می کنیم که:

یک. اگر علوم تجربی قطعی بود، می توان قرآن را بر اساس آن تفسیر کرد.

دو. اگر مطالب علوم تجربی به صورت نظریه های پذیرفته شده در علم باشد، می توان به صورت احتمالی بیان کرد که شاید این آیه اشاره به این مطلب علمی باشد، اما نمی توان به طور قطعی مطلبی را به قرآن نسبت داد؛ چرا که این علم قطعی نیست.

سه. اگر مطالب علوم تجربی به صورت فرضیه های احتمالی در علم باشد و هنوز مورد پذیرش عام جامعه علمی قرار نگرفته و قطعی نیز نشده باشد، نمی توان قرآن را با آنها تفسیر کرد؛ (در قضایای علمی چند احتمال وجود دارد:

الف) قضیه علمی که یقین مطابق واقع می آورد؛ چرا که تجربه علمی همراه با دلیل عقلی است (و به مرحله ی بداهت رسیده باشد).

ب) قضیه علمی یقین به معنای اعم می آورد؛ یعنی اطمینان حاصل می شود، ولی احتمال طرف مقابل به صفر نمی رسد، چنانکه بیشتر قضایای اثبات شده علوم تجربی این گونه است.

ج) قضیه علمی، به صورت ثوری یا نظریه ظنی باشد که هنوز به مرحله ی اثبات نرسیده است.

در صورت نخست تفسیر علمی جایز است، زیرا قرآن و علم قطعی (که به قطع عقلی برمی گردد) تعارضی ندارد، بلکه قراین قطعی «نقلی، عقلی و عملی» برای تفسیر قرآن لازم است. در صورت دوم تفسیر علمی، اگر به صورت احتمال ذکر شود، صحیح به نظر می رسد. برای مثال گفته شود: چون ظاهر قرآن با حرکت انتقالی خورشید مطابق است، به احتمال قوی منظور قرآن همین حرکت است. در صورت سوم هم تفسیر علمی صحیح نیست زیرا همان اشکالاتی را پدید می آورد که مخالفان تفسیر علمی می گفتند، مانند انطباق قرآن با علوم متغیر، شک کردن مردم در صحت قرآن و... چرا که این فرضیه ها در معرض تغییر است و همان اشکالاتی را که مخالفان تفسیر علمی می کردند در پی دارد. (مضمون این معیار را ناصر مکارم شیرازی در کتاب قرآن و آخرین پیامبر، ص ۱۴۷ آورده اند و در کلمات بسیاری از قایلان به تفسیر هم هست).

۲ - دلالت ظاهر آیه قرآن بر مطالب علوم تجربی مورد نظر روشن باشد و تحمیلی بر آیه صورت نگیرد؛ یعنی در تفسیر علمی باید تناسب ظاهر آیه با مسایل علمی مورد نظر رعایت شود، به طوری که معانی الفاظ و جملات آیه با مسایل علمی همخوان باشد و نیاز به تحمیل نظر بر آیه نباشد. به عبارت دیگر، در تفسیر علمی به گونه ای عمل شود که نیاز به توجیه و تفسیرهای خلاف ظاهر پیدا نکنیم (همان؛ عبدالرحمن العکک، اصول التفسیر و قواعد، ص ۲۲۴؛

ص: ۱۱۹۸

۳ - استفاده از گونه صحیح تفسیر علمی؛ یعنی استخدام علوم در فهم علوم و تبیین و تفسیر قرآن، و پرهیز از گونه های ناصحیح همچون؛ استخراج علوم از قرآن و تطبیق و تحمیل نظریه های علمی بر قرآن.

برای فخررازی لازم بود که به ضوابط فوق و نیز به قرائن دیگری که در آیات قرآن وجود دارد توجه می کرد، چرا که آیات قرآن برخی مفسر برخی دیگر است.

آیات متعددی در قرآن به حرکت زمین اشاره دارد از جمله آیه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (نمل / ۸۸) این گونه آیات مفسر کلمه «فراشا» در آیه ۲۲ بقره است که شباهت زمین با فرش در سکون آن نیست. بلکه در جهات دیگر مثل زیرانداز و آرام بودن و... آن است.

به هر حال خطای فخررازی در تفسیر آیه فوق و بحث علمی - کلامی او در مورد این آیه و سکون زمین، تفسیر علمی قرآن را بی ارزش نمی سازد. بویژه در مورد آیاتی که به صورت صریح و با رعایت ضوابط یادآوری شده به مطالب علمی اشاره دارند.

۱۳. نویسنده در این بخش به بررسی مسأله ای کلامی در تفسیر آیات پرداخته است، بدون آنکه آن را کاملاً ریشه یابی کند و به تمام ابعاد و نظریه ها در مسئله پردازد، سرچشمه مسئله آن است که در جهان سه دیدگاه وجود دارد:

الف: دیدگاه جبر: منسوب به اشعریهاست و غزالی و فخررازی و ابوحنیفان (براساس ظاهر سخنانی که از آنها نقل شده) متمایل به این دیدگاه هستند. براساس این دیدگاه علت واقعی خداست و علل طبیعی دیگر مثل انسان و آتش و... مجازی اند. از این رو انسان اختیاری از خود ندارد و هر کاری انجام می شود، در حقیقت خدا انجام می دهد.

ب: دیدگاه تفویض: منسوب به معتزلیهاست و براساس این دیدگاه خدای متعال امور را به علل طبیعی واگذار کرده است از این رو انسان و طبیعت به صورت موثر واقعی عمل می کنند.

ج: دیدگاه امر بین امرین: نفی جبر و تفویض می کند و حالتی میانه را می پذیرد که هم تاثیر علل طبیعی محفوظ می ماند و هم قدرت الهی در ایجاد علل و کنترل آنها حفظ می شود. این دیدگاه سوم منسوب به اهل بیت (علیه السلام) و پیروان آنها (شیعیان) است.

نویسنده تصویر رابطه علل طبیعی و خدا را براساس دیدگاه «الف» و تا حدودی با اشاره به دیدگاه «ب» بیان کرده است، ولی به دیدگاه سوم توجه نکرده یا از آن اطلاع نداشته است، چرا که منابع مورد استفاده وی تفاسیر و منابع اهل سنت است و اگر به تفسیر المیزان و مانند آن مراجعه می کرد، تصویر روشن تری براساس دیدگاه سوم به دست می آورد.

۱۴. قرآن یکی از منابع شناخت است، چرا که آیات آن از منبع وحی الهی نازل شده اند و بیان کننده حقایق هستند. پس هر گاه به صورت صریح از پدیده ای طبیعی سخن گفته، توصیف حق از واقعیت خارجی است، یعنی مطابق واقع است. از این رو

گاهی گزاره های قرآن (مثل اشاره به حرکت خورشید و زمین و...) بر خلاف نظریات علمی حاکم در عصر نزول قرآن بوده است، البته اینگونه نیست که همه جزئیات علوم در ظواهر قرآن وجود داشته باشد یا اشارات علمی قرآن در همه موارد صریح باشد.

ص: ۱۱۹۹

۱۵. گزاره های علمی قرآن گاهی صریح و نص است، مثل حرکت خورشید (یس / ۳۸) و گاهی آیات قرآن مجمل است، مثل آیات مربوط به نظریه فیکسیم و نظریه تکامل که ظاهر برخی آیات موافق و برخی مخالف و برخی قابل انطباق با هر دو دیدگاه است (ن. ک. به: مشکینی، تکامل در قرآن). در اینگونه موارد قرآن نخواستار است که دیدگاه روشنی ارائه کند و لازم هم نیست در مورد جزئیات همه علوم نظر بدهد.

۱۶. گویا نویسنده علم را جزمی و قطعی می پندارد، در حالی که دیدگاه اثبات پذیری و وجود قوانین ثابت در علم دهها سال است که از حوزه فلسفه علم رخت بر بسته است و دیدگاه ابطال پذیری جای آن را گرفته است. (ن. ک. به: کارل پوپر، منطق اکتشافات علمی). به عبارت دیگر گاهی چند نظریه مثل گسترش جهان و انقباض آن و یا نظریه مهبانگ و کهبانگ و... در مورد پیدایش جهان در عرض هم در کیهان شناسی مطرح هستند و برخی مشهورترند؛ بدون اینکه یکی اثبات و یکی ابطال شود.

۱۷. مشکل نویسنده در بررسی شهاب و حرکت خورشید این است که همه دیدگاههای مفسران قدیم و جدید را در کنار هم قرار نداده، بلکه به صورت گزینشی به دیدگاه قرطبی و فخر رازی پرداخته است. قرطبی متخصص فقه القرآن (تفسیر آیات الاحکام) و فخر رازی متخصص کلام است و تفاسیر آنها نمی تواند رنگ علمی داشته باشد و در مواردی که به مباحث علمی پرداخته اند لغزشهایی داشته اند.

اول: تفاسیر متعددی از شهاب در آیات ۱۶ و ۱۷ سوره حجر ارائه شده است، از جمله:

الف: برخی مفسران همان معنای ظاهری آیه را پذیرفته اند، که مقصود همین آسمان حسی و همین شهاب سنگهای آسمانی است که شب می بینیم و شیطان همان موجودات خبیثی است که می خواهد به آسمانها برود و از اخبار ماورای زمین مطلع شود و برای دوستان زمینی خود جاسوسی کند، اما شهاب سنگها همچون تیری به سویس پرتاب می شود و از رسیدن به هدف باز می دارد.

برخی دیگر از مفسران این دیدگاه را رد می کنند، چراکه بر اساس نظریات فلکی قدیم است. (ن. ک. به: فخر رازی؛ تفسیر کبیر؛ آلوسی؛ روح المعانی؛ المیزان علامه طباطبائی، ۱۳۰/۱۷). این در حالی است که انسان از جو زمین عبور کرده و به کره ماه نیز رفته است و شهاب مخصوص جو زمین است.

ب: برخی مفسران این تعبیرها را کنایه، تشبیه و مثال برای روشن شدن حقایق غیر حسی دانسته اند. از نظر آنان مقصود از آسمان جایگاه فرشتگان و عالم ملکوت و ماورای طبیعت است که شیطانها می خواهند به این آسمان برتر نزدیک شوند تا از اسرار خلقت و حوادث آینده اطلاع یابند، ولی با انوار ملکوتی رانده می شوند (المیزان، همان).

ج: برخی آیات فوق را کنایه از انسانهایی دانسته اند که در زندگی مادی زمینی زندانی شده اند و چشم خود را به جهان برتر نمی دوزند، و به آوای آن گوش فرا نمی دهند، و شهابهای خودخواهی و شهوت و طمع و جنگهای خانمانسوز آنها را از درک معانی والا محروم می سازد (طنطاوی، الجواهر، ۱۱/۸، ۱۰/۱۸) ایشان نظر دومی نیز دارد که طبق آن این آیات اشاره به

احضار ارواح و تماس زندگان با روح مردگان و محدودیت ارواح در استفاده از اطلاعات جهان دیگر است.)

د: برخی مفسران مقصود از آسمان در اینجا را آسمان حق، ایمان و معنویت می دانند که همواره شیطانها و وسوسه گران می خواهند در این محدوده راه یابند و از طریق وسوسه ها به دلهای مؤمنان راستین و حامیان حق نفوذ

ص: ۱۲۰۰

کنند، اما ستارگان آسمان حقیقت یعنی رهبران الهی همچون پیامبران و امامان و دانشمندان متعهد، با امواج نیرومند علم و تقوا و قلم و زبان، بر آنان هجوم می‌برند، و آنها را از نزدیک شدن به آسمان معنویت باز می‌دارند (شیرازی، نمونه، ۵۱/۱۱-۴۹)؛ برخی صاحب نظران مثل عبد الرزاق نوفل، بر آنند که این آیات اشاره به موجودات پیشرفته کرات دیگر دارد که امواج نیرومند رادیویی از فضا برای ما می‌فرستند که برخی سعی می‌کنند آنها را دریافت کنند، ولی اشعه نیرومندی آنها را دور می‌راند (قرآن بر فراز اعصار، ص ۲۵۸ ترجمه).

البته ممکن است آیه دارای بطن و معانی مختلفی باشد و برخی کنایه و مثال باشد. پس مانعی ندارد که مقصود آیه چند تفسیر اخیر باشد. هر چند تفسیر دوم و چهارم مناسب تر به نظر می‌رسد.

در مورد حرکت های خورشید که در آیه ۳۸ / یس مطرح شده نیز تفاسیر متعددی ارائه شده که برخی آنها به عنوان اعجاز علمی شمرده شده است. از جمله:

دوم: مفسران قرآن در مورد آیات مربوط به حرکت خورشید دو گروه شده اند:

الف: مفسران گذشته: مفسران قرآن کریم از دیر زمان در پی فهم آیات مربوط به حرکت خورشید بودند، ولی از طرفی نظریه هیئت بطلمیوسی بر جهانیان سایه افکننده بود و از طرف دیگر ظاهر آیات قرآن (در مورد حرکت خورشید و زمین در مدار خاص خود) هیئت بطلمیوسی را بر نمی‌تافت، و لذا برخی از مفسران در پی آن شدند که با توجیه خلاف ظاهری، آیات قرآن را با هیئت بطلمیوسی و حرکت کاذب روزانه خورشید سازگار کنند (طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۵/۲۳-۶).

طبرسی مفسر گرانقدر شیعه (م: ۵۴۸ ق) می‌گوید:

«در مورد استقرار خورشید سه قول است:

۱ - خورشید جریان می‌یابد تا اینکه دنیا به پایان برسد. بنابراین به معنای این است که محل استقرار ندارد.

۲ - خورشید برای زمان معینی جریان دارد و از آن فراتر نمی‌رود.

۳ - خورشید در منازل خود در زمستان و تابستان حرکت می‌کند و از آنها نمی‌گذرد.

پس همان ارتفاع و هبوط خورشید محل استقرار اوست.» (طبرسی، مجمع البیان، ۴۲۴/۸ و ۴۲۵ ذیل آیه ۳۸ / یس).

شهرستانی در مورد آیه: وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (یس / ۴۰) می‌نویسد:

«هر یک در فلکی شنا می‌کنند» و بارها گفتیم که ظاهر این آیه با هیئت قدیم راست نمی‌آید، زیرا بنابر آن هیئت حرکت کوكب در جسم فلک ممتنع است و از این جهت قدمات ظاهر آیه را حمل بر مجاز کرد، سباحه را هم به معنی مطلق حرکت گرفته و گفته اند مقصود این است که هر ستاره ای با فلک خود بالتبع حرکت می‌کند.»

این در حالی است که در آیه «فی» (در) دارد، یعنی خورشید در فلک و مدار شناور است.

در مورد آیه والشمس تجری (یس / ۳۸) نیز می نویسد:

«متقدمین بدین آیه احتجاج کرده اند و حرکتی را که از طلوع و غروب آفتاب مشاهده می شود، به جرم خورشید متعلق دانسته اند، ولی در معنای کلمه «مستقر» دچار اضطراب و اختلاف عقیده شده اند.»

... برخی گفته اند آفتاب سیر می کند تا مستقر خود که برج حمل است. (لازمه آن سکون خورشید در برج حمل است و این معنا باطل است).

ص: ۱۲۰۱

... برخی گفته اند شمس در فلک خود حرکت می کند. (از نظر هیئت قدیم باطل است)» (شهرستانی، اسلام و هیئت، ص ۱۸۳-۱۸۵ با تلخیص).

عجب این است که صاحب تفسیر نمونه نیز در تفسیر آیه وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ (یس / ۴۰) احتمال می دهد مقصود همین حرکت خورشید بر حسب حسّ ما یا حرکت ظاهری [کاذب و خطای دید] باشد و آن احتمال را در کنار احتمالات دیگر می آورد و ردّ نمی کند (ر. ک. به: همان، تفسیر نمونه، ۳۸۶/۱۸-۳۸۹)، در حالی که این آیات در مقام شمارش آیات خداست و حرکت کاذب نمی تواند آیه و نشانه الهی باشد (این سخن از ایشان عجیب است چون قرآن کریم هنگامی که می خواهد سخن از حرکت کاذب (طلوع و غروب با توجه به خطای دید بیننده) بگوید می فرماید: وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ (کهف / ۱۷) «و آفتاب را می بینی که چون بر آید از غارشان». این آیه جمله با «تری» شروع می شود، یعنی شما می بینید و گمان می کنید خورشید طلوع می کند، اما هنگامی که در مقام بیان حقیقت امر حرکت خورشید است، می فرماید: «الشمس تجری... کل فی فلک...» و چیزی که دلالت بر حرکت کاذب باشد نمی آورد).

ب: مفسران و صاحب نظران جدید: پس از آنکه در هیئت جدید، حرکت زمین به دور خورشید و سپس حرکتهای چندگانه خورشید به اثبات رسید، آیات مربوط به حرکت خورشید معنای جدیدی پیدا کرد و متخصصان، صاحب نظران و مفسران قرآن در این مورد اظهار نظرهای متفاوتی کردند و برداشتهای زیبایی از آیات فوق ارائه دادند، که بدان ها اشاره می کنیم:

الف: حرکت انتقالی خورشید در درون کهکشان راه شیری (حرکت طولی)

مفسر معاصر آیت الله مکارم شیرازی پس از اشاره به تفسیرهای «تجری، یس / ۳۸» می نویسد:

«آخرین و جدیدترین تفسیر برای آیه فوق همان است که اخیراً دانشمندان کشف کرده اند و آن حرکت خورشید با مجموعه منظومه شمسی در وسط کهکشان ما به سوی یک سمت معین و ستاره دور دستی می باشد که آن را ستاره «وگا» نامیده اند، (همان، تفسیر نمونه، ۳۸۲/۱۸). یکی از نویسندگان معاصر نیز در مورد قرارگاه خورشید همین مطلب را می نویسد و سپس آن را معجزه علمی قرآن می داند (نجفی، مطالب شگفت انگیز قرآن، ص ۲۵-۲۶) و در جای دیگر «جریان» را اشاره به حرکت طولی می داند.» (همان، نمونه، ۳۸۸/۱۸)

یکی از صاحب نظران پس از اینکه حرکت خورشید از جنوب به سوی شمال آسمان را ۱۹/۵ کیلومتر در ثانیه می داند در ادامه به آیه ۲ سوره رعد و ۳۳ سوره ابراهیم در مورد حرکت خورشید استناد می جوید (نوری، دانش عصر فضا، ص ۲۶ و ۳۶-۳۷).

علامه طباطبائی رحمه الله پس از آنکه جریان شمس را همان حرکت خورشید می داند، می فرماید:

«آیا از نظر علمی تا آنجا که اباحت علمی حکم می کند قضیه درست بر عکس (حس) است، یعنی خورشید دور زمین نمی گردد بلکه زمین بدور خورشید می گردد و نیز اثبات می کند که خورشید یا سیاراتی که پیرامون آن هستند به سوی ستاره (نسر ثابت) حرکت انتقالی دارند...» (المیزان، ۸۹/۱۷)

سید هبه الدین شهرستانی حرکت خورشید را به طرف ستاره ای بر ران راست «جائی» معرفی می کند و در جای دیگر آن را به طرف مجموعه نجوم (هرکیل) می داند (اسلام و هیئت، ص ۱۸۱) و کلمه «تجری» را اشاره به حرکت

ص: ۱۲۰۲

انتقالی خورشید می داند (همان).

طنطاوی در تفسیر الجواهر پس از ذکر مقدمه ای در انواع حرکات، آیه فوق را بر حرکت خورشید و مجموعه همراه او به دور یک ستاره (کوکب) حمل می کند و سپس مطالبی طولانی در مورد حرکت‌های هواپیماها، اتومبیل ها و... ارائه می دهد که ربطی به تفسیر آیه ندارد (طنطاوی جوهری، الجواهر فی تفسیرالقرآن، ۱۷۲/۹-۱۷۲).

در همین مورد مهندس محمد علی سادات، (زنده جاویدو اعجاز قرآن، ص ۲۸-۳۰) و نیز مهندس جعفر رضایی فر، (قرآن و آخرین پدیده های علمی، ص ۱۳۱) و دکتر منصور محمد حسب النبی (القرآن الکریم و العلم الحدیث، ص ۲۶۴) مطالب مشابهی دارند.

ب: حرکت انتقالی خورشید همراه با کهکشان: (حرکت دورانی).

آیت الله مکارم شیرازی در مورد آیه وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَشْبُحُونَ (یس / ۴۰) «و هر کدام از آنها در مسیر خود شناورند.» دو احتمال می دهد:

اول: حرکت خورشید به حسب حس ما یا حرکت ظاهری [حرکت کاذب روزانه خورشید که در اثر حرکت زمین به خطا دیده می شود و عرف مردم این حرکت را به خورشید نسبت می دهند.] (به صفحات قبل مراجعه کنید که در مورد حرکت صادق و کاذب خورشید مطالبی بیان کردیم).

دوم: منظور از شناور بودن خورشید در فلک خود، حرکت آن همراه با منظومه شمسی و همراه با کهکشان که ما در آن قرار داریم می باشد، چه اینکه امروزه ثابت شده است منظومه شمسی ما جزئی از کهکشان عظیمی است که به دور خود در حال گردش است.

و در پایان این آیه وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَشْبُحُونَ را اشاره به حرکت دورانی خورشید می داند که قرآن بر خلاف هیئت بطلمیوسی حاکم در زمان نزول سخن گفته است و بدین ترتیب معجزه علمی دیگری از قرآن به ثبوت می رسد (ر. ک. به: تفسیر نمونه، ۳۸۶/۱۸-۳۸۹).

یکی از صاحب نظران نیز پس از آنکه حرکت دورانی خورشید را هر ۲۰۰ میلیون سال یک بار با سرعت ۲۲۵ کیلومتر در ثانیه به دور مرکز کهکشان می داند، به آیه ۲ سوره رعد و ۳۳ سوره ابراهیم برای اثبات حرکت خورشید استناد می جوید (ر. ک. به: نوری، دانش عصر فضا، ص ۲۶ و ۳۵-۳۶).

دکتر موریس بوکای با استناد به آیه ۳۳ سوره انبیاء و ۴۰ سوره یس وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَشْبُحُونَ نتیجه می گیرد: قرآن تصریح کرده است که خورشید روی مداری حرکت می کند. در حالی که این مطلب بر خلاف هیئت بطلمیوسی رایج در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود او می گوید:

«با اینکه نظر بطلمیوس در زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم هم مورد گرایش بود، در هیچ جای قرآن به چشم نمی

خورد.» (و سپس با اشاره به ترجمه های غلط قرآن به زبان فرانسه که فلک را به معنای مغشوش (کره آسمانی - میله آهنی) آورده اند، چون نمی توانستند حرکت دورانی خورشید را تصور کنند، می گوید: اولین ترجمه قرآن که به زبان فرانسوی کلمه «فلک» را «مدار» ترجمه کرد ترجمه «حمید الله» دانشمند پاکستانی بود. (دکتر بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ص ۲۱۵ و ۲۱۶).

سید هبه الدین شهرستانی در مورد حرکت خورشید و منظومه شمسی (از قول برخی) نقل می کند: خورشید با همه

ص: ۱۲۰۳

اتباع خود به دور روشن ترین ستاره ای که در ثریا است می چرخد و نام آن ستاره بزبان فرنگی «الکبوتی» و بزبان عربی «عقد الثریا» است.

برخی دیگر از نویسندگان (نوفل، القرآن و العلم الحدیث، ص ۱۷۸ به بعد) همین حرکت دورانی را به آیات قرآن (یس / ۴۰) نسبت داده اند:

استاد مصباح یزدی با طرح آیه فوق (یس / ۴۰) می نویسند:

«قرآن، فلک را چون دریایی می داند که اجرام در آن حرکت دارند و شناورند، پیداست که منظور فضایی است که این اجرام در آن حرکت می کنند و مدار حرکتشان را در آن فضا، تعیین می کنند. نه آنچنان که قدماء می گفتند: فلک حرکت می کند و آنها در فلک ثابتند.

قرآن از ابتدا «فرضیه فلکیات» قدیم را مردود می دانسته است... پس از این آیه می توان استفاده برد که اجرام علوی، همه در حرکتند و این چیزی است که نجوم جدید اثبات می کند.» (مصباح، معارف قرآن، ص ۲۵۲)

تذکر: به نظر می رسد ظاهر آیه همین معنای دوم (حرکت خورشید در یک مدار) است که با توجه به جمله ذیل آیه وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ تأیید می شود.

ج: حرکت وضعی خورشید به دور خود:

در تفسیر نمونه آمده است «بعضی دیگر آن (تجری - یس / ۳۸) را اشاره به حرکت وضعی کره آفتاب دانسته اند زیرا مطالعات دانشمندان به طور قطع ثابت کرده که خورشید به دور خود گردش می کند» (تفسیر نمونه، ۳۸۲/۱۸).

وی در پاورقی توضیح می دهد که بر طبق تفسیر «لام» در «لمستقر لها» به معنای «فی» (در) است (همان).

تذکر: در این صورت معنا اینگونه می شود: «خورشید در قرارگاه خود جریان دارد.» [و به دور خود می چرخد].

احمد محمد سلیمان می گوید: کلمه «لام» در عربی ۱۳ معنا دارد. سپس توضیح می دهد که اگر لام به معنای «فی» باشد، حرکت وضعی خورشید را می رساند و اگر به معنای «الی» باشد حرکت انتقالی خورشید را می رساند. سپس می گوید: این معجزه بلاغی قرآن است که یک کلمه «لمستقر لها» دو معجزه علمی را با هم می رساند (سلیمان، القرآن و العلم، ص ۳۵-۳۶).

سید هبه الدین شهرستانی از علامه مرعشی شهرستانی (سید محمد حسین) و غیر او نقل می کند که احتمال داده اند کلمه «مستقر» به معنی محل استقرار و حرف لام به معنی «فی» و مقصود حرکت وضعی آفتاب باشد (ر. ک. به: اسلام و هیئت، ص ۱۸۶).

یکی از صاحب نظران پس از آنکه حرکت وضعی خورشید را ۲۵/۵ روز یک مرتبه به دور خود معرفی می کند، به آیه ۲ سوره رعد و ۳۳ سوره ابراهیم در مورد اثبات حرکت خورشید استناد می جوید (ر. ک: نوری، دانش عصر فضا، ص ۲۶ و ۳۵-۳۶).

برخی دیگر از نویسندگان مثل؛ محمد علی سادات، آیه ۳۸ و ۴۰ سوره یس را دلیل حرکت وضعی خورشید گرفته اند (ر. ک: به: زنده جاوید و اعجاز قرآن، ص ۲۸-۳۰).

یکی دیگر از صاحب نظران با ذکر اینکه ممکن است لام در کلمه «لمستقر» به معنای «فی» یا «تأکید» باشد، آن را اشاره به حرکت وضعی خورشید می داند (زمانی، پیشگویی های علمی قرآن، ص ۳۴).

ص: ۱۲۰۴

د: ادامه حیات خورشید تا زمان معین

یکی از صاحب نظران در مورد آیه کُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى (رعد / ۲) «هر یک از خورشید و ماه تا زمان معینی به گردش خود ادامه می دهند»، می نویسند:

«ظاهراً مقصود از اینکه خورشید و ماه تا زمان معینی به گردش خود ادامه می دهند این است که زمانی فراخواهد رسید که این چراغ های آسمانی خاموش گردد و آن روز قیامت است» (نوری، دانش عصر فضا، ص ۳۵). همین معنا را سید هبه الدین شهرستانی در مورد آیه و الشمس تجری لمستقر لها (یس / ۳۸) می پذیرد و می گوید:

«مقصود از جریان حرکت انتقالی آفتاب است در اعماق فضا و مراد از «مستقر» زمان استقرار است نه مکان استقرار و معنا چنین می شود: آفتاب حرکت می کند تا هنگامی که باید قرار گیرد. یعنی روز قیامت».

تذکر: در این صورت «مستقر» را در آیه اسم زمان معنا کرده اند.

فیزیکدانان جدید می نویسند:

«خورشید می تواند تا ۱۰ میلیارد سال بدرخشد و از این عمر طولانی پنج میلیارد سال آن گذشته است. بنابراین اکنون خورشید در نیمه راه زندگی خود قرار دارد» (ر. ک. به: اوبلاکر، فیزیک نوین، ص ۲۰-۲۱).

او می نویسد: «خورشید در ثانیه ۵۶۴ میلیون تن هیدروژن به عنوان سوخت مصرف می کند که از این مقدار ۵۶۰ تن هلیوم بوجود می آید ۴ میلیون تن مواد باقیمانده (که فقط ۷٪ سوخت مصرفی می باشد) تبدیل به انرژی می شود که در نهایت به صورت نور و گرما انتشار می یابد».

ه :- حرکات درونی خورشید

به نظر می رسد کلمه «تجری» در آیه وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا (یس / ۳۸) معنای دیگری را نیز بدهد، یعنی بین کلمه «تحرك» و «تجری» تفاوتی هست و آن اینکه کلمه «تحرك» فقط حرکت را می رساند مثل حرکت اتومبیلی که به جلو یا عقب می رود، ولی زیر و رو نمی شود، امّا کلمه «تجری» در مورد مایعات مثل آب به کار می رود که هنگام حرکت علاوه بر جلو رفتن، زیر و رو هم می شود و بر سر هم می خورد.

امروزه دانشمندان کشف کرده اند که خورشید علاوه بر حرکت وضعی، انتقالی طولی، انتقالی دورانی، دارای یک حرکت دیگر هم هست، چرا که درون خورشید دائماً انفجارات هسته ای صورت می گیرد تا انرژی نورانی و گرما را تولید کند و روشنی بخش ما باشد (ر. ک. به: همان، فیزیک نوین، ص ۲۰) او می نویسد:

«در درجه حرارت ۱۵ میلیون سانتیگراد و فشار اتمسفری ۲۰۰ میلیارد اتمسفر به بیان خیلی ساده هسته های اتمهای هیدروژن به هسته های هلیوم تبدیل می شود... بنابراین در این میان مقداری جرم از دست می رود که برابر فرمول (انشین) به انرژی تبدیل

می شود این عمل ذوب هسته ای یا جوشش هسته ای نام دارد و همین انفجارات باعث زیر و رو شدن مواد مذاب داخل خورشید شده و گاه تا کیلومترها به بیرون پرتاب می شود». (ر. ک. به: مجله اطلاعات علمی، ش ۱۹۳، مهر ۱۳۷۴ ش، که در یک گزارش علمی می نویسند: خورشید هر دو ساعت و ۴۰ دقیقه سطح آن با سرعت ۶ کیلومتر به داخل و خارج می رود و قطر آن ۱۰ کیلومتر تغییر می کند و این طپش خورشید است. و در اثر میدانهای مغناطیسی اطراف، لکه ها بوجود می آید و با سرعت $1/600/000$ کیلومتر در ساعت از خورشید فوران

ص: ۱۲۰۵

می کند و دور می شود و به سرعت خاموش می شود.)

به عبارت دیگر خورشید فقط حرکت نمی کند، بلکه مثل آب جریان دارد و دائماً زیر و رو می شود. و این لطافت تعبیر قرآنی غیر از طریق وحی نمی تواند صادر شده باشد و از این رو ممکن است اعجاز علمی قرآن را برساند.

تذکر: در اینجا ممکن است گفته شود که با توجه کاربرد واژه «تجری» در قرآن که در مورد حرکت ماه و خورشید هر دو به کار رفته است (فاطر/ ۱۳ - زمر/ ۵ - لقمان/ ۲۹) *وَسَيَحَرَّ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى* در حالی که ماه از مواد مذاب تشکیل نشده است، پس همیشه واژه تجری به معنای مذاب بودن متعلق جریان (مثل آب و خورشید) نیست، بلکه این تعبیر کنایه است که در این موارد فضا را مثل یک اقیانوسی در نظر گرفته است که ماه و خورشید مثل یک کشتی در آن شناور هستند. پس این واژه دلالت قطعی بر یک معنا (شناور بودن یا مذاب بودن) در مورد خورشید ندارد از این رو نمی توان گفت اعجاز علمی قرآن را ثابت می کند.

بررسی: در مورد انطباق حرکت‌های خورشید با آیات مورد بحث تذکر چند نکته لازم است:

در کلمه «مستقر» (یس/ ۳۸) سه احتمال وجود دارد (مصدر میمی - اسم مکان - اسم زمان) و نیز چند احتمال در معنای لام «لمستقر» وجود دارد («لام» در کلمه «لمستقر» ممکن است به چند معنا باشد:

الف: لام به معنای «الی» (خورشید به سوی قرارگاه خود روان است). (ر. ک. به: طباطبایی، تفسیر المیزان، ۷۹/۱۷).

ب: لام به معنای «فی» (خورشید در قرارگاه خود روان است). (شهرستانی، اسلام و هیئت، ص ۱۸۴؛ و مکارم، تفسیر نمونه، ۳۸۲/۱۸).

ج: لام برای غایت (خورشید تا قرارگاه خود روان است) (ر. ک. به: همان، تفسیر المیزان، ۸۹/۱۷).

د: لام به معنای تأکید (خورشید روان است مگر قرارگاه خود را).

آیه فوق به گونه دیگری نیز قرائت شده است: *وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا* یعنی روان است و قرارگاه ندارد. (ر. ک. به: طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۲۷۲/۸). این قرائت از امام سجاد و امام باقر و امام صادق علیهم السلام و نیز ابن عباس، ابن مسعود و عکرمه و عطاء نقل شده است و مرحوم طبرسی در توجیه آن می گوید: ظاهر این قرائت عموم است، اما معنای آن خاص است، یعنی تا وقتی آسمانها همانطور بر پاست، خورشید محل استقرار ندارد، اما هنگامی که آسمانها در هم فرو ریخت، خورشید نیز مستقر می شود.

کلمه مستقر در «لمستقر» ممکن است مصدر میمی، یا اسم زمان و یا اسم مکان باشد. پس معنا آن است که «خورشید به طرف قرار گرفتن خود حرکت می کند و یا تا آنجا که قرار گیرد حرکت می کند یعنی تا سر آمدن اجل آن و یا زمان استقرار و یا محل استقرارش حرکت می کند. (ر. ک: المیزان، ۸۹/۱۷).

این احتمال (سر آمدن اجل یا زمان استقرار) به وسیله آیه کُلِّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى (فاطر/ ۱۳ - رعد/ ۲ - زمر/ ۵). تأیید می شود، چرا که لِأَجَلٍ مُّسَمًّى به جای لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا به کار رفته است؛ مگر آنکه ادعا شود آیه وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا (یس/ ۳۸) می خواهد در مورد خورشید به مطلب تازه ای اشاره کند که در آیات دیگر (فاطر/ ۱۳ - رعد/ ۲ - زمر/ ۵) اشاره نشده بود، یعنی خورشید و ماه هر دو زمان استقرار و پایان زمانی حرکت دارند و علاوه بر آن خورشید پایان مکانی نیز دارد.

ابن کثیر در تفسیر خود در مورد «المستقر لها» دو احتمال را مطرح می کند:

ص: ۱۲۰۶

اول: مقصود مستقر مکانی باشد، یعنی تحت عرش الهی که نزدیک زمین است.

دوم: مقصود انتهای سیر خورشید در قیامت باشد (ر. ک. به: ابن کثیر، مختصر، ۱۶۲/۳؛ دکتر السید الجمیلی، الاعجاز العلمی فی القرآن، ص ۳۲). (به معنی الی - فی - غایه) و نیز گذشت که در مورد کلمه «جریان» چهار احتمال وجود دارد (حرکت انتقالی طولی - حرکت وضعی - ادامه حیات زمانی - حرکت درونی خورشید).

در اثر ضرب این احتمالات در یک دیگر عدد ۳۶ حاصل می شود

(۳ * ۳ = ۹ * ۴ = ۳۶) یعنی ۳۶ احتمال در معنای آیه متصور است و ممکن است در واقع همه این احتمالات مراد آیه باشد.

پس این احتمال هم وجود دارد که جریان (حرکت) دیگری هم برای خورشید باشد که کشف نشده و آن هم مراد باشد. از این رو نمی توان به طور قطعی گفت مقصود آیه یکی از این احتمالات است و نمی توان احتمالات (شناخته شده یا کشف نشده) دیگر را نفی کرد، البته همانطور که بیان کردیم ظاهر آیه (یس / ۳۷-۴۰) همان معنای دوم (حرکت دورانی خورشید در یک مدار ثابت) است که با واژه (يَسْبَحُونَ) ذیل آیه تأیید می شود.

حرکت انتقالی خورشید به طرف یک مکان نامعلوم را می توان از کلمه «لِمُسْتَقَرٍّ» استفاده کرد، اما تعیین این مکان (ستاره و گاه - جایی یا هر کیل یا...) و یا تحمیل آن بر آیه قرآن صحیح به نظر نمی رسد، چرا که تعیین قطعی این مکان مشخص نیست، لذا نمی توان مکانهای حدسی را به قرآن نسبت داد.

اشارات صریح قرآن به حرکت خورشید (هر کدام از معانی حرکت و جریان را که در نظر بگیریم) از مطالب علمی قرآن و نوعی رازگویی است؛ چون قرآن کریم در زمانی سخن از مدار (فلک) خورشید و جریان و حرکت واقعی آن گفت که هیئت بطلمیوسی فقط همین حرکت کاذب را به رسمیت می شناخت و این مطلب عظمت علمی قرآن و آورنده آن (پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله) را نشان می دهد.

بنابراین نمی توان گفت ترجمه های جدید قرآن که آیه را به حرکت دورانی خورشید ترجمه کرده اند، مقصودشان همان دیدگاه فخر رازی است، بلکه شاید منظورشان حرکت خورشید به دور مرکز کهکشان راه شیری باشد که در کیهان شناسی جدید مطرح است و البته روشن است که پیشرفت علوم تجربی زمینه ساز فهم بهتر ما از آیات قرآن می شود و اگر در گذشته برخی مفسران به خاطر گرایشهای کلامی و... یا به خاطر کمبود اطلاعات علمی نتوانسته اند حقایق قرآنی را بخوبی تفسیر کنند، این مطلب زیانی به قرآن و صحت گزاره های آن نمی زند.

۱۸. همان گونه که اشاره شد مفسران قرآن گرایشها و روشهای تفسیری متفاوتی دارند، از جمله روشهای تفسیری: قرآن به قرآن، تفسیر روایی، تفسیر عقلی، تفسیر علمی، تفسیر اشاری (بطنی و عرفانی) است و از جمله گرایشهای تفسیری: کلامی، فلسفی، اجتماعی و... است. در گرایش کلامی (مثل تفسیر فخر رازی) اصل همان استدلالهای کلامی است، اما در گرایش و روش تفسیر علمی تکیه بر یافته های اطمینان آور علوم تجربی است. هر چند که روش صحیح و معتبر در تفسیر آن است که در تفسیر هر آیه به تناسب محتوای آن از همه روشها و گرایشهای صحیح استفاده شود (ن. ک. به: رضایی اصفهانی، منطق

تفسیر قرآن (۲)، روشها و گرایشهای تفسیری قرآن).

۱۹. قرائن فهم آیات قرآن دو دسته است: یک دسته درون متنی، مثل آیات قرآن که قرینه فهم و تفسیر آیات می شود و یک دسته قرائن برون متنی که شامل سنت، عقل و یافته های اطمینان بخش علوم تجربی می باشد و براساس

ص: ۱۲۰۷

همین قرائن، روشهای صحیح تفسیری شکل می گیرد. بنابراین قرائن فهم آیات منحصر به قرائن درون متنی نمی شود.

۲۰. بیانات قرآن نسبت به مطالب علمی مختلف است از این رو حجیت قرآن نسبت به حوزه های آنها نیز متفاوت است، بنابراین نمی توان در همه موارد یک حکم کلی را بیان و جاری کرد. برای مثال قرآن در مورد جزئیات مسائل نجومی سخن نگفته است، از این رو بسیاری از مطالب نجومی در قرآن وجود ندارد و به صورت طبیعی باید به پرسشهای مطرح در این زمینه با روش خاص علم کیهان شناسی پاسخ داد، اما اگر قرآن در مورد حرکت خورشید و زمین با صراحت سخن می گوید، این مطلب حجت است؛ اگر چه بر خلاف نظریات علمی رایج (هیئت بطلمیوسی) در عصر نزول باشد و یا اگر قرآن از وجود موجودات زنده در آسمان (شوری / ۲۹) سخن می گوید این مطلب حق است اگر چه هنوز کیهان شناسان آن را کشف نکرده اند.

در زمینه علوم انسانی این مطلب روشن تر است، چون قرآن در زمینه علوم تربیتی، نظام و مکتب اقتصادی، علوم سیاسی و... آموزه های جهت دهنده دارد، به صورتی که علوم انسانی مبتنی بر قرآن با علوم انسانی سکولار کاملاً متفاوت خواهد بود.

بنابراین نمی توان گفت قرآن در این موارد مرجع علمی و معرفتی نیست و حجیت ندارد، چون اظهار این مطلب به انکار مفاد بسیاری از آیات می انجامد.

۲۱. این مطلب به صورت یک قاعده کلی صحیح نیست، چون مسئله تعارض قرآن و علم چند صورت پیدا می کند که نویسندگان به یک وجه آن توجه کرده است. توضیح اینکه: تعارض واقعی بین قرآن و علم قطعی وجود ندارد، چرا که به تناقض می رسد و تناقض عقلاً محال است. قرآن و علم قطعی دو منبع معرفتی است اگر یکی بگوید: «الف ب است» و دیگری بگوید: «الف ب نیست» صحت این دو گزاره به جمع دو واقعیت متناقض در خارج می انجامد، ولی گاهی تعارض ظاهری (یا توهم تعارض) بین گزاره های قرآن و علم واقع می شود که چهار حالت دارد:

الف: تعارض نص قرآن با علم ظنی: نص قرآنی مقدم است، چون قطعی است.

ب: تعارض ظاهر قرآنی با علم قطعی: علم قطعی مقدم، بر ظاهر قرآنی است که ظنی می باشد.

ج: تعارض نص قرآنی با علم قطعی: محال است (همانطور که گذشت) چون به تعارض واقعی می رسد که منتهی به تناقض می گردد و در این موارد خطا در فهم قرآن یا خطا در مقدمات دلیل علمی است.

د: تعارض ظاهر قرآن با علم ظنی: ظاهر قرآن هر چند ظنی است، اما مقدم است، چون ظهور قرآن حجت است و تا دلیل قطعی علمی بر خلاف آن نباشد، نمی توان از ظهور آن دست برداشت.

۲۲. حوزه ها و قلمرو قرآن و علم متفاوت است. علم تجربی به حوزه محسوسات طبیعی می پردازد (از جهت شناخت روابط پدیده ها و تاثیر آنها در یکدیگر) و قرآن به حوزه طبیعت (از جهت آنکه نشانه خداست) و فراطبیعت (مثل خدا و فرشتگان و...) می پردازد. از این رو گاهی یک موضوع مثل انسان موضوع مطالعه علم و نیز مطالعات قرآنی است. قرآن کریم در آیات

آغازین سوره حج و مومنون به مراحل آفرینش انسان (نطفه، علقه و...) می پردازد. علوم پزشکی نیز همین مراحل را بررسی می کند؛ هر چند هدف قرآن از این مطالعه شناخت خدا و معاد است (همان طور که در آیات ۶-۱۲ سوره مومنون و آیه ۵ سوره حج اشاره شده است) و هدف علم شناخت این مراحل برای توصیف بهتر آنها و تاثیر و تاثیرات آنهاست تا بتواند در راستای بهداشت و درمان از این شناخت بهره ببرد.

ص: ۱۲۰۸

نکته اساسی این است که فهم آیات مذکور سوره حج و مومن بدون اطلاعات پزشکی روز آمد غیرممکن یا بعید است و اگر مفسر بخواهد این آیات را بخوبی بفهمد و تفسیر کند و در آنها تدبیر نماید، لازم است از اطلاعات پزشکی استفاده کند و از اینجاست که مباحث بین رشته ای قرآن و علوم پزشکی شکل می گیرد و رساله ها و پایان نامه های علمی در این زمینه سامان می یابد. (برای مثال ن. ک. به: رساله دکتری پزشکی، طب در قرآن، دکتر دیاب و دکتر قرقوز) و به ناچار تطبیق قرآن و علوم پزشکی صورت می گیرد. به عبارت دیگر قرآن و علم در موضوعات مشترک اظهار نظر می کنند و این نظرات گاهی سازگار و گاهی متعارض است؛ یعنی مرز معرفت قرآنی و علمی در حوزه شناخت طبیعت و انسان برداشته می شود و فقط هدف مفسر و دانشمند علوم تجربی آنها را مرزبندی می کند که آن هم ممکن است برداشته شود، چرا که ممکن است دانشمندان علوم تجربی با دو هدف مذکور به مطالعات فوق دست یازند.

۲۳. همان طور که در مطالب قبل گذشت این تطبیق به صورت ضروری در مطالعات بین رشته ای انجام می پذیرد و گریزی از آن نیست، لکن باید ضوابط و معیارهای آن رعایت شود تا به تفسیر به رأی منتهی نشود.

۲۴. تفسیر علمی قرآن دست کم به چند گونه انجام شده است و می شود:

الف: استخراج همه علوم از قرآن: مبنای آن وجود همه علوم بشری در قرآن است (که قبلاً مورد مناقشه قرار گرفت) و معمولاً به تحمیل و تفسیر به رأی منتهی می شود که جایز نیست.

ب: تحمیل نظریه های علمی بر قرآن: به تفسیر به رأی منتهی می شود که جایز نیست.

ج: استخدام علوم در فهم و تفسیر قرآن: اگر با شرایط لازم صورت گیرد، جایز بلکه برای تفسیر قرآن لازم است.

د: استفاده از آموزه های قرآنی برای جهت دهی به مبانی علوم انسانی و یا نظریه پردازی علمی: اگر با رعایت ضوابط تفسیر صحیح انجام شود، معتبر است و به تولید علم در حوزه های میان رشته ای منتهی می شود.

۲۵. همان طور که گذشت آیات قرآن گاهی گزارشهای علمی دقیقی از طبیعت و کیهان ارائه می کند که مطابق واقع و حتی مخالف نظریه های علمی معاصر نزول است و گاهی حقایق علمی را بیان می کند که تحت عنوان نظریه پردازیهای علمی قرآن قابل طرح است.

۲۶. همان طور که در پاورقیهای قبلی روشن شد، این ادعا اثبات نگردید، بلکه منقولات ایشان از مفسران (هر چند ناقص) گواه آن است که آنان قرآن و علم را دو مقوله جدا تصور نمی کردند، بلکه بر اساس نقل همین مقاله برخی صاحب نظران و مفسران مثل غزالی و سیوطی دیدگاه مخالف داشتند، حتی فخررازی در تفسیر خود از یافته های علوم تجربی و کلامی استفاده فراوان کرده است (هر چند لغزشهایی نیز داشته اند)، البته روشن نیست مقصود نویسنده از جدایی مفهومی علم و دین جدایی حوزه ها و قلمرو و روشهای علم و دین است یا جدایی تعریف و مفهوم شناسی (مورد قبول) یا جدایی به معنای عدم دخالت و نظردهی در مورد موضوعات مشترک که جای بحث فراوان دارد و در مورد قرآن و علم پذیرفتنی نیست. عجیب این است که نویسنده این اندازه بر انگاره جدایی قرآن و علوم اصرار می ورزد. شاید نتیجه این مطلب در حوزه های علوم انسانی مثل

جدایی دین و سیاست و در قالب پیشنهاد اجرای سکولاریسم در کشورهای اسلامی بروز یابد که غریبها به دنبال اجرای آن هستند.

۲۷. در اینجا دو مطلب با همدیگر آمیخته شده و یک مغالطه تشکیل شده است.

ص: ۱۲۰۹

الف: پیشرفت مسلمانان در صدر اسلام حاصل تلاش پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و توجه مسلمانان به تعالیم حضرت بویژه قرآن بود.

ب: عقب ماندگی علمی مسلمانان در سده های اخیر عوامل مختلفی (حمله مغول، استبداد و فساد حکومت ها و...) داشت، از جمله دوری مسلمانان از تعالیم اسلامی بویژه قرآن. پس اگر در صد سال اخیر مسلمانان به تعالیم قرآن باز می گردند و یادآور می شوند که قرآن به علوم توجه داده و آموزش علم را تشویق کرده است، این بازگشت عامل افول علمی مسلمانان نبوده، بلکه دوری از قرآن در سده های پیشین عامل آن بوده است، اما مولف مقاله می خواهد مطلب را برعکس جلوه دهد.

۲۸. این مطلب طبیعی است چرا که علوم تجربی در سه قرن اخیر رشد چشمگیری کرد و روشن شد برخی آیات به مطالب علمی جدید اشاره دارند و مسلمانان قبلاً متوجه آنها نبودند، چون این اطلاعات علمی آن زمان وجود نداشت. بنابراین مفسران قدیمی قرآن هیچ گاه به این تطابق شگفت انگیز قرآن و علم برخورد نکردند تا ادعای اعجاز علمی برای قرآن بکنند.

۲۹. دکتر موریس بوکای، پزشک فرانسوی که در اثر مطالعات تطبیقی «تورات، انجیل، قرآن و علم» به حقانیت و اعجاز قرآن پی برد و در نهایت مسلمان شد و کتاب او زمینه ساز مسلمان شدن صدها نفر در دنیا شد. کتاب او با عنوان «التوراه و الانجیل و القرآن و العلم» به عربی ترجمه و توسط دارالکندی بیروت در سال ۱۹۷۸ م چاپ شد. سپس توسط دکتر حسن حبیبی و مهندس ذبیح الله دبیر، به فارسی ترجمه و با عنوان «مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم» توسط دفتر نشر فرهنگ اسلامی در سال ۱۳۷۳ ش چاپ شد. «شوقی ابوخلیل» در گزارشی می نویسد: دکتر بوکای جلسات سخنرانی هفتگی هزار نفره در پاریس برگزار می کند و هر هفته حدود ده نفر مسلمان می شوند (ن. ک. به: شوقی گوستاو لوبون فی المیزان، ص ۷-۴).

۳۰. نکته های اساسی مباحث قرآن و علم به دو مورد منحصر نمی باشد و همانطور که قبلاً اشاره شد، جهت دهی به علوم انسانی (مثل علوم تربیتی، سیاسی، اقتصادی و...) و نیز نظریه پردازی های علمی قرآنی از نکات مهم این بحث است که می تواند به تولید علم جدید و تحول در علوم انسانی و تغییر سرنوشت بشریت و سعادت او بینجامد.

۳۱. در مورد تفسیر علمی و اعجاز علمی قرآن معیارهایی هست که اگر رعایت نشود به تفسیر به رأی می کشد و آن تفسیر غیرمعتبر می گردد.

یکی از آن معیارها این است که یافته علوم تجربی با ظاهر آیه مطابقت داشته باشد. بنابراین در مواردی که ارتباط و تطابق صحیح بین آیه و مطلب علمی نباشد، تفسیر علمی و ادعای اعجاز علمی پذیرفتنی نیست. (این معیارها در پاورقیهای قبلی ذکر شد و نیز ن. ک. به: درآمدی بر تفسیر علمی قرآن و پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، نگارنده) نکته مهم اینجاست که موارد اعجاز علمی صحیح در مواردی است که یافته های علوم تجربی با ظاهر آیه مطابق باشد و قبل از قرآن در علم بیان نشده باشد.

۳۲. اعجاز عددی (ریاضی) قرآن قابل پذیرفتنی نیست چون، نظم ریاضی قرآن شگفت آور است، اما تقلید ناپذیر نیست. علاوه بر آنکه برخی موارد ادعایی در مورد اعداد قرآن خدشه پذیر است (ن. ک. به: رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ج اول، بحث اعجاز عددی)، ولی نکته مهم این است که اعجاز علمی قرآن در

اعجاز عددی منحصر نمی شود.

۳۳. همان طور که در پاورقیهای قبلی گذشت ادعای اینکه همه علوم بشری در ظواهر قرآن موجود است، صحیح نیست، چون مبنای آن (استفاده از آیه وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) (نحل / ۸۹) مخدوش است و این ادعا بر خلاف بداهت حسی است. نکته مهم اینجاست که همه اقسام تفسیر علمی و اعجاز علمی قرآن مبتنی بر این پیش فرض نیست و همان طور که گذشت گونه «استخراج همه علوم از قرآن» مبتنی بر این پیش فرض است: نه گونه «استخدام علوم در فهم قرآن یا جهت دهی به مبانی علوم انسانی و...».

۳۴. در مورد تاریخچه تفسیر علمی قبلاً مطالب مشروحی بیان و روشن شد که تفسیر علمی سابقه ای هزار ساله دارد؛ هر چند در یک قرن اخیر رشد چشمگیری یافته است. بنابراین سخن نویسنده که ریشه تفسیر علمی را به قرن نوزدهم باز می گرداند صحیح نیست.

۳۵. در مورد تعارض قرآن و علم و چهار احتمال مطرح در آن مطالبی بیان شد و موردی که از سید احمدخان نقل شده یکی از آن چهار احتمال است: نه همه.

۳۶. کاش مولف مقاله اثرات سیاسی این رویکردهای جدید به مباحث قرآن و علم را توضیح می داد. چرا که یکی از مهم ترین مسائل این مباحث در یک قرن اخیر، تاثیر آنها در جهت دهی به علوم سیاسی در حوزه حکومتهای مسلمانان است، یعنی طرح آموزه های قرآن در حوزه علوم انسانی و اجتماعی. به عبارت دیگر پیگیری پیامدهای سیاسی - اجتماعی آیات قرآن است که منتهی به احیای جوامع اسلامی و طرد فرهنگ و استعمار غرب از کشورهای اسلامی است و این نکته ای است که بسیاری از مخالفان رویکردهای جدید مباحث قرآن و علم از آن بیمناک هستند.

۳۷. آیا این یک ادعاست یا یک حقیقت انکار ناپذیر که بسیاری از دانشمندان منصف غرب و شرق بدان اعتراف کرده اند؟!

آیا تعالیم قرآن نبود که عرب را از جهالت، غرب را ظلمات قرون وسطی و شرق را از استبداد و ظلم حکومتها نجات داد و طی کمتر از دو قرن تمدنی جدید و علمی پیشرفته (نسبت به آن عصر) برای بشریت به ارمغان آورد؟

آیا تشویق قرآن به علم آموزی و توجه قرآن به آسمان و طبیعت در این پیشرفت عظیم انکارپذیر است؟

آیا کاخ علم جدید غرب براساس همین تمدن و علوم مسلمانان پایه گذاری نشد؟

اینک به اعترافات زیر توجه کنید:

تولستوی (۱۸۲۸-۱۹۱۰): نویسنده بزرگ، فیلسوف اخلاقی روسی و مؤلف کتاب نامدار «جنگ و صلح» که در بسیاری از تألیفات خود از اسلام و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به نیکی یاد کرده است، می نویسد: «جای هیچگونه تردید نیست که محمد پیغمبر، از بزرگان مصلحین دنیا - که نسبت به اجتماع بشری، خدمات شایانی انجام داده اند - به شمار می رود. تنها این فخر برای او کافی است که ملتی پست و خونریز، و بربری را از چنگال اهریمنان عادات نکوهیده، رهانید، و راه ترقی را به

روی آنان گشود.» (پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) از نظر دانشمندان شرق و غرب، استاد علی دوانی، ص ۲۱۵ تا ۲۱۸).

پرفسور هانری کربن فرانسوی، اسلام شناس معاصر و متخصص در فلسفه اشراق اسلامی: «اگر اندیشه ی پیغمبر

ص: ۱۲۱۱

اسلام، خرافی بود و اگر قرآن وحی الهی نبود، وی هرگز جرأت نمی کرد بشر را به دانش دعوت کند، هیچ بشری و هیچ طرز فکری به اندازه ی پیامبر اسلام و قرآن، مردم را به دانش دعوت نکرده است. تا آن جا که در قرآن حکیم، نهصد و پنجاه بار، از دانش و عقل و اندیشه، سخن به میان آمده است» (صفا، پنجگام دین، ص ۵۱).

فرید ریش دیتریسی (۱۸۲۱-۱۹۰۳) خاورشناس مشهور آلمانی: «علوم طبیعی، ریاضی، فلسفه، ستاره شناسی که در قرن دهم، اروپا را جلو برد، سرچشمه ی تمام آنها قرآن محمد (صلی الله علیه و آله) می باشد و اروپا به آئین محمد صلی الله علیه و آله و سلم بدهکار است» (نصر، اسلام از دیدگاه دانشمندان غرب، ص ۵۱).

۳۸. آیات قرآن که مستقیم و غیرمستقیم به مباحث فقهی و حقوقی پرداخته است را از ۵۰۰ تا ۲۰۰۰ آیه برآورد می کنند (ن. ک. به: فاضل مقداد، کنزالعرفان، ۵/۱؛ ابن عربی، آیات الاحکام، ۲۰۹۸/۴؛ فاکر میبدی، تفسیر تطبیقی آیات الاحکام) و آیات علمی قرآن که اشاره به علوم طبیعی و انسانی دارد را ۱۳۲۲ آیه شمارش کرده اند (ن. ک. به: الحبتال و مقداد المرعی، العلوم فی القرآن، ص ۳۶-۳۵)، ولی بررسیهای اخیر ما نشان می دهد که شمارگان آیات علمی قرآن بیش از ۱۵۰۰ آیه است.

۳۹. یکی از مشکلات مقاله حاضر آن است که مفاهیم کاربردی در مقاله همچون: «تفسیر علمی، اعجاز علمی» را توضیح نداده است. ما به پاره ای از این تعاریف و نقد آنها اشاره می کنیم.

الف: تفسیر علمی: عبارت «برداشت یا روش تفسیر علمی» از سه واژه تشکیل شده است، واژه «روش

(= برداشت)» به معنای استفاده از منبع خاص در تفسیر است که معانی و مقصود آیه را روشن ساخته و نتایج مشخصی را به دست دهد. در مورد واژه «تفسیر»، تعریفهای مختلف ارائه شده است (ن. ک. به: راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن؛ تاج العروس، ماده فسر؛ طباطبائی، المیزان، ۴/۱؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۹۲/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳/۱ و...) که حاصل آنها چنین است: «برده برداری از ابهامات واژه ها و جمله های قرآن و توضیح مقاصد آنها».

مقصود از «علم» در عنوان «علوم تجربی»

(EXPRIMENTAL SCINCES) است که به دو شاخه علوم طبیعی (NATURAL SCINCES) (فیزیک، پزشکی، کیهان شناسی و...) و علوم انسانی (HUMANITIES) (جامعه شناسی، روان شناسی و...) تقسیم می شود.

صاحب نظران تعریفهای متعددی در مورد تفسیر علمی ارائه کرده اند که به برخی آنها اشاره می کنیم.

دکتر ذهبی: «مقصود ما از تفسیر علمی، آن تفسیری است که اصطلاحات علمی را بر عبارات قرآن حاکم می کند و تلاش می نماید تا علوم مختلف و نظریات فلسفی را، از قرآن استخراج سازد» (همان، التفسیر والمفسرون، ۴۷۴/۲).

ایشان تفسیر علمی را اعم از تفسیر فلسفی دانسته است، در حالی که بنابر تعریف مشهور این دو روش تفسیری از هم جداست و در اینجا علوم تجربی در برابر علوم عقلی (مثل فلسفه) مقصود است.

نیز به دو قسم از تفسیر علمی یعنی «تحمیل نظریه ها بر قرآن» و «استخراج علوم از قرآن» اشاره کرده است، در حالی که در ادامه خواهیم گفت قسم سوم از تفسیر علمی هست که همان «استخدام علوم در فهم قرآن» است.

امین الخولی: «تفسیری است که طرفداران آن اقدام به استخراج همه علوم قدیم و جدید از قرآن می کنند. و قرآن را میدان وسیعی از علوم فلسفی، انسانی در زمینه پزشکی، کیهان شناسی و فنون مختلف... می دانند. و اصطلاحات

ص: ۱۲۱۲

علمی را بر قرآن حاکم می کنند و می کوشند که این علوم را استخراج کنند» (امین الخوالی، مناهج تجدید، ص ۲۸۷؛ همین تعریف از: ایازی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، ص ۹۳).

این تعریف به دو قسم تفسیر علمی یعنی استخراج علوم از قرآن و تحمیل نظریات بر قرآن اشاره کرده است، اما به قسم سوم (استخدام علوم در فهم قرآن) اشاره نکرده است.

راترود ویلاننت: وی نیز در دائره المعارف قرآن لایدن در مقاله «تفسیر قرآن در دوره جدید» در تعریف تفسیر علمی بر استخراج از قرآن تاکید می کند و می نویسد: «تفسیر علمی باید در پرتو این فرض درک شود که تمام انواع یافته ها [دستاورد های علوم طبیعی جدید در قرآن پیش بینی شده است و اینکه قرائن و شواهد روشن زیادی نسبت به آنها در آیات قرآن می توان کشف نمود یافته ه ای علمی از کیهان شناسی کوپرنیکی گرفته تا خواص الکتریسته و از نظم و ترتیب انفعالات شیمیایی تا عوامل امراض عفونتی همه از پیش در قرآن مورد تایید قرار گرفته است

Rotraud wielandt, Exegesis of the Quran : Early Modern and contemporary. In)

(.Encyclopedia of the Quran V : ۲, PP. ۱۲۴ – ۱۴۱)

عبدالرحمن العکک: «این تفسیر در اصل برای شرح و توضیح اشارات قرآنی است که به عظمت آفرینش الهی و تدبیر بزرگ و تقدیر او اشاره دارد». (عبدالرحمن العکک، اصول التفسیر و قواعد، ص ۲۱۷).

این تعریف تا حدودی به مقصود اصلی تفسیر علمی نزدیک شده است. و از تعریف آن به صورت استخراج و تحمیل دوری گزیده است، ولی روشن نشده که علوم قطعی یا نظریه های ظنی در تفسیر علمی استفاده خواهد شد.

دکتر فهد رومی: «مراد از تفسیر علمی اجتهاد مفسّر در کشف ارتباط بین آیات وجودی قرآن کریم و اکتشافات علم تجربی است، به طوری که اعجاز قرآن آشکار شود و ثابت گردد که آن (از طرف خدا) صادر شده و صلاحیت برای همه ی زمان ها و مکان ها دارد» (اتجاهات التفسیر فی القرآن الرابع عشر، ۵۴۹/۲).

دکتر رفیعی: پس از بیان تعریفهای مختلف و نقد و بررسی آنها تعریف فوق را مناسب تر معرفی می کند. (رفیعی، تفسیر علمی قرآن ۴۰/۱).

نتیجه: روش تفسیر علمی قرآن دارای گونه های مختلف است که بر اساس آنها تعریفهای متفاوتی ارائه شده است، گاهی با عنوان استخراج علوم از قرآن و گاهی با عنوان تحمیل مطالب علمی بر قرآن از آن یاد شده است. مقصود ما در این نوشتار همان «استخدام علوم در فهم بهتر آیات قرآن» است، یعنی منبع علوم تجربی قطعی، به عنوان ابزاری برای تفسیر و توضیح اشارات علمی آیات قرآن در آید و در این راستا تمام معیارها و ضوابط تفسیر صحیح رعایت شود و هیچ تحمیل یا استخراجی صورت نپذیرد.» (برای توضیح بیشتر ن. ک. به: نگارنده، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، ص ۲۷۴ و ص ۳۷۸).

ب: اعجاز علمی قرآن: آیاتی در قرآن هست که نوعی رازگویی علمی است، یعنی مطلبی علمی را که قبل از نزول آیه کسی

از آن اطلاع نداشت، بیان می کند، به طوری که مدت‌ها بعد از نزول آیه آن مطلب علمی توسط دانشمندان علوم تجربی کشف می شود و این مطلب علمی به طوری است که با وسایل عادی که در اختیار بشر عصر نزول بود، قابل اکتساب نمی باشد.

پس اگر قرآن در مورد مطلبی علمی خبر دهد که در کتابهای آسمانی گذشته بدان اشاره شده و یا در مراکز علمی

ص: ۱۲۱۳

یونان، ایران و... در لایه لای کتابهای علمی و آرای دانشمندان آمده است و احتمال می رود از راهی به محیط حجاز عصر نزول راه یافته است و یا مطلبی بود که به طور طبیعی با وسایل آن زمان و یا به صورت غریزی قابل فهم بود، معجزه علمی بشمار نمی آید (ن. ک. به: همان، پژوهشی در اعجاز قرآن، ص ۸۵).

۴۰. قبلاً بیان شد که این تعارض غیرممکن است، چون به تناقض می رسد، یعنی مفاد دو دلیل قطعی «الف ب است» و «الف ب نیست» مستلزم بود و نبود یک چیز در یک زمان است، بنابراین در اینگونه موارد باید گفت یا فهم ما از آیه قرآنی خطا بوده یا در مقدمات یافته علمی خطا راه یافته است.

۴۱. این برداشت از مطالب عزالدین دانی، ناقص است، چرا که ممکن است مطالب او را به چهار صورت متصور در رابطه قرآن و علم بازگردانیم (که قبلاً بیان شد) در این چهار صورت، گاهی علم مرجع نهایی بود (هنگام تعارض علم قطعی با ظاهر ظنی قرآن) و گاهی قرآن مرجع نهایی بود (هنگام تعارض نص قطعی قرآنی با علم ظنی) و این مطلبی است که عقل می پذیرد، چرا که منطقاً هر مطلب قطعی بر مطلب ظنی مقدم است و هیچ عاقلی مطالب قطعی (دینی یا علمی) را به خاطر تعارض با مطالب ظنی کنار نمی گذارد.

در سخنان عزالدین دانی که در متن نقل شده بود، اشارات صریحی به دو صورت فوق بود و برداشت یک جانبه نویسنده از نظرات عزالدین دانی عجیب است.

۴۲. همان طور که بیان شد، این برداشت از دیدگاه مفسران قدیمی صحیح به نظر نمی رسد و برخی صاحب نظران مثل غزالی و سیوطی با آن مخالفت کرده اند. بر فرض که مفسران قدیمی به مرجعیت علمی قرآن در مورد تعارض نص با ظن علمی تصریح نکرده باشند، نمی توان به آنها نسبت داد که قرآن و علم را جدا از هم دانسته اند. نکته اساسی این است که اصولاً جدا انگاری قرآن و علم تصویر روشن و معقولی ندارد، چرا که چند تصور در این زمینه ممکن است:

الف: روشهای پژوهش قرآنی و علوم تجربی.

ب: برخی حوزه ها و قلمرو قرآن و علم.

ج: اهداف مفسران قرآن و عالمان علوم تجربی.

د: دیدگاهها در موضوعات مشترک.

جدا انگاری در مورد الف، ب و ج وجود دارد، همان طور که بین بسیاری از علوم هست، ولی این مطلب موجب جدایی مطلق دو رشته علمی نمی شود، از این رو علوم بین رشته ای تعریف می شود که در علم جدید جایگاه ویژه ای دارد و یکی از زمینه های تولید و رشد علم است، اما در مورد بند «د» که اساس مطلب است، جدا انگاری بی معنا و گاه ناسازگار است و نمی توان دانشمندان هیچ رشته علمی را از اظهار نظر در مورد موضوعات مرتبط با آنها منع کرد. پس به ناچار باید حوزه بین رشته ای برای قرآن و علوم تعریف شود و معیارها و مرجع علمی در تعارضها روشن گردد.

اگر مباحث بین رشته ای برای مفسران قدیمی به روشنی امروز مطرح نبود، دلیل آن نمی شود که کسی بگوید رویکردهای جدید به این مطلب غلط است و یا کسی بگوید قرآن حق دخالت در حوزه های علوم را ندارد، چرا که این مطلب به تعطیل کردن بسیاری از آیات حقوقی، اقتصادی، سیاسی، تربیتی و... قرآن می انجامد.

ص: ۱۲۱۴

۴۳. شاید بتوانیم رویکرد دوم را مکمل رویکرد نخست بدانیم که در یکی نقد و نفی محور است و در دیگری اثبات، البته رویکردها به علم جدید و مبانی معرفت‌شناسی آنها منحصر به این دو نیست و معرفت‌شناسی اسلامی بدون مطلب و بدون دفاع نیست. در حقیقت یکی از اساسی‌ترین مسائل قرآن و علم در عصر کنونی همین مباحث معرفت‌شناسی است که علوم جدید، بویژه علوم انسانی در غرب، مبتنی بر یک رشته از پیش فرضهای معرفتی و اهداف است که می‌تواند براساس آموزه‌های قرآنی تغییر کند و در نتیجه در مفاد این علوم و جهت دهی به آنها تاثیرگذار و موجب تولید علم جدید گردد و بسیاری از مشکلات فعلی بشر را حل کند.

۴۴. مشکل اساسی نویسنده مقاله آن است که بیشتر مباحث خویش را در حوزه علوم طبیعی رقم زده است، در حالی که علوم اسلامی جدید بیشتر در حوزه علوم انسانی مطرح است و در اینجا است که پیش فرضهای معرفت‌شناسی بیشترین تاثیر را خواهد داشت.

البته طرح بحث علم اسلامی در برابر علم یونانی، به بیراهه رفتن است، آنچه که امروز مطرح است، علوم تجربی (بویژه علوم انسانی) مبتنی بر آموزه‌های الهی قرآن در برابر علوم تجربی مبتنی بر پیش فرض‌های اومانستی و سکولاریستی غرب است، یعنی علمی که در خدمت قدرت و سرمایه‌داری افسارگسیخته قرار گرفته است و بشریت را به سوی انحطاط اخلاقی و ایمانی و سقوط در وادی هلاکت پیش می‌برد.

۴۵. کاش نویسنده مقاله روشن می‌کرد که چگونه رویکردهای جدید قرآن و علم، با قرآن سر و کار ندارد! ادعا کردن آسان، ولی اثبات آن مشکل است، بلکه همان‌طور که گذشت جدا دانستن قرآن و علم با آموزه‌های قرآنی در زمینه‌های مختلف علوم - بویژه علوم انسانی مثل آیات مربوط به سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت و... - ناسازگار است.

۴۶. این مطلب توهین به دانشمندان مسلمان است که در مباحث علمی جایی ندارد و سزاوار مقالات علمی نیست.

۴۷. بارها اشاره شد که برداشت نویسنده مقاله از رویکرد مفسران قدیمی به مبحث قرآن و علم صحیح و پذیرفتنی نیست، تا رویکرد جدید را عدول از آن بدانیم، و بر فرض که چنین باشد، آیا عدول از مبانی مفسران قدیمی و اتخاذ مبنای جدید جرم است؟! اگر مفسران و دانشمندان مسلمان مبنای جدیدی در راستای تکامل اندیشه اسلامی انتخاب کنند و یا در مورد مبانی گذشتگان براساس اطلاعات علمی جدید تجدیدنظر کنند، این مطلب در راستای پیشرفت علمی در زمینه مطالعات قرآنی و تولید علم در مباحث بین‌رشته‌ای، تفسیر می‌شود و نه تنها مانعی ندارد، بلکه مفید و ممدوح است.

۴۸. همان‌طور که قبلاً بیان شد تفسیر علمی گونه‌های متعددی دارد که یکی از آنها تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن است که موجب تفسیر به رأی می‌شود و این شیوه جایز نیست، بلکه گناه کبیره بشمار می‌آید و یکی از آثار این شیوه آن است که قرآن تابع علوم متغیر می‌شود، اما اگر شیوه‌های صحیح تفسیر علمی (مثل استخدام علوم قطعی در فهم و تفسیر قرآن) انتخاب شود و معیارهای آن رعایت گردد، از این آسیب در امان است (ن. ک. به: درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، از نگارنده).

۴۹. عجیب این است که نویسنده مقاله بارها بر جدایی قرآن و علم تاکید می‌کند، و دغدغه اساسی خود را استقلال معرفت

دینی معرفی می کند.

ص: ۱۲۱۵

عجیب تر آنکه به حوزه علوم انسانی که مشکل اساسی بشر در عصر کنونی است و قرآن در این زمینه آیات زیادی دارد، اشاره نمی کند.

آیا قرآن در حوزه اقتصاد وارد نشده و اقتصاد بدون ربا را با تاکیدات مکرر مطرح نکرده است؟ آیا در حوزه سیاست وارد نشده و ولایت و اطاعت از خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اولوالامر را در طول هم مطرح نکرده، که نظام سیاسی خاصی را به دنبال می آورد؟ آیا اگر قرآن در این حوزه ها وارد شود و مبانی، اهداف و پیش فرضهای معرفتی علوم را مطرح کند و به آنها جهت دهی کند، معرفت قرآنی استقلال خود را از دست می دهد؟! یا نظامهای سیاسی سکولاریستی و نظام های اقتصادی و... را در خطر قرار می دهد. آیا تفسیر علمی قرآن منحصر در تطبیق برخی مطالب علمی با آیات قرآن است (که در اوایل قرن بیستم رایج شد) و باید رویکردهای جدید قرآن و علوم که به تولید علم و تاثیرات مثبت بین مسلمانان منتهی می شود را می توان بدون دلیل رد کرد؟!!

کتاب شناسی مقاله «علم و قرآن» دائره المعارف قرآن لایدن

منابع اصلی:

ابو حیان الأندلسی، النحر الماد من البحر المحيط، ویراسته ب. دیناوی و ح. دیناوی، دو جلد در سه مجلد، بیروت، ۱۹۸۷.

البیرونی، ابوریحان و تحقیق ماللهند من مقوله مقبوله فی العقل و...، حیدرآباد، ۱۹۵۸.

ذهبی، مفسرون، بویژه ج ۲، ص ۴۹۶-۴۵۴.

رازی، تفسیر، قاهره، ۱۳۵۲/۱۹۳۳.

زمخشری، کشاف، ویراسته بولاق، ۴ جلد، قاهره، ۱۸۶۴.

سید احمدخان، تفسیرالقرآن، لاهور، ۱۹۹۴.

قرطبی، جامع، قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۵۲.

منابع فرعی

أبوالسعود، اعجازات حدیثه علمیّه و الزّقمیه فی القرآن، بیروت، ۱۹۹۱.

حامد أحمد، التفسیر العلمی للآیات الکوئیّه فی القرآن، قاهره، ۱۹۸۰.

عزین دانی (عبدالمجید الزندانی)، المعجزه العلمیه فی القرآن و السنه، قاهره.

محمد اقبال، احیاء تفکر دینی در اسلام، لاهور، ۱۹۸۲.

موريس بوكاى، تورات، انجيل، قرآن و علم.

کتاب آسمانى مقدس، بررسى شده در پرتو معرفت جديد، ترجمه انگلسى پائل و...، ۱۹۷۹.

کتاب شناسى نقد مقاله

الالوسى، ابوالفضل شهاب الدين انسيه محمود، تفسير روح المعانى، فى تفسير القرآن العظيم و السبع، ۳۰ جلد.

اوبلاكر، دكتور اريك، فيزيك نوين، ترجمه ي بهروز بيضائى، تهران، انتشارات قديانى، ۱۳۷۰ ش.

ايازى، سيد محمد على، المفسرون حياتهم و منهجهم، تهران، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۴۱۴ ق.

حسب النبى، دكتور منصور محمد، ۱۹۹۱ م، القرآن و العلم الحديث، الهيئه المصرىه العامه للكتاب، مصر.

ص: ۱۲۱۶

دياب، دكتور عبد الحميد و دكتور احمد قرقوز، ١٤٠٤ ق، مع الطب في القرآن الكريم، مؤسسه علوم القرآن، دمشق، الطبعة السابعة.

ذهبي، دكتور محمد حسين، التفسير و المفسرون، دارالكتب الحديث، چاپ دوم، ١٩٧٦ م.

رازي، فخرالدين، ١٤١١ ق، تفسير كبير (مفاتيح الغيب)، دارالكتب العلميه، بيروت، ٣٢ جلد.

الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تهران، المكتبه المرتضويه، ١٣٣٢ ش، ٥٥٤ ص.

رضائي فر، مهندس جعفر، ١٣٧٥ ش، قرآن و آخريين پديده هاي علمي، انتشارات فوزان.

رضايي اصفهاني، محمدعلي، پژوهشي در اعجاز علمي قرآن، انتشارات كتاب ميبين، ١٣٨٠ ش.

رضايي اصفهاني، محمدعلي، درآمدي بر تفسير علمي قرآن، انتشارات اسوه، قم، ١٣٧٦ ش.

رفيعي محمدي، دكتور ناصر، تفسير علمي قرآن، دو جلدی، انتشارات فرهنگ گستر، ١٣٧٩ ش.

زمانی، مصطفي، ١٣٥٠ ش، پیشگوئي هاي علمي قرآن، انتشارات پیام اسلام، قم.

زمخشري، محمود بن عمر، تفسير الكشاف، دارالكتاب العربي، بيروت، ٤ ج، بی تا.

زنجاني، عباسعلي عميد، مباني و روش هاي تفسيري، تهران، چاپ چهارم انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.

سادات، مهندس محمد علي، ١٣٥٧، زنده جاويد و اعجاز جاويدان، انتشارات فلق تبريز.

سليمان، احمد محمد، ١٩٨١ م، القرآن و العلم، دارالعودة، بيروت، الطبعة الخامسة.

سيوطي، جلال الدين عبد الرحمن ابى بكر، ١٤٠٧ ق، الاتقان في علوم القرآن، دارالكتب العلميه، بيروت، دو جلد.

شوقي، ابوخليل، غوستاو لوبون في الميزان، دارالفكر، بيروت، ١٩٩٠ م.

طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٧٩ ش، چاپ سوم.

الطبرسي (امين الاسلام)، ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، المكتبه الاسلاميه، چاپ پنجم، ١٣٩٥ ق، ده جلدی.

الطبرسي الطوسي، امين الدين ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩ ق.

طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه، بیروت، ۱۳۹۳ ق، ۳۰ جلد در ۱۲ مجلد.

طنطاوی، جوهری، بی تا، الجواهر فی تفسیر القرآن، دار الفکر، سیزده جلد.

۲۴. العکک، شیخ خالد عبدالرحمن، اصول التفسیر و قواعد، بیروت، دارالفنایس، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۴ ق.

مؤدب، دکتر سیدرضا، روش های تفسیر قرآن، قم، دانشگاه (انتشارات اشراق)، ۱۳۸۰ ش.

مشکینی اردبیلی، علی، ترجمه حسینی نژاد، تکامل در قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، بی تا.

مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۷ ش، معارف قرآن، انتشارات در راه حق، قم.

مکارم شیرازی، آیت الله ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، تهران چاپ بیست و ششم (۲۷ ج)، ۱۳۷۳ ش.

نجفی، گودرز، ۱۳۷۷ ش، مطالب شگفت انگیز قرآن، نشر سبحان، تهران.

نوری، آیت الله حسین، ۱۳۷۰ ش، دانش عصر فضا، نشر مرتضی، قم.

نوفل، عبدالرزاق، القرآن و العلم الحدیث، بیروت دارالکتب العربی، ۱۹۷۳ م.

ص: ۱۲۱۷

مرتضی نصراللهی

دانشجوی دکتری قرآن و متون اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم

چکیده

مقاله قرآن و علم نوشته «ام. شمشیر علی» می‌کوشد دیدگاه قرآن درباره علوم تجربی را تبیین کند. نگارنده مقاله با پاسخ به این پرسش که: «آیا بین قرآن و علم تعارض وجود دارد؟»، نتیجه می‌گیرد که جست‌وجوی علمی از نظر قرآن مورد تایید است. در ادامه ریشه تعارض نداشتن قرآن با علوم تجربی را مطرح می‌کند که همان «حقانیت قرآن و مطالب مطرح شده در آن» می‌باشد. وی به طور ضمنی تحریف نشدن قرآن را می‌پذیرد. بعد هم به اصول و قوانین علمی مورد اشاره در قرآن از جمله «اصل مفید بودن تمام موجودات» و «اصل تناسب» می‌پردازد و در پایان با ارائه تذکراتی همه را، برای پیشرفت علوم، به قرآن توجه می‌دهد.

واژه‌های اصلی: قرآن و علم، علوم تجربی، تعارض.

ص: ۱۲۱۸

این متن ترجمه مقاله « Science and the Quran » نوشته «ام. شمشیر علی» (M. Shamsheer Ali) می باشد که در صفحات ۵۷۶-۵۷۱ دایره المعارف قرآن (The Quran an Encyclopedia) تدوین شده توسط اولیور لیمان آمده است. مترجم برای هر قسمت از بحث عنوان هایی را انتخاب کرده است که در متن اصلی نبود. پس از ترجمه مقاله نیز نقدی به مطالب آن وارد کرده است. (۱)

ترجمه مقاله

الف) قرآن و تشویق به پرسش و تحقیق

علوم تجربی (science)، مبتنی بر تحقیق، شک و تردید است و مذهب اسلام که اصول اولیه آن در قرآن قرار دارد، مبتنی بر ایمان است. پیش از بحث درباره رابطه علم و قرآن، مناسب است پرسیم که آیا تحقیق و پرس و جو در مورد قرآن ممنوع است؟

این پرسش چند سوال را در بردارد که یکی از آن ها «رابطه علوم تجربی و قرآن» می باشد، لذا آسان تر خواهد بود که بحث را بر روی نقاط تلاقی قرآن و علم متمرکز کنیم. بسیاری تمایل دارند که فکر کنند تحقیق جایگاهی در اسلام ندارد، ولی این دیدگاه غلط است.

اولین حمایت از پرس و جو و تحقیق برای رسیدن به حقیقت، در آغاز آیه ۲۶۰ سوره بقره ظاهر می شود:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّبُ الْمَوْتَى...؟! «و (به خاطر بیاور) هنگامی را که ابراهیم علیه السلام گفت: «خدایا! به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می کنی؟!» خدا فرمود: «مگر ایمان نیاورده ای؟! عرض کرد: «آری، ولی می خواهم قلبم آرامش یابد. فرمود: «در این صورت، چهار نوع از مرغان را انتخاب کن! و آن ها را قطعه قطعه کن. سپس بر هر کوهی قسمتی از آن ها را قرار بده. بعد آن ها را بخوان، به سرعت به سوی تو می آیند و بدان خداوند توانای حکیم است.»

جالب است که ابراهیم علیه السلام به خالقش ایمان کامل داشت و این سوال را برای این مطرح کرد که خداوند به او نشان بدهد احیای مردگان را چگونه انجام می دهد. در آیه بالا به ابراهیم علیه السلام پیشنهاد شد چهار مرغ را بگیرد و آنان را به گونه ای تربیت کند که با او انس بگیرند. واژه تمایل و انس فَصِيْرُهُنَّ إِلَيْكَ به نکته مهمی اشاره دارد، این که اگر پرنده ای به فردی انس بیابد، آن فرد احتمالاً اطلاعات کاملی در رابطه با ماهیت، طبیعت و زیستگاه آن پرنده خواهد داشت.

براساس آیه، وقتی چنین پرنده ای به قطعاتی تکه تکه می شود، به دعوت فردی که پرنده به او عادت و گرایش داشت و هیچ بخشی از زندگی آن فرد پوشیده نیست! پاسخ خواهد داد؛ شبیه انسان که خداوند او را از ماده ای بی جان ساخت و پس از مرگ، به دعوت خداوند پاسخ می دهد؛ همان خدایی که از تمام اسرار انسان خبر دارد.

پرسش اساسی پس از بیان این جزئیات مطرح می شود؛ این که آیا خداوند با پرسش ابراهیم علیه السلام مخالفت کرد و او را

دل سرد کرد یا این که به آن توجه کرد و آن را پذیرفت؟

از آیه بالا مشهود است که خداوند به این پرسش توجه کرد. بنابراین جایگاه قرآن در مورد پذیرش پرسش خیلی

ص: ۱۲۱۹

روشن است. اگر کسی بخواهد بفهمد چه چیزی در قرآن مجاز و ممنوع است، کافی است که تشویق شود از آن مطلب پرس و جو کند و این مطلب کفایت می کند که تحقیق در اسلام منع نشده است. این پاسخ ها از میان چنین مفاهیمی به دست می آید و بسیاری از نقاط ابهام را حل می کند و به ایمان فرد سوال کننده قدرت و جسارت می بخشد. در حقیقت از نوع بشر به طور مداوم در قرآن درخواست شده است درباره ساز و کار طبیعت، تفکر و حقایق را استخراج کند.

خداوند در آیه ۱۰۱ سوره یونس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می خواهد به مردم بگوید به آن چه در آسمان ها و زمین هست، نظر کنند. این نظاره وظیفه دانشمندان (Scintists) است. ابتدا کارهای علمی (به طریق علوم تجربی) در عالی ترین سطح توسط خود خداوند تشویق شده است. تحقیق و بررسی از حقیقت که اساس کار دانشمندان است، یکی از قوی ترین نقاط مورد تأکید قرآن را شکل می دهد.

یکی از نام های قرآن «فرقان» است. ریشه این واژه «فراق» می باشد تا چیزی را از چیزی متمایز کند. قرآن بین ظلم و عدالت، صواب و خطا، و حق و باطل فرق می گذارد. اصرار قرآن بر روی حق مشخص است و حتی تبلیغ اسلام را با جبر و زور به شدت منع می کند لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ، (بقره/ ۲۶۵).

قرآن در مورد اهمیت حقیقت، قبل از این که دانشمندان جدید خود را درگیر تحقیق و بررسی حق کند، تأکید کرده است که تنها حق و حقیقت است که بین قرآن و علم تطابق و هماهنگی ایجاد می کند. گرچه ضرورت ندارد بعضی چیزها را همگان بپذیرند و بشناسند و به آن اعتراف کنند، چرا که همه کسانی که مطالعات علمی دارند، مطالعات قرآنی ندارند و برعکس.

(ب) حقانیت قرآن، ریشه تعارض نداشتن با علم

نظام آموزش نو که در خیلی از کشورها وجود دارد، می خواهد جدایی بین قرآن و علم را به نمایش بگذارد. در حالی که هرکس قرآن و علم را با هم مطالعه کند، احتمالاً نتیجه می گیرد که تحقیق بیشتر روی طبیعت، فهم بیشتر آیات خلقت جهان را به دنبال دارد و همچنین تشابه و سازگاری (نه تعارض) بین علم و قرآن را درک می کند. تقریباً ۷۵۰ آیه قرآن مطالب علمی دارد. کتاب های «انجیل، قرآن و علم» و «شواهد علمی قرآن کریم» اذعان می کنند که در قرآن، آیه ای که به یک دیدگاه علمی حمله کند، وجود ندارد.

قرآن آشکارا تأکید می کند که خداوند کتاب مقدس قرآن را بر «حق» فرو فرستاد (آیات ۲۱۳، ۲۵۲ از سوره بقره، آیات ۳، ۶۰ و ۱۰۸ از سوره آل عمران و آیات ۱۰ و ۱۷۰ از سوره نساء) و آن چه به حضرت محمد [صلی الله علیه و آله و سلم] وحی شده است، همه حق و حقیقت است (سوره رعد، آیه ۱).

این آیات دانشمندان علوم تجربی جویای حقیقت را به مبارزه فرا می خوانند، برای مثال اشاره ای علمی در قرآن به این مضمون هست که تمام اشیاء (نه فقط جانداران) به صورت زوج خلق شده اند (سوره یس، آیه ۳۶). این اشاره می تواند یک دانشمند علوم تجربی را به چالش فرا بخواند که قدرت و استدلال و آزمایش و بررسی نماید که آیا این امر حقیقت دارد یا

خیر؟

در این رابطه جالب است اشاره شود که برای به حقیقت رسیدن، نیاز به دانش است و آیه ۲۵ سوره حج و آیه ۶ سوره سباء به روشنی تاکید می کنند که کسانی که به آنها علم داده شده است، می دانند این حقیقتی از سوی خداوند

ص: ۱۲۲۰

است. (ترجمه آیه: آن ها که دارای علم اند آن چه را از سوی پروردگارت بر تو نازل شده است، حق می دانند).

در آیه ۶ از سوره جاثیه خداوند آیات خود را به حق و حقیقت توصیف می کند. هم چنین در قرآن به این مطلب اشاره شده است که این آیات را فقط صاحبان خرد درک می کنند.

در این جا بیانات قرآنی را در مورد حق و حقیقت خلاصه می کنیم:

آن چه در قرآن آشکار شده، برحقیقت نازل شده است. آیات الهی حقیقت اند. خلقت آسمان ها و زمین و هر آن چه بین آن هاست، تنها برحق مبتنی و واقع شده اند (دخان / ۳۹).

این بیانات قرآن، دانشمندان حقیقت جو را متقاعد می کند که تعارضی بین قرآن و علم نیست. قرآن به حقایق خلقت اشاره و علم در مورد آن ها تحقیق می کند. قرآن یک کتاب علمی محض نیست؛ بلکه کتاب راهنمایی بشر برای تمامی فعالیت های مفید اوست؛ به دلیل این که علم و تکنولوژی به عنوان یک بخش جدا نشدنی از فرهنگ بشری است. طبیعی است که بپذیریم قرآن می تواند تحقیقات بشری را نسبت به طبیعت برجسته نماید و نشان بدهد. در حقیقت قرآن این کار را به زیبایی انجام می دهد، چرا که اولین کلمات وحی با عبارت «بخوان» شروع شده است. این کار دیگران را به یاد گرفتن تشویق می کند و بیشترین تاکید خود را بر روی تحصیل علم متمرکز می کند. قرآن اولوالالباب و صاحبان خرد را مهم و با اهمیت می داند.

ج) قرآن و بیان اصول علمی

ج / ۱) قرآن و اصل علمی: مفید بودن همه موجودات

قرآن هم چنین به حقایق علوم تجربی به صورت بسیار خردمندانه، با نشان دادن اصول اولیه علوم تجربی، اشاره می کند. آیات ۱۹۰ و ۱۹۱ آل عمران در این ارتباط قابل ذکر است. در این ارتباط این مطلب مفید است که در جهان ۳۰ میلیون گونه از شکل های زندگی وجود دارد و دانشمندان تاکنون فقط در مورد ۵ میلیون از آن ها تحقیق کرده اند، شکل های باقی مانده زندگی باید حفظ شوند و با جزئیات مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرند؛ چرا که نبود هر کدام در تعادل زیستی (اکولوژیکی) جهان و به تبع آن در زندگی ما تاثیر مهمی دارد. تعجب آور نیست که زیست شناسان جدید، همان ها که از حفظ تنوع زیستی دفاع می کنند، این اصل اساسی را که هر چیز برای چیز دیگر خلق نمی شود (یعنی هر موجودی بی فایده نیست و خلقتش تبعی و اضافی نیست) پذیرفته اند. این اصل برآمده از یک نظم فوق العاده و عام زیستی است و به عنوان یک اصل اساسی علمی نقش ایفا می کند. این اصل انعکاسی از آیه ۱۹۱ سوره آل عمران می باشد.... وَیَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا...؛ «... در آفرینش آسمان ها و زمین فکر می کنند و می گویند: بارالها این ها را بیهوده نیافریده ای».

ج / ۲) اصل تناسب

اصل اساسی دیگر در سوره فرقان، آیه ۲ بیان شده است: اوست خدایی که همه چیز را آفرید و آن ها را به دقت اندازه گیری

کرد.

وجود تناسب یا اندازه گیری توسط ریاضی دانان مورد توجه قرار گرفته است. آن ها متوجه شده اند که گل های کوچک و زیبای آفتاب گردان، رشد و فاصله گرفتنشان از مرکز گل، به طریق ضرایب ۰-۱-۲-۳-۵-۸-۱۳ و ۲۱ صورت می گیرد. این همان الگویی است که در ریاضی به نام «سلسله اعداد فیوناچی» شناخته شده است. با توجه

ص: ۱۲۲۱

به این مدل ریاضی است که اکنون همه متوجه وجود اندازه گیری (تقدیر) دقیق در شکل گیری گل آفتابگردان شده اند.

بنابراین گرچه قرآن کتاب علوم تجربی نیست، با این حال به بسیاری از حقایق علمی از طریق بیان تعدادی از اصول اساسی اشاره می کند و این اصول شامل بسیاری از قوانین می باشد. دانشمندان حقیقت جوی موظف اند که در مورد این قوانین مطالعه و تحقیق کنند.

(د) قرآن و بیان قوانین و نظریه های علمی

دانشمندان علوم تجربی چه می کنند؟ هیچ دانشمندی قوانین طبیعی را ایجاد نمی کند؛ بلکه آن ها را کشف می کند. قوانین بر موجودات جاندار و بی جان حاکم اند و از قبل در یک نظم طبیعی وجود داشته اند و دانشمندان این قوانین را با تحقیق و آزمایش کشف می کنند.

اگر دانشمندان این قوانین را کشف نمی کردند، چه اتفاقی می افتاد؟ آیا طبیعت متفاوت از حال رفتار می کرد؟

قطعا جواب منفی است. طبیعت طبق قوانینی که برایش تعریف شده است، به مسیر خود ادامه می دهد. برای مثال آیا اگر کسانی مانند تایکوبرا، یوهان کپلر، نیکولاس کوپرنیک، گالیلئو گالیله، اسحاق نیوتن و آلبرت انیشتین متولد نشده بودند، سیارات به گونه ای دیگر به دور خورشید می چرخیدند؟ نه، سیارات به حرکت خود به دور خورشید مطابق با یک «inverse squar» قانون جاذبه، ادامه می دهند و این قانون از ترکیب دو قانون «حرکت ماده»، کشف شده توسط نیوتن و «قوانین منظومه ای» (سیاره ای) کشف شده توسط کپلر به وجود آمده است.

قرآن در سوره یاسین، آیه ۴۰ بیان می دارد: «... وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»، یعنی هر کدام فقط در مدار خود (مطابق با قانون) می چرخند».

جالب است که قبل از کوپرنیک هیچ کس با مفهوم مدار اجرام آسمانی آشنایی نداشت. گرچه این کلمه ۱۴۰۰ سال قبل در قرآن آمده است. حقیقت زیباتر این که قوانین آن به تازگی توسط دانشمندان کشف شده است.

همچنین قابل ذکر است که خداوند از مردان و زنان می خواهد، نه از طریق ترس از شکنجه ها و عذاب های جهنمی یا از طریق شوق به نعمت های بهشتی، بلکه از طریق نظر به خلقتش از دیدگاه و نقطه نظر علمی به او ایمان بیاورند.

خداوند در سوره انبیاء، آیه ۳۰ می فرماید:

«آیا کافران نمی بینند که آسمان و زمین به یک دیگر پیوسته بودند (به عنوان یک واحد خلقت) و ما آن ها را از هم جدا کردیم، آیا ایمان نمی آورند؟»

به نظر می رسد قرآن در این آیه به نظریه انفجار بزرگ (بیگ بنگ) در خلقت جهان اشاره می کند؛ همان نظریه ای که عنوان نظریه غالب پذیرفته شده است. این آیه هم چنین به خلقت زندگی اشاره می کند. بنابراین پاسخ به دو پرسش عمده

بشریت: (۱ - جهان چگونه خلق شد؛ ۲ - زندگی چگونه آغاز شد) در این آیه نهفته است و از کافران خواسته شده است که با فهم و درک خلقت جهان و آغاز حیات، با توجه به قانون علمی، ایمان بیاورند. بنابراین حقیقت علمی به عنوان پایه و اساس ایمان ملاحظه شده است؛ به جای این که در تقابل با آن باشد.

پس از ملاحظه تأکیدات قرآن بر حقیقت علمی، می توان گفت، خداوند با اصطلاح «آیات» به آن حقایق علمی اشاره کرده است. این واژه در معانی بسیار و در متون متنوع در قرآن ظاهر می شود. انسان پس از بررسی این حقیقت

ص: ۱۲۲۲

را در می یابد که گرچه به صورت رسمی و تعریف شده هر آیه از قرآن را «آیه» می نامند، اما چیزهایی که به عنوان آیات (نشانه های خدایی) ذکر می شوند، اهمیت علمی دارند، برای مثال خداوند در آیه ۱۶۴ سوره بقره می فرماید:

«در آفرینش آسمان ها و زمین، و آمد و شد شب و روز و کشتی هایی که در دریا به سود مردم در حرکت اند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرد و با آن زمین را پس از مرگ زنده نمود و انواع جنبندگان را در آن گسترده و در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه هایی است؛ برای مردمی که عقل دارند و می اندیشند».

خلقت اجرام آسمانی و زمین که در این آیه ذکر شده در محدوده علوم اخترفیزیک و نجوم قرار می گیرند. آمد و رفت شب و روز موضوع علوم جغرافیا و هواشناسی، شناور بودن کشتی در اقیانوس ها، پیام آور اصل ارشمیدس است که در بحث دینامیک سیالات مطرح می شود. احیای زمین پس از بارش باران، موضوع علوم آب و هوا، گیاه شناسی و کشاورزی است. پراکندگی انواع جانداران و چهارپایان موضوع علم جانورشناسی و علم ژنتیک است. جابه جایی بادها و ابرها که بین آسمان و زمین کشیده می شوند، موضوع علوم هواشناسی است. این موضوعات علمی به عنوان آیات یاد می شوند.

کلمه آیات در جاهای دیگر قرآن و در دیگر مواضع نیز می آید، ولی چیزهایی که به عنوان آیات ذکر شده اند، بیشتر ماهیت علمی دارند. خداوند و خالق هستی دیده شدنی نیست، ولی خلقت را می توان دید و هدف علم، مطالعه و تحقیق و بررسی جزئیات این خلقت می باشد، بنابراین علم تجربی مطالعه آیات الهی است که ما معانی و مفاهیمی را که در ارتباط با فهم حقایق خلقت است، درمی یابیم.

گرچه ما در باره حقایق علوم تجربی در این جا صحبت می کنیم، ولی حقایق دیگری در حوزه ارزش های انسانی و اجتماعی مانند عشق، زیبایی، احساس هم دردی و... وجود دارد. در مذهب اسلام این حقایق نیز باید در قلب یک مسلمان باشد و در زندگی روزانه آن را به ظهور برساند.

تذکراتی در این جا ضروری است:

اول - قرآن با توجه به این که وحی الهی است، بر حقیقت محض مبتنی می باشد، همچنان که این مطلب در خود قرآن نیز آمده است. هر کس ایمان به این حقیقت مطلق داشته باشد، می تواند از قرآن برای حقیقت علمی استفاده کند؛ اما برعکس آن صحیح نیست (یعنی هر کس که حقیقت علمی را پذیرفت ضرورتاً به قرآن ایمان ندارد).

دوم - در ارتباط با پیدا کردن نقاط تلاقی قرآن و علم از طریق حقیقت جویی، هر کس باید در نظر داشته باشد که فقط آن حقایق علمی ای را که کاملاً بررسی و تحقیق شده اند و در آزمایش ها در گذر زمان سربلند بیرون آمده اند، با قرآن مقایسه کند. سوالی که در این ارتباط ممکن است مطرح شود، این است که در مواردی ما به حقایقی از یک آیه برمی خوریم که آن را براساس موازین علمی نمی توان توضیح داد و توجیه کرد در این موارد چه باید کرد؟

جواب به سوال مبتنی بر این حقیقت است که با توجه به اهداف حقیقت یابی، آیا آن علم تجربی مبتنی بر یک روش شناسی مطمئن و صحیح قرار گرفته است. این روش شناسی به هر حال بدون نقص و نقاط ضعف نیست. احتمال دارد بخشی از

واقعیت فراسوی محدودیت های زیست شناختی ما باشد و تحت روش علمی قرار نگیرند، بنابراین همه حقایق، موضوع علم تجربی نیست. در حالی که دانشمندان نمی توانند وقایع تجربی را بدون تحقیق رها کنند و به

ص: ۱۲۲۳

ک نقطه شروع و دسته ای از روش ها نیاز دارند، اگر آن ها باید تحقیقات خود را به انجام برسانند، این حقیقت را نیز باید پذیرند که در مرحله ای از دانش تجربی، یک آیه قرآنی از نظر علمی فهم پذیر نیست، بنابراین این احتمال باقی می ماند که در آینده روی این آیه بیشتر تمرکز کنند.

در این زمینه می توان از آیه ۳۶ سوره یاسین استفاده کرد. وقتی این آیه نزدیک به ۱۴۰۰ سال قبل به پیامبر وحی می شد، بشر درباره زوجیت خلقت گیاهان و جانداران اطلاعاتی داشت، ولی این آیه فقط به این مرحله از خلقت اشاره نمی کند؛ بلکه به موجوداتی که مردم در آن زمان از آن بی اطلاع بودند، نیز اشاره می کند.

بعدها در دهه ۱۹۲۰، دانشمندی به نام «دیراک» تئوری ذرات و ضد ذرات را با تحقیقات خود در مورد تعادل در حرکت الکترون آزاد کشف کرد. براساس این تئوری ما می دانیم که ذرات بنیادی طبیعت، ضد خود را نیز دارند، یعنی الکترون، الکترون مثبت، پروتون، آنتی پروتون، نوترون، آنتی نوترون، و... را در بر دارد.

بیشتر این که با پیشرفت علم فیزیک ذره ای، ما همچنین می فهمیم که خلقت زوجی می تواند در میان موجودات زنده و هم بی جان اتفاق بیافتد در نتیجه الان معنای آیه بالا کمی بهتر از قبل فهم پذیر است.

نکته ای که از این جا به دست می آید، این است که قرآن حقایق محض را در بردارد و درک آیات قرآن با تحقیق در حقایق جهان خلقت، روزه روز بهتر می شود.

ما در آستانه یک هزاره جدید با چالش های فراوان علمی قرار داریم. اگر رویارویی با این چالش ها گریزناپذیر است، نه تنها ما باید خود را برای پیشرفت های فنی آماده کنیم، بلکه باید یاد بگیریم که چگونه ارزش های زندگی را حفظ کنیم. حقیقت، تنها پایه تمام اعمال و افکار ما خواهد بود. در اسلام قرآن منبع حقیقت است و آن را نه تنها باید خواند، بلکه باید فهمید. فهم قرآن با پیش رفت دانش تجربی بیشتر می شود.

بررسی و نقد مقاله

نگارنده مقاله به طور ضمنی هنگام بحث از تعارض نداشتن علوم تجربی با آیات قرآن، به حقانیت یعنی «منطبق بر واقع بودن مطالب قرآن» اشاره می کند که این به معنای تحریف نشدن قرآن است.

نکاتی را در ارتباط با مطالب مطرح شده در مقاله تذکر می دهیم.

همچنان که می دانیم برای تفسیر علمی قرآن سه شیوه وجود دارد (۲):

۱. استخراج همه علوم از قرآن: طرفداران این شیوه اعتقاد دارند که همه چیز در قرآن هست و در این راستا آیاتی را که ظاهرشان با یک قانون علمی سازگار نبود، تاویل می کردند. این شیوه پس آمدهای منفی زیادی دارد که عمده آن ها تاویل

بسیاری از آیات، بدون رعایت قواعد ادبی ظواهر و معانی آیات، می باشد؛ لذا مردود است.

۲. تطبیق و تحمیل نظرات علمی بر قرآن: در این شیوه با مسلم دانستن قوانین و نظرات علوم تجربی، مفسر بر این امر متمرکز می شود که آیات موافق این نظریه علمی را از قرآن بیابد و اگر آیه ای موافق با آن نظریه نیافت، دست به تاویل یا تفسیر به رأی می زد، این روش هم مردود است.

۳. استخدام علوم برای فهم و تبیین بهتر قرآن: در این شیوه مفسر با دارا بودن شرایط لازم و با رعایت ضوابط تفسیر معتبر، اقدام به تفسیر علمی قرآن می کند و با استفاده از مطالب قطعی علوم که با دلیل عقلی و ظاهر آیات قرآن موافق است، به تفسیر علمی می پردازد. این شیوه تنها نوع صحیح تفسیر علمی است. حال با توجه به مطالب فوق، باید

ص: ۱۲۲۴

دید نویسنده در این مقاله کدام یک از شیوه‌ها را به کار گرفته است؟

نگارنده در بخشی از مقاله می‌پذیرد که قرآن فقط کتاب علمی نیست. او قرآن را کتاب راهنمای بشر می‌داند و در بخش دیگر از مقاله می‌پذیرد که حقایق علمی تنها حقایق موجود در قرآن نیست، بلکه حقایق فراعلمی و فراحسی نیز در قرآن هست که در زندگی باید به آن‌ها توجه کرد. بنابراین وی از روش استخراج استفاده نکرد و این روش را هم نمی‌پذیرد. به نظر می‌رسد نگارنده روش دوم را نیز نپذیرفته است، چرا که معتقد است: در نقاط تلاقی قرآن و علم، فقط از آن حقایقی که کاملاً بررسی و تحقیق شده‌اند و به عبارت دیگر قطع روان شناختی به صحت آن‌ها به دست آمده است می‌توان استفاده کرد و از مضمونات و نظریه‌هایی که اثبات نشده‌اند، در تفسیر قرآن نمی‌توان استفاده کرد.

وی در بخش دیگر هنگام بروز تعارض میان آموزه‌های دینی و داده‌های علوم تجربی، نقاط ضعف روش شناختی علمی را منشاء بروز تعارض دانسته و تلویحاً این حقیقت را که «قرآن برتر از علم است» پذیرفته است و تأکید می‌کند که این حقیقت قرآنی که فعلاً با علم در تعارض است، جایی را برای تحقیق بیشتر توسط عالمان تجربی باز نگاه می‌دارد.

به نظر می‌رسد نگارنده روش سوم را در تفسیر علمی پذیرفته است، اما با این وجود پرسش‌هایی در این جا مطرح می‌شود که نتیجه آن می‌تواند این باشد که بین روش دوم و سوم (نظریه تحمیل و نظریه استخراج) مردد است.

وی در بخشی از سخنان خود مفهوم آیه و آیات را در دو معنا منحصر دانسته است؛ یکی آیه به همان معنی آیه قرآن و دیگر به معنای نشانه‌های خدایی که معنای دوم را منحصر در مسائل علمی دانسته است؛ در حالی که می‌دانیم آیه و آیات در قرآن به معنی معجزات نیز آمده است (ر. ک. به: آیات ۱۱۸ و ۲۱۱ از سوره بقره - ۷۳، ۱۰۶ و ۱۳۲ از سوره اعراف و ۱۰۱ سوره اسراء و...).

نگارنده در هیچ‌جا مقاله از حقایق فراعلم و تجربه و عالم غیب سخن نمی‌گوید. به نظر می‌رسد در ارتباط با زنده شدن چهارپرنده، علت جواب دادن پرنده‌گان را نه یک امر طبیعی، بلکه آشنایی خود دعوت کننده به تمام حقایق آن موجودات و زیست گاه آنان می‌داند و در جایی دیگر از مقاله خود وقتی می‌خواهد برای حقایقی غیر از حقایق علمی نمونه‌هایی ذکر کند، ارزش‌های انسانی و اجتماعی از قبیل عشق، زیبایی، احساس هم‌دردی و... مثال می‌زند.

در بحث تعارض علم و قرآن هم با توجه به این که بعضی مسائل فراحسی‌اند و در گستره حس نمی‌آیند، ایشان پیشنهاد تمرکز و تحقیق در این مورد را می‌دهند؛ در حالی که صحیح این بود که به قدرت لایزال الهی و وجود عالم ماوراء ماده نیز اشاره بکند.

در تفسیر علمی به روش سوم آشنایی مفسر به قواعد و رعایت ضوابط تفسیر معتبر ضروری است، ولی آشنایی ایشان در این بخش احراز نشده است.

مهم‌ترین ایراد این مقاله، این است که ایشان درباره موافقت علم و قرآن زیاده‌روی کرده و با استناد به کتاب‌های «انجیل و قرآن و علم» و «شواهد علمی قرآن» ادعا می‌کند هیچ‌آیه از قرآن با حقایق علمی تعارض ندارد و در قرآن آیه‌ای نیست که

یک دیدگاه علمی را نپذیرد.

این ادعا باعث می شود قرآن از نظریات علمی تبعیت کند و در نتیجه نظریات علمی را بر قرآن تحمیل کنیم و این

ص: ۱۲۲۵

همان روش دوم تفسیر علمی است که یک روش غیر صحیح است. دلیل مطلب این است که ما نظرهای علمی داریم که گرچه بعضی از آن ها هنوز در حد فرضیه اند، ولی با ظهور آیات قرآن تعارض دارند، مانند نظریه تکامل انواع داروین و...؛ بنابراین برای دوری از هرگونه تفسیر به رای، باید معارف قرآنی را اصل و نظریات علمی را تابع آن ها قرار دهیم. گرچه نویسنده در بحث تعارض، حق مطلب را به خوبی ادا کرده است.

پی نوشت ها

(۱) در نقد مقاله بیشتر از کتاب منطق تفسیر قرآن (۱) و (۲) نوشته دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی استفاده شد.

(۲) عالمان اسلامی و غیرمسلمان درباره رابطه علوم تجربی و قرآن آثار زیادی از خود به جای گذاشته اند که می توان به کتاب های ذیل مراجعه نمود:

الف) عهدین، قرآن و علم، دکتر بوکای، ترجمه حسن حبیبی.

ب) قرآن و علوم طبیعت، دکتر مهدی گلشنی.

ج) نقد شبهات پیرامون قرآن (ترجمه شبهات و ردود) علامه معرفت، صفحات ۳۸۰ به بعد.

د) درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، دکتر محمد علی رضایی اصفهانی.

ه -) پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، همو.

Further reading : Bucaille, M. (۱۹۷۹) The Bible, the Quran and Science, trans. Alastair D. Pannell, Indianapolis

American Trust Publications . Maulana Abdullah Yusuf Ali (۱۹۶۷) The Meaning of the : Holy Quran, Text, Translation and Commentary, Lahore

Ashraf . Islamic Foundation Bangladesh (۱۹۹۵) Scientific Indications in the Holy Quran, : Bangladesh

Islamic Foundation, ۲nd edn . See also :

natural world and the Quran; numbers and the Quran :

۱ - مقاله « Science and the Quran » نوشته «ام. شمشیر علی» (M. ShamsheerAli)، قرآن: یک دایره المعارف ، Routledge ، ناشر: (راتلج) Oliver Leaman ، سرویراستار: (الیور لیمن) ، شابک: ۱-۳۲۶۳۹-۰-۴۱۵-۷۸-۹ : ISBN۱۳ ، (Print Edition) ، ISBN۱۰ : ۰-۴۱۵-۳۲۶۳۹-۷ ، چاپ: اول ۲۰۰۵ م هم زمان در آمریکا و کانادا، تعداد صفحه: ۷۷۱ صفحه و ۲۹ صفحه مقدمات.

۲. رضایی اصفهانی، دکتر محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۱) روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، نشر جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه، قم، ۱۳۸۵ ش.

۳. رضایی اصفهانی، دکتر محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۲) روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، نشر جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه، قم، ۱۳۸۵ ش.

پیش فرض های مستشرقان در رابطه با تعارض قرآن و علم

حجت الاسلام دکتر محمد علی رضایی اصفهانی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

rezaee@quransc.com

علی اکبر فراهی بخشایش

کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن

Aafb۱۳۵۸@yahoo.com

چکیده

مستشرقان در اکثر مباحث علمی با اتخاذ مبانی و پیش فرض هایی غالباً نادرست، در صدد اثبات تشکیکات خود در مباحث قرآنی بوده اند. یکی از مباحث مهم در بحث علم و دین و رابطه آن با یکدیگر، تقریر مبانی و پیش فرض های بحث علم و دین می باشد، که دانشمندان اسلامی و مسیحی در این وادی قدم نهاده اند.

این نوشتار، به بررسی و نقد برخی از پیش فرض های مستشرقان پیرامون تعارض قرآن و علم می پردازد؛ پیش فرض هایی مانند: بشری بودن قرآن، اختصاص کرسی داوری در علوم بشری به دانش تجربی نه دین، تأثیر پذیری قرآن از افکار علمی عصر نزول وحی و مخالفت با تفسیر علمی و برداشت های علمی از قرآن.

با بررسی این پیش فرض ها مشخص می شود که تلاش مستشرقان در اثبات تعارض قرآن و علم بی فایده بوده، بلکه مبانی و پیش فرض های ایشان با نقدهای جدی روبه روست.

کلید واژگان: قرآن، علم، تعارض، پیش فرض، مستشرقان.

ص: ۱۲۲۸

مسئله رابطه علم و دین، به دنبال پدید آمدن منازعات میان این دو، مورد توجه جدی قرار گرفته و در حوزه کلام جدید و دین شناسی، نظر دانشمندان و فیلسوفان دین را به خود جلب نموده است. این منازعات ابتدا دامن گیر مسیحیت و عهدین گردید، ولی به دلیل اظهارات بی پایه برخی دانشمندان نسبت به آموزه های حقیقی دین و برداشت های غلط برخی عالمان دینی از آموزه های دین و ناتوانی علم از تفسیر بعضی حقایق دینی، این تعارض به باورهای مشترک ادیان دیگر نیز سرایت نمود و گاهی در برابر دین و حیانی توحیدی مانند اسلام این پرسش مطرح گردید که آیا میان دین اسلام و علم تعارض وجود دارد.

غالب مستشرقان نیز با پیش فرض هایی از پیش تعیین شده، در صدد اثبات تعارض قرآن و علم بوده اند که با نقد علمی این تعارض برطرف می شود و مشخص می شود که اتخاذ این مبانی برای رابطه میان علم و دین، خصوصاً میان قرآن و علم، نادرست است.

یک. مفهوم شناسی تعارض

تعارض در لغت از ریشه «ع رض» به معنای آشکار کردن است. واژه «تعارض» مصدر باب تفاعل و به معنای متعارض یکدیگر شدن، منع از نفوذ (فیومی، المصباح المنیر، ۴۰۲/۲)، تصادف، مخالفت و در برابر هم ایستادگی نمودن استعمال شده است (انطون الیاس، فرهنگ نوین عربی، واژه تعارض). این واژه در زبان انگلیسی معادل کلمه «Conflict» است.

تعارض در اصطلاح منطق به معنای اختلاف دو حکم یا دو قضیه در صدق و کذب است. اختلاف دو استدلال که هر یک به نتیجه ای نقیض نتیجه استدلال دیگری منجر گردد، مانند حکم عقل و وهم که در برخی از موارد با هم متعارض می شوند (روحی، منطق مقدماتی، ص ۶۱).

دو. پیش فرض های مستشرقان پیرامون تعارض قرآن و علم

برخی از مستشرقان با پیش فرض هایی از پیش تعیین شده، قایل به تعارض قرآن و علم هستند. برخی از این پیش فرض ها بدین قرار است.

۱. بشری بودن قرآن

در باره و حیانی بودن قرآن دیدگاه های مختلفی در بین مستشرقان وجود دارد. برخی از مستشرقان صاحب نظر در مسایل قرآنی همچون: دکتر موریس بوکای فرانسوی (Maurice Bucaille)، جان دیون پورت انگلیسی (John Davenport) منشأ قرآن کریم را وحی آشکار الهی دانسته اند و معتقدند قرآن توسط جبرئیل امین بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم نازل شد. (زمانی، مستشرقان و قرآن، ۱۲۷).

گروه دیگری از دانشمندان قرآن پژوه غیر مسلمان مانند پروفیسور هانری کربن فرانسوی (Hanri Korban)، ایزوتسوی ژاپنی (Toshihiko Izutsu)، توماس کارلایل اسکاتلندی و جرجی زیدان به این نتیجه رسیده اند که معارف قرآن آن

قدر عالی و منطبق با آموزه های الهی است که قطعاً یک نوع پیوند با خدا دارد و به گونه ای مورد عنایت خدا بوده

ص: ۱۲۲۹

است؛ به همین علت، سبب نجات مردم جزیره العرب و سعادت میلیاردها انسان مسلمان در طول تاریخ شده است (همان، ۱۲۷).

اما غالب شرق شناسان با ادعای غیر وحیانی بودن قرآن و قایل به ساختگی بودن آن از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پیش فرض نادرستی را دست آویز تحقیقات خود کرده، در صدد ایجاد شبهات گوناگون در زمینه های مختلف قرآن پژوهی بوده اند.

جرج سیل (G.Sale)، مترجم قرآن به زبان انگلیسی، در مقدمه این ترجمه چنین می نویسد: «این موضوع که محمد صلی الله علیه و آله و سلم در حقیقت مؤلف قرآن و مخترع اصلی آن بوده است، از موضوعات مسلم تردید ناپذیر است. گرچه بیشتر به نظر می رسد که همکاری دیگران با وی نیز کم نبوده است. این موضوع آن قدر روشن بوده که هم وطنانش هم بر این کار وی اعتراض نکردند» (حمدی زقروق، الاستشراق و الخلیفه الفکریه، ۱۱۰).

هرشفلد (Hartwig Hirschfeld)، پژوهش گر یهودی و خاورشناس انگلیسی، می نویسد: «یکی از تفاوت هایی که بین وحی مکی و مدنی وجود دارد، به تحولی مربوط می شود که در خود مؤلف قرآن پدید آمد» (Hartwig Hirschfeld : New Researches of the Qoran, p, ۱۰۲).

بررسی و نقد

پدیده های عالم از سه قسم خارج نیستند، یا زمینی و طبیعی و آزمون پذیرند یا الهی و ماوراءالطبیعی و غیرقابل آزمون هستند و یا در میانه این دو قرار دارند؛ یعنی نه کلاً الهی و سنجش ناپذیرند، نه کاملاً بشری و آزمون پذیرند. وحی چنین پدیده ای است. قرآن نمونه بارز وحی الهی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می باشد. برخی از مستشرقان با بشری خواندن قرآن، سعی در توجیه درک ناقص خویش از پدیده وحی کرده اند؛ لذا اشکالات زیر بر ایشان وارد است.

الف) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نمی تواند مخترع و مؤلف قرآن کریم باشد؛ چون بنابر اعتراف قرآن، بشری بودن قرآن مایه اختلاف فراوان در آن خواهد شد: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء/ ۸۲)؛ «و آیا در قرآن تدبّر نمی کنند؟ و اگر (بر فرض) از طرف غیر خدا بود، حتماً در آن اختلاف فراوانی می یافتند».

علامه طباطبایی رحمه الله در ذیل آیه می فرمایند:

«مراد این است که مخالفان قرآن را به دقت و تدبّر در آیات قرآنی تشویق نماید و هر حکمی که نازل می شود، یا هر حکمتی که بیان می گردد، یا هر داستانی که حکایت می شود یا هر موعظه و اندرزی که نازل می گردد، آن نازل شده جدید را به همه آیاتی که مربوط به آن است، عرضه بدارند. آن گاه همه را پهلوی هم قرار دهند تا کاملاً برایشان روشن گردد که هیچ اختلافی بین آنها نیست و نیافتن اختلاف در قرآن کریم، آنان را رهنمون می شود به اینکه این کتاب از ناحیه خدای تعالی نازل شده است نه از ناحیه غیر او، چون اگر از ناحیه غیر او بود، مصون از اختلاف نمی بود» (طباطبایی، المیزان، ۱۹/۵).

ب) سکوت هموطنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم چگونه می تواند نشانه همکاری زیاد یا اصل همکاری آنان در تدوین قرآن باشد؟ به طور طبیعی، شرکت دیگران در تدوین قرآن با مدعی نبوت، باید سبب ناراحتی آنان بشود و علیه او اعتراض کنند، در حالی که قضیه برعکس است؛ بنابراین، اعتراض نکردن آنان نشانه بطلان این مدعاست و نشان

ص: ۱۲۳۰

می دهد که هیچ گونه همکاری در تدوین قرآن نداشته اند. این استدلال جرج سیل مثل آن است که بگویند بلند نشدن دود از کوره، نشان روشن بودن آتش است (حلیم اف، مبانی نظری مستشرقان در مورد تعارضات قرآن، ۱۰۵-۱۳۳).

ج) این یقین برای جرج سیل از کدام منبع حاصل شد که اصل اختراع و تألیف قرآن توسط پیامبر مسلم است؟ آیا صرف نوشتن ادعا عمل به اسلوب علمی تحقیق است که دانشمندان غربی مفتخر به ابداع آن شده اند و نشان اسلوب نداشتن را به دیگران می زنند؟ (زمانی، مستشرقان و قرآن، ۲۳۹).

د) تفاوت قرآن در آیات مکی و مدنی براساس روحیات شخصی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نبوده، بلکه مسیر تشریح الهی در مکه و مدینه بر اساس قابلیت های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زمان نزول بوده است.

ه -) دقت در احادیث و خطبه های گهربار رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، فرق اساسی کلام الهی با گفتار بشری را آشکار می کند.

۲. اختصاص کرسی داوری در علوم بشری به دانش تجربی، نه دین

تصور غلط و ناکاویده روش علمی که در پی پیشرفت های رو به رشد علوم تجربی ایجاد شده است، موجب آن شده است تا معرفت های تجربی به لحاظ نظری دارای ارزش معرفت شناختی (یعنی صدق و مطابقت با واقع) بوده، ملاک و معیاری برای داوری معرفت های دیگر بشر گردند؟ این روش در مقابل روش های دیگر شناخت، قد علم کرده، آنها را محکوم به فنا کرده است.

مستشرقان با این پیش انگاره نادرست، در صدد محکومیت گزاره های علمی قرآن برآمده، تلاش دانشمندان اسلامی را در این زمینه ناکارآمد می دانند. محمد آرکون (Mohammad Arkoun) که یکی از مسلمانانی بود که در زمینه پژوهش های قرآنی، در مسیر افکار مستشرقان قرار گرفته و حرف های ایشان را تکرار می کند. در تعارض دین و علم، دین و تلاش های عالمان دینی را محکوم تاریخ دانسته می گوید:

«پژوهش گران به اصطلاح ناب، به بهانه عدم ابتلا به سردرگمی در برابر انواع علم، از پرداختن به بررسی تعارضات بین دلیل علمی محض و دلیل دینی که ظاهراً عقلانی و به رغم دفاع از تداوم تاریخی خود مغلوب واقع شده است، احتراز می نمایند. این خودداری، به رغم بسیاری از کاربردهای ممکن تأملات شدید معرفت شناختی علوم اجتماعی، استمرار دارد» (Mohammad. Arkoun, Contemporary Critical practices and Quran, V : ۱, PP. ۴۱۲ - ۴۳۱)

بررسی و نقد

برای جواب تفصیلی به ادعای پیش فرض گرفتن موفقیت علم و عالمان دانش تجربی، بهتر است به کتاب های نگاشته شده در باب فلسفه علم رجوع شود تا حجیت علم و دانش تجربی مشخص گردد. (ر. ک: آلن اف چالمرز، چیستی علم). اما به صورت اختصار نقدهایی بر این دیدگاه وجود دارد که ذکر می گردد.

اولاً هیچ گاه یک نظریه علمی - در هیچ یک از علوم تجربی - از ارزش صدق و اعتبار نظری برخوردار نیست، به طوری که به صورت قطعی نمی توان درستی یک نظریه علمی را اثبات کرد؛ به عبارت دیگر، در هیچ علم تجربی یک نظریه اثبات شده نداریم؛ بنابراین، نظریات علمی، اعتبار و ارزش یقینی ندارند. از این رو، وقتی نظریات علمی از اعتبار نظری برخوردار نیستند، اگر میان یک نظریه علمی با یک نظریه دینی تعارض مطرح شود، نمی توان با اعتماد به آن نظریه علمی، نظریه دینی را از صحنه خارج نمود و آن را باطل و محکوم دانست.

ثانیاً تاریخچه علم و دین نشان می دهد که از اواسط قرن بیستم، تب علم زدگی غرب فروکش کرده، نظریات دینی

ص: ۱۲۳۱

در مقابل برخی از نظریات علمی قد علم کرده است (محمدرضایی و دیگران، جستارهایی در کلام جدید، ۳۱۷).

ثالثاً با رجوع به تاریخچه تفسیر علمی (ر. ک: رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، ۲۹۱-۳۴۸) در میان دانشمندان اسلامی و دفاع ایشان از حریم قرآن در مقابل هجمات علمی دانشمندان تجربی، ادعای مغلوبیت دین و عالمان دینی ادعای پوچ و بی فایده است.

رابعاً ادعای بدون دلیل از ضعیف ترین حربه هایی است که برخی از مستشرقان در مورد قرآن و نظرات اسلامی مطرح می کنند. در این مورد ایشان بدون اینکه مصادیقی از محکومیت و مغلوبیت دین را بشمارند و بدون اینکه این امر را به شخص یا اشخاصی اختصاص دهند، قایل به این قول شده اند که صرف ادعا مورد قبول نیست و باید به صورت مصداقی بحث شود.

۳. تأثیرپذیری قرآن از افکار علمی عصر نزول

از نظر برخی مستشرقان، قرآن یک متن تاریخی است که بنا به مقتضیات عصر نزول و تناسب نیازها، توانمندی ها و سطح اندیشه و افکار آن دوران با مردم سخن گفته است. چنانکه مقتضای بلاغت در گفتار (رعایت مقتضای حال) همین نکته است. چون این دست از آموزه ها برای مردم روزگار بعثت ناشناخته بود، نمی توان پذیرفت که قرآن درباره مسایل علمی سخن گفته باشد و آنچه از آیات در این زمینه آمده، به تناسب اندیشه های همان عصر نزول است؛ برای مثال، چون مخاطبان عصر نزول به سبب بی خبری از بسیاری از دستاوردهای علمی و دیدن گردش ظاهری خورشید به دور زمین، گمان می کردند خورشید به دور زمین می چرخد. قرآن نیز برای اقناع آنان و استدلال از طریق همین نشانه الهی برای اثبات قدرت و مدبریت خداوند، از گردش خورشید به دور زمین سخن به میان آورده است. یا چون تفکر حاکم بر محافل علمی عصر نزول، نظریه بطلمیوس بود، تصویری که خدا از کرات آسمانی ساخت، به صورت پوست پیازی است که هر یک از کرات دیگری انباشته شده است.

آرگیپ، مستشرق انگلیسی، می نویسد:

«محمد مانند هر شخصیت مصلح نوآوری از فرهنگ محیط اطراف عربستان بهره برد و تأثیر گرفت و پس از ساماندهی به آن اندیشه ها و تطبیق با نیازها و واقعیت های جامعه خویش، توانست سخنی و پیامی برتر از اندیشه های رایج سرزمین خود را به مردمش عرضه کند. او در این برنامه موفق شد» (دسوقی، الفکر الاستشراقی تاریخه و تقویمه، ۱۰۰).

پائول کونیتسچ (Paul Kunitzsch) نیز در ابتدای مدخل «سیارات و ستارگان» دائرة المعارف قرآن لیدن، با پذیرش تأثیرپذیری قرآن از دانش کیهان شناختی عصر نزول می گوید: «غیر منتظرانه نیست که اشاره های پدیده های آسمانی در قرآن تحت تأثیر دانش معاصر این پدیده ها در شبه جزیره عربستان واقع شده باشد. اعراب قدیم پیش از ارتباط خویش با علم فارسی، هندی و یونانی در طول قرون، دانش عمومی خود را در باره فضا و پدیده های آسمانی توسعه داده بودند... بنابراین، اعراب قدیم ستارگان ثابت و سیارات را می شناختند» (Paul Kunitzsch, Planets and stars, V : ۴, PP. ۱۰۶ -)

ماهر جرّار (Maher Jarrar) در مدخل «آسمان و فضا» از دائرة المعارف قرآن لیدن، پیشینه بحث آسمان های هفتگانه را
مردمان کهن خاور نزدیک دانسته است. Jarrar, Heaven and sky. V : ۲, PP. ۴۱۰- ۴۱۲.

ص: ۱۲۳۲

افرادی چون نصر حامد ابو زید (معنای نص، ۷۹)، آرتور جفری (واژه های دخیل در قرآن، ۳۳۷)، مک دونالد مستشرق آمریکایی (دائرة المعارف الاسلامیه لیدن، ۵۵۸/۲) و کارل بروکلمان آلمانی (زمانی، مستشرقان و قرآن، ۱۱۰) نیز از قائلان به تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول هستند.

بررسی و نقد

رابطه قرآن با فرهنگ عرب جاهلی بر سه محور اساسی استوار است که با ذکر نمونه هایی از هر کدام به بررسی و نقد آنها می پردازیم.

یک. برخورد اثباتی

یعنی امضای آن دسته از مؤلفه های مثبت فرهنگ اعراب که با ارزش های انسانی و اصول قرآنی مخالفت نداشته باشد.

۱. هم زبانی با لغت و زبان جامعه

طبق نظر برخی از مفسران (طباطبایی، المیزان، ۱۵/۱۲؛ المراغی، تفسیر المراغی، ۱۲۶/۱۳؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۶۹/۱۰) خداوند هر پیامبری را به زبان جامعه خود مبعوث می کند تا بتواند با آنان سخن بگوید و آنان هم حرف او را بفهمند. بر این اساس، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز چون در جامعه عرب زبان مبعوث شد، آیات وحی به زبان عربی بر وی نازل شده است، چنان که آیه وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (ابراهیم/ ۴)؛ «و هیچ فرستاده ای را، جز به زبان قومش نفرستادیم؛ به جهت این که (بتواند حقایق را) برای آنان بروشنی بیان کند». بر این مطلب اشاره دارد.

۲. تبلیغ در سطح فکر جامعه

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم مانند همه پیامبران اصل تبلیغ بر اساس سطح فکری جامعه را رعایت می کردند؛ چنان که روایتی از امام صادق علیه السلام بر همین اصل عقلایی دلالت دارد: «ما کلم رسول الله العباد بکنه عقله قط؛ هرگز پیامبر خدا با مردم با کنه عقل خود سخن نگفته است» (کلینی، اصول کافی، ۲۷/۱).

در ذیل همین حدیث، روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز نقل شده است که می فرماید: «نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم؛ به ما جمعیت پیامبران دستور داده شده که با مردم به اندازه درکشان سخن بگوییم». (همان، ۲۳/۱)

۳. استفاده از کلمات با مفاهیم عرفی آنها

غرض قرآن از این اسلوب، تفهیم معارف اسلامی به جامعه عرب بود. در این روند ممکن است جامعه در شناخت آن مفاهیم، دیدگاه و باور غلطی داشته باشد، اما هدف قرآن در به کارگیری از واژه های رایج به عنوان لفظ، اشاره به مفهوم مورد نظر خداوند است؛ برای نمونه، به دو مورد از این استعمالات در قرآن اشاره می شود.

الف) مشرکان عرب بین دختر و پسر تبعیض قایل بوده، برای پسران ارزش قایل می شدند و فرشتگان را مؤنث و دختران خدا می دانستند. خداوند که نه مؤنث بودن ملایکه را صحیح می داند و نه فرزند داشتن خود را، به آنان هشدار می دهد که اگر هم به باور جاهلی خویش برای خدا فرزندی قایل هستید، چرا تقسیم می کنید که طبق باور خودتان هم ناعادلانه است؟
أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ (نجم / ۲۲-۲۳)؛ «آیا فقط پسر برای

ص: ۱۲۳۳

شماست و فقط دختر برای اوست؟! در این صورت آن تقسیمی ناعادلانه است».

ب) عرب های مخاطب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شتر را که بزرگ ترین حیوان رایج سرزمین آنان بود، در ضرب المثل خویش به کار گرفته، برای نشان دادن محال بودن یک کار آن را به «عبور شتر از سوراخ سوزن» تشبیه می کردند. خداوند هم در قرآن کریم برای نشان دادن استحاله ورود کافران به بهشت از همان ضرب المثل رایج استفاده کرده است: إِنَّ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ (اعراف / ۴۰)؛ «در واقع کسانی که نشانه های ما را دروغ انگاشتند، و از (پذیرش) آن تکبر ورزیدند، درهای آسمان (معنویت) برایشان گشوده نمی شود و (هرگز) داخل بهشت نخواهند شد، مگر اینکه شتر نر در سوراخ سوزن داخل شود.» این نوع کاربرد یک سیره گفتاری عرفی است که افراد جوامع آن را به کار می گرفتند (زمانی، مستشرقان و قرآن، ۱۷۰).

۴. گزارش سؤالات، رویدادها و حوادث

در قرآن کریم پانزده مورد از پرسش های مردم معاصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با عبارت «یسألونک» گزارش شده است. در بیش از صد آیه به گزارش رفتار مردم و اظهار نظر درباره آنها پرداخته و حدود ۴۶۰ مورد از آیات را به تناسب شأن نزول یک پدیده خاص واقع در جامعه معاصر نازل کرده است (ایازی، قرآن و فرهنگ زمانه، ۱۸۱).

دو. برخورد انکاری

یعنی انکار مقوله های خرافی فرهنگ عرب و عقاید شرک آلود و تأسیس فرهنگ مثبت. قرآن کتاب هدایت و تربیت است. پس نمی تواند در برابر فرهنگ های انحرافی بی تفاوت باشد؛ از این رو، در پی تأسیس فرهنگ و آدابی است که انسان با پیروی از آن به سعادت برسد. از سوی دیگر، قرآن وحی الهی است و نمی تواند فرهنگ های منحرف زمانه را در خود جای داده، به آنها مشروعیت ببخشد: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ (فصلت / ۴۲)؛ «باطل از پیش روی آن و پشت سرش به سراغ آن نمی آید».

برای آشنایی با فرهنگ های نادرست عصر نزول قرآن، نمونه هایی را ذکر می کنیم.

۱. فرهنگ اخلاقی عصر جاهلیت

اخلاق مجموعه ملکات نفسانی و صفات و خصایص روحی است که یکی از آثار آن، تربیت است و اصولی ترین روابط اجتماعی به شمار می آید. اگر رفتار جامعه در تمام ابعاد بر اساس اخلاق صحیح پایه ریزی شود، جامعه به تکامل دست می یابد، اما اخلاق عصر جاهلیت انحطاط انسانیت را به ارمغان آورد (رضایی، مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، ۱۴۳) که از جمله نمادهای آن می توان به این موارد اشاره کرد: کشتن نوزاد دختر (نحل / ۵۹-۶۰)، طواف با بدن عریان (اعراف / ۲۸)، تکبر و تفاخر (تکواثر / ۱)، فخر فروشی بعد از زیارت حج (بقره / ۲۰۰)، با صدای بلند و تند حرف زدن با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (حجرات / ۲)، کشتن نوزادان به جهت فقر (انعام / ۱۵۱؛ اسراء / ۳۱)، تقلید کورکورانه از آباء و اجداد (بقره / ۱۷۰) و....

اعتقاد به خدا و گرایش به معنویت، ویژگی فطری و درونی هر انسانی است و دین مبین اسلام مانند سایر ادیان الهی در صدد پرورش فطرت انسان هاست: فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيِّرٍ (غاشیه / ۲۱-۲۲)؛ «پس یادآوری

کن که تو فقط یادآوری کننده ای. (تو) بر آنان هیچ سیطره ای نداری». پیامبران آمده اند تا مشعل اعتقادات اصیل و صحیح را در درون مردم شعله ور سازند (رضایی، مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، ۱۴۴).

اعراب جاهلی آثاری از شرایع و ادیان پیشین داشتند، اما گذشت زمان، فراموشی و تحریف احکام گذشته و سوء استفاده قدرت طلبان، اعتقاداتی خرافی بین آنها رواج یافته بود؛ مانند: شفاعت بت ها (یونس / ۱۸)، عبادت فرشتگان (آل عمران / ۸۰)، شریک قرار دادن اجنه (انعام / ۱۰۰)، پیروی و اطاعت از شیطان (یس / ۶۰)، پرستش خورشید، ماه و اجرام آسمانی (نمل / ۲۴)، بت پرستی (انبیاء / ۵۳)، مادی گری (جاثیه / ۲۴)، صوت و کف زدن در خانه خدا به هنگام عبادت (انفال / ۳۵) و... قرآن با این رسوم و سنت جاهلی به مبارزه پرداخت و آنها را از میان برداشت (گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب، ۱۰۲).

قرآن برای اعلان اعتقاد به وحدانیت خداوند، ابتدا با اعتقادات شرک آلود جاهلی مبارزه کرد، سپس اعتقاد به وحدانیت را جایگزین آن نمود. در این مبارزه بت های متفاوت و گوناگونی در کعبه و اطراف آن وجود داشت که در روز فتح مکه به دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و به دست علی ۷ حدود ۳۶۰ عدد از آنها سرنگون گشته، شکسته شد (خرمشاهی، قرآن پژوهی، ۵۵۸).

۳. فرهنگ علمی عصر جاهلیت

تعداد اندکی از مردم شبه جزیره عربستان مقارن ظهور اسلام، شهرنشین و بقیه صحرا نشین و بیابان گرد بودند (سبحانی، فروغ ابدیت، ۲۱). عرب ها مطابق مقتضیات محیط خشک و بایر خویش، زندگی خود را به غارتگری و کوچ نشینی برای پیدا کردن چراگاه بسر می بردند؛ از این رو، زندگی صحرانیشینی در میان آنان بر زندگی شهرنیشینی فائق آمد و بیش از هر چیز به دامپروری مشغول شدند. جنگ های داخلی آنان را به کوچ کردن از این بیابان به آن بیابان و از این سرزمین به آن سرزمین مجبور می ساخت (زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ۴۰۱). در چنین جامعه ای امنیت و صلحی پایدار مشاهده نمی شد و افتخار و فضیلت مردان به خون ریزی بیشتر، کبر و غرور، رقابت در تعدی به دیگران، شراب خواری و... بود.

زندگی بدوی و صحرانیشینی اعراب امکان هر گونه پیشرفت علمی و تمدنی را از آنان گرفته بود. شکی نیست که بادیه نشینی با تمدن هم خوانی ندارد. به جز نواحی معدودی از شمال و جنوب عربستان که از نظر علمی و فرهنگی به پیشرفت هایی دست یافته بودند، در بقیه نواحی این سرزمین وسیع، وضع علمی و فرهنگی بسیار عقب مانده بود (مکی، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ۱۳-۱۴).

جرجی زیدان (۱۸۶۱-۱۹۱۴) اوضاع شبه جزیره عربستان را مقارن ظهور اسلام این گونه توصیف می کند: «مردمان شمال و جنوب شبه جزیره عربستان از خود تمدنی داشتند، ولی مردم حجاز که در وسط عربستان می زیستند، به حال بدوی باقی ماندند؛ زیرا سرزمین آنان خشک و بد آب و هوا بود و به واسطه سختی و بدی راه با مردمان متمدن آن زمان ارتباط (چندان) نداشتند» (زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ۱۲۳).

در این جامعه بدوی، افراد باسواد و درس خوانده بسیار اندک بودند. حتی در شهرهای منطقه حجاز یعنی مکه و مدینه، تعداد

افراد باسواد بسیار محدود گزارش شده است (بلاذری، فتوح البلدان، ۴۳۵). آنها نه تنها خواندن و نوشتن نمی دانستند، بلکه گاهی آن را ننگ و عار می دانستند (ابن قتیبه، الشعر و الشعراء، ۳۳۴)؛ بنابراین با توجه به

ص: ۱۲۳۵

اینکه مردمان شبه جزیره عربستان از هنر خواندن و نوشتن بی نصیب بودند، طبیعی است که تا حد زیادی از علوم و معارف بی نصیب باشند (ابن خلدون، مقدمه، ۴۱۹).

قرآن کریم به امی بودن عموم اعراب قبل از بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اشاره کرده (جمعه/ ۲) و دوران متصل به ظهور اسلام را «عصر جاهلیت» نامیده است (آل عمران/ ۱۵۴؛ مائده/ ۵۰). علامه طباطبایی رحمه الله معتقد است: نام «عهد جاهلیت» برای اشاره به این نکته است که در آن زمان، جهل حاکم بوده نه علم و در هر زمینه ای باطل مسلط بوده نه حق (طباطبایی، المیزان، ۱۵۱/۴). باید توجه داشت که آگاهی های اعراب در خصوص پاره ای از علوم، بسیار ابتدایی و عمدتاً بر اثر تجربه به دست آمده بود و به صورت شفاهی از نسلی به نسل دیگر منتقل می شد و البته با پاره ای از خرافات و اوهام نیز همراه بود. (قربانی، علل پیشرفت و انحطاط مسلمین، ۱۰۱).

در قرآن کریم سخن از غل و زنجیرهایی است که اعراب را در بر گرفته بود و با بعثت پیامبر این غل و زنجیرها برداشته شد: وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (اعراف/ ۱۵۷)؛ «و پلیدی ها را بر آنان حرام می کند و تکلیف سنگین شان، و غل هایی را که بر آنان بوده، از (دوش) آنها بر می دارد». طبیعی است که مقصود از این غل و زنجیرها، غل و زنجیرهای آهنی نبوده است، بلکه خرافات و اوهامی بوده که اعراب را در همه امور در بر گرفته بود (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۶۴/۲).

در جامعه بدوی حجاز ارتباط با سایر فرهنگ ها و تمدن ها در حد ارتباطات تجاری محدود خلاصه می شد. این ارتباطات تجاری که از زمان هاشم (یکی از اجداد رسول خدا ۹) آغاز شده بود، (ابن جریر طبری، تاریخ الطبری، ۸۰۴/۳)، ارتباطات علمی به شمار نمی آمد تا باور کنیم که اعراب به واسطه این ارتباطات تجاری از علوم یونان، ایران، مصر و سایر مناطق آگاه شده بودند. شایان ذکر است که ارتباطات علمی اعراب با رومیان و ایرانیان پس از دوره فتوحات یعنی در دوره بنی امیه و مخصوصاً در دوره بنی عباس آغاز شده است (صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ۵۵-۵۷).

سه. برخورد اصلاحی

برخی از فرهنگ های منحرف عرب به دلیل ریشه داشتن در ادیان گذشته، فطرت انسان یا طبیعت انسان ها باید اصلاح می شد.

تمام انبیاء الهی با شعار توحید و یکتا پرستی، احکام و قوانینی را بر پایه فرهنگ و تمدن مردم مطرح می کردند. نگاهی به فرهنگ اعراب گویای این واقعیت است که فرهنگ دینی و الهی به صورت کم رنگ و دست خورده میان آنان وجود داشت؛ برای مثال، عبادت آنها واقعی بود، ولی بر اثر نادانی و سوء استفاده مغرضان، سجده برای خدا، به سجده برای بت تبدیل شده بود (ر. ک: رضایی، مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، ۱۴۷).

اسلام با پرورش و اصلاح فرهنگ های انحرافی، آنها را تأیید کرد. به طور کلی، قرآن فرهنگ ها، آداب و قراردادهای مطابق با اصول کلی دین اسلام را که موجب دوری از خدا نمی شوند، تأیید می کند، برای مثال، عید نوروز در ایران که اوایل بهار

برگزار می شود و منافاتی با شرع و عقل ندارد، حتی فرهنگ «صله رحم» که در نوروز برگزار می شود، مورد تأیید قرآن و اسلام است؛ بنابراین، معنا ندارد که اسلام با تمام فرهنگ های یک قوم حتی عادات مثبت مبارزه کند (همان، ۱۵۳). شایان ذکر است که در مورد نحس دانستن عدد سیزده و لزوم خروج از منزل

ص: ۱۲۳۶

در آن روز، هیچ گونه دلیل عقلی و نقلی وجود ندارد و البته اسلام چنین اعتقادی را خرافه می شمرد.

جمع بندی

اولاً- با دقت در وجوه سه گانه (اثباتی، انکاری، اصلاحی) برخورد قرآن با فرهنگ زمان نزول قرآن، شیوه برخورد قرآن با فرهنگ علمی نزول، برخورد انکاری بوده است.

ثانیاً زندگی بدوی و قبیله ای اعراب، اجازه هر نوع فعالیت علمی و تمدنی را از آنان سلب می کرد. ارتباط آنان با ملل پیشرفته و متمدن آن روز در حد ارتباطات تجاری محدود خلاصه می شد. در منطقه حجاز که شهرهای مکه، مدینه و طائف قرار داشتند، تعداد افراد با سواد و درس خوانده بسیار اندک بود. علمی که در بین اعراب رایج بود، علمی ابتدایی مانند کهنات، قیافه شناسی، نسب شناسی، ستاره شناسی، شعر و... بود که اغلب شفاهی و به صورت تجربی به دست آمده بود و البته با خرافات و اوهام نیز همراه بود. بنابراین، نمی توان از علم و آگاهی های قابل توجه در میان آنها سخن گفت؛ علوم و آگاهی هایی که سبب شده باشد قرآن کریم مسائل علمی خودش را با الهام از این آگاهی ها مطرح کرده باشد.

ثالثاً گرچه به مقتضای بلاغت در گفتار، قرآن می بایست سطح و اقتضائات مخاطبان نزول را در نظر بگیرد، اما باید توجه داشت که قرآن صرفاً برای مخاطبان عصر نزول نازل نشده است و به اذعان شمار زیادی از آیات، این کتاب تمام جهانیان در تمام زمان ها را مورد خطاب قرار داده است. آیا می توان آیاتی که دلالت بر فراگیر بودن هدایت الهی است (انعام/ ۱۹؛ یوسف/ ۴؛ انبیاء/ ۱۰۷) نادیده گرفت؟ آیا نباید قرآن به تناسب مقتضیات روزگار با مردم سخن گوید و اسرار هستی را بازشناساند؟!

از سوی دیگر، آیا مخاطبان عصر نزول قرآن تنها شماری از اعراب یا بادیه نشینان بودند که از اسرار هستی اطلاعی نداشتند؟ آیا در میان این مخاطبان، بزرگانی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم همچون حضرت امیرالمؤمنین ۷، سلمان، ابوذر، مقداد، حذیفه، ابن مسعود و... وجود نداشتند که با رهنمونی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می توانستند از بسیاری از اسرار هستی آگاهی یابند؟!

رابعاً مدعای نزول قرآن، هماهنگ با مقتضیات عصر نزول و به دور از حقایق علمی امروزی، به این معناست که گزاره ها و آموزه های غیر واقعی، موهوم و باطل در قرآن راه یافته است و این مدعا با صراحت در آیاتی نظیر *لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ* (فصلت/ ۴۲) *إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ* (طارق/ ۱۳-۱۴) مورد انکار قرار گرفته است.

خامساً مواردی که به عنوان شواهدی دال بر تأثیر پذیری قرآن از محیط علمی زمان عصر نزول در قرآن ادعا شده، هیچ یک بر ادعای طرف داران این نظریه دلالت ندارد و چنان که در تفاسیر مختلف مورد بحث قرار گرفته، از هر جهت با آموزه های امروز علمی سازگار است؛ برای مثال، کرات آسمانی مورد نظر قرآن به هیچ وجه منطبق با هیأت بطلمیوس نبوده و این خطای علمی از سوی برخی مفسران پدید آمده که این آیات را بر هیأت بطلمیوسی حمل کرده اند. شاهد مدعا آنکه امروزه هر مفسری بر این نکته پای می فشارد که نظام کیهانی تصویر شده در قرآن با دستاوردهای قطعی علم سازگار است. اگر آیات قرآن چنان

بود که تنها بر هیأت بطلمیوس حمل می شد، چگونه تطبیق آن با نظریه های امروزی امکان داشت؟! (نصیری، رویکرد علمی به قرآن، ضرورت ها و چالش ها، ۱۷-۳۴).

ص: ۱۲۳۷

۴. مخالفت با تفسیر علمی و برداشت های علمی از قرآن

مستشرقان در باره رویکرد علمی در تفسیر قرآن و برداشت های علمی از وحی الهی، نظر مشترکی ندارند. بسیاری از ایشان گزاره های علمی قرآن را مانند سایر کتب تحریف شده، متعارض با دانش جدید بشری دانسته، تفسیر علمی را قبول ندارند؛ زیرا اصل وجود گزاره های علمی قرآنی را رد می کنند. پروفیسور احمد دلال در مدخل «علم و قرآن» دائره المعارف قرآن لیدن، با غیر علمی خواندن این نوع از تفسیر می گوید:

«امروزه به رغم اهمیتی که نسبت به قرآن و علم در جهان معاصر قایل هستند، هنوز این جنبه تفسیری، توجه عالمانه چندانی را جذب نکرده است. به طور کلی، می توان گفت یک دلیل ممکن برای این بی توجهی این است که این مطالب قدیمی به آن حد نرسیده اند که بتوان به طور منطقی آنها را تفسیر علمی قرآن نامید» (Ahmad Dallal, Science and the Quran. V : ۴, PP. ۴۴۰ - ۴۵۸)

راترود ویلانت در مدخل «تفسیر در دوره جدید و معاصر» ضمن برداشت افراطی از تفسیر علمی می نویسد: «تفسیر علمی باید در پرتو این فرض درک شود که تمام انواع یافته های علوم طبیعی جدید، در قرآن پیش بینی شده و اینکه قرائن و شواهد روشن زیادی نسبت به آنها در آیات قرآن می توان کشف نمود» (Rotraud wielandt, Exegesis of the Quran : Early Modern and contemporary. V : ۲, PP. ۱۲۴ - ۱۴۱)

وی با رویکرد افراطی به تفسیر علمی، اشکالاتی را بر این روش تفسیری القاء کرده است. وی این اشکالات را که از ناقدان تفسیر علمی نیز شنیده شده، چنین گزارش می کند.

۱. چنین شیوه ای، از دیدگاه لغت شناسی فاقد اعتبار است؛ چرا که به شکل نادرستی، مفاهیم جدید را به واژگان قرآنی نسبت می دهد.

۲. این شیوه تفسیری، مسئله سیاق کلمات یا عبارات را در قرآن و همچنین اسباب نزول را نادیده گرفته است.

۳. واژگان قرآن هنگامی که نازل شد، لازم بود مطابق با زبان درک عرب باستان باشد.

۴. طرفداران تفسیر علمی از این واقعیت غافل بوده اند که نظریات علمی همیشه ناقص بوده و اعتماد به این گونه نظریه ها در واقع ممکن است از اعتبار آیات قرآن در زمانی خاص بکاهد.

۵. مهمتر از همه اینکه اساساً قرآن کتاب علم نبوده، بلکه کتابی است دینی که به منظور هدایت اخلاقی و اعتقادی بشریت نازل گردیده است.

راترود ویلانت بعد از بحث در باره عدم حجیت تفسیر علمی و ورود اشکالات عدیده ای بر این رویکرد تفسیری، تعجب خود را از گرایش دانشمندان اسلامی به این گونه از تفاسیر، چنین بیان می کند:

«به رغم تمام این اعتراضات، باز هم برخی نویسندگان معتقدند شیوه تفسیر علمی باید تداوم یابد، به ویژه برای کسانی که قدرت درک اعجاز بیانی و ادبی قرآن را ندارند و از این طریق می توانند به اعجاز علمی قرآن پی ببرند» (Ibid.)

بررسی و نقد

ارتباط بین اکتشافات و قوانین علمی با آموزه های وحیانی، از مسائل مهم و مورد توجه دانشمندان علوم تجربی و دین پژوهان بوده است. تلاش دانشمندان مسلمان و مفسران قرآن کریم در جهت تطابق آیات قرآنی با پدیده های

ص: ۱۲۳۸

جدید علمی، شیوه ای نو در تفسیر قرآن را بنیان نهاده است که به تفسیر علمی قرآن موسوم شده است.

باید گفت مراد از تفسیر علمی، اجتهاد مفسر در کشف ارتباط بین آیات وجودی قرآن کریم و اکتشافات علم تجربی است، به طوری که اعجاز قرآن آشکار شود و ثابت گردد که آن (از طرف خدا) صادر شده و صلاحیت برای همه زمان ها و مکان ها دارد» (فهد رومی، اتجاهات التفسیر، ۵۴۹/۲).

برخی از پژوهشگران این تعریف را مناسب ترین تعریف برای تفسیر علمی قرآن معرفی کرده اند (ر. ک: رفیعی محمدی، تفسیر علمی قرآن، ۴۰/۱).

همچنین در تفسیر علمی قرآن، ضوابط و شرایطی مراعات می گردد و زمینه فهم بیش از پیش آیات قرآن را برای مخاطب فراهم می کند. این ضوابط و شرایط شامل شرایط عام مفسر و شرایط خاص در تفسیر علمی است (رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، ۵۳-۷۴). اگر مفسر آن شرایط را رعایت کند، به تفسیر معتبر از قرآن دست می یابد و گرنه تفسیر او غیرمعتبر خواهد بود. در ذیل به شرایط خاص تفسیر علمی قرآن می پردازیم.

معیارهای خاص روش تفسیر علمی قرآن

تفسیر علمی به وسیله علوم تجربی قطعی صورت پذیرد (مکارم شیرازی، قرآن و آخرین پیامبر، ۱۴۷).

روش تفسیر علمی قرآن دارای گونه های مختلف است که بر اساس آنها تعریف های متفاوتی ارائه شده است. گاهی با عنوان استخراج علوم از قرآن و گاهی با عنوان تحمیل مطالب علمی بر قرآن از آن یاد شده است. مقصود ما در این نوشتار همان «استخدام علوم در فهم بهتر آیات قرآن» است؛ یعنی منبع علوم تجربی قطعی، به عنوان ابزاری برای تفسیر و توضیح اشارات علمی آیات قرآن در آید و در این راستا تمام معیارها و ضوابط تفسیر صحیح رعایت شود و هیچ تحمیل یا استخراجی صورت نپذیرد.

نقد اشکالات تفسیر علمی

الف) خروج مفسر از استعمالات لغوی بر خلاف قواعد تفسیری است، اما همه اقسام و روش های تفسیری چنین نیست، بلکه در بعضی اقسام آن، معانی اصلی و ظواهر قرآن رعایت می شود. بنابراین، اگر مفسر طبق معیارهای تفسیر معتبر، یک آیه را با یک مطلب اثبات شده علمی موافق بداند، آن را به روش علمی تفسیر می کند (رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، ۳۶۴).

ب) سیاق آیات در تفسیر قرآن، اگر خارج از معیارهای تفسیری معتبر نباشد، خللی به استفاده های علمی وارد نمی کند.

ج) هم سنخی قرآن با فرهنگ عصر نزول، منافاتی با بیانات علمی قرآن ندارد؛ زیرا قرآن نه فقط برای مردم شبه جزیره عربستان، بلکه برای کل جامعه بشری، در تمامی زمان ها نازل شده است. به اذعان شمار زیادی از آیات، این کتاب تمام جهانیان را در تمام زمان ها مورد خطاب قرار داده است. آیا می توان از کنار آیاتی نظیر *أَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأَنَّذِرْكُمْ بِهِ وَ*

مَنْ بَلَغَ (انعام/ ۱۹) إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (یوسف/ ۱۰۴) وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (انبیاء/ ۱۰۷) به سادگی گذشت و مخاطبان قرآن را تنها اعراب عصر نزول دانست؟! اگر جهانیان در روزگار ما بسان عرب معاصر نزول، مخاطب قرآن می باشند، آیا نباید قرآن به تناسب مقتضیات روزگار با مردم سخن گوید و اسرار هستی را بازشناساند؟!

ص: ۱۲۳۹

د) اگر قرآن را با نظریه‌ها و تئوری‌های ثابت نشده علمی تفسیر کنیم، چنین اشکالی وارد است، اما اگر قرآن را با علوم تجربی قطعی (تجربه به همراه دلیل عقلی) تفسیر کنیم، چنین محذوری به وجود نمی‌آید، بلکه اثرات فراوانی از قبیل اثبات اعجاز علمی قرآن، نظریه پردازی‌های علمی، تقویت روحیه دینی مسلمانان و... در پی خواهد داشت (همان، ۳۶۳).

ه -) قرآن کریم کتاب کیهان‌شناسی یا هر علم دیگر نیست، بلکه هدف آن هدایت بشر به سوی خداست و اگر اشارات علمی دارد، در راستای همین هدف اساسی است. قرآن در بیش از هزار آیه به مطالب علمی پرداخته است؛ بنابراین، هدف اصلی قرآن بیان علوم طبیعی و ذکر فرمول‌های فیزیک نیست، اما می‌تواند یکی از اهداف فرعی قرآن بوده باشد. اگر قبول کنیم که قرآن صرف مطالب احکام، عقاید و... است، پس مثال‌های علمی قرآن و مطالب آن برای چیست؟ آیا آنها از قرآن نیست و احتیاج به تفسیر ندارد؟

بنابراین تفسیر علمی با تاریخچه هزار ساله خود، جزیی از منابع تفسیری می‌باشد. البته این رویکرد تفسیری در قرون متأخر، به دلیل عوامل گوناگونی، سرعت فزاینده‌ای به خود گرفته است که اگر بر اساس معیارهای درست و روش‌های صحیح پیش رود، یکی از امتیازات اسلام و قرآن بر سایر ادیان و کتب آسمانی خواهد بود.

نتیجه

قرآن کریم با خصوصیت و حیاتی بودن، که لازمه دین حق است، ادعای مستشرقان در مورد تعارض قرآن و علم را باطل می‌سازد؛ اطلاعات مستشرقان از تاریخچه تفسیر علمی ناقص است؛ لذا تلاش عالمان دینی در دفاع از دین را نادیده گرفته‌اند. قرآن از افکار علمی عصر نزول هیچ‌گونه تأثیر منفی نپذیرفته است، اما در مورد برخی از افکار، آداب و رسوم جانب اصلاح یا اثبات را در پیش گرفته است. با بررسی این پیش‌فرض‌ها و آنچه گفته شد مشخص شد که تلاش مستشرقان در اثبات تعارض قرآن و علم بی‌فایده است، بلکه مبانی و پیش‌فرض‌های آنان با نقدهای جدی روبه‌روست.

فهرست منابع

ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم؛ الشعر و الشعراء، بیروت، دار الثقافة، ۱۴۲۱ ق.

الیاس، انطون الیاس، فرهنگ نوین عربی فارسی، ترجمه مصطفی طباطبایی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۴۸ ش.

ایازی، محمد علی، نقد و بررسی نظریه بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن، فصل‌نامه مفید، ش ۱۰-۱۱.

بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران، انتشارات نقره، ۱۳۶۷ ش.

جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن، تهران، نشر طوبی، ۱۳۷۲ ش.

چالمرز، آلن. اف، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، سمت، ۱۳۷۸ ش.

حلیم اف، محمد الله، رضایی اصفهانی، محمد علی، مبانی نظری مستشرقان در مورد تعارضات قرآن، دوفصلنامه قرآن

ص: ۱۲۴۰

پژوهی خاورشناسان، ش ۶، ۱۳۸۸.

حمدی زقزوق، محمود، الاستشراق والخلفیه الفکریه، قاهره، دارالمنار، ۱۴۰۹ ق.

خالد العکک، عبدالرحمن، اصول التفسیر و قواعدہ، بیروت، دارالنفاثس، ۱۴۰۶ ق.

خولی، امین، مناهج تجدید فی النحو و البلاغہ و التفسیر و الادب، قاهره، دارالمعرفه، ۱۹۶۱ م.

دسوقی، محمود، الفکر الاستشراقی، تاریخہ و تقویمہ، دارالوفاء، مؤسسہ التوحید، بیروت ۱۴۱۶ ق.

ذہبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، بی جا، دار الکتب الحدیثہ، چاپ دوم، ۱۳۹۶ ق.

رضایی اصفہانی، محمد علی، «نقد و بررسی مقاله قرآن و علم دائره المعارف لیدن»، دوفصلنامه قرآن و علم، ش ۱، ۱۳۸۶.

رضایی اصفہانی، محمد علی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، تهران، اسوه، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.

رضایی، حسن رضا، مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، دو فصلنامه تخصصی قرآن پژوهی خاورشناسان، ش ۶، ۱۳۸۸ ش.

رفیعی محمدی، ناصر، تفسیر علمی قرآن، تهران، نشر فرهنگ گستر، ۱۳۷۹ ش.

روحی، ابوالفضل، منطق مقدماتی، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۶ ش.

زمانی، محمد حسن، مستشرقان و قرآن، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۵ ش.

زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه: علی جواهر کلام، تهران، امیر کبیر، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۶ ش.

سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، قم، بوستان کتاب، چاپ بیست و یکم، ۱۳۸۵ ش.

شوقی، ضیف، العصر الجاهلی، تهران، امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۷ ش.

صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، مجید، ۱۳۸۴ ش.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم، دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.

قربانی، زین العابدین، علل پیشرفت و انحطاط مسلمین، بی جا، سلار، چاپ ششم، ۱۳۸۴ ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه کمره ای، قم، اسوه، ۱۳۷۵ ش.

مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

مکارم شیرازی، ناصر، قرآن و آخرین پیامبر، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

مکی، محمد کاظم، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ترجمه محمد سپهری، سمت، ۱۳۸۴ ش.

نصر حامد ابوزید، معنای نص، ترجمه مرتضی کریمیان، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.

نصیری، علی، «رویکرد علمی به قرآن، ضرورت ها و چالش ها»، دوفصلنامه قرآن و علم، ش ۱، ۱۳۸۶ ش.

Ahmad Dallal, Science and the Quran. Encyclopedia of the Quran, ed. Jane Dammen
Mc Auliffe, General Editor, V

PP. ۴۴۰ - ۴۵۸. Hartwig Hirschfeld, ۴ :

New Researches of the Qoran , Londen, Royal Asiatis Society, ۱۹۰۲. M. Arkoun, :
Contemporary Critical practices and Quran. Encyclopedia of the Quran, ed. Jane
Dammen Mc

ص: ۱۲۴۱

Auliffe, General Editor, V

PP. ٤١٢ – ٤٣١. Maher Jarrar, Heaven and sky. Encyclopedia of the Quran,ed. Jane ,١ :
Dammen Mc Auliffe, General Editor, V

PP. ٤١٠– ٤١٢. Paul Kunitsch, Planets and stars. Encyclopedia of the Quran,ed. Jane ,٢ :
Dammen Mc Auliffe, General Editor, V

PP. ١٠٦ – ١٠٩. Rotraud wielandt, Exegesis of the Quran ,٤ :

Early Modern and contemporary. Encyclopedia of the Quran,ed. Jane Dammen Mc :
Auliffe, General Editor, V : ٢, PP. ١٢٤ – ١٤١

ص: ١٢٤٢

نقد نظریه برخی مستشرقان در جدا انگاری قرآن و علم

محمدجواد اسکندارلو

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول)

Mj-eskandarlo@miu.ac.ir

علی اکبر فراهی بخشایش

کارشناس تفسیر علوم قرآن

Aafb۱۳۵۸@yahoo.com

چکیده

تباین و جدا انگاری علم و دین یکی از راهکارهایی است که برخی از اندیشمندان در بحث علم و دین به آن قائل شده اند. افرادی چون کانت، ویتگنشتاین، والتر استیس و شلایر ماخر با دیدگاههای متفاوت در این وادی به اظهار نظر پرداخته اند.

در میان مستشرقان نیز نظریه جدایی علم و دین، طرفدارانی دارد که از مهمترین آنها می توان به پروفیسور احمد دلال اشاره کرد. وی در مدخل «علم و قرآن» دائره المعارف قرآن لیدن با دفاع از این نظریه، تلاش کرده تباین و جدایی قرآن و علم را اثبات نماید.

احمد دلال با ذکر تاریخچه ای ناقص از تفسیر علمی قرآن، فاصله هزار ساله در سیر تفسیر علمی قرآن را نادیده انگاشته است. در واقع، وی با پیشفرض جدایی و تباین علم و قرآن وارد بحث شده احوال مفسران و دانشمندان اسلامی را بر این پیشفرض حمل می کند. همچنین خلط برخی از مباحث موجب شده است که وی به جدایی قرآن از علم قائل گردد. این دیدگاه احمد دلال با نقدهای اساسی روبه روست که با بررسی آن می توان به نتیجهای خلاف نتیجه او دست یافت. نکته اساسی مقاله این است که اصولاً جدا انگاری قرآن و علم تصویر روشن و معقولی ندارد.

کلیدواژگان: قرآن، مستشرقان، جدا انگاری قرآن و علم، احمد دلال.

مقدمه

یکی از مهمترین ویژگیهای دنیای جدید، دستیابی بشر به منابع، روشها و ابزارهای جدید و متنوع کسب معرفت است. انسان سنتی در مقایسه با انسان جدید، هم از نظر دادههای معرفتی و هم به لحاظ ابزارها، روشها و منابع کسب معرفت، محدودتر و از توانایی کمتری برخوردار بود. پیدایش علم جدید، حاکمیت و جهانی شدن آن و کسب اعتبار و موقعیت منحصر به فرد آن، یکی از اساسیترین حوادث دنیای مدرن است. اگر بگوییم نگاه انسان جدید به عالم و آدم، نگاهی علمی است، سخن گزافی

نگفتیم. انسان جدید می کوشد با استفاده از روش تبیین علمی، همه حوادث عالم را تفسیر کند، با این حال، طی سه صد ساله اخیر با پرسشهای جدی بسیاری مواجه شده است.

در مقام پاسخ به این پرسشها عده ای به سازگاری، برخی به تداخل و بسیاری هم به تعارض علم و دین قائل شدند.

ص: ۱۲۴۳

عده ای از اندیشمندان غربی نیز برای رهایی از تعارض بین علم و دین در پی یافتن راه حلی جدید چاره ای اندیشیده اند. بر این اساس با تفکیک مطالب مربوط به موضوع، روش و غایت هر یک از علم و دین و تباین بین آنها - با این فرض که تعارض در صورتی به وجود می آید که هر کدام از علم و دین از جهت موضوع، روش یا غایات با یکدیگر مطابقت داشته باشند - برای هر کدام حدود و ثغوری را در نظر گرفته اند؛ از اینرو، اگر کسی معتقد شد علم و دین دو مشغله کاملاً متمایز میباشند، به طوری که هیچ موضوع مشترکی بین این دو وجود ندارد، به هیچ وجه نمی تواند از امکان تعارض یا توازی بین این دو حوزه دم زند. تعدادی از مستشرقان نیز با چنین رویکردی به مسئله علم و دین نگریسته، به جدایی قرآن و علم از یکدیگر قائل شدند.

پیشینه

هر چند در جهان مسیحیت در مبحث دین و علم کتابهای بسیاری از جمله «علم و دین» از ایان باربور و «عقل و اعتقاد دینی» از مایکل پترسون و... نگاشته شده، اما در زبان فارسی پیشینه مبحث جدا انگاری علم و اسلام (قرآن) بسیار اندک است؛ گرچه برخی از کتابها به صورت کلی به این بحث پرداخته اند؛ مانند: «قرآن و علوم طبیعی» از دکتر مهدی گلشنی؛ «انتظارات بشر از دین» از دکتر عبدالحسین خسروپناه؛ «علم، عقلانیت و دین» از امیر عباس علیزمانی. پیرامون دیدگاه های مستشرقان و نقد آن از مدخل «علم و قرآن» در دائرة المعارف قرآن لایدن، با ترجمه دکتر محمد جواد اسکندرلو، نقد دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی (ر. ک: مجله قرآن و علم، ش ۱) و نقد مدخل «علم و قرآن» دائرة المعارف اولیور لیمن، ترجمه و نقد مرتضی نصراللهی (ر. ک: مجله قرآن پژوهی خاورشناسان، ش ۸) می توان نام برد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. تباین در لغت

واژه «تباین» مصدر باب تفاعل از ماده «بین» میباشد. «بین» هم به معنای وصل و هم به معنای جدایی استعمال شده است؛ بنابراین، از اضداد بوده و دارای معانی متضاد است (راغب اصفهانی، المفردات، ۱۵۶). ابن منظور واژه تباین را به معنای جدایی و هجر معنا کرده، میگوید: «المُبَايَنَةُ: المَفَارَقَةُ. وَ تَبَايَنَ الْقَوْمُ: تَهَاجَرُوا؛ مَبَايَنَةٌ يَعْنِي جِدَادَتَهُمْ وَ «تَبَايَنَ الْقَوْمُ» يَعْنِي قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ يَكْدِيغُرُ جِدَادَةً شَدِيدَةً (ابن منظور، لسان العرب، ۶۳/۱۳).

برخی از لغت شناسان نیز آن را به معنای جدایی و فاصله انداختن بین اشیاء (فراهیدی، العین، ۳۸۰/۸؛ فیومی، ۷۱/۲؛ دهخدا، لغت نامه، واژه تباین) تفرقه و دور شدن (ابن اثیر، النهایه، ۱۷۵/۱) دانسته اند. این واژه در زبان انگلیسی معادل کلمه «Separation» است (آریانپور، فرهنگ فارسی به انگلیسی پیشرو، واژه Separation).

۱-۲. تباین در اصطلاح

مراد از تباین در مبحث علم و دین این است که هر کدام از علم و دین، مستقل و دارای حوزه متمایزی از دیگری است و روشی مخصوص به خود دارد و طبق اصطلاحات خاص خود توجیه می شود.

طرفداران این دیدگاه میگویند: هر یک از اینها یک حوزه قدرت است و باید به دیگری احترام بگذارد و در کار دیگری دخالت نکند و روش پژوهش هر یک به صورت گزینشی است و محدودیتهای ویژه خود را دارد (خسرو پناه، کلام جدید، ۳۶۹).

ص: ۱۲۴۴

۲. رابطه سازگارانۀ قرآن و علم

یکی از آثار و نمودهای ریشه دار اسلامی که پایه های آن به دست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم استوار گردید، آزادی اندیشه، علم، دین و تعمق در جهان هستی است؛ زیرا تنها راه ترقی و تعالی جامعه بشری، آزادی دانش و اندیشه است. در بیش از هزار آیه از قرآن کریم ماده علم و الفاظ مترادف آن تکرار شده و بدان اشاره شده است؛ مانند: *سَيُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ* (فصلت / ۵۳). همچنین قرآن کریم بر ضرورت معرفت و اندیشه آزاد تأکید ورزیده و آن را قاعده، اساس و هدف نهایی بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می شمارد: *هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ* (جمعه / ۲). در این آیه خواندن و بعد از آن تنبیه و بیداری از خواب غفلت و تزکیه نفس از آلودگی ها و سپس دانش و اندیشه آزاد را از اهداف بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می شمارد. این مهم ترین دستورالعملی است که خداوند در برابر جامعه اسلامی و جهان انسانی قرار میدهد.

قرآن کریم بارها بر این معنا تأکید کرده و جامعه انسانی را به تعمق و تفکر در جهان هستی و خلقت و حقیقت زندگی ترغیب میکند: *قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ* (زمر / ۹)، *يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ* (بقره / ۲۶۹). گاهی به نحو سرزنش آمیزی با عبارت *أَفَلَا تَعْقِلُونَ* انسان ها را مورد خطاب قرار می دهد.

این خطاب امری که حدود ۱۲ مورد در قرآن کریم آمده، تنها بدین سبب است تا مردم را به این حقیقت متوجه گرداند که اساس زندگی سعادت بخش بشری بر تعقل، اندیشه و علم است و اساس دین اسلام مبتنی بر تفکر است. این امر سبب شد تا دین اسلام در اندک مدتی بر بخش مهمی از جهان آن روز سیطره یابد و تحول عمیقی در جهان بشریت به وجود آورد. با این همه، چگونه میتوان گفت دین با علم ناسازگاری دارد؟ اگر دین با علم تعارض یا تباین داشته باشد، این همه توصیه و سفارش در علم آموزی و مذمت جاهل و جهی نخواهد داشت. بنابراین باید گفت، بی تردید، سازگاری دین با علم بر همگان روشن است. برای استدلال بر این معنا همین بس که دین، فطری بشر است و فطرت هم از معطیات عقل است، چنانکه علم از معطیات عقل است. پس چگونه میشود بین دین و علم تنافی باشد.

۳. صورت های گوناگون تباین

در مورد تعیین حوزه های اختصاصی علم و دین، دانشمندان غربی طرح های مختلفی ارائه داده اند که هر کدام مبتنی بر یک نظر اساسی در باب رابطه علم و دین است.

۳-۱. دیدگاه اخلاق و پدیدار (کانت)

از جمله کسانی که سعی نمود با تفکیک قلمرو علم و دین بین این دو سازش دهد، ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) فیلسوف آلمانی بود. وی برای فرار از مشکل تعارض علم و دین، دین را در محدوده عقل عملی و اخلاق دانسته و گوهر اصل دین را اخلاق و رسالت اصلی دین را اخلاق می دانست. وی با جدا انگاری قوای شناختی و معرفتی انسان به دو حوزه نظر و

عمل و تعلّق علم به حوزه نظر و دین به حوزه عمل، اعلام کرد که علم و دین حوزه های متفاوتی از همدیگر را در بر می گیرند؛ به دیگر سخن، معرفت متعلّق به علم است و علم آزادی کاملی در کشف و کاوش این حوزه با روشهای خود دارد و مبنای دین اخلاق است؛ یعنی اخلاق و قانونهای اخلاقی ما را به

ص: ۱۲۴۵

سوی دین میبرد؛ بنابراین، علم در حوزه هایی مانند خدا، معاد، اختیار انسان، اخلاق و جاودانگی نفس نمی تواند قضاوت کند (ایان باربور، علم و دین، ۹۳-۹۵).

بررسی و نقد

در نقد دیدگاه کانت می توان گفت: همه گزاره های دینی چنین نیستند، بلکه بعضی گزاره های دینی به طور دقیق از پدیده ها سخن گفته، در برخی موارد به برخی از نظریات علمی اشاره میکنند که بشر امروز تازه به آن دست یافته است. بنابراین، انحصار دین در ضمانت اجرایی اخلاق صحیح نیست؛ زیرا دین در شئون فردی و اجتماعی به طور مستقیم و غیر مستقیم دخالت دارد. متون دین اسلام نیز با دیدگاه کانت ناسازگار است و در واقع، اینگونه راهکارها، از سنخ تغییر دادن و جابهجا کردن رقیب بوده و نشانیدن «دین اقلی» به جای «دین واقعی» است (خسرپناه، مسائل جدید کلامی و فلسفه دین ۳/۲۰۲)؛ برای مثال، آیاتی از قرآن رسماً به مسائلی اشاره میکنند که هنوز علم آن روز آن مسائل را حل نکرده بود؛ مانند: خلقت جهان: أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا (انبیاء / ۳۰)؛ جاذبه عمومی: اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا (رعد / ۲؛ لقمان / ۱۰)؛ حرکت خورشید: سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى (رعد / ۲؛ فاطر / ۱۳؛ زمر / ۵؛ یس / ۳۸)؛ نر و ماده بودن گیاهان و سایر موجودات: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (ذاریات / ۴۹)؛ کمبود اکسیژن در ارتفاعات بالای زمین: يَجْعَلُ صِدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ (انعام / ۱۲۵)؛ توسعه جهان: وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (ذاریات / ۴۷). دقت در این آیات و آیات مشابه نشان می دهد که قرآن در بسیاری از آیه ها به طور دقیق وارد پدیدههای علمی شده و نظریات علمی داده است (مسترحمی، اعجاز نجومی قرآن، ش ۷/۹۳-۱۲۹).

۲-۳. دیدگاه نئوآرتدکسی

علم و دین به لحاظ هدف، موضوع و روش متفاوت هستند. هدف دین رسیدن به خدا و هدف علم شناخت طبیعت و تسلط بر جهان است. موضع دین تجلیات خداوند و موضوع علم جهان طبیعت و روش دین درونی و روش علم تجربی است (مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ۳۳۶).

بررسی و نقد

در نقد دیدگاه نئوآرتدکس ها باید گفت: در بعضی گزاره های دین دقیقاً هدف، موضوع و روش به کار گرفته شده، مانند هدف، موضوع و روش به کار گرفته شده در علم است. چنانکه در نقد دیدگاه کانت گفته شد، دین اسلام، خصوصاً قرآن، در بسیاری از آیهها به مسائل علوم تجربی نیز اشاره نموده است و در برخی موارد با دادن نظریات علمی، هدف، روش و موضوع خود را علوم تجربی قرار داده است؛ مثلاً- در بحث زیست شناسی به مسئله آب که منشأ حیات برای تمامی موجودات اشاره می کند: وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (انبیاء / ۳۰) یا در آیههای دیگر به نقش بادها در باروری گیاهان توجه می دهد: وَ أَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ (حجر / ۲۲). دقت در برخی از آیات قرآن که در زمینهای مختلف علمی مطرح شده است، این تفکر را تقویت می کند که قرآن در برخی از آیات به مسائل علوم تجربی اشاره نموده است (جلالی، بررسی اعجاز زیست شناسی قرآن، ۱۶۵-۱۸۰).

۳-۳. دیدگاه اگزستانسیالیسم

ص: ۱۲۴۶

اگزستانسیا لیست ها معرفت دینی را شخصی و ذهنی و معرفت علمی را غیرشخصی و عینی می دانند. به عقیده آنها موضوع علم، اشیای مادی و بررسی نقش و کارکردهای آنهاست، اما موضوع دین، واقعیت های شخصی و اخلاقی است (همان، ۳۶۷).

اینان معتقدند عالم، به انسان و غیر انسان تقسیم میشود، انسان به دلیل اینکه دارای اراده و آگاه است، از سایر موجودات، ممتاز است. بر این اساس علم به قلمرو پدیدارهای بی جان و قوانین آنها که به طور غیر ارادی انجام میگیرد، متعلق است، ولی دین، به قلمرو انسان که موجودی آگاه و با اراده است، تعلق دارد. بر این اساس، اهم مسائلی که به هویت و حیات درونی انسان مربوط میشود، فراتر از دسترس و دامنه علم است. اغلب اضلاع وجودی انسان، فقط در طی و از طریق تصمیمگیری، تعهد و درگیر شدن در متن زندگی معلوم و مفهوم میشود، نه از رهیافت فارغبالانه و خردورزانه دانشمندان. لذا الهیات که به حوزه خودی و استعلا و تعالی می پردازد، هیچ نقطه تماسی با علم ندارد (ایان باربور، علم و دین، ۱۴۹-۱۵۱).

بررسی و نقد

در نقد دیدگاه اگزستانسیالیسم، باید اذعان داشت که تلقی اگزستانسیا لیست ها از دین و دین اقلی، حتی در دین مسیحیت هم ناتمام است؛ گرچه دین از دیدگاه آنها کاربردهای جدی و کارسازی داشته، در سرنوشت انسان تأثیرات عمیقی دارد، برخلاف ادعای ایشان، «متون دینی» نقش مؤثری در تبیین دینشناسی و گستره آن دارد. در ضمن دین به رابطه شخص با شیء نیز میپردازد و از عالم طبیعت نیز گزارش این حقیقت در متن اسلام به روشنی قابل دسترسی است (خسروپناه، مسائل جدید کلامی و فلسفه دین، ۳۰۴/۳).

۳-۴. دیدگاه فیلسوفان تحلیل زبانی

اکثر فیلسوفان تحلیلی به پیروی از ویتگنشتاین، (Wittgenstein Ludwig Josef Johann) معتقدند که علم و دین دو مقوله مستقل و کاملاً متفاوت اند که نه با یکدیگر تعارض می یابند و نه از یکدیگر حمایت می کنند، زیرا اولاً زبان های علم و دین متفاوتاند؛ ثانیاً قلمروهای علم و دین نیز از یکدیگر جدا هستند (مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ۳۶۹).

آنان زبان دین را زبان نیایش و آرامش و زبان علم را طبیعت و مادیات می دانند. زبان دین، نمادین و زبان علم، واقعی و توصیفی است. زبان دین، عرفی و غیردقیق و زبان علم، دقیق و ریاضی است. زبان دین، انشایی و زبان علم اخباری است (همان).

والتر استیس (Walter stace) از فیلسوفان تحلیل زبانی نیز در حلّ تعارض علم و دین به رویکرد جدا انگارانه رو آورد. وی آموزه های دینی را اسطوره و صورت خیالی معرفی کرد؛ صورتهایی که به معانی حقیقیشان دلالت ندارند، بلکه به طریقه های از زندگی و حقیقتی ژرفتر اشاره میکنند (والتر استیس، دین و نگرش نوین، ۲۹۳).

بررسی و نقد

در نقد فیلسوفان تحلیل زبانی باید گفت: زبان دین در قرآن از نظر مفسران بزرگ، ترکیبی است، یعنی ادبی، عرفی، علمی،

نمادین و... می باشد و گاه علاوه بر انشایی، اخباری نیز هست؛ زیرا دین که برای هدایت انسانها آمده، باید واقع انگار باشد پس نه تنها گزاره های دینی معنادار است، که شناختاری و حاکی از واقعیت نیز هستند. علامه

ص: ۱۲۴۷

طباطبایی با توجه به آیه وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا- بِلِسَانٍ قَوْمِهِ (ابراهیم/ ۴) زبان قوم را شامل زبان عربی، ادبی، احساسی، نمادین، علمی و... دانسته است. گرچه عرفا و تفاسیر عرفانی نوعاً زبان قرآنی را نمادین دانسته اند (طباطبایی، المیزان، ۱۶/۱۲).

به علاوه، اگر بر فرض زبان علم، واقعگرا و شناختاری و زبان دین، نمادین و غیرشناختاری یا اسطوره‌های باشد، در این صورت، تعارض میان باورهای دینی و دستاوردهای علمی پدید نمی‌آید (خسروپناه، کلام جدید، گفتار ۱۰ و ۱۳).

دین‌شناسی استیسی نیز با ادیان آسمانی، به ویژه اسلام، سازگاری ندارد. افزون بر این، تبیین وی از عرفان نیز با مشارب مختلف عرفانی ناسازگار است، در حالیکه دین باید برای بیان طریق زندگی از واقعیت و هستی گزارش دهد.

۳-۵. دیدگاه تفکیک بین گوهر و صدف دین

شلا-یر ماخر (Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst) گوهر دین را تجربه درونی می‌داند و معتقد است متون دینی تجربه پیامبر است. به عقیده او تفکیک قائل شدن بین گوهر دین و صدف دین می‌تواند قلمرو علم و دین را تفکیک نماید. در صورت تعارض بین علم و دین، گوهر دین یا هسته دین را باید بر صدف یا پوسته دین مقدم دانست (جان هگ، فلسفه دین، ۲۵۰-۲۴۸).

بررسی و نقد

در نقد نظریه شلا-یر ماخر باید گفت: گوهر دین و صدف دین در قرآن مبتنی بر حقیقت و واقعیت جهان است. درست است که گوهر دین مقدم بر صدف دین است، ولی صدف دین عین حقیقت یا اعتباراتی مبتنی بر واقعیت است.

جمع بندی نقد دیدگاه ها

در جمع بندی از رابطه جدا انگاری علم و دین از منظر اسلام می‌توان گفت: مسلم است که در بسیاری موارد گزاره های علم با بسیاری گزاره های دین هیچ نوع رابطه ای ندارد و در نهایت می‌توان گفت: بعضی گزاره های علم مطابق گزاره های دین است؛ بعضی گزاره های علم مکمل گزاره های دین است و اکثر گزاره های علمی و گزاره های دینی از یکدیگر متمایزند و هیچ گزاره علم حقیقی با گزاره دین حقیقی متعارض نیست.

۴. دیدگاه های مستشرقان پیرامون تباین قرآن و علم

برخی متفکران مسلمان که غالباً مروج افکار علمی مستشرقان، برای پرهیز از گرفتاری در دام تعارض علم و دین، قائل به جدایی و تمایز علم و دین میشوند و گزاره‌های قرآنی را از گزاره های علمی جدا کرده، تلاشهای دانشمندان و مفسران اسلامی متقدم را در این زمینه به جدایی علم و قرآن سوق می‌دهند.

از این قبیل افراد میتوان به پروفیسور احمد دلال (Ahmad Dallal) استاد مطالعات عربی و اسلامی و مسئول دپارتمان عربی دانشگاه جورج تاون واشنگتن دی سی، اشاره کرد. وی با تأثیرپذیری از افکار مستشرقان، تلاش فراوانی دارد که نظر

دانشمندان اسلامی را در باره رابطه قرآن و علم، به رابطه جدایی و تباین سوق دهد. او در مدخل «علم و قرآن» دائره المعارف قرآن لایدن، بحث مفصلی در باره تاریخچه قرآن و علم مطرح می کند و با ذکر اقوال برخی از

ص: ۱۲۴۸

متفکران اسلامی در دوره‌های مختلف و نقد و بررسی دیدگاه مفسران، به تمایز و جدایی علم و قرآن قائل می‌شود. مهم‌ترین مطالب مطرح شده در مدخل علم و قرآن از دیدگاه احمد دلال و نقد و بررسی آنها در ذیل بدین شرح است:

۱-۴. تاریخچه تفسیر علمی جدایی علم و دین است

احمد دلال با ذکر تاریخچه‌ای نه چندان کامل به سیر تاریخی تفسیر علمی اشاره می‌کند. او آغاز مقاله را با ذکر اندیشه‌های ابوریحان بیرونی آغاز کرده و می‌گوید:

«بیرونی در مقام سنجش میان تعارض دین و علم با دیدگاه روایی نجوم اسلامی، اظهار می‌دارد که این دیدگاه بی‌عیب و نقص است. گرچه دین و علم احتمالاً در دوران قدیم اسلام تداخلی با هم نداشته‌اند، به منظور ارائه نمونه‌ای از یک نوع رابطه تکمیلی میان دین و علم که تاریخ آن به قرون اولیه اسلام بر می‌گردد، طبق نظر بیرونی، قرآن نه در کار علم مداخله می‌کند، نه متناقض با حوزه علم سخن می‌گوید» (Dallal, "scirnce and the Quran" Encyclopedia of the (Quran, V.۴, p. ۴۴۰-۴۵۸)

وی در ادامه با تبیین خط مشی رازی و هموعانش در تفسیر و نگرش علمی بر قرآن می‌گوید:

«متن قرآن که رازی و مفسران هموعش می‌خواهند خود را به آن محدود سازند، مفاد علمی ندارد و در محدوده حقایق علمی ترجمه نمی‌شود. قرآن نسبت به وجود حکمت و قدرت نهفته در ورای آفرینش تأکید می‌ورزد، اما هیچ مطلبی درباره نظم دقیق جهان آفرینش نمی‌گوید. پیچیدگی و طبیعت شگفت‌انگیز جهان موجب تقویت ایمان به خدا می‌شود، ولی این پذیرش هیچ نظریه علمی خاصی را در پی ندارد» (Ibid).

سومین مفسر و دانشمند اسلامی که از نظر احمد دلال، قائل به جدایی قرآن و مباحث علمی بوده، نیشابوری است. وی معتقد است، بحثهای نیشابوری درباره پدیده‌های طبیعی با چارچوب کلی دیگر تفاسیر قدیم در دو جهت مهم سازگار است: ۱. از قرآن به عنوان یک منبع شناخت طبیعت استفاده نمی‌کند. ۲. تبیین او از نظریات علمی گوناگون و بیانات مختلف، برای ترجیح یکی نسبت به دیگری انجام نمی‌پذیرد، بلکه این تبیین معمولاً برای اظهار این حقیقت است که قرآن در برابر توضیحات مختلف، نگرش و موضع بی‌طرف دارد (Ibid).

دلال با نادیده گرفتن تاریخچه هزار ساله تفسیر علمی، با اشاره به اقوال مفسران قرن بیستم، آغاز رویکرد علمی به قرآن را از این زمان میدانند. وی دیدگاههای سید جمال اسدآبادی، سید احمد خان هندی، طنطاوی، موریس بوکای، عزالدین دانی و... را بیان می‌کند که به طرح سازگاری قرآن و علم یا اعجازهای علمی و نظریه پردازیهای علمی قرآنی پرداخته‌اند یا قرآن را منبع معرفت و در برخی موارد داور نهایی معرفی نموده‌اند. در پایان، دلال به رویکرد برخی مثل سید حسین نصر اشاره می‌کند که مبانی فرافیزیکی و اسلامی علم و علوم حاوی قداست و مبتنی بر یگانگی معرفت را مطرح و بر نقد معرفت‌شناسی علم جدید تأکید می‌کند (Ibid).

اصولاً- مقاله آغاز مناسبی ندارد، زیرا مطلب را از ابوریحان بیرونی شروع می کند، حال آنکه باید تبیین موضوع و مفاهیم، خصوصاً مفهوم «علم» و تقسیمات آن، از دوره ای پیش از زمان او ذکر شود.

احمد دلال تاریخچه منسجمی از تفسیر علمی قرآن ذکر نمی کند و به صورت گزینشی که معیار آن مشخص نیست،

ص: ۱۲۴۹

افرادی از قرن پنجم و ششم (ابوریحان، غزالی و فخررازی) را ذکر می کند. سپس به دانشمندان قرن اخیر می پردازد؛ بنابراین، بسیاری از دانشمندان در قرون میانی از قلم افتاده اند و تاریخچه بحث حلقه های مفقوده زیادی دارد. وی از ابوریحان بیرونی شروع کرده است، در حالی که بوعلی سینا (م ۴۲۸ ق) در این زمینه پیش گام است و به تطبیق دیدگاههای هیأت بطلمیوسی با آیات قرآن پرداخته است (ابن سینا، رسائل، ۱۲۴-۱۲۵).

نویسنده فاصله هزار ساله در سیر تفسیر علمی قرآن را نادیده انگاشته است؛ چون از ابوریحان (۱۰۵۰ م) به ۱۹۸۰ م جهش کرده است، در حالیکه تفسیر علمی در فاصله بیش از نهمصد ساله فراز و نشیبهای متعددی داشته است؛ هر چند که در صفحات بعدی مقاله به نوعی به برخی شخصیتهای مطرح در تفسیر علمی این دوران مثل ابوحامد غزالی (۵۰۵ ق) و سیوطی (۹۱۱ ق) اشاره کرده است. با این حال، باز به تاریخچه کامل تفسیر علمی اشاره ننموده است.

نویسنده دیدگاه کلی قرآن نسبت به علوم را به روشنی بررسی و بیان نکرده است و باید گفت: روح حاکم بر مقاله بررسی رابطه «قرآن و دانشمندان» است نه «قرآن و علم»! حتی دیدگاههای دانشمندان در پیرامون رابطه «قرآن و علم» را نیز به صورتی جامع بررسی نکرده است (ر. ک: رضایی اصفهانی، نقد مقاله «قرآن و علم» دائرة المعارف لایدن، مجله قرآن و علم، ۱۳۸۶ ش، ش ۱، ۶۱-۱۳۵).

نویسنده ادعای تمایز علم و قرآن اثبات نکرده است، بلکه منقولات ایشان از مفسران هر چند ناقص گواه آن است که آنان قرآن و علم را دو مقوله جدا تصور نمی کردند، بلکه بر اساس نقل همین مقاله برخی صاحب نظران و مفسران مثل غزالی و سیوطی دیدگاه مخالف داشتند. حتی فخررازی در تفسیر خود از یافته های علوم تجربی و کلامی استفاده فراوان کرده است؛ هر چند لغزش هایی نیز داشته اند.

آخرین نقد بر نویسنده در این بخش آن است که مقصود وی از جدایی مفهومی علم و دین دقیقاً روشن نیست که آیا مراد او جدایی حوزه ها، قلمرو و روشهای علم و دین است، یا جدایی تعریف و مفهوم شناسی، یا جدایی به معنای عدم دخالت و نظردهی در مورد موضوعات مشترک که جای بحث فراوان دارد و در مورد قرآن و علم پذیرفتنی نیست.

۲-۴. منشأ مطالعات قرآن و علم

احمد دلال با ذکر اختلافات مبنایی مفسران جدید و قدیم در رویکرد علمی قرآن، توجه و اهتمام قرآن را به کسب دانش می پذیرد. او در این باره میگوید:

«رویکرد قرآن به علم - در واقع رابطه این دو - به سادگی قابل تشخیص نیست و اختلاف دیدگاههای اسلامی جدید و گذشته در این باره اساسی است. به اطمینان می توان گفت: تقریباً همه منابع قدیم و جدید موافق این مطلب است که قرآن تحصیل علم و معرفت علمی را تجویز و حتی تشویق می نماید و افراد را به تدبیر در پدیده های طبیعی به عنوان آیات و نشانه های آفرینش توصیه می کند» (Ahmad, "scirnce and the Quran" Encyclopedia of the Quran, V.۴,)

وی در ادامه با اشاره به فراقرآنی بودن رویکرد علمی قرآن میگوید:

«از مناظره های انجام گرفته در باره قرآن و علوم که بیش از هر جای دیگر در تفاسیر قرآن و در چند تألیف دیگر بروز کرده، استفاده های خاصّی از قرآن ترویج شده یا یک چارچوب قرآنی و فلسفه علم مورد استناد و استشهاد

ص: ۱۲۵۰

قرار گرفته است؛ بنابراین، نقطه آغازین مطالعات قرآن و علم، خود قرآن نیست» (Ibid).

وی همچنین به محکومیت پیشفرضهای نادرست در باره قرآن و علم پرداخته و همگان را به دوری از پیشداوری در باره موضوعات قرآنی دعوت می کند:

«شایسته نیست بکوشیم یک موضع خاص قرآنی درباره علم تعیین نماییم، بلکه مؤثرتر این است که به شیوه ای که در آن رابطه علم و قرآن از سوی اندیشمندان مختلف مسلمان تبیین شده است، نگاهی بیفکنیم. هدف ما به جای معرفی یک الگو یا تصویر ثابت قرآنی درباره علم، باید این باشد که تکامل گفتمان اسلامی راجع به قرآن و علم را ردیابی کنیم» (Ibid).

بررسی و نقد

اینکه نویسنده مقاله بارها بر جدایی قرآن و علم تأکید می کند، اما دغدغه اساسی خود را استقلال معرفت دینی معرفی می کند، جای تعجب دارد.

وی با پیشفرض جدایی و تمایز علم و قرآن وارد بحث شده، اقوال مفسران و دانشمندان اسلامی را بر این پیشفرض حمل میکند و در نهایت به بیطرفی در کسب نظر قرآن قائل میشود. او همگان را به تکامل گفتمان اسلامی دعوت می کند، اما خودش را از این قاعده مستثنا میداند.

کاش نویسنده به این نکته توجه می نمود که چگونه رویکردهای جدید قرآن و علم، با قرآن سر و کار ندارد! ادعا کردن آسان، ولی اثبات آن مشکل است، بلکه همانطور که گذشت، جدا دانستن قرآن و علم با آموزه های قرآنی در زمینه های مختلف علوم ناسازگار است؛ برای مثال در علوم تجربی، برخی از گزاره های علمی در آیات قرآن آورده شده است که از ارتباط و دخالت قرآن در این علوم حکایت میکند. آیاتی که به مسائلی اشاره می کند که هنوز علم آن روز آن مسائل را حل نکرده بود؛ مانند خلقت جهان که در آیه *أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا* (انبیاء/ ۳۰)، جاذبه عمومی در آیه *اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا* (رعد/ ۲؛ لقمان/ ۱۰)، حرکت خورشید در آیه *سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى* (رعد/ ۲؛ فاطر/ ۱۳؛ زمر/ ۵؛ یس/ ۳۸)، نر و ماده بودن گیاهان و سایر موجودات در آیه *وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ* (ذاریات/ ۴۹)، کمبود اکسیژن در ارتفاعات بالای زمین در آیه *يَجْعَلُ صَيِّدَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ* (انعام/ ۱۲۵)، توسعه جهان در آیه *وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* (ذاریات/ ۴۷)، منشأ حیات بودن آب برای تمامی موجودات در آیه *وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ* (انبیاء/ ۳۰) و نقش بادهای در باروری گیاهان در آیه *وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ* (حجر/ ۲۲) مورد اشاره قرار گرفته است.

۳-۴. هدف قرآن از طرح مسائل علمی در قرآن

احمد دلال در بخشی دیگر از مقاله، هدف منحصر به فرد قرآن از تأمل و تدبر در طرح مسائل و گزاره های علمی را چنین بیان میکند: «هدف نهایی از تأمل و تدبر، ایجاد محدودیتهای دانش بشری و ناتوانی آن در درک آفرینش است، نه ایجاد یک حقیقت علمی و اثبات مطابقت آن با قرآن. به علاوه، همان گونه که در تفاسیر فهمیده شده، تأمل و اندیشه ای که قرآن به آن

دعوت می کند، ذاتاً بیرون از متن قرآن قرار می گیرد؛ نه به خود متن برگردد و نه از هیچ طرح و برنامه قرآنی پیروی یا با آن مطابقت می کند. همچنان که این تأمل و تدبیر مستلزم وجود رابطه ای میان علم و

ص: ۱۲۵۱

قرآن نیست.... مرور اجمالی بر شیوه ای که مفسران با آن به استناد و بررسی آفرینش به عنوان دلیلی بر وجود خدا و ویژگیهای او می پردازند، گویای جدایی و تباین اساسی میان علم و قرآن است» (Ibid.)

وی در بخشی دیگر از مقاله، برداشت فخر رازی از آیات قرآن در زمینه جدایی علم و قرآن را اینگونه بیان میکند: «با استفاده از مفاد قرآنی به مفسران توصیه می شود خود را در حوزه متن قرآنی متوقف سازند و تلاش نکنند معرفت نجومی را بر قرآن تحمیل نمایند» (Ibid.)

بررسی و نقد

هدف نهایی و منحصر به فرد از تدبر در قرآن و بررسی رابطه بین قرآن و علم، شامل مطالب متنوعی می شود که یکی از آثار آن اثبات اعجاز علمی قرآن است، ولی همیشه به اعجاز علمی نمی انجامد، بلکه آثار دیگری از قبیل فهم بهتر قرآن، جهت دهی به مبانی علوم انسانی با آموزه های قرآنی، نظریه پردازی های علمی قرآنی و... نیز دارد که نویسنده از آنها غفلت کرده است.

ادعای فراقرآنی بودن تدبر در آیات قرآنی، ادعایی است که نویسنده به علت پیشفرض اشتباه خود، قائل به آن شده است. صراحت قرآن در تدبر و تفکر در متن آن جای هیچ تردیدی را باقی نمیگذارد. قرآن میفرماید: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد / ۲۴)؛ «و آیا در قرآن تدبر نمی کنند، یا بر دل های (آنان) قفل های (مخصوص) آن نهاده شده است؟!».

قرائن فهم آیات قرآن دو دسته است: یک دسته درون متنی است مثل آیات قرآن که قرینه فهم و تفسیر آیات می باشند و دسته دیگر قرائن برون متنی است که سنت، عقل و یافته های اطمینان بخش علوم تجربی را شامل می شوند و بر اساس همین قرائن، روشهای صحیح تفسیری شکل می گیرد؛ بنابراین، قرائن فهم آیات منحصر به قرائن درون متنی نمی شود (رضایی اصفهانی، نقد و بررسی مقاله قرآن و علم دائرة المعارف لایدن، مجله قرآن و علم، ۱۳۸۶ ش، ۱، ۶۱-۱۳۵).

خلط برخی از مباحث موجب شده است که نویسنده، قائل به جدایی قرآن از علم گردد، در حالیکه هر کس می تواند به مفاد علمی آیات قرآن توجه کند و حتی آنها را در قالب نظریه پردازیهای علمی قرآن در حوزه علوم طبیعی مثل وجود موجودات زنده در آسمانها (شوری / ۲۹) مطرح نماید و در همان حال تفکر در این امور را مقدمه توجه بیشتر به خدا قرار دهد و در طبیعت به عنوان نشانه های خالق مطالعه کند. البته منافاتی بین این دو وجود ندارد. پس قرآن و علم از هم جدا نیستند، بلکه سازگار، مؤید و همسو هستند (رضایی اصفهانی، نقد و بررسی مقاله قرآن و علم دائرة المعارف لایدن، مجله قرآن و علم، ۱۳۸۶ ش، ۱، ۶۱-۱۳۵).

شکی نیست که تحمیل نظریه های علمی بر قرآن، لطمات جبران ناپذیری را به وحی الهی وارد کرده است، در حالیکه تفسیر علمی قرآن دست کم به چند گونه صورت می گیرد.

۱. استخراج همه علوم از قرآن: مبنای آن وجود همه علوم بشری در قرآن است (که قبلاً مورد مناقشه قرار گرفت) و معمولاً به تحمیل و تفسیر به رأی منتهی می شود که جایز نیست.

۲. تحمیل نظریه های علمی بر قرآن: به تفسیر به رأی منتهی می شود که جایز نیست.

۳. استخدام علوم در فهم و تفسیر قرآن: اگر با شرایط لازم صورت گیرد، جایز بلکه برای تفسیر قرآن لازم است.

ص: ۱۲۵۲

بنابراین، تفسیر علمی گونه‌های متعددی دارد که یکی از آنها تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن است که موجب تفسیر به رأی می‌شود که جایز نیست، بلکه گناه کبیره به شمار می‌آید. یکی از آثار این شیوه آن است که قرآن تابع علوم متغیر می‌گردد، اما اگر مفسر شیوه‌های صحیح تفسیر علمی مثل استخدام علوم قطعی در فهم و تفسیر قرآن به کار گیرد و معیارهای آن رعایت نماید، از آسیب و تفسیر به رأی در امان است (همان).

۴-۴. نتیجه‌گیری نهایی دلالت در باره رویکرد قرآن به علم

دلالت با بررسی اقوال متفکران متقدم از قبیل بیرونی، رازی و نیشابوری با صراحت تمام اقوال دانشمندان مذکور را به تمایز و جدایی قرآن و علم تفسیر کرده است:

«همان گونه که نگرش کلی نشان می‌دهد، دیدگاه بیرونی موافق با دیدگاه حاکم میان فرهنگ پراکنده تفاسیر قرآنی بود. این نقطه پیوند میان دانشمندانی مثل بیرونی و مفسران قرآن (رازی و نیشابوری)، بیشتر گویای نوعی جدایی مفهومی بین علم و دین در سیر کلی فرهنگ اسلامی دوران قدیم است» (dallal, "Scirnce and the Quran", Encyclopedia of the Quran, V.۴, P۴۴۰-۴۵۸)

احمد دلالت در پایان مقاله به نتیجه‌گیری از مباحث خود پرداخته، دو رویکرد متفاوت مفسران قدیم و جدید را اینگونه بیان می‌کند: «برخلاف آمادگی و میل مفسران معاصر در تضعیف و بیچاندن آیات قرآنی به گونه‌ای که گویای معانی علمی برای آنها بشود، مفسران قدیم از اینکه بخواهند قرآن را تابع یک علم دائم‌التغییر قرار دهند، امتناع می‌ورزیدند. مفسران قدیم در مقام اصرار بر امکان توجیحات علمی مختلف درباره پدیده‌های طبیعی، می‌توانستند استقلال معرفت دینی - قرآنی را نه از طریق گزیده‌هایی از علم، بلکه از راه تطبیق آن با حوزه مستقل خود حفظ نمایند» (Ibid).

بررسی و نقد

برداشت نویسنده مقاله از رویکرد مفسران قدیمی به مبحث قرآن و علم صحیح و پذیرفتنی نیست، تا رویکرد جدید را عدول از آن بدانیم. بر فرض که چنین باشد، آیا عدول از مبانی مفسران قدیمی و اتخاذ بنای جدید، جرم است؟! اگر مفسران دانشمندان مسلمان بنای جدیدی در راستای تکامل اندیشه اسلامی انتخاب کنند یا در مورد مبانی گذشتگان براساس اطلاعات علمی جدید تجدیدنظر کنند، این مطلب در راستای پیشرفت علمی در زمینه مطالعات قرآنی و تولید علم در مباحث میان رشته‌ای، تفسیر می‌شود و نه تنها ممنوع نیست، بلکه مفید و ممدوح است.

برداشت نویسنده از دیدگاه مفسران قدیمی صحیح به نظر نمی‌رسد و برخی صاحب‌نظران مثل غزالی و سیوطی با آن مخالفت کرده‌اند. بر فرض که مفسران قدیمی به مرجعیت علمی قرآن در مورد تعارض نص با ظن علمی تصریح نکرده باشند، نمی‌توان جدایی قرآن و علم را به آنها نسبت داد.

نکته اساسی این است که اصولاً جداانگاری قرآن و علم تصویری روشن و معقول ندارد؛ چرا که چند تصور در این زمینه ممکن است:

الف) روشهای پژوهش قرآنی و علوم تجربی.

ب) برخی حوزه ها و قلمرو قرآن و علم.

ج) اهداف مفسران قرآن و عالمان علوم تجربی.

ص: ۱۲۵۳

د) دیدگاهها در موضوعات مشترک.

جدا انگاری در مورد «الف»، «ب» و «ج» وجود دارد، همان طور که بین بسیاری از علوم هست، ولی این مطلب موجب جدایی مطلق دو رشته علمی نمی شود؛ از اینرو علوم میان رشته ای در علم جدید جایگاه ویژه ای دارد و یکی از زمینه های تولید و رشد علم است، اما در مورد بند «د» که اساس مطلب است، جدا انگاری بی معنا و گاه ناسازگار است و نمی توان دانشمندان هیچ رشته علمی را از اظهار نظر در مورد موضوعات مرتبط با آنها منع کرد. پس به ناچار باید حوزه میان رشته ای برای قرآن و علوم تعریف شود و معیارها و مرجع علمی در تعارضها روشن گردد.

اگر مباحث میان رشته ای برای مفسران قدیمی به روشنی امروز مطرح نبوده، دلیل آن نمی شود که کسی بگوید رویکردهای جدید به این مطلب غلط است یا کسی بگوید قرآن حق دخالت در حوزه های علوم را ندارد؛ چرا که این مطلب به تعطیل کردن بسیاری از آیات حقوقی، اقتصادی، سیاسی، تربیتی و... قرآن می انجامد. (رضایی اصفهانی، نقد و بررسی مقاله قرآن و علم دائرة المعارف لایدن، مجله قرآن و علم، ۱۳۸۶ ش، ۱، ۶۱-۱۳۵).

نتیجه

احمد دلائل تاریخیچه منسجمی از تفسیر علمی قرآن ذکر نمی کند و فاصله هزار ساله در سیر تفسیر علمی قرآن را نادیده انگاشته است. وی دیدگاه کلی قرآن نسبت به علوم را به روشنی بررسی و بیان نکرده است و روح حاکم بر مقاله، بررسی رابطه «قرآن و دانشمندان» است نه «قرآن و علم»! وی همچنین از اثبات ادعای تمایز علم و قرآن ناتوان بوده و توفیقی نیافته است؛ چه وی با پیشفرض جدایی و تمایز علم و قرآن وارد بحث شده، اقوال مفسران و دانشمندان اسلامی را بر این پیشفرض حمل کرده است.

ضعف دیگری دلال در مقاله آن است که وی برخی از مباحث را با هم خلط کرده و سبب شده تا وی به جدایی قرآن از علم قائل گردد. نکته اساسی آن است که اصولاً جدا انگاری قرآن و علم در مقاله مورد نقد تصویر روشن و معقولی ندارد.

ص: ۱۲۵۴

ابن سینا، حسین (۱۴۹۴)، الشفاء، قم، کتابخانه مرعشی.

ابن محمد، مبارک، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم، اسماعیلیان.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.

آریانپور، منوچهر (۱۳۸۸)، فرهنگ فارسی به انگلیسی پیشرو، تهران، نشر الکترونیکی و اطلاع رسانی رایانه امین، چاپ دوازدهم.

استیس، والتر (۱۳۷۷)، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران، حکمت.

باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاه، مرکز نشر دانشگاه.

جلالی، عبدالرضا (۱۳۸۹)، «اعجاز زیست شناسی قرآن»، مجله قرآن و علم، ش ۷.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸)، کلام جدید، قم، نهاد نمایندگی ولی فقیه، نشر معارف.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸)، مسائل جدید کلامی و فلسفه دین ۳، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

دهخدا، علیاکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، الدار الشامیه، بیروت، دارالعلم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۳)، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، تهران، اسوه، چاپ دوم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۶)، «نقد مقاله قرآن و علم دائره المعارف لایدن»، مجله قرآن و علم، ش ۱.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

فراهیدی خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، العین، هجرت، چاپ دوم.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴)، المصباح المنیر، قم، دار الهجره.

مایکل پترسون، ویلیام هاسکر (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهم سلطانی، طرح نو.

مسترحمی، سید عیسی (۱۳۸۹)، «اعجاز نجومی قرآن»، مجله قرآن و علم، ش ۷.

هگک، جان (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی.

Encyclopedia of the Quran, Jane Dammen Mc Auliffe, General Editor, V.۴, P.۴۴۰-۴۵۸

ص: ۱۲۵۵

سازگاری قرآن و علوم طبیعی از منظر مستشرقان

محمدعلی رضایی اصفهانی

استاد جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول)

rezaee@quransc.com

علی اکبر فراهی بخشایش

کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن

aafb۱۳۵۸@chmail.ir

چکیده

برخی از مستشرقان در بحث رابطه علم و قرآن قائل به سازگاری و توافق این دو شده‌اند. مستشرقانی همچون دکتر موریس بوکای، محمد شمیر علی و پروفسور کیث مور که در مباحث مختلف علوم طبیعی قائل به این رابطه سازگارانه شده‌اند.

با بررسی مطالب ایشان در رابطه قرآن و علم در مباحث کیهانشناسی، هیأت، زیستشناسی و علم پزشکی به این نتیجه می‌رسیم که قرآن در این مباحث مطالبی موافق علم بیان کرده است. نظرات این مستشرقان در مسائلی مانند آغاز آفرینش، کثرت آسمان‌ها و زمین، گسترش جهان، حرکتهای خورشید، کیفیت نور ماه و خورشید، پایان عمر خورشید، نقش باروری ابرها، منشا حیات بود آب، زوجیت عمومی موجودات و باروری انسان به وسیله حجم بسیار کوچک دلالت بر سازگاری قرآن با علوم طبیعی دارد.

اما در مورد مسئله امشاج که به جنس مایع بارورکننده اشاره دارد، که برخی از مستشرقان آن را ادعا نموده‌اند، صحیح به نظر نمی‌رسد، چون این تفسیر با معیارهای تفسیر علمی معتبر سازگاری نداشته و موجب افراط در تفسیر آیات قرآن با علم می‌باشد.

کلید واژگان: قرآن، علم، علوم طبیعی، مستشرقان.

مقدمه

دین مبین اسلام به دلیل تفاوت های اساسی که با سایر ادیان از جمله مسیحیت دارد، در مسئله رابطه علم و دین نگرشی متفاوت دارد. قبول دیدگاه تعارض یا تباین علم و دین با معیارهای اساسی این دین آسمانی ناسازگار است؛ زیرا حقیقت متون اسلامی، به ویژه قرآن، توجه شایانی به علم و دانش داشته و انسان‌ها به تفکر و تعمق در اسرار آفرینش دعوت کرده است.

باید توجه داشت هیچ کدام از ادیان الهی با اصل دانش و حقایق علمی مخالفت صریح ندارد، اما هم در مقام عمل و هم از

جهت نظری، هیچ کدام از ادیان آسمانی به اندازه دین اسلام و قرآن کریم انسان را به تفکر و تعمق در آیات آفرینش سوق نداده اند.

ص: ۱۲۵۶

رجوع به سیر تاریخی علم و دین در جهان اسلام، نتیجه ای جز سازگاری این دو نمی دهد. حتی عالمان و دانشمندان اسلامی نیز در این وادی نگرشی مخالف علم نداشته، بلکه در قرون متقدم، خود از اندیشمندان علوم تجربی بوده اند.

۱. مفهوم شناسی توافق (سازگاری)

واژه «توافق» مصدر باب تفاعل از ماده «وَفَقَّ» به معنای هر چیز نزدیک، موافق، متصل و روبه روی هم (فراهیدی، العین، ۱۴۱۰: ۲۲۵/۵)، مطابقت و همسانی میان دو چیز (راغب اصفهانی، مفردات، ۱۴۱۲: ۸۷۷) یکی بودن (فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۶: ۶۶۷/۲)، اتفاق بر امر واحد (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۳۸۲/۱۰)، سازوار آمدن، موافق، مطابق، مناسب، سازگاری (علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷: واژه توافق)، مناسبت، هماهنگی، با هم متفق شدن و موافقت کردن با یکدیگر (محمد معین، فرهنگ معین، واژه توافق) استعمال شده است. معادل انگلیسی این عبارت «Compatible» می باشد.

مراد از توافق در اصطلاح این است که بین علم و دین هیچ گونه تعارض، تضاد و تخالفی وجود ندارد، بلکه آن دو کاملاً با یکدیگر هماهنگی و سازگاری داشته و از تمامی جهات مکمل یکدیگرند (پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ۱۳۷۶: ۳۶۹-۳۷۶).

۲. مراد از توافق علم و دین از نظر اندیشمندان

اندیشمندان درباره مفهوم توافق و سازگاری علم و دین به دو دسته تقسیم می شوند؛ گروهی مراد از توافق را سازگاری و هماهنگی کامل بین علم و دین دانسته اند و گروهی دیگر با قبول استقلال هر کدام از علم و دین، رابطه مکمل بودن علم و دین را پذیرفته اند.

الف) سازگاری علم و دین

علم و دین از موضوع واحد و غایت و هدف واحد سخن گفته اند. در اینجا سازگاری، وحدت و انطباق هست؛ یعنی دین دقیقاً موضوعی از طبیعت را با بیان علل طبیعی آن یاد کرده، علم نیز از طبیعت و علل آن بحث کرده است که این گزاره ها عیناً بر یکدیگر منطبق می باشند؛ مانند آیه وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُيْعُ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ (نمل / ۸۸)؛ «و کوه ها را می بینی، درحالی که آنها را ثابت می پنداری، و حال آن که آنها هم چون حرکت ابرها درگذرند». حرکت کوه ها در دوران معاصر اثبات علمی شده است، حال آنکه قرآن قرن ها پیش از آن سخن گفته است. در این صورت قرآن می تواند زمینه کشف قوانین علمی و الگو باشد؛ بنابراین، بعضی گزاره های علمی دین می تواند راهنمای علوم باشد.

در این گونه آیات، قرآن از طبیعت به عنوان یک منبع شناخت یاد کرده و علل حوادث آن را توضیح داده است. این موارد در زمینه علوم انسانی جدی تر و گسترده تر است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۲/۲۱۳؛ ۱۷۸/۴-۱۹۸).

ب) مکمل بودن علم و دین

برخی از دانشمندان معتقد به سازگاری و توافق مستقیم علم و دین بوده، این دو را مکمل یکدیگر می دانند. بر اساس این دیدگاه، هر چند علم و دین دارای قلمرو مستقل اند، دارای عرصه های مشترک نیز می باشند. کار اصلی علم، طبیعت شناسی و کار اصلی دین، خداشناسی و انسان سازی است. علم راجع به مقولات دینی که مرتبط با علم است، ابراز نظر می کند و دین نیز در باب مقولات علمی که مرتبط با اهداف دین می باشد، اظهار نظر می کند؛ به گونه ای

ص: ۱۲۵۷

که هیچ گونه بر خورد و تعارض رخ نمی دهد.

در دیدگاه های پیشین (تعارض، تباین و تداخل) یا تنها توجه به وجوه ناسازگاری علم و دین شده یا وجوه همانندی آنها در نظر گرفته شده است، اما در این دیدگاه به هر دو توجه شده و باورمندان به این دیدگاه علم و دین را کامل کننده یکدیگر شمرده اند. به تعبیر ماکس پلانک هرگز ناسازگاری واقعی میان علم و دین پیدا نخواهد شد؛ زیرا یکی از آن دو کامل کننده دیگری است. وی می نویسد: «به عقیده من شخص جدی و متفکر، به این امر متوجه می شود که اگر بنا باشد تمام نیروهای نفوس بشری در حال تعادل و هماهنگی با یکدیگر کار کنند، لازم است که به عنصر دینی در طبیعت خویش معترف باشد و در پرورش آن بکوشد» (پلانک، علم به کجا می رود، ۱۳۵۴: ۲۵۳).

این گرایش در دهه های پسین با توجه به روشن شدن کاستی های روش علمی و محدودیت های آن در غرب جایگاه مهمی یافته است و گرایش دوباره غرب به دین که نشانه های آن روز به روز بیشتر آشکار می شود، از آثار این رویکرد جدید است (گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ۱۳۸۰: ۴۹-۵۵).

این رابطه دو گونه متصور است:

اول - مقدمیت گزاره های علمی برای گزاره های دین؛

گزاره های علمی مقدمه گزاره های اصلی دینی واقع شود؛ یعنی شناخت نظم طبیعت، مقدمه شناخت خدا باشد و علم مقدمه درک اهداف اصلی دین قرار گیرد. می توان چنین گفت: عالم آفرینش بر پایه اتقان و نظم دقیق و شگفت آوری استوار است و دانش های تجربی امروز نقش مهمی در شناخت نظم آفرینش دارند. متکلمان، این دانش ها را صغرای (مقدمه) قیاس خود قرار داده، با ضمیمه کردن اصل بدیهی عقلی که نظم در افعال بدون علم و آگاهی فاعل معقول نیست، خدا را اثبات می کنند. قرآن به برهان نظم توجه فراوان نموده است؛ مانند: *إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ* (بقره/ ۱۶۴)؛ «قطعاً در آفرینش آسمان ها و زمین و پی در پی آمدن شب و روز... نشانه هایی هست، برای گروهی که خردورزی می کنند».

دوم - اتحاد در موضوع و افتراق در غایت؛

موضوع علم و دین درباره طبیعت، واحد و غایت آنها متفاوت باشد. در این صورت می توانند مکمل یکدیگر شوند. علم از علل حوادث طبیعی و دین از غایت آنها (کشف معانی پدیده ها که نشانه و آیت خدا است) سخن می گوید؛ مانند: *قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ (عنكبوت/ ۲۰)؛* «بگو: در زمین گردش کنید و بنگرید که چگونه (خدا) آفرینش را آغاز کرد».

قرآن با تأکید بر واقعیت طبیعت، قابل شناسایی بودن قوانین آن و ارج و منزلت طبیعت به عنوان باز نمود علم الهی، نه تنها اساس لازم برای تکون نهاد علم در زندگی بشر را فراهم آورده است، بلکه آن دو را در تعامل تکمیلی با یکدیگر قرار داده است (فغفور مغربی، رابطه گزاره های قرآنی و گزاره های علمی، ۱۳۸۶: ۳۵-۶۰).

دانشمندان زیادی از جمله آلفرد نورث وایتهد، دونالد مک کی، چارلز کولسون، جورج شلزینگر و کارل هایم از دیدگاه «مکملیت» دفاع می کنند (پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ۱۳۷۶: ۳۶۹-۳۷۶).

جورج شلزینگر با این باور که موضوعات، روش ها و غایات علم و دین با یکدیگر متفاوت اند، بر آن شد که نظریه های کلامی را با روش علمی معین کند، اگرچه در این جهت اختلاف نظر فراوان است؛ زیرا برخلاف عده ای

ص: ۱۲۵۸

که معتقدند دین در این روش از استحکام قوی برخوردار می شود، عده ای نیز بر این باورند که این کار سبب تضعیف دین می شود (همان، ۳۶۹).

گروهی نیز با طرح فلسفه پویشی با تکیه بر وحدت ارگانیک علم و دین، در صدد ارتباط بین علم و دین برآمدند. این گروه به تبع آلفرد نورث وایتهد، بر مبنای داده هایی که از ت - جربه دی - نی و علمی ح - اصل کرده اند، ت - فسیری جامع از واق - عیت عرضه م - ی کنند» (همان، ۳۷۰).

دونالد مک کی، دانشمند و فیلسوف انگلیسی با پیشنهاد طرحی دیگر که ما علم و الهیات را مقولاتی بدانیم، می کوشد بر مبنای روش ها و غایات متفاوت، برای موضوعات واحد، انواع متفاوتی از تبیین را عرضه کند؛ بنابراین، مک کی رابطه میان علم و الهیات را رابطه میان دو امر مکمل می داند. وی با اعتقاد به اینکه «اصل مکملیت» بسیاری از منازعات را روشنی بخشیده و نزاع را از میان بخواهد داشت، با تلقی جامعی از علم و دین اطلاق ناصواب روش های علمی بر موضوعات دینی و نیز تجاوز الهیات به حریم مسائل علمی را منتفی می کند (همان، ۳۶۵-۳۷۰).

۳. دیدگاه های مستشرقان درباره سازگاری قرآن و علوم طبیعی

عده ای از مستشرقان و اسلام شناسان خارجی منصف، در مورد رابطه علم و دین، قائل به سازگاری و توافق شده اند. اینان با مطالعه دقیق متون دینی و تطبیق آن با یافته های علم جدید، به این نتیجه رسیده اند. پروفیسور موریس بوکای فرانسوی، دانشمند شهیر و مستشرقی که به دین مبین اسلام گروید، از این دسته است. وی در کتاب «مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم» با بررسی و مقایسه میان گزاره های علمی عهدین و تفاوت آن با قرآن، به نتیجه شگفت انگیزی دست یافت و ادعا کرد که هیچ یک از گزاره های قرآن با علم جدید در تعارض مستقیم نیست، بلکه بسیاری از این گزاره ها در سازگاری و توافق مستقیم با علم روز می باشد.

شرق شناسان در زمینه های متعددی از علوم طبیعی، قائل به سازگاری یافته های علمی با آیات قرآن شده اند؛ این اطلاعات شامل کیهان شناسی، هیأت، اختر فیزیک، بادها، کوه ها، پزشکی، زیست جانوری، گیاه شناسی و... می باشد که در ادامه، برخی از آنها را مورد بررسی قرار می دهیم.

الف) کیهان شناسی

قرآن کریم با اشاره به برخی از گزاره های علمی در زمینه کیهان شناسی و دعوت انسان به تفکر و تعمق در آیات آفاقی آفرینش، انسان را بر وجود عوالمی غیر از این عالم آگاه می کند. بسیاری از سؤالاتی که بشر از آغاز خلقت خویش با آن مواجه بوده، از سوی قرآن جواب داده شده است، سؤالاتی از قبیل اینکه آغاز آفرینش و مراحل خلقت جهان چگونه بوده است؟ آسمان ها و زمین چگونه به وجود آمده اند؟ آیا عالم محدود به این عالمی است که دیده می شود یا آسمان ها و زمین های متعددی وجود دارد؟ و چندین سؤال اساسی دیگر که قرآن کریم در برخی از موارد به نمونه هایی از آن اشاره کرده است.

موريس بوكای در باره ابتدای خلقت جهان و گزارش قرآن از این رویداد، به آیاتی از قرآن که دلالت بر خلقت اولیه آفرینش از دود «دخان» است، اشاره می کند. از دیدگاه او قرآن کریم با صراحت به ترسیم این واقعه پرداخته است: **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ (فصلت / ۱۱)؛** «سپس به آفرینش آسمان پرداخت، در حالی که آن دود

همچنین در آیه ای دیگر پدیده آغاز آفرینش به شکلی دقیق تر تبیین کرده است: **أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا (انبیاء / ۳۰)؛** «آیا کسانی که کفر ورزیدند، اطلاع نیافتند که آسمان ها و زمین پیوسته بودند و آن دو را گشودیم».

پروفسور بوکای با تدبر در آیات فوق و تطبیق با یافته های کیهان شناسی روز می گوید: «بین تصدیق وجود این «دود» که قرآن از آن برای نشان دادن حالت (بیشتر گازی) ماده تشکیل دهنده جهان در مرحله ابتدائی آن سخن می گوید و مفهوم سبحانی نخستین با دانش جدید، ارتباط بارز برقرار است» (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴:۲۰۱).

بوکای در جای دیگر به پدیده الصاق و انفکاک آفرینش اشاره کرده، آن را مطابق علم جدید می داند: «دانش به ما می آموزد، چنانکه به عنوان مثال، تکوین خورشیدی و محصول فرعی آن یعنی (زمین) را در نظر گیریم، جریان امر توسط تراکم سبحانی نخستین و تفکیک آن رخ داده است. این دقیقاً همان است که قرآن به طریق کاملاً صحیح با ذکر ماجراهایی که (دود) آسمانی، ابتدا یک نوع الصاق سپس یک نوع انفکاک را به وجود آورده، بیان نموده است» (همان، ۲۰۰-۲۰۱).

محمد شمشیر علی نیز در مدخل «علم و قرآن» دائره المعارف قرآن اولیور لیمن، آیه ۳۰ از سوره انبیاء را مطابق نظریه مشهور انفجار بزرگ در فیزیک دانسته، می گوید: «به نظر می رسد قرآن در این آیه به نظریه انفجار بزرگ (بیگ بنگ) در خلقت جهان اشاره می کند؛ همان نظریه ای که به عنوان نظریه غالب پذیرفته شده است. این آیه همچنین به خلقت زندگی اشاره می کند؛ بنابراین، پاسخ به دو پرسش عمده بشریت یعنی جهان چگونه خلق شد؟ زندگی چگونه آغاز شد؟ در این آیه نهفته است» (M. ShamsheerAli, Science and the Quran, The Quran : an Encyclopedia, pp : ۵۷۱-۵۷۶).

بررسی

دیدگاه های فراوانی درباره آغاز آفرینش و مراحل که جهان تاکنون پشت سر گذاشته، وجود دارد (رضایی اصفهانی، اعجازها و شگفتی های علمی قرآن، ۱۳۸۹:۳۶-۳۷) که یکی از آنها نظریه «انفجار بزرگ» (Bigbang) است. چنان که ذکر شد، برخی از مستشرقان «رتق و فتق» و «دخان» مورد اشاره در برخی از آیات را اشاره به این مرحله دانسته و آن را توافق علمی قرآن با دانش بشری شمرده اند.

نکات علمی

نظریه «انفجار بزرگ» در اوایل قرن بیستم ارائه و با یافته های ادوین هابل (Edwin hubble) تأیید شد (اوبلاتر، فیزیک نوین، ۱۳۷۰:۵۱). جرج لمایتر بلژیکی و ژرژ گاموف روسی از اولین طرفداران این نظریه بودند (نیکلسون، ۱۸۶ پرسش و پاسخ نجومی، ۱۳۷۵:۱۳۵؛ عدالتی و فرخی، اصول و مبانی جغرافیای ریاضی، ۱۳۸۵:۸۹).

نظریه مذکور که به نظریه «ابر چگال» نیز مشهور است (گراهیل، واژه نامه نجوم و اختر فیزیک، ۱۳۷۸:۲۰)، ادعا می کند که جهان آغازی داشت و به انتهایی می رسد؛ بنابراین، روزگاری «آتش گویی» وسیع از گازهای بی نهایت چگال و سوزان با بیش از تریلیون ها درجه حرارت که بیشتر متشکل از هیدروژن و هلیوم بود، وجود داشت. این

ص: ۱۲۶۰

آتش گوی، ۱۵ میلیارد سال پیش منفجر شد (عدالتی و فرخی، اصول و مبانی جغرافیای ریاضی، ۱۳۸۵: ۸۹). با گذشت زمان، تراکم ماده در بسیاری از نقاط این توده منبسط شونده گاز پدید آمد. این تراکم ها با جذب ماده از محیط اطراف رشد کرد و جهان به توده های بسیار عظیمی از گاز که هریک می رفت تا کهکشانی شود، تقسیم شد (دگانی، نجوم به زبان ساده، ۱۳۸۲: ۱۵۵). از بین نظریه های موجود، این نظریه از لحاظ علمی مقبول ترین نظریه است.

دیدگاه مفسران

بسیاری از مفسران تعبیر «دخان» و متصل بودن آسمان و زمین به هم و جدا شدن آنها از یکدیگر را که در برخی از آیات مطرح شده، بر فرضیه انفجار بزرگ تطبیق داده و آن را سازگاری علمی قرآن با علم روز معرفی کرده اند (ر. ک: طنطاوی، الجواهر فی تفسیر القرآن، بی تا: ۱۹۹/۱۰؛ نجفی، مطالب شگفت انگیز قرآن، ۱۳۷۵: ۱۷؛ افتخاریان، قرآن و علوم روز، ۲۳۵؛ محمد سامی، الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم، بی تا: ۳۴). احمد محمد سلیمان اشاره قرآن به این نکته علمی را نشانه علم غیب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و از اسرار علمی قرآن می داند (سلیمان، القرآن والعلم، ۱۹۸۱: ۵۳) و عبدالرزاق نوفل نیز آیه را گویای نظریه ای جدید و اخبار علمی قرآن می شمرد (نوفل، القرآن والعلم الحدیث، ۱۳۹۳: ۱۶۲).

نتیجه

برخلاف ادعای برخی مستشرقان و نویسندگان مسلمان، فرضیه انفجار بزرگ به رغم شواهد بسیار، هنوز به اثبات قطعی نرسیده است و نمی توان آن را به عنوان فرضیه ای اثبات شده در نجوم دانست. افزون بر این، احتمال های دیگری درباره رتق و فتق ارائه شده است (مسترحمی، قرآن و کیهان شناسی، ۹۲) که شواهد و روایاتی (کلینی، اصول کافی، ۱۴۰۷: ۹۵/۸؛ قمی، تفسیر قمی، ۱۳۶۷: ۷۰/۲) هم آن را تأیید می کند.

در مورد واژه «دخان» نیز از ظاهر آیه استفاده می شود که آسمان ها و زمین مرحله «دخان» را پشت سر گذارده اند و این با نظریه انفجار بزرگ تا حدود زیادی هماهنگی دارد، ولی چون نظریه ها درباره پیدایش جهان متعدد است و هنوز هیچ کدام به طور قطعی به اثبات نرسیده است، نمی توان هیچ یک را به قرآن نسبت داد. البته اگر فرضیه انفجار بزرگ در آینده به صورت قطعی اثبات شود، می توان از آن برای اعجاز علمی قرآن استفاده کرد، ولی آنچه اکنون می توان گفت: این است که فرضیه انفجار بزرگ هماهنگی شگفت انگیزی با ظاهر آیات دارد (مسترحمی، اعجاز نجومی قرآن، ۱۳۹۰: ۹۳-۱۰۳).

دو - کثرت آسمان ها و زمین

وجود آسمان های هفت گانه از جمله گزاره های مشترک علمی در عهدین و قرآن است. قرآن کریم این اعتقاد را حتی از زبان حضرت نوح علیه السلام نقل می کند (نوح/ ۱۵). برخی از اندیشمندان عدد هفت را دلالت بر کثرت دانسته و نتیجه گرفته اند که تعداد آسمان ها منحصر در عدد هفت نیست، بلکه این عدد کنایه از کثرت است (طنطاوی، الجواهر فی تفسیر القرآن، بی تا: ۴۶/۱).

پروفسور موریس بوکای با استناد به برخی از آیات قرآن (بقره/ ۲۹؛ مؤمنون/ ۱۷؛ نوح/ ۱۵-۱۶؛ نبأ/ ۱۲) دلالت عدد هفت را

بر کثرت نتیجه گرفته، معتقد است: عدد هفت در تمام قرآن ۲۴ بار برای شماره گذاری های مختلف به کار

ص: ۱۲۶۱

رفته است و اغلب اوقات معنای کثرت و تعدد را می دهد... در مورد این آیات، مفسران قرآن بر این مطلب اتفاق دارند که عدد هفت تعداد را بدون تصریح دیگری بیان می کند (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴: ۱۹۲-۱۹۳).

بوکای در مورد کثرت و نامعین بودن تعداد آسمان ها در قرآن و تطبیق آن با یافته های جدید نجومی می گوید: تعداد آسمان های وصف شده در قرآن با اشاره به شماره هفت که دلالت بر کثرت دارد، به وسیله دانش جدید و از طریق معلومات فیزیکدانان نجومی، در باره کهکشان های متعدد تأیید می گردد (همان، ۲۰۱).

بررسی و نقد

مسئله هفت آسمان از جمله مسائل مشترک بین برخی از ادیان است که مورد تضارب آرای دانشمندان موحد و ملحد قرار گرفته است. قرآن کریم به صراحت در پنج آیه با عبارت سَبْعَ سَمَاوَاتٍ (بقره/ ۲۹؛ فصلت/ ۱۲؛ ملک/ ۳؛ نوح/ ۱۵؛ طلاق/ ۱۲) و در دو آیه به صورت السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ (اسراء/ ۴۴؛ مؤمنون/ ۸۶) از آسمان های هفتگانه سخن گفته است. در دو مورد نیز به کنایه سخن گفته است که بسیاری از مفسران (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۱۶۱/۷؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۲۲/۱۵؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۹: ۴۰۹/۵) عبارات سَبْعَ طَرَائِقَ (مؤمنون/ ۱۷) و وَ جَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا (نبا/ ۱۳) را نیز اشاره به آسمان های هفت گانه می دانند.

دیدگاه مفسران

مفسران در پی توجیه و انطباق یافته های علمی زمان خود با آیات آسمان های هفتگانه، چند نظریه در این مورد ارائه کرده اند، که مهم ترین آنها عبارت است از:

۱. تطبیق آسمان های هفتگانه با نظریه منظومه بطلمیوسی: از میان دانشمندان اسلامی بوعلی سینا (ابوعلی سینا، رسائل، ۱۳۰۸: ۱۲۸-۱۲۹)، خواجه نصیر الدین طوسی (بهبودی، هفت آسمان، بی تا: ۸)، فخر رازی (فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب، ۳۸۱/۲)، علامه مجلسی (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۷۵/۵۷) و ملا- هادی سبزواری (سبزواری، شرح منظومه، ۱۳۶۹: ۲۶۹) در صدد تطبیق این آیات با منظومه بطلمیوسی بوده اند.

۲. منظور از آسمان های هفت گانه کرات منظومه شمسی است که به دور زمین و خورشید در حرکت هستند (نیازمند شیرازی، اعجاز قرآن از نظر علوم امروزی، ۱۳۳۵: ۱۴۵-۱۶۷؛ بهبودی، هفت آسمان، بی تا: ۱۳).

۳. مقصود از آسمان های هفتگانه مدارهای سیاراتی است که دور خورشید می گردند (تعلیق الخیراء، المنتخب فی التفسیر، ۱۶/۱؛ به نقل از: عمر ابوحجر، التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، ۱۴۱۱: ۳۸۴).

۴. منظور هفت لایه مجزا از اتمسفر است که زمین را در بر گرفته است (مرادی، رازهای آسمان هفت گانه، بی تا: ۸۴).

۵. همه این سیارات، منظومه ها، ستارگان و حتی کهکشان ها فقط آسمان اول قرآن هستند و شش آسمان دیگر خارج از

دیدگاه بشری قرار گرفته اند (صادقی، زمین و آسمان و ستارگان از نظر قرآن، ۱۳۶۵: ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۴۲؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۶: ۲۴/۲۶۱).

۶. آسمان امری معنوی است و مراد از هفت آسمان امور مربوط به مقام قرب، حضور و راه سلوک امر و تدبیر عالم و رفت و آمد ملائکه است که امر الهی از آن طریق جریان می یابد (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۶/۲۴۸؛ ۱۹/۳۲۷؛

ص: ۱۲۶۲

زحیلی، التفسیر المنیر، ۱۴۱۸: ۱۱/۲۹؛ ابو حجر، التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، ۱۴۱۱: ۳۸۳).

۷. عدد هفت در آیات هفت آسمان، واقعی نیست و می تواند تعداد زیادتری آسمان وجود داشته باشد؛ بنابراین، نظریه قرآنی در مورد وجود هفت آسمان، منافاتی با وجود آسمان های متنوع و زیاد نیست. در این آیات عدد قید نیست و عدد هفت در قرآن دلیل بر انحصار تعداد آسمان ها نیست (طنطاوی، الجواهر فی تفسیر القرآن، بی تا: ۴۶/۱).

نتیجه

به نظر می رسد تطبیق هفت آسمان به کهکشان های کشف شده درست نباشد؛ زیرا آنچه از ستارگان که در آسمان دیده می شود، متعلق به آسمان اول است. شاهد این ادعا آیاتی است که ستارگان را تزیینی برای آسمان دنیا (نزدیک تر) معرفی می کند. ماهیت آسمان های دیگر برای ما معلوم نیست. علاوه بر این، ممکن است عدد هفت در این آیه ها عددی کنایی و گویای کثرت آسمان ها باشد. شاید بتوان مسئله هفت آسمان را از پیش گویی های علمی قرآن به شمار آورد که از وجود آسمان هایی غیر از آنچه تاکنون کشف شده [که دارای ستاره است] خبر می دهد (مسترحمی، مقایسه چند منظومه نجومی، ۱۳۹۰: ۱۲)؛ بنابراین، ادعای برخی از مستشرقان در باره تطبیق عدد هفت بر کثرت و نامعین بودن عدد آسمان ها دلالت بر سازگاری قرآن با علوم طبیعی می کند.

سه - گسترش و انبساط جهان

انبساط جهان یکی از باشکوه ترین پدیده های کشف شده دانش جدید است. این نظریه معرفتی است که امروزه کاملاً به اثبات رسیده است و مباحثات دانشمندان تنها درباره الگویی است که این گسترش طبق آن انجام می گیرد. گسترش جهان که از تئوری نسبیت عمومی الهام گرفته، مبنایی فیزیکی در بررسی های طیف کهکشان ها دارد؛ تغییر محل طیف ها با قاعده معین به سوی قرمز به وسیله دور شدن کهکشان ها از یکدیگر بیان شدنی است. به این علت وسعت جهان پیوسته رو به ازدیاد است و هر قدر فاصله از ما بیشتر شود، فراخی به همان اندازه زیادتر می گردد (مسترحمی، قرآن و کیهان شناسی، ۱۳۸۷: ۲۲۵).

قرآن کریم در باره این پدیده به وضوح سخن گفته است: وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (ذاریات / ۴۷)؛ «و آسمان را با قدرت، بنایش کردیم و قطعاً، ما گسترش دهنده هستیم».

موریس بوکای با نقد برخی از ترجمه هایی که در ترجمه این آیه دچار اشتباه شده بودند، ترجمه صحیح آیه را مطابق دانش جدید دانسته و آن را بدون کوچک ترین ابهامی قبول می کند (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴: ۲۲۶).

بررسی و نقد

گسترش آسمان ها از جمله مسائل علمی است که با پیشرفت های نجومی در زمینه نورشناسی مطرح شده است. به نظر برخی دانشمندان و مفسران مسلمان و مستشرقان، قرآن در سوره ذاریات که از گسترش آسمان ها سخن می گوید، به این نکته علمی

اشاره می کند. بسیاری از این بزرگان این آیه قرآن را اعجازی علمی دانسته، آن را سازگار با علوم روز می دانند.

نکات علمی

کیهان شناسان معتقدند پس از انفجار بزرگ، اجزای تشکیل دهنده عالم از هر سو پراکنده شد و این حرکت در

ص: ۱۲۶۳

جهت مختلف ادامه دارد (رضوی، آغاز و انجام جهان بر اساس تئوری جدید، ۷۵). آنان با تجزیه نور ستارگان، این نظریه علمی را تا حد زیادی تقویت کرده اند (جعفری، فرهنگ بزرگ گیتاشناسی، ۱۳۷۹:۱۳۸) و با اندازه گیری میزان قرمزگرایی نور ستارگان توانسته اند سرعت گسترش جهان را اندازه بگیرند (آسیموف کوازارها، تپ اخترها و سیاه چال ها، ۱۳۷۵:۲۶؛ هاو کینگ، تاریخچه زمان، ۱۳۷۵:۵۸).

دیدگاه مفسران

در تفسیر نمونه پس از نقل برخی دیدگاه های گذشتگان در تفسیر آیه، بعضی نظرهای کیهان شناسان درباره گسترش جهان بیان شده و آیه را هماهنگ با جدیدترین یافته علمی دانسته شده است: «این درست همان چیزی است که امروزه به آن رسیده اند که تمام کرات آسمانی و کهکشان ها در آغاز در مرکز واحدی جمع بوده [با وزن مخصوص فوق العاده سنگین]، سپس انفجار عظیم و بی نهایت وحشتناکی در آن رخ داده است و به دنبال آن اجزای جهان متلاشی شده و به صورت کرات درآمده و به سرعت در حال عقب نشینی و توسعه است» (مکارم شیرازی، نمونه نمونه، ۱۳۷۴:۲۲/۳۷۵).

برخی از نویسندگان معاصر نیز در مورد آیه ۴۷ سوره ذاریات، قائل به انبساط جهان هستند و با ذکر شواهد متعدد علمی، توسعه رزق در آیه را معنای مجازی دانسته است، که از توسعه مکانی گرفته شده است (معرفت، التمهید، ۱۴۱۲:۱۱۱/۶-۱۱۴).

یکی از نویسندگان معاصر نیز در این زمینه می نویسد: «آری، قرآن کریم در عصری که نه از دوربین های معمولی خبری بود و نه از تلسکوپ های غول پیکر امروزی، به گسترش و انبساط عالم اشاره کرده است» (نجفی، مطالب شگفت انگیز قرآن، ۱۳۷۸:۲۱-۲۲).

نتیجه

مطابقت ظاهر آیه با یافته های اخیر کیهان شناسی مبنی بر گسترش آسمان ها، برخی را بر آن داشته است که این نظریه علمی را به قرآن استناد دهند، ولی به نظر می رسد تا زمانی که نظریه توسعه جهان و آسمان ها به طور قطعی به اثبات نرسد، نسبت دادن آن به قرآن صحیح نیست؛ اگر چه می تواند به عنوان احتمالی در تفسیر آیه مطرح باشد؛ زیرا ظاهر قرآن با این نظریه هماهنگی دارد و در صورت اثبات قطعی، سازگاری علمی قرآن با علوم بشری شمرده می شود.

چهار: علم هیأت

قرآن کریم در خلال مباحث خود به پدیده های نجومی اشاره کرده و انسان ها را به تفکر در آیات الهی دعوت کرده است؛ پدیده هایی مانند حرکت های خورشید، پایان عمر خورشید، نور ماه و خورشید، وجود جو در اطراف زمین، حرکت زمین، آب های زیر زمینی، بادها و نقش آن در بارور کردن گیاهان، الکتریسیته جوی، خصوصیت ستارگان و سیارات و....

حرکت های خورشید

حرکت خورشید و گردش آن در آسمان از مطالبی است که قرآن به آن اشاره دارد، اما آیا مراد از این حرکات، گردش

ظاهری آن در طول روز است یا اینکه قرآن به حرکت های دیگری اشاره کرده است.

موریس بوکای حرکت دورانی خورشید و ماه را با استفاده از آیه لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ

ص: ۱۲۶۴

سابقُ النَّهَارِ وَ كُلِّ فِي فَلَكِكِ يَسْبِيحُونَ (یس / ۴۰) چنین بیان می کند: بنابراین هویدا می گردد که ریزه کاری لفظی در واژه «سیح» اشاره به حرکت ویژه ماه و خورشید دارد. این نوع حرکات در این دو جسم آسمانی، به وسیله داده های دانش جدید تأیید شده است و قابل درک نیست که مردی از قرن هفتم میلادی هر اندازه هم در آن عصر دانشمند بوده باشد (که محمد صلی الله علیه و آله و سلم در آن زمان نبوده)، توانسته باشد آنها را ابداع کند (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴:۲۱۹).

بوکای با استناد به آیه وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلُّ فِي فَلَكِكِ يَسْبِيحُونَ (انبیاء / ۳۳)؛ حرکت خورشید و ماه را در مدار مخصوص به خود نتیجه می گیرد؛ حرکتی که مخالف هیأت بطلمیوسی مطرح در آن زمان بوده است (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴:۲۱۵). وی با اشاره به نظریه های نوین علمی درباره حرکت خورشید در مدار مخصوص خود می گوید: چنین است حرکت مداری خورشید که قرآن چهارده قرن پیش اعلام کرده و اثبات وجود و مختصات آن، فراورده ای از نجوم نوین است (همان، ۲۱۸).

محمد شمشیر علی نیز در مدخل «علم و قرآن» دائره المعارف قرآن اولیور لیمن می گوید: «جالب است که قبل از کوپرنیک هیچ کس با مفهوم مدار اجرام آسمانی آشنایی نداشت. گرچه این کلمه ۱۴۰۰ سال قبل در قرآن آمده است. حقیقت زیباتر اینکه قوانین آن به تازگی توسط دانشمندان کشف شده است» (The Quran, Science and the Quran, ShamsheerAli, Quran : an Encyclopedia, ۵۷۶-۵۷۱).

بوکای یکی دیگر از حرکات خورشید را بر اساس آیه وَ الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (یس / ۳۸)؛ «و خورشید که تا قرارگاهش روان است؛ این اندازه گیری (خدای) شکست ناپذیر داناست». حرکت خورشید به همراه منظومه شمسی به طرف ستاره و گامی داند و این چنین بیان می کند: «نجوم جدید آن محل را کاملاً مشخص کرده، نام «آپکس» خورشیدی به آن داده است. در واقع، منظومه شمسی در فضا به سوی نقطه ای واقع در صورت فلکی نزدیک ثابت (آلفا) که مختصات آن کاملاً تبیین شده، سیر می کند. این حرکت دارای سرعتی حدود ۱۹ کیلومتر در ثانیه است. نقل همه این داده های نجوم در خصوص این آیه، مناسب و شایسته بود و می توان گفت که این آیه کاملاً موافق با داده های دانش جدید است» (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴:۲۲۵).

بررسی و نقد

امروزه حرکت های زیادی برای خورشید به اثبات رسیده است:

الف) حرکت وضعی که ۲۴/۵ روز به طول می انجامد (جعفری، فرهنگ بزرگ گیتاشناسی، ۱۳۷۹:۱۴۹).

ب) حرکت انتقالی به سمت شمال آسمان با سرعت ۱۹/۵ کیلومتر در ثانیه.

ج) حرکت انتقالی به همراه منظومه شمسی به دور مرکز کهکشان با سرعت ۲۲۵ کیلومتر در ثانیه (خویی، مرزهای اعجاز، ۱۳۷۳:۲۴۶).

د) حرکت هایی که در خود خورشید به دلیل گاز بودن جرم آن و انفجارهای درونی صورت می گیرد (عدالتی، اصول و مبانی جغرافیای ریاضی، ۹۸:۱۳۸۵؛ سیدر، اساس ستاره شناسی، ۱۶۵:۱۳۸۴).

نتیجه

ص: ۱۲۶۵

با توجه به کشفیات جدید مبنی بر حرکات گوناگون خورشید می توان ادعای سازگاری این گزاره قرآنی با دانش عصر جدید را پذیرفت؛ زیرا این کشفیات از حالت فرضیه و نظریه خارج شده، در حدّ مسلمات علمی می باشند. اما محدود کردن حرکت خورشید به حرکت هایی که فعلاً کشف شده و تطبیق ظاهر آیات قرآن با این حرکات محدود، موجب می شود که شاید کیهان شناسی در آینده برخی از حرکات دیگری نیز برای خورشید کشف کند که منافات با برخی از تفاسیر دارد. لذا اصل حرکت در خورشید با تمامی خصوصیاتش مورد تأیید قرآن است. بنابراین ادعای برخی از مستشرقان و دانشمندان مسلمان در رابطه توافق و سازگاری قرآن با علوم جدید در مورد حرکت های خورشید را می توان پذیرفت و آن را اعجاز علمی قرآن دانست.

پنجم - نور ماه و خورشید در قرآن

نور ماه و خورشید و چگونگی نور افشانی این دو پدیده آسمانی در عهدین و کتب سایر ادیان گزارش شده است؛ مثلاً عهدین خورشید و ماه را «روشنگران» توصیف کرده، یکی را بزرگ و آن دیگری را کوچک می داند (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴: ۲۱۰)، اما قرآن بر خلاف عهدین، در گزارشات خود با دقت در تعبیر از نور ماه و خورشید، به فرق اساسی ماه و خورشید اشاره می کند.

بوکای با استناد به برخی از آیات (نوح/ ۱۵-۱۶؛ نأ/ ۱۲-۱۳) از جمله آیه تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ جَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَ قَمَرًا مُنِيرًا (فرقان/ ۶۱)، فرق اساسی نور در خورشید را چنین بیان می کند: «در اینجا ماه مانند جسمی که روشن می کند، یعنی «منیر» که از ریشه نور مشتق شده، تعریف شده است، لکن خورشید به مشعل یا چراغ پرفروغی که از خود نور دارد، تشبیه شده است... می دانیم که خورشید ستاره ای است که به وسیله احتراقات داخلی حرارت شدید و نور تولید می کند، حال آنکه ماه از خود نوری نداشته، فقط نور خورشید دریافتی را منعکس می کند؛ بنابراین، در متن قرآن هیچ چیزی وجود ندارد، که مخالف دانش جدید در این عرصه باشد» (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴: ۲۱۰-۲۱۱).

بررسی و نقد

خداوند سبحان خورشید را به گونه ای آفریده که نورش ذاتی است و منبع تولید نور می باشد، ولی ماه را به گونه ای دیگر قرار داده که از خود نور ندارد، بلکه نور آن اکتسابی و عرضی بوده، از خورشید سرچشمه می گیرد. به همین دلیل، قرآن کریم درباره روشنایی آنها از واژه های مختلف استفاده کرده است. به خورشید «سراج» (چراغ) گفته است، چرا که نور بیشتری دارد و از درون خودش سرچشمه می گیرد، اما ماه را با واژه «منیر» (تابان) توصیف کرده است؛ یعنی ماه، تابان، درخشنده و روشن کننده شب است، ولی این نورانی بودن و درخشندگی، عرضی است و از خورشید گرفته شده است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۸/۲۲۷).

خورشید با انجام فرایند «هم جوشی هسته ای» به تولید نور و گرما می پردازد. در این فرایند، چهار هسته هیدروژن پس از هم جوشی به یک هسته هلیوم تبدیل می شود. این مسئله باعث می شود در هر ثانیه پنج میلیون تن از جرم خورشید به صورت انرژی الکترو مغناطیسی تابش شود (سیدر، اساس ستاره شناسی، ۱۳۸۴: ۱۶۵).

قرآن کریم با تعابیر متفاوتی از نور خورشید و ماه یاد می کند (نوح / ۱۶؛ یونس / ۵؛ انبیاء / ۴۸؛ فرقان / ۶۱؛ نبأ / ۱۳). این

ص: ۱۲۶۶

تمایز بیانی در نگاه به نور در خورشید و ماه، توجه مفسران را جلب کرده است. خورشید در آیه پنجم سوره مبارکه یونس، چراغ و ماه، نور قرار داده شده است. برخی از نویسندگان این مطلب را اعجاز علمی قرآن دانسته و می نویسند: «بدون تردید نورزایی خورشید و نور مستقل نداشتن ماه در این آیه تصریح شده است» (عرفان، اعجاز در قرآن کریم، ۱۳۷۹: ۱۵۵).

گروه زیادی از مفسران با توجه به شگفتی علمی قرآن در تعبیر از نور خورشید و ماه، این تعبیر قرآنی را حاکی از اختلاف اساسی در نور ذاتی و عرضی داشتن این دو دانسته اند (ر. ک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۶: ۲۲۷/۸؛ صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ۱۳۴۴: ۱۴/۱۹؛ مغنیه، تفسیر الکاشف، بی تا: ۱۳۵/۴؛ نجفی خمینی، تفسیر آسان، ۱۳۹۸: ۷/۷۸؛ فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۱۴۱۹: ۱۱/۲۶۹).

نتیجه

در برخی از آیات قرآن به نور خورشید با تعبیر «ضیاء» و نور ماه با تعبیر «نور» اشاره شده است. آنچه در برخی از کتاب های تفسیری آمده است، مبنی بر اینکه «ضوء» نور ذاتی و «نور» نور عارضی است، مؤید نکته ای است که درباره آن ادعای اعجاز شده است، اما لازم به ذکر است که دانشمندان از دوره های پیش از اسلام با توجه به پدیده خسوف، به عارضی بودن نور ماه پی برده بودند و نور و گرمابخشی خورشید باعث می شد آن را همچون چراغی بدانند؛ لذا با اینکه این حقیقت قرآنی با دانش امروزی توافق دارد، می توان گفت: این گزاره پیش گویی علمی قرآن نبوده، بلکه مردم عصر نزول از این معارف در حد متعارف آگاهی داشته اند. البته تدبیر و تفکر در تعارض نداشتن قرآن در گزاره های علمی با دانش امروزی، ما را به سازگاری این کتاب با معارف بشری نیز رهنمون می کند.

شش - پایان عمر خورشید

عمر خورشید و اجل معدود آن طبق برآورد کیهان شناسان، ۱۰ میلیارد سال می باشد که هم اکنون چهار و نیم میلیارد سال آن سپری شده و پنج و نیم میلیارد سال مانده است؛ بنابراین می توان گفت: خورشید در نیمه دوم حیات خویش سیر می کند. قرآن کریم بر اساس برخی آیات به صراحت به پایان عمر خورشید اشاره می کند (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴: ۲۲۴).

بوکای با استناد به برخی آیات (رعد/ ۲؛ لقمان/ ۲۹؛ فاطر/ ۱۳؛ زمر/ ۵) مانند آیه وَ سَيَخْرُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى (زمر/ ۵)، پایان عمر خورشید را نتیجه می گیرد؛ بنابراین، نقل این گزارشات قرآنی نشان دهنده توافق و سازگاری قرآن و علم می باشد (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴: ۲۲۴-۲۲۵).

بررسی و نقد

مرگ خورشید و پایان عمر آن از موضوع های مطرح شده در دانش نجوم است. در قرآن کریم آیاتی از احوال قیامت ذکر شده که در آن کم سو شدن نور خورشید و خاموشی آن ترسیم شده است (تکویر/ ۱). برخی دانشمندان با تطبیق این آیات با دانش جدید، اشاره قرآن به پایان عمر خورشید را اعجاز علمی قرآن و سازگاری با دانش جدید دانسته اند.

خورشید در هر ثانیه ۵۴۶ میلیون تن هیدروژن به عنوان سوخت مصرف می کند که از این مقدار ۵۶۰ میلیون تن هلیوم

به وجود می آید، ۴ میلیون تن دیگر که فقط ۷٪ سوخت مصرفی می باشد، تبدیل به انرژی می شود که در نهایت به صورت نور و گرما انتشار می یابد (اوبلاکر، فیزیک نوین، ۱۳۷۰:۲۰). خورشید پس از سوزاندن هیدروژن و هلیوم، چون از دمای کافی برای سوزاندن کربن برخوردار نیست، فرو می ریزد و به صورت غول قرمز درخواهد آمد. در این زمان خورشید آن قدر بزرگ خواهد شد که احتمالاً مدار عطارد و زهره را در بر خواهد گرفت. در مرحله بعدی، خورشید به کوتوله سفید تبدیل خواهد شد و در پایان دمای آن به صفر مطلق که برابر ۲۷۳ درجه سانتیگراد زیر صفر است، کاهش خواهد یافت (عدالتی، اصول و مبانی جغرافیای ریاضی، ۱۳۸۵:۹۷).

با وجود نیاز عظیمی که خورشید به سوخت دارد، می تواند به مدت ۱۰ میلیارد سال بدرخشد که از این عمر طولانی حدود ۵ میلیارد سال را گذرانده است؛ بنابراین، هم اکنون خورشید در نیمه راه زندگی خود قرار دارد (اوبلاکر، فیزیک نوین، ۱۳۷۰:۲۱).

دیدگاه مفسران

به عقیده برخی از مفسران و نویسندگان مسلمان این آیه پایان یافتن انرژی خورشید را متذکر می شود. آیت الله مکارم شیرازی در مورد آیه نخست سوره تکویر می نویسد: «طبق گواهی قرآن، در پایان جهان، پرفروغ ترین مبدأ نور در منظومه شمسی که مایه روشنی تمام سیارات است، خاموش و جمع می شود و ستارگان دیگر نیز به همین سرنوشت گرفتار می شوند؛ بنابراین، بر اساس نظر دانشمندان کیهان شناسی در این عصر، این گزاره قرآنی موافق با دانش جدید است» (مکارم شیرازی، پیام قرآن، ۱۳۷۶:۳۳/۶-۴۴).

برخی از نویسندگان معاصر مسلمان معتقدند این مسئله امروز بی تردید است که سوخت خورشید کم می شود تا رو به خاموشی رود. در قرآن عزیز، سوره تکویر به نام خاموشی است (عرفان، اعجاز در قرآن کریم، ۱۳۷۹:۱۵۵). عمر خورشید و دیگر ستارگان در اثر فعل و انفعالات هسته ای به پایان می رسد (نجفی، مطالب شگفت انگیز قرآن، ۱۳۷۸:۱۳۴).

نتیجه

آیات متعددی با تعبیری همچون *أَجَلٍ مُّسَمًّى* (رعد/۲؛ فاطر/۱۳؛ زمر/۵؛ لقمان/۲۰) به مرگ خورشید و پایان یافتن عمر خورشید سخن می گویند. تعبیر «تکویر» نیز که به معنای درهم پیچیده شدن است، می تواند به مراحل پایانی عمر خورشید و کم نور شدنش اشاره داشته باشد.

نکته مهم در این مورد و برخی موارد مشابه این است که این آیات درباره وقایع پایان این جهان و قیامت سخن می گویند که در آن زمان، تغییرهای نظام هستی ناگهانی و یکباره رخ خواهد داد؛ در حالی که مرگ خورشید که در دانش نجوم بررسی می شود، روندی طبیعی دارد و میلیون ها و حتی میلیاردها سال به طول خواهد انجامید. این نکته موجب می شود در تطبیق این دو مسئله بر هم، برخی پرسش ها و ابهام هایی پیش آید که نیاز به تأمل و تحقیق بیشتری دارد. البته با توجه به اینکه در تفکرهای نجومی قدیمی به ارث رسیده از ارسطو، خورشید و اجرام فضایی (مافوق القمر) ابدی و زوال ناپذیرند (ارسطو، در

آسمان، ۴۳:۱۳۷۹ و ۵۰؛ کرومبی، از اوگوستین تا گالیه، ۱۳۷۳:۱/۸۶) می توان برخی آیه ها را که ظاهراً از روند طبیعی مرگ خورشید سخن می گویند، تصحیح کننده این دیدگاه دانست.

اگر چه در قرآن کریم به مرگ خورشید و ستارگان و در هم ریختن نظام آنها به طور کلی اشاره شده است، با توجه

ص: ۱۲۶۸

به تعدد نظریه ها در این مورد (انفجار بزرگ = از دست دادن حرارت) و عدم اثبات قطعی آنها، نمی توان یک نظریه را به قرآن نسبت داد.

مطالب آیات قرآن در مورد پایان عمر خورشید با نظریه های علمی موجود تا حدود زیادی سازگاری دارد که این مطلب نوعی رازگویی علمی قرآن به شمار می رود که اگر روزی از نظر علمی به صورت قطعی اثبات شود، می تواند اعجاز علمی قرآن تلقی شود (رضایی اصفهانی، اعجازها و شگفتی های علمی قرآن، ۱۳۸۹: ۱۲۲-۱۲۳).

هفت - بادهای بارور کننده

موجودات زنده به شرط بارور شدن، قابلیت زنده ماندن و ادامه حیات دارند. در این میان، روش های متنوعی در طبیعت برای باروری موجودات زنده وجود دارد. یکی از روش ها باروری توسط باد می باشد که شامل گیاهان و ابرها می گردد. قرآن کریم در چند آیه به نقش باد در لقاح و زایا کردن اشاره کرده است. این پدیده در عصر نزول قرآن ناشناخته بود و با کشفیات قرون جدید، حقیقت علمی قرآن به اثبات رسیده است.

بوکای با ذکر آیاتی (مؤمنون / ۱۸؛ ق / ۹-۱۱) از قرآن از جمله آیه وَ أَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَ مَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ (حجر / ۲۲)، این آیات را مطابق دانش روز دانسته، دو نوع تفسیر برای لقاح توسط باد مطرح می کند: «برای این آیه دو تعبیر وجود دارد. بادهای آبستن کننده می توانند به عنوان بارور کننده نباتات به وسیله نقل پلن تلقی شوند همچنین ممکن است اصطلاح مستعاری باشد که متشابهاً نقش بادی را به خاطر آورد که از ابری سترون، ابری زایا بسازد، چنانکه در برخی از آیات (فاطر / ۹؛ روم / ۴۸؛ فرقان / ۴۸-۴۹؛ جاثیه / ۵؛ اعراف / ۵۷) نیز مراد همین مورد است» (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴: ۲۳۵).

بررسی و نقد

موجود نر و ماده ای وقتی ثمر می دهند که بارور شده باشند و باروری موجودات در سایه لقاح و آمیزش آن دوست؛ لذا در صورتی که باروری صورت نگیرد، در نتیجه آمیزشی نیز صورت نگرفته است. قرآن کریم با اشاره به نقش ابرها در آمیزش موجودات، پرده از یکی از اسرار طبیعت برمی دارد.

اسرار علمی

محققان و مفسران در مورد آیه وَ أَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ (حجر / ۲۲) سخنان مفصل و مبسوطی دارند. در این میان سه دیدگاه مختلف در مورد تلقیح گیاهان مطرح است. هر کدام لقاح را نوعی اشاره به مسائل علمی مطرح شده در قرآن دانسته اند (رضایی اصفهانی، اعجازها و شگفتی های علمی قرآن، ۱۳۸۹: ۱۸۳).

۱. لقاح در گیاهان

برخی مفسران آیه مورد نظر را به نقش بادهای در تلقیح گیاهان تفسیر کرده اند (ر. ک: کاشانی، تفسیر منهج الصادقین،

۱۳۳۶: ۱۵۸/۵؛ حسینی همدانی، انواردرخشان، ۳۵/۹) علامه در این باره می نویسد: امروزه در مباحث گیاه شناسی مسلم شده که مسئله نر و مادگی در تمام گیاهان هست و بادها در وزش خود ذراتی از گرد گل گیاه نر را به گیاه ماده منتقل می کنند و آن را بارور می سازند. قرآن کریم در آیه مورد بحث از همین حقیقت پرده برداری می کند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۴۷/۱۲).

یکی از نویسندگان معاصر در این باره می نویسد: در آیه، موضوع تلقیح گیاهان به وسیله بادها به روشنی بیان شده

ص: ۱۲۶۹

است. ضمناً مسئله نر و ماده داشتن گیاهان نیز استفاده می شود (سرفرازی، رابطه علم و دین، بی تا: ۳۶؛ نیز، ر. ک: سلیمان، القرآن والطب، ۱۹۸۱: ۲۴-۲۶؛ خویی، مرزهای اعجاز، ۱۳۷۳: ۱۱۸؛ هاشمی نژاد، رهبران راستین، ۱۳۵۴: ۲۸۸-۲۹۱).

۲. لقاح ابرها

بسیاری از محققان و مفسران اسلامی باروری ابرها توسط باده‌ها را ضمن آیه مورد نظر پذیرفته اند (ر. ک: طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۵۱۳/۶؛ مغنیه، تفسیر الکاشف، بی تا: ۴/۴۷۲؛ صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ۱۳۶۵: ۱۶/۱۵۳؛ امین، راه تکامل، ۵۷؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۱۱/۶۱؛ ابو حجر، التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، ۱۴۱۱: ۴۶۱-۴۶۳).

۳. لقاح ابرها و گیاهان

برخی آیه ۲۲ سوره حجر را ناظر به تلقیح در عالم نباتات و دنیای ابرها دانسته اند (نجفی، مطالب شگفت انگیز قرآن، ۱۳۷۸: ۶۲). برخی نیز با طرح آیات مربوط به لقاح ابرها، آنها را اشاره به «باده های نر» که ابرها را حرکت می دهند و در سرزمین های دیگر می برند و به باران تبدیل می شود، می دانند و نقش باده‌ها در گرده افشانی گل ها و کشاورزی را مطرح می کنند و آن را یکی از پیش گویی های علمی قرآن می دانند (زمانی، پیشگویی های علمی قرآن، ۱۳۵۰: ۹۱-۹۳).

معنای آیه را عام دانسته، شامل لقاح در ابرها و گیاهان تفسیر کرده اند (ر. ک: سادات، زنده جاوید و اعجاز قرآن، ۱۳۵۷: ۳۵؛ مغنیه، التفسیر المبین، بی تا: ۳۴؛ مصطفوی، تفسیر روشن، ۱۳۸۰: ۱۲/۳۱؛ رضایی اصفهانی، اعجازها و شگفتی های علمی قرآن، ۱۳۸۹: ۱۸۸).

نتیجه

از آنجا که «لواقح» در آیه به صورت مطلق آمده و مشخص نشده که لازم است یا متعدی و در صورت متعدی بودن، متعلق به ابرها است یا گیاهان، نمی توانیم هیچ کدام از دو احتمال در آیه را نفی کنیم.

نتیجه گیری نزول باران از آسمان، در ادامه آیه که می فرماید: فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً (حجر/ ۲۲) معنای لقاح ابرها را قوت می بخشد و آیه را منحصر در آن می گردانند. از طرف دیگر می توان گفت که صدر آیه یک مطلب کلی (لقاح باده‌ها)، اعم از ابرها یا گیاهان را ذکر می کند و در ادامه یکی از مصادیق این لقاح را بیان می کند؛ بنابراین، بر اساس برخی از آیات دیگر و بررسی آنها، نمی توان آیه مورد نظر را منحصر در یکی از لقاح ها دانست، بلکه شامل لقاح در ابرها و گیاهان با هم می شود؛ لذا لقاح در آیه مورد بحث می تواند چیزی فراتر از لقاح در ابرها و گیاهان باشد و لقاح ابرها و گیاهان دو مصداق برای لقاح باد است. ممکن است در آینده با پیشرفت علمی بشر، تأثیرات ابرها در موارد دیگری نیز اثبات شود. بنابراین، اشاره علمی قرآن به لقاح ابرها از سازگاری قرآن با دانش جدید و اعجاز علمی قرآن به شمار می رود. اما نقش باده‌ها در لقاح گیاهان را می توان سازگاری قرآن با دانش جدید دانست، ولی ادعای اعجاز علمی نمی توان کرد؛ زیرا انسان ها حتی قبل از اسلام به صورت اجمالی از تأثیر گرده افشانی برخی از گیاهان اطلاع داشته اند (رضایی اصفهانی، اعجازها و شگفتی های علمی قرآن،

۱۳۸۹:۱۸۸-۱۸۹).

ب) علم زیست شناسی

ص: ۱۲۷۰

قرآن کریم در بسیاری از آیات خود به زیست‌شناسی موجودات اشاره کرده است. پدیده خلقت انسان، تولید مثل در گیاهان و زوجیت عمومی موجودات زنده، مراحل تکامل جنین، منشأ حیات بودن آب و تأثیر آن بر زندگی کل موجودات زنده، از مباحثی است که قرآن به وضوح به آن پرداخته است.

یک - آب منشأ حیات

یکی از مسائل اساسی که همیشه فکر بشر را به خود مشغول کرده، مسئله منشأ و آغاز پیدایش حیات در زمین بوده است. علت اصلی وجود حیات و زندگی در کره زمین طبق گفته قرآن آب می‌باشد. قرآن در حالی که به منشأ حیات در سطحی کلی می‌نگرد، با ایجاز بسیار در آیاتی این مطلب را شرح می‌دهد. متخصصان و محققان علوم در این باره اظهار نظرهای کرده‌اند که می‌شود دیدگاه قرآن را با آن نظریه‌ها منطبق دانست.

پروفسور موریس بوکای با دقت در آیه وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (انبیاء/ ۳۰)، نتیجه می‌گیرد که گزارش قرآن از منشأ حیات در زمین طبق این آیه و برخی آیات دیگر (طه/ ۵۳؛ نور/ ۴۵) مطابق با دانش نوین است. او در این باره می‌نویسد: عبارت مزبور می‌تواند این را معنا دهد که هر چیز زنده از آب به عنوان ماده اصلی ساخته شده است. یا اینکه هر چیز زنده اصلش آب است. هر دو معنا کاملاً با داده‌های علمی موافق است. دقیقاً نیز چنین است که زندگی منشأ آبی داشته و آب اولین تشکیل‌دهنده هر سلول زنده است (بوکای، مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۷۴: ۲۵۰). وی سپس به دو معنای «ماء» یعنی آب و مایع اشاره کرده و سپس به قول سوم در آیات مورد نظر یعنی نطفه حیوان اشاره می‌کند و تأکید می‌نماید که هر سه تفسیر با داده‌های علمی جدید منطبق است و هیچ‌یک از اساطیری که در زمان نزول قرآن در باره منشأ حیات شیوع فراوانی داشت، در متن قرآن جایی ندارد (همان، ۲۵۱).

بررسی و نقد

قرآن کریم در آیات متعددی (انبیاء/ ۳۰؛ هود/ ۷؛ نور/ ۴۵؛ انعام/ ۹۹؛ ابراهیم/ ۳۲؛ طه/ ۵۳) بر مسئله تأثیر آب در جهان و پیدایش تمامی موجودات از آب اشاره کرده است. اما اینکه مراد از آب چیست و چگونه منشأ تمامی موجودات زنده است، میان دانشمندان بحث و گفت‌وگوست.

مراد از آب (منشأ حیات) در قرآن

۱. منی و نطفه.

۲. منظور ماده اصلی موجودات زنده از آب است.

۳. مقصود پیدایش نخستین موجود از آب است.

۴. مقصود مایع آب ماندی است که خلقت جهان از آن بنا شده است.

آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر آیه ۳۰ انبیاء وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (انبیاء / ۳۰) سه احتمال نخست را مطرح می کند. سپس ذیل آیه وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (هود / ۷) به احتمال چهارم هم اشاره کرده و می گوید: «عرش» در اصل به معنای «سقف» یا «شیء ای سقف دار» است و به تخت های بلند همانند تخت های سلاطین گذشته و همچنین داربست هایی که درخت های مو و مانند آن را روی آن قرار می دهند، نیز عرش گفته می شود. اما این کلمه

بعداً به معنای قدرت نیز به کار رفته است؛ همان گونه که واژه «تخت» در فارسی نیز به همین معنا استعمال می شود.... در آغاز آفرینش، جهان هستی به صورت مواد مذابی بود. سپس در این توده آب گونه، حرکات شدید و انفجارات عظیمی رخ داد و قسمت هایی از سطح آن پی در پی به خارج پرتاب شد. این اتصال و به هم پیوستگی به انفصال و جدایی گرایید و کواکب و سیارات و منظومه ها یکی بعد از دیگری تشکیل یافتند؛ بنابراین، جهان هستی و پایه تخت قدرت خدا نخست بر این ماده عظیم آب گونه قرار داشت (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۲۵/۹-۲۶)

علامه طباطبایی رحمه الله ذیل همین آیه می نویسد: هر آنچه از اشیای زنده می بینیم، از آب خلق شده است. پس ماده حیات آب است و بر آب بودن عرش، کنایه از مالکیت خدای تعالی است که در آن روز مستقر بر این آب بود که گفتیم ماده حیات و زندگی است؛ چون عرش و تخت سلطنت هر پادشاهی عبارت است از محل ظهور سلطنت او و استقرار پادشاه بر آن محل (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۰/۱۵۵).

آیت الله معرفت با ذکر روایاتی در مورد آفرینش همه چیز از آب می نویسد: نصوص شرعی دلالت دارد که آب اولین چیزی بوده که از جسمانیات خلق شده است. قرآن کریم بر اساس آیاتی به صراحت اشاره دارد که اصل حیات از آب بوده است (معرفت، التمهید، ۱۴۱۲: ۶/۳۱-۳۳).

برخی دیگر از مفسران معنای وابستگی حیاتی موجودات زنده به آب را معنای محتمل در آیه دانسته اند (مغنیه، التفسیر المبین، بی تا: ۴۲۳؛ فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۱۴۱۹: ۱۵/۲۱۸).

برخی از نویسندگان معاصر عرصه قرآن پژوهی با اشاره به برخی از آیات قرآن، نظریه «آب به عنوان عنصر اصلی خلقت» را قبول کرده اند (ر. ک: پاک نژاد، اولین دانشگاه آخرین پیامبر، بی تا: ۱۳۵/۱-۱۴۴؛ احمد امین، راه تکامل، ۳۲).

نتیجه

از مجموع دیدگاه های دانشمندان و مفسران، به دست می آید که چهار نظریه اساسی در این باره وجود دارد.

۱. اگر آیه را طبق گفته برخی از مستشرقان و مفسران اسلامی به منی تفسیر کنیم، این تفسیر با حیات برخی از موجودات، از قبیل انسان و غالب حیوانات سازگار است، اما اشکال این تفسیر آن است که همه موجودات از منی و نطفه خلق نشده اند؛ لذا عمومیت آیه تخصیص می خورد.

۲. اگر مقصود این باشد که ماده اصلی موجودات زنده از آب تشکیل شده است، این تفسیر با ظاهر برخی از آیات (انبیاء/ ۳۰) سازگاری دارد، اما با آیه ۴۵ سوره نور سازگاری ندارد؛ زیرا در این آیه از منشأ خلقت سخن گفته شده، نه ماده تشکیل دهنده و عامل حیات موجودات.

۳. اگر مراد پیدایش نخستین موجود از آب باشد، این تفسیر با ظاهر تمامی آیات سازگاری دارد و یافته های علمی نیز آن را تأیید می کنند.

۴. خلقت جهان از مایع آب مانند بوده است، این تفسیر با معنای لغوی آیه سازگاری دارد، اما فقط شامل آیه ۴۵ نور می باشد و با بقیه آیات تطبیق پذیر نیست.

با توجه به تفسیرهای مختلف آیات مورد بحث، نمی توان یک تفسیر را به صورت قطعی به آیات نسبت داد و بقیه را نفی کرد؛ چنان که برخی از مفسران، اقوال را جمع کرده، به تفسیرهای مختلف اشاره کرده اند.

ص: ۱۲۷۲

به هر حال هر کدام از معانی آیات مراد باشد، این مباحث جزء رازگویی علمی قرآن به شمار می رود که با دانش روز تطابق کامل دارد (رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۱۳۸۰: ۲/۲۴۳).

دو - تولید مثل در گیاهان

زوجیت به معنای دوتا بودن و نر و ماده بودن می آید. در آیات فراوانی از قرآن به مسئله زوجیت در کل موجودات زنده اشاره شده که شامل حیوانات و گیاهان نیز می شود. این نکته علمی برای مردم زمان نزول قرآن به صورت جزئی، فقط در برخی از نباتات مانند خرما مشهود بود، اما ادعای زوجیت در کل موجودات از سوی قرآن، می تواند از سازگاری این گزاره علمی قرآن با دانش جدید حکایت کند.

محمد شمشیر علی در مدخل «علم و قرآن» دائرة المعارف قرآن اولیور لیمن، در مورد زوجیت عمومی موجودات که قرآن به آن اشاره کرده، می نویسد: اشاره ای علمی در قرآن به این مضمون هست که تمام اشیاء (نه فقط جانداران) به صورت زوج خلق شده اند. این اشاره می تواند یک دانشمند علوم تجربی را به چالش فرا بخواند که قدرت و استدلال و آزمایش و بررسی نماید که آیا این امر حقیقت دارد یا خیر؟ (M. ShamsheerAli, Science and the Quran, The Quran : an Encyclopedia, ۵۷۶-۵۷۱).

موریس بوکای با ذکر روش های تولید مثل در گیاهان، تولید مثل گیاهان در قرآن را چنین بیان می کند: تولید مثل گیاهان در قرآن، به صورت لقاح نباتات که از طریق جفت شدن عناصر نر و ماده، متعلق به تشکیلات مولدی که روی یک نبات گرد آمده یا جدا از هم هستند، صورت می گیرد (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴: ۲۵۴). وی با اشاره به آیه وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى (طه/۵۳)، در مورد زوجیت عمومی گیاهان و کل موجودات می نویسد: قرآن که اغلب اوقات وجود این عناصر زوج را در سلسله نباتی تکرار کرده، مفهوم زوج را در چهارچوب کلی تری با مرزهای نامشخصی ثبت نموده است.... یکبار دیگر تصدیق می کنیم که در اینجا نیز مغایرتی با دانش امروز یافت نمی شود (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۶۴: ۲۵۵-۲۵۶).

بررسی و نقد

زوجیت گیاهان، بلکه همه موجودات از مسائل مهمی است که قرآن کریم به آن اشاره کرده است. بشر آن روز شناخت کافی از پدیده زوجیت نداشت. دانش گیاه شناسی، گیاه پزشکی و فیزیک به ویژه فیزیک هسته ای هم علوم نوپایی اند. با این همه، خداوند بزرگ در قرآن کریم پرده از رازهای عظیم در این دانش ها برداشته و انسان ها را به تفکر و تأمل در نظام آفرینش دعوت کرده است.

نکات علمی

انسان ها تا قرون متمادی گمان می کردند که مسئله زوجیت منحصر در انسان ها و حیوانات و برخی از گیاهان مثل خرما می باشد. کارل لینه (۱۷۰۷-۱۷۸۷ م)، گیاه شناس معروف سوئدی، نظریه خود مبنی بر وجود نر و ماده در بین گیاهان را در سال

۱۷۳۱ م ارائه کرد و مورد استقبال قرار گرفت (روسو، تاریخ علوم، ۱۳۳۵:۳۵۴). سپس دانشمندان کشف کردند که ماده از تراکم انرژی به صورت ذرات بی نهایت ریزی که اتم نامیده می شود، تشکیل یافته است و پس از مدتی، مسئله زوجیت به همه اشیاء سرایت داده شد. دانشمندان کشف کردند که واحد ساختمانی موجودات

ص: ۱۲۷۳

عنی اتم، از الکترون و پروتون تشکیل شده است (پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، ۱۳۵۴: ۹۵). فیزیکدانان اخیر در درون اتم ذرات بنیادی دیگری به نام «کوراک» کشف کردند که ذرات تشکیل دهنده الکترون، نوترون و پروتون هستند و باعث به وجود آمدن بار الکتریکی مثبت، منفی و خنثی می باشند (اوبلاکر، فیزیک نوین، ۱۳۷۰: ۳۴-۳۵).

اقسام زوجیت در قرآن

۱. زوجیت میوه ها (رعد / ۳)؛

۲. زوجیت گیاهان (ق / ۷)؛

۳. زوجیت چیزهای ناشناخته (یس / ۳۶)؛

۴. زوجیت همه اشیای جهان (ذاریات / ۴۹).

دیدگاه مفسران

بسیاری از مفسران و محققان اسلامی با استناد به آیاتی از قرآن، زوجیت گیاهان، بلکه همه موجودات را استدلال کرده اند.

طبرسی از نخستین مفسرانی است که به زوجیت عمومی اشاره کرده است. وی بر اساس نصوص قرآنی، مسئله زوجیت گیاهان، حیوانات و حتی سایر موجودات را مطرح کرده، آن را می پذیرد (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۸/۶۶۴).

آیت الله خویی درباره با این موضوع چنین می نویسد: قرآن مجید از یک حقیقت علمی مهم چنین خبر می دهد که سنت و قانون ازدواج و زوجیت اختصاص به حیوانات ندارد، بلکه در تمام انواع نباتات نیز این قانون حکم فرماست (خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۳: ۱۱۴).

علامه طباطبایی رحمه الله در باره زوجیت گیاهان در قرآن می نویسد: هنگامی که جهان در تاریکی جهالت به سر می برد، قرآن در بیش از ده آیه از زوجیت گیاهان بحث کرده، تصریح می نماید که خدا همه گیاهان را جفت آفرید (طباطبایی، اعجاز قرآن، بی تا: ۱۵).

ایشان در جای دیگر به زوجیت عمومی موجودات اشاره کرده، می نویسد: آیه اشاره می کند به اینکه مسئله تزویج دو چیز با هم و پدید آوردن چیز سوم، اختصاص به انسان و حیوان و نبات ندارد، بلکه تمامی موجودات را از این راه پدید می آورد (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۸۷/۱۷).

آیت الله مکارم شیرازی درباره آیه سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ (یس / ۳۶)، می نویسد: بعید نیست پدیده زوجیت در اینجا به همان معنای خاص آن یعنی جنس «مذکر» و «مؤنث» باشد. قرآن مجید در

این آیه خبر از وجود زوجیت در تمام گیاهان، انسان ها و موجودات دیگری که مردم از آن اطلاعی ندارند، می دهد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۱۸/۳۷۸).

برخی از نویسندگان معاصر با استناد به آیه پیشین، زوجیت عمومی موجودات را ثابت کرده، حتی نیروهای مثبت و منفی برق، محیط میکروب، ماده، اجزای اتم، الکترون و پروتون را استفاده می کنند (سرفرازی، رابطه علم و دین، بی تا: ۳۵-۳۶؛ نجفی، مطالب شگفت انگیز قرآن، ۱۳۷۸: ۵۷-۶۰؛ راشدی، نگرشی به علوم طبیعی در قرآن، ۱۳۷۷:

ص: ۱۲۷۴

برخی از نویسندگان کشورهای عربی نیز با استناد به برخی از آیات، زوجیت عمومی موجودات را قبول کرده اند (سلیمان، القرآن والطب، ۱۹۸۱: ۲۷-۲۸؛ طنطاوی، الجواهر فی تفسیر القرآن، بی تا: ۱۷۰/۱۲-۲۰۱؛ نوفل، القرآن والعلم الحدیث، ۱۳۹۳: ۱۵۴-۱۵۷). البته در برخی موارد پا را فراتر گذاشته، به تفسیرهایی قائل شده اند که استخراج آن از قرآن با تأویلات فراوان آیات قرآن همراه است.

نتیجه

قرآن کریم در بیش از ده آیه، به مسئله زوجیت عمومی در میوه ها، گیاهان و تمامی موجودات اشاره کرده است. مفسران و دانشمندان اسلامی، زوجیت عمومی موجودات را از این آیات استخراج کرده، سازگاری این گزاره قرآنی با دانش نوین را ادعا کرده اند.

برخی از نویسندگان معاصر با تطبیق الکترون و پروتون بر مسئله زوجیت، در صدد اثبات اعجاز علمی قرآن بوده اند، اما این گونه تطبیق ها، از مصادیق تفسیر قرآن با علوم متغیر است؛ زیرا در آینده امکان دارد دانشمندان زیست شناسی موجودات ریز دیگری را چنان که به وجود «کوراک» پی برده اند، کشف کنند.

دیدگاه برخی از مستشرقان مبنی بر اشاره قرآن به مسئله زوجیت عمومی گیاهان و حتی کل موجودات مقبول دانشمندان اسلامی است.

تعیین مصداق برای زوجین مطرح شده در برخی از آیات ممکن نیست، اما بیان زوجیت عمومی در همه اشیاء، از وجود سازگاری عینی این گزاره قرآنی با یافته های بشری حکایت می کند که اعجاز علمی قرآن به شمار می رود (رضایی اصفهانی، اعجازها و شگفتی های علمی قرآن، ۱۳۸۹: ۱۸۱).

ج) پزشکی

قرآن کریم در زمانی نازل شد که علم پزشکی در ابتدای راه بوده، پزشکان اطلاع زیادی از کارکرد دستگاه های درون بدن انسان نداشتند. طب یونانی و ایرانی بر مجامع علمی آن زمان حاکم بود، ولی رشد چندانی در زمینه تشریح بدن انسان نداشت. کالبد شکافی و تشریح اعضای درونی انسان از چند صد سال اخیر مورد توجه جدی پزشکان قرار گرفت.

در بین جوامع صدر اسلام، جامعه عرب سهم کمتری از علوم پزشکی داشت، اما در همان زمان، برخی از آیات قرآن به اسرار آفرینش بدن انسان اشاره می کند؛ اسراری که قرن ها بعد و با استفاده از وسایل پیشرفته کشف گردید (همان، ۲۹۵).

قرآن در مورد مراحل خلقت انسان بیانات گوناگونی دارد. با دقت در عبارات قرآنی در این باره، سازگاری برخی از این مراحل را با دانش روز می توان به اثبات رساند.

۱. باروری انسان به وسیله حجم بسیار کوچک

پروفسور بوکای با ذکر برخی از آیات قرآن (قیامت / ۳۷؛ مؤمنون / ۱۳) که دلالت بر خلقت انسان از نطفه ای ناچیز دارد، به سازگاری این گزاره قرآنی با دانش روز، در رابطه با باروری به وسیله حجمی بسیار ناچیز از مایع انسانی پی می برد (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۷۴: ۲۷۰).

ص: ۱۲۷۵

پروفسور کیت مور در کتاب جنین شناسی کاربردی انسان، اشاره قرآن به خلقت انسان از نطفه ای بسیار اندک را چنین بیان می کند: در قرآن مجید (قرن هفتم بعد از میلاد) - کتاب آسمانی مسلمانان - آمده است که انسان از یک نطفه کوچک شکل می گیرد (مور و پرساود، جنین شناسی کاربردی انسان، ۱۳۸۴: ۲۳).

بررسی و نقد

قرآن در تبیین مراحل آفرینش انسان، نطفه را از عوامل خلقت می داند. در لغت، نطفه از «نطف» به معنای چکیدن همراه با صاف شدن و کم بودن می باشد (راغب اصفهانی، مفردات، ۱۴۱۲: ۸۱۱). برخی از لغت شناسان علاوه بر بیان مورد فوق، نطفه را به آبی که قطره قطره می بارد، تشبیه کرده اند (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۳۳۵/۹).

در علوم روز نطفه عبارت است از آنچه از مردان یا زنان برای لقاح و تشکیل جنین خارج می شود و در مردان، منی (شامل میلیون ها اسپرماتوزئیدها) و در زنان، تخمک (اوول) نامیده می شود (پاک نژاد، اولین دانشگاه آخرین پیامبر، بی تا: ۲۴۱/۱؛ دیاب و قرقوز، طب در قرآن، بی تا: ۷۷).

دیدگاه مفسران

طبرسی می گوید: نطفه به معنای آب کم از مذکر یا مؤنث است و هر آب صاف را نطفه می گویند (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۱۱۴/۷).

علامه طباطبایی رحمه الله آن را آب کم معنا می کند و کاربردش را بیشتر در جنس نر می داند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۳۲۴/۲۰).

آیت الله معرفت نیز آن را شامل مرد، زن و مخلوط آن دو می داند (معرفت، التمهید، ۱۴۱۲: ۸۱/۶).

آیت الله مکارم شیرازی نیز در مورد نطفه می گوید: «نطفه» در اصل به معنای آب کمیاب صاف است. سپس به قطرات آبی که از طریق «لقاح» سرچشمه پیدایش انسان می شود، اطلاق شده است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۱۱۵۷/۱۱).

نطفه در نگاه علم

نطفه ترکیبی از نطفه مرد (اسپرم) با نطفه زن (اوول) است. اسپرم ها کرمک هایی بسیار کوچک و ذره بینی اند و در هر مرتبه انزال دو تا پانصد میلیون اسپرم وجود دارد (پاک نژاد، اولین دانشگاه آخرین پیامبر، بی تا: ۲۴۱/۱).

زمانی که اسپرم ها در مهبل زن ریخته می شود، در یک مسابقه به طرف سوراخ ریز مهبل می روند. تعدادی از آنها از سوراخ می گذرند. طول رحم را طی می کنند و به لوله های رحم که ده تا چهارده سانتی متر طول دارد، می رسند. آنها با سرعت ۱۱ میلی متر در ساعت حرکت می کنند. از طرفی، یک تخمک از جداره تخمدان زن جدا می شود و به وسیله دهانه لوله رحم که خاصیت مکنده دارد، بلعیده می شود. در لوله های رحم کرک های بسیار ملایم و ظریفی وجود دارند که سرشان به سوی

رحم تمایل دارد. تا تخمک بین آنها قرار می گیرد، به کمک ترشحات داخلی، لوله او را به سوی رحم می راند. ناگهان تخمک و اسپرم ها به هم می رسند و هزاران کرمک (اسپرم) به وصال رسیده، تخمک را در بر می گیرند. این حالت بیشتر شبیه به جنگ و مسابقه است (همان، ۲۴۳/۱).

نتیجه

واژه نطفه در لغت به معنای آب بسیار کم و اعم از نطفه مرد و زن است و در قرآن در مورد نطفه لقاح یافته به کار

ص: ۱۲۷۶

می رود، مگر آنکه قرینه ای مشخص کند که منظور خصوص نطفه مرد است. اگر نطفه به معنای آب کم باشد، مقصود این است که انسان از آب کم آفریده شده و این گویای سازگاری قرآن و علم نوین است؛ زیرا در علم جدید ثابت شده است که جنین انسان از ذره ای ناچیز از اسپرم مرد تشکیل می شود؛ بنابراین، ادعای برخی از مستشرقان مبنی بر سازگاری این گزاره قرآنی با دانش جدید درست می باشد.

۲ - جنس مایع بارورکننده

صفت مایعی که نسل انسان توسط آن محفوظ می ماند، در عبارت قرآنی به صورت مایعی مخلوط است. این اختلاط در نظر بسیاری از مفسران، به اختلاط مایع نر و ماده تفسیر شده است، اما کشفیات جدید جنین شناسی، پرده از راز گویی علمی قرآن از پدیده ای ناشناخته دارد. موریس بوکای از آیه *إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ* (انسان/ ۲) استفاده علمی مطابق زمان حاضر می کند. نطفه انسان با ذکر اختلاطی که قرآن به آن اشاره کرده است، شامل مواردی است که علم جدید نیز به آن رسیده است. بوکای در مورد این اختلاط می نویسد: مایع منوی از ترشحات مختلفی که از غدد بیضه ها، کیسه های تخمی، پروستات و غدد ملحق به مجاری ادراری است، تشکیل شده است. این غدد منشأ تشکیل دهنده عناصر منی هستند که قرآن از آنها صحبت کرده است؛ بنابراین، چگونه می شود از توافق متن قرآن با شناخت علمی که از این پدیده ها در این زمان داریم، تحت تأثیر قرار ننگرفت (بوکای، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ۱۳۷۴: ۲۷۱-۲۷۳).

پروفسور کیث مور با همکاری دکتر پرساود در کتاب «جنین شناسی کاربردی انسان» اشاره قرآن به خلقت انسان از نطفه ای مخلوط را یادآور شده، می نویسد:

در قرآن مجید - کتاب آسمانی مسلمانان - آمده است که انسان از مخلوط ترشحات زن و مرد به وجود می آید (مور و پرساود، جنین شناسی کاربردی انسان، ۱۳۸۴: ۲۳).

بررسی و نقد

آمیخته و مخلوط بودن نطفه، به حکم آیه ۲ سوره انسان، دلالت بر آمیختگی خاص در جنس مایع بارور کننده دارد. واژه های *مَشْجٍ*، *مَشِجٍ* و *آمِشَاجٍ* در کتب لغت به معنای اختلاط، آمیختگی و درهم استعمال شده است (فراهیدی، العین، ۱۴۱۰: ۴۱/۶؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۲/۳۶۷؛ راغب اصفهانی، مفردات، ۱۴۱۲: ۷۶۹؛ طریحی، مجمع البحرین، ۱۳۷۵: ۲/۳۳۰؛ مصطفوی، التحقیق، ۱۳۸۰: ۱۱/۱۱۵).

دیدگاه مفسران

مفسران درباره این آیه احتمال های مختلفی ذکر کرده اند که چند احتمال را یادآوری می کنیم.

طبرسی در مورد آیه *إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ* (انسان/ ۲) به چندین احتمال اشاره می کند:

۱. اختلاط آب مرد و زن؛

۲. نطفه ای مخلوط از حالات جنین است؛

۳. نطفه ای مخلوط از خون حیض؛

۴. نطفه ای مخلوط از رگ ها؛

۵. نطفه ای مخلوط از طبایع مختلف انسان ها (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۱۶).

ص: ۱۲۷۷

آیت الله مکارم شیرازی درباره نطفه امشاج چهار احتمال را مطرح می کند:

۱. ترکیب نطفه مرد (اسپرم) و نطفه زن (اوول)؛

۲. استعدادهای مختلف در نطفه از نظر عامل وراثت؛

۳. اختلاط مواد مختلف ترکیبی نطفه؛

۴. اختلاط همه اینها با هم؛ ایشان این احتمال را مناسب و جامع می داند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۲۵/۳۳۵).

علامه طباطبایی رحمه الله مراد از این اختلاط را دو احتمال دانسته است: وصف امشاج (مخلوط) برای نطفه، یا به اعتبار اجزای نطفه است که مختلف است یا به اعتبار اختلاط آب مرد و زن است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۲۰/۲۰۹).

بسیاری از نویسندگان معاصر در باره اختلاط و آمیختگی نطفه انسان، مطالب متنوعی را که با یافته های علمی جدید نیز سازگاری دارد، ذکر می کنند. (ر. ک: پاک نژاد، اولین دانشگاه و آخرین پیامبر، بی تا: ۲۴۳/۱-۲۴۹؛ دیاب و قرقوزطب در قرآن، بی تا: ۸۰-۸۱؛ نجفی، مطالب شگفت انگیز قرآن، ۱۳۷۸: ۸۹-۹۰؛ سبحانی، خلقت انسان، ۱۳۵۱: ۱۴۷؛ بی آزار شیرازی، گذشته و آینده جهان، ۵۷؛ زمانی، پیش گویی های علمی قرآن، ۱۳۵۰: ۱۱۷-۱۲۰) که با تفسیرهای متنوع، سعی کرده اند از سازگاری قرآن با علم جدید پرده بردارند.

نتیجه

«امشاج» به معنای مخلوط شدن نطفه مرد و زن است و طبیعتاً به دلیل این آمیختگی، صفات پدر و مادر - که به واسطه ده ها عامل وراثت و هر عامل بین ده هزار تا صد هزار نشانه و اطلاعات مخصوص، عناصر متراکم، آمیختگی رنگ های نطفه و... - به فرزند منتقل می شود؛ چون همه آنها در نطفه جمع شده است.

این آمیختگی یکی از شگفتی های علمی قرآن است که با یافته های علمی جدید اثبات پذیر و بر خلاف تصور عرب معاصر نزول قرآن است (رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۱۳۸۰: ۲/۴۸۰).

اصرار برخی از مستشرقان بر معنا کردن «امشاج» به مخلوطی از عناصر تشکیل دهنده نطفه مرد صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا تعبیر قرآن «امشاج» (مخلوطها) است و این تعبیر منحصر در معانی بالا نیست، بلکه می تواند معنای وسیعی داشته باشد که بر اختلاط در تمامی زمینه های کشف شده و کشف ناشده از نطفه انسان دلالت کند؛ بنابراین، جمع کردن تمامی این معانی در تفسیر آیه اشکالی ندارد؛ همان طور که برخی از مفسران به آن اشاره کرده اند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۲۵/۳۳۵).

نتیجه نهایی

با بررسی و نقد دیدگاه مستشرقان در مورد رابطه سازگاران قرآن و علوم طبیعی در مباحثی همچون کیهان شناسی، علم هیأت،

زیست‌شناسی و علم پزشکی به این نتیجه می‌رسیم که قرآن در این مباحث، مطالبی موافق علم بیان کرده است. نظرات این مستشرقان در مسائلی مانند آغاز آفرینش، کثرت آسمان‌ها و زمین، گسترش جهان، حرکت‌های خورشید، کیفیت نور ماه و خورشید، پایان عمر خورشید، نقش باروری ابرها، منشأ حیات بودن آب، زوجیت عمومی موجودات و باروری انسان به وسیله حجم بسیار کوچک، دلالت بر سازگاری قرآن با علوم طبیعی دارد.

اما آنچه که برخی مستشرقان در مورد مسئله امشاج ادعا نموده‌اند که به جنس مایع بارورکننده اشاره دارد، صحیح

ص: ۱۲۷۸

به نظر نمی‌رسد؛ چون این تفسیر با معیارهای تفسیر علمی معتبر سازگاری نداشته و موجب افراط در تفسیر آیات قرآن با علم می‌باشد.

ص: ۱۲۷۹

ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.

ابن كثير، اسماعيل بن عمرو (۱۴۱۹ ق)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دارالكتب العلميه.

ابوحجر، احمد عمر (۱۴۱۱ ق)، التفسير العلمى للقران فى الميزان، بيروت، دارقريبه.

ابوعبدالله محمد بن عمر فخرالدين رازى (۱۴۲۰ ق)، مفاتيح العيب، بيروت، داراحياء التراث العربى.

ابوعلى سينا (۱۹۰۸ م)، رسائل، چاپ هند.

ارسطو (۱۳۷۹ ش)، در آسمان، ترجمه اسماعيل سعادت، بی جا، نشر هرمس.

آسیموفکوازرها، ایزاک (۱۳۷۵ ش)، تپ اخترها و سیاه چال ها، ترجمه محمدرضا غفارى، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، چاپ چهارم.

اوبلاکر، اریک (۱۳۷۰ ش)، فیزیک نوین، ترجمه بهروز بیضایی، بی جا، نشر قدیانی.

بهبودی، محمد باقر (بی تا)، هفت آسمان، تهران، نشر معراجی.

بوکای، موريس (۱۳۶۴ ش)، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه مهندس ذبیح الله دبیر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، چاپ دوم.

پاک نژاد، سیدرضا (۱۳۵۰ ش)، اولین دانشگاه و آخرین پیامبر، تهران، کتابفروشی اسلامیه.

پترسون، مایکل و هاسکر، ویلیام (۱۳۷۶ ش)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.

پلانک، ماکس (۱۳۵۴ ش)، علم به کجا می رود، ترجمه احمد آرام، تهران، فجر.

جعفری، عباس (۱۳۷۹ ش)، فرهنگ بزرگ گیتاشناسی، نشر گیتاشناسی، چاپ چهارم

حسینی همدانی، محمد حسین (۱۴۰۴ ق)، انوار درخشان، تهران، کتابفروشی لطفی.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۳ ش)، البیان فی تفسیرالقرآن، قم، المطبعه العلمیه.

دگانی، مایر (۱۳۸۲ ش)، نجوم به زبان ساده، ترجمه محمدرضا خواجه پور، تهران، نشر گیتاشناسی، چاپ دهم.

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

دیاب، عبدالحمید، قرقوز، احمد (بی تا)، طب در قرآن، ترجمه علی چراغی، تهران، حفظی.

راشدی، لطیف (۱۳۷۷ ش)، نگرشی به علوم طبیعی در قرآن، تهران، نشر سبحان.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم - الدار الشامیه.

رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۰ ش)، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت، کتاب مبین، چاپ دوم.

رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۹ ش)، اعجازها و شگفتی علمی قرآن، قم، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، چاپ دوم.

رضایی اصفهانی، محمد علی و جمعی از فضلاء حوزه و دانشگاه (۱۳۸۳ ش)، ترجمه قرآن کریم، موسسه فرهنگی دارالذکر.

ص: ۱۲۸۰

- روسو، پی یر (۱۳۳۵ ش)، تاریخ علوم، ترجمه حسن صفاری، تهران، امیر کبیر، چاپ دوم.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ ق)، التفسیر المنیر فی العقیده والشریعه والمنهج، بیروت - دمشق، دارالفکر المعاصر.
- زمانی، مصطفی (۱۳۵۰ ش)، پیش گویی های علمی قرآن، قم، پیام اسلام.
- سادات، محمدعلی (۱۳۵۷ ش)، زنده جاوید و اعجاز قرآن، تبریز، فلق.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۹ ش)، شرح منظومه، قم، نشر علامه، چاپ ششم.
- سحابی، یدالله (۱۳۵۱ ش)، خلقت انسان در بیان قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم.
- سرفرازی، عباسعلی (بی تا)، رابطه علم و دین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سلیمان، احمد محمد (۱۹۸۱ م)، القرآن و العلم، بی جا، نشر دارالعودة، چاپ پنجم.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۴۴ ش)، زمین و آسمان و ستارگان از نظر قرآن، تهران، کتابفروشی مصطفوی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ ش)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، اعجاز قرآن، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- طنطاوی جوهری (بی تا)، الجواهر فی تفسیر القرآن، بی جا، دارالفکر.
- عدالتی، محمدتقی، فرخی، حسن (۱۳۸۵ ش)، اصول و مبانی جغرافیای ریاضی، قم، آستان قدس رضوی، چاپ سوم.
- عرفان، حسن (۱۳۷۹ ش)، اعجاز در قرآن کریم، بی جا، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- علی بن ابراهیم قمی (۱۳۶۷ ش)، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق)، کتاب العین، هجرت، چاپ دوم.

فضل الله، سيد محمد حسين (۱۴۱۹ ق)، تفسير من وحى القرآن، بيروت، دارالملاک للطباعه والنشر، چاپ دوم.

فغفور مغربى، حميد (۱۳۸۶ ش)، رابطه گزاره های قرآنی و گزاره های علمی، مجله قرآن و علم، ش ۱.

فيومى، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق)، المصباح المنير، قم، دار الهجره.

کاشانى، ملا فتح الله (۱۳۳۶ ش)، تفسير منهج الصادقين فى إلزام المخالفين، تهران، کتابفروشى محمدحسن علمى.

کرومبى، آ. سى (۱۳۷۳ ش)، از او گوستين تا گاليله، ترجمه احمد آرام، تهران، سمت.

کلىنى، محمد بن يعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق)، الکافى، تهران، دار الکتب الإسلاميه، چاپ چهارم.

گراهيل، مک (۱۳۷۸ ش)، واژه نامه نجوم و اختر فيزيک، ترجمه عدالتى، بى جا، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگى.

گلشنى، مهدى (۱۳۸۰ ش)، از علم سکولار تا علم دين، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگى.

مايکل ا. سيدر (۱۳۸۴ ش)، اساس ستاره شناسى، ترجمه محمد تقى عدالتى، تهران، دانشگاه امام رضا، چاپ دوم.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.

محمد سامی، محمد علی (بی تا)، الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم، دمشق، دارالمحبه.

مرادی، ایمان (بی تا)، راز آسمان های هفتگانه، اصفهان، معاونت فرهنگی دانشگاه علوم پزشکی.

مسترحمی، سید عیسی (۱۳۸۷ ش)، قرآن و کیهان شناسی، قم، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.

مسترحمی، سید عیسی (۱۳۹۰ ش)، مقایسه چند منظومه نجومی، مقاله ارائه شده به نمایشگاه بین المللی قرآن کریم.

مصطفوی، حسن (۱۳۸۰ ش)، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب.

معرفت، محمد هادی (۱۴۱۲ ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، جامعه مدرسین.

مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

مغنیه، محمد جواد (بی تا)، التفسیر المبین، قم، بنیاد بعثت.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶ ش)، پیام قرآن، قم، نسل جوان، چاپ سوم.

مور، کیث. ال؛ پرساود، تی. وی. ان (۱۳۸۴ ش)، جنین شناسی کاربردی انسان، ترجمه علیرضا فاضل... و دیگران، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، معاونت پژوهشی.

نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸ ق)، تفسیر آسان، تهران، اسلامیه.

نجفی، گودرز (۱۳۷۸ ش)، مطالب شگفت انگیز قرآن، بی جا، نشر سبحان، چاپ دوم.

نوفل، عبد الرزاق (۱۳۹۳ ش)، القرآن و العلم الحدیث، بی جا، دارالکتب العربی.

نیازمند شیرازی، یدالله (۱۳۳۵ ش)، اعجاز قرآن از نظر علوم امروزی، شرکت چاپ میهن، چاپ چهارم.

نیکلسون، آین (۱۳۷۵ ش)، ۱۸۶ پرسش و پاسخ نجومی، ترجمه عبدالمهدی ریاضی و هادی رفیعی، مشهد، آستان قدس رضوی.

هاشمی نژاد، عبدالکریم (۱۳۵۴ ش)، رهبران راستین، تهران، طوس.

ویلیام هاو کینگ، استفن (۱۳۷۵ ش)، تاریخچه زمان، ترجمه حبیب الله دادفرما، تهران، نشر کیهان.

M. ShamsheerAli ,Science and the Quran ,The Quran

.an Encyclopedia, pp : ۵۷۱-۵۷۶ :

ص: ۱۲۸۲

نویسنده: پروفسور ریچارد سی، مارتین

ترجمه: دکتر محمد جواد اسکندرلو

بررسی و نقد: دکتر سید رضا مودب

دانشیار، عضو هیئت علمی دانشگاه قم

چکیده

ریچارد سی مارتین (Richard C. Martin) از مستشرقان دوره معاصر در مقاله اعجاز (تقلید ناپذیری) قرآن (Inimitability)، در دائره المعارف لایدن، به بررسی اعجاز قرآن پرداخته است، ولی به نظر نافذ نتوانسته این بحث را به خوبی توصیف نماید؛ زیرا بیشتر بر منابع خاصی از اهل سنت تکیه و اعجاز ادبی قرآن را تحلیل کرده است؛ در حالی که با توجه به دیدگاههای همه عالمان مسلمان، به ویژه عالمان شیعه، اعجاز قرآن در همه وجوه آن می باشد. در این مقاله، دیدگاههای نویسنده در خصوص آثار پیشینیان در بحث اعجاز، سیر آیات تحدی، معارضان قرآن، صرفه و رابطه آن با اعجاز و اعجاز ادبی، تحلیل و بررسی و نقد شده است.

کلید واژه ها: اعجاز، قرآن، تقلید ناپذیری قرآن، ریچارد سی، ادبی، معارضان قرآن.

ص: ۱۲۸۳

مقصود از مستشرقان (orientalists) آن گروه از دانشمندان غربی است که به مطالعه و بررسی علوم شرق پرداخته اند (المورد، ص ۶۳۸) که از مهم ترین آن مطالعات، اسلام شناسی و به تبع آن مطالعات در خصوص قرآن است. مستشرقان در طول تاریخ هزار ساله استشرق و بلکه از قرن هفتم میلادی تا عصر حاضر، پژوهشهای خویش درباره اسلام و بررسی قرآن و احادیث را انجام داده و به شناسایی، نقد و تحلیل آنها پرداخته اند (نک: فصلنامه تخصصی قرآن و مستشرقان، ش اول مقاله: مفهوم شناسی و تاریخچه دوره های استشرق، ص ۳۱).

از جمله آن مطالعات، مقالاتی است که اخیراً در «دائرة المعارف قرآن لایدن» منتشر شده است. این دایره المعارف توسط خانم دکتر مک اولیف، استاد دانشگاه جرج تاون آمریکا مدیریت شده و با همکاری جمعی از مستشرقان و اسلام شناسان و مشاوره محققانی چون حامد ابوزید و محمد ارکون به سرانجام رسیده است. این دائرة المعارف، ضمن برخورداری از نقاط قوت، نقاط ضعفی هم دارد (همان، ص ۶۰). یکی از مقالات دائرة المعارف لایدن، مقاله «اعجاز یا تقلید ناپذیری» است که در جلد اول منتشر شده و مولف آن «ریچارد سی مارتین» می باشد. این مقاله توسط استاد محترم دکتر اسکندرلو ترجمه شده و اینک مورد بررسی، تحلیل و نقد قرار می گیرد.

زندگی نامه ریچارد سی مارتین پروفیسور جیم ریچارد مارتین، استاد مطالعات اسلامی و تاریخ ادیان و دپارتمان دین، دانشگاه ایاموری، ایالات متحده آمریکا، ایالت جورجیا، آتلانتا دارای دکتری در ادبیات و زبان های شرقی از دانشگاه نیویورک در سال ۱۹۷۵ م. حوزه فعالیت او شامل مطالعات اسلامی، تقریب ادیان، دین شناسی و نزاع (ادیان و تمدن ها) می شود.

برخی از کتاب های او:

روش پژوهش دینی در اسلام (Tucson ۱۹۸۵ Approaches to Islam in Religious Studies)

پژوهش های اسلامی: تاریخ ادیان (۱۹۹۴)

اسلام و دنیای اسلام (۲۰۰۳)

Islam the Muslim World

اسلام از نگاه فرهنگ

Islam, a Cultural Perspective

مدافعان عقل در اسلام (۱۹۹۷)

Defenders of Reason in Islam

Mu'Tazilism from Medieval School to Modern Symbol (۱۹۹۹) Religious Perspectives on : the Rights and Wrongs of Proselytism

ترجمه مقاله اعجاز قرآن

تقلید ناپذیری اصطلاحی ادبی و کلامی است که برای ماهیت بی نظیر سخن قرآن به کار می رود و عربی آن «اعجاز القرآن» می باشد. گرچه واژه «اعجاز» در قرآن به کار نرفته است، ولی هم ریشه آن در قالب فعل ماضی صیغه چهارم فعال «أعجزه» وجود دارد، یعنی «او را ناتوان یافت یا او را ناکام و عاجز ساخت.»

فعل «أعجز» و مشتقات مختلف آن شانزده بار در قرآن به کار رفته است.

ص: ۱۲۸۴

از میان چهار کاربردی که به صورت فعل ناقص (يعجز) و دوازده موردی که به شکل اسم فاعل (معجز) در قرآن به کار رفته است، هیچ کدام به ناتوانی بشر در ارایه سخنی مثل قرآن اشاره ندارند، مثلاً در آیه دوازدهم سوره جن، این فعل دو بار به کار رفته است: «وَأَنَا ظَنُّنَا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْمَارِضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا إِنَّ آيَةَ الْمُصَدِّقِينَ فِي الْمِثْقَالِ الْحَبِّ وَالْحَبُّ ذُرِّيُّ الْمَسْحُونِ» (سوره جن، آیه ۲۲-۲۴). گویای ناتوانی بشر در غلبه بر اراده خدا و ناتوانایی در خروج از سیطره و قدرت او است. چندین آیه به طور ویژه بیانگر این معنا هستند، مانند آیه ۵۹ سوره انفال و آیات دوم و سوم سوره توبه (ر. ک، به: مدخل «عجز»). شکل سوم این فعل (اعجاز) سه بار در قرآن به کار رفته است و به معنای رقابت کردن با کسی یا چیزی به منظور غلبه یا شکست دادنش است. یک شکل مشتق هم ریشه آن در آیات ۵۱-۵۰ سوره حج، مستند قرآنی مهمی برای نظریه کلامی متأخر درباره اعجاز قرآن با بیان ذیل فراهم آورده است:

«آنان که ایمان آورده و عمل صالح انجام دادند (ر. ک، به: مدخل های «ایمان و کفر»؛ «اعمال شایسته»)، آمرزش و روزی پرارزشی برای آنهاست و آنها که در محو آیات ما تلاش کردند وَالَّذِينَ سَبَّوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ و چنین می پنداشتند که می توانند بر اراده حتمی ما غالب شوند، اصحاب دوزخند.» (ر. ک، با آیات ۵ و ۳۸ سوره سبأ). اصطلاح زبان شناختی و چارچوب دینی رقابت با خدا و پیامبرش محمد از طریق تحدی وحی الهی (ر. ک، به: مدخل های «وحی و الهام»؛ «مخالفت با محمد») باید زمینه سازی مهمی برای منازعات کلامی بعدی درباره معجزه قرآن شده باشد (ر. ک، به: مدخل «حدوث قرآن»).

اگر از اصطلاح اعجاز و مشتقات آیه صرف نظر کنیم، چند آیه در مواردی ذکر شده اند که پیامبر از سوی خداوند مأمور می گردد با دشمنانش در میان عرب تحدی کند تا سوره هایی نظیر سوره های قرآنی ارایه نمایند (بقره/ ۲۳-۲۴؛ یونس/ ۳۸؛ هود/ ۱۳؛ اسراء/ ۸۸؛ طور/ ۳۳-۳۴). قرآن مشتمل بر هیچ آیه ای نیست که گواهی دهد احدی از شنوندگان آیات الهی تلاوت شده توسط پیامبر تاکنون پاسخ مثبتی به این تحدی داده باشد، گرچه در منابع اولیه گزارشهایی دال بر انجام تلاشهایی در این زمینه وجود دارد. آیات تحدی، چنانکه به تدریج اعلام شدند، به عنوان ادله ای کلامی برای این مدعا مطرح شدند که قرآن یک معجزه است. که اصطلاحی کلامی در کلام اسلامی برای این مفهوم می باشد. قرآن تقلیدناپذیری از سوی متکلمان به عنوان معجزه ای درک شد که به صورت آیتی زمینی و دلیلی بر اثبات نبوت پیامبر عرضه گردید، نظیر معجزه موسی در شکافتن دریای سرخ و معجزه عیسی در احیای مردگان (ر. ک، به: مدخل «انبیاء و نبوت»). معجزات دیگر خواه ناخواه ضروری بودند یا حتی به لحاظ عقلی برای پیامبر ممکن بودند و خواه ناخواه آن وظایف دینی که انبیاء داشتند و موجب ارایه معجزات گردید، یک تعداد مناظرات جدی را میان مسلمانان - سنی، شیعی و صوفی - مطرح کرده است (ر. ک، به: مدخلهای «شیعه و قرآن»؛ «صوفیسم و قرآن»).

به دیگر سخن، قرآن به روشنی کامل اظهار می دارد: تلاوتهایی که ارایه دهنده قرآن به کامل ترین شکل خود هستند، همان آیات (مفردش آیه) الهی می باشند، یعنی نشانه هایی متعالی در این جهان (دنیا) از وجود خدا و فعالیت او. واژه «آیه» که به معنای آیه قرآن نیز می باشد تقریباً ۲۷۵ بار در قرآن در چنین معنایی به کار رفته است: «[یهودیان در سینا] به آیات الهی کفر ورزیدند»؛ «كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ (بقره/ ۶۱).

در عین حال واژه قرآنی دیگری که در گفتمان قدیم در باب معجزات به عنوان آیات الهی به کار می رفت ریشه «ع -

ص: ۱۲۸۵

ج - ب» و مشتقات آن است. سوره دهم قرآن (سوره یونس) چنین آغاز می شود: تِلْمَكْ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ * أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ... (یونس: ۲-۱).

در منابع کلامی درباره معجزه قرآن، شکل مؤنث «عجیبه» (جمع آن: عجائب) به صورت یک اصطلاح برای شگفتی خاص به کار رفته است، مانند فانوس دریایی ساخته اسکندر که گفته شده دارای یک عدسی بود که توسط آن می توانستند ارتشی را که از استانبول حرکت می کرد و نیز اهرام مصر را ببینند و این ابزار در ردیف عجائب بشمار می آمد. در منابع کلامی، «عجیبه» نوعاً به شگفتی های آفریده بشر اشاره دارد، مانند ساختمانها، وسایل شگفت انگیز و آثار زیبایی شعری بزرگ.

در برابر، اصطلاح «معجز» بر معجزات مأموریت دار الهی دلالت داشت و به همین دلیل به شخصیت های دینی منحصر بود و بعضیها آن را در پیامبران منحصر دانسته اند. واژه «عَلَم» (جمعش عَلَام، علامات) «نشانه ای است که راهنمایی می کند، همچون نشانه های دریانوردی» همچنین در قرآن (نحل / ۱۶؛ شوری / ۳۲؛ رحمن / ۲۴) به کار رفته است. این اصطلاح در منابع کلام نیز به کار می رود، ولی معمولاً به معجزات الهی اشاره ندارد.

قرآن و متن اسلامی در آغاز نزول

وقوع ستیز و جدال درباره قرآن در دوران پیامبر و در میان کسانی که آن را می شنیدند، بویژه در میان قبیله قریش در مکه، نشان گر این واقعیت است که تلاوت آیات بر شنوندگان تأثیرگذار بود. بخشی از شواهد این مطلب، منفی است، یعنی به صورت مخالفت گسترده ای بود که پیامبر و تلاوتهای قرآن با آن رو به رو می شدند. در واقع، رد و تکذیب پیامبر و تلاوتهایش بویژه در مورد سوره های اولیه، امری رایج بود. قرآن گویای چند اتهام است که علیه پیامبر و قرآنی که تلاوت می کرد و حالتی که هنگام تلاوت داشت، انجام می گرفت. قرآن درباره کافران می گوید: «او نسبت به آیات ما دشمنی می ورزد» (مدثر / ۱۶) و نیز از افرادی که مغرورانه از قرآن روی برگردانده اند و گفته اند: «این قرآن چیزی جز افسون و سحری همچون سحرهای پیشینیان نیست. این فقط سخن انسان است.» (مدثر / ۲۵-۲۴) یاد می کند. قرآن انواع اتهاماتی را که از سوی شکاکان ملحد قریش به پیامبر زده می شد، معین می کند. در تعدادی از آیات او با حالت طعنه، یک کاهن (ر. ک، به: مدخل «کاهنان»)، یک شاعر (ر. ک، به: مدخل «شعر و شاعران») یا یک مجنون (ر. ک، به: مدخل «جنون») خوانده شده و تلاوتهایش به عنوان افتراءات، داستانها، اسطوره ها یا افسانه هایی دانسته شده که همه ساخته بشر است (ر. ک، به: بولاتا، تفسیر ادبی و بلاغی، ص ۱۴۰). قرآن خود انکار می کند که پیامبر کاهن، مجنون یا شاعر باشد (ر. ک، به: طور / ۳۱-۲۹؛ حاقه / ۴۲-۴۱). تکذیب از سوی متکلمان و ادبای مسلمان نسبت به این اتهامات، طی سه قرن بعد تا حد زیادی به رشد و تحوّل نظریه ادبیات عرب مربوط می شود که زبان قرآن به عنوان الگوی خالص ترین ادبیات و فصیح ترین سخن عربی مطرح شد (ر. ک، به: مدخلهای «زبان عربی»؛ «ادبیات و قرآن»؛ «زبان قرآن»؛ «ساختارهای ادبی قرآن»). دعوی متقابل در میان متکلمان مبنی بر اینکه قرآن یک دستاورد بی نظیر است که زبان آن در میان افراد بشر تقلیدناپذیر می باشد، حتی در میان فصیح ترین عربها، به صورت بخش گسترده ای از چارچوب مبحث اعجاز قرآن در آمد.

برای این اعتقاد که سخن قرآن در میان نمونه های زبان شناختی عربهای قرن هفتم بی نظیر بوده است، مؤید وجود دارد (ر. ک، به: مدخل «منابع کتبی و شفاهی در عربستان»). در کتاب ابن اسحاق (م: ۱۵۱ هـ - ق، ۷۶۷ م) درباره سیره

پیامبر (آن گونه که توسط ابن هشام ویراسته شده (م: ۲۱۸ هـ - ق، ۸۳۳ م)، آمده است که ولید بن مغیره (یک دشمن معروف پیامبر) به سایر دشمنان پیامبر که همفکر او بودند، گزارش می دهد: «... سخن محمد، شیرین است ریشه اش از درختی تنومند است که دارای شاخه هایی پُربار می باشد و هر آنچه تاکنون درباره آیات و تلاوتش گفته اید، همه نادرست است» (ابن اسحاق، سیره، ۲۴۳/۱ به بعد؛ ابن اسحاق - Guillaume، ص ۱۲۱؛ ر. ک، به: عبدالجبار، مغنی، ۲۶۹/۱۶-۲۶۸). شبیه این داستان درباره عمر بن خطاب پیش از اسلام آوردنش نقل گردیده است (ابن اسحاق، سیره، ۲۹۴/۱ به بعد؛ ابن اسحاق - Guillaume، ص ۱۵۶). البته اعتقاد رایج میان عالمان مسلمان در اوایل اسلام و قرون وسطی این بود که بیشتر سخنان قرآن سجع گونه است (نثر مسجع از سنخ سخنان کاهنان) که مشخصه آن هم صدایی در پایان آیات است. این ادعای کلامی که قرآن نمی تواند تقلیدپذیر باشد، یک معیار در زمینه معارضه شعری، کار رقابتی یا رقابت یک شاعر یا یک شعر (معمولاً یک قصیده) از سوی شاعر دیگر، یا یک کار فرهنگی که به دوران پیش از اسلام بر می گردد، بود (ر. ک، به: مدخل «عربستان پیش از اسلام و قرآن»). یک مفهوم مرتبط با این، عبارت از «نقائص» است (اشعار ظریف و مجادله آمیز) که با احساسی قوی تر در باب جدال و رقابت ارایه می شد (معارضه). در مورد معین ساختن اینکه از چه زمانی مسلمانان یا غیر مسلمانان تلاش کردند با قرآن رقابت کنند یا به تعبیر منفی تر، از قرآن تقلید ادبی نمایند، دلیل ناکافی وجود دارد، گرچه گفته شده است مسیلمه متبّی در قرن اول یا هفتم (ر. ک، به: مدخل «مسیلمه و پیامبران دروغین») آیاتی را تلاوت کرد و کوشید از قرآن تقلید نماید.

نمونه هایی از معارضه با قرآن که به ابن مقفع (م: حدود ۱۳۹ هـ - ق، ۷-۷۵۶ م) (یک فارسی زبان دوران عباسی که به اسلام گرویده بود) منسوب شده است نشان می دهد در حدود قرن دوم یا هشتم، معارضه یک کار فرهنگی افتخارآمیز یا تحدّی با سبک قرآن بود. مشارکت زبان شناختی در زمینه معارضه با گفتمان کلامی درباره تقلیدناپذیری قرآن، در آثار کلامی مهم قرن چهارم یا دهم یافت می شود. ابوبکر محمد بن طیب باقلانی (م: ۴۰۳ هـ - ق، ۱۰۱۳ م) - همان متکلم اشعری که کتابی درباره اعجاز قرآن نوشته و در آن تلاشهای شاعرانی را متذکر می شود که با شعر معلقه پیش از اسلام امرؤ القیس (م: حدود ۵۴۰ م) در محلّ عکاظ رقابت می کردند - از این بحث می کند که در مقایسه با هر تلاشی برای رقابت با فصاحت و سبک قرآن، ابزارهای شعری - حتّی شخصیتی به عظمت امرؤ القیس - در زمره مدار امکانات بشری و از سنخ رقابتهای در توان بشر هستند... ولی نظم و تألیف قرآن چیزی جدا و فرایندی ویژه دارد که فارغ از رقابتهای قابل برابری نمی باشد (نقل از: «وان گرونبام»، سند قرن دهم، ص ۶۰).

در برابر این مبنا، آیات تحدّی که در بالا مورد اشاره قرار گرفت، سنگ بنای نظریه اعجاز قرآن بشمار می رود. پیامبر [ص] با کسانی که قرآن را مسخره و با او مخالفت می کردند، تحدّی نمود که سخنی به خوبی سخن قرآن بیاورند. در آیات ۳۳-۳۴ سوره طور که پیش تر ذکر گردید، یک تعداد از هم صداییهای فصاحتی در میان اتهام زندگان به او وجود دارد. او به کسانی که اتهام جعل سخن قرآن (تقولّه) را زده اند، با این تحدّی پاسخ می دهد که سخنی مثل قرآن ارایه نمایند (بحدیث مثله)؛ اگر در مدّعی خویش راست می گویند. در آیه سیزدهم سوره هود در پاسخ به کسانی که پیامبر را متهّم به ساختن قرآن (افتراه) کرده اند، چنین آمده است: «بگو، پس ده سوره نظیر آن بیاورید؛ اگر راست می گویند.» آیه ۳۷ سوره یونس مستقیماً به اتهام جعلی بودن قرآن توجه می کند و می گوید:

«این قرآن نمی تواند جز از سوی خداوند ساخته شده باشد، ولی آنچه را پیش از آن تصدیق می کند و بیان مفصّلی

ص: ۱۲۸۷

است که در آن هیچ تردیدی وجود ندارد و از سوی پروردگار جهانیان است».

سپس یک تحدی سرزنش آمیزتر را مطرح می سازد: «یا آیا آنها می گویند که او قرآن را ساخته است؟ بگو: پس یک سوره نظیر آن بیاورید، و هر کسی را که می خواهید جز خداوند به کمک خود فراخوانید؛ اگر راست می گوید» (یونس: ۳۸).

به دنبال موضوع دعوت قرآن برای نقد قرآن و حتی کمک طلبدن در راستای تقلید از قرآن، رایج ترین آیه مذکور در این زمینه، تحدی را این چنین مطرح می سازد:

«به راستی اگر افراد جنّ و انس گرد هم آیند تا سخنی نظیر قرآن ارایه دهند، آنها نمی توانند چنین چیزی بیاورند، حتی اگر برخی از آنان به کمک یکدیگر بشتابند» (اسراء/ ۸۸).

اینکه هیچ کس نمی تواند با سخن قرآن رقابت نماید و برای کسانی که در این زمینه تلاش کنند و ناکام بمانند پیامدهای اخروی (ر. ک، به: مدخل «معاد شناسی») وجود دارد. در آیه ۲۴-۲۳ سوره بقره چنین اظهار شده است:

«اگر شما نسبت به آن چه ما به بنده خود [محمد] نازل کردیم، در تردید هستید، پس یک سوره مانند آن بیاورید و شاهدان خود را جز خداوند فراخوانید؛ اگر شما راستگو هستید و اگر نمونه ای را ارایه ندهید - و هرگز نخواهید توانست - پس از آتش دوزخ بهر اسید که هیزم آن، مردم و سنگهایی هستند که برای کافران فراهم آمده است».

در اواخر حیات پیامبر [صلی الله علیه و آله و سلم]، تحدی نسبت به رهبری دینی او در هر جایی از عربستان و در خارج مکه آشکار می گردید. دورانی بود که در آن، بر اساس سیره ابن اسحاق، بسیاری از افراد تازه مسلمان و بسیاری از قبایل، جمعی برای ادای احترام و بیعت به سوی حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم اعزام می کردند. در حالی که خبر بیماری نهایی پیامبر [ص] گسترش می یافت، بسیاری از کسانی که پیش تر اسلام آورده بودند، شروع به مرتد شدن کردند (ر. ک، به: مدخل «ارتداد») و علیه اقتدار و مشروعیت پیامبر و جانشین بلافصل او یعنی زعیم امت اسلامی (ابوبکر) موضع گرفتند. کسانی که با پیامبر و حتی با قرآن دشمنی کردند، برچسب کذابون گرفتند. برجسته ترین این افراد، مسیلمه بن حبیب از قبیله حنیف، ثلیمه بن خویلد از قبیله اُسد، و اُسود بن کعب العنسی هستند. در ارتباط با قرآن و مدعاهای مطرح شده درباره تقلیدناپذیری آن، مسیلمه جالب ترین فردی است که ادعاهایش با شدت بیشتر در منابع کلامی بعدی ردّ گردید.

مارگو لیوٹ (منشأ، ص ۴۸۵) بحث نموده که مسیلمه پیش از محمد [ص] خود را به عنوان پیامبر معرفی کرده بود، گرچه دیگران با این نتیجه مخالف هستند. ثمره نزاع مذکور این است که آیا مسیلمه را باید یکی از تحدی کنندگان با پیامبر و قرآن دانست یا رقیب ارشد او؟ با چشم پوشی از هر نوع نتایج احتمالی که در این مورد گرفته شود (که به طور خلاصه در مقاله «وات» عنوان مسیلمه مطرح شده است). ابن اسحاق و طبری (م: ۳۱۰ هـ - ق، ۹۲۳ م) چند مورد را گزارش می کنند که مسیلمه خواست به محمد [ص] نزدیک شود و در واقع در یک مورد به حضرت پیشنهاد داد که بر نیمی از عربستان حکومت کند و نیم دیگر را برای مسیلمه واگذارند تا آنکه هر کدام به عنوان پیامبر منطقه مربوط به خود خدمت کنند (ابن اسحاق، سیره، ۱۸۳/۴؛ ابن اسحاق - Guillaume، ص ۶۴۹).

گروههایی که با اقتدار پیامبر و اعتبار کتاب او در طول حیاتش مبارزه کردند، از جمله مرتدشدگان بودند و ابوبکر لشکر
مسلمان را علیه آنها اعزام کرد تا یک حکومت اسلامی مقبول را تثبیت نمایند. یک سال پس از رحلت پیامبر،

ص: ۱۲۸۸

مسئله توسط سربازان مسلمان به سرکردگی خالد بن ولید در عقبه کشته شد.

فضای فکری گفتمان درباره قرآن در اوایل اسلام و قرون وسطی

نخستین مرحله پیدایش نظریه تقلیدناپذیری قرآن به لحاظ بازیابی از منابع موجود، امری دشوار است. مبارزات و مخالفتها علیه پیامبر و قرآن از سوی بسیاری از معاصرانش و قلمروی که در گستره آن متکلمان بعدی نسبت به ویژگی های زبان شناختی خارق العاده قرآن به عنوان دلیلی بر نبوت حضرت محمد تأکید ورزیدند، به نظر می رسد این منازعات در مورد ماهیت قرآن به عنوان نشانه ای بر اصالت رسالت محمد صلی الله علیه و آله و سلم در طی دو قرن اولیه پس از هجرت از مکه به مدینه صورت پذیرفت. (ر. ک، به: مدخل «هجرت»). البته تاریخ نخستین سوره ها یا فرازهای قرآنی که مستقیماً به تقلیدناپذیری قرآن اشاره می کنند، به قرن سوم هجری یا نهم میلادی برمی گردد. پیش از بررسی ادله، مفید خواهد بود که نگاه مختصری بیفکنیم به فضای اولیه فرهنگی و فکری تمدن اسلامی، آن گونه که به دست آمد و از طریق سرزمین ها و جوامعی که از آفریقای شمالی تا آسیای مرکزی به آن پیوستند، تغییر و تحول یافت.

اعتقاد به پیامبران مرسل الهی که از میان امتها برخاسته و به سوی آنان فرستاده شدند، یکی از شرایط اعتقادی رایج میان یهودیان، مسیحیان، زردشتیان و دیگر امم دینی بود که ملزم بودند تحت حاکمیت اسلام در قرون اول هجری (هفتم میلادی) و دوم هجری (هشتم میلادی) قرار گیرند. در این موقعیت مشترک دینی و فرهنگی، ادعاهایی که درباره اعتبار هر یک از کتب آسمانی امت ها (ر. ک، به: مدخل «کتاب آسمانی و قرآن») و پیامبرانی که آن کتابها را آوردند، موضوع جدال دامنه داری در میان مسلمانان، مسیحیان، یهودیان و دیگر امتها و نیز در میان فرقه های درونی خود امت مسلمان (ر. ک، به: مدخل «زبان جدلی و مجادله آمیز»؛ «مناظره و ستیزه»). منابع فراوانی وجود دارد که از مجادله ها و منازعه های انجام گرفته - بویژه بین مسلمانان و فرقه های مختلف مسیحی نظیر نسطوریّه، یعقوبیّه و مسیحیان ارتدوکس که تحت حکومت اسلامی می زیستند - گزارش می دهد (ر. ک، به: «گریفیث، دین تطبیقی»). در بخش پایانی قرن سوم هجری یا نهم میلادی، علی بن سهل ریّان طبری در دفاع از نبوت حضرت محمد کتابی با عنوان «الدّین و الدّوله» تألیف نمود که در آن بر مبنای آیات و معجزات نبوی از جمله قرآن بحث می کند (مارتین، معتزله بصره، ص ۱۷۷). همچنین منبعی درباره مباحث جدلی مطرح شده میان یک مسلمان به نام عبدالله بن اسماعیل هاشمی و یک مسیحی به نام عبدالملیح کندی در نیمه اول قرن سوم هجری یا نهم میلادی که گفته شده از اعضا دربار خلیفه مأمون (دوران حکومت = ۱۹۸ تا ۲۱۸ ه - ق) بودند، باقی مانده است. در این رساله تقریباً مهیج علیه اسلام، پیامبر و قرآن، اهداف اصلی بوده اند. البته هیچ رساله ای که از قرون چهارم هجری یا دهم میلادی و پنجم هجری یا یازدهم میلادی باقی مانده باشد، به تحریف زبان متون کلامی در زمینه اعجاز قرآن نپرداخته است. بارزترین دلیل و شاهد در آثار کلامی در دفاع از اعجاز قرآن آن تحدیهای است که از خود متفکران مسلمان پدید آمده است. چنین نقدهایی متهم به کفر و الحاد شده اند. کسی که بارها به عنوان ملحد در منابع کلامی در باب قرآن از او یاد شده، یک متکلم فیلسوف به نام ابن راوندی (م: حدود ۲۹۸ ه - ق، ۹۱۱-۹۱۰ م) است که علیه بسیاری از متکلمان سنی اواخر قرن سوم هجری یا نهم میلادی که در دفاع از اعجاز قرآن مطالبی نوشته بودند، بحث نمود و ردی نوشته (ر. ک، به: «کروس / وجداء، ابن راوندی»).

شاهد مهم دیگر برای نظریه تقلیدناپذیری قرآن، علاقه عالمان مسلمان نسبت به نقدهای مربوط به سبک و

ویژگیهای زبان قرآن بود که از اواخر قرن دوم هجری یا هشتم میلادی آغاز شده بود. یک عالم معاصر از همین سنخ نیز نتیجه می‌گیرد که این آثار اولیه در زمینه نقد ادبی «هنوز به حدّ یک نظریه در باب تقلیدناپذیری قرآن نرسیده بود» (وان گلدر، ماوراء خط، ص ۵). از جمله مشهورترین و مؤثرترین آثار از این نوع عبارتند از: معانی القرآن فزّاء (م: ۲۰۷ هـ - ق، ۸۲۲ م)، مجاز القرآن أبوعبیده (م: ۲۰۹ هـ - ق: یا ۸۲۴ م) و تأویل مشکل القرآن ابن قتیبه (م: ۲۷۶ هـ - ق، ۸۸۹ م).

با این وجود، موضوع دیگری که نوعی ثمره در مباحث فزاینده کلامی و ادبی در باب تقلیدناپذیری قرآن بشمار می‌رود، منازعه شدید درباره مخلوق بودن قرآن است. معتزله (گرچه نه در ابتدا) مدافعان قوی این دیدگاه بودند که قرآن مانند هر چیز دیگر خدا نبوده، بلکه توسط خداوند در مکان و زمان آفریده شده است. نزاع کلامی حول نظریه «خلق القرآن» در سال ۲۱۸ هـ - ق ۸۳۳ م شدت گرفت؛ موقعی که خلیفه مأمون علیه هر قاضی یا شاهدهی که در دادگاه در اعلام پیروی خود از نظریه قرآن حادث، ناکام بماند، دستور تحقیق و پژوهش (محنه) صادر کرد. محدّثان حنبلی و بعد متکلمان اشعری طی قرن بعد از عصر مأمون، با این نظریه معتزلی مخالفت نمودند و شعار سنّی «ازلّیت قرآن» را مطرح ساختند. اینکه نزاع درباره مخلوقیت قرآن مرتبط با این ادعا است که قرآن تقلیدناپذیر می‌باشد، مسئله‌ای با اهمّیت قابل توجه در تاریخ تفکر اسلامی است (ر. ک، به؛ بوّمن، لی کانفلحات، لارکین، تقلیدناپذیری). سپس قرنهای سوّم و چهارم هجری یا نهم و دهم میلادی، دوران شدت یافتن منازعات و تأملات درباره قرآن میان مذاهب اسلامی (مذاهب، مفردش: مذهب) و میان مسلمانان و امتهای غیرمسلمان بود. در همین دوران بود که مسئله کلامی چگونگی تثبیت ادلّه نبوت محمّد [ص] (تثبیت دلائل النبوه) و چگونگی تثبیت قرآن به عنوان سند نخستین نبوت او خطوط اصلی این بحث را به وجود آورد.

نظریات سنّی (قدیم) درباره اعجاز قرآن

عبدالجبار بن احمد (م ۴۱۴ هـ - ق، ۱۰۲۵ م) متکلم معتزلی در بحث مفصّل و احياناً نامربوط خود از معجزاتی که نبوت حضرت محمّد را تثبیت نموده اند، متذکّر متکلمان قرن سوم هجری یا نهم میلادی می‌شود که کتبی را در زمینه معجزات تثبیت کننده اعتبار نبوت حضرت محمّد تألیف نموده اند. از این و سایر منابع روشن می‌گردد که در حدود اواخر قرن سوم هجری (نهم میلادی) نوع جدیدی از منابع درباره تثبیت ادلّه نبوت (تثبیت دلائل النبوه) میان متکلمان و دیگر عالمان دینی متداول شده بود. عبدالهذیل (م: ۲۲۷ هـ - ق ۲-۸۴۱ م) نخستین متکلم معروف بود. (عبدالجبار، تثبیت، ۵۱۱/۲).

در عین حال نمی‌توان بر مبنای منابع موجود، تصدیق نمود، گرچه می‌توان حدس زد که عبدالهذیل معتقد بود قرآن تقلیدناپذیر است. شاگرد و معاصرش ابواسحاق ابراهیم بن سیّار النّظام (م: حدود ۲۳۰ هـ - ق، ۸۴۵ م) این نظریه را ارایه نمود که قرآن فی نفسه تقلیدناپذیر نیست، بلکه در حوزه توانایی های زبانی بشر و سخنگویان به زبان عربی وجود دارد که سخنی نظیر قرآن ارایه نمایند. طبق نظر ابوالحسین خیاط (م: حدود ۳۰۰ هـ - ق یا ۹۱۳ م) نظام بحث کرده که قرآن دلیلی بر نبوت حضرت محمد می‌باشد؛ به خاطر چند آیه که درباره امور غیبی یا آینده گزارش داده اند. (ر. ک، به: مدخل «پنهان و امور غیبی»).

خیاط می‌گوید: نظام بر این عقیده است که ویژگیهای زبانی قرآن فراتر از تواناییهای افراد معمولی نیست. به رغم

سخن خداوند (مع قول الله) که می فرماید: «به راستی که اگر افراد بشر و جن گرد هم آیند تا نظیر قرآن ارایه کنند، آنها توانا به این کار نیستند، حتی اگر برخی از آنان یکدیگر را یاری رسانند.» (خیاط، انتصار، ص ۲۸؛ ترجمه، ص ۲۵؛ ر. ک، به: اشعری، مقالات، ص ۲۲۵ یا ص ۷ تا ۱۳). این استدلال نظام را ملزم ساخت خود را با این آیه و آیات دیگر تحدی که قبلاً مورد بحث قرار گرفت، سازگار نماید.

در یکی از آثار معتزلی بعدی که به سنت کلامی معاصر مذهب معتزلی بصره (احتمالاً- اواخر قرن پنجم هجری یا یازدهم میلادی) تعلق دارد. گزارش ذیل درباره دیدگاه نظام ارایه شده است:

«بدان که نظام این موضع را برگزید که قرآن صرفاً از جهت صرفه معجزه می باشد. مفهوم صرفه این است که عربها تا زمانی که پیامبر فرستاده شده می توانستند سخنانی نظیر قرآن از حیث فصاحت و بلاغت ارایه نمایند. هنگامی که پیامبر مبعوث شد این ویژگی فصاحت از آنان سلب گردید و آنان از چنین دانشی محروم شدند و در نتیجه نمی توانند مانند قرآن سخنی بگویند... نویسندگان بعدی یکی پس از دیگری از این مذهب فکری دفاع نمودند و استدلالات فراوان حق به جانبی برای آن مطرح کردند» (موزه بریتانیا شرقی، ۸۶۱۳، ذیل بند ۱۷ b و ۱۸ a؛ ر. ک، به: مدخل «فصاحت قرآن»).

نظریه صرفه از سوی یکی از شاگردان نظام در بصره، به نام «عمر بن بار الجاحظ» (م: ۲۵۵ هـ - ق، ۸۶۵ م) رد گردید. نیم قرن بعد، ابوهاشم (م: ۳۲۱ هـ - ق ۹۳۳ م) که او نیز دارای مذهب معتزلی بصره بود و پیروانش، طی قرن بعدی معروف به بهشمیه شدند، با نظریه صرفه مخالفت کردند، همان گونه که معاصر ابوهاشم و بنیانگذار مکتب اشعری کلام به نام ابوالحسن اشعری و اکثر مسلمانان سنی مذهب در قرون بعدی با دیدگاه صرفه مخالفت ورزیدند. در عین حال، نظریه صرفه در قرن چهارم هجری یا دهم میلادی در میان شاخه معتزلی بغداد و مسلمانان شیعی مورد پذیرش قرار گرفت (مارتین معتزله بصره، ص ۱۸۱). گزارش مفصّلی درباره نزاع بین عبدالجبار با رهبر شیعه امامی در بغداد و حامی قوی نظریه صرفه به نام شریف مرتضی (م: ۴۳۶ هـ - ق، ۱۰۴۴ م) در کتاب دست نویس فوق الذکر مطرح شده است (موزه بریتانیا، شرقی ۸۶۱۳، ذیل بند ۱۷ b و ۲۸ A). برخی از حامیان بعدی نظریه صرفه پس از نظام نیز نظریات در مورد اعجاز قرآن را که مبتنی بر نظم، ترتیب و فصاحت و بلاغت قرآن بودند، پذیرفتند (ر. ک، به: ذیل مقاله).

جاحظ نخستین متکلم و عالم ادیب است که آثارش در دفاع از نبوت حضرت محمد و انتسابات سبک والای قرآن در درجات بالا ارایه شده اند. یکی از مهم ترین آثار او رساله مختصر «رساله فی حجج النبوه» (رساله درباره دلایل نبوت حضرت محمد) است و آیات کوتاه متعددی در اثر ادبی معروف او «کتاب الحیوان» مطرح شده است. گرچه اصطلاح اعجاز القرآن در هیچ یک از آثارش آشکار نمی گردد، اما سایر مشتقات از ریشه «ع - ج - ز» مانند «عَجَزَ»، «عاجز» و «معجز» در فرازهایی از آثارش که درباره ویژگیهای قرآن سخن می گوید دیده می شود (آدیبرت، الحطابی، ص ۶۳). درباره اینکه «اعجاز» چه موقع به صورت یک اصطلاح در مباحث ادبی و کلامی مطرح شد، «بومن» براساس ادله معقولی به این نتیجه رسیده است که پس از مرگ ابن حنبل (م: ۲۴۱ هـ - ق، ۸۵۵ م) و قبل از مرگ متکلم معتزلی ابو عبدالله محمد بن زید واسطی (م: ۳۰۷ هـ - ق، ۹-۹۱۸ م) واقع شد، همان کسی که اولین اثر معروف در باب اعجاز را با عنوان: «کتاب اعجاز القرآن فی نظمه و تألیفه» به نگارش درآورد. (بومن، Le conflit، ص ۵۲، شماره ۴؛ آدیبرت، الحطابی، ص ۶۴-۵۸) «مادیلانگ» و «آبراهامو» نقل می

کنند که کتاب «المديح الكبير»

ص: ۱۲۹۱

تألیف قاسم بن ابراهیم زیدی امام معتزله (م: ۲۴۶ هـ - ق، ۸۶۰ م) در دفاع از تقلیدناپذیری قرآن بحث می کند (اعجاز، مادیلانگ، امام، ص ۱۲۵؛ آبراهامو، انسان انگاری، ص ۱۹) و منشأ اصطلاح اعجاز را به زمان شکوفایی و شهرت جاحظ نزدیک تر می داند.

نظریه نظام درباره معجزه قرآن از طریق صرفه، توسط شاگرد برجسته اش جاحظ رد شد. همان گونه که در بالا ذکر شد، برخی آیات که در «رساله دلایل نبوت اساسی حضرت محمد» مطرح شده اند، بینشی را نسبت به استدلال دو وجهی او درباره نظریه صرفه نظام ارایه می دهند. جاحظ بیان نمود که قرآن به خاطر تألیف و ساختار یا نظم سخنانش تقلیدناپذیر می باشد. باقلانی (م: ۴۰۳ هـ - ق، ۱۰۱۳ م) می گوید: جاحظ اولین کسی نبود که درباره نظم قرآن کتاب نوشت و کتاب او مطلب جدیدی نسبت به آنچه متکلمان پیش از او نوشته بودند، ندارد (باقلانی، اعجاز، ص ۶؛ ر. ک، به: آدبیرت، الحطابی، ص ۵۸ و ش ۷). البته تقریباً یک و نیم قرن پس از باقلانی، معتزلیها و اشعریها به مخالفت فراینده ای دچار شدند که از خلال آن، نظریه تقلیدناپذیری زبان قرآن شکل گرفت. اگر او نخستین کسی نباشد که نظریه تقلیدناپذیری قرآن را مطرح نمود، بی تردید حافظ در میان معتزلیها و اشعریهای بعدی عامل مؤثری بود که از تقلیدناپذیری قرآن به عنوان ویژگی اصلی معجزه قرآن دفاع نمود. گرچه او از سوی اشعریهای متأخر به خاطر درک ویژه اش درباره مفهوم «نظم قرآن» مورد انتقاد قرار گرفت و جاحظ را می یابیم که مراحل اولیه نفوذ نقد ادبی درباره مباحث کلامی و شکل گیری مبحث کلی میان بیشتر عالمان سنی و برخی از متفکران شیعی را درباره اعتقاد مشهور و رو به رشد تقلیدناپذیری قرآن داشته است.

همه متکلمان، دیدگاه جاحظ درباره تقلیدناپذیری قرآن و برداشت نظام از مداخله الهی (صرفه) را با یکدیگر ناسازگار نمی دانند. علی بن عیسی رمانی (م: ۳۸۴ هـ - ق، ۹۹۴ م) یک دانش پژوه ادبیات عرب و متکلم معتزلی مربوط به مکتبی بود که توسط ابوبکر احمد بن علی اخشید (م: ۳۲۰ هـ - ق، ۹۳۲ م) در بغداد بنیانگذاری شد. فرقه اخشیدی به شدت مخالف بهشمیه (شاخه معتزلی بصره) بودند که توسط ابوهاشم بن جبائی (م: ۳۲۱ هـ - ق، ۹۳۳ م) رهبری می شد (ر. به: ابن المرتضی، طبقات، ص ۱۰۰ و ۱۰۷). رمانی معتقد بود در باب تقلیدناپذیری قرآن هفت بیان وجود دارد و خود از میان آنها به ابعاد جامع مسئله (که در بالا ذکر شد) معتقد بود، مانند این حقیقت که عربها تحدی شدند از اینکه سخنی نظیر قرآن ارایه نمایند، اما نتوانستند؛ اینکه قرآن به درجه ای از فصاحت رسید که بر آنچه یک معجزه مرسوم (نقض العاده) تلقی می شد، حتی بر فصیح ترین عربها فائق آمد؛ و اینکه قرآن تقلیدناپذیر معجزه ای برابر با شکافتن دریای سرخ توسط موسی و زنده کردن مردگان توسط عیسی می باشد. رمانی همچون نظام مداخله الهی (صرفه) و پیش گویی در امور غیبی و وقایع آینده را مطرح ساخته است. رمانی، بدون تبیین اینکه چگونه تناقض ظاهری با نظریه صرفه را حل نموده است، قسمت عمده کتابش (النکت فی اعجاز القرآن) را به مباحثی مربوط به تقلیدناپذیری ذاتی زبان قرآن مبتنی بر تحلیلی درباره وجوه بلاغی که به وجود آورنده بلاغت ادبی اند، اختصاص داده است (بلاغه، ریپین و کناپرت، ص ۴۹-۵۹).

سخت ترین مخالفان ابن اخشید و رمانی میان معتزله، از مکتب بصره بودند که اکنون با عنوان بهشمیه شناخته می شوند و در اوایل قرن چهارم هجری - دهم میلادی به بغداد رفتند. چند تن از پیروان برجسته ابوهاشم در طول دو قرن بعدی از نظریات او درباره تقلیدناپذیری قرآن دفاع کردند. آثار باقی مانده از عبدالجبار (مغنی، ج ۱۵ و ۱۶؛

شرح، ص ۵۹۹-۵۶۳) و شرح بعدی درباره اثر یکی از شاگردان او ابورشید نيسابوری، با عنوان «زیادات شرح الاصول» نظریه دفاعی اعجاز تقلیدناپذیری قرآن را با دقت و براساس مکتب بصره و مباحث آنان با مخالفان فراوان - متکلمان، فلاسفه، ملحدان و متفکران دینی غیرمسلمان - مطرح می سازند. دغدغه خاطر عقل گرایانه معتزله بصره این بود که تأثیر منطقی معجزات پیامبران (شکافتن دریای سرخ توسط حضرت موسی و احیای مردگان توسط عیسی و تلاوت کتاب آسمانی تقلیدناپذیر به وسیله محمد) را به عنوان تأمین کننده دلیل انکارناپذیر پیامبرانی که درواقع ارایه دهنده آن معجزات بودند، حفظ نمایند. بنابراین اعتقاد معتزله بصره درباره نظریه تقلیدناپذیری قرآن استدلال علیه اعتقاد رایجی بود که بر اساس آن سران صوفیه، امامان شیعیان (ر. ک، به: مدخل «امام»)، ساحران و کاهنان می توانند معجزات واقعی ارایه دهند و نتیجه ای بگیرند. متکلمان معتزلی به کلی انکار نمی کردند که چنین اشخاصی وجود دارند یا مدعی اند شاهکارهای اعجازآمیز انجام می دهند، بلکه منکر این بودند آنچه این اشخاص مذهبی ارایه نموده اند، در حقیقت نظیر اعجاز قرآن می باشد.

عبدالجبار چهار شرط ضروری را برای اینکه یک عمل بتواند مصداق حقیقی معجزه باشد بیان می کند: (۱) باید به طور مستقیم یا غیرمستقیم از سوی پروردگار صادر شود؛ (۲) باید روند عادی وقایع را نقض نماید (نقض العاده)، مانند شکافته شدن موقت آبهای دریای سرخ؛ (۳) افراد بشر باید از ارایه چنین معجزاتی به لحاظ جنس یا وصف آنها ناتوان باشند. این شرط اشاره ضمنی به تلاش مسیلمه در کسب نتیجه از راه ارایه دادن خود قرآن دارد. (۴) یک معجزه باید به طور خاص متعلق به کسی باشد که مدعی نبوت است (عبدالجبار، شرح، ۵۵۹ یا ۱۵ و ص ۵۶۱ یا ۸). حالت اعجاز قرآن بر پایه فصاحت و بلاغت مبتنی بود که در حدود قرن نهم به عنوان مفاهیم معیاری معجزه ادبی قرآن قرار گرفت.

قبلاً گفته شد که به رغم انتقاد شدید معتزله در مورد سایر ادله، محدثان و عالمان اشعری با خطوط اصلی نظریه معتزله در باب معجزه دفاعی قرآن تقلیدناپذیر موافقت دارند.

یک محدث معاصر رمانی و عبدالجبار، به نام حمد بن محمد خطابی (م: حدود ۳۸۶ هـ - ق، ۹۹۶ م) نظریه صرفه و نیز این دیدگاه معتزلی رمانی را که قرآن مشتمل بر ویژگیهای بلاغی است که درجه فصاحت و بلاغت آن از دسترس افراد بشر خارج می باشد، رد کرد (آدیبرت، الحطابی، ص ۸-۱۰۷). کتاب خطابی (بیان اعجاز القرآن) که منتشر شده، نشانگر ارتباط بیشتری با بعد ادبی اعجاز نسبت به مباحث کلامی معتزلی و اشعری می باشد، گرچه در سیر طولانی، به دشواری می توان این دو نوع بحث مطرح شده در این منبع را تفکیک کرد (ر. ک، به: آدیبرت، الحطابی).

متکلمان اشعری اواخر قرن چهارم هجری، دهم میلادی و پنجم هجری یا یازدهم هجری دلیل اساسی ادبی ادعای تقلیدناپذیری قرآن را بیشتر تکمیل کردند. باقلانی - قبلاً درباره او بحث شد - چند اثر در باب نبوت و معجزاتی که باقی مانده اند، تألیف نمود که مهم ترین آنها «کتاب اعجاز القرآن» است. وی در این کتاب، خود را به عنوان یک غیرمتخصص در نظریه ادبیات عرب معرفی می کند و آرزو می نماید این مطلب را اثبات کند که افراد بشر نمی توانند به سطح دستاورد ادبی قرآن برسند. البته باقلانی، برخلاف معتزله این مطلب را انکار می کند که دلیل کلامی اعجاز بتواند از طریق برتری مسلم زبانی تثبیت گردد (وان گرانوم، سند قرن دهم، ۵/۱۸-۵۴). این عبدالقاهر جرجانی

(متوفای ۴۷۱ هجری یا ۱۰۷۸ میلادی)، متخصص ادبیات عرب بود که پایه نظریه اعجاز ادبی اشعری درباره قرآن را بر قوی ترین موقعیت فکری و معنوی آن استوار نمود. «دلایل القرآن» جرجانی ادله ای قوی علیه دیدگاه عبدالجبار معتزلی در باب کلام ارایه و در نتیجه یک نظریه مستقل اشعری درباره اعجاز را تثبیت کرد. در حالی که جاحظ، رمّانی، باقلانی، عبدالجبار و دیگران نظریات خود در باب اعجاز را بر ویژگیهای نظم تقلیدناپذیر در واژه ها و عبارات قرآن مبتنی کرده بودند و در نتیجه، آن را صرفاً منحصر در سبک ادبی و زبان اعجازآمیز قرآن می دانستند، جرجانی استدلال نمود که مجموعه کامل قرآن اعم از معنا و عبارات، معجزه حقیقی است. (لارکین، الهیات معنا).

به دنبال مباحث زنده و اغراق آمیز اعجاز قرآن، تألیف عالمانی چون عبدالجبار، ابورشید نیشابوری، باقلانی و جرجانی در قرنهای چهارم هجری، دهم میلادی و پنجم هجری، یازدهم میلادی بود که متکلمان و عالمان ادیب اواخر قرون وسطی و اوایل دوران مدرن به جای ارایه نظریات جدید، به پالایش مباحث و ادله مقتدم پرداختند. در قرن یستم، تعدادی از عالمان مسلمان مانند محمّد عبده، سید قطب و عاشیه عبدالرحمان (بنت الشاطی) تلاش نمودند ویژگیهای برتری ادبی قرآن بر آثار هنری ادبی عربی دیگر را معین سازند (بولاتا، تفسیر بلاغی، ص ۱۵۴-۱۴۸). سبک عربی و زبان شناختی قرآن در میان جدیدترین نویسندگان، به عنوان مبنای حقیقی تقلیدناپذیری قرآن، محور اساسی شده است. به نظر می رسد جنبه کلامی نظریات اعجاز قرآن که در دروان قرون وسطی به شدت مورد نزاع بود، در آثار معاصر پیرامون قرآن از کمترین اهمیت برخوردار است. (ر. ک، به: مدخلهای «تحقیقات نقادانه معاصر و قرآن»؛ «تفسیر قرآن: دوران قدیم و وسطی»؛ «تفسیر قرآن: در اوایل دوران جدید و معاصر»).

نقد و بررسی

الف: نقاط قوت مقاله

مقاله «ریچارد سی مارتین» در دایره المعارف لایدن از عالمانه ترین مقالات آن مجموعه است که شامل بحثهای معنی شناسی اعجاز قرآن، قرآن و متون اسلامی در آغاز نزول، فضای فکری گفتمان درباره قرآن در اوائل اسلام و قرون وسطی، نظریات سنتی درباره اعجاز قرآن و... می باشد و در آن ضمن بررسی تاریخ بحث اعجاز و زمینه های طرح بحث اعجاز بین متکلمان و مفسران، به نقل آرای مسلمانان در خصوص اعجاز قرآن و بیان وجوه اعجاز و تحلیل آنها در مواردی پرداخته است.

ب: نقاط ضعف مقاله

۱ - آثار پیشینیان درباره اعجاز

ریچارد سی می کوشد در آغاز مقاله مطالبی را در مورد زمینه های طرح بحث اعجاز و تاریخچه آن، بیان کند. بخشی از مقاله از «معانی القرآن» فراء (م: ۲۰۷) و «مجاز القرآن» ابو عبیده معمر بن مثنی (م: ۲۰۹) و «تاویل مشکل القرآن» تألیف ابن قتیبه (م: ۳۷۶) یاد می کند و معتقد است روشن ترین کتاب در خصوص اعجاز از علی بن سهل ربان طبری در پایان قرن سوم است که با عنوان «الدین و الدوله» تدوین کرده و در آن بر مبنای آیات و معجزات نبوی از جمله قرآن بحث می کند (مقاله اعجاز

ریچارد، ترجمه ص ۷ و ۸)، ولی از اشخاص دیگر نام نمی برد؛ در حالی که لازم بود از تاریخچه بحث اعجاز، به شکل کاملتر، از آثار پیشینیان تا دوره معاصر، یاد گردد؛ به ویژه کتابهایی که در خصوص بحث اعجاز نوشته شده است و شامل آثار تمام عالمان مسلمان - شیعه و اهل سنت - می باشد.

ص: ۱۲۹۴

آثار دانشمندان اسلامی درباره اعجاز قرآن، بیشتر در مقدمه تفاسیر یا در ذیل آیات ۸۸ سوره «اسراء» و ۳۳ سوره «بقره» آمده است، مانند: راغب اصفهانی، فخر رازی، طبرسی، زمخشری، بلاغی، علامه طباطبایی و... جمعی هم بر تدوین اثر مستقلی در اعجاز قرآن اقدام نموده اند و یا در مجموعه آثار خود، بخش مستقلی را بدان اختصاص داده اند که به برخی از آنها به ترتیب زمان تدوین آثار پرداخته می شود.

- ۱ - نظم القرآن: ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ (م: ۲۵۵)
- ۲ - اعجاز القرآن البیانی: ابو عبدالله محمد بن یزید واسطی (م: ۳۰۶)
- ۳ - تاویل مشکل القرآن: ابن قتیبیه (م: ۳۷۶) بخش اعجاز قرآن
- ۴ - النکت فی اعجاز القرآن: علی بن عیسی بن علی رمانی (م: ۳۸۴)
- ۵ - بیان اعجاز القرآن: ابو سلیمان محمد بن ابراهیم خطّابی (م: ۳۸۸)
- ۶ - اعجاز القرآن: قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی (م: ۴۰۳)
- ۷ - اعجاز القرآن و الکلام فی وجوه: محمد بن نعمان، شیخ مفید (م: ۴۰۳)
- ۸ - الشفاء: شیخ الرئیس ابو علی سینا (م: ۴۲۸)، بخش معجزات
- ۹ - الصرفه فی اعجاز القرآن: سید مرتضی (م: ۴۳۶)
- ۱۰ - الاقتصاد فی اصول الاعتقاد: محمد بن حسن الطوسی (م: ۴۶۰)
- ۱۱ - اعجاز القرآن: حسین احمد نیشابوری (م: ۴۶۵)
- ۱۲ - سرالفصاحه: ابو محمد عبدالله بن محمد خفاجی (م: ۴۶۶)
- ۱۳ - اعجاز القرآن الكبير: ابو بکر عبدالقاهر عبد الرحمن جرجانی (م: ۴۷۱) مؤلف دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه
- ۱۴ - الارشاد فی اصول الاعتقاد: ابوالمعالی (م: ۴۷۸) بخش معجزات
- ۱۵ - احیاء علوم الدین: غزالی (م: ۵۰۵) بخش معجزات
- ۱۶ - الشفاء بتعريف حقوق المصطفى: قاضی عیاض (م: ۵۴۴)
- ۱۷ - نهایه الاقدام فی علم الکلام: ابو الفضل محمد بن عبد الکریم (م: ۵۴۸)

- ١٨ - التنبیه علی اعجاز القرآن: محمد بن ابی القاسم خوارزمی (م: ٥٦٢)
- ١٩ - اعجاز القرآن: قاضی ابوالحسن علی بن زید بیهقی (م: ٥٦٥)
- ٢٠ - نهاییه الایجاز فی درایه الاعجاز: فخر رازی (م: ٦٠٢)
- ٢١ - احکام القرآن: ابن عربی محمد بن عبد الله (م: ٦٢٨)
- ٢٢ - مفتاح العلوم فی البلاغه: ابو یعقوب بن ابی بکر، سکاکی (م: ٦٢٩)
- ٢٣ - المثل السائر: ضیاء الدین ابن اثیر (م: ٦٣٧)
- ٢٤ - بدیع القرآن: زکی الدین، ابن ابی الاصبغ (م: ٦٤٥)
- ٢٥ - البیان فی اعجاز: عبدالواحد زملکانی (م: ٦٥١)
- ٢٦ - ثبوت النبوه و المعجزات: تقی الدین ابو العباس (م: ٧٢٨)
- ٢٧ - الفوائد المشوق الی علم القرآن و علم البیان: شمس الدین ابن قییم (م: ٧٥١)

- ۲۸ - البرهان فى علوم القرآن: بدرالدين زرکشى (م: ۷۹۴) بخش اعجاز
- ۲۹ - بصائر ذوى التميز فى لطائف الكتاب العزيز: فيروز آبادى (م: ۸۱۷)
- ۳۰ - تبصير الرحمن و تيسير المنان ببعض ما اشير الى اعجاز القرآن: على بن احمد بن ابراهيم اسماعيل (م: ۸۳۵)
- ۳۱ - شرح المصباح: ابو العباس احمد بن عثمان الازدى (م: ۸۳۷)
- ۳۲ - معترك الاقرآن فى اعجاز القرآن: جلال الدين السيوطى (م: ۹۱۱)
- ۳۳ - الايجاز فى علم الايجاز: ضياء الدين بن غياث الدين (م: ۱۰۳۵)
- ۳۴ - رساله التوحيد: محمد عبده (م: ۱۳۲۳)
- ۳۵ - الشهاب المبين فى اعجاز القرآن: ابو القاسم بن محمد تقى (م: ۱۳۳۳)
- ۳۶ - الوحى محمدى: رشيد رضا (م: ۱۳۵۴)
- ۳۷ - اعجاز القرآن و البلاغه النبويه: مصطفى صادق الرافعى
- ۳۸ - التصوير الفنى فى القرآن: سيد قطب
- ۳۹ - المعجزه الخالده: سيد هبه الله الشهرستانى
- ۴۰ - البيان فى تفسير القرآن: آيه الله ابو القاسم خوئى (بخش اعجاز)
- ۴۱ - المعجزه الكبرى فى القرآن: محمد ابو زهره
- ۴۲ - الاعجاز العددى فى القرآن: عبد الرزاق، نوفل
- ۴۳ - الاعجاز البيانى: عايشه عبدالرحمن، بنت الشاطى
- ۴۴ - الاعجاز فى الدراسات السابقين: عبدالكريم خطيب
- ۴۵ - التمهيد فى علوم القرآن: محمد هادى معرفت (بخش اعجاز)
- ۴۶ - پژوهشى در اعجاز قرآن كريم: محمد على رضايى اصفهانى (اعجاز قرآن، ص ۱۹ تا ۲۱).

ریچارد سی در خصوص سیر آیات تحدی، در دو مرحله از آنها یاد می کند و هر بار چینی متفاوت و دارای سیر تدریجی دارد. در آغاز مقاله (دائرة المعارف لایدن، مقاله اعجاز ریچارد، ص ۲) می گوید:

چندین آیه در قرآن در مواردی ذکر شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از سوی خداوند مامور می گردد با دشمنانش در میان عرب تحدی کند که سوره ای نظیر سوره های قرآنی ارائه دهند که شامل آیات ۲۳-۲۴ بقره، ۳۸ یونس، ۱۳ هود، ۸۸ اسراء، و ۳۴ و ۳۳ طور می باشد. در ادامه که به بحث معارضه برخی از معارضان می پردازد، از چینی دیگری در آیات تحدی یاد می کند که چنین است: ۳۴ و ۳۳ طور، ۱۳ هود، ۳۸ یونس، ۸۸ اسراء و ۲۳ و ۲۴ بقره (همان ص ۵ و ۶).

چینی دوم آیات تحدی ریچارد، گرچه با چینی اول متفاوت و به واقع نزدیک تر است، با سیر تدریجی مکی و مدنی بودن آیات منطبق نیست. به نظر می رسد آخرین آیه در تحدی همان آیه ۸۸ سوره اسراء می باشد که خداوند در آن خبر از ناتوانی حتی انسان و جن در همانند آوری می دهد. با دقت در آنها می توان سیر آیات تحدی را در دو مرحله (نخست در مکه و ادامه آن در مدینه) و با چینی ذیل دانست:

ص: ۱۲۹۶

۱ - أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَّا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (طور/ ۳۳-۳۴)

آنها می گویند، قرآن را به خدا افترا بسته، ولی آنها ایمان ندارند؛ اگر راست می گویند. سخن همانند آن بیاورند.

۲ - أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيْتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (هود/ ۱۳)

بلکه آنها می گویند این (قرآن) را به دروغ به خدا نسبت می دهند؛ بگو اگر راست می گویند شما هم ده سوره همانند این، سوره های دروغین بیاورید و تمام کسانی را که می توانید غیر از خدا (برای این کار) دعوت کنید.

۳ - أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (یونس/ ۳۸)

آنها می گویند: او قرآن را دروغ به خدا نسبت داده؛ بگو اگر راست می گویند یک سوره همانند آن بیاورید و هر کس را می توانید غیر از خدا (به یاری) بطلبید.

تحدی قرآن در مکه و پیش از هجرت به مدینه، نسبت به مشرکان، به ترتیب آیات یادشده بود، یعنی به ترتیب به مثل قرآن، به مقداری که تا آن موقع نازل شده بود و سپس به ده سوره و بعد به یک سوره، تحدی شد؛ زیرا نخستین آیه تحدی، در سوره طور (آیه ۳۴) هست که بیان داشت: مشرکان قرآن را سخنی انسانی و از ناحیه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می دانند که او به دروغ، به خدا نسبت می دهد، خداوند در پاسخ می فرماید: اگر سخن یک انسان است، شما هم به مانند آن را بیاورید.

در مرحله دوم، تحدی به ده سوره مربوط می شود که شامل (آیه ۱۳) سوره هود است و بیان می کند که اگر در قرآن تردید دارید، ده سوره مانند آن را بیاورید.

در مرحله سوم تحدی به یک سوره شده که شامل آیه ۳۸ یونس می باشد و می فرماید: یک سوره همانند آن بیاورید.

در تمامی آیات تحدی در مکه، از قرآن با تعبیری مانند «تقوله، افتراء» (سخنی ساخته شده در نظر مشرکین) یاد می شود؛ همچنان که در آیات یاد شده با تعبیر... إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ اشاره می کند که اگر شما راست می گویند، به مانند آن را بیاورید که گویای عناد و لجاجت مشرکان است.

ب: تحدی در مدینه

۱ - وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (بقره/ ۲۳-۲۴)

اگر درباره آنچه بر بنده خود (پیامبر) نازل کردیم، شک و تردید دارید [دست کم] یک سوره مانند آن بیاورید و گواهان خود را، غیر از خدا، بر این کار دعوت کنید؛ اگر راست می گویند: اگر این کار را نکردید که هرگز نخواهید کرد، از آتشی

که هیزمش بدنهای مردم (گنهکار) و سنگهایی است که برای کافران مهیا شده است، بترسید.

۲- قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (اسراء / ۸۸)

بگو! اگر انسانها و پریان گرد هم آیند که مانند این قرآن را بیاورند، مثل آن را نخواهند آورد، هرچند برخی پشتیبان

ص: ۱۲۹۷

برخی دیگر باشند.

با گذشت بیش از ۱۳ سال از نزول قرآن و هجرت پیامبر به یثرب، سیر تحدی قرآن همچنان در دو مرحله ادامه یافت: نخست تحدی به یک سوره، که در واقع تداوم آخرین تحدی در مکه بود و بر آن تاکید شده بود. خداوند در سوره بقره می فرماید: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ...؛ یک سوره مانند قرآن بیاورید؛ در این آیه اشاره می نماید که ای مشرکان! اگر هنوز هم با گذشت زمان و توسعه اسلام، شک دارید، یک سوره مانند قرآن بیاورید؛ اگر راستگو هستید. در همین آیه می گوید: ولی بدانید همانند آوری قرآن، ممکن نیست و شما از نتیجه مخالفت طولانی خود با پیامبر بهر اسید، زیرا سرانجام کار شما هلاکت است.

در تحدی مدینه، نتیجه ناتوانی مخالفان و اسلام نیاوردن آنها را، آتش جهنم می داند که اقتضای اتمام حجت و روشن شدن حقایق است؛ در آیات مدنی، تعبیر... لَنْ تَفْعَلُوا... آمده است و بیانگر این واقعیت است که مشرکان مکه، اگر قبل از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر ناتوانی خود آگاه نشده اند، با حضور پیامبر در مدینه و پس از گذشت چند سال از گسترش اسلام و روشن شدن عظمت قرآن، به عجز خویش پی بردند. مرحوم طبرسی در ذیل آیه ۲۳ سوره بقره، چنین نگاه داشته است:

«خداوند می فرماید، وقتی عجز شما و عجز جمیع خلق، آشکار گردید، به سوی دروغ پردازی نروید و عبارت... لَنْ تَفْعَلُوا... بیان نفی ابد و اشاره بر عدم موفقیت ابدی انسان در همانند آوری به مانند قرآن است» (مجمع البیان، ۱/۱۵۹)

مرحله دوم تحدی در مدینه، تحدی به مثل قرآن و بیان آخرین اتمام حجت بود که خداوند متعال در سوره اسراء می فرماید:

قُلْ لئن اجتمعتِ الأنسُ و الجِنُّ علی أن یأتوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَ یأتون... که بیانگر آن است که اگر جن و انس به یاری هم آیند، مانند قرآن را نمی توانند بیاورند؛ زیرا قرآن کلام الهی است؛ نه کلام بشری.

زمخشری در ذیل آیه می گوید: «شرط در آیه نسبت به گذشته و بیان عجز مخالفین از ابتدای نزول می باشد و در مقام بیان محال بودن همانند آوری با قرآن است» (زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۲/۶۹۲).

ریچارد سی در ادامه بحث تحدی، یاد می کند که تحدی به همانند آوری قرآن، پس از حیات حضرت، کم رنگ شد و افرادی زیاد پس از او نسبت به خلیفه بلا فصل او ابابکر مرتد شدند، گرچه که افرادی چون مسیلمه که تحدی کردند در نظر مسلمانان به کذابون معروف شدند (دائرة المعارف لایدن، مقاله اعجاز، ترجمه، ص ۶)؛ در حالی که قضاوت ریچارد نادرست می باشد؛ زیرا تحدی هم چنان ادامه یافت و اختصاص به زمان خاصی نداشت و همواره برای همه ایام و دوره ها بوده است و کسانی نیز چون مسیلمه اگر تحدی کردند، تحدی آنان قابل قبول نبود؛ ضمن آنکه از نظر منابع متقن امامیه، خلافت ابا بکر، از نظر همه مسلمانان پذیرفتنی نبوده و بر اساس مدارک روایی مانند حدیث غدیر (حنبل، مسند، ۱/۱۰۹)؛ الغدیر فی الکتاب السنه، ۱/۳۶) خلافت از آن حضرت علی علیه السلام است و مفسران در ذیل آیه ۶۷ مائده به تفصیل از آن یاد کرده اند (طبرسی، مجمع البیان، ۲/۳۴۴؛ مکارم، تفسیر نمونه، ۵/۴).

ریچارد سی در بخشی از مقاله خود از مسیلمه کذاب یاد می کند که برخی او را رقیب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دانسته اند؛ نه

ص: ۱۲۹۸

کسی که به معارضه با حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم پرداخت و پس از نقل قول یادشده، هر دو احتمال را نفی نمی کند و می گوید: «مارگولیو، بحث نموده که مسیلمه خود را پیش از محمّد به عنوان یک پیامبر، اعلام کرده بود، گرچه دیگران با این نتیجه مخالف هستند، ولی نزاع یاد شده، دارای این ثمره است که آیا مسیلمه در تاریخ باید به عنوان یکی از تحدی کنندگان با پیامبر و قرآن، تلقی شود و یا به عنوان یک رقیب ارشد (دائرة المعارف لایدن، همان، ص ۶). در ادامه می گوید: «هر نوع نتایجی که احتمالاً در مورد مسئله گرفته شود، تفاوتی ندارد مورخان گزارش کرده اند که مسیلمه درصدد برآمد به محمد نزدیک شود» (همان).

کلام ریچارد سی در خصوص مسیلمه نادرست است؛ زیرا در تاریخ قطعی است که مسیلمه پس از پیامبر ادعای رسالت کرد و در آغاز به او ایمان آورد، لکن پس از مدتی مرتد شد و در یمامه بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خروج کرد و معتقد بود که شراب حلال است و نماز واجب نیست (تاریخ طبری، ۴۹۹/۲) و از جمله بافته های او سوره فیل بود که: «الفیل و مالفیل له ذنب و بیبل و له خرطوم طویل». رافعی در خصوص معارضه مسیلمه معتقد است: تمامش کلام اوست و بی ارزش است و قابل تمسک نیست و کلامی پریشان، مبتدل و بی معنا است» (اعجاز القرآن و البلاغه النبویه، ص ۱۷۵).

۴ - معتقدان به صرفه

ریچارد سی در بخشی از مقاله از برخی نظریات سنتی در خصوص اعجاز قرآن یاد می کند که کسانی مانند نظام، معتقد به امکان همانند آوری قرآن بودند، ولی اعجاز قرآن در «صرفه» بوده است و می گوید: «نظام بر این عقیده بود که ویژگیهای زبانی قرآن، فراتر از توانایی افراد خاص نیست (دائرة المعارف لایدن، همان، ص ۹) در ادامه به استناد برخی منابع کلامی مذهب معتزلی بصره می آورد که «نظام این موضع را برگزید که قرآن تنها از جهت «صرفه» معجزه است و مفهوم صرفه این است که عربها تا زمانی که پیامبر فرستاده نشده بود، می توانستند سخنانی نظیر قرآن از حیث فصاحت و بلاغت، ارائه نمایند، ولی با ظهور پیامبر این ویژگی از آنها سلب گردید» (همان) ریچارد سی می نویسد: «بعد از نظام، نویسندگان دیگری از این فکر و اندیشه دفاع کردند، ولی چنین اندیشه ای از سوی جاحظ که از جمله شاگردان نظام بود، رد گردید؛ گرچه کسانی که طرفدار شاخه معتزلی بغداد بودند و همین طور شیعیان آنها را تایید کردند» (همان، ص ۱۰) ریچارد از سید مرتضی نیز یاد می کند که نظریه صرفه را پذیرفته است و در ادامه از تلاش معتزله بصره یاد می کند که تلاش کردند ثابت کنند قرآن تقلید ناپذیر است و قول به صرفه صحیح نمی باشد؛ بدین جهت اعتقاد معتزله بصره را علیه اعتقاد رایجی که سران صوفیه و امامان شیعه داشتند، می داند که صوفیه و امامیه می توانند معجزاتی ارائه دهند و هستند کسانی که می توانند شاهکارهای اعجاز آمیز انجام دهند (همان، ص ۱۲)؛ در حالی که چنین نسبتی به امامان شیعه صحیح نیست و سید مرتضی هم قول به صرفه را به صورت مطلق قبول نداشت بلکه به صرفه به معنی صرف علوم و دانشها معتقد (الذخیره، ص ۳۸۰) در هر حال آن چنان که ریچارد گزارش کرده است قول به صرفه نمی تواند صحیح باشد؛ زیرا قول به صرفه که در قرن چهارم و پنجم در اوج خود بود، در قرون بعدی متزلزل گشت و از اعتبار آن کاسته شد و مخالفان در صحت آن تردید نمودند و برای نشان دادن سستی آن ایراد و ضعفهایی ارائه کردند؛ ضعفهایی که گرچه برخی از معتقدان به صرفه (مانند سید مرتضی در کتاب الذخیره، ص ۳۸۱) بدان آگاه بودند و در پاسخ دادن به آنها مطالبی را نیز ارائه نمودند؛ ولی آن

پاسخها برای اقناع مخالفان کافی به نظر نمی رسد و آن اشکالها به ضمیمه مواردی دیگر همواره ملازم قول به صرفه بوده است که به مهم ترین آنها اشاره می شود.

۴.۱ - نفی اعجاز متن قرآن: اگر اعجاز قرآن به فصاحت، بلاغت و دیگر وجوه اعجازی آن برنگردد، بلکه «صرفه» و منع خداوند از آوردن مانند قرآن معجزه باشد، قرآن کتاب خارق العاده و معجزه نخواهد بود (همان، ص ۳۸۲)، بلکه، آن «صرفه» معجزه خواهد بود که ربطی به متن قرآن ندارد. در این صورت قرآن کتابی معمولی و حداکثر کتاب تخصصی در ردیف بهترین کتابها است و از این جهت مانند آن هست و ارائه کتابی مانند آن مشکل نیست؛ در حالی که عالمان مسلمان معتقدند متن قرآن معجزه است؛ زیرا در آیات قرآن آمده است: *قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ... (اسراء / ۸۸)*؛ بگو اگر انسانها و پریان گرد هم آیند تا مانند این قرآن را بیاورند، همانندش را نخواهند آورد.

آیه یاد شده دلالت بر آن دارد که قرآن امتیاز ویژه ای دارد که مانند آوری آن ممکن نیست؛ انسان نیز توانایی انجام این کار را ندارد و تعبیر «لَا يَأْتُونَ» ظهور در ناتوانی انسان و جن دارد؛ نه آنکه می توانند، اما خدا آنها را از این کار باز می دارد.

۴.۲ - لغو بودن دعوت عمومی: با دقت در آیات تحدی می توان به این واقعیت پی برد که قرآن از مرتبه بالایی از فصاحت، بلاغت و دیگر زیبایی های کلامی و مفهومی برخوردار است به گونه ای که آفرینش نظیر آن از توان دیگران خارج است و اگر قرآن چنین امتیازی نداشت، تعبیر اتفاق، اجتماع و همراهی جن و انس بر آوردن مانند آن بیهوده بود (مودت، اعجاز القرآن، ص ۲۳)؛ در حالی که خداوند با تعبیر یادشده، ارزش و اهمیت قرآن را بیان داشت و فرمود:

قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (اسراء / ۸۸) بگو! اگر انسانها و پریان اتفاق کنند که همانند قرآن را بیاورند، نمی توانند، گرچه که برخی به همراهی برخی دیگر در آیند.

۴.۳ - شگفتی فصیحان عرب در رویارویی با قرآن: اگر اعجاز قرآن به صرفه بازگردد؛ نه قرآن، لازم می آید عربها در آن زمان و دورانهای بعد، بتوانند مانند آن را، دست کم مانند آن در فصاحت و بلاغت بیاورند، در حالی که فصحای بزرگ عرب و شاعران بلیغ و سخنوری مانند «ولید بن مغیره»، «لبید»، «کعب»، «نابغه» و... وقتی آیات قرآن را می شنیدند، شگفت زده می شدند و در برابر عظمت فصاحت و بلاغت قرآن خضوع می کردند و آن را در رتبه بالایی از فصاحت و بلاغت می دیدند؛ بدین جهت هیچ یک ادعای همانند آوری نداشتند و هیچ یک قرآن را کلامی در ردیف کلام خود نمی دانستند (الذخیره، ص ۳۸۵).

معتقدان به «صرفه» در برابر این اشکال می گویند: علو مرتبت قرآن در فصاحت و بلاغت امری قابل قبول است و در آن تردیدی نیست، لکن، رابطه میان کلام فصیح و بلیغی که در اوج است، مانند قرآن و کلام فصیح دیگری که در رتبه پایین تری است، رابطه فاصله میان معجزه و غیر معجزه نیست و بسا ارائه کلام فصیح که در اوج است، معجزه نباشد و در توانایی بشری باشد.

به نظر می رسد این پاسخ کافی نباشد، چون کلامی که مانند قرآن در اوج فصاحت و بلاغت است، یا بشر از آوردن

آن ناتوان است و در توانایی او نبوده و نیست (چون کار بشری نیست که در آن صورت سبب اثبات اعجاز قرآن و بیانگر شگفتی فوق العاده قرآن است و ربطی به صرفه ندارد) و یا بشر از آوردن آن ناتوان نیست که در این صورت آن کلام در اوج و رتبه بالایی که در دسترس بشر نباشد، نخواهد بود و لازمه اش همان است که قرآن کلامی و کتابی است که در حوزه توانایی بشر است تا مانند آن را بیاورد و حداکثر آنکه در ردیف برجسته ترین کتابها است و افراد خاصی می توانند مانند آن را بیاورند و لازمه آن عدم اعجاز متن قرآن خواهد بود که بزرگان و فصحای عرب، باوری بر خلاف آن داشتند و معتقد بودند قرآن کلامی فوق العاده و خارق العاده است.

۴.۴ - ضرورت وجود همسان قرآن، قبل از صرفه:

اگر اعجاز قرآن به قول به صرفه باز گردد، لازم می آید پس از نزول قرآن و تحدی و ایجاد صرف الهی، عربها در آوردن مانند آن ناتوان و محدود شده باشند و چون چنین صرفه ای قبل از نزول وجود نداشت، باید سخنان یا عباراتی که همانند قرآن است، قبل از نزول قرآن وجود داشته باشد و عربها بتوانند با کمک آنها به معارضه قرآن پردازند؛ در حالی که هیچ گواه و شاهدهی در تاریخ یافت نمی شود که عربها با اشعار و سخنان، پیش از صرفه، به معارضه پرداخته باشند (شرح مواقف، ۲۴۹/۸).

۴.۵ - اعتراف نکردن اعراب بر سلب قدرت: اقتضای صرفه از سوی خدای متعال آن است که عربها پس از تحدی قرآن و تحقق صرفه، توانایی و قدرت خود را در ایجاد خطبه ها و اشعار فصیح و بلیغ از دست داده باشند و این سلب قدرت تاکنون ادامه داشته باشد و حال عربها، بویژه شعرا و فصحا پس از صرفه و قبل از آن، از جهت ذوق و استعداد و ارائه سخنان فصیح و بلیغ فرق کرده باشد؛ در حالی که چنین اعترافی مشهود نیست و عربها خود را از آوردن کتابی مانند قرآن، پس از تحدی و پیش از آن، عاجز می دانستند (الطراز، عن وجوه الاعجاز، ۳/۳۹۵) و کسی در خود احساس نمی کرد که سلب قدرت، از او شده باشد.

۴.۶ - ناسازگاری صرفه با مباهات قرآن: تحدی قرآن می باید مبنی بر مباهات قرآن باشد و مباهات قرآن سزاوار قول به صرفه و جبر در برابر مخالف نیست.

۵ - اعجاز ادبی قرآن

ریچارد سی در بخش بیان وجوه اعجاز قرآن تلاش می کند بیان نماید که متکلمان مسلمان از آغاز تا قرون معاصر، اعجاز قرآن را در وجوه ادبی آن دانسته اند و بیان می دارد که قرآن یک دست آوردی بی نظیر است که زبان آن میان افراد بشر تقلید ناپذیر می باشد (دائرة المعارف لایدن، همان، ص ۴). او از متکلمان قرن اول، دوم، سوم و چهارم و... هجری یاد می کند که همه در خصوص «اعجاز ادبی و زبانی» قرآن، سخن گفته اند و آثار آنها مثل «دلایل اعجاز» جرجانی و «اعجاز قرآن» باقلانی و خطابی و «اعجاز القرآن الیسانی»، حنفی، «الاعجاز القرآن الیسانی»، بنت شاطی و... تنها در جهت بیان سبک ادبی قرآن است و کمتر از نظریات جدید دیگری برخوردار بوده اند (همان، ص ۱۳).

کلام ریچارد سی در خصوص تمایل شدید متکلمان در انحصار وجوه اعجاز به معجزه ادبی، گرچه در خصوص برخی

اشخاص و متکلمان صحیح می باشد؛ جنبه غالب ندارد، حتی خطابی که از نخستین پیشگامان در بحث وجوه اعجاز قرآن در قرن چهارم است، به دیگر وجوه هم که برخورداری قرآن از صحیح ترین معانی است، پرداخته است

ص: ۱۳۰۱

(ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ص ۲۷) باقلانی نیز که در آغاز قرن پنجم می زیست، اساس اعجاز را سه وجه می داند که آخرین آنها اعجاز ادبی است و می گوید اعجاز قرآن در وجوه اخبار از غیب، کتابی علمی از پیامبر اُمّی و بلاغت و فصاحت آن است (رمانی، اعجاز القرآن، ص ۵۷).

فخر رازی از مفسران قرن ششم، وجوه معنایی قرآن را مهم می داند و برخورداری قرآن از نظر توصیف مشاهدات، مراعات صدق و درستی، اهتمام به بیان واجبات و جامعیت آن را، از شگفتیهای قرآن می داند (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۱۵/۳) رافعی نیز ضمن بیان اهمیت اعجاز ادبی، به دیگر وجوه نیز می پردازد و آن را مخصوص قلمرو خاصی نمی داند (رافعی، اعجاز القرآن و البلاغه النبویه، ص ۱۳۹).

۶ - ضرورت بررسی همه آراء مسلمانان در اعجاز به ویژه شیعیان

ریچارد سی در بررسی وجوه اعجاز تنها از برخی آرا و آثار متکلمان اسلامی بویژه اهل سنت استفاده کرده است، در حالی که لازم بود از دیگر دانشمندان مسلمان مانند زملکانی، زرکشی، قرطبی، عبدالله دراز و... از اهل سنت و شیخ مفید، شیخ طوسی، شیخ طبرسی، قطب الدین راوندی، علامه مجلسی، علامه شبر، علامه بلاغی، علامه طباطبایی، آیه الله خوئی و... از شیعیان نیز توصیفی به اختصار داشته باشد تا مقاله اش که بررسی اعجاز از نظر مسلمانان است، کامل تر باشد؛ بویژه عالمان شیعه که بخوبی بحث اعجاز قرآن را بیان نموده اند و نوع بیان آنها متفاوت با وجوه اعجاز اهل سنت است؛ زیرا بیشتر به جنبه محتوایی و بیانی آیات توجه داشته اند (مفید، اوائل المقالات، ص ۷۰؛ طوبی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۳/۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۴۲/۱؛ راوندی، الخرائج و الجرائح، ۳/۹۷۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۲۷/۸۹؛ مودب، اعجاز قرآن، ص ۱۰۰-۵۵) (اعجاز از نظر عالمان شیعه).

۷ - ضرورت بررسی همه وجوه اعجاز قرآن در کنار هم

ریچارد سی از منابع اهل سنت کمک گرفته و بیشتر بر اعجاز ادبی قرآن، تاکید نموده است، در حالی که در آیات تحدی، اعجاز به مثل آن شده و خداوند می فرماید:

فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (طور/ ۳۴) قُلْ لَنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَآ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ (اسراء/ ۸۸) در هر دو آیه و دیگر آیات تحدی، اعجاز قرآن به وجه خاصی، منحصر نشده است، بلکه به کتابی همانند قرآن در همه خصوصیات از جمله وجوه ادبی و زبانی» همانند آوری شده است. بنابراین گرچه هنگام نزول، اعجاز ادبی قرآن بسیار مطرح شد و اقتضای صدر اسلام نیز توجه به اعجاز ادبی بود، نمی توان اعجاز قرآن را، منحصر به وجه خاصی دانست؛ بلکه قرآن برخوردار از ده ها ویژگی است که همه در کنار هم اعجاز آن را تشکیل می دهند؛ زیرا تاکید بر هر یک از وجوه مانند اعجاز ادبی، صوتی، عددی، اخبار از غیب، سلامت متن، معارف بلند آن، شگفتی های علمی آن... گرچه ارزشمند است، هر یک نمی توانند فراگیر تمامی آیات باشند؛ ضمن آنکه پاسخ به تحدی هر یک از آنها به تنهایی ممکن است رخ بدهد.

امام صادق علیه السلام نیز بدین جهت تاکید بر بی نظیر بودن قرآن دارد و می فرماید: «کتابه المهیمن الباهر لعقول الناظرین»

قرآن او که برترین کتاب خیره کننده عقل کسانی است که در قرآن تامل می نمایند (همان، بحار الانوار، ۱۱۷/۸۹).

علامه بلاغی هم در بررسی وجوه اعجاز بر وجوه ششگانه قرآن در کنار هم برای همه مردم اشاره دارد که شامل، اعجاز قرآن در مباحث تاریخی، احتجاجات قرآن، سلامت قرآن از هر گونه تناقض، نظام قانون گذاری و ارائه

ص: ۱۳۰۲

جامعه مدنی بر اساس عدل، نظام اخلاقی قرآن و اخبار غیبی آن می باشد (بلاغی، آلاء الرحمن، ۸/۱-۱۶) و در عصر حاضر کتابهای مستقلی پیرامون برخی وجوه اعجاز قرآن نوشته شده است، مثل پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، دکتر محمد علی رضائی اصفهانی. علامه طباطبایی هم می فرماید: «تحدی قرآن عام و برای همه هست و لذا قرآن منحصر به اعجاز خاصی نمی شود و بنابراین قرآن هم برای بلیغ ترین و فصیح ترین افراد، در فصاحت و برای حکماء در حکمت و برای علماء در مباحث علمی و برای قانون گذاران در قوانین و مقررات و هم برای حکام در حکومت و برای تمامی جهانیان در آن حقایقی است که راهی برای کشف آن نداند معجزه است» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۰/۱).

ریچارد سی در بیان اعجاز قرآن با کمک برخی عالمان مسلمان به بررسی وجوه ادبی پرداخته؛ در حالی که قرآن کتاب همه انسانها و برای همه اعصار است و اعجاز آن نمی تواند به وجه خاصی منحصر شود، بلکه می تواند همه وجوه را در کنار هم فراگیرد، آن چنان که با گذشت زمان، وجوه دیگری از اعجاز قرآن آشکار می شود.

ابن جرير، تاريخ طبرى، موسسه الاعلمى، بيروت، ١٤٠٣ ق.

ابن نديم، فهرست ابن نديم، امير كبير، تهران، ١٣٦٦ ش.

باقلانى، اعجاز قرآن، تحقيق حيدرى، موسسه الكتب الثقافيه، بيروت، ١٤٠٦ ق.

بلاغى، محمد جواد، آلاء الرحمن، فى تفسير القرآن، داراحياء التراث العربى، بيروت، بى تا.

جاحظ، الحيوان، داراحيا التراث، بيروت، ١٣٨٨ ق.

جرجانى، شرح المواقف، انتشارات شريف رضوى، قم، بى تا.

الحنفى، محمد شرف، اعجاز القرآن البيانى، الجمهورى العربيه، المجلس الاعلى، ١٣٩٠ ق.

خطيب، الاعجاز فى دراسات السابقين، دارالفكر العربى، بيروت، ١٩٧٤ م.

ديارى، محمد تقى، در آمدى بر تاريخ علوم القرآن، دانشگاه قم، قم، ١٣٨٥ ش.

رافعى، اعجاز القرآن و البلاغه النبويه، دارالكتب، بيروت، ١٣٩٣ ق.

راوندى، قطب الدين، الخرائج و الجرائح، موسسه امام المهدي، قم، ١٤٠٩ ق.

رمانى، النكت فى اعجاز القرآن، دارالمعارف، مصر، بى تا.

زمخشري، جارالله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، نشرالبلاغه، قم، ١٤١٣ ق.

الزيدى، الحسينى، الطراز عن وجوه الاعجاز، بى جا، بى تا.

سيد مرتضى، الذخيريه فى علم الكلام، بى جا، بى تا.

شيخ طوسى، التبيان فى تفسير القرآن، احيا التراث، بيروت، بى تا.

شيخ مفيد، اوائل المقالات، تبريز، ١٣٧٠ ق.

طباطبايى، محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، احيا التراث، بيروت، بى تا.

طبرسى، مجمع البيان لعلوم القرآن، دارالمعرفه، بيروت، بى تا.

علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مکتبه المصطفوی، قم، بی تا.

فخر رازی، التفسیر الکبیر، دارالکتب العلمیه، طهران، بی تا.

قرآن و مستشرقان، مرکز تحقیقات قرآن کریم، قم، ش اول (و فصلنامه).

لایدن، مقاله اعجاز قرآن ریچارد سی، ترجمه دکتر اسکندر لو، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۶.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، احیاء التراث، بیروت، بی تا.

محمد، ابو زهره، معجزه الکبری، دارالفکر العربی، بیروت، بی تا.

مسند احمد بن حنبل، موسسه الوفا، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

منیر البعلبکی، المورد، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۳ م.

مودب، سید رضا، اعجاز قرآن، انتشارات مرکز جهانی، قم، ۱۳۸۶ ش.

ص: ۱۳۰۵

حجت الاسلام دکتر رضا برنجکار

دانشیار دانشگاه تهران - پردیس قم

berenjkar@ut.ac.ir

محمد جواد دانیالی

دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی

mjdaniali@gmail.com

چکیده

متکلمان مسیحی برای معجزات و دلالت های آنها اهمیت بسیاری قائل اند و برای اثبات حقانیت و برتری دینشان بر انحصاری بودن معجزات منقول از حضرت عیسی تأکید فراوان دارند. بر این اساس، علاوه بر معجزه بودن قرآن کریم، معجزات ظاهری پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم مانند شق القمر و... که از نظر شکل مادیشان مانند معجزات حضرت مسیح اند، در نقطه مقابل ادعای متکلمان مسیحی قرار می گیرند؛ لذا در این مقاله تلاش شده نوع نگاه مسیحیان به معجزات ظاهری پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم مورد بررسی قرار گیرد و ضمن تحلیل توجیهاات آنان برای رهایی از این مشکل، به آنها پاسخ داده شود؛ از این رو، دیدگاه های عالمان مسیحی به دو دسته یعنی کسانی که با اشکال های سندی و متنی، منکر کلی وقوع معجزات شده اند و کسانی که با پذیرش وقوع معجزات، منکر دلالت آنان بر حقانیت می شوند، تقسیم شده است و به هریک جداگانه و پاسخ داده شده است.

واژه های اصلی: محمد صلی الله علیه و آله و سلم، معجزه، مسیحیت، مستشرقان.

ص: ۱۳۰۶

معجزه از دلایلی است که کم و بیش نزد عالمان اکثر ادیان برای اثبات حقانیت مورد استفاده قرار می گیرد. ادیان ابراهیمی در این زمینه بارزترند و مسیحیت نیز در میان آنها بر معجزات تأکید بیشتری دارد. عهد جدید مسیحیان مملو از نقل معجزات حضرت مسیح و اشاره به کارکرد اثبات حقانیت آن وقایع است. به تبع، معجزه و بحث درباره آن بخش مهمی از کتب اعتقادی مسیحیان را به خود اختصاص داده، بار اصلی اثبات برتری مسیحیت را بر ادیان دیگر به دوش می کشد. در حقیقت، اعتبار نقل معجزات و منحصر به فرد بودن آنها نزد مسیحیان از دلایل مهم برتری ایمان مسیحی بر سایر عقاید است.

اسلام نیز معجزه را دلیلی بر حقانیت معرفی کرده است. افزون بر قرآن به عنوان معجزه اصلی و جاودان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل های فراوانی از معجزات دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در اسلام وجود دارد. با توجه به تأخر اسلام نسبت به مسیحیت، معجزات آن دلیلی در مقابل ادعای انحصار و تداوم اعتبار معجزات مسیحیت می باشد.

بنابراین، دانشمندان مسیحی همیشه بر آن بوده اند تا در مقابل شبهات برآمده از وجود معجزات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم پاسخ گو باشند؛ شبهاتی از قبیل: با وجود اینکه پیامبر اسلام نیز دارای معجزاتی نظیر معجزات مسیح بوده است، چگونه می توان اعتبار الهی را مختص به ایمان مسیحی دانست؟ آیا وجود نقل های از معجزات پیامبر اسلام همانند نقل هایی از معجزات مسیح - با وجود مخالفت ادعاهای هر دو دین با هم - از بین برنده دلالت کلی معجزه نیست؟

قرآن، معجزه اصلی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در بسیاری جهات از جمله داشتن جنبه های علمی، معرفتی و ادبی آن با معجزات دیگر متفاوت است. علاوه بر این، نقل های متعددی از معجزات دیگر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم وجود دارد که همانند معجزات منقول از حضرت مسیح علیه السلام است.

عالمان مسیحی، هرچند با تغافل بسیار، گه گاهی به معجزات اسلام پرداخته اند. آنان بیشتر به روایت های نقل کننده معجزات ظاهری پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پرداخته و توجه اندکی، آن هم با تعصب و بدون اطلاعات تاریخی و ادبی کافی، به معجزه اصلی اسلام یعنی قرآن داشته اند. (، ۱۸۸۲, Al-Kindi, Abd al Masih, The Apology of Al Kindy, see : P.۳۰.)

در این مقاله به دلیل گستردگی بحث از قرآن و جنبه های اعجازی آن از یک طرف و تصوّر متفاوت متکلمان مسیحی از معجزه - که متمرکز بر خوارق عادات ظاهری و مادی است - تنها به معجزاتی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می پردازیم که مانند معجزات مشهور نقل شده از دیگر انبیا معجزاتی قابل درک به وسیله حواس ظاهری است. به عبارت دیگر، هدف از این نوشتار، بررسی این نکته است که مسیحیان چگونه و با چه توجیهی نقل های متعدد و معتبر معجزات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را که از نظر نوع و شکل، همانند معجزات منقول از حضرت مسیح در اناجیل است، کنار نهاده و با وجود پذیرفتن دلالت معجزه، حاضر به تسلیم شدن در برابر اسلام و آموزه های آن نمی شوند.

مسیحیان اصل مبانی اعتقادی خود را بر پایه معجزات حضرت عیسی بنا نهاده اند و آن را شکل دهنده عقاید و ایمان

ص: ۱۳۰۷

مسیحی می دانند (ر. ک: Corner, Mark, ۲۰۰۵, p۱۲۲). به همین دلیل در مواجهه با اسلام، چاره ای جز پرداختن به معجزات اسلام و رفع تعارض ادعایی آنها با معجزات حضرت مسیح ندارند.

۳ - علمای مسیحی و معجزات اسلام

مسیحیت به دلیل سبقت زمانی اش نسبت به اسلام و تأکید فراوان بر پدیده معجزات به عنوان اثبات کننده حقایق، با مشکل مهم معجزات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم رودرروست و برای پایداری خود باید به گونه ای آنها را توجیه کند.

مسیحیان هرچند مانند پیروان ادیان دیگر به این مهم کمتر توجه کرده اند، گاهی مستقیم یا غیرمستقیم در مقام پاسخ به آن بر آمده اند. مسیحیانی را که به معجزات اسلام توجه کرده اند، می تواند به دو دسته کلی تقسیم کرد: اول کسانی که کل معجزات را منکر می شوند و با تفاوت گذاری میان معجزات واقعی و غیر واقعی یا تضعیف اسناد و یا نقد متن روایات موجود، تنها معجزات مورد اعتماد را معجزات نقل شده از مسیح در اناجیل می دانند. عده دیگر انکار کل معجزات را منصفانه ندانسته اند و بر آن اند که با ارایه تبیینی از دلالت معجزات غیر مسیح، آنها را اثبات کننده حقایق و معارض با معجزات مسیح ندانند.

در ادامه به این دو رویکرد به تفصیل می پردازیم.

الف) انکار کلی معجزات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم

آکویناس در بحثی کلی که ظاهراً کنایه ای به اسلام دارد، امکان وقوع معجزه به دست ضد مسیح را بررسی می کند. او بخشی از رساله دوم تسالونیکیان را درباره ظهور ضد مسیح می آورد که از ظاهرش این امکان برداشت می شود:

ظهور او به عمل شیطان است با هر نوع قوت و آیات و عجایب دروغ (رساله دوم تسالونیکیان ۲:۹).

اشکالی که سنت توماس مطرح کرده، در واقع، اشکالی است که تمام ادیانی که از خوارق عادات برای اثبات حقایق دین خود استفاده می کنند، با آن روبه رو هستند. آکویناس با تقسیم مفهوم معجزه به مفهوم مضیق و موسع آن، تلاش می کند این مشکل را پاسخ دهد. او معجزه به معنای مضیق را چیزی می داند که خارج از نظام موجود بین مخلوقات انجام شود؛ نظامی که تمام توانایی های مخلوقات تحت آن شکل گرفته است. اما معجزه به معنای موسع را چیزی می داند که از قدرت و تجربه بشر فراتر است اما شیاطین از انجام آن ناتوان نیستند (Aquinas, St Thomas, Summa Theologica p.۷۴۳-۷۴۵).

این تحلیل مربوط به تفکیک حقیقت معجزات یا به عبارت دیگر، مربوط به مقام ثبوت است. اما ظاهر دو نوع معجزه نیز باید تمایز روشنی داشته باشد و تفکیک آن دو به ملاکی عینی نیازمند است تا در مقام اثبات نیز قابل تشخیص باشد.

آکویناس برای تمایز بین معجزه واقعی و غیر واقعی از قول آگوستین چنین می گوید:

هنگامی که ساحران همان کارهای اولیای الهی را انجام دهند، در هدف و اصول با آنها متفاوتند. ساحران برای فخر خود به این کار دست می زنند، اما اولیاء برای فخر الهی؛ ساحران برای اعتبار شخص و اولیای الهی برای یاری و فرمان بارز خداوند

نسبت به مخلوقات مورد نظر، این کار را انجام می دهند (Ibid, P.۷۴۵).

با نزدیک تر شدن به دوران معاصر، نظرات پالی، الهی دان معروف مسیحی را می یابیم. پالی که دفاعیات او از مسیحیت در
مقابله با هیوم مشهور است، در کتاب ادله مسیحیت در فصلی با عنوان «دربارۀ دین محمد [صلی الله علیه و آله و سلم]» (Of
the

ص: ۱۳۰۸

(Religion of Mahomet) صریحاً به بررسی اسلام پرداخته است. از آنجا که به نظر می رسد او نیز مانند دیگر مسیحیان اصلی ترین دلیل اثبات حقانیت یک دین را معجزه می داند، در ابتدای بحث خود بر معجزات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم متمرکز می شود و برای تضعیف و انکار آنها با اطلاعات نسبتاً زیادی که از قرآن و منابع اسلامی دارد، پیش می رود. او در ابتدا از اهمیت اسلام چنین می گوید:

تنها واقعه در تاریخ بشریت که می تواند در مخالفت با رواج مسیحیت هم آوردی کند، موفقیت «محمدیسم» است (Paley, William, Evidences of christianity, P.۳۳۱).

این عبارت نشان می دهد که چرا ادله حقانیت اسلام، مخصوصاً معجزات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم برای امثال پالی و همه اندیشمندان مسیحی اهمیت فراوان دارد.

پالی معتقد است، اسلام و مسیحیت شباهت هایی دارند، اما در چند مورد دارای تفاوت هستند و همین تفاوت هاست که باعث می شود او اسلام را دارای صلاحیت کافی برای حقانیت نداند. یکی از تفاوت ها از نظر او این است که او حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم را دارای معجزه نمی داند و چنین استدلال می کند:

مسیحیان با استناد به قرآن مورد تأیید قرار می گیرند. در قرآن نه تنها محمد [ص] توانایی انجام معجزه را اظهار نمی کند، بلکه به صراحت آن را انکار می کند (Ibid, P.۳۳۲).

او سپس آیاتی از جمله آیات زیر را برای تأیید ادعای خود می آورد:

۱. وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (رعد/ ۷)؛ «و کسانی که کفر ورزیدند، می گویند: «چرا نشانه (معجزه آسایی) از طرف پروردگارش بر او فرود نیامده است؟!» (ای پیامبر!) تو فقط هشدار دهنده ای؛ و برای هر گروهی رهنمایی است».

۲. وَمَا مَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ (اسراء/ ۵۹)؛ «و (هیچ چیزی) ما را باز نداشت از این که نشانه ها (ی معجزه آسا) را بفرستیم جز این که پیشینیان آن را دروغ انگاشتند».

۳. وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (عنكبوت/ ۵۰-۵۱)؛ «و گفتند: «چرا نشانه های (اعجاز آمیز) از سوی پروردگارش بر او فرو فرستاده نشده؟!» بگو: «نشانه های (اعجاز آمیز) تنها نزد خداست و من فقط هشدارگری روشنگرم.» و آیا برای آنان کافی نبود که ما کتاب (= قرآن) را بر تو فرورستادیم، در حالی که بر آنان خوانده می شود؟!...».

او الهام های جبرئیل، سفر معراج و یاری ملائک در جنگ ها را معجزه مورد نظر نمی داند و مدعی می شود که تنها موردی که در قرآن ادعای معجزه بودن آن شده، آیات ابتدایی سوره قمر است: اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ (قمر / ۱-۲)؛ «ساعت (= رستاخیز) نزدیک شد و ماه بشکافت! و اگر نشانه ی (معجزه آسایی) ببینند روی

می گردانند و می گویند: «این سحری مستمر است».

پالی این آیات را نیز به دلیل اینکه عده ای از مفسران، آنها را مربوط به نشانه های قیامت می دانند، کنار می گذارد. او سپس به سراغ روایات اسلامی می رود و آنها را به لحاظ سندی در مقابل ظاهر قرآن که به نظر او معجزات را رد می کند، نامعتبر می داند و می گوید:

ص: ۱۳۰۹

ما نمی توانیم به داستان های معجزه واری که ابوالفداء از محمد [ص] ۶۰۰ سال پس از وفات او نقل کرده یا آنچه در داستان های الجنابی که ۲۰۰ سال بعد آمده است، بسنده کنیم (همان، P. ۳۳۳. Ibid).

گیسلر (Norman Geisler) و پورتیل (Richard Purtill) نیز رویه انکار معجزات اسلام را همانند پالی در پیش گرفته و با ایراد اشکالاتی به راحتی خود را از توجه به کارکرد معجزات موجود در اسلام رها کرده اند.

گیسلر در دائره المعارف کلام مسیحیت در پاسخ به اشکال تعارض معجزات هیوم، ضعف سند معجزات اسلام را راه نجات از این اشکال معرفی کرده و بیان می دارد:

تنها معجزات مسیح توسط شاهدانی معاصر و با تعداد کافی رؤیت شده است و داستان های معجزات پیامبر اسلام، قرنها پس از او به وجود آمده است (Geisler, Baker Encyclopedia of Christian Apologetics, P. ۴۴).

ریچارد پورتیل، پرفسور کاتولیک دانشگاه واشنگتن، نیز در مقاله ای که به دفاع از معجزات پرداخته است، راه حل مشکل تعارض معجزات ادیان را در یکی از موارد زیر منحصر می داند:

۱. دلیل معجزه قابل اعتماد نیست و نمی تواند یک نظام دینی را اثبات کند.

۲. این دلیل به نفع هر دو طرف نیست و یکی از آنها فاقد چنین شاهی است.

۳. تعارض دو دین ظاهری است (Richard Miracles : What if They Happen, P. ۳۲۹).

او پس از آنکه رخ دادن معجزه در ادیان پیش از مسیحیت مانند یهود و حتی ادیان ابتدایی مصر را بدون معارضه واقعی با مسیحیت می داند، معتقد است آنچه برای حقانیت مسیحیت تهدید به شمار می رود، معجزه ای است که با ادعای مسیحیت مقابله کند یا در حمایت از ادعاهای متعارض با آن واقع شود. او اسلام را نمونه این تهدید معرفی می کند و چنین مثال می زند که اگر یک مسلمان مقدس، مرده ای را زنده کند تا مسیحیان را ترغیب کند که نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم جایگزینی برای نبوت عیسی مسیح علیه السلام است، در این صورت یک تعارض واقعی رخ داده است.

او برای دفاع از مسیحیت از راه دوم، یعنی زیر سؤال بردن معجزات اسلام، استفاده کرده و بدون هیچ گونه استنادی چنین گفته است:

گاهی افسانه هایی شبیه داستان پریان در اطراف شخصیت هایی مانند بودا یا محمد [ص] با خصوصیات مشترکی رشد می کنند. این افسانه ها قرن ها پس از زمانی که وقویشان ادعا شده سر بر می آورند. آنها ملاک های کامل خیالی بودن را دارند و آنها با چنین بیانی نسبتشان را با افسانه و اسطوره نشان می دهند. حال، همه این نقل ها را با نقل های موجود در اناجیل و فضای متفاوت آنها مقایسه کنید (همان، P. ۳۳۰. Ibid).

او برای ادعاهای خود جز مثال بدون سندی از افسانه های ادعایش که می گوید «محمد صلی الله علیه و آله و سلم سوار بر

اسبیش تا ماه راند» چیز دیگری بیان نمی کند و این نشان از ضعف آگاهی اندیشمندانی چون او دارد که بدون اطلاع کافی و حتی اولیه، وارد مباحث دین شناسانه می شوند، در حالی که این امر قابل چشم پوشی و برخورد و سهل انگارانه، آن هم از طرف متفکران سطوح بالای این مباحث نیست.

پورتیل در ادامه می کوشد با روش نقد متن، معجزات اناجیل را مقبول تر از معجزات ادیان دیگر جلوه دهد و با این کار، تعارض آنها را حل نماید. لکن با آگاهی اندک او از ادیان دیگر مانند اسلام و ارائه استدلال هایی ضعیف، نتوانسته به هدف خود دست یابد. در این روش او با تحلیل محتوای روایات نقل کننده معجزات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم

ص: ۱۳۱۰

تلاش کرده تا نشان دهد که ظاهر این روایات نشان از آن دارد که ساخته و پرداخته ذهن راویان است، ولی در مقابل، روایات اناجیل از چنین مشکلی مبرا هستند.

در نمونه دیگری از انکار بی دلیل اعتبار روایات معجزات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می توان به استرَبِل (Lee Strobel) نویسنده مشهور مسیحی اشاره کرد. وی در کتاب موردی برای ایمان (The Case for Faith) - که برنده جوایز بسیاری در زمینه دفاع از مسیحیت شده - در بحث مربوط به معجزه، بخشی را به معجزات حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم اختصاص می دهد و به صورت سؤال و جواب کوشیده است، این معجزات را غیر قابل معارضه با معجزات حضرت مسیح معرفی کند.

او در ابتدا معجزات اسلام را به عنوان شبهه ای در مقابل معجزات مسیح مطرح می کند و از زبان مدافع مسیحیت، آن را چنین دفع می کند که در قرآن به این معجزات اشاره ای نشده است. سپس در ادامه می گوید:

معجزات پیامبر اسلام در سنت و حدیث - که نزد مسلمانان منبع تفسیر قرآن و دارای اهمیت فراوانی است - مورد اشاره قرار گرفته اند؛ بنابراین نمی توان آنها را نادیده گرفت. (Strobel, The Case for Faith, A Journalist Investigates the Toughest Objections to Christianity, p.۹۶)

وی سپس می گوید:

این سنت اسلامی صدها سال پس از زندگی محمد [ص] پدید آمده است؛ بنابراین، قابل مقایسه با اناجیل که در زمان نسل اول و هم دوره با شاهدان عینی معجزات نوشته شدند، نیست [!] برای مثال، در کوربنتیان اول (شماره ۱۵) گزارش های رستاخیز حضرت عیسی متعلق به پنج سال اول پس از اصل واقعه است. (Ibid, p. ۹۶)

بررسی

به طور کلی و مختصر در پاسخ به اشکالات متکلمان مسیحی می توان چنین گفت:

۱ - علمای مسیحی قرآن را که معجزه اصلی اسلام است و بارها در خود قرآن با صراحتی کامل به آن تحدی کرده، نادیده گرفته اند و به نقل هایی پرداخته که علمای اسلامی به عنوان معجزات جنبی و فرعی به آنها نظر دارند. بسیاری از علما تنها از طریق قرآن حقانیت اسلام را اثبات می کنند و معجزات دیگر را مؤیداتی می دانند بر حقانیت رسالت نه دلیل اثبات آن.

۲ - روشن است با ملاکی که آکوئیناس برای تشخیص معجزه حقیقی معرفی می کند نمی تواند پاسخی برای معجزات پیامبر اسلام داشته باشد؛ چرا که هم از لحاظ شکل و هم از لحاظ انگیزه و هدف، معیارهای معجزه حقیقی به طور کامل وجود دارد.

۳ - در پاسخ پالی باید گفت اولاً- در مورد آیات دسته اول یادآوری این نکته لازم است که درخواست معجزه از طرف مشرکان و کافران معاصر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم واقعی نبود؛ چون معجزه بزرگ قرآن در پیش روی آنها بود که تحدی می نمود ولی آنان بهانه جویی می کردند و وظیفه پیامبران این نیست که به هر گونه بهانه جویی پاسخ مثبت دهند.

ثانیاً او روایات پرتعداد و معتبری را که با سندهای متصل و متعدد در کتاب های معتبر شیعه و اهل سنت (ر. ک: علامه مجلسی، بحارالانوار، ۳۴۷/۱۷؛ بخاری، صحیح بخاری، ۲۴۳/۴؛ عسقلانی، فتح الباری، ۱۳۹/۷) به نقل شق القمر و معجزات دیگر پرداخته اند، نادیده گرفته است. این درحالی است که در خوش بینانه ترین نگاه به اناجیل، روایت آنها از معجزات حضرت مسیح معتبر تر از نقل های متعدد راویانی نیست که سینه به سینه و با سندهای ضبط

ص: ۱۳۱۱

شده، شق القمر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را نقل کرده اند.

ثالثاً در قرآن کریم به برخی معجزات دیگر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم اشاره شده است؛ مثل اخبار غیبی که در قرآن آمده و بعد از مدتی صحت آنها ثابت شده است، مانند خبر از پیروزی سپاه روم بر ایران در آینده: *الم غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ*؛ (روم / ۱-۳) «الف، لام، میم (سپاه) روم در نزدیک ترین سرزمین شکست خورد و [لی] آنان بعد از شکستشان در [ظرف] چند سال به زودی پیروز خواهند شد» و خبر پیروزی مسلمانان و فتح مکه: *لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسِهِمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْتَعَلِمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا*؛ (فتح / ۲۷)، «به یقین، خدا به فرستاده اش، در خواب، به حق راست گفت که اگر خدا بخواهد، قطعاً، با امنیت وارد مسجد الحرام می شوید، در حالی که سرهایتان را تراشیده و (یا) کوتاه کرده اید (و از کسی) نمی ترسید؛ و (خدا) می دانست آنچه نمی دانستید؛ و جز این، پیروزی نزدیکی (برای شما) قرار داده است».

نیز در قرآن از معراج پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سخن گفته شده است. *سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ*؛ (اسراء / ۱)، «منزه است آن (خدایی) که بنده اش را، شبانگاهی، از مسجد الحرام به سوی مسجد الاقصی، که پیرامونش را پربرکت کرده ایم، سیر داد، تا برخی از نشانه هایمان را به او بنمایانیم؛ که تنها او شنوا [و] بینای (حقیقی) است».

۴- باید دانست روش نقد متن برای بررسی صحت و سقم و اعتبار روایات معجزه روشی سطحی و غیر قابل اعتماد است؛ چرا که معجزات از هیچ قاعده و نظم عادی و عرفی ای تبعیت نمی کنند و در عالم معجزات، کمتر واقعه ای وجود دارد که ناممکن و ناپذیرفتنی باشد و از محتوای آن به کذب آن اطمینان پیدا کرد؛ به عبارت دیگر، براساس این نگاه، متکلمان ادیان معجزات دیگر ادیان را با معیار قرار دادن محتوای معجزات دین خود، نقد و انکار می کنند و در نهایت، به نتیجه ای جز مجادله باطل دست نخواهند یافت.

۵- روشن است که گفته های استروبل ادعاهایی بی دلیل است. مسئله استناد کتب مقدس به رسولان و شاهدان عینی زمان حضرت عیسی یکی از معضلات حل نشده جهان مسیحی است. این معضل را در مباحثی که الهی دانان مسیحی در کتب خود پی گرفته اند، می توان به خوبی دید. آنها اذعان دارند که حتی نویسندگان اناجیل و کتب دیگر مسیحی و نیز زمان دقیق تدوین آنها به درستی مشخص نیست و تاریخ روشنی از روند شکل گیری و انتقال این کتب وجود ندارد. البته مسیحیان تلاش کرده اند تا با بیان شواهد و قرائن تاریخی - که عمدتاً در مورد همه کتب دینی قدیمی صادق است - احتمال اتصال بخش های مختلف عهد جدید را به رسولان و نسل اول مسیحیان تقویت نمایند و به نوعی نشان دهند که متون گردآوری شده در عهد جدید کنونی هرچند سال ها پس از عروج حضرت عیسی تدوین شده اند، اما از اعتباری الهی برخوردارند. (: See Hartvel Horn, Thomas, ۱۸۲۵, V.۱, p.۷۰)

ولی باید گفت، نشانه های تاریخی دلالتی حدسی که مرقس - یکی از یاران پطرس که احتمالاً قدیمی ترین انجیل نگاشته اوست - کتاب خود را حدود سال ۶۰ میلادی یعنی (حدود ۳۰ سال پس از حضرت عیسی) نوشته است. این درحالی است که با توجه به نبود مرقس در میان شاگردان دوازده گانه حضرت عیسی، در مورد استناد گفته های او به طور روشن مطلبی وجود

ندارد. (ر. ک: توماس میشل، ترجمه حسین توفیق‌یان، ۱۳۷۷ ش، ص ۴۵).

ص: ۱۳۱۲

۶ - امثال پالی و گیسلر به روایات فراوانی از معجزات اسلام که سند بسیاری از آنها، سلسله ای متصل از کسانی است که در باره زمان و خصوصیات فردیشان آگاهی های بسیاری وجود دارد و بدین وسیله می توان سندهای صحیح را از سقیم بازشناخت، توجهی نکرده اند. از طرف دیگر، تعدد برخی از این سندها به گونه ای است که ضعف احتمالی آنها را جبران می کند. متکلمان مسیحی کتاب های حاوی این روایات را رها کرده و به کتاب هایی توجه نموده اند که قرن ها بعد در خصوص معجزات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم جمع آوری شده اند و در میان خود مسلمانان نیز از اعتبار چندانی برخوردار نیستند.

ب) پذیرش وجود معجزات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و انکار دلالت آنها بر حقانیت

البته در میان مسیحیان کسانی هستند که با رویکرد واقع بینانه تری تنها راه حل مشکل تعارض معجزات را انکار کل معجزات اسلام نمی بینند، بلکه با تشکیک در دلالت آنها می کوشند با اثبات برتری معجزات مسیح در اثبات حقانیت، از دین خود دفاع کنند.

پتر، کشیش باسابقه و نویسنده مدخل «معجزه» در دائرةالمعارف جدید کاتولیک، وقتی با چنین نگاهی به این اشکال که چون وجود معجزه در بیشتر ادیان ادعا می شود، بنابراین نمی توان از آن به عنوان دلیلی بر اثبات حقانیت یک دین خاص یا حقانیت کلیسا استفاده کرد، چنین پاسخ می دهد:

توجه به معجزه به عنوان دلیلی بر حقانیت وحی مسیحی و مذهب کلیسا امکان وقوع معجزه خارج از مسیحیت و کلیسا را نفی نمی کند. ممکن است خدا در ارتباط با مذاهب دیگر مسیحی یا ادیان دیگر، معجزاتی را به دلیل های مختلف از جمله شهادت بر حضور خداوند، اثبات عقیده ای خاص یا تقویت یک باور ایجاد کند. از طرف دیگر، کاتولیک ها چنین استدلال می کنند که چون کلیسا از جانب خدا اعتبار دارد، خداوند معجزه ای که بتواند با در نظر گرفتن شرایط، تأییدی الهی بر دین یا اعتقادی کاملاً برخلاف تعالیم مسیح و کلیسایش باشد، ایجاد نخواهد کرد (pater, ۲۰۰۳, ۷۹, p۶۶۹).

پتر در حقیقت بدون اینکه به وجود یا عدم وجود معجزات در ادیان دیگر وارد شود، تنها به گسترش کارکرد آنها می پردازد و مدعی می شود لزوماً اثبات عقیده ای خاص، کارکرد یک معجزه نیست، بلکه شهادت صرف بر وجود خدا هم می تواند یک کارکرد برای معجزه باشد.

سویین برن نیز در بخشی از کتاب خود با عنوان «معجزه» (Miracles) که تلاش کرده به اشکالات هیوم پاسخ گوید، در بحث از اشکال تعارض معجزات به کارکردها توجه کرده و در ابتدا می گوید:

در حقیقت، گواهی یک معجزه که در یک دین رخ داده، تنها زمانی گواهی مخالفی برای دین دیگر است که در هر دو - اگر رخ داده باشد - گواهی برای قضایای متناقض دو نظام دینی باشد (Swinburne, Richard, ۱۹۹۴, p.۳۱۵).

او سپس با استفاده از این قید مربوط به کارکرد معجزات، یافتن دو معجزه را که چنین قیدی داشته باشد، کار آسانی نمی داند و معتقد است دلالت بیشتر معجزات ادعایی به گونه ای است که موجب نزاع جدی نمی شود؛ چرا که بیشتر آنها در صورت

صحت، تنها قدرت خدا یا خدایان و توجه آنها به نیازهای انسان ها و امثال اینها را نشان می دهند (Ibid).

بررسی

ص: ۱۳۱۳

نکته جالب این است که معجزه در مسیحیت از دید متکلمان مسیحی دلالت بر حقانیت آن دین می کند، اما آنگاه که نوبت به اسلام می رسد، چنین دلالتی برای آن تصوّر نمی شود!! ولی باید گفت با تحلیل مفهوم معجزه که در تعریف آن گفته شده کاری خارق عادت است که مدعی منصب الهی می آورد و طبق ادعا واقع می شود و دیگران از آوردن مثل آن عاجز هستند (ر. ک: خوبی، البیان) این نتیجه به دست می آید که هر معجزه ای (چه معجزات حضرت عیسی علیه السلام و چه معجزات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم) همراه ادعا و برای اثبات مقام الهی آنان است. پس اثبات حقانیت در مفهوم معجزه نهفته است و از آن تفکیک ناپذیر است؛ هر چند کارکردهای دیگری نیز برای معجزه در نظر گرفته شود.

۴ - نتیجه گیری

در میان مسیحیان دو نوع نگاه نسبت به معجزات اسلام وجود دارد؛ نگاه اول نگاه انکاری است که به طور کامل، تمام معجزات گزارش شده را به طور یک جانبه رد می کند.

نگاه دوم نگاهی تبعیضی است که با پذیرش اجمالی بعضی از معجزات اسلام، در دلالت آنها خدشه می کند، ولی در مقابل، دلالت بر حقانیت را مختص به معجزات حضرت مسیح می داند. این نگاه برای معجزات اسلام کارکردهای دیگری از جمله اثبات وجود خدا و نشان دادن قدرت او را در نظر می گیرد.

لذا متکلمان مسلمان باید در مواجهه با دیدگاه نخست مسیحیان با تمرکز بر نقاط تاریخی و متنی روایات نقل کننده معجزات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که موجب نقد مسیحیان شده است، به تبیین و توضیح صحیح آنها و رفع نکته های مبهم و شبهه آفرین آنها پردازند.

در مواجهه با دیدگاه دوم مسیحیان نیز متکلمان مسلمان باید با تحلیل مفهومی کارکردهای معجزات و بررسی تفاوت های آنها با یکدیگر و ملاک برتری دلالتی آنها در مقایسه با معجزات دیگر روشن نمایند که نگاه جهت دار مسیحیان به معجزات اسلام باعث خلل در فهم دلالت آنها و تمایزگذاری میان معجزات حضرت مسیح و معجزات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم شده است.

- قرآن کریم، ترجمه دکتر محمد علی رضایی اصفهانی و جمعی از اساتید.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
- خوئی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، المطبعه العلمیه، قم، ۱۳۹۴ ق.
- طوسی، خواجه نصیر الدین و علامه حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ ق.
- عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، دارالمعرفه، بیروت، چاپ دوم، بی تا.
- گلن، ویلیام، کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه فاضل خان همدانی، چاپ اول، اساطیر، تهران، ۱۳۸۰.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، موسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
- میشل، توماس، ترجمه حسین توفیقیان، کلام مسیحی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۷۷ ش.

Al-Kindi, Abd al Mas

- h ibn Ishak, The Apology of Al Kindy, University of California, ۱۸۸۲. Aquinas, Thomas, گ
Summa Theologica, Edited by Benziger Bros, ۱۹۴۷, Perrysburg, Ohio, digital file in
http : www.ccel.org ccel aquinas summa.html Corner, Mark, Signs of God, Miracles :
.and Their Interpretation, Ashgate, England, ۲۰۰۵
- .Geisler, L.Norman, Baker Encyclopedia of Christian Apologetics, Baker Books, ۱۹۹۸
- Hartwell Horn, Thomas, An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the
.Holy Scripture, fourth edition, Philadelphia, ۱۸۲۵
- .Holy Bible, The King James Version of
- Paley, William, Evidances of Christianity, in
The Work of William Poley, George Cowie And Co, London, ۱۸۳۷. Pater, T.G, Miracles :
(Theology of), in

New catholic encyclopedia, The Catholic University of America, ٢٠٠٢. Purtill, Richard, :
Miracles

What if they happen? In : philosophy of religion an anthology, edited by : Luise :
P.Pojman, Second Edition, Wadsworth, California, ١٩٩٤. Strobel, Lee, The Case for
Faith, A Journalist Investigates the Toughest Objections to Christianity, Zondervan,
.٢٠٠٠

Swinburne, Richard, (For the Possibility of Miracles)(Miracles and Revelation), in
philosophy of religion an anthology, edited by : Luise P.Pojman, Second Edition, :
.Wadsworth, California, ١٩٩٤

ص:١٣١٥

بررسی دو مقاله «اقتصاد» و «علم اقتصاد» در دایره المعارف قرآن لیدن

نویسنده: عبدالله سعید

بررسی و نقد: دکتر مهدی رستم نژاد

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه

ترجمه: سید محمد موسوی مقدم

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث

چکیده

دو مقاله «اقتصاد» و «علم اقتصاد» (Economics) تألیف «عبدالله سعید» از مقالات دایره المعارف قرآن لیدن، حاوی مطالب اساسی در موضوع اقتصاد در قرآن است. نویسنده در تبیین بخشی از مطالب اصلی و خطوط اساسی اقتصاد اسلام تا حدودی موفق شده است و مطالبی در مورد عدالت و مسئولیت اجتماعی، تحصیل و توزیع ثروت و تنظیم قراردادها در قرآن و نیز اصول اقتصاد اسلامی از دیدگاه صاحب نظران معاصر اسلامی مثل شهید صدر، طالقانی و... بیان کرده است. با این حال مقاله وی از جهات دیگر دارای کاستی هایی است و در مواردی به تکمیل و توضیح نیاز دارد.

واژه های اصلی: علم، اقتصاد، قرآن، استشراق.

ص: ۱۳۱۶

اول: ترجمه مقاله اقتصاد

به دانش مطالعه و بررسی تولید و توزیع منابع مادی یک جامعه «اقتصاد» می گویند ۱. در متن قرآن، اقتصاد نقشی از احکام، قوانین و رهنمودهای شریعت اسلام است (ر. ک: مدخل فقه و قرآن) که بر رفتار فرد و جامعه در تحصیل و اداره منابع مادی و ثروت، نظارت و کنترل می کند (ر. ک: به: همین دایره المعارف). گرچه کتاب هایی به بحث مالیات پرداخته اند (ر. ک: به همین منبع)، اما نقش اقتصادی دولت، بازارها (ر. ک: به همین منبع)، قیمت ها و اداره خانواده به وسیله دانشمندان مسلمان در دوره اول اسلام نوشته شده است ۲ (برای نمونه: ابویوسف [م: ۱۸۲ هـ - ق/ ۷۹۸ م]، کتاب الخراج؛ ابن تیمیه [م: ۷۲۸ هـ - ق/ ۱۳۲۸ م]، وظایف عمومی در اسلام؛ ابن خلدون [م: ۸۰۹ هـ - ق/ ۱۴۰۶ م]، مقدمه).

مسائل اقتصادی در کل، بخشی از فقه اسلام را مورد توجه قرار می دهد. از اواخر قرن بیستم میلادی بسیاری از دانشمندان مسلمان بر آن شدند یک نظام اقتصاد اسلامی را - به عنوان شیوه ای مبتنی بر رهنمون های دریافتی از نصوص شرعی (قرآن و حدیث) و مبتنی بر نتیجه تجربه تاریخی مسلمان - گسترش دهند.

قرآن طرحی کلی برای یک نظام اقتصادی ارائه نمی کند ۳؛ بلکه مجموعه ای از ارزش ها، رهنمون ها و قوانینی را به دست می دهد که مبنای توسعه نظام ها و نهادهای اقتصادی مناسب برای جوامع اسلامی اند (حق، اصول اقتصادی، ص ۸۱-۸۹؛ تقوی، اخلاق [و اقتصاد]، ص ۳۷-۵۷). بسیاری [از مردم] عدالت (ن. ک: مدخل عدالت و ظلم)، میانه روی (ر. ک: همین دایره المعارف)، راست گویی و محبت به فقرا و محرومان را جزو ارزش های مثبت و سازنده به حساب می آورند، اما ظلم، حرص، اسراف، تنگ نظری و احتکار را ارزش های منفی می دانند. به همان ترتیب، قرآن هم فعالیت های اقتصادی ممنوع و حرام، مانند ربا (از سوی بسیاری از مسلمانان معادل بهره و نزول می باشد)، اختلاس و قمار، و نیز فعالیت های اقتصادی مشروع و حلال، مانند تجارت و خرید و فروش را معین و معرفی می نماید. پنج حوزه از رفتار اقتصادی به گونه ای بارز در قرآن بیان شده است: عدالت و مسئولیت اجتماعی؛ تحصیل ثروت؛ نظارت و کنترل ثروت؛ حمایت از اقشار محروم و آسیب پذیر و تنظیم معاملات با قراردادهای ۴ (ر. ک: مدخل قراردادها و پیمان ها).

عدالت و مسئولیت اجتماعی

عدالت (عدل) در تمام ابعاد زندگی تأیید و حمایت می شود؛ از جمله: اقتصاد (سوره نساء/ ۵۸؛ انعام/ ۱۵۲؛ هود/ ۸۴-۸۷؛ نحل/ ۷۶؛ شوری/ ۱۵)، و کسانی که آن دسته امور اقتصادی را پی می گیرند که به عمل منصفانه، صادقانه، شرافتمدانه و همراه با روحیه تعاون تشویق و ترغیب می کند، ورود راحت و آزاد و بدون اجبار به معاملات، تهیه توصیفی صحیح و واقع بینانه [معرفی صحیح و واقع بینانه] از اجناس دخیل در معامله و اطمینان دادن [هنگام مبادله اجناس] از به کار بستن معیارها و استانداردهای صحیح (سوره انعام/ ۱۵۲؛ اعراف/ ۸۵؛

در قراردادهایی چون فروش، خرید یا اجاره نامه، وقتی مفهوم [قصد] مبادله هست، برای ایجاد مبادله ای منصفانه میان

ص: ۱۳۱۷

آن چه واگذار یا دریافت می گردد، باید عدالت رعایت شود.

کارهایی که به کسب درآمد ناخالص و غیر منصفانه می انجامد، ممنوع و نکوهیده اند (ر. ک: مدخل مشروع و نامشروع، مدخل حرام). ظلم و خودکامگی (بغی، طغیان، عدوان) از موضوعات مهم و برجسته قرآن می باشند و با شدیدترین لحن نهی شده اند. آنانی که مرتکب اعمال ظالمانه می شوند، باید توبه و استغفار کنند (سوره مائده / ۳۹؛ ر. ک: مدخل توبه و مجازات). آنان دچار انداز می شوند و مجازاتشان در جهان آخرت سخت خواهد بود (سوره زمر / ۲۴)، حتی آن ها در این دنیا عذاب خواهند شد (سوره عنکبوت / ۳۱؛ ر. ک: مدخل تنبیه و مجازات؛ مدخل پاداش و کیفر؛ مدخل انداز). آیات قرآن بسیاری از کارهای حرام مانند تقلب و دغل بازی، کلاهبرداری (ر. ک: حقّه بازی، معرّفی و عرضه غلط و دزدی (ر. ک: همان) در تجارت و امور مالی را نیز ناروا می دانند.

از جامعه خواسته می شود دفاع از عدالت و دوری از ظلم را تضمین کند. آن جا که خلاف معیارها و دستورات قرآن عمل می شود، جامعه - به لحاظ فردی و جمعی - باید بر اجرای دوباره ضوابط و معیارهای پذیرفته شده در هر کاری نظارت نماید. این مسئولیت با برقراری امر به معروف و نهی از منکر انجام می گردد و از نظر قرآن برای انسجام و هم بستگی اجتماعی ضروری به نظر می آید (سوره اعراف / ۱۵۷؛ توبه / ۷۱؛ ابن تیمیه، وظایف عمومی در اسلام، ۷۳-۸۲؛ ر. ک: مدخل اجتماع و جامعه در قرآن). از نظر قرآن... برای ضمانت عدالت در حوزه فعالیت های اقتصادی، زمانی فراهم می آید که دستورات اخلاقی و فقهی قرآن عملی شود (ر. ک: مدخل اخلاق در قرآن؛ مدخل خیر و شر؛ مدخل فقه و قرآن). هم چنین آن ها از رفتار هنجار بنیاد پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نشأت می گیرند (ر. ک: مدخل حدیث و قرآن؛ مدخل سیره و قرآن؛ مدخل سنت).

تحصیل ثروت

انسان - همان گونه که در قرآن روشن شده است - به طور فطری خواهان ثروت و سود مادی است. با این حال، تنظیم این میل و کشش در پرتو ارزش های معنوی و اخلاقی به تعادل اجتماعی - اقتصادی می انجامد. گرایش به آسایش و آراستگی (سوره کهف / ۴۶؛ شوری / ۳۶) یا زندگی راحت یکی از خوشی ها و لذت های این جهان تاریک، گناه شمرده می شود (ر. ک: مدخل فرهنگ مادی و قرآن) و مسلمانان به کاوش و دست یابی چنین چیزهایی، حتی در سفر حج، ترغیب و تشویق می شوند (سوره بقره / ۱۹۸؛ قرطبی، جامع، ۲، ۲۷۴).

قرآن حتی به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم اجازه داد نمازها و دعاهایش را کوتاه کند، تا مبادا مانع فعالیت های اقتصادی شود (سوره مزمل / ۲۰؛ ر. ک: مدخل نماز).

قرآن بارها تأکید می کند که همه چیز در این دنیا متعلق به خدا - آفریدگار جهان آفرین - است (ر. ک: مدخل آفرینش)، بنابراین حق مالکیت تمام انسان ها عاریه ای است (سوره بقره / ۱۵۵، ۲۴۷؛ اسراء / ۶). مال و ثروتی که به یک شخص عطا می شود، نعمت است و از خدا عاریه و امانت گرفته می شود (سوره انفال / ۲۸؛ نور / ۳۳؛ ر. ک: مدخل پیمان). گرچه همه چیز متعلق به خداست، اما از هر کسی خواسته شده است که بکوشد سهمی از این ثروت داشته باشد؛ این یک فعالیت سودمند و پذیرفته شده شمرده می شود؛ مشروط بر این که از دستورات و رهنمودهای قرآن پیروی شود. حق مالکیت شخصی فقط از

خدا و حقی است که باید نگهداری شود (سوره بقره/ ۱۸۸؛ ر. ک: مدخل دارایی و مال). در جای خود، اختیارات خاصی به جامعه، نسبت به دارایی هر شخصی، داده شده است. اموال

ص: ۱۳۱۸

شخصی بی حد و حصر، الزامات اجتماعی را که تملک ثروت را اجرایی می کنند، از بین می برد و ایجاد توازن میان علایق، حقوق و الزامات شخص با نیازهای جامعه، از مشخصه های اصلی دیدگاه اقتصادی قرآن است.

به فرموده قرآن، روش های مختلفی برای به دست آوردن ثروت و دارایی وجود دارد، اما به نظر می آید مهم ترین آن ها عمل به کار و کسب باشد ۵. این اصطلاحات نشانگر این است که برای موفقیت، تلاش و همکاری معنادار و هدفمند ضروری است؛ از جمله تجارت (سوره بقره/ ۲۷۵)، حتی جهاد (ر. ک: سوره انفال/ ۴۱). در این جا غنیمت یک منبع ثروت به حساب می آید (قس: مالک، موطأ، ص ۱۷۳-۱۷۷؛ ر. ک: مدخل غنیمت).

در مقابل، بی کاری و وابستگی به دیگران، بر خلاف اصول اخلاق کاری قرآن است. در یوزگی و گدایی جز در صورت نیاز شدید، منع شده است. برخی صنایع و حرفه ها همچون فاحشگی و خودفروشی (سوره نور/ ۳۳)، رقص و به طور کلی فنون شهوانی (سوره اسراء/ ۳۲)، تولید و خرید و فروش شراب و مست کننده ها (ر. ک: سوره بقره/ ۲۱۹؛ مائده/ ۹۰؛ قس: مالک، موطأ، ۳۵۵-۳۵۷) و قماربازی (مائده/ ۹۰-۹۱) منع شده اند. هر کار شرعی نه تنها خوب و حلال (ر. ک: مدخل مراحل و درجات حرام)، بلکه یک نوع عبادت (ر. ک: مدخل مناسک و قرآن) شمرده می شود.

توزیع و تنظیم ثروت

انباشت ثروت در دست برخی، باعث نابرابری و شکاف اجتماعی خواهد شد که آن هم به فساد (ر. ک: به همین منبع)، سوء استفاده از قدرت اقتصادی و ظلم به افراد ضعیف یا تکروی می انجامد.

یکی از مشخصه های اصلی دیدگاه قرآن نسبت به توزیع ثروت، اجبار رفاه جویان و افراد خوشبخت به دادن منظم بخشی از ثروتشان به طبقات خاصی از مردم - در زمان های مشخص و در شرایط ویژه - است. قرآن بارها به مؤمنان دستور می دهد به فقرا و تهیدستان (سوره بقره/ ۲۷۱؛ توبه/ ۶۰؛ حج/ ۲۸؛ ر. ک: مدخل فقر و فقرا)، پدر و مادر (ر. ک: همان) و بستگان خویش (سوره بقره/ ۸۳، ۱۷۷؛ نساء/ ۳۶؛ ن. ک: مدخل خانواده) کمک کنند. در ضمن اعلام می کند که پاداش این گونه کمک ها بیشتر است (سوره لیل/ ۵-۷). قرآن این کمک ها را به ایمان و عقیده پیوند می دهد (ر. ک: مدخل ایمان و بی ایمانی) و کسانی را که با بخشندگی و گشاده دستی رفتار نمی کنند، از کیفر سخت بر حذر می دارد (سوره مدثر/ ۴۲-۴۴). این گونه انصاف و عدالت ورزی در توزیع، در قرآن زکات یا صدقه معرفی شده که ابتدا به یک معنا در قرآن به کار رفته اند (ر. ک: مدخل هدیه و بخشش). دستور قرآن به کمک و بخشش بیشتر، در کنار دستور به اقامه نماز (صلوه) می آید.

مهم در توزیع و تحصیل ثروت، قواعد و ضوابط خاصی است که طبق آن ها اموال و دارایی یک نفر پس از مرگش، به ارث گذاشته می شود (سوره نساء/ ۱۱-۱۲، ۱۷۶؛ ر. ک: مدخل ارث). این توزیع الزامی اموال و دارایی میان اعضای خانواده، توزیع ثروت جامعه را تقویت می نماید. افزون بر این با دیدگاه قرآن درباره - ثروت به عنوان یک امانت و سپرده - هم خوانی دارد. به مالک اختیاراتی داده شده است تا یک سوم اموالش را مطابق میل خود [بر حسب اولویت] - همان گونه که در سنت بنا نهاده شده - مثلاً - برای اهداف خیرخواهانه، به ارث بگذارد. با این وصف مالک نمی تواند به توزیع دو سوم باقیمانده، نظارتی داشته باشد و باید بستگان طبق دستورات قرآن در باب تقسیم اموال (ابن رشد، کتاب درسی مقدماتی تا

مشهور، ترجمه ای از بدایه المجتهد، ۲، ۴۰۷) باقی را ارث ببرند ۶. این نمونه

ص: ۱۳۱۹

دیگری از هدف قرآن برای حفظ انسجام و هم بستگی اجتماعی با جلوگیری از تمرکز ثروت در دست افرادی خاص است.

تحصیل مال بدین معنا نیست که مالک نسبت به اموال خود و خرج و مصرف دل خواه آن ها حق انحصاری به دل خواه خود دارد؛ بلکه ثروت همواره باید در گردش باشد و عادلانه توزیع شود (حشر / ۷) امساک و خسیس بودن نکوهش و سرزنش شده (نجم / ۳۳-۳۴؛ حشر / ۲) است، اما اعتدال و میانه روی (ر. ک: همان) ترغیب و تشویق شده است (سوره اسراء / ۲۹). ثروت اندوزی نهی شده است و آنانی که سرباز می زنند، از آتش جهنم ترسانده می شوند [به آنان وعده آتش جهنم داده می شوند] (توبه / ۳۴-۳۵؛ ر. ک: مدخل سرکشی و نافرمانی؛ مدخل آتش). ضایع نمودن مال و ثروت نیز نهی شده است. در حقیقت، جامعه باید جلوی افرادی را که با به خطر انداختن خود (سفاهت) باعث تضییع و از بین رفتن ثروت خویش می شوند، بگیرد (نساء / ۵؛ رازی، تفسیر روض الجنان، ۷، ۱۰۷). در جای دیگری از قرآن، اسراف با فساد همراه است (بقره / ۶۰؛ اعراف / ۷۴؛ هود / ۸۵) که کیفر سختی دارد (اعراف / ۸۶؛ رعد / ۲۵). به همین صورت افراد نباید عمر خود را برای اجناس یا اعمال حرام نظیر رابطه جنسی نامشروع، مصرف مشروبات الکلی یا هر چیزی که به فساد جامعه یا آسیب به دیگران می انجامد، صرف نمایند.

سوء استفاده نکردن از محرومان و آسیب پذیر، از نگاه قرآن ثروت باید با فعالیت های اجتماعی سودمند که به نیازهای اقشار ضعیف تر جامعه توجه می کند، به دست آید. مکه (ر. ک: همان) هنگام نزول وحی، شهری تجاری بود و میزان قابل ملاحظه ای از ثروت صرف وام های با بهره (معادل «ربا») می شد.

تحریف و ممنوعیت آن در چهار جای قرآن بیان شده است (طبری، تفسیر جامع البیان، ۳، ۱۹۰). در اولین جا تأکید می نماید که ربا مال و ثروت را از برکت و رحمت الهی تهی می کند (سوره روم / ۳۹). در دومین جا آن را محکوم می کند و هم سنگ تصرف نادرست و غیرمنصفانه ثروت می داند (نساء / ۱۶۱). سومین جا از مسلمانان می خواهد از ربا دوری کنند (آل عمران / ۱۳۰) و در چهارمین جا تفاوت آشکاری میان ربا و داد و ستد می گذارد و با اصرار از مؤمنان می خواهد تنها مبلغ اصلی را بگیرند و اگر بدهکار توان پرداخت آن را ندارد، حتی از آن هم چشم پوشی کنند (سوره بقره / ۲۷۵-۲۸۰؛ طبری، تفسیر جامع البیان، ۳، ۱۰۸-۱۱۴).

افزایش ثروت از راه ربا در جاهایی که ظالمانه و سودجویانه باشد، تحریم شده است (بقره / ۲۷۹). با توجه به ماهیت ریشه دار ربا در دوره پیش از اسلام و جامعه نو پای اسلامی، (مدخل عربستان پیش از اسلام و قرآن)، قرآن باید با اصرار اعلام می کرد افرادی که تجاوز و تخطی می کنند (ر. ک: مدخل دشمنان)، باید برای جنگ (ر. ک: همان) با خدا و رسولش آماده شوند (بقره / ۲۷۹). از نظر قرآن، بزرگ ترین ظلم و بی عدالتی هنگامی اتفاق می افتد که شخص ثروتمندی از مالی که به او واگذار نموده اند، بهره برد تا اقشار ضعیف و آسیب پذیر جامعه را استثمار کند. چون ربا بیشتر حاصل بدهی ها و وام ها (ر. ک: ربا) است، سزاوار است طلب کار به خاطر مشکلات اقتصادی مهلت بیشتری به بدهکار بدهد؛ بدون این که بهره ای بخواهد، و اگر لازم شد، بدهی اش را نیز ببخشد.

قرآن همچنین اعلام می کند وام بدون ربا - قرض الحسنه - عملی خیرخواهانه است (حدید / ۱۸؛ تغابن / ۱۷). گرچه قرآن در طرح و بحث موضوع ربا فرقی بین غنی و فقیر نمی گذارد، نشانه ها و شواهدی هست که سهم عمده آن، تأثیر ربا بر اقشار

ضعیف و آسیب پذیر می باشد ۷ (سعید، بانک داری اسلامی، ۲۱-۳۹) و (ر.ک: مدخل ایتم؛

ص: ۱۳۲۰

مدخل بیوه زنان).

تنظیم معاملات با اجرای [انجام] قراردادها

قرآن برای سامان بخشی به فعالیت های اقتصادی جامعه، تأکید دارد که معاملات با قوانین - بسیاری از آن ها را خود قرآن فراهم می نماید - نظارت و کنترل شوند. قراردادها برای جلوگیری از سوء تفاهم و بی عدالتی، باید مکتوب شوند و آن جا که مقتضی است، شاهد بگیرند (سوره بقره/ ۲۸۲؛ رازی، تفسر روض الجنان: ۷، ۱۰۷؛ ر. ک: مدخل گواهی و شهادت دادن). قرآن به مؤمنان دستور می دهد به قول و قرارها (سوره انعام/ ۱۵۲؛ نحل / ۹۱؛ اسراء / ۳۴) و عهد و پیمان های خود (سوره مائده / ۱؛ مؤمنون / ۸) متعهد باشند و تأکید می کند که این وظیفه ای است که روز قیامت باید نسبت به آن پاسخ گو باشند (سوره اسراء / ۳۴؛ ر. ک: مدخل آخرین قضاوت و داوری).

ارج نهادن به وظایف و تعهدات نه تنها امری اقتصادی، اخلاقی و رستگاری بخش است، بلکه صفت بارز مؤمن می باشد (سوره بقره / ۱۷۷؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۱، ۱۶۱). از سوی دیگر مؤمنان از پیمان شکنی یا وفای به عهد نکردن نهی شده اند (سوره بقره / ۲۷؛ قرطبی، جامع البیان، ۱، ۱۷۲؛ ر. ک: مدخل سرپیچی از مسئولیت ها و نقض قراردادها) و به آنان حکم شده است بدهی ایشان را بپردازند (سوره آل عمران / ۷۵) و به اندازه بدهند (سوره انعام / ۱۵۲؛ اعراف / ۸۵؛ هود / ۸۴-۸۵؛ اسراء / ۳۵؛ شعراء / ۱۸۱).

رهنمودها و قوانینی از این دست پایه اصل قرارداد در اسلام را فراهم نموده اند. به نظر می رسد قرآن با سامان بخشی به رفتار اقتصادی، نقش مهمی به نهادهایی چون بازار می دهد و فضای کافی برای مسلمانان، به صورت جمعی و فردی، آماده می کند تا نهادها و نظام های اقتصادی در چهارچوب نگرش، ارزش ها و اصول قرآنی توسعه یابند. هدف فراگیر این است که اطمینان دهیم انصاف و عدالت رعایت می شود. این حقوق الزاماتی اند که در مقام نظر، آزادی کامل اعضای یک جامعه را که در پی اهداف اقتصادی فردی شان هستند، محدود می نماید.

اصول اقتصاد اسلامی در دوره جدید

در قرن بیستم، دانشمندان مسلمان سعی کرده اند اقتصادی اسلامی مطابق با رهنمون های قرآن، سنت و شریعت اسلام، همراه با تجربه تاریخی پدید آورند ۸. فهرست اصولی که اساس یک نظام اقتصادی اسلامی شمرده می شود به ترتیب زیر است (طالقانی، جامعه و اقتصاد در اسلام، ۲۵-۲۹؛ نجّار، المدخل الی النظریه الاقتصادیه فی المنهج الاسلامی، ۴۵-۸۷؛ صدر، اقتصادنا، ۱، ۵۱-۱۴۲):

۱) حق مالکیت همه چیز تنها متعلق به خداست و به عنوان جانشین خدا روی زمین (ر. ک: مدخل خلیفه) به انسان ها سپرده شده است (خان، تعالیم اقتصادی، ۷).

۲) آزادی و رفتار اقتصادی با مقولات حلال و حرام و ارزش های اخلاقی محدود می شود.

۳) حق مالکیت شخصی با کم‌ترین محدودیت‌ها شناخته می‌شود تا مصلحت عمومی را حفظ نماید (خان، تعلیم اقتصادی، ۱۴-۷).

۴) نقش بازار مهم دانسته می‌شود، در حالی که دخالت دولت، حفظ مصلحت عمومی و ساماندهی استانداردهای فعالیت اقتصادی را در پی دارد (ابن تیمیه، وظایف عمومی، ۴۷-۵۸).

۵) جایی که منافع فرد با جامعه هم‌خوانی ندارد، منافع جامعه اولویت می‌یابد.

ص: ۱۳۲۱

۶) کار به صورت منصفانه جبران می شود و از بهره برداری کارگری جلوگیری می گردد (ابن تیمیه، وظایف عمومی، ۴۳-۴۵).

۷) هر کس آزاد است مال و دارایی اش را در چهارچوب قید و بندهای قرآن و سنت خرج یا تقسیم نماید.

۸) دولت (و جامعه) باید با برنامه های بودجه عمومی از اقشار محروم و آسیب پذیر حمایت نمایند (صدیقی، نقش دولت در اقتصاد، چشم اندازی اسلامی، ۵-۳۰).

۹) در داد و ستد و مبادله، باید انجام یک کار اجتماعی سودمند اساس سود باشد.

۱۰) قرض دادن پول با سود و بهره، ربا است. معاملات و فعالیت های اقتصادی باید بدون بهره باشد (سعید، بانک داری اسلامی، ۴۹-۵۰؛ مودودی، ربا، ۱۳۹-۱۴۲).

۱۱) باید محدودیت های قرآنی درباره تحصیل و خرج ثروت، درآمد، میزان مصرف و مخارج مورد تأکید باشد و رعایت گردد.

برخی نهادهای اقتصاد اسلامی رو به گسترش اند تا این اصول و مبانی را عملی کنند. در این میان مهم ترین نهادها، آن نهادهای مالی اسلامی اند که بر اساس تحریم بهره و نزول بنا نهاده شده اند. به نظر می رسد از این گونه اسلامی نمودن اقتصاد در جهان اسلام به صورت فزآینده ای استقبال شود.

ترجمه مقاله علم اقتصاد

«علم اقتصاد» از تولید و توزیع منابع مادی یک جامعه بحث می کند. در سیاق قرآنی، علم فقه در تحصیل و مصرف ثروت و منابع مالی حاکمیت دارد. گرچه آثاری که این مباحث - وضع مالیات، نقش اقتصادی دولت، بازارها، نرخ ها و مدیریت خانه داری - را بررسی می کنند، توسط عالمان مسلمان پیش از دوران معاصر نوشته شده است مانند: ابویوسف [م: ۱۸۲] و ابن تیمیه [م: ۷۲۸]، ولی مسائل اقتصادی بخشی از منبع فقه اسلام دانسته می شود.

عدالت و مسئولیت اجتماعی

رعایت عدالت در تمام ابعاد زندگی از جمله اقتصاد، ضروری است و به پیگیران امور اقتصادی توصیه شده است رفتاری منصفانه، صادقانه، عادلانه و همراه با روحیه همکاری داشته باشند تا آزادانه وارد معاملات شوند، از کالای تجاری توصیف خوبی ارائه دهند و هنگام مبادله کالا نسبت به معیارها و مقیاس های اعمال شده اطمینان به دست آورند. اقداماتی که به ایجاد بی عدالتی می انجامد، ممنوع یا سزاوار سرزنش اعلام شده است. «ظلم» و «عدوان» از مهم ترین مفاهیمی اند که قرآن به شدت از آن ها نهی کرده است. امت اسلامی نیز مأمور شده اند نسبت به برقراری عدالت و دوری از بی عدالتی، اطمینان حاصل نمایند؛ به گونه ای که اگر با موارد خلاف برخورد کردند، باید به معروف فرمان دهند و از منکر باز دارند.

کسب ثروت

بشر از نگاه قرآن به ثروت و جمع اموال علاقه دارد و این علاقه در پرتو ارزش های معنوی و اخلاقی او را به ایجاد موازنه اجتماعی - اقتصادی راهنمایی می کند.

قرآن بارها تأکید می کند که همه اشیاى جهان متعلق به خداوند است، در نتیجه مالکیت انسان جنبه توفیقی و امانتی دارد، البته انسان به مشارکت در این ثروت فراخوانده شده است؛ مشروط بر این که مقررات و ضوابط دینی را در

ص: ۱۳۲۲

فعالیت اقتصادی رعایت کند.

توزیع و مصرف ثروت

جمع ثروت در دست افرادی اندک، موجب به هم خوردن تعادل اجتماعی و ایجاد فساد، استفاده نامشروع از قدرت اقتصادی و بی عدالتی در حق ضعیفان یا حاشیه نشینان [مستمندان] می شود. یکی از ویژگی های اصلی دیدگاه قرآن راجع به توزیع «وراثت»، تنظیم ثروت برای کسب رفاه و سعادت است؛ به گونه ای که منطبق با طبقات مختلف جامعه در همه زمان ها و سازگار با شرایط خاص باشد. مهم در توزیع و کسب ثروت، قانون خاصی است که براساس آن اموال شخصی باید پس از فوت فرد به ارث برسد. این توزیع که میان اعضای خانواده، توزیع ثروت در جامعه را تقویت می کند، با مفهوم قرآنی «وراثت» به عنوان امانت هماهنگ می شود.

بهره نبردن از درآمدهای زیان آور

براساس قرآن، ثروت باید با فعالیت سودمند اجتماعی که نیاز بخش های ضعیف تر جامعه را تأمین می کند، به دست آید. مکه در عصر نزول قرآن، شهری تجاری بود و میزان بالایی از پول با وام ربوی فراهم می آمد. تحریم ربا در چهار آیه اعلام گردید. ۱ - ربا باعث از بین رفتن برکت الهی می شود (روم / ۳۹). ۲ - ربا با خوردن مال به صورت باطل، یکسان است (نساء / ۱۶۱). ۳ - بین ربا و بیع تمایز بارزی هست و خداوند می گوید: ربا را رها سازید و گرنه با خدا اعلام جنگ نمایید (بقره / ۲۷۵-۲۸۰). ۴ - بین ربا و داد و ستد تفاوت آشکاری هست و مؤمنان باید مبلغ اصلی را بگیرند و در صورت ناتوانی بدهکار، حتی آن را هم نگیرند (بقره / ۲۷۵-۲۸۰).

تنظیم فعالیت ها با اجرای قراردادها

قرآن تأکید می ورزد که مبادلات براساس قواعد و قوانینی که بیشتر آن ها در قرآن معین شده اند، تنظیم گردند. در آیات متعددی سفارش شده است که برای جلوگیری از سوء تفاهم یا بی عدالتی باید قراردادها به صورت مکتوب و با گواهی شهود تنظیم شوند.

اصول اقتصادی اسلام در عصر جدید

عالمان مسلمان در قرن بیستم در صدد رشد و توسعه اقتصاد اسلامی بر وفق رهنمودهای قرآنی و سنت و فقه اسلامی و تجربه تاریخی برآمده اند. اصول نظام اقتصاد اسلامی شامل ۹ اصل است: مالکیت همه اشیاء متعلق به خداست؛ رفتار و آزادی اقتصادی باید بر اساس حلال و حرام ها و ارزش های اخلاقی تنظیم گردد و....

بررسی و نقد دو مقاله

الف: اشکال های کلی و شکلی

اول: تبیین نشدن واژه ها

علم اقتصاد، اصطلاحات علمی ویژه ای دارد و برای هر یک از آن ها گاه ده ها نظریه یا تعریف ارائه شده است، اما در این مقاله تعریفی چندان گویا و شفاف از این واژه ها ارائه نشده است. به همین جهت مقاله گاه ابهام و پیچیدگی دارد. برخی واژه ها، مانند نظام اقتصادی، تولید، توزیع، بازار، مصرف، حقوق مالکیت و... به تبیین نیاز دارند.

دوم: آمیختن مباحث

تبیین نشدن واژه ها و نامشخص ماندن گستره هر یک از اصطلاحات، موجب شده است عرصه های بحث در هم

ص: ۱۳۲۳

آمیخته شود و مقاله در مواردی دچار چند پهلوگویی گردد یا موارد لفظی و کاربردی با مطالب محتوایی و مفهومی در هم آمیزد و شفافیت خویش را از دست بدهد. تبیین نشدن قلمرو مباحث نیز از مشکلات جدی مقاله است و در آمیختگی را در پی دارد.

مباحث اقتصادی اسلام دست کم در پنج محور طرح پذیر است.

۱. فلسفه اقتصادی اسلام: قضایای هستی شناختی که نوع نگرش اسلام به خدا، جهان و انسان، از منظر اقتصاد را دنبال می کند.

۲. مکتب اقتصادی اسلام: قضایای بایدی برگرفته از فلسفه اقتصادی اسلام که شامل «مبانی» و «اهداف» اقتصادی است. منظور از مبانی، اصول مسلم اقتصادی مثل مالیت، ارزش، مالکیت و... است.

۳. نظام اقتصادی اسلام: مجموعه ای هماهنگ از نهادهای اقتصادی که بر اساس مبانی برای تحقق اهداف اقتصادی تشکیل شده اند.

۴. حقوق اقتصادی اسلام: مجموعه قوانین و احکام فقهی و حقوقی برخاسته از ساز و کارهای اقتصادی اسلام، مثل عقود و ایقاعات.

۵. الگوهای رفتاری در اقتصاد اسلامی: در سه حوزه (تولید، توزیع و مصرف) تبلور یافته و طراحی شده اند.

جدا نکردن این حوزه ها در مقاله، موجب شده است عناوینی چون «عدالت و مسئولیت اجتماعی» (مربوط به حوزه مکتب اقتصادی)، یا «تنظیم معاملات با قراردادهای» (مربوط به حوزه حقوق اقتصادی اسلام) در کنار عنوان «حمایت از اقشار آسیب پذیر» (مربوط به اهداف اقتصادی) قرار گیرد و همه «رفتار اقتصادی» شمرده شوند، در حالی که هر یک از این عناوین به قلمرو خاصی از مباحث اقتصادی مربوط می باشند و قدر جامعی بین آن ها وجود ندارد.

سوم: جست و جوی ناقص

از میان حدود سی منبع مقاله، تنها دو منبع شیعی است.

از میان اندیشمندان اقتصادی جهان اسلام، به آثار صاحب نظرانی چون دکتر منذر قحف، پروفیسور خورشید احمد، دکتر انس زرقاء و... - از چهره های شناخته شده جهانی - مراجعه نشده است. شاید نویسنده به همین جهت نتوانسته است از عهده بیان حق مطلب، در حدّ انتظار از یک دایره المعارف، برآید. موضوعاتی چون: ارکان اقتصاد اسلامی، خطوط اصلی اقتصاد اسلامی، مبانی نظری و حقوقی اقتصاد اسلامی، اهمیت اقتصاد از منظر قرآن، الگوی مصرف و... می توانست بیشتر مورد توجه قرار گیرد.

توجه به نقاط اشتراک موضوع اقتصاد با دیگر عناوین دینی از جمله کمبودهای مقاله است. طرح مباحثی چون: ارتباط اقتصاد و سیاست، اقتصاد و دین، اقتصاد و فرهنگ، اقتصاد و اجتماع می توانست مقاله را غنی تر سازد.

در بخش هایی از مقاله، انبوهی از مضامین آیات قرآن در مباحث اقتصادی، بدون انسجام کنار هم قرار گرفته است، ولی پشتوانه های فکری آن به دقت و روشنی بیان نشده است، لذا سررشته مطالب در هاله ای از ابهام فرو رفته است.

چهارم: ادعاهای بی دلیل و سند

گاه مطالبی به عنوان برداشت هایی از آیات و روایات نقل شده است که از استحکام لازم برخوردار نیست و پذیرفتنی به نظر نمی رسد؛ مثلاً ادعا شده است غنیمت جنگی، از منابع ثروت در اسلام به شمار می آید! قطعاً چنین

ص: ۱۳۲۴

مطلبی نمی تواند صحیح باشد، زیرا جواز مصرف غنایم جنگی به این معنی نیست که کسب غنایم از اهداف جهاد در اسلام است یا جهاد از منابع درآمد ثروت است.

نویسنده با استفاده از آیه ۲۰ سوره مزمل ادعا کرده است که قرآن به پیامبر اجازه داد نمازها و دعاهایش را کوتاه کند تا مانع فعالیت های اقتصادی نشود.

این مطلب نیز مناقشه پذیر است و اساساً نسبت دادن این برداشت از آیه اثبات پذیر نیست.

ب. اشکال های محتوایی

۱. در ابتدای مقاله آمده است: «به دانش مطالعه و بررسی تولید و توزیع منابع مادی یک جامعه اقتصاد می گویند».

این سخن اگر به عنوان تبیین بخشی از موضوعات و مسائل علم اقتصاد باشد، شاید پذیرفتنی باشد، ولی اگر برای تعریف علم اقتصاد ارائه شده باشد، خالی از مناقشه نیست؛ زیرا اگر چه تعاریف گوناگونی برای اقتصاد نقل شده است (عمر شایر، مستقبل علم الاقتصاد، ۱۶۸-۱۷۴؛ پل ساموئلسن، اصول علم اقتصاد، ۱، ۶-۷؛ دادگر و رحمانی، مبانی و اصول علم اقتصاد، ۳۳-۳۴؛ کرمی و بنی زاده، مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، ۷-۱۰)، ولی تولید و توزیع منابع بخشی از موضوع علم اقتصاد را تشکیل می دهد.

به نظر می رسد پذیرفته ترین تعریف علم اقتصاد با توجه به دو نکته ذیل، ارائه شدنی است:

الف: ویژگی سیری ناپذیری انسان: سرشت آدمی همواره خواهان بیشتر داشتن است، یعنی همیشه نیازهایی هست که انسان می خواهد به آن ها دست یابد و در این جهت حدّ و مرز و پایانی نمی شناسد.

ب: محدودیت امکانات موجود: توانایی و امکانات مادی، موجود پاسخ گوی خواسته ها و نیازهای نامحدود بشر نیست، پس باید بین نیازهای نامحدود و امکانات محدود سازگاری ایجاد کرد، یعنی بشر باید میان خواسته هایش، دست به «انتخاب» بزند تا بتواند از امکانات موجود حداکثر استفاده را به عمل آورد. نقش علم اقتصاد درست به همین نقطه بر می گردد، یعنی علم اقتصاد بررسی می کند که چگونه انسان از بین این خواسته ها، آن هایی را انتخاب کند که بتواند بیشترین استفاده را از امکانات موجود به دست آورد.

با توجه به این دو مطلب، علم اقتصاد را می توان چنین تعریف کرد:

«اقتصاد بررسی می نماید که چگونه امکانات و منابع موجود را برای رفع نیازهای بشر اختصاص دهیم تا از امکانات موجود بیشترین استفاده را بکنیم» (برای اطلاع بیشتر از دیگر تعاریف ر. ک. به: پل ساموئلسن، همان، ۱، ۶-۷؛ دادگر و رحمانی، همان، ۳۳ به بعد، مبانی اقتصاد اسلامی حوزه و دانشگاه، ۲۸-۳۷؛ ایروانی، اخلاق اقتصادی، ۲۴-۲۵).

تعریف نویسنده مقاله به فرض که بپذیریم. تنها از «تولید و توزیع» نام برده، ولی از واژه «مصرف» (Consumption) یاد

نمی‌کند، در حالی که مصرف از ارکان علم اقتصاد است (آخوندی، احمد، همان، ۱۵۱).

درست است که اقتصاد دانان تا چندی پیش «مصرف» را تابعی از تولید و توزیع می‌دانستند و چندان علاقه‌ای به طرح آن نشان نمی‌دادند، ولی به مرور به اهمیت آن پی بردند تا جایی که امروزه از اصل «حاکمیت مصرف‌کننده» سخن می‌گویند. به این معنی که رفتار مصرف‌کننده نوع و مقدار کالاهای تولیدی و چگونگی تخصیص منابع تولید و توزیع را تعیین می‌کند. بنابراین، مصرف، تنها تابعی از تولید و توزیع نیست، بلکه تولید و توزیع نیز تابع مصرف‌اند

ص: ۱۳۲۵

(مبانی اقتصاد اسلامی، ۲۸۵). برای همین امروزه بنگاه های تولیدی، به ویژه در غرب، بر پایه سیاست های مصرف و تبلیغات مصرفی می چرخند. آنان با ایجاد انگیزه کاذب، به مصرف بیشتر دامن می زنند و از این راه، تولید را رونق می بخشند.

۲. به اعتقاد برخی صاحب نظران، نخستین تحقیق مستقل و جامع در حوزه اقتصاد، در جهان اسلام، کتاب «الخراج» است که دانشمند مسلمان ابویوسف یعقوب بن ابراهیم (۱۱۳-۱۸۲ هـ - ق) تدوین کرد (شوقی الفنجری، محمد، المذهب الاقتصادي فی الاسلام، ۱۷). وی در زمان هارون الرشید - خلیفه عباسی - مأمور تحقیق و تألیف کتابی شد تا در تنظیم امور مالیه دولت اسلامی مبنای کار حکومت عباسیان قرار گیرد. ابویوسف در مقدمه کتاب می نویسد:

«امیرالمؤمنین (هارون الرشید) از من خواست، کتابی جامع برایش تدوین کنیم تا در جمع آوری خراج، مالیات (عشر)، صدقات و جلائی (پرداختی کسانی که جلائی وطن کرده و در سرزمین دیگری ساکن شده اند) و امور دیگر، به آن عمل گردد». (ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم، کتاب الخراج، ۳).

برخی از صاحب نظران حوزه اقتصاد، این کتاب را از جهت قوت استدلال و گستردگی مباحث، شبیه کتاب دالتون - استاد مالیه عمومی در عصر حاضر - می دانند (العسل، ابراهیم، توسعه در اسلام، ۱۲۸).

شماری از مهم ترین کتاب ها که به صورت مستقل یا غیر مستقل از مباحث اقتصادی سخن گفته اند، عبارت اند از:

الأموال: ابو عبید قاسم بن سلام.

الاحکام السلطانیة: ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، (۴۵۰ هـ - ق).

مقدمه ابن خلدون: عبدالرحمان بن خلدون، (۸۰۸ هـ - ق).

احکام القرآن: ابوبکر جصاص، (۳۷۰ هـ - ق).

۳. نویسنده مقاله مدعی است:

«قرآن طرحی کلی برای یک نظام اقتصادی ارائه نمی کند».

باید توجه داشت که شیوه گفتاری قرآن به گونه ای نیست که بتوان برای کشف و شناسایی اندیشه جامع قرآنی، تنها به دلالت ها و سیاق های لفظی آن بسنده کرد. برای فهم قرآن به استنباط و ژرف نگری خاص نیاز است؛ به گونه ای که متخصصان فن پس از مطالعات و بررسی های عمیق به بخشی از آن دست می یابند. از سوی دیگر قرآن در این امور، معمولاً خطوط اصلی و چارچوب های کلی یک موضوع را ارائه می دهد و از بیان جزئیات و خصوصیات آن پرهیز می کند.

هر چند بین صاحب نظران در این که آیا اسلام مکتب اقتصادی دارد یا نظام اقتصادی، گفت و گوهایی وجود دارد؛ ولی چگونگی نگرش هر جامعه به مالکیت تا حدود زیادی «نظام اقتصادی» آن جامعه را تشکیل می دهد، لذا بر حسب این که

جامعه به مالکیت خصوصی یا عمومی اصالت دهد یا هر دو را به رسمیت بشناسد، نظام های اقتصادی متفاوتی شکل می گیرد. نظام اقتصادی سرمایه داری که حداقل از جنبه نظری، تنها مالکیت خصوصی را به رسمیت شناخته، یک «نظام اقتصادی» است. نظام سوسیالیسم هم که تنها مالکیت عمومی را پذیرفته، نظام اقتصادی دیگری است. اسلام نیز که هر دو مالکیت را در چارچوب خاص به رسمیت شناخته، در واقع یک نظام اقتصادی ارائه کرده است.

ص: ۱۳۲۶

با این بیان نمی توان مدعی شد که اسلام تنها به رهنمودها و احکام اقتصادی بسنده کرده است و نظام اقتصادی ندارد.

روشن است طرح نظام اقتصادی را با این تعریف «مجموعه ای هماهنگ از نهادهای اقتصادی که برای تحقق اهداف اقتصادی گرد هم آمده اند»، نمی توان به طور مستقیم و صریح از قرآن انتظار داشت، زیرا این مجموعه ها، دارای الگوهای رفتاری، نهادهای برنامه ریزی، تصمیم گیری، اجرایی و کنترل کننده اند که عناصر تشکیل دهنده این امور، به طور غیر مستقیم از اندیشه های کلان یک مکتب اقتصادی شکل می پذیرند. آن چه از قرآن انتظار می رود، تبیین خط سیر اندیشه ای کلان اقتصاد است، اما پرداختن به برنامه ریزی های اجرایی اقتصادی، خارج از وظیفه اصلی دین است، چرا که آموزه های دینی نقش هدایت گری و جهت دهی دارند (دادگر و رحمانی، همان، ۳۸-۳۹؛ ایروانی، جواد، اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث، ۲۵-۲۷)، چنان که شهید صدر دانشمند بزرگ جهان اسلام بر این عقیده بود (شهید صدر، اقتصادنا، ۴۴-۴۷).

۴. نویسنده پنج حوزه از رفتار اقتصادی را که در قرآن آمده است، ارائه می دهد: ۱) عدالت و مسئولیت اجتماعی، ۲) تحصیل ثروت، ۳) نظارت و کنترل ثروت، ۴) حمایت از اقشار محروم و آسیب پذیر، ۵) تنظیم معاملات با قراردادهای.

عنوان «رفتار اقتصادی» برای این امور خالی از مسامحه نیست، بلکه برخی از این امور مانند «عدالت»، به عنوان مبانی اقتصاد، و شماری چون «حمایت از اقشار محروم»، به عنوان اهداف اقتصادی، قابلیت پذیرش بیشتری دارند که تفصیل آن در کتب مختلف اقتصادی آمده است (درآمدی بر اقتصاد اسلامی، مبانی اقتصاد اسلامی، و اقتصادنا شهید صدر، همان).

۵. گرچه نویسنده در تبیین چگونگی تحصیل و توزیع ثروت از منظر قرآن به نکات مهمی اشاره کرده است، ولی چون در بیان ریشه ها و زمینه های این نگرش قرآنی کارنامه موفقیت ندارد، مطالب بدون تلفیق و انسجام در کنار هم قرار گرفته اند و نتیجه مشخصی از آن به دست نمی آید.

شایسته بود نویسنده به جای اظهارات پراکنده، به ریشه مطالب و پشتوانه اندیشه ای آن و وجه امتیاز نگرش اسلام از مکاتب اقتصادی غرب و شرق اشاره می کرد.

می دانیم که بر خلاف دو اقتصاد سرمایه داری و سوسیالیسم که هر کدام یکی از دو عنصر «کار» و «نیاز» را اساس توزیع ثروت دانسته اند، اسلام به هر دو عنصر توجه ویژه دارد. اسلام در توزیع منابع طبیعی و انتقال آن به بخش خصوصی؛ ابتداء عنصر «کار مباحثی» را دخیل می داند و با این طرح از انباشته شدن ثروت در دست طبقه ای خاص جلوگیری می کند و زمینه بهره وری عموم را از منابع طبیعی فراهم می آورد. قرآن در این زمینه می فرماید:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ (نساء/ ۳۲)؛ «مردان به سبب آن چه به دست می آورند، نصیبی دارند و زنان نیز نصیبی دادند».

از دیگر سو ثروت های طبیعی در اسلام به همه تعلق دارد و هر کس می تواند با «کار» به سهم خویش برسد، ولی در جامعه همیشه کسانی چون بیماران، سال خوردگان، از کار افتادگان و... هستند که نمی توانند با «کار» به سهم طبیعی خود دست یابند، یا کارشان به گونه ای نیست که پاسخ گوی همه نیازهای معمول آن ها باشد این جاست که اسلام عنصر «نیاز» را برای

تأمین حقوق این دسته از افراد جامعه در نظر گرفته است. قرآن می فرماید:

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (معارج / ۳۴-۳۵)؛ «انسان های شایسته) کسانی اند که در اموالشان حق معلومی

ص: ۱۳۲۷

برای تقاضا کننده و محروم هست».

واژه «حق» در آیه بیانگر این است که تأمین نیازهای محرومان تنها یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه مبنای حقوقی دارد، زیرا این افراد مانند بقیه در ثروت های طبیعی - پیش از انتقال به بخش خصوصی - حق داشتند و چون نتوانستند به صورت مابشری به حق خویش برسند، حق آن ها به درآمدهای حاصل شده انتقال یافته است. گویا از منظر دین، ثروت های طبیعی به این شرط به بخش خصوصی واگذار شده است که حق نیازمندان و محرومان را پردازند. چنان که «لام ملکیت» در عبارت لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ مؤید همین نکته است (رستم نژاد، مهدی، قرآن و علم، ش ۲؛ شهید صدر، همان، ۴۱۲ به بعد).

۶. بهتر بود نگارنده مقاله به جای کنار هم قرار دادن چند نکته قرآنی پیرامون توزیع ثروت، آن ها را در چارچوب منطقی قرار می داد و در یک ساختار علمی، جایگاه هر یک را تبیین می کرد.

در طرح اقتصادی اسلام حداقل سه نوع توزیع ثروت های طبیعی بین مردم، قابل شمارش است:

الف: توزیع ابتدایی

در طبیعت، ثروت های فراوانی، چون زمین های موات، نفت، معادن طلا، الماس، آب ها، جنگل ها، حیوانات و پرندگان و... وجود دارد که حاصل تلاش و تولید مستقیم انسان نیست. کیفیت بهره برداری و چگونگی توزیع این امور از مباحث مهم علم اقتصاد است.

در نظام سرمایه داری که حد و مرزی برای مالکیت خصوصی تعیین نشده است، هر کس می تواند این ثروت های ارزشمند را در چارچوب رقابت آزاد، به چنگ آورد. ناگفته پیداست که تنها پیروز این میدان، طبقه ای خاص از ثروتمندان شبکه های سرمایه داری می باشند و برای توده مردم امکان رقابت در این عرصه وجود ندارد (مبانی اقتصاد اسلامی، ۲۶۵-۲۶۸)، ولی اسلام با بیان ساز و کارهای خاصی، جلوی این پدیده ناهنجار را گرفت و از تمرکز و گردش ثروت های طبیعی میان ثروتمندان جلوگیری کرد (درآمدی بر اقتصاد، ۳۲۹-۳۳۳).

اسلام برای تحقق این هدف، ثروت های طبیعی را به دو گروه «انفال» و «مباحات عامه» تقسیم کرده است. انفال مثل سواحل دریاها، جنگل ها، زمین های موات، و... را می توان با اجازه حکومت اسلامی، با عنصر «کار» از طریق احیاء، حیازت، اکتشاف، استخراج و... به بخش خصوصی انتقال داد. مباحات عامه مثل پرندگان، حیوانات وحشی، ماهیان و... را نیز می توان با عنصر «حیازت»، مطابق مقررات حکومت اسلامی به بخش خصوصی منتقل کرد؛ البته اصل منبع در مالکیت کسی در نمی آید (کرمی، مهدی و پورمند، محمد، مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، ۶۲-۶۳؛ نظام اقتصادی اسلام، ۱۸۶-۱۸۸).

ب: توزیع مجدد

ثروت های طبیعی به آحاد مردم تعلق دارد و هر کس می تواند با «کار مابشری» سهم خویش را دریافت کند، ولی افرادی که توانایی لازم را ندارند، بر اساس عنصر «نیاز» در مال اغنیاء سهم می شوند، یعنی قسمتی از تولیدات و درآمدهای همان ثروت

هایی که با «کار مباشری» به بخش خصوصی منتقل شد، به نیازمندان بر می گردد. عنوان «توزیع مجدد» اشاره به همین نکته است.

اسلام این نوع از توزیع را در ساز و کارهایی چون خمس، زکات، کفارات مالی، انفاقات مستحبی، وقف، قرض و

ص: ۱۳۲۸

... طراحی کرده است و آیات فراوانی به تبیین این مسائل می پردازند.

ج: توزیع قهری (ارث)

اسلام با نظام تقسیم ارث، به توزیع ثروت بین وارثان اقدام کرده است. تقسیم ارث بر اساس میزان رابطه خویشاوندی (عنصر قرابت) پایه ریزی شده است.

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ؛ (انفال / ۷۵)؛ «بعضی از خویشاوندان نسبت به برخی دیگر از نظر خداوند (در مورد ارث) اولویت دارند».

اسلام ارث پسر خوانده - هر کس شخصی را به دلخواه به فرزندی پذیرد و اموالش را در مسیر انتقال به غیر وارثین قرار دهد - را منسوخ کرد و قرآن فرمود:

وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ (احزاب / ۵)؛ «خداوند فرزند خوانده های شما را فرزند شما قرار نداده است، این گفتارهایی است که به زبان شما جاری است».

اسلام با وضع قانون ارث، جلوی اعمال سلیقه های شخصی افراد را گرفت، زیرا اگر صاحب مال می توانست همه اموال خود را پس از مرگ به فرد دلخواه انتقال دهد یا وارثی را از سهم ارث محروم کند، عدالت مورد نظر اسلام تحقق نمی یافت (ایراوانی، جواد، همان، ۴۰۵ به بعد).

برابر نگرش اسلام، حتی افراد نمی توانند به بیش از ثلث دارایی خویش وصیت کنند؛ بلکه برای هر طبقه، در چارچوبی خاص، سهم معین قرار داده شده است و برای اجرای عدالت، همه جوانب در نظر گرفته شده است.

در نظام توزیعی اسلام، غیر از این سه مورد، در درآمدهای حاصله بین کارگر، کارفرما و ابزار نیز نظام دقیقی طراحی شده و در عناوینی چون مساقات، مضاربه و مزارعه سامان یافته است (کرمی، محمد مهدی و پورمند، محمد، همان، ۹۶ به بعد. و نیز مراجعه شود به: ابواب مربوط در کتاب های فقهی مثل شرح لمعه شهید ثانی و شرایع الاسلام).

۷. بهتر بود به جای کنار هم گذاشتن آیات ربا، به صورت کامل تری پشتوانه اندیشه ای این احکام بررسی می شد. در روایات، به شماری از فلسفه های تحریم ربا اشاره شده است. از جمله امام رضا علیه السلام می فرماید:

«... فحرم الله تبارك وتعالى الربا لعله فساد الأموال كما حظر على السفیه أن يدفع إليه ماله لما يتخوف عليه من افساده»؛ «پس خداوند متعال ربا را ممنوع اعلام کرد، زیرا موجب تباهی اموال می گردد، چنان که منع کرد که اموال سفیهان به دست آنان داده شود، چون بیم تباهی آن اموال می رود» (علل الشرایع، ۲، ۴۸۳؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱، ۱۰۰، و ر. ک: حکیمی، محمد، معیارهای اقتصادی در تعالیم رضوی، ۳۲۷-۳۳۰).

از منظر اسلام یکی از ریشه ای ترین فلسفه های تحریم ربا، به رابطه کار و سرمایه بر می گردد.

در نظام اقتصادی اسلام، «انسان» هدف غایی و «سرمایه» ابزاری در خدمت انسان است. در این نگاه انسان در ردیف ابزار و سرمایه نیست؛ بلکه جایگاه و شخصیت انسان بالاتر و ارجمندتر از سرمایه های مادی است، لذا ابزار و سرمایه در کنار انسان، مبنای مالکیت قرار نمی گیرد، بلکه انسان «کارگر» است که با عنصر «کار» می تواند بر اموال عمومی سلطه ملکی پیدا کند، لذا «کار» سرمایه ساز است؛ نه خود سرمایه، پس پول نباید پول آور باشد، بلکه کار باید پول آور باشد (خلیلیان، محمد جواد، همان، ۱۶۲-۱۶۵).

به عکس، در نظام ربوبی سرمایه داری، جایگاه و شخصیت انسان (کارگر) نادیده گرفته می شود و چنان اصلاتی به

ص: ۱۳۲۹

«سرمایه» داده می شود که می تواند بدون آن که در مسیر تولید قرار گیرد، به صورت خودافزا، سرمایه ساز باشد، یعنی سرمایه دار در این نظام با به کارگیری سرمایه در مسیر قرض، می تواند بدون آن که کاری انجام دهد یا آن را در مسیر تولید و کار قرار دهد، از سرمایه، سرمایه بسازد و از جیب فقرا به میل خود بگیرد و بر ثروت خویش بیافزاید. از این حقیقت در روایت امام حسن عسکری علیه السلام (اغنیاءهم یسرقون زاد الفقراء) با عنوان «سرقه اغنیاء از اموال فقراء» یاد شده است (نوری، میراز حسن، مستدرک الوسائل، ۱۱، ۳۸۰، ۱۳۳۰۸، به نقل از: اردبیلی، حدیقه الشیعه).

روشن است که نظام اقتصادی ربوی پس از مدتی موجب به هم خوردن تعادل و توازن گردش ثروت ها در جامعه می شود و دو پدیده «فقر و تکاثر» را در پی می آورد.

۸. نمی توان به طور مطلق، اصولی چون، خدا مالکی، حاکمیت اصول اخلاقی و ارزشی بر اقتصاد، حق مالکیت خصوصی و... را اصول اقتصاد اسلامی در دوره جدید دانست، زیرا این امور از صدر اسلام تاکنون در فقه، تفسیر و غیره به صورت مستقل و غیر مستقل مطرح بوده است، و مخصوص دوره جدید نیست، البته در این دوره، شماری از این اصول، دارای مصادیق جدیدی شده اند و دانشمندانی چون شهید صدر و دیگران کوشیده اند با بهره گیری از دست آوردهای علمی بشر به دقائق و ظرائف مباحث اقتصادی اسلام بیشتر واقف شوند و اصول و مبانی جدیدی را از آیات و روایت استنباط کنند که تا چند دهه قبل این بهره گیری ها امکان نداشت.

الف: منابع اصلی

۱. ابویوسف، کتاب الخراج، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۲ م.
۲. ابن عابدین، محمد امین بن عمر، ردّ المختار علی الدرّ المختار، حاشیه بن عابدین، بیروت ۱۹۸۷ م.
۳. ابن خلدون، رستتال؛ ابن رشد، کتاب درسی مقدّماتی خاصی مشهور، ترجمه ای از بدایه المجتهد، ترجمه ان ای خان نیازی و ام، عبدالرئوف، ریدینگ، ۱۹۹۶ م.
۴. ابن تیمیه، وظایف عمومی در اسلام سازمان حسبه، ترجمه ام. هلند، لایستر، ۱۹۸۲ م.
۵. همو، فقه المعاملات، بیروت، ۱۹۹۵ م.
۶. مالک، موطأ، ترجمه عا.ع. ار. بولی، گرانا، ۱۹۸۹ م.
۷. قرطبی، محمد بن احمد، تفسیر قرطبی، (الجامع لاحکام القرآن)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۸. سید قطب، فی ظلال القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت الطبعة الخامسة، هشت جلدی، ۱۳۸۶ ق.
۹. رازی، ابوالفتوح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، (م ۵۵۲ ق) مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی ۱۳۷۴ ش، ۱۴ جلدی.
۱۰. سرخسی، محمد بن احمد، کتاب المبسوط، بیروت ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م.
۱۱. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۳ ق، دارالمعرفه، بیروت، ۳۰ جلد در ۱۲ مجلد.
۱۲. طالقانی، آیت الله سید محمود، جامعه و اقتصاد در اسلام، ترجمه آر. کمپ بل، برکلی ۱۹۸۲ م.

ب: منابع فرعی

۱. ام. اسد، پیام قرآن، گیبز القار، ۱۹۸۰ م.
۲. ام. یو. چاپرا، اسلام و چالش اقتصادی، هرنندن، ۱۹۹۵ م.
۳. ام. ای. پدری، اصول اقتصادی سیاسی اسلامی، پرسش [تحقیقی] روش شناختی، نیویورک، ۱۹۹۲ م.
۴. اسید، نقدی بر خاستگاه ها [اصول] تفکر اقتصادی اسلامی، لایدن، ۱۹۹۵ م.

۵. ام؛ آیحق، اصول [تعالیم] اقتصادی اسلام، هرنندن ۱۹۹۶ م.
۶. اس. ربلیو. ای، حسینی، مهندسی نظام های محیطی اسلامی، لندن، ۱۹۸۰.
۷. ای. ای. اصلاحی، آرای اقتصادی ابن تیمیه، لایستر، ۱۹۸۸ م.
۸. ام. اف. خان، تعالیم اقتصادی [حضرت] محمد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، اسلام آباد، ۱۹۸۹ م.
۹. اس. ای. مودودی، به سوی فهم قرآن، لایستر، ۱۹۸۸.
۱۰. ای. ای. النجار، المدخل الی النظریه الاقتصادیه فی المنج الاسلامی، قاهره، ۱۹۸۰ م.
۱۱. اس. ان. اچ. نقوی، اخلاق و اقتصاد، ترکیبی اسلامی، لایستر، ۱۹۸۱ م.
۱۲. ام. بی. الصدر، اقتصادنا، ۲ جلد، تهران ۱۹۸۲ م.

۱۳. ای. سعید، بانکداری اسلام و بهره. پژوهشی درباره تحریف ربا و تفسیر امروزی، ۱۹۹۶ م، چ دوم، ۱۹۹۹ م.

۱۴. ام. ان. صدیقی، نقش دولت در اقتصاد. چشم انداز اسلامی، لایسستر، ۱۹۹۶ م.

منابع بررسی و نقد

۱. آخوندی، احمد، اقتصاد کلان، شرکت چاپ و نشر بازرگانی، تهران، ۱۳۸۰ ش، چ ۵.

۲. ایروانی، جواد، اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۴ ش.

۳. چپرا، محمد عمر، اسلام و چالش اقتصادی، مترجمان: میر معزی، هادوی نیا، یوسفی و جهانیان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴ ش.

۴. حکیمی، محمد، معیارهای اقتصادی در تعالیم رضوی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ ش، چ ۲.

۵. خلیلیان، محمد جمال، شاخص های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام، مؤسسه آموزشی و پژوهش امام خمینی رحمه الله، قم، ۱۳۸۴ ش.

۶. دادگر، یدالله، و رحمانی، تیمور، مبانی و اصول علم اقتصاد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۰ ش.

۷. درآمدی بر اقتصاد اسلامی، حوزه و دانشگاه سازمان سمت، تهران، ۱۳۸۷ ش، چ ۸.

۸. ساموئلسن و نوردهاوس، پل، اصول علم اقتصاد، مترجم: مرتضی محمد خان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴ ش.

۹. شهید صدر، اقتصادنا، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، ۱۳۷۵ ش.

۱۰. شوقی الفنجری، محمد، المذهب الاقتصادي فی الاسلام، المؤتمر العالمی الاول للاقتصاد الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.

۱۱. شیخ صدوق، علل الشرایع، تحقیق: بحر العلوم، محمد صادق، مکتبه حیدریه، نجف اشرف، ۱۳۸۶ ق.

۱۲. همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تصحیح: شیخ حسین اعلمی، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۰۴ ق.

۱۳. العسل، ابراهیم، توسعه در اسلام، مترجم: دکتر عباس عرب، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۸ ش.

۱۴. کرمی، محمد مهدی، و پورمند، محمد، مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه سازمان سمت، تهران، ۱۳۸۶ ش، چ ۸.

۱۵. مبانی اقتصاد اسلامی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، سازمان سمت، تهران، ۱۳۷۹ ش، چ ۳.

۱۸. پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، مجله قرآن و علم، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۷ ش.

۱۹. مستقبل علم الاقتصاد من منظور اسلامي، ترجمه: رفيق يونس المصري، دارالفكر، دمشق، ۱۴۲۶ ق.

۲۰. نظام اقتصادي اسلام، اهداف و انگيزه ها، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۳۷۸ ش.

۲۱. نوري، ميرزا حسين، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۸ ق.

۲۲. يعقوب بن ابراهيم، ابويوسف، كتاب الخراج، المطبعه السلفيه، قاهره، ۱۳۵۲ ق.

ص: ۱۳۳۲

بررسی دیدگاه شرق شناسان درباره اسطوره انگاری گزاره های تاریخی قرآن

دکتر محمد حسن زمانی

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمیه

غلام حسین ناطقی

Nateqim@gmail.com

دانشجوی دکتری قرآن و علوم

چکیده

این مقاله پس از طرح دیدگاه شرق شناسان در باب اسطوره انگاری گزاره های تاریخی قرآن، به بررسی آن می پردازد و با اشاره به برخی اشکال های این نظریه، شواهد و دلایلی بر واقع نمایی گزاره های تاریخی قرآن ارائه می دهد و به این نتیجه می رسد که نه تنها دلیلی بر اسطوره انگاری گزاره های تاریخی قرآن وجود ندارد، بلکه شواهد و دلایل بیرون متنی و درون متنی بسیاری بر واقع نمایی زبان قرآن در گزاره های تاریخی اش گواهی می دهند.

واژه های اصلی: قرآن، تاریخ، مستشرقان، اسطوره، واقع نما.

ص: ۱۳۳۳

برخی از شرق شناسان نگاه اسطوره ای به گزاره های تاریخی قرآن دارند و آن ها را عاری از واقع نمایی و معرفت بخشی می دانند و بر این پندارند که داستان های قرآن افسانه ها و سخنان باطلی است که محمد صلی الله علیه و آله و سلم آن ها را از گذشتگان به عاریت گرفت و به عنوان واقعیت های تاریخی ارائه داد. این مقاله تلاش می کند چنین رویکردی را نسبت به گزاره های تاریخی قرآن بررسی کند و روشن سازد که آیا چنین دیدگاهی نسبت به قرآن و گزاره های تاریخی آن درست است؟ آیا شواهد و دلایلی بر صحت آن هست؟

ما پس از گزارش سخنان برخی شرق شناسان در این باره، به بررسی مطالب آن ها می پردازیم.

مفهوم شناسی

شرق شناسی

شرق شناس فردی از مغرب زمین است که میراث شرق و هر آنچه را که به نوعی به تاریخ، زبان، ادبیات هنر، علوم، عادات و سنن آن تعلق دارد، بررسی می کند (علی صغیر، المستشرقون والدراسات القرآنیة، ۱۱).

اسطوره

میان اندیشمندان درباره و ریشه اسطوره به شدت اختلاف هست و تعاریف متضادی از آن ارائه داده اند. لغت شناسان زبان عرب، اسطوره را از سطر به معنای سخن پریشان، بیهوده، بی ریشه، دروغ و سخنان باطلی که نظامی در آن ها نیست، دانسته اند (جوهری، الصحاح، ۱، ۵۵۹؛ ابن منظور، لسان العرب، ۶، ۲۵۷؛ طباطبایی، المیزان، ۷، ۷۱). متخصصان اسطوره شناسی نیز برخی تقریباً همان معنای عربی را برای اسطوره باز گفته اند و آن را زائیده تخیل دانسته اند و معتقدند:

«اسطوره به داستانی گفته می شود که از نقطه نظر تاریخی حقیقت ندارد» (یان یرپه، اسطوره روایت گزینشی از تاریخ، کتاب ماه (هنر)، ش ۷۶-۷۵، ص ۱۸۸).

این در حالی است که برخی دیگر آن را داستان راستین و حقیقی دانسته و بر این باورند که:

«اسطوره همواره بازگو کننده چیزی است که به واقع روی داده است» (میرچا الیاده، اسطوره رؤیا، راز، ترجمه: رؤیا منجم، ۱۶).

خلاصه در دانش اسطوره شناسی هر کسی بر پایه فکری خود به تعریف اسطوره پرداخته و به نتیجه مورد نظر خود رسیده است، ولی تعریف جامعی که مورد پذیرش همگان قرار گیرد، ارائه نشده است، حتی «شناخت علمی هم نتوانسته است تعریفی جامع از اسطوره ارائه دهد» (یدالله حسینی، انسان و اسطوره، کتاب ماه (هنر)، ش ۷۶-۷۵، ص ۱۰۵).

مهم این است که قرآن ضمن گزارش دیدگاه مشرکان مبنی بر اسطوره انگاری معارف قرآنی، به شدت با آن برخورد می کند، چون آنان از اسطوره بار منفی و نکوهیده را قصد می کردند و منظور شرق شناسان نیز از اسطوره انگاری گزاره های تاریخی قرآن، همین معنای منفی می باشد.

تاریخ

ص: ۱۳۳۴

مقصود مطالب قرآنی است که در مباحث قصص قرآن درباره زندگی پیامبران الهی و افراد دیگر بیان شده است یا گزاره هایی است که مطالبی در مورد تمدن ها و اقوام گذشته بیان کرده است.

پیشینه زبان شناختی قرآن

گرچه مباحث زبان شناختی در آثار متفکران و دانشمندان مسلمانان گذشته به ویژه مفسران، متکلمان، عرفا و اصولی ها - به کلی مفقود نیست و در این آثار برخی از مباحث مربوط به دانش زبان شناختی - به صورت جسسته و گریخته - مورد توجه قرار گرفته است، ولی تعیین آن به صورت دانش مستقل و مبحث میان رشته ای، سابقه ای طولانی ندارد.

«[حدود] یک قرن و نیم پیش در اثر شرایط گوناگون، از جمله گسترش ارتباطات و پیدایش رویکرد مطالعات میان رشته ای به گونه ای شگفت انگیز [در غرب] گسترش یافت و شاخه های متعددی در درون آن تأسیس شد (ر. ک. به: معموری، علی، «دانش زبان شناختی و کاربردهای آن در مطالعات قرآنی»، مجله قرآن و علم، ش ۱، ص ۱۶۱).

دامنه این بحث به مطالعات اسلامی نیز کشیده شد و بسیاری از متفکران مسلمان و خاورشناسان از «زبان قرآن» سخن گفتند و در مطالعات مختلف اسلامی جایگاهی را برای آن در نظر گرفتند؛ البته این بحث در ابتدا بیشتر متوجه گزاره های کلامی قرآن کریم - به ویژه صفات باری تعالی - بود، ولی به مرور به گزاره های تاریخی قرآن نیز سرایت کرد و به این ترتیب بازشناسی زبان قرآن به یکی از مهم ترین و اساسی ترین مباحث عصر حاضر تبدیل شد. شهید مطهری، علامه طباطبایی، رشید رضا، احمد خلف الله و علامه معرفت از جمله کسانی اند که در باب «زبان گزاره های تاریخی قرآن» سخن گفته اند و ما در این مقاله دیدگاه ها و نظریات برخی از آن ها را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم.

دلایل و شواهد واقع نمایی گزاره های تاریخی قرآن

دلایل و شواهدی که برای اثبات واقع نمایی گزاره های قرآن، ارائه شده

است، متعدد و متفاوت است. این شواهد در یک تقسیم بندی کلی بر دو قسمت تقسیم می شوند:

الف. شواهد بیرون متنی.

ب. شواهد درون متنی، شامل:

۱ - شواهدی که تمام گزاره های قرآن را واقع نما می دانند.

۲ - شواهدی که فقط گزاره های تاریخی قرآن را واقع نما معرفی می کنند.

الف. شواهد بیرون متنی

۱. اصل اولی در هر کلام حقیقت است. یکی از دلایل بیرون متنی که برای اثبات واقع نما بودن گزاره های تاریخی قرآنی

ارائه شده، این است که اصل اولیه در مفاهمه و تخاطب عقلایی، دلالت واژه ها و جمله ها بر مفاهیم حقیقی و اراده مدلول ظاهری آن ها است، مگر زمانی که گوینده با لفظی یا اشاره و یا قرینه ای دیگر بفرماند که ظاهر مراد او نیست و معنای دیگری را اراده کرده است. در آیات قرآنی هم که مقاصد و مرادهای خداوند را إلقاء و تفهیم می کنند، همین اصل جاری است (ر. ک به: آریان، مجازگویی و رمزگرایی در متون مقدس دینی، معرفت، ش ۴۸، ص ۶۲)، زیرا:

ص: ۱۳۳۵

اولاً: گوینده این آیات عاقل ترین عقلا است.

ثانیاً: شارع مقدس بارها بر تطابق مَشی خود با سیره عقلا تصریح نموده است.

آیت الله جوادی آملی ضمن بیان معانی تمثیل و باطل دانستن وجود تمثیل افسانه ای و جعلی در قرآن، (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۳، ۲۳۰-۲۲۳) در باره تعلیم اسماء به آدم می نویسد:

«... اما لازم است توجه شود که حمل جریان تعلیم اسماء بر تمثیل در صورتی است که حمل بر تحقیق ممکن نباشد و اگر نه اصالت تحقیق، مانع حمل بر تمثیل است، زیرا حمل بر تمثیل مستلزم عنایت زاید است و موجب تکلف در استظهار است... در این حال، دلیلی بر حمل بر تمثیل یافت نمی شود که قرینه برای صرف نظر از معنای ظاهری عناوین و کلمات مزبور گردد، تا سبب انصراف از تحقیق و گرایش به تمثیل شود» (همان، ۲۲۸، و ر. ک به: علامه طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲، ۳۱۴ و ۴۱۲).

این عبارت به روشنی بر اصاله الحقیقه دلالت دارد و اعلام می کند که دست برداشتن از معنای ظاهری و حقیقی آیات جایز نیست؛ مگر این که قرینه ای دال بر خلاف آن داشته باشیم.

شبهه: ممکن است کسی بگوید این سخن (اصاله الحقیقه) درباره گفتارهای غیر داستانی، شعری و فیلم نامه ای درست است، اما نسبت به این نوع گفتارها صحت ندارد، زیرا بنای عقلا در این گونه گفتارها غالباً غیر واقع نمایانه است؛ مگر این که شواهدی بر واقع نما بودن آن دلالت کنند. این قاعده شامل داستان های قرآنی نیز می شود.

پاسخ

الف) سخن شما نسبت به گفتارهای داستانی و شعری درست نیست، چون در این نوع گفتارها نیز اصل اولی واقع نما بودن است و اگر در اغلب موارد بر غیر واقع نمایی حمل می شود، به خاطر شواهد و قراینی است که در گفتار یا بیرون از آن وجود دارد.

ب) بر فرض صحت ادعا، این اصل در داستان ها و شعرهایی جاری است که شواهدی بر خلاف آن نباشد، در حالی که داستان های قرآنی این گونه نیست، یعنی شواهد و دلایل فراوانی بر واقع نمایی گزاره های تاریخی قرآن دلالت دارند که نمونه هایی از آن ها در بحث بعدی خواهد آمد.

۲. تفاوت نداشتن قرآن و کتاب های فیلسوفان

دلیل بیرون متنی دیگر، بر واقع نمایی گزاره ها تاریخی این است:

«قرآن داوری هایی در زمینه هستی شناسی، انسان شناسی و اخلاق ارائه می دهد. داوری در این موضوعات را می توان در آثار افلاطون، ارسطو و فیلسوفان یونان باستان که به صدها سال پیش از ظهور اسلام برمی گردد، نیز یافت. چنان که داوری

های پیشین در کتاب های فیلسوفان یونان باستان حمل بر معانی اسطوره ای نمی شود، داوری های قرآن نیز در این موضوعات نباید اسطوره ای تلقی شود. اگر قرار است هرگونه داوری در این موضوعات، اسطوره ای تلقی شود، تفاوتی میان کتاب های پیش گفته و قرآن وجود ندارد» (ساجدی، زبان دین و قرآن، ۲۴۷).

ب. شواهد درون متنی

یکی از بهترین راه های دست یابی به مقصود گوینده و این که آیا او از گفتارش قصد واقع نمایی را دارد یا نه، مراجعه به کلام خود او و جست و جو از شواهدی دالّ بر این امر، در گفتار گوینده است. این شیوه نسبت به گزاره های

ص: ۱۳۳۶

قرآنی نیز اجرا شدنی است، یعنی با مراجعه به آیات قرآنی می توان، قصد خداوند را دریافت، و پی برد که خداوند در گفتارش قصد واقع نمایی دارد یا خیر. یکی از نویسندگان در این باره می گوید:

«از جمله شیوه هایی که می توان در جهت کشف زبان قرآن از آن استمداد جست، آگاهی از ویژگی ها و خصوصیات حاکم بر متن است. با مطالعه قرآن دریافت می شود که قرآن ویژگی های متعددی برای خود برشمرده است. مثلاً: قرآن راهنمای تمام مردم به سعادت (بقره/ ۱۸۵)، کتاب روشن گر (یوسف/ ۱)، سخن سنگین الهی (مزمّل/ ۵)، موعظه (یونس/ ۵۷)، بینه و نشانه روشن (انعام/ ۱۵۷)، برهان (نساء/ ۱۷۳)، بصیرت (جاثیه/ ۲۰)، آیت (آل عمران/ ۵۸)، حق (فاطر/ ۳۱)، تردیدناپذیر (بقره/ ۲)، سخن نهایی (طارق/ ۱۳) مهیمن و چیره بر تمام کتب (مائده/ ۴۸)، کتاب فرازمند و کلام جاودانه خدا (فصلت/ ۴۱-۴۲). بی گمان ویژگی هایی که این کتاب الهی به تصریح برای خود برشمرده است، بسیار کمک خواهد کرد تا ما گامی به سوی شناخت زبان قرآن برداریم. وقتی قرآن راهنمای همه مردم است، یعنی قلمرو مخاطب خود را نوع انسان و پیام خود را جهت دهنده سعادت و نیک بختی همگان می داند، نه قشر و گروه و صنف خاص.... وقتی قرآن، حق، تردیدناپذیر، بی تناقض، فصل الخطاب و سخن نهایی خدا است، از هرگونه غبار آلودگی، ابهام، ابهام، آمیختگی به عرضیات تحمیلی مبرّاست و خود معیار جدایی حق از باطل برای تمام کسانی است که در پی شناخت حقیقت اند» (سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، ۳۶۳-۳۶۱، نیز ر. ک. به: علامه طباطبایی، المیزان، ۲۰، ۲۶۱).

تمام این ویژگی ها به نوعی دلالت بر واقع نمایی گزاره های قرآنی دارند، بنابراین در متن قرآن کریم نیز شواهد و دلایل بسیاری دلالت دارند که بنای ارسال کننده آیات الهی، ارائه گزاره های واقع نما و شناختاری است، نه غیر واقع نما. این دلایل و شواهد دو دسته اند. ما نمونه هایی از هر دسته را بررسی می کنیم.

الف: شواهد واقع نمایی تمام قرآن

۱ - کار برد واژه «صدق»

کاربرد واژه صدق و مشتقات آن درباره خداوند و قرآن کریم، یکی از دلایل درون متنی برواقع نمایی گزاره های قرآن است، زیرا «واژه صدق به معنی تطابق داشتن سخن با ضمیر [گوینده] و مُخبر عنه است» (راغب، مفردات، ۴۷۸). هنگامی که گفته می شود فلاّن خبر صادق است، یعنی با واقعیت تطابق دارد. با نگاه اجمالی به قرآن به آیاتی برمی خوریم که خداوند بر صدق گفتار خود و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تأکید دارد و این، می رساند که زبان قرآن، واقع نماست؛ نه اسطوره.

«زیرا صدق و کذب در جایی معنا دارد که سخن از واقع نمایی باشد و در قضایای اسطوره ای و احساسی، صدق و کذب جایی ندارد» (ساجدی، واقع نمایی گزاره های قرآن، قبسات، ش ۲۵، ص ۳۶، با اندک تغییر).

از جمله آیاتی که قرآن در آن، توصیف به صدق شده است، آیه ۱۱۵ سوره انعام می باشد. خداوند در این آیه، (پس از اشاره به نزول قرآن از سوی خود در آیات قبل) می فرماید:

وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ «و کلام پروردگار تو (قرآن) با صدق و عدل، به حدّ تمام رسید؛ هیچ کس نمی تواند کلمات او را دگرگون سازد؛ و او شنونده دانا است».

ص: ۱۳۳۷

چون آیات قبل، از قرآن سخن می گویند، می توان گفت منظور از کلمه در این آیه شریفه، قرآن کریم می باشد.

«در حقیقت آیه می گوید: به هیچ وجه قرآن جای تردید و شک نیست، زیرا از هر نظر کامل و بی عیب است؛ تواریخ و اخبار آن، همه صدق و احکام و قوانین او همه عدل است» (مکارم شیرازی، نمونه، ۵، ۴۱۱).

در جای دیگر می فرماید:

وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ؛ (زمر / ۳۳) «و کسی که سخن راست (قرآن) بیاورد و کسی که آن را تصدیق کند، آنان پرهیزگارانند».

در این آیه شریفه از وحی و قرآن به «صدق» تعبیر شده است.

دسته دیگری از آیات، خداوند را راستگو یا راستگوترین معرفی می کنند.

قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛ (آل عمران / ۹۵) «بگو: خدا راست گفته (و این ها در آیین پاک ابراهیم نبوده) است: بنابراین از آیین ابراهیم پیروی کنید که به حق گرایش داشت و از مشرکان نبود».

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا؛ (نساء / ۸۷) «خداوند، معبودی جز او نیست؛ به طور قطع همه شما را در روزی رستاخیز که شکی در آن نیست جمع می کند و کیست که از خداوند راستگوتر باشد».

وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا؛ (همان / ۱۲۲) «و کیست که در گفتارهایش، از خدا صادق تر باشد».

دو آیه اخیر با استفهامی که متضمن معنای انکار است، وجود موجودی صادق تر از خدا را به شدت رد می کند، زیرا در اخبار او هیچ گونه کذبی راه ندارد؛ چرا که لازمه آن نقص است که بر خداوند محال است (ر. ک. به: مشهدی، کنزالدقائق و بحر الغرائب، ۳، ۴۹۳).

۲ - برخورد شدید قرآن با کافرانی که قرآن را اسطوره می پنداشتند

دلیل دیگر بر واقع نمایی زبان قرآن، آیاتی است که با صراحت تمام اسطوره انگاری محتوای خود را رد می کند و به شدت با کافرانی که قرآن را اسطوره و افسانه می پنداشتند برخورد می کند (۱)، مانند:

۱. تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا الَّذِي لَهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا وَأَتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصْحَى يَلًا قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا؛ (فرقان / ۱-۶)

«خجسته (و پایدار) است آن (خدایی) که جدا کننده [ی حق از باطل = قرآن] را بر بنده اش فرو فرستاد، تا هُشدارگری برای جهانیان باشد * (همان) کسی که فرمان روایی آسمان ها و زمین تنها از آن اوست و هیچ فرزندی برنگزیده و برایش هیچ همتایی در فرمان روایی اش نبوده و هر چیزی را آفریده و به طور کامل اندازه ی آن را معین کرده است * و (مشرکان) معبودانی جز او برگزیدند که هیچ چیزی را نمی آفرینند، در حالی که آنان آفریده شده اند و برای خودشان، مالک هیچ زیان و سودی نیستند و (نیز) مالک هیچ مرگ و زندگانی و زنده کردن (مردگان) نیستند * و کسانی که کفر ورزیدند گفتند: «این [کتاب] نیست جز دروغی بزرگ که آن را برافته است و گروهی

ص: ۱۳۳۸

دیگر او را بر این (کار) یاری داده اند.» و به یقین، (با این سخن)، ستم و باطلی را آوردند * و گفتند: «(این ها) افسانه های پیشینیان است، در حالی که آنها را نوشته است و آن (افسانه ها)، صبحگاهان و عصرگاهان [و شب هنگام] بر او دیکته می شود.» * بگو: کسی آن (قرآن) را فرو فرستاده که راز [ها] را در آسمان ها و زمین می داند؛ [چرا] که او بسیار آمرزنده [و] مهربور است».

خداوند در این آیات به شدت ادعای مشرکان را مبنی بر دروغ بودن و افسانه بودن قرآن، رد می کند و پاسخ قاطعانه به این تهمت می دهد؛ و چنین سخنی را ظلم و دروغ می شمارد، و قرآن را نازل شده از سوی خداوند آگاه به اسرار آسمان ها و زمین می داند.

۲. وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ثُمَّ لَمَّا كُنَّا مُشْرِكِينَ انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ كُفْرًا يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ؛ (انعام/ ۲۱-۲۶) «چه کسی ستمکارتر، از آن کس که بر خدا دروغ بسته یا آیات او را تکذیب کرده است؟ مسلماً ستمکاران رستگار نخواهند شد. آن روز که همه آن ها را محشور می کنیم؛ سپس به: مشرکان می گوئیم: معبودهایتان که همتای خدا می پنداشتید کجایند؟ (چرا به یاریتان نمی شتابند؟) سپس پاسخ و عذر آن ها، چیزی جز این نیست که می گویند: سوگند به خداوندی که پروردگار ما است، ما مشرک نبوده ایم. بین چگونه برخودشان (نیز) دروغ می گویند، و آنچه را به دروغ همتای خدا می پنداشتند، از دست می دهند. بعضی از آن ها به (سخنان) تو گوش فرا می دهند، ولی ما بر دلهایشان پرده ها افکنده ایم تا آن را نفهمند و در گوش های آن ها سنگینی قرار دادیم و آن ها (به قدری لجوج هستند که) اگر تمام نشانه های حق را ببینند، ایمان نمی آورند؛ تا آن جا که وقتی به سراغ تو می آیند که با تو پرخاشگری کنند. کافران می گویند: این ها فقط افسانه های پیشینیان است. آن ها دیگران را از آن باز می دارند و خود (نیز) از آن دوری می کنند و حال آن که نمی دانند تنها خود را به هلاکت می رسانند».

در این آیات شریفه نیز خداوند مشرکانی را که از روی عناد و جدال، معارف و دستورات قرآنی را بی پایه و اساس قلمداد می کنند و با پندار افسانه بودن، از پذیرش آن خودداری می نمایند، سخت نکوهش و کارشان را عامل هلاکت آنان معرفی می کند.

ب: شواهد واقع نمای گزاره های تاریخی قرآن

۱ - کار برد واژه «حق»

یکی از شواهد درون متنی بر واقع نمایی گزاره های تاریخی قرآن کاربرد واژه «حق» است. این کلمه در اصل به معنای مطابقت و موافقت است (ر. ک. به: راغب، همان، ۲۴۶) و در قرآن ۲۴۷ مرتبه به معانی اعتقاد مطابق با واقع، خود واقعیت، سخن و کلام مطابق با واقع... آمده است (ر. ک. به: مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ۶۸).

در بسیاری از این موارد قصص و داستان های قرآنی حق نامیده شده است. در سوره کهف پس از اشاره اجمالی به داستان اصحاب کهف، خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ؛ (کهف / ۱۳) «ما
خبر

ص: ۱۳۳۹

بزرگ آنان را به درستی برای تو حکایت می کنیم؛ حق گفتاری است که از هرگونه خرافه، سخن نادرست و مطلب بی پایه و اساس دور باشد.

در سوره آل عمران، پس از شرح زندگی حضرت عیسی علیه السلام می فرماید: **إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ؛** (آل عمران / ۶۲) «این، سرگذشت واقعی مسیح علیه السلام است».

علامه طباطبایی درباره این آیه می فرماید:

«کلمه «هَذَا» اشاره است به داستان هایی که از عیسی علیه السلام گذشت و اساس آیه بر قصر قلب است و معنایش این است که تنها این مطالبی که ما درباره عیسی علیه السلام گفتیم حق است، نه آن چه نصارا درباره آن جناب ادعا می کنند» (علامه طباطبایی، همان، ۳، ۲۲۷).

وی در تفسیر این آیه شریفه: **نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ؛** (آل عمران / ۳) می فرماید:

«ظاهراً حرف «با» در کلمه «بالحق» مصاحبت را می رساند، و آیه چنین معنا می دهد که: خدای تعالی کتاب را بر تو نازل کرد؛ نازل کردنی همراه با حق، به طوری که حق از آن جدا نخواهد بود و همراه بودنش با حق باعث می شود نه بعدها بطلان عارض آن بشود، نه در حین نزول با بطلان آمیخته شود. پس این کتاب از این که روزی بطلان بر او چیره گردد، ایمن است.» (علامه طباطبایی، همان، ۸).

خداوند در سوره هود که بخش عمده آن به سرگذشت عبرت آمیز پیامبران الهی و اقوام پیشین اختصاص دارد، یکی از علل گزارش این اخبار و سرگذشت ها را، بیان واقعیات و حقایق معرفی می کند و به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید:

وَكَلِمًا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَخِيَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقِّ وَمَوْعِظَةً وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ؛ (هود / ۱۲۰) «و هر [یک] از اخبار بزرگ فرستادگان (الهی) را برای تو حکایت می کنیم، چیزی که به وسیله آن دلت را استوار می گردانیم و در این (اخبار) حق و پند و یادآوری برای مؤمنان، به تو رسیده است».

افزون بر این آیات که تنها گزاره های تاریخی قرآن را «حق» معرفی می کردند، دسته دیگری از آیات تمام قرآن را حق معرفی می کنند، از جمله:

۱) **وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصِداً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ؛** (فاطر / ۳۱) «و آن چه از کتاب (قرآن) به سوی تو وحی کردیم، تنها حق است؛ در حالی که تایید کننده (کتاب های) پیشین است»

۲) **تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ؛** (رعد / ۱) «آن [ها] آیات کتاب (الهی) است؛ و آن چه از سوی پروردگارت به تو فرو فرستاده شده، حق است و لیکن بیش تر مردم ایمان نمی آورند».

۳) هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ؛ (جائیه / ۲۹) «این کتاب ماست، در حالی که علیه شما به حق سخن می گوید».

بنابراین یکی از ویژگی هایی که قرآن برای خود بیان کرده، «حق» است و چون معنای اصلی این واژه «مطابقت و موافقت می باشد» (ر.ک. به: راغب، همان، ۲۴۶)، با جرعت تمام می توان گفت در قرآن چیزی خلاف واقع وجود ندارد و تمام معارف این کتاب الهی مطابق واقعیات هستند.

«تناقضی در آن وجود ندارد، دروغ و خرافه ای در آن دیده نمی شود، اعتقادات و معارف آن هماهنگ با منطق عقل است، و تواریخش خالی از اسطوره ها و افسانه ها، و قوانینش موافق با نیازمندی های انسان» (مکارم شیرازی، همان،

ص: ۱۳۴۰

۲ - عبرت آموزی از امور واقعی معنا دارد

در آیات بسیاری یکی از اهداف گزارش تاریخ پیشینیان عبرت آموزی

از سرگذشت آنان بیان شده است، مثلاً خداوند بعد از نقل سرگذشت یوسف علیه السلام می فرماید:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ (یوسف / ۱۱۱).

عبرت آموزی از تاریخ آنان، زمانی معنا دارد که زبان قرآن در گزاره های تاریخی زبان واقع نمون باشد؛ نه اسطوره.

«نزول عذاب واقعی بر اقوام گذشته و نابودی واقعی آن ها به دلیل طغیان در برابر خدا و پیامبران، می تواند برای انسان های بعدی عبرت آور باشد [نه افسانه]. اگر مردم بدانند که این ها واقعیت نداشته است، دلیلی بر عبرت آموزی نخواهد بود» (ساجدی، زبان دین و قرآن، ۳۱۶).

«از آنجا که قرآن، از نقل سرگذشت پیامبران و امت ها به عنوان ابزار هدایت، نه سرگرمی و نه تقویت لذت های خیالی بهره می گیرد، پیوسته داستان های واقعی و حقیقی را مطرح می کند و رویدادهایی را یادآور می شود که در آزمایشگاه تاریخ، نتیجه بخشیده و تأثیر آن مسلم و روشن بوده است. مسلماً انسان با خواندن چنین رویدادهایی که از متن واقعیت سرچشمه گرفته، تحت تأثیر آن قرار می گیرد و ثمره های تلخ و شیرین آن را که عینیت خارجی داشته به جان می پذیرد» (سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ۱۱، ۱۲-۱۱).

دیدگاه شرق شناسان درباره مطالب تاریخی قرآن

دیدگاه اول: اسطوره انگاری گزاره های تاریخی قرآن

۱. کلیموویچ شرق شناس روسی، در کتاب «اسلام»، درباره قرآن می نویسد:

«قرآن کتابی است که ترکیب پیچیده دارد، این کتاب شامل افسانه ها و داستان های کهن منقول از اعراب قدیم، و ادیان یهود، مسیحیت و زرتشتی است، مثلاً داستان های قرآن از پیامبران پیشین، همان داستان های کتاب مقدس است، می بینیم که افسانه های موسی، یوسف زیبا، یونس و عیسی مسیح... بخش بزرگی از قرآن را تشکیل می دهد» (دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، نقل از: مجله الامه القطریه، ش ۲۰، ص ۳).

۲. ریکالدو (Ricoldo) برای آگاهی از زندگی و آثار او رجوع کنید به: بدوی، موسوعه المستشرقین، ۳۰۶ می نویسد:

«قرآن چیزی جز ترکیبی از بدعت های کهن نیست که آباء کلیسا آن ها را رد کرده اند... و نمی توان ادعا کرد که متن قرآن

وحيانی است و منشأ الهی دارد، چرا که در آن، داستان های متعدد خیالی هست که هیچ اساسی در سنت انجیلی ندارد» (رحمتی، قرآن در عصر اصلاحات، ۸).

۳. هنری ماسیه (Henri Masse) شرق شناس فرانسوی (برای آگاهی از زندگی و آثار او ر. ک. به: بدوی، همان، ۵۳۶) در کتاب «اسلام» ضمن بیان مراحل وحی در مکه، می نویسد:

«اساطیری متعلق به انبیاء در مرحله سوم از سوره های مکی افزایش یافت؛ انعکاس مشوشی از اساطیر یهودی. این اساطیر تقریباً ۱۵۰۰ آیه یعنی یک چهارم قرآن را در بر می گیرند (ماسیه، الاسلام، تعریب: بهیج شعبان، تعلیق: مصطفی الرافعی و محمد جواد مغنیه، ص ۱۱۳).

ص: ۱۳۴۱

۴. بلاشر (Regis Blachere) شرق شناس فرانسوی (برای آگاهی از زندگی و آثار او ر. ک. به: بدوی، همان، ۱۲۷) می نویسد:

«غالباً در اروپا و گاهی از اوقات با کینه توزی و سرسنگینی زیادی، از ملالی سخن می گویند که از تکرار مداوم و بدون تغییر این افسانه های پیامبران (هود، نوح، موسی و ابراهیم) پیش می آید. علت این امر آن است که ایشان تلاش نکرده اند تا خود را در محیط مکه در عصر محمد صلی الله علیه و آله و سلم قرار دهند این داستان ها در آن زمان معروف بود و مخالفان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خیلی خوب می توانستند با شنیدن آن ها ریشخندانه به پیامبر بگویند: این ها چیزی نیست جز اساطیر الاولین» (بلاشر، در آستانه قرآن، ص ۲۰۳).

۵. نولدکه (theodor noldeke) شرق شناس آلمانی (بری آگاهی بیشتر از زندگی او و آثارش ر. ک. به: بدوی، همان، ۵۹۵) پس از اشاره به داستان ذوالقرنین و اصحاب کهف در قرآن، می نویسد:

«این اساطیر ریشه در ادبیات جهان دارد که در آن عصر معروف بوده است» (نولدکه، تاریخ القرآن، ص ۱۲۸-۱۲۷).

وی در جای دیگر می نویسد:

«برای هیچ اصلاحگری [اجتماعی]، این امکان وجود ندارد که به تمامی از کلیه معتقداتی که در آن تربیت یافته، خلاصی یابد. نزد مؤسس اسلام نیز بعضی از اساطیر قدیمه (مثلاً پیرامون جن) [استاد اندیشمند آیت الله معرفت، از شبهاتی که از سوی مستشرقان پیرامون جن در قرآن مطرح شده، مفصلاً پاسخ داده است. (ر. ک. به: معرفت، شبهات و ردود، قم، ۱۸۷)] و بعضی آرای دینی که در عصر جاهلیت منزلتی داشت باقی ماند و برخی دیگر به عمد حفظ شد (نولدکه، همان، ۱۸).

۶. شپرنجیر (sprnger) در بحث امیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تلاش می کند آن حضرت را دارای توان خواندن معرفی نماید. او می گوید:

«محمد صلی الله علیه و آله و سلم کتابی را پیرامون عقاید و اساطیر، تحت عنوان «اساطیر الاولین» خوانده بود (همان، ۱۶-۱۵).

۷. آرتور جفری (Arrhur jeffry) شرق شناس فرانسوی (برای آگاهی از آثار او ر. ک. به: یحیی مراد، معجم اسماء المستشرقین، ۴۷۱) در کتاب واژه های دخیل در قرآن مجید، ذیل واژه داود می نویسد:

«در قرآن از داود، هم به عنوان پادشاه اسرائیل و هم به عنوان پیامبر، نام برده شده است که کتاب آسمانی زبور بر او نازل شده است و در دو آیه از آیات قرآن (سوره ۲۱ آیه ۸۰ و سوره ۳۴ آیه ۱۰) آمده است که داود سازنده زره بوده است. از قرار معلوم، این نام از جامعه ای به اعراب رسیده است که این گونه افسانه ها در میان آن ها رایج بود، خواه این جامعه یهودی باشد یا مسیحی» (جفری، واژه های دخیل در قرآن مجید، ۲۰۲).

وی در جای دیگری از همان کتاب واژه های یاجوج و ماجوج، را در قرآن، بازتاب افسانه های سریانی می داند و می نویسد:

«أجوج و مأجوج در سوره هیجده، آیه ۹۴ و سوره بیست و یک آیه ۹۶ آمده است و هر دو آیه، بازتاب افسانه های سریانی مربوط به اسکندر مقدونی اند. این نام ها ظاهراً در عربستان پیش از اسلام کاملاً شناخته شده بودند و ما اشاراتی بدان ها در شعر قدیم می یابیم و همین اشارات نشان می دهد که اطلاعات مربوطه بدان ها از طریق نوشته های

ص: ۱۳۴۲

معادی مسیحی به اعراب رسیده است (جفری، همان، ۴۱۳).

۸. کارل بروکلمان (Carl Brokemaan) خاورشناس آلمانی (برای آگاهی از زندگی او و آثارش، ر. ک. به: بدوی، همان، ۹۸ به بعد؛ رضوان، آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره، ۱، ۱۹۷). وی درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می نویسد:

«اطلاعاتش در باب تورات و انجیل مخصوص و متفاوت بود و بسیاری از امثله و حکایاتی که نقل نموده، از مندرجات تلمود اقتباس شده اند». (۲)

وی اطلاعات و نظریاتی در باب دین مسیح داشت که از آن طریق، عیسی را شناخته است و حکایت اصحاب کهف و ذوالقرنین و مطالب دیگر از آن جمله است که عموماً منبع ادبیات قرون وسطی بوده اند. ضمناً بعضی افسانه های عرب مانند اضمحلال قوم ثمود را بیان کرده و داستان صالح پیغمبر را برای پیشرفت هدف و تأیید نظر خویش بر آن ها افزوده است (بروکلمان، تاریخ ملل و دول اسلامی، ۲۶).

بررسی و نقد

شرق شناسان هیچ گونه دلیل و شاهی برای اثبات ادعای خویش ارائه نمی دهند و تنها به اظهار نظر بسنده می کنند. شاید به این علت که نه تنها دلیل قابل توجهی برای اسطوره انگاری گزاره های تاریخی قرآن وجود ندارد، بلکه افزون بر اشکالات زیادی که به آن وارد می باشد، دلایل و شواهد بسیاری بر خلاف آن هست و آشکارا اعلام می کنند که گزاره های تاریخی قرآن، حوادث و وقایعی اند که روزی و روزگاری اتفاق افتاده و کاملاً واقع نما است. ما در ذیل، پس از اشاره به بعضی اشکالات این دیدگاه، به برخی شواهد واقع نمایی گزاره های تاریخی قرآن اشاره می کنیم.

۱. ناسازگاری با هدف نزول قرآن

به تصریح آیات فراوان، هدف از بعثت پیامبر و نزول قرآن، هدایت مردم (بقره/ ۲ و ۱۸۵؛ انعام/ ۱۵۷؛ اعراف/ ۵۲ و یونس/ ۵۷)، دعوت به راه حق و تصحیح حقایق تحریف شده و عقاید ناروا است، (شوری/ ۲۴؛ یونس/ ۸۲). پرسشی که مطرح می شود، این است که آیا هدایت مردم از طریق امور باطل و خلاف واقع ممکن است؟ آیا می شود از قصه های دروغ و مطالب موهوم، بهره برداری هدایتی و تربیتی درازمدت و پایدار کرد؟ مهم تر این که آیا چنین روشی با هدف نزول قرآن و بعثت پیامبر سازگار است؟

حقیقت این است که:

«این نوع سخن گفتن برای دورانی خوب است که آن دانستنی ها و باورها دگرگون نشود، ولی اگر با گذشت زمان معلوم شد که آن مطالب قطعاً باطل است، دیگر نه تنها ابلاغ و جا انداختن پیام با اینگونه مطالب، خلاف است، بلکه چون در قالب باورهای مطرح گردیده که باطل بودنش روشن شده، موجب آشفتگی، بی اعتقادی و بی اعتباری قرآن خواهد شد» (ایازی،

قرآن و فرهنگ زمانه، ۱۳۹) و این نه تنها با فلسفه نزول قرآن ناسازگار است؛ بلکه نابودی آن را نیز به دنبال دارد (ر. ک به: حسینی طباطبایی، زبان قوم نه فرهنگ ایشان، ۱۳۰).

علامه طباطبایی در رد چنین دیدگاهی نسبت به گزاره های تاریخی قرآن می فرماید:

«این سخن ناصواب است، چنین اعتقادی اگر در باب فنّ قصه گویی درست باشد، و لیکن با قرآن سازگار نیست،

ص: ۱۳۴۳

زیرا قرآن نه کتاب تاریخ است و نه مجموعه داستان های تخیلی، بلکه کتابی نفوذ ناپذیر است که باطل از هیچ سو در آن راه ندارد و خود تصریح نموده که کلام خدا است و جز حق نمی گوید و ماورای حق چیزی جز باطل نیست. برای دستیابی به حق، هرگز نمی توان از باطل یاری گرفت و قرآن کتابی است که به حق و راه استوار فرامی خواند و آیاتش سراسر بر اقبال کنندگان و رویگردانان، حجت است. پس چگونه یک پژوهشگر قرآنی می تواند آن را دارنده سخن باطل، داستان دروغ، یا خرافه و خیال بدانند؟» (علامه طباطبایی، همان، ۷، ۱۶۶).

این، با قداست و هدف نزول قرآن ناسازگار است، زیرا قرآن اجازه نمی دهد برای رسیدن به اهداف عالی، از ابزارهای باطل، پوچ، دروغ و خیالی بهره گرفته شود.

۲. ناسازگاری با دست آوردهای بشری

از جمله دلایلی که دیدگاه اسطوره انگاری شرق شناسان در باب گزاره های تاریخی قرآن را مردود اعلام می کند، ناسازگاری این دیدگاه با دست آوردهای بشری است، برای اینکه واژه «اساطیر» به معنای سخنان بیهوده و اباطیلی است که بهره ای از حقیقت نبرده اند و کاملاً ساختگی و غیر واقعی اند (ر. ک. به: ابن منظور، لسان العرب، ۶، ۲۵۷؛ جوهری، الصحاح، ۱، ۵۵۹؛ دهخدا، لغت نامه دهخدا، ۶، ۲۰۱۱؛ مکارم، همان، ۱۱، ۱۹۸؛ طریحی، مجمع البحرین، ۳، ۳۳۱؛ طباطبایی، ترجمه المیزان، ۷، ۷۱، ج ۱۵، ۷۸، ج ۲۰، ص ۳۸)، بنا بر این وقتی گفته می شود داستان های قرآن اسطوره است، یعنی هیچ ریشه و اساسی در واقع ندارد: در حالی که دست آوردهای بشری و پیشرفت دانش خلاف آن را می گویند و واقعی بودن گزاره های تاریخی قرآن را تأیید می کنند و آن ها را حقایق تاریخی می دانند.

بارسل بوآزار، شرق شناس فرانسوی در کتاب «اسلام و جهان امروز» می نویسد:

«قرآن اثر فنی نیست، بلکه جوهر و ذات آن نزدیک به علم است. قرآن همیشه اثر ادبی، کامل و بی نظیر در همه اعصار بوده است و خواهد بود. با این حال از گذشته نزدیکی نیز از جهت علمی به معنی محدود کلمه، مورد تحلیل قرار گرفته است و کشفیات حاصله به نظر استثنای می رسد و این از معجزات عظیم قرآن پرده برمی دارد. قرآن کریم مملو از داده ها و اطلاعاتی است که فهم و صحت آن ممکن نگشته است، مگر به کشفیات معاصر: ژنیتک، نجوم، فیزیک، زیست شناسی، پزشکی، کیهان شناسی...» (مارسل بوآزار، اسلام و جهان امروز، ۱۵۶).

دکتر بوکای، شرق شناس دیگری فرانسوی، درباره موضوع مورد بحث، بعد از مقایسه داستان نوح علیه السلام در قرآن و عهدین می نویسد:

«یقیناً اختلاف مهمی بین قصص قرآنی و قصص عهدینی وجود دارند. لیکن هر گاه تحقیق حکایات کتب مقدس به کمک داده های مطمئن دست دهد، ناسازگاری قصه عهدین با دست آوردهای معرفت جدید آشکارا نمایانده می شود. بالعکس قصه قرآنی از هر عنصری که انتقاد واقعی برانگیزد، مبرّا است. آیا انسان ها بین زمان قصه عهدینی و زمان قصه قرآنی، اطلاعاتی به دست آورده بودند که می توانسته موجب معرفتی درباره این واقعه [داستان نوح] بشود؟ مطمئناً نه، زیرا از عهد

عتیق تا قرآن، تنها سندی که در اختیار انسان ها راجع به این تاریخ کهن قرار داشت، دقیقا عهدین بود. اگر عامل انسانی نمی توانند تغییراتی را که در قصص در جهت موافقت کردن آن ها با معارف جدید داده شده توجیه کنند، باید توجیه دیگری را پذیرفت: الهامی مؤخر از الهام موجود در کتاب مقدس» (بوکای، مقایسه ای میان: تورات، انجیل، قرآن و علم، ۲۹۳-۲۹۲).

ص: ۱۳۴۴

باستان‌شناسی یکی از علوم جدیدی است که در موارد زیادی گزارش‌های تاریخی قرآن را تأیید می‌کند؛ دانشی که از سال ۱۸۹۰ میلادی به صورت علمی آغاز گردید و به تدریج اختراعات و اکتشافات جدید، (از قبیل: دوربین عکاسی، هواپیما، اشعه ایکس (X) و مادون قرمز و آزمایش آثار و بقایای انسان‌های باستانی به طریق کاربن) به کمک آن شتافتند (ر. ک. به: بی آزار شیرازی، باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، ۴) و صاحبان آن با بهره‌گیری

از این وسایل به کندوکاو پرداختند و آثار گران‌بهایی را در تأیید گزارش‌های تاریخی قرآن به دست آوردند. ما به دو مورد از گزارش قرآنی که از

سوی شرق شناسان اسطوره‌پنداشته می‌شد و باستان‌شناسی خلاف آن را می‌گویند، اشاره می‌کنیم.

الف) قوم عاد

یکی از گزاره‌های تاریخی ویژه قرآن (مقصود از ویژه این است که این داستان در کتاب مقدس نیامده و تنها در قرآن از آن یاد شده است) سرگذشت قوم عاد است که در چند جای قرآن به آن اشاره شده است (احقاف / ۲۶-۲۱؛ اعراف / ۷۲-۶۵؛ هود / ۶۰-۵۰؛ مؤمنون / ۴۲-۳۱). مفسران و مورخان درباره محل سکونت آنان اتفاق نظر ندارند و هر کدام منطقه‌ای را معرفی می‌کنند برخی بیابانی میان عدن و حضرموت، برخی اسکندریه و عده‌ای دمشق،... می‌دانند. (ر. ک. به: بی آزار شیرازی، همان، ۱۶۶؛ جواد، علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ۱، ۳۰۲).

شاید همین امر موجب گردید بسیاری از شرق‌شناسان واقعیت این داستان را انکار کنند و بگویند: داستان قوم عاد در قرآن، افسانه‌ای بیش نیست و واقعیت ندارد (ر. ک. به: بیومی، مهران، بررسی تاریخی قصص قرآن، ۱، ۲۰۴)، ولی دیری نپایید که باستان‌شناسانی از خود آنان به درستی گزارش قرآن اعتراف نمودند و کندوکاوهای آنان محلی را در جنوب اردن به نام ارم نشان داد (ر. ک. به: همان، ۲۰۷).

ظاهراً اولین کسی که این مکان را سرزمین قوم عاد دانست، «موریتس» بود. جواد علی در این باره با استفاده از منابع متعدد غربیان، (برای آگاهی از این منابع ر. ک. به: جواد علی، همان، ۳۰۶-۳۰۵) می‌نویسد:

«موریتس بر این باور است که «ارم» یا «ارم ذات العماد» همان محلی است که بطلمیوس به نام «آرا ماوا» از آن اسم برده است و امروزه «رم» نامیده می‌شود. «موسیل» نیز دیدگاه موریتس را تأیید نموده، ولی نگفته است که ارم است. تحقیقاتی که انیستو فرانسه در قدس کرده است، درستی این رأی را آشکار ساخت، زیرا در نبشته‌های نبطی در پرستش‌گاهی در رم گفته شده نام این جا ارم است، بنا براین، معلوم می‌شود که این محل، نام باستانی خود را حفظ نموده و اخیراً تبدیل به رم شده است.

در سال ۱۹۳۲ میلادی «هرتسفلد» از اداره باستان‌شناسی اردن، در کوه «رم» در ۲۵ میلی شرق عقبه به کاوش پرداخت. در دره‌ای نزدیک چشمه آبی، آثار باستانی کشف شد. این کندوکاوها و نیز کندوکاوهای «ساوینیاک» و اکتشاف‌های «گلیدن» آشکار می‌کنند که این مکان، همان «ارم» یاد شده در قرآن است که پیش از اسلام رو به ویرانی نهاده بود و هنگام پیدایش اسلام، جز چشمه آبی که بازرگانان و کاروانیان «شام، مصر و حجاز» در کنار آن فرود می‌آمدند، چیزی از آن باقی نمانده

بود» (همان).

ص: ۱۳۴۵

یکی دیگر از گزارش های تاریخی قرآن، داستان قوم ثمود است که بارها به آن اشاره کرده است در قرآن کریم، بیست و شش بار از قوم ثمود یاد شده است، از جمله اعراف / ۷۳؛ فجر / ۹؛ هود / ۶۱؛ اسراء / ۵۹. خداوند آنان را جانشینان قوم عاد معرفی می کند. (وَإِذْ كُفِّرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ؛ (اعراف / ۷۴) این داستان نیز مانند داستان قوم ثمود، در آغاز از سوی شرق شناسان افسانه ای عربی پنداشته می شد و واقعیت آن را انکار می کردند (ر. ک. به: بیومی مهران، همان، ۲۰۴؛ معرفت و شبها و ورود، ۴۵۴)، ولی گذشت زمان و آثار به دست آمده از کندوکاوهای باستان شناسانه، خلاف آن را به اثبات رساند و آشکارا اعلام نمودند: آن چه در قرآن پیرامون سرگذشت قوم ثمود و پیامبر آنان حضرت صالح علیه السلام آمده است، واقعیت دارد.

از جمله آثاری که درباره این قوم سخن گفته است، کتیبه «سارگون» دوم، پادشاه آشوری (۷۲۲-۷۰۵ ق م) می باشد. او یاد کرد از اقوامی که با آن ها جنگیده یا بیرونشان رانده است، از ثمودیان با نام «تامودی» (= تمودی) (Tamudi (Thamudi) یاد می کند و از کوچاندن و تاراندن آنان به سامره سخن می گوید (بیومی مهران، همان، ۲۲۳).

جای دیگری که از ثمودیان، یاد شده سنگ نوشته ها و کتیبه های سیایی است. برای نمونه در سنگ نوشته ای از پایان سده ششم یا آغاز سده پنجم پیش از میلاد، داستان دو ثمودی که درختان خرماي خود را آب می دادند، آمده است. نیز دو سنگ نوشته سیای در نجران یافت شده است که نام «صلم» در آن ها آمده است. صلم نام خدای ثمودیان است؛ در سرزمین «تیما» در روزگاری که «بنوید»، پادشاه بابل در آن جا وطن گرفت و پس از آن که او در تاخت و تاز مشهور، بر تیما، دیدان، خیر، و یثرب چیره شد (همان، ۲۲۴).

از جمله مطالبی که قرآن درباره ثمودیان گفته، این است که آنان توسط زلزله نابود شدند. فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ؛ (اعراف / ۷۸) «سرانجام زمین لرزه آن ها را فراگرفت، و صبحگاهان، (تنها) جسم بی جانشان در خانه هاشان باقی مانده بود».

در سوره حجر می فرماید: فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ؛ (حجر / ۸۳) «سرانجام هنگام طلوع آفتاب، صیحه آن ها را فرا گرفت».

این سخن را که کتیبه های به دست آمده توسط باستان شناسی تأیید می کنند. نویسنده مقاله «ثمود» در دایره المعارف الاسلامیه می نویسد:

«کتیبه های به دست آمده، نشانگر آن است که ثمودیان دچار فاجعه ای عظیم از زمین لرزه و آتشفشان ها شده اند، این مطابق با واژه «رجفه» (لرزه) و «صیحه» (فریاد) است» (دایره المعارف الاسلامیه، ۶، ۲۱۱).

دیدگاه دوم: واقع نمایی گزاره های تاریخی قرآن نزد برخی خاورشناسان

دسته دیگری از شرق شناسان که می توان آنان را متعادل و حقیقت جو نامید، از روی انصاف به قرآن نگریسته اند و آن را به

دور از تعصبات دینی مطالعه کرده اند. تحقیقات آنان به این نتیجه رسید که قرآن و از جمله گزاره های تاریخی آن واقع نما و گویای حقیقت می باشند. ما برخی از این اعترافات را می آوریم.

(۱) توماس کارلیل درباره رسول خدا می نویسد:

«این شخص، پیغام آور از طرفی سرچشمه بی پایان هستی است که برای ما پیغام آورده است (ولی ما درباره او

ص: ۱۳۴۶

اختلاف کردیم)... این مرد بزرگ از نظر من از باطن عالم و دل دنیا خلق شده است. خدا به این مرد عظیم، علم و حکمت آموخته است و بر ما لازم است که قبل از هر چیز به سخنان او گوش دهیم، (آن وقت است که) ما هرگز نمی‌توانیم او را مرد دروغ گو بنامیم. نمی‌توانیم او را مردی که دست به دامن حيله و کارهای بی اساس زده تا به مقاصد دنیوی و به ریاست و پادشاهی و یا غیر آن برسد، بدانیم. رسالت و پیامی که او ادا کرد، جز حق محض و سخنان او جز ندای راست و پیام حق که از دنیای نادیده و ناشناخته برآمده است، چیزی دیگری نبود» (کارلیل، الابطال، ۵۷-۵۸).

(۲) خانم دکتر واگلیری می‌نویسد:

«بزرگ‌ترین معجزه اسلام، قرآن است که به وسیله آن یک رشته روایات و داستان‌های منظم و مقطوع و اخباری مبنی بر قطعیات مطلقه به ما می‌رسد» (واگلیری، پیشرفت سریع اسلام، ۳۵).

من در این کتاب مخزن‌ها و ذخائری از دانش می‌بینم که مافوق استعداد و ظرفیت با هوش‌ترین اشخاص و بزرگ‌ترین فیلسوفان و قوی‌ترین رجال سیاست است. به دلیل تمام این جهات است که قرآن نمی‌تواند کار یک مرد تحصیل‌نکرده‌ای باشد، آنهم مردی که تمام عمرش در میان یک جامعه غیر مهدّبی گذرانیده که از محیط مردان دانش و دین بسیار دور بود و این مرد کسی بود که همیشه اصرار می‌ورزید که فردی است مانند سایر افراد بشر، در این صورت بدون کمک خداوند مقتدر توانا نمی‌توانست معجزاتی انجام دهد. منشأ و مصدر قرآن فقط ممکن بود از ساحت آن خدایی سرچشمه گرفته باشد که علم وی به آنچه در آسمان‌ها و زمین است، احاطه دارد» (همان، ۳۷).

(۳) هوستون اسمیت (Huston smith) می‌گوید:

«اسلام بر آن است که کتب مقدسه یهود و نصاری نیز همچنان وحی و الهام آسمانی بوده‌اند که از مصدر جلال الهی ناشی گشته‌اند، از این رو پیروان آن ادیان را اهل کتاب می‌خوانند. با آن همه، دو کتاب تورات و انجیل (عهد قدیم و جدید) دارای دو نقص است که کتاب اسلام از آن دو مبرا می‌باشد: نخست این که آن‌ها در مراحل ابتدایی رشد روحانی بشر نازل گشته‌اند، یعنی در زمانی که فکر انسان مانند کودکان خردسال هنوز استعداد قبول حقیقت تام و تمام را نداشت، از این رو هر دو کتاب دارای قوه تربیت انسانی، کامل نیستند. دیگر آن که کاتبان و نویسندگان کتب مقدسه در طول زمان آن دو را از اصل منحرف ساخته و در هر دو تحریف روا داشته‌اند. (ر. ک. به: بقره/ ۷۹ و آل عمران/ ۷۱) و این معنی از تناقضات و اختلافات که در مقام روایت وقایع با بیان قرآن دارد، ظاهر می‌شود. پس قرآن شریف که از این دو منقصت پاک و منزّه است، وحی کامل و کلام بی‌عیب آسمانی است که بر حسب مشیت خداوند متعال بر پیغمبر اسلام نازل شد و همان گونه که در سوره دوم آن، به صراحت می‌فرماید شکی در صحت آن وجود ندارد (اسمیت، مذاهب انسانی، در «اسلام از نظرگاه دانشمندان غرب»، ۲۹).

نتیجه: دیدگاه شرق‌شناسان درباره اسطوره‌انگاری گزاره‌های تاریخی قرآن از روی انصاف و واقع‌بینی نیست و ظاهراً تعصبات دینی و اعتقادی در ابراز آن دخالت دارد، زیرا نه تنها هیچ دلیل و شاهده‌ی بر تأیید آن وجود ندارد، بلکه شواهد زیادی برخلاف آن هست؛ شواهدی که آشکارا اعلام می‌کنند زبان قرآن، در گزاره‌های تاریخی واقع‌نماست؛ نه اسطوره؛

حقیقتی که بسیاری از شرق شناسان به آن اعتراف کرده اند.

ص: ۱۳۴۷

(۱) این که این دسته از آیات را در ذیل شواهد واقع نمای تمام قرآن آوردیم نه قصص، بدین خاطر است که (بر خلاف بر داشت برخی که تهمت مشرکان مبنی بر اسطوره انگاری قرآن را ناظر به داستان های قرآن می دانند)، این تهمت ناظر به تمام قرآن و اصول کلی آن است، (ر.ک. به: صابری امامی، اساطیر در متون تفسیری فارسی، ۷۹).

(۲) برای نقد دیدگاه شرق شناسان درباره اقتباس گزاره های تاریخی قرآن از منابع بشری به: محمد تقی دیاری، پژوهشی درباب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، ۶۲؛ سبحانی، راز بزرگ رسالت، ۲۱۷؛ ابن نبی، الظاهره القرآنیه، ۲۹۰؛ شرقاوی، مقارنه الادیان، ۲۷۵؛ حسن عباس، قضایا قرآنیه فی الموسوعه البریطانیه، ۶۶ و مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۵، ۲۲.

ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.

ابن نبی، الظاهره القرآنیه، تعریب: عبدالصبور شاهین، قاهره، دارالعروبہ، ۱۹۵۸.

آریان، «مجاز گویی و رمز گویی در متون مقدس دینی»، معرفت، ش ۴۸، (آذرماه ۱۳۸۰).

اسمیت، مذاهب انسانی، (در «اسلام از نظرگاه دانشمندان غرب»، تحریر ترجمه و تحشیه: علی اصغر حکمت، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.

ایازی، محمد علی، قرآن و فرهنگ زمانه، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۰.

بدوی، موسوعه المستشرقین بیروت، المؤسسة العربیه للتوزیع والنشر، ۲۰۰۳ م.

بروکلمان، تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه: هادی جزائری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶.

بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمه: محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.

بوکای، مقایسه ای میان: تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه: ذبیح الله دبیر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.

بی آزار شیرازی، باستان شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.

بیومی مهران، بررسی تاریخی قصص قرآن، ترجمه: سید محمد راستگو، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۳.

جفری، آرتور، واژه های دخیل در قرآن مجید، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۲.

جوادی علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، دانشگاه بغداد، ۱۴۱۳ ق.

جوادی آملی، تفسیر تسنیم، تنظیم و ویرایش: علی اسلانی، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۱.

جوهری، الصحاح، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۸ ق.

حسن عباس، قضایا قرآنیه فی الموسوعه البریطانیه، عمان، دار البشیر، ۱۴۱۰ ق.

حسینی طباطبایی، «زبان قوم نه فرهنگ ایشان»، بینات، (تابستان ۱۳۷۴)، ش ۶.

دایره المعارف الاسلامیه، تعریب: ابراهیم زکی خورشید و دیگران، بیروت، دارالمعرفه بی تا.

دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، ترجمه: محمود رضا افتخارزاده، تهران، نشر هزاران، ۱۳۷۶.

دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷، چ دوم.

راغب، مفردات، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۶ ق.

رحمتی، «قرآن در عصر اصلاحات»، کتاب ماه دین، ۱۳۸۱، ش ۶۳ و ۶۴.

رضوان، آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره، ریاض، دار الطیبه، ۱۴۱۳ ق.

ساجدی، زبان دین و قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۳.

ساجدی، واقع نمایی گزاره های قرآن، قبسات، ۱۳۸۱، ش ۲۵.

سبحانی، جعفر، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۰.

سبحانی، جعفر، راز بزرگ رسالت، تهران، کتابخانه مسجد جامع تهران، ۱۳۵۸.

ص: ۱۳۴۹

سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۳.

شراقوی، مقارنه الادیان، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۴۲۳ ق.

صابری امامی، اساطیر در متون تفسیری فارسی، تهران، گنجینه معرفت، ۱۳۸۰.

طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، قم، ۱۴۲۱ ق.

طریحی، مجمع البحرین، بیروت، دار مکتبه الهلال، بی تا.

علی صغیر، دراسات قرآنیه «المستشرقون و الدراسات القرآنیه»، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.

کارلیل، الابطال، تعریب: محمد السباعی، قاهره، المطبعه المصریه بالازهر، ۱۳۴۹ ق.

مارسل بوآزار، اسلام و جهان امروز، ترجمه: مسعود محمدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.

ماسیه، الاسلام، تعریب: بهیج شعبان، تعلیق: مصطفی الرافعی و محمد جواد مغنیه، بیروت، منشورات عویدات، ۱۹۷۷ م.

محمد تقی دیاری، پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، تهران، نشر سهروردی، ۱۳۷۹.

مشهدی، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.

مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، تحقیق و نگارش: محمد مهدی نادری و محمد مهدی کریمی نیا، قم، مؤسسه آموزشی

و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۰.

معرفت و شبهات ورود، تحقیق: مؤسسه التمهید، قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۳ ق.

معرفت، محمد هادی، شبهات و ردود، قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۳ ق.

مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ دهم، ۱۳۷۲.

میرچا الیاده، اسطوره رؤیا، ترجمه متجم.

نولدکه، تاریخ القرآن، تعدیل: فریدریش شوالی، تعریب: جورج تامر و دیگران، بیروت، مؤسسه کونراد - ادناور، ۲۰۰۴ م.

واگلیری، پیشرفت سریع اسلام ترجمه: سید غلام رضا سعیدی، قم، نشر روح، بی تا.

یحیی مراد، معجم اسماء المستشرقین، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، بیروت، ۱۴۲۵ ق.

یدالله حسینی، انسان و اسطوره، کتاب ماه (هنر)، ش ۷۵-۷۶.

ص: ۱۳۵۰

چکیده

کتیبه های قرآنی در طول تاریخ، همواره مورد توجه محققان و پژوهشگران عرصه هنر و معماری بوده است. تکرر و تنوع آثار موجود در این زمینه، خود گواه این مدعاست. پژوهش کتیبه های قرآنی در هنر و معماری اثر شیلا بلیر و جاناتان بلوم در این حوزه و نیز معرفی برخی پژوهشگران و توصیف نسبی آثار آنها در این زمینه، اشاره به ظروف مورد استفاده برای کتیبه های قرآنی (سکه و سفال) و نیز برشمردن ملاک ها و معیارهای مورد توجه طراحان و سازندگان (از قبیل مقدار فضای ممکن برای خلق اثر)، ایمان و عقاید، نقش و کاربرد آیه (همخوانی موضوع آیه با محل مورد استفاده)، شرایط و مواضع اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، گامی مهم در اثبات نقش و اهمیت قرآن و آیات آن در سازه ها و اماکن مذهبی به شمار می آید. در این نوشتار گزارشی مختصر از این اثر، همراه با نکات و نقد تکمیلی همچون نقد معماری سکولار ارائه می شود.

کلید واژگان: قرآن، کتیبه، آیات، سکه، سفال، ملاک های گزینش.

کتیبه های قرآنی از جمله مواردی به شمار می روند که به صورت پیوسته و بایسته، در سازه های گوناگون کاربرد داشته اند. کتیبه هایی که خود، الگویی برای ساخت و سازه های مذهبی نیز به شمار رفته و بعضاً از شهرت جهانی برخوردارند؛ از این رو، بررسی و مطالعه روی این کتیبه ها از موضوعاتی است که همواره مورد توجه مستشرقان قرار گرفته و در این زمینه مقالات متعددی از سوی آنها منتشر شده است. مسئله ای که به نظر می رسد، کمتر مورد توجه محققان و پژوهشگران اسلامی حداقل در ایران قرار گرفته است؛ بنابراین، آشنایی با پژوهشگران این حوزه و آثار آنها، شناخت کتیبه های قرآنی و نیز اطلاع از انگیزه ها و ملاک هایی که مورد توجه طراحان و سازندگان آنها بوده، می تواند گامی مفید در این راستا به شمار آید. لذا این نوشتار، گزارشی از موضوع کتیبه های قرآنی در هنر و معماری، اثر شیلای بلیر (Sheila Blair) و جاناتان بلوم (Jonathan Bloom) به صورت مختصر، همراه با نکات و نقد تکمیلی ارائه می کند (۱).

۱ - پژوهش در حوزه کتیبه های قرآنی (۲)

به رغم فراگیر بودن کتیبه ها، مطالعه و پژوهش درباره آنها، نسبتاً یک رشته جدید به شمار می رود. ادعایی که نویسنده، آغاز آن را متعلق به اوائل نیمه قرن گذشته می داند و معتقد است در وقایع نامه های مربوط به قرون وسطا، نه نامی از کتیبه های قرآنی وجود دارد و نه دلیلی برای چرایی گزینش بعضی متون خاص. شاید علت آن، آشکار بودن علت گزینش چنین کتیبه هایی بوده است. عاملی که حتی باعث شد بعضی اندیشمندان اولیه تا آنجا پیش بروند که از کتیبه های قرآنی به عنوان موضوعی غیر قابل طرح و بی ربط یاد کنند (۳).

در ابتدای امر، نویسنده برای نشان دادن اهمیت کتیبه های قرآنی و پژوهش روی آنها، (۴) علاوه بر ذکر چند تن از پژوهشگرانی که در این راستا فعالیت داشته اند، چند نمونه مشهور از آنها را نیز معرفی می کند؛ مانند ستون انتهایی مناره جام که در روستایی دور افتاده در کشور افغانستان کشف شده است و با سوره مریم به خط کوفی ترصیع شده است. (۵) یا کتیبه روی آرامگاه سلطان حسن در قاهره (حاکم سال های ۷۵۷ ق - ۱۳۳۵ م) که شامل آیه نور (آیه ۳۴ سوره نور) می باشد.

این کتیبه های قرآنی که مطابق اصول معماری بنا شده اند آن قدر برجسته و نمایانند که نویسنده با استناد به گفته اریکا دُد (Erica Dodd)، محقق و پژوهشگر در این زمینه، عبارت «جهان نما» را برایشان استعاره می گیرد (- ۳۵، ۱۹۶۹، E.Dodd). (۶۲)

پژوهشگران مختلفی در این زمینه تحقیق و بررسی انجام داده اند؛ مانند: اریکا دُد و شیرین خیرالله، که فهرستی در سال ۱۹۸۱ م. گردآوری کردند، شامل چهارهزار نمونه گلچین از معماری و طرح های عمده مربوط به این هنر در بلاد مرکزی اسلام است.

الگ گرابار (۶) نیز از محققان قدیمی در این زمینه است که در سال ۱۹۵۹ م، پژوهش های خود را روی گنبد مسجد صخره (قبه الصخره) (۷)، اولین نمونه معماری اسلامی ثبت شده، شروع کرد. نویسنده، پژوهش وی را خیلی مهم و با

ارزش معرفی می کند؛ چرا که معتقد است آیات قرآنی نوشته شده روی کتیبه ها، قبلاً خیلی مورد توجه قرار نمی گرفتند و اقدام وی ثابت کرد که سازه ها به همراه کتیبه هایشان، نماد و سمبلی از ایمان راستین و حقیقی است که مسلمانان، یهودیان و مسیحیان به دنبالش هستند (۳۳-۶۲، ۱۹۵۹، G. Grabar). در حقیقت، پژوهش وی باعث شد که محققان بعدی نیز مانند وی روی یک سازه بزرگ و مهم مانند بیمارستان نورالدین در دمشق یا ضریح سلطان حسن در قاهر تمرکز کنند.

وین بگلی (Wane Begley)، از دیگر پژوهشگران معروف است که نویسنده، نظریه های وی را مورد تأمل می داند؛ برای مثال، وی در پژوهشی که روی تاج محل در سال ۱۹۷۹ م انجام داد، به این نتیجه رسید که استفاده از کتیبه ها در سازه ها، برای هرچه بهتر توصیف کردن ماهیت آن سازه است. وی به منظور اثبات نظریه خویش، آرامگاه همسر شاه جهان را مثال می زند و می گوید «این آرامگاه ساخته شده، نمونه مشابه دیگری از عرش الهی است که بر سر در بهشت قرار دارد» (W. Begley, ۱۹۷۹ : ۳۷-۷).

اما نویسنده استدلال وی را با توجه به قابلیت معناپذیری چندگانه و تفسیرپذیری متفاوت آیات قرآن رد می کند و ادعا می کند، فهرستی که توسط دُ و خیرالله در این زمینه فراهم شد، برای مسئله تکرر نسبی هر بخش مجزای قرآنی مناسب به نظر می رسد (C.F : Blair, Islamic inscriptions, ۳۳۷-۴۲; Khairallah و Dodd the image of the word). چرا که حاصل تحقیق این دو پژوهشگر دو جلد کتاب است که از جمله کتب مرجع در این رشته به شمار می رود و از نخستین آثار ارزشمند برای مطالعه فن معماری در کتیبه های قرآنی است. جلد اول این کتاب در بردارنده مقالاتی مربوط به سازه های مختلف و جلد دوم آن مشتمل بر سه فهرست جداگانه و مختلف از کتیبه های قرآنی ذیل است:

۱ - فهرست عددی که بر اساس آیات و سوره های قرآن مرتب شده است.

۲ - فهرست جغرافیایی که بر اساس کشورهای کتیبه مورد نظر در آن وجود دارد، مرتب شده است.

۳ - فهرست نوعی که بر اساس مکان و منطقه ای که آن نوع خاص از سازه در آن وجود دارد، از قبیل کاروان سرا، مسجد، موزه و... تنظیم شده است.

لازم به ذکر است که نویسنده در ادامه توضیح و معرفی این اثر، از این مجموعه دو انتقاد به عمل می آورد؛ یکی اینکه می گوید مطالب این کتاب برگرفته از آثار موجود پیش از آن می - باشد، از جمله کتاب (Repertoire chronologique d" epigraphic arab)؛ که گزارشی طبق ترتیب زمانی از کتیبه های عرب است که در سال ۱۹۳۱ م. منتشر شد (نوشته های اسلامی، ۲۰۷-۱۰، C.F : S. Blair). دیگر آنکه این مجموعه، بسیاری از مواردی را که دیگر آثار چاپ شده به زبان عربی و ترکی است، ذکر نمی کند (۸).

اساس کار و چارچوب گفتار نویسنده را ملاک های گزینش و انتخاب آیات قرآن (کل سوره یا بخشی از آن) برای نوشته شدن روی کتیبه ها تشکیل می دهد، اما در خلال بحث، از دو شیء که غالباً آیات قرآن را روی آنها می نگاشتند و به نوع خود کتیبه ای تشکیل می دادند، نام برده می شود که قبل از بررسی ملاک ها، به اختصار این دو شیء پر کاربرد در این زمینه

معرفی می شود.

۲ - جایگاه نگارش آیات قرآن

در این مقاله به این مطلب اذعان شده که اکثر کتیبه های قرآنی در اماکن مذهبی و امثال آن چون کاروان سراها،

ص: ۱۳۵۳

موزه ها، مناره ها، بقعه ها و... به کار رفته اند (۹). نیز اینکه که بعضی مکان ها به رغم دارا بودن کتیبه های قرآنی برای مراسم تشریفاتی مناسب تر به نظر می رسند؛ مانند کتیبه های موجود در قلعه ای معروف در گرانا (قرطبه/ کشور اسپانیا). نویسنده به این اصل اشاره می کند که به طور کلی، کتیبه های قرآنی در بافت های رفاهی - تجملی (مادی) کاربرد نداشته اند و هر جا مورد استفاده قرار بگیرند، باید ظاهر طرح با حرمت متن مطابقت داشته باشد.

۲-۱ - سکه

سکه ها هم نشان دهنده ارزش و اهمیت کتیبه های قرآنی هستند و هم نشان دهنده این موضوع که چرا بعضی از آیات قرآن، برگزیده و معرفی می شوند (۱۰).

اولین سکه های طلا و نقره که توسط مسلمانان ساخته و طراحی شدند، تقلیدی از سکه های پیشینیان آنها به شمار می رود؛ مانند تصاویر امپراتور ساسانی، امپراتوری روم، تمثال حضرت عیسی علیه السلام و... ولی دیری نپایید که عبدالملک خلیفه وقت امویان، دستور داد روی سکه ها آیاتی نوشته شوند که مضمونی در رابطه با «ایمان» و نقش آن در تحکیم امت مسلمانان داشته باشد (۱۱). برای نمونه، متن روی سکه ای حاوی جمله ای درباره یکتایی خداوند یعنی: «لا اله الا الله وحده لا شریک له» و متن پشت سکه هم سوره توحید را در برمی گرفت. این سکه ها تا زمان انقرض سلسله بنی امیه (۱۳۲ ق / ۵۷۰ م) و در کل خلافت عباسیان به عنوان سکه های معیار باقی ماندند.

در مورد سکه ها بیش از این اشاره ای نمی شود، اما باید گفت که حاکمان آن سال ها گاهی از این سکه ها به منظور اثبات و اعمال قدرت خویش استفاده می کردند. نمونه این کار، سکه های ضرب شده با آیات ابتدایی سوره مبارکه حدید توسط الخالد سلطان ابوسعید (۱۲) است که بعد از چهارماه توطئه و زد و خورد، در پی مرگ غیرمنتظره پدرش به کرسی خلافت نشست.

مطمئناً قصد وی بر حذر داشتن مدعیان رقابت بر سر تخت خلافت بود (S.Blair, ۱۹۸۳, ۲۹۵-۳۱۷).

۲-۲ - سفال

از دیگر جایگاهی که آیات قرآن را روی آن می نگاشتند، ظروف سفالی می باشد. (۱۳) نویسنده با اشاره به کشف اجزای ظروف سفالینه لعاب دار مربوط به مقر حکومت عباسیان (سامرا) در قرن نهم هجری در رودخانه دجله و فرات (Tigris) منقوش به عبارت قرآنی فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللهُ (بقره/ ۱۳۷) که با ترکیب شیمیایی آبی رنگ و به صورت راست گوشه (مربع مستطیل) رنگ آمیزی شده بودند، کاربرد چنین ظروف و ذوق هنری طراحان آن زمان را ثابت می کند، به طوری که می گوید: «اتحاد مجلل و زیبای عبارت قرآنی بر ترس از بدنام شدن متن (تحقیر و بی احترامی به متن)، به دلیل نوشته شدن روی یک شیء پیش پا افتاده و معمولی، می چربد به طوری که با کمی پیچ و تاب دادن عبارت، بیش از آنکه توجه به ظروف مورد استفاده جلب شود، به نقش و نگار و انسجام و اتحاد حروف عبارت معطوف می شد و از همه مهمتر، هدف، رساندن معنا و مفهوم عبارت به خواننده متن مد نظر بوده است».

منظور از ملاک های گزینش، مولفه هایی است که طراحان (۱۴) و سازندگان کتیبه ها طبق آنها آیات قرآن (کل سوره یا بخشی از آن) را برای نوشته شدن روی کتیبه ها انتخاب می کردند. گرچه مطالعات جامع و اطلاعات دقیق از اصلی ترین منابع اسلامی مربوط به کتیبه - های قرآنی در دست نیست، نویسنده، ارزیابی همین منابع را برای رسیدن به

ملاک‌هایی که طراحان و سازندگان این کتیبه‌ها به کار می‌گرفتند، کافی می‌داند. ملاک‌هایی که ممکن است یک طرح، چندتای از آنها را در برگیرد؛ لذا این اصول، انحصاری نیستند. در این مقاله، مهمترین این ملاک‌ها معرفی می‌شوند:

۱-۳ - فضا (مکان)

اولین اصلی که نویسنده آن را مورد توجه طراح، سازنده و بانی می‌داند، تناسب فضای موجود با متن منتخب است. وی علت شهرت سوره‌های کوتاه همچون سوره حمد را که می‌توانستند به تمامه روی کتیبه نگاشته شوند، همین امر می‌داند.

سؤالی که در این زمینه، ذهن مخاطب را درگیر می‌کند، این است که با این حساب، تکلیف متون طویل قرآن چه می‌شود؟

برای خروج از این مشکل، چندین راه حل که مورد توجه طراحان بوده، یکی خلاصه و کوتاه کردن متون طولانی است؛ مانند کتیبه تاج محل که وصفی از دو گروه انسان‌های نیکوکار و بدکار را شامل می‌شود؛ چراکه مضمون کلی سوره انسان مربوط به وصف این دو گروه است (۱۵).

راه حل دیگر، این بود که آیات آغازین سوره‌ها را به جای کل سوره می‌نگاشتند تا این گونه وانمود کند که کل سوره نگاشته شده است؛ مانند آیاتی که روی کاشی‌های مجلل عمارتی واقع در شهر کاشان در قرن ۱۳ و اوایل قرن ۱۴ بنا شد به طوری که در مرکز این طرح، شعله‌های آتش زبانه می‌کشید و در حاشیه کاشی‌ها، آیات قرآن مکتوب شده بودند (اساسی ترین منبع برای شناخت آثار معروف شهر کاشان کتاب آثار مشهور فارسی از O.Waston می‌باشد (لندن faber و ۱۹۸۵، faber).

راه حل سوم که در اوایل اسلام کاربرد بیشتری داشت، تلفیق و ترکیب عبارات قرآنی بود. بدین صورت که با ترکیب عبارات ناهمگون یا حذف و اضافه مناسبی این عمل انجام می‌شد؛ مثلاً عبارتی راجع به یکتایی خدا با بخشی از آیات ۳۵ سوره صافات و ۱۶۳ سوره بقره با هم تلفیق شده و کنار هم نگاشته شده‌اند. نوشته‌های حک شده روی صخره‌ها و سنگ‌های منطقه حجاز، چنین دخل و تصرفاتی را به خوبی نشان می‌دهد (برای دیدن نمونه‌های بیشتر ر. ک: کتیبه شناسی Hoyland).

۲-۳ - ایمان و عقیده

دومین مؤلفه‌ای که نویسنده بدان اشاره می‌کند، درباره ایمان به خدا و به تبع آن انتخاب دین اسلام و ذکر عبارات همسان شهادتین می‌باشد. در واقع، آیاتی که به نحوی از تسلیم همه جانبه در برابر پروردگار دم می‌زند، در بسیاری از کتیبه‌ها دیده می‌شوند و بعضاً چنین آیاتی مسمی به اسم خاصی می‌شوند.

مانند آیه الکرسی (بقره/ ۲۵۵) که زیباترین تداعی کننده عظمت الهی است و با اقرار به یگانگی خدا آغاز می‌شود که در مسجد اموی دمشق معرق کاری شده است. از دیگر نمونه‌ها می‌توان به سوره توحید یا عبارت قرآنی شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... (آل عمران/ ۳) اشاره نمود (۱۶).

سومین معیاری که نویسنده آن را در انتخاب آیات قرآن و نگاشته شدنشان روی کتیبه ها مؤثر می داند، همخوانی بین

ص: ۱۳۵۵

موضوع آیه با محلی است که آیه در آنجا به کار رفته است؛ به عبارت دیگر، بعضی آیات می توانند با موضوع خاص کتیبه ای که روی آن نگاشته می شوند، همخوانی داشته باشند که این امر، از ارتباط مضمون و مفهوم آیات و مضامین قرآنی با محل قرار گرفتن آنها در مساجد و دیگر اماکن مذهبی خیر می دهد.

نکته جالب توجه در باره این ملاک، قابلیت اجرای آن هم نسبت به کل سازه است هم نسبت به اجزای یک سازه؛ مانند این آیه که در مساجد (یک سازه کامل) نقش می بندد: *إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنِ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ...* (توبه/ ۱۸).

اجزای سازه نیز مطابق با آیات خاص از یکدیگر متمایز می شوند؛ مثلاً روی سردرها عبارت *رَبِّ ادْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ* و *اُخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ* (اسراء/ ۸۰) نقش می بست که ورود و خروج راستین (با معرفت) از خدا می طلبد و دورتادور محراب ها، آیه *اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقِرَانَ الْفَجْرِ...* (اسراء/ ۸۰) نقش می بست.

برای استناد به آیاتی که مربوط به خانه کعبه می باشد، آیات ۹۶ و ۹۷ سوره آل عمران که روی پرده کعبه نقش بسته اند، انتخاب می شد.

از نمونه های جالب و پرکاربرد مورد اشاره در این زمینه، سنگ های قبر و آرامگاه هایی است که غالباً با آیاتی منقش می شدند که تداعی کننده ایمان و یا شهادت فرد متوفی می باشد؛ مثلاً اگر فرد متوفی، لقب «شهید» می گرفت، روی سنگ قبر وی آیه *شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولَا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ...* (آل عمران/ ۱۸).

در مورد سنگ های قبر، لازم است گفته شود، آیات به کار رفته روی آنها گاهی به سبب شهرت زمانی مورد استفاده قرار می گرفتند؛ مانند: *أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ* (حج/ ۷)؛ «بدون شک روز قیامت فرا می رسد و خداوند در آن روز، افراد را (برای حساب و کتاب) از قبورشان بیرون می آورد».

این شیوه در قرون هشتم و نهم هجری به دلیل تشکیک عده ای از مسلمانان نوظهور در مسئله معاد، بسیار به کار می رفت (R.Hoyland، محتوا و متن کتیبه های اولیه عربی، مطالعات ارشلیم وابسته به اعراب و مسلمان ها، ۱۹۷۷: ۷۷-۱۰۲).

نکته آخری که درباره این معیار ذکر می شود، ویژگی توسعه معانی آیات قرآن می باشد؛ به عبارت دیگر، برخی کتیبه های قرآنی به کار رفته در بعضی اماکن، دال بر معنای توسیعی آن آیات نیز می باشند؛ برای مثال، تاج و تختی که در سالن نشست نمایندگان رسمی کشورها در قلعه گرانا (واقع در کشور اسپانیا) وجود دارد، با سوره (مُلُک) منقش شده است. سوره ای که با قدرت مطلق پروردگار آغاز شده و موضوعاتی چون معاد، حیات و خلقت هفت آسمان و... را در برمی گیرد. سقف با شکوه این سالن از هزاران چوب مجزا تشکیل شده است که با دشواری به صورت طاقی هرمی شکل، همراه با شش ردیف ستاره حول یک قبه مرکزی با همدیگر جفت شده اند. مطمئناً این یک درک طبیعی از آیاتی است که در زیر این سقف نگاشته شده اند (۱۹).

از دیگر مواردی که نویسندگان در انتخاب آیات قرآن برای نوشته شدن روی کتیبه ها از آن نام می برد، دیدگاه های فرقه ای و تأثیر آن در انتخاب آیاتی است که به نوعی عقاید آنان را تأکید می کند. نمونه ای که در مورد کتیبه های

ص: ۱۳۵۶

ساخته شده توسط شیعیان معرفی می شود، کتیبه هایی هستند شامل آیاتی مربوط به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم؛ مانند آیه تطهیر: *إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً* (احزاب / ۳۳).

این آیه روی سنگ های قبر و بقعه های متعددی از شیعیان (۲۰) حک می شد (۳۷-۳، ۱۹۸۳ C.Williams، و ۱۹۵۸، ۲۹-۶۰).

نمونه دیگر، اقدام فاطمیان می باشد؛ فرقه ای که در این زمینه خیلی ماهر به نظر می رسند. به طوری که وقتی بعضی شیعیان به ذکر صلوات (دعای مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت ایشان) را نیز به کتیبه های آن زمان، اضافه کردند (۲۱). فاطمیان دو صفت «طیبین و طاهرین» را در ادامه نوشته های سنگ های قبر و دیگر متون خود اضافه نمودند (۲۲).

۳-۵ - حوادث روز، وقایع سیاسی

آخرین مؤلفه ای که در انتخاب آیات قرآن، دخیل دانسته شده است، حوادث و وقایع زمان می باشد؛ عاملی که در کتیبه های مساجد (۲۳) جامع و روی سکه ها بیشتر یافت می شود؛ برای نمونه، آیات ابتدایی سوره روم: *لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بَنَصِرَ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ* (روم / ۴ و ۵). بعد از شکست امین توسط برادرش مأمون از خلفای عباسی به حاشیه سکه ها افزوده شد و ملاک سکه های عباسیان آن زمان شد.

نمونه دیگر، نوشته روی در ورودی شمال شرقی مسجد جامع اصفهان است که با آیه ۱۱۴ سوره بقره آغاز می شود: *وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَ سَمِعِي فِي خَرَابِهَا... (بقره / ۱۱۴)*. عبارتی که به قول ابن اثیر (م ۶۳۰ ق) به دلیل آتش زدن این مسجد در سال ۵۱۵ ق توسط اسماعیلیان (دشمن سلاجقه) به منظور بازسازی آن انتخاب و نوشته شد (گزارشی طبق ترتیب زمانی از کتیبه های عرب، ۲۹۹۱).

۴ - معماری سکولار

با توجه به اینکه امروزه شاهد کم رنگ شدن و حتی حذف شاخصه ها و اصول معماری اسلامی و در عوض جایگزینی الگوهای غربی و سکولار در بناهای مختلف هستیم، لازم است در قسمت پایانی به این مهم پرداخته شود.

واژه سکولاریسم (secularism) از ماده «secular» اخذ گردیده و به معنای غیردینی و غیرمعنوی (www.oxforddictionaries.com) می باشد و عقیده ای است مبنی بر جدا شدن نهادهای حکومت و کسانی که بر مسند دولت می نشینند، از نهادهای مذهبی و مقام های مذهبی. سکولاریسم به عنوان اولین شاخصه حکومت مدرنیته نیز شناخته می شود (موسی نجفی، تمدن برتر، ۱۳۹۰: ۱۸۱). با توجه به اینکه در اصول سکولاریسم هیچ ردپایی از دین دیده نمی شود، طبیعی است که طرفداران آن هر چه که رنگ و بوی دینی هم داشته باشد، زیر سؤال ببرند؛ بنابراین، عجیب نیست شاهد توطئه سکولار برای تهی کردن ذهن مهندسان معمار از اصول معماری اسلامی باشیم؛ امری که می توان رگه های آن را امروزه در بناهای معاصر ملاحظه کرد. نمونه آن برج میلاد تهران است که نه تنها هنوز نشانی از نمادهای معماری ایرانی - اسلامی در بنای ظاهری این برج به چشم نمی خورد، بلکه شاهد حذف نام خدا از کتیبه های آن هستیم. یا می توان از ساخت

مسجد ولی عصر تهران (محلہ آرژانتین - اسلامبولی) نام برد کہ با معماری پست مدرنیزہ خود اعتراض مردم را در پی گرفت. این در حالی است کہ قرآن کریم شرط بانیان و آبادکنندگان مساجد را ایمان بہ خدا، اخلاص، اعتقاد بہ قیامت، اقامہ نماز، ادای زکات و نترسیدن از غیر او بیان می کند: **إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ**

ص: ۱۳۵۷

أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (توبه/ ۱۸). اهمیت مسجد به عنوان یک کانون حساس و مقدس اسلامی، ایجاب می کند تنها کسانی که از فضایل برجسته و شرایطی خاص برخوردارند، شایستگی ساخت و تعمیر آن را داشته باشند؛ از این رو، قرآن کریم، مشرکان را در این امر شایسته نمی داند (رک: توبه/ ۱۷). در متون روایی نیز احادیث متعددی در مورد مسجد و شرایط ساخت آن وجود دارد؛ برای نمونه، یکی از مواردی که در ساخت مسجد نهی شده است، کنگره سازی است: «ابنو المساجد واجعلوها جمًّا» (حرعاملی، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ۱۴۰۹ ق: ۲۱۶/۵). نیز روایت شده هنگامی که حضرت قائم ظهور می کند، تمام مساجد دارای کنگره را خراب می کند (همان). در هر صورت، فردی که مسجد را گرامی ندارد و حرمت آن را زیر پا گذارد، ملعون است: «ملعون ملعون من لم یوقر المسجد» (همان، ۲۸۱/۱۶). در نتیجه، توصیه می شود سنت نیکوی معماری اسلامی همچنان مورد توجه مهندسان شهرسازی قرار گیرد تا شاهد نابودی میراث ماندگار هزار و چهار صد ساله معماری اسلامی و غربی سازی روز افزون مساجد و دیگر اماکن مذهبی نباشیم.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، می توان ارتباط مستقیم هنر، مذهب و شرایط اجتماعی - فرهنگی، سیاسی و... را درک کرد. در حقیقت، هنرمند مسلمان که هدف و مقصد خاصی از طرح خود دارد با توجه به مفاهیم ظاهری و باطنی عبارات قرآنی، مصادیق آیات، میزان و نحوه تأثیرگذاری آنها و از طرفی دیگر با در نظر گرفتن اوضاع و شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی - که خود مسئله ساز و عامل خلق هدف در ذهن هنرمند به شمار می روند - در صدد تطبیق، تقدیس، تحمیل، تأیید و نشان دادن برتری ایده و هدف خود به مردم زمان خویش (عوام، خواص، مخالفان، دشمنان و نیز آیندگان) می باشد. وی با توجه به ملاک هایی چون مقدار فضای مجاز برای خلق اثر هنری، نقش، کاربرد و دامنه موضوعی آیه، اعتقادات شخصی و جمعی و حوادث زمان، اقدام به خلق آثار هنری روی جایگاه هایی چون سکه و سفال و ساخت کتیبه برای مساجد، کاروان سرا، آرامگاه ها، بقعه ها و دیگر ابنیه و اماکن مذهبی می کند تا علاوه بر استفاده و برخورداری روزمره مردم از تبرک و قداست نهفته در کلمات الهی، نیازهای حاکمان وقت را نیز به نوعی برآورده کرده باشند.

پی نوشت ها

(۱) این مقاله مستخرج از کتاب « the Cambridge companion of the Quran » اثر Jane Dammen Mc Auliffe، انتشارات دانشگاه کمبریج (۲۰۰۷)، صص: ۱۶۳-۱۷۹ می باشد.

(۲) بهتر بود نویسنده در مدخل بحث، آیاتی که در قرآن به نوعی به هنر و معماری اشاره دارد، ذکر می کرد؛ مانند آیات ۱۲ و ۱۳ سوره سبأ که به ساختن چشمه ای از مس مذاب، محاریب، تماثلیل، جفان و قدور اشاره دارند. یا آیه ۴۴ سوره نمل که عبارت «ممرڈ من قواریر» یعنی صیرح پوشیده یا مفروش در آن ذکر شده است. واژگانی که بر اماکن و ابنیه دلالت می کنند مانند صوامع، بیع، صلوت و مساجد (رک: حج / ۴۰) که کمابیش به صومعه ها، کلیساها، کنیسه ها و مسجدها دلالت می کنند، نیز جز این دسته از آیات قرار می گیرند (برای اطلاع بیشتر، ر. ک: الگ گرابار، «هنر معماری و قرآن»، ترجمه حسن رضایی هفتادر، دوفصلنامه اسلام پژوهی، ۱/ ۵۶-۶۸).

(۳) در اینکه چرا مستشرقان چنین نظری دارند یا چرا در بین مطالب تاریخی مربوط به قرون وسطی، از کتیبه های قرآنی و توصیفات آن خبری نیست، احتمالاً غیر از عدم آشنایی تاریخی نویسان غرب نسبت به موضوع و اهمیت مطالب آیات قرآن، دلایل دیگر از جمله منافع و اغراض سیاسی و حس حسادت غرب نسبت به پیشرفت و ترقی اعراب آن زمان در سایه تعالیم بلند پایه قرآن نیز وجود دارد. نقل قول آیت الله خویی از دوری، از وزاری اسبق فرانسه، شاهد این مدعاست: «محمد صلی الله علیه و آله و سلم پیامبر مسلمانان با تعالیم عالی و آسمانی خویش به آسانی توانست قبایل پراکنده عرب را متحد سازد و از آن ها ملت واحدی تشکیل داده، حکومت و نفوذ خویش را از اسپانیا تا شبه قاره هند گسترش دهد و در تمام جهان پرچم تمدن را به اهتزاز درآورد. آن مرد بزرگ این تحول عجیب و همه جانبه را در موقعی به وجود آورد که هنوز اروپا در ظلمت قرون وسطایی به سر می برد. وی سپس می گوید: در قرون وسطی تنها مردمی که دارای علم و دانش بودند و گوی سبقت را در این میدان از همگان ربودند، همان ملت عرب بود که ابرهای ضخیم جهالت، وحشیت و بربریت را که بر آسمان اروپا کشانده شده بود، از هم پاشیدند و آفتاب تمدن، علم و اخلاق را به آن سرزمین تاباندند. این همه پیشرفت، ترقی، تعالی و افتخارات عظیمی هم که نصیب عرب گردید، در اثر همان تعالیم عالی قرآن مجید و کتاب آسمانی بود که بر تمام کتاب های آسمانی دیگر تفوق و برتری دارد، قوانینش بر پایه عقل، استوار و پی ریزی گردیده، تعالیمش دارای یک روش خاص، جالب و استثنایی است (رک. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۰ ق: ۶۲).

(۴) با توجه به اهمیت موضوع، شایسته بود که نویسنده قبل از ورود به بحث، مقدمه ای هر چند اندک ذیل تاریخ هنر و معماری در اسلام به منظور آشنا کردن ذهن مخاطب با موضوع مورد بحث، می آورد. چرا که از لحاظ تاریخی معماری اولین هنری به شمار می آید که توانست خود را با مفاهیم اسلامی سازگار نموده، از طرف مسلمانان مورد استقبال قرار گیرد. معماری اسلامی به عنوان یکی از موفق ترین شیوه های معماری در تاریخ معماری جهان قابل بازشناسی است. در یک نگاه جامع نگر می توان پیوستاری ارزشمند و پویا را در بناهای اسلامی باز شناسی کرد که موجب شده تمامی آنها در قالبی واحد با عنوان معماری اسلامی در کنار یکدیگر قرار گیرند (محمدی نژاد، «حکمت معماری اسلامی»، نشریه علمی، پژوهشی دانشکده هنرهای زیبا، ۱۳۸۳: ۵۸/۱۹-۵۹). هنر اسلامی تقریباً با روی کارآمدن سلسله «امویان» در سال ۴۱ ق و انتقال مرکز خلافت امویان از مدینه به دمشق پدید آمد. با این انتقال، هنر اسلامی ترکیبی از هنر سرزمین های همسایه به ویژه ایران گردید. دوران خلافت عباسی که در ترویج آموزش و فرهنگ پرآوازه است، تاریخ اسلامی اش درخشان ترین است. در همین دوره میانی است که تأثیر نماهای هنر ایرانی چشمگیر شد. از استیلای مغول تا قرن هجدهم میلادی را می توان برای سهولت، دوره پسین هنر اسلامی نامید. اما در این میان، برنامه ها و گرایش های فرهنگی - مذهبی حاکمان تیموری (۹۱۱-۷۷۱) و صفوی (۱۱۴۸-۹۰۵) نوعی پیوند مستقیم میان هنر و مذهب به وجود آورد که موجب شد تا آنها به عنوان حاکمان و پشتیبانان بر حق جهان ایرانی به رسمیت شناخته شوند (ر. ک: باغسرخ، «کتیبه نگاری؛ تأثیرپذیری هنر کتیبه نگاری عصر تیموریان از دوره های قبل و نقش آن بر دوره های تاریخی بعدی در بناهای اصفهان»).

(۵) از آثار به جای مانده از عصر غوریان در افغانستان، منار جام در ولایت غور است که در سده دوازدهم میلادی، در عصر سلسله غوریان بنا شده و گمان می رود این منار یا بُرج پیروزی نمایانگر شهر فیروزکوه پایتخت سلسله

غوریان باشد. منار جام ۶۵ متر ارتفاع داشته و متشکل از یک قاعده هشت ضلعی است که ۹ مترعریض بوده و ۴ استوانه مخروطی مانند در بالای آن است. در همسایگی جام تعداد زیادی استحکامات و برج ها کشف شده است که احتمال می رود بخشی از کارهای دفاعی محافظت کننده قلب سرزمین امپراطوری غوری باشد. در سال ۲۰۰۲ م. مرکز حفظ میراث جهانی یونسکو خواستار ثبت این منار در فهرست میراث فرهنگی جهان شد (ر. ک: Warwick Ball, "Archaeological Gazetteer of Afghanistan", Volume I p۱۳۳).

(۶) Oleg Grabar متخصص در هنر اسلامی، در فاصله سال های ۱۹۵۴-۱۹۹۰ م. استاد تاریخ هنر در دانشگاه هاروارد میشیگان و نیز صاحب کرسی مطالعات هنر اسلامی و سردبیر مجله مقرنس بود که پس از بازنشستگی، استاد مطالعات تاریخی پرینستون شد. وی آثار بسیاری در حوزه تاریخ هنر و معماری اسلامی دارد

(۷) «قبه الصخره» بنای سال ۷۱ ق / ۶۹۱ م مسجدی است در بیت المقدس که جزء قدیمی ترین و مهم ترین آثار معماری تمدن اسلامی به شمار می رود. این مکان از تقدس خاصی نزد مسلمانان برخوردار است؛ چرا که مقصود از صخره در اینجا، سنگی است که برای سه ادیان آسمانی اسلام، مسیحیت و یهودیت مورد احترام است. در متون دینی آمده که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در شب معراج، با براق (حیوانی شبیه اسب) که با اشاره جبرئیل از این صخره بیرون آمد، به آسمان ها رفت (رک: ابن کثیر، تفسیر القرآن العظيم، ۱۴۱۹: ۱۷/۵؛ سیوطی، الدر المنثور، ۱۴۰۴: ۱۵۱/۴). این سنگ در داخل قبه الصخره و درست در وسط آن قرار دارد. فضای درونی این قبه، از سنگ های مرمر و کاشی های بسیار زیبا و مجلل پوشیده شده است و در سطح درونی گنبد آن، آیاتی از قرآن مجید با بهترین خط و با طلای ناب نوشته شده است (برای اطلاع بیشتر، ر. ک: نجم رائف، کن - وزال - قدس، ۱۹۸۳ م؛ بکر، أشهر المساجد فی الاسلام، ۱۹۸۵ م).

(۸) گرچه نویسنده این دو نقد را بر این اثر وارد می کند، اما با گفته خود وی در جای دیگر متناقض می باشد؛ چرا که وی این اثر را یکی از سه کتاب مهم از لحاظ معرفی و تحقیق در کتیبه های قرآنی بداند (Dodd و -۲، ۱۹۸۱: Khairallah ۳۳۲؛ ۲۱۱، ۱۹۸۸، hoyland؛ blair، کتیبه شناسی در دائره المعارف قرآن، ۲۷/۲) معرفی می کند. در حقیقت، این سه منبع از بهترین منابع برای مطالعه کتیبه های قرآنی هستند و بسیاری از سازه ها و اشیایی را که در این مقاله ذکر شد در بردارد؛ بنابراین، باید گفت مجموعه فراهم شده توسط این دو پژوهشگر، اولین اثر محققانه در نوع خود می باشد که نه تنها مشتمل بر اطلاعات مقالات مختلف در نوع خود است، بلکه با تفکیک و دسته بندی کتیبه ها، علاوه بر معین کردن وجوه تمایز آنها، باعث سهولت مراجعه و استفاده از این فهرس نیز شده است.

(۹) به طور کلی بناهای دوره اسلامی را می توان به دو گروه عمده تقسیم کرد: الف) بناهای مذهبی شامل مساجد، آرامگاه ها، مدارس، حسینیه ها، تکایا، و مصلی ها؛ ب) بناهای غیر مذهبی شامل پل ها، کاخ ها، کاروانسراها، حمام ها، بازارها، قلعه ها و آب انبارها.

(۱۰) بارزترین منبع معرفی مسکوتات اسلامی کتاب راهنمای M.L.Bates می باشد. سکه های اسلامی (نیویورک، دانشکده سکه شناسی آمریکا، ۱۹۸۲). همه نمونه های مذکور در این مقاله در این دانشکده مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. ر. ک: مقاله وی؛ سکه شناسی در دائره المعارف قرآن، ۳/۵۵۵-۶۰.

(۱۱) بهتر بود نویسنده جریان اصلی فرهنگ اسلامی را که در تلاش برای اجتناب یا حتی رد تصویرپردازی

ص: ۱۳۶۰

مسیحیت و کفار و در بیان نکات دینی و ایدئولوژیک، واژه‌ها را جانشین تصاویر نمود، سخن می‌گفت؛ زیرا قرآن در شاکله فرهنگ اسلامی اهمیت والایی داشت؛ چرا که هم قداست داشت و هم اکثر مسلمانان با آن آشنا بودند. این اهمیت تا آنجاست که ناظران به اهمیت انتخاب یک آیه خاص پی می‌بردند و آن را مطابق انتظارات حامی مالی هنر تفسیر می‌کردند. البته باید گفت در این میان، مذاهب بودایی و هندو، ظاهراً در شکل‌گیری فرهنگ اسلامی نقشی نداشته‌اند؛ اگر چه این ادعا ممکن است در آینده دستخوش تغییر گردد. این شمایل‌نگاری کلام خدا، هرگز به عنوان یک آموزه رسمی استحکام نیافت، اما در اوان دوره‌های اسلامی، در دوره امویان (۱۳۲-۴۱ ق، ۷۵۰-۶۶۱ م) رشد و نمو یافت. حتی درست آن است که ظهور این شمایل‌نگاری را مقارن با خلافت عبدالملک (۶۵-۶۸ ق) بدانیم که عربی را زبان اداری و دیوانی قرار داد و برای نخستین بار عبارات عربی را بر سکه ضرب کرد (برای اطلاع بیشتر، ر. ک: گرابار، هنر و معماری در قرآن، دوفصلنامه اسلام پژوهی، ۶۹/۱-۷۶).

(۱۲) ابوسعید بهادر خان (حکومت: ۷۱۶-۷۳۶ ق) فرزند و جانشین سلطان محمد خدابنده (اولجایتو) و واپسین حاکم ایلخانان مغول در ایران و عراق بود (صفدی، الوافی بالوفیات، ۱۴۲۰ ق: ۲۰۲/۱۰؛ قلقشندی، صبحی الاعشی، ۱۹۸۱ م: ۲۵۰/۷). وی به سال ۷۰۴ ق زاده شد و در کودکی به ولیعهدی منصوب گشت (شبانکاره ای، مجمع الانساب، ۱۳۶۴ ش: ۲۷۳) و پس از مرگ پدرش به سال ۷۱۶ ق بر تخت ایلخانی تکیه زد (آیتی، تحریر صاف، ۱۳۸۳ ش: ۳۳۹). در عصر ابوسعید، کارهای سودمند فراوان در مکه و مدینه انجام گرفت. به دستور او حمام و مدرسه‌هایی در مدینه ساختند (ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، ۱۴۱۷ ق: ۲۷۴/۲؛ عسقلانی، الدرر الکامنه فی اعیان المأه الثانیه، بی تا: ۵۴۱/۱). همچنین بازسازی چشمه‌های آب و آب‌رسانی به مکه به دستور وی انجام گرفت (عسقلانی، همان، ۵۴۱/۱؛ سمرقندی، مطلع الدین، ۱۳۵۵ ش: ۳۸). مرگ ابوسعید را باید پایان حکومت ایلخانان دانست. او که فرزندی نداشت تا وارث تاج و تختش گردد، یکی از نوادگان تولی خان به نام ارپه خان را به عنوان جانشین خود معرفی کرد (علی یزدی، ظفرنامه، ۱۳۸۷ ش: ۱۹۳/۱)، اما نه او و نه هیچ‌یک از امیرانی که به حکومت رسیدند، حکومتی یکپارچه و مقتدر نیافتند.

(۱۳) با توجه به اینکه ظروف سفالین، یکی از پرکاربردترین ظروف مورد استفاده برای نشان دادن هنر و ذوق معماران اسلامی مخصوصاً در دوره حکومت ترکان بوده است، شایسته بود نویسنده در این راستا نیز توضیحاتی تاریخی ذکر می‌کرد. به طور کلی، هنر سفالگری و کاشی‌سازی نزد ترکان اهمیت ویژه‌ای داشت. معماران دروه سلجوقی، ظروف سفالین را نیز به زیبایی کاشی‌های آن دوران می‌ساختند. بعضی از سفالینه‌های ری و کاشان با هفت رنگ آراسته می‌شد و پرداختن لعاب چنین ظرف‌هایی بسیار دشوار بود و بایستی چندین مرتبه آنها را در کوزه می‌بردند. به هر حال، هنرمند می‌توانست با ظرافت و با به کار بردن رنگ‌های فراوان، نقش‌های ریز از مجالس دربار و شکار پردازد و مایه خشنودی خاطر امیری شود که این ظروف برای او ساخته می‌شد. اوج این پیشرفت را می‌توان در قرن دهم هجری و در مسجد سلیمانیه که به دستور سلطان سلیم ساخته شد و اوج آرایش هنری را به رخ می‌کشید، دانست (ر. ک: مردانی نژاد، جعفر کاشی‌کار و موزائیک‌سازی، ۱۳۸۲، هنر کاشی‌کاری و موزائیک‌سازی در اسلام از نگاه کریستین پرایس، ماهنامه هنر دینی، شماره ۱۵ و ۱۶).

(۱۴) ذکر این نکته لازم است که بدون شک اشخاص و دانشمندان مذهبی در انتخاب این آیات نقش مهمی

داشته اند؛ زیرا آنان به علت انس با قرآن، از مفاهیم و معانی معنوی ظاهری و باطنی آن بیشتر مطلع بوده اند. البته در بعضی موارد، خطاطان خود، آیات را انتخاب می کردند که در این حالت آنان اشخاصی معمولی نبودند (شایسته فر، جایگاه قرآن، حدیث و ادعیه در کتیبه های اسلامی، فصلنامه مدرس، ۱۳۸۰: ۶۱/۲۳)؛ بنابراین، باید آنان را علمایی بدانیم که می توانستند سبک های مختلف خط را در نهایت زیبایی و تکامل نگارش کنند. این خطاطان با قرآن آشنا و مأنوس بودند و بعضی از آنان قرآن را از بر داشتند. اغلب مردان با ایمان و با تقوایی که بیشتر اوقات خود را به ستایش خداوند سپری می کردند و به عبادت او مشغول بودند (Qazi Ahmad, ۱۹۵۹, ۱۹۳).

(۱۵) در این باره باید به دو نکته تکمیلی که از نظر نویسنده به دور مانده، اشاره شود: یکی مبحث تناسب سوره ها و آیات است؛ چراکه بین آیات یک سوره از لحاظ معنایی، پیوستگی خاصی وجود دارد و نمی توان هر قسمت از سوره را با آیاتی که هیچ تناسب و سنخیتی باهم ندارند، تلفیق کرد (ر. ک: خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۰: ۲۵۷؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۳: ۱۶/۱). دیگر اینکه با توجه به حذف برخی عبارات قرآنی در این روش، باید مراقب بود تفاوت فاحشی در مقاصد سوره و آیه به وجود نیاید و این کار به دست افراد عالم و آگاه به الفاظ و معانی آن، صورت گیرد (ر. ک: ابوریه، اضواء علی السنه المحمديه، بی تا: ۸۲).

(۱۶) نمونه قابل ذکری که نویسنده می توانست در این مورد بدان اشاره کند، استفاده اصول اعتقادی در غالب کتیبه های مساجد دوران تیموری و صفوی است که اغلب با کلمه «شهاده» یا «لا إله الا الله» و «محمد رسول الله» که در برگیرنده دو اصل اساسی اعتقادات مسلمانان است و اصطلاحاً توحید و نبوت نامیده می شوند، مزین شده اند؛ مانند مقبره عبدالله انصاری در گازر هرات که علاوه بر کلمه «شهاده»، در بردارنده انواع عبارات دال بر ستایش پروردگار عالم مانند «یا رحمان، یا قادر، یاسبحان» نیز می باشد. یا مسجد گوهرشاد که در دوران تیموریان به سال ۸۲۲ ق ساخته شد و کلمه «شهاده» زینت بخش گنبد آن است

(ر. ک: Shayesteh Far, Mahnaz, ۱۹۹۸, p ۲۳۶-۲۳۷).

(۱۷) ارجاع به حوادث عمدتاً فراموش شده نیز از نقش های آیات قرآنی در کتیبه هاست که نویسنده از آن نامی نبرده است. در حقیقت، بناهای مهم معماری اسلامی علاوه بر آیات مشهور و رایج، شامل عباراتی می شوند که به بیان نقش ها یا مقاصد خاص می پردازند یا اشاراتی به حوادث عمدتاً فراموش شده از اذهان دارند. نمونه های این وضعیت بدین قرار است: مسجد جامع اصفهان؛ مناره های ایران، مناره ای جالب در جام افغانستان؛ کتیبه های مسجد کوچک الأقره در قاهره که با عبارات قرآنی، آرمان شیعی را بیان می کنند؛ قصر لشکری بازار غزنویان در افغانستان، تنها عمارتی که در کتیبه های خود به قصه سلیمان در آیه ۴۴ سوره نمل اشاره داشته است؛ مدرسه حقوق فردوس در حلب که در آن یک عبارت قرآنی نسبتاً غیرعادی (زخرف / ۶۸-۷۲) همراه با یک متن غیر عادی اسرارآمیز دیده می شود که به نظر قرآنی می نماید. گنجینه ای از کتیبه های قرآنی در مقبره های بزرگ امپراتوران مغول هند (۹۳۲-۱۲۷۴ ق / ۱۵۲۶-۱۸۵۸ م) برخی محققان را به این نتیجه گیری سوق داده است که ابنیه فوق، فی نفسه در اقدامی غیر عادی و تا حدودی کفرآمیز، می کوشند بهشت خداوند را بر روی زمین ایجاد کنند. نکته این است که انتخاب این کتیبه ها و عبارات قرآنی نمی تواند تصادفی باشد، بلکه بازتاب دغدغه های اصلی حامیان

مالی این بناها و پیامی نیرومند به جهان خارج است و این عبارات، نقش تضمین کنندگان یا شاهدان کارکرد و دلیل ساخت آن بنا را بر

ص: ۱۳۶۲

عهده می گیرند (الک گرابار، هنر معماری و قرآن، ترجمه رضایی هفتاد، دوفصلنامه اسلام پژوهی، ۷۴/۱-۷۶).

(۱۸) بررسی اصلی از « J.Sourdel-THomine » است، کلیدهای کعبه، نقد و بررسی مطالعات اسلامی، ۱۹۷۱: ۲۹-۸۶.

(۱۹) برای تفسیر شمایل شناسی کتیبه های قرآنی در (Alhambra یا Granada، قلعه ای معروف در کشور اسپانیا)، ر. ک: O.Grabar، The Alhambra، انتشارات کمبریج، MA: دانشگاه هاروارد.

(۲۰) به کاربرد آیات قرآنی در اثبات حقانیت جانشینی امام علی علیه السلام مانند آیه ۲۲ سوره توبه که به مقام برتری حضرت علی علیه السلام در پیشگاه خداوند اشاره دارد (الهی قمشه ای، ترجمه و تفسیر قرآن، ۱۳۶۳ ش: ۴۱-۴۲). مسجد نائین (Blair، ۱۹۹۲، pp۳۸-۴۰) که در مرکز ایران قرار دارد و بهترین و جالب توجه ترین اثر معماری سلسله آل بویه به شمار می رود که هم دربرگیرنده آیات ۱۸-۲۲ سوره توبه و هم آیه ۲۳ سوره احزاب است. استفاده از نام امام علی علیه السلام در کتیبه های دوره های تیموری و مخصوصاً صفوی، ستایش حضرت علی علیه السلام در بعضی کتیبه های این دوره، مانند کتیبه های درهای چوبی امامزاده ابراهیم که در تاریخ (۹۷۲-۹۷۳ ه -) ساخته شد (Welch، ۱۹۷۹، p۵۵) ترتیب آوردن نام های «الله، محمد، علی» و به طور کلی ادعیه و ستایش های مربوط به دوازده امام مانند رحل چوبی متعلق به زمان تیموریان (Shayesteh Far، Mahnaz، ۱۹۹۸، p ۲۵۰-۲۶۸) از جمله مواردی که نویسنده می تواند ذیل این معیار بدان ها اشاره ای داشته باشد.

(۲۱) منظور از اضافه کردن اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ادامه این دعا، کتابت این قسمت در ادامه دعا روی کتیبه می باشد، و گرنه امر به کامل فرستادن صلوات را خود اهل بیت علیهم السلام تعلیم داده اند (ر. ک: صدوق، امالی، ۱۳۷۶ ش: ۳۸۶؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳ ق: ۲۷۹/۸۲).

(۲۲) برای مطالعه بیشتر نسبت به سنگ قبرها ر. ک: G.Weit، کتیبه های مصر و سودان، نشریه آسیایی ۲۴۰ (۱۹۵۲)، ۹۷-۲۷۳، و J.Bloom، مسجد غرافه در قاهره، ۱۹۸۷، ۷-۲۰).

(۲۳) یکی از مساجدی که تحت تأثیر کامل وقایع سیاسی - اجتماعی مسلمانان ساخته شد و شایسته به نظر می رسد، نویسنده آن را بررسی و معرفی کند، مسجد قوه الاسلام واقع در هند می باشد. بنایی که در نتیجه تسلط حکمرانان غزنوی و غوری در قرن چهارم و پنجم هجری قمری بر شبه قاره هند با هدف گسترش دین اسلام و نیز به دست آوردن ثروت حکمرانان هندی، ساخته شد. نمادی که به عنوان تأثیر گذارترین سیاست فاتحان جدید در فرآیند اسلامی شدن شبه قاره هند به شمار می آمد (برای اطلاع بیشتر، ر. ک: عابد تقوی، سامان فرزین، مریم زور، مسجد قوه الاسلام و قطب منار، فصلنامه شبه قاره هند، سال پنجم، شماره هفده، ۱۳۹۲: صص ۵۳-۷۲).

آیتی، عبدالحمید، تحریر و صاف، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳ ش.

ابن الوردی، عمر تاریخ ابن الوردی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

ابن بابویه قمی، محمد بن علی، امالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ ش.

ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین احمد، الدرر الکامنه فی اعیان المأه الثامنه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.

ابوریه، محمود، اضواء علی السنه المحمديه، بیروت: مؤسسه الاعلمی، بی تا.

الهی قمشه ای، مهدی، ترجمه و تفسیر قرآن کریم، تهران: بنیاد نشر و ترویج قرآن، ۱۳۶۳ ش.

برجانیان، ماری، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ویراسته بهاء الدین، خرمشاهی، تهران: مرکز مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.

بکر، سید عبدالمجید، اشهر المساجد فی الاسلام، عربستان سعودی: مطابع سحر، ۱۹۸۵ م.

تقوی، عابد، فرزین، سامان، زور، مریم، مسجد قوه الاسلام و قطب منار، دانشگاه سیستان و بلوچستان، فصلنامه مطالعات شبه قاره، سال پنجم، شماره هفدهم، ۱۳۹۲ ش.

حرفاملی محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق موسسه آل البیت علیهم السلام، قم: موسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.

خوبی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بی جا: انوار الهدی، ۱۴۱۹ ق.

رجایی، رجایی باغسرخ، سید امیر، عموزاد مهدیرجی، محمدرضا، کتیبه نگاری؛ تأثیرپذیری هنر کتیبه نگاری عصر تیموریان از دوره های قبل و نقش آن بر دوره های تاریخی بعدی در بناهای اصفهان، اصفهان: پژوهشکده هنرهای سنتی اسلامی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۸ ش.

سمرقندی، عبدالرزاق، مطلع السعدین و مجمع البحرین به کوشش نوایی، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۵۳ ش.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، الدرالمنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

شایسته فر، مهناز، جایگاه قرآن، حدیث و ادعیه در کتیبه های اسلامی، فصلنامه مدرس، دوره ۵، شماره ۲۳، ۱۳۸۰ ش.

شبانکاره ای، محمد بن علی بن محمد، مجمع الانساب تهران: نشر امیر کبیر، ۱۳۶۴ ش.

صفدی، صلاح الدین خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش الارنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی، ۱۳۹۳ ق.

علی یزدی، شرف الدین، ظفرنامه، به کوشش میرمحمد صادق و نوایی، تهران: مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷ ش.

قلقشندی، احمد بن علی، صبحی الاعشی، به کوشش زکار، دمشق: وزاره الثقافه، ۱۹۸۱ م.

گرابار، الگ، هنر معماری و قرآن، ترجمه حسن رضایی هفتادر، دوفصلنامه اسلام پژوهی، شماره اول، ۱۳۸۴.

مجلسی، محمد بن باقر، بحار الانوارالجامه لدرر اخبار الائم، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: داراحیاء التراث

ص: ۱۳۶۴

العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

محمدی نژاد، م. حکمت معماری اسلامی، نشریه علمی، پژوهشی دانشکده هنرهای زیبا، شماره ۱۹، ۱۳۸۳ ش.

مردانی نژاد، آرش، هنر کاشی کاری و موزائیک سازی در اسلام از نگاه کریستین پرایس، ماهنامه هنر دینی، شمارگان ۱۵ و ۱۶، ۱۳۸۲ ش.

نجفی، موسی، تمدن برتر، انتشارات آرما، اصفهان، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.

نجم رائف، یوسف، کُنوز ال - قُ - دس، عمان، اردن: چاپ المجمع الملکی لبحوث الحضاره الاسلامیه، چاپ ۲۵، ۱۹۸۳ م.

Blair, Sheila S. 'Islamic inscriptions', Edinberugh

Edinburgh university Press (۱۹۹۸.) -----, 'The coins of the later Ilkhanids : A :
(.typological analysis', journal of the Economic and Social History of the orients ۲۶ (۱۹۸۳)

Monummental Inscription From Early Islamic Iran and Transaxiana", " ,-----
.New York, E. J. Brill. ۱۹۹۲

C.williams, 'The cult of 'Alid saints in the Fatimid monuments of Cairo',
(.Mugarnas ۱ (۱۹۸۳), and ۳ (۱۹۸۵)

Dodd and Khairallah, 'The image of the word', Beyrut

'American univercity of the Beyrut, (۱۹۸۱.) E.Dodd, 'The image of the word :

Notes on the religious iconography of islam, Beyrut ۱۸ (۱۹۶۹.) G.wiet, 'Steles coufiques :
(.d' Egypte et du soudan' ,jurnal asiatique ۲۴۰ (۱۹۵۲)

Qazi Ahmad, "Calligraphers and painters, tranal", V. Minorsky, Washangton, Free
.Gallery Publication, ۱۹۵۹

.(J. Bloom, "The Mosque of the Qarafa in Cairo" Mugarnas ۴ (۱۹۸۷)

J.Sourdel-Thomine, 'Clefs et serrures de al Ka'ba', Revue des etudes islamiques ۳۹
(. (۱۹۷۱)

M.L.Bates, 'Islamic coins, New York

American Numismatic society (١٩٨٢.) -----, ' Numismatics' in Mc Aulliffe(ed), :
.Encyclopaedia of the Qur'an, Vol : III

(O, Grabar, 'The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem', Ars Orientalis ٣ (١٩٥٩

(The Alhambra', Cambridge, MA : Harvard university Press (١٩٧٨ ' ,-----

(O. Watson, 'Persian luster ware, London; Faber and Faber (١٩٨٥

R. Hoyland, 'The content and context of early Arabic inscriptions', Jerusalem studies in
(Arabic and Islam ٢١ (١٩٧٧

Epigraphy' in J.D. McAuliffe ed, Encyclopaedia of the Qur'an, ٥ Vols, ' ,-----
Leiden : Brill (٢٠٠١), Vol : ٢

R. Hillenbrand, 'Qur'anic epigraphy in medieval Islamic architecture', Revue des études
(islamiques ٥٤ (١٩٨٦

(Arabic review', ٣١, (November ١٩٨٤ ' ,-----

Shayesteh Far, Mahnaz, "Shiite Artistic Elements in the Timurid to Early Safavid
Periods', London, Book

.Extra, ١٩٩٨, Figs

.Warwick, Ball, " Archaeological gazetteer of Afghanistan les civilisations, Paris, ١٩٨٢

W.Begley, 'The myth of the Tajmahal and a new theory of its symbolic meaning', Art
(.Bulletin ٦١ (March ١٩٧٩

.Welch, A, "Calligraphy the Arts of Muslim World New York", Dawson, ١٩٧٩

[www. Flight Stats.com](http://www.Flight Stats.com)

[www. oxforddictionaries.com](http://www.oxforddictionaries.com)

ص: ١٣٦٦

بررسی آراء مستشرقان درباره روش داستان پردازی در قرآن

سید مفید حسینی کوهساری

عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه:

smofid.hoseini@gmail.com

عبدالحسین شورچه

دانش آموخته دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن قم (نویسنده مسئول):

hosain - shorche@yahoo.com

سمیرا حیاتی

کارشناسی ارشد علوم قرآنی و حدیث:

info@quransc.com

چکیده

داستان های قرآن و نوع بیان آنها موجب شده است تا مستشرقان به مطالعه آنها روی بیاورند و به زعم خود آن را به لحاظ ادبی یا ساختاری دارای اشکال بدانند. عدم رعایت تسلسل زمانی، تکراری بودن قصه ها و حذف جزئیات داستان ها از جمله ایراداتی است که آنها عنوان کرده اند و آنجا که قرآن در بیان داستان های پیامبران ابتدا نکته برجسته قصه را به جهت هدف تربیتی خود بیان کرده است یا داستان پیامبر را به دلیل اقتضای زمان یا هدف هدایتی خود در سوره های مختلف به شکل های گوناگون و با عبارت های مختلف بیان کرده است یا برای رعایت اقتضای مخاطب و در راستای سیر تدریجی تربیتی خود جزئیات داستان را بیان نکرده است، سبب گشته تا مستشرقانی همچون وات و دیگران دست به قلم شده و در قالب مقالات و کتاب به ایراد اشکال روی بیاورند.

در این نوشتار با اشاره به نظریه های مستشرقان، دلیل این گونه قصه پردازی قرآن و متقن بودن آن بیان و به ایرادات پاسخ داده شده است.

کلید واژگان: قرآن، مستشرقان، داستان پردازی، قصه، هدایت

ص: ۱۳۶۷

بخش مهمی از آیات قرآن را قصه های آن تشکیل می دهند. قصه هایی که حکایت از تاریخ و سرگذشت انبیای پیشین و اقوام گذشته دارد.

بر کسی پوشیده نیست که اطلاع یافتن از سرگذشت پیشینیان و تاریخ آنان، دارای ارزش و اهمیت فراوانی است تا جایی که رشته «تاریخ» به عنوان یکی از رشته های ارزشمند در «علوم انسانی» به شمار می رود. مطلب مهم و قابل تأمل برانگیز این است که این تاریخ چگونه و از چه منبعی نقل شود که بیشترین اثرگذاری را در جامعه داشته باشد. قرآن کریم سرگذشت پیشینیان را بر اساس وحی الهی و بدون دخالت بشر با روشی کاملاً متفاوت و منحصر به فرد مطرح می کند، آن هم به شیوه ای که بسیار جذاب و اثرگذار باشد؛ به گونه ای که انسان در حین خواندن آن از وقایعی که برای گذشتگان اتفاق افتاده، مطلع شده و درس می گیرد بدون اینکه احساس کند یک کتاب تاریخی می خواند که بوی کهنگی دهد. گاهی قرآن کریم به فراخور زمان تنها به قسمتی از سرگذشت یک پیامبر یا ملت آن پیامبر می پردازد و زمانی به شرح جزئیات حوادث پرداخته و پرده از روی بسیاری از حقایق بر می دارد. گاهی داستان هایی را که مردم به اشکال مختلف از آن مطلع بودند، با اندکی اصلاحات می آورد و گاهی نیز از قصه هایی خبر می دهد که زمان نزول آن، کسی از آن آگاهی نداشته است. در میان آیات قرآن ملاحظه می شود که گاهی قصه ای تنها یک بار مورد اشاره قرار گرفته و زمانی برعکس یک داستان چندین مرتبه و به شیوه های مختلف و با اهداف خاصی در قرآن بازگو شده است. همه آنچه که اشاره شد، از جمله جنبه های اعجاز قرآن کریم است، ولی متأسفانه بسیاری از مستشرقان که تاب این همه نوآوری آیات قرآن در روش پرداختن به داستان را ندارند، شروع به خرده گیری و ایراد تراشی کرده و همین محاسن قرآن را به عنوان اشکالاتی بر قصه های قرآن مطرح می سازند و اغلب به دنبال رسیدن به این مقصودند که پس از طرح ایراداتی بر قصه های قرآن، الهی بودن آنها را مخدوش سازند.

ابتدا این آرا در دسته عدم رعایت تسلسل زمانی در حوادث قصه های قرآن؛ تکرار در قصه های قرآنی و حذف جزئیات داستان ها دسته بندی کرده، سپس به تفکیک مورد بررسی و نقد قرار می دهیم.

الف) عدم رعایت تسلسل زمانی در حوادث قصه های قرآن

وات پس از ذکر حوادثی از زندگی حضرت موسی علیه السلام که در قرآن نیامده، چنین می نویسد: «قرآن کریم در باب موسی علیه السلام و دیگر شخصیت های قدیمی کتاب مقدس به جز یوسف به رویدادهایی مجزا گرایش دارد و نشان نمی دهد که چگونه این رویدادها در دوران زندگی فرد به یکدیگر مرتبند» (وات، حقیقت دینی دوران عصر ما، ۱۳۷۴: ۷۹). برخی دیگر از مستشرقان در این زمینه چنین آورده اند: «غالباً تسلسل زمانی حوادث در قصه های قرآن وجود ندارد و ارتباط لازم بین آنها مشهود نیست، حتی می توان گفت که فهم قصه های قرآن اکنون برای ما آسان تر از معاصران نزول قرآن است؛ زیرا ما با مصادر و منابع دیگر این قصه ها آشنا هستیم و از آنها بهره برده ایم، اما معاصران نزول این آیات، هیچ اطلاعی از منابع دیگر تاریخی نداشتند» (زمانی، مستشرقان و قرآن، ۱۳۸۵: ۳۱۶، به نقل از: مجله رساله الاسلام، سال ۹، ش ۲۶۷/۳).

هر یک از آرایه‌ها که ذکر شد، در برگیرنده چند ایراد است که در این مجال، فرصت پاسخ‌گویی به تک‌تک آنها نیست. آنچه مورد بحث کنونی است و بدان پرداخته می‌شود، عدم رعایت تسلسل زمانی است که وات آن را به عنوان «مجزا بودن رویدادها و عدم ارتباط آنها به یکدیگر» مطرح می‌کند و دیگری نیز صراحتاً اعلام می‌کند که تسلسل زمانی در حوادث وجود ندارد. در پاسخ به این اشکال، ابتدا باید در روش قصه‌پردازی قرآن تأملی نمود.

نکته اول: روش قصه‌پردازی در قرآن

ابتدا نباید فراموش کرد که هدف اصلی قرآن از نقل داستان‌ها عبور دادن انسان از گذرگاه - های تاریک و ترسناک جهالت و رساندن او به سرزمین روشنایی‌ها و هدایت است. منتها ضمن تعقیب آن هدف اصلی، گاه مناسبتی ایجاب می‌کند که داستان برگزیده‌ای به اندازه و شیوه متناسب و با زیبایی هنری راستین ایراد نماید، لکن نه بر اساس خیال‌پردازی و قصه‌آفرینی، بلکه بر اساس ابتکار و آفرینش هنری در چگونگی گزارش و با اتکا بر واقعیت‌های قاطع و تردیدناپذیر. از این روش و شیوه در نقل و شیوه قصه‌ها و داستان‌ها باید با عنوان «روش قصه‌پردازی قرآن» نام برد (فعال‌ی عراقی نژاد، داستان‌های قرآن و انبیاء در المیزان، ۹:۱۳۷۸) که این روش یک روش خاص و منحصر به فرد برای قرآن است. مطالب مهم داستان را بزرگ می‌کند و زیر ذره بین می‌گذارد، ولی از بیان بسیاری مطالب حاشیه‌ای، غیرمهم و ملال‌آور چشم می‌پوشد. در داستان مطالب را به صورت کنایی و به غیرمستقیم بیان کرده است. برای بیان زیبایی یوسف چهره او را ترسیم نمی‌کند، بلکه تعجب زنان مصر و بریده شدن دست‌هایشان را به نمایش می‌گذارد که نشان‌دهنده اوج زیبایی آن حضرت است. در هر بخش از سخن نتیجه‌ای تربیتی ارائه می‌دهد و هدف اصلی یعنی عبرت‌آموزشی، فراموش نشده است؛ از این رو، قرآن از بهترین روش قصه‌گویی برخوردار است (رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۳۸۹: ۲۰/۱۰).

قرآن در بیان تاریخ و داستان، بهترین راه را از نظر تعلیم تربیت پیموده است، مخصوصاً که وقایع تاریخی را به صورت برهنه و عریان بیان نمی‌کند، بلکه در هر گام از آن نتیجه‌گیری کرده و بهره‌برداری تربیتی می‌کند (مکام شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۳۰۷/۹).

از ویژگی‌های قصه‌قرآن این است که سرگذشت‌های واقعی بشر هستند و سخنان دروغین و ساختگی نیستند و همین واقعی بودن اثرگذاری را بیشتر می‌کند (رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۳۸۹: ۱۰/۱۸۸). در هم شکستن خط سیر تاریخی در قصه‌های قرآن، خود، یکی از انواع روش‌هایی است که قرآن برای پرداختن به قصه برگزیده است و این، نه تنها یک ایراد و اشکال بر قرآن نیست، بلکه یکی از محاسن قصه‌پردازی قرآن است.

نکته دوم. خط سیر و تسلسل تاریخی در بیان قصه‌ها

قرآن کریم از نظر ترتیب زمانی به دو شیوه قصه‌ها را بیان کرده است. گاهی داستانی را از ابتدا تا انتها با رعایت تاریخ و زمان وقوع هر یک از حوادث بیان می‌کند و زمانی نیز این خط سیر تاریخی را در هم می‌شکند و به شکل گزینشی و متناسب با

هدف خاص، حوادث مختلف یک داستان را بازگو می کند که این شیوه بر عکس شیوه های بشری است. در تاریخ های بشری، نظام تاریخ نگاری به شکل پیوسته است و از نظر ترتیب زمان حوادث، جنبه طولی دارد؛ یعنی ترتیب سلسله های تاریخی در یک مقطع زمانی، از جهت تقدّم و تأخّر، دارای ترتیبی معین بوده و از نظم

ص: ۱۳۶۹

طولی زمانی تبعیت می کند. چنان که همین نظام در داستان نویسی بشری نیز رعایت می شود. اما در شیوه داستان گویی قرآن و به تبع آن تاریخ نگاری این کتاب، نظم ویژه ای وجود ندارد. غیر از سوره یوسف که در آن روایت پیوسته ای از زندگانی یوسف علیه السلام به ترتیب توالی زمانی در بردارد، در مورد سایر پیامبران و قصه های تاریخی سرگذشت آنان، به شکل عجیبی پراکندگی و تکرار به چشم می خورد (معارف، مجله صحیفه مبین، ۱۳۸۵: شماره ۳۹) و این واقعیتی است که در قصه های قرآنی به خوبی آشکار است که «نقل حوادث دارای شیوه های گوناگونی است؛ چرا که حوادث گاه بر حسب تسلسل زمانی آن روایت می شود، زیرا سیاق کلام چنین تسلسلی را اقتضا می کند و گاهی اقتضای سیاق، آن است که زمان، تقطیع شود و تسلسل آن رعایت نشود و به جای زمان عینی از زمان ذهنی بهره گرفته شود» (بستانی، پژوهشی در جلوه های هنری داستان های قرآن، ۱۳۸۴: ۱۶/۲).

از جمله داستان های طولانی قرآن که اشاره شده و در آن تسلسل زمانی رعایت نشده است، داستان حضرت موسی علیه السلام است که در سوره های مختلف قرآن بیان شده است. خداوند در بیان تاریخ زندگی ایشان در سوره طه / ۹-۱۰ در بخشی، تسلسل زمانی را رعایت کرده است و در اثنای داستان بدون رعایت زمان به گذشته و دوران نوزادی حضرت اشاره می کند و باز به ادامه سیر تسلسل قصه بازمی گردد. این تقطیع و برش اجزای داستان و شکستن وحدت زمانی آن، دارای اسرار هنری است که باید درباره آنها تأمل کرد و از این طریق، رابطه موجود میان اهداف داستان و شیوه های ساختاری آن را به دست آورد (همان، ۱۳۷۲/۱۶). در سوره بقره / ۶۳-۶۷ بخش دیگر داستان حضرت را بیان می کند که از آخر ماجرا شروع کرده و بعد به بیان قصه از اول می پردازد و راز این جابجایی، نظر به حقیقت و طبیعت رویداد است که منقلب و وارونه است. انسان به عنوان اصلی ترین عنصر قصه، مسخ شده و واژگون گشته است. تردید و بد دلی همه وجود آدم ها را انباشته و آنچه را باید در آغاز بنگرند، در پایان، آن هم پس از چند و چون های بسیار می نگرند. پس طبیعت اینان اقتضا می کند که قصه شان واژگون نقل شود تا زمان و آدم ها با طبیعت اتحاد یابند (حسینی، ریخت شناسی قصه های قرآن، ۱۳۸۲: ۱۹۰-۱۹۱).

از دیگر داستان های قرآن که تسلسل زمان ندارد، داستان اصحاب کهف است که از وسط داستان و زمان ورود جوانمردان به درون غار آغاز می شود (کهف / ۱۰، فعّالی عراقی نژاد، داستان های قرآن و انبیاء در المیزان، ۱۳۷۸: ۲۴/۱). پیش در آمد سوره کهف پیرامون زینت زندگی دنیا و ضرورت به دورافکندن آن است و عینیت کنار گذاشتن این زینت، گریختن از زندگی دنیا و پناه بردن به غار است (بستانی، پژوهشی در جلوه های هنری داستان های قرآن، ۱۳۸۴: ۳۷۴-۳۷۳). از جنبه های هنری و اعجاز قرآن کریم، بیان خلاصه داستان قبل از شروع و سپس نقل مشروح جزئیات آن از ابتداست (پروینی، تحلیل عناصر ادبی و هنری داستان های قرآن، ۱۳۷۹: ۱۳۴). این مقدمه در آماده کردن ذهن مخاطب و تشویق و تحریض او برای پیگیری داستان تأثیر زیادی دارد و امروزه کاربرد چنین روشی در تکنیک های داستانی، مخصوصاً در طرح و ساختار فیلم های سینمایی، کاملاً مشهود و مشهور است (همان، ۱۳۵) و چون هدف تنها بیان حوادث است، رعایت ترتیب زمانی لازم نیست، بلکه به ترتیب اهمیت بیان می شود (جعفری، تفسیر کوثر، ۱۳۷۶: ۱۸۵/۱). از نظر نوع ادبیات هنری و ساختاری، قرآن نیازی به بازگویی زمان و تسلسل تاریخی نمی بیند و اقتضای ساختار، بیان بدون زمان است که با هدف قرآن که عبرت، پند و موعظه است، سازگاری بیشتری دارد. در واقع، قرآن کتاب قصه و تاریخ نیست، کتاب حکمت و هدایت است و هر بخشی از تاریخ را که هدایتگر و

حکمت آموز و هماهنگ با غرض، بخش مخصوصی از آیات یا سوره خاص باشد، بدون رعایت ترتیب زمانی نقل می کند مگر برخی قصه ها که رعایت ترتیب زمانی آن با حکمت و هدف اصلی قرآن منافات نداشته، بلکه مقتضای آن بوده است (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۹: ۴).

این از محاسن شیوه بیان قصه در قرآن است که گاه، خود را از قید و بند زمان رها کرده و با شیوه ای بسیار هنری و جذاب و به تناسب هدف خاص از حادثه یا حوادثی سخن به میان می آورد که این شیوه هنرمندانه قرآن در نقل داستان ها، جای تحسین و الگوگیری دارد و نه خرده گیری و اشکال تراشی.

ب) تکرار در قصه های قرآن

تکرار در قصه های قرآن پدیده ای است که بسیاری از بحث ها و گفت و گوها را برانگیخته است. در میان خاورپژوهان و دین کاوان غربی کم نیستند کسانی که همین پدیده را مایه رد اعجاز قرآن شمرده اند. برخی از شرقیان و مسلمانان نیز با این گروه همداستان شده اند. به اعتقاد اینان، همین تکرارها نشان می دهد که محمّد صلی الله علیه و آله و سلم، تحت تأثیر حالات نفسانی مختلف خود، کلماتی برانگیخته که گاه مکرر و گاه نیز ناهمسان هستند (حسینی، مبانی هنری قصه های قرآن، ۱۳۷۷: ۵۲).

بلاشر تکراری بودن قصه های قرآن را مطرح کرده و می نویسد: «هنگامی که خواننده (قرآن) به قرائت خود ادامه می دهد، از عباراتی که بارها و بارها تکرار شده است، از داستان های کتاب مقدس یا افسانه هایی که باز از سر گرفته شده و نمونه های آن را در اسفار خمسه و انجیل دیده است، خسته و فرسوده می گردد» (بلاشر، در آستانه قرآن، ۱۳۷۶: ۳۰۱).

نولدکه سوره های مکی را به سه دسته تقسیم می کند و در مورد دسته سوم آنها چنین می نویسد: «در دوره سوم مکی، کاربرد «رحمان» به عنوان اسم خاص برای خداوند کاهش می یابد، ولی سایر مشخصه های دوره دوم قوت و شدت بیشتری می یابد. قصص انبیاء غالباً تکرار می شود و تأکید آنها گاه کم می شود گاه زیاد» (نولدکه، همان، ۱۰۷) و در ادامه سوره های این دوره را بر می شمرد (۱) (نولدکه، همان، ۱۰۷-۱۰۸).

بررسی

چنانچه ملاحظه شد، برخی از خاورشناسان بر وجود تکرار در قصه های قرآن خرده گرفته اند، اما پس از بررسی و تحقیق پیرامون این مسئله، مشخص می گردد که تکرار در قصه های قرآن، نه تنها ایراد و اشکال بر قرآن نیست، بلکه یکی از جلوه های اعجاز و فصاحت و شیوایی آن می باشد.

آوردن یک قصه با الفاظ گوناگون به گونه ای که معنا و پیام دگرگون نشود، کاری دشوار است که تجلی گر فصاحت و بلاغت قرآن بوده و از صورت های تحدی به شمار می رود (حسینی، ریخت شناسی قصه های قرآن، ۱۳۸۲: ۵۳). افزون که به قصه مطلبی اضافه می شود و این اضافات به گونه های مختلف نشانه فصاحت است (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱۳۹۱: ۳۸-۳۶). این اضافات دارای نکات و امتیازات خاصی است که موارد دیگر، آن نکات را ندارند و در اصل مطلب و

ریشه داستان کوچک ترین اختلاف و تناقضی دیده نمی شود (خویی، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ۱۳۸۲: ۹۰) که اگر کلام بشری بود، در طول نزول تدریجی اش، اختلاف و تناقض در آن مشاهده می شد. تکرار داستان در سوره های مختلف با سیاق جدید، همخوان با هدف سوره است (بستانی، پژوهشی

ص: ۱۳۷۱

در جلوه های هنری داستان های قرآن، (۱۵/۱:۱۳۸۴) و این تکرار در بعضی از حلقه های حوادث قصه ها متناسب با زمان و مناسبت خاص برای عبرت گیری است اسلوب قرآن برخلاف تکرار در کلام بشری، فصاحت در تکرار قصص است (طباره، مع الانبیا فی القرآن الکریم، ۱۹۸۹:۲۷). زیبایی هنری قرآن در طول زمان ها بشریت را به تحدی و مبارزه طلبی فراخوانده و هیچ قدرتی نتوانسته در برابر این زیبایی قد علم کند (فروردین، زیبایی شناسی هنری در استان های قرآن، ۱۳۸۷:۱۶۸)؛ لذا تکرار ضرورتاً نقطه ضعف نیست و یک برجستگی به یک آموزه دینی خواهد بخشید (میر، ادبیات قرآن، ۱۳۸۷:۶۰).

باید توجه داشت که تدریجی بودن نزول قرآن (ملبویی، تحلیل نو از قصص قرآن، ۱۳۶۹:۱۴۳) و قابلیت وقایع نگاری برای استنتاج های گوناگون و درس های متعدّد، لزوم تکرار در قصه را ایجاب می کنند. از سویی می توان گفت که در قرآن اصلاً «قصه تکراری محض» وجود ندارد؛ زیرا یک گزاره تاریخی در هر جا استنباط خاصی را ارائه می دهد. این نوع بهره گیری متعدّد تربیتی از یک فراز تاریخی نه تنها عیب نیست، بلکه یکی از امتیازهای تاریخ نگاری و از هنرهای قصه گوئی است (زمانی، مستشرقان و قرآن، ۱۳۸۵:۳۲۲-۳۲۱).

اصولاً تکرار در قرآن به دو گونه است: تکرار لفظی و تکرار معنوی و تکرار در قصه های قرآن بیشتر از نوع تکرار معنوی است» (فتح الهی، متدولوژی علوم قرآنی، ۱۳۸۸:۱۲۲-۱۱۹).

برخی از دانشمندان علوم قرآنی نیز بر این عقیده اند که اصلاً تکراری در کار نیست؛ مثلاً سید قطب در این زمینه می نویسد: «داستان های قرآن در جاها و مناسبت های مختلف آمده است و در هر جا مناسبتی که باعث ذکر داستانی می شود، خود سبب آن می شود که داستان به حد معینی محدود شود و به صورتی در آید که متناسب با مقام باشد و این از آن جهت است که با محیط روحی و هنری و فکری که همراه با ذکر داستان است، سازگار و هماهنگ باشد. گروهی از آنجا که می بینند داستان واحد در چندین جای قرآن ذکر شده، چنان می پندارند که تکراری در کار است، ولی اگر کسی با نظر بازرسی بنگرد، نیک در می یابد که هیچ داستان یا حلقه ای از داستان از لحاظ اندازه و طرز بیان مکرر نمی شود و هرگاه قسمتی از داستان مکرر می شود، این تکرار، رنگ تازه ای دارد که مطابق با سیاق کلام است و این در واقع، حقیقت تکرار را از میان بر می دارد» (سید قطب، در سایه قرآن، ۱۳۴۴:۴۳/۱).

برخی دلیل تکراری به نظر رسیدن قرآن را، تکرار نام شخصیت های داستان ها دانسته اند: «و این از اسرار است که در اکثر قصه های قرآنی، شخصیت قصه ها بدون اتفاق و حادثه تکرار شده است و همانا ظاهر شدن شخصیت در بعضی از جاها، این توهم را پیش می آورد که آن قصه تکرار شده است، در حالی که این تکرار نیست» (عبد ربّه، بحوث فی قصص القرآن، بی تا: ۵۴).

شیخ طوسی نیز علت تکرار را ضرورت آگاهی همه مردم و قبایل از قصه های قرآن می داند. این دیدگاه به گونه ای است که گویی تکرار محض در داستان های قرآنی را تأیید کرده و تنها به دنبال توجیه آن بوده است. ایشان در این زمینه نوشته است: «علت تکرار قصه - ها در قرآن این بوده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هنگام دعوت خویش به میان قبایل مختلف می رفت. اگر این اخبار و قصص تکرار نمی شد، هر یک از قصه ها در میان قبیله ای رواج می یافت و دیگران از آن بی اطلاع می ماندند» (طوسی، بحوث فی قصص القرآن، بی تا: ۱۴/۱).

به طول کلی، علت اصلی تکرار قصه های قرآن اهداف تربیتی (ملبویی، تحلیلی نواز قصص قرآن، ۱۳۷۶:۱۴۳)

ص: ۱۳۷۲

است که زیاد (الحکیم، علوم القرآن، بی تا: ۱۸۷) و متفاوت (معرفت، علوم قرآن، ۱۳۶۹: ۲۴۸) هستند.

ج) حذف جزئیات داستان‌ها

یکی دیگر از اشکالاتی که برخی از خاورشناسان در باره قرآن و قصص آن مطرح کرده‌اند، حذف جزئیات قصص است و از آن نامفهوم شدن اغلب داستان‌ها را نتیجه می‌گیرند. از جمله این افراد مونتگمری وات است. وی در این زمینه توضیحات نسبتاً مفصّلی دارد که آن را همراه با چند مثال بیان کرده و چنین می‌نویسد: «به تازگی از نگارنده درخواست شد، مقاله‌ای در مورد «نگرش‌های اسلامی در باب دیگر ادیان» بنویسد. هنگامی که به دقت در آنچه در قرآن [کریم] درباره دیگر ادیان آمده بود، نظری افکندم، از اینکه دانستنی‌های اندکی در آن کتاب در مورد حقایق اصلی یهودیت آمده بود و اینکه عملاً به جز باکره زادی و ادعای خدا بودن عیسی علیه السلام هیچ مطلبی درباره‌ی مسیحیت نداشت، شگفت زده شدم.... بدین قرار، روایت‌های بسیاری در باب بخش‌هایی از زندگی موسی علیه السلام وجود دارد، اما تعداد زیادی از آنها درباره مجادله‌های این پیامبر با فرعون و جادوگران اوست و هیچ بیان روشن نشانگری که رسالت بزرگ موسی علیه السلام را در نجات بنی اسرائیل از حالت نزدیک به بردگی آنان در مصر و به سرانجام آوردن این امت از زیستی سخت و رساندن به سرزمین موعود که خداوند به نیاکانشان نوید داده بود، به چشم نمی‌خورد.... خواننده آشنا با تورات در مشاهده این وقایع به منزله بخشی از داستانی مرتبط، هیچ‌گونه دشواری ندارد. اما تنها از روی قرآن کریم، مشاهده چگونگی تناسب آنها باهم مشکل است؛ چه برخی از رخدادهای اصلی، چون فراخوانی ابراهیم علیه السلام به ترک موطن خود، به کلی حذف می‌شود» (وات، حقیقت دینی دوران ما، ۱۳۷۴: ۷۹).

وات در ادامه مثال‌های بیشتری ذکر می‌کند و چنانچه مشخص است، بیشترین تأکیدش بر حذف جزئیات ماجراهای حضرت موسی علیه السلام و قومش و آیین یهودیت است و در این باره می‌نویسد: «قرآن کریم روشن نمی‌سازد که آنچه موسی علیه السلام به آن دست یافت، نجات قومش از بردگی در مصر و رساندن آنها به مرزهای فلسطین بود. در مورد سکنی‌گزیدن این مردم در فلسطین هم مطلبی ندارد. از داود به منزله پیامبری یاد می‌کند که کتاب مقدس مزامیر را دریافت داشت، اما به عنوان سرداری پیروز که قلمرو پادشاهی قدرتمندی را آفرید، نامی نمی‌برد. از این قلمرو پادشاهی و تقسیم آن به دو مُلک هیچ سخنی ندارد. از پیامبران بزرگی که بر پادشاهان و اتباعشان خرده گرفتند، هیچ‌یادی نمی‌کند. در مورد جلای وطن و رستاخیز (عیسی علیه السلام) هم حرفی نمی‌زند. به طور خلاصه، در باب آنچه یهودیان تاریخ بنیادین دینشان می‌شمردند، تاریخی که ایمان آنان به حمایت خداوند از این امت را می‌سازد، هیچ مطلبی وجود ندارد» (همان، ۸۰).

بررسی

همان‌طور که ملاحظه شد، وات در بیانات خود، چند ایراد بر آیات قرآن و از جمله قصص آن وارد ساخته که می‌توان آنها را بدین شکل دسته‌بندی نمود:

۱. دانستنی‌های کمی در مورد عقاید دین یهود در قرآن آمده است.

۲. به جز باکره زادی و ادعای خدا بودن عیسی علیه السلام هیچ مطلبی در مورد مسیحیت در قرآن نیامده است.

۳. بیشترین میزان آیاتی که در مورد حضرت موسی علیه السلام در قرآن آمده، درباره مجادله های او با فرعون و جادوگران است.

ص: ۱۳۷۳

۴. در قرآن هیچ بیان روشنی که نشانگر رسالت بزرگ حضرت موسی علیه السلام در نجات بنی اسرائیل از حالت نزدیک به بردگی آنان در مصر و به سرانجام آوردن این امت باشد، به چشم نمی خورد.

۵. از روی قرآن مشاهده چگونگی ارتباط بین اجزای قصه ها مشکل است؛ زیرا بسیاری از جزئیات قصص در آن حذف شده است؛ مثلاً در قرآن در مورد برخی از رخدادها، مثل فراخوانی حضرت ابراهیم علیه السلام به ترک موطن اصلی خود، سکنی گزیدن بنی اسرائیل در فلسطین، شخصیت داود به عنوان سرداری پیروز که قلمرو پادشاهی قدرتمندی را آفریده و پیامبرانی که بر پادشاهان و اتباعشان خرده گرفتند و در مورد جلای وطن و رستاخیز حضرت عیسی علیه السلام و... چیزی نیامده است.

در پاسخ به این اشکالات باید گفت همان طور که اشاره شد، هدف از بیان سرگذشت ها در قرآن، داستان سرایی و تاریخ نگاری نیست، بلکه اگر قصه ای در قرآن آمده، در درجه اول برای پند و عبرت آموزی است و گاهی نیز به جهت رفع شبهه یا اصلاح تحریف ها، حدسیات و تعصباتی است که واقعیت را خلاف نظر قرآن تصویر کرده اند. قرآن تنها یکبار بر قصه گفتن تأکید می کند و آن یک بار هم نه به شیوه بیان که بر موضوع تکیه دارد: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِص... (یوسف / ۳)؛ (حسینی، ریخت شناسی قصه های قرآن، ۱۳۸۲: ۴۷).

قرآن کریم کتاب دعوت و هدایت است و در این رسالت و هدفی که دارد، یک قدم راه را به طرف چیزهای دیگر از قبیل تاریخ و یا رشته های دیگر کج نمی نماید؛ زیرا هدف قرآن تعلیم تاریخ و مسلکش یا مسلک رمان نویسی نیست (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۳۷۴: ۲۳۷/۷). دأب و روش کلام خدای تعالی در آنجا که قصه ها را بیان می کند، بر این است که به مختارات و نکات برجسته و مهمی که در ایفای غرض مؤثر است، اکتفا می کند و به جزئیات داستان نمی پردازد. از ابتدا تا به آخر داستان را حکایت نمی کند و نیز احوالی که مقارن با حدوث حادثه بوده، ذکر نمی نماید (همان، ۴۰۳/۱۳). اگر قرآن کریم به بیان تاریخ و حوادث و جزئیات قصه ها می پرداخت، از هدف اصلی خود دور می شد؛ مثلاً اگر در مورد زندگی حضرت نوح علیه السلام در مدت ۹۵۰ سال پیامبری، برای هر روز یک صفحه اختصاص می داد و جزئیات زندگی آن حضرت را بیان می کرد، در آن وقت مطلب حفظ نمی شد و به خاطر سپرده نمی شد و برای نسل های بعدی نیز قابل استفاده نبود (اسکندرلو و پاسنگ، مقاله «بررسی دیدگاه مستشرقان در مورد سیره و تاریخ نگاری»، مجله تخصصی قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۳۹۱: شماره ۱۳). در ضمن، آنچه از داستان زندگی و نبوت حضرت نوح علیه السلام لازم بود تا به اطلاع مردم رسانده شود و در آن جنبه عبرت آموزی بوده، در قرآن آمده و دیگر لزومی به توضیح مسائل دیگر و جزئیات زندگی ایشان نبوده است.

خود قرآن، هدف از ذکر داستان ها و قصص را عبرت آموزی معرفی می کند (یوسف / ۱۱۱) و می گوید که ما «قصص» را ذکر می کنیم و قصص در قرآن یعنی بیان مطالبی که هدف خاصی در آن هست و قابل پی گیری باشد، اما قصه، بیان جزئیات و نکات ریز نپرداخته است (همان، ۶۷۱)؛ برای مثال، خداوند آنجا که در قرآن داستان حضرت موسی علیه السلام را بیان می کند که به سوی فرعون می رود و او را به حق دعوت می کند و فرعون نمی پذیرد و زمینه هلاکت خویش را فراهم می سازد، می فرماید: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى (نازعات / ۲۶)؛ در حقیقت، برای هر کس که [از خدا] بترسد، در این [ماجرا] عبرتی است. منظور این است که شما این مسائل را مدنظر خود قرار دهید و حق جو و حق پذیر، حق پرست باشید تا سرانجامی چون

فرعون و فرعونیان نداشته باشید؛ بنابراین،

ص: ۱۳۷۴

خداوند حکیم با این هدف که به ارائه الگو و سرمشق از انسان های نیک و خداپرست و حق جو بپردازد و با این هدف که ویژگی های شخصیتی و طرز تفکر انسان های مستکبر در مقابل حق و گمراه و نگون بخت را معین کند، قصه هایی را در قرآن نقل نموده تا افرادی که می خواهند راه حق و مسیر درست را بیابند، عوامل، زمینه ها و راه های آن را در الگوهای قرآنی ملاحظه کنند. پس دیگر لزومی ندارد که جزئیات همه آن داستان ها شرح داده شود.

بنابراین، با توجه به اهداف خاصی که قرآن کریم از بیان قصه دارد، صحیح نیست که گفته شود چرا قرآن همه زوایای سرگذشت را بیان نکرده یا وقوع آن را پیوسته و به طور مرتب و منظم نیاورده یا اینکه سرگذشت قرآنی برای کسانی که از منبع دیگری آگاهی نداشته باشند، بس دشوار است؛ زیرا قرآن برای تحقق اهداف تهذیب و پند و اندرز خود، فرازهایی از داستان را بر می گیرد و گاهی داستان را به طور مفصّل بیان می کند، آن گونه که از آغاز تا انجام، اجزای آن مرتبط به یکدیگر و پیوسته و هماهنگ است. چنانکه در سوره یوسف علیه السلام ملاحظه می کنیم. قرآن، بیشتر اوقات به این دلیل بخشی از داستان را بر می گیرد که هدفش محقق شود و گاهی هم به جهت معروف بودن داستان، تنها اشاره ای گذرا بدان داشته و بدین وسیله از بیان آن به نحو طولانی اجتناب ورزیده است. ملاحظه کنید که آیا آنگاه که فرد سخنوری به داستانی از داستان ها استشهد می کند، بر تمام داستان از آغاز تا انجام متکی است؟ یا فرازی از آن را در سخن خود آورده و بدان اشاره ای گذرا دارد، بی آنکه در چنین وضعیتی نقص و عیبی در سخن یا اعتراضی بر سخنور وارد آید» (طباره، مع الانبیاء فی القرآن الکریم، ۱۹۸۹: ۴۵).

به طور کلی، می توان گفت قصه های قرآنی از لحاظ هنری در سطح بسیار بالایی قرار دارند و یکی از دلایل هنرماندانه بودن آنها همین گزینشی است که در آنها صورت گرفته است. در قصه قرآنی «انتخاب قطعه های خاصّ زمانی و مکانی با دقت کافی صورت پذیرفته است. ایجاز قصه های قرآن، گذشته از جنبه بلاغی و واژگانی، بیشتر مربوط به دقت در گزینش صحنه های مؤثر در روال قصه و کنار نهادن بخش های زاید است و این کاری است که در تدوین نهایی یک اثر هنری بسی کارساز است (حسینی، ریخت شناسی قصه های قرآن، ۱۳۸۲: ۴۳) و البته اگر هنرمندان و داستان نویسان بخواهند در کار خود موفق باشند و داستان یا رمانی اثرگذار، مفید و پندآمیز بنویسند، بهترین الگو برایشان همین قصص قرآنی است که گاهی در عین اختصار، حاوی نکات بلیغ و عبرت آمیز است.

پس از بیان کلیاتی درباره اشکال حذف جزئیات قصص در قرآن، لازم است به بررسی و نقد آرای وات در این درباره بپردازیم. در این قسمت سعی می شود تک تک آن نظریه ها به همان ترتیب که وی بیان کرد و پیش از این مورد تفکیک قرار گرفت، بررسی و نقد گردد.

نکته اول

نخستین ایراد وات این است که «دانستی های کمی درباره عقاید یهودیت در قرآن آمده است».

با مطالعه قرآن می بینیم که یهودیان بیش از هر قومی در قرآن یاد شده اند. عقاید آنها از جمله پسر خدا بودن عزیر (توبه/ ۳۰)، الوهیت ادبار و رهبانیون (توبه/ ۳۱)، فرزند خدا بودن و فقر خدا (مائده/ ۱۸)، بی نیازی یهود (آل عمران/ ۱۸۱)، بسته

بودن داستان خداوند (مائده/ ۶۴)، معرفی شدن پیامبر آنان به عنوان یکی از پیامبران اولوالعزم (احزاب/ ۷)، بیان ویژگی های تورات به عنوان کتاب یهودیان (هود/ ۱۷؛ انبیاء/ ۴۸؛ قصص/ ۴۳؛ صافات/ ۱۱۷) و مطرح شدن عقاید و ویژگی های رفتاری ایشان در سراسر قرآن، از این رو، نه تنها ادعای وات، مورد تأیید آیات قرآن نیست،

ص: ۱۳۷۵

بلکه بر عکس، با تدبر در این آیات شریفه ملاحظه می شود که قرآن کریم در بسیاری از آیات خود به شرح عقاید یهودیان و ویژگی های کتاب آسمانی آنها و بر شمردن الطاف الهی بر ایشان و پیامبران آنها و نحوه برخوردشان با پیامبران و کتاب آسمانی و نعمت های خداوند پرداخته است.

نکته دوم

ایراد دیگر وات این است که بجز باکره زادی و ادعای خدا بودن عیسی علیه السلام هیچ مطلبی در مورد عقاید مسیحیت در قرآن نیامده است.

اگر سیری در قرآن داشته باشیم، می بینیم که بسیاری از مسائل مربوط به مسیحیت، علاوه بر باکره زادی حضرت عیسی علیه السلام و خدا بودن او، در قرآن آمده است. حضرت مریم در زمره قانتین (تحریم/ ۱۲) و نشانه خداوند (انبیاء/ ۹۱؛ مؤمنون/ ۲۳) دانسته شده است. تولد حضرت عیسی (مریم/ ۲۱)، پیغمبری حضرت عیسی علیه السلام از زمان کودکی (مائده/ ۱۱۰؛ مریم/ ۱۶)، نشانه بودن (انبیاء/ ۹۱؛ مؤمنون/ ۵۰)، جاهت او در دنیا و آخرت (آل عمران/ ۳)، بنده خدا بودن (نساء/ ۱۷۲؛ مائده/ ۱۱۶)، خلقت او از خاک (آل عمران/ ۵۹؛ مائده/ ۷۸)، صاحب آیات بینات بود (بقره/ ۲۵۳ و ۸۷)، تأیید او با روح القدس (مائده/ ۱۱۰)، معجزات او (آل عمران/ ۴۹ و ۴۶؛ مائده/ ۱۱۰)، وفوت (آل عمران/ ۵۵، نساء/ ۱۵۸-۱۵۷) از جمله مواردی است که در قرآن به آنها اشاره شده است. در مورد کتاب انجیل، عباراتی همچون نور و هدایت (مائده/ ۴۶) بودن و تصدیق کننده تورات (آل عمران/ ۵۰؛ مائده/ ۴۶؛ صف/ ۶) مطرح شده است. در مورد حواریون حضرت عیسی علیه السلام آنان را مسلمان واقعی معرفی می کند (آل عمران/ ۵۲).

علاوه بر آنچه گذشت، مطالب بسیار زیاد دیگری در مورد مسیحیان در قرآن آمده است. مسائلی که در این مجال، فرصت پرداختن به یک یک آنها نیست؛ مثلاً قرآن کریم به برخی از صفات ناپسند ایشان اشاره نموده است؛ هر چند اوصافی که در قرآن در مورد مسیحیان به کار رفته، به همان شدتی نیست که در مورد یهودیان مطرح کرده، ولی برخی از آن ویژگی های ناپسند را که عمدتاً در مورد غلو دینی و مبالغه در حق حضرت عیسی علیه السلام است، ذکر کرده است؛ مانند: غلو در دین، فراموشی عهد خدا، طرد متقابل یهودیان و مسیحیان، بدعت رهبانیت، پرستش راهبان و مسیح، فاسق بودن گروهی از مسیحیان و کفر کسانی که قائل به تثلیث اند و....

با توجه به آنچه گذشت و آیاتی از قرآن کریم که به آنها اشاره شد، بطلان ادعای وات در زمینه اشاره اندک آیات قرآن به عقاید مسیحیان آشکار می گردد.

نکته سوم و چهارم

ایراد سوم و چهارم مطرح شده توسط وات در مورد حضرت موسی علیه السلام و قوم بنی اسرائیل است؛ لذا به دلیل ارتباط و پیوستگی بین این دو، هر دوی آنها باهم مورد نقد و بررسی قرار می گیرد. مجموعه اشکالاتی که وات در این باره مطرح کرده است، می توان به این شکل بیان کرد که بیشتر آیاتی که در مورد حضرت موسی علیه السلام در قرآن آمده، در ارتباط

با مجادله وی با فرعون و جادوگران است و هیچ بیان روشنی که نشانگر رسالت حضرت موسی علیه السلام در نجات قوم بنی اسرائیل از حالت نزدیک به بردگی مصر و به سرانجام آوردن آنها باشد، در قرآن به چشم نمی خورد.

بهترین پاسخ برای این اشکالات، خود آیات قرآن کریم است. بنابر آیات قرآن کریم حضرت موسی علیه السلام از جمله پیامبران اوالوالعزم است. نام ایشان ۱۳۶ بار در قرآن آمده و در ۲۰ سوره از قرآن از او سخن گفته شده و طولانی

ص: ۱۳۷۶

ترین قصه قرآن، جریان های مرتبط با آن حضرت می باشد و در جای جای قرآن کریم، به تناسب موضوع و هدف خاصی که وجود داشته، ماجراهای مربوط به ایشان از جمله الطاف خداوند به موسی (صافات/ ۱۲۲-۱۱۴)، اعطای نُه آیه به موسی (اسراء/ ۱۰۷ نمل/ ۱۴-۶)، ملاقات با خداوند (نمل/ ۱۴-۶)، مکالمه او با خدا (مریم/ ۵۲؛ نساء/ ۱۶۴)، پند و اندرزهای او به یهودیان (یونس/ ۸۴) و نفرین فرعونیان (یونس/ ۸۸) نقل شده است و چنین نیست که بیشتر قصه ها مربوط به مجادله وی با فرعون و جادوگران باشد. در قرآن از تولّد حضرت موسی علیه السلام، سخن به بیان آمده است و بسیاری دیگر از ماجراهای مربوط به جوانی حضرت و دوران نبوّت ایشان و پس از آن، چنان که البتّه در نقد اشکال اوّل برخی از این آیات ذکر شد.

مطلب دیگری که در کلام وات به چشم می خورد و موجبات تعجب خواننده را فراهم می سازد، این است که ایشان ادّعا می کند که هیچ بیان روشنی که نشانگر رسالت حضرت موسی علیه السلام در نجات قوم بنی اسرائیل از حالت نزدیک به بردگی در مصر و به سرانجام آوردن آنها باشد، به چشم نمی خورد.

سؤال مطرح این است که آیا به راستی، ایشان همه آیات قرآن را مطالعه نموده اند و بعد چنین ادّعایی را طرح ساخته اند در حالی که هر فردی که شروع به قرائت قرآن می کند، پس از سوره حمد، اوّلین سوره ای که با آن مواجه می شود، سوره بقره است و می بیند که در این سوره، به صراحت از آزار و اذیت هایی یا شده که نسبت به قوم بنی اسرائیل وارد می شد و آنان را تا حدّ بردگی پیش برده بود. همچنین از نجات این قوم با لطف الهی و به واسطه ی حضرت موسی علیه السلام سخن به میان آمده است: **وَ إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ * وَ إِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَ أَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (بقره/ ۵۰-۴۹).**

در تفسیر این آیه چنین آمده است: «در اینجا خداوند نعمت هایش بر بنی اسرائیل را به طور مشروح بیان نموده و می فرماید: «به یاد آورید وقتی که شما را از قوم فرعون و پیروانش نجات دادیم که شما را به کارهای سخت و می داشتند». درباره اینکه آنان دچار چه نوع شکنجه و عذابی بودند که خدا نجاتشان داد، و جوهی بیان شده است: ۱. همان طور که خود آیه بیان می کند کشتن فرزندان و زنده نگه داشتن زنان آنان؛ ۲. اعمال شاقّه ای که به آنان تکلیف می کردند و از آن جمله آنان را صنف صنف کرده و هر صنف را به کاری و می داشتند: یک صنف خدمتگزار و صنفی دیگر کشت کار و همین طور اگر افرادی توانایی و صلاحیت کار نداشتند، بر آنها جزیه قرار می دادند. علاوه بر آن، فرزندانشان را می کشتند و زنانشان را زنده نگه می داشتند؛ لذا در سوره ابراهیم جمله «يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ» به ما قبل خود که «يسومونكم سوء العذاب» باشد با «واو» عطف شده است و این عطف نشان می دهد که آن دو یکی نبود؛ یعنی هم شکنجه و اعمال شاقّه و هم کشتن فرزندان هر دو بوده است. نیز گفته اند: یعنی بدانید اینکه خداوند شما را از شرّ فرعون و یارانش نجات داد، نعمت بزرگی بود» (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۰: ۱/۱۶۷). طبیعتاً بزرگ ترین لطف خداوند درباره قوم یهود این بوده که آنان را از زیر یوغ و ستم فرعونیان نجات داده است. مطلبی که در قرآن با تعبیر **وَ إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ (۲)** آمده است (گواهی، ۲۵۶).

نکته پنجم

آخرین ایراد وات بر قصه های قرآن، این است که «از روی قرآن، مشاهده ی چگونگی ارتباط بین اجزاء قصه ها به

چشم نمی خورد». وی دلیل آن را حذف برخی از رخدادهای داستان‌ها توسط قرآن می‌داند و مثال‌هایی نیز در این باره ذکر می‌کند. از جمله حذف جریان فراخوانی حضرت ابراهیم علیه السلام به ترک موطن اصلی خود، سکنی گزیدن بنی اسرائیل در مصر و....

از آنجا که همه این مسائل تحت یک اشکال کلی و با عنوان «حذف جزئیات قصه در قرآن»، پیش از این مورد نقد و بررسی قرار گرفت، از پرداختن مجدد به آن پرهیز می‌شود و تنها به یک نکته اشاره می‌شود و آن تکرار این مطلب مهم است که قرآن کریم، کتاب قصه‌گویی یا تاریخ‌نگاری نیست که تمام جریان‌ها را جزء به جزء تعریف کند.

با وجود این، اکثر مثال‌هایی که وات از آنها به عنوان دلیلی بر وجود حذف در قصص قرآن استفاده نموده، از جمله رخدادهایی است که در قرآن حداقل اشاره‌ای به آن شده است و چنین نیست که به طور کلی در قرآن نیامده باشد.

در ادامه، تنها به بررسی یک نمونه از مثال‌هایی که ایشان به آن استناد جسته، می‌پردازیم و آن «حذف ماجرای حضرت ابراهیم علیه السلام در ترک موطن اصلی خود» می‌باشد.

درست است که این جریان به شکل مفصّل در قرآن نیامده، ولی سوره صافات به آن اشاره شده است؛ آنجا که حضرت ابراهیم علیه السلام پس از رهایی از آتش فرعونیان می‌فرماید: وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ (صافات / ۹۹)؛ «و [ابراهیم] گفت: من به سوی پروردگارم رهسپارم، زودا که مرا راه نماید».

در تفاسیر به نقل از ابن عباس آمده که منظور حضرت ابراهیم علیه السلام این بوده که «من مهاجر هستم به سوی پروردگارم که از دیار کافران هجرت کرده و به سرزمینی که خدایم امر نموده، بروم و آن، سرزمین مقدس است» (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۰: ۱۸/۲۱).

در تفسیر المیزان آمده است: «در حقیقت جمله وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ خلاصه‌ای است از گفتار مفصّلی که قبلاً با آزر داشت و به وی فرموده بود: وَاعْتَرِضْكُمْ وَ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ ادْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا (مریم / ۴۸) و از این آیه معلوم می‌شود که مراد آن جناب از اینکه گفت: به سوی پروردگارم می‌روم، رفتن به محلی است خلوت تا در آنجا با فراغت به حاجت علیه السلام خواهی از خدا و عبادت او پردازد و آن محل، عبارت بود از سرزمین بیت المقدس» (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۳۷۴: ۲۲۸/۱۷).

چنانچه ملاحظه می‌شود، در قرآن کریم از مهاجرت حضرت ابراهیم علیه السلام از وطنش یاد شده است. هر چند به شکل مفصّل به همه جریان‌های مرتبط با این مهاجرت پرداخته است. این اصلاً نمی‌تواند ایرادی برقرآن باشد. آیا اگر قرآن کریم همچون تورات به ذکر جزء جزء این مهاجرت می‌پرداخت و خرافاتی را که در کتاب تحریف شده یهودیان آمده، بیان می‌کرد، دیگر منزه از این اشکال بود؟ در تورات درباره این مهاجرت مطالبی آمده که با مقام عصمت حضرت ابراهیم علیه السلام اصلاً سازگار نیست. در این کتاب آمده است: «چون کنعان دچار قحط و خشکسالی شد، ابراهیم علیه السلام و همسرش سارا (ساره) که زنی بسیار زیبا و نیکوروی بود، راهی مصر شدند. چون به نزدیک مصر رسیدند، ابراهیم علیه السلام

به سارا گفت: [چون تو بسیار زیبا و نیکورویی] اگر مصریان دریابند که تو همسر منی، برای دستیابی به تو مرا خواهند کشت و تو را زنده نگه خواهند داشت. پس چه بهتر که تو نگویی همسر منی، بلکه خود را خواهر من بنامی تا به خاطر تو مرا نیز گرامی دارند و آسیبی نرسانند و سارا پذیرفت. چون به مصر رسیدند، آنچه

ص: ۱۳۷۸

ابراهیم علیه السلام پیش بینی کرده بود، روی داد؛ یعنی مصریان شیفته زیبایی سارا شدند و او را که ابراهیم علیه السلام، خواهر خود خوانده بود، به کاخ فرعون بردند، فرعون او را پسندید و به زنی گرفت و به خاطر او ابراهیم را نیز گرامی داشت یا اینکه بلاهای پیاپی، فرعون و سرای او را فرا گرفت، چنان که ابراهیم را نزد خود خواند و او را سرزنش کرد که «چرا نگفتی سارا همسر توست تا من او را به زنی نگیرم.» سپس فرمان داد ابراهیم علیه السلام و همسرش را از مصر برانند، ولی به وی اجازه داد تا آنچه را در پیش بدو بخشیده بود، همراه برد» (گلن، کتاب مقدس، ۲۰۰۲ م، باب ۱۲، آیات ۱۰-۲).

بیومی مهران در این باره می نویسد: «خدا می داند و فرشتگان گواهند که من حَتّی از نقد و ردّ این تهمت زشتی که نویسنده سفر پیدایش به ابراهیم بسته است، سخت بیزارم. یاوه ای که هیچ کس حَتّی پست ترین مردم، آن را برای خویش و آبروی خویش نمی پسندد تا چه رسد که آن کس پیامبر خدا و دوست بزرگوار او باشد» (بیومی مهران، بررسی تاریخی قصص قرآن، ۱۳۸۳: ۱/۱۱۲).

لازم به ذکر است که داستان گرفتاری ساره، از جمله مطالبی است که در قرآن نیامده، ولی در تورات، تواریخ و روایات اهل سنت و شیعه به اختصار و تفصیل نقل شده است. البته در اینجا مطلبی به ویژه در روایات اهل سنت، صحیح بخاری و دیگران به چشم می خورد که مناسب با مقام پیامبری مثل ابراهیم خلیل الرحمان نیست. مانند اینکه وقتی از ابراهیم علیه السلام پرسیدند: این زن چه نسبتی با تو دارد؟ وی گفت: خواهر من است... و این را دروغی از ابراهیم دانسته و در صدد تأویل آن بر آمده اند، در حالی که در روایات شیعی اثری از آنها دیده نمی شود (رسولی محلاتی، تاریخ انبیاء، ۱۳۸۸: ۲۲/۱۵۴).

اما کلینی رحمه الله در این باره روایتی از امام صادق علیه السلام نقل کرده و در آن به اصل جریان اشاره نموده است که وقتی از ابراهیم علیه السلام در مورد نسبتش با ساره می پرسند، می گوید که او دختر خاله و همسر من است و جزئیات دیگری که در آنجا نقل شده است (صدوق، روضه کافی، بی تا: ۲۲۳/۲).

نتیجه

داستان های زیبای قرآن، به دلیل هدف، شکل و محتوای خاصی که دارند، توجه بسیاری از محققان را به خود جلب کرده است که از آن جمله می توان به مستشرقان اشاره کرد. مستشرقان در اصطلاح امروزی بین مجامع علمی اسلامی، به اسلام شناسان غیر مسلمانی گفته می شود که دنبال شناخت اعتقادات و باورهای مسلمانان و ریشه های آن، یعنی قرآن و سنت می باشند که مجموعه تلاش هایشان را با اهداف و اغراض خاصی همچون علمی، تبشیری، استعماری، متزلزل ساختن باورهای مسلمانان و... انجام می دهند.

یکی از اشکالات عمده که به قصص قرآنی وارد ساخته اند، روشی است که قرآن کریم در پرداختن به قصه ها اتخاذ نموده است؛ مثلاً ایشان اشکال کرده اند که چرا در برخی از این داستان ها تسلسل زمانی رعایت نشده است یا اینکه چرا در بعضی از آنها تکرار دیده می شود و چرا قرآن جزئیات بسیاری از قصص را بیان نکرده و روش داستان های عهدین را در پیش نگرفته است. در پاسخ باید گفت این هنر قرآن است که یک شیوه منحصر به فرد در پرداختن به قصص دارد که چون داستان های واقعی را با اهداف خاص تربیتی و آموزشی بیان می کند، گاه در نقل آنها خط سیر تاریخی را در هم می شکند و به

تناسب هدف خاصی که از روایت آن دارد، تنها به یک برش خاص از داستان اشاره

ص: ۱۳۷۹

می کند بدون در نظر گرفتن زمان وقوع آن جریان و گاه در جای دیگری به تناسب هدف دیگری همان داستان یا برش دیگری از آن را بیان می کند. در این شیوه ممکن است تسلسل زمانی از بین برود، اما هیچ آسیبی به اصل قصه و هدفی که از بیان آن وجود داشته، زده نمی شود، بلکه یک شیوه خاصی در نقل داستان است که امروزه مورد توجه و استفاده بسیاری از داستان نویسان قرار گرفته است.

در مورد علت حذف جزئیات داستان ها نیز باید گفت که قرآن کتاب داستان سرایی نیست که بخواهد همچون سایر کتب به جزئیاتی که هیچ تأثیری در هدف و نتیجه ندارند، پردازد و این نه تنها ایرادی بر آن نیست، بلکه از جمله محاسن داستان های قرآن است که به حذف زوائد پرداخته و در عین حال به هدف خود از نقل داستان یعنی عبرت آموزی رسیده است.

پی نوشت ها

(۱) سوره هایی که نولدکه مربوط به دوره سوم مکی می داند، از این قبیل اند: سجده، فصلت، جاثیه، نحل، روم، هود، ابراهیم، یوسف، غافر، قصص، زمر، عنکبوت، لقمان، شوری، یونس، سبأ، فاطر، اعراف، احقاف، انعام، رعد.

(۲) این تعبیر، علاوه بر آیه ۴۹ سوره بقره، در آیات دیگری نیز مورد تأکید قرار گرفته است؛ مانند اعراف / ۱۴۱؛ ابراهیم / ۶؛ انعام / ۶؛ انفال / ۱۳۶؛ اسرا / ۵۴؛ شعراء / ۶۶ و ۶۳؛ زخرف / ۵۵؛ دخان / ۱۷.

ص: ۱۳۸۰

- رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دارالذکر، ۱۳۸۴ ش.
- اسکندرلو، محمدجواد، پاسنگ، حیدر، مقاله «بررسی دیدگاه مستشرقان در مورد سیره و تاریخ نگاری»، مجله تخصصی قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۱۳، ۱۳۹۱ ش.
- امین، سیده نصرت، (بانوی اصفهانی)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
- بستانی، محمود، پژوهشی در جلوه های هنری داستان های قرآن، مشهد مقدس: بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۴ ش.
- بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه دکتر محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- بیومی مهران، محمّد، بررسی تاریخی قصص قرآن، ترجمه: سید محمّد راستگو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- پروینی، خلیل، تحلیل عناصر ادبی و هنری داستان های قرآن، تهران: انتشارات فرهنگ گستر، ۱۳۷۹ ش.
- جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ ش.
- جعفری، یعقوب، سیری در علوم قرآنی، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۳ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم: اسراء، چاپ ششم، ۱۳۸۹ ش.
- حسینی، سیدابوالقاسم، مبانی هنری قصه های قرآن، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۷۷ ش.
- حسینی، محمّد، ریخت شناسی قصه های قرآن، تهران: شمشاد، ۱۳۸۲ ش.
- خویی، سید ابوالقاسم، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ترجمه: محمد صادق نجمی و هاشم هاشم زاده هریسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
- الحکیم، سید محمّد باقر، علوم القرآن، بغداد: انتشارات مجمع علمی اسلامی، بی تا.
- رسولی محلاتی، سید هاشم، تاریخ انبیاء (قصص انبیاء از آدم تا خاتم)، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، تفسیر قرآن مهر، قم: عصر ظهور، ۱۳۸۹.

زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۹۱ ق.

زمانی، محمد حسن، مستشرقان و قرآن (نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن)، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.

سید قطب، در سایه ی قرآن، ترجمه ی احمد آرام، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۴۴ ش.

صدوق، محمد بن علی بن حسن، روضه کافی، ترجمه ی رسولی محلاتی، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.

طباره، عقیف عبدالفتاح، مع الانبیاء فی القرآن الکریم، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ هفدهم، ۱۹۸۹ ق.

طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر نشر اسلامی چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.

ص: ۱۳۸۱

طبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مترجمان حسین نوری، محمّد مفتوح، تحقیق: رضا ستوده، تهران: انتشارات فرهانی، ۱۳۶۰ ش.

طوسی، محمّد بن حسین، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالاحیاء التراث العربیه، بی تا.

عبد ربّه، السید عبدالحافظ، بحوث فی قصص القرآن، بیروت: دارالکتب البنانی، بی تا.

فتح اللهی، ابراهیم، متدولوژی علوم قرآنی، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۸.

فروردین، عزیزه، زیبایی شناسی هنری در داستان های قرآن، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.

فعالی عراقی نژاد، حسین، داستان های قرآن و انبیاء در المیزان، تهران: نشر سبحان، چاپ دوم، ۱۳۷۸.

گلن، ویلیام، کتاب مقدّس، شامل کتب: عهد عتیق و عهد جدید، بی جا: انتشارات ایلام، چاپ سوم، ۲۰۰۲ م.

محمّدالمطعنی، عبدالعظیم ابراهیم، خصائص التعبير القرآنی و سماته البلاغیه (ویژگی های بلاغی بیان قرآنی)، ترجمه دکتر سید حسین سیدی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۸ ش.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

معارف، مجید، «روش قرآن در طرح وقایع و سرگذشت های تاریخی»، مجله صحیفه مبین، ۱۳۸۵ ش شماره ۳۹.

معرفت، محمّد هادی، علوم قرآنی، تهران: انتشارات التمهید، ۱۳۶۹ ش.

ملبوبی، محمّد تقی، تحلیلی نو از قصص قرآن، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.

میر، مستنصر، ادبیات قرآن، ترجمه محمّد حسن محمّدی مظفر، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷ ش.

وات، ویلیام موننگمری، حقیقت دینی دوران عصر ما، ترجمه اسدالله آزاد، تهران: انتشارات کتابدار، ۱۳۷۴ ش.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

