



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

فکر و تمدن قرآن

سال اول / شماره ۲ / تابستان ۱۳۹۰
شماره شابک الکترونیکی: ۹۷۸۶۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰
فصلنامه علمی



مجلس شورای اسلامی ایران

مبارک‌آبادی، سید محمدباقر، ترجمه و تدوین

از مجموعه آثار: اندیشه‌ها و تفکرات

پهنا یون، تهران

ترجمه و تدوین: سید محمدباقر مبارک‌آبادی

مطهر، تهران

تیرماه ۱۳۹۰

پیشگام، تهران، چاپخانه سید محمدباقر مبارک‌آبادی

آیا تاکیه بر کربلای معلوم است؟

پهنا، تهران

اسفند ماه ۱۳۹۰

نگار، تهران، چاپخانه سید محمدباقر مبارک‌آبادی

آیات‌های الهامی و انجمنی (آیا تاکیه بر معلوم است؟)

مطهر، تهران

تیرماه ۱۳۹۰

موانع و موانع تحقق باورهای دینی در فرهنگ

مطهر، تهران، چاپخانه سید محمدباقر مبارک‌آبادی

مطهر، تهران، چاپخانه سید محمدباقر مبارک‌آبادی

مطهر، تهران، چاپخانه سید محمدباقر مبارک‌آبادی

وادی، تهران، چاپخانه سید محمدباقر مبارک‌آبادی

مطهر، تهران، چاپخانه سید محمدباقر مبارک‌آبادی

مطهر، تهران، چاپخانه سید محمدباقر مبارک‌آبادی

مطهر، تهران، چاپخانه سید محمدباقر مبارک‌آبادی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قرآن فرهنگ و تمدن

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپی:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
قرآن فرهنگ و تمدن	۹
مشخصات کتاب	۹
اشاره	۹
فصلنامه علمی «قرآن، فرهنگ و تمدن»	۱۱
فهرست	۱۴
مبانی فکری هندسه در هنر اسلامی (از دیدگاه قرآن، احادیث، فلاسفه)	۱۵
اشاره	۱۵
۱-مقدمه	۱۶
۲-پیشینه پژوهشی	۱۶
۳-روش پژوهش	۱۷
۴-کاربرد زبان نمادین در بیان مفاهیم هندسه	۱۷
۵-جایگاه هندسه از دیدگاه فلاسفه و حکما	۲۰
۶-مفاهیم رمزهای هندسی	۲۹
۷-رمزهای هندسی	۳۱
۸-رمز هندسی نقطه	۳۲
۹-رمز هندسی خط	۳۳
۱۰-رمز هندسی دایره	۳۴
۱۱-رمز هندسی کره	۳۵
۱۲-رمز هندسی مربع	۳۵
۱۳-رمز هندسی مکعب	۳۶
۱۴-رمز هندسی مثلث	۳۶
۱۵-مفهوم اشکال هندسی در هنر و معماری اسلامی	۳۸
نتیجه گیری	۴۰
کتابنامه	۴۱
درآمدی بر مؤلفه های تاریخ نگاری قرآن	۴۴
اشاره	۴۴
چکیده	۴۴
۱-مقدمه	۴۵
۲-تاریخ، روایتی از گذشته	۴۷
۳-اصول کلی حاکم بر تاریخنگاری (روایت تاریخ) در قرآن کریم	۴۷
اشاره	۴۷
۳-۱-تاریخ، ابزاری برای تحصیل سعادت	۴۸
۳-۲-حکمت آموزی و کسب معرفت، هدف قرآن از توجه به روایت گذشتگان	۴۸
۳-۳- جدا نبودن تاریخ از فلسفه تاریخ و حکمت تاریخی	۴۹
۳-۴- روایت تاریخی قرآن به مثابه تاریخ امروز	۵۰
۳-۵- قرآن و گزینش واقعیت های گذشته	۵۲
۳-۶-برهیز از غلو	۵۲
۳-۷-مطالعه احوال گذشتگان، راه شناخت انسان و معرفت نفس	۵۳
۳-۸-اصالت تعقل، به جای اصالت راوی	۵۳

۵۴	۹-۳-همنشینی گفتمان حکمی و گفتمان تجربی
۵۵	۱۰-۳-کسب مکارم اخلاقی، هدف از مطالعه تاریخ
۵۶	نتیجه گیری
۵۷	کتابنامه
۵۹	بررسی ویژگی های کارگزاران تمدن ساز در قرآن (با تأکید بر کارگزاران حکومت گر)
۵۹	اشاره
۵۹	چکیده
۶۰	۱-مقدمه
۶۲	۲-ادبیات تحقیق
۶۴	۳-تمدن سازی در قرآن
۶۵	۴-ویژگیهای تمدن سازان در قرآن
۶۵	اشاره
۶۵	۴-۱-ایمان و توحید
۶۸	۴-۲-اجتناب از استبداد و خودکامگی
۶۹	۴-۳-منطق نرم و مدارا با مردم
۷۰	۴-۴-اخلاق حسنه، مهربوری و مردم دوستی
۷۳	۴-۵-کارآمدی، مدیریت و قاطعیت
۷۵	۴-۶-تواناییهای علمی و جسمی
۷۷	۴-۷-تبدیل تهدیدها به فرصت ها
۷۸	۴-۸-اقامه عدالت
۷۹	۴-۹-ایمانت داری
۸۰	۴-۱۰-بهره مندی از هوش فرهنگی در نشر دین
۸۲	نتیجه گیری
۸۴	کتاب نامه
۸۹	تأثیر عنصر زیبایی شناسی قرآنی بر تقویت ارزش های انسانی و تمدنی (با تأکید بر مسئله شهرنشینی)
۸۹	اشاره
۹۰	طرح مسئله
۹۱	مفهوم شناسی زیبایی و زینت
۹۲	۱-تأثیر کلام قرآن در تأسیس زیبایی شناسی اسلامی
۹۵	۲-تقویت تمدن انسان در قالب زیبایی شناسی قرآن
۱۰۰	۳-آثار تمدنی زیبایی شناسی در قرآن کریم
۱۰۰	اشاره
۱۰۲	۳-۲-تاسیس مدارس و مراکز برای آموزش زیبایی شناسی محیطی
۱۰۳	۳-۳-فساد نکردن در زمین
۱۰۴	۳-۴- پیروی از مطالعات اسلامی در خصوص احداث ساختمان ها، عمارتها و منازل
۱۰۸	نتیجه گیری:
۱۰۹	کتابنامه
۱۱۲	عوامل و موانع تعمیق باورهای دینی در فرهنگ عمومی جامعه
۱۱۲	اشاره
۱۱۲	چکیده
۱۱۳	۱-مقدمه

۱۱۴	۲- هدف و ضرورت تحقیق
۱۱۴	۳- مبانی نظری تحقیق
۱۱۴	اشاره
۱۱۵	۳-۱- رویکرد مردم‌شناختی به دین و باورهای دینی
۱۱۶	۳-۲- رویکرد طبیعت‌گرایانه به دین و باورهای دینی با پیشرفت علوم در قرن نوزدهم و بیستم میلادی، چنین ادعا شد که علوم طبیعی باید نقش بارزتری در زندگی جوامع ایفا کنند؛ همین تفکر در مورد فلسفه دین نیز مد نظر قرار گرفت. اندیشمندان طبیعت‌گرا به نتایج این نوع نگرند
۱۱۶	۳-۳- رویکرد اخلاقی به دین و باورهای دینی
۱۱۷	۳-۴- رویکرد جامعه‌شناسی به دین و باورهای دینی
۱۱۸	۳-۵- رویکرد به دین در ایران معاصر
۱۱۸	اشاره
۱۱۹	۳-۲-۱- رویکرد منشی
۱۱۹	۳-۲-۵- رویکرد عاطفه‌گرایی
۱۱۹	۳-۲-۳- رویکرد طبیعت‌گرایی
۱۲۰	۳-۲-۴- رویکرد خردورزی
۱۲۰	۴- رویکرد به دین در اندیشه شهید مطهری
۱۲۳	۵- عوامل تعمیق باورهای دینی از دیدگاه شهید مطهری
۱۲۷	۶- موانع تعمیق باورهای دینی در جامعه
۱۲۷	اشاره
۱۲۷	۶-۱- علم‌زدگی
۱۲۸	۶-۲- فلسفه‌های انسانی و مکتب‌های اجتماعی
۱۲۹	۶-۳- روشنفکران دینی
۱۲۹	اشاره
۱۳۰	۶-۱-۱- ارجاء
۱۳۱	۶-۲-۲- جبرگرایی
۱۳۱	۶-۳-۳- تقیه
۱۳۲	۶-۴-۳- محبت اولیاء الله
۱۳۲	نتیجه‌گیری
۱۳۳	کتابنامه
۱۳۵	برنامه‌ریزی و طراحی الگوی قرآنی «شهر طیب» منطبق با گام دوم انقلاب، در تحقق کالبدی تمدن‌سازی نوین اسلامی
۱۳۵	اشاره
۱۳۵	چکیده
۱۳۶	مقدمه
۱۳۹	۱- پیشینه تفکر آرمان‌شهری در تمدن‌های بشری
۱۴۲	۲- هویت و ماهیت واقعی شهر اسلامی
۱۴۳	۳- وضعیت امروز شهرهای جهان اسلام، از جمله ایران
۱۴۴	۴- شهر از دیدگاه مقام معظم رهبری حضرت آیه الله خامنه‌ای (مدظله)
۱۴۵	۵- چگونگی تکوین تمدن نوین اسلامی، متناسب با گام دوم انقلاب، با شکل‌گیری شهر اسلامی طیب
۱۴۶	۶- حلقه مفقوده در تعریف و تولید ساختارهای تمدن نوین اسلامی
۱۴۶	۷- روند شکل‌گیری جامعه دینی و تمدن منبعث از آن
۱۴۸	۸- روش‌شناسی پژوهش
۱۴۸	اشاره
۱۴۹	۸-۱- گزینش مفهوم شهر اسلامی

۱۴۹ اشاره
۱۴۹ ۸-۱-۱- نقد واژه شهر اسلامی
۱۵۰ ۸-۱-۲- انتخاب مفهوم «شهر طیب»
۱۵۲ ۸-۲- شاخص های شهر و شهرسازی و معماری اسلامی:
۱۵۲ اشاره
۱۵۲ ۸-۱-۲- مبنای تدوین شاخص ها و سنجه های شهر طیب
۱۵۴ ۸-۲-۲- مراحل و نحوه شاخص سازی مدل اجرایی شهر طیب
۱۵۴ ۸-۲-۳- مصاحبه با خبرگان به روش دلفی در تلفیق و تدقیق نهایی کلان شاخص های تحقق شهر طیب
۱۵۸ ۸-۲-۴- الگوی اجرایی برنامه ریزی بازآفرینی شهر طیب اسامی- ایرانی:
۱۶۱ نتیجه گیری
۱۶۲ کتاب نامه
۱۶۶ الأسس الفكرية للهندسة في الفن الإسلامي
۱۶۶ اشاره
۱۶۶ خلاصه
۱۶۷ مقدمة في المكونات التاريخية للقرآن
۱۶۷ اشاره
۱۶۷ خلاصه
۱۶۸ دراسة خصائص صانعو الحضارة في القرآن
۱۶۸ اشاره
۱۶۸ خلاصه
۱۶۹ أثر الجماليات القرآنية في تقوية القيم الإنسانية والحضارية
۱۶۹ اشاره
۱۶۹ خلاصه
۱۷۰ عوامل ومعوقات تعميق المعتقدات الدينية في الثقافة العامة للمجتمع
۱۷۰ اشاره
۱۷۰ خلاصه
۱۷۱ تخطيط وتصميم النموذج القرآني «المدينة الفاضلة» وفق الخطوة الثانية للثورة في التحقّق المادي للحضارة الإسلامية الحديثة
۱۷۱ اشاره
۱۷۱ خلاصه
۱۷۵ Abstract
۱۷۸ درباره مرکز

سال اول / شماره 4 / تابستان 1400

شماره شایا الکترونیک: 33562783

فضل نامه علمی

دانشگاه علوم قرآنی اصفهان

*مبانی فکری هندسه در هنر اسلامی (از دیدگاه قرآن احادیث فلاسفه)

زهرا شعبانیان

*در امدی بر مولفه های تاریخ نگاری قرآن

یعقوب پناهی

مریم صبری

*بررسی ویژگی های کارگزاران تمدن ساز در قرآن (با تاکید بر کارگزاران حکومتگر)

زهرا سلیمانی

اصغر منتظرالقائم

*تاثیر عنصر زیبایی شناسی قرآنی بر تقویت ارزش های انسانی و تمدنی (با تاکید بر مسئله ی شهر نشینی)

علیرضا کاوند

عوامل و موانع تعمیق باور های دینی در فرهنگ عمومی جامعه (مطالعه موردی رویکرد شهید مطهری به دین با تکیه بر آیات قرآن کریم)

سید مصطفی طباطبایی

*برنامه ریزی و طراحی الگوی قرآنی «شهر طیب» منطبق با گام دو انقلاب در تحقیق کالبدی تمدن سازی نوین اسلامی

احسان خیام باشی

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2

فصلنامه علمی «قرآن، فرهنگ و تمدن»

دانشکده علوم قرآنی اصفهان (دولت آباد)

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

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سید احمد سجادی جزی

سر دبیر: دکتر محمدعلی چلونگر

مدیر داخلی: سید مصطفی طباطبایی

اعضای هیئت تحریریه

دکتر محمدعلی چلونگر: استاد گروه تاریخ و ایران شناسی دانشگاه اصفهان

دکتر نصراله شاملی؛ استاد گروه عربی دانشگاه اصفهان

دکتر نعمت الله صفری فروشانی؛ استاد مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعه المصطفی العالمیه

حجت الاسلام دکتر محمدعلی مهدوی راد، دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

حجت الاسلام دکتر سید محمد نقیب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

حجت الاسلام دکتر رحمان عشریه: دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دکتر روح الله ناظمی؛ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

اعضای هیئت تحریریه بین الملل

دکتر عمار عبودی محمد حسین نصار: استاد گروه تاریخ دانشگاه کوفه

دکتر هادی عبد النبي محمد التمیمی: استاد دانشگاه اسلامی نجف اشرف

مترجم عربی: صبیح فرجی علوی

مترجم انگلیسی: سعید حجارپور

صفحه آرا: نجمه عکاف زاده

طراح جلد: زینب ناجی

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

تلفن: 03145850771 داخلی: 109

ایمیل: qcc@quran.ac.ir شاپا الکترونیکی:

شیوه نامه نگارشی مقالات در سایت فصلنامه WWW.qcc.quran.ac.ir

ص: 3

مبانی فکری هندسه در هنر اسلامی (از دیدگاه قرآن، احادیث، فلاسفه)

زهرا پور شعبانیان ... 6

درآمدی بر مؤلفه های تاریخ نگاری قرآن

یعقوب پناهی - مریم صبری ... 34

بررسی ویژگی های کارگزاران تمدن ساز در قرآن (با تأکید بر کارگزاران حکومتگر)

زهرا سلیمانی - اصغر منتظر القائم ... 48

و تأثیر عنصر زیبایی شناسی قرآنی بر تقویت ارزش های انسانی و تمدنی (با تأکید بر مسئله شهرنشینی)

علیرضا کاوند ... 76

عوامل و موانع تعمیق باورهای دینی در فرهنگ عمومی جامعه (مطالعه موردی: رویکرد شهید مطهری به دین، با تکیه بر آیات قرآن کریم)

سید مصطفی طباطبایی ... 98

برنامه ریزی و طراحی الگوی قرآنی «شهر طیب» منطبق با گام دوم انقلاب، در تحقق کالبدی تمدن سازی نوین اسلامی

احسان خیام باشی ... 120

چکیده مقالات (عربی) ... 149

چکیده مقالات (انگلیسی) ... 156

ص: 5

حکمت معنوی و عرفان اسلامی در راستای توجه به ذات حق تعالی شکل گرفته است؛ مفاهیم عرفان اسلامی در ذات عالم هستی، رجوع به اسم «الله اکبر» دارد و حکمت بهره‌گیری از رمزهای هندسی، نمایش معنوی صورتهای نمادین و مثالی امر متعالی است، که کمال مطلوب و نامتناهی را مجسم می‌کند. این صورت‌های نمادین، رمزهای هندسی موجود در تناظر عوالم هستند، که برقراری نوعی ارتباط با امر ماورایی و ناشناخته را برای انسان امکان‌پذیر می‌سازد و هدف غایی آنها تجلی وحدت در ساحت کثرت و دستیابی به تفکر توحیدی است. برای هنرمندان مسلمان نیز، نحوه ظهور ارکان توحید، در لایه‌های پنهان رمز و رازهای هندسی نهفته است. نوشتار حاضر پژوهشی بنیادی - نظری است که با رویکردی فلسفی، دینی و هنری و به شیوه توصیفی - تحلیلی و مستند به منابع مکتوب انجام می‌شود؛ هدف آن نیز شناخت جایگاه هندسه در مفاهیم فکری و هنری تمدن‌های اسلامی است.

واژگان کلیدی: هندسه، فلسفه، قرآن، رمزهای هندسی، هنر اسلامی

از دیدگاه حکمت و دین - که ارتباط نزدیکی با هم دارند. منشأ هنر، انسانیت انسان است. به عقیده فلاسفه و حکما، انسان دارای نفس ناطقه است؛ دارای روحی مجرد است که به درجه تجرد رسیده و غیرمادی است و هر آنچه که به درجه تجرد برسد، خلاق است و آفرینش دارد. هنگامی که روح انسان به درجه تجرد برسد، به حقایق و صور معقول (علم) پیدا میکند و این «علم» می تواند منشأ آفرینندگی و عمل گردد. از دیدگاه عرفانی و دینی، انسان هنرمند است؛ زیرا مظهر اسما و صفات الهی است و همه اسما و صفات به صورت بالقوه در ذات انسان وجود دارد. روح انسان دارای جوهری الهی و برخوردار از قوه آفرینندگی است؛ هنرمند سعی می کند به حقایقی که در نفس او هستی دارد عینیت ببخشد و بر مبنای آن، به آفرینش بپردازد. بدین سان، هنر او مظهر آفرینندگی و خلاقیت می شود. هنر اسلامی که در راستای دین شکل می گیرد، دارای کلیت و شمول است و این اصول و مبادی مشترک را در همه ادیان مقدس می توان مشاهده کرد. ویژگی بی نظیر هنر دینی که بسیار اساسی است و در تمام انواع هنرهای دینی وجود دارد، جنبه رمزی و تمثیلی آن است. هنر دینی مبتنی بر نمادگرایی است. نمادگرایی (1) در هنر دینی بر پایه نظام وجود شکل می گیرد و یک حقیقت وجودی است که در تمام مراحل وجود تمثیل پیدا می کند. بنابر تعبیر عرفانی، اسما و صفات الهی در تمامی عالم و در تمامی مراتب وجود تجلی دارد. در حقیقت، هر چیزی در عالم، مثالی از یک حقیقت برتر است و میان عوالم مختلف تناظر هندسیو توافق وجود دارد. هنر دینی مبتنی بر وجود تناظر هندسی میان حقایق وجودی ما بعد الطبیعه و الهی است. در سمبل های این هنر نوعی شفافیت وجود دارد، که به صورت آینه ای، حقایق و رای خود را نشان میدهد. به تعبیر عرفا، این هنر مظهر ظهور حقیقت است و در آن حقایق متعالی متجلی می شود. با بررسی اشکال هندسی موجود در طبیعت، میتوان معانی عمیق نهفته در و رای شکل گیری آن را درک کرد؛ که این خود حکمت شکل گیری هنر اسلامی است.

2- پیشینه پژوهشی

منابع مطالعاتی بر مبنای طرح پژوهش، در گروه های مختلف جای گرفته است: گروه اول شامل کتابهای فلاسفه و عرفای مسلمان مانند ابن سینا (1360)، ابن عربی (1386)،

ص: 7

ابوریحان بیرونی (1386)، اخوان الصفا (1957 م.) و فارابی (1387) است. این بزرگان در بررسی تناظر و نظم عالم هستی، به مفاهیم مرتبط با هندسه اشاره داشته اند. گروه دوم شامل منابع متفکران و فلاسفه اروپایی مانند افلاطون (1360)، کاپلستون (1375)، بوکهارت (1390) و گنون (1392) است. گروه سوم شامل منابع معاصر فلسفه اسلامی مانند ستاری (1376)، اردلان و بختیار (1392) است. گروه اخیر به هندسه عالم و هنرهای اسلامی اشاره داشته و آن را نماد وحدانیت خداوند در عرفان، فلسفه و هنر اسلامی عنوان کرده اند. در هر یک از منابع فوق، هندسه از دیدگاههای مختلفی بیان شده است. مقاله حاضر می‌کوشد به صورت جامع و تطبیقی، مفهوم هندسه و تناظر عالم هندسی را عنوان کند.

3- روش پژوهش

این نوشتار، پژوهشی بنیادی - نظری، با رویکردی فلسفی، دینی و هنری است و درصدد است به شیوه توصیفی - تحلیلی و مستند به منابع مکتوب حاصل از مطالعات کتابخانه‌ای، زمینه‌های فکری هندسه را در گستره وسیع تفکرات فلاسفه و دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان مشخص کند.

4- کاربرد زبان نمادین در بیان مفاهیم هندسه

*کاربرد زبان نمادین در بیان مفاهیم هندسه (1)

اهل کشف و تحقیق، تجلیات کلی حق را به پنج «حضرت» و چهار تنزل» تقسیم کرده اند: حضرت اول هویت غیب مطلق یا حضرت احدیت است، که آن را «تعیین اول» نامیده اند. در این مقام، حق تعالی از ذات خود به ذات خود تجلی فرمود و بدان تجلی در خود نفس رحمانی ظاهر کرد و جمیع اعیان ثابت در این حضرت به صورت عقلی هویدا شد (2). حضرت دوم لوح المحفوظی است، که نفس ناطقه و عالم امر است و عالم او را عالم ملکوت (3) خوانند. این نفس ناطقه به اعتبار ادراک کلیات و تجرد، «عقل» و به اعتبار ادراک جزئیات و تعلق به اجرام سماوی، «نفس» است. این عالم را «ملکوت» خوانند

ص: 8

1- . هندسه ، دانستن اندازه ها است و چندی پک از دیگر و خاصیت صورتها و شکل ها که اندر جسم موجود است، فن حساب و هیات به واسطه هندسه استدلالی و برهانی می شود، و خاصیت برهان این است که مسائل و موضوعات جزئی را مبدل بکلی و امور گمانی و تخمینی را تبدیل به یقینی و تحقیقی می سازد، چرا که برهان جز به کلیات یقینی درست نمی شود (بیرونی، 1316 : 3)

2- پس شکوهمند و (پاك است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست، و به سوی اوست که بازگردانیده می شوید.)

3- (فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ ؕ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)؛ پس شکوهمند و (پاك است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست، و به سوی اوست که بازگردانیده می شوید.) (سوره یس / 83)

حضرت سوم حضرت لاهوت یا عالم مثال است. در آن عالم هریک از موجودات مجرد و غیر مجرد مثالی دارد، که با حواس باطن میتوان آن را ادراک کرد. کشف ارباب کشف در این عالم است. حضرت چهارم تنزل دیگری از عالم ملکوت به عالم ملک است و آن ظهور هویت حق در مظاهر صور مختلفه است. ابتدای این ظهور از عرش و کرسی شروع میشود و اجسام عنصری و صور مرکبات انتهای عالم ملک است. حضرت پنجم عالم انسان و آن آخرین مرتبه تنزلات است (پارسا، 1366، 42). تنزلات حق غیر از عالم مثال عبارت است از: عقل اول و مراتب آن از عقول مجرد، مرتبه نفوس منطبعه، صور مرکبات و صور انسانی است (همان، 43).

شیخ نجم الدین رازی در کتاب مرصاد العباد بیانی نظیر بیانات شارحان قصوص دارد و او نیز تجلی اول یا مبدأ موجودات، مخلوقات و ارواح انسانی را روح پاک محمدی میدانند؛ آنگاه عالم ملکوت که باطن جهان است؛ پس از آن از عالم ملک که ظاهر جهان را شامل میشود و سپس از عالم عناصر طبیعی و عالم انسان یاد می کند (رازی، 1352، 26-27). حق را سه جنت است: اول آن اعیان ثابت است، که حق بدان مستتر میشود و دیگر عالم ارواح و سوم عالم شهادت است. اعیان ثابت همان حضرت علمی است و عالم ارواح همان عالم عقل و حضرت اسمای خداوندی است و عالم شهادت همان عالم ملک و ملکوت و انسان است. بدین ترتیب، حکما مقام واحدیت و احدیت را ذات واجب می دانند، ولی عرفا مقام احدیت و واحدیت را خارج از مقام خلق و داخل در مقام تقدیر و علم می شمارند. به بیان دیگر، عرفا بر مبنای نظام خمسه الهی، نظام آفرینش را در تناظر هندسی عوالم سه گانه (عالم عقول، مثال، ماده) میدانند (پارسا، 1366، 43-44).

این عربی معرفت میان موجودات و عوامل سه گانه هستی را چنین توضیحی دهد: هر موجود، ممکن است در تناظر با این عوالم سه نوع معرفت داشته باشد: معرفتی که بر پایه عقل است (علم عقل)، معرفتی که بر مبنای احساس است (علم الاحوال) و معرفتی که بر پایه سر استوار است (علم الاسرار یا علم الهی) (اولوداغ، 1390، 78). این عربی معرفت را از منظر دیگر به چهار نوع: علم الهی، علم طبیعی، علم ریاضی و علم منطقی تقسیم می کند. او کسی را که این علوم را بداند حکیم (دانشمند) می نامد. اندیشه (عقل) و یا فیض الهی (الهام کشف) واسطه دست یافتن به این علوم است (همان، 85). این عربی عالم را آینه ای برای اسما و صفات الهی تصویر می کند و آدم را آینه دیگری، که صورتها و نقوش عالم در آن نمودار میگردد. این عربی عالم و آدم را

قرینه یکدیگر می‌داند. هرچه در عالم هست، در آدم نیز وجود دارد و هرچه در آدم وجود دارد، در عالم نیز هست. فرشتگان برای عالم در حکم قوای آدمی - مانند حس، خیال، عقل و وهم - هستند. بدین ترتیب، آدم را می‌توان نمودار جهان دانست و او را در برابر جهان که عالم کبیر است، عالم صغیر نامید. قرینه هرچه در عالم کبیر وجود دارد، در عالم صغیر نیز هست. هر موجودی در عالم، استحقاق و اهلیتی متناسب با خود دارد و در آن میان، آدم به عنوان انسان کامل بیشترین اهلیت را دارد (ابن عربی، 1386، 44).

افلاطون معتقد بود، واقعیت یا وجود باهر طبیعتی که ممکن است باشد وجود دارد و امکان ندارد وجود نباشد (کاپلستون، 1375، ج 1، 63). در نتیجه، هر نوع هندسه منطبق بر عالم «واقعی» است؛ یا از سوی دیگر، یک عالم مثالی مطابق با آن وجود دارد؛ به گونه‌ای که این نوع هندسه، انعکاس یا ادراک ذهنی آن است (همان، 342). هر آنچه که در عالم واقع وجود دارد، تجلی عالم مینو یا الوهیت است و حقایق متعالی از طریق صور رمزی نمایان میگردد؛ تا انسان به وحدت یا اتحاد با حق یا فنا در حق نائل آید (ستاری، 1376، 59).

اصل هماهنگی میان دو عالم خاک (محسوس) و مثال، رمز تناسب کیهانی میان این دو جهان است و رابطه تکمیلی و تئیمی میان دو جهان زیرین و زبرین را بیان می‌کند. جهان زیرین جلوه، سایه یا رمز جهان زبرین است و هیچ چیز در جهان خاک نیست که اصل ازلی و سرمدی آن در عالم افلاک نباشد. اصل هماهنگی می‌طلبد تا ناسوت مکمل لاهوت باشد؛ همچنین، رابطه تکمیلی و مکمل بودن ایجاب می‌کند تا یکی معکوس دیگری شود و مشخص است که این بیانی رمزی است (ستاری، 1392، 165). بدین ترتیب، رمزها موجب یا وسیله انتقال یا صعود ذهن از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر اما ناشناخته و غیبی است (ستاری، 1376، 7). رمزها نمودار وحدت تقریبی آرمانی و مطلوب همه انواع بیان است (همان، 50). به همین سبب، رمز مناسب ترین زبان برای بیان تجربه عرفانی - یعنی پیوستن مشروط به مطلق و محدود به نامحدود - و به طور کلی بیان هرگونه معنویت و تصویر مابعد الطبیعه و عالم ماوراء است و محال است که بیان تجربه دینی، از زبان رمزی بی‌نیاز باشد. بدین صورت، بیان تجربیات عرفانی مقتضی کاربرد رمز است؛ تا واقعیاتی را که فی ذاته برای بشر درک ناشدنی و دور از دسترس است، آشکار سازد (همان، 57).

نمادها خود تجلی خدایی امر مطلق در امر نسبی است. فرمهای نمادین، جنبه‌های محسوس حقایق فراطبیعی است (اردلان، 1392، 35). یک نماد امری وجودی است و اساس وجود بر نمادگرایی قرار دارد. قرآن مبتنی بر نمادگرایی است و از طریق مثال، یک قاعده و

اصل وجودی را برای انسان تبیین می کند؛ در نتیجه، می توان از معنای ظاهری به معنای حقیقی رسید. اصولاً نمادگرایی اساس خلقت و اساس وحی الهی است و هنر مبتنی بر علم نمادگرایی است. در هنر مقدس، هر چیزی رمز یک حقیقت برتر است؛ که انسان را به حقایق برتر هدایت میکند و به مثل اعلا میرساند و در نتیجه، باعث نوعی شهود محض می شود. بدین ترتیب، یک نماد امری حقیقی و وجودی است، که حقیقت را طبق یک قانون وجودی بیان می کند (اعوانی، 1375، 325).

این حقایق وجود دارند، چه انسان از آنها آگاه باشد یا نباشد. پس انسان نماد را خلق نمی کند، بلکه به وسیله آن دگرگون می شود. وجود نمادها از این تشابه معکوس پیروی می کند که «آن چه عالی ترین است، در آن چه دون ترین است انعکاس می یابد». دنیای دون یا همان دنیای مادی نه تنها دنیای ماورای خود، بلکه دنیای روح را منعکس می کند. دنیای روح در بالاترین درجه از سلسله مراتب، پایین تر از منشأ قرار می گیرد (اردلان، 392، 35).

5- جایگاه هندسه از دیدگاه فلاسفه و حکما

با ظهور طالس، تحول عظیمی در افکار یونانیان پدید آمد و حکمت از مذهب جدا شد. او نخستین دانشمندی بود که علم هندسه را از مصر به یونان برد (رشاد، 1365، ج 1، 181-182). در ذهن فیثاغوریان، میان تعاملات ریاضی و هندسی پیوند نزدیکی وجود داشت. آنان هندسه را مانند موسیقی از رشته های ریاضی می شمردند (همان، 204) و نخستین کسانی بودند که آن را گسترش دادند. از آنجا که فیثاغوریان در هندسه پرورش یافته بودند، پنداشتند که اصول آن اصول تمام اشیاء است (کاپلستون، 1375، ج 1، 43). از نظر آنها، اصول هندسه (عدد) ثابت و ابدی است و هیچگاه معدوم نمی شود. هدف نهایی هندسه آماده کردن ذهن و روح آدمی برای ادراک حرکات سیارات و کواکب بر اساس نظم و هماهنگی است (رشاد، 1365، ج 1، 203). در فلسفه فیثاغوریان اعداد اساس کائنات پنداشته میشد (همان، 199). فیثاغورث جهان را مشتق از اعداد میدانست و معتقد بود تمام موجودات از جمع و تفریق اعداد ریاضی و نسبت آنها با یکدیگر به وجود آمده اند. او کلیه نظامات را تابع قواعد عددی می پنداشت و هر موجودی را اعم از جسمانی و روحانی با یکی از اعداد تطبیق می داد (همان، 201). استعمال اعداد شکل دار (اعداد مربع و مستطیل) یا ارتباط اعداد با هندسه، به وضوح فهم این را که چگونه فیثاغوریان اشیا را به عنوان اعداد در نظر می گرفتند. و نه صرفاً به عنوان چیزهایی قابل شمارش، آسان تر می سازد.

آنان مفاهیم ریاضی خود را به قلمرو واقعیت مادی منتقل کردند (کاپلستون، 1375، ج 1، 46). ارسطو در این باره می گوید: «فیثاغورث چون سر و کارش مدام با اعداد ریاضی بود و بین اعداد ریاضی و اشیاء عنصری مشابهتی میدید، لذا معتقد بود که اعداد ریاضی اصل اشیا هستند.» (رشاد، 1365، ج 1، 201) تمامی اعداد از واحدی پدید آمده اند که آن واحد، مرکب از دو ضد (زوج و فرد) است. از این دو ضد، اولی نامحدود و دومی محدود است و یک (واحد) از هر دوی اینها پدید می آید؛ زیرا یک هم زوج است و هم فرد (کاپلستون، 1375، ج 1، 44). از این واحد نقطه پدید می آید؛ از نقطه خط، از خطوط سطح، از سطوح اجسام بسیطه - یعنی آب، خاک، هوا و آتش - و از عناصر بسیطه اجسام مرکب حاصل می شود (رشاد، 1365، ج 1، 202). بدین ترتیب، عدد از یک حاصل میشود و افلاک - چنان که گفته شده - سراسر عددند. دوره دقیق توسعه و تکامل فیثاغوری که ارسطو به آن اشاره می کند هرچه باشد و هر تفسیر دقیقی که درباره‌ی اظهارات وی راجع به زوج و فرد ارائه شود، به نظر واضح می آید که فیثاغوریان اعداد را جایگزین مکان می دانستند (کاپلستون، 1375، ج 1، 44). برنت معتقد است، یکی گرفتن ابتدائی اشیا با اعداد، به علت تعمیم این اکتشاف بود که اصوات موسیقی را میتوان به اعداد برگرداند؛ نه به علت یکی گرفتن اعداد با اشکال هندسی (همان، 49).

معرفت تخصصی درباره فلسفه افلاطون، علاوه بر دانش کامل نسبت به زبان یونانی و تاریخ یونان، نیازمند شناخت ریاضیات یونانی است (کاپلستون، 1375، ج 1، 16). هر خواننده آثار افلاطون میتواند گاهی آهنگ دینی افلاطون را در بحث از ریاضیات دریابد و متوجه شود که امور ریاضی برای وی هم اهمیت دینی و هم اهمیت ریاضی داشته است. موضوعات دانش هندسه «ازلی هستند و در معرض تغییر و زوال نیستند» و هندسه «روح را به سوی حقیقت سوق می دهد و شعوری فلسفی تولید می کند که استعدادهایی را که به اشتباه در زمین به کار می بندیم، متوجه بالا سازد.» (گاتری، 1375، 123). وی معتقد است، شرط اصلی ریاضیات سازگار بودن و منطقی بودن آن است. افلاطون هندسه و اعداد را به عنوان دانشی که همه فنون، هنرها و دانش ها به آن نیاز دارند به حساب آورده است (افلاطون، 1353، 359). افلاطون بر طبق آنچه در کتاب جمهور آورده معتقد است، ریاضیات روح آدمی را مجبور می کند به عالم بالا توجه پیدا کند، تا برای دست یافتن به حقیقت از تفکر مجرد یاری بجوید (افلاطون، 1353، 367). ریاضیات در پژوهش، با خود اعداد سر و کار دارد و بدین ترتیب، اجازه نمی دهد که آدمی اعداد را نماینده اجسام و اشیا مرئی

بداند (همان، 366). افلاطون معتقد بود، هندسه با دانش ریاضی ارتباط تنگاتنگ دارد و قصد واقعی علم هندسه، رساندن روح آدمی به سوی هستی ابدی است؛ دستیابی به معرفتی که دیدگان روح ما را - که اکنون بهدنیای ظواهر و سایه ها دوخته شده است - متوجه جهان حقیقت کند. بدین صورت وی معتقد است، هندسه جز شناسایی هستی جاوید تغییرناپذیر نیست (همان، 369). او همچنین معتقد است، هندسه اگر روح را به سوی هستی راستین هدایت سازد، برای منظور ما سودمند خواهد بود؛ ولی اگر اثرش این باشد که توجه روح را به جهان گذران کون و فساد معطوف کند، سودی برای ما نخواهد داشت. کسانی که هندسه را شغل خود ساخته اند، اصطلاحاتی مضحک و تصنعی به کار می برند و درباره هندسه چنان سخن می گویند که گویی فنی از فنون عادی است و همه گفتارشان، درباره جمع و ضرب و امتداد و مانند آنهاست (همان، 368)؛ حال آن که منظور از پرداختن به هندسه رسیدن به شناسایی آن هستی ای است که هرگز دگرگون نمی شود، نه شناسایی هستی هایی که تابع زمان است و گاه به وجود می آید و گاه از میان می رود (همان، 369).

از نظر ابن سینا، هندسه علاوه بر بخشی از ریاضیات که اشکال و کمیت‌های آن چهار گونه معانی رمزی (نقطه، خط، سطح، استبرا) دارد، به موضوعات فراطبیعی و مفاهیم طبیعیات نیز اشاره دارد (بوعلی سینا، 1383، 31). وی در رساله الهیات خود می گوید: «اولین عنصر این جهان در اصل نقطه بوده است. هرگاه نقطه در جایگاه خود بجنبد، از جنبش وی خط به وجود آید و از جنبش خط سطح به وجود آید و اگر سطح به خلاف هر دو جهت بجنبد، از جنبش وی استبرا و عمق (جسم) به وجود آید. بدین ترتیب، نقطه را هیچ اندازه نیست. اگر یک اندازه بود، خط بود؛ اگر دو اندازه بود سطح است و اگر سه بود جسم بود.» (همان، 32) اشکال جسم نیز أعراض دارد؛ به نوبه خود تحت تحریک طبیعت و تدبیر نفس قرار گیرد و شکل های مختلف پذیرد (همان، 34). این اشکال سپس به صورت اشکال کامل هندسی (دایره، مثلث و بالاخره مربع) درآمد و صفا و تهذیب یافت. از آن قسمت که بیشتر صفا و پاکی داشت، فلک اعلی به وجود آمد و به آن عقل و فعل افزوده شد و از آن قسمت که صفای کمتر داشت، فلک بعدی و به این ترتیب سایر افلاک به وجود آمد؛ تا اینکه در فلک قمر، صفا و پاکی جسم اولیه خاتمه یافت و کدورت بر آن غلبه کرد. به همین جهت، این جسم دیگر قادر به پذیرفتن صورت فلکی نبود و به صورت عالم کون درآمد (نصر، 1377، 312313).

فارابی در رساله ای با عنوان احصاء العلوم، بر مبنای سلسله مراتب علوم، علم هندسه را به سبب عمق براهین، بر علوم دیگر برتری می دهد (نصر لیمن، 1387، ج 4، 245). رویکرد فارابی مبتنی بر این پیش فرض است که اعداد و مقادیر به همه ی عالم نفوذ پیدا کرده است و این نفوذ از ماورا نشأت می گیرد. همین ایده موجب شد فارابی پیرامون روش های گوناگون وجود اعداد و مقادیر و نیز خواص ریاضی متناظر آن ها از وجود فراطبیعی در عقل فعال گرفته، تانزول آن به وجود ذهنی در اذهان آحاد بشر و سرانجام نزول آن به وجود عینی در اجسام طبیعی و نیز اجسام مصنوع انسان بر مبنای خواست و هنر او - تحقیق کند (همان، 251). فارابی در طبقه بندی مشهور خود از علوم، ریاضیات را به هفت شاخه حساب، هندسه، نورشناسی، نجوم، موسیقی، علم انتقال (اوزان) و مهندسی (علم ابزارهای هوشمندانه) تقسیم کرد. پیش از فارابی، هیچ کس چنین تقسیم بندی جامعی از ریاضیات ارائه نکرده بود (همان، 248). وی ریاضیات را همچون دانشی که موضوع آن مرکب از اعداد و مقادیر است تعریف می کند و معتقد است که این هویات، یا در حکم کلیات انتزاعی موجود است، یا در حالت کمیات عینی وجود دارد. کمیات انتزاعی، همچون اعداد و مقادیر محض در ذهن انسان، در حکم معقولاتی که از عوارض و لواحق مادی خویش جدا شده موجود است؛ اما این کمیات در حکم کمیتهای عینی در داخل یا همراه انواع مختلفی از اشیاء مادی - به نحو اتحادی یا به نحو انضمامی - موجود است. در ریاضیات مورد نظر فارابی، اعداد و مقادیر نه صرفاً همچون کمیات محض مجرد و انتزاعی، بلکه همچون هویاتی است که در سایر موجودات حضور دارد (همان، 248). هنگامی که وی اظهار می کند که ریاضیات از اعداد و مقادیر همچون موجوداتی که در ماده متحقق است تشکیل شده، در واقع به آن بخشی از ریاضیات که با کمیات محض - یعنی حساب نظری و هندسه نظری - مرتبط است اشاره داشته است. از نظر فارابی بنیادی ترین اشیاء ریاضی در وهله اول اعداد محض و سپس مقادیر محض است و به همین دلیل، فارابی حساب نظری و هندسه نظری را ریشه و پایه همه علوم می داند. رویکرد او به مسأله تعریف قلمرو ریاضیات، با اعداد و مقادیر محض، که حوزه ی اصلی آن را تشکیل میدهد، شروع می شود و سپس به بررسی حضور آنها در اشیاء مختلف می پردازد. او آنگاه نشان میدهد که چگونه این حضور به ایجاد خصایص ریاضی از قبیل قابلیت اندازه گیری، تناسب و ترکیب سازوار و تقارن منجر می شود. بر اساس این تحقیق، فارابی به این نتیجه می رسد که موجوداتی هستند که اعداد و مقادیر اساساً ذاتی آن ها است.

مقصود وی آن است که در تعاریف این موجودات عدد و مقدار دخالت دارد. این مجموعه از موجودات مشتمل بر نور و مبضرات، اجسام سماوی (فلکی) و الحان (ملودی های موسیقی) است. گفتن این سخن که عدد و مقدار در حدو تعریف این اشیا وارد می شود، به مثابه این سخن است که ماهیات حقیقی این اشیا را تنها به لحاظ ریاضی می توان شناخت (همان، 249). به این معنا، چنین موجوداتی را میتوان دارای خصلتهای مربوط به هویت ریاضی دانست و بنابراین، علم مناظر (نورشناسی)، نجوم و موسیقی اساساً در زمره علوم ریاضی قرار میگیرد. فارابی در وصف انواع علوم، علم مناظر (نورشناسی) را - که شاخه ای از هندسه ی نظری قرار داده - با خصایص ریاضی نور و بینایی، نجوم را با اشکال و خصایص ریاضی افلاک و همچنین کره زمین (مشتمل بر مناطق اقلیمی آن) و موسیقی را با تناسبهای ریاضی - که نغمه ها و الحان موسیقی را ایجاد می کند. مرتبط دانسته است. بر این اساس، فارابی بار دیگر بر این ایده فیثاغوریان، که موسیقی موجودی ذاتا ریاضی است، تأکید می ورزد. از نظر وی، دو علم مکانیک و انتقال منشعب شده از حساب و هندسه تلقی شدند. پس از فارابی، صاحب نظران طبقه بندی علوم مانند قطب الدین شیرازی (712 ق) این ایده را حفظ کردند. شیرازی دو علم یادشده را به مثابه شاخه های اصلی ریاضیات - تقسیم حساب و هندسه، که از شاخه های اصلی ریاضیات بودند. طبقه بندی کرد (همان، 250).

از دیدگاه اخوان الصفا، هندسه شاخه دوم ریاضیات است. مبدأ علم هندسه از نقطه آغاز شده است، که در جهت تبدیل شدن به خط پایانی ندارد. موضوع علم هندسه شناخت مقادیر، ابعاد، انواع و خواص انواع است (اخوان الصفا، 1957، ج 1، 78). هندسه و موضوع آن در راستای توجه به کارکرد کمی علم ریاضی است؛ اما فراتر از این، اهمیت کارکرد عقلی برای هندسه است، که در واقع معرفت غیرحسی از طول، عرض و عمق حاصل می گردد. این معرفت از طریق فکر و پیدا کردن شناخت عقلی نسبت به موضوع هندسه به دست می آید. بنابراین، هندسه شناختی مادی دارد و شناختی معنوی، که از طریق تفکر و به کارگیری عقل به دست می آید. بر این مبنا، اخوان الصفا هندسه را به دو دسته عقلی و حسی تقسیم کردند. اساس هندسه حسی شناخت مقادیر است و ابزار آن هم ابزارهای حسی، نظیر دیدن از طریق چشم و درک کردن از طریق لمس؛ اما ابزار هندسه عقلی غیرحسی است. هندسه عقلی عبارت است از شناخت معنا، مفهوم و نسبت ها، که از طریق عقل درک میشود (همان، 79). اهمیت بحث از هندسه عقلی، به سبب جایگاه

و نقش ریاضیات در فهم امور، به ویژه دقت در فهم معانی امور و نسبت های حاکم در بین اشیاء است؛ زیرا ریاضیات پایه و اساس کلیه علوم به ویژه علوم مربوط به معاش، از جمله معاملات، چرف، صنایع و تجارت است. با بهره گیری از عقل در این علوم، می توان به ظرایف امور پی برد. علم هندسه - و در سطح عام، ریاضیات - دو وجه کمی و کیفی دارد؛ که در هندسه، نباید به وجه کمی کفایت کرد و شناخت کیفیات هم لازم و ضروری است. گستره هندسه حسی محدود به کارآیی فنی و ابزاری است، ولی گستره هندسه عقلی نامحدود و به اندازه عقل است. گستره اخیر شناخت آرمان ها را در پی دارد. حاصل هندسه حسی تکنیک و فن و حاصل هندسه عقلی شناختی بنیادین از هستی است. اخوان الصفا تعبیر زیبایی از فواید دو نوع هندسه دارند، که خواننده را از هرگونه تفسیر و تاویل بی نیاز می کند. این تعبیر از این قرار است: کسب مهارت در صنایع از طریق هندسه حسی حاصل می شود و فهم کیفیت تأثیر افلاک و اصوات موسیقی با نظر کردن در هندسه عقلی به دست می آید. فایده اول ناظر به نوع اول هندسه است که امری مادی و عینی است و فایده دوم ناظر به نوع دوم هندسه است که معرفت به آن با عقل و عقلانیت در ارتباط است. نهایت عقلانیت هم نیل به معرفت الهی است که از طریق هندسه عقلی حاصل می شود و بالاترین شناختهاست (همان، 80). اخوان در رساله موسیقی، مستقیماً به اهمیت علوم ریاضی اشاره کرده، مینگارند؛ «جمله جسم عالم در تمام افلاک و کواکب و ارکان اربعه و ترکیب آنها در درون یکدیگر بر بنای نسبت مذکور یعنی نسبت عددی یا هندسی یا موسیقی نهاده شده است.» (نصر، 1377، 78). ارسطو می گوید: «خصوصیات و نسبت های گام های موسیقی با اعداد قابل بیان است؛ از آن پس چنین به نظر آمد که همه ی اشیاء دیگر در کل طبیعت خود همانند اعداد ساخته شده اند و اعداد نخستین اشیاء در کل طبیعت اند و تمامی افلاک یک گام موسیقی و یک عدد است.» (کاپلستون، 1375، ج 1، 44). بدین ترتیب، در موسیقی، با آگاهی و بهره گیری از رمز و رازهای ترکیب هندسه عقلی، فهم کیفیت تأثیر اصوات موسیقی در نفوس شنوندگان افزایش می یابد (اخوان الصفا، 1957، ج 1، 113)

ابوریحان بیرونی هماهنگی و نظم طبیعت را احساس کرده و ارزش خاصی برای علم هندسه در شناختن طبیعت قائل بود. او در کتاب الآثار الباقیه می نویسد: «طبیعت نیرویی است که مخلوقات را بنا به تدبیر الهی و بدون افراط و تفریط نظم می بخشد. آنان که آثار نفس و امور طبیعی را با اعتقادهای خود استدلال می کنند، باید بدانند در میان دلیل و

مدلول رابطه ای موجود باشد، نه آن که به صرف تأویل قناعت کرد؛ زیرا در موجودات، همه قبیل شکل یافت میشود؛ در اضداد شکل دو تایی دیده می شود؛ در بسیاری از نباتات و دانه های آن شکل سه تایی ملاحظه می گردد و در حرکات کواکب و ایام بحرانات، شکل های چهارگوش یافت می شود؛ چنان که در بیشتر برگ های گل، پنجگوش یافت می شود... و نیز در دوایر و در خانه زنبور عسل و دانه های برف، شکل مسدس موجود است؛ همچنین در مطبوعات از آثار نفس و طبیعت، جمیع اعداد به دست می آید؛ به خصوص در شکوفه ها و اوراق، که برگ های هر گلی به عددی خاص در جنسی جداگانه اختصاص دارد. آری چیزی که در نباتات باعث تعجب است این است که چون باز شد، اطراف آن دایره ای تشکیل میدهد که در بیشتر اوقات، دایره قضایای هندسی را مشتمل است و در بیشتر اوقات با اشکال هندسی مطابق است، ولی هرگز با قطع مخروطی توافقی نمی یابد و هرگز نمیشود که شخص بیند هفت برگ و یانه برگ داشته باشد... چه، ممتنع است که در دایره هفت و یانه را به طور تساوی اضلاع احداث کرد، ولی بسیار می شود که مثلث و مربع و مخمس و مسدس و یا شکل هیجده ضلعی اتفاق افتد و این امر به طور اکثر یافت می شود؛ هر چند ممکن است که گاهی انواعی از نباتات یافت شود که شکل هفت ضلعی و یا نه ضلعی در دایره دور برگ آن یافت شود؛ اگرچه طبیعت به طور عموم انواع و اجناس را حفظ می کند؛ چنان که اگر دانه های یک انار را بشمرید، با دانه انار دیگر یکی خواهد بود و از این جهت در افعال طبیعت گاهی نادر غلط و اشتباه روی می دهد که دانسته شود طبیعت خدا نیست و خدا غیر از آن است.» (ابوریحان بیرونی، 1386، 461-463)

از دیدگاه گنون، نوعی هندسه مقدس وجود دارد که با علم آزمایشگاهی که امروزه هندسه نامیده می شود فرق دارد. منظور وی هندسه ای است که معنای رمزی دارد. در نظر او، این رموز هندسی کاربردهای فراوان و بیکرانی دارند. این صورت های هندسی در همه زبان ها، ضرورت پایه هر نوع «معنای رمزی» اشکال، حروف الفبا و اعداد هستند (گنون، 1392، 7). گنون دیدگاه برخی متجددان را بیان میکند که معتقدند در رهگذر انتقال علوم سنتی به علوم غیرسنتی، رموزها از آن معنای عمیقی که در اصل شان وجود داشته تهی گشته اند؛ در حالی که بیان امور و حقایقی از جهان هستی، تنها به شیوه رمزی امکان پذیر است. بقایای این رازآموزی نیز، در هنرهای مختلف وجود دارد و می توان اصول هندسه رمزی را در دستاوردهای معماران بزرگ شرق و غرب مشاهده نمود (همان، 8-9).

5. هندسه، تبلور عدالت الهیاز نظر اسلام، هنر الهی(1) پیش از هر چیز، وحدت الهی در جمال و نظم عالم است. وحدت، در هماهنگی و انسجام عالم کثرت و در نظم و توازن انعکاس می یابد و جمال فی نفسه حاوی همه این جهان است. استنتاج وحدت از جمال عالم، عین حکمت است. هدف هنر بهرمنند ساختن محیط انسانی و دنیا از نظم است که به مستقیم ترین وجه، مجلای وحدت الهی است (بوکهارت، 1390، 12). «وحدت وجود» نظریه ای عرفانی (اولوداغ، 1390، 97) و دارای ماهیتی وحدت گرا (مبتنی بر توحید) است (همان، 98). پیروان وحدت وجود معتقدند: «خدا هست و جز آن هیچ نیست.» (لا موجود إلا الله) (همان، 99) همچنین وحدت وجودیان می گویند: در هر دو مرتبه علم و عین، تنها و تنها خداست که موجود است (همه چیز اوست) (همان، 100). آفرینش عالم بر مبنای هندسه و قوانین کیهانی انتظام و تناسب یافته است. هندسه ی نظام جهان هستی در چرخه تجلی آفرینش، از طریق قوانین تشابه، تناظر، تناسب، تعادل، هماهنگی و توازن، به وجود نظم و اندازه در آفرینش جهان و وحدت تمامی اجزای عالم اشاره دارد. هندسه، رمز وحدت هستی در سراسر کثرت مراتب وجود است و جریان امر در همه مراتب عالم، منشأ وحدانیت این نظم شکوهمند و قانونمند در همه مراتب عالم است (عفیفی، 1380، 328). هندسه به نحو بارزی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را نمایش میدهد و نظم جاری در همه عالم بیان کننده وحدت در قلمرو هستی و حضور همه جانبه ذات احدیت است مددپور، (1377، 196). از دیدگاه الهی، مصداق عینی نظم در عالم هندسه کمی است و هرگاه چیزی مورد تعلق مشیت حق تعالی قرار گیرد، همان گونه وجود می یابد که در ازل مقدر شده است. مصداق نظم در فلسفه، حکمت و قرآن نیز هندسه کیفی و برابر با حق است، که طاعت نامیده می شود و شایسته ستایش است؛ اما اگر مخالف آن باشد، معصیت و کفر نام دارد و درخور نکوهش است (ابن عربی، 1387، 33). عدالت خداوند با نظم، اندازه و قدر تناسب دارد و در قرآن مجید، خداوند همه جهان را با اندازه، عدد و وزن آفریده است. از آیات قرآن مجید میتوان مفهوم «قدر» را دریافت. به آیات زیر توجه کنید:

1. «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: 49): به راستی، هر چیز را به قدر و اندازه آفریدیم.

2. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: 21): خزائن همه چیز نزد ماست، ولی ما جز به اندازه‌ی معین آن را فرو نمی فرستیم.

ص: 18

3. « وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا » (فرقان:2): هر چیز را آفرید و حد و اندازه ای برای آن معین فرمود.

4. « وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا » (احزاب:38): و فرمان خدا حکمی نافذ و حتمی و به اندازه و حساب شده است.

5. « الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى » (اعلی:2 و 3): خداوندی که آفرید، آنگاه آفرینش هر آفریده ای را کامل ساخت و هر چیز را که آفرید، قدر و اندازه ای داد و هدایتش فرمود.

امام صادق علیه سلام فرمود: «هیچ چیز در آسمان و زمین وجود ندارد، مگر با این هفت خصلت: مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل. پس هرکس گمان کند که میتواند یکی از اینها را نقض کند، کافر شده است.» (1) (کلینی، 1388، ج 1، 286). امام رضا علیه سلام درباره معنای قدر و قضایه یونس بن عبدالرحمن فرمود: (2) «ای یونس، چنین نیست که چیزی نباشد، مگر آنچه خدا بخواهد و اراده کند و تقدیر نماید و حکم فرماید. میدانی "مشیت" چیست؟» گفتیم: «نه.» فرمود: «یاد نخستین. میدانی "اراده" چیست؟» گفتیم: «نه.» فرمود: «آن تصمیمی است بر آنچه که می خواهد. ای یونس، میدانی "قدر" چیست؟» گفتیم: «نه.» فرمود: «آن، مهندسی و اندازه گیری و مرزبندی موجودات است و تعیین مقدار بقا و هنگام فنا آنهاست؛ مانند مقدار زندگی و زمان مرگ.» سپس فرمود: «و قضا (حکم) محکم نمودن و وجود خارجی دادن است.» (همان، 298).

«سرقدر» یعنی زمان بندی حصول شیء مطابق اقتضای طبیعت آن شیء؛ پس هر آنچه قضا درباره ی اشیاء حکم می کند، به واسطه خود آنهاست، نه به واسطه قدرتی بیرون از طبیعت شان. این همان است که ابن عربی آن را «سرقدر» می نامد (ابن عربی، 1387، 32). پس قضایر اشیا حکم نمی کند مگر به واسطه خودشان و این عین «سرقدر» است که ظاهر می شود (3) (همان، 205). حق تعالی مشهود به شئون بندگان خود است (همان، 359) و بخشنده همان «الله» است؛ از آن حیث که خازن است نسبت به آنچه که در آن وجود دارد و بر مبنای عدل خداوندی و به مقدار معین، از خزائن و گنجینه هایش به

ص: 19

1- لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السُّبُحِ : بِمَشِيئَةٍ وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ . فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى تَقْضِي وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ . مضمون این حدیث، موافق آیه 30 سوره رعد، آیه 39 سوره یس، آیه 82 سوره قمر، آیه 49 سوره غافر، آیه 68 سوره انعام و آیه 59 سوره احقاف است.

2- «هِيَ الْهَيْدَسَةُ وَوَضَعَ الْحُدُودَ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ . وَالْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ وَأَقَامَتِ الْعَيْنُ» .

3- «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» . قطعاً در این عقوبتها برای هر صاحب‌دل و حق‌نویسی که خود به گواهی ایستد، عبرتی است (ق: 37)

بندگان که استحقاق دریافتش را دارند، بخشیده است. این حق همان «سزقدر» است، که با عدالت خداوندی تجلی یافته است (همان، 43). این مقدار از حیات که در اشیاء ساری است، «لاهورت» نامیده می شود و «ناسوت» عبارت از محلی است که روح در آن محل پابرجا میشود. پس آن را به سبب روحی که بدان قائم است «ناسوت» نامند (همان، 223). «سر قدر» از برترین علوم است و خداوند آن را جز به کسی که او را به معرفت نام اختصاص داده باشد نمی فهماند. بنابراین، آن علم، به عالم بدان، راحت کلی می بخشد و در عین حال، به کسی را که به آن عالم است، به سختی عذاب میکند (همان، 207).

6- مفاهیم رمزهای هندسی

آغاز دین معرفت و شناخت کردگار است و کمال معرفت، ایمان به ذات آفریدگار؛ کمال ایمان در توحید و یگانه دانستن اوست و تکامل توحید در اخلاص به ساحت قدس ربوبی. اخلاص هم فقط با اعتراف به احدیت ذات حق و در پرتو نفی صفات زائد صورت می گیرد و بس؛ زیرا هر صفتی غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی میدهد که غیر از صفت است. پس کسی که خدا را با صفت مخلوقات تعریف کند، او را به چیزی نزدیک کرده است و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده و با طرح شدن دو خدا، اجزائی برای او تصور نموده و با تصور اجزا برای خدا، او را شناخته است (1) (نهج البلاغه، 1391، 21). نکته ای که در سخنان علی علیه سلام آمده است، نشان دهنده توحید کامل و نفی صفات است. عقل بشر نمی تواند محیط بر ذات حق باشد. خداوند واحد عددی نیست. پیش از دلالت هر دلیلی، وجود خدا گواه و دلیل هستی اوست و هیچ وقت به واسطه دیگری شناخته نمی شود؛ بلکه تمام ما توسط او شناخته شده ایم (طباطبایی، 1388، 46).

در کلام توحیدی و عرفانی دیگری از سخنان علی علیه سلام آمده است: «چیزی را ندیدم مگر اینکه جلوتر از آن، خدا در نظرم متجلی گردید.» (2) (همان، 37). در حدیث امام صادق علیه سلام آمده است که: «سوره ی توحید نسب خداوند است؛ که نه پدری دارد، نه فرزندی و نه جفتی.» (ابن شعبه، 1363، 255). خدا را به مصنوعاتش می توان شناخت و با دلیل عقل میتوان به او ایمان و معرفت یافت. با اندیشه، دلیل و برهانش ثابت گردد و با

ص: 20

1- أول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه؛ لشهادة کل صفة أنها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف أنه غیر الصفة. فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله و من جهله فقد أشار إليه و من أشار إليه فقد حده و من حده فقد عده

2- ما رأیت شیئة الا و رأیت الله قبله

نشانه‌ها و علائم خود بر خلقت حجت آورده، خلق را آفریده و بین خود و آنان حجابی از عظمت و جلال آویخته. جدایی و مباینت او از مخلوق، دلیل اختلاف خالق و مخلوق است. ابزار آفرینش برای بندگان دلیل است که خود آلات و ابزاری برای انجام کارها ندارد؛ چه، ابزار گواه احتیاج است و احتیاج در ذات مقدس او نیست. آغاز کردن خلقت آنان دلیل بی‌آغازی اوست؛ که هر آنچه اول دارد، از ایجاد دیگران عاجز است (همان، 103).

هنرپروران سنت‌گرا به رمز و نماد اعتقاد دارند، از نظر آنان، هنر دینی قالب و صورت است و رازهای دینی همیشه با رموزها و نمادها جلوهاگر می‌شود؛ به طوری که محتوا و عمق حکمت اسلامی با همین رموزها بیان می‌شود. بوکهارت درباره جایگاه نماد می‌گوید: نماد ماهیتا همواره در مرکز قرار دارد؛ زیرا تجلی مستقیم و غیرنظری واقعیت روحانی است و بدین ترتیب، از مقامی مشابه با امر قدسی برخوردار است. از نظر وی، در هنر اسلامی، همه عالم ظاهر، رمزی از عالم باطن و معناست و هنرمند مسلمان با اشکال، رنگ، حجم، صوت، فضا و تزئین، می‌خواهد معنا را به نمایش بگذارد (موسوی، 1390، 71). در هنر اسلامی، صورت ماده را درخشنده می‌کند. صورت تجلی امر قدسی در ماده است، که توسط هنرمند انشا می‌شود. امر قدسی خود تجلی انوار حقیقه الحقایق است، که با اعلاترین مرتبه و متعالی‌ترین وجه، در هنر اسلامی صور بلورین، تاریکی ماده را می‌زداید و به ماده اجازه درخشش می‌دهد. هنرهای اسلامی از درون میدرخشد. مبدأ چنین درخششی عوالم قدسی است، که یکپارچه نور و نوری به غایت درخشنده است و خود، تجلی انوار الهی شمرده می‌شود (1). صورتها در هنرهای اسلامی، قوسی صعودی را طی می‌کند، که غایتش نور الانوار است. هنرمند با طی مراتب صعود در قرب الهی، در هر مرتبه ای از مراتب عرفانی، مرتبه ای از مراتب نور را شهود می‌کند و آن را در اثر هنری خویش پدیدار می‌سازد (نوروزی طلب، 1387، 6). اولین آثار توحید در هنر اسلامی، تفکر تنزیهی و توجه عمیق به مراتب تجلیات است، که آن را از دیگر هنرهای دینی متمایز می‌سازد؛ زیرا هنرمند مسلمان از کثرتها می‌گذرد تا به وحدت نایل آید. انتخاب نقوش هندسی، اسلیمی و خطایی و وحدت این نقوش در یک نقطه، تأکیدی بر همین اساس است. طرح‌های هندسی که به نحو بارزی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را نمایش می‌دهد، همراه با نقوش اسلیمی که نقش ظاهری گیاهی دارد، آن قدر از طبیعت دور

ص: 21

می شود، که ثبات در تغییر را نشان می دهد و فضای معنوی خاصی را ابداع می نماید؛ فضایی که رجوع به عالم توحید دارد (مددپور، 1377، 196).

7- رمزهای هندسی

دین جز با معرفت راست نیاید و معرفت جز با تصدیق اقلبی (و تصدیق جز با تجرید توحید (انکار غیرحق) نباشد و توحید جز با اخلاص صورت پذیرد و اخلاص با تشبیه (خدا به مخلوق) نسازد و نفی خدای دیگر با اثبات صفات آزاد بر ذات تحقق نیابد و تجرید جز با نفی کامل نباشد. تشبیه ناقص مستلزم تشبیه کامل است (یعنی: اثبات یکی از صفات مخلوق برای خالق، مستلزم اثبات صفات دیگر است و توحید کامل با نفی برخی صفات (نفی ناقص) سازگار نیست. اقرار عدم انکار است و اخلاص در خدانشناسی با هیچ انکاری قابل تناول نیست. هر آنچه در خلق است در خالق نیست و هرچه در خلق ممکن است در خالق ممتنع است. جنبش در او راه ندارد [و] فصل و وصل در ذات او نباشد.» (ابن شعبه، 1363، ج 1، 107)

علم اعداد به صورت راهی برای درک و دریافت وحدت بر طبیعت ناظر است. اعداد اصل موجودات و ریشه تمام علوم و نخستین تجلی روح برجان هستند (اردلان، 1392، 55). بدین ترتیب، احکام هندسه و ریاضیات، قطعی و یقینی است؛ اما موضوعات آنها مانند نقطه، دایره، سطح و عدد وجود خارجی ندارند (شریعتی سبزواری، 1387، 66). در نتیجه میتوان گفت، اعداد تصویر روحانی ناشی از تکرار وحدت (متجلی در ذهن انسان هستند اردلان، 1392، 55). به بیان دیگر، اعداد یک واقعیت ذهنی هستند (شریعتی سبزواری، 1387، 66). پس، انسان از طریق فرم های هنری اش، این نظم را با خلق فرم های هندسی - که نسبت به مرکز متقارن و نماد «وحدت دون وحدت» (نخستین اصل دین اسلام (توحید)) هستند - تقلید می کنند (اردلان، 1392، 36). برای هنرمند مسلمان، بافت هندسی مطلوب ترین صورت ذهنی است؛ زیرا بیان مستقیم فکر وحدانیت خداوند در پس کثرت بیحد عالم است (نجیب اوغلو، 1379، 113). دایره، مربع و مثلث صرفاً چند شکل نیستند. آنها اساساً واقعیتی را در خود جای داده اند، که درک آن به وسیله تأویل، انسان را به دنیای تشابه ها، تمثیل ها و در نهایت به حقیقت می رساند (اردلان، 1392، 57). هنر اسلامی سرشار از تمثیلهای، رمزا و نمادهای متنوع است، که هریک در وراء خود، میدانی از معانی و حوزه های متفاوت را در برمی گیرد (رهنورد، 1392، 34). امر متعالی یا قدسی در هنری که

وجه دینی دارد، گاه با بیان تجریدی محض - همچون اشکال هندسی و فرم های تزئینی - و زمانی با نمایش نمادین و تمثیلی و گاه با تغییر شکل های بسیار جهت ارائه معنا و عمق حس، ایمان و تجربه دینی ظاهر شده است (همان، 18). در نهایت، هنر اسلامی ماهیت تجلی وجوه و ابعاد مشخصی از وحدانیت الهی در نظم بصری را پدید می آورد (نجیب اوغلو، 1379، 123).

8- رمز هندسی نقطه

در آرافیتاغوریان، «یک» نقطه است؛ «دو» خط است؛ «سه» سطح است و «چهار» حجم یا جسم است (کاپلستون، 1375، ج 1، 45). از دیدگاه آنان، با کنار هم گذاشتن چندین نقطه، خط پدید می آید و به همین طریق، با کنار هم نهادن چند خط، سطح و با ترکیب چند سطح، جسم به وجود می آید. بنابراین نقاط، خطوط و سطوح واحدهای واقعی هستند، که تمام اجسام را در طبیعت می سازند و به این معنا، تمام اجسام باید به عنوان اعداد ملاحظه شوند. بدین ترتیب، هر جسم مادی، بیانی از عدد چهار (تراکتوس) است؛ زیرا به عنوان یک حد چهارم، از سه عنصر مقوم (نقاط، خطوط و سطوح) نتیجه میشود (همان، 46).

از دیدگاه ابوریحان، «چون خط را نهایت باشد، نهایت او نقطه بود و نقطه کمتر از خط باشد به یک بعد و خط را جز طول نیست. و بدان که نقطه را نه طول است و نه عرض و نه عمق و او نهایت همه ی نهایت هاست و هر یک از سطح و خط و نقطه موجودند به جسم، اما جدا از جسم ایشان را وجود نیست مگر به وهم بس.» (ابوریحان بیرونی، 1316، 6-7).

از دیدگاه اخوان الصفا، «نقطه» در ایجاد اشکال هندسی، همانند «یک» در ایجاد عدد بوده است (اخوانالصفا، 1957، ج 1، 91). همان گونه که «یک» جزئی ندارد، نقطه عقلی نیز جزئی ندارد (همان، 92).

امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجادیه می فرماید: «خداوند متعال واحد حقیقی و منزّه از واحد عددی است؛ بلکه مراد وحدتی است که اعداد به آن نسبت داده و از آن ترکیب میشود و خود آن تحت عددی نیست؛ چون گفته اند: بنای عدد از واحد است و واحد از عدد نیست؛ زیرا عدد بر واحد واقع نمی شود، بلکه بر اثنین و در واقع می گردد.» (فیض الاسلام، 1376، 194) حضرت علی علیه السلام می فرماید: «خداوند عزوجل حقیقت یکتاست؛ یعنی ذاتش مرکب نبوده و قابل قسمت به اجزاء نیست، نه در عالم خیال و نه در خارج

و نه در خرد. به راستی پروردگار ما چنین است. در فرق "واحد" با "احد" گفته اند: "احد" شامل کلیت جنس خود می شود، برخلاف "واحد" که این کلیت را ندارد.» (ابن بابویه، 1377، ج 1، 14). ابوهاشم جعفری گوید: «از امام نهم امام جواد علیه سلام پرسیدم: مقصود از «واحد» چیست؟ فرمود: «آن که همه ی پدیده های جهان هستی یک زبان بر یگانگی او گواهی می دهند.» (همان، 12)

نقطه در مرکز دایره تصویر یک کل نامحدود است و یکپارچگی شعاع ها پیوسته در تناسبات کامل هماهنگی گسترده شوند. تقسیم کردن دایره به کمان های برابر، چیزی جز روشی نمادین برای بیان توحید نیست؛ که همانا عقیده فراطبیعی وحدانیت الهی است، که مبدأ و معاد هر دو از کثرات است (نجیب اوغلو، 1379، 13). نمونه ممتازی از اعتقاد به رمزگرایی، در مبنای نظری فرقه «نقطویه» متجلی است؛ که اسرار ارقام، اعداد و اسرار نقطه ها را با شیوه رمزگرایی بیان می دارند (ستاری، 1376، 44).

9- رمز هندسی خط

کلیه اعداد از واحدی انشا شده اند که آن واحد مرکب از دو ضد (عدد زوج و فرد) است. از این دو، اولی نامحدود و دومی محدود است و یک (واحد) از هردوی اینها پدید می آید؛ زیرا یک هم زوج است و هم فرد (کاپلستون، 1375، ج 1، 44). از این واحد، نقطه پدید می گردد؛ از نقطه خط، از خطوط سطح و از سطوح اجسام بسیطه (آب، خاک، هوا و آتش) پدید می آید. از عناصر بسیطه نیز اجسام مرکب حاصل میشود (رشاد، 1365، ج 1، 202).

فلسفه سینایی، اولین عنصر این جهان را در اصل نقطه میدانند. هرگاه نقطه در جایگاه خود بجنبند، از جنبش وی خط به وجود آید (بوعلی سینا، 1383، 32). بدین ترتیب، هندسه نقطه وجود صورت عقلی خط است. اگر خط نباشد، وجود نقطه منفرد است (ابن سینا، 1360، 249).

جسم ناچاره بی نهایت نبود به همه سوها و نهایت او سطح است و این نام را از بام خانه گرفته اند و نیز او را بسیط گویند. اگر بسیط را نهایت باشد، آن نهایت او ناچاره خطی باشد و آن خط طولی باشد بی عرض و به بعد، یکی کمتر باشد از بعدهای سطح. اگر خط را پهنا بودی، سطح بودی و ما او را نهایت سطح نهادیم نه سطح. و نیز آن خط آسان شود به نگرستن از برون شیشه کاندرو آب و روغن کرده باشند و نیز آن خط که میان آفتاب و سایه بود.» (ابوریحان بیرونی، 1316، 6).

در ذهنیت جادویی، دایره وسیله جدایی و عامل حفاظت و نگاهداری است. گردی مورث یگانگی، وحدت و ایمنی است (دوبوکور، 1391، 93). دایره جادو، فضایی قدسی و محرم (تابو) را دربرمی گیرد (همان، 94). دایره نزدیکترین صورت هندسی به تصور امر مطلق است (همان، 104).

افلاطون معتقد است: «در بنای جهان هریک از این چهار عنصر به تمامه به کار رفته و سازنده ی آن تمام آتش و آب و هوا و خاک را به هم پیوسته و نگذاشته است که مقداری از آنها در بیرون از جهان باقی بماند و مرادش از آن کار این بود که، اول ذات جهان از اجزای کامل تشکیل یابد و در نتیجه، ذاتی زنده ی واحد کامل باشد و در ثانی، ذات جهان به راستی یگانه ذات باشد و چیز دیگری باقی نماند که سبب پدید آمدن جهان دیگری شود. علاوه بر این، او می خواست که جهان در معرض پیری و بیماری نباشد و اندیشید که اگر گرما یا سرما یا علل مؤثر دیگری از بیرون بر جسمی احاطه داشته باشند که بر اثر به هم پیوستن اجزا به وجود آمده است و بی هنگام با آن برخورد کنند، سبب فساد و تجزیه آن می شوند و زمینه را برای بیماری و پیری او آماده می کنند و او را به سوی تباهی سوق می دهند. بدین ملاحظه، این جهان را به صورت ذات کامل یگانه ای ساخت، که هر یک از اجزایش نیز به نوبت خود کامل است و از این رو، بیماری و پیری را در آن راه نیست. سپس صانع جهان شکلی هم به او داد که درخور اوست و با ذات او خویشی دارد. برای ذات زنده ای که باید بر همه ی ذوات زنده محیط باشد، شکلی برانزده است که محیط بر همه اشکال دیگر است. از این رو، جهان را گرد کرد و به صورت گلوله در آورد؛ چنان که فاصله ی مرکز آن با هر نقطه از محیطش یکسان شد. این شکل کامل ترین اشکال است و پیوسته با خود برابر و همسان می ماند و از این لحاظ بر همه ی اشکال دیگر برتری دارد. و سازنده ی این جهان برابری را هزاران بار زیباتر از نابرابری یافت، سپس سطح بیرونی آن را هموار و صاف و صیقلی کرد ... و فاصله ی مرکز آن با سطح بیرونی از هر سو یکسان گردید. و چون از به هم پیوستن اجسام و بدن هایی که هریک به نوبه خود در نهایت کمال بود تشکیل یافت، از این رو، به صورت یک واحد کامل در آمد.» (افلاطون، 1367، جلد 3: 1842-1843) افلاطون در جای دیگر گوید: «دایره چیزی است که با کلمه ای مخصوص بیان می شود؛ یعنی نامی دارد که می توانیم به زبان بیاوریم و تلفظ کنیم. این

عامل اول است. عامل دوم در مورد دایره، تعریفی است که در نتیجه به هم مربوط ساختن اسامی و صفات به وجود می آید؛ بدین گونه: "چیزی که فاصله ی میان محیط و مرکز آن همواره و از هر سو برابر است". این جمله تعریف آن چیزی است که به نام "گرد" یا "دایره" یا "حلقه" خوانده می شود... دایره ی ظاهری که با حواس درک می شود، همیشه و در همه جا در زمینی خطوط مستقیم درمی آید و حال آنکه دایره ی ایده آل به عقیده ی من، کوچکترین شباهتی با غیر خود ندارد.» (همان، 1990-1991)

در مرکز دایره، همه چیز با همزیستی به وحدت می رسد و آنگاه باز و گسترده میشود. دایره هم مرکز رمز تطور و تکامل تدریجی، مراتب مختلف نظام ارزشی اجتماعی یا اخلاقی، مدارج وجود و مراحل پیاپی زندگانی هستند (دوبوکور، 1391، 79)؛ به عبارت دیگر، بازگشت جاودانه به یک نقطه است (همان، 89). از جمله دلالت‌های رمزی دایره میتوان به مرکزیت کیهان و عقل عالم، مبدأ و اصل آفرینش، فضای قدسی و امن، رمز آسمان و قداست، رمز وحدت و هماهنگی در سراسر عالم و رمز وحدت در کثرت و کثرت در وحدت اشاره نمود. در بیان اهمیت نماد دایره، یکی از اجرام سماوی، یکی از پرندگان و یکی از عناصر گیاهی شاخص به عنوان سمبل شاخص از نماد دایره بررسی می شود.

11- رمز هندسی گره

گره از همه اشکال هندسی کلی تر است و به نحوی اقسام اشکال دیگر را در بر دارد. این اشکال بر اثر افتراقی که بر حسب جهات خاصی صورت گیرد، از آن بیرون می آید. در همه سنتها، شکل کروی شکل «بیضه عالم» یعنی نمایش دهنده ی همه امکاناتی است که طی یک دور ظهور در حالت اولیه و «جنینی» آنها پدیدار می شود. شکل کروی کامل یا شکل متناظر آن در هندسه مسطحه (دایره) هرگز در عالم جسمانی و مادی تحقق نمی یابد. این شکل هندسی، نمادی از نور اول یانور ازل است (گنون، 1392، 163-164)

12- رمز هندسی مربع

بنابه هندسه اقلیدسی و با استفاده از خطوط، «چهار» به عنوان یک فرم استاتیک به مربع تبدیل می شود. مربع به عنوان «چهار» و مکعب به عنوان «شش»، ساکن ترین و منفعل ترین شکلها هستند و ظاهری ترین و ثابت ترین جنبه آفرینش را ارائه می دهند اردلان، 1392، 59). ابوریحان گوید: «هر چهار پهلوی او با یکدیگر راست و برابر است و زاویه هر چهار قائمه باشد و هر دو قطر که از زاویه ای به زاویه ای برآید، همچند بر یکدیگر باشند.»

(ابوریحان بیرونی، 1316، 11). مربع نمادی استوار بر چهار پهلو و متضمن تصور استحکام، استقرار، رکود، ایستایی و نمودگار زمین است. باغ عدن و دوزخ مستدیر تخیل شده اند؛ حال آن که بیت المقدس آسمانی عموماً چهارگوش تصویر می شود (دوبوکور، 1391، 104).

مربع، بارزترین فرم آفرینش، به مثابه زمین، وضعیت قطبی کمیت را نشان میدهد؛ در حالی که دایره به مثابه آسمان، کیفیت را نشان می دهد. مربع «زمین» بستری است که خرد متعالی بر اساس آن در جهت یکپارچگی دوباره آنچه زمینی است، با دایره «آسمان» اقدام می کند (اردلان، 1392، 59). آسمان گرد است و زمین چهارگوش. مناسبات دوطرفه (دیالکتیکی) میان عالم فوقانی و متعال که بشر مشتاق آن است و زمین که وی در آن سکنا دارد، چنین بیان میشود (دوبوکور، 1391، 104). از جمله دلالت های رمزی مربع می توان به عناصر اربعه، رمز عرش الهی، رمز مراتب چهارگانه هستی اعداد، چهار ربع جهان، چهار باد، چهار فصل، چهار دروازه آسمان (دو نقطه ی اعتدال شب و روز و دو نقطه ی انقلابات فصلی سالانه) و چهار بخش مجرای روز اشاره نمود

13- رمز هندسی مکعب

مکعب برعکس تمام اشکال هندسی مسجل تر است؛ شکلی است که باحد اعلا ی تنوع و تعین مطابقت دارد و از این رو، شکلی است که به اتفاق عناصر جسمانی، در مقیاس بزرگ به زمین نسبت داده شده است. مکعب همچنین ارائهای نمادین از خصوصیات متجلی انسان در مقیاس کوچک است. مکعب عالی ترین شکل یا صورت جسم جامد است و از حیث اینکه ثبات یا استقرار مستلزم هر حرکتی است، مکعب نمودار ثبات یا استقرار به شمار میرود (گنون، 1392، 163-164).

14- رمز هندسی مثلث

مثلث نخستین فرمی است که فضا را با تولید نقاط یا خطوط از یک محدود می کند.

مثلث عمل خرد برجان را نشان می دهد. از آنجا که «خرد» به عنوان امر فعال - مؤلفه ی مذکر و «جان» - به عنوان منفعل - مؤلفه ی مونث و نشان دهنده دوگانگی تجلی از یگانه هستند، اتحاد و محصول شان (ماده) هماهنگی جهان را تشکیل می دهد. از آنجا که خرد می تواند با حرکتش، در تمام جهان نفوذ کند، فرم نمادین مثلث به عامل پیوند میان آسمان و زمین تبدیل می شود. مثلث وقتی به پایین اشاره می کند، نماد فرمی است که نسبت به زمین فعال و نسبت آسمان منفعل است (اردلان، 1392، 57) و آنگاه که به بالا اشاره می کند،

نماد فرمی است که نسبت به آسمان فعال و نسبت به زمین منفعل است. این دو مثلث به همراه هم، مهر سلیمان را تشکیل می‌دهد و نشان از گرایش تمام فرمها و عمل‌های چهار عنصر دارد (همان، 59). مثلث اصل کلیه اشکال مستقیم الخطوط است؛ چنان که «یک» اصل تمام عددها، «نقطه» اصل خطوط، «خط» اصل سطوح و «سطح» اصل اجسام است (اخوان الصفا، 1957، ج 1، 91). «هر مثلث را سه گوشه است و برابر هر گوشه خطی راست است و او را ضلع خوانند و او را نیز سه پهلوست و از جهت این پهلوها بر مثلث سه نام افتد: متساوی الاضلاع، متساوی الساقین و مختلف الاضلاع.» (ابوریحان بیرونی، 1316، 9-10).

در تشبیه افلاطون، فرم مثلث نمادی از «هستی»، «مکان» و «شدن» است. این سه نوع پیش از آن که جهان پای به مرحله بوجود گذارد، وجود داشتند (افلاطون، 1367، ج 3، 1867). بدین ترتیب، افلاطون اشیا را تنها تا آنجا که به مثلث برمی‌گردند در نظر می‌گیرد و بدین منظور قائم الزاویه ی متساوی الساقین (نصف مربع) و قائم الزاویه ی مختلف الاضلاع یا نصف متساوی الاضلاع را انتخاب می‌کند، که از آنها مربع و سطوح متساوی الاضلاع اجسام ساخته می‌شود (کاپلستون، 1375، ج 1، 286). از دو نوع مثلثی که پیشتر یاد کردیم، مثلث قائم الزاویه ی متساوی الساقین بریک قسم است، ولی مثلث قائم الزاویه ای که طول اضلاعش مختلف است اقسام بیشمار دارد. عناصر اربعه (آتش، آب، هوا و خاک) جسم هستند و از آن دو مثلث ساخته شده‌اند. عناصر اصلیت و اولیت را فقط خدا و آنان که خدا دوستشان دارد، می‌شناسند (افلاطون، 1367، ج 3، 1870).

کیفیت تشکیل این چهار نوع جسم از دو مثلث بدین نحو است که سه تا از آن اجسام از یک قسم مثلث (مثلث قائم الزاویه ی مختلف الاضلاع) ساخته شده است، ولی جسم چهارم یگانه جسمی است که فقط از مثلث‌های قائم الزاویه ی متساوی الساقین پدید آمده است. از این رو، همه ی اجسام چهارگانه نمی‌توانند از راه انحلال و ترکیب دوباره ی اجزاء تشکیل دهنده شان، به یکدیگر تبدیل شوند، بلکه این کیفیت فقط خاص سه جسمی است که عناصر اصلی شان از یک قسم واحد است. به همین جهت، وقتی یکی منحل و به عناصر اصلی خود تجزیه شود، همان عناصر اصلی می‌توانند صورت جسم دیگر را به خود بپذیرند (همان، 1871). اگر چهار مثلث متساوی الاضلاع را باهم یکی کنیم، کیفیت هر یک از این انواع چهارگانه که ناشی از نحوه ترکیب آنهاست، با هر گروه سه زاویه ای، یک کنج پدید می‌آورد و اگر به همین نحو چهار کنج تشکیل شود، نخستین نوع یک صورت جسمانی (هرم منظم) پدیدار می‌گردد، که دارای خصوصیت تقسیم یک

کره ی کامل به پاره های مساوی و مشابه است. چون شش چهارگوش باهم متحد شدند هشت کنج پدید می آید، که هر یک از سه زاویه قائمه ساخته شده است. جسمی که به این ترتیب به وجود می آید دارای شکل مکعب و دارای شش قاعده مربع است.

نوع پنجمی از ترکیب و بهم پیوستن نیز وجود دارد که دارای خاصیتی مخصوص به خود است و خدا این نوع ترکیب را در آفرینش جهان به کار برده است (همان منبع، 1872).

15- مفهوم اشکال هندسی در هنر و معماری اسلامی

هنر اسلامی، یعنی تبلور مادی روح وحی اسلامی و انعکاس حقایق ملکوتی در دنیا، انعکاسی که مسلمان با کمک آن، سیر و سلوک خود را از عالم دنیا آغاز می کند و تا رسیدن به محضر الهی و حقیقتی که مبدأ و مقصد این هنر است پیش می رود (نجیب اوغلو، 1379، 112). در واقع هنر اسلامی به نوعی کمال می رسد که گویی از صانعش مستقل است و افتخارات و نقایصش در برابر خصلت کلی اشکال محو می گردد. هنر اسلامی به هر زمینی که وارد شده، به اشکال معماری، صراحت و دقت هندسی بخشیده و بدین طریق آنها را توسعه داده است بوکهارت، (1390، 137). نتایج ظریف و زیبایی که هنر اسلامی در این فرایند به دست آورده تأیید کننده خصلت کیفی آن، صراحت و دقت هندسی است (همان، 138).

معماری در هنر اسلامی شریف ترین مقام هنری را دارد. معماران اسلامی کوشیده اند تا همه اجزای بنا را به صورت مظاهری از آیه های حق تعالی ابداع کنند. آنان در ساخته های خود، توحید و مراتب تقرب به خدا را به نمایش می گذارند و بنا را چون مجموعه ای متحد و ظرفی مطابق با تفکر تنزیهی دینی جلوه گر میسازند (مددپور، 1377، 197). در این راستا، در معماری اسلام، شکل مدور تنها شکل کاملی دانسته شده که قادر به بیان جلال خداوندی است. غالباً بنایی که شکل مدور و مرقدی مکعب شکل دارد، دوگانگی آسمان و زمین را مجسم میکند؛ چنان که خانه کعبه در مکه، مکعب عظیمی از سنگ سیاه است، که در مرکز صحن مستدیر سفیدی بنا شده است. کعبه که عبادتگاه مسلمانان است، کعبه جان و «قبله عالم» نام گرفته و حاجیان باید هفت بار آن را طواف کنند. این هفت بار طواف خانه خدا، نماد ادوار مختلف وحی الهی و مراحل است کهبهرای دستیابی بدان باید پیمود (دوبوکور، 1391، 104)

«معراج» پیامبر صل الله علیه و اله به عنوان یکی از مهم ترین معجزات ایشان، در سایه عبودیت آن حضرت رخ داد. تصریح قرآن کریم در وقوع معراج در آیه اول سوره اسرا و آیات هشتم تا

هجدهم سورة نجم، نشان از عظمت واقعه معراج دارد. مشاهدات پیامبر در شب معراج، هسته تفکرات فلسفی در هنر، ادبیات و معماری اسلامی، خصوصاً ساختار مساجد را بنیان نهاد. ایشان در روایت معراج، تناسب هندسی عالم معنا را بازگو و گنبد عظیمی را توصیف می کند که از صدف سپید ساخته شده و بر چهار پایه، بر چهار گنج قرار گرفته است. بر روی این چهار کنج، چهار کلام اولین سوره فاتحه الکتاب (بسم الله الرحمن الرحيم) نوشته شده و چهار جوی آب، شیر، عسل و خمر - نمادهای سعادت ازلی و سرمدی بهشتی - از آنها جاری است: «أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ».

(1)

این مثال نمایش دهنده الگوی روحانی هربنای قبه دار است. صدف یا مروارید سپید رمز روح است، که گنبدش تمام مخلوقات را در بر می گیرد. اگر گنبد بنای مقدس روح کلی را نمایش می دهد، «ساقه» یا «گریو» هشت ضلعی گنبد که زیر آن قرار گرفته، رمز هشت فرشته حاملان عرش است، که خود با هشت جهت «گلباد» مطابقت دارد. بخش مکعب شکل ساختمان، نمودگار کیهان است، که چهار رکن آن در چهار کنج بنا، به عنوان اصول و مبادی روحانی و جسمانی عناصر عالم محسوب میشود. کل بنا نشان دهنده تعادلی است که احدیت خداوند را در نظام کیهان انعکاس می دهد (بوکهارت، 1390، 148). این الگوی معماری در مساجد نیز اجرا شد. شبستان (محل اجتماع مؤمنان)، تالار وسیع چهار گوش است که غالباً بر آن گنبد مدوری زده اند. ساختار چهارگوش یا دایره، مبین نظام و مرتبه است؛ یعنی گذار از زمین به آسمان، از نقص به کمال و از متناهی به نامتناهی (دوبوکور، 1391، 104).

به یقین، جلوه گاه حقیقت هنر اسلامی، عالم غیب و حق است. تکرار مضامین و صورت ها در تزیینات معماری، همان حرکت به سوی اصل و مبدأ است. هنرمند در این مضامین از الگویی ازلی - و نه از صور محسوس - بهره می جوید؛ به نحوی که گویا صور خیالی، او به صور مثالی عالم ملکوت می پیوندد. استفاده از نقوش اسلیمی، هندسی و خطایی و وحدت این نقوش در یک نقطه، تأکیدی بر مفهوم وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را نمایش می دهد (مددپور، 1377، 196). نقوش اسلیمی، تشبیهی رمزی از احوال، اوقات و واردات قلبی صوفی و تجدید و تبدیل امثال است (ستاری، 1392، 163).

ص: 30

1- بقره: 25 و 266؛ آل عمران: 15، 136 و 198؛ انعام: 6؛ مائده: 12، 85 و 119؛ یونس: 9؛ محمد: 14؛ الفتح: 5 و 17؛ مجادله: 22؛ توبه: 72، 89 و 100؛ عنکبوت: 1؛ حج: 14 و 23؛ فرقان: 10؛ نحل: 31؛ نساء: 13، 57 و 122؛ ابراهیم: 23؛ کهف: 31؛ رعد: 35؛ زمر: 20؛ حدید: 12؛ اعراف: 43؛ تغابن: 9؛ صق: 12؛ طلاق: 12؛ طه: 76؛ تحریم: بروج: 11؛ بینة: 8

جهان در تفکر اسلامی جلوه‌ی انوار الهی است. تجلی اعظم حق تعالی به اسم «الله اکبر»، اساس حکمت و عرفان دین آسمانی را نمایان می‌سازد. هر چیزی در عالم، مثالی از یک حقیقت برتر است و تناظر هندسی و توافقی میان عوالم مختلف وجود دارد. هنر دینی نیز مبتنی بر تناظر هندسی میان حقایق وجودی فراطبیعی و الهی است. نمادگرایی در هنر اسلامی، بر پایه نظام وجود شکل گرفته و یک حقیقت وجودی در تمام مراحل وجود تمثیل پیدا می‌کند. اسما و صفات الهی بنا بر تعابیر عرفانی، در تمامی عالم و در تمامی مراتب وجود تجلی دارند. با شناخت مفاهیم عمیق هندسی، میتوان معانی عمیق نهفته در صورت های هنر را درک کرد و این مفهوم، کامل ترین حکمت هنر اسلامی است.

قرآن کریم:

- نهج البلاغه (1391)، ترجمه محمد دشتی، تهران، بکا.
- ابن بابویه، محمد بن علی (1377)، معانی الأخبار، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران: دار الکتب الاسلامیه
- ابن شعبه، حسن بن علی (1363)، تحف العقول عن آل الرسول علیه السلام ترجمه احمد جنتی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1360)، رسائل ابن سینا، تحقیق ضیاءالدین دری، تهران: مرکزی.
- ----- (1383)، الهیات (دانشنامه علائی)، مقدمه و تصحیح دکتر محمد معین، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- ابن عربی، محمد بن علی (1386)، فصوص الحکم، ترجمه محمدعلی موحد ابطحی و صمد موحد، تهران: کارنامه
- ----- (1387)، فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی .
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد (1316)، التفهیم، با تعلیقات جلال الدین همایی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی
- ----- (1386)، الآثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: موسسه امیرکبیر.
- اخوان الصفا (1957)، رسائل اخوان الصفاء و ختان الوفاء، بیروت: الدار الاسلامیه
- اردلان، نادر و لاله بختیار (1392)، حس وحدت (نقش سنت در معماری ایرانی)، ترجمه ونداد جلیلی، تهران: علم معمار
- اعوانی، غلامرضا (1375)، حکمت و هنر معنوی (مجموعه مقالات)، تهران: گروس.
- افلاطون (1367)، دوره آثار افلاطون، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسین لطفی، تهران: خوارزمی
- -- (1353)، جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: چاپ خانه خوشه
- اولوداغ، سلیمان (1390)، ابن عربی، ترجمه داوود وفایی، بیجا: نشر مرکز.
- بوکهارت، تیتوس (1390)، هنر مقدس (اصول و روش ها)، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- پارسا، محمد بن محمد (1366)، شرح فصوص الحکم ابن عربی، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- دوبوکور، مونیکی (1391)، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
- رازی، نجم الدین (1352)، مرصاد العباد من المبدأ والمعاد، به کوشش حسین الحسینی نعمت اللهی، تهران: مطبع المجلس
- رشاد، محمد (1365)، فلسفه از آغاز تا تاریخ، تهران: صدر.
- رهنورد، زهرا (1392)، حکمت هنر اسلامی، تهران: سمت

. ستاری، جلال (1376)، رمز اندیشی و هنر قدسی، تهران: نشر مرکز

. ----- (1392)، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: نشر مرکز.

- شریعتی سبزواری، محمدباقر (1387)، تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: موسسه بوستان کتاب.

. طباطبایی، محمدحسین (1362)، اعجاز قرآن، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

ص: 32

----- (1388)، علی و فلسفه الهی، ترجمه ابراهیم سیدعلوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)

- عفیفی، ابوالعلاء (1380)، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی (1376)، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، تهران: فقیه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (1375)، تاریخ فلسفه، تهران: علمی فرهنگی
- کلینی، محمد بن یعقوب (1388)، اصول کافی، ترجمه لطیف راشدی و سعید راشدی، قم: اجود.
- گاتری، دبلیو کی سی (1375)، تاریخ فلسفه یونان، فیثاغورس و فیثاغوریان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز
- گنون، رنه (1392)، سیطره کمیت و علائم آخر الزمان، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران: نشر دانشگاهی
- مددپور، محمد (1377)، حکمت معنوی و ساحت هنر، تهران: حوزه هنری.
- موسوی، سید رضی (1390)، «مبانی هنر اسلامی از دیدگاه تیتوس بوکهارت»، مجله هنر و معماری و مجله زیباشناخت، شماره 22، ص 67-92.
- نجیب اوغلو، گل رو (1379)، هندسه و تزیین در معماری اسلامی، ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی، تهران: روزنه
- نصر، سید حسین (1377)، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: خوارزمی.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (1387)، تاریخ فلسفه اسلامی، تحقیق جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت.
- نوروزی طلب، علیرضا (1387)، «هنر اسلامی، تجلی امر قدسی از طریق هنر سنتی»، کتاب ماه هنر، شماره 122، ص 4-29.

یعقوب پناهی (1)

مریم صبری (2)

چکیده

قرآن به عنوان کتاب مقدس مسلمانان، توصیه های متعددی برای رستگاری انسان و سعادت او در دنیا و آخرت ارائه داده است. یکی از این توصیه ها، عبرت گرفتن از تاریخ گذشتگان و سیر و تأمل در سرنوشت آنهاست. در این باره، قرآن نیز همچون سایر کتاب های تاریخی، با بیان تحولات رخ داده در حیات امت های پیشین، سرنوشت آن ها را توصیف می کند و با تذکر درباره اعمال شان، از انسانها میخواهد به طریق راستی و درستی قدم نهند و از حرکت در مسیر ظلم و ظلمت اجتناب کنند. تأمل در آیات تاریخی این کتاب مقدس، حکایت از نوعی تاریخ نگاری خاص دارد، که در بینش و روش از سایر رویکردها و ژانرهای تاریخ نگارانه متفاوت است. از این رو، سوال اصلی پژوهش، ناظر بر چهارچوبها و مؤلفه های تاریخ نگاری در قرآن است. برای پاسخ به این پرسش، تلاش شده روایت تاریخ در قرآن نقد و بررسی و اسلوبهای روشی آن احصا و بینش حاکم بر آن اسلوبها تبیین شود. به نظر می رسد قرآن کریم در بازنمایی تاریخ، رویکردی خاص در بینش، روش و ادبیات دارد، که مبتنی بر چند اصل اساسی است. از جمله مؤلفه های روش شناسی تاریخ نگاری در قرآن میتوان به این موارد اشاره کرد: بهره گیری از عقل خودبنیاد بشری برای پی بردن به حکمت های نهفته در آیات تاریخی، مطالعه تاریخ پیشینیان با رویکرد تمدنی برای کسب معرفت تاریخی، عبرت گیری و نیل به سعادت و در نهایت، عبور از رویه ظاهری قصص و جزئیات آنها و توجه به لب و مغز رخدادهای تاریخی برای فهم سنت های ثابت الهی. روش پژوهش حاضر توصیفی - تبیینی و مبتنی بر تأمل در آیات تاریخی قرآن و نقد و بررسی روش شناسی آنها در بازنمایی رویدادهاست.

واژگان کلیدی: قرآن، تاریخ، روایت، تاریخ نگاری، روش شناسی، رویکرد تمدنی، تعالی انسان، سنت های الهی، معرفت اندوزی

ص: 34

1- دانشجوی دکتری تاریخ اسلام panahi1404@gmail.com

2- کارشناس ارشد علوم قرآنی sabrimaryams.@yahoo.com

در قرآن کریم توصیه‌های بسیاری به انسانها در همه اعصار شده است؛ که به تاریخ گذشتگان به عنوان یکی از آیات خداوند به ورت کامل توجه نمایند و حیات خود را با عبرت گرفتن از سرنوشت پیشینیان یا الگو قراردادن آن تنظیم کرده، تکامل ببخشند. به همین منظور، قرآن کریم در جای جای خود، به ابعاد حیات پیامبران و اقوام و جوامع همزمان با آنها به شکل ویژه توجه می‌کند. به نظر می‌رسد، این توجه چهارچوب‌هایی یگانه و اهدافی تعالی بخش دارد. قرآن در بازنمایی گذشته، به چهار چهره در جوامع انسانی و در طول حیات بشر توجه ویژه دارد: طبیعت، انسان، جامعه و تاریخ. در این توجه، قرآن تاریخ را در بستری طبیعی، باسنت‌هایی ثابت و با التفاتی ویژه نسبت به احوال جامعه - به عنوان عنصری همواره پویا- روایت می‌کند. از این رو، تاریخ در قرآن، گرچه روایت گذشته است، اما همواره می‌تواند تاریخی به روز و کاربردی قلمداد شود؛ که فرآیند یروت انسان را با رویکردی جامعه‌شناسانه بازنمایی می‌کند. در این بازشناسی نیز، تأکید او بر پیروزی نهایی اصول انسانی و اخلاقی، در بستر جوامع مختلف و در همه اعصار است. در این تفسیر، انسان مدام به سوی غایتی نجات بخش - که رستاخیر عالم باشد. در حرکت است و در این مسیر، باید درصدد کسب فضائل و محاسن برآید؛ تا در نهایت به رستگاری و سعادت نائل شود. در این حرکت، رابطه تاریخ و فراتاریخ، بر اساس تقدیر الهی تبیین می‌شود و مبدأ و معاد آفرینش، طبق قاعده ای خطی و بر اساس قوانین خداوند وضع خواهد شد؛ لذا همواره پیروزی «خیر» بر «شر»، «رفتار و اخلاق الح» بر «عملکرد و اخلاق ناصالح» و «نور و عدالت» بر «ظلمت و نابرابری» امری حتمی است و باید مایه عبرت انسان قرار گیرد. روح تاریخی حاکم بر قرآن نیز با حرکتی خطی، تفسیر این مشیت الهی است، که حیات انسان در این دنیا، مقدمه آن در آخرت است و لذا انسان باید همواره مراقب رفتار خویش باشد (مصطفی، 1978، ج 1، 60-57). با این تفسیر، بازشناسی شیوه و اسلوب قرآن در بازنمایی تاریخ، می‌تواند نشان دهد که روایت‌های تاریخی قرآن، رفاً داستانی و توصیفی و برای یادآوری سرگذشت پیشینیان نیست، بلکه اسلوب و روشی ویژه دارد، که هدف آن عبرت‌آموزی و تأثیرگذاری بر حال و آینده انسان هاست. این چشم انداز نشان می‌دهد که میتوان به تاریخ به عنوان علمی سازنده اکنون و آینده نگریست و اتهاماتی چون نش قبر مردگان، علم بی فایده نقلی و ... را از چهره آن زدود؛ در نهایت نیز

ثابت کرد که مطالعه تاریخ برای شناخت انسان و فرآیند پرورت و تعالی او و توسعه تجربه بشری ضرورتی اجتناب ناپذیر است (برنارد، 1389، 23).

در کنار این اهمیت، از منظر اغلب محققان و مورخان معاصر، مهم ترین منبع تاریخی برای بازشناسی حوادث و تحولات در اسلام قرآن است و با مراجعه به این کتاب و کمک گرفتن از آن، می توان خطوط روشن اصلی و فرعی سیره نبوی را با اطمینان ترسیم کرد (زرین کوب، 1384، 20؛ گروه روش شناسی و تاریخ نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام، 1393، 117، 122؛ رابینسون، 1393، 109؛ لسانی فشارکی، 1392، 22). با توجه به مجموع این دلایل می توان گفت، بازشناسی شیوه روایت تاریخی قرآن و چارچوب های حاکم بر آن، می تواند فواید گوناگونی از جهت روش شناسی و نظری، برای مورخان و مفسران داشته باشد.

بر اساس آنچه گذشت، سوال محوری و اساسی پژوهش حاضر ناظر بر این مسئله است که: مؤلفه ها و شاخص های تاریخ نگاری قرآن چیست و چه بینشی بر آنها حاکم است؟ همچنین، قرآن از چه روش و رویکردی برای طرح و تبیین آنها بهره برده است؟ به نظر می رسد، روایت های تاریخی قرآن، از اصول و چهارچوب هایی خاص، تاریخی، علمی و عقلی تبعیت می کند، که هدف غایی آنها هدایت انسان به سمت معرفت اندوزی و تعالی بخشیدن به شخصیت فردی و اجتماعی خویش و نیز تذکر به انسان درباره تکرار سنت های الهی است. برای تبیین این شاخص ها، ابتدا این تلقی که «قرآن تاریخ را نوعی روایت داستانی از گذشته قلمداد می کند» تبیین می شود و سپس در ادامه، مؤلفه های روش شناسی روایت تاریخ در قرآن توصیف خواهد شد. (1) روش شناسی این پژوهش، ناظر بر بیان و سنجش شیوه ها، ابزارها، رهیافت ها و روشهای تحقیق است. در واقع، هدف از سنجش روش ها در این پژوهش، احصاء مؤلفه ها و اصول یا شاخص های حاکم بر تاریخ نگاری قرآن، به عنوان روش هایی علمی در بیان تاریخ از منظر قرآن است؛ تا از این طریق، چهارچوب های تاریخ نگاری قرآن کشف و تبیین شود. به تعبیری عامتر، در این پژوهش، شناخت شیوه های اندیشه و راههای تولید علم و دانش از منظر معرفت بشری مورد نظر است (پارسانیا، 1383، 10؛ قراملکی، 1390، 227).

ص: 36

1- لازم به توضیح است که اصول کلی مباحث این مقاله، از نظرات دکتر سیدهاشم آقاجری در کتاب تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ نگاری اسلامی» الهام گرفته شده است؛ اما در ساحتی گسترده تر، برای تکمیل و توسعه مباحث و تبیین آن ها به منابع دیگر رجوع شده و همچنین ساختار مقاله و فصل بندی آن توسط نویسنده مسئول صورت گرفته است

درباره این موضوع، تاکنون کتاب‌ها و مقالات محدودی نوشته شده، که هر کدام بر بخشی خاص یا نکته‌ای ویژه از موضوع تأکید کرده است. رویکرد غالب این پژوهش‌ها مبتنی بر تلقی‌های کلامی و حدیثی از تاریخنگاری قرآن است؛ اما به طور مستقل و دسته‌بندی شده و نیز با رویکرد تاریخی، چندان به این مسئله توجه نشده است.

2- تاریخ، روایتی از گذشته

پژوهشگران در حوزه‌های مختلف علوم انسانی، هر یک از منظر خاص خود، تاریخ و آثار تاریخی را تعریف و تحلیل کرده‌اند. یکی از این منظرها، تلقی تاریخ به مثابه «روایت» است. برخی پژوهشگران معتقدند، تاریخ چیزی جز روایت نیست (احمدی، 1387، 140 به بعد) و ما برای بازسازی گذشته، تنها چیزی که در اختیار داریم، روایت است؛ حال، چه به شکل متن باقی مانده باشد و چه به ورت شی (اسماعیلی و دیگران، 1392، 1231). با این تعریف، اگر تاریخ را به منزله «روایت» تلقی کنیم و با همین نظرگاه، رجوعی ساده به قرآن کریم داشته باشیم، خواهیم دید که نزدیک به چهار هزار آیه از این کتاب مقدس، رسول اکرم و پس از ایشان تمام انسانها در همه اعصار را به توجه در علم تاریخ و روایت پیشینیان فراخوانده است. حتی برخی از اهل نظر، در تفسیر سوره عصر بر این اعتقادند که خداوند در این سوره، به تاریخ سوگند خورده و در جای جای قرآن نیز در خطابی عام، همه انسانها را به تأمل در روایت احوال گذشتگان دعوت کرده است (آقاجری و دیگران، 1381، 121). به همین دلیل، با مروری ساده و کلی بر قرآن کریم به عنوان کتاب مقدس مسلمانان، هر محقق و خواننده‌ای، به عنایت و اهتمام ویژه و جدی اسلام به تاریخ و روایت اقوام و حوادث گذشته پی خواهد برد. اگر این تلقی را بپذیریم، طبق آیات قرآن، یکی از اساسی‌ترین مبانی رسالت هدایت بخش پیامبر، بر پایه تاریخ و توجه به روایت گذشتگان بنا نهاده شده است. لذا می‌توان طبق این برداشت، به تعبیری قرآن را کتابی تاریخی نیز محسوب کرد، که بخش عظیمی از محتوای آن روایت داستان اقوام گذشته به سبکی خاص و روشی بی‌نظیر است. تا انسان‌ها را به عنوان عبرت‌پند گرفته مسیر حق و باطل را بشناسد

3- اصول کلی حاکم بر تاریخنگاری (روایت تاریخ) در قرآن کریم

اشاره

حال که اهمیت توجه به تاریخ و تدبر در سرنوشت گذشتگان از منظر قرآن تا حدودی روشن شد، لازم است با اصول کلی حاکم بر تاریخ‌نگاری و روایت پردازی قرآن آشنا

شویم؛ تا هم مبانی و چارچوب های روشی و بینشی تاریخ نگاری قرآن تاحدودی تبیین شود و هم تا حد امکان در تاریخ نویسی از این اصول بهره برداری گردد و روایت های تاریخی عمق و اثربخشی بیشتری بیابد.

این مقاله در حد بضاعت خود، تعدادی از این اصول را متأثر از نظرات استادان برجسته تاریخ استقراء کرده است. بدیهی است که میتوان با بحث و فحوص عمیق تر، اصول بیشتری را نیز استخراج، دسته بندی و تبیین نمود.

3-1- تاریخ، ابزاری برای تحصیل سعادت

قرآن کریم نزد همه مسلمانان کتاب هدایت است و جوهره هدایت نیز رستگاری و فلاح عنوان شده است. در نخستین آیات اولین سوره بلند این کتاب مقدس (سوره بقره)، هدایت و فلاح به عنوان هدف اساسی پیامبر صل الله علیه و اله و قرآن کریم ذکر شده است. هدایت و فلاح که در نهایت با نیل به حقیقت و اکتشاف ذات هستی به کمال می رسد، از طریق آیات صورت میگیرد. از یکمنظر، در آیات قرآن کریم سه حوزه وجود دارد: انسان، طبیعت و تاریخ. از این زاویه میتوان گفت که «تاریخ» و روایت آن در قرآن، در حکم «آیه» است؛ همان طور که انسان و طبیعت آیه است (آقاجری و دیگران، 1381، 120؛ گروه روش شناسی و تاریخ نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام، 1393، 116 به بعد). طبق این تفسیر، می توان عنوان داشت که توجه به تاریخ، برای قرآن اهمیت بسیار دارد و این کتاب، تاریخ را یکی از اصول اساسی برای راهنمایی و سعادت بشر شمرده است.

3-2- حکمت آموزی و کسب معرفت، هدف قرآن از توجه به روایت گذشتگان

رویکرد قرآن به تاریخ و روایت، یک رویکرد صرفاً وقایع نگارانه نیست؛ بلکه قرآن در پس ظواهر رویدادهای تاریخی و روایت آنها، ما را متوجه نوعی حکمت می کند. با این نگرش، میتوان گفت که بخش عظیمی از قرآن معطوف به تاریخ است و تاریخ یکی از منابع معرفت به شمار میرود. خداوند مستقیماً مخاطبان خود را در قرآن کریم دعوت به مطالعه تاریخ و سرنوشت گذشتگان و کسب معرفت تاریخی از آنها می کند و البته رهیافت این کتاب آسمانی به روایت، نه رهیافتی صرفاً نقلی، بلکه رهیافتی حکمی - تأویلی و هرمنوتیکی است. توضیح آن که، مقایسه متن قرآن با دیگر کتب آسمانی به ما نشان میدهد که در تمام روایت ها و رویدادهای تاریخی ذکر شده در قرآن، با وقایع نگاری و روایت صرف - یعنی تنها ذکر تاریخ به خاطر روایت آن - روبرو نیستیم.

این حالت درست برخلاف نگاه دیگر کتب آسمانی - از جمله تورات - است. نگاه این کتابها به تاریخ، بیشتر معطوف به یک تلقی روایی است. برای مثال، در تمام روایات تورات، جزئیات حوادث و وقایع در سطوح و مراتب گوناگون جزئی و کلی بیان میشود؛ حال آنکه قرآن کریم کوشیده است در ضمن امر انضمامی، امر انتزاعی را بیان کند و از طریق امر جزئی، امر کلی را مکشوف سازد. به عنوان نمونه، در ذکر داستان اصحاب کهف در قرآن، به هیچ وجه صرفاً با روایت و گزارش یک رخداد تاریخی روبرو نیستیم؛ لذا قرآن بر سر تعداد اصحاب کهف توقف نمی کند و با اینکه عده ای تعداد آنها را پنج نفر و عده ای هفت نفر دانسته اند، قرآن این بخش از داستان را مبهم گذاشته است (کهف: 9-26). این بدان سبب است که هدف قرآن گزارش یک واقعه نیست و در پس روایت بخشی از آن، به دنبال اکتشاف نوعی حکمت است. به بیان دیگر، روایت و تاریخ در قرآن فراتر از یک علم و دانش است و به سمت نوعی حکمت و معرفت شهودی و استعلایی، برای فراتر رفتن از جزئیات و رخدادها و نقب زدن به گوهر تاریخ تعالی پیدا کرده است. به همین دلیل، برخی پژوهشگران معتقدند، علت اصلی توجه گسترده مسلمانان در قرون نخستین اسلامی به علم تاریخ، همین معرفت شهودی حاکم بر قرآن بوده است (آقاجری و دیگران، 1381، 121؛ گروه روش شناسی و تاریخ نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام، 1393، 117-121؛ گیب و دیگران، 1394، 21؛ هامفریز، 1396، 318).

3-3- جدا نبودن تاریخ از فلسفه تاریخ و حکمت تاریخی

روایت تاریخی در قرآن همراه با حکمت آموزی و توجه به فلسفه تاریخ است. قرآن در فلسفه تاریخ خود معتقد است، یک سلسله سنن الهی بر تاریخ حکومت می کند، که در حکم قوانین الهی است. طبق آیات متعدد قرآن، تاریخ هدفمند است و انسان در ساختن یا نابودی خودش و جامعه یا قومی که در آن زندگی می کند، آزاد است. اما در کنار اینها، خداوند پیامبرانی را به عنوان بزرگترین معماران سازنده انسانها و حیات اجتماعی شان مبعوث کرده است، تا آدمیان را به سعادت رهنمون کنند؛ هر چند در نهایت انتخاب باخود انسان است؛ که راه سعادت را در پیش گیرد یا در مسیر شقاوت و ضلالت گام بردارد.

در نگاهی کلی و مقدماتی، در فلسفه نظری تاریخ که اصطلاحی مدرن است، مابه دنبال یافتن پاسخ هایی درخور به این سوالات اساسی هستیم که در ورای حوادث تاریخی چه چیزی نهفته است و آیا حوادث تاریخی اتفاقی است یا حساب و کتابی بر آن حاکم

است؟ (مفتخری، 1390، 19؛ استنفورد، 1384، 23؛ ادواردز، 1375، 26) در مقام پاسخگویی به این سوالات، تاریخ نگاری قرآن، مهم ترین انگیزه حرکت تاریخ و جامعه را سنت های الهی دانسته و هرگونه تغییر و تحولی را در جوامع بشری، در بستر سنت های الهی تحلیل کرده است (رابینسون، 1392، 164). در این فلسفه تاریخ، هیچ گونه تحولی فراسوی این سنتها رخ نمی دهد. این سنت ها تغییرناپذیر بوده، بر سراسر تاریخ گذشته، حال و آینده بشر حاکم است (جعفری، 1392، 22-23؛ مانز، 1394، 153). این سنت ها، قوانینی است که از ترکیب اندیشه ها، عواطف، عملکرد و غرایز انسانها و نحوه ارتباط ایشان با جهان و هستی پدید می آید و همه عوامل اجتماعی، اقتصادی و جغرافیایی موجود در روابط انسانی را در بر می گیرد. قرآن با ترسیم صحنه های مهیج زندگی پیشینیان، از سنت های الهی یاد می کند؛ تا آدیان پند گیرند و با توجه به این سنن، جامعه خود را اصلاح کرده، سرنوشت خوبی برای خود رقم بزنند. با این توضیح، آیاتی را که در این باره نازل شده، بار دیگر و با تأمل بیشتر از نظر می گذرانیم: «سَيُتْلَىٰ لَكَ فِي الْبُرُوجِ الَّذِينَ خَلَقُوا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب: 62)؛ «فَهَلْ يُنظَرُونَ إِلَّا سِنَّةُ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: 43)؛ «سِنَّةُ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (فتح: 23).

در این آیات و آیات مشابه آن - که تعدادشان کم نیست - خداوند به تخلف ناپذیری و حتمی بودن این سنت ها اشاره دارد؛ اما در اینجا مجال شرح آنها نیست. طبق آیات قرآن، این سنت ها و قوانین، حرکت تاریخ را بر طبق مسیری خاص ترسیم می کند و خروج از دایره آنها قطعاً نتیجه مطلوبی به همراه نخواهد آورد؛ زیرا این سنت های ثابت در عمق ترکیب و ذات جهان و در دل روابط میان انسانها و هستی وجود دارد. (خضرم، 1389، 271).

3-4- روایت تاریخی قرآن به مثابه تاریخ امروز

قرآن تاریخ یا روایت گذشتگان را علم ساختن اکنون و ایجاد دگرگونی در حال، در پرتو نگاه به دیروز و گذشته می داند. ایجاد این دگرگونی، با کسب معرفت از تاریخ و کشف سنت های حاکم بر آن امکان پذیر است. در قرآن کریم - آن گاه که سرگذشت پیشینیان و احوالات گذشتگان نقل یا زندگی پیامبران و برخورد مخالفان با آنها توصیف می شود، یا از ظهور و افول قدرتها، تمدن ها و حکومت ها سخن به میان می آید. عمده ترین هدف خداوند در نقل آیات، تحلیل و تعلیل رویدادها و بیان سنت های حاکم بر روند کلی

تاریخ است. به عبارت دیگر، هرچند توصیف کلی حوادث و وقایع گذشته مورد نظر قرآن است، آنچه اصالت دارد، تحلیل و تعلیل رویدادهاست؛ آن هم نه تحلیل و تعلیل گذشته، بلکه سخن از گذشته و بررسی گذشته برای نشان دادن رفتار درست به مخاطبانی که در کنار پیامبرند یا به عنوان مسلمان یا غیرمسلمان قرآن را می خوانند، تا تغییری در شخصیت آنان ایجاد شود.

با این وصف، شاید بتوان ادعا کرد که میشود بنیاد تاریخ نگاری علمی را از قرآن آموخت. تکیه گاه قرآن بر این نکته استوار است که نقل، اسباب و دست مایه مورخ برای بررسی ریشه های حادثه، به قصد ایجاد تغییر در انسان است؛ از این رو، در برخی از آیات قرآن، خطاب مستقیم با انسان است؛ بدان معنا که قرآن همه مخاطبان را در همه زمان ها، از موضع حکمت، تدبیر، تأمل و عبرت مخاطب قرار می دهد. از این منظر، تاریخ و روایتگری از دیدگاه قرآن، دانشی است که با تکیه بر آن، می توان بخشی از وظایف رسالت و بعثت را انجام داد. اگر معنای لغوی «بعثت» را که همان «برانگیختن چیزی و جهت دادن به آن» است، در نظر آوریم، تاریخ جدی ترین ابزار دگرگونی مسلمانان و همه انسان هایی است که مخاطب پیامبر در همه عصرها و مصرها هستند (آقاجری و دیگران، 1382، 123). برای مثال، خداوند در سوره اعراف با «بنی آدم» سخن می گوید و چنین خطاب می کند: «یا بنی آدمَ اَمَّا یَاتِیْنِکُمْ رُسُلٌ مِنْکُمْ یَقْضُوْنَ عَلَیْکُمْ آیَاتِی فَمَنْ اتَّقَی وَاَصْلَحْ فَلَا خَوْفٌ عَلَیْکُمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ» (اعراف:35): (ای فرزندان آدم، پیامبرانی از جنس شما بیایند و آیات مرا برای شما بیان کنند. پس هر که تقوا پیشه کرد و بر کار شایسته شتافت، هیچ ترس و اندوهی بر او نخواهد بود. یک استنباط از آیه این است که پیامبران متعدد مبعوث میشوند و احکامی را می آورند؛ اگر کسی این احکام را تبعیت کند، هدایت می شود. معنای دیگر آیه می تواند این باشد که پیامبران می آیند و ضمن اینکه احکام را می آورند، از آنچه در گذشته رخ داده است با شما سخن می گویند و گذشته را مایه عبرت رفتار کنونی شما قرار می دهند. اگر کسی از این گذشته عبرت بگیرد، مصداق «فَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ» است. بنابر این تفسیر، بخشی از این قصه، تاریخ است و نتیجه پیروی از دستاوردهای تاریخی، ایمنی از هر ترس و اندوهی خواهد بود.

بخشی از آیات قرآنی داستان گذشته است و آنچه از محتوای آموزه های پیامبر صلی الله علیه و اله به عنوان یکی از فرستادگان الهی وجود دارد که بخش اعظم آن در قرآن منعکس شده است - تفسیر تحولات گذشته، بیان زشتی و زیبایی گذشته و بیان سنت های حاکم بر تحولات

در مثالی دیگر، در سوره یوسف - که نام دیگر آن «احسن القصص» است - حادثه ای بیان می شود. قصه و داستان در این سوره، بیان یک حادثه و واقعه است. در این سوره، قصه تاریخ است و «احسن القصص» ناظر بر بیان چیزی است که در وجود دو انسان - یوسف و زلیخا- اتفاق افتاده است. در این ساحت، قرآن توجه به رابطه های موجود میان این دو انسان را برای عبرت آموزی، تذکر و دگرگونی دیگر انسانها مدنظر قرار داده است (روزنتال، 1368، 145). با توجه به این مثال ها می توان گفت، هدف از عرضه داستانها و رویدادهای تاریخی در قرآن، برانگیختن اندیشه بشری برای عبرت آموزی و ایجاد تغییر در زندگی فعلی انسان است (خضرم، 1389، 270)

مبنای قرآن در اشاره به حوادث و تحولات گذشته، از یک سو، ایجاد دگرگونی های فردی در انسان و از سوی دیگر، ایجاد دگرگونی های اجتماعی است. برای مثال، آنجا که از قواعد اجتماعی، سنت ها، ملأ، مترفین یا مجموعه انسان ها با رفتارهای زشت و زیبا سخن می گوید، دگرگونی های اجتماعی را در نظر دارد. از این منظر، تاریخ و روایت آن، دانشی است که با تأمل در آن، می توان «اکنون» را دگرگون کرد. خلاصه آنکه، قرآن از تاریخ هم به عنوان سنت، حرکت و تحول یاد کرده و هم به عنوان عبرت و قاعده برای افعال انسانی؛ زیرا در تفسیر قرآن، تاریخ انسان به عنوان عامل فعل یا حرکت تاریخی یا عامل شکل گیری واقعیت تاریخی حضوری اساسی و تأثیرگذار دارد (آقاجری و دیگران، 1391، ص150)

3-5- قرآن و گزینش واقعیت های گذشته

باید توجه داشت که قرآن به دنبال روایت یک تاریخ گزینشی است و نه یک تاریخ

صرفاً توصیفی یا روایی. وقتی که پای گزینش در میان می آید، نوعی انگاره تفسیری و تحلیلی در پس آن نهفته است و در نتیجه، تاریخ به یک گفتمان تبدیل می شود، که هدف آن نشان دادن راه سعادت از ضلالت، برای انسان سرگشته در اعصار مختلف است.

3-6- پرهیز از غلو

با نگاهی کلی به آیات قرآن، می توان دریافت که خداوند در آیاتی به طور غیرمستقیم همه انسانها را از غلو، دروغ گویی و پرگویی در سخن گفتن و روایت کردن برحذر داشته است؛ همچنین به انسان ها اصولی همچون ساده و روان، اما مستدل و منطقی سخن

گفتن را توصیه کرده است. (1) خداوند در همه احوال و موضوعات - که یکی از آنها روایت تاریخ است. برخی آفات کلام را به انسانها تذکر داده و توصیه کرده است تا حد امکان از آنها دوری کنند.

3-7- مطالعه احوال گذشتگان، راه شناخت انسان و معرفت نفس

قرآن تاریخ را بستری برای معرفت انسان معرفی می کند. انسان در طول تاریخ و در خلال حوادث تاریخی، درونیات و ویژگیهای واقعی خود را به تصویر کشیده است؛ لذا میتوان کتاب تاریخ را ورق زد؛ سیمای حقیقی خویشتن را در آینه تاریخ نگریست و از این طریق خود را بهتر شناخت. به بیان دقیق تر، انسان دو خویشتن دارد: نخست، خویشتن معطوف به ذات (آنچنان که در داستان خلقت انسان آمده است و دیگری، خویشتن معطوف به پدیدار (آنچنان که در تاریخ، بسط و تحقق پیدا کرده است. قرآن از ما می خواهد که با مطالعه تاریخ، بکوشیم خویشتن تاریخی و پدیدار شناختی خویش را به خویشتن ذات شناسیمان نزدیک کنیم. از نگاه قرآن، تاریخ هم بستر و منبع معرفت انسانی است و هم بستر و منبع معرفت خداوند. قرآن در آیات متعددی، روش های گوناگون کسب این معرفت را برای انسان ذکر کرده است. استفاده از عقل در تفسیر فلسفه خلقت و مشاهده طبیعت و نیز تأمل و تدبر در آیات و نشانه های هستی از جمله این روش هاست.

3-8- اصالت نقل، به جای اصالت راوی

باید توجه داشت که تاریخ نگاری روایی صرف امکان پذیر نیست؛ چون همواره، هم گزینش تاریخ و هم علائق فرقه ای، مذهبی، سیاسی، طبقاتی و اجتماعی مورخ، در نگرش و استنباط او و در نتیجه، در تاریخ نگاری اش انعکاس دارد. از این رو، هر گزینش و تفسیری، تحلیل تاریخ و فرائر رفتن از تاریخ روایی است. واقعیت آن است که تاریخ نگاری نقلی به طور دقیق وجود ندارد؛ زیرا تاریخ نگاری نقلی یعنی ابتناء معرفت شناسی بر یک تئوری تطابقی و آینه وار و آن تئوری، نارسا و باطل است. بین گذشته و واقعیت تاریخی یک شکاف وجود دارد. ما از یک طرف مورخ را داریم و از طرف دیگر گذشته را. آنچه در زبان،

ص: 43

1- در این باره نک: پرهیز از لغو، پرگویی و شلوغ کاری: واقعه: 25 و مدثر: 6؛ بیان مستدل و منطقی کلام: احزاب: 70؛ پرهیز از پیچیدگی و ساده و روان سخن راندن: طه: 28 و اسراء: 28 و برخی آیات دیگر، که در آنها به احکام و آداب سخن گفتن انسانها اشاره شده است. همچنین، درباره کتمان کردن حق و پرهیز از غلو می توان به این آیات مراجعه کرد: آل عمران: 71 و 78، بقره: 75، 76 و 159؛ انعام: 91؛ نساء: 46 و 171؛ مائده: 41 و 77 و

مورخ بازتاب پیدا می کند، عکس برداری دقیق و کامل گذشته نیست. بین مورخ و گذشته نیز یک شکاف وجود دارد، که این شکاف را تفسیر مورخ پر می کند. در هر گزارش مورخ. حتی نقلی ترین و ساده ترین گزارش به این فرایند تفسیری را می توانیم مشاهده کنیم (آقاجری و دیگران، 1391، 22-24). قرآن هم با توجه به این نکته، از تاریخ نگاری توصیفی و روایی - که ابزار آن نقل و سماع است. فاصله گرفته و نوعی تاریخ نگاری عقلی را به کار بسته است، که ابزار اصلی معرفت تاریخی در آن، عقل و لب است و اولوالالباب مخاطبان خداوند شمرده می شوند. به همین علت، ما در قرآن کمتر شاهد استناد به روش های نقلی و مبتنی بر اصالت راوی و سماع هستیم و بیشتر به تأمل نظری و عقلی در چند و چون تاریخ رهنمون شده ایم.

3-9- همنشینی گفتمان حکمی و گفتمان تجربی

در ژانر تاریخی قرآن، علاوه بر گفتمان حکمی - نظری، یک گفتمان علمی - تجربی هم وجود دارد. می دانیم که گزاره های علمی و تجربی به صورت گزاره های مشروط بیان می شود و از فرمول «اگر p آن گاه q» تبعیت می کند. با این پیش زمینه، به آیه ای از قرآن که در صدد بیان سنتی تاریخی است توجه می کنیم. قرآن در آیه: «انَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ» (رعد: 11)، سیر تاریخ و روند حرکت جامعه بشری را بر اساس یک گزاره شرطی بیان می کند. این گزاره چنین است: تنها و تنها در صورتی خداوند سرنوشت یک قوم را تغییر می دهد، که آن قوم خودشان را تغییر داده باشند. در مواجهه قرآن با تاریخ، در کنار این مواجهه شرطی با واقعیت های اجتماعی - تاریخی، رویکرد تعلیلی، حکمی و هرمنوتیکی را هم مشاهده میکنیم؛ به گونه ای که مشیت الهی و فراتاریخ از یک سو و تاریخ از سویی دیگر، در ارتباط با یکدیگر، به گونه ای منسجم و معنادار لحاظ میشود. به عبارت دیگر، تاریخ مطرح در قرآن صرف ناظر به جنبه های این جهانی و مستقل از فلسفه حاکم بر کل هستی نیست. در نگاه قرآنی، هم به اراده و اختیار انسان توجه میشود و هم مشیت و اراده الهی در جریانات تاریخی اثرگذار است. این همان نگاهی است که در روایات شیعی و کلام امامیه از آن به نظریه «لا جبر ولا تقویض بل امر بین الأمرین» تعبیر می شود.

قرآن به ما چنین دستور میدهد: «فَلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

المکذبین» (انعام: 11). (1) این دستور، او نشان دهنده یک روش تجربی - شهودی و مشاهده و معاینه از نزدیک است. ما باید در زمین جستجو و گردش کنیم. «زمین» در اینجا، هم یک واحد جغرافیایی و هم یک واحد تاریخی است. به همین دلیل هم، جغرافیا و تاریخ، نوعی پیوستگی جداناپذیر از هم دارند. در جمله «سیروا فی الأرض»، واژه «ارض» هم در عرض و هم در طول گسترش پیدا میکند. همچنین در دستور «ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» مخاطبان به تأمل در فرجام تکذیب کنندگان، تفسیر و تحلیل این فرجام و عبرت آموزی از آن دعوت شده اند. به تعبیر دیگر، جغرافیا، کوه، صحرا و زمین به خودی خود ارزشی ندارد و پیامی برای انسان ندارد، بلکه طبیعتی ارزش دارد که بتوان اثر «سیروا فی الارض» را در آن مشاهده کرد. با این انگاره، در تمام مواردی که قرآن چنین فرمان هایی می دهد، عبرت آموزی از تاریخ را مورد توجه قرار داده است.

3-10- کسب مکارم اخلاقی، هدف از مطالعه تاریخ

یکی از فواید تاریخ نگاری قرآن برای انسان، آشنایی او با اخلاق و عقاید ادیان مختلف و به طور کلی، سیر تطور حیات جوامع انسانی است. در این چهارچوب، قرآن به ویژه، دردها و گرفتاری های انسانهای گذشته را روشن می کند و متذکر میشود که انسان می تواند با التفات به تجربیات گذشتگان، مانع از تکرار آن گرفتاری ها برای خود شود، یا به درمان و معالجه آنها پردازد. به عبارت دیگر، در خلال مطالعه سرگذشت پیشینیان فواید متعددی نصیب انسان می شود، که از جمله آنها شناخت دردهای فردی و اجتماعی انسان، راههای پیشگیری از آن و نیز در نهایت راه درمان آنهاست. از این جهت، برخی از اندیشمندان، تاریخ را به علم طب و پزشکی نیز تشبیه کرده اند. در واقع در این رویکرد، بیشتر به جنبه عملی و اخلاقی مطالعه تجارب گذشته توجه شده است (زرین کوب، 1384، 11).

ص: 45

1- همچنین آیاتی از این دست، در سوره های پیش رو وجود دارد: محمد: 10، یوسف: 109، غافر: 21، غافر: 82، نحل: 36، حج: 46 و عنکبوت: 20

در این پژوهش تلاش شد تا اصول حاکم بر تاریخ نگاری و روایت گویی قرآن بازنمایی و تبیین شود. به طور کلی، میتوان چهارچوب های تاریخ نگاری قرآن را در سه محور بنیادین زیر خلاصه کرد:

الف. هدف اصلی تاریخ نگاری در قرآن، دستیابی به سنن الهی و حکمت های تعالی بخش است. از این رو، این کتاب مقدس از مخاطبانش می خواهد تا هنگام مطالعه هر حادثه تاریخی، با بهره گیری از عقل، به حکمت های نهفته در آن توجه و تلاش کنند از رویه ظاهری قصص فراتر رفته، به لب روایت های تاریخی دست یابند؛ لذا روایت تاریخ در قرآن فراتر از یک دانش است و به سمت نوعی حکمت و معرفت شهودی و استعلایی سوق پیدا کرده است.

ب. قرآن انسانها را دعوت می کند که با تأمل نظری و تجربی در تاریخ پیشینیان، به کسب معرفت تاریخی و مکارم اخلاقی بپردازند و با عبرت گیری از سرنوشت آنان، برای نیل به سعادت تلاش کنند (گروه روش شناسی و تاریخ نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام، 1393: 117). در نگاه قرآن، تنها در این صورت است که تاریخ جایگاه درخور خویش را می یابد و از اتهام «نبش قبر مردگان» تبرئه می شود؛ در این حالت است که تاریخ به جای اینکه داستان بی فایده دیروز باشد، برای امروز و فردا نیز خواهد بود.

ج. روایتگری قرآن، به نقل و توصیف وقایع بسنده نمی کند و با صرف نظر کردن از برخی جزئیات که فایده عملی در بر ندارد، بیشتر به تحلیل رویدادها و وقایع را توجه می کند؛ به عبارت بهتر، قرآن از تاریخ روایی آغاز می کند و با یادآوری سنت ها، در وادی فلسفه تاریخ پا می نهد.

: قرآن کریم

- نهج البلاغه (1389)، ترجمه سید محمد مهدی جعفری، تهران: موسسه نشر و تحقیقات ذکر،
- احمدی، بابک (1387)، رساله ای در تاریخ (جستاری در هرمنوتیک تاریخ)، تهران: نشر مرکز.
- ادواردز، پل (1375)، فلسفه تاریخ، مجموعه مقالات دایرة المعارف فلسفه، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- استنفورد، مایکل (1384)، درآمدی بر فلسفه تاریخ، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- اسماعیلی، حبیب اله و دیگران (1393)، جستارهایی در تاریخ و تاریخ نگاری، چاپ دوم، تهران: خانه کتاب
- بابلین، برنارد (1389)، تاریخ آموزی و تاریخ نگاری، ترجمه مرتضی نورائی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام
- پارسائیا، حمید، (1383)، «روش شناسی و اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره 28.
- جعفری، یعقوب (1392)، تاریخ اسلام از منظر قرآن، چاپ هفتم، قم: معارف.
- حضرتی، حسن و دیگران (1391)، گفت وگوهایی در باب تاریخ شناسی و تاریخ نگاری، چاپ اول، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام
- ----- (1381)، تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ نگاری اسلامی، چاپ اول، تهران: نقش جهان
- خضر، عبدالعلیم عبدالرحمن (1389)، مسلمانان و نگارش تاریخ، ترجمه صادق عبادی، چاپ اول، تهران: سمت.
- رایبسون، چیس اف (1393)، تاریخ نگاری اسلامی، ترجمه محسن الویری، تهران: سمت
- رضوی، مسعود (1389)، گستره تاریخ، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- روزنتال، فرانتس (1368)، تاریخ تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، چاپ اول، مشهد: نشر آستان قدس
- زرین کوب، عبدالحسین (1384)، تاریخ در ترازو، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر
- زین العابدینی، رمضان (1388)، تاریخ نگاران و مکتب های تاریخ نگاری در اسلام، چاپ اول، تهران: چاپخش.
- فشارکی، محمدعلی و حسین مرادی، 1392، درآمدی بر مطالعات قرآنی در سیره نبوی، قم: نصایح.
- قراملکی، احد فرامرز (1392)، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- گروه روش شناسی و تاریخ نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام (1393)، گفتارهایی در باب تاریخ نگاری و روش شناسی تاریخی (مجموعه مقالات)، چاپ اول، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام
- گیب، هامیلتون و دیگران (1394)، تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژند، چاپ اول، تهران: نشر گستره.-

. مانز، آلن (1394)، واساخت تاریخ، ترجمه مجید مرادی سده، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام

• مصطفی، شاکر (1978)، التاريخ العربي والمورخون، بیروت: دار العلم للملایین.

• مفتخری، حسین (1390)، مبانی علم تاریخ، چاپ اول، تهران: سمت

هامفریز، استیفن آر (1396)، چهارچوبی برای پژوهش تاریخ اسلام، ترجمه جواد مرشدلو، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام

ص: 47

زهرا سلیمانی (1)

اصغر منتظر القانم (2)

چکیده

قرآن برای همه مراحل سلامت حیات بشر برنامه دارد. یکی از مباحثی که در این اثر جاویدان بحث شده، تمدن سازی و عمران زمین است. آیات قرآن به بسیاری از تمدنها، دولت شهرها و حاکمان بزرگ تاریخ بشر، مستقیم یا غیرمستقیم، اشاره می کند. بررسی حکومت های بشری از دیدگاه قرآن، به استخراج دیدگاه مورد تأیید قرآن در مقوله تمدن الهی می انجامد. این مقاله به شیوه توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر بررسی آیات قرآن و منابع اولیه، ویژگی های کارگزاران حکومت های الهی مطرح در قرآن را، به عنوان مدلی در مسیر ایجاد تمدن سازی دینی تبیین و شناسایی می کند. ویژگی هایی مانند امانت داری، مهرورزی، اخلاق حسنه، مقابله با فساد، بسط عدالت و ... نمونه هایی از شاخصه های کارگزاران الهی مورد اشاره قرآن است. بر این اساس، شیوه قرآن در ارائه ویژگی های کارگزاران حکومت های دینی را می توان به عنوان یکی از روش های این کتاب آسمانی در معرفی و ارائه راهکار در مسیر ایجاد تمدن برای بشریت دانست که به صورت مدلی دقیق و هوشمندانه طراحی و ارائه شده است.

واژگان کلیدی: قرآن، تمدن، تمدن سازی، کارگزاران، حکومت دینی

ص: 48

1- دکترای تاریخ اسلام و مدرس گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی اصفهان zahrasoleimany@yahoo.com

2- استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان montazer@ltr.ui.ac.ir

قرآن کتاب هدایت است و تاریخ را به عنوان یک ابزار شناخت و هدایت مطرح می کند. با وجودی اینکه قرآن برای نقل تاریخ نازل نشده، حدود یک سوم آیات آن درباره تاریخ است. قرآن تاریخ پیامبران و امت ها را به صورت تابلوهایی زنده و متحرک بازسازی می کند؛ به طوری که وقایع تاریخی را به صورت وقایع حال درآورده، مردم را به مشاهده حوادث تاریخی زنده ترغیب می کند (فجر:6). قرآن مستقیماً به تمدن سازی پیامبران اشاره نکرده است، اما خواننده با تعمق در آیات به این نکته پی می برد که مزین بودن انبیای الهی به صفاتی چون علم، حکمت و ... نقش آنها را در تمدن سازی نشان می دهد. این کتاب آسمانی با مطرح کردن تمدنهای گذشته در قالب داستانهای عبرت آموز، سعی دارد بشر امروز را به تفکر در این تمدنها فراخواند؛ تا افراد جامعه از رهگذر این تفکر، به دنبال پی افکندن تمدنی باشند که مؤلفه های صحیح و الهی آن را از تمدن های قدیم اقتباس کرده اند و از آفات و اسباب نابودی تمدن های پیشین نیز دوری نمایند.

مهم ترین منابع برای پژوهش حاضر، قرآن، کتاب مقدس و تفاسیر است. قرآن به طور ویژه به توجه به فعالیت های انبیا و معرفی آنان به عنوان حاکمان الهی در زمین توجه کرده است. در کتاب مقدس نیز اشاره هایی به عملکرد انبیا شده است. بنابر شواهد، کتاب مقدس تا اندازه قابل توجهی، از نظر سند و استحکام در محتوا مخدوش است. البته از دیدگاه اسلام، کتاب یهودیان پرتوهایی از تورات موسی را در خود دارد؛ از این روی که آنان بخش هایی از تورات را نگه داشته و بخش هایی را فراموشی کرده بودند. به عبارت دیگر و از نظر اسلام، یهودیان همه محتوای تورات را پاس نداشتند، همان گونه که همه آن را نابود نکردند؛ بلکه آن را دستکاری کرده، تحریف هایی لفظی و معنوی در آن وارد ساختند. قرآن در این باره گوید: «بگو چه کسی فرو فرستاد کتابی را که موسی آورد تا روشنا و راهنما برای مردم باشد؟ بخشی از آن را در برگ نوشته هایی آشکار می کنید و بیشتر آن را پنهان میدارید.» (انعام:91). این درست نیست که برخی معتقدند، همه تورات از آغاز تا پایان دستکاری شده و چیزی در آن دست نخورده باقی نمانده است؛ همان گونه که اعتقاد به اینکه تورات اصلاً دستکاری نشده نیز درست نیست. بی گمان و به گواهی بررسی تورات، دستکاری ها و دگرگونی هایی در این کتاب انجام گرفته و کم و بیش هایی بدان راه یافته است و این چیزی است که با اندکی تأمل آشکار می شود (ابن کثیر، 1407، ج 2، 149). هدف از ارائه تصویری از تورات آن است که خواننده از دیدگاه تورات درباره پیامبران و فرمانروایان بنی اسرائیل آگاه شود. لذا اگر در پاره ای از امور با آن همداستان هستیم، در

بسیاری از امور - مانند مبحث عصمت پیامبران - نیز با آن اختلاف نظر داریم. گذشته از این، ما با تورات در برخی مباحث مربوط به حقایق تاریخی نیز اختلاف نظر داریم؛ زیرا نویسندگان تورات، مانند ما بشر بوده و باهمتایان روزگار خویش در شرق باستان تفاوتی نداشته اند و بدیهی است که تاریخی مناقشه ناپذیر در دست نیست. اما در بررسی ویژگیهای کارگزاران تمدن ساز، لازم است علاوه بر قرآن مجید، به کتاب مقدس موجود نیز به عنوان منبع اصلی توجه و از آن بهره برداری شود؛ زیرا در برخی حوادث تاریخ پیامبران گاه تصاویر نسبتاً روشنی ارائه می دهد. تفاسیر نیز نگاه مستقیمی به تمدن سازی انبیاء نداشته اند، اما حاوی بررسیهای دقیقی پیرامون آیات قرآن هستند، که گاه با رویکرد سیاسی و اجتماعی همراه است.

در زمینه پیشینه پژوهش، مقاله «توسعه و تمدن سازی در حکومت های دینی» (سلیمانی و منتظر القائم، 1388) الگوی حاکمیت و نظام حاکمیتی داوود و سلیمان ما را در مبحث اقتصاد و توسعه علمی بررسی کرده است. مقاله «تمدن سازی انبیای ابراهیمی؛ فتنه ها و راهکارها» (سلیمانی و منتظر القائم، 1389) با تأکید بر دو صفت آگاهی و قاطعیت در موسی به عنوان سنبل مقابله با فتنه های سیاسی و فرهنگی در قرآن، اقدامات و برنامه های مدون وی را برای اصلاح اجتماعی و دستیابی به جامعه ای الهی تبیین نموده است. مقاله «تمدن سازی انبیای ابراهیمی؛ مدیریت اقتصادی و عدالت اجتماعی» (سلیمانی و منتظر القائم، 1393) ویژگیهای حاکمیتی یوسف را در راستای اصلاح اقتصاد و برقراری عدالت اجتماعی واکاوی کرده است. در مقالات مذکور، ویژگیهای حکومت دینی انبیای الهی، موانع و چالش های پیش روی آنان در راستای ایجاد عدالت، رفع فتنه و توانمندسازی جامعه عصر خود در راستای هدف الهی برپایی حکومت دینی بررسی شده است. در مقاله «تبیین مؤلفه های تمدن ساز در سیره پیامبر اعظم، الگویی برای شکوفایی تمدن نوین اسلامی» (اخوان، 1396)، ویژگی های شخصیتی رسول الله تبیین شده است. مؤلف مقاله «تبیین مؤلفه های تمدن ساز در شخصیت حضرت موسی از دیدگاه قرآن کریم» (ساغری زاده و لطفی، 1399) به برخی ویژگیهای شخصی و شخصیتی موسی علیه السلام در تمدن سازی اشاره کرده است

به طور کلی، مقالات یادشده فاقد نگاهی جامع در زمینه بررسی ویژگی های شخصی و شخصیتی مجموعه کارگزاران تمدن ساز مطرح در قرآن هستند. بنابراین توجه به این ویژگیها - که قرآن بر آن صحنه گذاشته است - و ضرورت بررسی این موضوع به عنوان یکی از نیازهای امروزی امت اسلام، به یقین در مسیر تمدن سازی نوین اسلامی راهگشا

خواهد بود. نظر به اهمیت موضوع و برای رسیدن به اهداف تحقیق، پرسش های ذیل در این زمینه مطرح شده است: روش قرآن در راستای تمدن سازی کدام است؟ آیا این روش قابلیت الگوبرداری دارد؟

برای پاسخگویی به این پرسش ها، این فرضیه به آزمون گذاشته شده است: قرآن با بیان تمدنهای الهی و بیان ویژگی های شخصی، شخصیتی و مدیریتی کارگزاران حکومت گر این تمدنها. مانند امانتداری، مدارا با مردم، اخلاق حسنه و ... - از ظرفیت لازم برای ارائه الگویی پیشرفته در مسیر تمدن سازی برخوردار است. بررسی و شناخت این شاخصه ها، مدل های مطلوبی از راهبردها و دستاوردهای عملی کارگزاران تمدن ساز را ارائه می دهد، که بازشناسی و تحلیل آن می تواند به عنوان مبنایی در حوزه رفتارشناسی تمدن سازی محسوب شود.

اینکه چگونه می توان مدل تمدنی کارگزاران الهی تمدن ساز را برای حکوت های بعدی استفاده کرد، بدین معناست که در هر الگو، مجموعه ای از اصول و راهبردها که با رهیافت های متعدد به مسئله به دست آمده و مناسبات خاصی را بین حاکم و شهروند تعریف می کند. می تواند برای آینده هم الگوی رفتار تمدنی شود. در واقع، حکومتهای پیامبران نمونه هایی از حاکمیت الهی است و عناصر و اجزای آن به ویژه در حوزه رفتارشناسی، قابلیت پیاده سازی در بعد جامعه سازی و تمدن سازی در جوامع را داراست؛ لذا در این پژوهش برخی از ویژگی های کارگزاران الهی تمدن ساز، که قابلیت الگوبرداری برای حکومت های امروزی در مسیر تمدن سازی را دارد، بیان شده است.

2- ادبیات تحقیق

تمدن (1) در زبان عربی «حضارة» خوانده می شود و به معنای اقامت در شهر، شهری گری و تمدن می باشد (بستانی، 1375، 333). «حضارة» یا «تمدن» به معنای سکونت شهری است و در مقابل واژه «بداوت» یا بادیه نشینی قرار دارد (ابن منظور، 1414، ج 14، 68 ابن فارس، 1404، ج 2، 76). جامعه و تاریخ به جهات بسیاری تالی یکدیگرند. بنیادی ترین نسبت هر جامعه شناسی با تمدن شناسی، به همین تأثیر و تأثر بازمی گردد. «تمدن» در علوم اجتماعی از واژه های پرابهام است. این واژه همواره در تحلیل های تاریخی - اجتماعی استفاده میشود، بدون آن که بحثی مجزا و کامل در باب تبیین معنایی اش صورت گرفته باشد. مصادیق ذکر شده برای تمدن، پنهان و آشفته است و به قاعده در آوردن آنها همواره

ص: 51

برای اندیشمندان دشوار بوده، آنها را در تحلیل‌ها و تعاریف خود از تمدن، ناگزیر به استثنا کرده است. از سوی دیگر، به رغم تلاش‌های تمدن‌شناسانه و مطالعات تمدنی در نیمه دوم قرن بیستم، حوزه تمدن‌شناسی همچنان از حوزه‌های ناشناخته پژوهشی باقی مانده است.

واژه «تمدن» در چشم‌اندازهای مختلف، معانی متفاوتی پیدا می‌کند. دانشمندان علوم سیاسی، «تمدن» را برقراری روابط خارجی و حسن جریان امور داخلی دانسته‌اند (محمدی، 1373، ج 1، 47). به عقیده جامعه‌شناسان، «تمدن» حالت مترقی جامعه است، که ملتها در پرتو آن، تحت تأثیر دانش‌های جدید و مترقی قرار می‌گیرند؛ به عبارت دیگر، «تمدن» نهایت ترقی ملت‌ها به سوی وصول به مقام بلند علمی و فنی است (خاکرند، 1390، 12). ویل دورانت «تمدن» را نظامی اجتماعی میداند که در نتیجه آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود (دورانت، 1370، ج 1، 5). هانتینگتون «تمدن» را بالاترین گروه بندی فرهنگ و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی میداند (هانتینگتون، 1374، 47). مالک بن نبی، متفکر الجزایری، در عین تفکیک فرهنگ و تمدن، «فرهنگ» را روح «تمدن» می‌داند. وی تمدن را مجموعه‌ای از عوامل اخلاقی معنوی و مادی می‌داند، که به جامعه فرصت می‌دهد برای هر فردی از افراد خود، در هر مرحله‌ای از زندگی، همکاری لازم را برای رشد به عمل آورد. به عقیده او، «تمدن» موجب مصونیت زندگی انسان و تأمین روند حرکت و فراهم آوردن نیازمندی‌های فرد است؛ همچنین وسیله‌ای است برای حفاظت از شخصیت ملی و دینی او (سهمرانی، 1395، 199 - 198). یوکیچی فوکوتساوا، اندیشمند ژاپنی، در برجسته‌ترین کار علمی و فلسفی‌اش، نظریه تمدن، معتقد است که «تمدن» به معنای محدود آن، یعنی افزایش دادن آنچه که انسان مصرف می‌کند و تجملات ظاهری‌ای که به ضرورت‌های روزانه زندگی اضافه می‌شوند. وی تمدن را به معنای گسترده آن، پالایش معرفت و پرورش فضیلت معرفی کرده است (فوکوتساوا، 1379، 119). ابن خلدون «تمدن» را حالت اجتماعی انسان می‌داند. وی جامعه‌ای را که با ایجاد حاکمیت نظم پذیر شده؛ مناصب و پایگاه‌های حکومتی تشکیل داده، تا بر حفظ نظم نظارت نماید و از حالت زندگی فردی به زندگی شهری روی آورده و موجب تعالی فضایل و ملکات انسانی چون علم و هنر شده است، حائز «مدنیت» می‌داند (ابن خلدون، 1996، ج 1، 71). امام خمینی ره نیز مهم‌ترین عناصر «تمدن» را، نه در نمادهای ظاهری و فیزیکی آن، بلکه در توان انسان‌سازی میداند. وی فرهنگ غرب را با تمام توانایی‌هایش، به لحاظ نگاه تک بعدی به انسان، تمدن «نمیداند» (خمینی، 1357، 8). به طور کلی، می‌توان دستاوردهای معنوی و مادی

بشر را که بتواند سلامت او را در ابعاد گوناگون تأمین نماید، «تمدن» خوانند؛ اما در اینجا، هدف از «تمدن»، بررسی وضعیت مطلوب ابعاد زندگی اقوام و ملت‌هایی است که پیامبران در میان آنان حضور عینی و مستقیم با حضور شخصیتی و غیرمستقیم داشته و با آنان در تعامل بوده اند.

تمدن سازی نیز نوع خاصی از توسعه مادی و معنوی است، که در جامعه ای ویژه رخ می نماید (آلن بیرو، 1375، 47) و در تعریفی دیگر، عبارت است از برنامه های راهبردی برای نظام سازی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی برای بنیان مدنیت نوین (منتظر القائم، 1391، 172).

3- تمدن سازی در قرآن

دین توحیدی همواره ظرفیت فرهنگ سازی داشته و این ظرفیت نیز همواره به تمدن سازی منجر شده است. ارتباط نزدیک ادیان با زایش تمدن های جدید، علاوه بر جنبه تاریخی و عینی، از نظر استدلالی و نظری نیز امری قابل توجه است. شماری از پیامبران الهی از راه دریافت های وحیانی خود، دانش ها و صنعت هایی را در میان بشر بنیاد گذاشته اند. در این باره، هم در متون تاریخی و هم در متون دینی جستارهایی بیان شده است. مثلاً ویل دورانت ریشه و سرچشمه بسیاری از دانش ها و صنعت های تمدن مصر و دیگر سرزمینها را از پیامبران می داند و از جمله می نویسد: «ابراهیم خلیل علم حساب را از "کلده بین النهرین به مصر آورده است.» (دورانت، 1370، ج 1، 214 و 215) بیشتر انبیا در زمانی مبعوث شده اند که تمدن ها از نظر فرهنگی رو به فساد بودند. قرآن قوم نوح علیه السلام ما را افرادی معرفی می کند که نادرست عمل کردند و این کار آنها را تقلید کورکورانه نامیده است (مؤمنون: 26؛ هود: 36). در زمان ابراهیم علیه السلام نیز، تمدن بشری به سوی بت پرستی و ستاره شناسی کشیده شده بود (بی آزار شیرازی، 1386، 64)، ابراهیم علیه السلام با مبارزه ای عظیم علیه این تمدن مادی و کفرآمیز آغاز کرد و جهان را به سوی وحدانیت سوق داد.

حرکت در نهضت انبیا، گرچه عمدتاً در جهت دعوت به سوی خدا و فضیلت و عدالت بود، ولی نقطه آغاز آن، همواره حرکت های سیاسی و ارائه طرحی صریح در زمینه دولت، جامعه، حکومت و برپایی نظام سیاسی - الهی به منظور اقامه قسط و عدل بوده است (شایق، 1370، 18). انبیا بنیان گذاران انقلابی عمیق در تفکر مادی در زمینه دولت، جامعه و حکومت بودند و به دنبال این تحولات، نه تنها فرهنگ ها و تمدن ها را دگرگون کردند، بلکه تفکر نوینی را به بشر ارائه نمودند و او را از قید اسارت قدرت های جبار حاکم رهانیدند. در قرآن آمده است که یوسف علیه السلام با علم الهی خود، یک طرح بلندمدت اداری و اقتصادی

جهت کاهش تبعات خشکسالی در مصر ارائه کرد. در همان داستان یوسف علیه السلام در سهای فراوان دیگری از سایر موضوعات علمی وجود دارد. قرآن در مورد داوود و سلیمان علیهما السلام با نیز، به اهتمام آنها در گسترش صنعت ذوب فلزات اشاره می کند (سبأ: 10). باستان شناسان به رواج صنعت زره سازی در زمانه داوود علیه السلام ان اشاره نموده اند. همچنین، کاوشها از رونق فراوان صنایع مسی در زمان سلیمان علیه السلام با خبر می دهد (الدر، 1335، 74). در حوزه علوم انسانی نیز، بزرگترین درسی که از پیامبران به جا مانده، قضاوت صحیح میان مردم است (ص: 26). از دیگر ارکان تمدن که پیامبران به آن مجهز بوده، برای آن برنامه ای مدون داشتند، می توان به برقراری نظم و قانون (حدید: 25)، ایجاد امنیت (ابن هشام، 1375، ج 1، 41 و 255)، تحکیم وحدت (آل عمران: 103)، ارائه دین (حدید: 25) و ایجاد قدرت اقتصادی (دورانت، 1370، ج 1، 3) اشاره نمود.

حکومت‌های پیامبران بزرگی چون یوسف و موسی و داوود و سلیمان علیهما السلام و محمد صلی الله علیه و اله از حلقه های یک تمدن اند و ظهور آنها بدون تردید ظهور الهی بود. با توجه به قرآن و تاریخ (الدر، 1335، 74؛ آلبرایت، 1971، 128)، این پنج پیامبر بزرگ الهی، به عنوان یکی از شاخصه های اصلی تمدن، حکومت تشکیل دادند. لذا رفتار حکومتی و تمدن سازی اینان نیز باید به عنوان الگوهای روشمندی در تمدن شناسی قرآنی مطرح شود. شناخت یکی از روش های قرآن در مسیر تمدن سازی - که در مقاله حاضر بررسی ویژگی های شخصی، شخصیتی و مدیریتی کارگزاران تمدن ساز می باشد. می تواند مدلی از روش تمدن سازی قرآن در این حوزه را در اختیار قرار دهد.

4- ویژگیهای تمدن سازان در قرآن

اشاره

انبیا با انگیزه تغییر فرهنگ ناصحیح مردم و با شناسایی ویژگی های فکری و روحی آنان و محیط پیرامون و بهره مندی از دانش کافی در این زمینه، به مدیریت فرهنگی اقدام می کردند. نوع برخورد پیامبران با احزاب و سلیقه های متفاوت، نقشه راه فرهنگی ایشان را روشن می سازد. از جمله مهمترین ویژگی های کارگزاران الهی که به تمدن سازی منجر شد و قرآن به آن اشاره می کند، عبارت است از

4-1- ایمان و توحید

از مهم ترین مباحث در حوزه بینش و نگرش، مبحث ایمان و توحید است، که در آموزه های قرآنی نقش محوری دارد. حاکم الهی باید مجهز به این اصل باشد؛ هم اندیشان خود به این صفت را بشناسد و آنها را به دستگاه حکومتی نزدیک کند. این رفتار می تواند ملاک

رفتار دیپلماسی در دولت دینی هم باشد. قرآن در سوره یوسف، هنگامی که از حکومت یوسف علیه السلام سخن می گوید، آن را به عنوان پاداش ایمان و تقوای وی مطرح می کند؛ تا به این ترتیب، به وابستگی میان حکومت، تمدن و ایمان اشاره داشته باشد. اشاره آیه 22 این سوره به اعطای «علم» و «حکم» به یوسف علیه السلام در این جهت است: «و چون یوسف به سن رشد رسید، او را مسند حکم فرمایی و دانش عطا کردیم و این چنین، مانیکوکاران را پاداش می بخشیم.» (یوسف: 22). این علم برای حاکم، علاوه بر علم و دانش، شامل درایت، مدیریت و جایگاه معنوی اوست، که بر اثر طی مراحل تقوا به دست می آید. یوسف علیه السلام به عنوان یک انسان مسئول، در مقابل انسان های دیگر مسئولیت داشت و بر اساس ایمان و تقوا، در پی عدالت و مبارزه با خرافات بود، در نتیجه، بعد تمدنی وی آن بود که مسئولیت اجتماعی داشت و طرح اقتصادی ارائه نمود. هر جامعه، نیازمند زیرساخت سازی، برنامه ریزی، توانمندسازی نیروی انسانی مؤثر و کارآمد و نیز داشتن همت و اراده ای والاست. در کنار این عوامل، می توان برای رسیدن به تمدن خوشبین بود. اما آنچه در این میان مهم است و به عنوان بخشی از گام اول (خودباوری و خودشناسی) در زمینه شخصی هر فرد مؤثر است، رعایت تقوا و خودنگهداری است. خداوند در آیه 109 سوره توبه می فرماید: «آیا آن کس که بنای خود را بر اساس تقوای از خدا و خشنودی او نهاده بهتر است، یا آن که بنای خود را بر لبه پرتگاهی در حال فروریختن نهاده است؟» از این آیه شریفه و آیات متعدد دیگر قرآن، تأکید خداوند بر تقوا و حفظ و نگهداری آن روشن می شود. این بدان معناست که هر پیامبری در بنای تمدن خود، باید توحید را در همه عرصه ها سریان بدهد و از سنگ بنای اولیه تا مراتب بعدی و سپس نقش و نگار آن تمدن بر اساس «تقوا من الله» و توحید باشد.

به فرموده سوره یوسف: «یوسف گفت: مرا مسئول خزانه مملکت قرار بده، که حفیظ و علیم هستم.» (یوسف: 54 و 55). ابن کثیر با تأکید بر دو صفت مطرح شده از سوی یوسف علیه السلام که خود را حفیظ (خزانه داری امین) و علیم (صاحب دانش خوانند، آن را نشانی بر روا بودن درخواست امارت از سوی کسی که خود را امانتدار و توانمند می داند، برشمرده است (ابن کثیر دمشقی، 1419، ج 2، 254). یوسف علیه السلام به دستگاه حاکم مصر وارد شد و در عین برخوردار بودن از مسئولیت پیامبری، مسیر اصلاح اقتصادی را در پیش گرفت. از نگاه حکومتی و تمدنی، نسبت ظرفیتی بین مدیریت و فعالیت اقتصادی و حفظ معارف و شرایع دینی وجود دارد؛ که باید آن را در رفتار حکومتی یوسف جستجو کرد. هر چند علیم بودن یوسف علیه السلام بیشتر به جنبه علم لدنی او مربوط می شد، اما در فرایند تمدن سازی، ضرورت دانایی رو به رشد

یک مسئول حکومتی را نشان می‌دهد. بدیهی است که این نوع دانایی، علاوه بر علم و دانش، شامل هوش، درایت و جایگاه معنوی و ارزشی است، که بر اثر طی مراحل تقوا به دست می‌آید. حاکمی که با این بینش آماده به دستگیری قدرت است، یک پیامبر معصوم الهی است. چنین شخصی، بالاترین مقام‌های دنیایی (حکومت) را هم بانگاه اراده خداوند می‌بیند. در این روش، انسان‌های غیر معصوم می‌توانند تاحد مقدور خود را به این بینش و منش نزدیک سازند.

این مقام برای یوسف علیه السلام پس از طی مراحل سخت حاصل شد. مبارزه با بت پرستی و تکیه بر توحید و وحدانیت باید با یک حرکت کارآمد دیگری به مرحله فراهم آوری و یک اجتماع فرهنگی - دینی برسد. نقطه آغازین این مرحله نیز، پیدایش هویت واحد فکری و اعتقادی است. یوسف علیه السلام دعوت توحید را منتشر کرد؛ عقاید مردم را تصحیح نمود و نور ایمان، هدایت و توحید را آشکار گردانید. کوشش برای ظهور هویت مشترک فکری، زمینه ساز تشکیل حکومت و تمدن می‌شود. یوسف علیه السلام فرمود: «من کیش مردمی را که به خدا ایمان ندارند، به کناری نهاده‌ام.» (یوسف: 37) بدیهی است چنین فردی وقتی زمام قدرت را به دست گیرد، برای جامعه، تمهیدات ایمانی به کار خواهد بست و معرفت دینی و آگاهی‌های توحیدی را توسعه خواهد داد. ایمان به خدا خود را به اشکال مختلفی، مانند «عبودیت و بندگی خالص» (انبیاء: 105) نشان می‌دهد. از جمله نمودهای مهم عبودیت و بندگی عبارت است از: «تقوا در حوزه‌های فردی و اجتماعی» (اعراف: 128؛ یوسف: 57)، انجام دادن اعمال صالح و کارهای نیکو و پسندیده» (نور: 55) و «اقامه نماز» (مائده: 55).

دینگستری یوسف علیه السلام در زندان و دوستان زندانی را گام به گام به یکتا پرستی فراخواندن، چیزی است که تنها در قرآن آمده و تورات از آن سخنی به میان نیاورده است (یوسف: 37؛ بیومی، 1383، ج 3، 53-54). یوسف علیه السلام نمونه حاکمی است که امور جاری حکومت و جامعه را به ریشه‌های توحید پیوند می‌دهد. وی می‌کوشد از مسیر اقتصاد اعتقادات مردم را تصحیح کند. از مضمون آیه 40 سوره یوسف برمی‌آید که او همه ظواهر دنیا و دلبستگیها را پندارهای نادرست میدانند و حکومت اصلی را از آن خدا می‌شمارد. وی به عنوان پیامبری الهی که به زودی حاکم می‌شود، حکومت را نیز بانگاه اراده خداوند می‌نگرد. این سخن یوسف علیه السلام مهمترین اصل منشور تمدنی است، که بیان‌کننده یک حکومت با باورهای دینی و روشن‌ترین و کامل‌ترین شکل دین اسلام است (قطب، 1412، ج 4، 1960). وجود یوسف علیه السلام مایه شرافت مصریان و دعوتش مایه رحمت و هدایت آنها بود. این پیامبر الهی با مدیریت بحران اقتصادی مصر، علاوه بر رهایی آنان از یک

دولت مصلح از دیدگاه قرآن، دولتی است که کتاب الهی را قانون و نماز را که در همه شرایع وجود داشته مبنای کار خود قرار دهد. موسی علیه السلام الگویی برای برپایی یک تمدن الهی و مصلح است؛ زیرا در کار اصلاح خود به دو مبنای این اصل (تمسک به قرآن و نماز) عمل نمود (دیباچی، 1387، 96)

داوود علیه السلام نیز قواعد یکتاپرستی را منظم ساخت و حکومتی عادلانه و آمیخته با حکمت ایجاد کرد (بی آزار شیرازی، 1386، 139). قرآن درباره حکومت او می فرماید: «خداوند به او پادشاهی داد.» (بقره: 251).

سلیمان علیه السلام بالا نیز با داشتن بسیاری از تواناییها، توانست به گسترش فرهنگ و حدانیت پردازد. در همه شهرها و کشورهایی که به تسخیر این پیامبر در می آمد، گسترش عدالت عمران و به ویژه ترویج فرهنگ خداپرستی، اساسی ترین برنامه بود. داستان ملکه سبأ و دعوت از او برای پذیرش آیین توحید، از مصادیق مهم این گسترش محسوب می شود (نحل: 29-31).

شیوه رسول خدا صل الله علیه و اله نیز ابلاغ دین و دعوت، برای ساختن انسانی جدید بود (نحل: 125). غیر از آیات قرآن، سیره ایشان نیز ضرورت دعوت را می نمایاند. دعوت اولین استراتژی رسول الله در دیپلماسی بود و این امر متناسب با شرایط زمان و مکان صورت می گرفت. در اثبات این مدعا، می توان به شیوه دعوت ایشان توجه کرد؛ همان که با دعوت سری آغاز شد و پس از تبلیغ در میان خویشان، نهایتاً منجر به دعوت عمومی و آشکار گردید.

4-2- اجتناب از استبداد و خودکامگی

خداوند در آیه 159 سوره آل عمران، مشورت با مردم و پرهیز از استبداد و خودکامگی در امور حکومتی را از شرایط حاکمان الهی دانسته است؛ به گونه ای که در صورت فقدان آن، نه تنها حاکم مشروعیت دینی خود را از دست می دهد، بلکه مشروعیت سیاسی و مقبولیت عمومی وی نیز سلب و حکومتش دچار بحران مشروعیت مطلق می شود. از این رو، به رسول الله یادآور می شود که علت مقبولیت عمومی به سوی او و پذیرش حکومت و حاکمیتش روش حکومتی وی می باشد که بر پایه مشورت و همدلی مردم نهاده شده است (آل عمران: 159).

در برخورد انبیای بزرگی چون موسی علیه السلام و رسول الله با قدرت های استکباری زمان خود، شاهد شکل گیری دو نوع تفکر در زمینه حکومت هستیم: تفکر مستکبران با بنیاد اعتقادی کفر و نفاق و تفکر مستضعفان با بنیاد ایمان، توحید و تقوا. لذا به خاطر اینکه دعوت

این پیامبران پایه های اقتدار جباران و مستکبران زمانه شان را سست می کرد و برای حکومت نامشروع ایشان خطری جدی محسوب میشد، مورد آزار و گاه در معرض مرگ قرار می گرفتند. موسی علیه السلام در شهرهای مصر، با مسائل اجتماعی از جمله ظلم ثروتمندان و تیره بختی بنی اسرائیل آشنا شد و شروعه آگاه کردن مردم نمود. «بنی اسرائیل برگرد او جمع می شدند و سخنان او را می شنیدند؛ تا زمانی که به رشد و کمال رسید و علنا مخالفت با فرعون را آغاز نمود. فرعونیان از او در هراس افتادند و به همین دلیل بود که در مصر رفت و آمد نمی کرد مگر با نگرانی.» (طبرسی، 1372، ج 5، 286).

آغاز حرکت انقلابی موسی از زبان قرآن اینگونه بیان شده است: «موسی پنهان از چشم مردم به شهر وارد شد و در آنجا نزاعی را بین یکی از پیروان و یکی از دشمنان خود یافت. آن که از پیروان او بود از وی کمک خواست و موسی به یاری او، مشتی بر دشمن زد ... (قصص:15). این نمونه ای از حرکت ضد استکباری موسی علیه السلام است، که به دفاع از مظلوم به پاخواست (طباطبایی، 1374، ج 16، 22)

داوود علیه السلام نیز مصداق اصلی مبارزه با جالوت یا مبارزه با فساد زمانه خود است و از آنجا که راهکار اصلی مبارزه با فساد قانون و محور قانون عدالت است، می توان چنین استنباط کرد که داوود علیه السلام تجسم قانون و تحقق آن در جامعه بنی اسرائیل بود؛ زیرا با فساد مبارزه کرد. قرآن می فرماید: «ای داوود، ما تو را در زمین خلیفه گردانیدیم. پس میان مردم به حق داوری کن و هرگز از هوس پیروی مکن ...» (ص:26). وی همچنین به طور ناشناس در کشورش میگشت و بر امور کارگزاران و مردم نظارت می کرد (طبرسی، 1372، ج 7، 58). او از مردم درباره خویش و شیوه رفتارش می پرسید و از هر کس که باز می پرسید، سیرت و دادگری او را می ستود (بیومی، 1383، ج 3، 30).

4-3-منطق نرم و مدارا با مردم

شرط دیگری که کارگزار تمدن الهی باید از آن بهره مند باشد، نرمی نسبت به مردم است. حکومت رسول الله بر پایه مدارا با مردم نهاده شده بود. قرآن وی را «چراغ فروزان» (احزاب:46) و تجلی رحمت الهی بر جهانیان دانسته است. نادیده گرفتن اشتباهات و استفاده نکردن از خشونت - که اعمال قدرت عریان است - عمده ترین علت جلب دلهای مردم به حکومت نبوی بوده است. قدرت عریان که گاه از آن به «خشونت» یاد می شود، هر چند در حوزه اعمال قانونی و مجاری آن باشد، اگر به صورتی باشد که مردم را در تنگنا قرار دهد، موجب دوری مردم از حکومت می شود. البته این به معنای نادیده گرفتن قوانین کیفری و جزایی - که از آن به اقتدار حاکمیت یاد می کنند - نیست.

اقتدار امری بایسته است، که به شکل سخت گیری خودنمایی می کند و نمی توان از آن به خشونت یاد کرد.

منطق نرم و رسا در چند جای حرکت اصلاحی موسی علیه السلام وجود دارد؛ از جمله وقتی موسی و هارون علیه السلام مأمور شدند تا با فرعون به نرمی و انعطاف سخن گویند: «فقولا له قوله لینا» (طه: 44). «قول لین» به معنای سخن همراه با لطافت و ادب است. نمونه دیگر چنین برخوردی آنجاست که موسی علیه السلام با صبر و آرامش اجازه داد تا ساحران ابتدا کار خود را شروع کنند (طه: 66). موسی علیه السلام برای سخن گفتن فصیح و تبلیغ آیین جدید، به یک باور نیاز داشت. زبان فصیح هارون علیه السلام او آشنایی او با وضعیت اخیر مصر و بنی اسرائیل یاری مهمی برای موسی علیه السلام بود. لذا وی از خدا خواستار همیاری هارون شد (قصص: 34). حرکت انقلابی و اصلاحی نیازمند برنامه ریزی و زبان رسانه ای گویا برای تبیین اهداف و چیره شدن بر ادبیات رقیبان است. رفتار موسی علیه السلام با مردم در ماجرای فتنه سامری نیز در خور توجه است؛ زیرا او با آنان راه تذکار و نصیحت را پیش گرفت و فرمود: «خدای شما آن یگانه خدایی است که جز او هیچپا خدایی نیست و به همه ذرات عالم هستی آگاه است.» (طه: 98). موسی علیه السلام در مقابل مردم نرمش نشان داد و از بسیاری از بهانه های آنها چشم پوشی کرد. نمونه هایی از این برخورد در سوره بقره ذکر شده است (بقره: 57، 60، 73-76)

در حکومت سلیمان علیه السلام فتح سرزمین سبأ پس از کشف این منطقه توسط پرنده ای از لشکریان سلیمان آغاز میشود (کتاب مقدس، 1379، اول پادشاهان، 10: 1-13). سلیمان علیه السلام با گزارش این پرنده، به غیرالهی بودن این حکومت پی می برد و تصمیم میگیرد آنان را به پرستش خدای یکتا فراخواند. او طی نامه ای، مردم این سرزمین را به خداپرستی دعوت می کند. مضمون نامه، در اوج برتری محتوای آن، در نهایت سادگی است و مهم آن است که با «بسم الله الرحمن الرحیم» (نمل: 29-30) آغاز شده است. سلیمان علیه السلام در این نامه کریمانه سخن گفت، نه با زبان تهدید. می توان گفت که در قرآن، اخلاق و خداپرستی، دلایل این ارتباط سیاسی - فرهنگی معرفی شده است. همین برخورد نیز سرانجام به تسلیم ملکه سبأ و فتح آن سرزمین منجر شد. بنابراین، یکی از لوازم ضروری کارگزاران فرهنگی، بهره مندی از تربیت متعالی فرهنگی و استراتژی فرهنگی است و در نهایت نمود این ویژگی ها در رفتار فرهنگی متبلور است. مصداق چنین رفتار هوشمندانه فرهنگی در عملکرد سلیمان علیه السلام آشکار است.

4-4-4 اخلاق حسنه، مهرورزی و مردم دوستی

اخلاق حسنه علاوه بر تأثیر فردی، تأثیر اجتماعی نیز دارد. اخلاق کنش اجتماعی و

فردی دارد و شخص را به مصلح و تأثیرگذار بر جامعه تبدیل می کند. مثلاً تحقیر نکردن دیگران و دوستی و محبت، موجب پیوندهای اجتماعی می شود. آیه 200 سوره آل عمران با تأکید بر همبستگی، مهرورزی و دعوت به انسجام و اجتماعی زیستن، انسان را به کسب منافع و مزایای مادی و معنوی همبستگی، خوش اخلاقی و خوشرویی دعوت می کند طباطبایی، (1374، ج 4، 149-160). همه پیامبران الهی برای تکامل اخلاق انسان تلاش کردند. رسول الله در این راستا فرمود: «من برای تکمیل مکارم اخلاقی مبعوث گردیدم.» (پابنده، بی تا، 345). امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «إِنَّ الْبِرَّ وَحُسْنَ الْخُلُقِ يَعْمُرَانِ الدِّيَارَ وَيَزِيدَانِ فِي الْأَعْمَارِ.» نیکوکاری و حسن خلق موجب عمران شهرها و افزایش عمر میشود. (کلینی، 1407، ج 2، 100). بدین سان، اخلاق در همبستگی و نوع دوستی تأثیر اجتماعی دارد و موجب بلوغ تمدنی انسان ها می شود. مارگارت مید (1) (م. 1978)، مردم شناس امریکایی، اولین نشانه تمدن در فرهنگ باستانی را استخوان شکسته و در مان شده پای انسانی عنوان می کند و با اشاره به رفتار فرهنگی «مهرورزی و کمک به دیگران» در مشکلات، آن را نقطه دقیق شروع تمدن می داند (tp://kwcmag.com/2020/10/16/a-sign-of-civilization)

یوسف علیه السلام در زمان اوج قدرت و عظمت، برادران خود را که او را به شدت آزار داده بودند، کریمانه بخشید (یوسف: 92). این رفتار میتواند الگوی رفتار با رعایا و به طور کلی مردم باشد؛ زیرا بالاخره برادران یوسف علیه السلام مانند دیگر رعایا به ناچار تحت امر حاکم بودند. حاکم در اینجا با مجرمانی مواجه است که جرمشان حداقل برای او از روز روشن تر است. با وجود این، او نه بر اساس خواست خود و نه از روی غضب، آنان را محاکمه نمی کند. در این محاکمه، اصل اصلاح رفتار مجرمان است، نه تهدید و شکنجه. مسلماً این روش تأثیر شگرفی بر مردم و تمایل آنان به این رهبر الهی داشت. یوسف در مورد زلیخا نیز فقط خواستار اثبات بی گناهی خود از تهمتی بود که به او نسبت داده بودند (یوسف: 51، 52 و 53).

بنی اسرائیل نیز پس از آن که به رهبری موسی علیه السلام با جمعیتی منسجم را تشکیل دادند، مدتی را با همان مشقتی که پیش از ورود موسی علیه السلام داشتند، سپری نمودند؛ تا آن که پس از هجرت از مصر و نابودی فرعون، از این عذاب رهایی یافتند. اما صبر آنها در همان مدت اندک به سر آمده بود و در نتیجه، شروع به انتقاد و بهانه گیری کردند. موسی علیه السلام از بسیاری از بهانه های آنان چشم پوشی کرد و درخواست های آنان را به درگاه الهی عرضه نمود (بقره: 55). او به بسیاری از طعنه ای که در حق او روا می داشتند بی توجه بود (اعراف: 129). موسی علیه السلام با شناخت نقاط قوت و تحمل نقاط ضعف آنان و با صبر و شکیبایی،

ص: 60

موسی علیه السلام در برابر ناشکیبایی قوم خود نه تنها ناشکیبایی نکرد، بلکه برای آنان آرزوی پیروزی نمود و وعده بهروزی داد. آنچه در اینجا مورد نظر است، سماجت بی دلیل مردم در برابر احکام خداوند و مهرورزی و بردباری این پیامبر بزرگ در برابر آن هاست. نکته قابل توجه اینکه موسی علیه السلام از همین نقطه ضعف بنی اسرائیل (بهانه گیری درباره حکم خدا، تا آنجا که به تعبیر قرآن، «نزدیک بود که فرمان الهی را انجام ندهند.» (بقره: 71)، پدیده مثبت فرمان برداری را به وجود آورد و کاری کرد که این دستور را انجام دهند. شکیبایی موسی علیه السلام با ایمان و استواری عده زیادی از آنان در راه دین را تقویت کرد (دیباچی، 1387، 105) و افراد بیشتری را جذب نمود؛ موجب شد رویشها بیشتر و نهایتاً ریزشها کمتر شود.

آیه 159 سوره آل عمران نیز به مهرورزی اشاره می کند، که ارتباط تنگاتنگی با مسئله استبداد دارد. قرآن با یادآوری محبت پیامبر صل الله علیه و اله نسبت به مردم، توضیح می دهد که علت دیگر استقبال عمومی به حکومت اسلام، مردم دوستی ایشان است. این مردم دوستی به شکل استغفار و گذشت از اشتباهات اجتماعی و سیاسی آنان نمود یافت. یکی از دلایل گسترش اسلام و نفوذ عمیق و وسیع اسلام در دلهای دیگران نیز، رفتار سیاسی منعطفانه آن حضرت بود؛ چنان که در ماجرای فتح مکه به مکیان فرمود: «من با شما همانگونه هستم که برادرم یوسف به برادرانش گفت: "امروز خجل نباشید. من از شما گذشتم و خدا هم گناه شما را ببخشد؛ که او مهربان ترین مهربانان است." (یوسف: 92؛ بلاذری، 1398، 51) رسول الله کرامت انسان را معادل احترام به خود معرفی می کند و آن را در طول رعایت حرمت ساحت ربوبی می شمارد. آن حضرت فرمود: «من اذی مؤمننا فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی الله ومن اذی الله فهو ملعون في التوراة والإنجيل والزرور والفرقان.» (حکیمی، 1374، ج 2، 188). در این راستا رسول الله با فرهنگ زن ستیزی مبارزه کرد؛ زیرا در جاهلیت عرب، اشرافی گری ایران باستان و تثلیث تحریفی یونان، از «زن» به عنوان یک انسان، کامل غفلت شده بود. شاهد این مدعا اشارات قرآن و برخی کتب تاریخی است. قرآن به صراحت، از زنده به گور کردن دختران یاد می کند (تکویر: 8 و 9). در گزارشی از عهد ساسانیان (همزمان با رسالت پیامبر ص) آمده است که زن به مثابه سایر اعضای خانواده مانند کودکان و بردگان، محکوم به عدالت بی چون و چرا بود. یکی از کلمات قصار میگوید که زن باید هر روز سه بار از شوی و آقای خود پرسد که چه باید بیندیشد، چه باید بگوید و چه باید بکند. همچنین، نافرمانی نسبت به مرد، اجازه طرد زن را به او میداد (بارتلمه، 1377، 112). نهایت اینکه، این رکن تکمیل کننده پیکره انسانی

در جامعه یونان باستان، با عبارت «حیوان بلندمو و کوتاه فکر» معرفی می شود (برکسون، 1358، 12). تلاش رسول خدا ص، از یک سو باورهای ریشه دار مربوط به زنان را ویران نمود و از سوی دیگر، بر ویرانه های آن، ارزش هایی هم نوا با ساخت جامعه اسلامی ایجاد کرد. در این مسیر دشوار، آموزه های قرآنی و فعالیت های فرهنگی رسول خدا ص، در دگرگونی اجتماعی نظام جاهلی مؤثر افتاد. ایشان با ابزارهای اخلاقی مبتنی بر ایجاد اعتماد عمومی، انگاره های فرهنگ اسلامی را تقویت نمود و با تصحیح ارتباطات فردی و تغییر رفتار جمعی، ظرفیت های اجتماعی را برای تحقق درونی سازی ارزشها توسعه بخشید. در فلسفه اخلاق، همه گروه های انسانی بر اصولی مثل عدالت و حسن خلق - که پیامبران مروج آن بودند - توافق دارند. در نتیجه می توان گفت، این ویژگی انبیای الهی جنبه تمدن سازی داشته است.

4-5- کارآمدی، مدیریت و قاطعیت

توانایی اعمال قدرت مشروع از شرایط مهم دیگری است که قرآن برای حاکمان بیان می کند. این شرط در آموزه های قرآنی به عنوان «قاطعیت» یاد شده است. حاکم باید افزون بر مهربانی، عدالت و مشورت با مردم، پس از گرفتن هر تصمیمی، در اجرای آن قاطعیت داشته باشد. قاطعیت هرگز به معنای استبداد نیست؛ زیرا بدون قاطعیت پس از تصمیم نمی توان به شهریاری پرداخت و نظام شهری را مدیریت نمود.

قاطعیت به معنای به کارگیری هرگونه قدرت قانونی برای اعمال قانون است و میتواند به اشکال مختلفی چون حدود و تعزیرات، جهاد و به کارگیری شمشیر و زور (تعبیر قرآنی آن دیده است تجلی و ظهور کند).

قرآن در آیه 159 سوره آل عمران به ضرورت قاطعیت همراه با مشورت اشاره می کند و به رسول الله دستور می دهد که پس از مشورت، آنچه را که به صلاح امت دانسته عملی کند و هرگاه تصمیمی گرفت، با توکل بر خدا نسبت به انجام آن قاطعیت داشته باشد. در آیه 32 سوره نمل نیز از قاطعیت در امر، که مفهومی اجتماعی دارد، سخن رفته است.

یوسف علیه السلام از سوی پادشاه مصر به صفت «مکین» آراسته شد (یوسف:54). «مکین» به فردی گفته میشود که مقام و منزلت دارد (معلوف، 1385، ج 2، 1936). طبرسی در توضیح معنای «مکین» نقل می کند که منظور پادشاه مصر از این منزلت، همانا سلطه ای همچون سلطه خود او بود (طبرسی، 1372، ج 5، 312). در تفاسیر دیگر نیز تأیید شده که یوسف علیه السلام از اختیارات کافی برای حاکمیت برخوردار بود (مکارم شیرازی، 1374، ج 1، 5؛ طباطبایی، 1374، ج 11، 272). از نشانه های کارآمدی یوسف علیه السلام همین بس که در برخورد با بزرگان آیین مصر،

هوشمندانه عمل کرد. آگاهی از آداب و رسوم دینی مردم، جایگاه بزرگان مصر و میزان قدرت آنان و تصویر ایجادشده از سوی آنان در مورد جایگاه نیمه خدایشان در اذهان مردم مصر، سبب شد، یوسف استراتژی و رفتار مناسبی از خود بروز دهد؛ لذا با درک درست شرایط - و نه از طریق جنگ و منازعه یا پند و نصیحت - و از راه اصلاح ضروری ترین نیاز مردم ساماندهی امور اقتصادی) وارد عمل شد.

در مقابل فتنه های دینی، رهبر و حاکم جامعه وظایفی دارند. جامعه نیازمند امنیت اجتماعی است. در حکومت موسی علیه السلام و ماجرای فتنه سامری، گرچه هارون گناهی نداشت، بازخواست شد و سامری محکوم به تنبیه «لا مساس» (محرومیت از پایگاههای اجتماعی و ارتباطات طبیعی با مردم) گردید (طه: 97)؛ تا جامعه از فکر مسموم او مصون بماند. برخورد فیزیکی موسی علیه السلام با نماد پرستش هم جالب توجه است. با توجه به اینکه قوم موسی از زر و زیورشان آن نماد (تندیس گوساله) را ساخته بودند (اعراف: 148؛ طه: 87)، نگهداری آن به دلایل هنری و اقتصادی می توانست توجیه شود؛ اما موسی علیه السلام که با اهداف اصلاحی، حکومت و تمدن تشکیل داده بود، قاطعانه و انقلابی عمل کرد. برخورد موسی علیه السلام با فتنه فرهنگی سامری بدون جدل بود؛ چنان که برخورد او با نماد پرستش نیز حکم به نابودی آن بود. آگاهی از ویژگیهای خلقی بنی اسرائیل سبب قاطعیت در این رفتار فرهنگی بود.

موسی علیه السلام با مفسدان اقتصادی نیز برخوردی قاطعانه داشت. قارون طبق سخن قرآن، به عنوان نماد ثروت در امت موسی معرفی شده است (قصص: 76). قارون با توهم رقابت با موسی علیه السلام و به سبب دلخوشی به ثروت فراوان خود، با حاکمیت موسی مخالفت کرد و در مقابل یکی از تکالیف دینی (زکات) و با همراهی برخی از همفکرانش، حرکتی اجتماعی در برابر موسی علیه السلام شکل داد. آنها نه تنها به این حکم عمل نکردند، بلکه با متهم کردن موسی علیه السلام به فساد اخلاقی، وی را به مناظره میان مردم کشاندند؛ پس از آن و چون شواهد علیه قارون و دیگر تهمت زندگان اقامه شد، بر اثر معجزه الهی، قارون همراه با گنجهایش در زمین فرو رفت (قصص: 76-82). در حکومت موسی علیه السلام قارون نماد پدیده فرصت طلبی متکی بر قدرت اقتصادی است؛ هرچند که عمل او جنبه سیاسی هم داشت. موسی با نماد رهبر یک حکومت الهی است، که با سرسختی همراه با آگاهی بخشی اجتماعی، در مقابل فتنه اقتصادی ایستاد.

سلیمان علیه السلام ان به عنوان متولی اصلی فرهنگ، تلاش گسترده ای برای ارتقاء دولت الهی خود در پیش گرفت. مدیریت و مهندسی فرهنگی در حقیقت، طراحی یک الگوی عملیاتی برای توسعه جامعه اسلامی است (بنیانیان، 1388، 23) و این نکته ای است که سلیمان علیه السلام آن

را به عنوان سند چشم انداز برنامه خود در پیش گرفت. وی تلاش گسترده ای در ارتباط با فعالیتهای مرتبط با توسعه اقتصادی - اجتماعی جامعه انجام داد (سبأ: 12-13؛ کتاب مقدس، 1379، اول پادشاهان، 9:26) و در این مسیر، از مدیریت سرمایه های فرهنگی غافل نماند (نحل: 30-31)؛ زیرا فرهنگی می تواند تداوم یابد که پاسخگوی نیازمندیهای مادی و روحی افراد باشد

4-6- تواناییهای علمی و جسمی

توانایی علمی، به گونه ای که شخص توانایی رویارویی با مسائل و اهداف حکومت و مدیریت جامعه را داشته باشد، همچنین توانایی های جسمی، که حاکم را بر انجام فعالیت های بیش از توان افراد عادی جامعه توانا کند، از دیگر شرایط مهمی است که قرآن برای کارگزاران تمدن برمی شمارد. روشن است که بدون توانایی علمی، هر مدیریتی با شکست و افزایش هزینه ها روبه رو می شود و جامعه در مسیر کمالی خود، دست کم با چالش می گردد. همچنین، از آنجا که مدیریت جامعه نیازمند تلاش دوچندان است، تا همه مشکلات کلان آن به صورت کامل ارزیابی و بر آنها نظارت و مدیریت شود، حاکم جامعه باید از نظر جسمی به اندازه کافی توان داشته باشد؛ تا به سرعت خسته نشود و در حوزه عمل کم نیاورد (بقره: 247).

یوسف علیه السلام در پذیرش مسئولیت حکومتی به مقوله دانایی توجه کرد و آن را یکی از ضروریات پذیرش مسئولیت برشمرد و خود را با صفت «علیم» توصیف نمود (یوسف: 55). در مجموع گفتمان یوسف علیه السلام و پادشاه مصر، چهار صفت برای پذیرش مسئولیت و انتخاب کارگزار ذکر شده است: مکنّت و توانایی، امانت داری، پاسداری و تعهد، آگاهی و تخصص قرائتی، 1383، ج 6، 81).

حضور موسی علیه السلام با ادعای بزرگ «ما فرستاده خدای جهانیانیم» (شعراء: 16) در دربار فرعون، فرعون را شگفت زده کرد. پرسش و پاسخ های فرعون و موسی علیه السلام درباره آفریدگار (شعراء: 22-24) و ارائه معجزاتی از سوی موسی علیه السلام سبب شد که درباریان فرعون، چیزی بینند که هم بترسند، هم شگفت زده شوند و هم درستی راه موسی علیه السلام را دریابند؛ هرچند ترس از فرعون، آنان را از پذیرش حق باز میداشت (بیومی، 1383، ج 3، 189-190). طبعاً صرف حضور حضرت می توانست زمینه ساز گفتمان فرهنگی مناسبی باشد.

داوود علیه السلام ان تجسم قانون و تحقق آن در جامعه بنی اسرائیل بود. مزیت حکومت داوود علیه السلام آمیختگی آن با حکمت بود؛ یعنی تدبیری درست و اصیل برای استقرار یک حکومت توانا، تا سنجش قانون را به دقیق ترین شکل در همه شئون دولتی و ملتی به

کار اندازد (حجازی، 1360، 93-90). او از حکمت، نفوذ کلام و علم قضاوت برخوردار بود. قرآن می فرماید: «و به او قوه درک حقایق عطا کردیم.» (ص: 20). حکمت او در نوع حکومت داری نیز تأثیر داشت؛ چنان که حکومت وی را قدرتمند ساخت. همچنین، صنعت زره سازی و مهارت جنگی اش، او را بر دشمنان پیروز گردانید. خداوند کوه ها را برای صنایع معماری و فلزات) به تسخیر وی در آورد و با وحی خود به او، صنعت ذوب فلزات و زره بافی با آهن را آموخت (انبیاء: 79-80)

سلیمان در قرآن وارث داوود علیه السلام خوانده شده است (نمل: 16). صفاتی که در قرآن برای این پیامبر تمدن ساز ذکر شده عبارت است از: علم (نمل: 15)، منطق الطیر (دانستن زبان مرغان و سخن گفتن با آنان) (نمل: 16)، تسخیر نیروهای نامرئی (مثل جنیان) (نمل: 17) و تسخیر عوامل طبیعی (مثل باد) (نمل: 12). سلیمان علیه السلام با داشتن این تواناییها، توانست به گسترش فرهنگ وحدانیت بپردازد. در آیات مربوط به حاکمیت سلیمان علیه السلام شواهد روشنی از نوع مدیریت علمی او به دست می آید. بعضی مورخان نیز بر توسعه علمی در زمان او صحه گذاشته اند. دایره اقتدار ذهنی و دانش سلیمان علیه السلام به حدی وسیع بود، که در قلمرو اشیای طبیعی و نباتات و حیوانات و پرندگان سخن می دانست و فیلسوف و معلم آدابی بود که سه هزار مثل گفت (کتاب مقدس، 1379، اول پادشاهان، 32: 4-33).

تمدن سازی، به انسان هایی جدی، باحوصله و جهانی نگر نیاز دارد؛ گروهی که دغدغه حفظ و بسط تمدن را داشته باشند. پیش نیاز دیگر تمدن سازی، ثبات است. لازمه دیگر آن، نیاز به قدرت در دو بعد کمی و کیفی است. در بعد کمی، قدرت نظامی، مالی و ... و در بعد کیفی، قدرت فکری، نظری و ... نیاز است (انفال: 60؛ منتظر القائم، 1386، 31)

در سیره نبوی و تعالیم قرآنی نیز بر همه این شاخص ها تأکید شده است. رسول الله در میان پیروانش نهضت یادگیری را بنا نهاد؛ زمینه های پیشرفت را فراهم و شالوده فرهنگ و تمدن اسلامی را بنا کرد (منتظر القائم، 1391، 194). توماس کارلایل، محقق انگلیسی، در این زمینه می گوید: «محمد قوانین مدنی و اخلاقی را عرضه کرد، تا وحشیگری را براندازد و بی قانونی را با نظم و تمدن جایگزین سازد.» (به نقل از صمیمی، 1382، 348). رسول الله به وسیله موعظه و خطابه، قرائت قرآن و مبارزه با تحجر و خرافه پرستی، یارانش را به طلب دانش فراخواند و با کتابت قرآن و حدیث، مکاتبه، هجرت و اعزام مبلغ، کاخ بلند مرتبه دانش اسلامی را بنا نهاد (منتظر القائم، 1391، 194). در نتیجه می توان گفت، در همه تاریخ، دینی جز اسلام، پیروان خود را پیوسته به نیرومند بودن دعوت نکرده و هیچپا دینی در این زمینه مانند اسلام موفق نبوده است (رامیار، 1362، 235).

یوسف علیه السلام در زندان، که نوعی توقف در هدف و زندگی را در اذهان تداعی می کند، بیکار نشست و از این فرصت در راستای خودسازی و هدایت زندانیان بهره برد. وی روز و شب راپیوسته در ستایش خدا می گذراند و دریافت که در این تهایی چه خوب می تواند با خدایش انس گیرد و دلش چنان برای دوستی همه انسانها میتپد، که حتی از آنان که بر او ستم کرده اند، هیچپا کینه ای در خود نمی یابد (بیومی، 1383، ج 2، 52-53). او با هم بندهایش نیز از در دوستی در آمد و دلشان را آرامش بخشید و آنان را به پرستش خدای یگانه فراخواند؛ البته با لطفی که در جانها نشست (یوسف: 37؛ کتاب مقدس، 1379، سفر پیدایش، 1: 4-22)

فرعون در برابر جادوی موسی علیه السلام ساحران را فراخواند. موسی از این ماجرا به عنوان فرصتی برای ترویج شریعت خود استفاده کرد. جادوگران با دیدن معجزه موسی به او ایمان آوردند (طه: 65-70)؛ زیرا گاه اگر فردی در فنی متخصص باشد، برای پذیرش حقیقت، از دیگران آماده تر است. این ماجرا بدون شک نه تنها سبب ایمان ساحران گردید، بلکه رغبت مردم به موسی علیه السلام را نیز دوچندان نمود. نوع معجزات موسی با موضوعاتی که در آن روزگار در میان مردم رایج بود پیوند نزدیکی داشت و ذهن و ضمیر آنان را به خود کشانید (بیومی، 1383، ج 2، 193-194).

داوود علیه السلام تلاش گسترده ای کرد، تا روابطش با حامیان و پشتیبانان او در دورترین نقطه شمال کشورش استوار شود (همان، ج 3، 57-53؛ نجار، بیتا، 369). او حتی در صدد ارتباط با مخالفان خود بود و از آنان خواست که به او بپیوندند؛ چنان که بسیاری نیز دعوت او را پذیرفتند (کتاب مقدس، 1379، سموئیل دوم، 2: 8)

سلیمان علیه السلام با در فتح سرزمین سبأ تصمیم گرفت به جای درگیری با این حکومت، آنان را به پرستش خدای یکتا فرا خواند. او طی نامه ای ایشان را به خداپرستی دعوت کرد. ماجرای قوم و ملکه سبأ سرانجام به تسلیم ملکه سبأ و فتح آن سرزمین منجر شد و تهدیدی که این سرزمین به لحاظ اعتقادی می توانست داشته باشد، با تدبیر سلیمان علیه السلام برطرف شد (نمل: 36-44).

در حکومت های انبیا، موارد بسیاری از تبدیل تهدیدها به فرصت ها می توان یافت؛ به ویژه در حرکت های رسول الله که سعی داشت هرگونه خطری را با روش های متنوع مثل بخشش، پاداش، تضمین جان و مال، بستن عهدنامه و ... تبدیل به موقعیتی برای تثبیت دین نماید منتظر القائم، 1391، 172-184). هدف حکومت الهی، انسان سازی است و

لذا به افراد فرصت بازگشت و اصلاح می دهد و در این کار منافع مادی و معنوی آن فرد یا جامعه را در نظر می گیرد؛ در صورتی که در نظام های دیگر، تنها برای رفع خطرات حاکمیت با هزینه کمتر، به این کار مبادرت میشود (دیباچی، 1378، 103). این ویژگی انبیای الهی از اصلی ترین استراتژی های دین الهی در مسیر پیشرفت و تمدن سازی است و همانطور که در نمونه های مذکور اشاره شد، به افراد جامعه فرصت می دهد با به کارگیری آن، در شکل گیری تمدن نقش ایفای نقش کنند.

4-8- اقامه عدالت

بی گمان، اجتناب از ستم چیزی جز تأکید بر عدالت و احسان نیست؛ زیرا اصول حکومت ستمکار و حاکمان ستمگر در مفهوم قرآنی نه تنها شایسته حکومت نیستند، بلکه لازم است از شر آنان رهایی شوند و با مبارزه با آنان، حکومت عادل و صالح برپا کنند. از این رو، وقتی از شرط اجتناب از ظلم و ستم سخن گفته میشود به معنای تأکید بر امری است که از آن به «عدالت» یاد شده است. حاکم ظالم و ستمکار در آموزه های قرآنی جایی برای حکومت ندارد و امت باید با او مبارزه و حکومتش را ساقط کنند (یوسف: 78-79). به نظر می رسد مفاهیمی چون عدالت و اجتناب از ستم ناظر به یکدیگرند؛ زیرا عدالت به معنای گرایش نداشتن به انحراف و یا قرار گرفتن هر چیز در جای خود است. افراط و تفریط از حالت طبیعی، عدالت را از میان می برد. از سوی دیگر، ظلم و ستم تجاوز و گرایش به سوی افراط و تفریط است. بنابراین هرگونه رفتاری که خروج از حالت طبیعی بوده، گرایش به تجاوز و افراط و تفریط داشته باشد، می تواند عاملی مهم برای از دست رفتن شرط عدالت باشد.

عدالت اجتماعی یوسف علیه السلام با فاصله فقیر و غنی را بسیار کم کرد و آرامش را برای مردمان آن سرزمین به ارمغان آورد. دیدگاه یوسف علیه السلام (ذخیره سازی مصرف در حد نیاز و فروش اضافه تولید) سبب شد میزان تولید بالا رفته، ذخائر ملی رو به افزایش نهد و مساوات بین مردم برقرار گردد (برقی کار، 1386، 51-52).

داوود علیه السلام با پیامبری عدالت گستر و قانون محور بود؛ تا آنجا که حضرت علی علیه السلام و دیگر اولیای الهی در قضاوتها و احکام خویش، به معیار بودن قضاوتهای او استناد کرده اند. قرآن نیز می فرماید: «ای داوود، ماتورا در زمین خلیفه لو جانشین گردانیدیم. پس میان مردم به حق داوری کن و هرگز از هوس پیروی مکن...» (ص: 26). از قضاوت هایی که داوود علیه السلام به منظور برپایی عدالت انجام داد، کار قضاوتی مشترک با فرزند خود سلیمان بود. این قضاوت مربوط به داوری بین صاحب یک گله دام و یک کشاورز بود، که کشت او توسط

دام آن فرد آسیب دیده بود. در این زمان، سلیمان نوجوان بود (طبرسی، 1372، ج 7، 79). این پدیده تاریخی حاوی اشاراتی به محوریت عدالت در حکومت داوود علیه السلام و تداوم آن در روش حکومتی سلیمان علیه السلام است. میوه های درخت عدالت در زمان داوود علیه السلام رشد و بالندگی علمی و اقتصادی و تمدن باشکوه در دوره سلیمان علیه السلام است

رسول الله نیز مساعی گسترده ای را برای اجرای عدالت در میان پیروان خود به عمل آورد و توصیه می کرد: «یک سال عدالت از یک سال عبادت بهتر است.» (پاینده، بی تا، ص 411، ح 1936).

4-9-امانت داری

از جمله شرایطی که قرآن برای حاکمان برمی شمارد، امانت داری است، که بدون احراز آن، شخص نمی تواند به عنوان حاکم مشروع بر مردم حکومت کند (نساء: 58). به نظر می رسد که در نگرش قرآن، حکومت امانتی است که در اختیار شخص قرار میگیرد و او باید به عنوان «امین» از سوی خدا و مردم، در چارچوب قوانین و اصول عدالت و احسان، این امانت را حفظ کند؛ از این رو، شرط امانت داری، شرطی بنیادین است. هرگونه تعدی و تجاوز از اصولی که قرآن برای حاکم و حکومت برمی شمارد، موجب می شود تا حاکم از حکومت مشروع ساقط شود و مشروعیت دینی و سیاسی خود را از دست دهد.

در ماجرای یوسف علیه السلام بالا به عنوان پیامبری تمدن ساز از نگاه قرآن - شهوت و غضب که در شرایط قدرت طغیانگرند، کنترل شده اند. لذا نخستین سیاست سوی یوسف علیه السلام سیاست نفس، یعنی کنترل طغیان های آن بود؛ آن هم در شرایطی که هنوز حکومتی نداشت. طبق متن قرآن، یوسف علیه السلام با صراحت، کام خواهی زنان مصر را رد کرد. این رد کردن صریح، با یادآوری نعمت خداوند بر او و در نظر گرفتن حد و مرز الهی همراه بود، نه اینکه ابتدا روی خوش نشان داده باشد، سپس با دیدن نشانی از طرف خدا به خود آمده و دست کشید باشد (قطب، 1412، ج 4، 1980). تورات نیز به این مسئله اشاره دارد (کتاب مقدس، 1379، سفر پیدایش، 3907-20).

در مورد موسی علیه السلام نیز این مسئله صادق است. در ماجرای ورود موسی علیه السلام به منطقه مدین و کمک به دو زنی که برای آب دادن به گوسفندان خود در مانده بودند، توصیف دختر شعیب علیه السلام از موسی علیه السلام از زبان قرآن، شنیدنی است: «به پدر خود گفت: ای پدر، او را به همکاری بگیر، که او بهترین فرد برای این کار او نیرومند و امین است.» (قصص: 26). این بخش از ماجرای موسی علیه السلام جدا از نکات فراوان درباره مسائل اجتماعی، به دو ویژگی مهم مصلحان اجتماعی می پردازد، که عبارت است از: قدرت و امانت. هدف موسی علیه السلام از این

اقدام (کمک به دختران شعیب علیه السلام) کمک به ناتوانی عده ای، در مقابل توانایی عده دیگری از آنان، برای بهره برداری از آب بود. اینجا موسی علیه السلام با قدرت آن را داشت که به قشر ناتوان جامعه کمک کند و این کار را کرد. از طرف دیگر، این قشر، آسیب پذیر و نیازمند امانت داری بود؛ زیرا زنان در مقابل مردان آسیب پذیرترند و ناموس جامعه محسوب می شوند و ناموس باید همچون امانتی حفظ شود. موسی علیه السلام در برخورد با آنها و در همراه شدن با یکی از آنها تا رسیدن به خانه شعیب علیه السلام با این امانت داری را از خود به نحو شایسته ای نشان داد.

سلیمان علیه السلام ارزش قانون و نظم را به ملت خویش آموخت و آنان را از جنگبازداشت و به امنیت رساند (دورانت، 1370، ج 1، 357). او با اندیشه سلیمش به این حقیقت رهنمون شده بود که تنها در صورتی خواهد زیست که با همسایگانش به تفاهم برسد (کتاب مقدس، 1379، اول پادشاهان، 1:3؛ یعقوبی، 1379، ج 1، 57).

رسول الله نیز از همان سالهای آغازین دعوت، در جهت تأمین امنیت فردی و اجتماعی مسلمانان می کوشید. ایشان با افزایش فشار مشرکان در سال پنجم بعثت، دستور مهاجرت به حبشه را صادر نمود (ابن هشام، 1375، 321). بدین سان، مهاجرت به حبشه، علاوه بر دستاوردهای دیگر، منجر به احساس امنیت فردی در میان مسلمانان شد و امنیت جمعی از مسلمانان در آن سرزمین فراهم گشت.

4-10- بهره مندی از هوش فرهنگی در نشر دین

کارگزار فرهنگی برای مدیریت مطلوب فرهنگ، نیازمند عقلانیت و هوش است. استعداد به کارگیری مهارت ها و توانایی ها در محیط های مختلف را «هوش فرهنگی» تعبیر کرده اند؛ یعنی اینکه فرد با تکیه بر قابلیت های خویش، الگوهای جدید تعاملات اجتماعی را فراگیرد و در اندیشه طراحی واکنش های رفتاری صحیح در این الگو باشد (ودادی و عباسعلی زاده، 1388، 71).

روش یوسف علیه السلام در نشر دین توحیدی، همراه با در نظر گرفتن ظرفیت های روحی، ذهنی و ویژگیهای مردم زمان خود بود. سیاست تدریجی در زمینه تبیین اعتقادات، نه فقط از سوی این پیامبر، بلکه توسط سایر پیامبران نیز انجام میشد. یوسف علیه السلام طی چهارده سال زمامداری اقتصادی تمدن مصر و در قالب سر و سامان دادن به امور معیشتی مردم، توانست آمادگی فکری هدایت شده ای را در افراد ایجاد کنند. با پذیرش افرادی معدود، بینش و نگرش های مشترک به وجود آمد و منجر به وحدت سیاسی و فرهنگی گردید. آن حضرت ظرفیت های ذهنی و روحی مردم را کاملاً مد نظر داشت و محتوای دعوت خود را متناسب با همان بستر اجتماعی خاص قرار می داد. از این رو، زمان ورود به دربار

عزیز مصر، ابتدا - چنان که انتظار می رفت - نصیحت درباریان را در پیش نگرفت، بلکه به اصلاحات اقتصادی روی آورد و در روند اصلاح امور اقتصادی، به نشر آیین توحیدی پرداخت. این روش سبب شد جامعه دچار تشنگی درونی نشود و وحدت نسبی پیشین را تاحدی حفظ کند.

فرعون در برابر جادوی موسی علیه السلام ساحران را فرا خواند. موسی علیه السلام از این رخداد، به عنوان فرصتی برای ترویج دین و شریعت خود استفاده کرد، حتی نوع معجزات موسی با موضوعات رایج در آن روزگار در میان مردم پیوند نزدیکی داشت و ذهن و ضمیر آنان را به سوی خود می کشاند (بیومی، 1383، ج 2، 193-194). این مسئله برخاسته از هوش فرهنگی وی در مواجهه با مردم بود.

طبق گزارش قرآن، ملکه قوم سبا از هر نعمتی برخوردار بود (نمل: 23). در این ماجرا، هوشمندی حکومت دینی، قدرت و سرعت عمل در روابط خارجی و توجه به توسعه علمی و اقتصادی را می توان دید. امروزه در دانش مهندسی فرهنگی، از این هوشمندی، تحت عنوان «هوش فرهنگی» یاد میشود.

مصادیق این رفتار، در عملکرد سلیمان به عنوان کارگزار فرهنگ آشکار است. اولین مؤلفه در شیوه سلیمان، احضار بلقیس و تخت اوست؛ که در کمتر از چشم بر هم زدن عملی شد (نمل: 40). مفسران معتقدند قصد سلیمان از این عمل، نشان دادن قدرت خارق العاده ای بود که خدا در اختیارش گذاشته بود و میخواست با این کار، ملکه سبا و قوم او را از قدرت الهی و شکوه آن باخبر کند (بیومی، 1383، ج 3، 133). مؤلفه دوم، خلاقیت سلیمان در برخورد با تخت بلقیس و تغییر دادن آن است (نمل: 41). مؤلفه سوم، اعجاب ملکه سبا از عظمت و ظرافت قصر سلیمان علیه السلام است: «او با قصری از آبنگینه روبه رو شد و آن شیشه ها را آب پنداشت و جامه از ساق پا بالا زد.» (نمل: 44). ملکه سبا با دیدن این آثار شگفت به خدا ایمان آورد و سلیمان علیه السلام با این کار، آیین توحید را در سرزمین او گسترش داد.

سیاست نشر و تبلیغ دین توسط رسول الله نیز در جهت ایجاد امت واحده بود (یوسف: 108). از روش دعوت فکری رسول الله چنین برمی آید که آن حضرت به طرز هوشمندانه ای، کاملاً به ظرفیت های روحی و ذهنی مردم توجه داشت و محتوای دعوت خود را متناسب با همان بستر اجتماعی خاص قرار می داد تا به این ترتیب، زمینه فراگیری پیام خود برای آحاد مردم را فراهم کند و علاوه بر این، پایه گذار وحدت فرهنگی و سیاسی باشد. بدین سان، شکی نیست که رعایت سیر تدریجی در امر هدایت را باید در همین راستا تحلیل کرد. سیاست تدریج در زمینه تبیین اعتقادات و نیز احکام و فروع

دینی رعایت می شد؛ به گونه ای که در دوران ده ساله مکه، اصول کلی جهان بینی - مانند توحید، نبوت و معاد - و سپس در مدینه، عموماً آیات احکام نازل گردید (اسراء: 106). رعایت مبنای تدریج نه فقط در القا و انتقال محتوای دعوت، بلکه در روش ها و کیفیت دعوت حضرت نیز دیده می شد.

نتیجه گیری

قرآن در راستای بنای جامعه فاضله انسانی، راهکارهایی را در قالب احکام دین و دیگر امور مربوط به تعالی جامعه مطرح می کند، که اهتمام به این فرامین گام به گام، بشر را به ساخت تمدن الهی رهنمون می سازد. مهم ترین مؤلفه های ساخت تمدن در قرآن - در دو بخش مؤلفه های انسانی و غیرانسانی - عبارت است از: ایمان، اخلاق، علم، عدالت و ... (مؤلفه های انسانی)؛ زمین، باران، آب، کشاورزی، صنعت و ... (مؤلفه های غیرانسانی). هدف از بنای تمدن الهی، سعادت انسان در هر دو جهان است و بدون شک، تمدنی توان برآوردن این خواسته را دارد، که بر مبنای آموزه های الهی باشد. انبیا نخبگان تاریخ ساز بودند و هرگز اسیر تاریخ نشدند. هدف انبیا برپایی مدینه فاضله واقعی بود. در قرآن، پیامبران در راستای رسالت خود، وظیفه خطیر هدایت انسان ها و ترویج آیین توحیدی و اخلاق الهی را بر عهده داشتند. این کارگزاران تمدن ساز با عینیت بخشیدن به مفهوم ایمان، توحید و تقوا و پیوند زدن امور اجتماعی و اقتصادی به مبانی عقیدتی و خدایاباوری، افعال خود را بر محور توحید و مبارزه با نفس تنظیم نموده، در اجرای امور حکومتی، اصلاحات اجتماعی و اقتصادی را در رأس برنامه های خود قرار دادند. از جمله صفات کارگزاران تمدن ساز مطرح در قرآن در بنیانگذاری تمدن، مبارزه با فساد و قدرت های استعمارگر، مقابله با اشرافیت و مالکیت های غاصبانه و دعوت و تلاش در راه سست کردن پایه های اقتدار جباران و مستکبران زمانه است. کلام و منطق نرم، مدارا با مردم، مهرورزی و مردم دوستی از اصول ثابت رفتاری کارگزاران تمدن ساز است. بنابه گواه قرآن و تاریخ، محسن خلق موجب عمران شهرها و افزایش نعمات الهی میشود. کارآمدی، مدیریت و قاطعیت، انتظام جامعه شهری و ساماندهی شهرباری را فراهم می آورد و لذا از معیارهای کارگزاران تمدن ساز از منظر قرآن است. کارگزاران حکومت گر و تمدن ساز در قرآن، با اقتدار در حوزه های کمی (مانند قدرت نظامی و مالی) و کیفی (مانند قدرت فکری، ذهنی و نظری)، شالوده تمدن الهی را بنیان نهاده، بی قانونی را جایگزین نظم و تمدن کردند. در حکومت کارگزاران تمدن ساز، تبدیل تهدید به فرصت، در قالب بخشش،

پاداش و تضمین جان و مال، از اصلی ترین استراتژی ها در گسترش حوزه موحدان، استقرار دین الهی، همبستگی و تمدن سازی است. عدالت محوری از معیارهای مورد توجه قرآن در مسیر دستیابی به تمدن است. تلاش در ایجاد عدالت اجتماعی در سیره کارگزاران تمدن ساز، توسعه علمی و بالندگی اقتصادی را در پی دارد؛ که ره آورد آن ساخت تمدن است. امانت داری و ایجاد امنیت در بعد فردی و اجتماعی، از ارکان اصلی تمدن است، که قرآن در سیره کارگزاران، بر آن تأکید فراوان دارد. کارگزاران تمدن ساز مطرح در قرآن، به عنوان مدیران و کارگزاران فرهنگی، با آگاهی و شناخت سرزمین، استعدادها، قابلیت ها و فرهنگ حاکم بر مردم، برنامه متناسب با موقعیت زمانی خود را طراحی و بر اساس آن، رفتار فرهنگی مناسبی در جامعه پیاده می کردند؛ تا از طریق آن، به پالایش اذهان و افکار مردم از شرک و سوق دادن آنان به یکتاپرستی نائل آیند. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که عملکرد، ویژگی های شخصی و شخصیتی و دستورات پیامبران، نمونه هایی از حاکمیت الهی است و لذا قابلیت پیاده سازی در بعد تمدن سازی در جوامع را دارد

• قرآن کریم

• آلبرایت، ویلیام (1971)، آثار فلسطین، ترجمه زکی اسکندریه و محمد عبد القادر، قاهره.

: الدر، جان (1335)، باستان شناسی کتاب مقدس، ترجمه سهیل آذری، تهران: نشر نور جهان، چاپ اول.

: ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (1996)، مقدمه، بیروت: دار المکتبة الهلال.

. ابن فارس، احمد (1404)، معجم مقاییس اللغة، تصحیح عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل (1407)، البداية والنهاية، تحقیق احمد ابوملحم، بیروت

----- (1419)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة چاپ اول.

: ابن منظور، محمد بن مکرم (1414)، لسان العرب، تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر، چاپ سوم.

• ابن هشام، عبد الملک (1375)، السيرة النبوية، تحقیق مصطفی سقا و دیگران، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي

: بیومی مهران، محمد (1383)، بررسی تاریخی قصص القرآن، ترجمه مسعود انصاری و محمدراستگو، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.

- بارتلمه، کریستان (1377)، زن در حقوق ساسانی، ترجمه حسن ناصرالدین صاحب الزمانی، تهران.

: برکسون، هانری (1358)، دو سرچشمه دین و اخلاق، ترجمه حسن حبیبی، بیجا: شرکت انتشار، چاپ اول،

: بستانی، فؤاد افرام (1375)، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (1398)، فتوح البلدان، تحقیق رضوان محمد رضوان، بیروت: دار الکتب العلمیة.

• بنیانیان، حسن (1388)، «مهندسی فرهنگی از نظر تا عمل در جامعه ایران»، مجموعه مقالات اولین همایش مهندسی فرهنگی دبیرخانه شورای عالی

فرهنگی، ماهنامه مهندسی فرهنگی، سال چهارم، ش 33 و 34، ص 1927، دانشگاه تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی

، بی آزار شیرازی، عبدالکریم (1386)، باستان شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، تهران: فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم،

• بیرو، آلن (1370)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان، چاپ دوم.

: برقی کار، محسن و دیگران (1386)، اطلس قرآنی، اصفهان: حوزه علمی اصفهان

: ثعلبی، ابواسحاق (بی تا)، قصص الأنبياء، قاهره: دار الاحیاء التراث.

: حجازی، فخرالدین (1360)، نقش پیامبران در تمدن انسان، تهران: بعثت، چاپ شانزدهم

• حکیمی، محمدرضا (1374)، الحیاة، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی

. حکیم، محسن و محمدباقر حکیم (1383)، «نقش حکومت در دگرگونی جامعه ما، نشریه قدس.

: خمینی، روح الله (1357)، كشف الأسرار، قم: آزادی.

. خاکرند، شکرالله (1390)، سیر تمدن اسلامی، قم: بوستان کتاب.

: دورانت، ویل (1370)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم.

ص: 73

: دیباجی، محمدعلی (1387)، پیامبران دولتمرد، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، چاپ اول.

و داوری اردکانی، رضا (1379)، اتوبی و عصر تجدد، تهران: ساقی، چاپ اول

. ----- (1380)، تمدن و تفکر غربی (مجموعه مقالات)، تهران: ساقی، چاپ دوم.

: روشه، گی (1380)، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران: نی.

• رامیار، محمود (1362)، تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر.

• زرگری نژاد، غلامحسین (1383)، تاریخ تحلیلی اسلام، قم: آیت عشق

. . قطب، سید (1412)، فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق، چاپ هفدهم.

• سهرمانی، اسعد (1395)، اندیشمند مصلح (مالک بن نبی)، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

: شریعتی، علی (1359)، تاریخ تمدن، تهران آگاه، چاپ اول.

• شایق، مجید (1370)، «تاریخ اندیشه سیاسی در نهضت‌های انبیاء»، نشریه حمایت

• صمیمی، مینو (1382)، محمد در اروپا، ترجمه عباس مهر پویا، تهران: اطلاعات

: طبرسی، فضل بن حسن (1372)، مجمع البیان فی علوم القرآن، با مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران: ناصرخسرو

. طباطبایی، سید محمدحسین (1423)، تاریخ الانبیاء، اعداد شیخ قاسم هاشمی، بیروت: علمی

-- (1374)، سید محمدباقر موسوی همدانی، ترجمه تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چاپ پنجم

• فیض کاشانی، محسن (1377)، الصافی فی تفسیر القرآن، تحقیق سید محسن حسینی امینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

• فوکوتساوا، یوکیچی (1379)، نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: گیو

قرآنی، محسن (1383)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم

• قفطی، علی بن یوسف (1374)، تاریخ الحکما، به کوشش بهین دارایی، تهران: نشر دانشگاه تهران: چاپ اول.

. کتاب مقدس (عهد عقیق و عهد جدید) (1379)، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران: اساطیر

• کرمی فقهی، محمدتقی و دیگران (1388)، جستاری نظری در باب تمدن، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.

: کلینی، محمد بن یعقوب (1407)، اصول الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

• معلوف، لوئیس (1385)، فرهنگ بزرگ جامع (ترجمه المنجد)، ترجمه احمد سیاح، تهران: اسلام چاپ ششم.

* محمدی، ذکراالله (1373)، نقش فرهنگ و تمدن در بیداری غرب، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، چاپ اول.

: مجلسی، محمدباقر (1363)، بحار الأنوار، تهران: نشر اسلامیة، چاپ سوم.

• مطهری، مرتضی (1361)، مجموعه آثار، تهران: صدرا

: مکارم شیرازی، ناصر (1374)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول

. و منتظر القائم، اصغر (1386)، تاریخ اسلام تا سال چهلیم هجری، اصفهان، دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.

----- (1391)، تمدن سازی نبوی و علوی، اصفهان: مرغ سلیمان، چاپ اول.

میبدی، ابوالفضل (1339)، تفسیر کشف الاسرار و عدة الأبرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: نشر دانشگاه تهران

. پاینده، ابوالقاسم (بی‌تا)، نهج الفصاحة، تهران: جاویدان

: نجار، عبدالوهاب (بی‌تا)، قصص الأنبياء، بیروت: دارالجمیل، چاپ دوم.

. ودادی، احمد و منصوره عباسعلی زاده (1388)، «هوش فرهنگی در مهندسی فرهنگی با توجه به عصر جهانی شدن»، ماهنامه مهندسی فرهنگی، سال چهارم، ش 33 و 34، ص 6875، دانشگاه تهران شورای عالی انقلاب فرهنگیان

• هانتینگتون، ساموئل (1374)، نظریه برخورد تمدن‌ها، ترجمه مجتبی امیری، تهران، وزارت امور خارجه.

: یعقوبی، این واضح (1379)، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صاعر و دار بیروت.

• یزدان پرست، حمید (1387)، داستان پیامبران، تهران: نشر اطلاعات، چاپ سوم،

ص: 75

چکیده:

مسئله زیبایی شناسی قرآن، همواره از مسایل پر اهمیت در تاریخ تمدن اسلامی، شهرنشینی و عمران و آبادانی سرزمین های اسلامی در 15 قرن اخیر بوده که ضروری است با توجه به تغییرات و تحولات خواسته یا ناخواسته ای که در گذر زمان، با وجود شاخصه های اسلامی-قرآنی در متن دین مبین اسلام برای تمدن و شهرسازی، در سبک زندگی مسلمانان صورت گرفته، مورد توجه مجدد قرار گیرد تا از این منظر، به اصلاح سبک زندگی، اقدام گردد. در این تحقیق که با رویکرد موضوعی صورت گرفته، بدین نتایج دست یافته ایم؛ 1- هدف قرآن و سنت نبوی از خلال دستور به زیباسازی مکان ها و ساختمان ها این بود، که حکمت های بزرگی را که در حفظ مقاصد شریعت است به ویژه دین، تحقق بخشد؛ 2- در زمینه تمدن و ساخت و ساز ضروری است، کتاب ها و آثار موجود در میراث خود را که در زمینه محیط زیست و شهرسازی است، مطالعه کنیم و در آنها دقت و توجه ویژه داشته باشیم؛ 3- تمدن ها به واسطه ی عنصر اخلاقی و روحی جاودانه می شوند، رسالت خود را انجام میدهند و به پیشرفت خود ادامه می دهند. زیرا ماده بدون روح، ساختمانی بی پایه است و اساس تمدن مسلمانان، دین اسلام است که باید به قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم صل الله علیه و اله و اهل بیت علیه سلام با به تفصیل پرداخت تا آن پایه ها را کشف کرد.

واژگان کلیدی: قرآن، زیبایی شناسی، شهرنشینی، ساخت و ساز، ارزش، تمدن

ص: 76

در این مجال، به بررسی ماهیت مبحث زیبایی شناسی قرآن کریم و تأثیر آن در زندگی مردم، ریشه یابی و بازنمایی عنصر زیبایی شناسی در قرآن و مواضع مختلف کاربرد آن در قرآن کریم میپردازیم. کلمه «جمیل» در قرآن کریم در هفت موضع ذکر شده که با صبر، صفا، تسریح، هجر و سایر ارزش های اخلاقی و روحی مرتبط است؛ لفظ «زینت» و مشتقات مختلف آن، 46 بار در قرآن کریم آمده است. لفظ «حسن» که مترادف واژه «جمال» است، در عبارات و سیاقهای متعددی آمده و همه این الفاظ، زیبایی شناسی و مترادفهای آن، و مواضع کاربرد آنها در قرآن کریم، فقط به جهت تذکر دائمی به وجود خداوند یکتاست که همه ی انوار، خیرها و زیبایی ها در این جهان زیبا، از آن ذات لایزال منبعث میگردد. زیبایی های بهشت، حوربان بهشتی، باغ ها و متاع حیات آخرت، برای دعوت به تقرب به خداوند سبحان، مشارکت در ساختن تمدن، ایجاد آبادانی، تنظیم حیات مردم و اصلاح سبک و سلوک آنها در زندگی صورت گرفته است (در این زمینه نک: (ق: 11-6) و (عبس: 32-24). در بسیاری از سوره ها و آیات قرآن کریم، دعوت خداوند سبحان، به تأمل، امعان نظر و تدبر در این جهان شگفت انگیز، به روشنی قابل ملاحظه است. درک و فهم زیبایی، به وفور در دین مبین اسلام مورد توجه واقع شده است. اوامر و دستورات الهی صرفاً برای عبادت و ذکر الهی و یا ترک امیال نفسانی نیامده، بلکه این اوامر، برای دقت نظر بیشتر به هدف بهره گیری از هستی و زیبایی های موجود در آن و ایجاد ارتباط بین این مسایل زیبایی شناختی و عقاید انسان است، تا آنجا که خداوند سبحان طبق روایت شریفه، صفت زیبایی را برای خالق نیز قرارداده و خود، خالق، زیبایی را نیز دوست داشته و کسی را که خود را زیبا می سازد نیز دوست دارد؛ پیامبر اکرم صل الله علیه و اله می فرمایند: «إن الله جمیل یحب الجمال» (کلینی، 1407ق، ج 6، 438؛ عیاشی، 1380ق، ج 2، 15). این مسئله در اشاره ی قرآن کریم به چهارپایان مشهود است، به ویژه هنگامی که این چهارپایان پس از چرا، به سوی صاحبان خود برمی گردند، در حالی که پراز خیر و برکت هستند و از روغن و شیر آنها استفاده می شود. همچنین هنگامی که در زمین به زیباترین شکل می چرند و تصاویر زیبایی را خلق می کنند، که نظرها را جلب کرده و اندیشه ها را مشغول به خود می سازد. خداوند متعال می فرماید: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ» (نحل: 6). زمخشری در توضیح معنای جمال می نویسد: «خداوند به زیبایی آنها، مانند فایده ی آنها برای ما، بر ما منت نهاده، زیرا این مسئله، هدف و غرض صاحبان چهارپایان بوده و حتی از بزرگترین منافع آنهاست. زیرا چوپانها هنگامی که در شب هنگام، آنها را می برند و صبحگاه آنها را رها می کنند، طویله ها با استراحت

آنها و سپس حرکت آنها زیبا می شود؛ آنها در طویله با صداهای مختلف پاسخ یکدیگر را میدهند و با اهل خانه و صاحبان خود مأنوس میشوند و مایه ی شادی و مسرت صاحبانشان می شوند. در چشم ناظران، دارای جلال و شکوه هستند و لباس شوکت و احترام بر تن دارند» (زمخشری، 1407ق، 2:574). زیبایی محیط در گرو مصلحت عمومی سرزمینها و بندگان است و خداوند آن را این گونه در قرآن کریم توصیف نموده است: « أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَبَيْنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَ مِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَابِّ وَ لَا نَعْلَمُ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ » (فاطر: 27-28). همچنین خداوند می فرماید: « وَ لَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ زِينًا لِّلنَّاطِرِينَ » (حجر: 16) تفسیر این آیه و موارد شبیه به آن، حاکی از سرواژه ی «زینت»، در قرآن است. «زینت»، در قرآن کریم 46 بار آمده است؛ 25 بار در خصوص استدلال بر مسائل و مقاصد مادی در عالم هستی؛ 19 بار به صورت اسمی و 6 بار به صورت فعلی آمده است. قطعا تکرار این موارد در قرآن کریم، تصادفی نبوده و با هدف و غرضی خاص است. گویا خداوند از بیان این اسماء و افعال، هدف خاصی اراده کرده و شاید هدف اصلی وی، آگاه سازی بندگان و عبرت گرفتن آنان باشد.

مفهوم شناسی زیبایی و زینت

یکی از اساسی ترین وجوه زیبایی در قرآن، زیبایی جهان و کائنات است . خداوند در این زمینه فرموده است: « الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ » (سجده: 7). این آیه به گفته ی علامه طباطبایی، خلق و زیبایی را ملازم هم میسازد و نشان میدهد که هر مخلوق، به آن جهت که مخلوق او و منتسب به او است، زیباست و زیبایی، دایرمدار خلقت است. همچنان که خلقت دایرمدار حسن است، پس هیچ خلقی نیست مگر آنکه به احسان خدا خشن و به اجمال او جمیل است (طباطبایی، 1374 ش، ج 1، 31)

در زبان فارسی، زیبایی همان خوبی، نیکویی، سن، جمال، ظرافت و لطافت تعریف شده است. (دهخدا، 1396ش، ذیل واژه)؛ همچنین به گفته ی برخی، عبارت است از: نظم و هماهنگی ای که همراه عظمت و پاکی، در شیئی وجود دارد و عقل، تخیل و تمایلات عالی انسان را تحریک کند و لذت و انبساط، پدید آورد و آن امری است نسبی (معین، 1386، ذیل واژه)؛ راغب نیز محسن یا زیبایی را چنین تعریف کرده است: «سن یا همان زیبایی عبارت است از: هر اثر بهجت آفرین و شادی بخش که مورد آرزو باشد که سه نوع است: الف) حسنی که مورد پسند عقل و خرد است (زیبایی معقول)؛ ب) سنی که از جهت هوی و هوس، نیکوست (زیبایی هوسناک)؛ ج) زیبایی و حسنی محسوس که

طبیعتا زیبا و خوب است (زیبایی محسوس یا طبیعی)» (راغب، 1412ق، ج 1، 488؛ در این زمینه نک: ابن منظور، 1420ق، ج 6، ص 136؛ ابن فارس، 1399ق، ج 2، ص 265)

همچنین «زینت»، اسمی است جامع برای هر آن چیزی که با آن آراستگی صورت گیرد، مانند: زیورآلات و لباس و مانند آن (ابن منظور، 1408ق، ذیل الزینة)؛ از یک منظر، آرایه ها و زینت ها، اقسام متفاوتی دارند؛ چه بسا آراستگی و زیبایی ای چون علم، زینت نفس باشد، یا مانند طراوت جوانی، زینت بدن، و یا مال و مقام که زینت خارجی است (راغب، 1612: زینة). از سویی، مطلق زیبایی، خود، زینت است و ریشه ی «زینت» یعنی (زین) بیانگر نیکویی در ظاهر هر چیز است، خواه این نیکویی عرضی باشد یا ذاتی (مصطفوی، 1389 زینت). در بیان قرآن، گاه واژه ی «زینت» با «زخرف» (انعام: 112)، «ریش» (اعراف: 26): «جمال» (نحل: 66) و «حلیه» (نحل: 14؛ فاطر: 12) یکی دانسته شده و در معنای لباس، فلزات قیمتی، اسباب و لوازم خانه نیز آورده شده است (راد و همکاران، 1396ش، 48).

1- تأثیر کلام قرآن در تأسیس زیبایی شناسی اسلامی

پژوهشگران معاصر که در زمینه ی علم زیبایی شناسی مطالعه می کنند معتقدند که علم زیبایی شناسی، عملیات و فرایندی است که در زمینه ی علم زیبایی بحث می کند و سه عامل، باعث درک آرامش و احساس خوب بودن می شود. اولین عامل، موضوع خارجی متناسب با خواسته ی ماست و دومین عامل، محیط پیرامونی است و سومین عامل، روح درک کننده و نفس مدرکه است. زیرا زیبایی، درک ارزش های ذاتی و قراردادی و احساس آنهاست؛ این مسئله باعث درک نظم و کمال می شود. زیرا زیبایی، ارزش حاصل از ماهیت شیئی است که آن را احساس و درک کرده و مطابق آن حکم صادر می کنیم و نظر میدهیم. این درک، به حقیقت و خیر اشیاء ارتباط دارد. شایان ذکر است: مفهوم زیبایی، با فهم و درک انسان معنا پیدا می کند تا آنجا که دانشی محسوب میشود که به معنای درک حسی اشیاء یا علم شناخت حسی و سایر تعبیر از این دست است. سخن درباره ی زیبایی شناسی اسلامی، صرفا در پرتو قرآن کریم قابل تحقق است و هیچ چیزی فراتر از تعبیر قرآن نمی تواند در ایجاد و تقویت حس خشنودی و آرامش مؤثر باشد. ابن قیم جوزیه، تعبیر زیبایی درباره ی حقیقت زیبایی آورده است. وی می نویسد: «حسن که به معنای زیبایی است، امری مرکب از چند چیز است: زیبایی، روشنائی، نیکویی ساختار، شکل و نظم و سرخ شدن پوست؛ این معنایی است که در عبارت نمی گنجد و به وصف نمی آید. همچنین مردم، اوصاف و ویژگی هایی دارند که میتوان با الفاظی از آنها تعبیر کرد و رسول خدا در قله بلند این اوصاف است» (ابن قیم، 2013م، 150). بدیع الزمان سعید

نورسی (زاده 1876م - درگذشته 1960م) که از پیشگامان اندیشه‌ی نوین اسلامی در ترکیه و از بنیانگذاران علم زیبایی‌شناسی اسلامی است معتقد است: محال است که بتوان علم زیبایی‌شناسی اسلامی و تمدنی را در غیاب تعبیر قرآن ایجاد یا تقویت کرد (نورسی، بیا تا، 568). بنابراین، زیبایی‌شناسی اسلامی یکی از ارزش‌های سه‌گانه‌ی حقیقت، خیر و زیبایی است که قوام انسانی که چنین موزون خلق شده، به آن بر می‌گردد. این مسئله در قرآن کریم در موارد متعدد ذکر شده است و با الفاظ مختلف آمده تا جایی که این الفاظ و مفاهیم زیبایی‌شناسی که به شکلی موزون و هماهنگ در قرآن کریم آمده و با اهداف شریعت منطبق است، انسان را به شگفتی و امید دارد. نذیر حمدان، که از همفکران نورسی است معتقد است: قرآن مصدري ربانی و الهی دارد، که تاج اعجاز بیانی بر سر داشته و عرب را از حیث بیانی به هم‌وردی طلبیده است و همگان را در عرصه‌ی دین و نظام، به تحدی دعوت کرده و با این زیبایی‌ها و زیبایی‌شناسیها و عظمت موجود در این اعجاز بیانی، زیبایی‌شناسان را به هم‌وارد طلبیده است (حمدان، 1412ق، 6). بزرگترین هدف زیبایی‌های موجود در عالم هستی، توجه دادن به این مسئله است که خالق این زیبایی، محاسن و زیبایی‌هایی دارد که خوشنودی و محبت انسان را به سوی خود جلب می‌کند و انسان، ارتباط میان خالق و مخلوق را در کمی‌کند و درک او نسبت به زیبایی آنچه میبیند و حس می‌کند، بیشتر می‌شود. زیرا او همه چیز را از ورای زیبایی خدا و جلالت او می‌بیند... (قطب، 1425ق، ج4، 2808). لفظ «زینت» و «زخرف»، از الفاظ زیبایی‌شناسی قرآن است که ما را به سوی زوایای مادی، تمدنی و عمرانی می‌کشاند؛ زینت در 46 مورد در قرآن آمده است. به عنوان نمونه در توضیح آیه «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» (صافات: 6)؛ باید گفت: زینت شامل زینت معنوی و مادی است. زینت معنوی مثل تزئین قلب، با ایمان است و زینت حسی، مانند تزئین آسمان، با کواکب است. دلالت زینت، با دلالت جمال متفاوت است. زیرا زینت، نیکویی زاید بر اصل شی است که پیش از آن در آن شی نبوده، اما جمال، زیبایی قائم به ذات آن شی و موجود در آن شی، یا زیبایی‌ای که به آن اضافه شده است. بنابراین تزئین یعنی زیباسازی شی و نیکوکردن آن با استفاده از مواد اضافی زائد بر ماهیت و اصل شی، مانند: تزئین خانه با فرشها و جامها و اثاث منزل، و تزئین زن با جواهرات و لباس‌های زیبا و سایر موارد از این دست. زخرف نیز در قرآن کریم در چهار مورد آمده و باعث اهتمام مسلمانان و خطاطان و مهندسان قدیم در تمدن اسلامی به ساخت قصرها و ساختمان‌ها و تعمیر آنها به واسطه‌ی زینت و زخرفی که در نمادها و نقوش بوده شده است. همچنین بنای مساجد به صورتی بوده که از تصاویر زیبای گیاهی و زینت‌های نباتی و خطوط عربی در هم فرورفته و موزون

استفاده شده است. تنوع در مظاهر هستی، مایه‌ی تربیت زیبایی شناسی و ذوقی است که مصداقی است از آنچه در سوره انعام آمده است: « وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ » (انعام: 99) همچنین در سوره یونس « إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ... » (یونس: 24) نیز مسئله قابل مشاهده است. گاهی نیز آیات به زینت نباتات، بدون تصریح مستقیم اشاره می‌کند، مانند آیه: « وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مَتَجَاوَزَاتٍ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَحِيلٌ صِنُونًا وَغَيْرُ صِنُونًا يَسْتَقِي بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَتَفَضَّلَ بَعْضُهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » (رعد: 4) بوستان های انگور و انواع کشتهای و خرماها و نخل ها در قطعه زمین های نزدیک به یکدیگر هستند و برتری دادن برخی از آنها بر برخی دیگر از نظر طعم و رنگ - با اینکه همه آنها با یک آب سیراب می‌شوند و از یک خاک بهره می‌گیرند و عملیات نورگیری برای آنها واحد است. دلالت تضمینی بر این دارد که شگفتی فراوانی در این زیبایی وجود دارد و همه اینها مایه تدبر و دقت نظر است (نک: قطب، 1412ق، ج 5، 294). زیبایی، بخشی اصیل و جدایی ناپذیر از سیستم دستورات الهی است، چنان که بخشی جدایی ناپذیر از اراده الهی در ابداع و نوآوری سیستم جهان و حرکت آن است. قرآن کریم در درک زیبایی، اسلام یا ایمان را شرط نمیداند بلکه سلامت ابزار درک را شرط میداند، آنجا که می‌فرماید: « إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ » (ق: 37) ناینهاها در مورد رنگ نمی‌توانند قضاوت کنند و همینطور جاهلان و نادانان در مورد ارزش جهان نمی‌توانند نظری دهند. همینطور افراد ناشنوا در مورد لحنها و ملودی ها نمی‌توانند قضاوتی داشته باشند و فرد کافرو بی ایمان نیز نمی‌تواند درباره ایمان، قضاوت کند. همانطور که خداوند می‌فرماید: « قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا لُونُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَوَّرَهَا فَأُقَدِّعُ لُونَهَا نَسَّرَ النَّاطِرِينَ » (بقره: 69). طبق این آیه شریفه، حکم کردن به زیبایی گاو، در واقع، جمع بین زیبایی، صحت و درستی بینایی است؛ رنگ زردی که زیبایی ذاتی دارد؛ این زیبایی را هیچ فرد نابینایی نمی‌فهمد و صرفاً ابزار دیدن که چشم است می‌تواند آن زیبایی را ببیند و به آن حکم کند. سنت پیامبر اکرم صل الله علیه و اله بی معیارهایی را برای زیبایی و شناخت آن تعیین کرده که در سه چیز تمثیل یافته است: 1. شمایل النبی صلی الله علیه و اله؛ به این اعتبار که از نظر خلقت و آفرینش و اخلاق، برترین مردم و کامل ترین آنهاست. 2. احکام شرعی که از میان آنها وجوه استحباب و نهی قابل اشاره است. 3. عقیده ی انسان

و استحکام نیت و اراده‌ی او که بیان‌کننده زیبایی باطنی است. آیات بسیاری، منبع الهام در طراحی اولیه‌ی باغ‌های اسلامی در اندلس و سایر کشورهای اسلامی بوده که در آنها قصرهایی ساخته شده است. همچنین ساختمان‌ها، مساجد، جاده‌ها و محله‌هایی ساخته شده که جنبه‌ی ایمانی و عقیدتی در آنها بسیار مشهود است. پرسشی مهم وجود دارد که چرا ساخت و ساز در قالب تمدن اسلامی کاهش یافته و ماطرح اسلامی را کنار گذاشته ایم و به سبک ساخت و ساز اروپایی پرداخته ایم؟ چرا به تقلید سبک مخربی پرداختیم که اصالت هویت و ثبات فرهنگ دینی ما را از بین برده است؟ چرا ارزشهای دینی را در زندگی روزمره خود کنار گذاشته و به دنبال ارزش‌های جایگزین بوده ایم و آنها را به عنوان شاخص‌های ارزش تمدن خود دانسته ایم؟ این موارد، در واقع ارزشهای غربی و غیر اسلامی و مخربی هستند که فرهنگ ما را دچار خدشه و نابودی ساخته اند. یکی از موارد میانه روی در طلب معیشت و پرهیز از زیاده خواهی، در حدیث جابر ابن عبدالله انصاری به نقل از رسول خدا بیان شده که ایشان فرمودند: «ای مردم؛ تقوای الهی داشته باشید و در طلب خواسته های خود میانه رو باشید، زیرا انسان هرگز نمیمیرد تا زمانی که روزی اش فرا رسد، هرچند در دریافت آن کندی ورزد، پس تقوای خداوند را پیشه کنید و در درخواست خود، میانه رو باشید؛ از آنچه حلال است بگریزد و آنچه را که حرام است رها کنید (کلینی، 1407ق، ج2، 74). آیه هفتم سوره کهف: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيُنَبِّئَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» به روشنی دلالت بر این دارد که گیاهان، زینت هستند. همچنین زینت مادی در قرآن کریم بدان دلیل آمده تا در رفتار عملی و زندگی، بدان استدلال شود و طبق آن عمل گردد. زینت مادی عبارت از زینت ظاهری است که مفهوم آن به مسائل مادی برمی گردد و 25 بار در قرآن کریم آمده که 19 مورد آن به صورت اسمی و 6 مورد آن به صورت فعلی به کار رفته است. صیغه هایی که در استعمال اسمی برای دلالت بر مسائل مادی در قرآن کریم آمده با تکرار آنها در قرآن عبارت است از: الزینه یا زینه (11 بار): نحل 8، کهف 7 و 28 و 46، طه 59 و 87، نوره 6، صافات 6، یونس 88، حدید 20، اعراف 32؛ زینتها (سه بار): هود 15، قصص 60، احزاب 28؛ زینتهن سه بار در یک آیه: نور 32؛ زینتکم یک بار: اعراف 31؛ زینته یکبار: قصص 79. همچنین صیغه هایی که در استعمال فعلی برای دلالت بر مسائل مادی آمده عبارتند از: زنا سه بار: صافات 6 فصلت 12، ملک 5؛ زیناها دو بار: حجر 16، ق 6؛ ازینت یکبار: یونس 242.

2- تقویت تمدن انسان در قالب زیبایی شناسی قرآن

سخن درباره‌ی زینت جهان، زمینه‌ی صحبت درباره ساخت و ساز و عمران و تمدن را

فراهم می آورد. کافیت یک بار به آسمان نگاه کنیم تا این زیبایی و زینت را دریابیم و ببینیم و درک کنیم زیبایی، عنصری است که هدف نهایی آفرینش جهان است و این آفرینش، کاملاً زیبا شکل گرفته و به زیبایی هماهنگ شده است. و این زیبایی، ماهیتی عمیق و غیرسطحی است و طراحی آن بر اساس زیبایی خلقت شکل گرفته، همچنان که به همان اندازه، بر اساس کمال، وظیفه‌ی مخلوقات می باشد. هر چیزی در خلقت، اندازه و قدر خود را دارد و هر چیزی وظیفه‌ی خود را به دقت ایفا می کند و در مجموعه‌ی زیبا قرار گرفته است. آسمان‌ها و ترکیب ستارگان، زیباترین تصویری است که چشمها می بیند و پیوسته هر چه به آن نگاه کند خسته نمی شود، هر ستاره و هر سیاره نور خود را دارد. گویا چشمه‌ی محبت است که مقابل چشمان ما طنازی میکند و اگر بدان خیره شوی و در آن بنگری پنهان می گردد. اگر از آن، روی برگردانی میدرخشد. جایگاهها و منازل آن، شب به شب و لحظه به لحظه، تغییر می کند و تصویری جذاب پدید می آورد که هرگز روح انسان از دیدن آن خسته نمیشود (ابوعلیان، 1430ق، 260). زیبایی‌های طبیعت و شگفتی‌های هستی و نظم و ترتیب موجود در وجود انسان و جهان و نعمت تعقل و تدبیر بنده‌ی مومن، گنج تمدن اسلامی و سر تفاوت و برتری آن نسبت به سایر تمدن‌هاست. یکی از مظاهر قدرت تمدن اسلامی، که فرهنگ اسلامی از شاخه‌های فرعی آن محسوب می شود این است که، با تمدن‌ها و فرهنگ‌های نیاکان ما که پیش از آن زیسته اند آمیخته شده است و آنچه را با اصول خود متناسب بوده از آن برگرفته و از تمام آنها، تمدن متعالی و متمایزی را به وجود آورده است و این توانایی خود را در رویارویی با سایر تمدن‌ها و توان نفوذ در آنها با وجود اختلاف مشرب این تمدن با آن تمدنها - در طول قرنهای متمادی ثابت کرده است. توین بی، معتقد است که ویژگی دینی، مهم ترین چیزی است که میتواند تمدن را توصیف کند. وی تمدن را چیزی می داند که در پرتو دین پدید آمده و یا بهتر است بگوییم که تمدن، یکی از ثمرات دین است زیرا دین از نظر او، پاسخ موفق روح به یک چالش خارجی است که به لطف آن، جامعه از حالت رکود به حالت حرکت و تکاپو در می آید. تمدن اسلامی، دارای ارکان و ترکیبات و پایه‌هایی است که باعث شده، در بین همه‌ی تمدنهای جهان به عظمتی والا دست یابد. شاید مهم ترین چیزی که ارکان تمدن اسلامی را از سایر ارکان تمدنهای دیگر متمایز میسازد آن است که، این ارکان، جهانی است و از بعد انسانی برخوردار است و رشد و پیشرفت آن جز با بازگشت به معارف الهی و پایبندی به قرآن کریم و اصول اخلاقی و معنوی دین مبین اسلام تجدید نخواهد شد (نجم، 2010م، 150).

به گفته گرابار (1)، صنعت آرابسک (2) عربی، فقط یک زینت نگاری نیست، بلکه کارکردی رمزگونه دارد و تمام اشکال آرابسک، در قصر الحیر شرقی و غربی (در شام که توسط هشام بن عبدالملک در سال 727 م و 728 م در جنوب تدمر ساخته شده) یا در قصر مثنی (کاخ زمستانه در اردن که در دوران ولید دوم، خلیفه اموی ساخته شد اما ناقص رهاشد) یا ویرانه های قصر هشام در غرب اردن، چه هندسی و چه گیاهی، نشان میدهد که با اصولی انتزاعی ساخته شده که در رأس همهی مراتب زیبایی شناسی اسلامی است. این بدان معناست که ما در مقابل سازهای متحرک و غیر ساکن ایستاده ایم. در واقع در مقابل الگویی ایستاده ایم که گروهی از ساخته های همگون و متناسب با یکدیگر را ایجاد کرده است. پس عناصر زینت شناختی و زخرف گونه را نمی توان به عنوان واحدهای جداگانه یا ساخته های طبیعی پنهان از چشم ما توصیف کرد (بهنسی، بی تا: 119). ابن خلدون، شهرنشینی و عمران و آبادانی را یکی از مؤلفه های تمدن میدانند و آن را در ادامه و تابع تجملاتی می داند که از تمدن ناشی می شود. وی معتقد است که ساخت ساز و طراحی نقشه برای ساخت منازل، از جاذبه های تمدن است که تجمل گرایی و آسایش طلبی، ما را به سوی آن فرا می خواند (ابن خلدون، 1429 ق: 269 و 319؛ همچنین نک: ابوخلیل، 1417 ق، 67). برخی دیگر آن را اینگونه توصیف کرده اند: عمران و آبادانی، تصویری است که شخص از آنچه در جهان و زندگی بدان باور دارد ایجاد می کند. باید بررسی کرد که پیامد تعریف ما از دو واژه ابداع و اعتقاد چیست و ابداع به چه معناست و چرا با اعتقاد قرین شده است؟ چگونه می توانیم از حالت ایمانی حسی و درونی به سوی خلاقیت میدانی حرکت کنیم؟ در قرآن کریم توصیف زیبایی شناسی در باب تزینات، وسایل، بناها، صندلی ها و نشیمنگاه ها آمده است. سوره الرحمان، بدیع ترین و شگفت آورترین تصاویر مادی و حسی را در خود دارد؛ همچنین پارکها، بوستان ها و میدان های تفریحی، مصداق این سخن خداوند است که می فرماید « وَ تَمَارِقُ مَضْفُوفَةٌ » (غاشیه: 15). همچنین وجود باغ ها که همان بوستان ها و کشتگاه های پشت خانه هاست و برای خورد و خوراک اهل آن منطقه و سهولت انتقال آن محصولات زراعی بین باغ ها و محل سکونت آنها ایجاد شده، از این واقعیت گرفته شده است که خداوند یکی از برکات خود را بر مردم منطقه سبا، وجود باغ های پشت خانه هایشان قرار داده بود. خداوند به همین خاطر فرموده است: « لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَ شِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبُّ غَفُورٌ » (سبا: 15). خداوند خانه را محل سکونت نامیده زیرا دلالت دارد بر اینکه

ص: 84

Oleg Grabar - 1

Arabesque - 2؛ نقوش گیاهی پیچکوار و درهم پیچیده که مشخص ترین نقش مایه تزئینی هنر اسلامی است

از همه ی چیزهایی که به انسان آسیب می رساند، مانند سر و صدا و حشرات، دور است و امکانات رفاهی مانند غذا، نوشیدنی و تخت خواب در آن وجود دارد. اجزای ساختاری خانه و فرش ها در قرآن بیان شده است؛ برای پزشکان کاملاً مشخص است که نور و آفتاب برای سکونت سالم، ضروری است. فقها در گذشته از این امر آگاه بودند و اجازه ی ایجاد طاقچه و پنجره در خانه ها را جهت ورود نور و آفتاب به شرط عدم مزاحمت برای همسایگان، میدادند (تطیلی، 1999م، 108). هنرمندان، سازندگان و مهندسان، برای طراحی ها و ایده های خود از آن الهام می گرفتند. رژه گارودی معتقد است: هنر در اسلام، هر اندازه که به واقعیت اشاره دارد، هدف و غایتش سرگرم کردن خود و فرار از واقعیت نیست، بلکه احضار واقعیتی است که با درک حسی نمی توان به آن رسید. در واقع، هدف هنر اسلامی، شهادت به وجود خداوند است... (گارودی، 1985م، 130). این مسئله در الهام گیری از هنر محوطه سازی و بوستان سازی که برگرفته از نمونه ی قرآنی است و بهشت و باغهای آن را توصیف کرده، نمایان می گردد. این حقیقت را مطالعات متفکر مشهور و فیلسوف آلمانی، آنه ماری شimmel (1) که شیفته ی علم زیبایی شناسی اسلامی است آشکار کرده است؛ پژوهش مهمی که وی انجام داده، مطالعه ی زیبایی شناسانه هنر محوطه سازی باغ هاست و اینکه چگونه آیات قرآن، بهشت و رودخانه های چهارگانه آن را به تصویر می کشد. تصویری که مهندسان را به تجسم کانال های آبی که در باغ های ایران و هند اسلامی، شاهدش هستیم ترغیب کرد. این مطالعه پر است از برداشت های صوفیانه از رمزهای قابل مشاهده در باغ، مثل چرخه ی زندگی، به گونه ای که زمین پس از مرگ خود، با بهار به رویش و زندگی خود برمی گردد. پژوهش وی نشان میدهد که چگونه این رویش در بهار، نشانه ی رستاخیز است و چگونه نماد گل سرخ روشن، شبیه شعله است و چگونه می توان آن را به آتش ابراهیم که برای ابراهیم خلیل مایه ی خنکی و آرامش بود مرتبط دانست. او ما را از طریق این نمادها و تعبیر و تفاسیر و تاریخ آنها، از یک نگاه تاریخی - فلسفی و زبانی با رایحه ای صوفیانه، به گردش میرسد تا توضیح دهد که چگونه مسلمانان زیبایی را، راهی به سوی عبادت و مفهوم متعالی میدانند که منجر به شناخت عظمت خداوند متعال میشود (قضاة، 1988، 34-35). اسلام توانست هنر را از عبادتگاهها به طبیعت پهناور و جهان گسترده بکشاند و آن را از خدمت به خدایان، به خدمت به خدای واحد تبدیل کند. از نظر یک فرد مسلمان، همه ی موجودات در نسبت با خداوند وجودشان معنا پیدا می کند. زیرا آنها مخلوقات و آفریده های او هستند و وجود آنها قائم به خداوند است و همه ی صحنه ها و مسایل، از زاویه فضل الهی دیده می شود و این برخلاف مفهوم

ص: 85

غربی و اومانستی انسان است که وی را مرکز، قرار داده و از خلال این مرکز، تصاویر و اشیاء دیده می شود. به گفته ی غزالی، زیبایی و زشتی در غیر محسوسات نیز وجود دارد، زمانی که گفته می شود: این، خلق نیکوست و این، دانش نیکوست و این، سیره ی حسنه و این اخلاق زیباست (غزالی، بیتا، ج4، 299 و شبیه به این تعابیر در 396). بنابراین زیبایی معانی کهبا عقل درک می شود، برتر از زیبایی تصاویری است که با چشمها دیده می شود. اسلام، آرمان کمال و خیرخواهی در همه چیز را در روح پیروان خود نهادینه کرده و زیباسازی هر آنچه که انسان می سازد را از اهداف فرد مسلمان قرار داده تا به بهترین شکل زیبا گردد. خداوند در این زمینه برای انسان، ذات انسان را مثال زده است؛ خداوند می فرماید: « الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ » (سجده:7)؛ همچنین می فرماید: « 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 » (مومنون:14-12)

أحسن، یعنی آن را استوار ساخت و آفرینشش را اتقان بخشید(طبرسی، 1372ش، ج8، 510؛ طبری، ج20، 171). یکی از نشانه های کمال که زیبایی را مشخص می کند آفرینش انسان به بهترین وجه است. همانگونه که انسان را به بهترین شکل آفرید و همانگونه که خداوند او را در بهترین حالت توازن آفرید، وی نیز باید برای رسیدن به رضایت خداوند متعال، بر کار خود مسلط شود و آن را اصلاح و زیباسازی کند. خداوند متعال درباره آسمان اینگونه می فرماید: « أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَ ذِكْرًا لِكُلِّ عِبْدٍ مُنِيبٍ » (ق:8-6).

به گفته قرطبی، در خلقت خداوند رحمان، کژی، تناقض و تباین نمی بینی بلکه تنها استقامت و استواء است که دلالت دارد بر خالق آن، هرچند صورتها و صفات با یکدیگر اختلاف و تفاوت دارد(قرطبی، 1384ق، ج18، 208). این دقیقا ما را دعوت می کند به اینکه کارهای خود را کامل انجام دهیم و در تجارت و فعالیت های خود ثقل، دروغ و نیرنگ نداشته باشیم. همچنین رسول الله می فرماید: «حکایت من در میان پیامبران، حکایت مردی است که خانه ای ساخته و آن را خوب و کامل و زیبا درست کرده باشد و فقط جای يك خشت در آن باقی گذاشته باشد. مردم دور آن خانه می چرخند و از آن خوش شان می آید و میگویند: کاش جای همين يك خشت هم تکمیل می شد. آری؛ من در میان پیامبران جای آن خشت هستم» (ری شهری، 1393ش، ج12، 67). در حقیقت در این حدیث مثالی است برای تقریب به ذهن ما و فضیلت پیامبر اکرم صل الله علیه و اله بر سایر پیامبران که خداوند

او را خاتم المرسلین قرارداده و شرایع دین را با او کامل کرده است. دوری از نقص و عیب، از معیارهای زیبایی در اسلام بوده و همچنین پاره ای از مصادیق کاربرد آن، در ساختمان ها و عمران و آبادانی در دوره های پر رونق ساخت بناهای اسلامی بوده است. از جمله معیارهای زیبایی در اسلام این است که، زیبایی شناسی اسلامی بین دین و دنیا تمایزی قائل نمی شود، بلکه میان ابعاد مادی و معنوی زیبایی، ارتباط و اتصال تام برقرار میکنند. تردیدی نیست که انگیزه ی ناخودآگاهی نسبت به ادغام تصویر آسمان ها در مکان های عبادت بوده و این مسئله، مسلمانان را بر آن داشته تا گنبد مساجد را بسازند. گنبد مسجد در اینجا علی رغم زیبایی ظاهری و تقارن شکل آن، ندایی برای تمام بشریت است که دین اسلام، جدایی روح از جسم، آسمان از زمین و دین از دولت را منع کرده است. و انسان وقتی سرش را بلند می کند تا به زیبایی آن نگاه کند، روحش را در حال پرواز در ملکوت وسیع خداوند خواهد یافت.

3- آثار تمدنی زیبایی شناسی در قرآن کریم

اشاره

هنر به طور عام و معماری به طور خاص، یکی از واقعی ترین اخبار تاریخ قلمداد میشود. هنر یکی از مهمترین علوم مهندسی روح و جسم است و از جایگاه بلند و بالایی در میان این علوم برخوردار است. زیرا مانند یک دایرة المعارف و نیروی حاوی تصور و تخیل عمومی ملتها و امتهای، قادر است که ارتباط و تعاملی متمدانه ایجاد کند. هنر معماری، قوی ترین ابزار در ایجاد ارتباط با دیگران است. هنر معماری اسلامی، نقش بزرگی در ایجاد گفتگوی هنری تمدنی متمایز دارد. زیرا از هویت خود شروع کرده و ویژگی فرهنگی خویش را حفظ و از طریق زیبایی خلاقیت هنری خود توانسته چهره ی واقعی تمدن خود را ارائه دهد (احمد، 2010 م، 40). معماری میراث اسلامی یا همان عمارت اسلامی، مرجع و منبع الهام برخی معماران برای پیوند میان اصالت با معاصرت شده است. معماری اسلامی، واژگان معماری خود را برای دستیابی به این هدف، وارد فضای الگوی معماری کرده است، واژگانی مثل آبشخورها، طاق ها و گنبدها که باعث شده معماری مسلمانان به این قالب های سنتی محدود شود با اینکه این واژگان معماری، پیامدهای محلی مواجهه با عوامل اقلیمی یا اهداف سازندگی یا تحت اللفظی یا فرهنگی است که دیگر در زندگی معاصر وجود ندارد. این مسئله پس از آن بود که دانش های ساختمان سازی مدرن، گزینه های دیگری برای آن یافت و این امکان بود که تولیدات محلی و بومی نیز از آنها ارائه کرد. با این حال مسلمانان، اندیشه ی معماری را در شکلی محدود می کنند که بیشتر برگرفته از متن میراثی است که ابداعات و ابتکاراتش در دوره های طلایی اسلامی و

سرزمین های محدود، ما بین شرق و غرب عربی و اسلامی بوده است. اکنون که در زمینه معماری اسلامی سخن می گوئیم، نباید فراموش کنیم که اسلام، محدود به زمان یا مکان خاصی نیست؛ اسلام در چین باشد یا در آفریقایا در جای دیگر، هیچ فرقی نمی کند. زیرا تعالیم و آموزه های آن تا روز قیامت ثابت است و تغییر نمی کند. ولی شکل معماری که با تغییر مکان و زمان تغییر می کند، باعث میشود که از محتوای فکری معماری اسلامی، نظریه ای جهانی ایجاد شود که شامل همه ی مناطق و سرزمینها شود. بنابراین ضروری است که مفهوم شکل در معماری را با مفهوم واژگانی که به جای واژه ی محیط، عمارت، مسکن و... در قرآن آمده، ربط دهیم. اصطلاح «بیت» یا محیط به دلیل ذکر مشتقاتش در قرآن کریم در چند سوره ی مختلف، اصطلاحی اسلامی به شمار می رود؛ خداوند می فرماید: « وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّأْ لِقَوْمِكَ مِمَّا بِيَمِينِكَ بَيْوتًا وَاجْعَلُوا لِبَيْوتِكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ » (یونس:87)؛ یعنی برای آنها خانه هایی در مصر برای نماز و عبادت در نظر گیرند. کلمه محیط در قرآن کریم و روایات نبی مکرم اسلام، صرفاً زمانی استعمال شده که منظور از آن، زمین و اجزای بیجان آن بوده است، که مظاهری از سطح زمین و جلوه های آن مانند کوهها، فلاتها، دشتها، سنگها، مواد معدنی خاک و غیره را شامل می شود و در واقع مجموعه چیزهایی است که حیات انسان و گیاهان و حیوانات، چه در خشکی و در چه آب، از آن شکل گرفته است. محیط با این مفهوم در قرآن کریم 199 بار در سوره های مختلف استعمال شده است (طنطاوی، 1376ش، ذیل واژگان مرتبط مورد اشاره در پیش). به گفته ی قرضاوی، «بیت» همان محیطی است که انسان در آن زندگی می کند و زمانی که سفر می کند و از آن دور می شود، به آن باز می گردد. پس محیط مرجع نهایی انسان است (قرضاوی، 2001م، 67). خداوند سبحان می فرماید: « واذكروا إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأْنَا فِي الْأَرْضِ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ أَنْ يَضَعُوا أَسْوَاقَهُمْ فَرِحُوا بِهَا وَأَسْوَاقُهُمْ يُضَعُونَ فِيهَا لَكُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأُولَئِكَ فِيهَا مُبَدَّلُونَ » (اعراف:74)، قصر در این جا دلالت بر ساخت و ساز، عمران، زیباسازی و بهره گیری از زمین دارد؛ از این آیه در می یابیم: ساخت و ساز، بخشی از محیط است که با همه محتواهای هستی شناختی اش، چه زنده و چه بیجان، مکرر در قرآن کریم آمده است. به عنوان نمونه خداوند می فرماید: « وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا » (فرقان:2) همچنین می فرماید: « الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالْجَمَّ وَالشَّجَرَ يَبْسُجْدَانِ (6) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7) الْأَلْوَاحَ فِي الْمِيزَانِ (8) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (9) ». همه ی اینها اشاره به محیط و ساخت و ساز دارد و اینکه ضروری است، انسان، عدالت و اعتدال را در معامله با محیط و عناصر آن در نظر گیرد. حفظ تنوع بیولوژیکی که پایه و اساس زندگی در روی کره زمین است، در این چارچوب قرار

می‌گیرد. همانگونه که حیات وحش، منبع اصلی تأمین مواد غذایی و مواد اولیه مورد نیاز انسان جهت ساخت لباس و غیره بوده است و به انسان این امکان را میدهد که با شکار، سرگرم شود و یا در زمین و طبیعت به تفریح بپردازد، شاید آنچه بسیار حائز اهمیت است این است که بسیاری از گونه‌های زنده، نقش اساسی در تثبیت آب و هوا و حفاظت از منابع آب و خاک دارند؛ همچنین فراوانی و کثرت گونه‌های زنده، انبوهی از اطلاعات در مورد ویژگی‌های ژنتیکی را فراهم می‌کند که انتخاب محصولات جدید را برای ما آسان می‌سازد و به بهبود محصولات موجود کمک می‌کند. ولی باید دانست که این مسئله بدون تلاش انسان و آگاهی‌اش از تمدن اسلامی تحقق نخواهد یافت. بنابراین ما به عنوان مسلمان باید به این مسائل اهتمام داشته باشیم:

اهتمام به بوم‌شناسی اسلامی و تاسیس آن

علم محیط یا اکولوژی، علمی است که سیستم‌ها، روش‌ها و ابزارهایی را مورد مطالعه قرار می‌دهد که به رصد و تجزیه و تحلیل مشکلات زیست محیطی و بررسی پیامدهای اجتماعی، بهداشتی زیبایی‌شناختی، اقتصادی، استراتژیک و سایر پیامدها کمک می‌کند. این باعث میشود که راه‌های مناسبی برای مقابله با چالش‌ها و معضلات پیدا شود و قوانینی حاکم بر درک و فهم محیطی نگاشته شود. این قوانین قابل تبدیل به برنامه‌های اجرایی معتبر خواهد بود. لذا دانشگاهیان کمابیش بر این باورند که آگاهی از محیط زیست به معنای درک مبتنی بر کشف و فهم روابط و مشکلات محیطی از نظر علتها، تأثیرات و راه‌حل آنها است. در واقع این مسئله، درک انسان نسبت به نقشی است که در مواجهه با محیط دارد (در این زمینه نک: نجار، 1983 م، 666). بنابراین بسیار ضروری است که امروز با توجه به شرایط عصر پسا مدرن، توجه ویژه‌ای به تأسیس بوم‌شناسی اسلامی گردد تا سبک زندگی با توجه به این امر مهم، به ویژه در کشورهای اسلامی و از جمله ایران اسلامی اصلاح گردد.

3-2- تاسیس مدارس و مراکزی برای آموزش زیبایی‌شناسی محیطی

زیبایی، مسئله‌ای ذاتی در احساس و فهم انسان است. تا جایی که به دانشی تبدیل شده که منظور از آن، درک حسی اشیاء یا علم شناخت حسی یا علم حساسیت و سایر موارد از این دست است. ذوق، ملکه یا همان حس مرکزی و اصلی انسان است، تا از زیبایی و ایجاد آن لذت برد. در شکل‌گیری ذوق، عوامل متعددی تأثیر دارد: عوامل زبانی اجتماعی، فکری، روانشناختی، تربیتی و سایر موارد. بنابراین ضروری است که با فعالیت‌های زیبایی‌شناسی نیاکان مان آشنا باشیم. چرا که در بسیاری از زمینه‌های معرفت‌شناختی،

میراث فرهنگی ما مانند فلسفه، بلاغت، علم کلام، پزشکی و علم موسیقی قابل مشاهده است. مکاتب زیبایی شناسی معاصر، در قرن گذشته تلاش داشتند تا زیبایی شناسی آنها شامل زیبایی شناسی محیطی (Environnement Aesthetics) باشد که هدف آن هدایت قضاوت زیبایی شناسی در رویارویی با مسئله محیط است، که ویژگی هایش در پیش بیان شد (عبدالحمید، 2001م، ص 59-72). از آنجا که مفهوم زیبایی شناسی محیطی در اسلام، از ابعاد زمانی، مکانی و انسانی فراتر است، شامل همه ی منابع کیهانی ای است که در چارچوب رابطه ای که قانون اسلامی برای تنظیم اصول تعامل انسان با عناصر سازنده طبیعت و خالق تعریف کرده، سازمان یافته است. باید دید چه راهکارهایی وجود دارد که از طریق آنها، سلیقه ی زیبایی شناسی از ذائقه ی نفسانی فردی، به ذائقه ی جمعی تبدیل شود. تا درون اخلاقیات کاربردی و سیستم ارزش های عملیای وارد گردد، که رفتار افراد را نسبت به محیط تعیین کرده و مردم را به خالق واقعیشان نزدیک می کند. واژه ی «ارض» در قرآن کریم 390 بار ذکر شده که در آن آیات، مجموعه ای از حکمت ها و اهداف آمده است. به و اصلاح کند و از این رو نهی شده که انسان در زمین فساد ایجاد کند و به آن آسیب وارد آورد. این که خداوند تعالی آن را به زیباترین و کامل ترین شکل ممکن آفریده است، شرایطی را برای انسان فراهم کرده تا زمین را آباد سازد تا دین و دنیايش آباد گردد. «سما» و «سماوات» نیز در قرآن کریم 31 بار تکرار شده که نشان از اهمیت مسئله آسمان و خیر و برکت و باران نازل از آن را دارد. خداوند متعال آسمان را به همراه زمین در تسخیر انسان قرار داده تا از آنچه بین آسمان و زمین است، بهره مند گشته و خداوند را بدین خاطر شکر کند، وگرنه خداوند متعال قادر است، از آسمان به جای خیر و برکت، عذاب و شر نازل کند یا اینکه برایشان از آسمان سنگ ببارد.

3-3-3- فساد نکردن در زمین

حفاظت از محیط زیست در قوانین اسلامی، امانت و مسئولیتی است که وظیفه ی ایمانی ما است و اندیشه ی خلافت انسان در روی زمین آن را اقتضا می کند. بنابراین اگر از جمله ثمرات و آثار ایمان صادقانه، اخلاص در پرستش خداوند متعال، و حس حضور در مقابل اوست، پس، انجام تکالیف شرعی طبق دستورات خداوند و حفاظت از محیط زیست، همان گونه که خداوند آن را خلق کرده و به واسطه ی آفرینش آن، به موجودات مرحمت فرموده، از دیگر ثمرات این ایمان است (مرسی، 1420ق، 64-65). مظاهر محیط، به عنوان نشانه های وجود خداوند و قدرتش بر آفریدگانش است؛ قرآن اجزای تشکیل دهنده ی محیط، مانند زمین، آسمان، باد، آب، دریا و گیاهان را برشمرده است. خداوند

متعال با این عناصر طبیعی بر انسان منت نهاده و با این موارد او را به توجه به خالقش هدایت کرده است و وی را به توازن و تناسب موجود در جهان توجه و تذکر می‌دهد. اینها نعمت‌های بزرگی است که انسان باید شکر آن را به جا آورد و به شکرانه توازن آن را حفظ کند، و در آن فساد و شر ایجاد نکند. قرآن کریم به مسئله‌ی فساد در عالم که منجر به ایجاد اختلال کیهانی و محیطی می‌شود، اشاره کرده و تأکید می‌کند: این فساد ممکن است باعث هلاک حرث و نسل شود: «وَ إِذَا تَوَلَّى سَعْيٌ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: 205). منظور آن است که کشت از بین می‌رود و آنچه انسان و حیوان تولید می‌کنند به هلاکت می‌رسد؛ یعنی فساد آن عمومی است و شامل همه‌ی مکان‌ها و سرزمین‌ها می‌گردد. حرث به معنای محل کشت و برداشت است. نسل همان فرزند حیوانات است که قوام انسان‌ها به آن و گله‌های آن است. پس فاسدسازی آنها، به معنای تخریب و نابود سازی آنهاست (صابونی، 1400ق، ج 1، ص 68).

3-4- پیروی از مطالعات اسلامی در خصوص احداث ساختمان‌ها، عمارتها و منازل

در میراث اسلامی، تألیفات زیادی در زمینه‌ی محیط و سلامت محیط وجود دارد؛ به عنوان نمونه، ابویوسف یعقوب کندی (185ق-256ق) کتاب‌هایی در این زمینه نگاشته است از جمله: «رسالة في الأبخرة المصلحة للجو من الوباء»، و «رسالة في الأدوية المشفية من الروائح المؤذية». این مبرد نیز، کتابی را با عنوان «فنون المنون في الوباء والطاعون» نگاشته و ابن سینا در کتاب القانون خود، به تفصیل درباره آلودگی آب و چگونگی پاکسازی آب از آلودگی صحبت کرده تا بتوان از آن برای شرب استفاده کرد. همچنین درباره‌ی طبیعت، آب و هوا که در مکان موثر هستند، شرایطی مطرح کرده که هنگام سکنا گزیدن در یک مکان، باید به آن توجه شود. زکریای رازی نیز به دنبال ایمنی محیط زیست بوده تا آنجا که وقتی عضد الدوله دیلمی، از او درباره‌ی انتخاب مکان بیمارستان در بغداد نظر گرفت، وی منطقه‌ای را اختیار کرد که گوشت به سرعت در آنجا خراب نشود. به طور کلی بیمارستانها در مکانی بود که همه‌ی شرایط سلامتی و زیبایی در آن برقرار بوده است. سلطان صلاح الدین، که می‌خواست در قاهره بیمارستان تأسیس کند، یکی از قصرهای مجلل خود را به دور از سر و صدا انتخاب کرد و آن را به یک بیمارستان بزرگ تبدیل کرد که همان بیمارستان ناصری است. رازی رساله‌ای را با عنوان «رسالة في تأثير فصل الربيع وتغير الهواء تبعاً لذلك»، تألیف کرده که درباره‌ی بهار و تغییر هواست، ابو مروان اندلسی نیز در کتابش با عنوان «التيسير في المداواة والتدبير»، از فساد هوایی که از باتلاقها و برکه‌ها که آب راکد دارند، می‌وزد، صحبت کرده است. همچنین در کتاب «بستان الأطباء وروضة الألباء»، ابن مطران دمشقی به ضرورت در نظر گرفتن تأثیر محیط، هنگام تشخیص

بیماری تاکید فراوان کرده و می نویسد: اگر پزشک، برای درمان مردم منطقه ای به آنجا می رود باید وضعیت شهر و وضعیت هوای اطراف آن و آب جاری در آن و سایر تدابیر خاصی که مردم هر منطقه اتخاذ می کنند را در نظر گیرد. بنابراین ابتدا باید به این اصول توجه شده و سپس در سایر شرایط دقت شود (شعار، 2009م، 87). این، همان نگاه پیشرفته ای است که در دانش پزشکی محیطی وجود دارد (همو، 2013م، 90). ابن قیم جوزیه در کتاب «الطب النبوی»، فصلی را به اپیدمی های منتشر شده به دلیل آلودگی هوا و چگونگی پرهیز از آن اختصاص داده است. که نتیجه ی آن فصل را اینگونه بیان کرده است: آلودگی و فساد هوا بخشی از علل بیماری طاعون است و در واقع آلودگی هسته ی هوا، علت همه ی بیماریهای واگیردار است و فساد هوا و آلودگی آن به دلیل از بین رفتن پاکی و اصالت جوهره آن است. زیرا یکی از ویژگی های بد مانند پوسیدگی، بوی بد و سمی بودن، در هر زمان از سال می تواند باعث نابودی جوهره ی هوا گردد. هرچند بیشتر، وقوع آن در اواخر فصل تابستان و اغلب در پاییز است چرا که مقدار زیادی زباله ها و فضولات صفاوی شدید در تابستان جمع می شود و متأسفانه تجزیه نمی گردد. در پاییز نیز به خاطر سردی هوا و ممانعت از ایجاد بخار و زباله هایی که در فصل تابستان تجزیه نشده و انباشته و گرم میشد و تعفن پیدا می کرد. امراض ناشی از این تعفن، ایجاد می شود، به ویژه زمانی که این عفونت ها و امراض به بدن سرایت کند و بدن آماده دریافت این بیماری باشد و به ویژه وقتی بدن سست و کم تحرک باشد و مواد زیادی در عروق انباشته شده باشد و این باعث میشود که بدن به سختی از آسیب رهایی یابد (همو، 2009م، 110). دانشمندان تمدن اسلامی در بخش های فصل هایی از کتاب خود به مشکلات زیست محیطی اشاره کرده اند. البته مسائل به این جا نیز ختم نشده، بلکه دانشمندان مسلمان اهمیت این مسئله در زندگی مردم در طول اعصار گذشته را در کتاب هایی خاص مطرح کرده بودند. به عنوان نمونه محمد بن احمد تمیمی در قرن چهارم هجری (قرن دهم میلادی) کتابی را درباره ی آلودگی محیط زیست و علل آن تصنیف کرد و راه کارهای مبارزه با آن و پیشگیری از آن را مطرح نمود. وی در این کتاب درباره ی سه گانه هوا، آب و خاک، و تبادل آلودگی بین عناصر آنها بحث کرده و عنوانش را «مادة البقاء في إصلاح فساد الهواء والتحرز من ضرر الوباء» قرار داد. وی در مقدمه کتاب، هدف خود را از نگارش آن اینگونه توضیح داده است: انگیزه ی من از نوشتن این کتاب، پرداختن به وضعیت دانشمندان علوم پزشکی بوده که ساکن شهرهای فاسد الهواء و شهرهای مشهور به وبا و پر از بیماری بودند. شهرهایی که هنگام گردش فصول سال، بیماریهای کشنده و طاعون های مهلک، به دلیل فساد هوای آنها به خاطر مجاورت و نزدیکی با رودخانه های بسیار

که دچار جزر و مد میشوند و نیز مجاورت با شهرهای خالی از سکنه و چشمه های آب های بدمزه و بدبو و آبراهه ها و کاریزهای کدر و تیره رنگ که بخارهای آنها وارد هوا می شود و آن را فاسد می کند. باعث غلظت اکسیژن هوا می گردد. همچنین، بخار زیاله ها و مجاری آب حمامها و همچنین بخار لاشه ی حیوانات مرده موجود در کانال ها و داخل قناتها- و یا حیوانات مرده ای که روی زمین افتاده اند یا در مسیر پیاده روهای مناطقی مثل مصر، دمشق و همچنین شهرهایی که در سواحل دریاهاست و جزر و مد رودخانه ها آنها را وسعت میدهد مانند بغداد، بصره، اهواز، فارس و سواحل دریایی هند و سیراف و عدن و سایر شهرهای بزرگی که مجاور دریا هستند و رودخانه از میان آنها عبور میکند و چشمه های آبهای راکد و جاری به آنها منتهی می شود به ویژه آنهایی که در مسیر حرکت باد جنوب قرار دارند و به خاطر محصور بودن در کوهها و تپه های شن و ماسه در مسیر حرکت باد شمال قرار ندارند. باعث فساد هوا و آلودگی آن میشود. برای کسانی که متولی و حاکم و والی این شهرها هستند شایسته است، به جای درمان پادشاهان و رؤسای آن و جمعیت عمومی، عنایت شان به درمان هوای فاسد و از بین بردن آن باشد، که باعث بروز وبا و آزار ساکنان می گردد و یا موجب ایجاد طاعون میان ساکنین آن می شود. این مهم تر از آن است که به درمان بیماریهای وحشتناکی که در جسم افراد ایجاد شده پردازند. باید تلاش خود را صرف این کنند که هوا را اصلاح کنند... (همو، 2009م، 136؛ ابن قیم، 1983م، 32). تمیمی در کتاب خود تنها به بیان علل آلاینده های هوا اشاره نکرده، بلکه راه حل هایی برای مقابله با فساد هوا ارائه داده است، مانند: روشن کردن آتش و سوزاندن مواد معطر زیرا آتش که باعث ایجاد جریان هوا می شود و با دفع هوای آلوده و تحویل هوای جدید، امکان تبادل هوا را فراهم می کند. آتشی که درجه ی حرارتش بالاست باعث کشته شدن میکروب ها در هوای محیط می شود. تمیمی معتقد است که برابری از بیماری دوستان، باید داروهای را به آنها داد که باعث تقویت سیستم ایمنی آنها شود، تا از ابتلا به بیماری ها جلوگیری شود. وی تدابیر و اقدامات ویژه ای برای کنترل مکان های انتقال بیماری مانند حمام های عمومی ارائه داده است (ابن قیم، 1983م، 45)

پس هنر باید با اهداف شریعت منطبق باشد؛ هنر، تصدیق و تأکید بر حفظ روح و احساسات است؛ عزت روح، پاکسازی روح از زشتیها و اضطراب و اخلاق فاسد است. هنر باید موجب تحقق مقاصد شریعت باشد. بهترین نمونه ی هنر، مسجد حضرت رسول در مدینه است، که پایتخت و کلان شهر جدید دولت عربی- اسلامی بوده و قلب مدینه منوره محسوب می شده است؛ این مسجد از نظر طراحی، بسیار ساده و متشکل از منطقه ای

مستطیل شکل و سرباز بود که از چهار دیوار تشکیل شده بود. دیوار قبله که در شمال آن قرار داشت، و از شرق به غرب کشیده شده بوده به سوی مسجد الاقصی در بیت المقدس بوده است. دیوارهای شرقی و غربی از جنوب به سمت شمال امتداد دارند که عمود بر دو طرف دیوار قبله بوده که پس از تغییر قبله در سال دوم هجری، دیوار شمالی از حالت قبله و محراب داشتن، خارج شد و دیوار شرقی، دارای محراب گشت تا به سمت خانه کعبه باشد. در معماری مسجد النبی، توازن و تناسب ظریف و درخور توجهی را میتوان مشاهده کرد که در چشم، بسیار زیبا جلوه می کند. در حقیقت، تناسب زیبا و منطقی ای میان شکل معماری و بعد معنوی و ایمانی آن وجود دارد. کسی که سادگی و عمق ساختار و بنای این معماری را ببیند، در ذهن خود با این بنا اتصال روحی و معنوی برقرار میکند و آن را به عنوان خانه و پناهگاه خود تصور می کند. در واقع این معماری معبری است برای اینکه فرد مسلمان به معنویات و اصول عقیدتی خود نزدیک شود. این بنا به انسان این حس را منتقل می کند که متعلق به روح وی است و رابطه احساسی خاص و شگرفی بین خود و آن بنا برقرار میکند (ریاض، 2002م، 24). با توجه به موارد یاد شده، می توان این را دریافت که تحقق اهداف شریعت در زمینه ی زیبایی شهر و شهرسازی اسلامی قرآنی، باید بر اصول و قواعدی استوار باشد که از فحوای آموزه های شریعت استنباط می گردد. با تکیه بر مصادیقی که در پیش مورد اشاره قرار گرفت، می توان دریافت که برای نیل به این اهداف، 4 عنصر را می بایست در نظر گرفت. در صورتی که این چهار عنصر در شهرسازی مورد توجه قرار نگیرد، نمی توان اهداف معماری در شریعت را در عرصه عمل و کاربست، محقق دانست؛ این عناصر که از آموزه های دینی برگرفته شده و بر مبنای تعقل و تفکر نیز استوار است عبارتند از: 1- عنصر ماندگاری ساخت و ساز و استحکام آن: برای ماندگار سازی بنای اسلامی و حفظ آن، نباید هیچ دستکاری در استانداردهای ساختمانی و مصالح آن صورت گیرد، و طراحی آن نیز باید مناسب و همخوان با محیط آب، هواء آداب، رسوم و ارزش های شناخته شده باشد. 2- عنصر مزیت و سود: مزیت و منفعت، یک شرط اساسی در هر تأسیسات و ساختمان است. از این رو باید با اهداف مخصوص و طبق کاربری و سبک مورد استفاده، ساخته شود. به عنوان نمونه، مسکن شخصی، دارای زیبایی، تجملات و فضاهای و اتاق هایی خاص با مدلی خاص است و به طور کامل، با ساختمان اداری با باغها و عبادتگاه ها متفاوت است؛ تا آنجا که باید مسیر جریان رطوبت هوا، شروع آفتاب و ترکیب رنگ ها و سایر موارد برای ساخت منازل رعایت شود. حتی چنین توصیفات در قرآن کریم، برای باغ ها، تخت ها، رودخانه ها و مساجد و منازل به صورت مکرر آمده و توصیف های مختلفی درباره ی آنها صورت گرفته است. 3- عنصر

زیبایی شناسی: این، عنصر و شرطی اساسی است و در پیش بیان شد که چگونه خداوند متعال ساختمان و ساختار آسمانها و زمین را برای ما توصیف کرده و آسمانها و همه دارایی های این جهان را با الفاظ زیبایی شناسی مانند زینت، حسن، جمال، بهجت و سایر موارد از این دست بیان فرموده است. با این هدف که مخاطبان را به وجد آورد تا حدی که از آن لذت برند و حس دیداری و شنیداری آنان را تحریک کند و زمزمه و نجوای زیبایی را در نفوس بشر ایجاد نماید. 4- عنصر محیط آب و هوایی، این مسئله بسیار ضروری است که مسئله ی محیط و آب و هوا، به عنوان یک عنصر اساسی در ساخت و ساز باید مد نظر قرار گیرد؛ این مسئله باید با مؤلفه ها و مسایلی مانند طبیعت بشری و رفتارهای فردی آن منطقه، همزمان، قبل از ساخت بنا مورد توجه قرار گیرد، زیرا مسئله ی شهرنشینی و ساخت بناها و مکان های سکونت و زندگی بدون هماهنگی و توازن و تکامل میان این عناصر صورت نمی پذیرد. در این زمینه نک: عبدالله، (2014م، 244).

نتیجه گیری:

هدف قرآن و سنت نبوی از خلال دستور به زیباسازی مکان ها و ساختمان ها این بود که: حکمت های بزرگی را که در حفظ مقاصد شریعت، به ویژه دین است تحقق بخشد و در کنار آن، فرد مسلمان را ترغیب کند تا تکالیف شرعی خود را از طریق زیباسازی، به شکل تکالیف شرعی در روح و ذهنش، انجام دهد و محاسن اسلام و فضیلت آن بر سایر ادیان را آشکار سازد و نعمت خداوند متعال نسبت به بندگانش را نشان دهد؛

در زمینه ی تمدن و ساخت و ساز ضروری است، به اصالت خود بازگردیم. این بازگشت بسیار پسندیده است و ضروری است که کتابها و آثار موجود در میراث خود را که در زمینه ی محیط زیست و شهرسازی است مطالعه کنیم و در آنها دقت و توجه ویژه داشته باشیم؛

در مورد عنصر اخلاقی و روحی نیز باید گفت که تمدنها، بواسطه ی آن جاودانه می شوند و رسالت خود را انجام میدهند و به پیشرفت خود ادامه می دهند. زیرا ماده بدون روح، ساختمانی بی پایه است و اساس تمدن مسلمانان، دین اسلام است که باید به قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم و اهل بیت الله به تفصیل و اجمال پرداخت تا آن پایه ها را کشف کرد.

: قرآن كريم، ترجمه فولادوند

: ابن خلدون، عبد الرحمن (1429ق)، مقدمه ابن خلدون، بيروت: المكتبة العصرية

• ابن فارس، احمد (1399ق)، معجم مقاييس اللغة، بيروت: دار الفكر

: ابن قيم، محمد بن ابى بكر (1983م)، الطب النبوي، تحقيق: محمد كريم راجح، بيروت: دار و مكتبه الهلال

: همو (2013م)، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، بيروت: المكتبة العصرية

: ابن ماجه، محمد بن يزيد (بى تا)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر

: ابن منظور، محمد بن مكرم (1420ق)، لسان العرب، بيروت: دار صادر

- أبو خليل، شوقي (1417ق)، الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، بيروت: دار الفكر، دمشق: دار الفكر المعاصر

• أبو عليان، عوض محمد يوسف (1430ق)، الزينة في ضوء القرآن الكريم، قاهره: جامعة الازهر

. أحمد، مريم آيت، دفن المعمار الإسلامي جسر للتواصل الحضاري الإنساني»، مجلة حراء، شماره: 40، أكتوبر-دسامبر 2010م

: بهنسي، عفيف (بى تا)، الفن العربي الإسلامي، بيروت: دار الفكر، طا

- تطيلي، عيسى بن موسى (1999م)، القضاء بالمرق في المباني ونفي الضرر، تحقيق: محمد النمينج، آيسسكو: منشورات المنظمة الإسلامية

. حمدان، نذير (1412ق)، الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، جدة: دار المنابر، ط1

. دهخدا، على اكبر (1396ش)، لغت نامه دهخدا، تهران: موسسه لغت نامه دهخدا

• راد، على و مهرناز باشى زاده مقدم (1396ش)، زينت گرايى و جوانى از منظر آيات قرآنى، مجله حديث و انديشه شماره 23، بهار و تابستان، صص 47-

:61

راغب اصفهاني، حسين بن محمد (1412ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دار القلم

• رباط، ناصر (2002م)، ثقافة البناء وبناء الثقافة، بحوث ومقالات في نقد وتاريخ العمارة 1985-2000، بيروت: رياض الريس للكتب و النشر، طا

"رى شهري، محمد محمدى (1393ش)، ميزان الحكمه، ترجمه: حميدرضا شىخى، قم: سازمان چاپ و نشر دار الحديث

: زمخشري، ابو القاسم محمود (1407ق)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3،

• شعاع، عصام الدين مصطفى (2009)، البيئـة والحفاظ عليها في الشريعة الإسلامية، قاهرة: دار الثقافة

صابوني، محمد علي (1400ق)، صفوة التفاسير بعد تجريد من البيان، تجريد الشيخ عبد الله إبراهيم النصارى، بى جا: دار الصابوني

: طباطبائي، سيد محمد حسين، (1374ش) تفسير الميزان، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

. طنطاوى، محمد سيد (1376ش)، معجم اعراب الفاظ القرآن الكريم، قدم له محمد سيد طنطاوى؛ راجعه محمدفهميم ابوعبير، تهران: نشر نگرش

: طبرسى، فضل بن حسن (1372ش)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، به تصحيح فضل الله يزدى طباطبايى و هاشم رسولى، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم

- عبدالله، راند رضا(2014م)، التخطيط السياسى فى منهج التغيير القرآنى، ايان نامه كارشناسى ارشد به راهنمايى دكتور عبدالستار قاسم، فلسطين، نابلس: جامعة النجاح الوطنية

، عبد الحميد، شاکر(2001م)، التفضيل الجمالى: دراسة فى سيكولوجية التذوق الجمالى، كويت: مطابع الوطن، سلسلة عالم المعرفة، شماره 467:

عياشى، محمد بن مسعود(1380ق)، تفسير العياشى، تهران: المطبعة العلمية

: غزالى، ابوحامد(بى تا)، احياء علوم الدين، بيروت: دار الكتب العلمية

: قرضاوى، يوسف (2001م)، رعاية البيئة فى شريعة الإسلام، قاهره: دار الشروق

. قرطبى، محمد بن أحمد، 1384ق، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبى)، أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الثانية، قاهره: دار الكتب المصرية.

. قضاة، احمد مصطفى علي (1988م)، الشريعة الإسلامية والفنون، بيروت: دار الجيل

• قطب، سيد (1425ق)، في ظلال القرآن، مصر: دار الشروق، ط 34

• كليني، محمد بن يعقوب (1407ق)، الكافي، مصحح: علي اكبر غفاري و محمد آخوندي، تهران: دار الكتب الإسلامية

• مرسي، محمد (1420ق)، الإسلام والبيئة، رياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية

. معين، محمد (1386ش)، فوهنگ فارسى معين، تهران: امير كبير

• نجار، عبد الهادي (1983م)، الإسلام والاقتصاد، كويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، طا

: نجم، زياد عبد الكريم (2010م)، توينبي ونظريته التحدي والاستجابة الحضارة الإسلامية أنموذجا- دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،
وزارة الثقافة

د نورسى، بديع الزمان سعيد (بى تا)، الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ط 1، استانبول: دارسولزر للنشر

ص: 97

*عوامل و موانع تعمیق باورهای دینی در فرهنگ عمومی جامعه (1)

(مطالعه موردی: رویکرد شهید مطهری به دین، با تکیه بر آیات قرآن کریم)

سید مصطفی طباطبائی (2)

چکیده

ایمان و باورهای دینی برگرفته از کتاب های آسمانی، همواره می تواند الگوی مناسبی برای سعادت مندی بشر در طول تاریخ باشد؛ چنان که تاریخ نشان داده است که هرگاه سطح ایمان و باورهای دینی مردم یک جامعه افزایش یافته، اصلاحات اجتماعی و بحران ها بهتر مدیریت شده و آرامش در جامعه گسترش یافته است و هرگاه این سطح در جامعه کاهش یافته، معضلات اجتماعی و به تبع آن آسیب های اجتماعی افزایش یافته است. به همین دلیل، در تاریخ معاصر به خصوص در دهه 20 تا 50 هجری شمسی، هر یک از جریان های مختلف علمی - سیاسی، سعی در ارائه تعریفی از دین و فرهنگ دینداری داشتند؛ تا از این طریق بتوانند جامعه را با خود همراه نمایند. در این بین، اندیشمندانی همچون شهید مطهری، با استفاده از علوم روز و با تبیین قرآنی، سعی کرد معارف اسلامی را بیان نماید، تا از یک سو سدی در برابر افکار معاند ایجاد کند و از سوی دیگر، جویندگان حقیقی معارف اسلامی را با ارائه مطالبی ارزشمند بهره مند سازد. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی - کتابخانه ای، عوامل و موانع تعمیق ایمان و باورهای دینی در فرهنگ عمومی جامعه را از دیدگاه شهید مطهری و با تکیه بر آیات قرآن کریم تبیین می کنیم.

برخی از این عوامل و موانع عبارت است از: لزوم جهان بینی توحیدی و آموزش بر مبنای فطرت الهی (عوامل و نحله های فکری، تقیه و محبت افراطی به اولیاء الهی (موانع)

واژگان کلیدی: قرآن، دین، جامعه، شهید مطهری

ص: 98

1- این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان «عوامل و موانع تعمیق ایمان و باورهای دینی از منظر اندیشمندان معاصر» وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی استان اصفهان می باشد.

2- دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان (@gmail.com) Sintabatabaey1985 این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان «عوامل و موانع تعمیق ایمان و باورهای دینی از منظر اندیشمندان معاصر» وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی استان اصفهان می باشد

در طول تاریخ، «ایمان» و «باورهای دینی» در هر جامعه ای، محرک های اصلی آن جامعه برای رشد و تعالی، یا زوال و انحطاط بوده است. تاریخ نشان داده است، تا زمانی که ایمان و باورهای دینی مردم یک جامعه بر اصول اساسی بنا شود و انحرافی در آن به وجود نیاید، آن جامعه مسیر رشد و پویایی را طی می کند؛ ولی زمانی که باورهای دینی مردم از اصول خود منحرف شود، بعضاً ضرر و زیان های جبران ناپذیری را به همراه خواهد داشت و جامعه رو به زوال و انحطاط خواهد رفت. حکمرانان و سیاستمداران نیز در برخی از موارد، با استفاده ابزاری از باورهای دینی مردم جامعه، سعی در دستیابی به اهداف خود داشته اند؛ که در این بین، قتل و غارتها و کشتارهای زیادی به بهانه های دینی صورت گرفته است. بزرگترین مصداق این سخن، جنگهای چندصدساله صلیبی است، که در آن عیسویان «به فتوای پاپ اوربین در سال 1995 میلادی، از ملت های مختلف اروپا مانند ملل فرانسوی و آلمانی و ایتالیائی گروه کثیری را تشکیل داده و به نام امت عیسی به سوی مشرق به راه افتادند.» (مشکور، 1350، 74)

حال می توان گفت که اگر ایمان و باورهای دینی مردم یک جامعه بر اصول اساسی پایه گذاری شده باشد، جامعه مسیر رشد و تعالی را به سرعت طی خواهد کرد و دستاوردهای مختلفی را به دست خواهد آورد؛ چنان که در ایران معاصر، رهبران دینی توانستند با تعمیق باورهای دینی مردم، فعالیتهای سیاسی - اجتماعی مهمی را رقم بزنند، که نمونه های آن را در انقلاب مشروطه، مبارزه با کشف حجاب» رضاخانی، ملی شدن صنعت نفت، انقلاب اسلامی و دفاع مقدس در هشت سال جنگ تحمیلی می توان دید.

به نظر می رسد که تاکنون در این زمینه و با موضوع این مقاله، پژوهشی صورت نگرفته است؛ به جز مقاله ای از محمد محمدرضائی با عنوان «نگاهی به دین پژوهی»، که در شماره 39 مجله قبسات در سال 1382 به چاپ رسیده است. نویسنده در این مقاله، رویکردهای مختلف به مقوله دین را بررسی کرده است. همچنین مجید محمدی در کتاب دین پژوهی معاصر - که در سال 1384 توسط انتشارات قطره چاپ شده - به همین موارد اشاره کرده، اما به مقوله عوامل و موانع پرداخته است. به همین دلیل، طرحی پژوهشی با عنوان «عوامل و موانع تعمیق ایمان و باورهای دینی از منظراندیشمندان معاصر» توسط نگارنده به سفارش دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان انجام پذیرفت و مقاله حاضر نیز مستخرج از این طرح است.

2- هدف و ضرورت تحقیق

ایمان و باورهای دینی مردم نقشی دوسویه در یک جامعه دارد. چنان که این باورها بر اصول اساسی دینی استوار و ایمان جامعه نسبت به آن اصول در حد اعلامی خود باشد، آن جامعه نه تنها از بیشتر آسیب های درونی در امان است، بلکه چنان پویایی دارد که بتواند هجمه های خارجی را نیز دفع کرده، بر آنها چیره شود؛ ولی اگر ایمان مردم نسبت به باورهای دینی خود کم شود، آن جامعه نه تنها از درون رو به انحطاط می رود، بلکه با کوچکترین هجمه خارجی نابود خواهد شد. به همین دلیل، بیشتر علما و اندیشمندان اسلامی همواره تلاش کرده اند، با خطابه ها و تألیفات خود، اعتقادات دینی مردم را بر اصول اساسی اسلامی حفظ نمایند تا بتوانند جامعه را در برابر هجمه های مختلف مصون نگاه دارند. برجسته کردن نگاه، رویکرد و شیوه پرداختن آنها به ایمان و باورهای دینی می تواند مسیری روشن و زمینهای گسترده برای نظریه پردازی در حوزه ایمان و موانع تعمیق باورهای دینی فراهم کند و از سوی دیگر، موجب موج آفرینی و ایجاد فرهنگ دینی - اسلامی در بین نخبگان و اساتید حوزه شود.

3- مبانی نظری تحقیق

اشاره

تلاش برای تعریف دین و تبیین ماهیت آن، به طوری که بتوان عرصه و حیطه آن را از دیگر بخش های حیات اجتماعی متمایز کرد، اساس رویکردی غربی است. این تمایل زمانی در غرب قوت گرفت که میان «دین» از یک سو و «علم» و «سیاست» از سوی دیگر، اختلافات نظری و علمی پدید آمد. از قرن نهم میلادی بدینسو، منازعات میان «اربابان کلیسا» و «دانشمندان» بر سر دامنه شمول و اعتبار مدعیات، و بین «پاپ» و «پادشاه» بر سر حوزه اقتدار شدت گرفت و باعث شد که به تدریج، ماهیت دین و قلمروی آن، برای اصحاب فکر و اربابان قدرت به طور جدی زیر سوال رود. از این دوره به بعد، در همه تعاریف ارائه شده از «دین»، تلاش شد تا به دور از جنبه «الهیاتی - کلامی» دین، بر تبیین های «فلسفی - اجتماعی» آن تأکید شود. اوج رواج چنین رویکردی نسبت به دین، رنسانس و عصر روشنگری است. انگیزه های نهفته در پس تلاش و تمایل اندیشمندان عصر روشنگری برای بازنگری در دین و باورهای دینی، از جریان عمومی عقل گرایی جدید نشأت می گرفت (شجاعی زند، 1388، 121).

اندیشمندان مغرب زمین تعاریف گوناگونی از دین ارائه کرده اند. در این تعاریف، آنها

غالباً به ساحتی از دین توجه و از بقیه ابعاد آن غفلت نموده اند؛ تا آن که در اواخر قرن هجدهم میلادی، سعی شد در تعریف دین تأکید از دیدگاه مفهومی برداشته و بر دیدگاه شهودی و عاطفی گذاشته شود.

پس از این زمان و با پیدایش رشته‌هایی همچون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مردم‌شناسی، عاملی دیگر وارد تعریف دین شد و طی آن، زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، تاریخی و فرهنگی دین نیز مورد توجه قرار گرفت. جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان معتقدند که دین هرگز مجموعه انتزاعی از اندیشه‌ها، ارزش‌ها یا تجربه‌های جدا از حوزه فراگیر فرهنگی نیست. ایشان بر آنند که بسیاری از اعتقادات، آداب و رسوم را می‌توان فقط در قالب دین و باورهای دینی درک و تفسیر کرد. بر اساس همین پیش، تعاریف اندیشمندان غربی از دین و باورهای دینی با رویکردهای متفاوتی تبیین شد و هر کدام وابسته به شرایط زمانی و مکانی، مورد توجه قرار گرفت. مهم‌ترین این رویکردها به شرح زیر است:

3-1- رویکرد مردم‌شناختی به دین و باورهای دینی

مردم‌شناسی دین یکی از شاخه‌های مهم علم انسان‌شناسی است. از همان آغاز شکل‌گیری این علم، باورها و آداب و مناسک دینی مردم بومی، یکی از مهم‌ترین وجوه فرهنگ‌های بیگانه برای محققان بود؛ تا آنجا که می‌توان گفت، اولین آثار دین‌پژوهی مربوط به «مردم‌شناسان» است (شجاعی زند، 1388، 122). در دوران روشنگری، یکی از مهمترین مسئله‌های ذهنیت اروپایی در مواجهه و فهم دیگری، مسئله «مذهب» بود و مسئله بعضی از جریان‌های مهم در اندیشه اروپایی قرن هجدهم - که به تنوع فرهنگها و سیر مرفی فرهنگ و دین می پرداخت. حاصل این نوع دیدگاه شد. انسان‌شناسی کلاسیک - به دلیل خصیصه ذاتی اش در خودانتقادی و خودبازتابندگی - در جریانی مداوم سعی داشته بتواند، «دیگری»ها را از چشم خودشان بفهمد و برای «خودی»های اروپایی ترجمه کند. اندیشمندان در این نوع رویکرد تلاش دارند که از مطالعه آداب، رسوم، عقاید، اخلاق و... در یک جامعه، به فرضیه‌هایی در باب دین دست یابند.

3-2- رویکرد طبیعت‌گرایانه به دین و باورهای دینی با پیشرفت علوم در قرن نوزدهم و بیستم میلادی، چنین ادعا شد که علوم طبیعی باید نقش بارزتری در زندگی جوامع ایفا کند؛ همین تفکر در مورد فلسفه دین نیز مد نظر قرار گرفت. اندیشمندان طبیعت‌گرا به نتایج این نوع نگرش بیشتر استناد می‌کردند، تا اینکه

برای دین از مفاهیم فراطبیعی استفاده برند و در صدد بودند تا با استفاده از روش های تجربی، مسائل دینی و فراطبیعی را تبیین کنند (کواری، 1375، 194).

انقلاب علمی در قرن هجدهم میلادی، در قرن نوزدهم و بیستم شتاب بیشتری به خود گرفت؛ به گونه ای که دانشمندان در این دو قرن به این نتیجه رسیدند که علوم طبیعی و تجربی باید نقش مهم تری در زندگی انسان ایفا کند و حتی نسبت به علوم انسانی نقش محوری تری داشته باشد. در همین دوران است که پوزیتیویسم (اثبات گرایی) نقش بارزی را در بیان مفاهیم علمی به دست آورد؛ زیرا نتایج حاصل از مشاهده و تجربه، نسبت به نتایجی که بر اساس اصول متافیزیک و فراطبیعی به دست می آید، قابل قبول تر است.

پوزیتیویسم در معنای فلسفی اش، به نظریه معرفت فرانسویس بیکن، جان لاک و ایزاک نیوتن اطلاق می شود. ایشان بر اولویت مشاهده و تلاش برای تبیین علی از طریق تعمیم های استقرایی تأکید می کردند. در علوم اجتماعی، پوزیتیویسم به سه اصل مرتبط با یکدیگر پیوند خورده است:

اصل هستی شناسانه پدیدارگرایی، که بر اساس آن، معرفت می تواند فقط بر پایه تجربه استوار شود؛ به بیان دیگر، نوعی بتانگاری «واقعیات»، به مثابه شواهدی که بی واسطه در دسترس ادراک هستند؛

اصل روش شناختی وحدت: روشی علمی که به موجب آن، روش های علوم طبیعی به طور مستقیم در دنیای اجتماعی به کار می روند؛ با این هدف که قوانین ثابت یا تعمیم های شبه قانون درباره پدیده های اجتماعی را کشف کنند؛

اصل ارزش شناختی بی طرفی، که بر اساس آن، گزاره های هنجاری شأن معرفتی ندارند و جدایی قاطعی میان واقعیات و ارزش ها وجود دارد (آوتویت و باتامور، 1392، 198).

در این زمان، متفکران اجتماعی سعی کردند با استفاده از این اصول، مسائل اجتماعی را نیز بیان کنند. این نوع دیدگاه به مسائل اجتماعی - فرهنگی را «اثبات گرایی» می نامند. این متفکران با استفاده از روش تجربی و حسی درصدد قوانینی را برای مسائل جامعه در پیش گیرند و رفتارهای اجتماعی را قانونمند و حتی پیشگویی کنند. متفکران اثبات گرایی مدعی علمی ترین و عینی ترین سنت پژوهش در جامعه شناسی هستند.

3-3- رویکرد اخلاقی به دین و باورهای دینی

در اواسط قرن هفدهم میلادی، الهیات لوتری به یک راست آیینی خشک و بی حاصل تبدیل شده بود و از همین روی، دو جریان فکری «پارسامنشی» و «عقل گرایی» - برخاسته

از نهضت روشنگری آلمانی سده ی هجدهم - آن را به چالش کشیدند. اندیشه پارسا منشی، ایمان مسیحی را به عنوان مجموعه ای از گزاره های عقیدتی در نظر نمی گرفت؛ بلکه آن را به عنوان یک ارتباط زنده با خدا تلقی می کرد. این جریان، مخالف سرسخت عقلانی کردن مسیحیت بود و همچون راست آیینی لوتری، جایگاه و مقام کتاب مقدس را بسیار فراتر از عقل طبیعی می دانست. از نظر پارسا منشان، هدف اصلی مطالعه ی کتاب مقدس، الهام و تهذیب اخلاقی فرد بود. از سوی دیگر و در همین زمان، جریان عقل گرایی، که ولف آن را به تأثیر از لایبنتس مطرح کرده بود، توانست با درآمیختن فلسفه قدیم و جدید، یک نظام فلسفی جامع را به وجود آورد. او تأکید کرد که باید میان «الهیات و حیاتی» مبتنی بر کتاب مقدس و «الهیات عقلانی» - که از نظر ولف مبتنی بر برهان جهان شناختی است - تمایز نهاد. افزون بر الهیات عقلانی و به موازات آن، در اواسط سده ی هجدهم، شاهد رشد و بالندگی نوعی «الهیات نقادانه» مبتنی بر کتاب مقدس هستیم، که تحت نفوذ افرادی چون ارنستی و میخائیل بود و بعدها به تأسی از آنها و تحت نفوذ ولف - کسانی چون ریماروس، نظامی از یک دین عقلانی را ارائه کردند؛ دینی که ضمن انکار نیاز به وحی و الهام فوق طبیعی، بنیان دین را نیز بر عقل و به ویژه اخلاق مبتنی میساخت (مهرنیا، 110، 1392)

ارتباط دین و اخلاق، از مسائل خاص و دیرینه فیلسوفان است. نه فقط تداخل و همپوشانی این دو حوزه، بلکه نحوه فهم ارتباط درست این دو، مسئله ای است که بحث های فراوانی را برانگیخته است. این چنین مسائلی رقرن هفدهم و هجدهم، به سبب پیشرفت علوم مختلف بود (ج. برونسکی، 1378، 490). در بین این علوم، کار بیشتر اندیشمندان اجتماعی و به خصوص فیلسوفان، تلاش برای همسو کردن نیازهای مردمان جامعه با استفاده از علوم مختلف بود. موضوع مرجعیت الهی و حیات اخلاقی، از موضوعاتی است که در مباحث فلسفی بسیار به آن توجه شده است (ریچارد جی مو، 1383، 107).

3-4- رویکرد جامعه شناسی به دین و باورهای دینی

در این رویکرد، دین یا رابطه دین و جامعه بررسی می شود. در فرهنگ غرب، ردپای این رهیافت تا یونان باستان قابل پیگیری است (فناپی، 1375، 65). جامعه شناسی، مانند دیگر علوم اجتماعی، شیوه هایی غیرتصادفی را تبیین می کند که افراد، جوامع و گروهها زندگی خود را با آن سامان میدهند. جامعه شناسی دین به دنبال کشف الگوهای زندگی فردی و اجتماعی پیوند خورده با دین است و به ادعاهای رقیب ادیان درباره حقیقت کاری

در جامعه شناسی دین در قرن نوزدهم و بیستم، دو فیلسوف اجتماعی مهم به نام های امیل دورکیم و ماکس وبر، مسائل و عوامل تعیین کننده ای را در این زمینه طرح و برداشت های خود را به دیگران واگذار کردند. دورکیم علاوه بر تأثیرپذیری از رابرتسون اسمیت و آثار او راجع به ادیان سامی، از استاد خود فوستل دوکولانژ نیز تأثیر پذیرفت. نخستین خدمت علمی دورکیم به جامعه شناسی دین، تحلیل او از نقش دین در تکوین وجدان جمعی (وجدان و آگاهی اخلاقی جمعی جامعه بود. هرچند او با این نگرش زمانه اش سهیم بود که می گفت: «دین محکوم به این است که سهم هرچه کمتری در زندگی جدید داشته باشد»، توجه او به جای انحطاط و انتقاد از دین، به تحول در دین بود. او دین جوامع جدید را کیش یا آیین فردی نامید (میرچا الیاده، 1365، 321).

دورکیم از آنجا که خواهان یافتن علل اصلی حضور همواره ی دین در جوامع است، با نظاره کردن نقش مهم و کارکردهای دین و وظایفی که در طول حیاتش داشته است، سعی میکند جایگاه دین را در بین سایر واقعیت های اجتماعی روشن کند. او بحث خود در باب دین را با مطالعه جوامع ابتدایی آغاز کرد. دورکیم سرچشمه دین را به عنوان مفاهیم خطا و ساختگی جوامع ابتدایی در نظر نمی گیرد و در نتیجه، آنها را از اعتبار نمی اندازد؛ بلکه بر عکس، به نظر او، حتی ابتدایی ترین دین، بیان کننده نوعی حقیقت است و همچنان که خواهیم دید، این حقیقت همان چیزی است که معتقدان به آن تصور می کنند. او در بررسی ابتدایی ترین صورت دین، به دنبال پایدارترین، ثابت ترین و اساسی ترین ویژگی های آن است (دورکیم، 1383، 75؛ کوزر، 1392، 98-100). در ساده ترین صورت های دین، روابط میان واقعیت ها آشکارتر است؛ حال آن که در صورتهای تحول یافته تر و پیچیده تر، روابط میان واقعیت های اساسی را نمی توان به آسانی پیدا کرد؛ زیرا در تحولات و رشد بعدی صورت های دینی، این واقعیتها گم می شود (همیلتون، 1392، 173-172).

3-5- رویکرد به دین در ایران معاصر

اشاره

با رویکردهای جدید به دین در قرون معاصر، اندیشمندان اسلامی نیز با تأسی به همین الگوها، سعی کردند رویکرد جدیدی از دین را تبیین کنند؛ تا هم بتوانند با علوم و دنیای جدید همراهی کنند و هم پاسخ گوی علمی جامعه دینی خود باشند و بتوانند مواضع دینی جامعه را در برابر انحرافات حفظ نمایند. در این مسیر، به نظر می رسد چهار رویکرد نظری کلی برای تعمیق ایمان و باورهای دینی در میان اندیشمندان اسلامی معاصر وجود دارد

منظور از رویکرد متنی، استفاده از آیات و روایات در تحلیل مبانی اعتقادی است. در این رویکرد، دو اصل اساسی نهفته است: نخست، اصالت متنی به دور از عرفیات اجتماعی؛ یعنی صرفاً تمرکز بر تفسیری که میتوان از متن دینی در حوزه باورها به جامعه ارائه کرد. اصل دیگر توجه به داستان واره هایی است که این متون برای تنبه و عبرت انسان ارائه می کند. از این رو، دو اصل اصالت متن و درک عناصر اجتماعی از متن، نقش تعیین کننده ای در بازخوانی باورهای ایمانی برای حوزه عمومی دارد. از نمونه این اندیشمندان، آیت الله دستغیب است. او از برجسته ترین شخصیت هایی است که کوشید با استفاده از متن قرآن، به تشریح مهمترین مباحث اعتقادی از جمله معاد و توحید بپردازد.

3-5-2- رویکرد عاطفه گرایی

دین داری عاطفه گرا شیوه ای از دین داری است، که از عواطف و احساسات زمانه تأثیرات فراوانی می پذیرد و علاوه بر باورها و اعتقادات، رفتار و اعمال دینی را هم دستخوش تغییر و تحول می کند. دین دار عاطفه گرا دین و احکام آن را با ترازوی عواطف و احساسات خود میسنجد و برای او مهم نیست که نسبت به احکام دین و اعتقادات دینی چه احساسی می توان داشت. نقش پررنگ عاطفه در سبک دین داری، سبب می شود که شخص، یا برخی از باورهای پیشین خود را از دست بدهد و یا دست به بازتفسیر آنها بزند؛ تا با عواطفش سازگار بیفتد. یکی از کارکردهای روشنفکران دینی، آشتی دادن آن دسته از اعتقادات و باورهای دینی است که در تضاد با عواطف قرار می گیرد. آنها به شیوه های مختلف به تفسیر باورها اهتمام میورزند؛ تا قرائتی انسانی از دین به دست دهند. در اینجا، این باورها هستند که در مواجهه با عواطف تغییر می کنند. این چنین نگرشی را امروزه میتوان در آثار عالمانی همچون علامه حسینی تهرانی و علامه حسن زاده آملی یافت.

3-5-3- رویکرد طبیعت گرایی

پس از رشد چشمگیر علوم در قرن نوزدهم و بیستم میلادی، چنین ادعا شد که علوم باید مهم ترین نقش را در تبیین مفاهیم دینی ایفا کند. مدافعان این ادعا می توانستند به نتایج نسبتاً قطعی و قبول یافته عامه علوم در مقایسه با تحقیقات نظری نامتغیر و متعارض عالمان مابعد الطبیعه اشاره کنند و می پنداشتند که چون این نتایج به نسبت قطعی است، باید روشهای تجربی را برای مسائل دینی و فراطبیعی نیز به کار گیرند

(کواری، 1375، 195). امروزه به این شیوه توجه کمتری می شود؛ اما نگاه به کارگیری علوم تجربی برای حل مسائل اجتماعی، سیاسی و دینی همچنان یک نگاه مسلط بر جامعه علمی و بشری است. در ایران نیز، این نوع نگرش در دهه های 30، 40 و تا حدودی 50 شمسی یک نگرش مسلط بود؛ اگرچه بانفوذ دکتر علی شریعتی و طرح مباحث تفسیرگرایانه و هرمنوتیکی از دین، جو غالب تغییر کرد و راه بسط معارف دینی متفاوت از گذشته شد. در این میان، مهندس بازرگان را می توان از مدافعان رویکرد طبیعت گرا به دین در ایران دانست.

3-5-4 رویکرد خردورزی

در این رویکرد، که از آن به «خردورزی دینی» نیز تعبیر می شود، اندیشمندانی همچون شهید مطهری، امام خمینی و علامه طباطبایی، بانگاه استفاده از بنیان های فلسفی، به تحلیل و ارائه باورهای دینی توجه کرده اند. مهم ترین مؤلفه ای که در این رویکرد از آن استفاده می شود، دعوت به تعقل است؛ به گونه ای که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان خود بیان می دارد که بیش از سیصد آیه، در ستایش تعقل در قرآن وجود دارد (طباطبایی، 1367، ج 5، 255). مهم ترین مسیر دستیابی به ایمان و باورهای دینی - به خصوص وحی و فراطبیعت - از منظر این اندیشمندان، تعقل و فهم فلسفی جهان هستی است.

4- رویکرد به دین در اندیشه شهید مطهری

شهید مطهری در جای جای تألیفاتش و به خصوص تألیفاتی که به مباحث اعتقادی می پردازد، می کوشد نگرش خود به جهان بینی را با رویکردی جامع و کامل تبیین کند؛ تا با استفاده از آن، نه تنها بتواند مسائل مورد نیاز جامعه خود را تشریح کند، بلکه با نگاهی دقیق به تألیفات و اندیشه اندیشمندان و فلاسفه غیراسلامی، پاسخگوی شبهات آنها و بیان حقایق اسلامی آن مفاهیم باشد. در این مسیر، یکی از نخستین مفاهیمی که سعی در تبیین آن دارد، «جهان بینی» است.

او در این راستا، در کتاب جهان بینی توحیدی خود، ابتدا منابع جهان بینی را بررسی می کند و می نویسد: «جهان بینی یا جهان شناسی، به عبارت دیگر، تعبیر و تفسیر انسان از جهان، به طور کلی سه گونه است؛ یعنی از سه منبع ممکن است الهام شود: علم فلسفه، دین.» (همان، ج 2، 84) او در ادامه و با توجه به این منابع الهامی، جهان بینی را به سه گونه تقسیم می کند: جهان بینی علمی، جهان بینی فلسفی و جهان بینی مذهبی

شهید مطهری در تبیین جهان بینی علمی، که خصوصاً در دهه 20 تا 40 شمسی، بسیاری از اندیشه های جامعه شناسان را تحت تأثیر قرار داده بود می نویسد: «علم مبتنی بر دو چیز است: فرضیه و آزمون در ذهن یک عالم برای کشف و تفسیر یک پدیده، اول فرضیه ای نقش می بندد و سپس آن را در عمل، در لابراتوار، مورد آزمایش قرار می دهد. اگر آزمایش آن را تأیید کرد، به صورت یک اصل علمی مورد قبول واقع می شود و تا فرضیه ای دیگر جامع تر که آزمونها بهتر آن را تأیید کند پدید نیامده است، آن اصل علمی به اعتبار خود باقی است و به محض وارد شدن فرضیه ای جامع تر، میدان را برای او خالی می کند. ایدئولوژی نیازمند به نوعی جهان بینی است که اول به مسائل اساسی جهان شناسی - که به کل جهان مربوط می شود نه به جزء خاص - پاسخ دهد؛ ثانياً یک شناسایی پایدار و قابل اعتماد و جاودانه بدهد، نه یک شناسایی موقت و زودگذر؛ ثالثاً آنچه ارائه می دهد، ارزش نظری و واقعیت نمایانه داشته باشد نه صرفاً عملی و فنی و روشن شد که جهان بینی علمی با همه مزایایی که از جهاتی دیگر دارد، فاقد نیازهای سه گانه بالاست.» (همان)

جهان بینی پایه ایدئولوژی است و ایدئولوژی باعث می شود انسان به مکتبی ایمان بیاورد و جذب آن شود. به همین دلیل است که آن ایدئولوژی و مکتب مقدس خواهد بود. انسان نیاز دارد به یک جهان بینی خوب و کامل دست یابد. این جهان بینی باید اولاً قابل اثبات باشد؛ یعنی از ناحیه عقل و منطق حمایت شود و ثانياً به زندگی انسان معنا و مفهوم بخشد و آرمان ساز و شوق انگیز باشد. همچنین این جهان بینی باید بتواند به هدف های انسانی و اجتماعی انسان تقدس ببخشد. تقدس بخشیدن یک جهان بینی به هدفهای مکتب سبب می شود که افراد به سهولت در راه آن اهداف فداکاری و از خودگذشتگی به خرج دهند. تا یک مکتب نتواند به هدف های خود تقدس بخشد و در افراد حس پرستش و فداکاری نسبت به آنها را به وجود آورد، ضمانت اجرایی نخواهد داشت. بر همین اساس، شهید مطهری به نوعی از جهان بینی اعتقاد دارد که همه موارد بالا را دربرگیرد. او این جهان بینی را «جهان بینی مذهبی» نامیده است و آن را چنین تعریف میکند: «اگر هرگونه اظهار نظر کلی درباره هستی و جهان را جهان بینی فلسفی بدانیم - قطع نظر از اینکه مبدأ آن جهان بینی چیست؟ قیاس و برهان و استدلال است، یا تلقی وحی از جهان غیب - باید جهان بینی مذهبی را یک نوع از جهان بینی فلسفی بدانیم. جهان بینی مذهبی و جهان بینی فلسفی وحدت قلمرو دارند؛ برخلاف جهان بینی علمی

ولی اگر نظر به مبدأ معرفت و شناسایی داشته باشیم، مسلماً جهان‌شناسی مذهبی با جهان‌شناسی فلسفی دو نوع است. در برخی مذاهب مانند اسلام، جهان‌شناسی مذهبی در متن مذهب رنگ فلسفی یعنی رنگ استدلالی به خود گرفته است... از این رو، جهان‌بینی اسلامی در عین حال یک جهان‌بینی عقلانی و فلسفی است. از مزایای جهان‌بینی مذهبی - علاوه بر دو مزیت جهان‌بینی فلسفی (ثبات و جاودانگی و دیگر عموم و شمول)، که جهان‌بینی علمی و جهان‌بینی فلسفی محض فاقد آن است - قداست بخشیدن به اصول جهان‌بینی است.» (همان، ج 2، 84)

شهید مطهری پس از بررسی این دیدگاهها چنین نتیجه می‌گیرد که یک جهان‌بینی آنگاه می‌تواند تکیه‌گاه یک ایدئولوژی قرار گیرد که استحکام و وسعت تفکر فلسفی و قدس و حرمت اصول مذهبی را داشته باشد. بر این اساس، او نوع خاصی از جهان‌بینی را تعریف می‌کند که بر مبنای تعالیم اسلامی باشد و آن را «جهان‌بینی توحیدی اسلامی» می‌نامد.

رویکرد شهید مطهری در مواجهه با مفاهیمی همچون جهان‌بینی، دین، خدا و... همواره چنین است که در ابتدا سعی دارد مفاهیمی از این تعابیر را در اندیشه‌های دیگران بیان و در آخر با بیان ادله، آنها را نقد کند و در مرحله آخر با استفاده از آن مفاهیم و اندیشه‌های اسلامی، تعبیری اسلامی از این موضوعات ارائه نماید.

در تعریف دین نیز، او ابتدا به اندیشه‌های رایج - همچون اینکه دین زاییده ترس انسان است؛ دین زاییده علم است یا طبق نظر برخی اندیشمندان دیگر، دین نتیجه اخلاقی جامعه است - اشاره و سپس با نقد این نظریه‌ها، تعریف برگزیده خود را از دین ارائه می‌کند. تعریفی شهید مطهری از دین، برگرفته از تعبیری است که بر مبنای جهان‌بینی وی قرار دارد. با توجه به دیدگاه جهان‌بینی مذهبی او می‌توان نتیجه گرفت که ایدئولوژی و مکتبی که بر پایه این نوع جهان‌بینی قرار می‌گیرد، جنبه توحیدی دارد و امروزه از آن به «دین توحیدی» تعبیر می‌شود. دین یک ایدئولوژی است، که تکیه‌اش بر سرشت روحانی انسان و بر شناساندن او، بر آگاه کردن انسان به این سرشت و پرورش دادن این جنبه وجود او و بر برقرار کردن تعادل میان دو جنبه وجودی علوی و سفلی انسان است. عبادتها، رازها، نیازها، خداشناسی‌ها و پرهیز از گناهان، گذشته از جنبه‌های اجتماعی، یک جنبه انسانی و تربیتی دارد، که همان زنده کردن جنبه انسانی انسان است (همان، ج 25، 618). دین یک سازمان وسیع فکری، اعتقادی، اخلاقی و عملی است (همان، ج 22، 84) و یک سلسله اصول و معتقدات را دربردارد، که هر کس باید خودش مستقیماً

درباره آنها تحقیق کند. مسلم است که اگر کسی جويا و پويا باشد، خداوند متعال او را دستگیری خواهد کرد؛ چنان که قرآن کریم می فرماید: « وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا » (عنکبوت: 62). دین سلسله ای از تعلیمات اخلاقی و اجتماعی است، که بر هر بشری لازم است آنها را فراگیرد؛ همچنین مجموعه ای از دستور العمل ها را شامل می شود که آموختن و سوال کردن از آنها بر هر شخصی لازم است (مطهری، 1377، ج 3، 276).

شهید مطهری تعریف خود از دین را هم راستا با دین اسلام می داند و بیان میدارد که: اسلام یعنی همان دین حق که در همه زمانها بوده و به دست پیغمبر اکرم به حد کمال خودش رسیده است. قرآن همه دینها را «اسلام» می داند و می فرماید: « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ » (آل عمران: 19). «اسلام» نام دین خداست، که یگانه است و همه پیامبران برای آن مبعوث شده و به آن دعوت کرده اند. صورت جامع و کامل دین خدا به وسیله خاتم پیامبران به مردم ابلاغ شد؛ نبوت پایان یافت و امروزه این دین با همین نام در جهان شناخته می شود (مطهری، 1377، ج 2، 225). دین اسلام آیینی جامع و شامل است و همه شئون زندگی ظاهری و معنوی بشر را دربر می گیرد. اسلام مانند مکتب فلان معلم اخلاق نیست که فقط چند کتاب و چند شاگرد تحویل جامعه داده باشد. اسلام عملاً نظامی نوین، طرز تفکری جدید و تشکیلاتی تازه به وجود آورد؛ در عین اینکه مکتبی اخلاقی و تهذیبی و سیستمی اجتماعی و سیاسی است. اسلام معنا را در ماده، باطن را در ظاهر، آخرت را در دنیا و بالاخره مغز را در پوست و هسته را در پوسته نگهداری می کند (همان، ج 4، 747).

اما نکته ای که وجود دارد این است که شناختن دین به تنهایی راه را برای سعادت انسان هموار نمی کند و به تعبیر قرآن: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ... » (نساء: 136)، ایمان نیز شرط لازمی برای دستیابی انسان به سعادت است.

5- عوامل تعمیق باورهای دینی از دیدگاه شهید مطهری

در مطالب قبل گذشت که با توجه به اندیشه های مختلف در راستای جهان بینی، آن جهان بینی می تواند مورد توجه قرار گیرد که همه جوانب زندگانی انسان اعم از زندگانی دنیوی و اخروی او را مد نظر داشته باشد و به این نتیجه رسیدیم که تنها جهان بینی ای که می تواند چنین خصلتی داشته باشد، جهان بینی توحیدی است، که مکتب و دین توحیدی بر مبنای آن تبیین می شود. آنچه امروزه به عنوان کامل ترین دین توحیدی

در جهان وجود دارد نیز دین اسلام است و ایمان به این دین و دستورات آن - که منشأ و حیانی دارد - می تواند راهگشای انسان برای سعادت باشد.

حال سوال اساسی این است که امروزه چه عواملی میتواند باورهای دینی را در جامعه تعمیق بخشد؟ به عبارت دیگر، چگونه می توان جامعه را به سمت جامعه دینی سوق داد؟

شهید مطهری علاوه بر التزام تک تک افراد جامعه به انجام موازین دینی - که تقریباً شالوده اصلی این مهم است - به دو نکته بسیار مهم توجه می کند:

اول آن که طبق تعالیم اسلامی و همچنین نقد و تحلیل اندیشه های دانشمندان غیراسلامی، دین و باورهای دینی منشأ فطری دارد. قرآن کریم در این باره می فرماید: « فَأَقَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينَ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ »: پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند انسانها را بر آن آفریده. دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار، ولی اکثر مردم نمی دانند (روم:30). همچنین در این زمینه حضرت علی علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه می فرماید: « بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِنْ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرَهُمْ مَنْسِي نِعْمَةٍ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُبَيِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يَرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ مِنْ سَمْفِ فَوْقِهِمْ مَرْفُوعٍ وَ مِهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ وَ مَعَايِشِ تُحْيِيهِمْ وَ آجَالٍ تُقْنِيهِمْ وَ أَوْصَابٍ تُهْرِمُهُمْ وَ أَحْدَاثٍ تَتَابَعُ عَلَيْهِمْ »(1) (نهج البلاغه: خطبه). به گفته شهید مطهری، این نظریه را اولین بار قرآن ابراز داشته و دین را جزء نهاد بشر قرار داده است؛ پیش از اسلام چنین رویکردی در جهان وجود نداشته است. تا قرن هفدهم میلادی، بشر در این زمینه ها هزارگونه فکر می کرد؛ در حالی که اکنون کاوش های روانی هماهنگ با قرآن می گوید: « فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا » (همان، ج 3، 290). در بیان شهید مطهری، مقصود از فطرت دل است. فطرت دل یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود، خواهان خدا آفریده شده است. در انسان، خداجویی، خداخواهی و خداپرستی به صورت یک گزینه نهاده شده است؛ همچنان که گزینه جستجوی مادر در طبیعت

ص: 110

1- پس خداوند رسولانش را برانگیخت و پیامبرانش را به دنبال هم به سوی آنان گسیل داشت؛ تا ادای پیمان فطرت الهی را از مردم بخواهند و نعمت های فراموش شده ی او را به یادشان آرند و با ارائه ی دلایل، بر آنان اتمام حجت کنند و نیروهای پنهان عقول آنان را برانگیزانند و نشانه های الهی را به آنان بنمایانند، از این بلند آسمان که بالای سرشان افراشته و زمین که گهواره زیر پایشان نهاده و نعمتها و رزقهایی که آنان را زنده می دارد و اجل هایی که ایشان را به دست مرگ میسپارد و ناگواری هایی که آنان را به پیری می نشاند و حوادثی که به دنبال هم بر آنان هجوم می آورد.

کودک نهاده شده است.

دوم آن که اگر انسان دارای یک سلسله فطریات باشد، قطعاً تربیت او باید با در نظر گرفتن همان فطریات صورت گیرد. اگر اصل لغت «تربیت» هم - آگاهانه یا غیر آگاهانه - به کار برده می شود، بر همین اساس است؛ چون «تربیت» یعنی رشد دادن و پرورش دادن و این مبنی بر قبول کردن یک سلسله استعدادها - و به تعبیر امروز یک سلسله ویژگیها - در انسان است (همان: 453). شهید مطهری به همین دلیل، بال دیگر سعادت را در راستای دین و ایمان - علم آموزی میدانند.

بین ایمان دینی و تربیت دینی هیچ گونه گسستی وجود ندارد. یک شخص زمانی می تواند ایمان دینی لازم را برای زندگی فردی و اجتماعی خود داشته باشد، که تربیت دینی لازم را در این زمینه ببیند. به همین منظور است که یکی از مهمترین عوامل تعمیق باورهای دینی در جامعه، همسو کردن تعلیم و تربیت با مفاهیم دینی یا همان مفاهیم فطری انسان است؛ به این دلیل که «ایمان در روشنائی علم از خرافات دور می ماند. با دور افتادن علم از ایمان، ایمان به جمود و تعصب کور و با شدت به دور خود چرخیدن و راه به جایی نبردن تبدیل می شود» (همان، ج 2، 37)

سوال دیگر آن است که مسیر این نوع تربیت باید چگونه باشد؟ چنین برداشت می شود که در دیدگاه شهید مطهری، این نوع تربیت که باید به ایمان افزایی منجر شود شرایط خود را دارد. اولین شرط مهم این نوع تربیت، لزوم رعایت تدریجی ایمان افزایی است. به بیان او، انسان در مسیر ایمان باید سلامت قلب داشته باشد تا بتواند ایمان حقیقی را درک کند؛ ابتدای این مسیر نیز با تسلیم در مقابل فرامین خداوند - به عنوان سرمنشأ هستی - محقق می شود. بالطبع، این تسلیم باید تسلیم قلبی باشد و انسان برای اینکه به این مرحله از تسلیم برسد، باید دو مرحله دیگر قبلی تسلیم (تسلیم عقل و تسلیم تن) را پشت سر گذاشته باشد. این هم نیز با گذشت زمان حاصل خواهد شد و به یکباره انسان نمی تواند به مرحله ایمان قلبی برسد (همان، ج 1، 290). فقط دانستن حقیقت و شناخت خداوند بی آن که تسلیم فرامین و دستورات او شویم، راه سعادت را به انسان نشان نمی دهد (همان، ج 26، 495).

نکته دیگر در تحقق این امر، نگاه همه جانبه به مقوله ایمان و نداشتن نگاه تک بعدی است. گفتیم که شهید مطهری علم را در کنار ایمان بسیار سودمند می داند و ایمان بدون علم را بسیار خطرناک می شمارد؛ زیرا فقدان علم، زمینه ورود خرافات را به ایمان فراهم

می‌کند و مسیر سعادت انسان از این طریق بسیار دشوار خواهد بود. از طرفی او در برداشت های قرآنی خود، ایمان و عمل را توأمان می‌داند. با توجه به آیات قرآنی که ایمان را در گرو عمل صالح میدانند، می‌توان گفت که سه ضلع مثلث «ایمان، علم و عمل صالح» از دیدگاه او، مراتب تسلیم حقیقی را محقق می‌سازد و به همین دلیل، در مسیر ایمان افزایی فرد و جامعه، هم زمان باید نگاه ویژه ای به این سه مقوله داشت.

علاوه بر دو عامل فوق، به سه عامل دیگر نیز میتوان در جهت هدف مذکور توجه کرد. به تعبیر شهید مطهری، اجرا نکردن این سه مقوله باعث عقب افتادگی دنیای مسیحیت در قرون وسطی شد و دین اسلام با احیای این امور منجی مسیحیان نیز گردید. اولین موضوع در این موارد، شخصیت دادن به ارزش انسانی است؛ چنان که کلیسا با سلب شخصیت از انسان - بدان گونه که اسلام گفته است - باعث شد که جهان مسیحیت مدت های طولانی در تاریکی به سر برد؛ ولی اسلام و به خصوص قرآن، با احترام ویژه ای که برای انسان و شخصیت او قائل است، مسیر ایمان افزایی وی را هموار ساخت. قرآن کریم در آیاتی همچون « وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَا هُمْ فِي الْبَرِّْ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» (1) (اسراء: 70) و « وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (2) (بقره: 186) به این امر اشاره دارد.

دومین موضوع از این موارد، نقش برجسته «عقل» و «تفکر» در تبیین مفاهیم اسلامی در راستای ایمان افزایی یک فرد و جامعه است. کلیسا با این ادعا که «امور دینی را نمی‌توان با عقل سنجید»، هرگونه تفکر و تعقل را تخطئه می‌کرد؛ به همین هم دلیل، مسیر علم آموزی و پیشرفت علم را - که همزاد ایمان و عمل است - مسدود نمود و با این کار، باعث عقب افتادگی ایمانی جامعه مسیحیت نیز شد. برخلاف جهان مسیحیت در قرون وسطی، دین اسلام بیشترین دعوت به تفکر و تعقل را دارد؛ تا از این مسیر، انسان مفاهیم دینی و ایمانی را بشناسد و مسیر رشد و تعالی را طی کند. به همین دلیل، ایجاد

ص: 112

-
- 1- ما آدمی زادگان را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا، (بر مرکب های راهوار) حمل کردیم و از انواع روزی های پاکیزه به آنان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده ایم، برتری بخشیدیم
 - 2- و هنگامی که بندگان من از تو درباره من سوال کنند، (بگو: من نزدیکم. دعای دعاکننده را به هنگامی که مرا می‌خواند، پاسخ می‌گویم. پس باید دعوت مرا بپذیرند و به من ایمان بیاورند؛ تا راه یابند (و به مقصد برسند)

شرایط مناسب جهت بررسی علمی مفاهیم دینی، یکی از راهکارهایی است که میتوان در جهت تعمیق ایمان و باورهای دینی در جامعه به آن اهتمام ویژه داشت.

آخرین موضوعی که در رابطه با این مطلب می توان بیان داشت آن است که ارزش نهادن به اعمال دینی و انسانی باید مورد توجه قرار گیرد. مسئله آنچه تاکنون بیان شد این است که ایمان به همراه علم و عمل، می تواند زمینه ساز سعادت بشری باشد و در یک جامعه باید زمینه های انجام اعمال دینی فراهم گردد؛ تا افراد بتوانند هرچه بهتر اعمال دینی خود را انجام دهند. به عنوان مثال، دین اسلام همواره تلاش در جهت کسب روزی حلال را هم راستا با جهاد در راه خدا میداند؛ به همین دلیل، وظیفه جامعه اسلامی آن است که زمینه های کسب روزی حلال را برای افراد جامعه فراهم کند تا بدین وسیله فساد و فحشا از جامعه رخت بریندد.

6- موانع تعمیق باورهای دینی در جامعه

اشاره

یکی از مواردی که از فطری بودن ایمان منتج می شود، این است که اگر انسان در مسیر زندگی خود به موانعی برخورد نکند، مسیر ایمان افزایشی او هموار خواهد بود و این مسیر را به خوبی می پیماید و به مراتب ایمان دست خواهد یافت. ولی آنچه باعث شده است انسان این مسیر را درست طی نکند و بعضا ایمان گریزی داشته باشد، موانع موجود در این راه است. به همین دلیل، شهید مطهری بیشتر از آن که به عوامل تعمیق ایمان و باورهای دینی اشاره داشته باشد، به موانع آن پرداخته و سعی در تبیین آنها داشته است؛ تا انسان و جامعه با آگاهی از این موانع، بتوانند مسیر تعالی و رشد خود را بیمایند. از مجموع بیانات و کتابهای شهید مطهری، چند عامل مهم از موانع تعمیق ایمان به شرح زیر تبیین می شود

6-1- علم زدگی

اولین عاملی که باعث می شود انسانها خود را از دین بی نیاز بدانند، «علم» است. همان طور که بیان شد، علم و ایمان دو مقوله اند که هر کدام بدون وجود دیگری، انسان را به سعادت نمی رسانند. با توجه به شرایط تحقق ایمان در جامعه دینی، توجه توأمان به علم، دین و عمل است که باعث میشود ایمان در انسان و جامعه نهادینه شود و توجه بیشتر به هر یک از این سه مقوله بدون توجه به دو مورد دیگر، باعث آفت خواهد بود و عملاً انسان را از مسیر خود منحرف خواهد کرد.

شهید مطهری در مبحث «سیانتیسم» (اصالت علم) در این باره می نویسد: «خطای بشر به دست فرانسویس بیکن و بعد اتباع او انجام شد؛ آن روزی که گفتند: علم همه چیز بشر است (سیانتیسم یا اصالت علم)؛ حل تمام مشکلات را از علم باید بخواهیم. مگر بشر چند تا دشمن دارد؟ جهل است، بیماری است، فقر است، دلهره و اضطراب است، ظلم است، از است و... مادر تمام بدبختی های بشر جهل و نادانی است. به بشر علم و دانش و آگاهی بده، ام الامراض را از بین برده ای. جهالت که رفت، تمام اینها از بین رفته است. یکدفعه چنین مسیری برای بشر به وجود آمده (مطهری، 1377، ج 22، 462).

اینکه علم بیشتر جهل انسان را از بین برده، حرف کاملاً درستی است و اینکه توانسته است بسیاری از آلام بشری را تسکین دهد، کاملاً مورد تصدیق است و توانایی علم در پاسخگویی به معضلات و مشکلات جامعه بشری در خور توجه است؛ ولی مشکل اساسی این است که علم مخلوق دست بشر است و اگر بدون پشتوانه ایمان باشد، نه تنها سودمند نخواهد بود، بلکه بسیار مهلک و خطرناک است؛ به خصوص آنکه علم در مواردی همچون کاهش ظلم نه تنها تأثیرگذار نبوده، بلکه به آن دامن زده است. شهید مطهری در رابطه با مضرات علم و سودمندی آن قیاسهایی انجام میدهد و بیان می دارد که مضرات علم برای بشر و جامعه انسانی توسط افراد جاه طلب و مستکبر، کمتر از سودمندی آن نبوده است. او در این قیاس، به موارد مهمی همچون ساخت بمب اتم و استفاده از آن در کشتار مردم اشاره دارد.

شهید مطهری در زمینه ایمان به عکس عمل می کند و چنین توضیح می دهد که ایمان هم یاری کننده مظلوم است و هم ظالم. ایمان به مظلوم کمک می کند تا در مقابل تعدی و ظلم ظالم ایستادگی و حتی در این مسیر جان خود را هم فدا کند؛ زیرا در آیین ایمانی، تن دادن به ظلم و بردگی اصلاً قابل قبول نیست و دفاع در برابر ظالم، امری مقدس است. از طرفی، ایمان باعث می شود، افرادی که توانایی ظلم کردن دارند، به دلیل این که در آیین ایمانی خود آن را قبیح و مردود می دانند، دست به این عمل نزنند و به دیگران هم ظلم نکنند (مطهری، 1395، 64).

6-2- فلسفه های انسانی و مکتب های اجتماعی

دومین عامل عمق نیافتن ایمان و باورهای دینی در انسان و جوامع انسانی، فلسفه های انسانی است. به بیان شهید مطهری، فلسفه های انسانی همچون «حقوق بشر» و مکتب های خودساخته بشری همچون مارکسیسم عامل مهمی در مواجهه با ایمان افزایشی

این فلسفه‌ها را از دو منظر می‌توان نقد کرد: اول آن که همه مخلوق بشر است و با توجه به علم ناقص و رویه تکامل بشر برنامه ریزی شده و این خود آفت بزرگی است؛ شاهد آن که موارد فراوانی زمانی مورد تأیید علم بوده و زمانی دیگر با دستاوردهایی نو منسوخ شده است. به همین دلیل، این برنامه‌ها و فلسفه‌ها نمی‌توانند پایه‌های محکمی برای برنامه ریزی زندگی دنیوی و اخروی انسان باشد. دوم آن که این فلسفه‌ها و مکاتب، هنوز نتوانسته تمامی ظرفیت‌ها و خواسته‌های انسان را شناسایی کند و برای تمامی آنها برنامه داشته باشد. همین امر باعث شده است این مکاتب، بسیار زود منقضی شود. به همین دلیل همواره تأکید می‌شود که در کنار علم باید ایمان نیز مد نظر قرار گیرد؛ زیرا منشأ ایمان متصل به وحی و دستورات آن همه از جانب خداوند متعال است؛ همو که خالق کل عالم هستی است به نیازهای انسان و جامعه و احاطه کامل دارد. به همین دلیل، هرچه علم بشر بیشتر رشد می‌کند، مفهوم این دستورات و مراحل زندگی برای انسان روشن تر میشود

6-3- روشنفکران دینی

اشاره

از نظر شهید مطهری، سومین دلیل عمق نیافتن ایمان و باورهای دینی در یک جامعه، روشنفکران دینی هستند و اولین موضوع چالش برانگیز در این زمینه، نبود تعریف دقیقی از این واژه و به تبع آن تطبیق نادرست آن بر افراد است. شهید مطهری در تعبیر از روشنفکری و تعیین نقش روشنفکران در جامعه می‌نویسد: «در اجتماعات استعمارزده و عقب مانده، عادت روشنفکران هستند که می‌خواهند یا می‌کوشند که این شعور و وجدان جمعی را در مردم وطن خود بیدار کنند. از آنجا که زبان و سنن و فرهنگ ملی در ذهن این روشنفکران مرادف است با واقعیت فعلی ملت که آمیخته‌ای است از گرفتاری‌ها و بلبختی‌ها و عقب ماندگی‌ها و محرومیت‌ها، روشنفکر از تبلیغ روی این سنت سرباز می‌زند و به سوی الگوهای دنیای پیشرفته و حاکم رو می‌آورد و می‌کوشد آن الگوها را برای ملت خود سرمشق تشکیل و تکوین شعور ملی قرار دهد» (همان، ج 34، 14)

شهید مطهری این تعریف از «روشنفکر» را قبول دارد؛ ولی در آنجا که بحث روشنفکر دینی به میان می‌آید، این واژه را بر نمی‌تابد و این گونه موضع می‌گیرد: «روشنفکر دینی به چه معناست؟ آیا منظور فیلسوف دینی است؟ منظور عالم دینی است؟ هر شخصی که قرار باشد به عنوان روشنفکر دینی تلقی گردد، باید ابتدا به مقوله دین و احکام دین

تسلط کامل و جامع داشته باشد؛ تا از این طریق بتواند مسائل جامعه را با احکام اسلامی تبیین کند و این امر مستلزم آن است که دورانی از عمر خود را صرف تحصیل و تحقیق در این زمینه کرده باشد. ولی آنچه که امروزه در جامعه به عنوان روشنفکر دینی از آنها صحبت به میان می رود، دارای این خصیصه نیستند و همین امر باعث میشود که درباره مفاهیم و مسائلی که نظر می دهند، بیشتر برگرفته از اندیشه های تحصیلی خود و جوامع مدرن، با آگاهی های اندکی که از مفاهیم دینی دارند باشند و همین موضوع باعث میشود که دستورالعمل ها و راهکارهایی که ارائه می کنند، انطباق کامل با مفاهیم دینی نداشته باشد؛ ولی چون همسویی با علوم روز و مسائل روز دارد، مورد پذیرش جامعه قرار می گیرد و همین امر باعث می شود مردم و جامعه از ایمان مذهبی اصلی دور بمانند. باورهای دینی حتی اگر مورد شناخت افراد و جامعه و پذیرش آنها قرار بگیرد، ولی منتج به عمل صالح نشود، هیچگاه آن فرد و جامعه سعادت مند نخواهد بود. او در این زمینه، مثال «شیطان» را بیان می کند. شیطان شناخت کاملی از خداوند و احکام او داشت، ولی حاضر به اطاعت از او نشد و به همین دلیل رانده شد. شهید مطهری از این مثال چنین نتیجه می گیرد که شناخت و ایمان به تنهایی، نه تنها باعث سعادت انسان و جامعه نمی شود، بلکه می تواند زمینه های سقوط و انحطاط ایشان را فراهم آورد؛ ولی اگر همراه با ایمان و آموزه های دینی، عمل به آن نیز مورد توجه قرار گیرد، سعادت فرد و جامعه حتمی خواهد بود. او به همین دلیل، در کنار عوامل عمق نیافتن ایمان در فرد و جامعه، چهار علت مهم را در خصوص گریز انسان از عمل بیان می کند، که در کنار موارد فوق می توان از آنها نام برد (همان، 80).

6-3-1-ارجاء

ارجاء» یک بحث کلامی است و در قرن دوم هجری، در مقابل تفکر افراطی خوارج که تارک عمل را هم کافر میدانستند، پدید آمد. این عقیده پس از این زمان هم گسترش یافت و پیروانی نیز به دست آورد، که به نام «مرجنه» شناخته میشوند. این گروه در مقابل افراط خوارج، راه تقریط در پیش گرفته، معتقد شدند که ایمان فقط مربوط به دل است؛ ترک اعمال موجب گناه نیست و اعمال هیچ تأثیری در ایمان افراد ندارد شهرستانی، 1404، ج 1، 162؛ مجلسی، 1404، ج 65، 297؛ همان، ج 27، 70). حکمرانان دنیاپرست و مردم شهوت ران بسیار از این مکتب فکری حمایت و آن را ترویج کردند؛ تا آنجا که گسترش این عقیده موجب شد دینی بودن یک جامعه، تنها در حد یک ادعای زبانی

باقی بماند. دلیل حمایت شماری از خلفای اسلامی از این طرز فکر آن بود که با ارائه چنین تفسیری از دین، می توانستند همه نوع ظلم و ستمی را مرتکب شوند و همچنان هم به عنوان «خلیفه» اسلام از حمایت علما و مسلمانان برخوردار باشند (مطهری، 1395: 83). اولین حرکت منسجم گریز از عمل در جهان اسلام، همین تفکر تفریطی بود. امروزه در جوامع اسلامی کمتر چنین تفکراتی به چشم می خورد

6-3-2-جبرگرایی

جبرگرایی نیز از اندیشه هایی است که در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری پدید آمد و بسیار مورد حمایت حکام بنی امیه قرار گرفت. بنابر این اندیشه، هر اتفاقی که در این جهان رقم می خورد، خواست و مشیت الهی است و در مقابل این خواست و مشیت، انسان به جز تسلیم و رضا نباید کاری انجام دهد (سبحانی، 1428، 209). در این اندیشه، انسان تسلیم قضا و قدر الهی است و از خود هیچ گونه اختیاری ندارد. هر چند این اندیشه چندان دوام نیاورد و به تدریج با اندیشه های دیگر منسوخ شد، صدمات جبران ناپذیری را متوجه جهان اسلام کرد (مطهری، 1395، 83).

ارجاء و جبرگرایی، بیشتر در میان اهل تسنن و در دوران تاریخی دور رواج داشت و امروزه در جوامع اسلامی کمتر دیده می شود؛ ولی در میان جوامع شیعه نیز اندیشه هایی با سابقه ای بعضاً طولانی وجود دارد، که همچنان نیز گریبان شیعه را گرفته و مانعی بزرگی در راستای عمل به احکام و مفاهیم اسلامی است. در ادامه به برخی از آنها اشاره می شود:

6-3-3-تقیه

«تقیه» در اصطلاح، به معنای پنهان داشتن عقیده و اعتقادات معنا شده است ابن منظور، بی تا، ذیل ریشه و قی). این اندیشه در تاریخ اسلام، به خصوص در قرن دوم هجری و با رواج اندیشه های کلامی پدید آمد. در این دوران، حکومت جور عباسی شیعیان را به شدت سرکوب می کرد و بنا به دستور برخی از آیات قرآن،⁽¹⁾ امامان شیعه با در پیش گرفتن تقیه، سعی کردند جامعه شیعه را هدایت کنند.

این دستور خداوند که در موارد خاصی باید اجرا شود، بعضاً باعث شد تا افرادی با تمسک به آن، خود را در مورد موضوعات شخصی و اجتماعی بی توجه نشان دهند و حتی از بسیاری از فرامین الهی - به خصوص امر به معروف و نهی از منکر - غفلت شود (مطهری، 162-161، 1395)

ص: 117

1- از جمله آل عمران: 28، سوره نحل: 106 و غافر: 28.

در میان احادیث شیعه، بر محبت اهل بیت علیه السلام و به خصوص محبت حضرت علی علیه السلام تأکید زیادی شده است؛ به گونه ای که برخی دانشمندان، اعمال دینی را بدون اعتقاد به امامت ایشان و حب اهل بیت علیه السلام فاقد ارزش می دانند. از همین منظر، در طول تاریخ، بسیاری از شیعیان به حب اهل بیت علیه السلام را بسیار توجه کردند، تا آنجا که اساس ارزش اعمال انسان را بدان منتسب نمودند. پیرامون این ارزش نیز بعضاً انحرافات پدید آمده است؛ از جمله اینکه برخی معتقد شدند، حب اهل بیت علیه السلام و به ویژه حضرت علی علیه السلام به تنهایی زمینه سعادت انسان را فراهم می کند و اعمال انسان را تحت الشعاع قرار می دهد. چنین برداشتی از محبت اولیاء الله، خود زمینه ساز گریز از اعمال دینی را فراهم می آورد و یکی دیگر از موانع تعمیق ایمان و باورهای دینی در جامعه می شود (همان).

نتیجه گیری

در قرون جدید و همگام با پیشرفت علوم، نگاه های جدیدی به مقوله دین و باورهای دینی در جهان ایجاد شد و اندیشمندان مختلفی سعی کردند با استفاده از تجارب بشری و همچنین دستاوردهای علمی، دین و باورهای دینی را تبیین نمایند. جوامع مختلف به همین دلیل، دچار آسیب های گوناگونی گردید؛ به گونه ای که امروزه تشکیل جامعه ای تمام دینی تقریباً غیرممکن است. در این میان، اندیشمندانی بوده اند که با مطالعه آثار موجود در این زمینه و با استفاده از مبانی و حیاتی، سعی در تبیین چگونگی دستیابی به این مهم داشته اند. در ایران معاصر نیز، رویکردهای مختلفی به دین و باورهای دینی وجود داشته است. از بین این رویکردها، شاید بتوان رویکرد شهید مطهری را یگانه دانست؛ زیرا او علاوه بر توجه به بیان مفاهیم دینی - قرآنی، درصدد پاسخ به شبهات دیگر نظریه پردازان نیز برآمد. حاصل این پژوهش بیان می کند که اول، باورهای دینی نیاز به آموزش دارد و شرایط آموزش نیز بر پایه همین آموزه ها مشخص می شود. همچنین، در کنار آموزش این مفاهیم - که بر اساس فطرت بشری برای انسان بیان میشود. باید موانع موجود همچون علم زدگی، توجه افراطی به مقوله هایی همچون تقیه و محبت به جامعه دینی مطلوب دست یافت.

: قرآن کریم

• نهج البلاغه

• آوتویت، ویلیام وتام باتامور (1392)، فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم، ترجمه حسن چاوشیان تهران: نشر نی، چاپ اول.

: ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر - دار صادر

• الیاده، میرچا (1365)، دین پژوهی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

• برونوفسکی، جیکوب و بروس مازلیش (1378)، سیر اندیشه در غرب از لئوناردوناگل، ترجمه کاظم فیروزمند، تبریز: نشر اختر

• دورکیم، امیل (1383)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.

: سبحانی، جعفر (1428)، محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام

• سگال، رابرت (1391)، راهنمای دین پژوهی آشنایی با رویکرد در مطالعه ادیان، ترجمه و توضیح محسن زندی و محمد حقانی فضل، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

: شجاعی زند، علی رضا (1388)، جامعه شناسی دینی، تهران: نشر نی.

. شهرستانی، عبدالکریم (1404)، الملل والنحل، لبنان: دار المعرفة

• طباطبایی، سیدمحمدحسین (1367)، تفسیر المیزان، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی

و فنایی، ابوالقاسم (1375)، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، قم: انتشارات اشراق

• کوزر، لوئیس (1392)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی

• مجلسی، محمدباقر (1404)، بحار الأنوار، لبنان: مؤسسة الوفاء.

: محمدی، مجید (1374)، دین شناسی معاصر، تهران: قطره.

: محمدرضائی، محمد (1382)، «نگاهی به دین پژوهی»، قبسات، دوره هشتم، شماره 39، بهار 1382.

• مشکور، محمدجواد (1350)، اخبار سلاجقه روم (به انضمام مختصر سلجوقنامه ابن بیبی)، تهران: کتابفروشی

تهران.

• مطهری، مرتضی (1395)، گریز از ایمان گریز از عمل، قم: صدرا

----- (1377)، مجموعه آثار شهید مطهری، قم: صدرا

مک کواری، جان (1375)، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

• مهرنیا، حسن (1392)، «تبیین، بررسی و نقد اندیشه دینی کانت، دوفصلنامه علمی - تخصصی تحول در علوم انسانی، دوره 1، شماره 1، پاییز وزمستان

1392

• همیلتون، ملکم (1392)، جامعه شناسی دینی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.

ص: 119

آرمان شهر مطلوب زندگی، همواره از آمال و آرزوهای همه ی مکاتب در تمدن های بشری بوده است، که اگرچه نه به شکل کامل، ولی در حد مقدمات، در طراحی، ساخت و شکل گیری شهرهای تحت سیطره ی جهان بینی و ایدئولوژی های گوناگون، از گذشته تا حال نمود پیدا کرده است. بی تردید ظرف تمدنی شهرها، تا حد زیادی بر مظهر سبک زندگی شهروندی اثرگذار خواهد بود و حرکت به سمت هدف غایی جهان بینی حاکم بر کالبد شهر را، در ضمیر ناخودآگاه با «گام دوم انقلاب» نیز، تلاش در خلق شهر اسلامی ایرانی با کشف و بازآفرینی ارزش های کالبدی- فضایی با بهره گیری از ظرفیت های روزآمد در برنامه ریزی شهری ضروری می باشد. پژوهش حاضر طی هفت گام، الگویی قابل پیاده سازی از شهر مطلوب اسلامی در عصر حاضر تحت عنوان «مدل اجرایی شهر طیب»، را ارائه می دهد. این مطالعه از نظر هدف، کاربردی با رویکرد بنیادی و از نظر ماهیت و روش کار توصیفی- تحلیلی می باشد و در آن به دوروش اسنادی و پیمایشی، اطلاعات مورد نیاز جمع آوری و پس از گزینش «شهر طیب» بعنوان مفهوم جامعی از شهر اسلامی، بیش از 2000 شاخص از منابع معتبر اسلامی و نظریات اندیشمندان برجسته استخراج و با بررسیهای تکمیلی و مشورت با خبرگان، با بکارگیری مرحله اول روش دلفی، با سه گردش پرسشنامه در بین 40 نفر از خبرگان که به روش گلوله برفی گزینش شده اند، 43 شاخص کلان تعریف و انتخاب گردید و در مرحله نهایی اهمیت و اولویت این کلان شاخص ها در مدل اجرایی با طراحی پرسشنامه روش دلفی، مرحله دوم در قالب طیف لیکرات پنج گزینه ای، با دو دور گردش اطلاعات صورت پذیرفت، که نرخ بازگشت 82 درصدی پرسشنامه ها در مجموع بیانگر نقطه قوت نتایج است.

کلمات کلیدی: شهر اسلامی، گام دوم انقلاب، تمدن نوین اسلامی، معماری و شهرسازی ایرانی.

امت اسلامی، با همه ی ابعاد خود در قالب ملتها و کشورها، در تلاش است، به جایگاه تمدنی مطلوب قرآن دست یابد. شاخصه ی اصلی وعمومی این تمدن، بهره مندی انسان ها از همه ی ظرفیت های مادی و معنوی است، که خداوند برای تأمین سعادت و تعالی آنان، در عالم طبیعت و در وجود خود آنان تعبیه کرده است. آرایش ظاهری این تمدن را در حکومت مردمی، در قوانین برگرفته از قرآن، در اجتهاد و پاسخگویی به نیازهای نوبهنوی بشر، در پرهیز از تجر و ارتجاع و نیز بدعت و التقاط، در ایجاد رفاه و ثروت عمومی، در استقرار عدالت، در خلاص شدن از اقتصاد مبتنی بر ویژه خواری و ربا و تکاثر، در گسترش اخلاق انسانی، در دفاع از مظلومان عالم، و در تلاش و کار و ابتکار، میتوان مشاهده کرد. نگاه اجتهادی و عالمانه به عرصه های گوناگون، از علوم انسانی تا نظام تعلیم و تربیت رسمی و از اقتصاد و بانکداری تا تولید فنی و فناوری، و از رسانه های مدرن تا هنر و سینما، و تا روابط بین الملل و غیره و غیره، همه از لوازم این تمدن سازی است آیه الله خامنه ای (مدظله)، 1392/02/09).

نظام های اجتماعی و سیاسی، صرف نظر از نوع و ماهیت خود، همواره مبتنی بر دیدگاه های فلسفی، اخلاقی و هنجاری پیچیده ای می باشند، بگونه ای که میتوان مدعی شد، بدون وجود يك نظام فکری و نظری، اصولاً- نظامهای اجتماعی امکان تحقق عینی نخواهند یافت و در صورت تحقق، تداوم آنها غیرممکن می نماید. به طور کلی اصول، شاخص ها و قوانین حاکم بر هر جامعه ای، برگرفته از جهان بینی و ایدئولوژی حاکم بر آن جامعه است. نظام سیاسی و اجتماعی در یک جامعه ی اسلامی نیز، مبتنی بر همین موضوع می باشد و تحقق و تداوم آن، منوط به پشتوانه ی نظری و فلسفی لازم است.

اما بستر فیزیکی، تحقق مدنیت شهر است و بدین لحاظ در همه ی رویکردهای تمدن بشری تلاش شده است، با تعریف و بستر سازی ایجاد شهری آرمانی، مبتنی بر اندیشه و چارچوب نگرش آن به جهان، خاصه انسان و سعادت و فرجام آن، زمینه ی شکل گیری کامل تمدن فراهم گردد، که تمدن اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نمی باشد.

در این بین شهر اسلامی انگارهای است که پرسش های بیشماری در باب چیستی، ماهیت و ویژگیهای آن وجود دارد و نظام های علمی و فکری گوناگون، از زوایای مختلف، بدان پرداخته و تلاش در تبیین و تشریح آن داشته اند. با این حال، مروری بر ادبیات این

موضوع، نشانگر حجم بالایی از سوء تعبیرها و آشفتگی‌ها درباره‌ی این انگاره و مفاهیم، موضوعات و اهداف مرتبط با آن است. حتی برخی از مستشرقین در نگاهی ساده انگارانه به عمد و یا سهو آن را صرفاً شهری که مسلمانان ساخته‌اند و یا شهری که مسلمانان در آن زندگی کنند معرفی کرده‌اند و یا در کل منکر وجود خصوصیات مشخص و ویژه برای آن شده و آن را اقتباسی از سایر مکاتب دانسته‌اند. این مهم، بزرگترین چالش در ظهور آرمان شهر اسلامی در مسیر دستیابی به تمدن نوین اسلامی در عصر حاضر خواهد بود.

بی تردید مؤلفه‌ها و ویژگیهای شهر اسلامی، بعنوان ظرف تمدنی نظام سیاسی و اجتماعی اسلام را باید در متون دینی بویژه قرآن کریم و سیره‌ی نظری و عملی پیامبر بزرگ صلی الله علیه و اله و ائمه معصومین علیهم السلام، جستجو و بازشناسی نمود. به همین خاطر، چنین می‌توان نتیجه گرفت، شهر یا جامعه‌ی اسلامی معطوف به اصول، مبانی و نوعی نگرش خاص به جهان هستی، انسان، آخرت و خداوند است. این مبانی و اصول به طور کل، ویژگیها و خصلتهای شهر اسلامی را توضیح می‌دهد، و اگرچه بسیاری از تعابیر و رویکردهای مطرح امروز در برنامه ریزی شهری جهان نیز نه تنها در تعارض ظاهری با ارزش‌ها و دستورات عملی‌های اسلامی نیست، بلکه به نوعی تقویت آن نیز به نظر می‌رسد. و این چنین است که توجه به مبانی نظری و روح حاکم بر مکاتب و نظریات اجتماعی و شهرسازی، از اهمیت خاصی برخوردار است. تا جایی که حتی در خصوص عملکرد فردی نیز از حضرت رسول صل الله علیه و اله بی‌نقل شده است، که «إنما الأعمال بالنیات». از این رو در صورت تمایل به بهره‌گیری و بومی‌سازی سایر دستاوردها و تجربیات موفق جهانی در مقام اجرا، قبل از هر چیز باید به تعریف و تقید به شاخص‌ها و اصول برگرفته از دستورات فرا مکان و فرا زمان مکتب نورانی اسلام همت گمارد. شهر مبتنی بر نظم اجتماعی که متکی به چنین نگرش و اصولی باشد و روابط افراد و نظام اجتماعی آن بر مبنای این اصول و شاخص‌ها شکل پذیرفته باشد، شهری اسلامی است و شهری که نظم و روابط اجتماعی آن مبتنی بر این اصول و شاخص‌ها نباشد، در هر حال شهری اسلامی نخواهد بود. به طور طبیعی ظرف کالبدی، معماری و شهرسازی شهر نیز متأثر از همین موضوع بوده و باید تقویت‌کننده و تذکر دهنده به جهان بینی اسلامی و فاقد عناصر مخل و مانع تحقق ایدئولوژی و اهداف آرمانی شهر اسلامی باشد. بر اساس متون دینی، فرهنگی اجتماعی و ادبیات سیاسی اسلام، شهرهای اسلامی و بناهای آن نباید به بناهای شهر غیر اسلامی شباهت داشته باشد و باید برای خود الگو و نمایی الهام گرفته از معارف توحیدی و متناسب با

عقاید اسلامی داشته باشد. در برخی روایات، تفاوت و تمایز با یهود و مسیحیت بسیار مورد تأکید قرار گرفته است (نوروزی و همکاران، 1400د، 59). بر این اساس، شهرهای اسلامی دارای روابط اجتماعی و انسانی قوی بوده و لذا باید دارای محلات قابل تمایز، خانواده محور، با هویت و ایجادکننده ی حس تعلق باشند و همچنین، بستر مناسب برای برقراری روابط انسانی و همسایگی را فراهم نمایند (نوروزی و همکاران، 1400ج، 11)

اما ایران کشوری است، که از دیرباز از فرهنگ و تمدنی کهن و ریشه دار برخوردار بوده است و لذا با ورود دین مبین اسلام به ایران، که با اقبال عمومی ایرانیان، با توجه به ماهیت الهی و عدالت محور آن روبرو گردید، بر غنای فرهنگی این تمدن گهربار بیش از پیش افزوده شد و فرهنگ اصیل ایرانی - اسلامی شکل گرفت و بر اعتلای تک تک جنبه های زندگی انسان ایرانی تأثیر بسزایی گذاشت. یکی از جنبه های مهمی که با تعامل دوسویه ی فرهنگ ایرانی - اسلامی بر غنای آن هر چه بیشتر افزوده گردید، تبلور عینی تمدن، یعنی همان معماری و شهرسازی است، که این نمود فرهنگی، بطور گسترده در آثار زیبای بجا مانده از گذشته و مکتبهای اصیل شهرسازی شکل گرفته بر این مبنای، به چشم می خورد.

طبق تعریف شورای عالی معماری و شهرسازی، شهر اسلامی - ایرانی به شهری اطلاق می شود که امکان تحقق تمدن» بوده و از نظر مفهومی، منبعث از اصول دین مبین اسلام است و در معنا، دارای ارزش های پایدار مبتنی بر بینش عرفانی ایرانی، و در مصداق مبتنی بر ویژگیهای بستر طبیعی، فرهنگی و تاریخی است. و در هریک از بازه های زمانی، متناسب با ویژگی ها و نیازمندیهای مراتب گوناگون معنوی و مادی جوامع انسانی و با استفاده بهینه از علوم، فنآوری و مهندسی شکل می گیرد. هدف از ایجاد این گونه شهرسازی، فراهم آوردن زمینه ی مناسب جهت تکامل و تعالی انسان ها، مطابق با آموزه های دین اسلام بوده و در این زمینه، توسعه ی روابط اجتماعی و نیز تولید مظاهر فرهنگ و تمدن، بویژه در آثار هویتمند هنری تجلی یافته است. نمونه های مصداقی آن را می توان پس از ظهور اسلام تا آغاز سال 1300 هجری خورشیدی، در حوزه ی فرهنگی ایران ملاحظه نمود شورای عالی شهرسازی و معماری ایران، 1391، 2). اما متأسفانه در گذر زمان و تحت تأثیر عوامل گوناگون، بویژه نفوذ فرهنگهای بیگانه، هویت کالبدی و به تبع آن، سایر وجوه ارزشی شهرهای اسلامی - ایرانی، در گام های توسعه و بازسازی رنگ باخته است. لذا ضروری است در مسیر تحقق اهداف گام دوم انقلاب، در شکل گیری تمدن نوین اسلامی ایرانی و

با توجه به تأثیر شگرف بستر کالبدی بر سایر ابعاد تمدنی، بر روی بازآفرینی شهر تمدن ساز اسلامی ایرانی و قرآنی متمرکز گردید.

1- پیشینه تفکر آرمان شهری در تمدن های بشری

قبل از پیدایش رنسانس فکری در غرب، اندیشمندان، به ترسیم شهری پرداخته بودند که به آن «مدینه فاضله» گفته میشود. از افلاطون یونانی در کتاب «جمهوریت»، کتاب «یوتوپیا» تاس مور، فیلسوف قرون پانزده و شانزده انگلیسی (1516م)، فرانسیس بیکن در کتاب «آتالانتیس»، کتاب «شهر آفتاب» کامپال هرینگتون در کتاب «اوستانیای»، آئین آکابه در کتاب «سفر به ایکاری» و مزلو روان شناس مشهور آمریکایی در آرمان شهر دور از دسترس «اپسایکیا»، تا عصر اوج درخشش تمدن اسلامی با کتب «سیاست مدینه» و «آراء أهل المدینة الفاضلة» فارابی ایرانی، همچنین نظریات اندیشمندانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی، ابن خلدون و... همگی تلاش نموده اند، به وصف آرمانی شهری مطلوب یا همان آرمان شهر برگزیده پردازند. این توصیف ها، همواره متأثر از شرایط و دیدگاه های ایدئولوژیک، مذهبی، فرهنگی، اجتماعی و حتی سیاسی عصر طرح موضوع بوده است و عدالت و برابری، حقیقت، خیر و شر، بروز خود درونی انسان، حکمرانی و حاکم شهر، رستگاری، عقل و اخلاق و تحقق بهشت دنیوی، از جمله مهمترین رویکردهای اندیشه آرمان شهری است. گاهی آرمان شهر در افسانه ها و اساطیر و افتخارات گذشته ی یک ملت، جستجو گردیده و گاه در قالب آفرینشی ایده آل در افق آینده، از جمله دستیابی به آینده موعود برای ضعفاء و محرومان جهان، با رویکردی الهی و مذهبی ترسیم شده است.

در ایران، اندیشه ی آرمان شهری در روزگاران گذشته، ابتدا به شکلی اساطیری آغاز گردید و در دوران اسلامی در عرصه های دین، حکمت و ادب جلوه گری نمود (اصیل، 1374، 19). شهر آرمانی یونانی، محصول تعقل فلسفی و آرمان شهر ایرانی، برگرفته از درکی رازآلود از جهان بوده است. با این حال، نگرش معنوی به شهرها، تأثیرات قابل توجهی بر کالبد شهرها، به ویژه شهرهای باستانی، گذاشته است. اردشیر خوره، نخستین شهر ساسانی، نمود کاملی از شهر مدور و برگرفته از تفکر کیهان مزدایی مدور میباشد (رضایی راد، 1378، 17). مشهورترین و نخستین شهر آرمانی در دوران اساطیری، شهر ورمکرد است که اشارات ملموسی در خصوص کالبد آن در اوستا صورت گرفته است. همچنین از دیگر از شهرهای

آرمانی دوران اساطیری، گنگ دژ است که علاوه بر منابع زرتشتی در شاهنامه فردوسی نیز به تصویر کشیده شده است (مطلبی و نادری، 1388، 134). اما در رویکرد آرمانشهر اسلامی، فارغ از نگاه‌های انتزاعی، تحقیق‌پذیری از جایگاه و اهمیت به سزایی برخوردار است، که به طور عمده در شهر آرمانی ایرانی نیز، با توجه به نمونه‌های ذکر شده، این هدف عالی مد نظر نظریه پردازان و مورد توجه ساختارهای حکومتی قرار داشته است.

بر اساس منابع اسلامی، شهر نهادی است که جانی دارد و کالبدی. کالبد و قالب شهر، ساختار فیزیکی آن است که از آن به «شهر عرفی» تعبیر می‌شود و جان و روح هر شهر ساختار فرافیزیکی آن است، که آن را «شهر شرعی» می‌نامند (محسنی اراکی، 1394).

در میان متفکران و اندیشمندان اسلامی، نخستین کسی که به تفصیل درباره‌ی «شهر عرفی» و انواع و مراتب آن سخن گفته، فیلسوف بزرگ مسلمان، فارابی (873-950م) است.

فارابی در کتاب «آراء اهل المدینة الفاضلة» ضمن تقسیم تجمعات بشری به تجمع کامل، که مقصود از آن شهر است و تجمع ناقص، که مقصود از آن نیم شهر است، تجمع کامل را به عظمی و وسطی و صغری تقسیم می‌کند. که مقصود او از عظمی، «جامعه بشری کلان» وسطی، «کشور» و مقصود از صغری «شهر» است. سپس «نیمشهر» یا تجمع ناقص را به دهستان «قریه» و «محلّه» و «منزل» تفکیک می‌نماید. وی سپس ملاک شهر بودن را در عناصر ذیل خلاصه می‌کند:

اجتماع جمع کثیر از مردم؛

تعاون آنان در راه تحقیق سعادت و کامیابی همگانی؛

رئسی کامل، که مجموعه‌ی مردم شهر را ریاست و فرمانروایی می‌کند؛

مردمی فرمانبردار و مطیع از رئیس و تلاش همگانی آنان در جهت تحقق اهداف و خواسته‌های او (فارابی، 1398، 77-71)

پس از فارابی، ابن خلدون، جامعه‌شناس مسلمان در قرن هشتم، در تعریف شهر، افزون بر عناصر پیشین که در سخن فارابی بیان گردید، سه عنصر بازار، ساختمان‌های بزرگ و نقشه‌ی شهری را به شهر عرفی می‌افزاید (ابن خلدون، 1391، 34).

شهر عرفی اسلامی شهری است، با حاکمیت قانون عدل توحیدی، رهبری الهی و عادل و مردمی با اطاعت از رهبری، و شهر شرعی یا شهر فرافیزیکی که جان شهر اسلامی است، در واقع هویت توحیدی و عادلانه جامعه‌ی شهری است (اراکی، 1394). با توجه به مطالبی که عنوان شد، شهر آرمانی اسلام، با صورتی مثالی و مفهومی ثابت می‌باشد، اما با

تحقق آن در عالم خارج و نزول در مرتبه‌ی محسوسات و عینیات، بسته به شرایط زمان، مکان و امکانات، در دسترس، اراده و خواست شهر و شهروندان، تجلیات متفاوتی در قالب کثرتی در وحدت خواهد داشت. بنابراین، هر شهری که «شهر اسلامی» نامیده می‌شود، به اندازه‌های اسلامی است، که بتواند آن مفهوم و آن صورت اصلی را به نمایش بگذارد و به عبارت بهتر، میزان اسلامی بودن یک شهر، با نزدیکی آن به «شهر آرمانی تحقق‌پذیر اسلامی» وابسته است (نوروزی و همکاران، 1400 الف 81).

نقی زاده، پس از سالها پژوهش در زمینه‌ی چپستی شهر اسلامی، که نتایج آن در کتب و مقالات متعدد وی ارائه شده است، نتیجه‌ی این مطالعات را در قالب نظریه‌ی فضای حیات طیبه ارائه می‌نماید. بر این اساس، عالی‌ترین تجلی و ظهور «شهر آرمانی اسلام» (یا شهر اصیل اسلامی) را «فضای حیات طیبه» می‌نامد؛ که در والاترین صورت آن، «انسان کامل» (و مؤمنین) بتوانند مطابق «ارتباطات» (قوانین، رفتارها و اخلاقیاتی) که از چشمه‌ی وحی اخذ و تدوین شده‌اند، به «شیوه‌ی مسلمانی» در فضا و محیطی متعادل، که بر اساس این ارتباطات» و «شیوه‌ی زیست» ساخته شده است، زندگی نمایند و با ایمان و عمل صالح خویش، در آن محیط و فضا به «حیات طیبه» برسند. به بیان دیگر، با فراهم بودن شرایط «حیات طیبه»، «شهر اسلامی» نیز به منصفه‌ی ظهور می‌رسد. (نوروزی و همکاران، 1400 الف، 59). بمانیان ارتباط میان معماری دوره‌ی اسلامی ایران و اصول دین اسلام را روشن می‌سازد و این دیدگاه به اهمیت نقش خدامحوری در معماری اسلامی ایران پرداخته و از این رهگذار، پس از بیان اهمیت اصل توحید در متون اسلامی، به تشریح انواع آن در معارف اسلامی و نقش محوری آن در شکل‌گیری شهر اسلامی پرداخته است (نوروزی و همکاران، 1400 الف، 10). عبدالحمید نقره‌کار، طی سالهای متمادی، در زمینه‌ی بررسی آراء و نظرات فلاسفه و حکمای غرب و شرق، پیرامون دو مقوله‌ی انسان‌شناسی در شاخه‌ی حکمت نظری و زیبایی‌شناسی در شاخه‌ی حکمت عملی فعالیت نموده است و در ارائه چارچوب فکری خود در شکل‌گیری شهر اسلامی، از رجوع به عقل، اجماع خبرگان، کلام معصوم و کلام الهی سخن به میان می‌آورد. او در استخراج نتایج اش در مورد معماری اسلامی، از حکمت متعالیه بسیار کمک گرفته است (نوروزی و همکاران، 1400 الف، 277-273). آیت‌الله محسن اراکی نیز از معدود مجتهدینی است که به روش اجتهاد استنباطی و با تشکیل جلسات مشترک با صاحب‌نظران حوزه و دانشگاه، تحت قالب فقه نظام، تاکنون به بیان بخشی از احکام مهم شکل‌گیری شهر اسلامی پرداخته است.

در جدول تصویر 1، خلاصه نظریات برجسته‌ی اندیشمندان منتخب و اجزاء، منابع و نتایج آن در زمینه‌های مختلف، مرتبط با بازآفرینی شهر اسلامی که در پژوهش حاضر نیز مورد بهره‌برداری قرار گرفته است، ارائه شده است.

فصل بندی بر پایه:	عنوان فصل	نام صاحب دیدگاه	منابع		نتیجه										
			جزای دیدگاه	دین اسلام	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر									
						حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر
فصل بندی بر پایه:	عنوان فصل	نام صاحب دیدگاه	نام دیدگاه	جزای دیدگاه	دین اسلام	حوزه تاثیر									
						حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر
فصل بندی بر پایه:	عنوان فصل	نام صاحب دیدگاه	نام دیدگاه	جزای دیدگاه	دین اسلام	حوزه تاثیر									
						حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر
فصل بندی بر پایه:	عنوان فصل	نام صاحب دیدگاه	نام دیدگاه	جزای دیدگاه	دین اسلام	حوزه تاثیر									
						حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر
فصل بندی بر پایه:	عنوان فصل	نام صاحب دیدگاه	نام دیدگاه	جزای دیدگاه	دین اسلام	حوزه تاثیر									
						حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر
فصل بندی بر پایه:	عنوان فصل	نام صاحب دیدگاه	نام دیدگاه	جزای دیدگاه	دین اسلام	حوزه تاثیر									
						حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر
فصل بندی بر پایه:	عنوان فصل	نام صاحب دیدگاه	نام دیدگاه	جزای دیدگاه	دین اسلام	حوزه تاثیر									
						حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر
فصل بندی بر پایه:	عنوان فصل	نام صاحب دیدگاه	نام دیدگاه	جزای دیدگاه	دین اسلام	حوزه تاثیر									
						حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر
فصل بندی بر پایه:	عنوان فصل	نام صاحب دیدگاه	نام دیدگاه	جزای دیدگاه	دین اسلام	حوزه تاثیر									
						حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر	حوزه تاثیر

تصویر 1- جدول بررسی خلاصه نظریات شاخص در حوزه شهر اسلامی (نوروزی و همکاران، 642، 1400)

2- هویت و ماهیت واقعی شهر اسلامی

در شکل گیری یک شهر، فرآیندها و فرم‌های فضایی - مکانی، به صورت مدار علی، عمل می‌کنند. فرآیندها، فرم‌ها را بوجود می‌آورند و سپس فرم‌ها در فرآیندها تأثیر می‌گذارند (شکوئی، 1377، ص 107). فرآیندهای شکل دهنده به شهرهای اسلامی و ویژگیهای مورفولوژیک آنها، دارای اهمیت بیشتری نسبت به شکل ظاهری این فرم‌ها و مدل‌ها می‌باشد، زیرا آگاهی از فرآیندهای مؤثر بر تشکیل یک فرم میتواند در کاربرد جنبه‌های مثبت آن، به منظور ساخت و برنامه‌ریزی مطلوب شهرهای معاصر، مؤثر واقع شود. به بیان دیگر کالبد شهر ظرف و شهروندان مظهر زندگی شهری هستند و فضای شهر متأثر

از اثر متقابل این دو بر یکدیگر است. نظام فکری شهروندان در جایگاه بهره بردار، ایده پردازی طراح، سرمایه گذار و یا سازنده، شهر را شکل می دهد و در مقابل این فضاها، مصنوع و طبیعی شهر است، که در مقام تذکر و تنبه سیر الی الله و خلیفه الهی انسان را به تصویر می کشد و یا در جایگاه تغافل، او را تشویق به سقوط و خلاصه شدن در دنیای مادی مینماید.

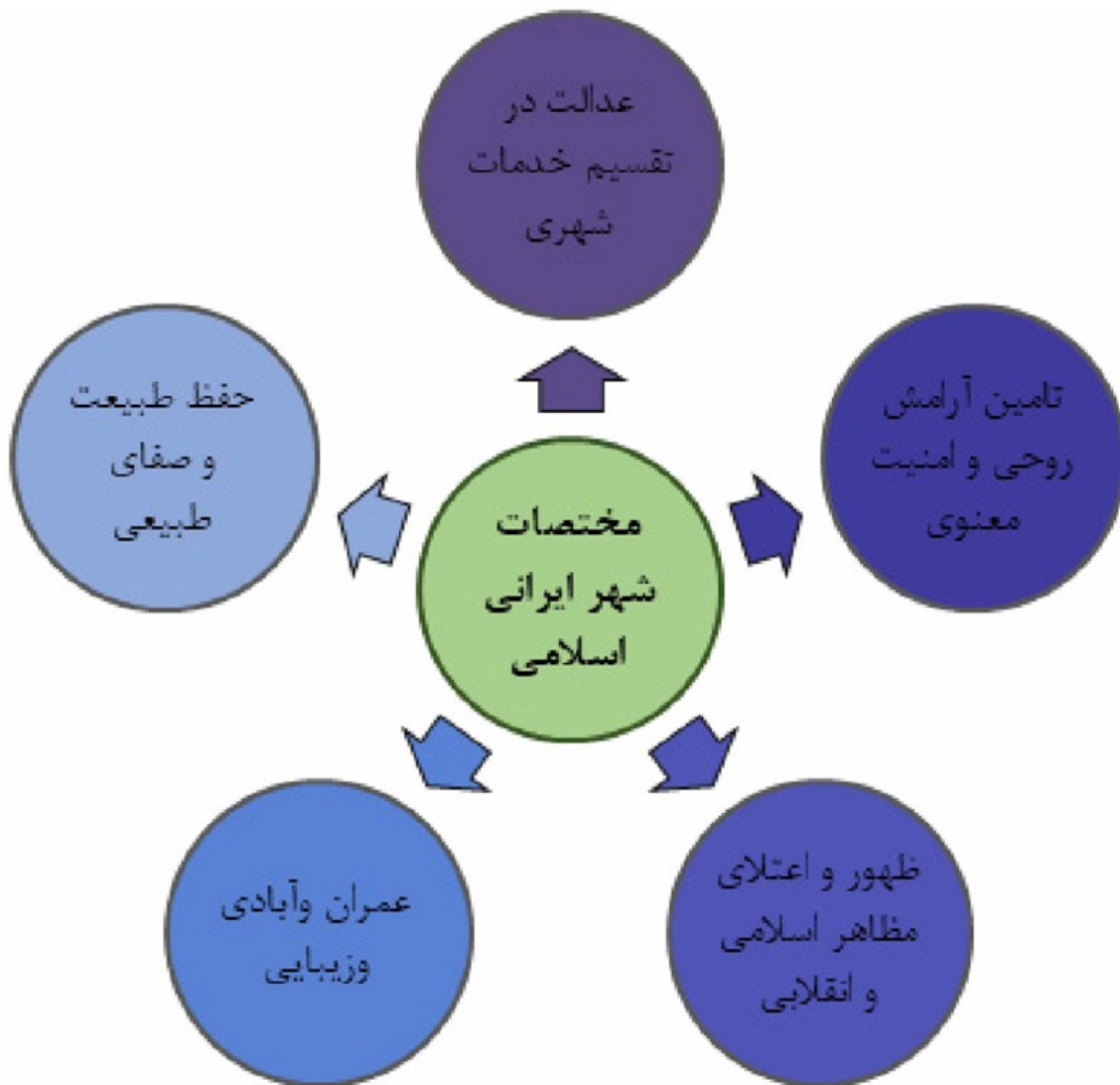
بر این اساس، برغم عمده ی مستشرقین که شهر اسلامی را شهر ساخته شده به دست مسلمانان و یا محل سکونت مسلمین فارغ از مبنای فکری ساخت می دانند، بطور خلاصه می توان بیان نمود که شهر اسلامی در اصل شهری است، که نظام اندیشه ی محیط بر آن، از جمله اصول معماری و شهرسازی، برگرفته از مبانی و ارزش های جهان بینی و ایدئولوژی اسلامی باشد و حیات طیب و سیر تعالی خلیفه الهی را برای شهروندان تسهیل نماید.

3- وضعیت امروز شهرهای جهان اسلام، از جمله ایران

همانطور که بیان گردید، یکی از عوامل اصلی شکل دهنده ی گنجینه ی شهرسازی هر جامعه ای، قواعد و باید و نبایدهای فرهنگی آن جامعه می باشد، که به طور عمده، از جهان بینی حاکم بر آن جامعه ناشی می شود. بنابراین در جهان اسلام نیز شهرها از ویژگیهای شاخص و حتی منحصر به فردی که ناشی از ایدئولوژی و جهان بینی اسلامی است، برخوردار می باشند. اما پس از انقلاب صنعتی و توسعه و پیشرفت مادی جهان غربی و گسترش روابط غرب و شرق، بیشتر ایدئولوژی های غربی که از مکاتبی چون دنیاگرایی، انسان گرایی، فردگرایی، تجربه گرایی، خردگرایی، مادی گرایی و... اخذ شده است، معماری و شهرسازی را در اکثر کشورها همچون سایر عرصه ها، تحت تأثیر خود قرار داده است. این در حالی است که هرکدام از مکاتب نام برده، به دلیل مطلق انگاری و فراموش کردن عمده ی یا سهوی سایر جنبه های معرفت بشری، تأثیر منفی بر توسعه های شهری داشته و با فرهنگ جوامع و بویژه جوامع شرقی و بطور خاص شهرها و کشورهای اسلامی تقابل پیدا کرده اند. ولی برغم این موضوع، با توجه به انحصار غول های تبلیغاتی و سلطه ی فرهنگی غرب، روند ساخت و ساز شهری در جهان اسلام، بدون توجه به وجه پنهان تفکر و جهان بینی غربی در پشت نمادها، شنبلیها، طرح ها و سبک های معماری و شهرسازی غربی، جهت گیری کپی برداری را دنبال نموده است. لذا در این شرایط، حفظ ارزش های اصیل معماری و شهرسازی اسلامی ایرانی، نیاز به تلاشی مضاعف در همه ی ابعاد خاصه فرهنگی و اطلاع رسانی دارد.

4- شهر از دیدگاه مقام معظم رهبری حضرت آیه الله خامنه ای (مدظله)

شهر از نگاه مقام معظم رهبری، آن گونه است که باید «نمونه‌ی اعلا‌ی هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی، و سرشار از معنویت مومنانه، نهفته در ارزش‌های دینی ایرانیان باشد، به طوری که آرامش روحی و سهولت زندگی، متناسب با معیارهای دینی و معنوی برای ساکنان آن فراهم گردد». ایشان در این زمینه تأکید دارند: شهرسازی باید حفظ هویت و اصالت شهرها، پایبندی به معماری اسلامی و ایرانی، رعایت زیبایی و استحکام بناها، ترویج فرهنگ نظم و قانون، گسترش نمادهای دین و اخلاق، آسان‌سازی خدمت‌رسانی عدالت و فراگیری در خدمات، توسعه‌ی فضای سبز و اهتمام به سلامت محیط زیست را مد نظر قرار دهد. این موارد در اصل همان ترجمان جهان‌بینی توحیدی اسلام با رویکرد امت واحده است، که عملیاتی و اجرایی نمودن آن، نیازمند برنامه‌ریزی جامع راهبردی در ابعاد گوناگون می‌باشد (آیت الله خامنه‌ای، 1378/02/08 و 1386/02/08).

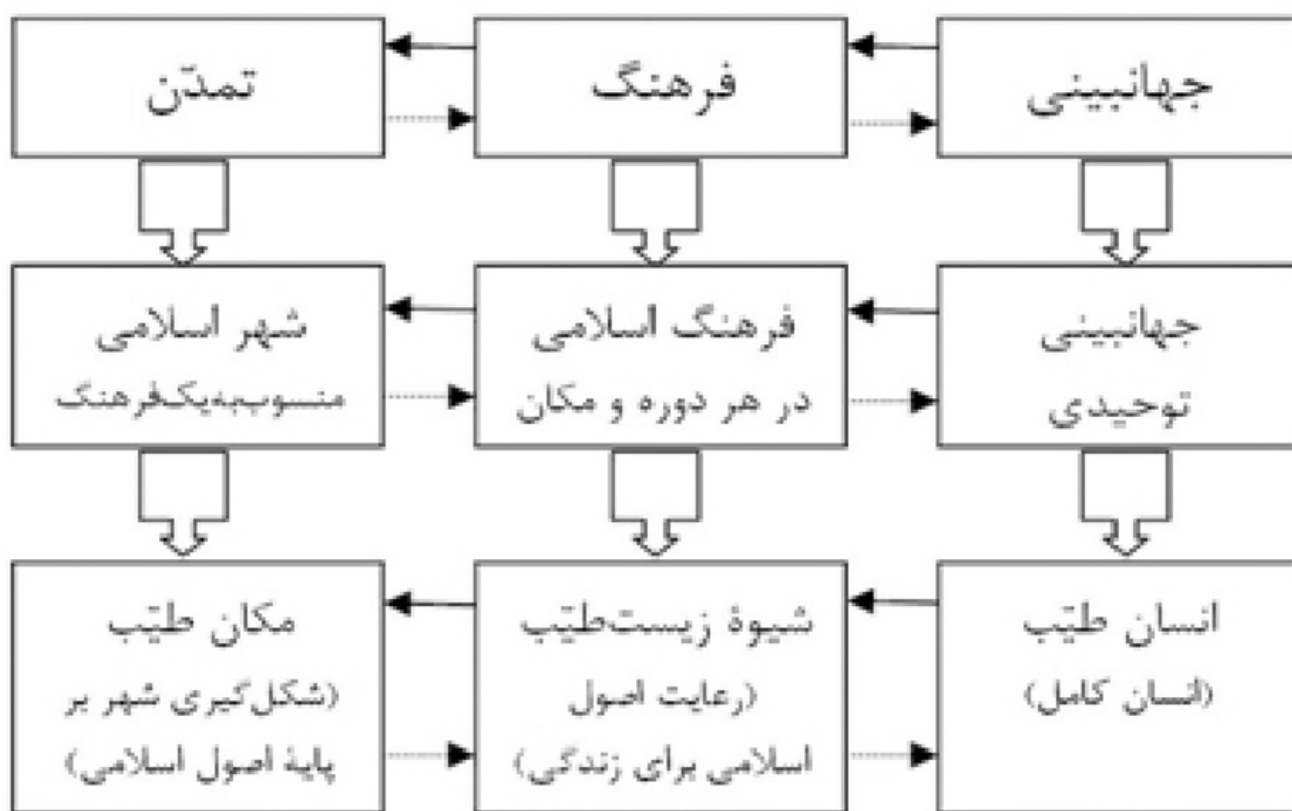


تصویر 2- مختصات شهر اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری (مدظله) (نوروزی و

همکاران، 1400 ب، 14)

5- چگونگی تکوین تمدن نوین اسلامی، متناسب با گام دوم انقلاب، با شکل‌گیری شهر اسلامی طیب

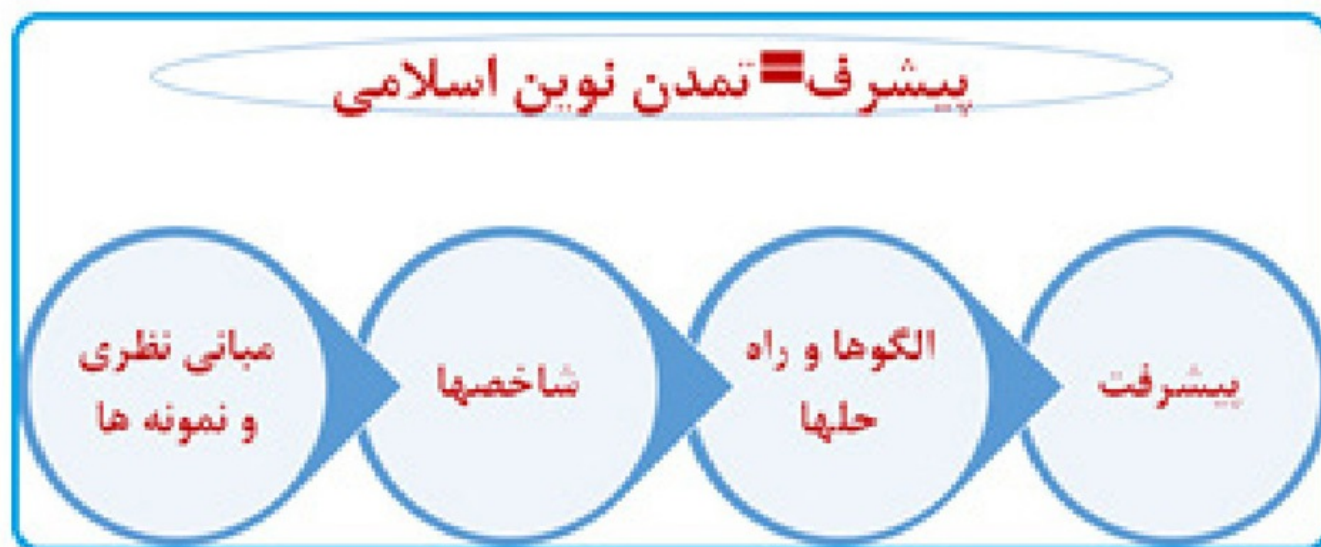
بازگشت به خود و تکیه بر توانمندی‌های بالقوه در جوامع اسلامی، از جمله ایران، یگانه راهکار فائق آمدن بر مشکلات و رسیدن بر قله‌های پیشرفت و اقتدار است، که مورد تأکید مقام معظم رهبری (مدظله) نیز می‌باشد. اساس این تفکر بر «خودباوری» است، که جز با فرهنگسازی «سبک زندگی اسلامی» در مفهوم کلی و اسلامی ایرانی» در ابعاد کشور، محقق نخواهد شد. در این بین، توجه به محیط شهر، بعنوان قالب زندگی شهروندان و بستر تمدن‌سازی و اثر متقابل شهر و انسان، امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. لذا ضروریست محیط، علاوه بر مباحث فرهنگی، مورد توجه قرار گیرد، که در دو بعد وابط و معیارهای جاری حاکم بر شهرسازی و سیمای شهری» و «الگوهای حاکم بر معماری و خلق فضاها»، قابل بررسی و انطباق با اصول اسلامی و فرهنگ اسلامی ایرانی، بجای اقتباس صرف از الگوهای بیگانه است، که توجه و حسن نظر برنامه‌ریزان در حوزه‌های گوناگون، از جمله مدیریت شهری را می‌طلبد. در دیاگرام تصویر شماره 3 چگونگی ارتباط و تعامل جهان بینی و فرهنگ یک جامعه، با تولد یک تمدن بطور عام و تمدن اسلامی به شکل خاص و جلوه‌ی کالبدی تمدن یعنی شهر، به تصویر کشیده شده است.



تصویر 3- دیاگرام تعاملی عوامل تولد یک تمدن و شهر، بعنوان جلوه کالبدی-فضایی آن نقی زاده، (1393، 25)

6- حلقه مفقوده در تعریف و تولید ساختارهای تمدن نوین اسلامی

بررسی‌ها نشان می‌دهد، «حلقه مفقوده» در تحقق اهداف تمدن نوین اسلامی، «تولید نظام شاخصه‌هایی است که مبنای سنجش برنامه‌های توسعه‌ای و عملکرد مدیران و در کل میزان موفقیت و پیشرفت جامعه قرار گیرد. استفاده از معیار سنجش ناهماهنگ، ارزشها را به جای مقصد حرکت و قبله‌ی انگیزه‌ها، تبدیل به موانع و چارچوب‌های محدودکننده‌ی حرکت مدیران و متخصصان می‌کند. تا زمانی که به دنبال توسعه با حفظ ارزش‌های اسلامی و رعایت ضوابط شرعی هستیم، توسعه‌ی قبله‌ی ما و ضوابط و ارزشهای اسلامی، موانع و سرعت‌گیرهای حرکت ما خواهد بود، که این رویکرد به جایی نخواهد برد. لذا ضروری است به کمک تولید شاخص‌های مناسب، ارزش‌ها را از مقررات حرکت به مقصد حرکت تبدیل کنیم. بدیهی است که کشف و تولید روش‌ها و راه‌حلی مناسب پس از انتخاب و مشخص نمودن مقصد، امکان‌پذیر خواهد بود (تصویر شماره 4).

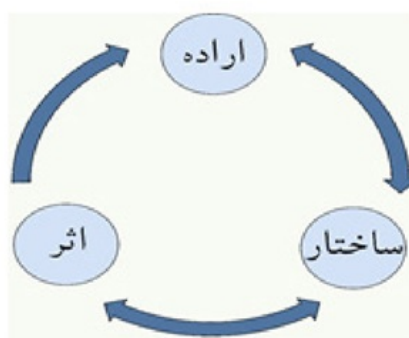


تصویر 4- مراحل چهارگانه تحقق تمدن نوین اسلامی، با تمرکز بر شکل‌گیری شهر اسلامی ایرانی (خیام‌باشی، 1398)

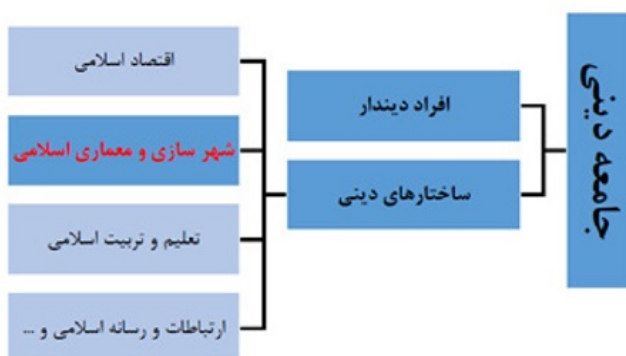
7- روند شکل‌گیری جامعه دینی و تمدن منبعث از آن

طبق آموزه‌های دین مبین اسلام، انسان موجود مختاری است و در تعریف و نظریه‌پردازی علوم و امور انسانی، بعد اختیار و اراده انسان نباید نادیده گرفته شود. ولی اراده‌ی انسان در بروز اثر و تحصیل ثمر، به طور کامل آزاد و رها نیست. در مسیر از اراده تا اثر، ساختارهایی خاص وجود دارند، که اراده را محدود و مقید ساخته و بر آن تأثیر می‌گذارند. با رسوب این اراده‌ها در بستر طبیعت، اجتماع و تاریخ، مآشاهد پیدایش

ساختارهایی می شویم که هم بر اراده ی فردی اعضای جامعه تأثیر گذاشته و هم از آن تأثیر می پذیرد (تصویر شماره 5)



تصویر 5- چرخه شکل‌گیری تمدن مبتنی بر دین (خیام باشی و همکاران، ۱۳۹۵)
بنابراین یک جامعه‌ی دینی و تمدن شکل گرفته بر مبنای آن، جمع جبری افراد دیندار نبوده و نیاز به ساختارهایی متناسب با دین دارد، این مسئله پرداختن به موضوعاتی چون الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت و مباحثی چون اقتصاد یا معماری اسلامی را ضروری می‌سازد (تصویر شماره ۶).



تصویر 5- چرخه شکل‌گیری تمدن مبتنی بر دین (خیام باشی و همکاران، 1395)

بنابراین یک جامعه ی دینی و تمدن شکل گرفته بر مبنای آن، جمع جبری افراد دیندار نبوده و نیاز به ساختارهایی متناسب با دین دارد، این مسئله پرداختن به موضوعاتی چون الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و مباحثی چون اقتصاد با معماری اسلامی را ضروری می‌سازد (تصویر شماره 6).

تصویر 6- ابعاد و بخش های جامعه ی دینی (خیام باشی و همکاران، 1395)

این مطالعه از نظر هدف، پژوهشی کاربردی با رویکرد بنیادی، و از نظر ماهیت و روش کار، پژوهش توصیفی-تحلیلی می باشد و در آن به دو روش اسنادی و پیمایشی، اطلاعات مورد نیاز جمع آوری شده است. پس از مطالعه و بررسی ادبیات موضوع و مبانی نظری مطرح از یک سو، در منابع معتبر اسلامی و از سوی دیگر از بین انبوه نظریات اندیشمندان و صاحب نظران و مجریان به نام، در دو بعد علمی و اجرایی در سطح جهانی و کشور، با روش تحلیلی-تطبیقی، تعریف منتخب از شهر اسلامی و اهم معیارها و شاخص های قابل استناد در حوزه تحقق شهر اسلامی، شناسایی، استخراج و دسته بندی گردید. در ادامه در دو مرحله نسبت به تجمیع و تدقیق حدود 2000 شاخص مجرد استخراج شده از دو مسیر ذکر شده در پژوهش اقدام گردید. در مرحله اول با توجه به تکرار و نزدیکی شاخص ها در حوزه منابع اسلامی، 90 شاخص و در زمینه ی نظریات صاحب نظران، 219 شاخص جمع بندی شد. در مرحله ی دوم با استفاده از روش دلفی در بهره مندی بهینه از نظر خبرگان، این شاخص ها مجدداً تجمیع، و در قالب 43 شاخص کلان تدوین گردید. که در مرحله نهایی باز به شیوه دلفی همین شاخص ها در جهت برنامه ریزی پیاده سازی مدل اجرایی شهر طیبه اسلامی و با تعریف طیف لیکرت پنج سطحی، اولویت بندی گردید

روش نمونه گیری در این پژوهش، برای پرسشنامه ی مصاحبه با خبرگان به روش دلفی، به شیوه غیراحتمالی می باشد و از بین انواع نمونه گیری غیر احتمالی، در اینجا از نمونه گیری هدفمند استفاده شده است. حجم نمونه در پرسشنامه ی خبرگان نیز، از طریق اشباع نظری به تعداد 40 کارشناس و متخصص به صورت تمام شماری تعیین گردید. که تعداد 35 پرسشنامه در مرحله اول روش دلفی، یعنی تدقیق شاخص ها و سنجه های بومی ارزیابی تاب آوری با سه دور گردش اطلاعات دریافت گردید. در مرحله دوم با استفاده از روش دلفی، پرسشنامه اولویت بندی شاخص ها، با دو دور چرخش و تکمیل پرسشنامه در بین همان 35 نفر باقیمانده ی نمونه آماری انجام پذیرفت، که در نهایت 31 پرسشنامه کامل و بدون خطا جمع آوری گردید. در واقع در اینجا تلاش شد تا با هدایت و راهنمایی پاسخگویان، میزان خطا در پرسشنامه ها کاهش یابد.

در مجموع می توان مراحل این پژوهش را در گام های ذیل خلاصه نمود:

مرحله اول- جستجوی مفهوم مناسب برای مدل اجرایی شهر اسلامی؛

مرحله دوم- تدوین شیوه استخراج شاخص ها و سنجش های تحقق پذیری مدل

مرحله سوم- استخراج شاخص ها از منابع معتبر اسلامی؛

مرحله چهارم- استخراج شاخص ها از دیدگاه های نظریه پردازان مطرح و حکمت های پنهان و آشکار آثار تمدنی بجا مانده از گذشته؛

مرحله پنجم- تجمیع و تدقیق شاخص های خرد در هر یک از روش های مطرح؛

مرحله ششم تلفیق شاخص های تجمیعی دو روش مطرح، با مشارکت خبرگان و به کمک روش دلفی در قالب کلان شاخصها؛

مرحله هفتم- اولویت بندی اجرایی کلان شاخص های پیاده سازی مدل، با کاربرد مجدد روش دلفی

8-1-1- گزینش مفهوم شهر اسلامی

اشاره

در این زمینه بیش از 200 تعریف و مفهوم مرتبط با مشارکت کارگروهی، از متخصصین علاقه مند مورد بررسی و توجه قرار گرفت و نتایج بررسی تعاریف مختلف مطرح در حوزهی شهر اسلامی، در چهار گروه نظریات «صورتگرا»، «ساختارگرا»، «محتواگرا» و «فقه گرا» دسته بندی گردید.

8-1-1- نقد واژه شهر اسلامی

براساس مطالعات انجام شده و جلسات نقد و نظر با صاحب نظران، در نظر گرفتن صفت «اسلامی» برای شهر چندان مناسب به نظر نمی رسد. موارد ذیل، چالشی جدی در این زمینه محسوب می گردد

در سنت و سیره ی معصومین و نیز آثار غیر معاصر مسلمانان، شاهدی از اتصاف شهر به صفت «اسلامی» مشاهده نمی گردد و تعبیر و مفاهیم مشابه، نظیر معماری مسلمانان، هنر مسلمان، معماری عربی، محمدی و پیدایش مفهوم اسلامی از دهه 1970 و از سوی شرق شناسان غربی می باشد.

ایده ی شهر اسلامی، متعلق به مستشرقین است و در آن نوعی فرافکنی و جداسازی شهر اسلامی از دیگر شهرها و از جریان زندگی ساکنانش دیده می شود، این نکته اولین ضربه را به شهر اسلامی میزند.

از دوره قاجار و با ورود یهودیان به عرصه ی کتابت، در ادبیات ما اصطلاح «پیامبر اسلام» رایج شده است، این در صورتی است که در قرآن بر واژگانی نظیر رسول الله و رحمة للعالمین تأکید شده است.

استفاده از صفات جایگزین می تواند به جهان شمول شدن شهر مطلوب اسلام کمک کند، بعنوان مثال صفت «حلال» برای غذا که بیشتر از اسلامی مورد استقبال قرار گرفته و غیر مسلمانان نیز از غذاهای با برند حلال استقبال می کنند، قابل استناد می باشد.

برون دینی بودن برخی تعالیم اسلام در مورد شهر و سکونت، که تبعیت از این دستورات زمینه ی پذیرش اسلام را تسهیل می نماید، (مثال: خطاب حضرت سید الشهداء در روز عاشورا که علت عدم پذیرش سخنان حق را پر شدن شکم مخاطبان از غذای حرام عنوان می فرماید).

خرج شدن بیش از اندازه از اسلام، در صورتی که همه ی امور جامعه را به جای صفت تخصصی خود با صفت «اسلامی» وصف کنیم. مثال: حمل و نقل اسلامی، اقتصاد اسلامی، غذای اسلامی، شهرسازی اسلامی و...

واکنش متناسب در مقابل روش غربیها که برای تحمیل و نشر نظرات خود، محصولات و تمدنشان را جهانی می دانند و می نامند و نه غربی

نقل قول از حضرت آیه الله خامنه ای مقام معظم رهبری (مدظله)، که غربی ها هم در سیاست و هم در علم، نظرات خود را «جهانی» می خوانند و بیان صفت اسلامی به نوعی این نظریات را محدود به جوامع اسلامی خواهد نمود.

نظریات مطرحی در حوزه برنامه ریزی شهری و معماری و شهرسازی، که به طور عمده ساخته و پرداخته ی غربیان، و پنهان و آشکار مبتنی بر جهت گیری های سکولار می باشد، نظیر توسعه پایدار، شهر خلاق، شهر شاد، شهر سالم، شهرالکترونیکی، شهر دانش بنیان و...، در جهت تأثیرگذاری بیشتر و به دور از برانگیختن تعصبات اعتقادی مخاطبین، فاقد قید مذهبی و یا مکانی و فرهنگی واضح است.

مقابله نرم با پروژه جهانی اسلام هراسی و اسلام ستیزی و معرفی ایده آل ها و ظرفیت های اسلامی در ساخت و اداره شهر، به دور از برانگیختن حساسیت مخاطبین و یا مغرضین (خیام باشی و همکاران، 1395).

8-1-2- انتخاب مفهوم «شهر طیب»

با توجه به استدلالهای بیان شده، یافتن مفهومی جامع و فارغ از ابهامات مطرح، بر

اساس دیاگرام تصویر 7، در دستور کار قرار گرفت.



تصویر شماره 7- شیوه ی بررسی و گزینش واژه ی جایگزین مفهوم شهر اسلامی (خیام باشی و همکاران، 1395)

بر اساس مطالعات انجام شده در قالب روش های مطرح نام برده، جلسات نقد و نظر، هم اندیشی با صاحب نظران و بالاخره ارزش سنجی واژه ها به روش دلفی و با مشارکت خبرگان، موضوع در قالب تشکیل جلسه مشترک و چرخش سه گانه پرسشنامه ی مربوطه با باز طراحی و تکمیل بر اساس خروجی های دور قبل، در هر مرحله با سنجه هایی نظیر جامعیت مفهوم، «تکرار در منابع معتبر اسلامی»، «ارجاع اندیشمندان به آن»، «قابلیت کاربرد در توصیف مفهوم شهر» و «پوشش سبک زندگی اسلامی ایرانی»، واژه «شهر طیب» با توجه به تعدد تکرار در قرآن کریم به عنوان صفتی مطلوب و مورد عنایت حق تعالی از یک سو، و جامعیت مفهوم چه به عنوان ذکر مستقیم صفات بلاد (سوره اعراف آیه 58 و سبأ آیه 15 و...) و چه تأکید برخی تفاسیر بر آن به عنوان صفت انسان مؤمن پیرو ائمه معصومین علیهم السلام و به طور طبیعی در تلاش برای رسیدن به جایگاه خلیفه الهی (در تفسیر واژه شجره طیبه) در آیات 24 و 25 سوره ابراهیم و «بلد طیب» در آیه 15 سوره سبأ) از سوی دیگر، به عنوان شهر مطلوب و مورد نظر اسلام با قابلیت مدل کردن و پیاده سازی مد نظر قرار گرفت. این انتخاب همچنین در تناسب با اثر متقابل شهر به عنوان ظرف سبک زندگی شهروندان مبتنی بر «حیات طیبه» در جایگاه مظلوف می باشد

اشاره

مطابق با گام دوم پژوهش، به طور طبیعی، پس از انتخاب واژه «شهر طیب»، برای مدل پیاده سازی شهر اسلامی باید نسبت به تدوین شاخص های دستیابی به این شهر در ابعاد مختلف به روش های علمی و با قابلیت پیاده سازی اقدام نمود.

8-2-1- مبنای تدوین شاخص ها و سنجه های شهر طیب

حضرت آیه الله خامنه ای در بیانات خود در سال 1392 می فرمایند: «باید هر چه ممکن است، محیط زندگی شهر به گونه ای طراحی و ساخته شود که تحقق سبک زندگی اسلامی، راحت تر امکان پذیر باشد». از سوی دیگر، خداوند در آیه 58 سوره اعراف میفرماید: «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثٌ لَا يَخْرِجُ إِلَّا كَذًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ». این آیه به نحوی بیانگر این موضوع است که میتوان «حیات طیب» را ثمره و میوه ی «شهر طیب» دانست. بر این اساس، استخراج شاخص های شهر طیب با توجه به ویژگیها و خصوصیات حیات طیب و سبک زندگی اسلامی و تأثیری که معماری و شهرسازی به عنوان ظرف زندگی بر دستیابی به حیات طیب دارد، در تدوین مدل اجرایی شهر مطلوب اسلامی مد نظر قرار گرفت. ضرورت استفاده از معیارهای اسلامی ایرانی در تدوین ضوابط معماری و شهرسازی، آنجایی مشخص می شود، که با گذشت زمان زیادی از صدر اسلام و پدید آمدن سلسله های مختلف حکومتی در ایران اسلامی و سایر کشورهای اسلامی، هنوز بسیاری از زمینه های لازم برای پیاده شدن احکام دین در شهرهای اسلامی خالی مانده است.

در جدول شماره 1، شاخص های شهر اسلامی ایرانی که تحت قالب «مدل مفهومی شهر طیب» در فاز اول پژوهش حاضر توسط نگارنده در قالب کارگروه علمی تخصصی دبیرخانه دائمی شهر اسلامی پیشنهاد گردیده، بیان شده است.



جدول 1- شاخص های اجمالی «مدل مفهومی شهر طیب»

ویژگی های کالبدی شهر طیب	ویژگی های اجتماعی شهر طیب	مبنای شهر طیب
تجلی هویت الهی	وحدت اجتماعی، عدالت خواهی	ولایت الهی و حاکمیت از قانون وی (توحید و عدل، اخلاق)
مسجد محور، محلات متجانس و دور از قطب بندی فرهنگ محور (پیوست فرهنگی)		
منظم، با مشارکت عمومی		
ثبت شفاف و منظم مالکیت ها و معاملات	قانون مدار، نظم پذیر و ولایت پذیر	
وجود قوانین و مقررات و اجرای دقیق آن ها		
خانواده بنیان		
مالکیت مسکن مطلوب و متعادل، وسیع و مناسب مناسب	اخوت، احسان، رأفت، خیرخواهی، انصاف، قرابت	
محله بنیان (مقیاس آشنایی و نظارت)		
امن و مقاوم، مبتنی بر پدافند غیر عامل	امر به معروف، نهی از منکر، نظارت و مسؤولیت پذیری	
مبتنی بر وقف	انسان مداری، انفاق، ایثار، یاری، تکریم انسان	
مدیریت مشارکتی		
تذکرده، غفلت زدایی، آخرت گرایی	توجه به عبودیت و عبادت، متذکر به حضور در محضر الهی و احتراز از غفلت	
تسهیل ارتباط و تعامل با طبیعت و آیات الهی		
فقدان عناصر غفلت زا و سرگرم کننده		
آباد و سرسبز، با معماری مطلوب و مناسب	تولید محوری، کمال بخشی به منابع، احترام به طبیعت، قناعت، تلاش و کارمحوری	
عدم اسراف و تبذیر		
عدم تحریک و تشویق به طمع و مصرف،		
عدم حاکمیت سرمایه		
رعایت قواعد فقهی تلقی رکیان و بیع الحاضر للبادی	وحدت اجتماعی و یگانگی، اخوت و برادری	
هماهنگ و منسجم		
عدم جدایی طبقاتی	سالم و با نشاط	
پاک و به دور از آلودگی های محیطی، بصری و صوتی		
مناسب برای پیاده روی و فعالیت های فیزیکی روزانه		

8-2-2- مراحل و نحوه شاخص سازی مدل اجرایی شهر طیب

در طی مرحله ی استخراج شاخصها، دو رویکرد موازی شامل بررسی آیات قرآن مجید و روایات معتبر اسلامی، و دیگری مباحث فقه نظام، نظریات نظریه پردازان و اساتید برجسته ی حوزه و دانشگاه در کنار شواهد تاریخی و حکمت های پنهان و آشکار مطرح در آثار ارزشمند به جای مانده از تمدن گذشته ایرانی و اسلامی، با مشارکت جمعی از علاقه مندان خبره در قالب طرحی پژوهشی در دبیرخانه ی شهر اسلامی شهرداری اصفهان و با پشتیبانی اندیشکده ی راهبردی شهر اسلامی سازمان بسیج اساتید استان اصفهان بررسی گردید. در بخش روایات و سیره پیامبر صل الله علیه و اله و ائمه اطهار علیهم السلام کتب معتبری همچون بحار الانوار، من لا یحضره الفقیه، تهذیب، اصول کافی، استبصار و وسائل الشیعه مورد بهره برداری قرار گرفت. در بخش «مباحث فقه نظام»، نظریات نظریه پردازان و اساتید و شواهد تاریخی و حکمت های بیش از 25 نظریه پرداز حوزوی و دانشگاهی داخل و خارج کشور با بررسی کلیه منابع که بالغ بر چند هزار صفحه کتاب، مقاله و متن می باشد مورد استناد قرار گرفت جدول تصویر شماره 1). در گروه اول بررسی ها یعنی مجموعه آیات و روایات، بیش از 400 شاخص رد جمع آوری شد. در ادامه در بخش ارزیابی نظریات نظریه پردازان و حکمت های پنهان و آشکار آثار فاخر گذشتگان، بیش از 1500 شاخص خرد دیگر استخراج شد و در قالب دسته بندی کلی کمی یا کیفی بودن و با تعیین تعداد تکرار قرار گرفت.

در مرحله بعد موارد دارای مشابهت در هر دو بخش تجمیع گردیده و در نتیجه در بررسی آیات و روایات، 90 و در حوزه نظریه پردازان، 219 شاخص کلان مجزا به دست آمد. به عنوان نمونه بیشترین تعداد تکرار شاخص از آیات و روایات، متعلق به شاخص های «امکان نگهداری حیوانات اهلی در خانه» و سپس «نهی از بلند مرتبه سازی خانه ها» می باشد. بیشترین تعداد تکرار شاخص از منظر نظریه پردازان نیز، به ترتیب مربوط به شاخص های «فراهم نمودن امنیت در شهر در تمامی جوانب»، سپس «احداث حیاط (ترجیحا وسیع و مرکزی)»، «فضاهای سبز و باز در خانه» و «تأمین حریم خصوصی در همه جوانب طراحی شهر و مسکن» می باشد.

8-2-3- مصاحبه با خبرگان به روش دلفی در تلفیق و تدقیق نهایی کلان شاخص های تحقق شهر طیب

با هدف افزایش اعتبار پژوهش و قابلیت استناد به نتایج حاصل جهت تدوین مدل، از «روش دلفی» جهت تثبیت و تأیید شاخص های بومی سازی شده برای پیاده سازی شهر طیب، متناسب با هدف تمدن سازی نوین اسلامی در یک مرحله و سپس برای اولویت بندی اجرایی آنها در مرحله دوم استفاده گردید. «دلفی» یکی از پرکاربردترین روشهای تحقیق کیفی محسوب می شود، که در آن پنل هایی از متخصصان بر مبنای جمع آوری نظرات و رسیدن به اجماع گروهی تشکیل می شود. روش دلفی به خصوص در موضوعاتی که دارای ابهام و یا بحث برانگیز هستند، بسیار راهگشا می باشد. دو رویکرد اصلی بر اساس هدف در روش دلفی وجود دارد. اگر هدف «ایجاد یک توافق بین اعضا» باشد، ترجیح بر این است که مراحل اجرا شامل سه دور یا بیشتر باشد و اگر از روش دلفی به عنوان ابزاری برای سنجش نظرات» استفاده شود، تعداد دورهای کمتری (معمولاً دو دور)، کفایت می نماید.

بر این اساس در این پژوهش در مرحله اول بکارگیری روش دلفی برای «دقیق سازی و گزینش نهایی شاخص ها»، چون هدف، رسیدن به یک «اجماع کلی» بوده است، از سه دور گردش پرسش نامه ها (40 عدد)، استفاده گردید، که در نهایت در طی این سه دور، 35 پرسشنامه دریافت و بر این اساس لیست شاخص های بومی سازی شده در قالب 43 کلان شاخص جمع بندی و نهایی گردید. در مرحله ی دوم بکارگیری روش دلفی در این مطالعه با هدف تعیین اهمیت و اولویت اجرایی کلان شاخصها»، از دو دور گردش پرسش نامه طراحی شده برای مرحله ی دوم بهره گرفته شد که در نهایت 31 پرسشنامه دریافت گردید. لذا این نتیجه در مجموع حاکی از نرخ بازگشت بسیار خوب 82 درصدی پرسشنامه ها می باشد. بررسی پرسشنامه ی ثانویه ی مدل دلفی، بیانگر پایایی پرسشنامه ی خبرگان به روش «آلفای کرانباخ» با مقدار 90/9 است که نشان از پایایی متغیرها در حد بسیار مطلوب می باشد. در بررسی روایی پرسشنامه از آزمون «کامو» استفاده گردید، که روایی نظرسنجی در شاخص های مطرح با مقدار 9/832، به خوبی تأیید می گردد. در این پژوهش برای تجزیه و تحلیل اطلاعات نیز از روشهای آماری و ریاضی با استفاده از نرم افزارهای Excel و Spss بهره گرفته شده است.

در جدول و نمودار تصویر ذیل، عناوین کلان شاخص های مدل اجرایی شهر طیب و اولویت بندی پیاده سازی آنها در شهرهای معاصر باهدف بسترسازی شکل گیری تمدن

نوین اسلامی مطابق با گام دوم انقلاب ارائه شده است. بدیهی است در مرحله ی بعد و در آخرین گام، تحت قالب پژوهش‌های آتی باید نسبت به کمی سازی این شاخصها و ورود آنها به ضوابط حاکم بر ساخت و سازهای شهری با تصویب در مراجع ذی صلاح اقدام نمود.

جدول شماره 2- عناوین و اولویت بندی کلان شاخص های مدل اجرایی شهر طیب

نوین اسلامی مطابق با گام دوم انقلاب ارائه شده است. بدیهی است در مرحله ی بعد و در آخرین گام، تحت قالب پژوهش‌های آتی باید نسبت به کمی سازی این شاخصها و ورود آنها به ضوابط حاکم بر ساخت و سازهای شهری با تصویب در مراجع ذی صلاح اقدام نمود.

جدول شماره ۲- عناوین و اولویت بندی کلان شاخص های مدل اجرایی شهر طیب

ردیف	کلان شاخص مدل اجرایی شهر طیب	امتیاز در طیف لیکرت
۱	رعایت عدالت برای همه ی اقشار جامعه و نبود هرگونه تبعیض	۴/۲۸
۲	رعایت جامع حقوق شهروندی در جامعه به ویژه رعایت حقوق همسایگان	۴/۲
۳	تأمین حریم مسکن در تمامی جوانب (عدم اشراف، حریم بصری، حریم بویایی و...)	۴/۲
۴	تقویت اخلاق محوری در شهر	۴/۲
۵	منع ضرر دیدن و ضرر رساندن	۴/۱۶
۶	بهداشت و نظافت عمومی و ایجاد خدمات بهداشتی عمومی در سطح شهر	۴/۱۲
۷	تأمین رفاه و آسایش برای همه ی اقشار ساکن، در مسکن و شهر	۴/۱۲
۸	رعایت اصول اقلیمی و تنظیم شرایط محیطی در فضاهای شهر و همچنین ابنیه شهر	۴/۱۲
۹	وجود منابع طبیعی مناسب مانند هوای خوب، آب فراوان، خاک حاصلخیز و... در جانمایی شهر و استفاده مناسب از عناصر طبیعی در شهر و خانه	۴/۰۸
۱۰	فراهم نمودن امنیت در شهر و قابل دفاع بودن فضاهای شهری و رعایت اصول ایمنی در ساخت و سازها	۴/۰۸
۱۱	نهی از اسراف، تجمل و خودنمایی و رعایت سادگی در شهر و ساخت و سازهای شهری	۴/۰۸
۱۲	حفظ اصول و ارزشهای اخلاقی و دینی در طراحی عناصر شهری و کل شهر و متذکر بودن عناصر شهری به ارزشهای معنوی	۴/۰۴
۱۳	مرکزیت و تسلط کالبدی مساجد در شهر و محلات با امکان دسترسی مناسب	۳/۹۶
۱۴	مالکیت مسکن برای آحاد جامعه (در صورت امکان برخورداری مسکن وسیع و عدم سکونت در منازل کوچک و مخروبه)	۳/۹۲
۱۵	تأمین خدمات و زیرساختهای عمومی مانند میدان، راه، مسجد و...	۳/۹۲
۱۶	توجه به مسائل بومی، دینی و ملی در طراحی کالبد، فضاها و همه ی عناصر شهری	۳/۹۲



برنامه ریزی و طراحی الگوی قرآنی «شهر طیب» منطبق با گام دوم انقلاب، در تحقق کالبدی تمدن سازی نوین اسلامی

سال اول

شماره چهارم

پیاپی: ۴

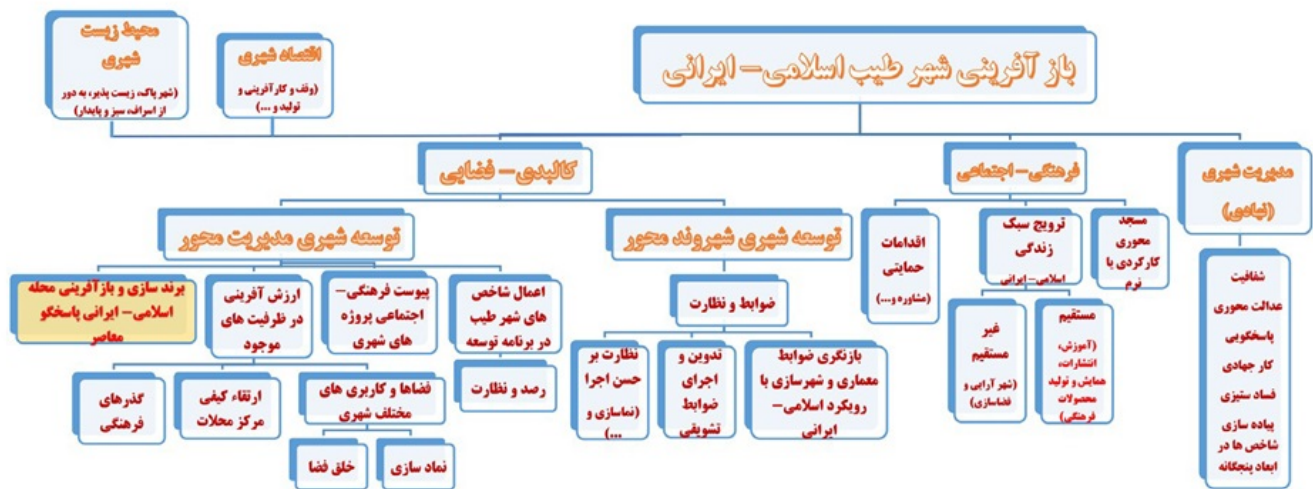
تابستان ۱۴۰۰



۳/۸۸	تأمین کاربری‌های خدماتی با پراکندگی و شعاع دسترسی مناسب در شهر و محلات، متناسب با ساختار کالبدی، فرهنگی و اجتماعی و توجه به سلسله مراتب ارائه خدمات از محله تا شهر	۱۷
۳/۸۸	توجه به علم و استفاده از تکنولوژی جهت پیشرفت جامعه	۱۸
۳/۸۸	توجه به اصول سنتی ساخت مساجد مانند سادگی، طهارت ملکیت، عدم تغییر کاربری، چهارضلعی بودن، نداشتن بازشو به معابر، تعریف حریم برای مسجد تا ۴۰ خانه از طرفین و ...	۱۹
۳/۸۸	رعایت حریم مواهب عمومی طبیعی (کوه، رودخانه، درخت و ...) و همچنین مواهب انسان ساخت (پل، راه، سد و ...)	۲۰
۳/۸۸	تبعیت از شیوهی زیست پیامبر و اولیا (سبک زندگی ایرانی-اسلامی)	۲۱
۳/۸۴	جانمایی مشاغل و کاربری‌های دارای آلودگی و مزاحمت در حومه شهر	۲۲
۳/۸۰	رعایت تناسبات انسانی در فضاهای شهری	۲۳
۳/۸۰	همجواری متناسب مشاغل مختلف در کناریک‌دیگر	۲۴
۳/۸۰	رعایت سلسله مراتب در طراحی فضاها و گذرهای شهری	۲۵
۳/۸۰	اهمیت فضا نسبت به توده	۲۶
۳/۷۲	ایجاد فضاهای تجاری و بازار با جانمایی و سلسله مراتب دسترسی مناسب در شهر و نظارت بر آن (در سطح محلی تا مرکز شهر)	۲۷
۳/۷۲	نهی از بلندمرتبه سازی ساختمان‌ها به جهت رعایت اعتدال و میانه‌روی و عدم اشرف، جلوگیری از نور، هوای مطبوع و وجود امکان مشاهدهی آسمان	۲۸
۳/۷۲	ممنوعیت بیگانه‌گرایی در نمادها، علائم و اشکال و عدم استفاده از مجسمه، تندیس و تصاویر جانداران در شهر	۲۹
۳/۷۲	انعطاف، تنوع و عدم یکنواختی عناصر شهری (فرم، فضا، خط آسمان) در عین هماهنگی و هویت‌مندی	۳۰
۳/۷۲	پیش‌بینی فضاهای عرضه‌ی مستقیم محصولات تولیدکنندگان، در جهت حمایت از کارآفرینی در کنار حمایت از مصرف‌کنندگان (قاعده فقهی تلقی رکیان و ...)	۳۱
۳/۶۸	لزوم نصب نشانه و علائم هدایت‌گر و راهنما در راه و سطح شهر	۳۲
۳/۶۸	بهبود وضعیت خانه‌های نابسامان حومه‌ی شهر و جلوگیری از حاشیه نشینی	۳۳
۳/۶۴	توجه و توسعه‌ی راه‌ها، پیاده‌روها و تفکیک سواره از پیاده	۳۴
۳/۶۰	طراحی ویژه و متناسب با کاربری‌ها و دارای تناسبات هندسی برای ورودی، راه‌ها و بناهای عمومی	۳۵
۳/۶۰	لزوم آباد کردن زمین‌های موات، بناها و ...	۳۶
۳/۴۴	محدودسازی استفاده از خودرو و تأمین حمل و نقل عمومی متناسب با نیاز	۳۷
۳/۴۰	خودکفایی در تمام عرصه‌ها: معماری، تأمین نیازها و ...	۳۸

8-2-4- الگوی اجرایی برنامه ریزی بازآفرینی شهر طیب اسامی - ایرانی:

پس از گزینش مفهوم و استخراج ابعاد و اصول و شاخص های پیاده سازی شهر اسامی از منابع معتبر اسامی به کمک مطالعات کتابخانه ای و بهره گیری از نظرات خبرگان در قالب روش دلفی که به تدوین مدل مفهومی شهر طیب اسامی ایرانی انجامید، با همراهی خبرگان در ادامه مسیر سنجه های عملیاتی شاخص های شهر طیب تدوین می گردد و بکمک آنها ضمن ارزیابی وضع موجود، شرایط برنامه ریزی اجرایی بازآفرینی شهر طیب در قالب مدل اجرایی فراهم می گردد. در تصویر شماره 8، الگوی برنامه ریزی پیاده سازی شهر طیب در شهرهای معاصر به صورت تدریجی و در ابعاد پنجگانه وجودی شهر شامل مدیریت شهری، فرهنگی - اجتماعی، اقتصاد شهری، محیط زیست شهری و بطور خاص با تأکید برح-وزی فضایی کالبدی پیشنهاد شده است



تصویر شماره 8- الگوی اجرایی برنامه ریزی بازآفرینی شهر طیب اسلامی ایرانی در شهرهای موجود معاصر (منبع: نگارنده، 1400)

اگرچه برنامه ریزی پیاده سازی شهر طیب در قالب دیاگرام اجرایی تصویر 8، با توجه

به اولویت بندی شاخص ها (جدول شماره 2) و با بسط فرآیند اقدامات قابل پیاده سازی می باشد، جهت افزایش کارایی برنامه می توان از روش برنامه ریزی راهبردی نیز استفاده نمود که این موضوع از فرصت این پژوهش خارج است.

اما مطابق با دیگرام مدل اجرایی شهر طیب، در بعد «نهادی»، مدیریت شهری متولی اصلی پیاده سازی الگوی شهر طیب خواهد بود و لذا از یک سو بسیاری از اقدامات باید مستقیماً توسط آن انجام شود و از سوی دیگر در سایر موارد نیز که خود مجری نمی باشد، نقش نظارتی مدیریت شهری در تحقق و کیفیت انجام فرآیندها کلیدی است. در طی این مسیر قطعاً سلامت سیستم و پایداری و اعتقاد عناصر نقش آفرین آن به موضوع در قالب شاخص هایی چون عدالت محوری، شفافیت و فساد زدایی، پاسخگو بودن و فعالیت جهادی از اهمیت به سزایی برخوردار خواهد بود. در حوزه فرهنگی اجتماعی «مسجد محوری نرم» در کنار دورویکرد موازی «حمایتی» و «اقدامات ترویجی (مستقیم و یا غیر مستقیم)» در خصوص شهروندان نسبت به سبک زندگی اسلامی ایرانی در نظر گرفته شده است. در این بین حمایت موارد گوناگونی از خدمات مشاوره ای تا رویارویی با بزه و جرم و اقدامات پدافندی در حفظ سرمایه های اجتماعی و مقابله با تهاجم نرم فرهنگ های بیگانه را در بر می گیرد و «مسجد محوری نرم» نیز مبتنی بر قرار دادن خانه خدا را در برگزاری بسیاری از برنامه و ارائه خدمات به شهروندان از حوزه فعالیت های فرهنگی و اجتماعی گرفته تا برنامه های اقتصادی نظیر امور خیریه، قرض الحسنه، حمایت از تعاونی ها و کار آفرینی تا تشکیل سمن های فعال در زمینه های مختلف متناسب با نیازهای محلات و شهر را در بر می گیرد. البته شاخص مهم مسجد محوری در حوزه برنامه ریزی توسعه کالبدی نیز از جایگاه خاصی برخوردار می باشد که باید بعنوان یک اصل در برنامه های توسعه ای مد نظر قرار گیرد.

در زمینه تحقق «کالبدی- فضایی» رویکردهای تمدن ساز شهر اسلامی که بیشترین تمرکز ما بر روی این حوزه می باشد، دو نوع توسعه شهری «شهروند محور» و «مدیریت شهری محور» قابل تعریف است. در توسعه «شهروند محور» که مبتنی بر فعالیت های فردی شهروندان در حوزه ساخت و سازهای شهری است، طبیعتاً مناسب ترین اهرم کنترل و هدایت، بازنگری و تدوین ضوابط شهرسازی و معماری در درجه اول و نظارت بر حسن اجرای آن در مرتبه دوم با رویکرد شهر طیب می باشد. اما «توسعه مدیریتی» که از ابعاد و گستردگی بیشتری برخوردار است، چهار محور «اعمال عملیاتی شاخص های شهر طیب

در برنامه های توسعه شهری «سالانه تا پنج ساله»، «تدوین پیوست فرهنگی اجتماعی پروژه های شهری و نظارت بر حسن اجرای آن» بطور واقعی یعنی حتی حذف برخی ابعاد و یا کل یک پروژه شهری مغایر با ارزش های شهر طیب، «ارزش آفرینی در فضاهای موجود شهری» و در بنیادی ترین گام «باز آفرینی محله اسلامی ایرانی پاسخگو به نیاز و محدودیت های امروز شهر و شهروندان را در بر می گیرد. «باز آفرینی محله اسلامی ایرانی» در اصل شاه کلید عبور از مرحله نظری به عملیاتی در تحقق شهر اسلامی همسو با اهداف گام دوم انقلاب در تمدن سازی نوین اسلامی ایرانی خواهد بود و با شکستن این تابو و عبور از مرزهای خود تحریمی، نهال شجره طیبه خود باوری در بین همه اقشار جامعه شکوفا خواهد شد و در این مرحله است که چرخ تمدن سازی نوین اسلامی ایرانی با برند سازی در این زمینه وارد گردش خود جوش، مردم باور و با کمترین هزینه تحت تأثیر تعامل مستقیم با زیبایی ها و ارزش های الهی شهر اسلامی می گردد. در کنار این توجه به مختصات شهر اسلامی و شاخص های شهر طیب در ابعاد «اقتصادی» و زیست محیطی» نیز از جایگاه مهمی برخوردار است. ترویج وقف پاسخگو به نیاز امروز شهر، حمایت از تولید و کار آفرینی و کنترل قیمت ها و هزینه معاش (خورد و خوراک، تفریح، رفاه و اسکان و...) خانواده و مقابله با دلال بازی در همه زمینه ها و سوداگری مسکن با دو اهرم خود نظارتی برگرفته از تقوا و نظارت عالیه نهادهای مربوطه در حوزه اقتصاد شهری و شهر پاک و سلامت، برخوردار از فضای سبز متشکل از درختان مثمر و کشاورزی شهری و پرورش حیوانات مفید با دقت نظر در بازیافت آب های خاکستری و استفاده از پسماندهای غذایی و...، که شهر را از مصرف گرایی به سمت تولید سوق داده و همراه با آن شور و نشاط و سلامتی و آرامش و توجه به خالق را به ارمغان می آورد را باید در بعد «زیست محیطی» شهر طیب جستجو نمود.

در مجموع از آنچه بیان شد میتوان گفت: شهرها، خاستگاه تمدن و ظرف زندگی شهروندی هستند. در حالی که شهروندان پدیدآورندگان و به مثابه روح و روان جاری در کالبد آنها می باشند، و این دو با یکدیگر در ارتباط و اثرپذیری متقابل هستند و به همین خاطر، در تمام مکاتب و نظام های فکری و حکومتی، چه در گذشته و چه در عصر حاضر، همواره شهرها در کانون توجه بوده اند. در این بین، جهان بینی جهان شمول اسلامی، که هیچ زاویه ای از عرصه ی زندگی انسان را فراموش نکرده است، «تبلور تأمین نیازهای واقعی انسان در تمام ابعاد مادی و معنوی بر اساس اصول توحیدی»، «تعریف امت واحده» و تقوامجوری در تعیین ارزش و جایگاه انسان ها را در شهر دیده است. بنابراین جا دارد با مطالعه ی منابع معتبر اسلامی از یک سو، و جمع بندی نظرات شاخص اندیشمندان از سوی دیگر، در کنار مرور و اکتشاف اصول حاکم بر مفاخر معماری و شهرسازی، و استخراج مبانی دینی مؤثر در ساخت شهر، با بررسی مصادیق کالبدی به جای مانده ی مطرح از گذشته؛ متناسب با پیشرفت علم و تکنولوژی، نسبت به ترجمان تبلور جهان بینی اسلامی و آینده نگاری مطلوب تحقق اهداف شهر اسلامی در مفهومی جامع، نظیر مدل «شهر طیب»، همگام با گام دوم انقلاب و منویات مقام معظم رهبری (مدظله) و آرمان بزرگ انقلاب اسلامی که همان آمادگی برای ظهور و تمدنسازی نوین اسلامی است، همت گمارد. بر این اساس در این پژوهش تلاش شده است به ارائه ی مدل مفهومی و اجرایی شهر اسلامی تحت قالب «شهر طیب» و با ارائه ی 43 شاخص کلان پیاده سازی آن و با ذکر اولویت اجرایی به روشی جامع و علمی با بکارگیری شیوه دلفی و تشکیل درگاه های تضارب آراء نخبگان اقدام گردد.

• اراکی، محسن، (1394ش)، فقه نظام عمران شهری، <http://www.mohsenaraki.com/fa> (دسترسی در تاریخ 1396/4/15) :

ابن خلدون (1391ش)، المقدمة ابن خلدون، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج 1

• تقوایی، علی اکبر و خدایی، زهرا، 1390، شخصیت شناسی شهر اسلامی با تأکید بر ابعاد کالبدی شهر اسلامی، تهران، فصل نامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، شماره 4:

خیام باشی، احسان، تقوایی، مسعود، وارثی، حمیدرضا، نقش اجراء (1396ش)، «کاربری ها و فضاهای کالبدی شهرهای اسلامی در ظرفیت سازی تاب آوری شهری»، چهارمین کنگره بین المللی مهندسی عمران، معماری، توسعه شهری، تهران: دانشگاه شهید بهشتی

• خیام باشی، احسان، بانکی پور، امیرحسین، جهانبخش، عباس، سلمانی، حسن، نمازی، احسان (1396)، «شهر طیب، الگویی مطلوب در باز آفرینی شهر ایرانی - اسلامی»، چهارمین کنگره بین المللی مهندسی عمران، معماری، توسعه شهری، تهران: دانشگاه شهید بهشتی

: شورای عالی شهرسازی و معماری (1391/12/14 ش)، «سند شاخص های لازم الرعایه جهت نیل به شهرسازی و معماری اسلامی ایرانی».

. شکوئی، حسین (1377ش)، اندیشه های نو در فلسفه جغرافیا (جلد اول)، تهران: انتشارات گیتا شناسی

• فلامکی، محمد منصور (1385ش)، فارابی و سیر شهروندی در ایران، تهران: نشر فضا.

• فارابی، محمد (1398ش)، آراء اهل المدينة الفاضلة، تهران: دار زین العابدین

• مطلبی، مسعود، نادری، محمد مهدی (1388ش)، «بررسی تطبیقی مفهوم آرمان شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب»، بررسی تطبیقی مفهوم آرمان شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب، فصلنامه مطالعات سیاسی، سال دوم، شماره 6، ص 125-146

• کارگروه علمی تخصصی شهر ایرانی - اسلامی دبیرخانه دائمی شهر اسلامی (1396ش)، مطالعات مدل مفهوم شهر طیب

. خامنه ای، سید علی (1378/02/08 ش)، پیام بهمناسبت آغاز به کار شوراهای اسلامی شهر و روستا

. خامنه ای، سید علی (1386/02/08 ش)، پیام به مناسبت آغاز به کار شوراهای اسلامی شهر و روستا.

: خامنه ای، سید علی (1392/02/09 ش)، بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی

• خامنه ای، سید علی (1397/11/22 ش)، بیانیه گام دوم انقلاب.

• نوروزی، قدرت الله حسینی نیا، سید احمد، خیام باشی، احسان، بدخشیان، سید احسان، نصر اصفهانی، مرتضی، اکرامی، محمدصادق (1400 الف)، در آستانه آرمان شهر ایرانی - اسلامی معرفی اهم منابع و دیدگاههای معماری و شهرسازی در ایران، اصفهان: انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی ورزشی شهرداری اصفهان

• نقی زاده، محمد (1378ش)، «مقدمه ای بر روشهای احیاء شهر اسلامی در توسعه های شهری معاصر»، فرهنگستان علوم، ص 31-66.

. نقی زاده، محمد (1393ش)، شهر زیبا، اصفهان، انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان

• نقی زاده، محمد (1390ش)، شهر آرمانی اسلام با فضای حیات طیب، تهران: نشر شهر

• نقره کار، عبدالحمید، شهر ایرانی اسلامی، قطب معماری اسلامی، خرداد 1393

• نوروزی، قدرت الله حسینی نیا، سید احمد، خیام باشی، احسان، بدخشیان، سید احسان، نصر

ص: 147

اصفهان، مرتضی (1400 ب)، خشت بهشت (تصویرنگاری اصول و شاخص های معماری و شهرسازی ایرانی - اسلامی)، جلد اول (شهرسازی)،
اصفهان: انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی ورزشی شهرداری اصفهان

و نوروزی، قدرت الله حسینی نیا، سید احمد، خیام باشی، احسان، بدخشیان، سید احسان، نصر اصفهانی، مرتضی (1400 ج)، خشت بهشت (تصویرنگاری اصول و شاخص های معماری و شهرسازی ایرانی اسلامی)، جلد دوم: مسکن، اصفهان: انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی ورزشی شهرداری اصفهان

• نوروزی، قدرت الله حسینی نیا، سید احمد، خیام باشی، احسان، بدخشیان، سید احسان، نصر اصفهانی، مرتضی (1400 د)، خشت بهشت (تصویرنگاری اصول و شاخص های معماری و شهرسازی ایرانی - اسلامی)، جلد سوم (مسجد)، اصفهان: انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی ورزشی شهرداری اصفهان

Good, Dion, The middle Eastern Islamic City: Type and Morphology. .Kubat, A.S., et. al., Characterization of Street Networks in Turkish-Islamic Urban Form

الحكمة المعنوية والعرفان الإسلامي على سبيل الاهتمام بجوهر معرفة الله تعالى؛ تشير مفاهيم العرفان الإسلامي في جوهر الكون بالرجوع إلى اسم "الله أكبر" والحكمة في استخدام الرموز الهندسية هي التمثيل الروحي الأشكال رمزية وأمثلة للمتعالى، والتي تجسد الكمال المنشود واللامتناهي. هذه الأشكال الرمزية هي الرموز الهندسية في مراسلات العوالم، والتي تجعل من الممكن للإنسان إنشاء نوع من الاتصال مع المتعالى والمجهول، وهدفها النهائي هو إظهار التوحيد في عالم التعددية والإنجاز. من الفكر التوحيدي. بالنسبة للفنانين المسلمين أيضا، يكمن ظهور عناصر التوحيد في الطبقات الخفية من الألغاز الهندسية، هذا المقال عبارة عن بحث نظري أساسي يتم إجراؤه بمنهج فلسفي وديني وفني وبطريقة وصفية تحليلية وموثقة بمصادر مكتوبة؛ والغرض منه هو التعرف على مكانة الهندسة في المفاهيم الفكرية والفنية للحضارات الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الهندسة، الفلسفة، القرآن، الرموز الهندسية، الفن الإسلامي

الاستلام: 10 صفر 1443

القبول: 9 ربيع الثاني 1443

ص: 150

يعقوب بناهي (1)

مريم صبري (2)

خلاصة

لقد قدم القرآن، باعتباره كتاب المسلمين المقدس، توصيات عديدة لخلاص الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة. إحدى هذه النصائح في التعلم من تاريخ السابقين والتفكير في مصيرهم. وفي هذا الصدد يصف القرآن، كغيره من الكتب التاريخية، مصيرهم من خلال وصف التغيرات التي حدثت في حياة الأمم السابقة، والتذكير بأعمالهم، ويطلب من البشر أن يسيروا في طريق الحق والصواب واجتنب السير في طريق الظلم والظلام. يشير التأمل في الآيات التاريخية من هذا الكتاب المقدس إلى نوع خاص من التأريخ يختلف في البصيرة والطريقة عن المناهج والأنواع الأخرى للتأريخ. لذلك، فإن السؤال البحثي الرئيسي يتعلق بأطر ومكونات التأريخ في القرآن. للإجابة على هذا السؤال، جرت محاولة النقد سرد التاريخ في القرآن وشرح طرقه المنهجية وشرح الرؤى التي تحكم هذه الأساليب. يبدو أن للقرآن الكريم نهجا خاصا في تمثيل التاريخ في البصيرة والمنهج والأدب، والذي يقوم على عدة مبادئ أساسية. ومن مكونات التأريخ القرآني نذكر ما يلي

استخدام العقل البشري القائم على الذات لفهم الحكمة الكامنة في الآيات التاريخية، ودراسة تاريخ القدماء بمنهج حضاري لاكتساب المعرفة التاريخية، وتعلم الدروس وتحقيق السعادة وأخيرا اخذ العبرة من تلك القصص وتفصيلها والانتباه إلى ما تحتوته وعقل الأحداث التاريخية لفهم التقاليد الإلهية الثابتة. إن منهج الدراسة الحالية وصفي توضيحي ويقوم على التأمل في آيات القرآن التاريخية وتقد منهجها في تمثيل الأحداث.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التاريخ، القصة، المنهج، نهج الحضارة، التميز البشري، التقاليد الإلهية، نظرية المعرفة*

الاستلام: 19 صفر 1443

القبول: 9 ربيع الثاني 1443

ص: 151

1- طالب الدكتوراه في التاريخ الإسلامي العام الأول العدد الرابع سال 12 panahi1404@gmail.com

2- ماجستير في العلوم قرآنية sabrimaryam60@yahoo.com

(مع التركيز على الوكلاء الحاكمين)

زهراء سليمانى (1)

اصغر منتظر القانم (2)

خلاصة

القرآن له خطة لجميع مراحل سلامة الإنسان. ومن المواضيع التي نوقشت في هذا العمل الخالد موضوع الحضارة وعمران الأراض. وقد تطرق إلى العديد من الحضارات والدول والمدن والحكام العظماء في تاريخ البشرية بشكل مباشر أو غير مباشر في الآيات القرآنية. تؤدي دراسة الحكومات البشرية من منظور القرآن إلى استخراج النظرة المقبولة للقرآن في مجال الحضارة الإلهية. يشرح هذا المقال، بطريقة وصفية تحليلية، بناء على دراسة آيات قرآنية ومصادر أولية، خصائص صناع الحضارة الإلهية المذكورة في القرآن، ويميزها، كنموذج الخلق الحضارة الدينية. إن صفات مثل بالتقمة، والرحمة، والأخلاق الحميدة، ومحاربة الفساد، وتوسيع العدالة، وما إلى ذلك، هي أمثلة على خصائص صانعي الحضارة الإلهية المذكورة في القرآن. وعليه، فإن منهج القرآن في عرض خصائصهم يمكن اعتباره أحد أساليب هذا الكتاب الإلهي في تقديم حل في طريقة خلق الحضارة الإنسانية، والذي تم تصميمه وتقديمه كنموذج دقيق وذكي.

الكلمات المفتاحية: قرآن، حضارة، صناعة الحضارة، صانعو الحضارة، حكومة دينية.

الاستلام: 22 ربيع الاول 1443

القبول: 9 ربيع الثاني 1443

ص: 152

1- دكتوراه في التاريخ الإسلام zahrasoleimany@yahoo.com

2- استاذ قسم التاريخ، جامعة اصفهان montazer@ltr.ui.ac.ir

(مع التركيز على موضوع التحضر)

عليرضا كاوند(1)

خلاصة

لطالما كانت قضية جماليات القرآن من أهم القضايا في تاريخ الحضارة الإسلامية والتوسع الحضري وتطور الأراضي الإسلامية في القرون الخمسة عشر الماضية حيث نص الدين الإسلامي على الحضارة والتخطيط العمراني في أسلوب حياة المسلمين، حيث يجب إعادة النظر التحضر من أجل إصلاح نمط الحياة من هذا المنظور. في هذا البحث، الذي تم إجراؤه بمنهج موضوعي، حققنا النتائج التالية: 1- كان الغرض من القرآن والسنة النبوية بترتيب تجميل الأماكن والأبنية هو إدراك الحكمة العظيمة في الحفاظ على مقاصد الشريعة وخاصة الدين. 2- في مجال الحضارة والبناء لأبد من دراسة كتب وأعمال تراثنا في مجال البيئة والتخطيط العمراني وإيلاء اهتمام خاص لها. 3- تخلد الحضارات بالعنصر الأخلاقي والروحي، وتحقق رسالتها، وتستمر في التقدم. لأن المادة بلا روح هي بنية لا أساس لها، وأساس الحضارة الإسلامية هو دين الإسلام الذي يجب دراسته بالتفصيل في القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وأهل البيت (عليهم السلام) لاكتشاف تلك الأسس

الكلمات المفتاحية: القرآن، الجماليات، البناء، القيمة، الحضارة

الاستلام: 17 ربيع الثاني 1443

القبول: 9 ربيع الثاني 1443

ص: 153

(دراسة حالة: منهج الشهيد مطهري في الدين من آيات من القرآن الكريم)

سيد مصطفى طباطبائي (1)

خلاصة

يمكن أن يكون الإيمان والمعتقدات الدينية المستمدة من الكتب المقدسة دائما نموذجا جيدا للسعادة البشرية عبر التاريخ، كما أظهر التاريخ انه كلما زاد مستوى الإيمان والمعتقدات الدينية للأفراد المجتمع، كلما كانت إدارة الإصلاحات والأزمات الاجتماعية بشكل أفضل ويسود السلام في المجتمع، وكلما انخفض هذا المستوى في المجتمع، تحدث مشاكل اجتماعية وبالتالي أضرار اجتماعية زيادة وقد وجدت لهذا السبب في التاريخ المعاصر، لا سيما في العشرينات والخمسينيات من القرن الماضي كل من التيارات العلمية والسياسية المختلفة التي قدمت تعريفا للدين وثقافة التدين. بهذه الطريقة، يمكنهم جذب المجتمع اليهم. في غضون ذلك، حاول مفكرون مثل الشهيد مطهري، باستخدام العلوم الحديثة وبتفسير قرآني، التعبير عن التعاليم الإسلامية من خلال إنشاء حاجز ضد الأفكار المخالفة، ومن ناحية أخرى، للإفادة الباحثين الحقيقيين عن المعرفة الإسلامية من خلال تقديم مواد قيمة. في هذا المقال، وباستخدام أسلوب المكتبة الوصفية، نشرح العوامل والعوائق التي تحول دون تعميق الإيمان والمعتقدات الدينية في الثقافة العامة للمجتمع من منظور الشهيد مطهري واستنادا إلى آيات القرآن الكريم. بعض هذه العوامل والعقبات هي: الحاجة إلى رؤية توحيدية للعالم وتربية تقوم على الفطرة الإلهية (العوامل والمدارس الفكرية و التقية والحب الشديد لاولياء الله (عقبات).

كلمات مفتاحية: القرآن، الدين، المجتمع، شهيد مطهري

الاستلام: 17 ربيع الثاني 1443

القبول: 9 ربيع الثاني 1443

ص: 154

لطالما كانت المثالية للحياة هي تطلعات جميع المدارس في الحضارات الإنسانية، والتي وإن لم تكن بالكامل، ولكن إلى أقصى حد ممكن في تصميم وبناء وتشكيل المدن التي تهيمن عليها وجهات نظر وإيديولوجيات مختلفة للعالم من الماضي إلى الحاضر. لا شك أن حضارة المدن ستؤثر بشكل كبير على محتوى نمط حياة المواطن وتتحرك وتسهل التحرك نحو الهدف النهائي للنظرة العالمية التي تهيمن على المدينة، في العقل الباطن للمواطنين. لذلك، عند وضع الأساس لتحقيق حضارة إسلامية جديدة وبقال "الخطوة الثانية من الثورة"، من الضروري محاولة إنشاء مدينة إسلامية إيرانية من خلال اكتشاف وإعادة إنشاء القيم المادية المكانية باستخدام قدرات حديثة في التخطيط الحضري. تقدم الدراسة الحالية في سبع خطوات بعنوان نموذجاً قابلاً للتطبيق للمدينة الإسلامية المرغوبة في العصر الحالي بعنوان "النموذج المنتخب للمدينة الفاضلة". يتم تطبيق هذه الدراسة من حيث الغرض بمنهج أساسي ومن حيث طبيعة ومنهج العمل الوصفي التحليلي، وقد تم استخلاص أكثر من 0002 مؤشر من مصادر إسلامية صحيحة ونظريات مفكرين بارزين، ومع دراسات إضافية واستشارة الخبراء، باستخدام المرحلة الأولى من طريقة دلفي، مع ثلاث جولات من الاستبيانات بين 04 خبيراً تم اختيارهم بطريقة كرة الثلج، و 34 مؤشراً كبيراً تم تحديده واختياره، وفي المرحلة النهائية، أهمية وألوية هذه المؤشرات الكلية في النموذج التنفيذي من خلال تصميم استبيان طريقة دلفي، تم إجراء المرحلة الثانية على شكل مقياس ليكرت من خمسة اختيارات، مع جولتين من تداول المعلومات لتبيان قوة النتائج

الكلمات المفتاحية: المدينة الإسلامية، الخطوة الثانية للثورة، الحضارة الإسلامية الحديثة، العمارة الإيرانية الإسلامية والتخطيط العمراني، المدينة الفاضلة.

الاستلام: 15 صفر 1443

القبول: 9 ربيع الثاني 1443

ص: 155

Planning and designing the Quranic model of "Shahr Tayeb" in accordance with the second step of the revolution, in the physical realization of modern Islamic civilization

(Ehsan Khayyam Bashi)

Abstract

The ideal utopia of life has always been the aspiration of all schools in human civilizations, which, although not completely, but to the extent possible, in the design, construction and formation of cities dominated by different worldviews and ideologies, from the past to the present has done. Undoubtedly, the container of civilization of cities will greatly affect the content of the citizen lifestyle and move towards the ultimate goal of the worldview that governs the body of the city, in the subconscious of citizens, propagates and facilitates. Therefore, in laying the groundwork for the realization of a new Islamic civilization in accordance with the "second step of the revolution", it is necessary to try to create an Islamic-Iranian city by discovering and recreating physical-spatial values by using up-to-date capacities in urban planning. In seven steps, the present study propounds an implementable model of the desired Islamic city in the present era called "Executive model of the city of Tayyib". This study is applied with a fundamental approach in terms of purpose and is descriptive-analytical in terms of nature and method of work and in it, the required information has been collected through two methods of documentation and survey and after selecting "Shahr Tayeb" as a comprehensive concept of Islamic city; more than 2000 indicators have been extracted from authoritative Islamic sources and theories of prominent thinkers and with additional reviews and consultation with experts, using the first step of the Delphi method; with three rounds of questionnaires among 40 experts who were selected by snowball method, 43 macro indicators were defined and selected and in the final stage, the importance and priority of these macro indicators in the executive model by designing the Delphi method questionnaire, the second stage was performed in the form of a five-choice Likert spectrum, with two rounds of information circulation that the 82% return rate of the questionnaires as a whole indicates the strength of the results

Keywords: Islamic city, the second step of the revolution, modern Islamic civilization, Iranian-Islamic architecture and urban planning, Tayeb city

Received: 2021/09/22 Accept: 2021/12/15

ص: 156

Abstract

good model for human happiness throughout history. As history has shown, whenever the level of faith and religious beliefs of the people of a society increases, social reforms and crises are better managed and peace prevails in society and whenever this level decreases in the society, the social problems and consequently the social harms increase. For this reason, in contemporary history, especially in decades 20 to 50 Hijri Shamsi, each of the various scientific-political currents tried to provide a definition of religion and the culture of religiosity; In this way, they can bring the society with them. In the meantime, thinkers such as Shahid Motahhari, using modern sciences and with Quranic explanation, tried to express Islamic teachings; on the one hand, to create a barrier against dissenting thoughts, and on the other hand, to benefit the true seekers of Islamic knowledge by presenting valuable materials. In this article, using a descriptive-library method, we explain the factors and obstacles to deepen religious faith and beliefs in the general culture of society from the perspective of Shahid Motahhari and based on the verses of the Holy Quran. Some of these factors and obstacles are: the need for a monotheistic worldview and education based on the divine nature (factors) and schools of thought, piety and .(extreme love for the divine saints (obstacles

Keywords: Quran, religion, society, Shahid Motahhari

Received: 2021/11/23

Accept: 2021/12/15

ص: 157

Abstract

The issue of Quranic aesthetics has always been one of the most important issues in the history of Islamic civilization, urbanization and which is necessary due to the changes and developments wanted or un wanted, that have taken place over time, according to the Islamic-Quranic characteristics in the context of the religion of Islam for civilization and urban planning, in the lifestyle of Muslims to be recon sidered in order to improve the lifestyle from this perspective. In this research, which has been done with a thematic approach, we have achieved the following results: 1- The purpose of the Qur'an and the Prophetic tradition through the order to beau tify places and buildings was to realize the great wisdoms that are in preserving the purposes of Sharia, especially religion; 2- In the field of civilization and construction, it is necessary to study the books and works in our heritage, which are in the field of environment and urban planning, and to pay special attention to them; 3. Civilizations are immortalized by the moral and spiritual element, fulfill their mission and continue their progress. Because matter without a soul is a baseless structure and the basis of Muslim civilization is the religion of Islam, which must be studied in detail in the Holy Qur'an and the Sunnah of the Holy Prophet (May God bless him and his .family) and the Ahl al-Bayt(May God's peace and blessings be upon them) to discover those foundations

Keywords: Quran, aesthetics, construction, value, civilization

Received: 2021/11/23

Accept: 2021/12/15

ص: 158

Abstract

The Qur'an has a plan for all stages of human health. One of the topics discussed in this timeless work is the building a civilization and development of the earth. Qur'an verses refer to many civilizations, city-states and great rulers of human history, directly or indirectly. The study of human governments from the perspective of the Qur'an leads to the extraction of the accepted view of the Qur'an in the category of divine civilization. This article, in a descriptive-analytical manner, based on the study of Quran verses and primary sources, explains and identifies the characteristics of the agents of divine governments mentioned in the Quran as a model in the path of creating religious civilization. Characteristics such as fidelity, compassion, good morals, combating corruption, expanding justice, etc are examples of the characteristics of the divine agents mentioned in the Qur'an. Accordingly, the method of the Qur'an in presenting the characteristics of the agents of religious governments can be considered as one of the methods of this divine book in introducing and offering a solution in the way of creating civilization for humanity; which is designed and presented as an accurate and intelligent model

Keywords: Quran, Civilization, Building a civilization, Agents, Religious government

Received: 2021/10/29

Accept: 2021/12/15

ص: 159

Professor of the Department of History -1

Phd of history zahrasoleimany@yahoo.com , University of Isfahan montazer@ltr.ui.ac.ir* -2

(Yaquub Panahi(1

(Maryam Sabri(2

Abstract According to the Holy Quran, there are two types of differences and conflicts be The Qur'an, as the holy book of Muslims, has provided numerous recommendations for the salvation of man and his happiness in this world and the hereafter. One of these advices is to learn from the history of the past and reflect on their fate. In this regard, the Qur'an, like other historical books, describes their fate by expression of develop ments that took place in the lives of the previous nations and by reminding them of their deeds, he calls on human beings to walk in the path of truth and righteousness and to avoid moving in the path of oppression and darkness. Reflection on the his torical verses ofthe Holy Qur'an indicates a special kind of historiography, which differs in insight and method from other approaches and genres of historiography. Therefore, the main research question is related to the frameworks and components of historiography in the Qur'an. In order to answer this question, an attempt has been made to critique the narration of history in the Qur'an, to identify its methodological methods, and to explain the insight that governs those methods. The Holy Quran seems to have a special approach to the representation of history in insight, method and literature, which is based on several basic principles. Among the components of historiographical methodology in the Qur'an, the following can be mentioned: utiliz ing human self-based intellect to understand the wisdom hidden in historical verses, study of the history of the ancients with a civilized approach to acquire historical knowledge, learning lessons and achieving happiness and finally, going through the apparent procedure of stories and their details and paying attention to the principle and reality of historical events to understand the fixed divine traditions. The method of the present study is descriptive-explanatory and based on reflection on historical verses of the Qur'an and critique of their methodology in representing events. Keywords: Quran, History, Narration, Historiography, Methodology, Civilization ap proach, Human excellence, Divine traditions, Epistemology.

Keywords: Quran, crime prevention, society, social health

Received: 2021/09/26

Accept:2021/12/15

ص: 160

Master of Quranic Sciences sabrimaryam -1

Phd student of islam history panahi 1404@gmail.com 60@yahoo.com 160 -2

Abstract The Holy Quran in the early years of the arrival of Islam in the land of India as that tention to the essence of God; the concepts of Islamic mysticism in the essence of the universe refer to the name "Allah Akbar" and the wisdom of using geometric codes and the spiritual representation of symbolic and ideal forms is the transcendent, which embodies the desired and infinite perfection. These symbolic forms are the geometric symbols that correspond to the universes which makes it possible for man to establish a connection with the transcendent and the unknown and their ultimate goal is to manifest unity in the realm of plurality and to achieve monotheistic thinking. For Muslim artists, too, how the elements of monotheism are revealed in the hidden layers lies geometric mysteries. The present article is a fundamental-theoretical research that is done with a philosophical, religious and artistic approach and in a descriptive-analytical and documented way based on written sources; its purpose is to recognize the place of geometry in the intellectual and artistic concepts of Islamic civilizations

Keywords: Geometry, Philosophy, Quran, Geometric codes, Islamic art. Keywords: Holy Quran, Tafsir, Iranian Immigrant Shiites, Deccan Shiite Governments

Received: 2021/10/18

Accept: 2021/12/15

ص: 161

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر/ 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



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

