

بسم الله الرحمن الرحيم

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء علیه السلام

مدیر مسئول: حمیده شریعتی نیاسر

سر دبیر: علی اکبر بابایی

اعضای هیئت تحریریه:

ابوالحسن غفاری.....دانشیار مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء
پروفسور عزالدین رضائزاد امیردهی.....استاد جامعه المصطفی العالمیه
علی اکبر بابایی.....استاد مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء
سید محمد جواد وزیری فرد.....دانشیار مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء
عبدالله موحدی محب.....دانشیار مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء
سید حسین شرف الدین.....دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
محسن نیازی.....استاد دانشگاه کاشان
سید سجاد ایزدهی.....استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مدیر اجرایی: نرگس محمدی

مترجم و ویراستار انگلیسی: محمدمهدی حسینیان مقدم

نشانی: قم، شهرک زین الدین فلکه جوان، خیابان ذوالفقار، خیابان پاییزان، انتهای خیابان

امام رضا علیه السلام، مؤسسه آموزش عالی رهپویان سیدالشهداء علیه السلام

آدرس سامانه اختصاصی نشریه: <http://cssq.ir>

آدرس پست الکترونیک: cssq1398@gmail.com

اهداف و رویکرد دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

هدف اصلی و رویکرد «دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن»، فراهم ساختن بستر پژوهش‌های قرآنی در زمینه فرهنگی و اجتماعی است که این امر زمینه‌ساز تولید علم و نظریه‌پردازی بر اساس تفکرات اسلامی خواهد بود.

موضوعات زیر مورد توجه دوفصلنامه با رویکرد مذکور است:

۱. تحلیل و تبیین مسائل فرهنگی: مدیریت صحیح فرهنگ اسلامی، مقابله با نفوذ فرهنگی دشمنان، ترویج فرهنگ اسلامی در مقابله با فرهنگ جاهلیت مدرن، ترویج هنجارهای دینی و مبارزه با ناهنجاری‌های دینی.

۲. تحلیل و تبیین مسائل اعتقادی و ارزشی: تقویت مبانی اندیشه و باورهای دینی، دفاع از اصول اعتقادی و ارزشی اسلام و پاسخ به شبهات آن‌ها، تقویت گفت‌وگو دینی اعم از ایمان، اخلاق و ...

۳. تحلیل و تبیین موضوعات قرآنی متناسب با فرهنگ اسلامی با رویکرد معاصر: تبیین ماهیت جامعه متمدن اسلامی، راه‌های ارتقای فرهنگ جامعه، کیفیت حضور مردان و زنان در جامعه، مدیریت فرهنگی جامعه جهت پیشگیری از آسیب‌های احتمالی.

۴. تحلیل و تبیین موضوعات قرآنی متناسب با مشکلات اجتماعی در عصر کنونی: بررسی چالش‌های اجتماعی جامعه اسلامی در بستر شاخه‌های جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و بازیابی راهکارهای جدید با تکیه بر مبانی و اصول قرآنی.

شیوه نامه نگارش مقالات

نشریه مطالعات فرهنگی قرآن تنها مقالاتی مرتبط با موضوع علوم و معارف قرآن را مورد بررسی قرار می‌دهد.

مقاله ارسالی باید حاصل پژوهشی نو بوده و قبلاً در جایی دیگر چاپ نشده و همزمان نیز برای نشریات دیگر فرستاده نشده باشد.

دریافت مقالات تنها از طریق سامانه الکترونیکی نشریه cssq.ir صورت می‌گیرد.

مسئولیت صحت و سقم مقاله، به لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده است.

حق رد یا قبول و نیز ویراستاری (نگارشی و ادبی) مقالات، برای نشریه محفوظ و مقالات دریافتی بازگردانده نخواهند شد.

۱. حجم مقاله بیش از ۸۰۰۰ کلمه نباشد.

۲. مقاله شامل قسمت‌های اصلی زیر باشد:

عنوان، نام و نام خانوادگی نویسنده (یا نویسندگان) مقاله، چکیده فارسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی مقاله، نتیجه گیری، کتابشناسی و چکیده انگلیسی.

موارد ذیل در مورد قسمت‌های اصلی مقاله رعایت شود:

۱-۲: عنوان مقاله باید کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به عنوان محتوای مقاله باشد.

۲-۲: نام و نام خانوادگی نویسندگان مقاله پس از عنوان نوشته شود و اطلاعات ضروری آنها در پاورقی به صورت ذیل بیاید: تعیین نویسنده مسئول، رتبه دانشگاهی نویسنده، نام دانشگاه یا موسسه، پست الکترونیک و شماره تلفن نویسنده مسئول.

۲-۳: چکیده فارسی و انگلیسی (شامل مختصری از طرح مسئله، سوالات و یافته‌های پژوهش)، بیش از ۱۷۰ کلمه نباشد.

۲-۴: واژگان کلیدی شامل حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه باشد.

۲-۵: مقدمه شامل طرح مسئله، سوال و فرضیه، پیشینه باشد.

۲-۶: در متن اصلی مقاله، موارد زیر رعایت شود:

الف) درج ارجاعات درون متنی در مورد کتاب و مقاله فارسی با لاتین، به صورت ذیل باشد: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، شماره جلد/شماره صفحه)، که در مورد منابع لاتین این ترتیب، از چپ به راست خواهد بود. برای درج ارجاع پایان نامه نیز به جای سال نشر، سال دفاع ذکر شود.

ب) در صورتی که یک منبع دو مؤلف دارد، نام هر دو مؤلف در ارجاع درون متنی ذکر شود، ولی اگر تعداد مؤلفان بیش از دو نفر باشد، با ذکر واژه «دیگران»، به سایر مؤلفان اشاره شود. ج) در صورتی که به چندین اثر با مؤلفان متفاوت باید اشاره شود، پس از منبع اول از علامت «؛» استفاده شود.

د) در صورت تکرار یک ارجاع از واژه «همان» و در صورت تکرار ارجاع از یک نویسنده، از واژه «همان» به صورت ذیل استفاده شود: (همان، سال انتشار، جلد / شماره صفحه). ه) ارجاعات توضیحی، مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و غیره نیز، در پاورقی آورده شود.

۲- ۷: مقاله باید دارای نتایج و یافته‌های پژوهش باشد.

۲- ۸: مشخصات کتاب (فارسی با لاتین) در کتاب شناسی (شامل تمام منابع مورد استفاده نویسنده در متن و یا پاورقی)، به ترتیب حروف الفبا و به شرح ذیل آورده شود: الف) در مورد کتاب: نام خانوادگی، نام، سال نشر، عنوان کتاب (به صورت پررنگ)، نام مترجم یا مصحح، محل نشر: نام ناشر، نوبت چاپ.

ب) در مورد مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام، سال نشر (درج حرف «ق» برای تاریخ قمری و حرف «م» برای تاریخ میلادی)، «عنوان مقاله» (به صورت پررنگ)، نام نشریه، شماره نشریه، شماره صفحات مقاله در نشریه.

ج) در مورد پایان نامه: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال دفاع (درج حرف «ق» برای تاریخ قمری و حرف «م» برای تاریخ میلادی)، «عنوان پایان نامه» (به صورت پررنگ)، مقطع پایان نامه (ارشد یا دکترا)، نام رشته، نام دانشگاه، نام دانشکده.

د) منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، «نام مقاله»، آدرس اینترنتی.

- ه) در صورتی که برخی اطلاعات منبع مشخص نباشد، از الفاظ ذیل استفاده شود: بی تا (بدون سال انتشار)، بی جا (بدون محل نشر)، بی نا (بدون ناشر).
۳. مقالات با فاصله میان سطور ۱ سانتی متر، در محیط ۲۰۱۳ Word به بالا تایپ شوند.
۴. نوع و شماره قلم برای موارد مختلف به شرح ذیل است:
- الف) عناوین: قلم شماره ۱۴ B Mitra به صورت Bold (پررنگ)
- ب) متن: قلم شماره ۱۴ B Mitra
- ج) پاورقی و کتاب شناسی: قلم شماره ۱۲ B Mitra

فهرست مقالات:

تفسیر تطبیقی (مقارنه‌ای) آیه جهاد کبیر از منظر فریقین / ۹

حمید مروجی طبسی، محمدعلی رضایی اصفهانی، رحمان عشریه

سیر اندیشه‌های مرتبط با آیات ربا؛ با تکیه بر سیاق و فضای تاریخی عصر نزول

قرآن / ۴۵

منصور پهلوان، سیداحمد میرهاشمی

واکاوی مفهوم بی‌هنجاری دینی در قرآن کریم / ۷۷

سهراب مروتی، بهروز سپیدنامه، صدیقه کرمی

نقد شبهه بهائیت در مسئله پایان‌پذیری دین اسلام با محوریت آیه ۵ سجده /

۱۰۱

عزالدین رضائزاد، نفیسه ابوالحسنی، زینب بهجت‌پور

مربطه در جامعه دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی / ۱۳۹

محمد فاکر میبیدی، محمدرضا حقیقت سمنانی

موضع قرآن کریم در مقابل فرهنگ جاهلیت / ۱۵۹

محمد فلاحی قمی

حقوق شوهر بر عهده زن در آیه ۳۴ سوره نساء / ۱۸۷

ریحانه سادات هاشمی (شهیدی)

مبانی قرآنی جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی / ۲۱۱

احمدرضا تحیری

تبیین مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی با رویکرد تحلیلی قرآنی - روائی / ۲۵۷

سید عبدالرسول حسینی‌زاده

تحلیل مفهوم امانت در قرآن کریم / ۲۸۷

محمد رضا شاهرودی، حامد شریعتی نیاسر، وحیده کارآموزیان

قرآن و تفاوت‌های فرهنگ پوشش کنیزان با زنان آزاد؛ از جاهلیت تا صدر اسلام /

۳۱۵

محمد عشایری

ادله قرآنی و روایی تأثیرات تعامل فقه و تربیت در ابعاد فردی و اجتماعی / ۳۴۷

محسن قمرزاده

386 / Abstract

Mohammad Hoseinian Moghaddam

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

تفسیر تطبیقی (مقارنه‌ای) آیه جهاد کبیر از منظر فریقین

حمید مروجی طبسی^۱، محمدعلی رضایی اصفهانی^۲، رحمان عشریه^۳
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۴/۲۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۶/۳)

چکیده

تفسیر تطبیقی یا مقارنه‌ای از آیه «فَلَا تُطْعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا» (فرقان، ۵۲) که به بررسی دیدگاه‌های مفسران فریقین پیرامون آیه جهاد کبیر می‌پردازد، مسئله اصلی این پژوهش است؛ از آنجا که آرای مفسران فریقین در تفسیر این آیه، مخالفت قابل توجهی با یکدیگر ندارند، نظرات آنان مکمل یکدیگر تلقی می‌شود. این تحقیق بر اساس تفاسیر فریقین نشان داد: مراد از جهاد در آیات مکی، هرگونه تلاش، کوشش و مبارزه است. ضمیر در واژه «به» از سویی به جمله «فَلَا تُطْعِ الْكَافِرِينَ» و از سوی دیگر به قرآن کریم بازگشت

۱. دانشجوی دکترای دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم/ دانشکده تفسیر و معارف قرآن کریم. (نویسنده مسئول)

رایانامه: hamrt62@yahoo.com

۲. استاد و هیئت علمی مدعو دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

رایانامه: rezaee@quransc.com

۳. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

رایانامه: oshryeh@quran.ac.ir

دارد. از تفسیر واژه «کَبِیراً» مطالبی همچون چرایی نام‌گذاری این نوع از جهاد به جهاد کبیر، مراد از جهاد کبیر، نحوه انجام و ویژگی‌های آن قابل دستیابی است. این یافته‌ها که از آموزه‌های قرآن کریم و برداشت‌های مفسران فریقین استخراج شده، مشخص می‌کند که قرآن کریم با رویکرد عدم اطاعت از کافران، باید ابزار انجام جهاد کبیر باشد و مجاهدان عرصه‌های غیرنظامی می‌بایست در راه مبارزه با دشمنان، با استخراج و طرح نظریات مورد نیاز جامعه اسلامی، با بهره‌گیری از اصول و مبانی فوق، گام بردارند.

در این تحقیق از روش‌های تحقیق موضوعی درون‌قرآنی و مطالعات تطبیقی برای رسیدن به مقصود استفاده شده است. هدف از انجام این پژوهش، اولاً بررسی نظرات مفسران فریقین در موضوع ایستادگی در برابر دشمنان تحت عنوان جهاد کبیر و نمایش عدم مخالفت جدی آنان با این مسئله است و ثانیاً به دنبال ارائه نتایج تحقیق به آحاد جامعه اسلامی و مسئولان آن است تا در تصمیم‌سازی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها مبنای عمل قرار گیرد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، تفسیر تطبیقی، جهاد کبیر، آیه ۵۲ سوره فرقان، آیه جهاد کبیر.

مقدمه

پنجاه و دومین آیه از بیست و پنجمین سوره قرآن کریم، «آیه جهاد کبیر» است که در آن، ضمن دستور به عدم اطاعت از دشمنان، امر به انجام جهاد کبیر با آنان شده است: «فَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا» (فرقان، ۵۲). مفسران فریقین در تعیین دو مسئله از این آیه تلاش بیشتری داشته‌اند: یکی تعیین مرجع ضمیر در واژه «به» و دیگری کشف مراد الهی از نحوه انجام «جهاد کبیر». تحقیق

حاضر در قالب استخراج و ارائه نظرات مفسران فریقین پیرامون این دو مسئله از آیه جهاد کبیر، سعی در تبیین و گسترش این فرهنگ قرآنی و اسلامی دارد؛ همچنین ثمره این تلاش می‌تواند آحاد جامعه اسلامی و مسئولان را یاری نماید تا اصل جهاد کبیر را در تصمیم‌سازی‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات مناسب، مبنای عمل قرار دهند. با توجه به مکی بودن سوره فرقان، سیاق آیات مکی و عمومیت جهاد در آیه مد نظر، جهاد کبیر چنین تعریف می‌شود: بسته کامل و جامعی از راهکارهای غیرنظامی مقابله با دشمنان که جامعه اسلامی را در برابر هرگونه تهاجم و تسلط غیرنظامی، مصون می‌سازد.

تحقیق حاضر، مبتنی بر قرآن کریم به دنبال پاسخگویی به این سؤال است که اشتراک‌ها و تمایزهای آرای مفسران شیعی و اهل تسنن پیرامون جهاد کبیر چیست؟ همچنین تلاش دارد با استخراج معنای قرآنی جهاد کبیر و نحوه انجام آن، نتایج حاصل را به مسئولان جامعه و عموم امت اسلامی در دنیای کنونی که از هر سو مورد تهاجم‌های غیرنظامی دشمنان دین الهی قرار گرفته‌اند، ارائه نماید تا بتوانند با الگوگیری از دستورات قرآن کریم، به تحقق برتری دین مورد رضایت خداوند که همان اسلام است، بر همه ادیان و مکاتب بشری و غیر بشری مدد رسانند. این هدف در صورتی محقق می‌شود که بر پایه «قرآن مجید» به «عدم اطاعت از کافران» به عنوان یک رویکرد کلی برای انجام جهاد کبیر نگریسته شود و آموزه‌های قرآن کریم در این مسیر مورد استفاده قرار گیرد. این مقاله برای دستیابی به هدف خود، اکثر منابع تفسیری فریقین را بررسی نمود تا آرای کلی مفسران، گردآوری، دسته‌بندی و ارائه شود.

پیشینه

از آنجاکه محل بحث این تحقیق، آیه‌ای از آیات قرآن کریم است، طبیعتاً شرح و تفسیر آن هم‌زمان با نزول آیه، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است؛ اما به‌صورت

خاص، منابع مکتوب موجود در این خصوص به شرح ذیل به عنوان پیشینه این تحقیق معرفی می شود:

کتابها

۱- جهاد کبیر، صورت بندی مفهومی عدم تبعیت از دشمن در

جمهوری اسلامی ایران، اثر مهدی سیاوشی و سید مهدی موسوی نیا؛ در بخش اول کتاب، موضوع تبعیت از دشمن و تاریخچه نفوذ به عنوان اولین حربه جریان استعمار برای تبعیت از آنان پژوهش شده و در دومین بخش به موضوع جهاد کبیر در علوم انسانی پرداخته شده است. مشخص است که این مطالب به عنوان تفسیر آیه جهاد کبیر محسوب نمی شود.

۲- جهاد کبیر: اطاعت نکردن از دشمن، اثر محسن مطلبی جوقنانی؛ این

اثر به مفهوم شناسی جهاد و توضیح انواع جهاد، شاخص های اصلی، ابزارها و الزامات جهاد کبیر با دو عنوان دشمن شناسی و بصیرت افزایی پرداخته و ابعاد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن را تعیین کرده است. این اثر نیز تفسیر آیه جهاد کبیر را مد نظر قرار نداده است.

۳- اقتصاد مقاومتی: تفسیر جهاد کبیر، اثر اکبر ابدالی محمدی؛ در این کتاب

سعی شده محتوای لازم برای مبلغان اقتصاد مقاومتی فراهم شود و از آنجا که مؤلف، مشکل اصلی اقتصاد مقاومتی را فرهنگی دانسته، بر مسائل فرهنگی و تاریخی تأکید زیادی داشته است. این نوشته نیز با رویکرد اقتصادی خود، به دنبال تبیین و تفسیر آیه جهاد کبیر نبوده است.

۴- جهاد کبیر: مبانی دیپلماسی انقلابی از منظر قرآن کریم، اثر عباس

عبداللهی؛ این کتاب از یک مقدمه، یک پیشگفتار، چهار بخش: کلیات، مواجهه

«توحیدی» با استکبار، بعثت انبیای الهی و رویارویی با جبهه معارضین، اصل «ولایت» و رابطه با جبهه استکبار و یک ضمیمه تحت عنوان «سند راهبردی و پراهمیت پیام قبولی قطعنامه ۵۹۸ از امام خمینی رحمه الله» سامان یافته است. این سرفصل‌ها نشان می‌دهد تفسیر آیه جهاد کبیر در این اثر نیز انجام نشده است.

۵- جهاد کبیر در اندیشه امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) (مبانی، مفاهیم و الزامات)، اثر سید مهدی علوی و پژمان پورجباری؛ این اثر بر اساس بازخوانی سخنرانی رهبر معظم انقلاب در خردادماه ۱۳۹۵ و تشریح جهاد کبیر در تبیین عدم اطاعت و تبعیت از دشمنان نظام اسلامی ایران سامان یافته است. رویکرد این اثر تبیین مفهوم جهاد کبیر با تکیه بر سخنان مقام معظم رهبری بوده و به طور خاص به تفسیر آیه جهاد کبیر پرداخته است.

۶- جهاد کبیر؛ دست ردی بر سینه دشمن، اثر محققان مرکز مطالعات راهبردی تربیت اسلامی؛ این کتاب به تعریف مفاهیم جهاد و جنگ و تعیین چهار نوع جهاد صغیر، اکبر، فی سبیل الله و ابتدایی، چیستی و شناخت جهاد کبیر و بیان انواع جهاد کبیر پرداخته است. این کتاب نیز آیه جهاد کبیر را تفسیر نکرده است.

مقالات با موضوع جهاد کبیر

۱- راهبرد جهاد کبیر در اندیشه امام خامنه‌ای (دام‌ظله)، اثر علی اصغر نصیری؛ نویسنده در این مقاله در صدد پاسخ‌گویی به این مسئله است که از دیدگاه مقام معظم رهبری، جهاد کبیر به چه معناست و چه ابعاد و کاربردی دارد.

۲- جهاد؛ مقوله‌ای فرهنگی- اعتقادی در چارچوب سبک زندگی

اسلامی، اثر محمد جانی‌پور و محمدرضا ستوده‌نیا؛ در این مقاله، ضمن گونه‌شناسی انواع مختلف جهاد در دین مبین اسلام نتیجه گرفته شده که این مفهوم همواره به مثابه راهبردی عام، مطلق و نرم‌افزاری در راستای تأسیس، تثبیت و تداوم سبک زندگی اسلامی مطرح شده و در این راستا مصادیق متعددی پیدا کرده است.

۳- سازه مفهومی «جهاد کبیر» در گفتمان سیاست خارجی مقام

معظم رهبری، اثر علیرضا صحرایی؛ نویسنده در این مقاله معتقد است جهاد کبیر به عنوان یک راهبرد سیاست خارجی جمهوری اسلامی اولاً دارای یک هویت گفتمانی است که به صورت یک پادگفتمان در برابر گفتمان نفوذ مطرح شده و ثانیاً دارای یک کاربرد هویت‌بخشی به سیاست خارجی جمهوری اسلامی در سطح نظام بین‌الملل است.

۴- چیستی جهاد کبیر و نسبت آن با عدم اطاعت از کافران، اثر

محمدرضا بخشی؛ مسئله اصلی نویسنده، تبیین چیستی مفهوم جهاد کبیر در قرآن کریم و بررسی نسبت آن با عدم اطاعت از کافران بوده است.

۵- جهاد کبیر و نقش آن در صیانت از انقلاب اسلامی، اثر علی سعیدی

شاهرودی؛ از نگاه مؤلف، جهاد کبیر دربرگیرنده دو جهت است: یکی، اطاعت نکردن از دشمن و دیگری، تلاش، مبارزه و جهاد در عرصه‌های سیاسی، علمی، اقتصادی و فرهنگی.

۳. پایان‌نامه‌ها

۱- مفهوم‌شناسی جهاد کبیر از دیدگاه قرآن و سنت و بازشناسی عرصه‌ها و کارکردهای آن در جامعه اسلامی؛ توسط طیبیه سادات موسوی در دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم برای مقطع کارشناسی ارشد در سال ۱۳۹۶ طی ۱۴۸ صفحه.

۲- جهاد کبیر و راهکارها و موانع تحقق آن در قرآن کریم؛ توسط محمدرضا بخشی در دانشگاه امام صادق علیه السلام، برای مقطع کارشناسی ارشد در سال ۱۳۹۶.

۳- بررسی تجلی و تحقق جهاد کبیر در قیام امام حسین علیه السلام؛ توسط برزو امیری‌نیا در دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، برای مقطع کارشناسی ارشد در سال ۱۳۹۶.

از بررسی آثار فوق و مجموع آن مطالب، چنین نتیجه‌گیری می‌شود: گرچه تحقیقات متعددی در موضوع جهاد کبیر انجام شده و هرکدام از زاویه‌ای و با گرایشی این مسئله را بررسی نموده‌اند، اما هیچ‌یک از آنها به طور خاص به تفسیر تطبیقی آیه جهاد کبیر نپرداخته‌اند؛ بنابراین تحقیق حاضر در نوع خود، مشابه ندارد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. تفسیر تطبیقی

دو شیوه مشهور «ترتیبی» و «موضوعی» در تفسیر قرآن کریم وجود دارد. برخی از محققان نوع دیگری از تفسیر را در کنار این دو شیوه مشهور، تحت عنوان تفسیر تطبیقی یا مقارن مطرح کرده‌اند، (نजारزادگان (محمدی)، ۱۳۸۳ش، ۱۳) هرچند عده‌ای از اندیشمندان بر این باورند که این روش تفسیری، ذیل تفسیر موضوعی و

از اقسام آن است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ۴۵/۱). مطالعات تطبیقی قرآن شامل تطبیق بین موضوعات قرآن و کتب مقدس دیگر یا تطبیق بین تفاسیر شیعه و اهل سنت یا شیوه تطبیقی بین موضوعات مشترک میان قرآن مجید و علوم روز است و به روشن شدن زوایای مجمل آیات و تولید علم منتهی می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰ش). پس تفسیر تطبیقی را می‌توان از روش‌های هر دو شیوه تفسیر ترتیبی و موضوعی دانست؛ به عبارت دیگر، هر دو نوع تفسیر را می‌توان به صورت مقارنه‌ای و تطبیقی انجام داد.

از نظر برخی اندیشمندان، تفسیر تطبیقی، روشی برای کاربردی کردن تعالیم قرآن و به تعبیر دیگر، تطبیق تعالیم و دستورات کلی قرآن به زندگی انسان معاصر است. این گونه تفسیر، فهم مقدمه‌ای برای بهره‌گیری و نتیجه‌گیری هدایتی مناسب با شرایط زمانی و مکانی است و فایده‌اش آن است که افراد را آماده پیامی می‌کند که مناسب با ظروف کلی یا خاص نوشته شده است (خرم‌شاهی، ۱۳۸۱ش، ۶۴۱/۱). تفسیر تطبیقی در این تحقیق به معنای بررسی، رفع ابهام و کاربردی کردن تعالیم آموزه‌های قرآن کریم در آیه جهاد کبیر (فرقان، ۵۲) با عنایت به آرای تفسیری مفسران فریقین است.

۲-۱. جهاد کبیر

۱-۲-۱. جهاد

واژه جهاد از ریشه جَهَد یا جُهد به معنی مشقت و سختی، (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳۳/۳) نیرو و توان، (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۴۸۶/۱) تلاش و کوشش بسیار در راه رسیدن به هدف (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۱۱۲) است. این کلمه به شکل صیغه مبالغه مفهوم جنگ با کفار (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ۳۱۹/۱) را در خود جای داده است. در اصطلاح قرآن کریم و عرف مسلمانان، جهاد فقط جنگ بر ضد کفار و مشرکان است

و بر فعالیت‌های رزمی و نظامی کفار و مشرکان، چه در میان خودشان باشد یا علیه مسلمانان، اطلاق نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ش، ۲۳).

۲-۲-۱. کبیر

کبیر از ریشه کبر گرفته شده و معنای «بزرگی» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۵/۱۲۶) دارد. این واژه از اسمای الهی و به معنی عظیم‌القدر است و در غیر خدا، معنی رئیس و رهبر دارد (قرشی، ۱۳۷۱ش، ۶/۷۲-۷۳).

۳-۲-۱. جایگاه جهاد کبیر در ادبیات دینی (انواع جهاد)

از توجه در ادبیات دینی پنج نوع جهاد قابل استخراج و ارائه است که جهاد کبیر نیز یکی از آنهاست:

اول) جهاد اصغر درباره جنگ نظامی با دشمنان؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به گروهی از مسلمانان که از جنگ بازمی‌گشتند، فرمودند: «آفرین بر آنان که جهاد اصغر را به انجام رساندند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵/۱۲).

دوم) جهاد کبیر یا جهاد فرهنگی (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۶/۱۵۰) که در برابر انحرافات، کژی‌ها، وسوسه‌ها و سفسطه‌های دشمنان انجام می‌گیرد. از این جهاد، در آیه ۵۲ سوره فرقان نام برده شده و به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور داده شد با تکیه بر قرآن و رویکرد عدم اطاعت از کافران با دشمنان جهاد کبیر انجام دهد.

سوم) جهاد اکبر یا مبارزه با نفس که ایستادن در برابر خواسته‌های نامشروع و تمایلات غیر منطقی نفسانی است؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله پس از تحسین مجاهدان عرصه نظامی، آنان را تذکر می‌دهد که جهاد اکبر باقی مانده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵/۱۲) و در پاسخ به این پرسش که «آیا جهادی بالاتر از جهاد نظامی وجود

دارد؟» فرمود: «بله جهاد انسان با نفس خویش» (منسوب به علی بن موسی، ۱۴۰۶ق، ۳۸۰).

چهارم) جهاد اوسط: آیت‌الله جوادی آملی به تبعیت از سید حیدر آملی، قسمی از جهاد را تحت عنوان جهاد اوسط مطرح کرده‌اند. از نظر ایشان، جنگ با هوس و درهم کوبیدن غریزه‌ها، جهاد اوسط است، اما جهاد اکبر جهاد علیه علم و اندیشه است که انسان در آن، شوق، عشق و محبت را بر عقل، فهم و علم عادی و بشری حاکم می‌کند (جوادی آملی، (ب) ۱۳۸۹ش، ۲۱۳/۶).

پنجم) جهاد افضل: جست‌وجو در میان روایات، این نتیجه را به دست می‌دهد که برخی امور به عنوان برترین جهاد معرفی شده است: اول مجاهدت با نفس (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۳۳۸)؛ دوم عدالت‌پیشگی در برابر حاکمان ستمگر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶۰/۵)؛ سوم پرهیز از اندیشه ظلم و ستم به دیگران (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۶۲/۱۵)؛ چهارم روزه‌داری در فصل گرما (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵۶/۹۳) و پنجم انتظار فرج (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ۳۷). چهار مورد اول در حیطه جهاد نفس قرار می‌گیرند و از «جهاد اکبر» به شمار می‌روند؛ در نتیجه مراد از جهاد افضل در این قسمت، انتظار فرج است؛ انتظاری که در روایات دیگر به عنوان دوست‌داشتنی‌ترین امور نزد خداوند سبحان (همان، ۱۰۶) و از برترین عبادات (همان، ۲۰۱) معرفی شده است.

از میان انواع جهاد، سه نوع جهاد اصغر، کبیر و اکبر در ادبیات دینی مشهور شده است (انصاریان، بی‌تا، ۱۶۷/۶)؛ همچنین فقط «جهاد کبیر» را قرآن کریم مطرح نموده و جهاد اصغر، جهاد اکبر و جهاد افضل، شاهد روایی دارند و اصطلاح جهاد اوسط نیز توسط دانشمندان قرآنی ایجاد شده است.

۴-۲-۱. پیدایش و گسترش اصطلاح جهاد کبیر به معنای خاص آن

بدیهی است که اصطلاح قرآنی جهاد کبیر از سوی خداوند متعال پدید آمده؛ اما طبق بررسی‌های انجام شده در میان مفسران فریقین، این اصطلاح به مفهوم خاص آن تا سده چهاردهم رواج نداشته است. اولین مفسری که به مفهوم این اصطلاح عنایت داشته و در بخش‌های مختلفی از تفسیر خویش از آن بهره برده، سید بن قطب از مفسران اهل تسنن در تفسیر «فی ظلال القرآن» بود؛ وی غیر از تفسیر آیه جهاد کبیر، ذیل آیه دوم از سوره اعراف (شاذلی، ۱۴۱۲ق، ۳/۱۲۵۵)، آیات ۱۷ تا ۲۴ سوره هود (همان، ۴/۱۸۶۴)، آیات ۲۵ تا ۴۰ سوره هود (همان، ۱۸۹۴) و مقدمه تفسیر سوره حجر (همان، ۲۱۲۱) به اصطلاح جهاد کبیر عنایت داشته و از آن استفاده نموده است.

در قرن پانزدهم که رواج اصطلاح جهاد کبیر در آن رخ داده، ابتدا آیت‌الله مکارم شیرازی در «تفسیر نمونه» بحث‌هایی در خصوص جهاد کبیر داشته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۱۵/۱۳۱) و پس از آن، تفاسیر ذیل از این اصطلاح استفاده کرده‌اند: «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم» (طنطاوی، بی‌تا، ۱۴/۲۰۵ و ۴۸۰)، «تفسیر نور» (قرائتی، ۱۳۸۳ش، ۶/۲۶۸-۲۶۹)، «تفسیر موضوعی قرآن کریم: سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله در قرآن» (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ۸/۳۰۰) و «تفسیر حکیم» (انصاریان، بی‌تا، ۶/۱۶۷).

در سال‌های اخیر نیز حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله) به این مفهوم عنایت داشتند؛ ایشان طی چهار سخنرانی در سال ۱۳۹۵ به جهاد کبیر، ابعاد و عرصه‌های آن اشاره کردند. با طرح این مباحث توسط معظم‌له، موج وسیعی در میان محققان جهت تبیین جهاد کبیر، ابعاد و نقش آن در جامعه ایجاد شد.

۲. شرح و تفسیر عبارات و اصطلاحات موجود در آیه جهاد کبیر

۲-۱. عدم اطاعت از کافران

اولین فرمان آیه جهاد کبیر (فرقان، ۵۲)، عدم اطاعت از کافران است: «فَلَا تُطِعْ». واژه اطاعت از ریشه «طوع» به معنی نرم شدن و فرمان برداری (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲۴۰/۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲۰۹/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ۱۴۲) و میل و رغبت (قرشی، ۱۳۷۱ش، ۲۴۹/۴) است که سه قید رغبت، خضوع و عمل بر اساس فرمان (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۱۶۵/۷) را در خود جای داده است؛ به عبارت دیگر کسی که اطاعت می‌کند، با کمال میل، امر فرمانده را انجام می‌دهد و در نتیجه در برابر وی کرنش به خرج داده است.

در برخی از آیات قرآن کریم، به اطاعت از خدا و رسول (آل عمران، ۳۲ و...) و در مرحله بعد، به اطاعت از ولی امر (نساء، ۵۹) دستور داده و از سوی دیگر از اطاعت برخی افراد و گروه‌ها نهی شده است. شیاطین (انعام، ۱۲۱)، کافران و منافقان (فرقان، ۵۲ و احزاب، ۱ و ۴۸)، غافلان (کهف، ۲۸)، گناهکاران (انسان، ۲۴)، تکذیب‌کنندگان حق (قلم، ۸)، افراد خوار و پست (قلم، ۱۰)، طغیان‌گران (علق، ۱۹)، والدین مبتلا به شرک (عنکبوت، ۸) و مسرفان (شعراء، ۱۵۱) کسانی هستند که فرمان‌بری آنان مردود شمرده شده است.

قرآن کریم، نتیجه اطاعت از خدا و رسول صلی الله علیه و آله را رسیدن به نتیجه واقعی اعمال بدون کاهش پاداش آنها دانسته (حجرات، ۱۴) و عاقبت جایگزینی اطاعت از بزرگان قوم با اطاعت از خدا و رسول صلی الله علیه و آله را گمراهی و عذاب (احزاب، ۶۴-۶۷) دانسته است. در جای دیگر، نتیجه اطاعت از کسانی که از حدس و گمان پیروی می‌کنند، گمراهی از راه حق (انعام، ۱۱۶) و ثمره اطاعت از گروهی از اهل کتاب که کارشان نفاق‌افکنی و شعله‌ور ساختن آتش کینه بود را

بازگشت به کفر (آل عمران، ۱۰۰) خوانده است؛ همچنین نتیجه اطاعت از کافران، زیان کاری و بازگشت به دوران جاهلی مطرح شده است (آل عمران، ۱۴۹).

۱-۱-۲. عدم اطاعت از کافران در آیه جهاد کبیر از منظر مفسران فریقین

برخی از مفسران، عدم اطاعت امت اسلامی از کافران را به خواست آنان نسبت به پیروی از دین پدرانیشان که شرک و بت‌پرستی بوده، معنا کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ۳۶۵/۶؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹ش، ۸۰۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۹۴/۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ۱۴۰/۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۵/۱۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۱۱۷/۸).

مطابق نظر عده‌ای از مفسران فریقین، خروج از اطاعت فرامین الهی و همچنین ترک رسالت و پیامبری توسط حضرت محمد صلی الله علیه و آله، خواسته کافران بوده است (طوسی، بی‌تا، ۴۹۸/۷؛ مغنیه، بی‌تا، ۴۷۶؛ ابن‌ابی‌زمین، ۱۴۲۴ق، ۷۷؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ۷۴/۱۹؛ آل سعدی، ۱۴۰۸ق، ۶۹۲).

تعداد قابل توجهی از مفسران، معنای فرمان «فَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ» (فرقان، ۵۲) را عدم سازش با کافران و پرهیز از موافقت، همراهی و همکاری با آنان دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ۴۹۸/۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۱۲۲/۱۵؛ قرائتی، ۱۳۸۳ش، ۲۶۸/۶؛ دخیل، ۱۴۲۲ق، ۴۸۱؛ ابن‌عجیه، ۱۴۱۹ق، ۱۰۸/۴؛ مراغی، بی‌تا، ۲۵/۱۹-۲۶؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷ق، ۱۳۶/۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ۸۴/۱۹؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ۱۴۰/۷).

هوا و هوس، خواسته‌های پست، دعوت به خرافات و وعده‌های پوچ کافران از معانی عدم اطاعت از کافران در آیه جهاد کبیر است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲۴۲-۲۴۳؛ فیضی دکنی، ۱۴۱۷ق، ۱۰۲/۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ۳۶۴).

گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۱۴۵/۳؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ۷۸۱/۲؛ طنطاوی، بی‌تا، ۲۰۸/۱۰.

عده زیادی از مفسران فریقین فرمان عدم اطاعت از کافران در آیه جهاد کبیر را پرهیز از هرگونه تن دادن به خواسته‌های کافران دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ۴۹۸/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۲۷۳/۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۱۹/۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ۵۷۹/۴؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ۴۱۵/۲؛ شبر، ۱۴۱۲ق، ۳۵۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۴۷۵/۵؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ۶۳۵/۹-۶۳۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲۸۶/۳؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ۴۸/۷؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ۴۵۲/۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۵۸/۱۳).

اگر به‌ظاهر آیه جهاد کبیر بسنده شود، باید گفت در این آیه، فرمان سرپیچی از خواسته‌های کافران و جهاد با آنان به پیامبر صلی الله علیه و آله داده شده است؛ اما چنانچه این فرمان در کنار آموزه‌های سایر آیات قرآن کریم قرار گیرد: اولاً خطاب به همه مسلمانان امر به اطاعت و تبعیت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و نهی از فرمان‌بری خواسته‌های کافران شده، ثانیاً نسبت به عاقبت اطاعت از کافران که همان زیان‌کاری و بازگشت به دوران جاهلی است، تذکر داده شده، ثالثاً امت اسلامی از مخالفت با پیامبر صلی الله علیه و آله نهی شده‌اند و نتیجه مخالفت با آن حضرت صلی الله علیه و آله، گرفتار آمدن در رنج و عذاب بیان شده، رابعاً مخالفت مسلمانان با شرکت در جهاد نکوهش شده و در چندین آیه به مخالفان حضور در لشکر پیامبر صلی الله علیه و آله برای جهاد با مال یا نفس، تذکر داده شده است. پس فرمان عدم اطاعت از هرگونه خواسته‌های مادی و معنوی کافران و انجام جهاد با آنان، رویه کلی خداوند سبحان است که با ادبیات مختلف در سراسر قرآن کریم نسبت آنها دستور داده است.

۲-۲. کافر

این واژه از ریشه «کفر» دارای معانی گوناگونی از جمله بی‌ایمانی، ناشکری، پوشش، (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ۳۵۶/۵-۳۵۷) سرپیچی، شب (صاحب، ۱۴۱۴ق، ۲۵۰/۶-۲۵۱) و کشاورزی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۴۶/۵) است. کفر در قرآن کریم نیز معانی مختلفی دارد: انکار یگانگی خداوند، انکار و نپذیرفتن دلیل، انکار نعمت و بیزاری جستن (بلخی، ۱۳۸۰ش، ۸۴-۸۵؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ۷۱۴-۷۱۷؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۸۸/۱۰-۹۱). به تعبیر برخی محققان، کلمه کافر در اصطلاح قرآن، به هر غیرمسلمانی گفته نشده؛ بلکه قرآن کسانی را کافر نامیده که بعد از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله با وجود آشکار شدن حقیقت، با دعوت ایشان مخالفت کردند، هرچند گاهی کفر در قرآن، چهره مقدس به خود می‌گیرد و در مورد جبهه‌گیری در مقابل باطل به کار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۵ش، ۱۴۴).

از ریشه کفر، شش مرتبه در سوره فرقان استفاده شده که جز در یک مورد که به معنی ناسپاسی است، (فرقان، ۵۰) بقیه موارد معنای انکار دارد (فرقان، ۴، ۲۶، ۳۲، ۵۲ و ۵۵).

۲-۲-۱. معنای کافر در آیه جهاد کبیر از منظر مفسران فریقین

در آیه جهاد کبیر (فرقان، ۵۲) صیغه جمع از واژه کافر استفاده شده «الْكَافِرِينَ»؛

این مفهوم در آیه جهاد کبیر را طبق دو نکته ذیل، می‌توان در هر زمان و مکان به معنای دشمنان فعال آن دوره یا مکان دانست که خداوند سبحان، عدم پذیرش خواسته‌های آنان را به همه امت اسلامی فرمان داده است:

یکم. قاعده عمومیت لفظ: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (معرفت،

۱۴۱۵ق، ۲۶۱/۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۱۲۳/۱)؛ طبق این قاعده هر فرد یا گروهی که

ویژگی‌های کافران را داشته باشد، در دایره آن می‌گنجد و در هیچ دوره و مکانی نباید از آنها پیروی شود. پس این واژه منحصر به کافران عصر نزول قرآن نیست.

دوم. سیاق سوره فرقان: با توجه به محتوای سوره فرقان، واژه کافر در آیه جهاد کبیر که بنا بر سیاق به عدم اطاعت از آنان امر شده، جز به معنی دشمنان و منکرانی که خواسته‌های نفسانی خویش را دنبال می‌کنند و مطالبات نادرست دارند، نیست.

پس کافر در این تحقیق به معنای کلی «دشمن فعال علیه منافع جامعه اسلامی» تعریف می‌شود؛ چه اینکه بر اساس آیات قرآن کریم، کافران برای جامعه اسلامی دشمنان آشکاری هستند (نساء، ۱۰۱). بر پایه این اصل، کافران و دشمنان در این متن، به یک مفهوم خوانده شده‌اند.

۳. جهاد

۳-۱. مفهوم جهاد در آیات مکی

لفظ جهاد و مشتقات هم‌معنای آن در سی آیه از قرآن کریم به کار رفته؛ اما تنها پنج مورد از آنها در سه سوره مکی آمده است. برای درک بهتر مفهوم جهاد در آیه ۵۲ از سوره فرقان که سوره‌ای مکی است، در این بخش به بررسی آیات پنج‌گانه مذکور در سوره‌های فرقان، لقمان و عنکبوت پرداخته می‌شود. در گزارشی که در کتاب تفسیر تنزیلی آمده، این سوره‌ها به ترتیب چهل و دومین، پنجاه و هفتمین و هشتاد و پنجمین سوره نازل شده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هستند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲ش، ۳۴۶).

اولین آیه از آیات مکی که از مشتقات جهاد در آن به کار رفته، آیه جهاد کبیر است: «وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا» (فرقان، ۵۲). مفسران برای جهاد در این آیه معنای مجاهده با زبان (بلخی، ۱۳۸۰ش، ۳۳۹) را در نظر گرفته‌اند که از این تعبیر،

معنای مبارزه و مقابله فهمیده می‌شود؛ چراکه مجاهده با زبان، به مفهوم ایستادگی در برابر دشمن و بیان اعتقادات خویش است. سه آیه مکی نیز معنای اصرار، تلاش، کار و کوشش را برای جهاد در خود جای داده‌اند:

مجاهده در آیه «وَمَنْ جَاهِدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ» (عنکبوت، ۶) به معنای کار و کوشش، (بلخی، ۱۳۸۰ش، ۳۳۹) ایمان و عمل صالح (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۰۳/۱۶) و جهاد با نفس (همان، ۱۰۷/۱۶) آمده است. مفسران، جهاد را در آیه «وَإِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (عنکبوت، ۸) به معنای به‌کارگرفتن نهایت تلاش، کوشش و اصرار (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۲۱۶/۱۶) و در آیه «وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (لقمان، ۱۵) به معنای اصرار (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۱۶/۱۶) و اجبار (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ۲۸۹/۱۵) دانسته‌اند.

مفسران معنای جهاد را در پنجمین آیه مکی «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت، ۶۹)، جامع انواع معانی آن دانسته‌اند و به هرگونه تلاشی که در راه خدا و به منظور وصول به اهداف الهی صورت گیرد، معنا کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ۲۲۶/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۴۵۸/۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۵۱/۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۳۴۹/۱۶).

نتیجه بررسی آیات پنج‌گانه فوق آن است که مراد از جهاد در آیات مکی جهاد نظامی نیست؛ بلکه هرگونه کوشش و مبارزه منظور است؛ این نتیجه‌گیری را مضامین مندرج در سوره نساء نیز تأیید می‌کند: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ

يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْأَ أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ» (نساء، ۷۷). به تصریح مفسران، بخش اول آیه که دست نگه داشتن از جنگ را به مسلمانان یادآوری می‌کند، به دوران حضور در مکه و بخش دوم آیه که صدور دستور جنگ را بیان داشته، به دوره حضور در مدینه اشاره دارد (طوسی، بی‌تا، ۲۶۱/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۱۱۹/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۱۶/۴-۱۷)؛ ضمن اینکه بر اساس آموزه‌های سوره کافرون (هجدهمین سوره نازل شده) که حالت احتجاج میان پیامبر صلی الله علیه و آله و مشرکان دارد یا آیه ۱۰ از سوره مزمل (سومین سوره نازل شده) که دستور به صبر داده «وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا»، لزوم خودداری از برخوردهای نظامی در مکه فهمیده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۶۴/۲-۶۶).

۲-۳. تشریع جهاد غیرنظامی

با توجه به مطالب پیشین، باید گفت اولین آیه‌ای که امر به جهاد در آن وجود دارد و می‌توان آن را به عنوان آیه تشریع جهاد غیر نظامی در نظر گرفت، همان آیه ۵۲ سوره فرقان است که در مکه نازل شد؛ اما چنانچه صرفاً رفتار غیر نظامی مد نظر باشد، می‌توان تشریع جهاد غیر نظامی را به ابتدای رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و هم‌زمان با نزول سوره مزمل بازگشت داد، هنگامی که به حضرت دستور صبر داده شد (مزمل، ۱۰) و پس از آن در سوره کافرون بر این روش تأکید شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۶۵/۲).

نتیجه اینکه در سال‌های ابتدایی رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله با تعداد اندک نیروی انسانی مسلمان در مکه و همچنین نوپایی دین اسلام، از آنجا که امید به

هدایت مردم با استفاده از نیروی عقل و اندیشه وجود داشت، امکان شرکت در جنگ نظامی برای مسلمانان نبود؛ اما جهاد غیر نظامی بر آنان تکلیف شده بود.

۴. مرجع ضمیر در «به» در آیه جهاد کبیر

۴-۱. نظرات مشترک مفسران فریقین در تعیین مرجع ضمیر

برخی از منابع تفسیری فریقین، ضمیر در «به» را به استفاده از هر وسیله‌ای در انجام جهاد کبیر (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۱۵۰/۲) و هرگونه سلاح مادی یا عقلی (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ۸۴/۱۹) برگردانده‌اند.

عده‌ای از مفسران، مرجع ضمیر در کلمه «به» را وسایل جنگی، از جمله شمشیر دانسته‌اند (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹ش، ۸۰۳؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ۴۲/۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۱۱۷/۸)؛ در مقابل، دیگر مفسران به مکی بودن سوره فرقان، عدم نزول دستور جهاد نظامی در مکه و دور از ذهن بودن وجه مذکور اشاره کرده‌اند و آن نظر را مردود دانسته‌اند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۹۴/۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۵۸/۱۳).

گروهی از مفسران فریقین، ضمن بیان احتمالات مختلف در تعیین مرجع ضمیر، دین و اسلام را نیز یکی از وجوه دانسته‌اند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۹۴/۴؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ۴۸/۷) و معتقدند با برافراشتن پرچم اسلام می‌توان با کافران جهاد نمود. طبق این رأی، استفاده از اسلام در انجام جهاد کبیر می‌تواند به معنی پیروی از دستورات این دین مبین باشد که فرامین متعددی در نحوه برخورد با دشمنان را در خود جای داده است.

برخی از اقوال تفسیری فریقین، بازگشت ضمیر را به رسالت جهانی پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته‌اند؛ یعنی اگر بر اساس آیه ۵۱ سوره فرقان، در هر منطقه‌ای، یک پیامبر مبعوث می‌شد، آن پیامبر فقط در همان منطقه وظیفه انذار و مجاهدت داشت؛ اما اکنون که وظیفه فرامنطقه‌ای انذار همه مردم بر عهده ایشان گذاشته شده، پس همه نوع جهادی بر عهده ایشان است و جهاد کبیر و جامع نیز باید توسط

ایشان به کارگرفته شود (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ۵۷۹/۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۹۴/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳۳/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲۸۶/۳).

بر اساس تعداد زیادی از آرای تفسیری فریقین، ضمیر مذکور به قرآن کریم بازگشت دارد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۲۷۳/۷؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ۲۴۱/۱۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ۵۷۹/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۲۸/۱۵؛ میدی، ۱۳۷۱، ۴۸/۷؛ شاذلی، ۱۴۱۲ق، ۲۵۷۲/۵؛ ابن عاشور، بی تا، ۷۵/۱۹). استفاده از قرآن کریم برای انجام جهاد کبیر طبق این رأی به این معنا خواهد بود که به پشتوانه فرامین الهی این کتاب شریف، مسیر جهاد با دشمنان برای مسلمانان هموار شده است.

گروه دیگری از آرای تفسیری فریقین که حجم بالایی را دارد، مرجع ضمیر را عدم اطاعت از کافران می‌دانند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ۸۷۱/۲؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۱۴۵/۳؛ مظهری، ۱۴۱۲ق، ۴۲/۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳۳/۱۰؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ۷۸/۱۹). آیت الله خامنه‌ای (مدظله)، ابتدا بازگشت ضمیر در «بِه» را به قرآن مطرح کردند، (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۳/۳) سپس به فاصله زمانی اندکی از بیان این نظر، ضمن اشاره به این که واژه «قرآن» در آیه ذکر نشده، وجه اقرب به ذهن و اوضوحی را مطرح می‌نمایند که همانا مرجعیت مصدر «عدم الاطاعة» برای ضمیر «ها» است که «فَلَا تُطِيعُ» از آن مصدر انشقاق یافته و مستتر در آن فعل است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۳/۶)؛ پس ایشان، بازگشت ضمیر «ها» به عدم پیروی از دشمن را نسبت به نظر دیگر ترجیح دادند و آن را قوی‌تر دانستند. عدم اطاعت از کافران در انجام جهاد کبیر چنین خواهد بود که با تمسک به این فرمان خداوند، مسلمانان با هرگونه خواسته ظاهری یا باطنی دشمنان مخالفت نمایند و از این طریق، راه سلطه آنان بر خود را مسدود نمایند.

۲-۴. نظر اختصاصی مفسران شیعه در تعیین مرجع ضمیر

در تفسیر بیان السعاده، شخص امام علی علیه السلام به عنوان مرجع ضمیر یا یکی از احتمالات در به‌کارگیری نیروها برای انجام جهاد کبیر معرفی شده است «و جاهدکم به بالقرآن أو ترک طاعتهم أو بعلی علیه السلام» (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۱۴۵/۳). گنابادی معتقد است کافران در عبارت «فَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ» کسانی‌اند که به خدا یا نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله یا ولایت کافرند؛ پس جهاد با کافران به وسیله قرآن یا ترک اطاعت از کافران یا استمداد از امیر مؤمنان علیه السلام است؛ به عبارت دیگر، یکی از صورت‌های کفر، مخالفت با ولایت و یکی از جنبه‌های جهاد با دشمنان، ولایت‌پذیری است. این رأی همچنین بر اساس حدیث نبوی «علی مع القرآن و القرآن معه لا یفترقان حتی یردأ علی الحوض» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۴۶۰) تبیین می‌شود: با توجه به تصریح پیامبر صلی الله علیه و آله بر جدایی‌ناپذیری امام علی علیه السلام و قرآن کریم، هرکدام که مرجع ضمیر فرض شوند، دیگری را نیز با خود به همراه دارد.

۳-۴. آرای اختصاصی مفسران اهل تسنن در تعیین مرجع ضمیر

برخی از مفسران اهل تسنن، «الله» را مرجع ضمیر دانسته‌اند و آن را به توفیق و مدد الهی در مبارزه با کافران معنا کرده‌اند (نسفی، ۱۴۱۶ق، ۳/۲۵۰؛ مظهری، ۱۴۱۲ق، ۷/۴۲)؛ همچنین پشتوانه الهی و دوری از یاری و قدرت غیر خدا راه جهاد کبیر دانسته شده که نتیجه آن، پشتیبانی خداوند از مجاهد است (قشیری، بی‌تا، ۶۴۱/۲). گروهی از مفسران از جمله زجاج، با توجه به آخرین کلمه آیه قبل (فرقان، ۵۱)، انذار را مرجع ضمیر دانسته‌اند (زجاج، ۱۴۲۰، ۵۶۴/۲).

۴-۴. نقد و بررسی

در میان این نظرات نه‌گانه، بازگرداندن ضمیر به ابزار جنگی، به دلیل عدم صدور فرمان جهاد نظامی در مکه مردود است؛ همچنین آرایه‌ای که مرجع خاصی برای ضمیر، تعیین نکرده‌اند، قابل استفاده نیستند؛ چراکه این تفصیل، مسیر انجام جهاد کبیر را مسدود کرده و شفافیت نبخشیده است.

بر نظری که امام علی علیه السلام را مرجع ضمیر در «به» دانسته اشکالی وارد است: خطاب آیه در این حالت، فقط رسول خدا صلی الله علیه و آله است و فرازمانی و فرامکانی بودن دستورات زندگی بخش قرآن کریم مورد مناقشه قرار می‌گیرد؛ پس این رأی قابل پذیرش نیست؛ البته چنانچه معنای جهاد با کفار، ولایت‌پذیری فرض شود، بهره‌مندی از امام علی علیه السلام در انجام جهاد کبیر برای پیامبر صلی الله علیه و آله از شخص امام علیه السلام و برای اقوام پس از ایشان، پذیرش ولایت و حتی درک سیره معصومین علیه السلام و الگوپذیری از آنان می‌تواند مبنای جهاد کبیر با کافران قرار گیرد.

اشکالی که به تعیین رسالت جهانی پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان مرجع ضمیر «ها» وارد می‌شود این است که وظیفه رسالت با شهادت حضرت به پایان رسید؛ ضمن اینکه این وظیفه مختص ایشان بود و مسلمانان نقشی در آن نداشتند؛ همچنین این نظر با فرازمانی و فرامکانی بودن فرامین قرآن کریم، در تناقض است. درباره تعیین انذار به عنوان مرجع ضمیر، باید گفت ترساندن برای انجام جهاد با کافران به‌تنهایی کافی نیست؛ بلکه خشم گرفتن و شدت عمل با آنان نیز از اقداماتی است که برای مقابله لازم است؛ همچنین این نظر با سایر آموزه‌های قرآن کریم در نحوه برخورد با دشمنان و سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله مخالف است؛ پس نمی‌تواند مورد قبول واقع شود.

به گروهی از مفسران که خداوند و اسلام را مرجع ضمیر دانسته‌اند، باید گفت خداوند و یاری او در هر مسئله‌ای باید پشتیبان مسلمانان و جهادگران باشد و اسلام

نیز امری کلی است که فرامین آن در قرآن کریم آمده و به تنهایی نمی‌تواند مرجعیت انجام جهاد کبیر را داشته باشد.

با نقد و بررسی انجام‌شده، تنها دو نظر به عنوان مرجع ضمیر باقی ماند: یکی «قرآن کریم» و دیگری «عدم اطاعت از کافران». درباره مرجعیت بخشی به قرآن کریم به عنوان مرجع ضمیر «ها» باید گفت این کتاب شریف حاوی فرامین متعددی است که می‌تواند در جهاد کبیر به کار آید و راهکارهای آن از قرآن کریم قابل استخراج است. از سوی دیگر، با توجه به عطف بودن جمله «وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا» نسبت به جمله قبل از خود در آیه جهاد کبیر، (صافی، ۱۴۱۸ق، ۳۱/۱۹) مناسب است ضمیر را به نزدیک‌ترین امر ممکن که همان جمله «فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ» است، بازگرداند. برخی از مفسران نیز این احتمال را ظاهر یا آشکارتر نسبت به احتمال ارجاع به قرآن مطرح کرده‌اند (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ۵/۱۵۵). در نتیجه «قرآن کریم» و «عدم اطاعت از کافران»، هر دو مرجع ضمیر هستند؛ جهاد کبیر بر مبنای قرآن کریم، با بهره‌گیری از فرمان‌های آن و رویکرد عدم اطاعت از کافران، عملیاتی می‌شود. این نتیجه‌گیری طبق قاعده «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» نیز تأیید می‌شود (رضایی اصفهانی، (الف) ۱۳۹۰ش، ۳۰۰-۳۰۴).

۵. جهاد کبیر

۱-۵. مراد از جهاد کبیر و نحوه انجام آن

از نظر مفسران فریقین، جهاد فکری و تبلیغاتی در برابر وسوسه‌های دشمنان حق با ارائه استدلال‌های منطقی و برهان‌های عقلی با هدف از بین بردن شبهات آنان از بزرگ‌ترین جهادها است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۲۷۳/۷؛ دخیل، ۱۴۲۲ق، ۴۸۱؛

بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۱۲۸/۴؛ حقی بروسوی، بی تا، ۲۲۷/۶؛ به همین دلیل از صفت «کبیراً» برای این نوع از جهاد استفاده شده است.

یکی از معانی ارائه شده برای جهاد کبیر، خشم گرفتن بر دشمنان (طنطاوی، بی تا، ۲۰۹/۱۰) و جنگ نظامی با آنان (کاشانی، ۱۳۳۶، ۳۶۵/۶؛ میبدی و آموزگار، ۱۳۵۲، ۱۴۱/۲) است؛ اما به دلیل نزول این سوره در مکه، معنای جنگ نظامی دور از ذهن است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴۷۴/۲۴)؛ البته برخی از مفسران شیعی جنگ نظامی را به عنوان آخرین راه مقابله با دشمنان در نظر گرفته اند (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ۳۶۴)؛ اما این رویکرد با تعریف جهاد کبیر و قالب نرم افزاری آن، مخالف است و نمی توان آن را پذیرفت.

در میان معانی جهاد کبیر به تحمل رنج ها، سختی های رسالت و تبلیغ و صبر بر مشکلات، مصیبت ها و آزارها (جوادی آملی، جلسه ۲۱ از تفسیر سوره فرقان؛ خطیب، بی تا، ۴۱/۱۰) اشاره شده است که مفسران شیعی گاهی آن را در کنار اقامه حجت ها و برهان ها (عاملی، ۱۴۱۳ق، ۴۱۵/۲؛ شبیر، ۱۴۰۷ق، ۳۶۳/۴) آورده اند، یعنی در انجام جهاد کبیر باید بر مشکلات صبر کرد و براهین را نیز ارائه نمود.

برخی از مفسران فریقین جلالت شأن این جهاد را نزد خداوند، دلیل نام گذاری جهاد کبیر به این نام دانسته اند (دخیل، ۱۴۲۲ق، ۴۸۱؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ۱۰۸/۴). مفسران اهل تسنن نیز به تبیین عظمت این جهاد نزد خداوند پرداخته اند که صبر در این مسیر، آن عظمت را نمایان تر می سازد (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ۱۰۸/۴). برخی نیز صبر و تحمل در این راه را در لباس دوری از ناامیدی و ترک تبلیغ دیده اند (آل سعدی، ۱۴۰۸ق، ۶۹۲).

استفاده از عنصر زبان، انجام گفت و گو، ارائه استدلال و احتجاج، پاسخ به شبهات و مبارزه تبلیغاتی از جمله دیدگاه های مفسران در تبیین جهاد کبیر است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۱۹/۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ۵۷۹/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ق، ۱۲۲/۱۵؛ ابن ابی زمنین، ۱۴۲۴ق، ۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۱۲۸/۴). این مفسران

قائل‌اند که انجام جهاد کبیر به این شکل‌ها از انجام جهاد نظامی دشوارتر است. بعضی از مفسران شیعی معتقدند سیاق آیات، فقط به حجت آوری اکتفا نمی‌کند، بلکه تعبیر جهاد کبیر، استفاده از زبان و برهان را نیز شامل می‌شود (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۸/۴۵۶). گروهی از مفسران اهل تسنن نیز معتقدند در کنار استفاده از زبان، باید از ابزارهای دیگر نیز استفاده کرد (مظهری، ۱۴۱۲ق، ۷/۴۲). در برخی تفاسیر آمده مراد الهی از «فَلَا تُطِعْ» آن است که دشمنان در ابطال حق که توسط پیامبر صلی الله علیه و آله بیان می‌شود، اجتهاد می‌کنند، پس خداوند به حضرت دستور می‌دهد که در مقابل آنان باطل را با اجتهاد خویش نابود نماید و در این مسیر مجاهده کند (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ۶/۳۶۵؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ۳۶۹).

عده‌ای از مفسران شیعی، تلاوت آیات قرآن کریم و رساندن آنها را به گوش کافران (مغنیه، ۱۴۲۴، ۵/۴۷۵-۴۷۶؛ قرشی، ۱۳۷۷، ۷/۳۰۵) و برخی نیز آموزش و نشر کتاب و حکمت الهی (جوادی آملی، جلسه ۲۰ از تفسیر سوره فرقان) را به معنای جهاد کبیر آورده‌اند.

در میان مفسران اهل تسنن، تلاش در راه مخالفت با کافران و دعوت آنان به تسلیم شدن در برابر اوامر الهی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲۴/۴۷۴) و قطع تعلقات و دل‌کندن از غیر خدا به عنوان مراد از جهاد کبیر دیده می‌شود (حقی بروسوی، بی‌تا، ۶/۲۲۸).

از میان آرای نه‌گانه بیان‌شده در خصوص نحوه انجام جهاد کبیر، جنگ نظامی، به دلیل عدم صدور فرمان جهاد نظامی در مکه، قابل پذیرش نیست. قرائت قرآن و تعلیم آن، همچنین دل‌کندن از غیر خدا نظراتی است که راه روشنی در نحوه انجام جهاد کبیر پیش روی جهادگران قرار نمی‌دهد؛ بلکه فقط رفتار جهادگران را مشخص می‌نماید؛ اما سایر آرای تفسیری می‌تواند شیوه انجام جهاد کبیر بر مبنای مخالفت با کافران را بیاموزد.

۲-۵. ویژگی‌های جهاد کبیر

در کتب تفسیری فریقین برخی از مطالبی که در شرح واژه «کبیراً» آمده، می‌تواند در قالب ویژگی‌های جهاد کبیر و مقتضیات آن دسته‌بندی شود؛ از جمله معانی که برای واژه «کبیراً» بیان شده، عبارت «شدیداً» است (طوسی، بی‌تا، ۴۹۸/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۲۷۳/۷؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ۴۵۲/۳؛ مراغی، بی‌تا، ۲۶/۱۹) که می‌توان از آن به سرسختی در انجام جهاد و شدت عمل در آن تعبیر نمود؛ بر همین اساس عبارت «شدیداً» این معنا را می‌رساند که جهاد کبیر به لحاظ کیفیت و کمیت، باید با انجام تبلیغات و فعالیت‌های زیاد صورت پذیرد.

رأی برخی از مفسران فریقین بر آن است که تلاش حداکثری، استفاده از انواع ابزارها و نیروها و انجام اقدامات مختلف، برای اقدام به جهاد کبیر لازم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۲۹/۱۵؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۴۵۶/۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴۷۴/۲۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲۸۶/۳؛ نووی، ۱۴۱۷ق، ۱۳۶/۲). مفسران اهل تسنن، استفاده از صیغه مبالغه برای امر به جهاد را مفید این مطلب دانسته‌اند که در جهاد کبیر نباید ضعف نشان داد (ابن‌عاشور، بی‌تا، ۷۴/۱۹).

در تفاسیر، بزرگی جهاد کبیر را در ابعاد مختلف از جمله گستره مکانی و برای همه مردم دنیا و نه صرفاً مردم مکه (شبر، ۱۴۰۷ق، ۳۶۳/۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۱۱۷/۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳۲/۱۰) یا گستره زمانی و برای همه زمان‌ها و نه فقط در زمان نزول وحی (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ۳۲۴/۲۱) دانسته‌اند. به عبارت دیگر، جهاد کبیر، جهادی بزرگ به عظمت رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و به عظمت جهاد همه پیامبران است که تمام ابعاد روح و فکر مردم را در بر می‌گیرد و جنبه‌های مادی و معنوی را شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۱۲۲/۱۵).

نتیجه آن که جهاد کبیر در هر عرصه‌ای به جز نبرد نظامی قابل‌گسترش است. در کتب تفسیری نیز به ابعاد فرهنگی، (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش (الف)، ۴۵۲/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲۲/۱۵) سیاسی، (مدرسی، ۱۴۱۹، ۴۵۶/۸) اقتصادی، (همان)

تبلیغاتی، (مکارم شیرازی، همان) عقیدتی (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲۷۳/۷؛ مکارم شیرازی، همان) و علمی (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۲۹۹/۸) در این جهاد اشاره شده است.

۳-۵. اشتراک‌ها و تفاوت‌های فریقین در تفسیر آیه جهاد کبیر

با ملاحظه جدول شماره ۱ می‌توان به نظرات مشترک مفسران فریقین در تفسیر آیه جهاد کبیر پی برد:

مباحث و مفاهیم		آرای مشترک مفسران شیعه و اهل تسنن
مرجع ضمیر در «به»		اسلام
		عدم انحصار در مورد خاص
		ایثار جنگی
		قرآن کریم
		عدم اطاعت از کافران
		رسالت جهانی پیامبر اکرم(ص)
جهاد کبیر	مراد از جهاد کبیر و نحوه انجام آن	سرسختی و پرهیز از کوتاه‌آمدن
		ثبات قدم و استقامت در دین
		صبر و تحمل
		قتال و جنگ نظامی
		استدلال و اجتهاد و احتجاج
	ویژگی‌های جهاد کبیر	تلاش حداکثری و استفاده از همه امکانات
		استمرار و خستگی‌ناپذیری

جدول شماره ۱ - نظرات مشترک مفسران فریقین در آیه جهاد کبیر

در جدول شماره ۲ که وظیفه بیان تفاوت نظرات تفسیری فریقین را در خصوص آیه جهاد کبیر بر عهده دارد، نظراتی که هم‌خوان هستند در مقابل یکدیگر آمده و در صورتی که یکی از فریقین نظری خاص داشته که گروه دیگر متعرض آن نشده، این مسئله با خط تیره مشخص شده است:

مباحث و مفاهیم	مفسران شیعه	مفسران اهل تسنن
مرجع ضمیر در «به»	امام علی (ع)	-
	-	انذار
	-	خداوند و یاری الهی
جهاد کبیر	مراد از جهاد کبیر و نحوه انجام آن	قرائت قرآن کریم و تعلیم آن
	-	مخالفت با کافران و دعوت آنان به راه راست
	-	دل‌کندن از غیر خدا
	ویژگی‌های جهاد کبیر	توجه به گستردگی مکان، زمان و مخاطب
		توجه به گستردگی مکان

جدول شماره ۲ - تفاوت‌های نظرات مفسران فریقین در آیه جهاد کبیر

چنانچه ملاحظه می‌شود تفاوت‌های جزئی در آرای تفسیری فریقین وجود دارد که اختلاف معنادار و مبنایی میان آنان نیست؛ بلکه می‌توان نظرات آنها مؤید یا مکمل یکدیگر در نظر گرفت.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این مقاله گذشت، موارد ذیل بر اساس «تفسیر تطبیقی آیه جهاد کبیر» نتیجه گرفته می‌شود:

۱. مفسران فریقین در تفسیر آیه جهاد کبیر، تفاوت دیدگاه خاصی ندارند و نظراتشان مکمل یکدیگر است.

۲. منظور از کافر در آیه جهاد کبیر، به معنای کلی «دشمن فعال علیه منافع جامعه اسلامی» در هر دوره و زمان است.

۳. جهاد در آیات مکی به دو معنای «مبارزه و مقابله با زبان» و «اصرار و کوشش» به کار رفته است. پس در آیات مکی، جهاد نظامی مراد نیست.

۴. مرجع ضمیر «به» در آیه جهاد کبیر، «قرآن کریم» و «عدم اطاعت از کافران» است.

۵. جهاد کبیر، جهاد فکری و تبلیغاتی در برابر دشمنان حق با ارائه استدلال‌های منطقی با هدف از بین بردن شبهات آنان است که از بزرگ‌ترین جهادها و نزد خداوند، دارای عظمت و جلالت شأن است.
۶. نحوه انجام جهاد کبیر در تفاسیر فریقین چنین ترسیم شده است: صبر و تحمل، سرسختی و پرهیز از کوتاه آمدن، استدلال و احتجاج، مخالفت با کافران و دعوت آنان به راه راست.
۷. ویژگی‌هایی که برای جهاد کبیر برشمرده‌اند عبارت است از: تلاش حداکثری و استفاده از همه امکانات، استمرار و خستگی‌ناپذیری، توجه به گستردگی مکان، زمان و مخاطب.

منابع

کتاب‌ها

• قرآن کریم.

۱. ابن ابی‌زمین، محمد بن عبدالله، ۱۴۲۴ق، **تفسیر ابن ابی‌زمین**، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷ش، **النهایه فی غریب الحدیث والأثر**، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، **تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی‌تا، **التحریر والتنویر**، بیروت: مؤسسه التاریخ، چاپ اول.
۵. ابن عجبیه، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، **البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید**، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: دکتر حسن عباس زکی، چاپ اول.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.

۸. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، **روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۹. ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، **البحر المحيط فی التفسیر**، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
۱۰. انصاریان، حسین، بی‌تا، **تفسیر حکیم**، قم: دارالعرفان، چاپ اول.
۱۱. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، ۱۴۰۸ق، **تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان**، بیروت: مکتبه النهضه العربیه، چاپ دوم.
۱۲. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی**، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۳. بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۴. بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۳۸۰ش، **الاشباه والنظائر فی القرآن الکریم (کلمات مشترک و هم‌معنا در قرآن کریم)**، ترجمه: سید محمد روحانی و محمد علوی مقدم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۱۵. بهجت‌پور، عبدالکریم، ۱۳۹۲ش، **تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول)، مبانی، اصول، قواعد و فواید**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، **أنوار التنزیل وأسرار التأویل**، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۴۱۰ق، **غرر الحکم و درر الکلم**، قم: دارالکتاب الإسلامی، چاپ دوم.
۱۸. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق، ۱۴۲۲ق، **الکشف والبیان عن تفسیر القرآن**، تحقیق: ابومحمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸ش، **ادب فنای مقربان**، تحقیق: محمد صفایی، قم: اسراء، چاپ اول.

۲۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵ش، **سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله در قرآن**، ج ۸، تحقیق: حسین شفیعی، قم: اسراء، چاپ پنجم.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ش، (الف) **تسنیم**، ج ۶ تحقیق: حسن واعظی محمدی، قم: اسراء، چاپ هشتم.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ش، (ب) **سیره پیامبران در قرآن**، ج ۶ تحقیق: علی اسلامی، قم: اسراء، چاپ پنجم.
۲۳. حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، **تفسیر روح البیان**، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
۲۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۸۱ش، **دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی**، تهران: دوستان و ناهید، چاپ دوم.
۲۵. خطیب، عبدالکریم، بی تا، **التفسیر القرآن للقرآن**، بیروت: دارالفکر العربی چاپ اول.
۲۶. دخیل، علی بن محمدعلی، ۱۴۲۲ق، **الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، چاپ دوم.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴ش، **مفردات الفاظ قرآن**، تهران: چاپ دوم.
۲۸. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۷ش، **تفسیر قرآن مهر**، قم: انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآنی، چاپ اول.
۲۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۰ش، (الف) **منطق تفسیر قرآن (مبانی و قواعد تفسیر قرآن)**، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله، چاپ دوم.
۳۰. رضایی اصفهانی، (ب) محمدعلی، ۱۳۹۰، «**روش‌شناسی مطالعات تطبیقی در تفسیر قرآن**»، ویرایش سوم، نسخه موجود در نرم‌افزار مجموعه آثار مکتوب دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی و مرکز تحقیقات قرآن کریم، قم.
۳۱. زجاج، ابراهیم، ۱۴۲۰ق، **اعراب القرآن**، تحقیق: ابراهیم ایبیری، قاهره و بیروت: دارالکتاب المصری و دارالکتب اللبنانی، چاپ چهارم.
۳۲. زحیلی، وهب بن مصطفى، ۱۴۱۸ق، **التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج**، بیروت و دمشق، دارالفکر المعاصر، چاپ دوم.
۳۳. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، **الکشاف**، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.

۳۴. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، ۱۴۱۹ق، **ارشاد الازهان الى تفسير القرآن**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول.
۳۵. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، ۱۴۰۶ق، **الجديد في تفسير القرآن المجيد**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول.
۳۶. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۱ق، **الإتقان في علوم القرآن**، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم.
۳۷. شاذلی، سید بن قطب، ۱۴۱۲ق، **في ظلال القرآن**، بیروت و قاهره: دارالشروق، چاپ هفدهم.
۳۸. شبر، سیدعبدالله، ۱۴۱۲ق، **تفسير القرآن الكريم**، بیروت: دارالبلاغه للطباعة والنشر، چاپ اول.
۳۹. شبر، سیدعبدالله، ۱۴۰۷ق، **الجواهر الثمين في تفسير الكتاب المبين**، تحقیق: سیدمحمد بحر العلوم، کویت: مکتبه الألفین، چاپ اول.
۴۰. شوکانی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، **فتح القدير**، دمشق و بیروت: دار ابن کثیر و دار الکلم الطیب، چاپ اول.
۴۱. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، **تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه**، قم: مؤسسه آل‌البیت علیه السلام، چاپ اول.
۴۲. صاحب، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، **المحیط فی اللغة**، بیروت: عالم‌الکتب، چاپ اول.
۴۳. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۱۹ق، **البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن**، قم: مؤلف، چاپ اول.
۴۴. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵ش، **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة**، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۴۵. صافی، محمود، ۱۴۱۸ق، **الجدول في اعراب القرآن**، دمشق و بیروت: دار الرشید و مؤسسه الایمان، چاپ چهارم.
۴۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، **الميزان في تفسير القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چاپ پنجم.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، **مجمع البیان في تفسير القرآن**، تحقیق: محمدجواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.

۴۸. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول.
۴۹. طنطاوی، سیدمحمد، بی‌تا، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، چاپ اول.
۵۰. طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۵۱. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، الأمالی، قم: دار الثقافة، چاپ اول.
۵۲. طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸ش، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.
۵۳. عاملی، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، تحقیق: مالک محمودی، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول.
۵۴. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)، بیروت: دار احیاءالتراث العربی، چاپ سوم.
۵۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۵۶. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ق، الأصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۵۷. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم.
۵۸. فیضی دکنی، ابوالفضل، ۱۴۱۷ق، سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملك العلام، تحقیق: سیدمرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی، قم: دارالمنار، چاپ اول.
۵۹. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم.
۶۰. قرائتی، محسن، ۱۳۸۳ش، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم.
۶۱. قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۷ش، تفسیر احسن‌الحديث، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم.
۶۲. قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱ش، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ ششم.

۶۳. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ش، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
۶۴. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، بی تا، **لطائف الاشارات**، تحقیق: ابراهیم بسیونی، مصر: الیهیئة المصریة العامه للكتاب، چاپ سوم.
۶۵. کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۳۶ش، **تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی، چاپ سوم.
۶۶. کاشانی، ملافتح الله، ۱۴۲۳ق، **زبدۀ التفاسیر**، قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.
۶۷. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹ش، **مواهب علیه**، تحقیق: سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال، چاپ اول.
۶۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.
۶۹. گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، **تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادۀ**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۷۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۷۱. مدرسی، سیدمحمدتقی، ۱۴۱۹ق، **من هدی القرآن**، تهران: دار محبی الحسین، چاپ اول.
۷۲. مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، **تفسیر المراغی**، بیروت: دار احیاءالتراث العربی، چاپ اول.
۷۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، **جنگ و جهاد در قرآن**، تدوین و نگارش: محمدحسین اسکندری و محمدمهدی نادری قمی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ چهارم.
۷۴. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت و لندن و قاهره: دارالکتب العلمیة و مرکز نشر آثار علامه مصطفوی چاپ سوم.
۷۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵ش، **آشنایی با قرآن ۱ و ۲**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ یازدهم، پاییز.
۷۶. مطهری، محمد ثناء الله، ۱۴۱۲ق، **التفسیر المظهری**، تحقیق: غلام نبی تونسلی، پاکستان، مکتبه رشديه، چاپ اول.

۷۷. معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۵ق، **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
۷۸. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، **تفسیر الکاشف**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۷۹. مغنیه، محمدجواد، بی‌تا، **التفسیر المبین**، قم: بنیاد بعثت چاپ سوم.
۸۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۸۱. منسوب به علی بن موسی علیه السلام، ۱۴۰۶ق، **الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام**، مشهد: مؤسسه آل‌البیت علیه السلام، چاپ اول.
۸۲. میبدی، احمد بن محمد و آموزگار، حبیب‌الله، ۱۳۵۲ش، **خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید**، تهران: اقبال، چاپ دوم.
۸۳. میبدی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ش، **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
۸۴. نجارزادگان (محمدی)، فتح‌الله، ۱۳۸۳ش، **تفسیر تطبیقی**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
۸۵. نسفی، عبدالله بن احمد، ۱۴۱۶ق، **مدارک التنزیل و حقایق التاویل**، بیروت: دار النفائس، چاپ اول.
۸۶. نووی جاوی، محمد بن عمر، ۱۴۱۷ق، **مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید**، تحقیق: محمد امین الصناوی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۸۷. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، ۱۴۱۵ق، **الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.

تارنماها

۸۸. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر سوره فرقان در پایگاه بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء به نشانی: portal.esra.ir
۸۹. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین علیه السلام در تاریخ ۱۳۹۵/۳/۳ به نشانی:

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33172>

۹۰. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری در تاریخ ۱۳۹۵/۳/۶ به نشانی:

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33198>

نرم افزارها

۹۱. قاموس النور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۹۱ ش.
۹۲. کتابخانه دیجیتال اسراء.
۹۳. جامع تفاسیر نور ۲/۵، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۹۴. جامع الاحادیث ۳/۵، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۹۵. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۹۶. مجموعه آثار مکتوب دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی و مرکز تحقیقات قرآن کریم، قم: ۱۳۹۰ ش.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

سیر اندیشه‌های مرتبط با آیات ربا؛ با تکیه بر سیاق و فضای تاریخی عصر نزول قرآن

منصور پهلوان^۱، سیداحمد میرهاشمی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۲/۴)

چکیده

در میان اندیشه‌های نوظهور که بی‌ارتباط با گسترش فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی عصر جدید نیست، ظهور اندیشه‌ها و تفاسیر جدید در خصوص ربا را می‌توان نام برد. عمده تلاش‌های صورت گرفته در این زمینه شامل ارائه تعاریف جدید از مسائل پولی از جمله نرخ بهره و منحصر دانستن ربا در قرض‌های مصرفی یا ضروری است. با این حال این آرا و تفاسیر جدید از مفاهیم ربا، بی‌شباهت به تلاش‌های پیشینیان در مورد این مسئله خطیر نیست؛ توسل به حیل‌های قابل پذیرش در شرع و یافتن موارد استثناء جهت فعالیت‌های اقتصادی معمول. در تمسک یا رد هر یک از این موارد، مفاهیم قرآنی و اصول تفسیر از

۱. استاد دانشگاه تهران، پژوهشکده نهج البلاغه.

رایانامه: pahlevan@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی پژوهشکده نهج البلاغه. (نویسنده مسئول)

رایانامه: mirahmad14@gmail.com

جمله سیاق آیات ربا به همراه مستندات تاریخی که گویای نوع فعالیت‌های عصر نزول قرآن هستند، نباید مورد غفلت قرار گیرد. در این تحقیق، ضمن بررسی سیاق و فضای کلی آیات مربوط به ربا (مجموعه آیاتی که احتمالاً فضای معنایی مشترکی دارند)، بیشتر به سیاق درون آیه‌ای اشاره شده است؛ در نتیجه چنین دیدگاهی، بررسی آیات ربا در کنار هم (و نه آیات ماقبل و مابعد در یک سوره) می‌تواند پاسخ گوی بسیاری از نظریات معاصر و رویه‌های اجرایی در سیستم‌های مالی از جمله صنعت بانکداری باشد.

واژگان کلیدی: آیات ربا، ارتباط موضوعی، حیل ربا، سیاق، عصر نزول.

مقدمه

برداشت اولیه از فضای آیات مربوط به ربا، آیات ۲۷۵ تا ۲۸۱ سوره بقره و تقابل ربا با صدقات در آیه «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ» و همچنین تقابل آن با زکات در آیه «وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رِّبَا لِّرَبِّوَةٍ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُّوْهُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغَفُونَ» (روم، ۳۹) این است که ربا بیشتر در قروض مصرفی مصداق داشته و حکمت تحریم آن نیز سفارش به احسان و نیکی به نیازمندان است؛ بنابراین شاید بتوان گفت ربا در مسائل جدید بانکی و قروض تولیدی به غیر از مسئله جریمه دیرکرد، موضوعیت چندانی نخواهد داشت. علاوه بر این (قید اضعافاً مضاعفه) در سوره آل عمران نوع خاصی از ربا را که به صورت تمديد مدت وام یا اخذ دیرکرد قرض است مطرح می‌کند. تلاش‌های صورت گرفته از سوی محققان در خصوص توجیه فعالیت‌های بانکی متعارف، شامل بررسی انواع احتمالی ربا در دوران صدر اسلام (ضروری یا مصرفی)، تفاوت ربای

تولیدی با ربای قرضی، تلاش برای ارائه تعاریف جدید از بهره (اسمی و حقیقی) و تفاوت قائل شدن بین بهره متعادل با نرخ بازار و زیادت (بهره) چشمگیر در وام‌ها بوده است.

در سال‌های اخیر با گسترش صنعت بانکداری و برای حل تعارض حرمت ربا و کارکرد بانکداری متعارف، تلاش‌های علمی فراوانی صورت گرفته است و بیش از صدها کتاب و مقاله علمی از ناحیه متفکران اهل سنت و بعدها اندیشمندان شیعی ارائه گردیده است. در یک تقسیم‌بندی کلی، تلاش‌های علمی صد سال اخیر اندیشمندان اسلامی را در دو گروه می‌توان طبقه‌بندی کرد: گروه نخست، با تأمل بر آیات قرآن و روایات و با ارائه نظریه‌های علمی، درصدد توجیه بهره بانکی برآمدند و به این نتیجه رسیدند که بهره بانکی با ربای محرم در قرآن تفاوت دارد؛ گروه دوم، با ربوی دانستن معاملات بانک‌های متعارف، در صدد طراحی الگوی دیگری از بانکداری به عنوان بانکداری بدون ربا برآمدند (موسویان، ۱۳۹۱، ۷۶).

در برخی تحقیقات نیز محور بحث، تلاش برای دست یافتن به زمینه فرهنگی و اقتصادی عصر نزول در جهت تعیین ملاک‌های ربای محرم در قرآن و سنت است. با این حال چند پرسش اساسی در خصوص سیاق آیات ربا و نحوه استدلال بر این آیات در نظریه‌ها و نیز روش‌های اجرایی مؤسسات مالی، باقی می‌ماند که عبارت‌اند از:

۱. مطالعه تاریخ عصر نزول و شرایط اقتصادی آن دوره تا چه حد می‌تواند به تبیین بهتر آیات ربا کمک کند؟
۲. آرا و تفاسیر جدید از مفاهیم ربا، چه شباهتی با تلاش‌های پیشینیان در توسل به حیل ربا و یافتن موارد استثناء جهت فعالیت‌های اقتصادی معمول دارد؟
۳. در تمسک یا رد هر یک از نظریه‌های جدید، کدام مفاهیم قرآنی و اصول تفسیر از جمله سیاق آیات باید مورد توجه قرار گیرد؟

۴. بررسی سیاق درون آیه‌ای و ارتباط موضوعی بین بخش‌های مختلف آیات تا چه حد می‌تواند پاسخگوی سؤالات در خصوص شبهات ربا و ملاک‌های ربای محرم در عصر حاضر باشد؟

پیشینه تحقیق

مهدی هادوی تهرانی، (۱۳۷۷) در مقاله «ربا و حیل‌های آن» با بررسی سیاق آیات ربا بر این عقیده است که ربای معاملی در بسیاری از موارد حتی مستلزم ظلم نیست؛ مانند آنجا که مقدار کمی از یک کالای مرغوب با مقدار بیشتری از همان کالا ولی با درجه مرغوبیت کمتر معامله شود؛ بنابراین، حرمت آن صرفاً تبعیدی بوده است و اگر به تاریخچه ربا مراجعه شود، آنچه در جاهلیت مرسوم بوده و اعراب جاهل بدان «ربا» می‌گفتند نیز همین ربای قرضی بوده است هرچند در این میان برخی از دانشمندان اهل سنت ادعا کرده‌اند که «ربای جاهلی» با ربای مرسوم در زمان ما تفاوت دارد. هر جا در قرآن کریم از «ربا» نام برده شود، به طور طبیعی باید مقصود از آن ربای قرضی باشد؛ مگر این که نکته‌ای یا قرینه‌ای برخلاف آن دلالت کند.

موسویان (۱۳۸۰) در مقاله «ثمرات فقهی- اقتصادی دفعی یا تدریجی بودن تحریم ربا در قرآن» بر این باور است که با توجه به گسترده بودن پدیده رباخواری در جزیره العرب که ریشه‌کن کردن آن نیاز به مبارزه مداوم و طولانی داشت و با توجه به تاریخ نزول آیات ربا و محتوای آنها، به نظر می‌رسد خداوند متعال ربا را به صورت دفعی برای مسلمانان تحریم کرد؛ لکن در مقام اجرا و تثبیت، تدریجی عمل نمود. ایشان در مقام مقایسه وضعیت بانکداری با فضای نزول آیات ربا نتیجه می‌گیرد که کسانی که معتقدند وضعیت فعلی کشورهای اسلامی از جهت ابتلا به ربا همانند وضعیت صدر اسلام است و باید احکام اسلام از جمله ربا را به تدریج پیاده نمود، اگر مقصود این افراد تدریج در اجرا و تثبیت باشد، حرف درستی است؛ اما اگر مقصودشان تدریج در مقام تشریع اصل حرمت باشد، این حرف و نتیجه‌گیری

قطعاً باطل است.

نقی پورفر و حاج خلیلی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «گونه‌شناسی کارکرد سیاق در رفع ابهام از ظاهر آیات» با بهره‌گیری از روش تحلیلی، به ارائه تقسیم‌بندی قرائن (ازجمله پیوسته یا گسسته در کلام) اقدام کرده است و با توجه به هر یک از این موارد، گونه‌های پنج‌گانه کارکرد سیاق را در جهت رفع ابهام از ظاهر آیات مورد بررسی قرار داده است.

موسویان (۱۳۹۱) در «نقد دیدگاه‌های معاصر درباره ربا» وجوه مختلف از برداشت‌های اخیر در خصوص ربا را برمی‌شمرد؛ در کیفیت تحریم ربا میان مفسران اختلاف است؛ برخی اصل تحریم را تدریجی و برخی اجرای حکم حرمت را تدریجی می‌دانند که با توجه به قرائن و شواهد، نظر دوم را قوی‌تر می‌دانند؛ همچنین ایشان نتیجه می‌گیرد که با مطالعه روایات و تاریخ صدر اسلام ربای محرم از دیدگاه قرآن، به گرفتن زیادی برای تمدید مدت بدهی اختصاص ندارد و شامل زیاده برای قرض نیز می‌شود. ربای محرم از دیدگاه قرآن، به نرخ بهره‌های فاحش اختصاص ندارد و نرخ بهره‌های کم را نیز شامل می‌گردد. ربای محرم از دیدگاه قرآن، به بهره قرض‌های مصرفی اختصاص نداشته، شامل بهره قرض‌های سرمایه‌گذاری [تولیدی و تجاری] نیز می‌شود.

در این تحقیق، ضمن بررسی سیاق و فضای کلی آیات مربوط به ربا، به سیاق درون آیه‌ای و نیز میزان ارتباط موضوعی بین بخش‌های مختلف آیات اشاره می‌شود و به جای بررسی مستقل هر کدام از این آیات، میزان ارتباط آیات ربا با یکدیگر و قرائن پیوسته لفظی و مفاهیم اصلی آیات از جمله بیع و ربا، رأس المال و... به همراه مستندات تاریخی از جمله بافت اجتماعی فعالیت‌های اقتصادی شبه جزیره مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ربا در لغت، اصطلاح و تفسیر

اگر واژه ربا را اسم مصدر در نظر بگیریم به معنای زیادی است و اگر مفهوم مصدری آن را طلب کنیم به معنای زیادشدن است و ریشه اصلی آن «ربو» است. در زبان عرب و در برخی موارد، ربا به شکل مطلق زیاده و افزونی معنا شده است: «ربا الشی یربوا ربواً: زاد و نما: آن شیء زیاد شد و رشد کرد» (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۱۲۶/۵).

در برخی تعاریف (و با توجه به مقتضیات بحث و اثر)، معنای خاص از این کلمه مورد تأکید قرار گرفته است. چنانکه راغب اصفهانی در مفردات معنای لغوی ربا را زیاده بر سرمایه (رأس المال) معنا نموده است نه مطلق زیاده و گفته است: «الرَّبَا الزیاده علی رأس المال لکن خصّ فی الشرع لزیاده علی وجه دون وجه» ربا، زیاده بر رأس المال است و در شرع به زیاده خاصی اطلاق می‌شود (راغب، ۱۴۰۹، ۱۷۸). واژه «ربا» در لغت و شرع به معنای «زیاده» است؛ البته در شرع شرایطی برای آن ذکر گردیده است. در بین فقههای مکاتب مختلف اسلامی در خصوص اصل حرمت ربا اختلاف نظر وجود ندارد؛ ولی در بیان مصادیق و انواع آن اختلافاتی به چشم می‌خورد. فقیهان شیعه ربا را به دو نوع تقسیم می‌کنند: ربای معاملی که معامله دو شیء هم‌جنس از اشیای مکیل و موزون همراه با زیاده است (محقق حلی، ۱۴۱۵، ۲۹۷/۲) و ربای قرضی که عبارت است از اشتراط هر نوع زیاده در قرارداد قرض (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ۶۳۸). شهید ثانی از فقههای شیعه، در کتاب مسالک تعریف جامعی را بیان کرده و می‌گوید:

تعریف شرعی و اصطلاحی ربا عبارت است از معامله یکی از دو جنس همگونی که در زمان شارع مقدس یا عرف، مکیل و موزون بوده با افزایش حقیقی و یا حکمی همراه باشد. یا وام گرفتن یکی از آنها با زیاده گرچه مکیل و موزون نباشد (شهیدثانی، ۱۴۱۳، ۳۱۶/۳).

در بین فقهای اهل سنت، رویه یکسانی وجود ندارد؛ لکن نوعاً ربا را به دو نوع «ربا الفضل» و «ربا النسیه» تقسیم می‌کنند. حنفیان معتقدند ربای فضل وقتی اتفاق می‌افتد که در یک معامله نقد، ارزش یکی از عوضین هم‌جنس بیشتر است و آن دو مکیل و موزون هستند؛ لکن مالکیان معتقدند عوضین باید مواد غذایی باشند یا وجه رایج. مقصود از ربای نسیه خرید و فروش اجناس ربوی همراه با زیاده به صورت نسیه است (مصری، ۱۴۱۲ق، ۹-۱۰).

در بحث تفسیر، بیشتر بحث بر سر ربای جاهلی است که یا به صورت ربا در برابر تمدید مدت بود و هیچ شرطی به عنوان اضافه و زیاده در هنگام قرض دادن مطرح نبود؛ بلکه اضافه در زمان سررسید و بازپرداخت قرض تعیین و مطرح می‌شده است (رشیدرضا، ۱۳۴۶ق، ۴/۱۲۳).

ربای فاحش که اهل جاهلیت در پایان مهلت بدهی، از بدهکاران فقیر می‌خواستند در برابر تمدید زمان بازپرداخت، بازپرداخت دو برابر قرض را متعهد شوند (طبری، ۱۴۰۷ق، ۴/۵۹).

آیات ربا

گرایش عرب در زمان جاهلیت به رباخواری مسئله‌ای است که تاریخ بر آن صحنه گذاشته است و مخصوصاً محیط مکه محیط رباخواران بود و سرچشمه بسیاری از بدبختی‌های اجتماعی آنها نیز همین کار زشت و ظالمانه بود.

به همین دلیل قرآن برای ریشه‌کن ساختن رباخواری حکم تحریم را در آیات متعدد بیان کرده است:

۱. در آیه ۳۹ سوره روم نخست درباره ربا به یک پند اخلاقی قناعت شده آنجا که می‌فرماید: «وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبٍّ لَّيْرٍ وَفِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُّوْهُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» و به این طریق اعلام می‌کند

که تنها از دیدگاه افراد کوتاه‌بین است که ثروت رباخواران از راه سود گرفتن افزایش می‌یابد؛ اما در پیشگاه خدا چیزی بر آنها افزوده نمی‌شود؛ بلکه زکات و انفاق در راه خدا است که ثروت‌ها را افزایش می‌دهد.

۲. در سوره نساء آیه ۱۶۱ ضمن انتقاد از عادات و رسوم غلط یهود به عادت زشت رباخواری آنها اشاره کرده و می‌فرماید: «وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ» یکی دیگر از عادات بد آنها این بود که ربا می‌خوردند با این که از آن نهی شده بودند (مکارم، ۱۳۷۳، ۸۸/۳).

۳. در آیه ۱۳۰ سوره آل عمران «ربا» با تعبیر اضعافا مضاعفه بیان گردیده و مورد نهی قرار گرفته است.

۴. در سوره بقره آیات ۲۷۵ تا ۲۷۹ هرگونه ربا خواری به شدت ممنوع اعلام شده و در حکم جنگ با خدا ذکر گردیده است.

علامه طباطبایی بر این باور است که نزول آیه ۱۳۰ سوره آل عمران، بر آیات ربا، در سوره بقره تقدم دارد و در مقام تشریح حکم ربا است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۴۰۸/۲)؛ ولی طبرسی در مجمع البیان نزول آیات ربا، در سوره بقره را مقدم می‌داند (طبرسی، ۱۴۰۳، ۵۰۲/۱).

انواع ربا در زمان نزول وحی

برای تبیین مقوله ربا در عصر نزول قرآن، در کنار مطالعه تاریخ، مراجعه به تفاسیر و آرای مفسران ضروری است. از اولین تقسیم‌بندی‌ها که خود نصوص قرآن بر آن دلالت دارد تقسیم ربا به حلال (روم، ۳۹) و حرام است که این تقسیم‌بندی از سوی حفص بن غیاث، قاضی عامی المذهب در بغداد و کوفه (نجاشی، ۱۴۰۷، ۱۳۴؛ طوسی، ۱۴۲۰، ۱۵۸)، به امام صادق علیه السلام نسبت داده شده است (ر.ک:

قمی، ۱۳۶۷، ۱۵۹/۲) و از طریق تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی، به دیگر تفاسیر روایی امامیه راه یافته است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۱۳۴/۴).

مطالعه متون فقهی و نیز تفسیری در سده‌های بعدی نشان می‌دهد، ربای هدیه‌ای پس از عصر نزول و به دلیل تضعیف نظامات قبیلگی در شبه جزیره، موضوعیت خود را از دست داده است (پاکتچی، ۱۳۹۷، ۶۴/۲)؛ بنابراین تمرکز عمده منابع اسلامی بر روی مسائل مختلف ربا (ربای حرام) از جمله حیل ربا و مستثنیات آن بوده است.

بررسی متون تاریخی، حدیثی و تفسیری نشان می‌دهد ربای مرسوم در جزیره العرب، اختلافی با ربای رایج در جوامع دیگر (و دوران قبل و بعد از نزول وحی) نداشت و در اشکال مختلفی رایج بود.

از جمله دلایلی که می‌توان برای تنوع فعالیت‌های ربوی در آن دوره اقامه کرد، تنوع معاملات در بین فعالیت‌های روزمره است؛ چنانچه با تحریم ربا در زمان نزول آیات، مسلمانان سایر عقود را در تجارت و بازرگانی به کار می‌گرفتند؛ همان‌گونه که قبل از رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز این نوع معاملات رایج بوده است؛ همچنین در بیان ویژگی‌های شخصیتی حضرت خدیجه علیها السلام در منابع تاریخی به این امر اشاره شده است: او سرمایه خود را به صورت مضاربه و استخدام افراد برای تجارت، به کار می‌گرفت (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ۲۹۳). این امر، نشان دهنده فعالیت‌های گسترده‌تر از قرض (برای ضروریات زندگی) است.

همچنین در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام در روایتی آمده است: «پیامبر صلی الله علیه و آله به سبب عقد مضاربه با خدیجه دختر خویلد به سوی شام سفر می‌کرد و فاصله مکه تا بیت المقدس یک ماه به طول می‌انجامید (جرجانی، استرآبادی، ۱۵۵/۱).

از جمله مستندات وجود ربا در بحث تجارت، قرض‌های انتاجی و سرمایه‌گذاری در زمان اهل بیت علیهم السلام، سؤال و جواب‌های متعدد در باب فقه معاملات است

که نشان دهنده فعالیت‌های تجاری (متناسب با موقعیت اقتصادی و اجتماعی آن دوران) است:

«عن اسحاق بن عمار ابی الحسن علیه السلام قال سألته عن الرجل یكون له علی رجل مال قرضاً فیعطیه الشیء من ربحه فخافه ان یقطع ذلک عنه فیأخذ ماله من غیر ان یكون شرط علیه، قال لا بأس به ما لم یکن شرطاً؛ از اسحاق بن عمار نقل است که از امام کاظم علیه السلام سؤال کردم درباره مردی که به دیگری مالی را قرض داده، سپس قرض گیرنده از ترس آن که مال خود را پس گیرد مقداری از سود خود را به قرض گیرنده می‌دهد بی‌آنکه شرط سود با او کرده باشد. فرمودند: هرگاه قبلاً سود شرط نشده باشد مانعی ندارد» (حر عاملی، ۱۳۸۳، ۱۰۴/۱۳).

بر این اساس، تحریم ربا در قرآن و سنت موارد زیر را شامل می‌شد:

۱. ربا برای قرض: مالی را تا مدت معینی قرض می‌دادند و در مقابل، شرط می‌کردند که بدهکار مقداری زیادت‌ر بپردازد و مقدار زیادی طبق توافق طرفین به صورت ماهیانه یا سالیانه پرداخت می‌شد.

۲. ربا برای تمدید مدت دین: وقتی بدهکار در سررسید، قدرت پرداخت بدهی خود را نداشت، در قبال تمدید مدت، بر مبلغ بدهی افزوده می‌شد.

یقول الغریم لغریم الحق: «زدنی فی الأجل وأزیدک فی مالک»... القول فی تأویل قوله تعالی: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره، ۲۷۵).

قال أبو جعفر: يعني جل ثناؤه: وأحلّ الله الأرباح في التجارة والشرء والبيع «وحرّم الربا»، يعني الزيادة التي يزداد رب المال بسبب زيادته غريمه في الأجل، وتأخير دَيْنه عليه (طبری، ۱۴۰۷ق، ۱۳/۶).

چنانچه در آیه انظار نیز به این امر اشاره شده است: «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره، ۲۸۰).

این آیه هرچند مطلق است و مقید به مورد ربا نیست، لکن قهراً منطبق با مورد ربا است؛ چون رسم این بود که وقتی مدت قرض یا هر بدهی دیگر به پایان می‌رسید، رباخوار گریبان بدهکار را می‌گرفت؛ و از او درخواست می‌کرد که مدت بدهی مرا تمديد كن و من در مقابل این تمديد، فلان مقدار و یا به فلان نسبت به قیمت جنس اضافه می‌کنم و آیه شریفه از این عمل نهی نموده و دستور می‌دهد به بدهکار مهلت دهند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ۶۴۹/۲).

۳. ربای معاملی: با توجه به زمان نزول قرآن و وضعیت اقتصادی آن دوره، مبادله پایاپای در کنار تجارت نقدی، بخشی از فعالیت‌های تجاری مردم شبه جزیره عربستان را تشکیل می‌داد.

در روایت صحیح ابن مسکان، تلاش شرع برای حذف این نوع ربا و روش‌های اصلاحی به تصویر کشیده است:

«عن أبي عبد الله عليه السلام إنه سئل عن الرجل يقول: عاوضني بفرسي وفرسك وأزيدك، قال: لا يصلح ولكن يقول: أعطني فرسك بكذا و كذا واعطيك فرسي بكذا وكذا؛ از امام صادق علیه السلام در مورد مردی سؤال شد که به دیگری می‌گوید: اسب خود را با اسب من معاوضه کن، به تو زیادی می‌دهم.

امام علیه السلام فرمود: این کار درست نیست؛ بلکه بگوید: اسب را به فلان مبلغ به من بفروش و من اسبم را به فلان مبلغ به تو می‌فروشم» (حرعاملی، ۱۲، ۱۶/۱۳۸۳).

سیاق

یکی از قواعد مهم در تفسیر آیات قرآن کریم، توجه به بافت و سیاق آیات است. از سیاق آیات به عنوان یکی از قرائن متصله در فهم کلام استفاده می‌شود تا در نتیجه، معنای آیات در ضمن سیاق آنها دانسته شود؛ به عبارت دیگر، سیاق یکی از بهترین قرائن برای کشف معانی دقیق آیات است و عدم توجه به آن موجب خواهد شد تفسیری ناقص از قرآن ارائه شود و فهم درست از آیات به ویژه آیات متشابه را با مشکل مواجه کند؛ از سوی دیگر سیاق نقش مهمی در دایره شمول آیات و احکام مرتبط با آن دارد. چه بسا آیه‌ای بدون در نظر گرفتن سیاق و تنها با مراجعه به خود عبارات، بر موارد گسترده‌ای قابل تفسیر و تطبیق باشد، ولی با لحاظ سیاق از دایره این موارد کاسته شده و مصادیق معینی را شامل شود.

سیاق و فضای آیات ربا در سوره بقره

در اصطلاح دو معنا برای سیاق ذکر شده است؛

الف: سیاق تنها دلالت مقالیه است که به آن سیاق لغوی هم می‌گویند (بابایی، ۱۳۸۱، ۱۲۰). در این صورت سیاق عبارت خواهد بود از: اسلوب سخن، طرز جمله بندی عبارات و نظم خاص کلام و یا روند کلی سخن.

ب: سیاق دلالت مقالیه و حالیه است که عبارت است از: هرگونه دلیلی که به الفاظ و عبارات پیوند خورده باشد، چه لفظی، چه حالی (صدر، بی‌تا، ۱۳۰/۱).

سیاق نقش مهمی در دایره شمول آیات و احکام مرتبط با آن دارد. چه بسا آیه‌ای بدون در نظر گرفتن سیاق و تنها با مراجعه به خود عبارات، بر موارد گسترده‌ای قابل

تفسیر و تطبیق باشد ولی با لحاظ سیاق از دایره این موارد کاسته شده و مصادیق معینی را شامل شود.

در آیات مورد بحث، مهم‌ترین نکته کلیدی تقابل ربا با مفهوم صدقه، انفاق یا زکات است. از جمله در آیه ۲۷۶ سوره بقره «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ» نقصان‌پذیرد به امر خدا مالی که در آن رباست و مالی را که در آن دادن صدقات است زیاد می‌کند و خدا دوست ندارد هر کیفر پیشه‌گنهار را»

در صورتی که برای اثبات تفاوت‌های ربای صدر اسلام با ربای تولیدی یا بهره بانکی به دنبال سیاق آیات باشیم (چنانچه قائلین به این امر، هم گفته‌اند)، اولین نکته‌ای که مشخص است این است که منظور از سیاق در آیات ۲۶۵ تا ۲۸۱ سوره بقره سیاق جملات نیست و سیاق آیات مورد توجه بوده است؛ چراکه یک گروه بزرگ از آیات را شامل می‌شود. در این خصوص باید پیوستگی صدور آیات ثابت گردد و صرف در کنار هم بودن آیات و مشابهت مفهوم نمی‌تواند دلیل این ادعا باشد؛ چنانچه در خصوص آیه تطهیر نویسنده المیزان بر این باور است که این آیات پیوستگی در نزول ندارند تا سیاقی میانشان برقرار شود، درستی این سخن را آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ۳۱۲/۱۶). لحن آیه فوق تشدید، تکلیف و توجه دادن به مسئولیت است؛ در حالی که لحن آیه تطهیر لحن تکریم و تشریف است و در نتیجه سیاق دو آیه با وجود در کنار هم بودن، ثابت نیست تا به دلیل هم‌سیاق بودن، عصمت زنان پیامبر اثبات گردد.

در خصوص آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» نیز دو نکته سیاقی متفاوت وجود دارد. اگر فرض کنیم:

- ربا و تحریم آن مربوط به شرایط اقتصادی عصر زمان نزول بود؛

—تحریم ربا در جهت تشویق به قرض یا انفاق بوده است؛

در این صورت علت تهدیدهای مکرر و شدید در بیان تحریم ربا جای سؤال دارد.
الف: لحن آیات ۲۶۵ تا ۲۷۴ لحن تشویق است در حالی که لحن آیات ۲۷۵ تا ۲۸۱ اغلب لحن تهدید و تکلیف است (به استثنای آیه ۲۷۷)
آنچه حاکی از جایگاه اجتماعی و قدرت سیاسی- اقتصادی رباخواران است، فراخوانی آنها به جنگ با خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله است: «وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (بقره، ۲۷۸-۲۷۹).

بدون تردید فراخوانی انسان‌های عادی به جنگ که از ساز و برگ نظامی بی‌بهره‌اند، معقول به نظر نمی‌رسد. برعکس، مخاطبان این آیه رؤسای قبایلی بوده‌اند که به دلیل برخورداری از مکتب مالی و قدرت سیاسی، امکان مبارزه نظامی با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را داشته‌اند. آنان برای حفظ موقعیت اقتصادی و سیاسی خود، در صدد برقراری پیمان‌های مختلفی بودند تا با ایجاد امنیت در منطقه، امکان سودآوری اقتصادی برای خود را به حداکثر برسانند. در چنین شرایطی، اعلان جنگ با آنان می‌توانست تهدیدی بزرگ برای تجارتشان محسوب شود (پاکتچی، شیرزاد، ۱۳۹۷، ۶۲/۲)؛ بنابراین نمی‌توان گفت که این اعلام جنگ به خاطر نهمی از ربا در مقابل تشویق به قرض بوده باشد.

ب: علاوه بر لحن آیات، ابتدا باید پیوستگی صدور آیات ثابت شود تا نوبت به پیوستگی مفهومی آیات برسد.

سياق و ارتباط موضوعی در کنار شواهد تاریخی

با پذیرفتن سیاق واحد و پیوستگی صدور برای این قسمت از آیات که ظاهراً به تقابل ربا و صدقات (انفاق‌های خالصانه و بدون چشم داشت) محدود می‌شود، این

سؤال پیش می‌آید که چرا باید برای بیان این مسئله که امروزه بیشتر کاربرد اخلاقی دارد تا کاربرد اقتصادی، این همه مطلب آمده باشد؟

شارع مقدس فقط به مسائل اخلاقی و اجتماعی اکتفا نکرده و مسائل اقتصادی نیز به همان اندازه مورد توجه قرار گرفته است. چندین آیه در قرآن وجود دارد که نه تنها به زکات و رفاه اجتماعی امر می‌کند، بلکه با نفی ربا به ترویج تجارت نیز مبادرت می‌ورزد. قرآن میان زکات، تجارت و رفاه اجتماعی (بقره، ۲۷۴-۲۷۵) و همچنین بین انفاق کردن اموال زندگی و رفاه اجتماعی ارتباط ایجاد کرده است (بقره، ۲۶۵) و به مسائلی همچون تولید، مصرف و مبادله و توزیع کالا پرداخته است (بقره، ۲۶۷)؛ علاوه بر این، قرآن به شدت ربا را منع می‌کند؛ بر این اساس که ربا، کسب ثروت ناعادلانه را در تأمین عدالت اجتماعی، توزیع ثروت برابر و رفاه جامعه ترویج می‌دهد؛ و به گفته قرآن کریم، این ارزش‌های مهم را می‌توان از طریق همبستگی، همکاری، تعاون و تولید فعالانه اموال زندگی به دست آورد.

بر اساس چنین تصویرسازی از این قسمت از آیات، فعالیت‌های مثبت اقتصادی (تولید، توزیع و خدمات) و نه تنها پرداخت‌های واجب یا مستحب مالی، از قبیل صدقات، انفاق و زکات در مقابل ربا شکل می‌گیرد.

این دیدگاه در کنار نکات قابل توجهی که دارد، شاید به علت تصویرسازی برون متنی چندان قابل دفاع نباشد. با این حال سیاق درون آیه‌ای در آیه ۲۷۵ و ۲۷۶ بهترین پاسخ به مسئله را به همراه دارد؛ بنابراین بهتر است به جای سیاق بین آیات به سیاق خود آیه و عبارات آن توجه شود.

در کنار ارتباط کلی که بین این قسمت از آیات وجود دارد، تقابل «بیع» با «ربا» از تقابل «انفاق» با «ربا» متفاوت است. دلیل مشابهت احتمالی و نیز قیاس غیر منطقی بین ربا و بیع از نظر رباخواران و تأکید قرآن بر تفاوت آن دو باید مورد بررسی مجدد قرار گیرد. اولین نکته اشتراک بین بیع و ربا، سودی است که عاید فرد قرض دهنده یا بایع می‌گردد.

در فعالیت‌های تجاری (تولید، خدمات و یا هرگونه کسب و کار خارج از این شرایط؛ مثل واسطه‌گری و دلالی) سود به دو شکل قابل تصور است:

- سود در جریان فعالیت اقتصادی

- سود در جریان مرور زمان.

آنچه مورد تشویق شرع مقدس اسلام قرار گرفته است سود در جریان فعالیت اقتصادی است: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». در حالی که سودی که اغلب رباخواران به دنبال آن هستند، سود قطعی در جریان مرور زمان و بدون تحمل هرگونه تلاش و ریسک است.

«آنچه ما از این آیه می‌فهمیم این است که صرف اکل ربا منشأ قیام خابطانه نیست؛ بلکه اکل به ربا با عقیده به اینکه بیع و ربا تفاوتی ندارد منشأ آن حالت خبیث است» (مطهری، ۱۳۶۴، ۱۹۵).

نکته ظریفی که نباید از ذهن دور داشت این است که تقابل ربا با انفاق، کاربرد قرآن را در حل مسائل جدید کم‌رنگ‌تر می‌کند. با در نظر گرفتن سیاق کلی برای آیات مورد بحث، مهم‌ترین برداشت تفسیری این است که قرآن می‌گوید به جای گرفتن ربا در قرض‌ها (معاملات) انفاق کنید. ممکن است فردی به علت نداشتن سود در قرض یا انفاق، به این امور مبادرت نرزد و تنها از لحاظ اخلاقی مورد مذمت قرار گیرد. با این حال نمی‌توان همه را امر به انفاق یا قرض کرد.

به این ترتیب کاملاً مشهود است که تقابل ربا با انفاق و صدقات تنها به دلیل قرار گرفتن آیات ۲۷۵ و ۲۷۶ در میان آیات انفاق و فهم وحدت موضوعی از کل آیاتی که موضوع اقتصادی را در این بخش دنبال می‌کنند، دلیل کافی را به همراه ندارد، در صورتی که مطالعه دقیق‌تر این گزاره نشان می‌دهد که «بیع» نقطه عزیمت پیام انتخاب شده است. این بدان معناست که موضوع و مسئله اصلی این گزاره، «بیع» است و پیام درباره آن تولید شده است. تشبیه «بیع» به «ربا» نیز بیانگر آن

است که هنگام تولید این گزاره، «بیع» پدیده‌ای نو و ناشناخته (دست کم به دلیل خو گرفتن به سود ربا) و در مقابل، «ربا» پدیده‌ای ملموس‌تر و شناخته‌شده در بافت اقتصادی شبه جزیره (دست کم برای رباخواران) بوده است؛ چراکه همواره «مشبه» نو و «مشبه‌به» کهنه است (کریمی و دیگران، ۱۳۹۵، ۱۶).

بنابراین می‌توان گفت این آیه با تحذیر از گرایش افراد و جامعه به سود حاصل از ربا، در پی تشویق به دریافت سود از طریق بیع و معاملات مشروع است و این نکته‌ای است که ما را از وحدت سیاق بین مجموعه آیات به سیاق بین آیه‌ای و درون‌متنی سوق می‌دهد.

سیاق عبارات درون آیه

همان‌گونه که در تعریف سیاق گفته شده است سیاق دلالت مقابله و حالیه است که عبارت از هرگونه دلیلی است که به الفاظ و عبارات پیوند خورده باشد. آنچه در تفسیر عصری نباید از آن غافل شد ملاک‌های لغوی در تفاسیر ترتیبی است. یکی از این ملاک‌ها دلالت الفاظ است که نقش مهمی در تأیید یا رد برداشت‌های جدید ایفا می‌کند. برای مثال در آیه ۲۷۹ سوره بقره:

«فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»

دو مسئله بیشتر قابل ملاحظه است:

الف: شدت نهی که در هیچ گناهی به این شکل فرد خاطی مورد نهی قرار نگرفته است. در مقایسه با شرک و بت پرستی و نیز اعمال منافی عفت و نیز مسئله زنده به گور کردن دختران که بیشتر به صورت جرم ناشی از فرهنگ زمان نزول قرآن مطرح است، مطالب متعددی آورده شده است؛ ولی چنین عتابی صورت نگرفته است.

ب: لفظ «رؤوس اموالکم» یک بار معنایی فراتر از اصل مال قرض داده شده را با خود دارد. اینکه بپذیریم منظور از رؤوس اموال فقط به مبلغ قرض داده شده توسط رباخواران صدر اسلام در جهت نیازهای مصرفی افراد نیازمند اشاره دارد، برداشتی سطحی خواهد بود.

معلوم است که مال وقتی «رأس» خوانده می شود که در وجوه معاملات و انواع کسب صرف شده باشد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ۲/ ۶۴۹).

بنابراین با توجه به این مورد، مسئله سرمایه و به کارگیری آن در فعالیت های مختلف تجاری مطرح می شود که به گستردگی فعالیت های ربوی منتهی می شود. علاوه بر این استفاده موردی از آیات مرتبط با یک موضوع و کم توجهی به آیات دیگر از جمله اطلاق یا مقید بودن آیه و یا ترتیب نزول، راه را برای برداشت های ناقص در تفسیر عصری باز می کند. چنانچه در خصوص عبارت «اضعافا مضاعفه» تفسیرهای محدودی صورت گرفته است و اندیشمندان مختلفی بدون توجه به این موضوع، آن را اشاعه کرده اند:

عبارت «اضعافا مضاعفه» در این آیه نشان می دهد که نرخ های بهره بسیار زیاد جزو ربای حرام اند و نرخ های کم مشمول حکم تحریم نمی شوند (کاشانی، ۱۳۷۶، ۹۵).

بنابراین در این تعبیر منظور از ربا، ربای خاصی بوده است که حالت چند برابر شدن یا بهره مرکب را داشته است که علاوه بر اصل مبلغ به خود بهره نیز بهره تعلق می گرفته است؛ در حالی که با استناد به مطالب پیش و عبارت «فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ» مشخص است که هیچ گونه تخفیفی در بهره یا ربا وجود ندارد و در غیر این صورت اطلاق اموال باید به نحوی با یک قید «کم بهره یا غیر فاحش» تخصیص خورد.

در کنار این مطلب توجه به این موارد تفسیری، روایی و نقلی لازم است:

۱. نه تنها در کلمات نبی اکرم صلی الله علیه و آله و معصومین علیهم السلام بلکه در کلمات هیچ صحابی، فقیه و مفسری تا صدسال پیش، هیچ گونه تفکیکی بین نرخ بهره کم و زیاد دیده نمی‌شود و اصولاً تعبیری چون نرخ بهره عادلانه و نرخ بهره فاحش بعد از نفوذ نظام سرمایه‌داری در کشورهای اسلامی پیدا شده است (موسویان، ۱۳۸۰، ۱۰۳).

۲. از سوی دیگر به نظر صاحب المیزان «اضاعافا مضاعفه» اشاره به وصف غالب رباها دارد. ربا به طبیعت اولیه، خود به خود زیاد می‌شود و به چند برابر اصل سرمایه می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ۱۹/۴)؛ برخلاف رأی مفسران و اندیشمندانی که قائل به حکم بودن این صفت هستند؛ چنانکه در برخی تفاسیر جدید بر این عقیده تأکید شده است:

«الف ولام الربا عهد است و مراد از آن ربای جاهلی است و در حقیقت آیه شریفه نیز مانند آیه لا تاكلوا الربا اضاعافا مضاعفه دلالت بر حرمت ربای جاهلی دارد» (رشیدرضا، ۱۳۴۶ق، ۹۳/۳).

این استدلال زمانی درست است که وصف اضاعافا دارای مفهوم باشد در حالی که این وصف نشان دهنده وصف اغلب رباهاست و بر اساس علم اصول هرگاه وصف، ناظر به موارد اکثری باشد، نمی‌توان از آن مفهوم گرفت.

۳. با توجه به گستردگی ربا در سرزمین عربستان از یک سو و ورود افراد شاخص به این مسئله، نمی‌توان به شیوع نوع خاصی از ربا (ربای فاحش یا ربای مصرفی) نظر داد:

عباس بن عبدالمطلب و بنی مغیره با بعضی از بنی ثقیف قبل از اسلام معاملات ربوی گسترده داشته‌اند. بدیهی است با توجه به شرایط و موقعیت این اشخاص و قبایل آنان، ربای رایج بین آنان از نوع استهلاکی نبوده، بلکه قطعاً از نوع ربای تولیدی بوده است (رشید رضا، ۱۳۴۶ق، ۱۰۳/۳).

۴. از سوی دیگر رواج ربا در بین یهود به شکل یک عادت ناپسند گویای این مسئله است که ربا به صورت یک فعالیت منحرف اقتصادی در حد گسترده و نه به صورت موردی شایع بوده است:

خداوند در سوره نساء آیه ۱۶۱ ضمن انتقاد از عادات و رسوم غلط یهود به عادت زشت رباخواری آنان اشاره کرده و می‌فرماید: «و اخذهم الربا و قد نهوا عنه» یکی دیگر از عادات بد آنها این بود که ربا می‌خوردند با این که از آن نهی شده بودند (مکارم، ۱۳۷۳، ۸۸/۳).

۵. علاوه بر این در طول تاریخ بعد از اسلام نیز قرض ربوی به منظور کار انداختن سرمایه، به شکل غالب در جریان بوده است و قبل از گسترش بانکداری به حد اعلای خود رسیده است که اکنون نیز می‌توان نمونه‌هایی از آن را سراغ گرفت. در اغلب موارد فرد ربا گیرنده وجه قرض را نه با عنوان ربا که به شرط داشتن عنوان سود یا کارکرد پول در اختیار رباگیرنده قرار می‌داد.

۶. امیر مؤمنان علیه السلام در خطبه‌ای خطاب به اهل بازار می‌فرماید: «یا معشر التجار، الفقه ثم المتجر، الفقه ثم المتجر، الفقه ثم المتجر و الله للربا فی هذه الامة اخفی من دبیب النمل علی الصفا؛ ای جمعیت تجار! اول مسائل فقهی را فراگیرید و پس از آن به کار داد و ستد مشغول شوید (سه مرتبه). به خدا قسم که افتادن در ورطه رباخواری، از راه رفتن مورچه بر روی سنگ صاف پنهان‌تر است».

در روایت دیگر می‌فرماید: «من اتجر بغير علم ارتطم فی الربا ثم ارتطم؛ هرکس بدون علم و آگاهی تجارت کند، در ربا فرو می‌رود که از آن نمی‌تواند خارج شود» (کلینی، ۱۴۱۳ق، ۱۵۰/۵).

۷. علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌کند: از ایشان سؤال کردم در مورد مردی که به کسی صد درهم قرض می‌دهد و شرط می‌کند ۵ درهم یا مقداری کمتر یا بیشتر، بهره بپردازد. حضرت فرمود این ربای محض است (حر عاملی، ۱۳۸۳، ۱۰۸/۱۳).

سیاق و مسائل جدید

ربای مصرفی

در ادله تحریم ربا، چیزهایی به عنوان علت تحریم ذکر شده که فقط در ربای مصرفی وجود دارد؛ پس حکم حرمت منحصر می‌شود در نوعی از ربا که آن علت‌ها در آن وجود داشته باشد و یکی از چیزهایی که در لسان ادله به عنوان علت تحریم ربا ذکر شده است ظلم است. در قرض‌های مصرفی قرض‌گیرنده برای تأمین نیازهای ضروری زندگی به قرض احتیاج پیدا می‌کند. از آنجا که چنین افرادی توانایی پرداخت خود قرض را هم ندارند، گرفتن ربا از آنان ظلم است؛ اما اگر در قرض‌های تولیدی و تجاری، قرض‌گیرنده سرمایه‌گذاری می‌کند و بهره زیادی از راه تجارت و تولید به دست می‌آورد، حال اگر قرض‌دهنده با او شرط کند که مقداری از بهره به دست‌آمده را به عنوان منفعت سرمایه‌اش به او بدهد، نه تنها ظلم به او نیست، بلکه عین عدالت است (احمدوند، توحیدی، ۱۳۹۴، ۲).

آیت الله صانعی از فقهای معاصر در این باره می‌گوید: از آیه شریفه «وَإِنْ تُبْتِغُوا فَالْكُمُ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» استفاده می‌شود که ربا گرفتن ظلم است و عرفاً و عقلاً، آیه در مقام تعلیل حرمت ربا است. گرفتن زیاده ظلم بر مدیون است؛ پس تحریم ربا در این آیه دائر مدار ظلم است و حرمت منحصر است در مواردی که علت (ظلم) در آنها وجود دارد؛ پس برای اینکه در مورد ربا حکم به حرمت کنیم، باید اول دنبال تحقق علت حرمت برویم که اگر در مواردی ربا

گرفتن مستلزم ظلم شد، حکم حرمت منحصر به همان موارد خواهد بود و غیر آن موارد اگر ربا در آن مستلزم ظلم نشد، حرام نخواهد بود؛ بنابراین تنها مصداقی که ربا گرفتن در آن مستلزم ظلم بر مدیون است ربا در قرض‌های استهلاکی و مصرفی است؛ اما ربا در قرض‌های انتاجی، چون موجب رشد اقتصادی و گردش چرخ اقتصاد و تولید سرمایه می‌گردد، گرفتن ربا از مدیون مستلزم ظلم به او نخواهد شد» (صانعی، ۱۳۸۳، ۳۸).

احکام شرعی دارای ملاک و مصالح و مفاصد واقعی و راستین‌اند. ظالمانه بودن ربا مربوط به حکمت آن است و نه دلیل حکم؛ بنابراین اگر در موردی هم ثابت شود که ربا ظالمانه نیست، باز مجوزی برای ربا نخواهد بود (موسویان و میسمی، ۱۳۹۳). ممکن است تعریف ما از مسئله ربا با ربای صدر اسلام تفاوت داشته باشد. این تفاوت نباید به حدی باشد که مسائل جدید اقتصادی را از اصل حرمت ربا منفک کند. در غیر این صورت، حتی بانکداری متعارف که بر پایه بهره شکل گرفته است مصداق کامل ربای تحریمی نخواهد شد؛ بدین ترتیب تلاش برای تعریف و شکل‌گیری بانکداری بدون ربا یا بانکداری اسلامی کاری ضروری نخواهد بود.

در حالی که یکی از نشانه‌های شبهه ربا در سیستم بانکی فاصله بین منابع مالی تخصیصی بانک‌ها و بخش حقیقی و تولید است. تا زمانی که ربا در سیستم بانکی وجود دارد، نمی‌توان منابع مالی را به سمت بخش حقیقی و تولید سوق داد. برخی از روایات، سبب تحریم ربا را رکود اقتصادی و تعطیلی داد و ستد و معاملات دانسته‌اند؛ از جمله این روایت:

«هشام بن الحکم، انه سأل ابا عبدالله علیه السلام عن علّه تحریم الربّا، فقال: انه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات و ما يحتاجون اليه فحرّم الله الربّا

لتنفر الناس من الحرام الى الحلال و الى التجارات من البيع و الشراء، فیتی
 ذلك بينهم فی القرض» (حر عاملی، ۱۳۸۳، ۲/۲۱).

از سوی دیگر تقسیم وام به ضروری و غیر ضروری یا مصرفی و تولیدی بر روی
 کاغذ، کاری ساده به نظر می‌رسد؛ ولی با در نظر گرفتن نیازهای مختلف در زندگی
 امروز و تنوع طلبی خانواده‌ها برای رسیدن به مطلوبیت نسبی از رفاه پذیرفته‌شده در
 جامعه، بسیاری از متقاضیان تسهیلات بانک‌ها را افرادی تشکیل می‌دهند که مشکل
 بتوان گفت برای امر ضروری و یا غیر آن تسهیلات دریافت می‌کنند. به ویژه
 تسهیلاتی که در قالب فروش اقساطی یا مشارکت تجهیز واحد مسکونی و... اعطا
 می‌شود.

«خیلی از موارد قرض‌های مصرفی برای تهیه نیازمندی‌های ضروری نیست.
 کارمندی که برای تعویض ماشین سواری یا مبلمان منزل قرض می‌گیرد و به راحتی
 می‌تواند اصل بدهی و بهره آن را به صورت ماهیانه بپردازد، مطابق این نظریه نباید
 گرفتن بهره و زیادی از او حرام باشد، در حالی که قرض مصرفی است» (موسویان،
 ۱۳۸۴، ۵۸).

هزینه فرصت یا امساک

فردی که پول خود را به صورت موقت یا مدتی معین در اختیار دیگری قرار
 می‌دهد در حقیقت فرصت استفاده فعلی از کالاها و خدمات و نیز فرصت کسب درآمد
 از دارایی بالفعل را از خود سلب و در اختیار دیگری قرار می‌دهد. این رفتار فرد به
 علت خویشتن‌داری از مصرف فعلی یا برخورداری از سود احتمالی ناشی از تولید یا
 خدمات مستوجب دریافت پاداشی است که اصطلاحاً «بهره» نام دارد. مطالعه در
 تاریخ نزول قرآن نشان می‌دهد تجار عرب پول را به صورت سرمایه تجاری و ربا را
 به صورت هزینه فرصت (هزینه امساک) می‌دانستند. زمانی که کسی به تاجری

قرض می‌دهد برای مدت طولانی سرمایه وی در اختیار تاجر می‌ماند و ربا (زیادت) در مقابل این کار است؛ چراکه اگر صاحب سرمایه قرض نمی‌داد می‌توانست با آن تجارت کند و سود ببرد. حال که سرمایه خود را در اختیار دیگری قرار داده تا از آن استفاده کند در عوض استفاده از آن سرمایه باید درهم‌هایی به صاحب سرمایه بدهد (فخر رازی، ۱۴۱۵، ۸۷/۷).

توجیه مسئله ربا با هزینه فرصت یا امساک، چندان فرقی با توجیه عصر نزول ندارد. در زمان تحریم ربا، این تصور وجود داشت که چون در معامله سود (زیاده بر اصل سرمایه) وجود دارد در ربا نیز این حکم صادق خواهد بود. «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (بقره، ۲۷۵) در نظام‌های سرمایه‌داری شاید بتوان از این ادعا و فرضیه به نحوی پشتیبانی کرد، ولی در دیدگاه اسلام، با توجه به اهمیتی که برای کار و تولید در نظر گرفته شده است، چنین نگرشی صحیح نخواهد بود. احادیث متعددی که در زمینه اهمیت کار و تلاش به همراه سیره عملی اهل بیت علیهم السلام به دست ما رسیده است الگویی مناسب برای نوع زندگی ما خواهد بود:

الف- «ان معایش الخلق خمسة: الامارة و العمارة و التجارة و الاجارة و الصدقات و اما وجه العمارة فقولہ تعالی هو اَنشَاکُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرکُمْ فِیْهَا فَاعْلَمْنَا سَبْحَانَهُ أَنَّهُ قَدْ أَمَرَهُمْ بِالْعِمَارَةِ لِيَكُونَ ذَلِكَ سَبِيلاً لِّمَعَايِشِهِمْ لَمَّا يَخْرُجُ مِنَ الْأَرْضِ مِنَ الْحَبِّ وَ الثَّمَرَاتِ وَ مِمَّا جَعَلَهُ اللَّهُ مَعَايِشَ لِلْخَلْقِ؛ راه‌هایی که مردم به کسب درآمد می‌پردازند پنج تاست: امور دولتی، آبادانی و کشاورزی، تجارت، اجاره و صدقات...» (حر عاملی، ۱۳۶۷، ۳۵/۱۹).

ب- «الامام علی علیه السلام: تَعَرَّضُوا لِلتَّجَارَاتِ، فَإِنَّ لَكُمْ فِيهَا غِنًى عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ وَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْتَرِفَ الْأَمِينِ؛ امام علی علیه السلام فرمود: به کارهای تجاری بپردازید که بازرگانی، شما را از مال دیگران بی‌نیاز می‌کند. خداوند پیشه‌ور درستکار را دوست دارد» (حرعاملی، ۱۳۶۷، ۱۱/۱۷).

«خوشا به حال اجتماعی که سیستم اجتماعی‌اش به شکلی باشد که راه درآمد منحصر باشد به فعالیت و آثار فعالیت فرد هم مخصوص خودش باشد! بدا به حال اجتماعی که کار در آن اجتماع صرف نمی‌کند، اما بورس‌بازی و کارهای غیر تولیدی و کارهای انحرافی در آن صرف بکند و بالاخره، فعالیت مفید و سالم راه درآمد نباشد!» (مطهری، ۱۳۷۳، ۲۴).

حیل ربا و تفاسیر جدید از ربا

حیله ربا، عملی است که به منظور تغییر حکم ربا، با حفظ غرض از آن، از راه تغییر عنوانی که بر آن منطبق است، انجام می‌شود. راغب اصفهانی در «مفردات» می‌گوید: «الحيلة و الحويلة ما يتوصل به الى حالة ما في خفية و اکثر استعمالها فیما فی تعاطیه خبث؛ حیله به معنی چاره و چاره‌اندیشی است؛ اما باید شکل پنهانی داشته باشد وگرنه حیله نیست؛ ولی غالباً حیله، بار منفی دارد و در جاهای مثبت، کمتر استعمال می‌شود». از لحاظ اصطلاحی نیز از مجموع کلمات فقها در ابواب مختلف فقه، این تعریف برای حیله استفاده می‌شود:

«الحيلة هي حفظ ظواهر قوانين الشرع و ان كانت روحها غير موجودة؛ حیله عبارت است از حفظ ظاهر قوانین شرع، اگرچه روح قانون موجود نباشد» (مکارم، ۱۳۸۵، ۱۴).

بر این اساس با وجود رواج برخی از حیل ربا در فعالیت‌های اقتصادی، بسیاری از فقها به این مسئله اشکال وارد کرده‌اند. از جمله امام خمینی رحمه الله با استفاده از حکمت تحریم ربا، حکم به بطلان و عدم جواز حیل‌های شرعی کرده‌اند و گفته‌اند: حیل‌ها نمی‌تواند موضوع ربا را از تحت علت‌هایی که در کتاب و سنت برای تحریم ربا ذکر شده است، مانند ظلم، فساد اموال و تعطیل تجارت، خارج سازد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ۴۰۹/۲). در سیستم‌های مالی جدید، بانکداری اسلامی، واسطه بین پس‌اندازکنندگان و متقاضیان وجوه از جمله فعالان اقتصادی است؛ با این فرض، بانکداری اسلامی سعی می‌کند با دو رکن خود یعنی حذف بهره و مبتنی بر عقود اسلامی بودن، با بخش واقعی اقتصاد در تماس باشد.

امروزه با توجه به الزام بانک‌ها بر اجرای «قانون بانکداری بدون ربا» برخی از فعالیت‌های بانک‌ها که شبیه ربا در آنها وجود دارد از راه به‌کارگیری قواعد و شرایطی محقق می‌شود که راه را برای انجام فعالیت‌های سالم اقتصادی می‌بندد.

با این حال در مقام عمل، ایجاد قالب‌ها و قراردادهای مختلف برای انواع معاملات و با برخی معیارهای فقهی از جمله حذف ربا همخوانی دارد؛ ولی گرایش به فاکتورهای صوری در تسهیلات (فروش اقساطی، مضاربه و...) به دلیل داشتن شبیه ربا، با اهداف اصلی بانکداری اسلامی و روح اسلام مطابقتی ندارد و بیشتر به شکل حیل‌های ربا تنها به دنبال حذف ظاهری معاملات ربوی است.

از سوی دیگر، شیوع مسئله صوری سازی و شروطی همچون شروط ضمن عقد یا صلح، به دلیل مغایرت با هدف شارع قابل توجیه نیست و شکل قرارداد نمی‌تواند به سلامت ماهیت عقود کمک کند؛ چنانچه در میان اندیشمندان معاصر نیز به مسئله تفاوت ماهیت بیع و ربا توجه شده است:

تعلیل دیگری که در روایات آمده است «لما فيه من ترک التجارات: انه لو کان الربا حلالا لترك الناس التجارات وما يحتاجون اليه فحرم الله الربا لتنفّر

النَّاسُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ وَالْإِلَى التَّجَارَاتِ مِنَ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ فَيَبْقَى ذَلِكَ بَيْنَهُمْ فِي الْقَرْضِ» نیز حیل را تحریم می‌کند؛ زیرا واضح است که عمل تجارت ماهیتی دارد و عمل رباخواری ماهیتی دیگر و روشن است که تفاوت این دو عمل در ماهیت و حقیقت است، نه در صیغه فقط. فسادی که در رباخواری است، این است که رباخوار تجارت نمی‌کند ولو آن که صیغه بیع جاری کند (مطهری، بی تا، ۴/ ۳۶۱). در خصوص مشروعیت یا عدم مشروعیت حیل ربا، برخی رضایت طرفین و قصد آنها را در خصوص چنین قراردادی، کافی می‌دانند؛ به این نحو که اگر معامله‌ای به موجب فرار از ربا محقق می‌شود باید منظور از معامله (فرار از ربا) قصد دو طرف باشد؛ یعنی معنایی که حقیقت قرارداد را تشکیل می‌دهد باید فرض شود تا معامله از این نظر دارای اشکال نباشد.

«به منظور انعقاد یک قرارداد مشروع، لازم نیست دو طرف، قصد به معنای هدف را مد نظر داشته باشند و از این رو، صوری بودن اگرچه برای این معنا از قصد قابل تصور است، ولی این امر خللی در مشروعیت قراردادهای بانکی وارد نمی‌کند» (نیکزاد، ۱۳۹۳، ۸).

بنابراین توجه به خود عبارات آیه ۲۷۵ سوره بقره، ما را به رعایت مرز بین ربا و بیع و تفکیک آن دو فرامی‌خواند و امکان هرگونه فعالیت بینابین را از ما سلب می‌کند: از آیه شریفه «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» فهمیده می‌شود که ربا و بیع دو نوع عمل اقتصادی است که یکی را شارع تحریم کرده و دیگری را تحلیل فرموده است. بیع را خداوند حلال فرموده و ربا را حرام کرده است. صیغه، مبین نوع معامله است، یعنی مقام اثبات است؛ لذا اگر عملی حقیقتش ربا باشد و به صیغه بیع باشد، همان ربا است و حرام است. حیل نوع عمل اقتصادی را عوض نمی‌کند؛ بلکه شکل ظاهری آن را تغییر می‌دهد (همان).

«عن علی علیه السلام: معاشر الناس! الفقه ثم المتجر و الله الربا فی هذه الأُمَّه أٌخفی من دیبب النمل علی الصفا؛ ای مردم! اول فقه بیاموزید بعد تجارت کنید، قسم به خدا ربا در میان این امت پنهان‌تر از حرکت مورچه بر سنگ سیاه است» (مجلسی، ۱۰۳/ ۱۱۷).

بنابراین برای در امان ماندن از حریم ربا، لازم است علاوه بر شکل قرارداد یا یک فعالیت اقتصادی، به ماهیت و تأثیر آن در سایر فعالیت‌های اقتصادی نیز توجه شود و پذیرش حیل ربا یا عملکردهای مترادف با آن، اگر از نظر شکلی با شرع مغایر نباشد از نظر مقاصد شریعت، قابل دفاع نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

با توجه به بحث‌های ارائه شده در خصوص کارکرد آیات ربا، مشخص است که فعالیت‌های اقتصادی معاصر، مغایر با اهداف اقتصادی و اجتماعی قرآن و سنت نیست و آیات ربا یا بهتر بگوییم مجموعه آیات ربا در کنار هم راهنمای ما در اقتصاد سالم و فعالیت‌های مالی - بانکی بدون ربا خواهند بود. اگر آیات ربا را جدای از هم در نظر گیریم، هر کدام از آیات بدون در نظر گرفتن مجموعه ذکر شده، خاستگاه تفکر و اندیشه‌ای خواهد بود که کارایی کافی برای حذف ربا از معاملات بانکی و مالی را نخواهد داشت و بیشتر به دفاع از روش‌های معمول (و حتی فعالیت‌هایی که شبهه ربا دارند) می‌انجامد؛ چنانچه با در نظر گرفتن آیه ۱۳۰ سوره آل عمران «أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً» و بدون لحاظ نمودن سایر آیات تحریم مطلق ربا «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»، ربای فاحش در مقابل ربای ناچیز به ذهن متبادر می‌شود. با در نظر گرفتن «لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» فقط مناط ظلم از تحریم ربا استنباط می‌شود که بدون مقایسه تفاوت‌های بیع با ربا (به عنوان یکی از علل اصلی تحریم ربا) به

نتیجه‌گیری نادرست خواهد انجامید. در تمسک یا رد هر یک از این نظریه‌ها، مفاهیم قرآنی و اصول تفسیر از جمله سیاق آیات ربا به همراه مستندات تاریخی که گویای نوع فعالیت‌های عصر نزول قرآن هستند، باید مورد توجه قرار گیرد. مجموعه آیات ربا، به همان اندازه که ما را از ربا نفی می‌کنند به راه حل مناسب در جهت معاملات سالم سوق می‌دهند.

منابع

۱. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷، **البدایه و النهایه**، بیروت: دار الفکر.
۲. ابن منظور، محمد بن المکرم، ۱۴۰۵ق، **لسان العرب**، قم: نشر ادب حوزه.
۳. احمدوند، خلیل اله؛ توحیدی، محمد، ۱۳۹۴، «سنجش میزان علیت ظالمانه بودن ربا در قرض‌های تولیدی و مصرفی»، تحقیقات مالی - اسلامی: بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره ۸، صص ۴۱-۶۸.
۴. اسکندرلو، محمدجواد؛ اسمی قیهباشی، صمد، ۱۳۹۳، «بررسی مقاله ربا در دائرة المعارف قرآن لایدن»، قرآن پژوهی خاورشناسان، پاییز و زمستان، شماره ۱۷، صص ۸۹-۱۱۰.
۵. بابایی، علی اکبر و دیگران، ۱۳۸۱ش، **مکاتب تفسیری**، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۶. بیهقی، احمد بن حسین، ۱۴۰۵ق، **دلائل النبوه للبيهقي**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. پاکتچی، احمد و دیگران، ۱۳۹۷، «بازخوانی انگاره ربا در قرآن کریم با تکیه بر الگوهای انسان شناسی اقتصادی»، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۲، صص ۶۱-۹۲.
۸. حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۳۸۳، **تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسایل الشریعه**، تهران: المکتبه الاسلامیه، چاپ دوم.
۹. حسن بن علی علیه السلام، امام یازدهم، ۱۴۰۹، **التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری**، تصحیح: محمدباقر ابطحی، قم: بی‌نا.
۱۰. خمینی، سید روح اله، ۱۴۱۵ق، **البیع**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، ۱۴۰۹، **المفردات فی غریب القرآن**، تهران: دارالفکر، چاپ اول.
۱۲. رشید رضا، محمد، ۱۳۴۶ق، **المنار فی تفسیر القرآن الحکیم**، مصر: نشر المنار.
۱۳. سیوطی، عبدالرحمان، ۱۴۰۴، **الدر المنثور فی تفسیر بالماثور**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۴. شهید ثانی، زین الدین، ۱۴۱۳، **مسالك الافهام فی تنقیح شرایع الاسلام**، قم: مؤسسه معارف الاسلامیه، چاپ اول.
۱۵. صانعی، یوسف، ۱۳۸۳، **ربای تولیدی**، بی جا: نشر میثم تمار، چاپ اول.
۱۶. صدر، محمد باقر، بی تا، **دروس فی علم الاصول**، قم: نشر اسلامی.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۹۱، **المیزان فی تفسیر القرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، **مجمع البیان**، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۱۹. طبری، محمدبن جریر، ۱۴۰۷ق، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالفکر.
۲۰. عاملی، حر، ۱۴۱۳، **وسایل الشیعه**، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث العربی.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۱۵ق، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر.
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷ق، **التفسیر**، قم: دار الکتاب.
۲۳. کاشانی، سیدمحمد، ۱۳۷۶، **مجموعه مقالات هشتمین سمینار بانکداری اسلامی**، تهران: مؤسسه عالی بانکداری اسلامی.
۲۴. کریمی، محمود و دیگران، ۱۳۹۵، «بازخوانی گزاره «إنما البیع مثل الربا» تحلیلی سه سطحی مبتنی بر زبان شناسی نقشگرا»، پژوهش های زبان شناختی قرآن، شماره ۱۰، صص ۱-۱۶.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۳ق، **روضة کافی**، لبنان: دارالاضواء.
۲۶. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۱۵ق، **شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام**، تهران: انتشارات استقلال، چاپ چهارم.
۲۷. مصری، رفیق یونس، ۱۴۱۲، **الجامع فی اصول الربا**، بیروت: دار الشامیه، چاپ اول.

۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، **نظری به نظام اقتصادی اسلام**، بی‌جا: صدرا، چاپ هفتم.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، **مسئله ربا**، قم: انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، **سلسله یادداشت‌ها**، بی‌جا: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۳ش، **تفسیر نمونه**، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۵، **بررسی طرق فرار از ربا**، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۳. موسویان، سید عباس، ۱۳۸۰، «**ثمرات فقهی - اقتصادی دفعی یا تدریجی بودن تحریم ربا در قرآن**»، اقتصاد اسلامی، شماره ۱، صص ۸۷ - ۱۰۹.
۳۴. موسویان، سید عباس، ۱۳۹۱، «**نقد دیدگاه‌های معاصر درباره ربا**»، کتاب نقد، شماره ۶۵ و ۶۶ صص ۲۲۷ - ۳۰۰.
۳۵. نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۰۷ق، **الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۶. نقی پورفر، ولی الله؛ حاج خلیلی، رضا، ۱۳۹۰، «**گونه شناسی کارکرد سیاق در رفع ابهام از ظاهر آیات**»، کتاب قیّم، شماره ۲، صص ۹۹ - ۱۲۴.
۳۷. نیکزاد، عباس، ۱۳۹۳، «**نقد و بررسی بازسازی برهان آنسلم**»، معرفت فلسفی، سال یازدهم، شماره چهارم، ص ۸.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

واکاوی مفهوم بی‌هنجاری دینی در قرآن کریم

سهراب مروتی^۱، بهروز سپیدنامه^۲، صدیقه کرمی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱/۲۵)

چکیده

«دین» تأثیرگذارترین نهاد در ایجاد نظم و ثبات اجتماعی است و آموزه‌های قرآن کریم همواره در جهت تقویت حاکمیت دین حرکت می‌کنند. برخی از عوامل موجب خدشه وارد کردن بر حاکمیت دین و به وجود آمدن بی‌هنجاری دینی است. در قرآن کریم مفهوم بی‌هنجاری دینی در قالب سه مفهوم ارتجاع، ارتداد و التقاط قابل پیگیری است. این مقاله بر آن است تا با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی به مطالعه نقش عناصر سه‌گانه یادشده در بی‌نظمی دینی بپردازد. یافته‌های به‌دست آمده مؤید آن است که ارتجاع یا «گذشته‌گرایی دینی»، نشانگر علاقه افراد به بازگشت به شرایط دینی گذشته است که پیامد آن چنددستگی در صفوف به‌هم‌پیوسته دین‌داران است. ارتداد «بازگشت از دین» و کنار گذاشتن آن است. ارتداد یک هنجارشکنی اساسی است که در آن قداست

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام.

رایانامه: s.morovati@ilam.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه ایلام.

رایانامه: b.sepidnameh@ilam.ac.ir

۳. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام. (نویسنده مسئول)

رایانامه: sedighehkarami@gmail.com

دین مورد هجمه قرار می‌گیرد. در التقاط، دین ظاهراً هنجار یک جامعه است؛ اما در واقع به برخی از قسمت‌ها عمل می‌شود و برخی قسمت‌ها کنار گذاشته می‌شود. در چنین حالتی افراد یک جامعه دینی معیار مشترکی برای انجام فعالیت‌های خویش ندارند و جامعه زبان مشترک دینی خود را از دست می‌دهد. به همین دلیل خطر التقاط به مراتب بیشتر از ارتجاع و ارتداد است. نتیجه اینکه عملکرد این سه عامل حیات دین را مورد تحدید و تهدید قرار داده و بر خلاف وضعیت مطلوب دینی مدنظر قرآن کریم است.

واژگان کلیدی: بی‌هنجاری دینی، ارتجاع، ارتداد، التقاط.

مقدمه

«دین» از مهم‌ترین مفاهیم تاریخ بشری است که در تمام جوامع و در همه مراحل تاریخی زندگی بشری نقش مهم و مؤثری ایفا نموده است. تجربه تاریخی زندگی بشر، به خصوص در دوران مدرن حیات انسان، به خوبی نشان داده است که دین جزئی جدانشدنی از وجود نسل بشر بوده است. از این رو، در تمامی نقاط جهان و در تمامی طول تاریخ بشر، همواره سخن از دین بوده است. حتی در جهان معاصر، که هجمه به دین و پیروان ادیان، به ویژه ادیان توحیدی فراوان گشته است نیز دین‌شناسی و مطالعه در مورد آن همچنان محوریت خود را حفظ کرده است (احمدی، ۱۳۸۴، ۱۸).

«دین» همواره نیرومندترین عامل ایجاد نظم و ثبات در ابعاد گوناگون روابط اجتماعی و سیاسی بوده است و باورهای مذهبی، تداوم اجتماع را از طریق معنابخشی به حیات جمعی و قاعده‌مند سازی مناسبات گروهی تضمین کرده‌اند (حاجیان، ۱۳۸۳، ۲۳۳)؛ همچنین دین منشأ و عامل همبستگی و همدلی بین آحاد و اعضای

هر جامعه است؛ زیرا باعث تقویت روح جمعی و اشتراک نظر مردم در خصوص باورها، ارزش‌ها و هنجارها می‌شود (همان، ۲۳۴). در حقیقت دین به واسطه توافقی که بین انسان‌ها ایجاد می‌کند، نوعی نظم و هماهنگی را در بین آنان به ارمغان می‌آورد و پیوستگی اعضای جامعه و الزامات اجتماعی را افزایش می‌دهد و به وحدت میان آحاد جامعه کمک می‌کند؛ به بیان دیگر، دین توافق گسترده‌ای را در سطح جامعه تضمین می‌کند؛ زیرا ارزش‌هایی که زیربنای نظام‌های الزامی اجتماعی هستند در بین گروه‌های دینی مشترک‌اند (جلالی مقدم، ۱۳۷۹، ۴۳). دین با وضع هنجارها و مشروعیت بخشی به آنان، زمینه‌های تبعیت را فراهم ساخته و در سایه این همراهی است که یکپارچگی اجتماعی شکل می‌گیرد.

گاه در جامعه شرایطی پیش می‌آید که مقبولیت و مشروعیت هنجارها توسط آحاد جامعه خدشه‌دار می‌گردد و موجب عدول از هنجارها و التفات به سمت کنش‌های اقتضایی برای خلق هنجارهای جدید می‌گردد و این آسیبی است که از آن به عنوان «بی‌هنجاری» یاد می‌کنند. بی‌هنجاری ممکن است در تمام ساحات زندگی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی انسان‌ها رخ دهد و دین، ساحتی است که از این آسیب مبرا نیست.

بی‌هنجاری دینی به صورت تصریحی در قرآن بیان نشده است؛ اما «هنجارها» در خوانش جامعه‌شناختی معادل «حدود الهی» در قرآن کریم هستند که بارها از ضرورت رعایت آنها و عدم تخطی از آنها آیاتی بیان شده است «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (بقره، ۱۸۷) هرگونه خروج از این هنجارها و تشکیک در مشروعیت و مقبولیت آنها و ورود به ساحت خلق انواع مختلف کنش‌های اقتضایی و نیز اتخاذ سبیل و صراطی غیر از آنچه خداوند متعال مشخص نموده است «بی‌هنجاری دینی» است. این پژوهش در پی پاسخ به این

سؤال است که ابعاد بی‌هنجاری دینی در قرآن کریم کدام‌اند و چگونه زمینه‌ساز بی‌هنجاری دینی می‌گردند.

پیشینه

درباره موضوع «واکاوی مفهوم بی‌هنجاری دینی در قرآن کریم» پژوهشی مشاهده نشد؛ اما درباره هر کدام از سه مؤلفه «ارتجاع»، «ارتداد» و «التقاط» پژوهش‌های مستقلی انجام شده است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

فلاح زاده (۱۳۹۰) در پایان‌نامه ارشد خویش با عنوان «ارتجاع از دیدگاه قرآن و سنت» ارتجاع را تهدیدی برای هر انقلاب می‌داند و بر این عقیده است که انقلاب بزرگ پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله نیز از این خطر در امان نبوده است. ایشان با بررسی عوامل ارتجاع که شامل نفاق، دنیاطلبی و بی‌تفاوتی مردم است راهکارهای مبارزه با حرکت‌های ارتجاعی را افزایش آگاهی و بصیرت مردم، صبر و استقامت در صراط مستقیم و ... می‌داند (فلاح‌زاده، ۱۳۹۰، ۹).

بخشیان (۱۳۷۸) در پایان‌نامه ارشد خویش با عنوان «واپس‌گرایی از نظر قرآن و حدیث» عوامل زمینه‌ساز واپس‌گرایی را دشمن، لقاء شبهه، تفرقه و بحران رهبری می‌داند و موانع صیانت‌بخش را «ولایت و برائت» و «استقامت امت» می‌شمارد (بخشیان، ۱۳۷۸، ۴).

ناصر و زارعی (۱۳۹۵) در مقاله خویش با عنوان «بررسی آیات ارتداد در تفاسیر فریقین» بر این عقیده‌اند که برخی از مفسران فریقین با استناد به ادله توبه بر این باورند که توبه مرتد مطلقاً مجاز است و اقتضا دارد که مورد پذیرش واقع شود (ناصر و زارعی، ۱۳۹۵، ۱۴۷).

غلامی (۱۳۸۸) در پایان‌نامه ارشد خویش با عنوان «بررسی موضوع التقاط در قرآن و حدیث با رویکردی بر نظریات شهید مطهری» بر این عقیده است که

مهم‌ترین تأثیر نامطلوب التقاط و تجزیه مکتب، افتادن به ورطه کفر و بی‌ایمانی است (غلامی، ۱۳۸۸، ۱۱) تفاوت این پژوهش از آن جهت است که تأثیر این سه مؤلفه را در بی‌هنجاری دینی یک جامعه تحلیل کرده است.

روش‌شناسی

روش تحقیق مورد استفاده در این مقاله، تحلیل محتوای کیفی است. تحلیل محتوای کیفی را می‌توان روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی-محتوایی داده‌های متنی از طریق فرایندهای طبقه‌بندی، کدبندی و تم‌سازی با طراحی الگوهای شناخته‌شده دانست. عینیت نتایج به وسیله وجود یک فرایند کدبندی نظام‌مند تضمین می‌شود. تحلیل محتوای کیفی به فراسویی از کلمات یا محتوای عینی متون می‌رود و تم‌ها^۴ یا الگوهای را که آشکار یا پنهان هستند به صورت محتوای آشکار می‌آزماید. یکی از موضوعات درخور توجه در تحلیل محتوای کیفی، تصمیم‌گیری درباره این موضوع است که آیا تحلیل بر محتوای پنهان تأکید می‌کند یا آشکار؟ زیرا محتوای آشکار و محتوای پنهان^۵ در تحلیل محتوای کیفی به تفسیر مربوط هستند؛ ولی تفسیرها در عمق و سطح انتزاع متفاوت هستند. همین عامل موجب شده است که محققان تحلیل محتوای کیفی را به منزله روشی انعطاف‌پذیر به ویژه برای داده‌های متنی در نظر بگیرند» (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۴، ۱۰) تحلیل محتوای کیفی از نوع استقرایی است که برای روشن ساختن مفاهیم و مقولات آشکار و پنهان متن استفاده می‌شود. تحلیل محتوا به طور بالقوه یکی از مهم‌ترین تکنیک‌های پژوهش در علوم اجتماعی است که در پی شناخت داده‌ها به منزله پدیده‌های نمادین است و بدون اخلال در واقعیت اجتماعی به تحلیل آن‌ها می‌پردازد (فلیک، ۱۳۹۱، ۲۲۶).

۴. Themes.

۵. Hidden and obvious content.

تحلیل محتوای کیفی دارای سه رویکرد تحلیل محتوای عرفی، تحلیل محتوای جهت‌دار و تحلیل محتوای تلخیصی است. رویکرد مورد استفاده در این پژوهش، تحلیل محتوای جهت‌دار است. در این نوع تحلیل، محقق بر اساس مبانی نظری ازپیش‌تعیین‌شده به مواجهه با متن می‌رود. مفاهیم نظری، راهنمای محقق در استخراج مقولات از دل متن هستند. در این پژوهش «واحد تحلیل» سوره‌ها و «واحد معنا»، آیات قرآن کریم است. مبنای محقق برای فهم و استخراج گونه‌های مختلف بی‌هنجاری دینی در قرآن، مشخص کردن مفهوم هنجار دینی و آنگاه گونه‌های مختلف عدول از هنجارهای یادشده است. فرایند پژوهش بر اساس رجوع به آیات قرآن کریم، رصد مباحث مورد نظر بر اساس مدل مفهومی و درون فهمی آیات با استناد به تفاسیر معتبر انجام پذیرفته است.

۱. چارچوب مفهومی

۱-۱. هنجار^۶

مفهوم هنجار در کلی‌ترین معنایش به وجود یک «الگو» اشاره می‌کند. این مفهوم به دو شیوه پرورانده شده است. اول مفهوم هنجار به منزله الگوی بالفعل رفتار و چیزی که «به‌هنجار» باشد به این معنا که اعضای جمعیت آن را به صورت مکرر یا به صورت استاندارد و هم‌شکل انجام دهند. دوم مفهوم هنجار به منزله الگوی تجویزی است یعنی چیزی که در جمعیت معینی انتظار می‌رود انجام گیرد (آوتویت و باتامور، ۱۳۹۲، ۹۴۷)؛ در حقیقت هنجار اصل، قاعده یا قانونی است که باید رفتار را هدایت و راهبری نماید (ساروخانی، ۱۳۸۰، ۴۹۱). کارکرد مهم نرم یا هنجار تنظیم روابط اجتماعی و ایجاد نظم اجتماعی است؛ به همین دلیل برخی از

۶. Norm.

دانشمندان از اصطلاح گرامر اجتماعی^۷ استفاده می‌کنند (رفیع‌پور، ۱۳۷۸، ۱۴). هنجارها یا نوع معینی از رفتار را تجویز می‌کند یا آن را ممنوع می‌کند. همه گروه‌های انسانی از انواع معینی از هنجارها پیروی می‌کنند که همیشه به وسیله نوعی ضمانت اجرایی _ از عدم تأیید غیر رسمی گرفته تا مجازات فیزیکی یا اعدام _ پشتیبانی می‌شود (شایان مهر، ۱۳۷۷، ۵۷۳)؛ به همین دلیل انتظار می‌رود اعضای جامعه خود را با آن هم‌نوا کنند (گولد و کولب، ۱۳۸۴، ۹۱۸)؛ بر این اساس هنجار قواعد تنظیم‌کننده رفتار و مصوبات اجتماعی هستند. رعایت هنجار در جامعه موجب پیدایش هم‌نواپی و هم‌گرایی می‌گردد و هنجارمندی صفتی است که برآیند اعتقاد افراد به مشروعیت و مقبولیت هنجارهاست.

۲-۱. بی‌هنجاری^۸

مفهوم آنومی تاریخچه‌ای بس طولانی دارد. نخستین کاربرد این مفهوم در معنای جدید آن از سوی ژان ماری گوئی^۹ فیلسوف فرانسوی بود. او در آثار خود نخست مفهوم آنومی اخلاقی و سپس مفهوم آنومی دینی را مطرح ساخت (کوثری، ۱۳۸۶، ۸). «بی‌هنجاری» یا «آنومی»^{۱۰} که در فارسی معادل‌هایی چون نابهنجاری و نابسامانی (ساروخانی، ۱۳۸۰، ۱۳) یا آشفتگی اجتماعی دارد یک وضعیت بی‌قاعدگی یا بی‌هنجاری است که در آن افراد قادر نیستند بر اساس یک «نظام از قواعد مشترک» ارتباط متقابل برقرار کنند و نیازهای خود را ارضاء نمایند (رفیع‌پور، ۱۳۷۸، ۱۳-۱۵).

۷. Social grammar.

۸. Normlessness.

۹. Jean-marie Guyau.

۱۰. Anomie.

بی‌هنجاری به وضعیت آشفته‌ای در جامعه گفته می‌شود که هنجارهای اجتماعی از بین رفته و یا در تضاد قرار گرفته باشند.

در چنین حالتی هنجارهای اجتماعی نفوذ خود را بر رفتار فرد از دست می‌دهند و همبستگی و وابستگی فرد و جامعه از بین می‌رود. در حقیقت جامعه همبستگی آرمانی خود را از دست داده و افراد فاقد الگوهای ارزشی و هنجارهای تعمیم‌یافته به اکثریت جامعه می‌شوند (شایان‌مهر، ۱۳۷۷، ۱۲۱/۱) در چنین حالتی قواعد اجتماعی (هنجارها) برای عاملان الزام‌آور نیستند و پیروی از آنها برای ایشان مطلوبیتی ندارد (کوثری، ۱۳۸۶، ۸۲) در نتیجه روابط اجتماعی و کنش‌های متقابل دچار اختلال می‌شود و نظم اجتماعی به هم می‌خورد و در بدترین حالت جامعه دچار فلج اجتماعی می‌شود (رفیع پور، ۱۳۷۸، ۱۳-۱۵) البته آنومی تنها به معنای فقدان هنجارها نیست؛ بلکه ابهام و تعارض هنجارها را نیز در برمی‌گیرد (چلبی، ۱۳۷۵، ۴۲).

از دیدگاه «رابرت مرتون» در جامعه یک سری اهداف مقبول وجود دارد و یک سری وسایل رسیدن به اهداف. وقتی بین این دو گسست ایجاد شود، چهار نوع انحراف که ممکن است زمینه بی‌هنجاری را فراهم سازد به وجود می‌آید. این چهار انحراف عبارت‌اند از: نوآوری، مناسک پرستی واپس‌زنی و شورش. نوآوری یا بدعت‌گذاری زمانی پیش می‌آید که مردم هدف‌های فرهنگی را پذیرفته باشند؛ ولی وسایل مورد قبول جامعه برای دستیابی به این هدف‌ها را نپذیرفته باشند. مناسک پرستی یا سنت‌گرایی زمانی رخ می‌دهد که شخص وسایلی را که یک فرهنگ برای دستیابی به هدف‌ها ارائه می‌دهد می‌پذیرد؛ ولی خود آن هدف‌ها را رد می‌کند.

واپس‌زنی وقتی پیش می‌آید که شخص هم هدف‌ها و هم وسایل دستیابی به این هدف‌ها را که مورد قبول یک فرهنگ می‌باشند رد می‌کند. شورش هنگامی رخ می‌دهد که مردم هدف‌ها و وسایل دستیابی به این هدف‌ها را که مورد قبول یک فرهنگ می‌باشند رد می‌کنند و هدف‌ها و وسایل تازه‌ای به جای آنها برمی‌گزینند

(کوئن، ۱۳۹۳، ۱۷۸-۱۷۹). نکته قابل تأمل در تمامی تعاریف و نظریات مربوط به آنومی و بی‌هنجاری آن است که بی‌هنجاری خروج از وضعیت مستقر هنجارهاست. به بیان دیگر بی‌هنجاری پس از تثبیت هنجارها و استقرار نظم در جامعه قابل تصور است و پس از این مرحله عارض می‌شود. در این صورت باید به دنبال عواملی بود که پس از دین‌داری و تقید عملی به دستورات دینی، ثبات ارزش‌ها و هنجارهای دینی در جامعه تهدید شده است. بی‌هنجاری دینی انحراف از حوزه دین هنجارمند و معیار است، دینی که غایت آن بهنجار و منظم ساختن زندگی افراد است.

۲. واکاوی مفهوم بی‌هنجاری دینی در قرآن کریم

در قرآن کریم مفهوم بی‌هنجاری دینی در قالب سه مؤلفه «ارتجاع»، «ارتداد» و «التقاط» قابل پیگیری است.

۱-۲. ارتجاع

«ارتجاع» یا واپس‌گرایی یا واپس‌آمدن در لغت به معنای برگشتن، مراجعت کردن و بازگشتن است (دهخدا، ۱۳۷۲، ۲۰۳۵) و در اصطلاح مخالفت کردن با جهش و انقلاب و پیشرفت در اجتماع و خواستار بر جا ماندن نظام کهنه است (معین، ۱۳۷۱، ۳۵۷)؛ همچنین به معنای بازگرداندن (و به حال اول بازگشتن) نیز است «الْإِرْتِجَاعُ: الاسترداد» (راغب،

۱۴۱۲، ۴۵/۲). این واژه در قرآن کریم به کار نرفته است و صراحتاً گروهی به نام «مرتجعین» معرفی نشده است؛ اما کنش‌های دین‌ورزانه برخی از افراد نشانگر تمایل به بازگشت به وضعیت دینی گذشته است.

انسان که در امور مادی تنوع‌طلب و نوگراست، اغلب در امور معنوی و اعتقادات مذهبی از نوآوری گریزان و به آرامش و ثبات متمایل است (دایرة المعارف قرآن

کریم، ۱۳۸۲، ۴۵۸/۲؛ بر این اساس، قرآن کریم در فرازهای متعدد و با تعبیر مختلفی از جمله «انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ»، «يَرُدُّوْكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ» «ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ» به مفهوم رجوع یا بازگشت اشاره کرده است.

به عنوان نمونه در ماجرای جنگ احد و شایعه شهادت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطر بازگشت را پیش‌بینی کرده و می‌فرماید: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ» (آل عمران، ۱۴۴) «انقلاب» به معنای انصراف است «الانقلاب: الانصراف» (راغب، ۱۴۱۲، ۶۸۱) و «عَقَب» به معنای پاشنه است و «انْقَلَبَ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ» یعنی بر دو پاشنه خویش برگردید و مراد از آن رجوع به حالت اولیه است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۲۱/۵). این اصطلاح استعاره تمثیلیه برای ارتداد از اسلام و رجوع به کفر سابق است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۲۴/۲). در این آیه منظور از برگشت، برگشتن از دین است، نه برگشتن از جنگ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۴/۴) و در این ماجرا گروهی از افراد از دین برگشتند (طبرسی، بی‌تا، ۲۷۶/۴)؛ البته امام علی علیه السلام در نهج البلاغه به بازگشت برخی از افراد پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشاره کرده و می‌فرماید: «لَمَّا قَبَضَ اللَّهُ رَسُولَهُ رَجَعَ قَوْمٌ عَلَى الْأَعْقَابِ» (نهج البلاغه، خطبه ۵۰). علت بازگشت این افراد فردپرستی و وابستگی به شخص معین است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱۶/۳). از دیدگاه آنان دین خدا قائم به یک شخص است و تا زمانی که آن شخص زنده است فرامینش لازم‌الاجراست و این نشانگر عدم درک جریان پیوسته دین است.

همچنین در مسئله تغییر قبله نیز برخی از پیروان آن حضرت دچار تردید شدند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲۲۷/۱) و چون به حکمت و مصلحت انتقال قبله از بیت المقدس به

«کعبه» پی نبرده بودند از دین اسلام برگشتند (طبرسی، بی تا، ۹۶/۲)؛ به همین دلیل قرآن کریم در آیه «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ» (بقره، ۱۴۳) ماجرای تغییر قبله را مرحله‌ای برای شناخت پیروان صادق اسلام از پیروانی که اسلام آنها در حد حرف و لقلقه زبان است می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲۰۰/۱)؛ بنابراین مقاومت در برابر تغییر حکم الهی و عدم تبعیت از رسول خدا صلی الله علیه و آله موجبات ارتجاع این افراد را فراهم آورد.

همچنین در ماجرای خروج بنی‌اسرائیل از توحید و تمایل آنها به بازگشت به بت‌پرستی که در آیه «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (اعراف، ۱۳۸) به آن اشاره شده است و ماجرای سامری و ساخت گوساله طلایی و دعوت از مردم برای عبادت آن «فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى» (طه، ۸۸) نمونه دیگری از ارتجاع است. البته حس‌گرایی و تمایل به پرستش خدای محسوس یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های گرایش به بت‌پرستی در طول تاریخ بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۵۱/۳).

سامری به اقرار خود موجب گوساله‌پرستی و گمراهی شش صد هزار نفر بنی اسرائیلی شده است (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۳۲۰/۸)؛ البته حضرت موسی علیه السلام بعد از بازگشت از میعادگاه و مشاهده گمراهی مردم، ابتدا هارون را مورد بازخواست قرار داد «قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا» (طه، ۹۲) در مرحله بعد سامری را از جامعه طرد کرد و در مرحله سوم گوساله را سوزاند و خاکستر آن را به دریا پاشید «قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ وَانْظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ

فِي الْيَمِّ نَسْفًا» (طه، ۹۷) یعنی تمام آثار و نشانه‌هایی که ثبات دینی جامعه را بر هم زده بود از میان برداشت.

شایان ذکر است که «ارتجاع» پیشرفت‌های دینی جامعه را مورد هجمه قرار می‌دهد و جامعه را به عقب می‌راند. ارتجاع از آن جهت موجب بی‌هنجاری دینی است که موجب خارج شدن انسان‌ها از مسیر ایمان و افتادن آنها به ورطه سرگردانی است.

در تمام مواردی که ذکر شد به واسطه حضور پیامبران وضعیت دینی جامعه در حالت ثبات بوده است؛ اما عواملی از جمله شخص‌پرستی، عدم تبعیت از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و تمایل به پرستش خدای محسوس موجبات ارتجاع را فراهم آورد.

قرآن کریم پیامدهای ارتجاع را خسارت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرْدُوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ» (آل عمران، ۱۴۹) حیرت و ضلالت «قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ» (انعام، ۷۱) و محرومیت از فلاح و رستگاری «إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا» (کهف، ۲۰) بیان کرده است.

۲-۲. ارتداد

«ارتداد» به معنای رجوع و بازگشت «الْإِرْتَادُ: الرَّجُوعُ» (فیروزآبادی، ۱۴۲۰، ۴۰۷/۱) و برگرداندن چیزی یا به ذات خود یا به حالتی از حالاتش است (راغب، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۵۹)؛ همچنین به معنای «برگشتن از دینی» و یا «دین‌آوری» (دهخدا،

۱۳۷۲، ۲۴۸۵) و از اسلام روی تافتن، کافر شدن، مرتدشدن نیز آمده است (معین، ۱۳۷۱، ۱۹۰/۱). «مرتد» را از آن جهت مرتد می‌گویند که خویشتن را به کفر بازمی‌گرداند «و سَمِيَ الْمُرْتَدُّ لِأَنَّهُ رَدَّ نَفْسَهُ إِلَى كُفْرِهِ» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳۸۶/۲).

شایان ذکر است که مفهوم قرآنی ارتداد با مفهوم فقهی آن تفاوت دارد و ارتداد قرآنی مفهومی عام‌تر از ارتداد فقهی است؛ بدین معنا که در قرآن مطلق خروج از دین و کفر پس از ایمان مطرح است، چه این خروج از دین در ادیان الهی گذشته باشد و چه خروج از دین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اسلام باشد؛ اما در فقه اسلامی تنها از خروج فرد مسلمان از اسلام و احکام و پیامدهای دنیوی آن بحث می‌شود (صادقی فدکی، ۱۳۸۸، ۱۷).

از این رو فقه‌های شیعه و اهل سنت در تعریف ارتداد عبارتهای گوناگونی به‌کاربرده‌اند که همه آن تعبیرها به یک معنا بازمی‌گردد و آن خارج شدن فرد مسلمان از اسلام و ورود به کفر است. محقق حلی در تعریف مرتد می‌گوید: مرتد کسی است که پس از اسلام کافر می‌شود «هُوَ الَّذِي يَكْفُرُ بَعْدَ الْإِسْلَامِ» (الحلی، ۱۳۸۹ق، ۱۸۳/۴). از دیدگاه امام خمینی (رحمه الله) مرتد کسی است که از اسلام خارج شده و کفر را برگزیده است «المرتد هو من خرج عن الإسلام واختار الكفر» (امام خمینی، ۱۴۰۴، ۳۲۹/۲). ابن قدامه از فقه‌های حنبلی نیز می‌گوید: مرتد کسی است که از دین اسلام به کفر بازگردد «المرتد هو الراجع عن دين الاسلام الى الكفر» (ابن قدامه، بی‌تا، ۷۴/۱۰).

قرآن کریم در دو آیه به مفهوم ارتداد فقهی یا همان خروج فرد مسلمان از اسلام و احکام و پیامدهای آن اشاره کرده است. از جمله آیه «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ

النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره، ۲۱۷) این جمله تهدیدی علیه مرتدان یعنی کسانی که از دین اسلام بازگشته‌اند است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶۷/۲) و در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ» (مائده، ۵۴) برای تقویت قلوب اهل ایمان به آنان بشارت می‌دهد که از بازگشت افراد از دین اسلام نگران نباشید؛ زیرا لطمه‌ای به اسلام وارد نمی‌شود و خداوند دین حق را نگهداری می‌فرماید (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ۲۲۷/۲).

البته ارتداد در تعالیم اسلامی قرآن کریم و روایات، صرف بازگشت از دین و تغییر عقیده نیست؛ بلکه «مرتد» کسی است که پس از پذیرش دین، از روی لجاج و عناد به قصد ضربه زدن به دین و براندازی نظام اسلامی به جحد و انکار حق بپردازد و الوهیت پروردگار متعال و یا یکی از ضروریات دین را منکر شود.

درست است که عقیده امری درونی و قلبی است؛ اما حکم ارتداد در اسلام به فلسفه نظام اجتماعی بازمی‌گردد و چون رکن قوام جامعه اسلامی ایمان و مذهب است، اسلام با این کار در صدد است تا حصار ایمان اسلامی را حفظ کند؛ در حقیقت اسلام پس از آنکه مردم ایمان آوردند، نظام اسلامی را مکلف کرده است که از ایمان مردم حراست کند؛ بنابراین مسئله فقط عوض شدن یک اعتقاد نیست؛ بلکه لطمه ضربه زدن به حیثیت نظام اسلامی است. در همه نظام‌های سیاسی اقدام برای براندازی جرم است و چون در نظام سیاسی اسلام پایه و اساس بر عقیده دینی است از این رو ارتداد، اقدام برای براندازی تلقی می‌شود (خیری، ۱۳۹۲، ۱۲۸)؛ به بیان دیگر ارتداد تهدیدی برای نظم و اخلاق عمومی جامعه است (هاشمی، ۱۳۸۶، ۱۳۲). و نظم عمومی دلالت بر مقرراتی دارد که در آن ذات، حیثیت و منافع مادی و معنوی جامعه باید مورد حمایت جدی قرار گیرد و برای حفظ آن هرگونه اقدام الزام کننده

یا بازدارنده بجا و شایسته خواهد بود (هاشمی، ۱۳۷۵، ۴۹۳)؛ به همین دلیل برخی از دانشمندان بر این عقیده‌اند که حفظ دین به وسیله «جهاد» و «مجازات مرتد» حاصل می‌شود «و حفظ الدین بالجهاد و قتل المرتد» (سیوری حلی، ۱۴۰۳، ۲۶). در قرآن کریم در مورد تأثیر ارتداد در پیدایش بی‌هنجاری دینی آیه‌ای مشاهده نشد؛ اما می‌توان گفت ارتداد از آن جهت موجبات بی‌هنجاری دینی را فراهم می‌آورد که مرتدان به صراحت دین را کنار می‌گذارند و این امر موجب تردید در دل‌های افرادی که در سطح پایین‌تری از ایمان قرار دارند می‌شود و شاید برخی افراد نیز دست از ایمان بردارند. علاوه بر این همان‌طور که بیان شد مرتدان در جامعه فعالیت‌های الحادی دارند، در چنین حالتی دین در انزوا قرار می‌گیرد و در حرکت رو به رشد آن اختلال ایجاد می‌شود.

۲-۳. التقاط

التقاط در لغت به معنای برچیدن و برگرفتن چیزی از زمین (دهخدا) و برخوردن به چیزی و برداشتن آن بدون اینکه در جست‌وجویش بوده باشد «الالتقاطُ: أَنْ تَعَثَّرَ عَلَى الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ وَ طَلَبٍ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳۹۲/۷) است. التقاط‌گر مجموعه‌ای را که مورد انتخاب و خواسته اوست از مجموعه دیگر برچیده و دریافت می‌کند (حسینی، ۱۳۸۰، ۱۹). مفهوم التقاط در قرآن کریم را می‌توان در آیات متعددی پیگیری کرد. برخی از مؤلفه‌های التقاط عبارت‌اند از:

۱-۲-۳. تبعیض میان پیامبران الهی

مفهوم تبعیض در قرآن کریم با کلیدواژه «نومن ببعض و نکفر ببعض» تبیین شده است. قرآن کریم کسانی که میان پیامبران الهی تبعیض گذاشته، بعضی را بر

حق و بعضی را بر باطل دانسته کافر می‌داند و می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۵۰) کفر به پیامبران دو نوع است: کفر به همه پیامبران و کفر به بعضی از آنان. افراد دسته اول به احدی از انبیا ایمان ندارند و افراد دسته دوم به برخی از پیامبران ایمان دارند و به برخی از آنان ایمان ندارند؛ مانند یهود که به موسی علیه السلام ایمان دارند و به عیسی علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله کافرند و نصاری که به موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام ایمان دارند و به حضرت محمد صلی الله علیه و آله کافرند (زحیلی، ۱۴۱۱، ۱۱/۶). این افراد می‌پندارند که تنها به بعضی دیگر از رسولان کفر ورزیده‌اند، در حالی که آنان به خدا و همه رسولان کفر ورزیده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲۶/۵).

شایان ذکر است که از دیدگاه اسلام، ایمان امری واحد و غیرقابل تجزیه است و راهی برای جدا کردن عناصر ایمان که شامل ایمان به خدا، روز قیامت، فرشتگان و تمام پیامبران و کتاب‌های اوست وجود ندارد «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره، ۲۸۵) (مغنیه، ۱۴۲۴، ۴۷۸/۲) این افراد التقاطی هستند «فَهُمُ التَّقَاطِيُونَ» (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ۱۰۲). باید توجه داشت که التقاط و راه جدیدی در برابر راه انبیا گشودن، کفر است (قرائتی، ۱۳۸۸، ۲۰۰/۲)؛ نتیجه اینکه قرآن کریم افکار و افعال التقاطی افرادی که جریان پیوسته نبوت را کنار گذاشته‌اند کفر می‌داند. عملکرد این افراد موجب به وجود آمدن رفتارهای تبعیض‌آمیز میان پیروان ادیان می‌شود و موجبات بی‌هنجاری دینی را فراهم می‌آورد.

۲-۳-۲. تبعیض میان پذیرش احکام دین

یکی دیگر از محورهای التقاط در قرآن کریم، پذیرش بخشی از دین و رها کردن بخشی دیگر است. قرآن کریم درباره یهودیانی که به حرمت قتل، همکاری در گناه و دشمنی و آواره کردن از دیار کافر شدند، اما به فدیة دادن اسیران ایمان آوردند می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَ تَخْرُجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَ هُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ» (بقره، ۸۵) از دیدگاه برخی از صاحب‌نظران «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» التقاط است (صفایی حائری، ۱۳۸۱، ۱۸/۲)؛ زیرا تورات آسمانی مجموعه احکام الهی است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۲۳۶/۱)؛ اما یهودیان دستورات فردی را پذیرفته؛ ولی دستورات عمومی و موثیق حیات‌بخش را نادیده گرفته‌اند (طالقانی، ۱۳۶۲، ۲۱۹/۱). این کار بازیچه قرار دادن و ریشخند کردن دین «و هذا عين اللعب و الاستهزاء بالدين» (مغنیه، ۱۴۲۴، ۱۴۵/۱) و نقض میثاق (قطب، ۱۴۲۵، ۸۸/۱) است.

اصولاً عمل کردن به دستوراتی که به سود انسان است، نشانه اطاعت از خدا نیست؛ زیرا انگیزه آن فرمان خدا نیست؛ بلکه حفظ منافع شخصی است و تبعیض در اجرای قوانین نشانه روح تمرد و احیاناً عدم ایمان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳۳۰/۱)؛ زیرا بعضی از برنامه‌های الهی مطابق میل ما و بعضی بر خلاف میل ما است. اینجاست که مؤمنان راستین از مدعیان دروغین شناخته می‌شوند. گروه اول همه را درست می‌پذیرند و می‌گویند «كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» (آل عمران، ۷) و هیچ‌گونه تجزیه و تقسیم و تبعیض در میان احکام الهی قائل نیستند؛ اما گروهی دیگر که می‌خواهند دین و حکم خدا را به خدمت منافع خویش گیرند، تنها آن قسمتی را می‌پذیرند که به سود آنانست و بقیه را پشت سر می‌افکنند (همان، ۱۳۶/۱).

۳-۳-۲. التباس میان حق و باطل

یکی دیگر از محورهای التقاط در قرآن کریم، مخلوط کردن حق با باطل است. خداوند در آیه «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره، ۴۲) تفکر التقاطی رایج میان بعضی از علماء (هاشمی، ۱۳۸۵، ۱/۱۷۵) را افشا می‌کند. واژه «لبس» به معنای خلط و مشتبه کردن است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۶/۱۷۸) و «وَلَا تَلْبِسُوا أَى لَا تَخْلُطُوهُ بِهِ» (طریحی، ۱۳۷۵، ۴/۱۰۲)؛ یعنی مخلوط و درهم نکنید (خسروانی، ۱۳۹۰، ق، ۸۷/۱).

واژه «لبس» مفید معنای التقاط است (هاشمی، ۱۳۸۴، ۴/۲۰۲). تفاوت لبس با شبیهه این است که «لبس» در مورد جلوه دادن حق به صورت باطل استعمال می‌شود؛ اما «شبیهه» در مورد جلوه کردن باطل به صورت حق (طیب، ۱۳۶۹، ۲/۱۴). «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» اشاره به تشویش دلایل دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۳/۴۸۵)؛ چون حق یک حقیقت ثابت است و خودبه‌خود از عقول پوشیده نمی‌ماند، ولی چون با باطل آمیخته شد می‌توان آن را کتمان نمود و از انظار عموم مردم پوشاند و ذهن‌ها را از آن منصرف کرد (طالقانی، ۱۳۶۲، ۱/۱۴۱).

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مَزَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخْفَ عَلَى الْمُرْتَادِينَ وَ لَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لِبْسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ السِّنُّ الْمَعَانِدِينَ وَ لِيَكُنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضَعْفٌ وَ مِنْ ذَاكَ ضَعْفٌ فَيَمِزْ جَانِ فَهِنَالِكَ يَسْتَوْلِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ؛ اگر باطل خالصانه مطرح شود، نگرانی نیست. (چون مردم آگاه می‌شوند و آن را ترک می‌کنند) و اگر حق نیز خالصانه مطرح شود، زبان مخالف بسته می‌شود؛ لکن خطر آنجاست که حق و باطل به هم آمیخته شده و از

هر کدام بخشی چنان جلوه داده شود که زمینه تسلط شیطان بر هوادارانش فراهم شود» (نهج البلاغه، خطبه ۵۰).

شایان ذکر است که التقاط در جامعه در دو سطح اتفاق می‌افتد. در «التقاط فردی» پیروان در پذیرش احکام دین دست به گزینش می‌زنند و با قبول برخی از قسمت‌ها و کنار گذاشتن برخی دیگر پیرو دین جدیدی می‌شوند که آن دین را بر اساس معیارهای خود انتخاب کرده‌اند. در چنین حالتی افراد یک جامعه دینی معیار مشترکی برای انجام فعالیت‌های خویش ندارند و جامعه زبان مشترک دینی خود را از دست می‌دهد و نظم دینی جامعه در معرض خطر جدی قرار می‌گیرد. مباحث تبعیض میان پیامبران الهی و تبعیض میان پذیرش احکام دین مصداق التقاط فردی است.

نوع دیگر، «التقاط سازمان‌یافته» است که در آن فرد یا افرادی آموزه‌های التقاطی را به مردم آموزش می‌دهند. در چنین حالتی به دلیل اینکه در بسیاری از موارد پیروان یک دین نسبت به همه مفاهیم دین آگاهی ندارند ممکن است ناخواسته آموزه‌های التقاطی را بپذیرند و حتی عمل کنند. در چنین شرایطی فقط افرادی^{۱۱} که در سطح بالاتری از آگاهی نسبت به معارف آن دین قرار داشته باشند از چنین خطری آگاه می‌شوند. التقاطیون نه سودای گذشته‌گرایی (ارتجاع) را دارند و نه میلی به بازگشت به دین قبلی (ارتداد)؛ بلکه مفاهیم دین اصیل را با موارد دلخواه خود مخلوط می‌کنند^{۱۲} و از این طریق دین را در خدمت اهداف خود قرار می‌دهند. مبحث التباس میان حق و باطل مصداق التقاط سازمان‌یافته است. به همین دلیل شاید بتوان گفت

۱۱. «شهید مطهری» از پیشروان مبارزه با التقاط بود.

۱۲. به عنوان نمونه در برخی آیات آمده است که تقوایندگان کسانی هستند که به غیب ایمان می‌آورند و نماز را برپا می‌دارند و به آخرت یقین دارند: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره، ۳) مفسران اسلامی غیب را آنچه نادیدنی است (خدا، فرشتگان و ...) دانسته‌اند؛ اما در تفکر التقاطی، غیب معهود و شناخته‌شده مراحل ابتدایی رشد انقلاب توحیدی و زمان انجام تحولات کمی است (مطهری، ۱۳۷۲، ۴۵).

خطر التقاط به مراتب خطرناک‌تر از ارتجاع و ارتداد است؛ زیرا التقاط یک آسیب نامحسوس است.

نتیجه‌گیری^{۱۳}

از آنچه گذشت این نتیجه به دست می‌آید که:

بی‌هنجاری دینی شریاطی است که در یک جامعه برخوردار از ثبات دینی بر اثر عواملی از جمله ارتجاع، ارتداد و التقاط به وجود می‌آید و نظم دینی جامعه را دچار خطر می‌کند. در ارتجاع یا «گذشته‌گرایی دینی»، افراد در شریاطی قرار می‌گیرند که گرایش به دین قبلی در آنان بیدار می‌شود. در چنین شریاطی عده‌ای همچنان تسلیم حق هستند و عده‌ای دوباره به دین قبلی برمی‌گردند و همین امر موجب چنددستگی در صفوف به‌هم‌پیوسته دین‌داران می‌شود. ارتداد «بازگشت از دین» و کنار گذاشتن آن و اعلان آن است. ارتداد یک هنجارشکنی اساسی است که در آن قداست دین مورد حمله قرار می‌گیرد به همین دلیل مجازات سنگینی برای مرتدان در نظر گرفته شده است.

التقاط ابعاد مختلفی دارد که در آن دین ظاهراً هنجار یک جامعه است؛ اما در واقع به برخی از قسمت‌ها عمل می‌شود و برخی قسمت‌ها کنار گذاشته می‌شود؛ در حقیقت دین التقاطی یک دین انتخابی است و به وجود آمدن دین‌های جدید در کنار دین اصلی است. التقاط بی‌هنجاری پنهان و حرکت جامعه به سوی تغییر نامحسوس و تدریجی دین است. به همین دلیل خطر التقاط به مراتب خطرناک‌تر از ارتجاع و ارتداد است. این سه عامل موجب از بین رفتن کارکرد هنجاری دین و به وجود آمدن

۱۳. دو مفهوم ارتجاع و التقاط از مفاهیم جدید است و در تفاسیر متقدم مطلبی مشاهده نشد و فقط برخی از مفسران متأخر به این دو موضوع پرداخته‌اند.

نابسامانی دینی جامعه و بر هم زنده وضعیت مطلوبی است که از لحاظ دینی مدنظر قرآن کریم است.

منابع

• قرآن کریم

• نهج البلاغه

۱. ابن فارس، أبو الحسین احمد، ۱۴۰۴، معجم مقاییس اللغة، بی‌جا: بی‌نا.
۲. ابن قدامه، احمد بن محمد، بی‌تا، المغنی و الشرح الكبير، بیروت: دار الکتب الاسلامیه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۴. ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۵. احمدی، یعقوب، ۱۳۸۴، «وضعیت دین‌داری و نگرش به آینده دین در میان نسل‌ها مطالعه موردی شهر سمنان»، نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی، زمستان، شماره ۱، صص ۱۷-۴۴.
۶. امام خمینی (قدس سره)، ۱۴۰۴، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۷. ایمان، محمدتقی؛ نوشادی، محمودرضا، ۱۳۹۴، «تحلیل محتوای کیفی»، مجله عیار پژوهش در علوم انسانی، سال سوم، شماره ۲ (پیاپی ۶)، صص ۱۵-۴۴.
۸. آتویت، ویلیام؛ باتامور، تام، ۱۳۹۲، فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۹. بخشیان، ابوالقاسم، ۱۳۷۸، «واپس‌گرایی از نظر قرآن و حدیث»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده اصول الدین قم.
۱۰. ثقفی تهرانی، محمد، ۱۳۹۸ق، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، تهران: برهان.
۱۱. جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۷۹، درآمدی بر جامعه‌شناسی دین، تهران: مرکز.
۱۲. چلبی، مسعود، ۱۳۷۵، جامعه‌شناسی نظم، تهران: نی.

۱۳. حاجیانی، ابراهیم، ۱۳۸۳، **بررسی جامعه‌شناختی فرقه‌گرایی مذهبی و تأثیر آن بر نظم و ثبات سیاسی**، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۲۴، صص ۲۳۳-۲۵۴.
۱۴. حسینی، سیدمرتضی، ۱۳۸۰، **التقاط گران و متحجران**، قم: فرهنگ قرآن.
۱۵. حسینی همدانی، محمد، ۱۴۰۴، **انوار درخشان در تفسیر قرآن**، تهران: لطفی.
۱۶. الحلّی، جعفر بن الحسن، ۱۳۸۹ق، **شرایع الاسلام فی المسائل الحلال و الحرام**، تهران: منشورات اعلمی.
۱۷. خسروانی، علیرضا، ۱۳۹۰ق، **تفسیر خسروی**، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیّه.
۱۸. خیری، حسن، ۱۳۹۲، **حق الله پایه نظم اجتماعی در فقه شیعه**، فصلنامه پژوهشی شیعه‌شناسی، شماره ۴۲، صص ۱۱۵-۱۳۸.
۱۹. **دایرة المعارف قرآن کریم**، ۱۳۸۲، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲۰. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۲، **لغت‌نامه دهخدا**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: انتشارات دارالعلم.
۲۲. رفیع‌پور، فرامرز، ۱۳۷۸، **آنومی یا آشفتگی اجتماعی**، تهران: سروش.
۲۳. زحیلی، وهبه، ۱۴۱۱، **التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج**، دمشق: دار الفکر.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۵. ساروخانی، باقر، ۱۳۸۰، **درآمدی بر دایرة‌المعارف علوم اجتماعی**، تهران: کیهان.
۲۶. سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۳، **نضد القواعد الفقہیة**، قم: مکتب آیت الله المرعشی.
۲۷. شاه‌عبدالعظیمی، حسین، ۱۳۶۳، **تفسیر اثنی عشری**، تهران: میقات.
۲۸. شایان‌مهر، علیرضا، ۱۳۷۷، **دایرة‌المعارف تطبیقی علوم اجتماعی**، تهران: کیهان.
۲۹. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۱۹، **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: مکتبه محمد الصادقی الطهرانی.

۳۰. صادقی فدکی، جعفر، ۱۳۸۸، **ارتداد، بازگشت به تاریکی**، قم: بوستان کتاب.
۳۱. صفایی حائری، علی، ۱۳۸۱، **تطهیر با جاری قرآن**، قم: لیلۃ القدر.
۳۲. طالقانی، محمود، ۱۳۶۲، **پرتوی از قرآن**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، بی‌تا، **تفسیر مجمع البیان**، ترجمه: حسین نوری همدانی، تهران: بی‌نا.
۳۵. الطریحی، فخر الدین، ۱۳۷۵، **مجمع البحرين**، بی‌جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۶. طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۲، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: اسلام.
۳۷. غلامی، صلاح الدین، ۱۳۸۸، «**بررسی موضوع التقاط در قرآن و حدیث با رویکردی بر نظریات شهید مطهری**»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ایلام.
۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۹. فلاح زاده، میرزا محمد، ۱۳۹۰، «**ارتجاع از دیدگاه قرآن و سنت**»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات میبد.
۴۰. فلیک، اووه، ۱۳۸۸، **درآمدی بر تحقیق کیفی**، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نی.
۴۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۰، **القاموس المحیط**، بی‌جا: دارالفکر.
۴۲. قرائتی، محسن، ۱۳۸۸، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۳. قرشی بنایی، علی اکبر، ۱۴۱۲، **قاموس قرآن**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۴. قطب، سید، ۱۴۲۵، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دار الشروق.
۴۵. کوثری، مسعود، ۱۳۸۶، **نظریه‌های آنومی اجتماعی**، تهران: سلمان.
۴۶. کوئن، بروس، ۱۳۹۳، **درآمدی به جامعه‌شناسی**، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: توتیا.
۴۷. گولد، جولیس؛ کولب، ویلیام ل، ۱۳۸۴، **فرهنگ علوم اجتماعی**، تهران: انتشارات مازیار.
۴۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، **علل گرایش به مادیگری**، تهران: صدرا.
۴۹. معین، محمد، ۱۳۷۱، **فرهنگ فارسی**، تهران: امیرکبیر.
۵۰. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴، **التفسیر الکاشف**، قم: دار الکتب الإسلامی.

۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، **پیام قرآن**، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۳. ناصح، علی احمد؛ زارعی، طیبه، ۱۳۹۵، «**بررسی آیات ارتداد در تفاسیر فریقین**»، نشریه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، دوره ۲، شماره ۱، صص ۱۴۷-۱۵۸.
۵۴. هاشمی، اکبر، ۱۳۸۴، **فرهنگ قرآن**، قم: بوستان کتاب.
۵۵. هاشمی، اکبر، ۱۳۸۵، **تفسیر راهنما**، قم: بوستان کتاب.
۵۶. هاشمی، سید حسین، ۱۳۸۶، **ارتداد و آزادی**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۷. هاشمی، سید محمد، ۱۳۷۵، **حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران**، قم: مجمع آموزشی عالی قم.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

نقد شبهه بهائیت در مسئله پایان پذیری دین اسلام

با محوریت آیه ۵ سوره سجده

عزالدین رضائاد^۱، نفیسه ابوالحسنی^۲، زینب بهجت پور^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۹/۲۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۶)

چکیده

اعتقاد به خاتمیت به معنای اختتام پرونده پیامبری پس از پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و آله، از ضروریات دین و اصول اساسی فرهنگ اسلامی به شمار آمده و این مهم با دلایل متعدد قرآنی و روایی مبرهن شده است؛ با این حال مسئله خاتمیت همچون دیگر ارزش‌های دینی از تحرکات شیطانی معاندان و تحریف‌گران در امان نبوده است و کسانی با تفسیرهای مغایر با صریح آیات و روایات و طرح شبهاتی با هدف تخریب بنیان خاتمیت، در پی

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام جامعه المصطفی العالمیه.

رایانامه: rezanejad39@yahoo.com

۲. دانش پژوه سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه خواهران قم. (نویسنده مسئول)

رایانامه: abolhasani.n62@gmail.com

۳. دانش پژوه سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه خواهران قم.

رایانامه: z.bahjatpoor@whc.ir

زمینه‌سازی برای ادعای ظهور پیامبران جدید بوده‌اند. پژوهش حاضر با هدف ارزیابی و نقد اندیشه «بهائیت» در مسئله پایان‌پذیری دین اسلام در صدد تبیین و پاسخگویی به یکی از اشکالات طرح‌شده بهائیت در حوزه نسخ دین اسلام و یا اثبات الهی بودن وعده دین جدید بر اساس تأویل معنوی آیات و روایات است. در این راستا با روش توصیفی-تحلیلی با تمسک به منابع اصیل اسلامی به ارزیابی و نقد وجوه مختلف شبهه بهائیت در «مسئله پایان‌پذیری دین اسلام» در آیه ۵ سوره سجده، پرداخته شده است. دستاورد حاصل از پژوهش بیانگر آن است که تفسیر بهائیت از آیه مورد بحث، تحریفی معنوی و در راستای القای حقانیت آیین دروغین ایشان بر پایه گزینشی برخورد کردن با منابع، نگاه سطحی و غیر عمیق به مفردات، عدم توجه به وجود معارضات، نادیده انگاشتن منابع تفسیری اصیل مسلمانان و گذر از آیات، روایات و ادعیه فراوانی است که مؤید خاتمیت نبوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و پایان‌پذیری شریعت اسلام است.

واژگان کلیدی: شبهات خاتمیت، بهائیت، پایان‌پذیری دین اسلام، آیه ۵ سوره سجده.

مقدمه

یکی از ضروریات دین اسلام که پشتوانه‌ای غنی از آیات و روایات معصومین علیهم السلام بر آن دلالت دارد، خاتمیت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است؛ بدین معنی که سلسله پیامبران علیهم السلام به وجود نازنین حضرتش ختم گردیده و پس از او هیچ پیامبری نیامده و نخواهد آمد. با وجود چنین اجماعی، در سده‌های اخیر مدعیانی ظهور کرده‌اند که دعوی نبوت و دینی جدید داشته‌اند. در این میان، «بهائیت» که آیین خود را استمراربخش ادیان الهی می‌داند، جهت توجیه عقاید

فرقه‌ای خود، دست به تأویل گسترده‌ای در الفاظ و مفاهیم آیات کریمه قرآن برده است تا زوال دین اسلام و ظهور موعود -علی محمد شیرازی ملقب به باب- را اثبات گرداند.

آیات ۴-۵ سوره سجده از جمله مهم‌ترین مستندات بهائیت است که با ایراد شبهات، تأویل‌گری و تفسیر به رأی بر اندیشه بهائیت تطبیق یافته است. در این مقاله با نظر به منابع قدیم و جدید بهائی، به تبیین شبهه مورد بحث پرداخته شده است و سپس وجوه مختلف اشکالات وارده، به صورتی منسجم، ارزیابی و نقد گردیده است. با بررسی مفاهیم و سیاق آیه ۵ سوره سجده، توجه به دیگر آیات شریفه قرآن کریم، نگاه مفسرین اسلامی به آیه مورد بحث و...، تطبیق آیه شریفه بر ظهور باب و دینی جدید پس از اسلام، تفسیری بی‌ضابطه و مخالف آیات و روایات قرآن کریم، معارض با ضرورت قطعی مسلمانان و بدون سندی علمی است.

پیشینه

یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین آموزه‌های اسلامی، خاتمیت پیامبر صلی الله علیه و آله و شریعت اسلام است که با پشتوانه‌ای محکم از دلایل درون دینی و برون دینی، مورد اتفاق مسلمانان جهان است. از آنجا که اعتقاد به آموزه خاتمیت هم در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و هم ادوار بعد، میان مسلمانان امری روشن و پذیرفته شده به حساب می‌آمد، اصل بحث از آن در کتب کلامی و تفسیری قدیم، کمتر مورد تمرکز قرار گرفته و به طور مستقل و صریح در آثار پیشینیان مطرح نگردیده است؛ لکن در دوران اخیر با ظهور برخی مسلک‌های دروغین و ارائه تفاسیری نادرست از سوی آنان، شبهات وسیعی پیرامون نفی این موضوع مطرح گردیده است. در این میان فرق ضاله «بائیت و بهائیت» جهت اعتبار بخشی به مسلک بشری خود با طرح شبهاتی چون «اتمام زمان امت دین اسلام» و «نیازمندی به ظهور دینی جدید برای

نجات بشریت»، درصدد توجیه و تأویل خاتمیت نبوت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برآمده تا به گمان خویش اثبات کنند راه رسالت و ظهور نبی صاحب شریعت و دین جدید، همچنان مفتوح است. جهت تبیین خاتمیت و پاسخ به شبهات پیرامون آن، کتبی چون «ختم نبوت» شهید مطهری، «خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل» آیت الله سبحانی، «آیین خاتم» از محمد حسن قدردان قراملکی و «خاتمیت و پرسش‌های نو» از اسحاق عارفی شیرداغی و مقالاتی چون «خاتمیت و نفی مسلک باب و بهاء» از عزالدین رضائزاد، نقد و بررسی شبهات قرآنی بهائیت از محمد علی اسدی نسب و... به رشته تحریر در آمده است.

این مقاله نیز درصدد تحلیل و ارزیابی یکی از شبهات پراستناد فرقه بهائیت در حوزه رد خاتمیت دین اسلام ناظر به آیه مبارکه ۴-۵ سوره سجده است. شبهه‌ای که با تفسیر به رأی و خیانت معنایی نسبت به آیه شریفه، پس از اثبات عدم جاودانگی دین اسلام، شریعت بهائی را استمراربخش ادیان الهی و نجات‌گر بشریت از باتلاق گمراهی معرفی می‌کند. پاسخ به این پرسش که بهائیت در طرح شبهه مذکور چه مستنداتی ارائه داده‌اند و چگونه این اشکالات مغرضانه قابل نقد و ارزیابی است، زمینه نگاشتن این مقاله را فراهم ساخته است. بدیهی است تعیین ابعاد دقیق این گونه ایرادات از جهت علمی، می‌تواند کلید پاسخگویی به بسیاری از شبهات وارده به حوزه‌ی تفکر مسلمانان و از همه مهم‌تر تحکیم‌کننده پایه‌های اعتقادی نسل جوانی باشد که بیشتر در معرض پذیرش این افکار مسموم قرار دارند؛ لذا در اثر پیش رو سعی شده با دقتی بیش از متون موجود به واکاوی وجوه مختلف اشکالات وارده مستشکلین به آیه مذکور در منابع قدیم و جدید بهائی پرداخته شود.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. بهائیت

کلمه «بهائی»، صفتی است برگرفته از واژه عربی «بهاء» که به معنای «عظمت» و یا «شکوه» است و از دیرباز، صفت غیر قرآنی خداوند شناخته شده است (طارمی و دیگران، ۱۳۹۱ش، ۷۲۶/۱).

«بهائیت»، فرقه‌ای منشعب از آیین بابی است. بنیان‌گذار آیین بهائی، «میرزا حسین علی نوری» معروف به «بهاء الله» است و هر دو فرقه از لحاظ تاریخی دنباله تحولات بعضی مذاهب پس از اسلام به ویژه مذهب شیخیه هستند (فضائی، ۱۳۸۱ش، ۷۱؛ عادل و دیگران، ۱۳۸۶ش، ۷۳۳/۴).

مسلک بابی‌گری در قرن سیزدهم قمری (نوزدهم میلادی) توسط فردی به نام سید علی محمد شیرازی ظهور یافت. سید علی محمد پس از درگذشت استاد خود سید کاظم رشتی که عقاید غلو آمیزی نسبت به ائمه اطهار علیهم السلام داشت، نخست ادعای ذکریت و سپس ادعای بابیت (باب علوم و معارف خدا و راه اتصال به مهدی موعود) و مهدویت نمود و به تدریج ادعای نبوت و شاریت کرد و مدعی وحی و دین جدید گردید و بالاخره این ادعا را با ادعای نهایی ربوبیت و حلول الوهیت در خود به پایان رسانید. از آنجا که باب، به ظهور فردی پس از خود با مقام «من یتظهره الله» نوید داده بود، افراد زیادی ادعای چنین مقامی کردند؛ ولی دعوا میان میرزا حسین علی نوری (بهاء الله) و برادر ناتنی‌اش یحیی صبح ازل بر سر جانشینی به رقابت‌ها انجامید و از اینجا، نزاع اصلی در میان بابیان آغاز شد. طرفیان صبح ازل به فرقه «ازلیه» و پیروان میرزا حسین علی (بهاء الله) به فرقه «بهائیه» نام‌گذاری شدند و آنان که به این دو گروه ملحق نگشتند به نام قبلی «بابی» باقی ماندند. میرزا حسین علی پس از اعدام سید علی محمد، با غلبه بر برادرش یحیی صبح ازل به جانشینی باب رسید و نخست ادعای «من یتظهره اللهی» - که در

سخنان باب آمده بود- و مهدویت کرد؛ و سپس ادعای «رجعت حسینی» و «رجعت مسیحی» نمود و به تدریج سلسله صعودی این ادعاها به رسالت و شاریت و حلول خدا در او انجامید و خود را «ألهیكل الأعلى» نامید و مدعی شد سید علی محمد باب، زمینه‌ساز و مبشر ظهور وی بوده است (رک: برنجکار، ۱۳۷۸ش، ۱۹۳؛ رضائزاد، ۱۳۸۱ش، ۲۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷ش، ۳۳۷-۳۳۹).

۲-۱. خاتمیت

اصل ماده ختم در معنای به آخر رسانیدن است؛ معنای مهر زدن را نیز از همین باب می‌دانند؛ چراکه مهر هر چیز، در پایان آن به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲/۲۴۵).

گاه واژه ختم، اثر و نتیجه‌ای است که از مهر زدن و نقش کردن حاصل می‌شود که با توسعه مفهومی واژه، در پیمان بستن در چیزی و یا منع بهره‌برداری از آن، کاربرد می‌یابد؛ همان‌طور که با مهر زدن در آخر کتاب‌ها و فصول، از افزوده شدن بر آن ممانعت می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱/۲۷۵).

ختم نبوت در اصطلاح به این معناست که پس از شریعت اسلام، هیچ پیامبری خواه تشریعی یا تبلیغی نخواهد آمد؛ پس خاتم النبیین یعنی دفتر رسالت و نبوت به سبب او مهر شد و پایان یافت؛ ولی دین و شریعت او تا روز قیامت باقی است و نبوتی دیگر پس از او نخواهد بود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۸/۵۶۶).

۲. تبیین شبهه

بهائیت با استناد به «آیات ۴-۵ سوره مبارکه سجده» و کنار هم قرار دادن تفاسیر و شواهدی عجیب، مسئله پایان‌پذیری شریعت محمدی و ظهور آیین جدید را با تمسک به تأویل کلماتی از آیات مورد بحث چون واژه «الف سنه» و تطبیق

تاریخی آن از زمان وفات امام حسن عسکری علیه السلام تا ظهور باب و بهاء، برداشت می‌کنند.

پس از ذکر آیات شریفه «۴ و ۵ سوره سجده»، استدلال مبلغان بهائی به وجوه مختلف آیه جهت اثبات پایان‌پذیری دین اسلام طرح و سپس نقد خواهد گردید.

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ؛ خداست که آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن دو است را در شش روز آفرید، سپس بر عرش (قدرت) قرار گرفت. برای شما جز او هیچ یاور و شفاعت‌کننده‌ای نیست. [با این حال] آیا متذکر و هوشیار نمی‌شوید» (سجده، ۴).

«يُدِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ؛ امور این جهان را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند. سپس در روزی که مقدار آن هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمارید به سوی او بازمی‌گردد.» (سجده، ۵)

ابوالفضل گلپایگانی از برجسته‌ترین مبلغان بهایی در دو کتاب «فرائد» و «فصل الخطاب»، با اشاره به آیات فوق، مقصود از خلق آسمان‌ها و زمین در شش روز را «ادوار هزار ساله ادیان» و تدبیر امر و عروج آن را «پایان دین اسلام بعد از دوره هزار ساله» دانسته است. او می‌نویسد:

«خداوند جلت عظمت، آسمان ادیان و اراضی معارف را در «شش روز» که عبارت از شش هزار سال است خلق فرمود و رفعت داد و بر عرش اعظم که عبارت از هیکل مکرم است، مستوی شد (گلپایگانی، ۱۹۹۵م، ۲۳۰)؛ تدبیر می‌فرماید خداوند امور را از آسمان به زمین؛ پس به سوی او عروج خواهد نمود. در مدت یک روز که مقدار آن هزار سال است از آنچه می‌شمارید؛ یعنی حق جل جلاله امر مبارک دین مبین را

اولاً از آسمان به زمین نازل خواهد فرمود و پس از اکمال و نزول، در مدت یک هزار سال، انوار دیانت زایل خواهد شد و اندک‌اندک در مدت مزبوره، ثانیاً به آسمان صعود خواهد نمود» (همان، ۲۰۰۱م، ۵۲).

وی به جهت مطابقت پایان دوره هزار ساله ادعا شده با ظهور علی محمد شیرازی، آغاز این دوره را از زمان شهادت امام حسن عسکری علیه السلام به حساب می‌آورد و آن را این‌گونه توجیه می‌کند:

«نزول انوار امر دین از آسمان به زمین معقول و متصور نیست الاً به وحی‌های نازله بر حضرت سیدالمرسلین و الهامات وارده بر ائمه طاهرین و این انوار در مدت دویست و شصت سال از هجرت خاتم الأنبیاء تا انقطاع ایام ائمه هدی کاملاً از آسمان به زمین نائل گردید و چون در سنه دویست و شصت هجریه، حضرت حسن بن علی العسکری وفات نمود و ایام غیبت فرا رسید و امر دیانت به آراء علماء و انظار فقهاء منوط گشت» (همان، ۲۳۰).

گلپایگانی چنین نتیجه می‌گیرد که نزول دین در مدت ۲۶۰ سال بر مذهب شیعه و اکمال دین در مذهب اهل سنت، بعد از وفات أحمد بن حنبل، چهارمین امام ایشان محقق شده است و از این تاریخ به بعد، اسلام در سرازیری زوال افتاد و به جهت اختلاف علماء در امور دینی و هواخواهی و ظهور بدعت‌ها، آسمان دین تاریک گشت تا این که هزار سال پس از کمال اسلام، شمس حق از افق فارس ظاهر گشت و بشارت قرآن کاملاً تحقق یافت.

روحی روشنی نیز با استناد به همین آیه چنین می‌نویسد:

«زمان اسلام از موقع قطع الهام تا ظهور بعدی هزار سال است و درست در سنه ۱۲۶۰ یعنی هزار سال از انقطاع الهام بود که حضرت رب اعلی اظهار امر فرمودند. دلائل فوق محقق کرد که عالم اسلام به تجدید شریعت معتقد بوده و دور اسلام هزار سال مقرر گردیده است» (روحی روشنی، بی‌تا، ۴۱).

مکتوبات جدید بهائیت نیز بر دلالت این آیه بر ظهور آئین بهائی تأکید دارند:

آیه «يُذِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» مهم‌ترین و دقیق‌ترین آیه قرآن درباره تاریخ اتمام عصر اسلام و آغاز عصر نوین است. آیات دیگر همه در تأیید و توضیح و تکمیل آن آیه مبارکه نازل شده‌اند. این آیه خبر می‌دهد که در طی «هزار سال» امر به سوی پروردگار بازمی‌گردد. این آیه عمر اسلام را نشان می‌دهد (هوشیدر مطلق، ۲۰۱۲م، ۱۸۰).

با نگاه به منابع گوناگون بهائیت، به طور خلاصه استدلال ایشان را چنین می‌توان جمع‌بندی کرد:

۱. مقصود از فراز شریفه «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» که به خلقت آسمان‌ها و زمین در شش روز اشاره دارد، «ادوار هزار ساله ادیان» است.

۲. منظور از فراز شریفه «يُذِيرُ»، نزول دین به پیامبر صلی الله علیه و آله و مراد از «الْأَمْر»، شریعت و احکام الهی مانند واجب و حرام و... است.

۳. تفسیر «يَعْرِجُ إِلَيْهِ»، از بین رفتن احکام تدریجی شریعت و نسخ دین اسلام پس از دوره هزار ساله است.

۴. معارف و احکام اسلام به تدریج تا سال ۲۶۰ هجری کامل گشته است و پیش از آن تاریخ، دین اسلام ناقص بوده است.

۵. دور شدن مردم از اسلام و احکام آن از سال ۲۶۰ هجری آغاز شده است و آغاز دوره هزار سال از زمان شهادت امام حسن عسکری علیه السلام بوده است. (همان، ص ۱۸۹؛ <http://www.aeenebahai.org/fa> سایت آیین بهائی؛

<http://www.newnegah.org/articles/203> سایت نگاه؛

<http://www.newnegah.org/articles/2009-09-30-22-06-50> جزوه بشارت و جزوه گر نکته)

بنا بر آن چه گفته شد مهلت و اجل امت اسلام هزار سال خواهد بود که در ۱۲۶۰ به پایان رسید و ظهور دین بعدی باید در چنین سالی تحقق یابد و از آنجا که این

زمان مقارن با دعوت علی محمد باب است معلوم می‌شود که دین بابیه تحقق وعده الهی و ناسخ دین اسلام و نقض خاتمیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است.

۱-۲. ارزیابی شبهه

جهت بررسی شبهه «تدبیر امر»، در ابتدا باید به کتب اصیل واژه‌شناسی و تفاسیر معتبر مراجعه کرد. از این رو ابتدا می‌بایست مفهوم کلمات ثبوتاً (از لحاظ لغوی) و اثباتاً (مقصود از آن در آیه) مورد بررسی قرار گیرد و سپس تفاسیر صورت گرفته توسط بابیان و بهائیان را سنجید.

۱-۱-۲. نقد لغوی

الف) *یُدبِرْ*؛ دُبَر به معنای دنباله و عقبه چیزی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۲۶۸/۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۳، ۸۳/۲؛ مدنی، ۴۱۴، ۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ۳۸۳/۶) و کلمه *یدبر* از تدبیر است. تدبیر در لغت، به معنای اندیشیدن در عاقبت کار (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳۲۴/۲) و به کار بستن اموری برای رسیدن به نتیجه مطلوب و ثمربخش است که این عمل بر پایه فکر و عقل است. زمانی که تدبیر به خدا نسبت داده شود به معنای تنظیم امور بر اساس نظام أحسن و مصلحت و حکمت الهی است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ۱۹۴/۳). کاربرد این واژه با حروف *من* و *الی* حاکی از تدبیر میان دو چیز و در نظر گرفتن همه امور است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ۶۹/۱).

ب) *الأمْر*؛ امر در لغت به دو صورت به کار رفته است:

۱. امری که جمع آن اوامر و ضد آن نهی است و به معنای طلب و فرمان است (زبیدی، ۱۴۱۴، ۳۲/۶؛ بستانی، ۱۲۷).

۲. امری که جمع آن امور است و برای آن معانی‌ای چون شأن، (راغب اصفهانی ۱۴۱۲، ۸۸/۱) کار (مدنی، ۱۴۱۴، ۳۹/۷) حال، (فیومی، ۱۴۱۴، ۲۱) و حادثه (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۲۷/۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۳، ۸/۲؛ مهنا، ۱۴۱۳، ۴۳/۱) ذکر شده است.

برخی نیز معنای واحد «ا، م، ر» را طلب و تکلیف همراه با استعلا دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۴۳۰، ۱۵۸/۱)؛ بنابراین واژه امر در قرآن و لغت به معنای شریعت نیامده است؛ تا معنای تدبیر امر در آیه مبارکه مورد بحث، نزول شریعت بر پیامبر صلی الله علیه و آله باشد.

عبارت «یدبر الأمر»، چهار مرتبه در آیه ۵ سوره سجده، آیات ۳ و ۳۱ سوره یونس و آیه ۲ سوره رعد به کار رفته است که در تمامی آنها از آسمان و زمین سخن گفته شده و موضوع، خلقت و تدبیر آسمان‌ها و زمین و صدور عالم از مبدأ خلقت و نظام تدبیر الهی است. تعبیر استوای بر عرش که در سه مورد از آیات دیده می‌شود، تعبیری کنایی است که حاکی از قدرت و احاطه بر امور است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ش، ۲۹، ذیل آیه ۱۵۴ اعراف؛ سبحانی، ۱۳۸۷، ش، ۱۸۴)؛ همچنین در دو مورد از آیات یاد شده، به مراحل شش‌گانه آفرینش، اشاره دارد که این هماهنگی خود حاکی از نوعی هم‌خوانی معنایی در این فرازهاست.

بنابراین در آیه ۵ سوره سجده، لفظ «یدبر الأمر» که به معنای اداره جهان و تدبیر کلیه امور عالم است و مضمون آیه پیشین آن که از آفرینش آسمان‌ها و زمین سخن می‌گوید و توجه به دیگر استعمالات قرآنی مشابه (مؤمنون، ۲۷، ابراهیم، ۳۲، رعد، ۲، قمر، ۵۰، اعراف، ۵۴، نحل، ۱۲ و...) این نکته را می‌نمایاند که مقصود از «امر»، خلقت و آفرینش جهان است و تفسیر شریعت برای این واژه و معنا کردن «یدبر الأمر» به فرستادن شریعت، برخلاف قرائن و شواهد و در نتیجه تفسیر به رأی است. در فرهنگ زبانی قرآن، تدبیر امر مربوط به امور تکوینی است و امور تشریعی در قرآن کریم، با واژه نزل، انزل و شرع بیان شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ش، ۱۱۹/۱۷). آیاتی چون «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا» (شوری، ۱۳)، «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده، ۴۴)، «نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» (آل عمران، ۳) که با واژگان شرع، انزل و

نزّل به کار رفته است اشاره به امور تشریعی دارد. بنا بر فرض آنکه کلمه «امر»، شامل دین نیز بشود، مفهوم آیه چنین است که از جمله اموری که در کنار اداره عالم، خداوند تدبیر می‌کند دین اوست، لکن تخصیص معنای امر به دین در آیه مورد بحث از سوی مفسران بهائیت، تخصیصی بدون دلیل و بر اساس تفسیر به رأی است.

(ج) یعرج؛ عروج به معنای بالا رفتن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳۰۴/۴، حمیری، ۱۴۲۰، ۴۴۸۹/۷؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ۲۰۳/۳) همان‌طور که در آیات دیگر چون «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج، ۴) به همین معناست؛ بنابراین مقصود از «یعرج الیه» در آیه مورد بحث، اموری است که توسط پروردگار تدبیر شده و به سوی بالا می‌رود؛ بر همین اساس تفسیر بهائیت از تعبیر «عروج» به «نسخ ادیان» صحیح نیست؛ زیرا:

اولاً: ادیان چیزی مانند روح نیستند که پس از پایان عمر انسان به آسمان پرواز کنند!

ثانیاً: کاربرد عروج به جای نسخ نه در عرف و نه در لسان قرآن مصطلح نیست و با واقعیت عینی نیز تطابق ندارد؛ چراکه فاصله ادیان گذشته با یکدیگر در هیچ مورد یک هزار سال نبوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ۱۲۰/۱۷).
(د) فی یوم؛

گوهر معنایی «یوم» گاهی به معنای روز در مقابل شب «سَخَرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا»؛ و گاهی هم به مطلق زمان «وَالسَّلَامُ عَلَى يَوْمٍ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا»؛ و یا مدتی از زمان به هر مقدار که باشد «وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» اطلاق می‌شود (فیومی ۱۴۱۴، ۶۸۲؛ بستانی، ۱۹۸۷، ۱۰۰۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ۷۷۹/۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۸۹۴/۱).

امام صادق علیه السلام، در تفسیر آیه مقصود از یوم را اشاره به مواقف قیامت می‌داند «فان للقیامة خمسين مَوْقِفًا، کل مَوْقِفٍ مَقْدَارُهُ اَلْفُ سَنَةٍ ثُمَّ تَلَا فِی یَوْمٍ کَانَ مَقْدَارُهُ اَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعْدُونَ» (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ۸، ۱۴۳؛ عاملی، ۱۳۶۰ ش، ۹۵/۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۴۳/۲۵) پس مقصود از یوم، قیامت است که تنها یک موقف آن برابر با هزار سال دنیوی است.

- تفسیر یوم به هزار سال ادعای بی دلیل است؛ زیرا اگر فراز شریفه مورد بحث «كَانَ مَقْدَارُهُ اَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعْدُونَ» دلیل بر این باشد که منظور از یوم، هزار سال است پس آیه «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ اِلَيْهِ فِی یَوْمٍ کَانَ مَقْدَارُهُ خَمْسِینَ اَلْفَ سَنَةٍ» (معارج، ۴) هم دلیل این می‌شود که منظور از یوم، پنجاه هزار سال است و به چه دلیل شما به این آیه تمسک نمی‌کنید و آیه دیگری را در نظر نمی‌گیرید؟ از سویی دیگر اعتقاد بهائیت به اختتام اسلام پس از هزار سال به وجوهی دیگر نیز قابل نقض است:

اولاً: فاصله ادیان گذشته و ظهور انبیاء علیهم السلام با یکدیگر، هیچ‌گاه در بازه زمانی هزار ساله نبوده است. به طور مثال فاصله ظهور انبیایی چون حضرت نوح با حضرت ابراهیم علیهم السلام بیش از ۱۶۰۰ سال، حضرت موسی با حضرت مسیح علیهم السلام بیش از ۱۵۰۰ سال و نیز میان حضرت مسیح با پیامبر اسلام علیهم السلام قریب به ۵۷۰ سال بوده است (نجفی، ۱۳۸۳، ۴۴۰).

ثانیاً: بهاء تنها ۱۸ سال بعد از ظهور باب ادعای «من یظهر اللهی» کرد؛ با این توصیف، بهائیت چه تفسیری از آیه خواهند داشت؟

از سویی دیگر در آیه کلمه «فی یوم» آمده است نه «بعد یوم»؛ در حالی استدلال بهائیان بر اساس «بعد یوم» و بر خلاف صریح آیه است با این توضیح که با توجه به تعلق یوم به یعرج، عروج در روزی که به اندازه هزار سال است و یا یک موقف آن

به این اندازه است واقع می‌شود نه پس از آن؛ اما بنا بر سخن بهائیان، عروج دین اسلام با پایان‌پذیری یوم هزار ساله در سال ۱۲۶۰ تحقق می‌یابد و بر اساس عقیده بهائیت که دوره هزار ساله را قیامت اسلام می‌پندارند، روز هزار ساله لزوماً پس از قیام او باید قرار گیرد و نسخ اسلام در این روز هزار ساله صورت گیرد حال آن که این‌گونه نیست.

پس از بررسی مفردات آیات مورد بحث همچون واژگان «یدبر، امر، یعرج و فی یوم» نمایان گشت که تعارضی آشکار میان تفسیر بهائیت با استعمالات واژگان نامبرده در کتب لغت و منابع اصیل وجود دارد و آیه چنین تأویل‌هایی را بر نمی‌تابد.

۳. عدم توجه به وجود معارضات

ادعای پایان‌پذیری دین اسلام و نسخ آن بعد از هزار سال برخلاف ضرورت قطعی و صریح آیات و روایات مؤید خاتمیت و جاودانگی دین اسلام تا قیامت است؛ لذا شبهات بهائیت با وجود معارضاتی مسلم از آیات و روایات رو به روست. از سویی دیگر بهائیت در مکتوبات خود، غفلت مسلمانان از سفارشات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و مکر علمای اسلام را سبب گمراهی مردم قلمداد می‌کنند:

«هر دینی نیز دوران حیات به خصوصی دارد و وقتی که دوره حیات آن دین سپری می‌گردد حیات روحانی پیروانش نیز به پایان می‌رسد. در این صورت خداوند چه خواهد کرد؟ آیا سعی نمی‌کند با فرستادن پیامبر جدیدی، به آنان حیات روحانی تازه‌ای ببخشد؟ رسول اکرم صلی الله علیه و آله به مؤمنان جدید زمان خود فرمود «مرده بودید، خداوند به شما زندگی عطا کرد» (بقره، ۲۸). آن حضرت پیش‌بینی فرمود که تاریخ تکرار خواهد شد و مسلمانان نیز مانند دیگر کسانی که قبل از آنها بودند حیات روحانی خود را از دست خواهند داد؛ پس چه خواهد شد؟ آیا خداوند مهربان ساکت خواهد ماند؟ به هیچ وجه! بلکه در زمانی مقتضی به نجات آنان خواهد آمد؛ پیامبر جدیدی خواهد فرستاد تا موهبت حیات را به کلیه کسانی که مشتاق

دریافت این هدیه هستند عطا کند. پیشگویی‌هایی که به پایان یافتن حیات روحانی مسلمانان اشاره می‌کنند واضح و قاطع‌اند؛ ولی از آنجا که آنها این تصور ریشه‌دار را که «اسلام هرگز منسوخ نمی‌شود و جایگزینی پیدا نمی‌کند» بی‌اعتبار می‌سازند، علمای اسلام این پیشگوئی‌ها را به نحو ماهرانه‌ای تحریف نموده‌اند» (ابراهیم خان، بی‌تا، ۴۶).

در پاسخ باید گفت در قرآن کریم آیاتی چون آیه چهلیم سوره احزاب به صورت مستقیم و آیاتی به صورت غیر مستقیم بر «خاتمیت دین اسلام و نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم» دلالت دارد و مدلول چنین آیاتی با تفسیر بهائیت از آیه ۴-۵ سجده کاملاً در تعارض است که اجمالاً به آن اشاره خواهد شد.

۱-۳. خاتمیت در آیات

قرآن صراحتاً به موضوع خاتمیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشاره فرموده است؛ «آیه خاتم» یکی از مشهورترین آیاتی است که به دلالت مطابقی، اثبات‌گر پایان‌پذیری دین اسلام و استمرار این جریان تا روز قیامت است و ظهور باب و بهاء به عنوان صاحبان شریعت جدید را نفی می‌کند:

«مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً؛ محمد پدر هیچ یک از مردان شما نیست، بلکه فرستاده خدا و آخرین پیامبران است و خدا به همه چیز داناست» (احزاب، ۴۰).

عده‌ای از لغویون قائلند که «خاتم»، اسمی است برای قطعه گلِ نرمی که به عنوان مهر بر درب نامه زده می‌شد تا بیگانه‌ای آن را نگشاید (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۲۴۱/۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۳، ۹۹۱؛ ازهری، ۱۴۲۱، ۱۳۷/۷؛ أحمدرضا، ۱۹۵۸، ۲۲۷/۲). گروهی دیگر نیز بر این باورند که خاتم اسم برای «وسیله ختم و پایان» است و «خاتم النبیین» بدین معناست که به سبب وجود حضرت ختمی مرتبت،

سلسله پیامبران الهی پایان یافته است (بیضاوی، ۱۴۱۶، ۳۷۶؛ سیوطی، ۱۴۰۲، ۵۵۹؛ سحین حلبی، ۱۴۱۴، ۴۱۹/۵؛ محیسن، ۱۴۱۷، ۱۵۳/۳). برخی دیگر نیز، این واژه را در معانی پایان دهنده، به پایان رسانیدن و یا به صورت فعل ماضی معنا کرده‌اند. بر اساس قرائت به کسره یعنی «خاتم»، این واژه یا اسم فاعل (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۶۳/۱۲) و یا اسم ذات (أزهری، ۱۴۲۱، ۱۳۸/۷) است و یکی از نام‌های پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به حساب می‌آید. لغت‌شناسان بزرگی این واژه را به معنای «پایان و پایان دهنده» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۲۴۲/۴؛ أزهری، ۱۴۲۱، ۱۳۷/۷؛ جوهری، ۱۳۷۶، ۱۹۰/۵؛ ابن خالویه، ۱۴۲۷، ۲۹۰؛ فارسی، ۱۴۲۱، ۱۵۸۲/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲۴۵/۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ۱۹۰/۱۶؛ بستانی، ۱۹۸۷، ۵۰۴؛ محیسن، ۱۴۱۷، ۱۵۳/۳). مفسرانی چون طبری و... نیز بر این معنا تأکید کرده‌اند (ر.ک: عارفی شیردagi، ۱۳۸۷ش، ۲۳-۳۳)؛ همان‌گونه که بیان گردید اختلاف قرائت‌ها و تفاوت معنا و ماهیت آن، هیچ‌گونه خللی در دلالت آیه بر خاتم الانبیاء بودن حضرت رسول صلی الله علیه و آله وارد نمی‌کند و بدون تردید می‌توان گفت که آیه مزبور حکایت از این دارد که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، آخرین پیامبر به شمار آمده و سلسله انبیاء علیهم السلام توسط او پایان یافته و باب بعثت مهر گشته و مختومه اعلام شده است. مفسران بزرگ اسلامی نیز، «خاتم النبیین» بودن را به معنای آن دانسته‌اند که وجود حضرت محمد صلی الله علیه و آله، آخرین و پایان بخش پیامبران است و پس از او نبوت و شریعتی نخواهد بود؛ و چنین فضیلت بزرگی، در میان همه پیامبران تنها از آن ایشان است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴، ۳۴۶/۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ۱۲/۲۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۵۶۷/۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۶، ۲۳۳/۴؛ نسفی، ۱۴۱۵، ۴۲۹/۳؛ ابن عربی، ۱۴۲۲، ۳۹۸/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۲۰۴/۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۲۱۳/۱۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ۳۳۰/۴؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ۱۹۸/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۱۹۳/۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ۴۷۴/۴؛ عاملی، ۱۳۶۰، ۱۸۳/۷).

با بررسی معنای لغوی واژه «خاتم» و نظر به تفسیر مفسران اسلامی از آیه «خاتم النبیین» در طول قرون متمادی به پایان‌پذیری سلسله نبوت، ادعای بهائیت از آیه ۴-۵ سوره سجده به لزوم تجدید ادیان و اثبات ظهور باب و بهاء به عنوان پیام آوران دینی جدید پس از اسلام قابل خدشه است.

از برخی آیات دیگر نیز به دلالت مفهومی و التزامی می‌توان اصل خاتمیت را دریافت. آیاتی که به فرامکانی بودن دین اسلام و عدم اختصاص آن به قوم و یا منطقه خاص دلالت دارد و آخرین کتاب آسمانی را جاودانه، جهانی و جامع معرفی می‌کند، به خوبی گویای پایان‌پذیری نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و خاتمیت دین اسلام است که به یک نمونه اشاره خواهد شد:

«أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغ...» (انعام، ۱۹)

ثقل استدلال بر روی واژه «مَنْ بَلَغ» است. در این آیه هدف نزول قرآن، انذار اهل مکه و تمام کسانی است که پیام قرآن به آنان برسد. بدین جهت، آیه در برگیرنده تمام انسان‌ها از هر قوم و ملیتی است و بر جهانی بودن دعوت اسلام دلالت دارد. بیشتر مفسران نامدار پیشین و معاصر با استناد بر کنار هم قرار گرفتن واژه «مَنْ بَلَغ» و «و کم، انذار» را شامل همه مخاطبان از زمان ظهور حضرتش تا حال می‌دانند؛ و بدین طریق بر عمومیت بعثت خاتم الانبیاء و پایان‌بخشی سلسله نبوت اذعان دارند (الوسی، ۱۴۱۵، ۱۱۳/۴؛ ابن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ۵۵۴/۱؛ طوسی، بی‌تا، ۹۴/۴؛ میبدی، ۱۳۷۱ ش، ۳۱۹/۳؛ رشید رضا، ۱۴۰۶، ۳۴۱/۷؛ قرائتی، ۱۳۸۸ ش، ۴۲۸/۲).

بهائیت که آیین ادعایی خود را هم‌طراز با دیگر ادیان الهی معرفی می‌کند، نیازمند شواهدی از آیات در راستای اثبات تأویلات ساختگی خویش است. مبلغان این فرقه جهت گسترش اندیشه‌های خود بدون توجه جامع به آیات قرآن کریم به اظهار نظر

پرداخته‌اند. آیه خاتمیت و آیات فراوان دیگری معارض با تفسیر بهائیت مبنی بر استمرار نبوت در باب و بهاء است و بی‌پایگی کلام ایشان را اثبات می‌کند.

۲-۳. خاتمیت در روایات

با وجود تصریح قرآن مجید بر خاتمیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ائمه معصومین علیهم السلام مکرراً پیرامون این موضوع سخن گفته و از این راه مفاد صریح آیات خاتمیت را تأکید و تأیید نموده‌اند؛ بدین ترتیب با وجود انبوه روایات وارده در این زمینه، ادعای بهائیت در استمرار نبوت و شریعت پس از اسلام جهت اثبات دینی جدید قابل نقض است. در این میان، دو حدیث از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که نزد فریقین از صحیح‌ترین و ثابت‌ترین احادیث است به روشنی گویای مفهوم خاتمیت است:

۱-۲-۳. حدیث منزلت:

«أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى» (طبرسی، ۱۴۰۳، ۱، ۵۱؛ ابن نعمان (شیخ مفید)، ۱۳۷۷ش، ۷۲؛ مقریزی، ۱۹۴۱م، ۴۵۰؛ ابن حنبل، ۱۴ق، ۲۶/۵؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۲۷، ۹۳۹) (باب فضائل علی بن ابی‌طالب)؛ بخاری، ۱۴۲۵ق، ۶۷۶) (باب مناقب علی بن ابی‌طالب))

در جریان جنگ تبوک، پیامبر صلی الله علیه و آله، امیر المؤمنین علیه السلام را، به عنوان جانشین در مدینه قرار داد. پیامبر صلی الله علیه و آله برای تثبیت موقعیت امام علی علیه السلام خطاب به وی فرمود:

«تو مانند هارون برای من هستی (یعنی نقش جانشین را داری). با این تفاوت که بعد از من پیغمبری نخواهد آمد.»

«ابن عبدالبر» در کتاب «الاستیعاب» درباره این حدیث می‌نویسد: «این حدیث

از صحیح‌ترین و ثابت‌ترین احادیث اسلامی است. سعد ابن ابی وقاص، ابن عباس، ابوسعید خدری، ام سلمه، اسماء بنت عمیس، جابر بن عبدالله انصاری و عده‌ای دیگر آن را نقل کرده‌اند» (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ۱۰۹۷/۳).

۲-۳. حدیث تمثیل

«مَثَلِي فِي النَّبِيِّنَ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا فَأَحْسَنَهَا وَأَكْمَلَهَا وَأَجْمَلَهَا وَتَرَكَ فِيهَا مَوْضِعَ لَبَنَةٍ لَمْ يَضَعْهَا فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِالْبُنْيَانِ وَيَجْعَبُونَ مِنْهُ وَيَقُولُونَ: لَوْ تَمَّ مَوْضِعَ هَذِهِ اللَّبَنَةِ! فَأَنَا فِي النَّبِيِّنَ مَوْضِعُ تِلْكَ اللَّبَنَةِ وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ؛ حَكَاتِي مِنْ دَرَمِيانِ پِيَا مِبران، حَكَاتِي مَرْدِي است كِه خانِهاى ساختِه و آن را خوب، كامِل و زيبا درست كرده و فقط جايِ يَك خشت در آن باقى گذاشته باشد. مردم دورِ آن خانِه مى‌چرخند و از آن خوششان مى‌آيد و مى‌گويند: كاش جايِ همين يَك خشت هم تكميل مى‌شد. آرى من در ميانِ پيامبران جايِ آن خشت را دارم و آخرينِ پيامبران هستم.»

اين حديث را هم محدثان و مفسران اهل سنت و هم شيعه صحيح دانسته‌اند (بخارى، ۱۴۲۵ق، ۶۴۸؛ قشيري نيشابورى، ۱۴۲۷ق، ۹۰۰؛ ابن حنبل، بى‌تا، ح ۳۶۱۳، ۵۸۶؛ ترمذی، بى‌تا، ح ۳۶۱۳، ۵۸۶؛ طبرسى، ۱۴۰۳ق، ۵۶۷/۸؛ عروسی الحویزی، ۱۴۱۵ق، ۲۸۵/۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۲۰۴/۵؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ۳۸۱/۶).

احادیث یاد شده و گنجینه‌ای غنی از روایات معصومین علیهم السلام مؤید خاتمیت و جاودانگی دین اسلام تا قیامت است و باید از بهائیت پرسید که چگونه از چنین دلایل متقنی چشم پوشیده‌اند؟

۴. نقد باوری

کلام بهائیت مبنی بر تکمیل دین اسلام در دوره ائمه و آغاز دوره هزار ساله زمانی مقبول است که با مبانی تاریخی و اعتقادی سازگار باشد. حال این که عکس آن است؛ چراکه:

اولاً: پایان اسلام در امام یازدهم علیه السلام بی‌معناست، اگر چه «یدبر الأمر» را به نزول دین معنا کنیم؛ لکن از آنجا که مدت نزول در آیه تعیین نشده، چه بسا هم اکنون نیز در مدت نزول به سر برسیم. شاهد بر این مطلب آن است که هنوز دوره امامت حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف به پایان نرسیده است. پس طبق مبنای مطرح شده پس از اكمال نزول به حضور وجود گرامی‌اش، دوره هزارساله پایان اسلام آغاز می‌شود و این با دیدگاه بهائیت معارض است؛ چراکه ایشان علی محمد باب را موعود اسلام و امام دوازدهم شیعه می‌دانند و می‌بایست دوره نزول و اكمال دین تا پایان حیاتش ادامه داشته و پس از هزار سال آغاز گردد (فلاح آبادی و رضائزاد، ۱۳۹۵، ۴۶).

امام حسن عسکری علیه السلام امام یازدهم شیعه است؛ لذا اگر طبق ادعای ایشان باب همان موعود شیعه و امام دوازدهم باشد، پس باید مبداء هزاره پس از دوره او باشد. در هر صورت جمله «بقای ائمه اثنی عشری تا سنه ۲۶۰»، با اكمال در امام یازدهم کاملاً متناقض است.

ثانیاً: اگر علی محمد باب منجی موعود و آخرین فرد از ائمه دوازده‌گانه شیعه باشد، طبیعتاً پایان اسلام، خاتمه زندگی اوست؛ در حالی که باب در سال ۱۲۶۶ق در تبریز اعدام شد نه سال ۱۲۶۰ که سال شروع ادعای اوست.

ثالثاً: شیعه بر این باور است که دین اسلام در روز غدیر خم کامل گشت. آنجا که ندا آمد: «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده، ۳) طبق نص صریح قرآن و گواه تاریخ، اسلام در زمان حضرت رسول

صلی الله علیه و آله کامل گردید. پس این تعبیر نادرست است که گفته شود اسلام تا قبل از سال ۲۶۰ ناقص بوده است. اسلام در زمان رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله تام و تمام بوده است و بیان و توضیح معارف و احکام آن به عهده ائمه معصومین علیهم السلام گذاشته شده است. انقطاع وحی الهی به معنای رها کردن بشر به حال خود نیست و کمال آخرین دیانت الهی، به دست اهل بیت مطهرین علیهم السلام و به صورت جهان‌گستر در دولت کریمه ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف تحقق خواهد گرفت و ایشان اسلام را همان‌طور که بر جدشان حضرت محمد صلی الله علیه و آله نازل شده تبیین می‌کنند.

چرا بهائیان بدون دلیل امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را در دلایلشان نادیده می‌انگارند و تاریخ امامت را تنها تا زمان حضرت عسکری علیه السلام را می‌پذیرند!

با فرض پذیرش تفسیر بهائیت و تفسیر «تدبیر امر» به تدبیر امر دین و تفسیر «عروج» به زوال و نسخ دین و تفسیر «فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» به روزی که پس از هزار سال خواهد بود، می‌بایست مبدأ این هزار سال از هنگام رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد؛ چراکه از نظر تشریع در این زمان اسلام به کمال رسید و اتمام یافت و پس از وجود نازنین حضرتش صلی الله علیه و آله، ائمه معصومین علیهم السلام به حفظ، حراست و ترویج شریعت محمدی پرداختند و چیزی بر اصل اسلام افزوده نشد.

نتیجه‌گیری

۱. اعتقاد به خاتمیت از مهم‌ترین آموزه‌های اسلامی است که از زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله تاکنون امری روشن و مورد اجماع مسلمانان محسوب می‌گردد و هیچ‌گاه مسلمانان منتظر ظهور پیامبری دیگر و یا شریعتی جدید نبوده‌اند.

قرآن خود صراحتاً به موضوع خاتمیت اشاره فرموده است. آیه «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب، ۴۰) از مشهورترین آیاتی است که به صراحت، اثبات‌گر این ضروری قطعی مسلمانان است. آیات دیگری از قرآن کریم نیز به دلالت التزامی و غیر صریح بر خاتمیت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و دین اسلام اشاره دارد. روایات فراوان از معصومین علیهم السلام، کلام دانشمندان و مفسران قرآن در تفسیر آیات خاتمیت، همگی بر ختم سلسله نبوت توسط نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و جاودانگی آخرین کتاب آسمانی منزل از سوی خدا تا قیامت اتفاق نظر دارند.

۲. خاتمیت سندی در تقابل با ادعای نبوت پس از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از سوی فرقه‌هایی چون بابیت و بهائیت است که آیین خود را در ردیف ادیان آسمانی می‌دانند و مدعی استمرار نبوت و رسالت پس از حضرت ختمی مرتبت هستند. ایشان با تلاش نافرجام، مفاد آیات و روایات را در حیطه دلالت به گونه‌ای تأویل برده‌اند تا با عقاید آنان منافاتی نداشته باشد و نیز بتوانند برای مرام و مسلک خود وجاهتی دست و پا کنند.

۳. از جمله آیاتی که بابیت و بهائیت در شبهه پایان‌پذیری دین اسلام به آن تمسک کرده‌اند، آیات چهارم و پنجم سوره سجده است. ایشان با تحریف معنوی این آیات، مقصود از خلقت آسمان‌ها و زمین در شش روز را، ادوار هزار ساله ادیان و تدبیر امر و عروج آن را پایان دین اسلام بعد از دوره هزار ساله دانسته‌اند. این فرقه با نادیده گرفتن وجود مقدس امام زمان (عج)، دور شدن مردم از اسلام و احکام آن را از سال ۲۶۰ هجری دانسته است؛ بنابراین توجیه مهلت و اجل امت اسلام هزار سال خواهد بود که در ۱۲۶۰ به پایان رسیده و ظهور دین بعدی باید در چنین سالی تحقق یابد و از آنجا که این زمان مقارن با دعوت علی محمد باب است معلوم

می‌شود که دین بابیه تحقق وعده الهی و ناسخ دین اسلام و نقض خاتمیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است.

۴. با بررسی محتوایی نظرات بهائیت می‌توان گفت شبهات ایشان بر پایه گزینشی برخورد کردن با منابع، نگاه سطحی و غیر عمیق به آیات، خلط مباحث و مغالطه‌گری در ایرادات، عدم توجه به وجود معارضات، نادیده گرفتن دیدگاه مفسران و منابع اصیل تفسیری و گذر از آیات و روایات فراوانی است که مؤید خاتمیت نبوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و جاودانگی شریعت اسلام است.

منابع

• قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷ش، **النهایه فی غریب الحدیث و الأثر**، تحقیق: محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۳. ابن حنبل، أحمد، بی‌تا، **مسند الامام احمد بن حنبل**، بی‌جا: مکتبه التراث الاسلامی.
۴. ابن سلیمان، مقاتل، ۱۴۲۳ق، **تفسیر مقاتل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، **مناقب آل ابی طالب**، قم: نشر علامه، چاپ اول.
۶. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، ۱۴۱۲ق، **الاستیعاب فی معرفه الاصحاب**، بیروت: دارالجلیل.
۷. ابن فارس، أحمد، ۱۴۰۴ق، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ق، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: محمدحسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴هـ ق، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۱۰. ابن نعمان، محمد (شیخ مفید)، ۱۳۷۷ش، **الارشاد**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. أحمد رضا، ۱۹۵۸م، **معجم متن اللغة**، بیروت: دارالمکتبه الحیاه.

۱۲. بستانی، بطرس، ۱۹۸۷م، **محیط المحيط**، بیروت: مکتبه لب.
۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۶ق، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۵ق، **صحیح البخاری**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. برنجکار، رضا، ۱۳۷۸ش، **آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی**، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۶ق، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، بیروت: دارالفکر.
۱۷. ترمذی، محمد بن عیسی، بی تا، **سنن الترمذی**، تحقیق: احمد محدث گر و دیگران، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. حداد عادل، غلام علی و دیگران، ۱۳۸۶ش، **دانشنامه جهان اسلام**، تهران: مؤسسه فرهنگی حوزه کتاب مرجع.
۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، **صاحح: تاج اللغة و صحاح العربیه**، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
۲۰. حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ق. **شمس العلوم**، تحقیق: مطهر بن علی اریانی و دیگران، دمشق: دارالفکر.
۲۱. الحلّی، شهاب الدین، ۱۴۱۴ق، **الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. خالویه، حسین بن أحمد، ۱۴۲۷ق، **الحجّه فی علل القراءات السبع**، مدینه: مکتبه دارالزمان، چاپ اول.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دارالقلم.
۲۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۷ش، **فرق و مذاهب کلامی**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۵. رشید رضا، محمد، ۱۴۰۶ق، **الوحي المحمدي**، بیروت: مؤسسه عزالدین للطباعة و النشر.
۲۶. رضائزاد، عزالدین، ش ۱۳۸۱، «**شیخیه بستر پیدایش باییت و بهائیت**»، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۳.
۲۷. رضائزاد، عزالدین؛ فلاح علی آباد، محمد علی، «**نقد و بررسی ادعای دلالت آیه «یدبر الامر» بر پایان دین اسلام**»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، ۱۳۹۵ش، سال هفتم، شماره ۲۶.
۲۸. زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر.

۲۹. سبحانی، جعفر، **خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل**، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۳۰. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۱. شوکانی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، **فتح القدير**، دمشق: دار ابن کثیر.
۳۲. طارمی، حسن و دیگران، ۱۳۹۱ش، **دائرة المعارف جهان نوین اسلام**، تهران: نشر کتاب مرجع.
۳۳. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. طبرسی، أحمد بن علی، ۱۴۰۳ق، **الاحتجاج علی اهل اللجاج**، مشهد: نشر مرتضی.
۳۵. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفة.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۷. عارفی شیرداغی، محمداسحاق، ۱۳۸۷ش، **خاتمیت و پرسش‌های نو**، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۳۸. عاملی، ابراهیم، ۱۳۶۰ش، **تفسیر عاملی**، تهران: انتشارات صدوق.
۳۹. عروسی حویزی، علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق. **تفسیر نورالتقلین**، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: بی نا.
۴۰. فارسی، احمد بن عبدالغفار، ۱۴۲۱ق، **الحجة للقرءاء السبعة**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن أحمد، ۱۴۰۹هـ ق، **العين**، قم: نشر هجرت.
۴۲. فضایی، یوسف، ۱۳۸۱ش، **تحقیق در تاریخ و عقاید شیخی‌گری، بابی‌گری، بهائی‌گری...**، تهران: آشیانه کتاب.
۴۳. فضل بن حسن، طبرسی، ۱۳۷۲ش، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصح.
۴۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۳ق، **القاموس المحيط**، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۴۵. فیض کاشانی، محمدحسن، ۱۴۰۶ق، **الصادی**، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین.

۴۶. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، **المصباح المنیر**، قم: دارالهجرة.
۴۷. کلینی، محمود بن یعقوب، ۱۳۶۲ش، **الکافی**، تهران: انتشارات اسلامیة، چاپ دوم.
۴۸. قرائتی، محسن، ۱۳۸۸ش، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۹. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، ۱۴۲۷ق، **صحیح مسلم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۰. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷ش، **تفسیر القمی**، قم: دارالکتاب.
۵۱. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ق، **مرآة العقول فی شرح اخبار ال الرسول**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۲. محیسن، محمد سالم، ۱۴۱۷ق، **ارشادات الجلیة فی القرائات السبع من طریق الشاطیبة**، بیروت: دارالجليل.
۵۳. مدنی، حسن، ۱۴۱۰ق، **الافصاح فی اللغة**، قم: دارالکتب الاعلام الاسلامی، چاپ چهارم.
۵۴. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ سوم.
۵۵. مقریزی، احمد بن علی، ۱۹۴۱م، **امتاع الاسماع بما للرسول**، قاهره: مطبعة لجنة التألیف.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۷. مهنا، عبدالله، ۱۴۱۳ق، **لسان اللسان**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۸. میبدی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ش، **کشف الاسرار و عدة الابرار**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵۹. نسفی، عبدالله بن احمد، ۱۴۱۵ق، **مدارک التنزیل و حقائق التأویل**، لبنان: دارالکتب العلمیه.
۶۰. نجفی، سید محمد باقر، ۱۳۸۳ش، **بهائیان**، تهران: نشر مشعر.

منابع بهایی

۱. ابراهیم خان، محمد، **خاتم الأنبياء**، [بی‌جا]: [بی‌تا] در سایت آیین بهائی
۲. روحی روشنی، ۱۵۰ **بدیع، خاتمیت**، کانادا: مؤسسه معارف بهائی.
۳. گلپایگانی، ابوالفضل، ۲۰۱۵م، **کتاب الفرائد**، هوفهایم آلمان: مؤسسه مطبوعات امری.
۴. مطلق، هوشیدر، ۱۳۹۱ش، **بهاءالله در قرآن**، آمریکا: Globalperspective.
۵. سایت آیین بهایی: www.aeenebahai.orga

۶. سایت نگاه: <http://www.newnegah.org/articles/203>.

۷. جزوه اینترنتی «گر نکته‌دان عشقی بشنو تو این حکایت».

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

مرباطه در جامعه دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و

آیت الله جوادی آملی

با تأکید بر آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا»

محمد فاکر میبدی^۱، محمدرضا حقیقت سمنانی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۴/۵)

چکیده

یکی از ارکان اساسی جامعه‌سازی دینی، پیوندها و ارتباطات اجتماعی گسترده میان مؤمنان در جامعه دینی است. مرباطه در آیه ۲۰۰ آل عمران یکی از کلیدواژه‌های مهم قرآنی است که عهده‌دار تبیین کیفیت این روابط است؛ دو مفسر بزرگ معاصر شیعه علامه طباطبایی و شاگرد برجسته ایشان آیت الله جوادی آملی به بررسی و تبیین مرباطه در آیه شریفه پرداخته‌اند. این تحقیق به روش تحلیلی و توصیفی آراء این دو مفسر بزرگ پیرامون مرباطه در آیه شریفه را تبیین و نظریه قرآن درباره مرباطه در جامعه دینی را استخراج می‌کند.

۱. استاد و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه، گروه قرآن و حدیث.

رایانامه: m_faker@miu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، جامعه المصطفی العالمیه. (نویسنده مسئول)

رایانامه: mohammad.hagh54@yahoo.com

این موضوع جایگاه ویژه‌ای در مباحث اجتماعی خصوصاً تمدن‌سازی نوین اسلامی دارد و رویکرد اجتماعی این دو مفسر در مباحث تفسیری، اهمیت پرداختن به این موضوع را دوچندان می‌کند.

بخشی از نتایج به دست آمده در این تحقیق عبارت است از: رابطه مفهومی واحد، اما مصادیق متعددی دارد؛ ماهیت دین اسلام، ماهیتی اجتماعی و قوانین و دستورات آن نیز اجتماعی است؛ خداوند با امر به رابطه مؤمنان را مکلف به جامعه‌سازی بر محور دین می‌کند. جامعه‌سازی ترابط فکری و عملی میان مؤمنان با یکدیگر در همه شئون حیات جمعی است که منجر به هم‌افزایی در نیروهای آحاد جامعه، جهت نیل به سعادت دنیوی و اخروی جامعه خواهد شد. میان رابطه با صبر، مصابره و تقوا که در آیه شریفه مطرح شده پیوندی وثیق است که نتیجه نهادینه‌سازی چهار ارزش درهم تنیده، حصول فلاح اجتماعی برای جامعه دینی خواهد بود.

واژگان کلیدی: رابطه از دیدگاه علامه طباطبائی، رابطه از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، نقش رابطه در جامعه دینی، هم‌افزایی در جامعه دینی.

مقدمه

آیه شریفه ۲۰۰ آل عمران مؤمنان را به رابطه امر نموده و این ارزش اجتماعی را قرین صبر، مصابره و تقوا نموده است. رابطه ایجاد پیوندهای اجتماعی در راستای جامعه‌سازی و برقرار کردن ارتباط و اتصال میان قوا، نیروها، افعال و کارهای آحاد جامعه در همه شوون زندگی است تا با برقراری این روابط همه جانبه و هم‌افزایی اجتماعی در ساحت فکر و عمل آحاد جامعه، جامعه‌ای

منسجم زیر لوای اولیای دین بر محور قرآن و معارف دینی شکل بگیرد و جامعه به فلاح و سعادت حیات جمعی خود نائل شود.

برای مرباطه مصادیق فراوان نظامی، اجتماعی و... بیان شده است؛ مانند انتظار بعد از نمازی برای فرارسیدن وقت نماز بعدی، آمادگی و پایه رکاب‌بودن در راه خدا، مرزداري و محافظت از مرزها و آمادگی دائم برای صیانت از حدود و ثغور اسلامی، ایجاد رابطه با آحاد و افراد جامعه و ارتباط با اولیای دین و امامان معصوم علیهم السلام و امر به معروف و نهی از منکر؛ اما مفهوم آیه ارتباط مسلمانان با یکدیگر و همکاری‌های اجتماعی در راستای جامعه‌سازی بر محور دین است.

روش پژوهش با توجه به تبیین آراء دو مفسر بزرگ قرآنی و تحلیل آرائشان، توصیفی-تحلیلی است و روش گردآوری منابع کتابخانه‌ای و مراجعه به اسناد نوشتاری است.

مفسران قرآنی از دیرباز تاکنون تبیین‌های متفاوتی از آیه شریفه داشته‌اند، علامه طباطبایی و آیت الله جوادی با توجه به جامعیتی که در روش تفسیری خود دارند به تبیینی اجتماعی از آیه شریفه پرداخته‌اند.

با توجه به ماهیت اجتماعی دین اسلام و تکلیفی که آیه شریفه برای عموم مؤمنان در برقراری پیوندهای اجتماعی و جامعه‌سازی دینی معین می‌کند، ضرورت تفسیر آیه با نگاهی اجتماعی روشن می‌شود؛ در این راستا پژوهش حاضر مرباطه در جامعه دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی را با تأکید بر آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا» (آل عمران، ۲۰۰) بررسی نموده است. ابتدا مفاهیم مرباطه، صبر و جامعه را بررسی نموده و به مصداق‌شناسی مرباطه می‌پردازد، سپس جایگاه مرباطه را در ابعاد اجتماعی اسلام روشن می‌سازد و در نهایت نقش مرباطه را در جامعه‌سازی دینی و تحقق سعادت دنیوی و اخروی جامعه تبیین می‌کند.

پیشینه

به طور عام همه تفاسیر شیعه و سنی، به تبیین آیه ۲۰۰ آل عمران - به اجمال یا تفصیل - در کتب تفسیری پرداخته‌اند؛ اما به طور خاص مقالاتی در این زمینه نوشته شده است که برخی از آنها عبارت‌اند از: مقاله تحلیل تفسیری جایگاه و نقش «مصابره» و «مرباطه» در پیوند با امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، با محوریت آیه ۲۰۰ سوره آل عمران. این مقاله درصدد تبیین مرباطه به معنی مرباطه با امام زمان بر پایه تفسیر روایی از آیه شریفه است که به حیث جامعه‌شناختی و سایر جهات و تفسیر آیه به روش قرآن به قرآن پرداخته است؛ همچنین مقاله‌ای توسط آیت الله جوادی با نام آزادی اندیشه، بهترین راه مرباطه نگارش یافته که در آن نویسنده در مقدمه درصدد آن است ترابط فکری مطرح در آیه را با مفهوم آزادی اندیشه پیوند دهد؛ اما محوریت مقاله بحث آزادی است نه مرباطه؛ همچنین مقاله‌ای با عنوان عوامل هم‌افزایی و دستاوردهای آن در همکاری اجتماعی از منظر قرآن کریم با تأکید بر نگاه علامه طباطبایی رحمه الله علیه نگاشته شده که اعم از آیه ۲۰۰ آل عمران است و عوامل گوناگون همکاری‌های اجتماعی را در کل تفسیر المیزان بررسی کرده است.

اما مقاله حاضر تفسیری به طور جامع و از جهات گوناگون از مرباطه در جامعه را بر اساس آیه ۲۰۰ آل عمران ارائه و آیه را تبیین و تفسیر نموده و آراء علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی در تفسیر آیه را محور مباحث خود قرار داده است؛ همچنین جایگاه مرباطه در منظومه معارف اجتماعی اسلام و نقش مرباطه در جامعه‌سازی دینی در نیل جامعه به فلاح را بررسی نموده است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مرباطه

مرباطه در لغت به معنای بستن چیزی و ملازمت و مواظبت بر چیزی است. خلیل فراهیدی ربط که ریشه مرباطه است را به معنی بستن و الرباط را به معنی آنچه که با آن چیزی را ببندند، دانسته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۴۲۲/۷).

همچنین بر مواظبت نسبت به جایی که در آن از یورش دشمن بترسند اطلاق می‌شود؛ مانند مرز و حدود میان دو دشمن؛ همچنین به بستن اسبان و خود اسب نیز اطلاق شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۴۲۲/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳۰۲/۷). ابن فارس نیز شدت، ثبات و ملازمت را از معانی ربط دانسته است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۴۷۸/۲). به نظر راغب اصفهانی ربط به معنی کاروانسرا از باب حفظ است؛ لذا معنای مرباطه محافظت بر چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۳۳۸/۱).

مرباطه از باب مفاعله است و مفاعله دلالت بر انجام طرفینی کار دارد؛ در نتیجه مرباطه ماهیتاً امری اجتماعی است. در اصطلاح مفسران، طبرسی معتقد است برای هر کسی که در حصار پناه گیرد و در آن از دشمنان بیرون حصار از خود دفاع کند استعمال شده است؛ همچنین به صف کردن و آماده نمودن اسبان برای مقابله با دشمن را معنای دیگر ربط دانسته است. از آنجا که مرباطه از باب مفاعله است؛ بنابراین به هر شکل که دشمن برای جنگ با شما لشکر و مرکب آماده می‌کنند شما نیز برای جنگ با ایشان فراهم نمایید (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۹۱۸/۲).

از منظر علامه طباطبائی مراد از مرباطه در آیه شریفه ۲۰۰ آل عمران جامعه‌سازی و برقرار کردن ارتباط و اتصال میان قوا، نیروها و کارهای آحاد جامعه در همه شئون زندگی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۹۲/۴).

آیت الله جوادی نیز علاوه بر ذکر معنای لغوی، رابطه را تحقق ارتباط بین مردم (وابسته شدن و وابستگی پیدا کردن) دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۷۱/۱۶).

در نتیجه رابطه ایجاد پیوندهای اجتماعی در راستای جامعه‌سازی و برقرار کردن ارتباط و اتصال میان قوا، نیروها و کارهای آحاد جامعه در همه شئون زندگی است تا با برقراری این روابط همه‌جانبه و هم‌افزایی اجتماعی در ساحت فکر و عمل آحاد جامعه، جامعه‌ای منسجم زیر لوای اولیای دین بر محور قرآن و معارف دینی شکل بگیرد.

۲-۱. صبر

صبر در لغت به معنی حبس و خود نگهداری و نقیض جزع و بی‌تابی است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۷/۱۱۵؛ ازهری، بی‌تا، ۱۲/۱۲۱؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۳۲۹/۳).

راغب اصفهانی نیز امساک در تنگنا و نگاه‌داشتن نفس از آنچه عقل و شرع دستور به نگاه‌داشتن از آن می‌دهند را معنای صبر می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱/۴۷۴).

به نظر آیت الله جوادی آملی صبر، پایداری در برابر سختی‌ها و ناملایمات زندگی و خویش‌داری از شکایت به غیر خدا است و صابر کسی است که در صحنه‌های گوناگون آزمون، مانند انجام طاعت، پرهیز از معصیت و در تلخی مصیبت، بردباری و پایداری کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۱۶/۷۶۹).

۱-۲-۱. اقسام صبر

صبر سه قسم است: صبر در اطاعت؛ صبر از معصیت؛ صبر بر مصیبت؛ چراکه که «طاعت» بدون صبر دشوار است؛ چنان که پرهیز از گناهان نیز که لذتها و جاذبه‌های زودگذر نفسانی دارند، دشوار و نیازمند صبر است؛ نیز تحمل مصیبت و سوانح ناگوار، بدون رنج میسر نیست و صبر و بردباری را می‌طلبد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۸۰/۱۶).

مستند کلام آیت الله جوادی آملی در تقسیم صبر روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید «الصَّبْرُ ثَلَاثَةٌ صَبْرٌ عَلَى الْمَصِيبَةِ وَ صَبْرٌ عَلَى الطَّاعَةِ وَ صَبْرٌ عَلَى الْمَعْصِيَةِ...»؛ صبر بر سه قسم است: صبر در مصیبت و صبر بر طاعت و صبر از گناه، پس هر که بر مصیبت صبر کند تا آن را با تسلی خوبی رد کند، خدا برایش ۳۰۰ درجه نویسد که میان هر درجه تا درجه دیگر به اندازه فاصله میان آسمان و زمین باشد و هر که بر طاعت صبر کند، خدا برایش ۶۰۰ درجه نویسد که میان هر درجه تا درجه دیگر به اندازه فاصله میان قعر زمین تا عرش باشد و هر که از گناه صبر کند، خدا برایش ۹۰۰ درجه نویسد که میان هر دو درجه به اندازه فاصله میان قعر زمین تا پایان عرش باشد» (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ۲۵۱/۳).

۲-۲-۱. تفاوت صبر و مصابره

مصابره باب مفاعله است و این نکته اصلی در تفاوت صبر و مصابره است که مفاعله دلالت بر انجام طرفینی کار دارد در نتیجه صبر امری فردی و مصابره امری اجتماعی دانسته شده است. علامه طباطبایی امر به صبر در آیه را به قرینه مقابله، صبر فردی دانسته؛ اما صابروا که به صیغه مفاعله آمده و به معنی مصابره است را تحمل اذیت‌ها به صورت دسته جمعی و به شکل هم‌افزایی اجتماعی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۹۱/۴).

آیت الله جوادی نیز معتقد است، مفسران کوشیده‌اند کلمه (صابروا) و کلمه (رابطوا) را به گونه‌ای معنا کنند که مقتضای هیئت باب مفاعله که میان دو طرف است در آن محفوظ بماند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۷۳/۱۶). ایشان نیز بر همین اساس معتقد است صبر گروهی مرحله برتر صبر است که اگر تحقق یابد سبب استواری و قوت نظام اجتماعی می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۶۹/۱۶).

۳-۱. جامعه

واژه جامعه، مؤنث جامع و اسم فاعل از کلمه «جمع» و در لغت به معنای گرد آمدن، کنار هم قرار دادن اشیاء، نزدیکی جسمی به جسم دیگر یا چندین جسم به همدیگر و گروهی از مردم است. به نظر خلیل فراهیدی جمع بر گردآوردن دلالت دارد؛ همچنین اسمی است برای گروهی از مردمان و «جماعه» عدد هر چیز و کثرت تعداد آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲۳۹/۱). به نظر ابن فارس و راغب اصفهانی جمع به معنای ضمیمه نمودن و پیوند و پیوستن چیزی به چیزی است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۴۷۹/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۰۱/۱).

اجتماع در اصطلاح جامعه‌شناسان و فیلسوفان این فن، هیئت و ترکیبی است از اشخاص موجود؛ اما جامعه به وضع و حالت انسان‌ها یا حیواناتی گفته می‌شود که بر پایه قانونی مشترک زندگی کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ۲۵).

بوتومور از جامعه‌شناسان غربی می‌گوید: اینکه چگونه باید جامعه را تعریف کرد یا به معنای دیگر، حدود یک ساخت اجتماعی خاص را معین سازیم، موفق نشده‌ایم (بوتومور، ۱۳۷۰ش، ۱۲۴).

عده‌ای از جامعه‌شناسان معتقدند، جامعه به دسته‌ای از مردم گفته می‌شود که برای نیل به هدف عام المنفعه تعاون دارند. برخی دیگر نیز گفته‌اند جامعه گروهی از مردماند که با اشتراک هم می‌کوشند وسایل زندگی خویش را تأمین کرده و نسل خود را ادامه دهند. عده‌ای دیگر در تعریف جامعه، هدف فرهنگی را لحاظ و آن را

چنین تعریف کرده‌اند که جامعه دسته‌ای از مردماند که دارای فرهنگ واحدی هستند (کینگ، ۱۳۴۹ش، ۴۸).

هنوز جامعه‌شناسان نتوانسته‌اند تعریفی دقیق از «جامعه» ارائه کنند؛ ولی از مجموع تعریف‌ها برای این واژه می‌توان تفاوت‌های زیر را برشمرد:

۱. جامعه، وضع و حالت انسان‌ها یا حیواناتی را گویند که بر اساس قانونی مشترک زندگی می‌کنند؛ اما اجتماع صرف گرد آمدن و نزدیکی دو یا چند چیز را گویند.
۲. جامعه انسانی می‌تواند بر اساس اراده انسان‌ها حالات و اقسام متعددی داشته باشد؛ اما اجتماع لزوماً چنین نیست.

۳. جامعه از اعضای شکل گرفته و دارای هدف مشخصی است؛ لکن جمع شدن افراد مختلف و اجتماع کردن آنان چه بسا هدف معینی نداشته باشد.

۴. مطابق تعریف برخی از جامعه‌شناسان، جامعه ابداعی انسانی است که بر اساس قراردادهای جمعی شکل می‌گیرد؛ اما لازمه اجتماعی بودن گروه این چنین نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ۲۷).

شهید مطهری نیز جامعه را چنین تعریف نموده است «مجموعه‌ای از انسان‌ها که در جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها، ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند» (مطهری، بی‌تا، ۱/۱۸).

در نتیجه می‌توان گفت جامعه گروه‌هایی از آحاد انسانی است که با یکدیگر وجوه مشترک و منافع مشترک دارند و بر این اساس با یکدیگر تعاملی پایدار جهت رفع نیازهای یکدیگر برقرار کرده‌اند؛ این گروه‌های انسانی ارتباطات و پیوندهای وسیع و گوناگون فکری، فرهنگی، اقتصادی و... با یکدیگر دارند و هر یک نقش ویژه‌ای در تحقق اهداف جامعه به عهده‌دارند؛ بر این اساس جامعه دینی جامعه‌ای است که وجه مشترک و نیاز عالی آحاد آن جامعه، دین است و همه ارتباطات و تعاملات اجتماعی در آن بر محور معارف دینی است.

مصدق‌شناسی مرابطه

مرباطه در قرآن کریم در آیه ۲۰۰ آل عمران مطرح شده است. سوره آل عمران به اتفاق تمام مفسران و دانشمندان علوم قرآن مدنی است. این سوره بعد از سوره انفال و قبل از سوره احزاب، هشتاد و نهمین سوره‌ای است که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ۲۸۱/۱؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۴ش، ۳۹۶).

سوره مبارکه «آل عمران» هم اصولِ معارف دینی را دربردارد و هم بسیاری از مسائل فرعی دین را مطرح نموده است. آیات مربوط به اصولِ معارف دین، مانند آیات توحیدی، آیات مربوط به وحی و رسالت، مانند آیه مباهله و آیات مربوط به فروع دین، مانند آیات جهاد که بسیاری از آنها در این سوره آمده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۸۰/۱۶).

بر اساس قاعده «رد العجز الی الصدر» در علم بلاغت پایان گفتار یا نوشتار، عصاره معارف و مسائل طرح شده در متن است؛ بنابراین آخرین آیه با اولین آیه و سایر معارف سوره از نظر معنایی مرتبط است؛ آیات پایانی این سوره مبارکه نیز چکیده‌ای از مطالب و معارف سوره را در خود گردآورده و دورنمایی از معارف اصولی و مسائل فرعی مطرح شده در سوره است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۸۰/۱۶). آیه ۲۰۰ راه دستیابی به همه معارف سوره است؛ چراکه لازمه فراگیری آنها داشتن ملکه صبر و استقامت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۷۱/۱۶).

در آیات قبل خداوند، پیامبر را از انفعال در برابر کفار بر حذر داشته و اهل کتاب را گونه‌شناسی می‌کند. گروهی از اهل کتاب که واقعاً ایمان دارند، در مقابل گروهی که دین فروشی می‌کنند. به نظر می‌رسد پس از دشمن‌شناسی و راهکارهای مقابله با دشمن در انتهای سوره، خداوند راهکارها و چگونگی ارتباط و حیات جمعی در

جامعه مؤمنانه را در برابر جامعه کفر و شرک ترسیم نموده و مؤمنان را مکلف به جامعه‌سازی بر محور قرآن و رسول می‌کند.

۲. شأن نزول

در شأن نزول آیه شریفه روایاتی نقل شده که مبین معنا یا مصداق مرباطه است؛ مقصود از مرباطه در آیه شریفه بر اساس روایات، انتظار برای نماز، مرباطه با ائمه، جهاد و مرزبانی و امر به معروف و نهی از منکر است.

۱-۳. انتظار برای نماز

از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که به ابوذر فرمود: آیا میدانی آیه اصبروا... در چه چیزی نازل شده؟ ابوذر فرمود: پدر و مادرم فدایت، معنایش را من نمی‌دانم. پیامبر خود فرمود: یعنی در انتظار برای نماز بعد بودن، سپس فرمود: ای اباذر کثرت رفت و آمد به مساجد همان مرباطه مطرح شده در آیه است (طبرسی، ۱۳۷۰ش، ۴۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۸۰/۳۷۰).

مرحوم طبرسی نیز روایاتی ذیل آیه شریفه از اهل بیت و صحابه نقل کرده که بر اساس روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله و روایتی از امیر مؤمنان علی علیه السلام مراد از رابطوا منتظر ماندن برای نمازها یکی بعد از دیگری است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۹۱۸/۲).

قمی در روایت دیگری از امام رضا علیه السلام روایت کرده که در روز قیامت هنگامی که ندا می‌دهند، صابرین کجا هستند؟ عده‌ای از مردم بلند می‌شوند و هنگامی که ندا می‌دهند متصبرون کجا هستند؟ عده دیگری برمی‌خیزند، راوی می‌پرسد این دو گروه چه کسانی هستند؟ حضرت در جواب می‌فرماید: صابرون کسانی هستند که بر

ادای فرائض صبر کردند و متصبرون کسانی هستند که بر اجتناب از محارم صبر کردند (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۲۹).

اطلاق مرابطه به معنای انتظار برای نماز برای آن است که این عمل راه نفوذ شیطان را از نفس آدمی سد می‌کند و مانع از شهوات می‌شود که همان جهاد اکبر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۱۶/۷۹۲).

البته انتظار بعد از نمازی برای فرارسیدن وقت نماز بعدی، مصداق منحصر مرابطه نیست؛ بلکه مرابطه مصادیق نظامی، اجتماعی و مانند آن نیز دارد، گرچه در زمان خاصی مانند برهه‌ای از صدر اسلام، زمینه امتثال آن در مسائل نظامی یا اجتماعی نبوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۱۶/۷۸۷).

همچنین صبر بر نمازهای پنج‌گانه، صبر بر مصیبت‌ها، صبر از گناهان، صبر بر همه واجبات، صبر بر دین و صبر بر تحمل آزار و اذیت در راه اولیای خدا و ائمه هدی علیهم السلام، همگی از مصادیق عموم و اطلاق امر (اصبروا) است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۱۶/۷۸۸).

۲-۳. جهاد و مرزبانی

شخصی از امام سجاد علیه السلام از شأن نزول آیه ۲۰۰ آل عمران را می‌پرسد حضرت می‌فرماید: مرابطین از نسل ما خواهند بود (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲/۲۳) ظاهراً مرابطه در این روایت به معنای جنگ و جهاد است؛ بنابراین مرزداران را نیز از همین جهت مرابطون می‌گفتند. شاید مقصود امام این بوده که مرابط و آن جنگی که به آن امر شده‌ایم هنوز زمانش نرسیده است؛ از نسل ما یک گروه مجاهدی خواهد آمد که رسالت آنان مجاهدت و جنگ است.

همچنین از امام باقر علیه السلام نقل شده که مراد از صبر در آیه صبر بر مصائب و دشمنان و لشکرکشی در مقابل دشمنان است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۲/۹۱۸). در روایتی نیز شأن نزول آیه، رسول خدا صلی الله علیه و آله، علی بن ابیطالب علیه

السلام و حمزه سیدالشهداء دانسته شده است (کوفی، ۱۴۱۰ق، ۹۹). که با توجه به جهاد آنان در مقابل کفار است.

صبر بر دین، صبر بر وعده الهی، صبر بر جهاد و لشکر کشی در برابر دشمنان نیز روایات دیگری است که طبرسی از صحابه در معنای آیه نقل کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۲/۹۱۸).

در نتیجه می‌توان گفت رباط به معنی مرزداری و محافظت از مرزها و آمادگی دائم برای صیانت از حدود و ثغور اسلامی، یکی از مصادیق آیه و مربوط به گروهی خاص و زمانی مخصوص است... ایجاد رباطه با آحاد و افراد جامعه بر اساس آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» و ارتباط با امام و اولیای دین و ائمه معصومین علیهم السلام نیز از دیگر مصادیق رباطه در هر زمان و مکانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۱۶/۷۹۲).

۳-۳. ارتباط با ائمه و اطاعت از آنان

مرباطه با ائمه از جمله شأن نزول‌هایی است که برای آیه شریفه نقل شده و می‌توان گفت کامل‌ترین مصداق رباطه، ارتباط با اولیای دین و امامان معصوم علیهم السلام است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۱۶/۷۷۰). این ارتباط که از بارزترین مصادیق آیه است، اگر حاصل شود، تضمین کننده سعادت و سیادت دنیا و آخرت مردم و نظام اسلامی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۱۶/۷۹۲).

عیاشی روایات متعددی با این مضمون نقل کرده که مراد از رباطه برقراری رباطه با ائمه علیهم السلام است. علامه مجلسی رباطه با ائمه را اطاعت از ائمه و انقیاد نسبت به آنان و انتظار فرج آنان دانسته که نوعی معارضه و مبارزه با دشمنان اهل بیت است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۸/۸۰).

همچنین در تفسیر قمی از امام صادق علیه السلام، رباطه با ائمه اهل بیت معنای «رابطوا» دانسته شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۲۹).

برقراری رابطه و ایجاد جامعه‌ای منسجم زیر لوای اولیای دین خدا نخستین وظیفه اسلامی و دینی است؛ بر اساس این وظیفه دینی باید جامعه‌سازی کرد و این جامعه دینی ساخته شده را حفظ کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۹۲/۱۶).

البته ارتباط با ائمه اطهار علیهم السلام به عنوان یکی از معانی رابطه نیز از باب «جری و تطبیق» است؛ زیرا هنگام نزول آیه شریفه، شخص پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله زمامدار مسلمانان بوده است و اینکه مسلمانان در هر عصری باید با امام و رهبر خود رابطه داشته باشند از مصادیق رابطه است؛ اما معنای رابطه، ارتباط مسلمانان با یکدیگر است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ۲۱۳).

۴-۳. امر به معروف و نهی از منکر

عیاشی از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه نقل کرده مراد این است که امر به معروف و نهی از منکر کنید (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲۱۲/۱).

یکی از مصادیق رابطه اصل امر به معروف و نهی از منکر و اجرای آن توسط مردم و حاکمیت است. علامه طباطبایی معتقد است اسلام ضمانت اجرای تمامی احکامش را به عهده اجتماع گذاشت، علاوه بر اینکه حکومت و مقام ولایت اسلامی را نیز مأمور کرد تا سیاست و حدود و امثال آن را با کمال مراقبت و تحفظ اجرا کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۱۰۱/۴). مؤمنان نسبت به اجتماع، مانند دیده بانانی هستند که اجتماع خود را به سوی خیر سوق می‌دهند؛ یعنی امر به معروف و نهی از منکر نموده، حدود خدایی را حفظ می‌کنند، مؤمنان با امر به معروف و نهی از منکر اجتماع صالحی را به وجود می‌آورند (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۳۹۶/۹).

در نتیجه شأن نزول‌های گوناگونی برای آیه شریفه نقل شده که بر اساس آن رابطه مصادیق فراوان نظامی، اجتماعی و... دارد، مانند انتظار بعد از نمازی برای فرارسیدن وقت نماز بعدی، آمادگی و پابه‌رکاب بودن در راه خدا، مزداری و محافظت

از مرزها و آمادگی دائم برای صیانت از حدود و ثغور اسلامی، ایجاد رابطه با آحاد و افراد جامعه و ارتباط با اولیای دین و امامان معصوم علیهم السلام، امر به معروف و نهی از منکر؛ اما مفهوم آیه ارتباط مسلمانان با یکدیگر و همکاری‌های اجتماعی در راستای جامعه‌سازی بر محور دین است. همه این روایات می‌تواند مصادیق اوامر سه‌گانه باشد. علامه طباطبائی معتقد است اطلاق اوامر سه‌گانه در آیه، علت تفاوت این روایات است؛ چراکه این اطلاق شامل همه این مصادیق می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ ش، ۱۳۳/۴). آیت الله جوادی نیز معتقد است همه این روایات از باب تطبیق و بیان مصداق است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش، ۷۸۶/۱۶).

مفهوم عام آیه، ایجاد رابطه با آحاد و افراد جامعه دینی در همه شئون است و اطلاق اوامر سه‌گانه در آیه علت تفاوت این روایات است و همه این روایات از باب تطبیق و بیان مصداق است.

۳. جایگاه مرباطه در منظومه معارف اجتماعی اسلام

مرباطه به معنای ترابط فکری و عملی مؤمنان در سطوح گوناگون اجتماعی جایگاه ویژه‌ای در منظومه معارف اسلام دارد که در ادامه درصدد تبیین آن هستیم.

۱-۴. ماهیت اجتماعی انسان

به گواه تاریخ و آثار به جای مانده از نخستین انسان‌ها، انسان موجودی است که فطرتاً به صورت اجتماعی خلق شده و همواره در روی زمین از آغاز تاکنون به صورت اجتماعی زیسته (طباطبائی، ۱۳۹۰ ش، ۹۲/۴) و بر اجتماع و تعاون خلق شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ ش، ۱۱۱/۲). انسان برای رفع نیازهای خویش ناچار است در جامعه با هم‌نوع خود زندگی کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ۲۵)؛ بنابراین به جهت بهره‌گیری از دیگران و به استخدام درآوردن آنان به زندگی اجتماعی روی آورده است (جوادی

آملی، ۱۳۸۹ش، ۴۲)؛ در نتیجه انسان مدنی بالطبع است و طبیعت استخدام‌گرا وی را به سمت زندگی اجتماعی می‌کشانند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ۴۳). اولین نهاد اجتماعی شکل گرفته در جوامع انسانی نیز نهاد خانواده است که با ازدواج تحقق یافته و سایر نیازهای طبیعی انسان موجب می‌شود افراد دیگر را نیز برای رفع نیازهای خود به خدمت بگیرد و لازمه چنین امری بسط سلطه و تحمیل اراده شخص قوی‌تر بر ضعیف‌تر است. این روش به صورت مفهوم ریاست تجلی یافت و از نهادهای اجتماعی کوچک‌تر مثل خانواده و عشیره شروع شد تا نهادهای بزرگتری چون قبیله و امت که به صورت طبیعی کسی که قدرت، مال، شجاعت و فرزند بیشتری داشت رئیس می‌شد تا آنجا که هرکس دانایی بیشتری برای حکومت و سیاست داشت به ریاست رسید (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۹۳/۴).

در نتیجه انسان فطرتاً اجتماعی خلق شده و همواره در روی زمین از آغاز تاکنون به صورت اجتماعی زیسته است. اجتماعی بودن انسان برای رفع نیازهای یکدیگر است و طبیعت استخدام‌گرای انسان، او را به سمت زندگی اجتماعی کشانده است. اولین نهاد اجتماعی شکل گرفته در جوامع انسانی نهاد خانواده است که با افزایش نیازها نهادهای بزرگ‌تر نیز به مرور شکل گرفته تا به امروز که جوامع شکل پیچیده‌تر و گسترده‌تری به خود گرفته است.

۲-۴. تکامل بعد اجتماعی انسان و تلازم آن با دین

بعد اجتماعی روح انسان از ابتدا کامل نیست و همراه با تکامل مادی و معنوی انسان، بر محور رشد علم و اراده تکامل می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۹۲/۴). تجربه‌های پی در پی که در سایر انواع موجودات شده به طور قطع ثابت کرده که هر نوع از انواع موجودات در سیر تکاملی خود متوجه به سوی هدفی است که متناسب با خلقت وجود او است و نظام خلقت او را به سوی آن هدف سوق می‌دهد، انسان هم یک نوع از انواع موجودات است و از این قانون کلی مستثنا نیست.

اسلام هدف نهایی نوع بشر و کمالی است که بشر با غریزه خود رو به سویش می‌رود، چه توجه به این سیر خود داشته باشد و یا نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۴/۱۳۲).
 سعادت حقیقی انسان تسلط بر کرسی جسم و جان و تسلط بر حیات اجتماعی خویش با حظی است که می‌تواند از سلوک خود در دنیا و آخرت بگیرد، این همان اسلام و دین توحید است (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۴/۱۳۱).

در نتیجه بعد اجتماعی روح انسان مانند سایر خصلت‌های روحی و ادراکی انسان دارای قابلیت رشد و تکامل است و هر نوع از انواع موجودات در سیر تکاملی خود متوجه به سوی هدفی است که متناسب با خلقت وجود او است و نظام خلقت او را به سوی آن هدف سوق می‌دهد. طلب سعادت حقیقی در فطرت نوع انسان به ودیعه سپرده شده و رسیدن به آن با تسلط بر حیات اجتماعی با تحقق اجتماعی دین حاصل می‌شود که یکی از بسترهای تحقق آن مرباطه در جامعه دینی است.

۳-۴. ماهیت اجتماعی دین اسلام

دین اسلام توجه خاصی به مسائل اجتماعی دارد و تنها دینی است که بنیانش بر اجتماع بنا شده علی‌رغم گستره دامنه اعمال انسان به اجناس، انواع و اصناف غیرقابل شمارش، دین اسلام همه احکام خود را به طور شگفت‌آوری بر آن اعمال، بسط و گسترش داده و همه این احکام را در قالب‌های اجتماعی ریخته است و روح اجتماع را به نهایت درجه امکان در کالبد احکامش دمیده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۴/۹۴).

شدت اهتمام اسلام به امور اجتماعی نظیرش در هیچ یک از ادیان و سنن ملت‌های متمدن نیست؛ اسلام مهم‌ترین احکام و شرایع خود از قبیل حج، جهاد، نماز، انفاق و تقوای دینی را بر اساس اجتماع قرار داده است؛ علاوه بر اینکه قوای حکومت اسلامی را حافظ و مراقب تمامی شعائر دینی و حدود آن کرده، فریضه دعوت

به خیر و امر به معروف و نهی از تمامی منکرات را بر عموم واجب نموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۹۷/۴).

اسلام در برخی موارد به صورت مستقیم و در برخی موارد به صورت غیر مستقیم حکمی اجتماعی تشریع کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۱۲۷/۴). با نگاه به تعالیم و دستورهای آسمانی اسلام می‌توان ابعاد اجتماعی آن را با سه منظر کلی بررسی کرد:

۱. بخشی از احکام و تعالیم اسلام به گونه‌ای است که اجرا و اقامه آنها بدون شکل‌گیری جامعه و حضور مردم در عرصه اجتماعی، مقدور و میسر نیست؛ نظیر جهاد، حج، نماز جمعه، ادای امانت، امر به معروف و نهی از منکر و...

۲. در برخی تعالیم اسلام به اجتماع تصریح نشده است؛ لکن شارع نامستقیم حضور مردم را لازم شمرده است؛ مانند نماز جماعت، رسیدگی به مشکلات دیگران، عیادت بیماران، برآوردن حاجات مسلمانان، پرهیز از تعاون بر اثم و عدوان، تعاون بر قسط و عدل، تشییع جنازه، دادن قرض‌الحسنه به یکدیگر و...

۳. دستورها و تعالیم کلی اسلام یعنی خطوط کلی اسلام و مهم‌ترین بخش دین که اجتماعی است. اجتماعی بودن خطوط اصلی و کلی دین بدین معناست که بر مبنای فطرت انسانی، اساس اسلام، اجتماعی است؛ یعنی در جامعه اجرا شدنی است. گذشته از اینکه بخش عظیمی از اصول و کلیات دین، اجتماعی است، جنبه‌های عبادی و اخلاقی آن نیز در این راستا تشریع شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ۲۱۵). در نتیجه ماهیت اسلام دینی اجتماعی است و اسلام تنها دینی است که بنیانش بر اجتماع بنا شده است و علی‌رغم گستره دامنه اعمال انسان به انواع غیر قابل شمارش، دین اسلام همه احکام خود را بر همه آنها گسترش داده و همه این احکام را در قالب‌های اجتماعی ریخته است و روح اجتماع را به نهایت درجه امکان در کالبد احکامش دمیده است. در برخی موارد به صورت مستقیم حکمی اجتماعی تشریع شده و در برخی موارد به صورت غیر مستقیم، قوانین اجتماعی اسلام از بروز

اختلاف‌های شدید که مایه تباهی ویرانی جامعه است، جلوگیری می‌کند و تحقق کامل آن با پیاده‌سازی مرباطه در جامعه اسلامی تأمین‌کننده سعادت جامعه است. مرباطه در جامعه دینی برای تحقق تسلط انسان بر حیات اجتماعی خود در راستای عینیت بخشی به دین و نیل به سعادت است.

۴-۴. نقش و اثر مرباطه در منظومه معارف اجتماعی اسلام

تکافل، تقوا، عدالت، تعاون، وقف، انفال، حجر و تفلیس، قضاء، خمس و زکات، تواصی، اخوت، مواسات، ایثار، نصرت و یاری، ولایت، حج، حدود و تعزیرات الهی، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و... از جمله مرباطه در معارف و احکام اجتماعی اسلام هستند. تجلی فرمان مرباطه در پرتو همکاری و هم‌افزایی اجتماعی مؤمنان است. معارف و احکام اجتماعی اسلام مجموعه‌ای منسجم از حلقات یک سیستم اجتماعی، اقتصادی و سیاسی برای تحقق عینی یک جامعه دینی بر محور احکام معارف اسلامی‌اند. جایگاه مرباطه در این منظومه، یعنی در سلسله مراتبی که بین این عناوین وجود دارد به منزله نخ تسبیح وحدت‌بخش و عینیت‌بخش به همه آنان است و به واسطه مرباطه یعنی ارتباطات منسجم اجتماعی میان مردم با مردم و حاکمیت با مردم و مردم با حاکمیت است که چنانچه به درستی تحقق یابد و هم‌افزایی اجتماعی مطلوب شکل بگیرد، مجموعه معارف اجتماعی اسلام در قالب یک نظام اجتماعی قابل تحقق خواهد بود. این هم‌افزایی و ارتباطات گسترده مؤمنان با هم و این ارتباط فکری و عملی حول محور قرآن، پیامبر و ولی جامعه، در قالب‌ها و ساختارهای منظم اجتماعی تأثیر شگفتی در بقاء، تحکیم و استمرار کل منظومه احکام اجتماعی اسلام دارد و موجب هم‌افزایی قوا و کارکرد کل جامعه و تسلط معنوی بر حیات اجتماعی با تحقق اجتماعی دین شده و زمینه برای گذر از نظام اجتماعی اسلام به تمدن اسلامی مهیا می‌شود.

۴. نقش رابطه در جامعه‌سازی دینی

جامعه‌سازی دینی به تعبیر علامه طباطبایی هدف فرمان رابطه در قرآن است و این فرمان با همکاری‌ها و هم‌افزایی‌های اجتماعی تحقق و عینیت پیدا می‌کند. در ادامه به بررسی نقش رابطه در جامعه‌سازی دینی پرداخته خواهد شد.

۱-۵. رابطه، هم‌افزایی قوای جمعی مؤمنان در ساخت جامعه دینی

آیه شریفه ۲۰۰ آل عمران دستوری برای جامعه‌سازی بر محور معارف دینی و مبتنی بر هم‌افزایی و ارتباطات اجتماعی در جمیع شئون دینی است که غایت اوامر مطرح‌شده در آیه شریفه رساندن جامعه به فلاح و سعادت دنیوی و اخروی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ش، ۹۱/۴).

علامه معتقد است مسلمانان در عصر حاضر اجتماع فکری و تفکر اجتماعی و آزادی عقیده را از دست داده‌اند و سیره کلیسا بر آنان حاکم گشته و به دنبالش دل‌هایشان از هم جدا گردیده، ضعف و سستی عارضشان شده و مذاهب مختلف و مسلک‌ها گوناگون شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ش، ۱۳۱/۴)؛ در حالی که از منظر قرآن کریم آحاد جامعه دینی باید از منظر فکری ترابط داشته باشند و افکار خود را به هم پیوند داده و محکم کنند و در تعلیم و تعلم به هم درآمیزند تا از خطر هر حادثه فکری و هر شبهه‌ای که از ناحیه دشمن القا می‌شود در امان باشند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ش، ۱۳۰/۴).

۲-۵. مرباطه امری منحصر به مؤمنان

امر به مرباطه امری منحصر به مؤمنان است، مرباطه سازنده اجتماع دینی وظیفه مؤمنان در برقراری ارتباط فکری و عملی حول محور دین با اتصال همه قوا به هم و هم‌افزایی اجتماعی برای تحقق اهداف دین است.

دو امر (صابروا و رابطوا) مستقیم متوجه مؤمنان است؛ به این معنا که صبرهایتان را با هم تبادل کنید؛ نه اینکه هر یک به تنهایی صبر کنید (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۷۴/۱۶)؛ زیرا صبر هر انسانی محدود است؛ بعضی زود می‌رنجند و خسته می‌شوند. اگر مصابره جایگزین صبر فردی شود و مرباطه جای حراست و نگهداری انفرادی از مرزهای دینی را بگیرد، نقص ناشی از رنجش و خستگی بعضی با توانمندی و پایداری افراد دیگر ترمیم خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۷۵/۱۶).

علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی مرباطه را امری در درون جامعه دینی تعریف و مرباطه را سازنده اجتماع دینی و خطاب به مؤمنان دانسته‌اند. این امر، وظیفه مؤمنان را در برقراری ارتباط فکری و عملی حول محور قرآن، پیامبر و ولی جامعه با اتصال همه قوا به هم و هم‌افزایی اجتماعی برای تحقق اهداف دین روشن می‌کند.

۳-۵. امر به مرباطه امری مولوی

دستور به مرباطه در آیه شریفه نیز دستوری مولوی است نه ارشادی. امر مولوی به امری گفته می‌شود که به انگیزه بعث و برانگیختن مکلف به انجام مأموریه در خارج صادر می‌شود؛ به بیان دیگر، امر مولوی عبارت است از طلب حقیقی چیزی از مکلف، به منظور رسیدن به مصلحت موجود در آن، به گونه‌ای که به امتثال آن پاداش و به مخالفت آن، کیفر داده می‌شود (مظفر، ۱۴۱۵ق، ۲۷۲/۱).

از آنجا که خدای متعال در این آیه شریفه خطابش متوجه مؤمنان است و چنانچه بیان شد از منظر علامه طباطبایی آیه شریفه مؤمنان را مکلف به جامعه‌سازی با

ارتباطات گسترده بر محور قرآن می‌کند و از طرفی صبر، مصابره و رابطه را مقید به تقوا و حفظ قصد قربت می‌کند -چنانچه آیت الله جوادی اینگونه تبیین فرمودند- لذا اوامر چهارگانه مولویت داشته و انجام آن واجب و ترک آن بر مؤمنان حرام است. اصل در اوامر، مولویت است و خطاب در این آیه شریفه نیز متوجه مؤمنان است؛ در نتیجه مؤمنان را مکلف به جامعه‌سازی با ارتباطات گسترده بر محور قرآن می‌کند؛ همچنین صبر، مصابره و رابطه را مقید به تقوا و حفظ قصد قربت که نشانه مولوی بودن حکم است و تکلیفی اجتماعی برای مؤمنان جهت نیل به فلاح در حیات اجتماعی ایجاد کرده است.

بر این اساس نقش رابطه در جامعه دینی اتصال و ارتباط فکری و عملی مؤمنان در همه شئون بر محور دین است که این هم‌افزایی اجتماعی موجب تکامل جامعه و رفع نقایص فردی خواهد شد.

۵. نقش رابطه در تحقق سعادت دنیوی و اخروی جامعه دینی

چنانچه رابطه در پرتو همکاری‌های اجتماعی تجلی یابد و قرین با مصابره و تقوای جمعی گردد این همکاری‌ها و هم‌افزایی‌های اجتماعی با محوریت حاکم دینی و در راستای معارف دینی به سعادت دنیوی و اخروی جامعه منجر خواهد شد. در ادامه به بررسی نقش رابطه در تحقق سعادت دنیوی اخروی جامعه دینی پرداخته خواهد شد.

۱-۶. تجلی فرمان رابطه در پرتو همکاری و هم‌افزایی‌های

اجتماعی مؤمنان

عنیت یافتن جامعه دینی و بسط اجتماعی اسلام بر پایه خواست و مشارکت حداکثری جامعه در قالب ساختارهای نظام‌مند اجتماعی، ارتباطات، همکاری‌ها و

هم‌افزایی‌های گسترده اجتماعی است. آیت الله جوادی معتقد است بار معنوی فرمان مرباطه در پرتو همکاری اجتماعی متجلی است و سعادت و رستگاری بدون روح تعاون و پیوند اجتماعی کامل نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ۲۱۳).

مرباطه چون شامل همه همکاری‌های اجتماعی از جمله همکاری در زمینه صبر است اعم از صبر اجتماعی (صابروا) و صبر فردی (اصبرو) است؛ و میان این سه ارزش ارتباطی تشکیکی در قوت و ضعف است؛ یعنی صبر فردی مرحله‌ای پایین‌تر است و صبر جمعی قوت بیشتری داشته و مرباطه کمال آن است. از منظر علامه طباطبائی صبر امری فردی و مصابره صبر به صورت دسته‌جمعی است؛ اما مرباطه اعم از مصابره است؛ یعنی هم شامل صبر دسته‌جمعی است و هم شامل سایر همکاری‌ها و هم‌افزایی‌های اجتماعی در حوزه دین در همه شئون زندگی (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ۹۲/۴). «مصابره» در برابر دشمن (مصابره خارجی) به معنای استقامت در قبال پایداری طرف مقابل است و در کار خیر جمعی (مصابره داخلی) به معنای روی هم قرار دادن صبرها و با هم صبر کردن و کمک کردن به صبر دیگران و ترمیم ضعف‌های فردی با توان جمعی و ترمیم ناشکیبایی یکدیگر به حلم و بردباری خود است. صبر گروهی مرحله برتر صبر است که اگر تحقق یابد سبب استواری و قوت نظام اجتماعی می‌گردد. «مرباطه» نیز معنایی مشابه همین معنا دارد و طبق این معنا اگر مصابره جایگزین صبر فردی شود و مرباطه جای حراست و نگهبانی انفرادی را بگیرد، نقص ناشی از رنجش و خستگی بعضی با توانمندی و پایداری افراد دیگر ترمیم خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۷۰/۱۶).

در نتیجه مرباطه شامل همه همکاری‌های اجتماعی از جمله همکاری در زمینه صبر است اعم از صبر اجتماعی (صابروا) و صبر فردی (اصبرو). میان سه ارزش صبر، مصابره و مرباطه ارتباطی تشکیکی در قوت و ضعف است، یعنی صبر فردی مرحله‌ای پایین‌تر است و صبر جمعی قوت بیشتری داشته و مرباطه کمال آن است. طبق فرمان (اصبرو و صابروا) انسان موظف است در کارهای فردی صبر انفرادی پیشه

کند و در کارهای اجتماعی نیز با سایر هم‌نوعان خویش صبر کرده و ضعف دیگران را با صبر خود جبران کند. صبر گروهی مرحله برتر صبر است که اگر تحقق یابد سبب استواری و قوت نظام اجتماعی می‌گردد و رابطه سبب اتصال همه قوای جامعه و پایداری جامعه در راستای نیل به فلاح اجتماعی خواهد شد.

۲-۶. نقش تقوا در کنار مصابره و رابطه برای نیل به سعادت اجتماعی

تقوا تکمیل‌کننده صبر، مصابره و رابطه است و پیاده‌سازی این سه در جامعه، زیر سایه تقوا جامعه را به فلاح تام می‌رساند.

در نگاه علامه طباطبایی با توجه به اینکه مراد از امر به صبر، مصابره و رابطه رسیدن به حقیقت سعادت و رستگاری در دنیا و آخرت است و با این امور انسان به بخشی از سعادت دنیوی و اخروی می‌رسد نه تمام آن، برای اكمال سعادت در ادامه دستور به تقوا داده می‌شود که رستگاری تام حقیقی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۹۲/۴).

از منظر آیت الله جوادی علت ذکر تقوا آن است که روشن شود اطاعت از اوامر سه‌گانه فقط اختصاص به فلاح در دنیا ندارد و شامل آخرت نیز می‌شود؛ چراکه آیه با خطاب به مؤمنان راجع به صبر، مصابره و رابطه آغاز می‌شود و با فرمان به تقوا پایان می‌پذیرد و ثمره آن که فلاح است بازگو می‌شود تا کسی نپندارد فرمان (اصبروا)، (صابروا) و (رابطوا) تنها برای بهره دنیوی است؛ بلکه صبر، مصابره و رابطه همراه تقوا، خیر دنیا و سعادت اخروی را به ارمغان می‌آورد و از مجموع خیر و سعادت دنیایی و آخرتی به «فلاح» تعبیر می‌شود. فصل مقوم احکام مزبور (صبر، مصابره و رابطه) همان تقواست و پروای الهی در هر موردی حکمی خاص دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۷۷۸/۱۶).

در نتیجه تقوا تکمیل کننده صبر، مصابره و مرباطه است و پیاده‌سازی این سه در جامعه زیر سایه تقوا جامعه را به فلاح تام می‌رساند. رستگاری جامعه بدون روح تعاون و پیوند اجتماعی کامل نخواهد بود و علت ذکر تقوا آن است که روشن شود اطاعت از اوامر سه‌گانه فقط اختصاص به فلاح در دنیا ندارد و شامل آخرت نیز می‌شود.

۳-۶. تأثیر ارزش‌های چهارگانه در نیل جامعه به فلاح

تأثیر ارزش‌های چهارگانه فوق در اجتماعی بودن جمیع شئون دین اسلام و معارف اساسی اسلام تجلی می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ش ۱۲۷/۴). عمل به این ارزش‌ها و پیاده‌سازی آن در جامعه موجب حل اختلافات، تضادها و تعارضات اجتماعی منجر به فساد و انحلال جامعه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ش ۱۲۹/۴)؛ و جامعه‌ای را بر محور معارف حق ایجاد می‌کند که آحاد جامعه با یکدیگر ترابط فکری و عملی دارند و با هم‌افزایی اجتماعی و وحدت در سایه تقوای جمعی، فلاح دنیوی و اخروی را برای جامعه خود به ارمغان می‌آورند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ش ۱۳۰/۴).

لذا می‌توان گفت هر یک از این ارزش‌ها موجب تقویت و شکوفایی ارزش دیگر شده و دیگری را تکامل می‌بخشد. صبر فردی پشتوانه صبر جمعی و صبر جمعی تکامل یافته صبر فردی است که با مرباطه میان آحاد جامعه و امام جامعه بر محور تقوای الهی موجب تحقق و عینیت ارزش‌ها در جامعه می‌شود.

چنانچه اوامر سه‌گانه مطرح در آیه به همراه تقوای الهی در جامعه نهادینه سازی شود، نتیجه آن فلاح جامعه خواهد بود. صبر، مصابره و مرباطه همراه تقوا، خیر دنیا و سعادت اخروی را به ارمغان می‌آورد و از مجموع خیر و سعادت دنیایی و آخرتی به «فلاح» تعبیر می‌شود؛ اما هر کدام از آنها بدون یکدیگر و بدون تقوای الهی منجر به فلاح نخواهد شد؛ بر این اساس، هر که برای رسیدن به منافع دنیوی محض صبر کند، به امر (اصبروا) عمل نکرده است و به «فلاح» نخواهد رسید؛ زیرا خداوند به صبر در سایه تقوا فرمان داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ش ۷۷۸/۱۶).

مصابره با تقوا مستلزم آن است که انسان در مسائل اجتماعی نیز با صبر نظریه دیگران را بشنود و آن را تحمل کند؛ زیرا در امور اجتماعی اگر نظریه یک نفر با دیگران موافق نباشد، فرد باید برای طرح آرای دیگران آماده باشد و جلوگیری از نظریه‌پردازی یا ارائه نظر، با کیان مصابره هماهنگ نیست؛ وگرنه توافق آرای همگان ممکن نیست و با رأی اقلیت نیز نمی‌توان هیچ نهاد یا ارگان یا کشوری را اداره کرد و کارهای جمعی را به فرجام رسانید (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۱۶/۷۷۹)؛ همچنین بار معنوی فرمان رابطه در پرتو همکاری اجتماعی متجلی است و سعادت و رستگاری جامعه بدون روح تعاون و پیوند اجتماعی کامل نخواهد بود؛ از همین رو بعد از فرمان رابطه می‌فرماید: «وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ۲۱۳).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش که به بررسی رابطه در جامعه دینی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی با تأکید بر آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا» (آل عمران، ۲۰۰) پرداخته شده است، نتایج زیر به دست آمده است:

۱. رابطه ایجاد پیوندهای اجتماعی در راستای جامعه‌سازی و برقرار کردن ارتباط و اتصال میان قوا، نیروها و افعال و کارهای آحاد جامعه در همه شئون زندگی است تا با برقراری این روابط همه‌جانبه، جامعه‌ای منسجم زیر لوای اولیای دین بر محور قرآن و معارف دینی شکل بگیرد.

۲. مصادیق و شأن نزول‌های گوناگونی برای آیه شریفه از جمله انتظار برای نماز، رابطه با ائمه، جهاد و مرزبانی و امر به معروف و نهی از منکر نقل شده است؛ اما مفهوم عام آیه، ایجاد رابطه با آحاد و افراد جامعه دینی در همه شئون است و این روایات از باب تطبیق و بیان مصداق است.

۳. انسان فطرتاً اجتماعی خلق شده و اجتماعی بودن انسان ریشه در قاعده استخدام و برای رفع نیازهای یکدیگر است؛ ماهیت اسلام اجتماعی است و علی رغم گستره دامنه اعمال انسان، همه احکام خود را بر همه رفتارهای بشر گسترش داده، احکام را در قالب‌های اجتماعی ریخته و روح اجتماع را به نهایت درجه امکان در کالبد احکامش دمیده است. تحقق کامل اسلام اجتماعی با پیاده‌سازی مرباطه در جامعه اسلامی به وقوع می‌پیوندد.

۴. نقش مرباطه در جامعه دینی اتصال و ارتباط فکری و عملی مؤمنان در همه شئون بر محور دین است که این هم‌افزایی اجتماعی موجب تکامل جامعه و رفع نقایص فردی خواهد شد. میان سه ارزش صبر، مصابره و مرباطه ارتباطی تشکیکی در قوت و ضعف است و مرباطه کمال آن است. مرباطه سبب اتصال همه قوای جامعه و پایداری جامعه در راستای نیل به فلاح اجتماعی خواهد شد. تأثیر ارزش‌های چهارگانه فوق در اجتماعی بودن جمیع شئون دین اسلام و معارف اساسی اسلام تجلی می‌یابد که عمل به آن و پیاده‌سازی آن در جامعه موجب حل اختلافات و تضادها و تعارضات اجتماعی منجر به فساد و انحلال جامعه می‌شود و جامعه‌ای بر محور معارف حق ایجاد می‌شود. چنانچه اوامر سه‌گانه مطرح در آیه به همراه تقوای الهی در جامعه نهادینه سازی شود، نتیجه آن فلاح جامعه خواهد بود. هر کدام از آنها بدون یکدیگر و بدون تقوای الهی منجر به فلاح نخواهد شد.

۵. علامه طباطبایی مرباطه را جامعه‌سازی بر محور معارف دینی و برقرار کردن ارتباط و اتصال میان قوا، نیروها و افعال و کارهای آحاد جامعه در همه شئون زندگی دانسته است و آیت الله جوادی، مرباطه را ایجاد رابطه با آحاد و افراد جامعه دینی تعریف کرده است؛ اما هر دو مفسر بر این نکته اتفاق نظر داشتند که معانی متعددی که در روایات برای مرباطه ذکر شده از باب مصداق و جری و تطبیق است.

علامه بر نکته جامعه‌ساز بودن فرمان مرباطه تأکید بیشتری داشته و آیت الله جوادی بر هم‌افزایی نیروها با فرمان مرباطه تأکید نمودند؛ همچنین در تبیین رابطه میان

ارزش‌های چهارگانه در رساندن جامعه به فلاح دنیوی و اخروی مطالب آیت الله جوادی بسط بیشتری داشت.

۶. معارف و احکام اجتماعی اسلام، مجموعه‌ای منسجم از حلقات یک سیستم اجتماعی، اقتصادی و سیاسی برای تحقق عینی یک جامعه دینی بر محور احکام و معارف اسلامی‌اند. جایگاه رابطه در این منظومه یا به عبارتی در سلسله مراتبی که بین این عناوین وجود دارد، به منزله نخ تسبیح وحدت‌بخش و عینیت‌بخش به همه آنان است. به واسطه رابطه یعنی ارتباطات منسجم اجتماعی میان مردم با مردم و حاکمیت با مردم و مردم با حاکمیت است که چنانچه به درستی تحقق یابد و هم‌افزایی اجتماعی مطلوب شکل بگیرد، مجموعه معارف اجتماعی اسلام در قالب یک نظام اجتماعی قابل تحقق خواهد بود. این هم‌افزایی و ارتباطات گسترده مؤمنان با هم و این ارتباط فکری و عملی حول محور قرآن، پیامبر و ولی جامعه در قالب‌ها و ساختارهای منظم اجتماعی تأثیر شگفتی در بقاء، تحکیم و استمرار کل منظومه احکام اجتماعی اسلام دارد؛ همچنین موجب هم‌افزایی قوا و کارکرد کل جامعه و تسلط معنوی بر حیات اجتماعی دین شده و زمینه را برای گذر از نظام اجتماعی اسلام به تمدن اسلامی مهیا می‌سازد.

منابع

• قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۳۹۹ق، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، بیروت: دارالفکر.

۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۳. ازهری، محمد بن احمد، بی تا، **تهذیب اللغة**، نسخه غیر مصححه، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴. بهجت پور، عبدالکریم، ۱۳۹۴ش، **شناخت نامه تنزیلی سوره های قرآن کریم**، قم: موسسه تمهید.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۵ق، **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسه البعثه، مرکز الطباعة و النشر.
۶. باتومور، تی. بی، ۱۳۷۰ش، **جامعه شناسی**، ترجمه: حسن منصور، حسن حسینی کلجاهی، تهران: امیرکبیر.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸ش، **تسنیم**، تحقیق: عبدالکریم عابدینی، قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ش، **جامعه در قرآن**، تحقیق: مصطفی خلیلی، قم: اسراء.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان الداودی، دمشق بیروت: دار القلم، الدار الشامیة.
۱۰. زرکشی، محمد بن عبدالله، ۱۴۱۰ق، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
۱۱. ساموئل، کینگ، ۱۳۴۹ش، **جامعه شناسی**، ترجمه: مشفق همدانی، تهران: امیرکبیر.
۱۲. طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۹۰ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۱۳. طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۰ش، **مکارم الأخلاق**، قم: الشریف الرضی، چاپ چهارم.
۱۴. طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۲ش، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تصحیح: یزدی طباطبائی، فضل الله رسولی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۵. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، **تفسیر العیاشی**، تحقیق / تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة، چاپ اول.
۱۶. فراهیدی، خلیل، ۱۴۰۹ق، **العین**، تحقیق: الدكتور مهدی المخزومی، الدكتور ابراهیم السامرئی، ایران: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.

۱۷. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، **تفسیر القمی**، تحقیق / تصحیح: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب، چاپ سوم.
۱۸. کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، **تفسیر فرات الکوفی**، تحقیق / تصحیح: محمد کاظم، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، چاپ اول.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، **بحار الانوار** (ط- بیروت)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۴ق، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تحقیق / تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۲۱. مطهری، مرتضی، بی تا، **جامعه و تاریخ**، تهران: صدرا.
۲۲. مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۵ق، **اصول الفقه**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

موضع قرآن کریم در مقابل فرهنگ جاهلیت

محمد فلاحی قمی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۵/۲۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۹/۱۷)

چکیده

از مهم‌ترین مباحث فرهنگی نقش قرآن کریم در تغییر فرهنگ جاهلی است. امت اسلامی با اسوه قرار دادن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باید در مقابل فرهنگ‌های جاهلیت مدرن بایستند و با آن مبارزه کنند. این مقاله با هدف بیان چگونگی مبارزه با فرهنگ‌های باطل تدوین شده است. برای این منظور با روش تحلیلی-توصیفی، آیات قرآن در این زمینه ذکر و تحلیل شده است. دستاوردهای پژوهش نشان می‌دهد با استفاده از رهنمودهای قرآن می‌توان فرهنگ باطلی را که در جامعه رسوخ کرده به کلی از بین برد و روشی صحیح را جای آن قرار داد؛ همان‌طور که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در موارد متعدد به این مهم دست یافت.

واژگان کلیدی: فرهنگ جاهلی، تغییر فرهنگ، فرهنگ اسلامی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله.

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه.

رایانامه: fallahi.ghomi@yahoo.com

مقدمه

عرصه زندگی عرب پیش از بعثت پیامبر اسلام تحت تأثیر چهل مرکب، اموری خیالی، ظن و گمان و مسائلی ناشی از سبک مغزی بود. خداوند به این اوضاع شیطانی، به حاکمیت چهل و سبک مغزی، پیروی از ظن و گمان و غوطه‌ور بودن عرب در خیالات و اوهام در آیات ۱۵۴ آل عمران، ۵۰ مائده، ۲۶ فتح و ۳۳ احزاب اشاره دارد. اغلب اعراب جاهلی به صورت قبیله و عشیره زندگی می‌کردند و بخشی هم صحرانشین و بیابان‌گرد بودند (انصاریان، بی‌تا، ۱۵/۸).

مایه درآمد مالی آنان از جنگ، قتل، خون‌ریزی، کشتن مردان قبیله دیگر، به اسارت گرفتن زنان و تجاوز به حقوق مالی آنان تأمین می‌شد. آنان این جنایت‌ها را بر خود حلال دانسته و دچار عذاب وجدان و پشیمانی نمی‌شدند؛ بلکه همه این امور را برای خود ارزش و عامل برتری و غرور می‌دانستند و از هیچ گناهی و خوردن حرامی و پایمال نمودن حقی امتناع نداشتند. قرآن کریم روزگار «عرب قبل از اسلام و متصل به ظهور اسلام» را روزگار «جاهلیت» نامیده چنان که می‌فرماید: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ» (مائده، ۵۰)؛ زیرا حاکم در زندگی عرب آن روز، تنها و تنها چهل بوده، نه علم؛ و در تمامی امورشان باطل و سفاهت بر آنان مسلط بوده است؛ نه حق و استدلال (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ۲۴۰/۴).

عرب آن ایام از جنوب، مجاور با حبشه و از مغرب، با امپراتوری روم مجاور بود که نصرانی بودند و از شمال با امپراتوری فارس مجاور بود که مذهب مجوس داشتند. هند و مصر آن زمان دارای کیش وثنیت بودند و در داخل سرزمین عرب‌ها طوایفی از یهود بودند و خود عرب دارای کیش وثنیت بود و بیشترشان زندگی قبیله‌ای داشتند و همه این‌ها که گفته شد، یک اجتماع صحرایی و تأثیرپذیر برایشان پدید آورده بود، اجتماعی که هم از رسوم یهودیت در آن دیده می‌شد و هم از رسوم نصرانیت و مجوسیت و در عین حال مردمی سرمست از جهالت خود بودند (همان، ۲۴۱/۴).

از این جهت که بگذریم عشایر عرب که مردمی صحرانشین بودند علاوه بر زندگی پستی که داشتند، اساس زندگی اقتصادی‌شان را جنگ و غارت تشکیل می‌داد؛ ناگهان این قبیله بر سر آن قبیله می‌تاخت و دار و ندار او را می‌ربود و به مال و عرض او تجاوز می‌کرد؛ در نتیجه امنیت و امانتی و سلم و سلامتی در بین آنان وجود نداشت؛ منافع از آن کسی بود که زورش بیشتر بود و قدرت و سلطنت هم از آن کسی که آن را به دست می‌آورد (همان).

بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ظهور دین اسلام باعث تحولی عظیم در زندگی بشر شد. مناطق متمدن و غیر متمدن تحت تأثیر آن قرار گرفتند و معارف والای آن سبب شد که در هر جغرافیا که طلوع کرد، زمینه ترویجش فراهم شود. فطرت‌های پاک بشری بدون هیچ معطلی آن را می‌پذیرفتند و کسانی که منافع زودگذر و مادی خود را در معرض خطر می‌دیدند با سرسختی تمام در برابرش مقاومت می‌کردند؛ اما دیری نپایید که این مقاومت‌های سطحی و سفیهانه در هم کوبیده شد و آب زلال معرفت احکام الهی تمام انسان‌های جهان را سیراب نمود.

کردار و رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر تمام افرادی که با آن حضرت مواجه می‌شدند تأثیرگذار بود و این مهم از کسی پوشیده نماند و باعث تغییر در فرهنگ آنان شد؛ و تحولی شگرف در افراد جاهلی ایجاد کرد و سپس منشأ تحول در سایر ملل شد. نمونه‌هایی از آداب و رسوم یا فرهنگ جاهلیت را که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مقابله کردند ذکر می‌کنیم.

۱. تقلید کورکورانه

قرآن به علم و یادگیری تأکید فراوان دارد و پیروان خود را در این مسیر بسیار تشویق می‌کند و از پیروی کور نسبت به گذشتگان بر حذر می‌دارد: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ» (حج، ۸) «علم» و «هدی»

و «کتاب» سه طریق از طرق علم است که چهارمی برایش نیست؛ بنابراین، آیه چنین معنا می‌شود: بعضی از مردم بدون هیچ یک از این سه علم در وحدانیت خدا از حیث ربوبیت و الوهیت مجادله می‌کنند و هیچ حجت قابل اعتمادی ندارند، تنها و تنها مدرکشان تقلید است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۴۳/۱۶)؛ چنانکه در موارد متعدد خداوند از قول مشرکان نقل می‌کند؛ مثل: «قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ» (انبیاء، ۵۳).

اگر نیاکان آنان دانشمندان صاحب‌نظر و افراد هدایت یافته‌ای بودند، جای این بود که از آنها تبعیت شود؛ اما با اینکه می‌دانند آنها مردمی نادان و بی‌سواد و موهوم‌پرست بودند پیروی آنها چه معنا دارد؟ آیا مصداق تقلید جاهل از جاهل نیست؟! «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره، ۱۷۰) مسئله قومیت و تعصب‌های قومی مخصوصاً آنجا که به نیاکان مربوط می‌شود از روز نخست در میان مشرکان عموماً و در میان غیر آنان غالباً وجود داشته است و تا امروز همچنان ادامه دارد. متأسفانه این طرز فکر جاهلی هنوز در میان بسیاری از افراد و ملت‌ها حکومت می‌کند که نیاکان خود را همچون «بت» می‌پرستند. یک مشت آداب و سنن خرافی را به عنوان اینکه آثار پیشینیان است بدون چون و چرا می‌پذیرند و لفافه‌های فریبنده‌ای همچون حفظ ملیت و اسناد تاریخی یک ملت بر آن می‌پوشانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۷۷/۱). با نزول آیات فراوانی در این زمینه و نکوهش کسانی که چنین طریقی را طی می‌کردند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امت خود را از این روش منع فرمود.

۲. تعصب

یکی دیگر از اموری که در عرب جاهلی قبل از اسلام به صورت فرهنگ در آمده بود، تعصب است. تعصب حالتی است که بر اثر جهل و کوتاهی فکر و انحطاط فرهنگی مخصوصاً در میان «اقوام جاهلی» فراوان است و سرچشمه بسیاری از جنگ‌ها و خونریزی‌های می‌شود. خداوند می‌فرماید: «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (فتح، ۲۶). حمیت در اصل از ماده «حمی» (بر وزن حمد) به معنی حرارتی است که از آتش یا خورشید یا بدن انسان و مانند آن به وجود می‌آید (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۳/۳۱۲؛ جوهری، ۱۴۰۴، ۶/۲۳۲۰؛ ابن منظور، ۱۳۶۳، ۱۴/۲۰۱)؛ و به همین دلیل به حالت خشم و همچنین نخوت و «تعصب خشم‌آلود» نیز «حمیت» می‌گویند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۲/۳۳۸). تعصب و خشم جاهلی، حتی مانع از آن شد که هنگام تنظیم صلح‌نامه حدیبیه نام خدا را به صورت بسم الله الرحمن الرحيم بنویسند (نیشابوری، ۱۴۱۱/۲۷۹؛ یعقوبی، بی‌تا، ۲/۵۴)؛ با اینکه آداب و سنن آنان می‌گفت که زیارت خانه خدا برای همه مجاز و سرزمین مکه حرم امن است؛ حتی اگر کسی قاتل پدر خویش را در آن سرزمین یا در مراسم حج و عمره می‌دید مزاحم او نمی‌شد (ابوزهره، ۱۴۲۵، ۱/۴۸). آنان با این عمل هم احترام خانه خدا و حرم امن او را شکستند و هم سنت‌های خود را زیر پا گذاشتند و هم پرده ضخیمی میان خود و حقیقت کشیدند و چنین است اثرات مرگبار «حمیت‌های جاهلیت»! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۲/۹۷). آنان با تعلیم‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از ابتلا به این سنت غلط نجات یافتند.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل‌بیت مکرمشان چنان با این حالت مبارزه کردند که در برخی سخنان خویش فرمودند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ

آلِه مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ حَبَّةٌ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ عَصِيَّةٍ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَعرَابِ الْجَاهِلِيَّةِ؛ امام صادق علیه السلام از نبی اسلام صلی الله علیه و آله نقل می‌کند، هرکس به اندازه دانه‌ای از خردل تعصب داشته باشد، در قیامت با اعراب جاهلی محشور می‌شود» (الکلبینی، ۱۴۰۷، ۳۰۸/۲).

۳. ظلم به یتیم

فرزندان عرب جاهلی فقط ملحق به پدران بودند و اگر در خردسالی پدر را از دست می‌دادند و یتیم می‌شدند، ارث نمی‌بردند. در صورت مردن پدر خویشاوندان قدرتمند سرپرست یتیم می‌شدند و همه اموال او را ظالمانه می‌خوردند و او را محروم از هر حقی می‌کردند. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (نساء، ۱۰) و با لحنی تند مردم را از تصرف در اموال یتیم باز می‌دارد.

یتیم اگر دختر بود با او ازدواج می‌کردند و این ازدواج فقط به خاطر این بود که اموالش را غارت کنند و به ثروت خود بیفزایند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۲/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۵۹/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۴۲۰/۱) و بیشتر شکم‌چرانی نمایند، پس از به‌دست‌آوردن اموال یتیم، او را طلاق می‌دادند؛ در حالی که در چنان وضعی نه مالی داشت تا زندگی خود را حتی در اوج قناعت اداره کند و نه کسی رغبت می‌کرد با او ازدواج کند؛ زیرا یتیم تهی‌دست بود و سودی مادی در ازدواج با او وجود نداشت. از طرفی جنگ‌ها و غارت‌گری‌ها که در اعراب جاهلی به طور پیوسته صورت می‌گرفت، یتیمان زیادی را بر جای می‌گذاشت و آنان را دچار وضع بسیار ناسامانی می‌نمود (انصاریان، بی‌تا، «الف»: ۱۶/۸).

قرآن مجید با کوبنده‌ترین صورت از غارت اموال یتیمان و خوردن آن نهی نموده است: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا؛ یقیناً آنان که ظالمانه اموال یتیمان را می‌خورند در حقیقت در شکم‌های خود آتش می‌خورند و مسلماً در آتش فروزان درآیند» (نساء، ۱۰). اکثر مفسران بر این هستند که آیه در شأن وصی ایتام نازل شده است؛ اما آیه تمام کسانی که مال یتیم را به ناحق بخورند شامل می‌شود (رازی، ۱۴۰۸ق، ۲۶۶/۵؛ ثعالبی، ۱۷۶/۲). از طرفی قرآن، امر به احسان به یتیم می‌کرد «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ» (بقره، ۸۳) که حسن تربیت و حفظ حقوقشان از نابودی (ر.ک: طیب، ۱۳۷۸، ۸۱/۲؛ حقی بروسوی، ۱۷۲/۱) و برخورد از روی رأفت و عاطفه (سبزواری نجفی، ۱۰۴/۱) است. پیروان رسول خدا صلی الله علیه و آله با نزول این آیات دست از رسم جاهلی خود برداشتند.

۴. زن در جاهلیت

قبل از اسلام زن موقعیت بسیار غیر انسانی داشت. کالایی بود که جزو دارایی پدر یا شوهر یا پسر به شمار می‌رفت و او را با اموال و ثروتی که باقی می‌ماند به ارث می‌بردند؛ از این رو ازدواج با زن پدر، منع قانونی نداشت. آیه نازل شد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ» (نساء، ۱۹). زن با سر و روی آرایش کرده در جامعه حاضر می‌شد «وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ» (احزاب، ۳۳) و فرزندان زنا را به همسران خود نسبت می‌داد «بِبَهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ» (ممتحنه، ۱۲). گاهی ازدواج با او به طمع ارث بردن بود: «...وَلَا

تَعْلُوهُنَّ لَتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ» (نساء، ۱۹) و گاهی مسخره می‌شد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ» (حجرات، ۱۱).

دختر دادن به افراد قبیله‌ای دیگر ممنوع بود؛ جز قریش که حق داشتند از سایر قبایل دختر بگیرند (انصاریان، بی‌تا، «ب»، ۲۱/۳). در دوران جاهلیت زن هیچ‌گونه ارزش و مقامی در جامعه عرب نداشت و به همین جهت برای جدایی از او یا تحت فشار قرار دادن زن، طرق زشتی وجود داشت که یکی از آنها ایلاء به معنی سوگند خوردن بر ترک عمل زناشویی بود (سیوطی، ۱۴۰۴، ۲۷۰/۱؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰، ۲۰۲/۱). به این ترتیب که هر زمان مردی از همسر خود متنفر می‌شد، سوگند یاد می‌کرد که با او همبستر نگردد و با این راه غیر انسانی همسر خود را در تنگنای شدیدی قرار می‌داد؛ نه او را رسماً طلاق می‌داد تا آزادانه شوهر انتخاب کند و نه بعد از این سوگند حاضر می‌شد آشتی کرده و با همسر خود زندگی مطلوبی داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۴۹/۲).

در جاهلیت و در اوایلی که قبائل عرب اسلام آوردند رسم چنین بود که وقتی شخصی دوستش می‌مرد و زنی از او می‌ماند، او جامه خود را بر سر آن زن می‌انداخت و همین باعث می‌شد ازدواج با آن زن را به ارث ببرد (قمی، ۱۳۶۳، ۱۳۴/۱). آیه «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ» (نساء، ۲۲) ناظر است به آنچه در بین عرب جاهلیت معمول بوده (طیب، ۱۳۷۸، ۴۴/۴؛ المراغی، ۱۳۶۵، ۲۱۸/۴)، هم زن پدر خود را بعد از پدر می‌گرفتند و هم بین دو خواهر جمع می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۶۰/۴). با بیان آیات الهی و برخورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این سنت غلط از میان عرب رخت بر بست و ریشه کن شد.

آیات قرآن می‌فرماید شما از یک زن و یک مرد آفریده شدید (حجرات، ۱۳) یا می‌فرماید: «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (زمر، ۶) و «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (اعراف، ۱۸۹) و هرکس با هر جنسیتی عمل خیر انجام دهد، پاداش کار خود را می‌یابد (نساء، ۱۲۴) و بهترین شما با تقواترین شما است (حجرات، ۱۳).

۵. قتل فرزند

یکی دیگر از اموری که برای عرب جاهلی به صورت فرهنگ در آمده بود قتل فرزند بود. خداوند در این زمینه در قرآن می‌فرماید: «وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ؟» و هنگامی که از فرزند نوزاد به قتل رسیده سؤال می‌شود که به کدامین گناه کشته شد؟» (تکویر، ۸-۹) فرزندکشی در جاهلیت در سه مقطع و برای سه جهت بود: یکی به نام «وئد البنات» که در خصوص دختران و بر اساس خیال خام جاهلی، ننگ دامادگیری یا بیم از اسارت احتمالی آنان در جنگ‌ها بود. دوم کشتن فرزندان، اعم از دختر و پسر، در سال قحطی و از بیم ناداری و تنگی معیشت. سوم فداسازی برای بت‌ها به عنوان قربانی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲۷۶/۸).

قرآن کریم هر سه قسم مذکور را بازگو کرده که برخی موارد آن به ترتیب یاد شده عبارت است از:

الف: بیم اسارت: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَّا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (نحل، ۵۸-۵۹)؛ زنده به گور کردن نوزادهای دختر از بدترین عادات عرب جاهلی بود و اولین گروهی که این بنیان شوم را پایه‌ریزی کرد بنی

تمیم بودند. زمانی که کسرای ایران آنان را تار و مار کرد و زنان و فرزندان‌شان را به اسارت گرفت (مدرسی، ۱۴۱۹، ۷۷/۶).

ب: ترس از قحطی: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا» (اسراء، ۳۱)؛ عرب جاهلی دختران خود را به خاطر ترس از تنگ‌دستی زنده به گور می‌کردند. رسول خدا با نازل شدن این آیه آنان را از این عمل نهی کرد (بغوی، ۱۴۲۰، ۱۳۱/۳؛ المظهری، ۱۴۱۲، ۴۳۶/۵) و فرمود خداوند روزی آنان و شما را ضامن است.

ج: قربانی کردن برای بت‌ها: «وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ» (انعام، ۱۳۷). همان‌طور که شیطان قسمت کردن مال را بین خدا و شریکان خدا برای آنان زینت داد، کشتن فرزندان را در برابر بت‌ها نیز زینت بخشید (طوسی، [بی‌تا]، ۲۸۷/۴؛ خفاجی، ۱۴۱۷، ۲۰۶/۴).

اقدام به قتل فرزندان نهایت جهل و گمراهی آنان بود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۵۸/۱۳). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قتل فرزند را حرام کرد. بزرگ باشد یا کوچک، دختر باشد یا پسر، ناقص الخلقه و عقب افتاده باشد یا تام الخلقه و کامل (حسینی تهرانی، ۱۶۰/۱) و فرمان به اجتناب از آن داد.

۶. آدم‌ربایی

قبایلی که در سرزمین حجاز زندگی می‌کردند در کمین قافله‌ها و دیگران می‌نشستند و اموال و افراد آنان را چپاول می‌کردند و گاهی خود مورد هجوم دیگران بودند: «وَقَالُوا إِن تَبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نَتَخَطَّفُ مِنْ أَرْضِنَا» (قصص، ۵۷) و «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَ يَتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ» (عنکبوت، ۶۷). یکی از فرهنگ‌های حاکم بر جزیره العرب آدم ربایی بود. قتاده نقل می‌کند: خوارترین مردم

همان گروهی بودند که قرآن بین آنان نازل شد. این‌ها بدبخت‌ترین افراد از نظر زندگی و گرسنه‌ترین افراد بودند. اگر کسی با آنان زندگی می‌کرد به زندگی شقاوت‌مندانه‌ای گرفتار می‌شد. در مناطق آنان چیزی نبود که کسی به آن حسادت بورزد. به خدا قسم ما قبیله‌ای در آن زمان پست‌تر از آنان سراغ نداریم. تا این که اسلام در میان آنان ظهور کرد و رزق و روزی آنان رونق یافت و بر مردم حاکم شدند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۳۵/۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ۲۹/۳؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ۳۴۵/۴). خداوند می‌فرماید: یاد کنید هنگامی که شما تعدادتان کم و در زمین مستضعف بودید و می‌ترسیدید که دیگران شما را برابند، خدا به شما پناه داد و با یاری کردنش شما را تأیید نمود (انفال، ۲۶). در آیه بعدی خطاب را با عنوان «یا ایها الذین آمنوا» آغاز می‌کند تا بفهماند آنچه سبب شد از آن گرفتاری‌ها نجات یابید، ایمان بود (ابن عاشور، بی‌تا، ۳/۹). عکرمه می‌گوید مراد این است که مسلمانان در صدر اسلام در مکه تعدادشان کم بود و کفار قریش فراوان بودند. وهب بن منبه می‌گوید مسلمانان در برابر فارس و روم، عددی نداشتند و مورد تعرض آنان قرار گرفته، ربوده می‌شدند. خداوند نعمت آرامش را یاد آور می‌شود. این فرهنگ غلط با رسالت حضرت رسول صلی الله علیه و آله از بین رفت و از ماه‌ها، چهار ماه (توبه، ۳۶) و از مناطق زمین، مسجدالحرام و اطرافش حرم به حساب آمد و احدی حق ندارد حتی دشمن خود را در محدوده داخل حرم دستگیر کند یا به هر نحوی متعرض او شود (بقره، ۱۹۱). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با بیان احکام الهی امنیت را در جامعه اسلامی حاکم کرد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با تبیین این آیات و تأییدات الهی با این دأب جاهلی به مبارزه برخاست و آنان را از این روش جاهلانه منع کرد.

۷. تغییر ماه‌های حرام

منظور از حرام نمودن چهار ماه [رجب، ذی‌قعدة، ذی‌حجه و محرم]، این است که مردم در این ماه‌ها از جنگیدن با یکدیگر دست بکشند (حقی بروسوی، ۱۱۱۷، ۴۲۶/۳) و امنیت عمومی همه‌جا حکم‌فرما شود تا به زندگی خود و فراهم آوردن

وسایل آسایش و سعادت خویش برسند و به عبادت و طاعات خود بپردازند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۴۳/۵؛ طوسی، بی‌تا، ۲۱۴/۵).

و این حرمت، از شرایعی است که ابراهیم علیه السلام تشریع کرده بود (الحویزی، ۱۴۱۵، ۱۸۷/۱؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷، ۴۴۸/۱) و عرب آن را حتی در دوران جاهلیت که از دین توحید بیرون بوده و بت می‌پرستیدند، محترم می‌داشتند؛ آنان قانونی داشتند به نام «نسیء» و آن این بود که هر وقت می‌خواستند این چهار ماه و یا یکی از آنها را با ماه دیگری معاوضه نموده مثلاً به جای محرم، صفر را حرام می‌کردند و در محرم که ماه حرام بود به جنگ و خونریزی می‌پرداختند (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ۳۵۹/۹). از آنجا که مردان کارزار و مخاصمه بودند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۷۲/۹؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱، ۴۷/۷)، صبر کردن سه ماه متوالی، ذوالقعدة، ذوالحجّة و محرم برای آنان سخت بود که به هیچ‌وجه به جنگ و غارت دست نزنند (طنطاوی، بی‌تا، ۲۸۱/۶؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۱۰/۸)؛ بر این اساس حرمت ماه محرم را به ماه صفر تأخیر می‌انداختند و به جای محرم ماه صفر را ماه حرام می‌شمردند و ماه محرم را حلال می‌کردند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶، ۱۴۸/۶).

خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلُوْنَهُ عَاماً وَيَحَرِّمُونَهُ عَاماً لِّيُطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحْلُوْا مَا حَرَّمَ اللَّهُ» (توبه، ۳۷). از ابن عباس نقل شده اول کسی که این سنت را برقرار ساخت «عمرو ابن لحي» بود و بعضی گفته‌اند «قلمس» مردی از بنی کنانه بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴۰۹/۷). با نزول این آیه و اعلام حرمت به تأخیر انداختن ماه‌های حرام، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با یکی دیگر از رسوم جاهلی مردم جزیره العرب به مخالفت برخاست و آنان را از این عمل زشت منصرف کرد.

۸. قمار

یکی دیگر از اموری که برای عرب جاهلی فرهنگ شده بود قمار است. در قرآن از قمار به میسر یاد شده است. قمار را از آن جهت میسر گویند که به وسیله آن مال دیگران آسان و بی زحمت به چنگ می آید (طریحی، ۱۳۷۵، ۵۲۰/۳؛ قرشی، ۱۳۷۱، ۲۶۳/۷). در روزگار جاهلیت شراب جزء آشامیدنی‌ها و قمار از منابع درآمد مردم بود (زحیلی، ۱۴۲۲، ۴۹۵/۱). ابن عباس نقل می‌کند که در جاهلیت با قمار، مال و همسر شخص به خطر می‌افتاد و بر سر آن قمار می‌شد (دیار بکری، بی‌تا، ۲۸/۲).

سابقه قمار را به قوم عاد می‌رسانند (ابن عاشور، بی‌تا، ۳۲۹/۲) خداوند بزرگ که هرگز زیان و خسارت بندگان را نمی‌خواهد، در پاسخ این که شراب و قمار در زندگی چه وضعی دارد، اعلام کرد: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره، ۲۱۹) در هر دو گناه بزرگ و منفعتی اندک برای مردم است و گناه هر دو از منافعتش سنگین‌تر است. در حدی که منفعت آن دو را با سنگینی گناه هر دو نمی‌توان به حساب آورد؛ زیرا منفعت آن دو دنیوی و عقاب آنها اخروی است (ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ۲۴۶/۱). اثم کبیر که به صورت نکره موصوفه آمده، ثبات و سنگینی گناه شراب و قمار و آثار زیانبار هر دو را در زندگی می‌رساند و منافع که به صورت جمع آمده و تعلق آن به الناس است بی‌ثباتی و پراکندگی منافع آنها را می‌نمایاند (انصاریان، بی‌تا، «الف»، ج ۱۷۱/۶).

گاهی شتری را تهیه و نحر کرده ۲۸ قسم می‌کردند (طوسی، بی‌تا، ۱۶/۴)؛ و ده چوبه تیر آماده نموده سه چوبه سهمی نداشت و مابقی از یک سهم تا هفت سهم بر آنها نوشته می‌شد (کاشانی، ۱۳۳۶، ۱۷۷/۳). ده نفر می‌آمدند و هر کدام یک چوبه را برمی‌داشت. آن سه چوبه تیر که سهمی نداشت به هرکسی می‌رسید باید مبلغ شتر را بپردازد و دیگران طبق سهمی که روی چوبه تیر نوشته شده بود گوشت شتر

می‌بردند بدون این که مبلغی بپردازند و این یک نوع قماری بود که رواج داشت (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ۶۰۲/۱ و سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ۴۱۹/۲).

روش تربیتی قرآن بسیار جالب است؛ چون در برخورد با دو پدیده زشت یعنی شراب‌خواری و قماربازی از همان ابتدا برخورد تند و سخت نمی‌کند؛ بلکه با انصاف می‌فرماید که: این‌ها منافعی [مادی، زودگذر و شخصی مثل حالت برد در قمار و یا حالت فراموشی غم‌های زندگی در مستی و مالیات شراب برای دولت‌ها] دارد؛ اما ضررهای [روحی و بهداشتی و اجتماعی] آن زیاده‌تر است (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۸/۳۳۲). با توجه به نزول آیه، علماء اتفاق نظر دارند بر این که قمار حرام است و روایات مستفیض یا متواتر نیز از حرمت آن حکایت دارد و بر باطل بودن این عمل دلالت دارد که اکل مال به سبب قمار، اکل به باطل (آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵، ۵۰۹/۱) و از عمل شیطان است (نجفی، بی‌تا، ۱۲۹/۲۲).

امام هشتم علی بن موسی الرضا علیه السلام در نامه‌ای به مأمون می‌نویسد: «... وَ الذُّنُوبُ الَّتِي تَهْتِكُ الْعِصَمَ شَرْبُ الْخَمْرِ وَاللَّعِبُ بِالْقِمَارِ؛ از جمله گناهان کبیره که عصمت‌ها را هتک می‌کند مصرف مشروبات الکلی و قمار بازی است» (ابن بابویه، ۱۴۰۳/۲۷۱). نزول آیات قرآن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را بر آن داشت که به تدریج با این معضل بزرگ که گریبان عموم مردم را گرفته بود مقابله نموده و آن را ریشه کن کند.

۹. فحشاء

فحشاء و فاحشه در قرآن به زنا و لواط و تزویج نامادری و هر کار بسیار زشت گفته شده است (قرشی، ۱۳۷۱، ۱۵۳/۵) در زمان جاهلیت و قبل از بعثت زن‌های زانیه بسیار بودند حتی بر بالای در منزل خود علم نصب می‌کردند و به آنها ذوات الاعلام می‌گفتند (طیب، ۱۳۷۸، ۴۸۹/۹؛ شبانی، ۱۴۱۳، ۲۸/۴). «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ

وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ يَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل، ۹۰) در این آیه خداوند امر به عدالت و احسان و نهی از فحشاء و منکر می‌کند.

در جای دیگر پیرامون این عمل شنیع خداوند می‌فرماید آنکه مرتکب شد باید مجازات شود و در اجرای مجازات نباید به آنان رأفتی شود (نور، ۲)؛ یعنی مانع اجرای حد الهی نشوید یا به شکلی نزنید که آهسته باشد و مجرم دردی احساس نکند (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۶۵/۱۲؛ مراغی، ۱۳۶۵، ۷۰/۱۸). با صدور و اجرای صحیح این حکم زمینه این عمل از بین می‌رود؛ زیرا طبق دستور قرآن باید در اجرای حکم تازیانه زدن عده‌ای از مؤمنان شاهد باشند (نور، ۲) تا با مشاهده این صحنه خانواده‌ها در آسایش و امنیت قرار گیرند (مدرسی، ۱۴۱۹، ۲۵۶/۸). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با اجرای این حکم الهی و ممانعت از ازدواج مؤمنان با زناکاران (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۹۸/۷؛ طوسی، بی‌تا، ۴۰۷/۷)، مگر کسانی که خود نیز آلوده به این عمل شنیع باشند، از ارتکاب این گناه جلوگیری نمود و جامعه اسلامی را از آن پاک کرد.

۱۰. قتل و غارت

در روزگار جاهلیت نه تنها اوس و خزرج دشمن هم بودند (ابن عاشور، بی‌تا، ۱۷۵/۳) و ۱۲۰ سال با هم می‌جنگیدند (مظهری، ۱۴۱۲، ۱۰۷/۲؛ حقی، ۱۱۱۷، ۷۲/۲)، به طوری که اسلحه را نه شب و نه روز زمین نمی‌گذاشتند حتی فرزندان‌شان با جنگ متولد می‌شدند (بحرانی، ۱۴۱۶، ۶۷۳/۱؛ القمی، ۱۳۶۳، ۱۰۸/۱)؛ بلکه خونریزی و دشمنی در همه قبایل عرب رواج داشت (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ۲۱۳/۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۷۷/۲): «وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ» (آل عمران، ۱۰۳) و هر یک خود را بر دیگران مقدم می‌داشتند؛ درحالی

که با اسلام اهل ایثار شدند (مراغی، ۱۳۶۵، ۱۸/۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ۵۱۲/۳) و دیگران را بر خود مقدم می‌داشتند: «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر، ۹) و برادری «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات، ۱۰)، لطف، محبت و صفا در متن زندگی آنان راه یافت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲۲۸/۱۵).

ایجاد دوستی را خداوند به خود نسبت داد و نفرمود بین شما، بلکه فرمود بین قلوب شما دوستی ایجاد نمود تا عمق دوستی را بیان کند (شاذلی، ۱۴۱۲، ۴۴۳/۱). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با تبیین آیات الهی از کسانی که با قتل و غارت بزرگ شده بودند، افرادی فداکار و ایثارگر تحویل جامعه داد.

۱۱. فرزندخوانده

یکی از رسوم عرب جاهلی این بود که کودکی را در مراسمی خاص به عنوان فرزند خود معرفی می‌کرد و آن کودک جایگاه فرزند صلبی را پیدا می‌کرد و تمام حقوق بین فرزند و پدر برای او رعایت می‌شد و هرچه بین پدر و فرزند ممنوع بود، از ازدواج و امثال آن، نسبت به فرزندخوانده و این شخص، ممنوع می‌شد (دروزة، ۱۳۸۳، ۳۵۱/۷؛ بلاغی، ۱۳۸۶، ۱۲۳/۲)؛ حتی فرزندخوانده از شخص ارث می‌برد (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱/۱۵۵). اگر فرزندخوانده مذکر بود و ازدواج می‌کرد همسرش عروس به حساب می‌آمد و پدرخوانده با او بعد از ازدواج این فرزند، نمی‌توانست ازدواج کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶/۵۳۳).

فرزندخواندگی در بسیاری از فرهنگ‌ها وجود دارد؛ اما پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با این که فرزندخوانده جایگاه فرزند صلبی را داشته باشد و از تمام حقوق و مزایای فرزند صلبی برخوردار باشد مبارزه کرد. او فرزندخوانده‌ای به نام زید داشت. در مدینه او را به ازدواج دختر عمه خویش [زینب بنت جحش] درآورد (طبری، ۱۴۱۲، ۹/۲۲). این دو با هم اختلافاتی داشتند و نتوانستند زندگی را ادامه دهند. نصیحت

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز اثر نبخشید (مغنیة، ۱۴۲۴، ۲۲۲/۶) و زید همسرش را طلاق داد (بغوی، ۱۴۲۰، ۶۴۲/۳). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مأمور می‌شود با زینب بنت جحش که همسر زید بود ازدواج کند تا این سنت جاهلی را از بین ببرد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ۲۰۷/۶) و مردم بفهمند که همسر پسرخوانده، مثل همسر پسر صلبی نیست و می‌توان با او ازدواج کرد (احزاب، ۳۷).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از سوی خداوند مأمور می‌شود که با همسر طلاق داده شده زید ازدواج کند و از این که اعلام کند یکی از همسرانشان زینب بنت جحش خواهد بود هراس داشت؛ چراکه تصور می‌شد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با عروس خویش ازدواج کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۲۲/۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۵۶۴/۸)؛ اما همان گونه که خداوند فرمود: فرمان خدا محقق شدنی است (خطیب، بی تا، ۷۲۳/۱۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۲۸۶/۲)، حضرت این فرمان را اطاعت کرده و با این سنت جاهلی در عمل به مبارزه پرداخت (مراغی، ۱۳۶۵، ۱۳/۲۲؛ میدی، ۱۳۷۱، ۵۱/۸). زینب بنت جحش هم بر سایر زنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فخر می‌کرد که ازدواج من با شما متفاوت است چون از سوی خدا است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲۳۳/۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ۲۵/۲۲).

۱۲. پیروی از مستکبران

ابراهیم، ۲۱ و غافر، ۴۷ و اعراف، ۳۸ مراد از مستکبران، بزرگان قوم است که به طور معمول بر دیگران تکبر می‌کنند و تکبر شعار آنان است (ابن عاشور، بی تا، ۲۴۳/۱۲)؛ آنان که از عبادت خدا و اطاعت رسولان تکبر می‌کردند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ۴۱۹/۴؛ مراغی، ۱۳۶۵، ۱۴۴/۱۳) و کسانی که از دیگران خواستند پیروی‌شان کنند و آنان را گمراه کردند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۴۸/۲) و طاعی‌های تکذیب‌کننده (شاذلی، ۱۴۱۲، ۲۰۹۶/۴). بعضی قائل‌اند که ایشان همان رهبران هستند (قرطبی، ۱۳۶۴، ۳۵۵/۹). حرف سین و تاء که در لفظ مستکبر است برای مبالغه در تکبر است (ابن

عاشور، بی‌تا، ۱۲/۲۴۳). خداوند می‌فرماید: «فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ؛ ناتوانان به کسانی که تکبر ورزیدند می‌گویند: همانا ما پیرو شما بودیم آیا شما ما را از عذاب خدا کفایت می‌کنید؟» (ابراهیم، ۲۱).

شیطان (بقره، ۳۴)، فرعون (یونس، ۷۵)، اشراف (اعراف، ۸۸)، قارون (عنکبوت، ۳۹)، بنی اسرائیل (بقره، ۸۷) و ظالمان (سبا، ۳۱)، نمونه‌هایی از مستکبران در قرآن هستند. انسان‌هایی که از چنین افرادی پیروی می‌کردند با ظهور اسلام دعوت شدند تا از کسانی که از سوی خدا فرستاده شده‌اند (یس، ۲۰) و آنچه را خدا نازل کرده (اعراف، ۳) پیروی کنند و دست از اطاعت طاغوت‌ها بردارند؛ و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با تلاش بی‌وقفه خویش آنان را از پیروی سردمداران کفر و ناسپاسی بر حذر داشت.

۱۳. حس‌گرایی

از جمله اموری که برای عرب جاهلی فرهنگ شده بود، حس‌گرایی و محدود بودن به محسوسات بود. گاهی پیرامون نبوت اعتراض می‌کردند: این چه پیامبری است که مثل ما می‌خورد و می‌آشامد (مؤمنون، ۳۳). اگر معاد را استبعاد می‌کردند بر همین اساس بود (سجده، ۱۰). توقع داشتند پیامبر خانه‌ای از طلا داشته باشد یا به آسمان برود و کتابی از آسمان نازل شود که بتوانند ببینند و بخوانند (اسراء، ۹۳). اگر به آسمان هم می‌رفت چشم خویش را تکذیب می‌کردند تا این که کتابی را بیاورید و آنان ببینند و این مسخره‌کردنی از سوی آنان بود (ابن عاشور، بی‌تا، ۱۴/۱۶۵)؛ البته این درخواست عجیب و غریب مشرکان هرگز از روح حقیقت‌جویی سرچشمه نمی‌گرفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲، ۲۸۳). این‌ها اموری را طلب می‌کردند که با حواسشان درک کنند (شاذلی، ۱۴۱۲، ۴/۲۲۵۰).

خداوند می‌فرماید: اگر ما نوشته‌ای بر کاغذ را فرو فرستاده بودیم و آنان با دستانشان آن را لمس می‌کردند، می‌گفتند این جز جادویی آشکار نیست (انعام، ۷)؛ و اگر از آسمان دری بر آنان می‌گشودیم که از آن عروج کنند باز هم می‌گفتند دیدگان ما مدهوش گردیده و ما مردمی گرفتار افسون هستیم (حجر، ۱۴).

در برابر این فرهنگ غلط مرتب خداوند مردم را به تعقل و تفکر دعوت می‌کند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آنان را به اندیشه و دقت فرامی‌خواند و از حس‌گرایی بر حذر می‌دارد. این‌گونه آیات قرآن تقریباً در همه سوره‌ها گسترده است، به وضوح می‌گوید مذهب راستین، زائیده اندیشه، تفکر و تعقل است و اسلام در همه جا سر و کار با متفکران و اندیشمندان و اولواالباب دارد، نه با جاهلان و خرافاتیان، یا روشنفکرنمایان بی منطق (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۱/۱۷۷).

۱۴. پایبندی به خرافات

یکی از رسوم جاهلی پایبندی به خرافات بود. خرافات گاهی اعتقادی بود؛ مثل اعتقاد به مؤنث بودن ملائکه: «وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِثَاءً» (زخرف، ۱۹)، نسبت داشتن خدا با جن: «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا» (صافات، ۱۵۸)؛ و گاهی عملی بود؛ مثل قرار دادن سهمی از اموالشان برای بت‌ها: «وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا...» (انعام، ۱۳۶) و دست‌افشانی و هلهله کردن کنار کعبه به عنوان عبادت: «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاءً وَتَصْدِيَةً» (انفال، ۳۵)، آتش روشن کردن بر کمر گاوی در مکانی مرتفع و رها کردن آن برای نزول باران، داغ زدن شتر صحیح برای معالجه شتر بیمار و حبس شتر انسان کریم پس از مرگ او کنار قبرش تا بعداً آن شخص کریم پیاده محسور نشود (الهادی، ۱۴۲۷، ۱/۷۲-۷۴).

یکی دیگر از خرافاتی که عرب جاهلی گرفتارش بود، فال زدن است که در قرآن به تطبیر از آن یاد شده است: «قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ» (یس، ۱۹). گاهی نیز با تمسک به کار موهومی به نام «فال زدن» در برابر اعتقاد صحیح خیره‌سری نشان می‌دادند و با پیام‌آوران الهی به ستیز برمی‌خاستند: «قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» [آنان به پیامبران] گفتند: ما شما را به فال بد گرفته‌ایم اگر [از سخنان و عقیده خود] دست برندارید، شما را سنگ باران می‌کنیم و شکنجه دردناکی از ما به شما خواهد رسید» (یس، ۱۸) روشن است که این‌گونه رفتارها چیزی جز توهم و خیال نیست و تصمیم و اقداماتی که در پی آن می‌آید جز گزاف و خرافه نخواهد بود (الهامی نیا، بی‌تا، ۲۵۴).

علامه طباطبایی می‌فرماید: «فال زدن در بسیاری از مواردش مؤثر هم واقع می‌شود و آنچه را که انتظارش دارند، پیش می‌آید، چه خیر و چه شر، چیزی که هست فال بد زدن مؤثرتر از فال خیر زدن است (و این تأثیر مربوط به آن چیزی که با آن فال می‌زنند نیست، مثلاً صدای کلاغ و جغد نه اثر خیر دارد و نه اثر شر، بلکه این تأثیر مربوط است به نفس فال زننده». ایشان در ادامه، دستورات اسلام نسبت به «فال نیک زدن و نهی از فال بد زدن و اینکه به هنگام فال بد بر خدا توکل کنید و آن را هیچ انگارید» را تأیید این نظر دانسته که اثر، مربوط به فال نیست، بلکه مربوط به نفس فال زننده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۷۸/۱۹).

فال نیک و بد در نفس انسان اثر دارد؛ به طور مثال هنگامی که انسان واقعه‌ای را علامت شومی و نحسی بگیرد، عزمش سست می‌شود و دست از سعی و کوشش برمی‌دارد و ترس بر او غلبه می‌کند و به ضرر و مصیبت گرفتار می‌شود، آن وقت این ضرر و مصیبت را نتیجه شومی آن فال می‌داند، در حالی که خود او علت سست شدن عزم و کوشش نکردن است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ۱۹۷/۸). در فال نیک زدن، عکس این اثر تحقق می‌یابد؛ یعنی هنگامی که واقعه‌ای را علامت خیر دانست، شوق

در او ایجاد می‌شود و عزمش محکم می‌گردد و با تمام توان سعی در رسیدن به هدف و مقصود می‌کند و به آن می‌رسد. در اینجا نیز رسیدن به آن خیر، اثر فال خوب نیست، بلکه نتیجه عزم و کوشش اوست.

پیامبر اسلام از همان ابتدا با خرافه گرایی مبارزه کرد و هرگز اجازه نداد کسی از طریق خرافه مطلبی را دنبال کند. حتی زمانی که فوت ابراهیم علیه السلام پسر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را سبب خورشید گرفتگی دانستند (آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵، ۱۰۶/۲؛ ملاحویش، ۱۳۸۲، ۲۴۰/۱)، حضرت رسول به شدت با این تفکر مبارزه کرد و ارتباط این دو را مردود دانست (مجلسی، بی تا، ۱۵۵/۸۸؛ حنفی، ۲۰۰۴، ۲۱۴۷/۲).

نتیجه گیری

از آیات قرآن برمی آید که عرب جاهلی قبل از اسلام به تقلید کورکورانه مبتلا بود و تعصب عجیبی داشت. فرزندان یتیم که بر اثر کثرت جنگ‌ها فراوان بودند، حقوقشان را پایمال می‌کرد. زن در حد کالا تنزل پیدا کرده بود. فرزندان به جرم دختر بودن یا به احتمال گرسنه ماندن پدر و مادر به قتل می‌رسیدند. آدم‌ربایی، قتل و غارت در میان آنان رواج داشت. برای رسیدن به خاسته‌های خویش ماه‌های حرام را تغییر می‌دادند. یکی از راه‌های درآمدشان قمار کردن بود و به صورت آشکارا مرتکب فحشاء می‌شدند. فرزند دیگران را به فرزند می‌پذیرفتند و برایشان هیچ تفاوتی با فرزند صلبی نداشت. مستکبران را پیروی می‌کردند و به شدت حس‌گرا و خرافه‌پرست بودند. در واقع جهل و نادانی بر جامعه عرب آن زمان حاکم بود.

با ظهور اسلام و ترویج دستورات دین توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از تقلید کورکورانه رو به علم و دانش آورد. یتیم‌ها چنان محترم شدند که گاهی ترس از عدم رعایت حقوقشان، سبب می‌شد در ازدواج با آنان تردید کنند. زن جایگاه خود را پیدا کرد. دختران عزت خود را یافتند. قتل و غارت جای خود را به ایثار و

از جان گذشتگی داد. پاکدامنی به جای فحشاء قرار گرفت. اطاعت رسولان و قوانین الهی جای اطاعت مستکبران را گرفت و عقل‌گرایی بر جامعه خرافه‌پرست حاکم شد و مسیر فرهنگ غلط کاملاً تغییر کرد و این امت به امامت آن رسول پاکی‌ها توانست فرهنگ زیبایی دینی خویش را در نیم قرن بر نیم کره جهان حاکم کند.

منابع

• قرآن کریم

۱. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، **روح المعانی و القرآن العظيم**، تحقیق: علی عبد الباری عطیة، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
۲. ابن ابی یعقوب، احمد، بی‌تا، **تاریخ الیعقوبی**، قم: اهل بیت علیهم السلام.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، **معانی الاخبار**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، الطبعة الاولى.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی‌تا، **التحریر و التنویر**، بیروت: مؤسسه التاريخ، الطبعة الاولى.
۵. ابن عجبیه، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، **البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید**، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: دکتر حسن عباس زکی، الطبعة الاولى.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، **تفسیر القرآن العظيم**، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۶۳، **لسان العرب**، قم: نشر ادب الحوزة، الطبعة الاولى.
۸. ابوزهره، محمد، ۱۴۲۵ق، **خاتم النبیین صلی الله علیه و آله**، قاهره: دار الفكر العربی.
۹. الهامی نیا، علی اصغر، بی‌تا، **تبلیغ در قرآن**، قم: پژوهشکده تحقیقات اسلامی نمایندگی ولی فقیه در سپاه، چاپ اول.
۱۰. انصاریان، حسین، بی‌تا(الف)، **تفسیر حکیم**، قم: انتشارات دار العرفان.
۱۱. بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۶ق، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثة، قم: بنیاد بعثت.

۱۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان، بی تا (ب)، **تفسیر و شرح صحیفه سجادیه**، قم: انتشارات دار العرفان.
۱۳. بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، تحقیق: عبد الرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
۱۴. بلاغی، عبد الحجت، ۱۳۸۶ق، **حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر**، قم: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۵. بلاغی نجفی، محمد جواد، ۱۴۲۰ق، **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**، تحقیق: واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، قم: بنیاد بعثت، چاپ اول.
۱۶. البیضاوی، عبد الله بن عمر، ۱۴۱۸ق، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. ثعالبی، عبد الرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ق، **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمد علی معوض و عادل احمد عبد الموجود، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
۱۸. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، تحقیق: ابو محمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
۱۹. جوادی آملی، عبد الله، ۱۳۸۶، **تسنیم تفسیر قرآن کریم**، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ق، **الصحاح**، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الثالثة.
۲۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۲۶، **امام شناسی**، مشهد: علامه طباطبائی، چاپ سوم.
۲۲. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۲۷ق، **نور ملکوت قرآن**، مشهد مقدس: نور ملکوت قرآن، چاپ سوم.
۲۳. حسینی شیرازی، محمد، ۱۴۲۴ق، **تقریب القرآن الی الاذهان**، بیروت: دار العلوم، الطبعة الاولى.
۲۴. حسینی همدانی، سید محمد، ۱۴۰۴ق، **انوار درخشان**، تهران: کتابفروشی لطفی، چاپ اول.
۲۵. حقی بروسوی، اسماعیل، ۱۱۱۷ق، **تفسیر روح البیان**، بیروت: دار الفکر.
۲۶. حنفی، عبد المنعم، ۲۰۰۴م، **موسوعة القرآن العظیم**، قاهرة: مکتبة مدبولی، الطبعة الاولى.

۲۷. الحویزی، عبد علی، ۱۴۱۵ق، **تفسیر نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۲۸. خطیب، عبد الکریم، بی تا، **التفسیر القرآنی للقرآن**، بیروت: دار الفکر العربی، الطبعة الاولى.
۲۹. خفاجی، احمد بن محمد، ۱۴۱۷ق، **عناية القاضی و كفاية الراضی**، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
۳۰. دروزة، محمد عزت، ۱۳۸۳ق، **التفسیر الحديث**، قاهرة: دار الکتب العربیة، الطبعة الثانية.
۳۱. دیار بکری، حسین، بی تا، **تاریخ الخميس فی احوال انفس النفیس**، بیروت: دار الصادر.
۳۲. رازی، ابو الفتوح، ۱۴۰۸ق، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۳۳. رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۷۸، **پژوهشی در اعجاز علمی قرآن**، قم: کتاب مبین.
۳۴. زحیلی، وهبة بن مصطفى، ۱۴۲۲، **تفسیر الوسیط**، الطبعة الاولى، دمشق: دار الفکر، چاپ سوم.
۳۵. زحیلی، وهبة بن مصطفى، ۱۴۱۸ق، **التفسیر المنیر فی العقيدة و الشريعة و المنهج**، بیروت: دار الفکر المعاصر، الطبعة الثانية.
۳۶. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثالثة.
۳۷. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۲۱ق، **مفاهیم القرآن**، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، چاپ چهارم.
۳۸. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ۱۴۰۶ق، **الجديد فی تفسیر القرآن المجید**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الاولى.
۳۹. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، الطبعة الاولى.
۴۰. شاذلی، سید قطب بن ابراهیم، ۱۴۱۲ق، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دار الشروق، الطبعة السابعة عشر.
۴۱. شبیبانی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۳ق، **نهج البیان عن کشف معانی القرآن**، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، چاپ اول.

۴۲. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۴۳. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۴، **المیزان فی تفسیر القرآن**، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۴۴. طبرسی، فضل بن الحسن، ۱۳۷۲، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۴۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى.
۴۶. طریحی، فخر الدین، ۱۳۷۵ش، **مجمع البحرين و مطلع النیرین**، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۴۷. طنطاوی، سید محمد، بی تا، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، قاهره: دار نهضة مصر للطباعة و النشر، الطبعة الاولى.
۴۸. طوسی، محمد بن الحسن، بی تا، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: احمد قیصر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
۴۹. طبیب، سید عبد الحسین، ۱۳۷۸، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.
۵۰. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۵۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، **کتاب العین**، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بی جا: موسسه دار الهجرة، الطبعة الثانية.
۵۲. فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۵ق، **تفسیر الصافی**، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم.
۵۳. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، **قاموس قرآن**، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم.
۵۴. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.

۵۵. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، **تفسیر القمی**، تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب، چاپ سوم.
۵۶. کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۳۶، **تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران: کتاب فروشی محمد حسن علمی، چاپ سوم.
۵۷. کاشانی، ملافتح الله، ۱۴۲۳ق، **زبدۃ التفاسیر**، تحقیق: بنیاد معارف اسلامی، قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، **الکافی**، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، الطبعة الرابعة.
۵۹. مجلسی، محمد باقر، بی تا، **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الابرار**، تحقیق: محمد باقر محمودی و عبد الرضا علوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۰. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶۱. مدرسی، سید محمد تقی، ۱۴۱۹ق، **من هدی القرآن**، تهران: دار محبی الحسین ع.
۶۲. مراغی، احمد بن مصطفی، ۱۳۶۵ق، **تفسیر المراغی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۳. مظهری، محمد ثناء الله، ۱۴۱۲ق، **التفسیر المظهری**، تحقیق: غلام نبی تونسلی، پاکستان: مکتبه رشديه.
۶۴. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ق، **تفسیر الکاشف**، تهران: دار الکتب الاسلامیه، الطبعة الاولى.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۶۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، **یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ قرآنی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۶۷. ملاحویش آل غازی، سید عبد القادر، ۱۳۸۲ق، **بیان المعانی**، دمشق: مطبعة الترقی، الطبعة الاولى.
۶۸. موسوی سبزواری، عبد الاعلی، ۱۴۰۹ق، **مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه اهل البيت علیهم السلام، الطبعة الثانية.
۶۹. موسوی همدانی، سید محمد باقر، ۱۳۷۴، **ترجمه تفسیر المیزان**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

۷۰. میبدی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، **کشف الاسرار و عدة الابرار**، تحقیق: علی اکبر حکمت، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم.
۷۱. نجفی، محمد حسن، بی تا، **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**، تحقیق: عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة السابعة.
۷۲. نووی جاوی، محمد بن عمر، ۱۴۱۷ق، **مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید**، تحقیق: محمد امین صناوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
۷۳. واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ق، **اسباب النزول**، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
۷۴. الهادی، جعفر، ۱۴۲۷ق، **سید المرسلین**، قم: جامعه مدرسین، الطبعة الثالثة.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

حقوق شوهر بر عهده زن در آیه ۳۴ سوره نساء بر اساس مقایسه تفاسیر شیعه و اهل سنت با تفسیر المیزان

ریحانه سادات هاشمی (شهیدی)^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۵/۲۸)

چکیده

حقوق متقابل زن و شوهر از مسائلی است که در سوره نساء بیان شده و تفاسیر شیعه و اهل سنت اصول مشترکی را ذیل آیات مطرح کرده‌اند. بررسی نظرات مفسران متقدم تا عصر حاضر و مقایسه آنها با المیزان بیانگر آن است که نظرات علامه طباطبایی متمایز از دیگران، کاربردی و منطبق بر عصر حاضر است. بیشتر مفسران وجوب اطاعت زن را اطاعت الهی دانسته‌اند، ولی علامه آن را اطاعت زن از شوهر بیان کرده است. حفظ اسرار و اموال همسر از دیدگاه غالب مفسران و علامه به معنای حفظ حقوق شوهران دانسته شده و تمامی مفسران نافرمانی نکردن زن در مقابل شوهر را جزء وظایف زن دانسته‌اند. سه مرحله بازداری زن از نافرمانی در قرآن طبق نظر غالب مفسران بر اساس «پند و اندرز»، «هجر» و «زدن» بیان شده که در مورد «هجر» برخی مفسران آن را به معنای «دوری از

۱. استادیار موسسه آموزش عالی رهبویان سیدالشهدا علیه السلام.

رایانامه: rey.hashemi@chmail.ir

بستر» گرفته‌اند؛ حال آنکه علامه طباطبایی و برخی آن را به معنای «قهر و دوری» دانسته‌اند. «زدن» تنبیهی آرام است که موجب تحت تأثیر قرار گرفتن عواطف زن و در نتیجه فرمان‌برداری وی می‌گردد و مرد در صورت تأثیرپذیری زن، حق هیچ‌گونه تعرضی به زن ندارد. این مقاله با سامان دادن دیدگاه‌های مفسران ذیل آیات سوره نساء با روش گردآوری کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی-تحلیلی به جمع‌آوری داده‌ها پرداخته و نظرات آنان را با علامه طباطبایی مقایسه کرده است.

واژگان کلیدی: حقوق، شوهر، زن، المیزان، تفاسیر شیعه، اهل سنت، آیه ۳۴ سوره نساء.

مقدمه

جامعه انسانی از دو جنس متفاوت با یک حقیقت مشترک انسانی تشکیل شده که قرآن از آن خبر داده است (نساء، ۱). اسلام برای حفظ موازنه در زندگی خانوادگی برای هر یک از زن و مرد وظایف و حقوقی قرار داده که در پرتو آنها زندگی اجتماعی سامان یافته و انسان‌ها با دو جنس متمایز تحت سایه خانواده با کمک یکدیگر به تکامل می‌رسند. قرار گرفتن زن و مرد در زندگی خانوادگی مستلزم همکاری و همراهی طرفینی است. قرار گرفتن زن و مرد در خانواده در کنار هم وظایف و حقوقی را برای هر یک از زن و شوهر در پی دارد.

نگرش‌های نواندیشی افراطی، تساوی را به معنی برابری زن و مرد مطرح کرده‌اند؛ پایه‌های فکری این تفکر روش تجربی است و مسائل ماورائی و متافیزیکی در آنها کمتر مورد توجه قرار گرفته یا انکار شده است. علامه طباطبایی با نگرشی جدید به انسان‌شناسی و ایجاد پیوند بین عالم دنیا و ماوراء، تعریفی جدید از انسان و زن در جامعه انسانی ارائه کرده است. وی زن را در قرآن با نگاهی متفاوت تفسیر

کرده و به بررسی آداب و عادات عرب پرداخته و آنها را در عصر حاضر نقد و بررسی کرده است؛ همچنین حقوق زن و شوهر را بر اساس امور دنیایی و ماورائی تبیین کرده و تفاوت‌های تشریعی زن و مرد را بر اساس تکوین می‌داند و بر همین اساس نظرات خود را ارائه می‌کند.

خداوند متعال در آیات، بر طرفینی بودن حقوق اجتماعی تأکید کرده و در ازای هر تکلیفی، حقی را ثابت می‌کند؛ و ائمه نیز بر همین اساس مبانی اسلام را با روایات تبیین کرده‌اند و عدالت را زیربنای حقوق و تکالیف قرار داده‌اند؛ بنابراین مبانی اسلام بر اساس عدالت و نه تساوی است و همین امر موجب تفاوت حقوق و وظایف زن و مرد می‌شود. این مقاله در صدد دستیابی به نظرات برخی مفسران متقدم از قرن دوم تا عصر حاضر پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء بوده که با توجه به گرایش‌های مختلف تفاسیر، از گرایش‌های روایی، لغوی و اجتهادی استفاده شده و در صدد مقایسه آنها با نظرات علامه طباطبایی برآمده است.

تفسیرهایی که در این راستا بر اساس قرن مورد بررسی قرار خواهند گرفت، عبارت‌اند از: مقاتل بن سلیمان (شیعه) در قرن ۲؛ تفسیر قمی (شیعه) در قرن ۳؛ جامع البیان (اهل سنت) در قرن ۴؛ تبیان (شیعه) در قرن ۵؛ مجمع البیان (شیعه) در قرن ۶؛ کشاف (اهل سنت) در قرن ۶؛ مفاتیح الغیب (اهل سنت) در قرن ۷؛ الجامع لاحکام القرآن (اهل سنت) در قرن ۷؛ منهج الصادقین (شیعه) در قرن ۱۰؛ الدر المنثور (اهل سنت) در قرن ۱۰؛ فیض کاشانی (شیعه) در قرن ۱۱؛ الوجیز (شیعه) در قرن ۱۲؛ البرهان (شیعه) در قرن ۱۲؛ نور الثقلین (شیعه) در قرن ۱۲؛ روح المعانی (اهل سنت) در قرن ۱۳؛ مراغی (اهل سنت) در قرن ۱۴ و تفسیر نمونه (شیعه) در قرن ۱۴. مطالب این تفاسیر بر اساس نکات ادبی، لغوی، روایی و اجتهادی با المیزان مقایسه و نتیجه‌گیری خواهد شد.

مفهوم شناسی

حق در لغت به معنای مطابقت و موافقت (راغب، ۱۳۱۲، ذیل واژه مورد نظر)، مطابقت و وقوع شیء در محل خویش است (طریحی، ۱۳۷۵، ذیل واژه مورد نظر) که در تمام مصادیق آن قابل تطبیق است (قرشی، ۱۳۷۸، ذیل واژه مورد نظر)؛ و در اصطلاح فقه نوعی سلطنت است که گاهی مورد و متعلق آن عین است؛ مانند حق تحجیر و حق رهن و گاهی غیر آن؛ مثل حق خیار که متعلق آن عقد است؛ و زمانی متعلق حق شخص است؛ مانند حق قصاص و حق حضانت و حق قسم (جابری عربلو، ۱۳۶۲، ص ۸۷).

کلمه «حق» در مقابل «باطل» به طور کلی به معنای امر ثابتی است که در خارج واقع شده است. حق در عالم تکوین مثل زمین و انسان است که خداوند متعال آنها را در عالم هستی حق قرار داده است و حق در عالم تشریع عبارت است از هر امری که در حد نفس خودش ثابت باشد که از جمله آنها حقوق مالی و سایر حقوق اجتماعی است؛ از این حیث که در نظر اجتماع امری ثابت است. قرآن هر امری را حق نمی‌داند؛ مگر آنچه را خدا حق دانسته و در عالم ایجاد یا تشریع آن را ثابت کرده است؛ بنابراین حق در عالم تشریع یا ظرف اجتماع دینی، آن چیزی است که خدا آن را حق قرار داده است، مثل حقوق مالی یا حقوق برادران یا حقوق والدین بر فرزند... (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱/۲۲۵)؛ بنابراین به امور اجتماعی به طور تکوینی حق گفته نمی‌شود؛ بلکه بر اساس تعیین خداوند متعال حق قرار می‌گیرد و مخالف آن مصداق باطل می‌شود؛ همچون مالی که به لحاظ تکوین ممکن است به انسانی تعلق بگیرد، ولی خداوند متعال آن مال را در اختیار فردی خاص مثل امام به عنوان خمس، یا همسر به عنوان نفقه یا مهریه قرار می‌دهد. قرار گرفتن این مال در جایی که خدا مقرر کرده، حق است و خلاف آن مصداق باطل در تشریع خواهد بود؛ بنابراین آنچه در این مقاله اصل قرار گرفته، آن امری است که توسط خداوند متعال حق قرار گرفته و مفسران بر اساس روایات آنها را تبیین کرده‌اند.

تعریف مستقلی برای «حق زن و شوهر» در کتاب‌های مصطلحات ارائه نشده است؛ اما در کتاب‌های فقهی حقوق این دو بر یکدیگر در کنار هم تعریف شده است که از آن جمله وجوب حفظ وظایف همسری هر یک از زن و شوهر بر یکدیگر است که باید حقوق همدیگر را رعایت کنند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ۷۳۷/۴).

پیشینه حقوق زن و شوهر

حقوق متقابل زن و شوهر از جمله حقوقی است که پس از عقد ازدواج بین زوجین بر اساس قوانین شرع ایجاد می‌شود. خداوند متعال این حقوق را بر اساس فطرت و غرایز انسانی قرار داده تا هر یک از زن و مرد با همیاری یکدیگر به کمال مطلوب برسند. در این راستا زن و شوهر حقوقی بر گردن یکدیگر دارند که این حقوق در حیطه‌های مختلف اخلاقی، حقوقی و شرعی مطرح شده‌اند و کتاب‌ها و مقالات زیادی درباره آن‌ها نگاشته شده است. آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، بر اساس آیه ۳۴ سوره نساء است که پرداخت نفقه، مهریه و حسن معاشرت از جمله حقوق زن بر عهده شوهر است که در مقاله‌ای جداگانه مورد بررسی قرار گرفته و این مقاله در صدد بررسی حقوق شوهر بر زن بر اساس آیه ۳۴ سوره نساء است. در این رابطه مقالاتی از جمله «حقوق زن از منظر قرآن و قانون مدنی ایران» اثر زهره دهخدا^۲ نگاشته شده که با نگاه فقهی-حقوقی بررسی گردیده و «حقوق و وظائف همسری و مادری زنان از دیدگاه قرآن» اثر رضا دهقان نژاد و حسین بستان^۳ به صورت کلی این حقوق را در قرآن بررسی کرده است. مقاله «حقوق و وظایف متقابل

۲. دهخدا، زهره، «حقوق زن از منظر قرآن و قانون مدنی ایران»، مجله بانوان شیعه، زمستان ۱۳۸۳، شماره ۲، صص ۱۴۷-۱۶۴.

۳. دهقان، نژاد رضا و بستان، حسین، «حقوق و وظائف همسری و مادری زنان از دیدگاه قرآن»، مجله مطالعات قرآنی، زمستان ۱۳۹۶، شماره ۳۲، صص ۲۹-۵۸.

زن و شوهر» اثر محبوبه جوکار^۴ فلسفه تفاوت‌های حقوقی زوجین را با نگاهی درون‌دینی (آیات و روایات و فقه اسلامی) بر اساس نظرات فقها و حقوق‌دانان و نگرشی برون‌دینی (روان‌شناسی) بررسی کرده است. مقاله «حقوق زن و مرد و آیه «واضربوهن»» اثر مرتضی مطهری شامل سخنرانی شهید مطهری پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء است که بیشتر پیرامون شبهات مطرح‌شده به بخش «واضربوهن» پرداخته است.^۵

این مقاله در نظر دارد، حقوق شوهر بر زن را بر اساس آیه ۳۴ سوره نساء به صورت تطبیقی در تفاسیر شیعه و اهل سنت بررسی کرده و آن را با نظرات علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه به میزان سنجش گذاشته و با مبانی انسان‌شناسی علامه طباطبایی به تجزیه و تحلیل آنها بپردازد.

حقوق شوهر بر زن

یکی از لوازم زندگی زناشویی هماهنگی و همراهی زن و شوهر در امور زندگی است. خداوند برای ایجاد این هماهنگی مسئولیت‌ها و وظایف را طبق توانایی‌های هر یک از زن و شوهر تقسیم کرده است و این امر را به طور صریح در قرآن ذکر نموده و فرموده: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا؛ مردان بر زنان قیومیت و سرپرستی

۴. جوکار، محبوبه، «حقوق و وظایف متقابل زن و شوهر»، پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده، بهار ۱۳۹۰، شماره ۸، صص ۷۹-۱۱۶.

۵. مطهری، مرتضی، «حقوق زن و مرد و آیه «واضربوهن»»، فصلنامه تماشاگاه راز، بهار ۱۳۹۱، شماره ۱، صص ۹-۲۶.

دارند، به خاطر اینکه خدا بعضی را بر بعضی برتری داده و به خاطر این که مردان از مال خود نفقه زنان و مهریه آنان را می‌دهند، پس زنان صالح و شایسته باید فرمان‌بر شوهران در کام‌گیری و تمتعات جنسی و حافظ ناموس و منافع و آبروی آنان در غیابشان باشند، همان‌طور که خدا منافع آنان را حفظ فرموده و زنانی را که بیم دارید نافرمانی‌تان کنند، نخست اندرز دهید، اگر به اطاعت درنیامدند، با آنان قهر کنید و در بستر خود راه ندهید و اگر این نیز مؤثر نشد بنیزدشان، اگر به اطاعت درآمدند، دیگر برای ادامه زندانشان بهانه‌جویی نکنید و به خاطر برتری که خدا به شما داده مغرور نشوید، که دارنده علو و بزرگی خدا است» (نساء، ۳۴).

بر اساس آیه شریفه مرد با توجه به توانایی‌های فکری و جسمی، به عنوان «قوام» معرفی شده و مسئول سرپرستی امر خانوار گردیده و این مسئولیت بنا بر عبارت «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» به دلیل فضیلت‌هایی است که خداوند متعال به مردان عنایت فرموده و بر این اساس مردان باید امور سنگین و طاقت‌فرسا به خصوص کارهای بیرون خانه را به عهده گرفته و مخارج زنان را عهده‌دار شوند؛ این امور به عنوان وظیفه به عهده شوهران قرار داده شده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ۳/۳۷۰) و در حقیقت معاوضه (مراغی، ۱۹۸۵، ۵/۲۷) و مقابله‌ای است که بین وظیفه و حقوق واقع می‌شود.

در مقابل زن که موجودی احساسی و عاطفی است و معمولاً در زندگی با ظرافت به امور می‌نگرد، شایسته کارهای سبک و عاطفی است که معمولاً این‌گونه کارها به درون خانه و تعامل با اعضای خانواده مربوط است. این تقسیم‌بندی در مقابل حقوقی که زن بر عهده شوهر دارد، به صورت موازنه حقوق و تکلیف، حقوقی را بر زن واجب می‌کند که شامل وجوب اطاعت از همسر، حفظ اسرار و عدم نافرمانی (وجوب خوش‌رفتاری) تعیین شده است.

۱. وجوب اطاعت از همسر

خداوند متعال اطاعت از همسر را یکی از مسئولیت‌های زنان قرار داده که به واسطه سرپرستی مرد و قوامیت او بر زن حاصل می‌شود. این امر مطابق با فطرت انسانی زن و مرد است، زیرا غالب مردان نیازمند ریاست و اکثر زنان نیازمند محبت می‌باشند که این دو مکمل یکدیگر بوده و تعامل آنها موجب حفظ تعادل در زندگی شده و استحکام زندگی را در پی خواهد داشت.

خداوند متعال با عبارت «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ؛ زنان درستکار، فرمان‌بردارند» (نساء، ۳۴) به اطاعت زنان صالح از همسرانشان اشاره کرده است و آن را نشانگر خوب و شایسته بودن زنان بیان کرده و با اضافه شدن «ال» بر «صالحات» همه زنان صالح را تحت عمومیت خویش قرار داده و شایستگی آنان را به قنوت و اطاعت مقید کرده است.

غالب مفسران «الصَّالِحَاتُ» را به دلیل روشن بودن معنا نکرده‌اند، برخی مفسران از جمله مقاتل بن سلیمان، ملا فتح‌الله کاشانی، فیض کاشانی، حقی بروسوی، بحرانی حسینی، ابی جامع العاملی و مراغی (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ۳۷۱/۱؛ ملا فتح الله کاشانی، ۱۳۴۴، ۱۷/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۹ق، ۲۳۳/۲؛ حقی بروسوی، ۱۹۸۵، ۲۰۲/۲؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۵، ۷۳/۲؛ ابی جامع العاملی، ۱۴۱۳، ۳۱۱/۱؛ مراغی، ۱۹۸۵، ۲۸/۲) «قانتات» را به معنای «مطیع و فرمان‌بر بودن» دانسته‌اند؛ همچنین ملا فتح‌الله کاشانی (ملا فتح الله کاشانی، ۱۳۴۴، ۱۷/۳)، حقی بروسوی (حقی بروسوی، ۱۹۸۵، ۲۰۲/۲) آن را به معنای «شایسته و صلاح» گرفته‌اند. علامه طباطبایی آن را به «لیاقت نفس و پاکروانی» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳۴۴/۴) معنا کرده است؛ این معنا بیانگر آن است که بانوان از نظر ماهوی دارای دو ساحت مجرد و مادی بوده و از حیث تجرد نفس (رحیمی خوزوقی و سپهری، ۱۳۹۷، ۱۰۳) در مسیر کمال می‌توانند لیاقت نفس و پاکروانی را انتخاب کرده و در بُعد رفتار فردی و

اجتماعی با انتخاب راه فطرت و با استفاده از آموزه‌های وحیانی، موجبات تربیت خود، فرزندان و خانواده را عهده‌دار شده و زمینه‌های جامعه توحیدی را فراهم سازند.

علامه طباطبایی از مقابله «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» در برابر «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ» استفاده کرده که در اینجا مراد از «الصَّالِحَات» مطلق زنان نیست؛ بلکه منظور زنان ازدواج کرده هستند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳۴۴/۴). با توجه به اینکه انسان دارای دو جنس مذکر و مؤنث است و صلاح از حیث مجرد بودن به اصل ذات برمی‌گردد (رحیمی خوزوقی و سپهری، ۱۳۹۷، ۹۲ و ۱۰۳)، صالح بودن زنان ازدواج کرده از آنجا در حقوق زن و شوهر اهمیت می‌یابد که صلاحیت جنس مؤنث پس از ازدواج موجب تربیت نسل صالح خواهد شد.

زمخشری «قنوت» را انجام دادن حقوقی دانسته که به عهده زنان است (زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۰۶/۱). سیوطی با بیان روایاتی شایستگی زنان را در صلاح و مطیع بودن زن و خوش خلقی و ... دانسته است (سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۴۱/۲ - ۱۵۴). قرطبی صالح بودن همسر را به قیام به حق شوهر دانسته (قرطبی، ۱۴۰۵، ۱۷۰/۵) و آلوسی صفت قنوت و اطاعت را یکی از حالات صلاح زنان دانسته است که صفت صلاح منشأ باقی صفات است؛ زیرا کسی که اطاعت از خدا و به تبع آن اطاعت از همسر را سرلوحه اعمال خویش قرار دهد، می‌تواند به تمامی وظایف خود عمل کند (آلوسی، ۱۴۰۵، ۲۴/۵).

فخر رازی «قنوت» را به اطاعت خدا و همسر عمومیت داده است (فخر رازی، ۱۴۱۱، ۷۱/۱۰)؛ هرچند عدم اطاعت خدا همواره ملازم با نشوز نیست؛ مگر اینکه عدم اطاعت الهی را همان عدم اطاعت شوهر بدانیم. طبرسی «صلاح» را به ثبات در دین دانسته و «قنوت» را به قیام به اطاعت الهی دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۹، ۴۲/۲)؛ بنابراین وی در این زمینه با فخر رازی در اطاعت زن در مطیع بودن نسبت به خداوند متعال هم‌نظر است. شیخ طوسی، فخر رازی و علامه طباطبایی اطاعت و

خضوع دائم زن را نشانه «قنوت» زن دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۹، ۱۸۹/۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ۸۸/۱-۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳۶۶/۴)؛ بنابراین طبق نظر علامه طباطبایی تداول صلاح زن در مسیر حرکت استکمالی در سه حیطه نگرش، گرایش و رفتار (رحیمی خوزوقی و سپهری، ۱۳۹۷، ۹۳) موجب نهادینه شدن صفت صلاح شده و قنوت وی را در پی دارد که این امر از حیث نگرش در مبانی ادراک و اندیشه اثر گذاشته و از حیث گرایش موجب بقاء و کمال انسانی شده و در نگرش توحیدی نمود پیدا می‌کند و از حیث رفتاری در حیطه فردی بر رفتار طرفینی زن و شوهر اثر گذارده و از حیث اجتماعی، ثمره آن در فرزندان و خانواده و جامعه توحیدی نمود پیدا می‌کند. آیت الله مکارم زنان را به دو دسته صالح و ناسازگار تقسیم کرده و افراد صالح را آنان دانسته که در برابر نظام خانواده خاضع و متعهد باشند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۸، ۴۱۳/۳). این عمومیت، فراتر از شایستگی زن در برابر همسر در نظر گرفته شده و شامل کل نظام خانواده شده است؛ بنابراین سایر افراد خانواده را در برمی‌گیرد.

در تفاسیر ذکر شده بنا بر آیه شریفه «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ» (نساء، ۳۴) اطاعت زن از شوهر، نشانه شایستگی همسر بیان شده و تنها علامه طباطبایی و فخر رازی آن را به معنای امر به اطاعت زن از همسر گرفته که امر به صورت توصیف بیان شده است. گویا خداوند متعال در عبارت «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ» (نساء، ۳۴) خواسته ضمن احترام به جایگاه زن، به صورت غیرمستقیم ویژگی‌های زن شایسته را بیان کند؛ زیرا بیان غیرمستقیم مؤثرتر از بیان حکمی به صورت الزامی است و این موجب می‌شود تا زنان، خود به دنبال این ویژگی رفته و در صدد اصلاح خویش برآیند.

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، انسان دارای حرکت استکمالی است و بنا بر اینکه قوامیت مردان طبق نظر علامه در آیه ۳۴ سوره نساء اطلاق داشته و عموم مردان و زنان را در برمی‌گیرد؛ ولی در ادامه آیه این اطلاق به زن و شوهر مقید

می‌شود و حفظ غیب را بیان مصداق و جزئی از جزئیات کلی بین زن و شوهر بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳۴۳/۴ - ۳۴۴): بنابراین اساس زندگی مشترک بر سعادت دنیوی و اخروی بنا شده و صلاحیت زن در زندگی کنار قوامیت مرد، موجب تکامل هر دو و جامعه گردیده و موجبات بقاء و تداوم نسل صالح را در پی دارد.

۲. حافظ اسرار

یکی از صفات نیک زنان در قرآن، حفظ غیب و اسرار همسر است که خداوند متعال با عبارت «حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» به پاس آنچه خدا حفظ کرده، اسرار را حفظ می‌کنند» (نساء، ۳۴) آن را بیان کرده است. «غیب» هر چیزی است که ظاهر و آشکار نباشد (راغب، ۱۴۱۲، ۶۱۶).

مفسران مراد از «حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ» (نساء، ۳۴) را حفظ زن دانسته‌اند که شامل حفظ ناموس و خیانت نکردن زن به همسر در غیاب او، حفظ اموال (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳۶۶/۴؛ مقاتل، ۱۴۲۳، ۳۷۱/۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ۳۸/۵ - ۳۹؛ قمی، ۱۳۶۳، ۱۳۷/۱؛ طوسی، ۱۴۰۹، ۱۸۹/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۰۶/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ۴۲/۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ۴۲/۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ۸۹/۱۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۵۲/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۹، ۲۳۳/۲؛ حقی بروسوی، ۱۹۸۵، ۲۰۲/۲؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۵، ۷۳/۲؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ۲۴/۵؛ مراغی، ۱۹۸۵، ۲۸/۲؛ ابی جامع العاملی، ۱۴۱۳، ۳۱۱/۱؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۸، ۴۱۳/۳) دانسته‌اند و برخی حفظ اسرار (زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۰۶/۱؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۵، ۷۳/۲؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ۲۴/۵؛ ابی جامع العاملی، ۱۴۱۳، ۳۱۱/۱)، اولاد (ملا فتح الله کاشانی، ۱۳۴۴، ۱۷/۳)، ادای امانت و ... را نیز افزوده‌اند. علامه حفظ غیب را به خیانت نکردن به شوهر هنگام نبود او دانسته، مبتنی بر اینکه بسترش را برای دیگری نگستراند و بهره خاص همسر را به دیگری نداده و نسبت به اموال همسر، امور خانه و زندگی مشترک خیانت نرزد (طباطبایی،

۱۳۷۲، ۳۴۴/۴): بنابراین علامه حفظ غیب را نسبت به حفاظت زن از امور مربوط به همسر و خانه دانسته که این تفسیر بر اساس سیاق آیه به قرینه اینکه در مقابل «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء، ۳۴) آمده است، شامل حفظ غیب زن در مقابل حقوق شوهر است؛ هرچند وجود «ال» بر سر «غیب» عمومیت را می‌رساند که تمامی امور مربوط به همسر را در برمی‌گیرد؛ ولی چنانچه این بخش آیه مستقل در نظر گرفته شود، شامل تمامی غیب‌ها اعم از مربوط به همسر و خانواده و غیر آن می‌گردد.

بنابراین زنان نیکوکار طبق آیه شریفه «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» (نساء، ۳۴) زنان صالح و شایسته‌ای هستند که همواره مطیع امر الهی هستند و به خصوص در امور مربوط به زندگی مشترک زناشویی به بهترین نحو عمل می‌کنند. بر اساس روایات، جهاد زنان در خانه نیکو همسرداری کردن است. «جِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعِ» (حویزی عروسی، ۱۴۱۵، ۵۲۲/۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۶۳/۲۰) در همین راستا زن باید در حضور و غیبت شوهر حافظ زندگی مشترک بوده و به عنوان یک معاون در هنگام نبود همسر، زندگی را اداره کند و خواسته‌های همسر را در حد امکان و تا زمانی که با احکام دین مخالف نیست، به اجرا درآورد. علامه طباطبایی بر اساس اینکه انسان محکوم به نظام سنن الهی است و این حکم یکی از سنت‌های الهی مربوط به شئون زوجیت و کیفیت معاشرت منزلی است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳۴۵/۴)، اطاعت زن از شوهر را واجب دانسته؛ زیرا جامعه بشری بر اساس هدایت فطری و وحیانی به کمال خواهد رسید و خداوند متعال بر اساس فطریات، افراد را حافظ اسرار قرار داده و در این آیه بانوان را به طور خاص به صفت حفظ سر ستوده و این صفت بیانگر لزوم حفظ سر از سوی زنان است.

بنا بر آیه شریفه، خداوند حفظ غیب توسط زن را به واسطه حفظ الهی بیان کرده که با عبارت «بِمَا حَفِظَ اللَّهُ: به پاس آنچه خدا حفظ کرده» بیان شده و مفسران در مورد حفظ الهی نظرات مختلفی بیان کرده‌اند، برخی «ما» را مصدریه (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳۶۶/۴؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ۸۹/۱۰) به معنای «حفظ کردن» و بعضی «موصوله» (فخر رازی، ۱۴۱۱، ۸۹/۱۰) به معنای «آنچه حفظ کرده» گرفته‌اند. «اللَّهُ» در قرائت مشهور به صورت مرفوع و به عنوان فاعل بیان شده است؛ ولی عده‌ای آن را به صورت منصوب و به عنوان مفعول بیان کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۰۶/۱).

حفظ الهی در «بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» را غالب مفسران مربوط به حفظ زنان دانسته که حقوق ایشان توسط شوهران، به واسطه پرداخت مهریه (زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۰۶/۱) و نفقه (طبرسی، ۱۳۷۹، ۴۲/۲؛ ملا فتح الله کاشانی، ۱۳۴۴، ۱۷/۳) حفظ می‌شود، یا اینکه زنان به واسطه حفظ الهی در اداء امانات همسران حافظ غیب قرار گرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۰۶/۱). علامه طباطبایی این معنا را ظاهرتر گرفته که خداوند حقوق مردان را حفظ کرده، به واسطه اینکه سرپرستی زنان را به مردان واگذار نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳۶۶/۴). شاید بتوان گفت: فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۱۱، ۸۹/۱۰) نیز تعبیری نزدیک به همین معنا دارد و ملا فتح‌الله کاشانی (ملا فتح الله کاشانی، ۱۳۴۴، ۱۷/۳) با گرفتن «باء» برای مقابله همین معنا را استفاده کرده است. با توجه به اینکه انسان از لحاظ فطری گرایش به بقاء دارد، این گزینش علامه طباطبایی می‌تواند بر اساس گرایش‌های انسانی در حفظ نوع و کمال باشد که در این راستا زنان موظف به حفظ حقوق مردان شده‌اند و این حفاظت در مقابل انجام وظیفه مردان در سرپرستی و مخارج زنان قرار گرفته‌است، هرچند می‌تواند این حفظ دوجانبه بوده و حفظ حقوق مردان و زنان را توسط خداوند متعال شامل شود.

خداوند زنان را پوشاننده نقایص و عیوب مردان و مردان را پوشاننده نقایص و عیوب زنان قرار داده است «هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَ أَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ؛ آنان برای شما لباسی

هستند و شما برای آنان لباسی هستید» (بقره، ۱۸۷)؛ بنابراین زنان همچنان که در حضور همسر محافظ اموال و اسرار ایشان هستند، باید بر اساس آیه «حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ» (نساء، ۳۴) در غیبت ایشان نیز حافظ ناموس و اموال همسر بوده و در نبود ایشان همچون حضور ایشان مداومت بر حفاظت اسرار ایشان داشته باشند؛ این توفیق از جانب خداوند متعال است «بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» (نساء، ۳۴) به واسطه اینکه خداوند به شوهران سفارش ایشان را نموده و ایشان تحت حفاظت الهی حقوق شوهران را رعایت می‌کنند و در پرتو عنایت الهی حقوق طرفین محفوظ مانده و محافظت می‌شوند.

۳. برتری طلبی نکردن (وجوب خوش رفتاری)

زن در محیط خانه مایه سکونت و آرامش است و وظیفه دارد برای ایجاد محیطی امن، همواره معاشرت و برخوردی نیکو با همسر خود داشته باشد؛ ولی چنانچه به وظیفه خود عمل نکرد و خواستار برتری طلبی در منزل شد یا از شواهد چنین برمی‌آمد که زن به دنبال سرپیچی و آشوب در منزل است، اسلام با ارائه راه‌حل‌هایی در صدد رفع این مشکل برآمده است.

خداوند متعال می‌فرماید: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا؛ و زنانی را که بیم دارید نافرمانی‌تان کنند، نخست اندرز دهید، اگر به اطاعت درنیامدند، با آنها قهر کنید و در بستر خود راه ندهید و اگر این نیز مؤثر نشد، بزنی‌شان اگر به اطاعت درآمدند دیگر برای ادامه زدنشان بهانه‌جویی نکنید و به خاطر برتری که خدا به شما داده مغرور نشوید، که دارندة علو و بزرگی خدا است» (نساء، ۳۴).

واژه «خوف» در لغت به معنای انتظار امر ناخوشایند با نشانه‌ای ظنی یا معلوم است (راغب، ۱۴۱۲، ۳۰۳)؛ اما در آیه شریفه بر اساس قرائن مفسران معانی مختلفی ارائه نموده‌اند که حکایت از علم (طوسی، ۱۴۰۹، ۱۸۹/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ۴۲/۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ۳۹/۵) یا ظن و گمان (طبری، ۱۴۱۲، ۳۹/۵) است؛ یعنی مراد از ترس خود ترس نیست؛ بلکه ترسی است که ناشی از علم و یقین یا گمان بر نشوز و سرپیچی زنان است.

واژه «نشوز» از ریشه «نشز» در لغت به معنای «ارتفاع و بلندی» (راغب، ۱۴۱۲، ۸۰۶) است که از «ارتفاع و برتری طلبی» (طبری، ۱۴۱۲، ۳۹/۵ - ۴۰) گرفته شده است که اصل آن را از «انزعاج» به معنای «تشویش و ناراحتی» (زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۰۶/۱ - ۵۰۷) و برخی به معنای «ناخشنود بودن» (قرطبی، ۱۴۰۵، ۱۷۱/۵) دانسته‌اند. غالب مفسران «نشوز» را به معنای عصیان، سرپیچی و نافرمانی ناشی از برتری‌جویی زن گرفته‌اند که به معنای عصیان و سرپیچی ناشی از تکبر (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۵۴۵/۴) است.

واژه «وعظ» در لغت به معنای «بازداشتن همراه با ترساندن» (راغب، ۱۴۱۲، ۸۷۶) است که غالب مفسران «عِظُوهُنَّ» را به عنوان پند و نصیحت زبانی گرفته‌اند. «وَ أَهْجُرُوهُنَّ» از ریشه «هجر» در لغت به معنای «جدایی انسان از دیگری با بدن یا زبان یا قلب» (راغب، ۱۴۱۲، ۸۳۳) است. در آیه شریفه «وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ» به معنای «دوری کردن در بسترها» ست که از عبارت «فی» در آیه شریفه فهمیده می‌شود که با بودن در بستر با زنان نزدیکی نکنند یا به آنها پشت کنند.

برخی دوری از همسر در نزدیکی و بستر (ابی جامع العاملی، ۱۴۱۳، ۳۱۱/۱) و کلام را قائل شده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹، ۱۸۹/۳؛ قرطبی، ۱۹۸۵، ۱۷۱/۵ - ۱۷۲؛ ملا فتح الله کاشانی، ۱۳۴۴، ۱۷/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۵۵/۲) و زمخشری آن را کنایه از عدم جماع گرفته؛ هرچند بیانی از دیگران آورده مبنی بر اینکه آنان را به جماع وادار کنید

و ایشان را ببندید ولی خود، این معنا را ناپسند شمرده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۰۶/۱-۵۰۷).

برخی مفسران (علی بن ابراهیم قمی، ۱۳۶۳، ۱۳۷/۱؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ۱۷۱/۵، حسینی بحرانی، ۱۴۱۵، ۱۷۴/۲) قائل به «هجر کلام» به معنای «سخن زشت گفتن» شده‌اند که بر اساس مبانی اسلامی قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً خداوند متعال سب و دشنام را در قرآن، امری ناپسند معرفی کرده است (انعام، ۱۰۸) و ثانیاً این قول با توجه به قرینه «فی المضاجع: در بسترها» سازگاری ندارد؛ مگر اینکه در فرهنگی این امر پذیرفته شده باشد و این امر موجب ترک نشوز زن شود یا منظور ترک هم‌صحبتی در بستر باشد.

علامه طباطبایی ظهور آیه را در این معنا دانسته‌اند که مرد ضمن حضور در یک بستر با زن، با پشت کردن به او، ترک ملاعبه و امثال آن از زن دوری گزیده و بدین وسیله هجر در بستر محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۵۴۶/۴). برخی مفسران نیز همین معنا را برگزیده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۹، ۴۲/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۹، ۲۳۳/۲؛ مراغی، ۱۹۸۵، ۲۸/۲؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۸، ۴۱۳/۳). برخی دیگر از مفسران مراد از «هجر در بستر» را «ترک هم‌بستری» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ۲۷۱/۱؛ حقی بروسوی، ۱۹۸۵، ۲۰۲/۲؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ۲۴/۵-۲۵) دانسته‌اند که علامه معانی «هجر در بستر» به معنای «ترک هم‌بستری» (همان) را بعید دانسته است؛ چراکه لفظ «مضاجع» به صورت جمع آمده است و کثرت در بستر از لحاظ ظاهری با معنای دوم سازگاری ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۵۴۶/۴). این نظر علامه طباطبایی بر اساس مبانی اندیشه انسانی در دو ساحت نظری و عملی، از حیث عمل در حیطه اعتبارات اجتماعی قرار می‌گیرد (رحیمی خوزوقی و سپهری، ۱۳۹۷، ۱۰۳) که برای حفاظت از نظام خانواده لازم است، احساسات زن کانون توجه قرار گرفته و با تحت الشعاع قرار دادن آن به شکل‌های مختلف و گاه بروز واکنش‌های منفی از طرف شوهر، می‌بایست مانع از هم‌گسیختگی نظام خانواده شد. با توجه به اینکه

بانوان در مآخذ ادراکی از احساسات قوی‌تری نسبت به مردان برخوردارند، هنگام مواجهه با کنش‌های بازدارنده مردان، واکنش‌های احساسی از خود نشان داده و در صدد اصلاح روابط زناشویی برمی‌آیند.

«نصیحت کردن» و «دوری کردن در بستر» مرحله برخورد زبانی و عملی بدون واکنش شدید از طرف مرد است که ضمن رعایت حرمت زن، او را وادار به انجام وظایف می‌کند؛ ولی چنانچه این مراحل مؤثر واقع نشد، نوبت به برخورد شدیدتر می‌رسد که همراه با نوعی واکنش عملی است. قرآن از این مرحله با عبارت «وَ اضْرِبُوهُنَّ» تعبیر آورده که به معنای «زنان را بزنید» است. این عبارت قرآن با روایات تفسیر شده و بسیاری از شبهاتی که در این رابطه مطرح شده را پاسخ می‌گوید، مبنی بر اینکه این زدن بعد از تأثیر نبخشیدن دو مرحله پیشین یعنی «نصیحت کردن» و «دوری کردن در بستر» است و در حدی است که نباید آسیبی به بدن رسیده و زخم و کبودی برجای گذارد.

علامه طباطبایی به تدریجی بودن این سه مرحله قائل بوده که بر اساس سیاق این امر فهمیده می‌شود، نه به واسطه حرف عطف «واو»، هرچند فخر رازی نیز همین نظر را اختیار کرده ولی علت ترتیب را بیان نکرده است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳۶۷/۴؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ۹۰/۱۰). آلوسی ترتیب را به سیاق و قرینه عقلی نسبت داده است و ترتیب را به واسطه «فاء یا واو» نمی‌داند (آلوسی، ۱۴۰۵، ۲۵/۵). چنانچه زن در هر کدام از این مراحل به حالت عادی بازگشت و راه اصلاح در پیش گرفت و از شوهر اطاعت کرد، مرد حق ندارد بر او ظلم و ستم روا دارد. علامه طباطبایی بر اساس مبانی ادراکی انسان، سه راه حل مشکل نشوز زن را به حسب طبع دانسته و مجازاتی را که خدا برای زن قرار داده، از درجه ضعیف به قوی معرفی کرده است تا با اصلاح رفتار فردی زن، موجبات اصلاح کانون خانواده فراهم آید.

در عبارت «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» (نساء، ۳۴) مراد از «فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» را مفسران به معانی متعددی گرفته‌اند: از جمله به معنای «اذیت همراه باطل» (طبرسی، ۱۳۷۹، ۲/ ۴۲)، «توبیخ همراه با اذیت» (حقی بروسوی، ۱۹۸۵، ۲/ ۲۰۲؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ۵/ ۲۵؛ ابی جامع العاملی، ۱۴۱۳، ۱/ ۳۱۱)، «آسیب رساندن» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ۱/ ۳۷۴)، «ظلم کردن» (طبری، ۱۴۱۲، ۵/ ۴۵)، «طلب کردن» (طوسی، ۱۴۰۹، ۳/ ۱۸۹؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ۵/ ۲۵)، «جنایت کردن» (قرطبی، ۱۴۰۵، ۵/ ۱۷۳)، «زدن و دوری از راه سخت گرفتن» (قرطبی، ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵، ۵/ ۱۷۳) دانسته‌اند. علامه طباطبایی آن را به معنای «بهانه‌گیری برای اذیت نمودن» گرفته که بر این اساس مردان نباید دنبال بهانه‌گیری بوده و پس از اطاعت زن نسبت به او ظلم و ستمی روا دارند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۴/ ۳۶۷). این بیان علامه حاکی از بینش انسان‌شناسانه ایشان نسبت به زن بوده که در این راستا هرچند زن و مرد از منظر طبیعی و از لحاظ اجتماعی با یکدیگر متفاوت هستند (باستانی و حیدرزاده، ۱۳۹۲، ۳)، ولی از لحاظ خلقت وجودی مشابه یکدیگر بوده و در شأن و شخصیت انسانی با یکدیگر تفاوتی ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۴/ ۱۳۴)؛ بنابراین این تفاوت طبیعی هرچند موجب اختلاف حقوقی می‌شود، ولی موجب تضییع حقوق انسانی نمی‌گردد؛ بلکه در روندی تکاملی وظایف و حقوق زن و مرد نسبت به یکدیگر به گونه‌ای تنظیم می‌شود که مرد ضمن نصیحت و اصلاح حال زن، چنانچه با روند اصلاحی از سوی زن واقع شد، حق هیچ‌گونه تعرضی نسبت به وی نداشته باشد؛ به همین دلیل خداوند متعال در انتهای آیه شریفه می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا؛ خدا والای بزرگ است» هر یک از مفسران از انتهای آیه به شکلی برداشت و تفسیر نموده‌اند. علامه طباطبایی گفته است: «مبادا توانایی و نیرومندی تان شما را مغرور کند و به واسطه بزرگی و برتریان ظلم کنید» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۴/ ۳۶۷).

در اینجا که خداوند به مردان حق تسلط بر زنان را عطا کرده، از سویی به آنان هشدار می‌دهد که نباید از موقعیت خود سوء استفاده نموده و باید جایگاه انسانی خود را نسبت به خداوند متعال در نظر بگیرند تا مبادا حقیقت ماهوی انسان، موجب فراموشی حقیقت وجودی او شود، در حالی که انسان از حیث وجودی عین فقر و ربط به حق تعالی است.

طبری «برتری (قدرت) خدا بر مردان نسبت به برتری (قدرت) مردان بر زنان» را به رخ مردان کشیده تا نسبت به زنان ظلم نکنند (طبری، ۱۴۱۲، ۴۰/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۹، ۲۳۳/۲؛ ابی جامع العاملی، ۱۴۱۳، ۳۱۱/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۰۷/۱؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ۱۷۴/۵). شیخ طوسی و طبرسی «بلندمرتبی خدا را در ایجاد تکلیف بیش از طاقت بندگان» در نظر گرفته‌اند (طوسی، ۱۴۰۹، ۱۸۹/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ۴۲/۲).

بیشتر مفسران در قسمت پایانی آیه، معنایی نزدیک به معنای مورد نظر علامه را مبنی بر «مغرور نشدن بر قدرت مردان و عدم ظلم بر زنان» بیان کرده‌اند.

با توجه به انتهای آیه و روایات روشن می‌شود که «پند، دوری از بستر و زدن» تنها برای جلوگیری از نافرمانی زنان است و اسلام برای اصلاح نظام خانواده و ایجاد تعادل این امرها را صادر کرده است و بسیاری از شبهاتی که غربیان و دشمنان اسلام در این رابطه وارد می‌کنند، به دلیل عدم احاطه علمی به جوانب امر است و جوامع غربی خود بسیاری از این عوارض مصون نبوده و چه بسیار زنانی که مورد آزار و اذیت جسمی و جنسی واقع می‌شوند (اخوان، بی‌تا)؛ بنابراین تذکر زبانی و عاطفی و در نهایت تنبیه بدنی در دنیا از قوانینی است که به صورت طبیعی در مواردی اعمال می‌شود که وظیفه‌ای به انجام نرسد یا قانونی زیر پا نهاده شود و حتی در مواردی مجازات‌های شدیدتر اجتماعی به کار می‌رود که خداوند متعال در نظام خانواده به همین حد بسنده کرده است.

شبهه‌ای که در مورد زدن زنان وارد می‌شود در روایات مطرح شده که باید در حدی باشد که زخم و کبودی ایجاد نکند و گاه در مورد افرادی به کار می‌رود که دچار بیماری مازوشیسم هستند که افراد آزارطلب تا تنبیه بدنی نشوند، به آرامش نمی‌رسند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۸، ۴۱۳/۳) و اسلام تنها در موارد اضطراری اجازه این امر را می‌دهد و به محض اصلاح امر از آن منع می‌کند.

نتیجه‌گیری

خداوند متعال در برابر وظایفی که بر عهده شوهران نهاده است، حقوقی را برای ایشان بر گردن زنان قرار داده است.

۱. یکی از این حقوق وجوب اطاعت زن از همسر است که این خصوصیت فرمان‌برداری در بانوان صالح یافت می‌شود. «صلاح» نزد غالب مفسران به معنای شایسته، صالح، مطیع و فرمان‌بر بودن بوده و از نظر علامه به معنای لیاقت نفس و پاکروانی زن است که از حیث تجرد به اصل ذات بازمی‌گردد. صفت دیگر بانوان، «قنوت» است که در برابر نشوز و برتری‌طلبی قرار دارد و «قنوت»، نزد غالب مفسران به معنای اطاعت زن از خداوند متعال و در راستای آن اطاعت از همسر است که علامه آن را همراه با خضوع دانسته است؛ بنابراین لیاقت نفس بانوان شایسته در فرمان‌بر بودن از همسر در راستای امر الهی نهفته است که در سه حیطة نگرش، گرایش و رفتار موجب نهادینه شدن این صفات در بانوان و تسری آن به جامعه خواهد شد.

۲. حق دیگر شوهر بر زن، حفاظت اسرار مرد توسط همسر است که نزد غالب مفسران شامل حفظ ناموس، اموال، اولاد و... بوده و علامه نیز به حفاظت زن نسبت به تمتع جنسی و اموال شوهر اشاره کرده که بر اساس قرینه قوامیت مردان بر زنان حاصل می‌شود. در نظر مفسران این حفاظت می‌تواند چندجانبه باشد؛ از قبیل حفاظت توسط خداوند متعال میان زن و شوهر به صورت طرفینی، به اینکه هر یک وظایف

خود را عمل کرده و به حقوق همدیگر احترام بگذارند. علامه طباطبایی حفظ حقوق مردان را به حفظ خداوند دانسته که سرپرستی زنان را به مردان واگذار نموده است. این امر مبتنی بر سنت الهی زوجیت است که موجب حفظ نظام بشری و صلاح آن می‌گردد.

۳. موجبات حفظ خانواده، از اموری است که با قوامیت مرد و معاونت زن به دست می‌آید و این امر با برتری طلبی نکردن زن حاصل می‌شود به اینکه مرد و زن به وظایف خویش عمل کرده و حقوق یکدیگر را رعایت کنند. در صورت بیم شوهر از نافرمانی زن، باید شوهر زمینه‌های نافرمانی را از بین برده و با مقدماتی از جمله نصیحت و تحت تأثیر قرار دادن احساسات همسر در بستر او را به صلاح دعوت کند و این دعوت نباید با بدزبانی همراه باشد. اغلب مفسران عبارت «و اهجرهن» را به معنای هجر در کلام یا بستر و عدم آمیزش جنسی معنا کرده‌اند، ولی علامه آن را پشت کردن به همسر در بستر معنا کرده است. اگر این راهکارها مؤثر نیفتاد، وارد مرحله عملی شده و بدون شدت عمل که به شکل زدن غیر آسیب‌زا است، موجبات اصلاح رفتار زن را فراهم آورد و در صورت اثربخشی، هرگونه زیاده‌روی از سوی مرد ممنوع بوده و خداوند متعال برای برحذر داشتن مرد از زیاده‌روی، بزرگی خود را مقابل عملکرد مرد به نمایش گذاشته و این امر را یکی از اعتبارات جامعه اسلامی قرار داده تا نظام خانواده به نحو صحیح حفظ شود.

بنابراین پایه و اساس زندگی را باید بر همان بنیانی بنا نهاد که خداوند قرار داده و از مهر و عطوفت به عنوان شالوده‌های اساسی آن استفاده نمود و با همراهی و همگامی با یاد خدا و در راه خدا از توانایی‌های مرد و زن در رسیدن به سعادت واقعی در پرتو احکام الهی بهره برد.

منابع

- قرآن کریم
- قرآن کریم، ترجمه المیزان.

 ۱. ابی جامع العالمی، علی بن الحسین، ۱۴۱۳ق، **الوجیز، فی تفسیر القرآن العزیز**، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول.
 ۲. اخوان، منیره، «**نقض حقوق زنان در غرب**»، فصلنامه تحقیقی حقوق بشر.
 ۳. ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، **تهذیب اللغة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
 ۴. آلوسی بغدادی، محمود، ۱۴۰۵ق، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
 ۵. باستانی، سوسن؛ حیدرزاده، زهرا، «**بررسی جایگاه زنان در اندیشه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان: دوگانه زن آسمانی - زن زمینی**»، مطالعات اجتماعی ایران، سال هفتم پاییز ۱۳۹۲، شماره ۳ (پیاپی ۲۳)، صص ۳-۲۴.
 ۶. جابری عربلو، محسن، ۱۳۶۲ش، **فرهنگ اصطلاحات فقه اسلامی**، تهران: امیر کبیر، چاپ اول.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، **زن در آئینه جمال و جلال**، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 ۸. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، **وسائل الشیعه**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
 ۹. حسینی بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۵ق، **تفسیر البرهان**، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.
 ۱۰. حقی بروسوی، شیخ اسماعیل، ۱۹۸۵م، **روح البیان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۱. حویزی عروسی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵، **نور الثقلین**، تصحیح: هاشم رسولی، ایران - قم: اسماعیلیان.
 ۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، **مفردات ألفاظ القرآن**، لبنان: دار الشامیه.
 ۱۳. رحیمی خوزوقی، احسان؛ سپهری، مهدی؛ «**تبیین هستی و چیستی انسان، از منظر اندیشه‌های علامه طباطبایی**»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی، حکمت صدرایی، سال ششم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صص ۸۷-۱۰۵.

۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، **تفسير الكشاف عن حقائق الغوامض التنزيل و عيون التأويل في وجوه التأويل**، لبنان: دار الكتب العربی.
۱۵. سیوطی، الدر المنثور، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ق، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، ایران: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۱۶. طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۷۲ش، **المیزان فی تفسیر القرآن**، تهران: دار الكتب الاسلامیه.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۹ق، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، لبنان: دار المعرفة.
۱۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵ش، **مجمع البحرین**، تهران: مرتضوی.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، **التبیان فی تفسیر القرآن**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، مرکز نشر اعلام الاسلامی، چاپ سوم.
۲۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۹ق، **تفسیر الصافی**، تحقیق: السید محسن الحسین الامینی، تهران: دار الكتب الاسلامیه.
۲۳. قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۸، **قاموس قرآن**، تهران: دار الكتب الاسلامیه.
۲۴. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۳ش، **الجامع لاحکام القرآن**، بیروت- لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر قمی**، قم: مؤسسه دار کتابت و النشر.
۲۶. مراغی، احمد مصطفی، ۱۹۸۵م، **تفسیر مراغی**، بیروت- لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، **نظام حقوق زن در اسلام**، قم: انتشارات صدرا.
۲۸. مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، **تفسیر مقاتل**، بیروت- لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۸ش، **تفسیر نمونه**، تهران: انتشارات دار الكتب الاسلامیه.
۳۰. ملا فتح الله کاشانی، ۱۳۴۴ش، **منهج الصادقین فی إلزام المخالفین**، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

۳۱. هاشمی شاهرودی، محمود، ۱۴۲۶ق، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام**، قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، مرکز پژوهشهای فارسی الغدير، چاپ اول.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

مبانی قرآنی جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی

احمد رضا تحیری^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۵/۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۶/۱۵)

چکیده

امروزه ضرورت اسلامی سازی علوم انسانی، به عنوان پیش شرط اساسی پیشرفت و بالندگی جوامع اسلامی در عرصه حیات فردی و جمعی امت اسلامی، برای هیچ محقق دغدغه مند و موحدپنداری پوشیده نیست. در این راستا، اولین قدم ضرورت تدوین چارچوب نظری و مفهومی فرآیند اسلامی سازی علوم انسانی و تبیین مبانی، اصول و قواعد این امر بر اساس معارف اسلامی است و شاید یکی از اساسی ترین مباحث مطرح در این عرصه، تبیین مرجعیت قرآن کریم و صحت استناد به آن در حوزه علوم انسانی، به عنوان اصلی ترین منبع در عرصه اسلامی سازی علوم انسانی باشد.

نوشتار پیش رو درصدد است تا مبانی جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی را از دیدگاه خود این کتاب الهی بررسی نماید. در این نوشتار، با رویکردی برهانی و با بهره مندی از آیات قرآن کریم و استفاده از روش تحلیل متنی و استنتاج از کتاب الهی، قضایایی همچون ابزار و منبع معرفت بودن وحی،

۱. استادیار جامعه المصطفی.

رایانامه: a.r.tahayori@gmail.com

معرفت بودن علوم دستوری و گزاره‌های ارزشی، اشتراک انسان‌ها و جوامع در قوانین، مطابقت تعالیم قرآنی با فطرت انسانی، مطابقت تعالیم قرآنی با عقل، جاودانگی و عمومیت تعالیم قرآنی و جامع‌نگری آموزه‌های قرآنی به عنوان مبانی قرآنی نظریه «جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی» تبیین شده‌اند.

واژگان کلیدی: مبانی جامعیت قرآن کریم، جامعیت قرآن کریم در علوم انسانی، مرجعیت قرآن کریم در علوم انسانی، اسلامی‌سازی علوم انسانی.

مقدمه

واژه مرکب «علوم انسانی» یکی از اصطلاحات کثیرالاستعمال در محافل علمی امروزی است که اشاره به دسته‌ای از مطالعات انسان‌شناختی دارد که گستره وسیع آن، تمامی کنش‌های انسانی و ساخت‌های مختلف حیات بشری را در برمی‌گیرد. امروزه ضرورت اسلامی‌سازی علوم انسانی، به عنوان پیش‌شرط اساسی تدوین نظری الگوی پیشرفت و بالندگی جوامع اسلامی و تحقق عملی این الگو در عرصه حیات فردی و جمعی امت اسلامی برای هیچ محقق دغدغه‌مند و موحدپنداری پوشیده نیست. در این راستا، چه بسا اولین قدم تدوین چارچوب نظری و مفهومی فرآیند اسلامی‌سازی علوم انسانی و تبیین مبانی و اصول و قواعد این امر بر اساس معارف اسلامی باشد.

از سوی دیگر این مسئله نیز کاملاً واضح است که اصلی‌ترین منبع در عرصه اسلامی‌سازی علوم انسانی قرآن کریم است و بر این اساس، قبل از هر کاری بایستی مرجعیت این منبع معرفتی و صحت استناد به آن در حوزه علوم انسانی تثبیت گردد. از جمله مباحثی که در ارتباط با مرجعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی مطرح

است، شمول معارف و آموزه‌های قرآنی نسبت به موضوعات و مسائل مطرح در علوم انسانی و جامعیت این کتاب آسمانی در این عرصه است. اگر چه بحث از گستره قلمرو موضوعی قرآن کریم در تاریخ علوم اسلامی قدمتی دیرینه دارد، اما امروزه این مسئله به صورت جدی‌تر مورد توجه قرار گرفته و به یکی از مباحث اساسی مطرح در عرصه علم دینی و اسلامی‌سازی علوم تبدیل شده است و خصوصاً به دلیل وجود برخی دیدگاه‌های سلبی در خصوص توانایی متون وحیانی در مدیریت جامعه امروزی و پاسخ‌گویی به نیازهای بشر در عصر حاضر در میان اندیشمندان غربی و رواج این دیدگاه‌ها در میان برخی روشنفکران دنیای اسلام، هم برای موافقان و هم مخالفان از اهمیت دوچندانی برخوردار شده است.

نوشتار حاضر در صدد است تا مبانی جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی را از دیدگاه خود این کتاب الهی - به عنوان اصلی‌ترین سند معرفتی و تربیتی اسلام - بررسی نماید.

نکته حائز اهمیت در این میان آن است که مبانی هر علمی بدون استدلال مورد پذیرش واقع شده و اثبات آنها بر عهده سایر علوم گذارده می‌شود؛ اما از آنجا که اصل فرآیند اسلامی‌سازی و اعتبار گزاره‌های قرآنی به عنوان منبع معرفتی در این عرصه بعضاً از سوی برخی اندیشمندان حوزه علوم انسانی مورد تردید واقع می‌شود، در نوشتار حاضر تلاش شده است که تا آنجایی که اقتضائات و محدودیت‌های کمی و کیفی یک مقاله اجازه می‌دهد، هر مبنا ابتدا با رویکردی فلسفی و معرفت‌شناختی تبیین گردیده و سپس تأیید آن توسط آیات قرآنی نیز مورد بحث قرار گیرد؛ تا بدین ترتیب مبرهن بودن مبانی مورد نظر کتاب الهی در ضمن بحث روشن گردیده و برخی سؤالات و شبهات نیز به صورت اجمالی پاسخ داده شوند؛ و الا هدف اصلی این نوشتار، تنها تبیین مبانی جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی، آن هم صرفاً از منظر خود قرآن کریم بوده و اثبات تفصیلی این مبانی از حوصله یک مقاله خارج و نیازمند تدوین کتابی مستقل است. کما اینکه تکمیل این بحث و اداء حق آن

نیازمند توسعه دامنه تحقیق به سنت حضرات معصومین علیهم السلام نیز بوده و قطعاً در بررسی سنت به عنوان مفسر آموزه‌های کتاب الهی، نتایج جزئی‌تری حاصل خواهد شد؛ بلکه حق مطلب آن است که این موضوع در مورد تک‌تک شاخه‌های مطرح در حوزه علوم انسانی به صورت مستقل مورد بررسی قرار گرفته و در هر شاخه علمی کتابی مستقل ناظر به این موضوع تألیف شود.

پیشینه

مبانی جامعیت قرآن کریم به صورت عام و پراکنده در آثار متعددی مورد بحث واقع شده‌اند. بخشی از این مبانی در آثار ناظر به معرفت‌شناسی و مباحث شناخت و بخشی نیز در آثار ناظر به علوم قرآنی و فلسفه تفسیر یا آثار تفسیری مورد توجه قرار گرفته‌اند. کتابی با عنوان جامعیت قرآن کریم به قلم آقای «مصطفی کریمی» تألیف شده است که به اصل جامعیت و قلمرو موضوعی قرآن کریم و دیدگاه‌های مختلف در این زمینه -و نه مبانی جامعیت و نه جامعیت در حوزه علوم انسانی- پرداخته است؛ همچنین چندین مقاله به بحث از کلیت جامعیت قرآن کریم و یا جامعیت از دیدگاه اندیشمندان مسلمان پرداخته‌اند؛ کما اینکه ناظر به مرجعیت علمی قرآن کریم در عرصه علوم انسانی نیز مقالات و کتب متعددی تألیف شده است که در آنها نیز به صورت پراکنده به برخی از مباحث ناظر به جامعیت و گستره موضوعی قرآن کریم پرداخته شده است؛ اما پژوهشی که به طور خاص و فنی و جامع به «جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی» و به صورت خاص‌تر به «مبانی این جامعیت» پرداخته باشد یافت نشد. نکته مهم آن که بخش قابل توجهی از تلاش‌های صورت گرفته فوق‌الذکر فاقد اتقان دانشی و معرفت‌شناختی لازم و قدرت دفع شبهات مطرح در این عرصه هستند. همان‌طور که در عموم این آثار تمایز روشنی میان مبانی و اصول و ادله جامعیت قرآن کریم صورت نگرفته و بعضاً این مقولات با هم خلط شده‌اند.

شاید تنها اثری که به صورت جمعی و متقن به برخی از مبانی مطرح در این نوشتار پرداخته باشد، کتاب «مبانی علوم انسانی اسلامی» اثر «حجت الاسلام و المسلمین دکتر احمدحسین شریفی» و کتاب «مبانی علوم انسانی از دیدگاه آیت الله مصباح یزدی» تألیف «جمعی از نویسندگان» باشد که البته برخی از مبانی مورد بحث در این نوشتار در آثار مذکور بحث نشده‌اند و برخی هم که بحث شده‌اند، به اجمال و گذرا مورد بحث واقع شده‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مبانی

به لحاظ اصطلاحی، در میان صاحب‌نظران در معنای مبانی اختلاف نظر وجود دارد. برخی مبنا را مترادف با روش (ن.ک: عمیدزنجانی، ۱۳۷۹ش، ۲۱۵) یا یکی از مؤلفه‌های آن (ن.ک: همان، ۷) و برخی مرادف با اصل و قاعده (ن.ک: رشتی، ۱۳۱۳ق، ۴؛ منتظری، ۱۳۸۳ش) انگاشته‌اند؛ برخی آن را عبارت از «پیش‌فرض‌ها، باورهای اعتقادی یا علمی و نیز دلایل صحت و مشروعیت یک علم یا یک روش تحقیقی» دانسته (ن.ک: بهجت‌پور، ۱۳۹۲ش، ۲۶؛ شاکر، ۱۳۸۱ش، ۱۳۹-۱۵۱) و گروهی دیگر مبانی را دلایل نظری یک قاعده یا علم یا قضایایی که ماهیت پدیده‌های مورد نظر در یک علم را تبیین می‌کنند، به شمار آورده‌اند (ن.ک: شایان‌فر، ۱۳۷۹ش، ۵۲۳). عده‌ای نیز مبانی را مرادف با مبادی علم (به صورت مطلق) (ن.ک: رشتی، همان) یا مبادی تصدیقیه علم (ن.ک: فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ۱۹) دانسته و برخی منحصر در مبادی بعیده (ن.ک: رشاد، ۱۳۸۹ش، ۱۳-۷۱) و برخی دیگر منحصر در مبادی قریبه دانسته‌اند (ن.ک: کاظمینی، ۱۳۹۴ش، ۵۳-۷۴).

به اعتقاد ما، معنای اصطلاحی مبانی مرادف با همان چیزی است که در اصطلاح اهل منطق از آن به «مبادی تصدیقی» تعبیر شده و در اکثر موارد نیز، همین معنی

مورد نظر تعریف‌کنندگان است؛ چراکه تعریف ذکر شده برای مبادی، سایر تعاریف را در بر گرفته و مواردی که تعریف‌کنندگان به عنوان مصادیق مبنا ذکر کرده‌اند، همگی در زمره مبادی تصدیقی هستند.

البته «مبادی تصدیقی» منحصر به مبانی نبوده و مشتمل بر دو دسته از قضایا است:

۱. قضایای کلی توصیفی که حاوی «هست‌ها» و منشأ و اساس گزاره‌ها و نتایج تحقیقی یک علم و حاکم بر آنها بوده، هدف آن علم بر اساس آنها تعیین شده، جهت‌گیری و رویکرد کلی و روش تحقیق در آن علم متأثر از آنها شکل گرفته و معیار صحت و سقم محصولات معرفتی آن علم هستند و از آنها به «مبانی» تعبیر می‌شود.

۲. قضایای کلی دستوری و حاوی گونه‌ای از «بایدها» تحقیقی که مبتنی بر مبانی و منتج از آنها و ناظر به اهداف علم بوده، جهت‌گیری و رویکرد کلی و روش تحقیق علم را متعین ساخته و به گونه‌ای ابزار عملیاتی‌سازی و کاربردی‌سازی مبانی و تحقق عینی و عملی آنها در عرصه‌های مورد نظر هستند و از آنها به «اصول» تعبیر می‌شود.

۲-۱. علوم انسانی

به لحاظ اصطلاحی در مورد معنای «علوم انسانی» اختلاف بوده و حد و مرز آن به درستی مشخص نیست. به اعتقاد ما «علوم انسانی» آن دسته از علوم هستند که ناظر به کنش‌های انسانی و احکام، آثار، پیامدها و لوازم مرتبط و متناسب با آن هستند (ن.ک: پارسنیا، ۱۳۹۲، ش ۲۴)؛ به عبارت دیگر، علوم انسانی علومیه هستند که به تجزیه و تحلیل و بیان آثار و لوازم و پیامدهای اعتباراتی می‌پردازند که انسان آنها را با اختیار و آگاهی و مبتنی بر جهان‌بینی خویش و ناظر به فعالیت‌ها و نیازهای

متعدد و متنوع خود و به هدف سامان دادن به حیات فردی و اجتماعی، به جعل و اعتبار آنها پرداخته و کنش‌های خود را در چارچوب آنها سامان می‌دهد؛ به عنوان نمونه اقتصاد، به بیان کنش‌های اقتصادی و چارچوب‌های رفتار اقتصادی و بیان آثار و لوازم و پیامدهای این کنش‌ها و چارچوب‌های رفتاری می‌پردازد و یا جامعه‌شناسی علمی است که بیانگر کنش‌های اجتماعی و چارچوب‌های رفتار اجتماعی و آثار و پیامدهای این کنش‌ها و چارچوب‌ها است و در مورد علوم دیگر نیز امر چنین است؛ بر این اساس، طیف وسیعی از مطالعات انسانی در زمره علوم انسانی قرار گرفته و به اعتقاد ما، دلیلی وجود ندارد که همانند برخی صاحب‌نظران علوم انسانی را منحصر به مطالعه در خصوص اوضاع و احوال و رفتارهای فردی یا خصوص امور و شئون اجتماعی انسان بدانیم؛ کما اینکه دلیلی وجود ندارد که علوم انسانی را منحصر در مطالعاتی که به روش تجربی تحقق می‌یابند و یا مطالعات صرفاً توصیفی دانسته و مطالعاتی که به روش مثلاً عقلی متکی هستند و یا علوم دستوری را از دایره علوم انسانی خارج بدانیم.

۳-۱. جامعیت

در مورد معنای اصطلاحی این واژه در حوزه علوم قرآن در میان صاحب‌نظران اختلاف است؛ برخی در یک نگاه افراطی معتقدند که منظور از جامعیت قرآن کریم این است که در این کتاب الهی از هیچ مسئله‌ای فروگذار نشده و آیات آن مشتمل بر اصول و مبانی و مسائل تمامی دانش‌های بشری است؛ چه علمی که در ایصال بشر به سعادت حقیقی‌اش نقش دارند و چه علمی که در این مورد تأثیری ندارند (ن.ک: الغزالی، ۱۹۴۵م، ۲۸۹/۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۲۵۸/۲-۲۷۰؛ الذهبی، بی‌تا، ۴۷۴/۲-۴۸۴؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۵۶/۱-۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۷/۴۵۳-۴۵۴).

برخی دیگر در یک نگاه تفریطی معتقدند که جامعیت قرآن تنها در حوزه مسائل ناظر به حیات اخروی است و آیات آن تنها احکام آخرت و مسائل جنبی آن نظیر احکام عبادی و مسائل ارزشی و اخلاقی را بیان کرده و به دیگر موضوعات کاری نداشته است؛ چراکه رسالت و هدف اصلی انبیاء و کتب آسمانی معنابخشی به زندگی انسانی است و انسان خود می‌تواند نظام‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را به شکل صحیحی برگزیند و به کار گیرد (ن.ک: الذهبی، همان، ۴۸۵-۴۹۵؛ معرفت، ۱۳۷۶ش، ۲۱۰-۲۲۱؛ همو، ۱۳۷۵ش، ۴-۲۴؛ بازرگان، ۱۳۷۴ش، ۴۶-۶۱؛ مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۸۱ش، ۱۰۵ و ۴۶۶ و ۴۹۸؛ خرمشاهی، ۱۳۷۴ش، ۹۰-۹۷).

اما دیدگاه صحیح آن است که منظور از جامعیت قرآن کریم، اشتغال آن بر هر امری است که در هدایت و ایصال بشر به سعادت دنیایی و اخروی او نقش دارد و این کتاب الهی تمامی مسائل دخیل در هدایت همه‌جانبه انسان را بیان نموده و البته به هر موضوع به آن میزانی پرداخته است که مقتضای حکمت و مورد نیاز واقعی انسان است. فلذا معارف و آموزه‌های قرآنی به برخی مسائل به صورت تفصیلی و به برخی دیگر به صورت اجمالی پرداخته‌اند (ن.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲۸۰/۱۱ و ۳۲۴/۱۲-۳۲۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴ش، ۳۰۲-۳۰۷؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۳۶۱/۱۱-۳۶۴).^۲

بر این اساس منظور ما از «جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی» آن است که این کتاب آسمانی در تمامی شاخه‌های علوم انسانی از مرجعیت علمی برخوردار بوده و موضوعات مطرح در این علوم در قرآن کریم مطرح شده‌اند؛ زیرا با توجه به تعریفی که از علوم انسانی ارائه شد، تمامی انواع علمی که تحت این عنوان قرار می‌گیرند، یا به طور مستقیم یا غیرمستقیم با مسئله رشد و هدایت انسان در ارتباط بوده و بر این اساس، تمامی موضوعات مطرح در حوزه علوم انسانی مورد توجه قرآن

۲. در مورد بطلان دو دیدگاه دیگر ن.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴ش، ۲۹۰-۳۰۷؛ کریمی، ۱۳۹۰ش.

کریم نیز بوده و آموزه‌های این کتاب آسمانی بایستی مستقیم یا غیرمستقیم، به اجمال یا به تفصیل در مورد این موضوعات حرفی داشته باشند.^۳

البته این بدان معنا نیست که تمامی جزئیات ناظر به موضوعات شاخه‌های مختلف علوم انسانی در قرآن کریم آمده باشد؛ بلکه کتاب الهی به هر موضوعی تا بدان پایه پرداخته که مقتضای حکمت و مورد نیاز واقعی انسان است و بر این اساس برخی موضوعات را به تفصیل و برخی را به اجمال مد نظر قرار داده است. مضافاً به اینکه آموزه‌های قرآنی در قالب بیان گزاره‌ها و قضایایی کلی، اصول و قواعد جامعی را بیان کرده است که بر تمامی موضوعات و مسائل مطرح در همه شاخه‌های علوم انسانی حاکم بوده و می‌توان با توجه و تمسک به این اصول و قواعد، حکم جزئیات مطرح در این علوم را استنباط نمود.

۴-۱. مبانی جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی

با توجه به آنچه در تبیین مفردات گفته شد، می‌توان چنین بیان نمود که منظور ما از «مبانی جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی»، آن دسته از قضایای توصیفی و حاوی هستی‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی است که مبنای استنتاج و اثبات جامعیت قرآن کریم در علوم انسانی بوده و این دیدگاه به عنوان یک نظریه یا مسئله علمی، مبتنی بر آن قضایا و منتج از آنها است؛ به گونه‌ای که خدشه بر آن قضایا به صورت قهری و طبیعی منجر به مخدوش بودن نظریه جامعیت قرآن کریم گردد.

۳. این در حالی است که این مسئله در مورد علوم طبیعی صادق نبوده و تمامی موضوعات و مسائل مطرح در این علوم ارتباطی با رشد و هدایت انسان ندارند. فلذا مسائل این علوم عموماً از موضوع قرآن کریم خارج بوده و کتاب الهی جز به صورت استطرادی و آن هم با رویکردی توحیدی و هدایتی و نه علمی، متعرض مسائل مطرح در علوم طبیعی نشده است.

۲. تبیین مبانی جامعیت قرآن کریم

در این بخش ما به بررسی مبانی جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی از منظر خود این کتاب الهی می‌پردازیم. لازم به ذکر است که در ترتیب مبانی مذکور، نوعی نظم منطقی مد نظر قرار گرفته و مبانی‌ای که به نحوی نسبت به سایر مبانی مقدمیت دارند، ابتدا ذکر شده‌اند.

۱-۲. ابزار و منبع معرفت بودن وحی

یکی از اساسی‌ترین مبانی جامعیت قرآن کریم، «ابزار معرفت بودن وحی و منبع معتبر بودن معارف وحیانی» است که نسبت به سایر مبانی نوعی مقدمیت داشته و زیربنای آنها به شمار می‌رود؛ چراکه در صورت خدشه در این قضیه، مبانی دیگر و بلکه اصل مسئله جامعیت قرآن کریم سالبه به انتفاء موضوع بوده و سخن گفتن از آنها بیهوده خواهد بود. منظور ما از معرفت وحیانی، گونه‌ای خاص از معرفت انسانی است که به صورت ویژه از جانب خدای تعالی به معدودی از بندگانی که ظرفیت و قابلیت دریافت آن را دارند، به منظور هدایت جامعه بشری به حیات طیبه و مسیر سعادت و کمال اعطا می‌شود و خدای تعالی خود بر فرآیند دریافت، ابلاغ، ترویج و پیاده‌سازی آن نظارت مستقیم داشته و صحت و سلامت آن را در تمامی این مراحل تضمین فرموده است. وحی الهی، ابزار منحصر به فرد در حوزه بازشناسی راه کمال و سعادت حقیقی انسان در همه ابعاد فردی و اجتماعی، مادی و معنوی و دنیوی و اخروی است؛ چراکه شناخت‌های عادی و متعارف انسان‌ها که از همکاری حس و عقل به دست می‌آیند، هرچند نقش مهمی را در تأمین نیازمندی‌های زندگی ایفاء می‌کنند، اما برای بازشناسی این مهم کافی نیستند و اگر راه دیگری برای رفع این کمبودها وجود نداشته باشد، هدف الهی از آفرینش انسان تحقق نخواهد یافت (ن.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۵۷/۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش، ۱۷۲) که این همان استدلالی

است که برای اثبات ضرورت نبوت اقامه می‌شود و در جای خود به اثبات رسیده است (ن.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ۱۴۴؛ همو، ۱۴۰۴ق، ۴۴۱-۴۴۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲۱۳؛ حلی، ۱۴۳۳ق، ۴۶۸-۴۷۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ش، ص ۳۵۹-۳۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ۱۱۵-۱۲۱؛ مطهری، ۱۳۷۳ش، ۱۵۳/۲-۱۵۵؛ مصباح یزدی، همان، ۱۷۸-۱۸۰؛ همو، ۱۳۹۵ش، ۱۰۱-۱۱۳).

معرفت حاصل از طریق وحی، از سنخ معرفت شهودی و حضوری است که بدون وساطت صورت و مفهوم ذهنی، به ذات عینی معلوم تعلق می‌گیرد و به هیچ وجه خطا و اشتباهی در مقام دریافت در آن راه ندارد.^۴ البته ممکن است در مقام تحلیل آنچه که به واسطه علم حضوری ادراک شده است، خطا و اشتباهی صورت بگیرد که این امر ناشی از همراهی علم حصولی با علم حضوری در دستگاه شناختی انسان بوده و در این موارد، خطا در علوم حصولی همراه با علوم حضوری است و نه در خود علوم حضوری (ن.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳ش، ۱۷۶/۱-۱۷۷؛ همو، ۱۳۸۴ش، ۳۵-۳۶) که در این صورت این خطا به مقام ابلاغ و پیاده‌سازی معرفت حضوری نیز سریان پیدا می‌کند؛ اما نکته مهمی که در این میان وجود دارد این است که در جای خود ثابت شده است که این نوع از خطا نیز در مورد وحی نبوی صادق نبوده و انبیاء الهی، همان‌گونه که در دریافت وحی، به حفظ الهی معصوم و مصون از خطا، اشتباه، نسیان، شک و تردید هستند، در تحلیل، ابلاغ و اجرای وحی نیز همین‌گونه مصون

۴. چراکه خطای در ادراک در صورتی قابل تصور است که بین درک‌کننده و درک‌شونده واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله‌ی آن تحقق یابد. در چنین صورتی جای این سؤال هست که این صورت یا مفهومی که این واسطه‌ای که نقش نمایانگری از درک‌شونده را ایفاء می‌کند، آیا دقیقاً درک‌شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ اما در صورتی که درک‌شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک‌کننده، حاضر باشد و یا با آن، وحدت یا اتحادی داشته باشد، دیگر جای فرض خطا نیست و نمی‌توان سؤال کرد که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در این صورت علم، عین معلوم است. بنابراین در شناخت حضوری به هیچ وجه خطا راه ندارد و حضوری بودن علم دال بر مطابقت آن با واقع و حقیقی و صحیح بودن آن است (ن.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳ش، ۱۷۵/۱ و ۲۴۷-۲۴۸).

از خطا، نسیان، اشتباه، شک و... هستند؛ چراکه در غیر این صورت نقض غرض پیش آمده و معرفت وحیانی از حیّز انتفاع ساقط شده و هدف الهی از آفرینش انسان تحقق نخواهد یافت (ن.ک: ایجی، ۱۳۲۵ش، ۲۶۳/۸؛ تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ۵۰/۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸۹/۱۱ - ۹۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۳۴/۲ - ۱۳۸؛ سبحانی، ۱۳۸۳ش، ۳۱/۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش، ۱۹۳ - ۱۹۵).

بنابراین بر اساس دیدگاه قرآنی و بر خلاف دیدگاه رایج در پارادایم معرفتی غرب، وحی آسمانی یکی از ابزارهای معرفت بوده و معارف وحیانی به عنوان یکی از اساسی‌ترین و بلکه اساسی‌ترین منبع معرفت انسانی بایستی در تمامی علوم مورد توجه قرار گیرند. در آیات متعددی از کتاب الهی به این مسئله اشاره شده است که علت وجوب تبعیت مطلق از انبیاء، برخورداری آنان از معرفت وحیانی و نزول وحی آسمانی بر ایشان است. از جمله آنجا که خدای تعالی خطاب به پیامبرش می‌فرماید: «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْعُ إِلَّا مَا يُوْحِي إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ فَلَا تَتَفَكَّرُونَ؛ بگو: به شما نمی‌گویم که منابع الهی نزد من است و از (آنچه از حس) پوشیده، آگاه نیستیم! و به شما نمی‌گویم که من فرشته‌ام [زیرا] جز آنچه به سوی من وحی می‌شود، پیروی نمی‌کنم. بگو: آیا نابینا و بینا مساویند؟! پس چرا تفکر نمی‌کنید؟!» (انعام، ۵۰).

بر اساس این آیه شریفه، پیامبر هیچ‌گونه تفاوتی با سایر بندگان ندارد؛ نه کلید خزائن الهی در دست اوست و نه علم غیب می‌داند. تنها مزیتی که آن حضرت از آن برخوردار است، اتصال او به عالم غیب و نزول وحی الهی بر اوست؛ اما همین مزیت باعث می‌گردد که او از بصیرت لازم برای هدایت دیگران برخوردار گردیده و لزوم تبعیت از وی، بر سایرینی که نسبت به حقایق مشهود توسط پیامبر نابینا هستند، واجب گردد (ن.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۹۸/۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۲۴۸/۵).

قریب به همین مضمون در آیات متعدد دیگری هم آمده است؛^۵ کما اینکه در برخی از آیات، پیامبر گرامی اسلام، به واسطه اتصال به ملکوت و نزول وحی، آگاه به برخی از اخبار غیبی معرفی می‌شود^۶ و در جای دیگر، مهتدی بودن آن حضرت به وحی الهی منسوب و معلل می‌گردد^۷ و در موارد دیگری، خدای تعالی آن حضرت را به تبعیت از آنچه به او وحی می‌شود، امر می‌نماید؛^۸ که این موارد و موارد مشابه دیگر، همگی دلالت بر حجیت مطلق معرفت وحیانی و وجوب تبعیت مطلق از این معرفت در هر زمینه‌ای، حتی بر شخص پیامبر صلی الله علیه و آله دارد.

علاوه بر این تمامی آیاتی که به نحوی بر لزوم تبعیت مطلق از قرآن کریم دلالت می‌کنند -مانند آن دسته از آیات که این کتاب الهی را به صورت مطلق، هدایت و نور و ذکر و شفاء و حق و قول فصل و... معرفی می‌کنند- نیز، بر حجیت معرفت وحیانی، هم به عنوان ابزار و هم منبع معرفت در هر زمینه‌ای دلالت دارند. خدای تعالی در مورد این کتاب آسمانی می‌فرماید:

«وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ؛ وَ أَنْجِبْهُ مِنْ الْغَمِّ» (قرآن) به سوی تو وحی کردیم فقط حق است» (فاطر، ۳۱)

و می‌فرماید:

«قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يَخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»

۵. ن.ک: کهف، ۱۰۲؛ فصلت، ۶؛ شوری، ۵۲؛ نجم، ۱-۴.

۶. ن.ک: هود، ۴۹؛ یوسف، ۳ و ۱۰۲؛ کما اینکه این مسأله در مورد تمامی انبیاء الهی صادق بوده و در آیه ۱۷۹ سوره آل عمران، اطلاع انبیاء الهی از غیب، به واسطه برگزیده شدن ایشان و اتصالشان به وحی، مورد اشاره قرار گرفته است.

۷. ن.ک: سبأ، ۵۰.

۸. ن.ک: احزاب، ۲؛ زخرف، ۴۳.

به یقین برای شما از جانب خدا، نور و کتابی روشنگر آمده است؛ خدا کسی را که از خشنودی او پیروی کند، بوسیله آن [کتاب]، به راه‌های سلامت، راهنمایی می‌کند و به رخصت خویش، آنان را از تاریکی‌ها به سوی نور بیرون می‌برد و به سوی راهی راست راهنمایی‌شان می‌کند.» (مائده، ۱۵-۱۶).

«وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ؛ و آن (قرآن) را به حق فرو فرستادیم و به حق فرود آمد» (اسراء، ۱۰۵)

و راستر و جامع‌تر از همه می‌فرماید:

«لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» [این قرآن کتابی است] که باطل از پیش روی آن و پشت سرش به سراغ آن نمی‌آید (زیرا این) فرو فرستاده‌ای از جانب (خدای) فرزانه ستوده است» (فصلت، ۴۲)

این آیه شریفه دلالت بر آن دارد که هیچگونه بطلان و فساد از هیچ نظر، از هیچ طریق و در هیچ زمینه‌ای به سراغ قرآن نمی‌آید. نه تناقضی در مفاهیم آن است؛ نه چیزی از کتب و علوم پیشین بر ضد آن می‌باشد و نه علوم و معارف آینده با آن مخالفت خواهد داشت. نه کسی می‌تواند حقایق آن را ابطال کند و نه در آینده ابطال یا منسوخ می‌گردد. نه در معارف، قوانین، اندرزها و خبرهایش خلافی وجود دارد و نه خلافی بعدا کشف می‌شود و احکام، شرایع، تعالیم و معارفش تا قیامت حجت و پا بر جاست (ن.ک: طباطبائی، همان، ۳۹۸/۱۷-۳۹۹؛ مکارم شیرازی، همان، ۲۹۸/۲۰-۳۰۰).

همچنین در بیان مستحکم و متقن دیگری می‌فرماید:

«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا؛ در حقیقت این قرآن، بدان (شیوه‌ای) که آن پایدارتر

است، راهنمایی می‌کند؛ و به مؤمنانی که [کارهای] شایسته انجام می‌دهند، مژده می‌دهد که برای آنان پاداش بزرگی است.» (اسراء، ۹)

واژه «اقوم» از ماده «قیام» گرفته شده و از آنجا که انسان، هنگامی که می‌خواهد فعالیت پی‌گیری انجام دهد، قیام می‌کند و به کار می‌پردازد، از این نظر قیام، کنایه از «نیکو و متقن و مستحکم انجام دادن کار و آمادگی برای فعالیت» آمده است. بر این اساس، آیه شریفه دلالت بر آن دارد که قرآن کریم در تمامی ابعاد حیات انسانی به نیکوترین، متقن‌ترین، مستحکم‌ترین و مطمئن‌ترین روشی که سعادت و کمال انسانی را تضمین می‌کند، هدایت می‌فرماید (ن.ک: طباطبائی، همان، ۴۷/۱۳؛ مکارم شیرازی، همان، ۳۶/۱۲-۳۸). لازمه این امر آن است که وحی الهی، بر همه دست‌آوردهای معرفتی بشر مهیمن و مسیطر بوده، بر آنها نظارت نموده و صاحبان آنها را در کشف حقیقت یاری رساند؛ و در هر حوزه‌ای از مطالعات بشری، چنانچه معرفت و تعلیمی و حیانی وجود داشته باشد، آن معرفت و تعلیم، اصل و راهنما و هدایت‌گر خواهد بود.

۲-۲. معرفت بودن علوم دستوری و گزاره‌های ارزشی

دسته‌ای از اندیشمندان حوزه علوم انسانی معتقدند که این علوم تنها مطالعاتی را شامل می‌شوند که در پی کشف تکوینیات و واقعیتهای هستند و صرفاً به توصیف هستی‌ها و واقعیتهای موجود، بدون هیچ‌گونه ارزش‌داوری می‌پردازند (علوم توصیفی) و مطالعات انسانی که هدف آنها بیان تشریعیات، توصیه‌ها، ارزش‌ها و باید و نبایدها است (علوم دستوری یا هنجارین یا ارزشی) در زمره علوم انسانی نیستند و اساساً علم محسوب نمی‌شوند؛ زیرا علم، معرفت به واقعیتهای هست و نیست‌ها است و باید و نبایدها هیچ ارتباطی با هست‌ها و نیست‌ها ندارند و نمی‌توان باید و نبایدها را از واقعیات اخذ کرد.

ارزش‌ها و باید و نبایدهای مبتنی بر آنها از قبیل اعتباریات اجتماعی و تابع نیازها و رغبت‌های تغییرپذیر مردم و یا اندیشه‌هایی متافیزیکی هستند و از حوزه علم و معرفت - که ناظر به واقعیت‌ها و هست‌ها است - خارج‌اند. مفاهیم و قضایای ارزشی هر کجا یافت شوند، تنها حاکی از پسند و ناپسند اشخاص و بیانگر حالات روانی و سلیقه‌های آنان و نماینده نوعی داوری و ارزیابی شخصی خواهند بود و با صرف نظر از میل و سلیقه اشخاص، واقعیتهایی عینی ندارند؛ فلذا قابل طرح و ارزیابی علمی و اتصاف به صحت و خطا نبوده و از حوزه بحث‌های برهانی خارج‌اند و تنها ملاکی که برای صدق و کذب این قضایا وجود دارد، همان نیازها و رغبت‌های متغیری است که موجب اعتبار آنها شده است (ن.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰ش، ۱۹- ۲۰ و ۱۸۵- ۱۸۶؛ همو، ۱۳۹۴ش، ۲۱- ۳۴؛ همو، ۱۳۸۳ش، ۱/ ۲۴۵- ۲۴۶ و ۲۶۰- ۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۱ش، ۱۱۳- ۱۱۸؛ همو، ۱۳۷۷ش، ۱۷- ۱۸؛ فرمehنی فراهانی، ۱۳۷۸ش، ۴۰۵؛ صلیبا، ۱۳۶۶ش، ۴۸۰؛ سروش، ۱۳۵۸ش، ۱۳ و ۲۲۳).

چنانچه این مبنای معرفت‌شناختی را بپذیریم، منبع معرفت بودن بسیاری از معارف قرآن کریم در عرصه علوم انسانی و به تبع آن جامعیت این کتاب آسمانی در این عرصه مخدوش خواهد بود؛ چراکه بخش عظیمی از معارف قرآنی، معارف ارزش‌مدار، هنجارین و دستوری است و موضوعات مطرح در علوم انسانی به دفعات متعدد، به گونه‌ای ارزش‌داورانه در این کتاب آسمانی مورد توجه قرار گرفته‌اند.

اما این دیدگاه از چند جهت قابل نقد و بررسی است:

۱-۲-۲. رابطه «هست‌ها» و «بایدها»

جهت اول توجه به مسئله رابطه منطقی میان «باید» و «هست» است. حقیقت آن است که نمی‌توان تفکیکی میان «بایدها» و «هست‌ها» قائل بود؛ زیرا هر تحلیلی که از هست‌ها ارائه شود، ملازم با یک دیدگاه ارزش‌داورانه بوده و هر گزاره توصیفی در دل خود حاوی یک گزاره دستوری هم هست؛ کما اینکه هر تحلیل ارزش‌داورانه

مبتنی بر یک سری مبانی هستی‌شناسانه (در ساحت جهان، انسان و معرفت) بوده و هر گزاره دستوری نیز در واقع بیانگر یک گزاره توصیفی و مبتنی بر آن است (ن.ک: مطهری، ۱۳۸۹ش، ۷۷/۲؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳ش، ۴۲۳-۴۳۱؛ همو، ۱۳۹۴ش، ۳۳۰-۳۱)؛ به عنوان مثال وقتی که در جامعه‌شناسی گفته می‌شود «نتایج حاصل از مطالعات میدانی بیانگر این است که میان مقوله طلاق و پدیده تجمل‌گرایی رابطه معناداری وجود داشته و تجمل‌گرایی را می‌توان متغیر مستقلی به حساب آورد که با گسترش آن در جامعه، میزان طلاق نیز به عنوان متغیر وابسته افزایش می‌یابد.» این گزاره اگرچه یک گزاره توصیفی است، اما در درون خود حاوی یک گزاره هنجارین با این مضمون است که «برای جلوگیری از رشد روزافزون میزان طلاق، بایستی از ترویج تجمل‌گرایی در جامعه پرهیز کرد» کما اینکه عکس این قضیه نیز صادق است. فلذا هست‌ها و بایدها وجوداً ملایم با یکدیگر هستند و هر کدام دیگری را به دنبال دارند و بر این اساس، در مقام واقع نمی‌توان تفکیکی میان علوم دستوری و توصیفی قائل بود و علمیت مسائل را از ارزش‌مداری تفکیک نمود.

۲-۲-۲. تحلیل مفاد قضایای ارزشی

اما جهت دوم توجه به ماهیت قضایای رایج در علوم دستوری و هنجارین و مفاهیم به کار رفته در آنهاست. قول حق آن است که مفاد اصلی این قضایا، بیان رابطه‌ی علیت و ضرورت بالقیاس است و این قضایا در واقع مبین رابطه علی و سبب و مسببی بین دو امر عینی و واقعی، یعنی افعال اختیاری انسان و هدف‌های مطلوب در علوم دستوری هستند و از روابط حقیقی بین کنش‌های انسانی و نتایج آنها حکایت می‌کنند که مانند دیگر رابطه‌های علی، امری واقعی و نفس‌الامری است و باید کشف شود؛ نه این که به وسیله إنشاء، اعتبار گردد. مثلاً قضیه «باید مجرم را مجازات کرد» در واقع می‌خواهد رابطه‌ی بین مجازات و هدف یا یکی از اهداف حقوق - یعنی

امنیت اجتماعی- را بیان کند؛ یا قضیه «امانت را باید به صاحبش رد کرد»، در حقیقت می‌خواهد رابطه این کار را با هدف اخلاق-مانند کمال نهائی انسان یا سعادت ابدی او- بیان کند (ن.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۳ش، ۷۴-۷۸؛ همو، ۱۳۹۴ش، ۳۲۶). بنابراین ملاک صدق و کذب چنین قضایایی، موافقت و مخالفت آنها با آن روابط واقعی و مصالح نفس‌الامری و تأثیر یا عدم تأثیر واقعی موضوعات آنها در رسیدن به اهداف مطلوب است.

فلذا این قضایا -حتی در مواردی که ظاهر انشائی دارند- مستقیماً دلالت بر مطلوبیت نداشته و ارزش و مطلوبیت موضوع آنها با دلالت التزامی فهمیده می‌شود؛ بنابراین می‌توان تمامی قضایای رایج در علوم دستوری را در قالب قضایای منطقی و عبارات اخباری و بدون این که متضمن معنای انشائی باشند، بیان نمود (ن.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳ش، ۲۶۲/۱-۲۶۴؛ همو، ۱۳۹۴ش، ۳۲۶-۳۲۷) و در واقع، ریختن محتوای آنها در قالب عبارات انشائی، یا نوعی تفنّن ذهنی است و یا برای تأمین اهداف تربیتی خاصی انجام می‌گیرد.

۳-۲-۲. ضرورت جهت‌گیری ارزشی علوم انسانی

اما جهت سوم آنکه از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان اسلامی، اساساً علوم انسانی بایستی جهت‌گیری دستوری داشته باشند و این مسئله نه تنها باعث خروج یک علم از محدوده علوم انسانی نمی‌شود، بلکه ضرورتی تحقیقی در عرصه علوم انسانی است؛ چراکه رسالت اصلی علوم انسانی، رساندن انسان به سعادت و کمال حقیقی اوست و بر این اساس، علاوه بر علوم دستوری که ربط مستقیم با این مقوله دارند،

مطلوبیت و ضرورت علوم توصیفی نیز از آن جهت است که مبانی تدوین علوم دستوری بوده و مقدمه وصول به سعادت هستند.^۹

همین دیدگاه مورد تأیید قرآن مجید نیز بوده و بخش عظیمی از معارف قرآنی، معارف ارزش‌مدار، هنجارین و دستوری است و خدای تعالی کراراً در تبیین روش و سبک صحیح زندگی به گونه‌ای ارزش‌داورانه به تشریح مسائل می‌پردازد. در آیات بسیاری از کلام الهی، علاوه بر مبانی اعتقادی و اندیشه‌های بنیادین مؤمنین و کفار و مشرکان و منافقین و بیماردلان، روش و سبک عملی زندگی این تیپ‌های

۹. به عنوان نمونه، فارابی -بر خلاف دیدگاه ارسطو که غایت حکمت نظری را صرف شناخت و آگاهی دانسته و معرفت را از آن حیث که معرفت است و بدون دخالت هیچ غایت عملی، مطلوب و ارزشمند می‌انگارد (ن.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰ش، ۳۱۹/۱)- حکمت نظری‌اش نیز همانند حکمت عملی‌اش معطوف به مدینه فاضله و تحصیل سعادت بوده (ن.ک: فارابی، ۱۹۹۵م، ۲۵) و معتقد است که غرض اصلی فلسفه با حکمت نظری تأمین نشده و فیلسوفی که تنها به حکمت نظری بسنده کرده و دانشش ثمره عملی نداشته و از افعال فاضله و جمیله بی‌بهره است، فیلسوف بهرج و باطل است (ن.ک: فارابی، ۱۹۷۱م، ۹۶؛ همو، ۱۹۹۵م، ۹۶-۹۷) در نگاه فارابی بنیان علم سعادت بشری است و علم انسانی به تشریح حکومتی می‌پردازد که در لوای آن می‌توان به خصایل نیکو نائل شد تا در نهایت فرد و جامعه به سعادت واقعی دست یابند (ن.ک: فارابی، ۱۳۷۱ش، ۲۵؛ همو، ۱۳۸۹ش، ۵۹).

و امام خمینی در جایی می‌فرماید: «علوم شرعیه، علوم عقلیه، اینهایی که این بیچاره‌ها اسمش را ذهنیات می‌گذارند... اینها وسیله‌اند برای رسیدن به مقصد؛ و هر کدام ما را بازدارند از آن مقصد، دیگر علم نیست، این حجاب است، ظلمت است، حجاب ظلمانی است. هر علمی که انسان را بازدارد از مقصد، از آنچه که برای آن انبیا آمدند، [حجاب است]... گاهی علم توحید هم حجاب است. علم توحید است؛ برهان اقامه می‌کند بر وجود حق تعالی؛ لکن محجوب است از او. همین برهان دورش می‌کند» (خمینی، بی‌تا، ۱۴۰-۱۴۱)

این دیدگاه مورد تأیید و تأکید روایات بسیاری نیز هست؛ از جمله آنکه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در روایتی شریف می‌فرماید: «كُلُّ عِلْمٍ وَبَالٌ عَلَى صَاحِبِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا مَنْ عَمِلَ بِهِ؛ هر علمی در روز قیامت برای صاحب خود وبال است، مگر کسی که به علمش عمل کند.» (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ۱۳۵) و امیر المؤمنین علیه السلام در این رابطه می‌فرماید: «الدُّنْيَا كُلُّهَا جَهْلٌ إِلَّا مَوَاضِعَ الْعِلْمِ، وَ الْعِلْمُ كُلُّهُ حُجَّةٌ إِلَّا مَا عَمِلَ بِهِ؛ دنیا همه‌اش نادانی است، مگر آن جاها که علم باشد و علم همه‌اش حجت بر علیه داننده آن است، مگر علمی که به آن عمل شود.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۲۷۱)

شخصیتی در عرصه‌های مختلف نیز مورد توجه و بررسی قرار گرفته و خدای تعالی ارزش‌مدارانه در این مواضع به داوری نشسته و برخی رفتارها و سبک‌ها را تخطئه و در مقابل برخی دیگر را توصیه و تأکید فرموده است. حتی آنجایی که این گزاره‌ها به صورت توصیفی و در قالب قضایای اخباری بیان شده‌اند، دارای صبغه هنجارین و ارزش‌داورانه بوده و نوع بیان این آیات ناظر به مطلوب یا مردود بودن محتوای آنها در چارچوب معارف توحیدی است. این در حالی است که در مفهوم‌شناسی روشن شد که منظور از علوم انسانی، آن دسته از مطالعات انسان‌شناختی هستند که موضوع آنها کنش‌های انسانی و احکام، آثار، پیامدها و لوازم مرتبط و متناسب با آن است و بر این اساس، آیات مذکور در واقع بیانگر گزاره‌هایی هستند که در عداد مطالعات علوم انسانی به شمار می‌آیند؛ به عنوان نمونه می‌توان به آیات اوایل سوره مؤمنون اشاره کرد که برخی ناظر به مباحث روانشناختی بوده^{۱۰} و برخی مباحث جامعه‌شناختی و روابط اجتماعی را مطرح ساخته‌اند^{۱۱} و کاملاً روشن است که این آیات در مقام مدح و ستایش سیره و سبک مؤمنان بوده و صبغه ارزش‌داورانه دارد.

کما اینکه در آیات ۲۲ تا ۳۵ سوره مبارکه معارج نیز همین اوصاف با اندکی تفاوت به عنوان ویژگی‌های مصلین مطرح گردیده و نتیجه آن دستیابی به کرامت در بهشت عنوان شده است.

و یا این آیه شریفه «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ؛ و [خودتان را] از [بلا و] فتنه‌ای حفظ کنید، که تنها به کسانی از شما که ستم کردند، نمی‌رسد (بلکه همه را فرا خواهد گرفت) و بدانید که خدا سخت کیفر است» (انفال، ۲۵) که اشاره به یک قانون جامعه‌شناختی دارد و آن اینکه عواقب برخی از رفتارهای اجتماعی تنها گریبان مرتکبان آنها را نگرفته و تمامی

۱۰. آیات ۲ و ۳.

۱۱. آیات ۴-۸.

جامعه را شامل می‌شود و این قضیه در قالبی دستوری و همراه با نوعی تهدید و تحذیر بیان شده است.

و یا این آیه شریفه «وَلَيْسَتَعْفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» و کسانی که (وسایل) ازدواج نمی‌یابند، باید خویشنداری کنند تا خدا از بخشش خود آنان را توانگر سازد. (نور، ۳۳) که نقطه مقابل نظریه روانشناختی جنسی «فروید» است.

و یا آیه شریفه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» کسانی که ربا می‌خورند، بر نمی‌خیزند مگر همانند برخاستن کسی که شیطان بر اثر تماس، دیوانه (و آشفته سر) شده است. این، بدان سبب است که آنان گفتند: «معامله فقط همانند رباست.» و حال آنکه خدا معامله را حلال کرده و ربا را حرام نموده است» (بقره، ۲۷۵) که هم یک گزاره حقوقی را بیان می‌دارد و هم ناظر به مسائل اقتصادی است.

و یا آیه شریفه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» مردان مؤمن و زنان مؤمن برخی از آنان یاوران (و دوستان) برخی [دیگر] اند. به [کار] پسندیده فرمان می‌دهند و از [کار] ناپسند منع می‌کنند و نماز را به پا می‌دارند و [مالیات] زکات را می‌پردازند و از خدا و فرستاده‌اش اطاعت می‌کنند آنان، خدا بزودی مورد رحمت قرارشان می‌دهد بدرستی که خدا شکست‌ناپذیری فرزانه است.» (توبه، ۷۱) که حاوی نکات عدیده

جامعه‌شناختی و اقتصادی و سیاسی است و صدها نمونه دیگر که همگی با رویکردی ارزش‌مدارانه، بیانگر گزاره‌های دستوری هستند.

مضافاً به اینکه قرآن کریم در موارد متعددی هرگونه علم منفک و مستقل از ارزش‌ها را تخطئه فرموده و آن را مساوی با جهل محسوب داشته است. از جمله در آیات اوایل سوره روم، آنجا که می‌فرماید:

«غُلِبَتِ الرُّومُ؛ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ؛ فِي بَضْعِ سِنِينَ... وَعَدَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ؛ (سپاه) روم در نزدیک‌ترین سرزمین شکست خورد؛ و [لی] آنان بعد از شکستشان در [ظرف] چند سال بزودی پیروز خواهند شد... (این) وعده خداست خدا از وعده‌اش تخلف نمی‌ورزد و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند؛ (تنها) ظاهری از زندگی پست (دنیا) را می‌دانند، در حالی که آنان خود از آخرت غافلند.» (روم، ۲-۷).

در این آیات به پیروزی نزدیک رومیان بر ایرانیان خبر داده شده و به این مسئله توجه داده شده است که این خبر، وعده حتمی الهی است و خداوند هم خلف وعده نمی‌کند و او راستگوترین راستگویان است؛ لیکن بیشتر مردم به شئون خدای تعالی جاهل‌اند و به وعده او اطمینان و وثوق ندارند و او را چون امثال خود می‌پندارند که هم راست می‌گویند و هم دروغ؛ هم وعده می‌دهند و هم خلف وعده می‌کنند. سپس در ادامه علت این جهالت را چنین تبیین می‌فرماید که علم این‌ها منحصر به امور مادی و آنچه که حواس ظاهریشان از ظاهر زندگی دنیا درک می‌کند، محدود است و از آخرت و معارف ارزشی ناظر به آن غافل‌اند؛ اما شاهد بحث ما در این آیات آن است که خدای تعالی از یک سو در آیه ششم، عدم علم و جهالت را به اکثریت مردم نسبت می‌دهد و از سوی دیگر در آیه هفتم، علم به ظاهر حیات دنیا و امور مادی و غفلت از آخرت و معارف ناظر به آن را به ایشان منسوب می‌دارد که ضمیمه شدن

این دو نسبت بیانگر این نکته است که در قاموس کتاب الهی، آن علمی که منحصر به ادراکات محسوس و مادی و ظاهری حیات دنیوی و خالی و منفک از بُعد اخروی و معارف ناظر به آن باشد، اساساً علم محسوب نشده و با جهالت تفاوتی ندارد (ن.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴۶۸/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۵۷/۱۶).

از جمله آیات دیگری که دلالت بر تخطئه علم منفک و مستقل از ارزش‌ها می‌کند، این آیه شریفه است:

«فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا؛ ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى؛ پس، از کسی که از یاد ما روی برتافته و جز زندگی پست (دنیا) را نخواسته، روی گردان؛ این نهایت رسیدن آنان به دانش [و آخرین حدّ معلومات آنان] است، براستی که پروردگارت خود، به کسی که از راهش گمراه گشته، داناتر است و (همچنین) او به (حال) کسی که ره‌یافته، داناتر است» (نجم، ۲۹-۳۰).

فلذا نه تنها علوم دستوری و هنجارین و گزاره‌های ارزشی خارج از حیطه علوم انسانی نیستند، بلکه اساساً علوم انسانی بایستی رویکرد ارزشی داشته و گزاره‌های توصیفی این علوم، نهایتاً گزاره‌هایی دستوری را در حوزه‌های مختلف، با هدف تأمین سعادت دنیوی و اخروی بشر منتج شوند و در غیر این صورت هدف‌نهایی از این علوم محقق نشده است.

۳-۲. اشتراک انسان‌ها و جوامع در قوانین

یکی از مبانی اساسی جامعیت قرآن کریم که با خدشه‌دار شدن آن بحث از جامعیت قرآن کریم سالبه به انتفاء موضوع می‌گردد، مسئله اشتراک انسان‌ها و جوامع در قوانین است؛ زیرا در صورتی که ما مبنای مذکور را نپذیریم، دیگر نمی‌توان قانونی را کشف یا جعل نمود که در مورد تمامی انسان‌ها و جوامع صادق و کارآمد باشد. در

این صورت تعلیم اسلامی دارای مخاطب خاص و منحصر به دورانی ویژه گردیده و امروزه کارآیی و حجتی نخواهد داشت؛ همچنین این دیدگاه مستلزم نسبی‌گرایی فرهنگی و اخلاقی و عدم امکان ایجاد جامعه واحد جهانی با نظام فرهنگی و اجتماعی واحد و عدم امکان داوری میان نظام‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و جرح و تعدیل آنها است. بر این اساس دیگر سخن گفتن از جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی نسبت به همه جوامع و ملل موجود در تمامی دوران‌ها و بلکه حتی نسبت به جوامع موجود در زمان نزول این کتاب آسمانی سخنی بی‌معنی بوده و امکان ارائه نسخه واحد و فراگیر نسبت به تمامی انسان‌ها و جوامع در هیچ یک از مسائل علوم انسانی وجود نخواهد داشت.

اما قول حق آن است که علی‌رغم تمامی تفاوت‌های تکوینی که در میان گروه‌ها یا قشرهای اجتماعی و نیز جامعه‌های گوناگون وجود دارد، قوانین جامعه‌شناختی‌ای وجود دارند که در میان تمامی جوامع و گروه‌ها مشترک بوده و بر همه‌ی آنها به صورت یکسان صدق می‌کنند.^{۱۲} دلیل این مطلب آن است که آن دسته از قوانین

۱۲. در باب اشتراک جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناسی و نحوه شمول و عمومیت قوانین جامعه‌شناختی نسبت به جوامع مختلف دیدگاه‌های مختلفی مطرح است که می‌توان آنها را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم نمود: ۱. دیدگاه‌هایی که ناظر به «ایستایی‌شناسی» جامعه هستند که خود این دسته مشتمل بر چهار دیدگاه است: الف- امور اجتماعی قانونمند نیست و نمی‌توان از «قوانین اجتماعی» دم زد.

ب- هرچند امور اجتماعی قانونمند هستند، اما هر جامعه‌ای قوانین خاص خود را داشته و پدیده‌ای یکتا و منحصر به فرد است که با هیچ جامعه دیگری مشابهت ندارد و در نتیجه، قوانینی که بر آن حاکم است، با قوانین حاکم بر یکایک جوامع دیگر متفاوت است.

ج- همه جوامعی که در یک «دوره تاریخی» به سر می‌برند، دارای قوانین مشترک و یکسانی هستند که با قوانین حاکم بر جامعه‌هایی که در آن «دوره تاریخی» واقع نیستند، فرق دارد و هر دوره‌ای، اقتضائات و قوانین ویژه‌ای دارد که با قوانین و اقتضائات سایر دوره‌ها متفاوت بوده و بر تمامی جوامعی که در آن دوره تاریخی به سر می‌برند، به صورت تقریباً یکسان صدق می‌کند؛ به عنوان مثال، تمامی جوامعی که در دوران صنعتی به سر می‌برند، مشمول اقتضائات و قوانین اجتماعی یکسانی هستند که با جوامعی که در دوران مدرنیسم قرار دارند، متفاوت است و جوامع مدرن نیز به لحاظ اقتضات و قوانین اجتماعی با جوامع پست‌مدرن متفاوتند و قس علی هذا.

تکوینی که برای «جامعه» اثبات می‌شوند، در واقع احکامی هستند راجع به انسان‌هایی که زندگی اجتماعی دارند و به عبارت دیگر قوانین جامعه‌شناختی، احکامی هستند حاکی از امور و شئون اجتماعی افراد انسانی. فلذا اگر بتوان اشتراک انسان‌ها در قوانین را اثبات کرد، اشتراک جوامع نیز به تبع آن اثبات می‌شود.

اما اشتراک انسان‌ها در قوانین امری مسلم است؛ زیرا تمام افراد انسانی، در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها و جوامع، ماهیت یکسانی داشته و انسان بما هو انسان، حقیقتی لایتغیر است و می‌توان مدعی شد که تمامی انسان‌ها از یک سلسله صفات و حالات ثابت و مشترک فردی و اجتماعی برخوردارند که از آنها به «عوارض ذاتیه انسانی» تعبیر می‌شود و این عوارض ذاتیه می‌توانند منشأ یک رشته قوانین تکوینی و تشریعی پایدار و مشترک میان همه انسان‌ها در همه جوامع و زمان‌ها و مکان‌ها باشند و ویژگی‌های فردی و خصوصیات صنفی انسان‌ها (ویژگی‌هایی که هر یک از «افراد» و «اصناف» انسانی واجد آنها هستند و در هیچ «فرد» و «صنف» دیگری هم یافت نمی‌شوند) نیز مانع از این اشتراک نیست؛ کما اینکه این ویژگی‌های فردی و صنفی، هیچ‌گونه منافاتی با وجود قوانین مشترک پزشکی، روان‌شناختی (چه فردی و چه اجتماعی)، زیست‌شناختی و... در میان همه آدمیان ندارند و در تمامی علوم انسانی، نه اختلافات میان افراد و اصناف دلیل بر عدم وجود قوانین مشترک در میان آنان

د- قوانین اجتماعی بی‌شمار و پراهمیتی هست که در همه جامعه‌ها، چه در یک دوره تاریخی باشند و چه نباشند، به صورت یکسان صادق است.

۲. اقوالی که ناظر به «پویایی‌شناسی» جامعه هستند که این دسته نیز مشتمل بر سه نظریه است:

الف- تطورات تاریخی قانونمند نیست و حوادث تاریخی یک سلسله حوادث ناشی از رویدادهای اتفاقی و تصادفی هستند.

ب- تطورات تاریخی قانونمند هستند؛ اما هر جامعه‌ای قوانین تطوری خاص خود را داشته و قانون‌طور هر جامعه، بیانگر یک ارتباط علی و معلولی منحصر به فرد و مختص به همان جامعه است که مصداق دیگری ندارد.

ج- قوانین تطورات تاریخی در میان همه جوامع مشترک است و بر همه آنها به صورت یکسان صدق می‌کند (ن.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰ش، ۱۴۵-۱۶۲).

است؛ و نه وجود قوانین مشترک دست‌مایه نفی تفاوت‌های فردی و صنفی قرار می‌گیرند؛ بلکه هم وجود قوانین مشترک غیرقابل انکار است و هم وجود تفاوت‌های فردی و صنفی.

فلذا هم افراد انسانی و هم گروه‌ها و قشرهای اجتماعی و نیز جامعه‌های گوناگون، علی‌رغم تمامی اختلافات تکوینی از وجوه اشتراک و تشابه تکوینی خالی نیستند و همین وجوه اشتراک، پایه قوانین تکوینی انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی مشترک است (ن.ک: مطهری، ۱۳۷۳ش، ۳۵۸/۲-۳۶۱؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰ش، ۱۶۵-۱۶۸).

مبنای مذکور، مورد تأیید قرآن کریم نیز بوده و از آیات متعددی از کتاب الهی می‌توان اشتراک انسان‌ها و جوامع در قوانین را استنباط نمود. از جمله آنکه در بعضی از آیات تصریح شده است که حکمت نقل داستان‌های جوامع و اقوام پیشین در این کتاب، آن است که دیگران از اعمال و پیامدهای کارهای آنان درس گرفته و عبرت اندوزند:

«لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ؛ در سرگذشت آنان، برای خردمندان عبرتی هست» (یوسف، ۱۱۱).

«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى؛ در آن (داستان) برای هر که بترسد عبرتی هست» (نازعات، ۲۶).

پندآموزی از سرگذشت جامعه‌های پیشین تنها در صورتی معنا دارد که یک واقعیه تاریخی، پدیده‌ای منحصر به فرد و متعلق به یک جامعه‌ی خاص نبوده و بتواند در هر جامعه دیگری نیز تکرار شود. فلذا معلوم می‌شود که از منظر قرآنی یک سری وجوه اشتراک تکوینی بین گذشتگان و آیندگان هست که منشاء یک رشته قوانین تکوینی و تشریعی مشترک بین همه جامعه‌ها بوده و عبرت‌اندوزی و پندآموزی آیندگان از سرشت و سرنوشت گذشتگان را امکان‌پذیر و سودمند می‌سازد؛

و گرنه از حوادث جزئی و شخصی و تکرارناپذیر، چه درسی می‌توان گرفت و چه بهره‌ای می‌توان جست؟

در هفت آیه از کتاب الهی این مطلب بیان می‌شود که چرا مردم «سیر فی الأرض» نمی‌کنند تا بنگرند که سرانجام کسانی که پیش از آنان بوده‌اند، چه‌سان بوده است؛^{۱۳} یا دل‌هایی بیابند که با آنها بفهمند یا گوش‌هایی که با آنها بشنوند.^{۱۴} در شش آیه دیگر از مردم خواسته شده است که «سیر فی الأرض» کنند و بنگرند که سرانجام تکذیب‌کنندگان^{۱۵} یا بزهکاران^{۱۶} یا کسانی که از پیش بودند و بیشترشان مشرک می‌بودند،^{۱۷} چگونه بوده است.

در سوره شعراء سرگذشت هفت قوم (قوم موسی، قوم ابراهیم، قوم نوح، عاد، ثمود، قوم لوط و قوم شعیب) نقل می‌شود و پس از ذکر سرگذشت تمامی آنها، این دو جمله می‌آید:

«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ؛ در آن (سرگذشت) نشانه‌ای هست؛ و بیشترشان مؤمن نبودند» (شعراء، ۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۹۰). تمامی این آیات به بیانی که گذشت بر اشتراک انسان‌ها و جوامع در قوانین دلالت دارند. کما اینکه آیاتی که در بحث جاودانگی و عمومیت تعالیم قرآنی مورد استناد قرار خواهند گرفت نیز بر همین مطلب دلالت می‌کنند؛ همچنین آیاتی که در آنها به

۱۳. ن.ک: یوسف، ۱۰۹؛ روم، ۹؛ فاطر، ۴۴؛ غافر، ۲۱ و ۸۲؛ محمد، ۱۰.

۱۴. ن.ک: حج، ۴۶.

۱۵. ن.ک: آل عمران، ۱۳۷؛ انعام، ۱۱؛ نحل، ۳۶.

۱۶. ن.ک: نحل، ۶۹.

۱۷. ن.ک: روم، ۴۲.

سنن الهی در تدبیر جامعه بشری و غیرقابل تغییر و تبدیل بودن این سنن اشاره شده است نیز ناظر به همین مطلب هستند.^{۱۸}

۱-۳-۲. نکته

نتیجه اساسی و مهمی که از انضمام گزاره «اشتراک انسان‌ها و جوامع در قوانین» با مبنای معرفت بودن علوم دستوری گفته شد، حاصل می‌شود آن است که هم می‌توان فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی گوناگون را با یکدیگر مقایسه کرد و هر یک از آنها را مطلقاً یا نسبتاً بهتر یا بدتر از دیگری دانست و هم می‌توان به پیدایش یک جامعه جهانی واحد، که در آن یک فرهنگ و نظام ارزشی معین حاکمیت داشته باشد، امید بست؛ زیرا وقتی ثابت شد که ارزش‌ها و علوم دستوری ریشه در واقعیات و امور نفس‌الامری دارند، بنابراین ملاک حقانیت و صحت علوم دستوری و نظام‌های ارزشی مطابقت با نفس‌الامر و واقعیات حیات انسانی است و بر این اساس، می‌توان دیدگاه‌های مطرح در این علوم را با یکدیگر مقایسه کرد و در مورد صحت و سقم نظام‌های ارزشی مختلف به داوری نشست و هر نظام ارزشی را به همان میزان صحیح و معتبر دانست که ریشه در حقایق و واقعیات داشته باشد و از آنها تغذیه کند.

از سوی دیگر، وقتی وجود تکوینیاتی که همه انسان‌ها در آنها مشترک‌اند، اثبات شد، این تکوینیات مشترک می‌توانند منشأ تشریعیات و ارزش‌های مشترکی بشوند که یک نظام ارزشی واحد را می‌سازد. نظام ارزشی‌ای که مطلقاً، یعنی همیشه و در هر جا و برای همه جامعه‌ها، قابل تجویز و بلکه نسخه منحصر به فرد سعادت است و سایر نظام‌های ارزشی، بسته به میزان اختلاف و تباعد و یا نزدیکی و تفاهمی که

۱۸. ن.ک: آل‌عمران، ۱۳۷-۱۳۸؛ اسراء، ۷۷؛ انعام، ۳۴؛ احزاب، ۶۲؛ فاطر، ۴۳ و

با این نظام دارند، از صحت و استقامت برخوردار بوده و به همان میزان تحقق بخش سعادت بشر خواهند بود.

بر این اساس، نه ادعای جامعیت قرآن در عرصه علوم انسانی نسبت به تمامی جوامع در تمامی دوران‌های تاریخ بشری ادعایی گزاف است؛ و نه انتظار اینکه روزی همه جامعه‌ها دارای نظام ارزشی و فرهنگی واحدی شوند، انتظاری نامعقول است؛ و نه سعی در راه ایجاد یک جامعه جهانی واحد، تلاشی عبث و بیهوده خواهد بود. بلکه هر آن کس که حقیقتاً دل در گرو سعادت و کمال عمومی نوع انسان دارد، بایستی در این مسیر گام برداشته و تلاش در این راستا یک ضرورت انسانی است.

۴-۲. مطابقت تعالیم قرآنی با فطرت انسانی

یکی دیگر از مبانی اساسی جامعیت قرآن کریم در علوم انسانی، مطابقت آموزه‌های قرآنی با فطرت بشری است.

واژه «فطرت» بر وزن «فَعَلْتُ»، مصدر نوعی (که بنای نوع را رسانده و کیفیت صدور مبدأ اشتقاق (حدث) را از فاعل بیان می‌دارد) از ماده «فطر» است که در لغت به معنی «ابداع، خلق و ایجاد» است و بنابراین «فطرت» به معنی «نوع خلقت و کیفیت آفرینش» است (ن.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۶۴۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۵۶/۵؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ۴۳۸، مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۱۱۳/۹).

بر این اساس «فطرت انسانی» به معنای «نوع خلقت و کیفیت آفرینش انسان بما هو نوع من الانواع» بوده و اشاره به آن دسته از صفات و ویژگی‌های تکوینی فردی و جمعی دارد که در میان تمامی افراد انسان - صرف نظر از تفاوت‌های فردی و صنفی آنها - در همه جوامع و تمامی زمان‌ها و مکان‌ها ثابت و مشترک بوده و - همان گونه که در تبیین مبانی سابق بدان اشاره شد - از آنها به «عوارض ذاتیه انسانی» تعبیر می‌شود.

همچنین در تبیین مبنای سابق گفته شد که این عوارض ذاتیه می‌توانند منشاء انتزاع یک دسته قوانین تکوینی و تشریعی و گزاره‌های توصیفی و دستوری جامع باشند که به نحو مطلق و نسبت به تمامی جامعه‌ها و افراد، قابل انطباق و تجویز هستند. بر این اساس، تنها آن دسته از قوانین -چه تکوینی و چه تشریعی- و گزاره‌ها -چه توصیفی و چه دستوری- از چنین جامعیت و عمومیتی برخوردارند که مبتنی بر فطریات و عوارض ذاتیه انسانی و منتزع از آنها باشند. فلذا یکی از مبانی اساسی جامعیت قرآن کریم در علوم انسانی، مطابقت آموزه‌های قرآنی با فطرت بشری بوده و معارف قرآنی تنها در صورتی می‌توانند از جامعیت مورد نظر ما برخوردار باشند که ریشه در فطرت بشری داشته باشند.

این در حالی است که از آیات متعددی از قرآن کریم این مسئله قابل استنباط است که این کتاب آسمانی معارف خود را بر اساس فطرت و اقتضائات آن بنا نهاده و بر اساس منطق قرآنی، دین قیم چیزی جز توجه به اقتضائات فطرت نیست. خدای تعالی در این مورد می‌فرماید:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ پس روی (وجود) خود را به دین حق گرایانه راست دار، (و پیروی کن از) سرشت الهی که (خدا) مردم را بر (اساس) آن آفریده، که هیچ تغییری در آفرینش الهی نیست این دین استوار است و لیکن بیشتر مردم نمی‌دانند» (روم، ۳۰).

به لحاظ لغوی، واژه «دین» در اصل به معنی «انقیاد و مطیع بودن در قبال یک برنامه یا یک سلسله مقررات» است (ن.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۶۹/۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۲۱۶/۱۸، ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳۱۹/۲؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ۲۸۹/۳)^{۱۹}. در

۱۹. البته این واژه در معانی متعدد دیگری نظیر عادت، شأن، شریعت، ملت، حکم، سیره، تدبیر، توحید، حساب، ذلت، جزاء (که نتیجه اطاعت و انقیاد از یک قانون است) قرض (که بواسطه آن فرد خود را ملزم

موارد استعمال این لغت، گاهی جنبه حدی و صدور آن از یک فاعل مورد توجه قرار می‌گیرد که در این صورت معانی اطاعت، انقیاد، پیروی، ذلت و امثالهم را افاده می‌دهد و گاهی در استعمالش آنچه که مورد اطاعت و تبعیت واقع شده است، مورد توجه قرار می‌گیرد که در این صورت به معنی برنامه، سیره، عادت (که اعمال و رفتار فرد تابع آن است) قانون، حکم، شریعت، ملت و توحید و امثال آن است.

این لغت در اصطلاح قرآنی عموماً به معنی «برنامه و روش زندگی» است (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶ش، ۲۶؛ همو، ۱۴۱۷ق، ۳۵۰/۵-۳۵۲) و موارد نادری وجود دارد که به واسطه وجود قرینه در معنی دیگری استعمال شده است؛ نظیر «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (خداوندی که) مالک روز جزاست» (حمد، ۳) که به معنی «جزا» است یا تعبیر «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» در حالی که دین (خود) را برای او خالص گردانیده‌اید» (اعراف، ۲۹، یونس، ۲۲، عنکبوت، ۶۵ لقمان، ۳۲، غافر، ۱۴ و ۶۵ بینه، ۵) که به معنی «اطاعت و انقیاد» بوده و در چندین آیه آمده است. از دیدگاه قرآن کریم، کفار و مشرکین هم دارای دین (آئین و روش و برنامه زندگی) هستند و در آیات متعددی واژه «دین» به آنان نسبت داده شده است.^{۲۰}

در این آیه شریفه، خدای تعالی ابتدا بندگان خود را بدین مسئله امر می‌کند که وجهه توجه خود را به صورت تام و تمام و خالی از هرگونه غفلتی به سوی دین و روش زندگی الهی استوار سازند؛ سپس در مقام تبیین دین مورد نظر و مطلوب درگاه الهی، آن را همان روشی معرفی می‌فرماید که فطرت و نوع خلقت و آفرینش انسانی - که خدای تعالی همگان را بر اساس آن آفریده و از ابتدا تا انتهای خلقت تغییر و

می‌کند تا از شرایط و ضوابط زمانی و مالی خاصی در بازگرداندن بدهی خود پیروی کند) و... به کار رفته است که می‌توان گفت تمامی این معانی به همین معنی اصلی بازگشت نموده و از مصادیق و آثار یا لوازم آن هستند.

۲۰. ن.ک: آل عمران، ۲۴، انعام، ۱۳۷، یوسف، ۷۶، غافر، ۲۶، کافرون، ۶ و... .

تبدیلی در آن راه نداشته و در مورد تمامی افراد بشر یکسان است- بدان دعوت و هدایت می‌نماید؛ و در نهایت مجدداً بر این نکته تأکید می‌فرماید که آن آیین و روشی که توانایی هدایت و اِکمال انسان و تدبیر حیات او و رساندنش به سرمنزل مقصود را دارا بوده و به بهترین و کامل‌ترین وجه می‌تواند به این امر قیام کند، همین فطرت الهی و نوع آفرینش خدایی اوست.

همچنین نوع بیان بسیاری از آیات قرآن کریم دلالت بر آن دارند که این کتاب الهی، معارف خود را بر اساس فطرت و اقتضائات آن بنا نهاده و شریعت قرآنی به چیزی جز اقتضائات فطرت بشری دعوت و هدایت نمی‌نماید؛ از جمله آنکه کتاب الهی خود را به «ذکر»،^{۲۱} ذی‌الذکر،^{۲۲} تذکره^{۲۳} و ذکر^{۲۴}؛ و پیامبر اسلام را به «مذکر»^{۲۵} و «ذکر»^{۲۶} توصیف کرده است؛ همچنین قرآن کریم بسیاری از معارف و تعالیم خود را در قالب استفهامات تقریری یا انکاری و بدون تصریح به پاسخ آنها ارائه داده و گویا جواب را به وجدان و بدهت ذهن و فطرت مخاطب واگذار نموده است^{۲۷} که این اوصاف و این نوع بیان به وضوح دلالت بر آن دارند که قرآن کریم و پیامبر اسلام، به چیزی جز اقتضائات فطرت بشری دعوت و هدایت نمی‌نماید (ن.ک: مطهری، ۱۳۷۳ش، ۴۷۷/۳-۴۷۹).

همچنین در موارد بسیاری قرآن کریم در تشریح و تبیین شریعت توحیدی از واژگانی نظیر «معروف» و «منکر» و «فحشاء» و «احسان» و «عدل» و... استفاده کرده و تعیین متعلقات و مصادیق آنها را به جامعه مخاطب واگذار نموده است که

۲۱. ن.ک: آل عمران، ۵۸؛ حجر، ۹؛ نحل، ۴۴؛ یس، ۱۱؛ زخرف، ۵؛ قلم، ۵۱ و... .

۲۲. ن.ک: ص، ۱.

۲۳. ن.ک: مدثر، ۴۹ و ۵۴؛ طه، ۳؛ عبس، ۱۱ و... .

۲۴. ن.ک: انعام، ۹۰؛ اعراف، ۲؛ غافر، ۵۴ و... .

۲۵. ن.ک: غاشیه، ۲۱.

۲۶. ن.ک: طلاق، ۱۰-۱۱.

۲۷. ن.ک: انعام، ۵۰؛ رعد، ۱۶؛ نحل، ۷۶؛ زمر، ۹؛ ص ۲۸ و... .

برای کسی که در این نوع بیان تأمل نماید، کاملاً روشن است که بر اساس منطق قرآن کریم، هر تفکر، خُلق و یا عملی که عامه مردم بر اساس فطرت سلیم خویش آن را شناخته شده، حَسَن و نیکو دانسته و با آن مأنوس باشند، پسندیده، معروف و معتبر و نقطه مقابل آن ناپسند، منکر و مردود است (ن.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲/۳۳۲ و ۸/۳۸۰).

این حجم نسبتاً گسترده از آیات، این اصل قوییم را در عرصه تدوین و جهت‌دهی علوم انسانی نتیجه می‌دهند که بر اساس منطق قرآنی، نتایج مطالعاتی این علوم تنها در صورتی می‌توانند در عرصه مدیریت و تدبیر حیات بشری مفید فایده بوده و جامعه انسانی را به سمت هدف نهایی آن هدایت کنند که گزاره‌ها و نتایج معرفتی حاصل از آنها کاملاً با فطرت بشر و اقتضائات آن مطابقت داشته باشد و خود قرآن کریم نیز از آنجایی که واجد چنین وصفی است، ادعای توانایی ایصال تمام بشریت به سعادت دنیوی و اخروی و سرمنزله مقصود را مطرح ساخته است.

۵-۲. مطابقت تعالیم قرآنی با عقل

یکی دیگر از مبنای جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی، مطابقت آموزه‌های قرآنی با احکام عقل است که خود این مبنا، از فروع مبنای سابق است. چراکه اساسی‌ترین ویژگی فطرت انسانی و صفت ممیزه او از سائر انواع حیوان، همین قوه نطق و تعقل اوست و بر این اساس، میزان مطابقت شیوه زندگی انسان با فطرت او و به عبارت دیگر، میزان انسانی بودن یک شیوه و روش، به همان مقداری است که عقل انسان آن شیوه و روش را تأیید می‌کند و از آنجایی که ثابت شد که جامعیت قرآن کریم مشروط و منوط به مطابقت آموزه‌های این کتاب آسمانی با فطرت بشری است، بنابراین جامعیت کتاب الهی مشروط و منوط به مطابقت

آموزه‌های آن با احکام عقل نیز بوده و این گزاره نیز یکی از مبانی جامعیت قرآن کریم به حساب می‌آید.

این در حالی است که این معنی به شدت مورد تأکید و توجه قرآن بوده و به تعبیر برخی از اهل تحقیق، خدای تعالی در بیش از سیصد آیه از کتابش مردم را به تفکر و تعقل و اتخاذ روش عاقلانه دعوت فرموده است (ن.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲۵۵/۵).

خدای تعالی حتی در یک آیه از کتاب آسمانی‌اش، بندگان خود را به ایمان کورکورانه به خود یا پذیرش بدون منطق و دلیل یکی از دستورات قرآنی یا روشی که قرآن به آن سفارش می‌کند، امر نفرموده و در تمامی مواضع، بندگان را به تبعیت از حکم عقل و فطرت سلیم سفارش فرموده و به زیباترین و شیواترین بیان، این اصل قویم را گوشزد می‌نماید؛ آنجا که می‌فرماید:

«فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ؛ پس بندگان [من] را مژده ده؛ (همان) کسانی که به سخن (ها) گوش فرامی‌دهند و از نیکوترین آن پیروی می‌کنند؛ آنان کسانی هستند که خدا راهنمایی‌شان کرده و فقط آنان خردمندانند» (زمر، ۱۷-۱۸).

و همین مضمون را به شکل دیگری در آیه دیگری چنین بیان می‌فرماید:

«أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؛ آیا کسی که به سوی حق راهنمایی می‌کند شایسته‌تر است که پیروی شود، یا کسی که راه نمی‌یابد، مگر آنکه راهنمایی شود؟! پس شما را چه شده، چگونه داور می‌کنید؟!» (یونس، ۳۵).

خدای تعالی حتی در بیان شرایع و تعبدیاتی که در این کتاب جعل فرموده است، با وجود آنکه عقل بشری قادر به تشخیص ملاک‌های این شرایع نیست، اما آنها را

مستند به برخی دلایل نموده و آثاری برای آنها ذکر کرده که لزوم تبعیت از آنها را در حدّ عقل و درک بشری برای انسان توجیه می‌نماید؛ مانند آنجا که در توجیه تشریع نماز می‌فرماید:

«وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ؛ وَنَمَازٌ رَافِعٌ» [چرا]

که نماز از [کارهای] زشت و ناپسند باز می‌دارد» (عنکبوت، ۴۵)

و درباره روزه می‌فرماید:

«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ روزه بر

شما مقرر شده، همان‌گونه که بر کسانی که پیش از شما بودند مقرر شد؛ تا شاید شما [خودتان را] حفظ کنید» (بقره، ۱۸۳)

و درباره حکمت تشریع وضو می‌فرماید:

«مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ

عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛ خدا [در تشریع وضو و احکام مربوط به آن] نمی‌خواهد تا

بر شما هیچ تنگ بگیرد و لیکن می‌خواهد تا شما را پاک سازد و نعمتش را بر شما تمام نماید؛ تا شاید شما سپاسگزاری کنید» (مائده، ۶) و آیاتی دیگر از این قبیل.

بر این اساس، منطق قرآن کریم هیچ حکم و قضیه‌ای در هیچ عرصه‌ای را قابل قبول نمی‌داند، مگر آنکه مستند به دلیلی عقل پسند باشد - حال فرقی نمی‌کند که آن دلیل، یک دلیل عقلی و فلسفی محض باشد، یا یک دلیل نقلی که اعتبار منبع آن توسط عقل تأیید گردیده و یا یک دلیل شهودی و الهامی که صحت آن توسط معیارهای مورد تأیید عقل محرز است و یا یک دلیل تجربی و حسی که شرایط لازم برای تأیید عقل را داراست - و باز بر همین اساس است که یکی از اصول تفسیر قرآن کریم، مطابقت گزاره‌های تفسیری با حکم عقل بوده و چنانچه ظاهر آیه‌ای

با حکمی از احکام عقل مغایر باشد، همگان به لزوم تأویل ظاهر آن آیه و تفسیر آن به معنایی که با حکم عقل سازگار باشد، حکم می‌کنند.

بلکه ابزار وحی در کارایی خود نیازمند به عقل بوده و اعتبار یک منبع وحیانی در گرو تأیید و حیانت آن توسط عقل است. این عقل است که آدمی را وادار می‌کند ادعای نبوت فلان مکتب تقلبی را تکذیب کند و دعوت نبوت یک پیامبر واقعی را پذیرفته و خود را به عمل به دستورات او ملتزم بداند، هرچند که دستوراتش هیچ سود مادی برایش نداشته باشد. پس همه افراد بشر در تمامی علوم خود - با هر ابزار و روشی که به دست آمده باشد - به عقل نیازمند بوده و انکار حجیت و اعتبار عقل در هر عرصه‌ای، مساوی با تعطیل شناخت و معرفت در آن عرصه است (ن.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۰/۲۹۲-۲۹۳).

حتی در مواردی که یک حکم یا گزاره قطعی شرعی (مثلاً در باب احکام و تعبدیات) به ظاهر با برخی ادراکات عقلی مغایر بوده و قواعد موضوعه در این موارد به تقدم و ترجیح حکم قطعی شرعی حکم می‌کنند، این بدان جهت است که خود عقل به این قضیه اذعان دارد که برخی از قضایای شرعی و توحیدی طوری و رای طور عقل بوده و عقل در ادراک موضوع یا حکم این قضایا یا برخی از قیود حکم یا موضوع قاصر و ناتوان است و به همین دلیل در این موارد به حکم خود عقل، بایستی دلیل شرعی بر حکم عقلی مقدم شود و در حقیقت در این موارد عقل حکمی ندارد، مگر حکم به تأیید حکم شرع.

۶-۲. جاودانگی و عمومیت تعالیم قرآنی

یکی از مبانی جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی، جاودانگی و عمومیت تعالیم قرآنی است که صحت آن مبتنی بر سه مبنای سابق (اشتراک انسان‌ها و جوامع در قوانین، مطابقت تعالیم قرآنی با فطرت انسانی، مطابقت تعالیم قرآنی با

عقل) است. به این معنا که وقتی ما از یک سو اشتراک انسان‌ها و جوامع در قوانین و امکان تدوین مجموعه‌ای از قوانین تکوینی و تشریعی قابل انطباق و تجویز بر تمامی افراد و جوامع در تمام دوران‌ها را پذیرفتیم و از سوی دیگر ابتناء آموزه‌های قرآنی بر فطریات و عوارض ذاتیه انسانی و مطابقت آنها با حکم عقل را نیز قبول کردیم، در این صورت آموزه‌ها و معارف قرآنی این قابلیت را خواهند داشت که از جاودانگی و عمومیت نسبت به تمامی افراد و جوامع در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها برخوردار باشند. البته ممکن است تمامی آموزه‌ها و معارف قرآنی در عین انطباق با فطرت و عقل، از چنین عمومیت و جاودانگی برخوردار نبوده و بخشی از آنها به دلایل و مصالحی، صرفاً ناظر به دورانی خاص یا افراد و جوامعی محدود باشند - نظیر آنچه که ما در مورد احکام منسوخ‌شده شرایع پیشین بدان قائل هستیم - که در این صورت این دسته از آموزه‌ها فاقد وصف جامعیت بدان معنا که مدّ نظر ماست، هستند. فلذا مسئله جامعیت قرآن کریم، علاوه بر مبنای پیش‌گفته مبتنی بر «جاودانگی و عمومیت تعالیم قرآنی» نیز بوده و خود این گزاره نیز بایستی به عنوان یک مبنای مستقل تبیین و تثبیت شود.

اما «جاودانگی و عمومیت تعالیم قرآنی» از دو دسته از آیات قابل استفاده است. دسته اول آیاتی هستند که به نحوی خاتمیت پیامبر گرامی اسلام را مطرح ساخته‌اند که در این صورت، شریعت آن حضرت آخرین شریعت توحیدی و کتاب آسمانی‌اش جاودانه خواهد بود و معارف و تعالیم آن تا پایان تاریخ و برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها و نسبت به تمامی ملت‌ها و فرهنگ‌ها و مخاطبان معتبر و حجت است. از جمله آیات دسته اول می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

«ما کانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِکُمْ وَلَکِن رَّسُولَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِیِّیْنَ وَ کانَ اللّٰهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمًا؛ محمد پدر هیچ یک از مردان شما نیست؛ و لیکن فرستاده خدا و پایان بخش پیامبران است؛ و خدا به هر چیزی داناست» (احزاب، ۴۰)

که در این آیه شریفه بر خاتمیت پیامبر گرامی اسلام تصریح شده است.
 «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»
 (سبأ، ۲۸)

که در صورتی که «كَافَّةً» از «كَفَّ» به معنای جمع کردن باشد، إفاده خاتمیت پیامبر اسلام را می‌دهد؛ کما اینکه برخی از مفسرین این احتمال را در آیه شریفه ذکر کرده‌اند (ن.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۹۲/۱۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۲۰۶/۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۶۱۱/۸؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ۲۶۵/۲۴-۲۶۶) و روایاتی نیز به همین مضمون در ذیل این آیه از حضرات معصومین صادر شده است (ن.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ۳۳۶/۴).

«قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا؛ بگو: ای مردم! در حقیقت من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم» (اعراف، ۱۵۸).

«تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا؛ خجسته (و پایدار) است آن (خدایی) که جدا کننده [حق از باطل قرآن] را بر بنده‌اش فرو فرستاد تا هُشدارگری برای جهانیان باشد» (فرقان، ۱).

دسته دوم از آیات دال بر جاودانگی و عمومیت تعالیم قرآنی آیاتی هستند که برخی اوصاف را به صورت مطلق و در مورد همه مردم و همه زمان‌ها و مکان‌ها به این کتاب الهی نسبت می‌دهند که از جمله این دسته می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

«هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَ الْفُرْقَانِ؛ [آن قرآن] راهنمای مردم و نشانه‌هایی از هدایت و جدا کننده [حق از باطل] است» (بقره، ۱۸۵).
 «هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ؛ این [قرآن]، بیانی برای مردم است و راهنمایی و پندی برای پارسایان (خود نگهدار) است» (آل عمران، ۱۳۸).

«هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَلِيَذْكُرُوا الْأَلْبَابَ؛

این (قرآن)، رساندن (پیام) برای مردم است (تا نصیحت شوند) و تا بوسیله آن هشدار داده شوند و تا بدانند که او معبود یگانه است و تا خردمندان یادآور شوند» (ابراهیم، ۵۲).

در تمام این آیات، صفات مذکور به نحو مطلق به قرآن کریم منتسب شده‌اند که افاده این معنی را می‌دهند که این اوصاف برای قرآن کریم، نسبت به تمامی انسان‌ها در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها تا قیامت ثابت است و این چیزی نیست جز همان جاودانگی و عمومیت تعلیم قرآنی.

«أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِنُذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ؛ این قرآن بر من وحی شده تا به وسیله آن، شما و هرکس را که (این قرآن به او) می‌رسد هشدار دهم» (انعام، ۱۹).

همچنین آیه شریفه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ؛ در حقیقت این قرآن، بدان (شیوه‌ای) که آن پایدارتر است، راهنمایی می‌کند» (اسراء، ۹). نیز بر جاودانگی قرآن و هیمنه همیشگی آن بر تمامی معارف بشری دلالت دارد که توضیح آن گذشت؛ اما وجه جاودانگی این خصوصیت، استفاده از فعل مضارع «یهدی» در این آیه شریفه است که دلالت بر آن دارد که هدایت قرآن به طریق اقوم، دائمی و مستمر بوده و منحصر به زمان نزول یا وقت دیگری نیست. کما اینکه برخی از مفسرین وجه دیگری نیز برای دلالت این آیه شریفه بر خاتمیت و جاودانگی اسلام بیان کرده‌اند (ن.ک: مکارم شیرازی، همان، ۳۸/۱۲).

همچنین آیه شریفه «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ؛ [این قرآن کتابی است] که باطل از پیش روی آن و پشت سرش به سراغ آن نمی‌آید (زیرا این) فرو فرستاده‌ای از جانب (خدای) فرزانه ستوده است»

(فصلت، ۴۲). نیز به رساترین وجه بر جاودانگی این کتاب و هیمنه آن بر جمیع معارف بشری تا قیام قیامت دلالت می‌کند که توضیح آن گذشت.

۲-۷. جامع‌نگری آموزه‌های قرآنی (توجه به تمامی ابعاد و استعدادهای وجودی انسان)

مبنای دیگر جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی، جامع‌نگری آموزه‌های قرآنی به معنای توجه آموزه‌ها و معارف این کتاب الهی به تمامی ابعاد و استعدادهای وجودی انسان است.

در جای خود ثابت گردیده و بلکه وجدانی و بی‌نیاز از اثبات است که نوع انسانی دارای وجودی با ابعاد و جهات مختلف مادی و معنوی، جسمی و روحی، فردی و اجتماعی و... است، بر این اساس تنها در صورتی می‌توان مدعی جامعیت قرآن کریم در عرصه علوم انسانی بود که این کتاب با رویکردی جامع‌نگرانه به انسان پرداخته و به تمامی ابعاد و جهات مختلف وجودی او توجه کرده باشد.

این در حالی است که قرآن کریم کتابی نیست که آموزه‌هایش تنها ناظر به حیات معنوی و اخروی بوده و از عطف توجه به حیات مادی بشر سر باز زده یا غفلت نموده باشد. در آیات متعددی از کتاب الهی بر بهره‌انسان از جلوه‌های متعدد نعمت‌های مادی و اسباب تعیش دنیوی تأکید شده^{۲۸} و بخش قابل توجهی از آیات قرآن کریم به تبیین چارچوب‌های مجاز در بهره‌وری از این امور اختصاص یافته^{۲۹} و حتی در

۲۸. ن.ک: بقره، ۲۲ و ۲۹ و ۱۶۸؛ انعام، ۱۴۲-۱۴۵؛ اعراف، ۱۰؛ ابراهیم، ۳۲-۳۴؛ نحل، ۵-۶؛ نحل، ۱۰-۱۷ و ۷۲ و ۸۰-۸۱؛ اسراء، ۶۶؛ طه، ۵۳؛ حج، ۳۰؛ زمر، ۶؛ غافر، ۶۴ و ۷۹-۸۰؛ زخرف، ۱۰-۱۴؛ جاثیه، ۱۲-۱۳؛ ملک، ۱۵؛ عبس، ۲۵-۳۲ و... .

۲۹. ن.ک: بقره، ۱۷۳ و ۱۸۷ و ۲۲۳؛ نساء، ۳ و ۲۳-۲۶؛ مائده، ۱ و ۴-۵ و ۹۶؛ انعام، ۹۶ و ۱۴۲-۱۴۵؛ نحل، ۱۱۵ و... .

مواردی چشم‌پوشی بی‌مورد از نعمات و بهره‌های مادی مورد مذمت قرار گرفته است.^{۳۰}

علاوه بر این، آن دسته از آموزه‌های قرآن کریم که ناظر به حیات دنیوی انسان است، تنها منحصر به ابعاد فردی حیات وی نبوده و کتاب الهی در تمامی آموزه‌ها و فرامین خود حیثیت جمعی حیات انسان را لحاظ کرده، از ابتدا دعوت و حرکت اصلاحی خود را ناظر به حیات جمعی آغاز نموده، در هیچ‌یک از شئون خویش از توجه به اجتماع و ابعاد مختلف آن غفلت نورزیده، تمامی احکام و دستورات عملی خویش را در قالبی اجتماعی ریخته و روح حیات جمعی را در تمامی معارف خویش تا آخرین حد ممکن دمیده است. قرآن کریم در دورانی به هویت جمعی نوع انسانی و آثار و لوازم و عوارض وجودی جامعه و قوانین حاکم بر حیات جمعی پرداخته است که هیچ مکتب فکری بشری به این مسئله توجه نداشته و حتی امروزه که جامعه‌شناسی به صورت یک علم مدون در آمده است، باز هم تحلیل‌ها و گزاره‌های اجتماعی قرآن کریم در کارآمدی و حکایت‌گری از واقع، بر دیدگاه‌های رایج در این علم و سایر شاخه‌های علوم اجتماعی، هم به لحاظ کمی و هم کیفی رجحان و برتری دارد. شدت اهتمام قرآن کریم به امر اجتماع و صبغه اجتماعی معارف و احکام این دین تا بدان اندازه است که به جرأت می‌توان گفت که در هیچ‌یک از ادیان توحیدی دیگر و نیز در هیچ یک از مکاتب فکری بشری، نظیری برای این امر نمی‌توان یافت (ن.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۹۴/۴-۹۵؛ همو، ۱۳۸۸ش، ۵۷-۶۰).

با توجه به این تفصیل، به جرأت می‌توان گفت که تمامی مبانی و اصول یک نظام اجتماعی توحیدی جامع و ذو ابعاد در قرآن کریم ترسیم گردیده و جزئیات و فروع این نظام نیز در سنت حضرات معصومین علیهم السلام به صورت کامل تبیین گردیده و این نظام جامع از چنان گستره‌ای برخوردار است که تمامی انواع کنش‌های

۳۰. ن.ک: مائده، ۸۷-۸۸؛ اعراف، ۳۲.

انسانی را در تمامی ابعاد فردی و اجتماعی دربرگرفته و تمامی عرصه‌ها و ساحت‌های جسمی، روحی، روانی، معنوی، علمی، فرهنگی، مذهبی، عبادی، خانوادگی، سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی، آموزشی، تربیتی و... حیات انسانی را شامل می‌شود و عجیب آنکه تمامی این امور به صورت توأمان و متصل و مندمج با حیات اخروی و با عطف توجه به هدف نهایی نوع انسانی پردازش شده است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد روشن گردید که دیدگاه جامعیت قرآن کریم مبتنی بر دسته‌ای از اندیشه‌های بنیادین و مبنایی است که به اساسی‌ترین آنها (ابزار و منبع معرفت بودن وحی، معرفت بودن علوم دستوری و گزاره‌های ارزشی، اشتراک انسان‌ها و جوامع در قوانین، مطابقت تعالیم قرآنی با فطرت و عقل انسانی، جاودانگی و عمومیت تعالیم قرآنی و جامع‌نگری آموزه‌های قرآنی) در خود این کتاب آسمانی اشاره شده است و این گزاره‌ها در عین آنکه مورد تأکید و تصریح آموزه‌های قرآنی هستند، گزاره‌هایی برهانی‌اند که به واسطه براهین عقلی صحت آنها اثبات شده است؛ فلذا دیدگاه جامعیت قرآن کریم در علوم انسانی دیدگاهی قویم و برهانی است.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، **التوحید (للمصدق)**، قم: جامعه مدرسین.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ش، **الاشارات و التنبيهات**، قم: نشر البلاغه.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، **الشفاء (الالهيات)**، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. ابن‌فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
۶. ایجی، میرسید شریف، ۱۳۲۵ش، **شرح المواقف**، قم: الشریف الرضی.

۷. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. بازرگان، مهدی، ۱۳۷۴ش، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا»، کیان، شماره ۲۸.
۹. بهجت‌پور، عبدالکریم، ۱۳۹۲ش، **تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول) مبانی اصول قواعد و فواید**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۲ش، **جهان‌های اجتماعی**، قم: کتاب فردا، چاپ دوم.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۱۲ق، **شرح المقاصد**، قم: الشریف الرضی.
۱۲. جهانگیری، محسن، ۱۳۷۶ش، **احوال، آثار و آراء فرانسیس بیکن**، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۳۳ق، **کشف المهراد**، قم: موسسه نشر الاسلامی، چاپ چهاردهم.
۱۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۴ش، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، بینات، شماره ۵.
۱۵. خمینی، روح‌الله، بی‌تا، **تفسیر سوره حمد**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. الذهبی، محمدحسین، بی‌تا، **التفسیر و المفسرون**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌نا.
۱۷. راغب‌اصفهانى، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت/دمشق: دار العلم الدار الشامیه.
۱۸. رشاد، علی‌اکبر، ۱۳۸۹ش، «بررسی انتقادی مبادی پژوهی اصولیون (مطالعه موردی مفهوم‌شناسی و جایگاه‌شناسی مبادی علم)» کتاب نقد، شماره ۵۵-۵۶.
۱۹. رشتی، حبیب‌الله، ۱۳۱۳ق، **بدایع الافکار**، قم: موسسه آل البيت.
۲۰. ریاضی، نوریه، ۱۳۸۷ش، **وضعیت علوم انسانی در ایران معاصر، «جستاری در اهمیت و ارزش علوم انسانی و رابطه آن با علوم طبیعی»**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ سوم.
۲۲. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۳ش، **منشور جاوید**، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.

۲۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۸ش، **دانش و ارزش**، تهران: یاران.
۲۴. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۱ق، **الإتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم.
۲۵. شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۱ش، «ترمینولوژی مبانی و روش‌های تفسیر قرآن»، مجله مقالات و بررسی‌ها (دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران)، شماره ۷۲.
۲۶. شایان‌فر، علیرضا، ۱۳۷۹ش، **دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی**، تهران: مؤسسه کیهان.
۲۷. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، ۱۴۰۹ق، **منیه المريد**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۸. صادقی‌تهرانی، محمد، ۱۳۶۵ش، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰ش، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۳۰. صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶ش، **فرهنگ فلسفی** (ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی)، تهران: موسسه انتشارات حکمت.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶ش، **قرآن در اسلام**، قم: موسسه بوستان کتاب.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸ش، **شیعه در اسلام**، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیرالقرآن**، قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۳۵. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵ش، **مجمع البحرين**، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۳۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۰۷ق، **تجريد الاعتقاد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۷. عروسی‌حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، **تفسیر نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.

۳۸. عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۹ش، **مبانی و روش‌های تفسیر قرآن**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۹. الغزالی، ابوحامد محمد، ۱۹۴۵م، **احیاء علوم الدین**، بیروت: دارالمعرفه.
۴۰. فارابی، ابونصر محمد، ۱۹۷۱م، **فصول منتزعه**، بیروت: دارالمشرق.
۴۱. فارابی، ابونصر محمد، ۱۹۹۵م، **تحصیل السعاده**، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۴۲. فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۷۱ش، **التنبیه علی سبیل السعاده**، تهران: انتشارات حکمت.
۴۳. فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۸۹ش، **احصاء العلوم (ترجمه خدیو حمزه)**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۴۴. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۴۵. فرمپه‌نی‌فراهانی، محسن، ۱۳۷۸ش، **فرهنگ توصیفی علوم تربیتی**، تهران: اسرار دانش.
۴۶. فیروزآبادی، سیدمرتضی، ۱۴۰۰ق، **عنايه الاصول**، قم: فیروزآبادی.
۴۷. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، **تفسیر الصافی**، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم.
۴۸. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰ش، **تاریخ فلسفه (ج ۱ یونان و روم)**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی / سروش، چاپ چهارم.
۴۹. کاظمینی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۴ش، «**درآمدی تحلیلی بر منطق تدوین مبانی علوم انسانی اسلامی**»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۶۲.
۵۰. کریمی، مصطفی، ۱۳۹۰ش، **جامعیت قرآن کریم - پژوهشی در قلمرو موضوعی قرآن**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۱. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۱ش، **نقدی قرائت رسمی از دین**، تهران: طرح نو.
۵۲. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، **بحارالأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۵۳. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳ش، **دروس فلسفه اخلاق**، تهران: انتشارات اطلاعات.
۵۴. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۱ش، **فلسفه اخلاق**، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

۵۵. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴ش، **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ پنجم.
۵۶. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰ش، **جامعه و تاریخ از نگاه قرآن**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵۷. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷ش، **حقوق و سیاست در قرآن**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳ش، **آموزش فلسفه**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
۵۹. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴ش، **آموزش عقاید**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ هفدهم.
۶۰. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴ش، **قرآن‌شناسی جلد دوم (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶۱. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۵ش، **راه و راهنماشناسی (معارف قرآن ۴ و ۵)**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.
۶۲. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت/ قاهره/ لندن، دار الکتب العلمیه/ مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۶۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳ش، **مجموعه آثار**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
۶۴. معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۵ش، **«جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری»** نامه مفید، شماره ۶.
۶۵. معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۶ش، **«گفت و گو با استاد معرفت»**، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۱۱-۱۲.
۶۶. مکارم‌شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۶۷. منتظری، مجتبی، ۱۳۸۳ش، **«سیری در چیستی تفسیر قرآن»**، اندیشه صادق (دانشگاه امام صادق)، شماره ۱۵.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

تبیین مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی با رویکرد تحلیلی قرآنی - روایی از نگاه حضرت آیت الله خامنه‌ای دامت برکاته

سید عبدالرسول حسینی‌زاده^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۴/۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۶/۱۰)

چکیده

در نظام آفرینش، دیدگاه توحیدی و در برنامه ابلاغی از طرف انبیاء و رسولان الهی، مقام «خلیفه الهی» برای انسان - برخوردار از بیشترین نیازها و استعدادها و امیال متضاد- هدف‌گذاری شده است و انسان باید از میدان مبارزه حق و باطل با دفع و رفع موانع بدان مقصد نائل آید. در این عرصه، فعالیت‌های اقتصادی جهت تأمین نیازهای طبیعی زندگی، یکی از پر چالش‌ترین آنهاست. نظام سلطه شیطان‌ی در تقابل با جبهه حق، همیشه تاریخ در اقداماتی مثل تحریم اقتصادی و غیره علیه نظام‌های توحیدی شوریده‌اند و اینک علیه انقلاب اسلامی ملت ایران. در سیره موحدان و از جمله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، «اقتصاد مقاومتی» به معنای اقتصاد درون‌زا و متکی بر نیرو و تولید داخلی، کاهش حداکثری اتکا به بیرون و واردات بی‌رویه و اجتناب از اسراف و تبذیر و وابستگی‌ها را شاهدیم.

۱. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن.

رایانامه: hosseiny43@yahoo.com

این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی به تبیین اهم مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی در بیانات رهبر معظم انقلاب با استناد به آیات و روایات پرداخته که نتایج ذیل حاصل آن است: کار و تلاش با منزلتی در حدّ جهاد در راه خدا، مدیریت جهادی همراه تخصص و تعهد، اصلاح الگوی مصرف و دور از اسراف و تبذیر، اقتصاد دانش‌بنیان، عدالت محور، مقاوم در مقابل تهدیدها، حامی تولید داخلی و در ستیز با مفاسدی مانند اختلاس و ارتشاء از مؤلفه‌ها و راه‌کارهای بستر ساز و مناسب برای عملیاتی نمودن اقتصاد مقاومتی‌اند.

واژگان کلیدی: آیات، روایات، بیانات رهبر انقلاب در اقتصاد مقاومتی، اقتصاد، اقتصاد مقاومتی.

مقدمه

در دنیای کنونی که عرصه بر ملت‌های آزادی‌خواه نظیر ایران توسط قدرت‌های سلطه‌گر روز به روز تنگ‌تر می‌شود، فشارهای اقتصادی یکی از مهم‌ترین اهرم‌های در دست این قدرت‌ها به شمار می‌رود. در چنین شرایطی اتخاذ یک نظام اقتصادی قوی و درون‌زا که بتواند کشور و فعالیت معیشتی جامعه را مقابل تحریم‌های اقتصادی بیمه کند یک ضرورت مهم به شمار می‌رود.

در چند سال اخیر و با شدّت یافتن تحریم‌های ظالمانه و غیرانسانی غرب علیه ایران اسلامی به بهانه متوقف کردن برنامه‌های صلح‌آمیز هسته‌ای، اصطلاح جدید «اقتصاد مقاومتی» در محافل علمی-اقتصادی مورد توجه قرار گرفت. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی «مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی و مستندات آن در آیات و روایات با تأکید بر دیدگاه رهبر معظم انقلاب» را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

اینک طبق ضوابط روش پژوهشی، در آغاز به تعریف لغوی و اصطلاح اقتصاد مقاومتی و گزارش اجمالی از پیشینه آن و سپس به تبیین مؤلفه‌های این اقتصاد پرداخته می‌شود:

واژه شناسی

واژه «اقتصاد» از ماده «ق، ص، د» به معنای میانه روی، حد وسط میان اسراف و تقتیر، استقامت و پایداری در مسیر تصمیم‌گیری و اراده به انجام کاری، به کار رفته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱/۱۷۹-۱۸۲) و در فارسی به معنای میانه‌روی در هر کاری، رعایت اعتدال در دخل و خرج، میانه‌روی در هزینه‌ها آمده است (معین، ۱۳۶۰، ۱۴۴). در جهان کنونی، اقتصاد یکی از رشته‌های علوم اجتماعی به شمار می‌رود که تعریف‌های زیاد و متفاوتی از آن شده (ر.ک. لحنی، ۱۴۲۸، ۹-۱۱؛ سیفلو، ۱۳۹۳) و دانشی است که در رابطه با رفتارهای گوناگون انسانی در زمینه فعالیت‌های اقتصادی و تفسیر واقعیات ظاهری مرتبط با این فعالیت‌ها بحث می‌کند (صالح، بی‌تا، ۱۳) و به بررسی رفتارهای مالی و غیر مالی بشری در زمینه تولید کالاها و خدمات از منابع کمیاب و توزیع آنها بین افراد و گروه‌های جامعه برای مصرف در زمان حال یا آینده می‌پردازد (وحیدی، بی‌تا، ۱، ۳۶). واژه «مقاومتی» از مقاومت به معنای ایستادگی کردن، با کسی در امری برابری کردن است (معین، ۱۳۶۰، ۹۷۹). در اصطلاح، اقتصاد مقاومتی مفهومی است که در پی مقاوم‌سازی، بحران‌زدایی و ترمیم ساختارها و نهادهای فرسوده و ناکارآمد موجود اقتصادی، مطرح می‌شود که به طور قطع، باور و مشارکت همگانی و اعمال مدیریت‌های عقلایی و مدبرانه، پیش‌شرط و الزام چنین موضوعی است. اقتصاد مقاومتی کاهش وابستگی‌ها و تأکید روی مزیت‌های تولید داخل و تلاش برای خوداتکایی است (فشاری و پور غفار، ۱۳۹۳). مطابق تعریفی از رهبر معظم انقلاب، اقتصاد مقاومتی، اقتصادی است که در شرایط فشار، در شرایط تحریم، در شرایط دشمنی‌ها و خصومت‌های شدید می‌تواند

تعیین‌کننده رشد و شکوفایی کشور باشد (بیانات، ۱۳۹۱/۰۵/۱۶). به باور برخی، تعبیری که معنای اصطلاحی (و نه لغوی) اقتصاد مقاومتی را به تعریف مقام معظم رهبری نزدیک می‌کند «فتریت اقتصادی» است (سیف، ۱۳۹۱)؛ برخی دیگر مفهوم نزدیک به آن را «اقتصاد تاب‌آور یا تاب‌آوری اقتصاد» در برابر آسیب‌پذیری اقتصادی دانسته‌اند (سیفلو، ۱۳۹۳). این اقتصاد الگویی است علمی، متناسب با نیازهای کشور ما، اما منحصر به کشور ما نیست. امروز بسیاری از کشورها، با توجه به تکانه‌های اجتماعی و زیر و رو شدن‌های اقتصادی که در این دو دهه اخیر اتفاق افتاده است، متناسب با شرایط خودشان به فکر چنین کاری افتاده‌اند (پاسخ رهبر انقلاب به ۱۰ پرسش درباره اقتصاد مقاومتی، ۱۳۹۳/۰۱/۰۶).

پیشینه بحث

برای نخستین بار رهبر معظم انقلاب اصطلاح اقتصاد مقاومتی را در سال ۱۳۸۹ در جمع کارآفرینان به کار بردند و پس از آن به فراخور مناسبت‌ها و دیدارهای مختلف ابعاد گوناگون آن را شرح دادند. در تاریخ ۹۲/۱۱/۳۰ سیاست‌های کلی «اقتصاد مقاومتی» را در ۲۴ بند ابلاغ کردند و این‌گونه این اصطلاح وارد ادبیات اقتصادی کشور شد و سمینارها و نشست‌های علمی در تبیین ابعاد مختلف آن برگزار و کتاب‌ها و مقالات زیادی توسط پژوهشگران تدوین شده است. گزارش از همه آنها از حوصله این مقاله خارج است و ما در اینجا به معرفی مهم‌ترین نگاشته‌ها در این زمینه می‌پردازیم:

الف. کتاب‌ها:

۱. «مجموعه اهداف، سیاست‌ها و برنامه‌های اقتصاد مقاومتی» منتشر شده (۱۳۹۳) از سوی معاونت برنامه ریزی و نظارت راهبردی رئیس‌جمهور.

۳۰۲. «اقتصاد مقاومتی؛ درآمدی بر مبانی، سیاست‌ها و برنامه عمل» (۱۳۹۳) ناظر بر مطالبات رهبر معظم انقلاب در حوزه اقتصاد و «اقتصاد مقاومتی در عصر مذاکرات هسته‌ای» (۱۳۹۶) هر دو به قلم حجت‌الله عبدالملکی عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۴. «اقتصاد مقاومتی؛ ضرورت‌ها، نقشه راه و زمینه‌های اجرا» (۱۳۹۶) تهیه شده توسط دانشگاه عالی دفاع ملی؛ این کتاب مجموعه ارزشمندی از مطالعات راهبردی در حوزه اقتصاد مقاومتی را که در این سال‌ها فراهم شده، مشتمل است.

۵. «اقتصاد مقاومتی (زمینه‌ها- راهکارها)» تألیف عباسعلی اختری که قصد دارد تا با شناخت وضعیت موجود اقتصاد کشور، راهکارهای اقتصادی و عملی برون‌رفت از وضعیت تحریم‌ها و حصر اقتصادی را با توجه به مبانی و اصول اسلامی، تبیین و ارائه نماید.

ب. مجموعه مقالات در حوزه اقتصاد مقاومتی:

۱. انتشار مجموعه مقالات همایش «اقتصاد مقاومتی؛ پیوند فرهنگ، سیاست و اقتصاد» (۱۳۹۵) در دو جلد، توسط مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
۲. «مجموعه مقالات اقتصاد مقاومتی» (۱۳۹۵) انتشار از سوی گروه اقتصاد بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی با اشراف حسن نظری.

ج. مقالات:

۱. «الگوی پیشنهادی اقتصاد مقاومتی جمهوری اسلامی ایران»؛ الله‌مراد سیف (۱۳۹۱).
۲. «اقتصاد مقاومتی و ملزومات آن»؛ سید حسن میرمعزی (۱۳۹۱). وی با استناد به سخنان مقام معظم رهبری درصدد ارائه تفسیری روشن از اقتصاد مقاومتی بر آمده است.

۳. «مفهوم‌شناسی اقتصاد مقاومتی در بیانات مقام معظم رهبری»؛ یوسف محمدی مقدم و میثم علی پور (۱۳۹۱) مؤلفان این مقاله ضمن مفهوم‌شناسی اقتصاد مقاومتی به بررسی ابعاد مختلف آن پرداخته‌اند
 ۴. «اقتصاد مقاومتی راهبرد دفاع غیر عامل اقتصادی»؛ سجاد سیفلو (۱۳۹۳). مؤلف در این مقاله اقتصاد مقاومتی را راهبرد دفاع غیر عامل اقتصادی معرفی و با بهره‌گیری از یافته‌های پژوهش‌های قبلی، تحلیل عمیق‌تری از مفهوم اقتصاد مقاومتی در چارچوب گفتمان مقام معظم رهبری ارائه کرده است.
 ۵. همو (۱۳۹۳) در مقاله دیگری با عنوان «مفهوم‌شناسی اقتصاد مقاومتی» در تبیین مفهوم اقتصاد مقاومتی با تکیه بر سخنان مقام معظم رهبری به تفصیل ویژگی‌های آن را بیان کرده است.
- افزون بر آنچه ذکر شد مقالات دیگری نیز در این حوزه تدوین شده است که سیفلو (۱۳۹۵) گزارشی از آنها را در مقاله «طراحی الگوی بانک‌دارای مقاومتی» آورده است. با مروری بر نگاشته‌های یادشده و دیگر پژوهش‌های انجام شده در این حوزه (تا آنجا که بررسی شده)، ملاحظه می‌شود که پژوهش‌های مذکور مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی در منابع اسلامی را مورد بررسی قرار نداده یا مستقل و مفصل به آن نپرداخته‌اند؛ لذا با توجه به تهدید جدی که از ناحیه مسائل اقتصادی، متوجه کشور و انقلاب است و اهمیت اقتصاد مقاومتی در دفع آن و تأکید رهبر فرزانه انقلاب بر آن در شرایط خاص کشور، ما در این پژوهش ضمن برشمردن مهم‌ترین مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی در سخنان رهبر معظم انقلاب به تبیین مبناشناختی اقتصاد مقاومتی با رویکرد تحلیلی قرآنی می‌پردازیم.

۱- فرهنگ کار و تلاش و کارآفرینی

با توجه به نقش کار در اعتلای حیات اقتصادی و اجتماعی جامعه، کوشش برای ارتقای فرهنگ کار و تطابق آن با اهداف اقتصاد مقاومتی یک ضرورت مهم

اعتقادی و ملی است. در فرهنگ اسلامی، کار و تلاش مانند جهاد در راه خداست و احیاء و تقویت این فرهنگ می‌تواند زمینه لازم جهت بروز ابتکارات و خلاقیت‌ها و نیز احیای روح تعهد و مسئولیت‌پذیری را در جامعه محقق کند.

آیات زیادی از قرآن انسان‌ها را به کار و تلاش دعوت و از اهمیت آن سخن گفته است. در بیش از ۵۰ مورد بحث ایمان و عمل صالح با هم آمده و قطعاً یکی از مصادیق عمل صالح، تلاش اقتصادی برای تأمین مایحتاج فردی و اجتماع است و در آیه ۱۰ سوره جمعه به طور خاص مؤمنان را مورد خطاب قرار می‌دهد که پس از گزاردن نماز جمعه، در زمین پراکنده شوید و از فضل خدا بجوید؛ یعنی با کسب و کار روزی بجوید و در آیه ۶۱ سوره هود، آفرینش انسان از زمین و واگذاری آبادی آن را به او یاد آور می‌شود و به حضرت داود علیه السلام با همه قدرت، امکانات و جایگاه، فرمان می‌دهد برای امرار معاش کار کند (سبأ، ۱۰-۱۱).

رهبر معظم انقلاب، با تأسی به سخن و سیره اهل بیت علیهم السلام در خصوص اهتمام به فرهنگ کار و اهمیت آن بر این باورند که ما باید به کار به دیده عبادت نظر کرده و این موضوع را در خود نهادینه سازیم (بیانات، ۱۶/۵/۱۳۹۰). از امام باقر علیه السلام روایت شده است: «هرکس که برای بی‌نیازی از مردم و تلاش برای (کسب درآمد) خانواده و عطوفت و مهربانی بر همسایه خویش کار کند، روز قیامت در حالی خدا را ملاقات می‌کند که صورتش مثل ماه شب چهاردهم (نورانی) است.» (کلینی، ۱۴۰۷، ۷/۷۸). برخی از یاران رسول خدا صلی الله علیه و آله جوان توانا و نیرومندی دیدند که به کار و کوشش مشغول بود، آنها گفتند این جوان شایسته مدح و تمجید بود، اگر جوانی و نیرومندی خود را در راه خدا به کار می‌انداخت. رسول اکرم که در آنجا حضور داشت فرمود: «این سخن را نگوئید اگر این جوان برای معاش خود کار می‌کند که در زندگی محتاج دیگران نباشد یا برای والدین ضعیف یا کودکان ناتوانی که زندگی آنان را تأمین می‌کند کار کند تا از مردم بی‌نیازشان سازد، به راه خدا می‌رود» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ۳/۱۴۰).

مقام معظم رهبری، با استناد به کلام زیبای امام علی علیه السلام «مَنْ يَعْمَلْ يَزِدْ قُوَّةً وَمَنْ يَقْصِرْ فِي الْعَمَلِ يَزِدَّ قَتَرَةً؛ هرکسی به کار برخیزد، نیرومندتر می‌شود و هرکس در کار کوتاهی کند، سستی او افزایش پیدا می‌کند» (آمدی، ۱۳۷۸، ۳۶۹). کار را موجب افزایش خودِ نیروی کار، افزون بر محصول کار می‌دانند در مقابل کوتاهی در کار را سبب افزایش سستی و افول نیروی کار معرفی می‌نمایند. ایشان با اشاره به بُعد اجتماعی روایت مذکور «مَنْ» در «مَنْ يَعْمَلْ» را ناظر به اشخاص و جوامع دانسته و مضمون حدیث یاد شده را در ملت‌ها و جوامع نیز جاری می‌دانند (بیانات، ۱۳۸۹/۰۶/۱۶).

از روایات معصومین علیهم السلام نیز استفاده می‌شود که کار، عنصری ارزشمند و مقدس است که موجب تکامل وجودی انسان، عزت، مردانگی، رحمت، سعادت و... است (ن.ک: ابن بابویه، ۱۴۰۴، ۱۵۶/۳ - ۱۵۷؛ حلی، ۱۴۱۴، ۱۲/۱۲ - ۱۲۵ - ۱۳۰). با نگاهی به سیره پیامبران الهی، معصومان و اولیاء خدا در می‌یابیم که در طول همه اعصار این بزرگان علاوه بر نقش هدایت‌گر خود به کار و کارگری مشغول و متعهد بوده‌اند و سایرین را به آن تشویق می‌کرده‌اند (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ۱۶۲/۳). پیامبر صلی الله علیه و آله بر دست پینه بسته کارگر بوسه می‌زند و می‌فرماید: «این دستی است که آتش جهنم با آن تماس پیدا نمی‌کند» (ابن اثیر، ۱۳۹۰، ۲/۲۶۹) و این چنین زیبا برای نشان دادن اهمیت و جایگاه کار و تلاش فرهنگ سازی و ارزش گذاری کرده‌اند. رسول خدا صلی الله علیه و آله کارگر را مانند مجاهد راه خدا می‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۳/۱۰۰). آن حضرت، عرق کارگر سخت کوش را چون قطره‌های خون شهید یاد کرده و اعلام می‌نمایند هرکس از زحمت و دسترنج خویش، مخارج زندگی را تأمین نماید، روز قیامت در صف پیامبران قرار گرفته و از عنایاتی که انبیا را شامل می‌گردد او نیز بهره‌مند می‌شود (نوری، ۱۴۰۸، ۱۳/۲۴).

از سیره و روش پیامبر صلی الله علیه و آله و نیز احادیث آن حضرت برداشت می‌شود که آن حضرت سعی در ترویج فرهنگ کار و تلاش دارد تا از این طریق بتواند جامعه تحت رهبری‌اش را در مقابل حملات و تهدیدها مقاوم کند. بعد از ایشان نیز صحابه وفادار به راه اصیل اسلامی و در رأس آنها امیر مؤمنان علی علیه السلام و دیگر پیشوایان معصوم علیه السلام تبیین و تبلیغ این فرهنگ را ادامه دادند.

۲- مدیریت و اصلاح الگوی مصرف

یکی دیگر از شاخصه‌های مهم در مورد اقتصاد مقاومتی، مدیریت مصرف و جلوگیری از اسراف است. مدیریت مصرف در واقع استفاده به جا و مناسب از منابع موجود است و معنایی بسیار فراتر از جلوگیری از اسراف و زیاده‌روی دارد. اسراف یکی از نمونه‌های آشکار حرکت‌های نابخردانه است. عقل و وحی بر کاربرد امکانات در زمینه‌های مورد نیاز تأکید دارد و دور ریختن، هدر دادن و از بین بردن مواد لازم قابل استفاده را محکوم و ناپسند می‌داند. وجدان انسان از اسراف نفرت دارد و این تنبلی‌ها و ناآگاهی‌ها، غفلت‌ها و رفاه‌زدگی‌هاست که زمینه را برای اسراف هموار می‌سازد.

اسراف همیشه و همه‌جا بر پیکر اخلاق و اقتصاد و سلامتی فرد و جامعه ضربه وارد می‌کند؛ اما در شرایط کنونی جامعه اسلامی ما که فشار استکبار غرب برای تحمیل و تشدید فقر بر امت اسلام، هرچه بیشتر شده، اسراف، گناه کوچکی نیست. اسراف در اموال شخصی گناه و در بیت المال مسلمین گناهی بزرگ‌تر است. مقام معظم رهبری مدیریت مصرف را یکی از ارکان و مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی می‌داند. به عقیده ایشان مدیریت مصرف یعنی مصرف متعادل و پرهیز از اسراف و تبذیر (بیانات، ۱۳۹۱/۰۵/۰۳).

ایشان در تبیین سیاست‌های اقتصاد مقاومتی، مسئله اصلاح الگوی مصرف را از ویژگی‌های اساسی این اقتصاد دانسته و بر صرفه‌جویی، پرهیز از ریخت و پاش،

پرهیز از اسراف و پرهیز از هزینه‌گردهای زائد تأکید کرده است. البته در این زمینه خطاب اول ایشان متوجه مسئولان است و از ایشان انتظار دارد که نه فقط در زندگی‌های شخصی خودشان، بلکه در درجه اول و در حوزه مأموریت خودشان باید به جدّ از ریخت و پاش پرهیز کنند. به باور ایشان اگر مسئولان کشور به این اصل پایبند باشند، آن وقت این روحیه، خصلت و اخلاق به مردم سرریز خواهد شد. ایشان در ادامه با ذکر حدیث «کُونُوا دُعَاةَ النَّاسِ بِغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ» مجموعه مسئولان کشور را در شئون مجموعه تحت مدیریتشان به اصلاح الگوی مصرف و پرهیز از اسراف دعوت کرده است (بیانات، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰).

لزوم پرهیز از اسراف از مهم‌ترین آموزه‌های فرهنگ اسلامی به شمار می‌رود و قرآن کریم صراحتاً از آن نهی کرده است: «وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (انعام، ۱۴۱؛ اعراف، ۳۱). اسراف مفهوم بسیار گسترده‌ای دارد و در همه موارد، شامل کوتاهی از حد اعتدال نمی‌شود و بیشتر در زیاده روی ظهور دارد؛ بر همین اساس، اسراف را که نابودکننده امکانات و دارایی‌های گوناگون انسان است، با سرفه (کرمی که درختان را می‌خورد و از درون می‌پوساند) هم‌ریشه دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۲۴۴/۶-۲۴۵؛ راغب، ۱۴۱۲، ۴۰۸؛ رشیدرضا، بی‌تا، ۳۵۱/۶). واژه «اسراف» واژه‌ای بسیار جامع است که هرگونه زیاده‌روی و بیهوده‌گرایی و اتلاف و مانند آن را شامل می‌شود. این روش قرآن است که به هنگام تشویق به استفاده کردن از مواهب آفرینش، فوراً جلو سوء استفاده را گرفته و به اعتدال توصیه می‌کند (مکارم، ۱۳۸۲، ۱۴۹/۶). موارد کاربرد اسراف در قرآن نشان می‌دهد که بین آن و دیگر ضد ارزش‌ها نظیر کفر، ظلم، فسق و... (ن.ک: غافر، ۴۲-۴۳؛ یس، ۱۳ و ۱۴ و ۱۹؛ شعراء، ۱۵۱-۱۵۲) ارتباط عمیق مفهومی و پیوند گسترده مصداقی برقرار است (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ۳۱۳-۳۱۴ و ۳۵۳-۳۵۹) و باید به شدت از آن پرهیز شود. در فرهنگ اسلامی علاوه بر مفهوم اسراف از تبذیر نیز به شدت نهی شده است (اسراء، ۲۶-۲۷). تبذیر

و مشتقاتش در ارتباط نزدیک معنایی با اسراف است و به معنای دور ریختن یا پاشیدن بذر در مکانی نامساعد و به روشی نادرست به استعاره گرفته شده است (راغب، ۱۴۱۲، ۱۱۳-۱۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۶/۶۳۳). «تبذیر» در اصل از ماده «بذر» و به معنی پاشیدن دانه می‌آید؛ لکن این کلمه مخصوص مواردی است که انسان اموال خود را به صورت غیر منطقی، مصرف کند و معادل آن در فارسی «ریخت و پاش» است و به تعبیر دیگر تبذیر آن است که مال در غیر موردش مصرف شود هرچند کم باشد و اگر در موردش صرف شود تبذیر نیست هرچند زیاد باشد (مکارم، ۱۳۸۲، ۱۲/۸۶). تبذیر همیشه با نوعی پاشیدگی، بی‌نظمی و بی‌برنامگی همراه است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱/۲۳۸). قرآن کریم در آیه ۲۷ اسراء تأکید دارد که تبذیرکنندگان برادران شیاطینند. شاید ظرافت در آیه آن است که اشاره دارد تبذیر از ناسپاسی، شیطنت و فساد انگیزی نشئت گرفته و با وسوسه شیاطین ماورائی به یک جریان و سیره در زندگی تبدیل شده و این اوج اختلال در نظام اقتصادی و تخریب تعادل در امور جاری است.

جلوگیری از اسراف و تبذیر همواره یکی از موارد مهم در سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومان علیهم السلام بوده است. به عنوان مثال امام صادق علیه السلام تأکید فراوانی بر این امر داشته و اسراف نکردن را نشانه مؤمن می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۴/۲۹۴) یا در جایی دیگر می‌فرماید: «هر کسی که در زندگی خود میانه‌رو باشد من ضمانت می‌کنم او هرگز تهی دست نشود» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ۹/۱). با توجه به ضمانت امام صادق علیه السلام در این حدیث می‌توان گفت بی‌شک جلوگیری از اسراف و بهبود الگوی مصرف در هر شرایطی می‌تواند ضامن رهایی جامعه از مشکلات اقتصادی باشد. چه بسا یکی از علل تأکید زیاد مقام معظم رهبری بر این موضوع همین امر باشد.

۳- مدیریت جهادی

یکی دیگر از مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی که بارها از سوی رهبر معظم انقلاب بر آن تأکید شده «مدیریت جهادی» است. ایشان در تاریخ ۹۳/۱۱/۱۴ درباره کارهای ضروری ملت و مسئولان، توصیه به پرهیز از تبلی، کسالت و کم‌کاری کردند و افزودند: «باید در همه زمینه‌ها از جمله اقتصاد به طور جهادی کار کرد» و تأکید می‌کنند: «جز با کار جهادی و انقلابی نمی‌توان این کشور را به سامان رساند»؛ براساس همین نگرش به ضرورت و ظرفیت کار جهادی است که بر گسترش هرچه بیشتر جریان کار و خدمت‌رسانی جهادی تأکید و کار جهادی را کار فراوان، پرحجم و باکیفیت و مجاهدانه و انقلابی، منظم در چار چوب قانون معرفی می‌کنند (بیانات ۹۶/۰۲/۱۰) و تقویت روحیه جهادی و کار برای خدا، عشق، ایمان، بصیرت و همت را از ستون‌های اصلی آن می‌دانند (بیانات ۹۸/۰۶/۳۱ و ۹۶/۰۲/۱۰). ایشان خطاب به جمعی از مسئولان می‌گویند: «امروز بارهایی بر دوش گرفته‌اید که باید از عهده آنها برآیید و در این جهت اخلاص، جد و جهد، خستگی‌ناپذیری، بی‌طمعی و ترجیح دادن مصالح عمومی بر مصالح شخصی را در عمل، راهنمای خودتان قرار دهید» (بیانات، ۸۵/۰۸/۰۲). جهاد در اصطلاح شرع، عبارت است از بذل جان، مال و توان خویش در راه اعتلای کلمه اسلام و اقامه شعائر ایمان (نجفی، محمد حسن، ۱۳۶۲، ۳/۲۱)؛ بنابراین، مجاهد کسی است که با هر آنچه در توان دارد در همه زمینه‌های مورد نیاز جهاد نماید و این روحیه نیاز به ایمان، اخلاص (آل عمران، ۱۷۳-۱۷۴)، ثبات قدم، وحدت و همدلی (انفال، ۴۵-۴۶)، صبر و بردباری، پرهیز از سستی (انفال، ۴۵-۴۶) و روحیه احسان، ایثار و از خود گذشتگی (بقره، ۱۹۵) دارد.

رهبر انقلاب برای حل مشکلات کشور و مقابله با فشارهای دشمنان و ادامه حرکت رو به تعالی آن، مدیریت جهادی و کار و تلاش با نیت الهی و مبتنی بر علم و درایت را ضروری می‌دانند و غفلت از روحیه جهادی را موجب عدم توفیق در حل انبوه مشکلات و بهره بردن از موقعیت‌ها و فرصت‌ها بیان می‌کنند (بیانات،

۱۶/۵/۱۳۹۰). نمادی از این مدیریت اقتصادی را در حضرت یوسف علیه السلام با تمرکز تخصص و تعهدش در اوضاع اقتصادی بسیار بحرانی جامعه مصر می‌شود ملاحظه کرد. از کلام ملک مصر و تقاضای حضرت و گزارش وضعیت اقتصادی جامعه در متن سوره، به روشنی این حقیقت فهم می‌شود: «إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ؛ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف، ۵۴-۵۵) توانایی، امانت‌داری، تعهد و تخصص، بستر و زمینه ظهور «مدیریت جهادی» اند.

۴- اقتصاد دانش بنیان

مقام معظم رهبری اقتصاد مقاومتی را اقتصادی دانش‌بنیان، متکی و استفاده‌کننده از پیشرفت‌های علمی می‌دانند. ایشان اقتصاد را بر محور علم قرار می‌دهند؛ اما معنای آن این نیست که اقتصاد را منحصر به دانشمندان بدانند؛ بلکه ایشان اهمیت زیادی برای تجربه‌ها و مهارت‌های صاحبان صنعت و کارگران قائل بوده و معتقدند این اشخاص نیز می‌توانند در این اقتصاد نقش ایفا کنند (بیانات، ۱۳۹۴/۰۱/۰۱).

دین اسلام همواره تأکید زیادی به علم‌آموزی و کسب مهارت داشته است. در متون دینی همواره اهمیت علم و منزلت عالم مورد تأکید قرار گرفته و علم برخوردار از جایگاه رفیع اعلام می‌شود. آیات و روایات در این باب بسیار فراوان است. در قرآن کریم تعابیر زیاد و متعددی برای بیان اهمیت کسب علم و دانش آمده است؛ از آن جمله آیه شریفه «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؛ بگو: آیا آنان که می‌دانند با آنها که نمی‌دانند برابرند؟» (زمر، ۹)؛ همچنین آیه ۱۱ سوره مجادله، آیه ۲۸ سوره فاطر و آیه ۱۸ سوره آل عمران بر ارزش علم و فضیلت آن دلالت دارند. از طرفی در قرآن کریم به قلم سوگند (قلم، ۱) یاد شده که نشانه اهمیت علم‌آموزی است. در اولین آیاتی که به پیامبر صلی الله علیه و آله نازل گردیده، از خواندن و

تعلیم سخن به میان آمده (علق، ۱-۵) و یکی از اهداف بعثت انبیاء تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت اعلان شده است (جمعه، ۲).

البته از آیه: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ؛ در برابر دشمنان تا آنجا که در توان دارید نیرو و اسب‌های ورزیده آماده کنید تا به وسیله آن دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید» (انفال، ۶۰) نیز مطلوب بودن علوم تجربی قابل استفاده است. در این آیه واژه نیرو مفهوم وسیعی دارد. نیروی فکری انسان و تخصص در رشته‌های مختلف علمی و صنعتی و نیروی رزمی و نیز انواع وسایل رزمی و دفاعی از قبیل تانک، موشک، هواپیما و... را در برمی‌گیرد و خود دانش نظامی از علوم تجربی است که مورد تأکید قرار گرفته و به آن امر شده است و باید آنها را فرا گرفت.

در برخی آیات به نقش علم در عرصه اقتصاد اشاره شده است؛ از جمله آیه شریفه «اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ؛ حضرت یوسف علیه السلام فرمود: مرا سرپرست خزائن سرزمین (مصر) قرار ده، زیرا نگهدارنده و آگاهم» (یوسف، ۵۵) علم و دانش به اقتضای ذاتی‌اش بستر سلطه‌ساز در عرصه‌های مختلف از جمله اقتصادی است. در کلام امام علی علیه السلام آمده: «الْعِلْمُ سُلْطَانٌ، مَنْ وَجَدَهُ صَالِحًا، وَمَنْ لَمْ يَجِدْهُ صَالِحًا عَلَيْهِ دَانِيٌّ، تَوَانِيٌّ اسْت. هرکس آن را یابد، بدان پیروز شود و هرکس آن را نیابد، مغلوب گردد.» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ۳۱۹/۲۰)؛ همچنین اهمیت علم‌آموزی در دوره کنونی که سطح زندگی بسیار بالاتر رفته و نیازهای انسان به مراتب بیشتر شده است و علوم جدیدی نیز سرنوشت انسان‌ها را تحت تأثیر قرار داده‌اند، صد چندان شده است؛ به طوری که در حال حاضر انسان‌هایی که بعضی از مهارت‌ها و توانایی‌ها را درک نکرده باشند، شدیداً دچار مشکل می‌شوند. این موضوع در مورد کشورها و دولت‌هایی که در این عرصه عقب مانده‌اند، به طریق اولی صدق

می‌کند. هر علم یا صنعتی که در قوام امور دنیا از آن گریزی نیست آموختنش واجب کفائی است و در صورتی که دیگران به آن قیام نکنند و منحصر به فرد یا گروه مشخص باشد تبدیل به واجب عینی می‌شود. به ویژه در شرایط کنونی و در این زمان که عقب‌ماندگی در جهات یادشده، موجب وابستگی به دولت‌های استکباری و دشمنان اسلام و در نتیجه، استیلای آنها بر کشورهای اسلامی می‌گردد؛ از این رو قاعده «نفی سبیل کفار بر مسلمانان» نیز اقتضاء می‌کند که مسلمانان با همه توان به عنوان واجبی شرعی بر فراگیری علوم و صناعات یادشده همت گمارند؛ زیرا در اندیشه اسلامی، با تکیه بر قاعده مهم مذکور به استناد آیه ۱۴۱ سوره مبارکه نساء «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ خداوند هرگز بر [زبان] مؤمنان، برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است» و به استناد حدیث اعتلا «الْإِسْلَامُ يُعْلَوُ وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ؛ اسلام همیشه (نسبت به دیگر ملل) برتری دارد و هیچ چیزی بر آن برتری ندارد» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ۳۳۵/۴؛ بخاری، ۱۴۰۱، ۹۶/۲)؛ زمینه و راه هرگونه نفوذ و تسلط کفار بر مسلمین مسدود شده است. این قاعده از مهم‌ترین اصول حاکم بر عدم وابستگی کشورهای اسلامی از جهات مختلف است. گذشته از آیات قرآن کریم، صریح‌ترین توصیه‌های رسول خدا صلی الله علیه و آله، درباره علم است. از دیدگاه ایشان کسب علم و دانش بر همه مسلمانان واجب است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۷۷/۱) و از نظر ایشان بهترین علم مفیدترین آن است (ورام بن ابی فراس، بی‌تا، ۳۲/۲) و با توجه به اینکه علوم تجربی نیز نافع است و بسیاری از مشکلات مردم را برطرف می‌سازد، می‌توان این علوم را در این محدوده داخل کرد.

۵- عدالت اقتصادی

به اعتقاد مقام معظم رهبری، اقتصاد مقاومتی، عدالت‌محور است؛ یعنی تنها به شاخص‌های اقتصاد سرمایه‌داری مانند رشد ملی یا تولید ناخالص ملی اکتفا نمی‌کند؛ چراکه ممکن است تولید ناخالص ملی یک کشور خیلی هم بالا برود، اما کسانی هم در آن کشور از گرسنگی بمیرند؛ بنابراین به باور ایشان مؤلفه عدالت (عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی در جامعه) یکی از شاخص‌های مهم در اقتصاد مقاومتی است؛ اما معنای آن این نیست که به شاخص‌های علمی موجود دنیا هم بی‌اعتنایی بشود؛ اما توجه به آنها باید بر محور «عدالت» باشد. عدالت در بیان ایشان و در برنامه اقتصاد مقاومتی به معنای تقسیم فقر نیست؛ بلکه به معنای تولید ثروت و افزایش ثروت ملی است (پاسخ رهبر انقلاب ...، ۱۳۹۳/۰۱/۰۶).

مسلمانان با الهام از آیات قرآنی و روایات پیشوایان دینی که بر اقامه عدل و قسط در جامعه انسانی تأکید دارند، به عدالت اقتصادی به عنوان یکی از اصول اقتصاد اسلامی می‌نگرند و از آن جا که هدف از بعثت انبیاء تحقق عدالت اجتماعی است، بر عدالت خواهی در همه ابعاد اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی پافشاری می‌نماید؛ به عنوان مثال، قرآن کریم فلسفه تشکیل حکومت‌ها و بعثت انبیا را اقامه قسط و عدل و حل اختلافات گوناگون بین مردم دانسته است (بقره، ۲۱۳؛ حدید، ۲۵).

امنیت و آرامش در جامعه در سایه عدالت اجتماعی تأمین می‌گردد و یکی از مهم‌ترین اهداف پیامبر صلی الله علیه و آله با توجه به آیه شریفه «... وَ أَمْرٌ لِّأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (نحل، ۹۰) بسط عدل دانسته شده است و با تأکید بیان می‌کند که خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد. برای برپایی عدالت اقتصادی در آیه هفت سوره حشر به صورت یک قاعده کلی می‌فرماید: آنچه را خداوند از اهل این آبادی‌ها به رسولش بازگردانده است، از آن خدا، رسول، خویشاوندان او، یتیمان، مستمندان و

در راه ماندگان است و اگر این اموال در اختیار آن حضرت قرار داده شده است از آن جهت است که رئیس حکومت اسلامی و مدافع و حافظ حقوق نیازمندان است؛ سپس آیه شریفه دست به دست نشدن این اموال عظیم میان ثروتمندان و بهره‌مندی نیازمندان از آنها را فلسفه این قانون بیان می‌کند «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (مکارم، ۱۳۷۱، ۵۰۴/۲۳-۵۰۶). امیر مؤمنان علیه السلام در نامه‌اش به مالک اشتر به او دستور می‌دهد که بخشی از بیت المال را به از کارافتادگان، نیازمندان، دچارشدگان به زیان و سختی و صاحبان امراضی که از پا در آمده‌اند، اختصاص دهد و می‌فرماید: در میان اینان کسانی هستند که روی سؤال و اظهار حاجت دارند و کسانی که عزت نفسشان مانع از سؤال است؛ بنابراین آنچه را که خداوند در مورد آنان از حفظ حقوق از تو خواسته به حفظ آن پرداز، نصیبی از بیت المال که در اختیار توست و سهمی از غلات خالصه جات اسلامی را در هر منطقه برای آنان قرار ده، که برای دورترین آنها همان سهمی است که برای نزدیک‌ترین آنان است، در هر صورت رعایت حق هر یک از آنان از تو خواسته شده است؛ پس نشاط و فرو رفتن در نعمت تو را از توجه به آنان باز ندارد (سیدرضی، نامه ۵۳). نیز امام صادق علیه السلام از آن حضرت نقل می‌کند که خداوند بر ثروتمندان واجب کرده است که به اندازه نیاز فقیران به ایشان بدهند؛ پس اگر فقیران ضایع شوند، یا رنج کار آنان را از پا در آورد، یا برهنه بمانند، به سبب خودداری ثروتمندان از رساندن حق فقیران به ایشان است و خدا در روز قیامت در این باره به حساب ایشان خواهد رسید و با عذابی دردناک کیفرشان خواهد داد (ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ۲۴۴/۱). آن حضرت هر نوع ملاحظه کاری را در زمینه اجرای عدالت ممنوع می‌شمارد و درخواست برادرش در دادن سهمی افزون از بیت المال را به سختی رد می‌کند (سیدرضی، کلام ۲۲۵) و در خصوص اموال تاراج رفته از بیت المال به خدا سوگند یاد می‌کند که هرکجا آنها را بیابد به صاحبانش باز می‌گرداند (سیدرضی، خ ۱۶).

بنا بر فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله «آسمان‌ها و زمین بر اساس عدل استوارند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۱۰۷/۵) و عدل همان قانونی است که تمام نظام هستی بر محور آن می‌گردد، آسمان‌ها و زمین و همه موجودات با عدالت بر پا هستند (مکارم، ۱۳۸۲، ۳۶۶/۱۱). امام علی علیه السلام در توصیف عدل می‌فرماید «الْعَدْلُ أَسَاسٌ بِهِ قَوَامُ الْعَالَمِ؛ عدالت، شالوده‌ای است که قوام (سامان‌یابی) عالم به آن است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۸۳/۷۵). مسئله عدالت به عنوان یک اصل اخلاقی در اقتصاد مقاومتی به قدری مهم است که امیر مؤمنان علی علیه السلام آن را به عنوان هدف اصلی حکومت و مدیریت خود معرفی می‌کند (سیدرضی، ۱۳۷۹، خطبه ۱۳۱). به این ترتیب عدالت و به طریق اولی عدالت اجتماعی به عنوان یکی از اصول زیربنایی و مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی، همواره یکی از ضروریات مهم در حوزه مدیریت اقتصاد اسلامی محسوب می‌شود.

۶- مقاومت در برابر عوامل تهدیدزا

یکی دیگر از تأکیدات مقام معظم رهبری، توانایی مقاومت در برابر عوامل تهدیدزا است که در سیاست‌های این اقتصاد در نظر گرفته شده است. ایشان عوامل تهدیدزا بر روی اقتصاد را به سه دسته تکانه‌های اقتصادی، بلاهای طبیعی و تکانه‌های تخصیمی تقسیم می‌کنند (بیانات، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰).

تکانه‌های اقتصادی عواملی است که در اثر برخی بحران‌های اقتصادی در کشورهای صاحب اقتصاد در جهان و سرازیر شدن آن به کشورهای دیگر رخ می‌دهد. این عوامل بیشتر به اقتصاد کشورهایی ضربه می‌زند که وابستگی اقتصادی بیشتری دارند؛ پس هرچه کشوری اقتصاد مستقل‌تری داشته باشد کم‌تر تحت تأثیر قرار می‌گیرد و بی‌تردید استقلال سیاسی و اقتصادی تا حد زیادی تحت تأثیر یکدیگرند که مباحث مربوط به آن ذیل «قاعده نفی سبیل» تبیین شد.

بلاهای طبیعی مانند سیل، زلزله، طوفان‌های سهمگین و... یکی دیگر از عوامل تهدیدزا بر اقتصاد هر کشور است. به طور مسلم از وقوع بلایای طبیعی گریزی نیست؛ ولی می‌توان از اثرات مضر آن تا حد زیادی کاست.

از منظر قرآن ارتباط کامل بین اعمال انسان‌ها با حوادث عالم که با زندگی انسان‌ها تماس دارد، برقرار است. اعمال صالح باعث می‌شود که خیرات عالم زیاد شود و برکات نازل گردد و اعمال زشت باعث می‌شود بلاها و محنت‌ها پشت سر هم بر سر انسان‌ها فرود آید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳۰۰/۱۰)؛ لذا هم در ابعاد مثبت و هم منفی، نقش اعمال اختیاری انسان در قرآن گزارش شده است (ن.ک: اعراف، ۹۶: تأثیر ایمان و تقوا بر زمین و آسمان و ریزش برکات آنها و نقش ارتکاب جرم در سلب نعمت‌ها و نزول عذاب؛ هود، ۵۲ و نوح، ۱۰-۱۲: تأثیر استغفار بر امداد رسانی حق تعالی با نزول برکات آسمانی و تقویت نیروی انسانی و مالی و غیره؛ اعراف، ۱۳۳-۱۳۶: ابتلا تولیدات زمینی و زراعات و منابع طبیعی به آفات). در بحث زلزله که مشخصاً ساخت بناهای مستحکم بهترین راه حل است، همان‌طور که پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید «رَحِمَ اللَّهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا فَأَتَقَنَهُ؛ رحمت خدا بر آن کسی است که کاری را که انجام می‌دهد، محکم و متقن انجام بدهد» (قرطبی، ۱۳۶۴، ۲۴۳/۱۴)؛ که به عقیده مقام معظم رهبری این معنای «بهره‌وری» است که از قول پیغمبر صلی الله علیه و آله نقل شده است (بیانات، ۱۳۹۳/۰۱/۰۱).

از طرفی بنا بر روایات، وقوع برخی از بلایای طبیعی مانند زلزله، ریشه در برخی انحرافات اجتماعی دارد؛ از آن جمله می‌توان به رواج زنا (حرعاملی، ۱۴۱۴، ۲۶/۹) و رباخواری (متقی، ۱۴۰۹، ۲۸۰/۱۴) اشاره کرد که یکی از راه‌های در امان ماندن از امثال این بلاها دوری جامعه از این انحرافات با ترویج فرهنگ قرآنی است.

مسائلی مانند بیابان‌زدایی، استفاده درست از مراتع، نگهداری از جنگل‌ها، استفاده درست از منابع در دسترس و جلوگیری از انتشار گازهای گلخانه‌ای اقداماتی‌اند که

در کاهش آثار خشک‌سالی مؤثرند؛ در عین حال، بنا بر آیات قرآن که پیشتر به برخی از آنها اشاره شد و نیز روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت طاهرین علیهم السلام خشک‌سالی و نباریدن باران به عوامل معنوی نیز ارتباط دارد؛ به عنوان مثال پیامبر صلی الله علیه و آله عواملی مانند کم فروشی (دیلمی، ۱۳۸۸، ۲۸۳)، ستمگری حاکمان، شهادت دروغ، کتمان شهادت، ندادن زکات و دروغ گوئی حاکمان و... (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۶۷/۷۰-۳۷۶) را از عوامل نباریدن باران و بروز خشک‌سالی معرفی کرده‌اند.

بنابراین، علاج بخشی از این مشکلات (اگر نگوئیم همه) را باید در ریشه اخلاق اجتماعی مردم جستجو کرد و در رفع آن به شیوه مقتضی کوشش کرد. البته این بدان معنی نیست که هر بلای طبیعی جنبه عذاب دارد و هر کجا این اتفاق رخ می‌دهد، نشان‌دهنده این است که مردم یا حاکمان آن منطقه خطایی کرده‌اند؛ بلکه به این معنی است که این عوامل می‌تواند باعث بروز این اتفاقات شود.

سومین عامل تهدیدزا در سخنان رهبری، تکانه‌های تخصمی است. این تکانه‌ها به ویژه در سال‌های اخیر مشکلات فراوانی را برای ملت ما ایجاد کرده است؛ نمونه بارز این تکانه‌ها، تحریم‌های مختلف نفتی، بانکی و تکنولوژی پیشرفته و... است که زمینه بروز مشکلات زیادی در ایران اسلامی شده است. به نظر می‌رسد بهترین راه‌کار برای غلبه بر این مشکلات، همین پیاده‌سازی سیاست‌های اقتصاد مقاومتی است؛ به هر روی، در منطق قرآن فشارهای اقتصادی نباید سبب تسلیم و نرم شدن در برابر دشمن شود؛ لذا هنگامی که امام علی علیه السلام به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله در مراسم حج و جریان اعلام برائت، اعلام کرد که بعد از این هیچ مشرکی حق ورود به مسجد الحرام را ندارد، فریاد (جمعی از مؤمنان) قریش برخاست و گفتند تجارت ما از میان رفت، خانواده‌های ما ضایع شد و خانه‌هایمان ویران گشت، آیات ۲۳ و ۲۴ سوره مبارکه توبه فرود آمد (مکارم، ۱۳۸۲، ۳۳۳/۷).

بی‌شک برون‌رفت از تهدیدات اقتصادی بخصوص تکانه‌های اقتصادی ناشی از پیشامدهای طبیعی و غیرطبیعی نیازمند صبر، استقامت و ایمان به وعده‌های الهی و نتیجه چنین صبری، پیروزی و تحقق وعده‌های الهی است «وَ اصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ؛ و شکیبایی کن، که خداوند پاداش نیکوکاران را ضایع نخواهد کرد» (هود، ۱۱۵) صبر در آیه شامل هرگونه شکیبایی در برابر مشکلات، مخالفت‌ها، آزارها، هیجان‌ها، طغیان‌ها و مصائب گوناگون می‌شود (همو، ۲۷۲/۹). نمونه قرآنی صبر در برابر کمبودهای اقتصادی و پیروزی بر مشکلات، داستان حضرت یوسف علیه السلام است که مردم مصر با ایمان به وعده‌های آن حضرت و تحمل کمبودها و تن دادن به جیره‌بندی، توانستند هفت سال قحطی را با موفقیت پشت سر گذارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۷۱/۵-۳۷۳). پایداری مسلمانان صدر اسلام در شعب ابی‌طالب و نیز دوره نخست مدینه و فرجام شیرین آن (سبحانی، ۱۳۷۳، ۱۶۹ و ۳۵۳) نمونه‌ای دیگر از این دست است؛ افزون بر آنچه گذشت پاره‌ای از تهدیدات در اقتصاد اسلامی، ناشی از اعمال فردی، مانند اختلاس، ارتشاء، زیاده‌خواهی‌های نفسانی، مصرف‌زدگی و افراط در تجملات و مال‌اندوزی است که باید برای رهایی از آنها با این پدیده‌ها مبارزه کرد.

۷- حمایت از تولید ملی

مقام معظم رهبری یکی دیگر از ارکان اقتصاد مقاومتی را حمایت از تولید ملی می‌داند (ن.ک: بیانات، ۱۳۸۹/۶/۱۶)؛ علاوه بر این، ایشان در همان سال‌های اول پیروزی انقلاب اسلامی ایران، با تأکید بر تولید ملی وابستگی اقتصادی را زمینه‌ساز وابستگی سیاسی و نظامی توصیف کرده و آن را راهی برای بازگشت به دوران طاغوت معرفی کرده‌اند (بیانات، ۱۳۵۸). در قاعده نفی سبیل که پیشتر به مستندات

آن اشاره شد، زمینه و راه هرگونه نفوذ و تسلط کفار بر مسلمانان مسدود شده است. این قاعده از مهم‌ترین اصول حاکم بر سیاست خارجی اسلام است.

پرواضح است که یکی از مصادیق زمینه‌ساز تسلط کفار بر مسلمانان عدم خودکفایی در تولید مایحتاج امت اسلامی است؛ از این رو بر همه مؤمنان واجب است که در رفع این وابستگی بکوشند. به باور آیت الله جوادی آملی، رفاه اقتصادی جامعه بر دو عنصر محوری کوشش در تولید کالاهای لازم و قناعت در مصرف استوار است (جوادی، ۱۳۸۹، ۳۴۴/۱۷). مقصود از تولید در اینجا هر نوع اشتغال به کار مشروع برای تأمین نیازهای زندگی و پیشرفت اقتصادی فرد و جامعه است و شامل کشاورزی، دامداری، تجارت، صنعت و مانند آنها می‌شود که در آیات و روایات، بر آن تأکید شده است. کار و کوشش برای کسب مال حلال، به گونه عام و تولید به طور خاص مورد توجه و تشویق پیشوایان دین است؛ در مقابل، معطل گذاشتن مال نکوهش شده است (جوادی، ۱۳۹۱، ۵۷۹-۵۸۰). امیر مؤمنان علیه السلام ملتی را که آب و زمین و امکانات در اختیار دارد و با کار و تلاش از آن بهره نبرد و فقیر باشد از رحمت خدا به دور می‌داند (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ۴۱/۱۷). امام صادق علیه السلام ساختن سرمایه را مایه شرافت برای کریمان و بی‌نیازی از فرومایگان می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷، ۸۸/۵).

قرآن به صراحت از دوست گرفتن یهود و نصارا منع کرده و در قاعده کلی می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ؛ و هر که از شما آنها را دوست بگیرد، به راستی که از ایشان خواهد بود.» (مائده، ۵۱) این هشدار و تحذیر بدان سبب است که زمینه همدلی و وابستگی و نهایتاً زمینه سلطه آنان و ضعف مؤمنان در عرصه‌های مختلف را فراهم خواهد ساخت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۷۲/۵-۳۷۳).

بررسی شیوه اعمال تحریم‌ها در سال‌های اخیر توسط نظام سلطه استکباری و دشمنان سرسخت و پی‌آمدهای سنگین آن، ضرورت اهتمام به تولید ملی را به خوبی

روشن می‌نماید. گفتنی است بر اساس آموزه‌های دینی، کسب و کار و تولید در صورتی ارزشمند و دارای فضیلت است که از راه مشروع و حلال باشد. رسول خدا صلی الله علیه و آله نه جزء از ده جزء عبادت را در کسب حلال دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ۷۸/۵).

۸- مردمی کردن اقتصاد

مقام معظم رهبری چندین سال است با ابلاغ سیاست‌های اصل ۴۴ به سوی این مهم گام برداشته و همیشه مسئولان را به پیروی از این سیاست‌ها تشویق کرده است. ایشان مردمی کردن اقتصاد را از الزامات اقتصاد مقاومتی دانسته و تأکید می‌کند که بخش خصوصی را باید توانمند کرد (پاسخ رهبر انقلاب به ۱۰ پرسش درباره اقتصاد مقاومتی، ۱۳۹۳/۰۱/۰۶). ایشان در جایی دیگر اقتصاد مقاومتی را «مردم‌بنیاد، مردمی و غیر دولتی» معرفی می‌کنند؛ یعنی اقتصادی که با اراده، سرمایه و حضور مردم تحقق پیدا می‌کند و دولت نظارت، هدایت و کمک می‌کند (همان).

آن طور که از اسناد تاریخی استفاده می‌شود اقتصاد در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز خصوصی و غیردولتی بوده است و به نظر، اقتصاد به صورت دولتی، امری نوپدید و مربوط به دوران متأخر باشد. آنچه در سنت و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت طاهرین علیهم السلام دیده می‌شود، دعوت افراد جامعه برای تولید و تدبیر اقتصاد در جامعه است. امام علی علیه السلام در تفسیر آیه «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود، ۶۱) فرموده است «خداوند به مردم امر کرده زمین را آباد سازند تا به این وسیله خوراکشان از غلات و حبوبات و میوه‌ها و امثال آن تأمین گردد و در آسایش زندگی کنند» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ۳۵/۱۹).

بسیاری از فعالیت‌های اقتصادی توصیه‌شده در اسلام نظیر مضاربه، مساقاه، احیاء اراضی و... بر محور اقتصاد مردم‌بنیاد استوار است.

۹- مبارزه با فساد اقتصادی

فرمان هشت ماده‌ای مقام معظم رهبری که در تاریخ ۱۳۸۰/۲/۱۰ صادر شد، با مخاطب قرار دادن سران سه قوه درباره مفساد اقتصادی، سرآغازی نو برای این حرکت عظیم بود. در بخشی از این فرمان، ایشان با اشاره به این که اگر دست مفسدان و سوءاستفاده‌کنندگان از امکانات حکومتی قطع شود و اگر امتیاز طلبان و زیاده خواهان پرمدعا و انحصارجو طرد نشوند، سرمایه‌گذار و تولیدکننده و اشتغال‌طلب، همه احساس ناامنی و نوسیدی خواهند کرد و کسانی به استفاده از راه‌های نامشروع و غیرقانونی تشویق خواهند شد و موانع بسیاری در راه رشد و توسعه سالم اقتصادی ایجاد خواهد شد. ایشان معتقدند لازمه حضور مردم در صحنه اقتصاد، امنیت اقتصادی است و این امر با بسته شدن دست مفسد، سوءاستفاده‌چی، دورزننده و شکننده قانون محقق می‌شود (بیانات، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰). فساد و اختلاس تهدیدی جدی و بالقوه است که حکومت و رشد و توسعه آن را به مخاطره می‌اندازد. حضرت علی علیه السلام در نامه‌ای به مصقله بن هبیره شیانی که کارگزار ایشان در اردشیرخره بود می‌فرماید: «از بزرگ‌ترین خیانت‌ها، خیانت به امت و بزرگ‌ترین فریب‌کاری بر اهل شهر فریب دادن امام است. در نزد تو پانصد هزار درهم از حق مسلمانان موجود است؛ پس چون فرستاده من نزد تو آمد آنها را بفرست و اگر جز این باشد به محض دریافت این نامه نزد من آی. من به فرستاده خود سفارش کرده‌ام که یک ساعت هم بعد از آمدن او در آنجا نمانی مگر اینکه پول را بفرستی؛ و السلام» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۱۶/۳۳) آن حضرت درباره زمین‌ها و اموالی که عثمان در خلافت خود به خویشاوندان خود و کسانی که سزاوار نبودند، بخشیده بود می‌فرماید: «به خدا سوگند آنچه که از عطایای عثمان و آنچه بیهوده از بیت المال مسلمانان به این و آن بخشیده است را اگر بیابم به صاحبش باز می‌گردانم؛ اگرچه زانی را به ازدواج درآورده یا کنیزانی را خریده باشند؛ زیرا عدالت گشایش می‌آورد و آنکه عدالت بر او گران آید تحمل ظلم و ستم بر او گران‌تر خواهد بود» (سیدرضی، ۱۳۷۹، کلام ۱۵).

نتیجه‌گیری

در این مقاله ضمن تبیین مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی در بیانات رهبر فرزانه و حکیم انقلاب و بررسی مستندات قرآنی و حدیثی آنها نتایج ذیل به دست آمد:

اولین مؤلفه اقتصاد مقاومتی و اساس آن، کار و کارآفرینی است که در قرآن در آیات متعددی به تلاش اقتصادی برای تأمین مایحتاج فردی و اجتماعی فرمان داده شده است. در بیانات پیشوایان معصوم، کار، عنصری ارزشمند و مقدس است که موجب تکامل وجودی انسان، عزت، مردانگی، رحمت، سعادت و... است.

مدیریت و اصلاح الگوی مصرف از مهم‌ترین آموزه‌های فرهنگ اسلامی و از شاخصه‌های مهم در اقتصاد مقاومتی است؛ از این‌رو از منظر اسلام می‌بایست در مدیریت از هرگونه اسراف و تبذیر پرهیز گردد.

از دیگر مؤلفه‌ها بر اساس پیام‌های قرآن و احادیث، مدیریت جهادی است که مدیر باید با هر آنچه در توان دارد در بالندگی حوزه‌های اقتصادی با ایمان، اخلاص، ثبات قدم، وحدت و همدلی، صبر و بردباری و پرهیز از سستی، روحیه احسان و ایثار و از خود گذشتگی بکوشد.

یکی دیگر از مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی، اقتصاد دانش بنیان است. دین اسلام همواره تأکید زیادی به علم آموزی و کسب مهارت داشته است. شواهد موجود در آیات و روایات، همه حاکی از این حقیقت است که علم در رشد کمی و کیفی اقتصادی تأثیرگذار و نقش‌آفرین است.

آیات قرآنی و روایات پیشوایان دینی بر اقامه عدل و قسط در جامعه انسانی تأکید دارند و عدالت اقتصادی یکی از محوری‌ترین اصول اقتصاد اسلامی است؛ از این‌رو در اقتصاد مقاومتی، تنها به شاخصه‌های اقتصاد سرمایه‌داری مانند رشد ملی یا تولید ناخالص ملی اکتفا نمی‌شود؛ بلکه مؤلفه عدالت (اقتصادی- اجتماعی) هدف

بعثت انبیاء و عامل امنیت و آرامش در جامعه است؛ لذا امیر مؤمنان علی علیه السلام آن را به عنوان هدف اصلی حکومت و مدیریت خود معرفی می‌کند.

مقاومت در برابر عوامل تهدیدزا از ضروری‌ترین مؤلفه‌ها اقتصاد مقاومتی است. برابر آموزه‌های آیات و روایات، برون‌رفت از تکانه‌های اقتصادی ناشی از پیشامدهای طبیعی و غیرطبیعی نیازمند صبر، استقامت و ایمان به وعده‌های الهی است و نتیجه چنین صبری، پیروزی و تحقق وعده‌های الهی است.

حمایت از تولید ملی، رکنی اساسی در اقتصاد مقاومتی است؛ زیرا نتیجه آن تقویت تولید ملی و زمینه‌ساز نفی هرگونه سلطه و نفوذ بیگانگان است. برابر اسناد تاریخی در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله اقتصاد مردمی و غیردولتی بوده است و اقتصاد دولتی امری نوپدید است و آنچه در سنت و سیره معصومان علیهم السلام آمده است، دعوت و تشویق افراد جامعه برای تولید و فعالیت‌های اقتصادی سازنده است. مبارزه با فساد مؤلفه دیگری در اقتصاد مقاومتی است؛ زیرا برابر آموزه‌های اسلامی فساد خطرناک‌ترین آفات برای اقتصاد و تهدیدی جدی است که حکومت و رشد آن را به خطر می‌اندازد.

منابع

• قرآن کریم

• نهج البلاغه

سخنان رهبر معظم انقلاب

۱. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در جلسه تبیین سیاست‌های اقتصاد مقاومتی، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰.
۲. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در حرم مطهر رضوی، ۱۳۹۳/۰۱/۰۱.
۳. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در حرم مطهر رضوی، ۱۳۹۴/۰۱/۰۱.
۴. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار اعضای هیئت دولت با رهبر انقلاب، ۱۳۸۷/۰۲/۱۸.
۵. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از پژوهشگران و مسئولان شرکت‌های دانش‌بنیان، ۱۳۹۱/۰۵/۰۸.

۶. خامنه‌ای، سید علی، فرمان هشت ماده‌ای رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۰/۰۲/۱۰.
۷. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از کارآفرینان سراسر کشور، ۱۳۸۹/۰۶/۱۶.
۸. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در اجلاس بانک توسعه اسلامی، ۱۳۸۳/۰۶/۲۵.
۹. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۹۱/۰۵/۰۳.
۱۰. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار مسئولان اقتصادی و دست‌اندرکاران اجرای اصل ۴۴ قانون اساسی، ۱۳۸۵/۱۱/۳۰.
۱۱. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار جمعی از جهادگران، ۹۶/۰۲/۱۰.
۱۲. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۵/۰۸/۰۲.
۱۳. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار مسئولان نظام جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۰/۰۵/۱۶.
۱۴. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در جمع انجمن اسلامی کارکنان وزارت صنایع و معادن، سال ۱۳۵۸.
۱۵. خامنه‌ای، سید علی، پاسخ رهبر انقلاب به ۱۰ پرسش درباره اقتصاد مقاومتی، ۱۳۹۳/۰۱/۰۶.
۱۶. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در تاریخ ۱۳۹۶/۰۲/۱۰.
۱۷. خامنه‌ای، سید علی، بیانات در تاریخ ۹۶/۰۲/۳۱.

کتاب‌ها

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، ۱۳۷۸، **شرح نهج البلاغه**، قاهره: دارالحیاء کتب العربیه.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۹۰، **اسدالغابه فی معرفه الصحابه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، ۱۴۰۳، **خصال**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴. ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، ۱۴۰۴، **من لا یحضره الفقیه**، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۵. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ق، **دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحکام**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.

۷. ایزوتسو، توشی هیکو، ۱۳۷۸، **مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید**، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
۸. آمدی، عبد الواحد بن محمد، ۱۳۷۸، **غرر الحکم و درر الکلم**، ترجمه و شرح: هاشم رسولی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، **تفسیر تسنیم**، قم: مرکز چاپ اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، **مفاتیح الحیاء**، قم: مرکز چاپ اسراء، چاپ اول.
۱۱. حرعالمی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴، **وسائل الشیعه**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ دوم.
۱۲. دیلمی، ابی محمد حسن، ۱۳۸۸، **ارشاد القلوب دیلمی**، ترجمه: طباطبایی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفتم.
۱۳. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ۱۴۱۴، **تذکره الفقهاء**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۴. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، **لغت نامه**، تهران: مؤسسه لغت نامه و دانشگاه تهران.
۱۵. دهشیری، محمدرضا، ۱۳۷۸، **مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی امام خمینی**، تهران: نشر مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالعلم.
۱۷. رشید رضا، محمد، بی تا، **تفسیر المنار**، بیروت: دارالمعرفه.
۱۸. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۳، **فرازهایی از تاریخ اسلام**، سوم، تهران: نشر مشعر.
۱۹. صالح، سعاد ابراهیم، ۱۴۰۶، **مبانی النظام الاقتصادي الاسلامی و بعض تطبیقاته**، قاهره: دارالضیاء، چاپ اول.
۲۰. صدر، سید محمد باقر، ۱۳۹۳، **اقتصاد ما**، ترجمه: سید محمد مهدی برهانی، قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، چاپ اول.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، لبنان: موسسه الاعلامی للمطبوعات، چاپ دوم.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، **مجمع البیان**، تهران: ناصرخسرو.

۲۳. فیض کاشانی، محمد، ۱۴۱۵، **تفسیر الصافی**، مقدمه و تصحیح: حسین اعلی، تهران: مکتبه الصدر.
۲۴. فیض کاشانی، محمد، ۱۳۸۷، **محجۀ البیضاء فی تهذیب الاحیاء**، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
۲۵. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، **الکافی** (ط - الإسلامیة)، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۶. لحنیانی، سعد بن حمدان، ۱۴۲۸، **مبادئ الاقتصاد الاسلامی**، بی‌جا: بی‌نا.
۲۷. متقی، علی بن حسام الدین، ۱۴۰۹، **کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال**، بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، **بحار الانوار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۹. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. محمد، معین، ۱۳۶۰، **فرهنگ فارسی**، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ شانزدهم.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۵، **ترجمه قرآن**، قم: دار القرآن الکریم.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۲، **تفسیر نمونه**، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. نجفی، محمد حسن، ۱۳۶۲، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، تصحیح: عباس قوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. نوری، محدث، میرزا حسین، ۱۴۰۸، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۵. وحیدی، حسین، بی‌تا، **تاریخ عقاید اقتصادی از آغاز تا پایان سوسیالیسم**، بی‌جا: انتشارات کتابخانه سنائی، چاپ دوم.
۳۶. ورام بن ابی فراس، بی‌تا، **مجموعه ورام**، قم: مکتبه فقیه.

۱. سیف، الله مراد، ۱۳۹۱، «الگوی پیشنهادی اقتصاد مقاومتی جمهوری اسلامی ایران (مبتنی بر دیدگاه مقام معظم رهبری)»، آفاق امنیت، ش ۱۶، صص ۵-۲۲.
۲. سیفلو، سجاد، ۱۳۹۳، «اقتصاد مقاومتی راهبرد دفاع غیر عامل اقتصادی»، سیاست دفاعی، ش ۸۷، صص ۵۳-۸۸.
۳. سیفلو، سجاد، ۱۳۹۳، «مفهوم شناسی اقتصاد مقاومتی»، معرفت اقتصاد اسلامی، ش ۱۰، صص ۱۵۱-۱۷۳.
۴. سیفلو، سجاد، ۱۳۹۵، «طراحی الگوی بانکداری مقاومتی مطالعه موردی بانک نیازهای اساسی»، فصلنامه علمی و پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۱۶، ش ۶۴، صص ۵۵-۸۵.
۵. فشاری، مجید؛ پور غفار، جواد، ۱۳۹۳، «بررسی و تبیین اقتصاد مقاومتی در اقتصاد ایران»، مجله اقتصادی، ش ۵ و ۶، صص ۲۹-۴۰.
۶. محمدی مقدم، یوسف؛ علی پور، میثم، «مفهوم شناسی اقتصاد مقاومتی در بیانات مقام معظم رهبری»، جستارهایی در مدیریت، ش ۵.
۷. میرمعزی، سید حسن، ۱۳۹۱، «اقتصاد مقاومتی و ملزومات آن (با تأکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری)»، اقتصاد اسلامی، ش ۴۷، صص ۴۹-۷۶.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

تحلیل مفهوم امانت در قرآن کریم

محمدرضا شاهرودی^۱، حامد شریعتی نیاسر^۲، وحیده کارآموزیان^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۷/۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۸/۲۷)

چکیده

«امانت» و «امانات» مشتق از ماده «أ، م، ن» است و در شش آیه از قرآن کریم به کار رفته است و علاوه بر این در تعدادی دیگر از آیات مشتقات دیگری از این ریشه در همین معنا است و آیه‌ای نیز در قرآن کریم به همین نام موسوم گشته است. برخی کلمات قرآنی نیز گرچه مشتق از ریشه «امن» نیستند، اما ناظر به ارکان امانت هستند از قبیل عرض، حمل و اشفاق؛ همچنین امانت می‌تواند مصادیق گوناگون و متعددی داشته باشد و بر اساس داده‌های گردآوری شده به روش کتابخانه‌ای و به کمک شیوه توصیفی-تحلیلی چنین نتیجه گرفته شده که برخی از مفاهیم قرآنی از جمله عهد، دین، رهن و خلیفه از آن جمله است؛ به خصوص آنکه از میان تمام

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

رایانامه: mshahroodi@ut.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی. (نویسنده مسئول)

رایانامه: hshariati@ut.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تفسیر اثری دانشگاه قرآن و حدیث.

رایانامه: v_karamooz@yahoo.com

موجودات، تنها انسان لایق مقام «خلافت الهی» گشته و این بار امانت را بر عهده گرفته است.

واژگان کلیدی: امانت، خلافت، ودیعه، قرض، خیانت، مفهوم‌شناسی.

مقدمه

رویکرد توجه به معانی الفاظ و تحلیل آنها در بستر متنی که در آن واقع شده‌اند از دیرباز در میان علمای اسلامی و به ویژه دانشمندان علم اصول فقه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و در قالب مبحث الفاظ و کیفیت دلالت آن بر معانی و اصول لفظیه و نیز در میان مفسران در مباحث تفسیر و تأویل آیات به نوعی مطرح شده است و هدف تمامی آنها یافتن راهی برای فهم هرچه بهتر مقصود نویسنده و یا گوینده کلام بوده است (نک: خلف مراد، ۱۳۸۵، ۲۲، ۲۷، ۲۸، ۳۴ و ۴۴). این رویکرد به خصوص در فهم قرآن کریم اهمیت زیادی دارد به طوری که می‌توان آن را مقدم بر تفسیر و تأثیرگذار بر آن دانست (قائمی نیا، ۱۳۹۰، ۱۹ و ۲۴)؛ زیرا الفاظ و عبارت‌های قرآن کریم برای تفهیم و تفهم است و هیچ کلمه یا عبارت بی‌معنایی در قرآن وجود ندارد (نک: خلف مراد، ۱۳۸۵، ۴۴)؛ و با تحلیل درست معانی الفاظ بر اساس خود متن قرآن کریم است که می‌توان به معنا و مراد عبارت‌های قرآنی پی برد و این امر به خصوص درباره واژه‌ها یا کلماتی با معانی یا مصادیق مختلف ضرورت بیشتری می‌یابد.^۴ یکی از این واژه‌ها در قرآن کریم کلمه «امانت» است که از ماده «أ، م، ن»، یکی از پرکاربردترین ریشه‌های کلمات عربی در قرآن کریم است

۴. البته امروزه، چنین رویکردی در قالب مطالعات نوین زبان‌شناختی و معناشناختی و با روش‌ها و اسلوب خاص خود دنبال می‌شود که از موضوع بحث این مقاله خارج است.

و برای آن وجوه معنایی و مصادیق مختلفی از قبیل امانت به معنای فقهی آن، ودایع الهی نزد انسان، خلافت و موارد دیگر شمرده شده است.

فهم آیات قرآن کریم مبتنی بر فهم کلمات و مفاهیم به کاررفته در این آیات و بررسی مصادیق و کاربردهای مختلف آنها به همراه بررسی‌های لغوی و تاریخی است. اهمیت این امر به خصوص در شناخت مفاهیم ارزشی قرآن کریم مانند امانت اهمیت بیشتری می‌یابد. از این رو مسئله پژوهش حاضر پرداختن به مفهوم امانت و تحلیل آن در قرآن کریم در کنار توصیف لغوی تاریخی این مفهوم خواهد بود.

با توجه به آنچه در مقدمه و بیان مسئله آمد، سؤالی که وجود دارد آن است که مفهوم امانت در قرآن کریم با توجه به ریشه این لغت و نیز جنبه‌های لغوی و تاریخی آن، چگونه در قرآن کریم نمود پیدا کرده است و مصادیق محتمل آن با توجه به ارکان امانت کدام است و آیا غیر از امانت به معنای عرفی آن، معانی و مصادیق دیگری هم در قرآن کریم برای آن یافت می‌شود یا خیر.

برای مفهوم امانت در قرآن کریم با توجه به کاربردهای لغوی تاریخی ماده امن که اصل مشترک در آن امنیت و آرامش خاطر است، مصادیق گوناگونی یافت می‌شود که در یک دسته‌بندی بر اساس ارکان امانت، می‌توان هر کدام را به یکی از این ارکان از قبیل خود آنچه به امانت گذاشته می‌شود، شخص امین و اهل امانت و نیز مراحل قبول و ادای امانت مربوط دانست. در کنار این موارد مفهوم خلافت الهی انسان کامل به عنوان جامع ویژگی‌های اهل امانت، می‌تواند مصداقی ویژه از مفهوم امانت و امانت‌داری باشد؛ گرچه چیستی و چگونگی و مراتب تحقق آن، شایسته تحقیق در پژوهش‌هایی دیگر خواهد بود.

پیشینه

در خصوص تحلیل مفاهیم قرآنی علاوه بر آنچه در تفاسیر مختلف ذیل هر آیه در معنای واژگان آیات آمده است، مقالاتی نیز به صورت مستقل به نگارش درآمده

است؛ از جمله: «تحلیل مفهوم قرآنی «فتنه» با تأکید بر آیه هفت سوره آل عمران» نوشته سید ابراهیم مرتضوی و زهره زارعی، مجله حسنا، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، شماره ۳۳، صفحه ۱۴۲ تا ۱۵۴؛ «تحلیل مفهوم تزکیه در قرآن کریم»، نوشته روح الله مظفری پور، مجله رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی، تابستان ۱۳۹۲، شماره ۸۹؛ «تحلیل مفهوم رشد با تکیه بر آیات قرآن کریم»، نوشته فاطمه وجدانی و محسن ایمانی، مجله پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، پاییز ۱۳۹۱، شماره ۱۶، صفحه ۱۱ تا ۳۶؛ «تحلیل مفهوم واژه‌های رب و برهان در آیه «لو لا ان رای برهان ربّه»، نوشته افضل بلوکی و محمد علی مصلح نژاد، مجله مطالعات تفسیری، بهار ۱۳۹۹، شماره ۴۱، صفحه ۳۹ تا ۵۰ و مقالات متعدد دیگری با موضوع مفهوم‌شناسی واژه‌ها و عبارات‌های قرآنی از قبیل «مفهوم شناسی نفس در قرآن»، نوشته زینب سادات روحانی و هادی بهرامی احسان، مجله علمی پژوهشی قرآن و طب، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۹، صفحه ۲۰ تا ۲۷؛ «مفهوم‌شناسی «عبرت» در قرآن کریم»، نوشته سوسن آل رسول و پروین بردارد، مجله مطالعات قرآنی، بهار ۱۳۹۱، صفحه ۳۵ تا ۵۰؛ همچنین مقالات و آثار متعددی هم با موضوع معناشناسی مفاهیم و کلمات قرآنی مطابق شیوه‌های نوین این دانش نوین به رشته تحریر درآمده است که اشاره و نقل آنها از موضوع این مقاله خارج است؛ اما در خصوص مفهوم امانت نیز با توجه به اهمیت و پرکاربرد بودن آن در میان مردم و نیز متون دینی، نگاشته‌های گوناگونی از زوایای مختلف به بحث درباره آن پرداخته‌اند؛ از جمله: «امانت‌داری در سیره پیشوایان»، نوشته محمد محمدی اشتیاردی، مجله پاسدار اسلام، مهر ۱۳۸۲، شماره ۲۶۲؛ «امانت‌داری» نوشته آیت الله عبدالله جوادی آملی، مجله پاسدار اسلام، اردیبهشت ۱۳۸۸، شماره ۳۳۹؛ «مفهوم امانت داری، گستره و کاربرد آن در اخلاق پزشکی اسلامی»، نوشته اکبر آقایانی چاوشی، مجله پژوهش‌های اخلاقی، زمستان ۱۳۹۳، شماره ۱۸، صفحه ۵ تا ۱۶؛ «امانت الهی از دیدگاه عرفای ایرانی و ابن عربی»، نوشته مرتضی شجاری،

مجله زبان و ادب فارسی، بهار و تابستان ۱۳۸۷، شماره ۲۰۴، صفحه ۸۵ تا ۱۰۶؛ «امانت الهی در قرآن و مثنوی»، نوشته محمد آهی و زهرا آزادی نسب، پژوهش‌های ادبی - قرآنی، زمستان ۱۳۹۳، سال دوم، شماره ۴، صفحه ۲۶ تا ۴۵؛ «بار امانت؛ تفسیر آیه «امانت»»، نوشته حمید نوروزی، مجله معرفت، آبان ۱۳۸۳، شماره ۸۳؛ «واکاوی حمل امانت از سوی انسان در آیه امانت»، نوشته علی اصغر تجری، مجله پژوهش‌های اعتقادی کلامی، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۳۶، صفحه ۵۷ تا ۷۰؛ «مفهوم امانت الهی در آیه امانت با استناد به دلایل علامه طباطبائی»، نوشته محمدرضا ستوده‌نیا و نازیلا عادل‌فر، مجله پژوهشنامه معارف قرآنی، بهار ۱۳۹۴، شماره ۲۰، صفحه ۶۳ تا ۹۰ و نیز پایان‌نامه‌ای با عنوان «معناشناسی امانت در قرآن کریم و روایات» نوشته فاطمه شهبازی به راهنمایی زهرا کاشانی‌ها و مشاوره سید محسن میرباقری، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، ۱۳۹۲؛ که در این آثار هیچ‌یک به تحلیل معنای امانت در قرآن نپرداخته‌اند و برخی از منظر عرفانی و برخی از منظر ادب فارسی و یا از منظر اخلاقی و یا به شیوه معناشناختی یا با رویکرد تفسیری یک آیه خاص در قرآن، مفهوم امانت را مورد توجه قرار داده‌اند که آنچه در این مقاله آمده متفاوت از تمامی آنها است و صرفاً به تحلیل و بررسی این مفهوم، مصادیق و کاربردهای آن در قرآن کریم اختصاص دارد.

۱. توصیف لغوی - تاریخی امانت

کلمه «امانت» در اصل مصدر از ماده «أ، م، ن» و اسم مفعول آن «مأمون» و «أمین» است که مجازاً معنای اسمی یافته و از باب اطلاق مصدر بر مفعول بر ودیعه و آنچه که به امانت گذاشته می‌شود (اعم از اشیاء مادی و غیر مادی) نیز اطلاق می‌گردد (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۴، ۹۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۵۸۶/۲ و ۵۸۷). همچنین «ایمان»، به معنای نهایت تصدیق همراه با اطمینان خاطر و احساس امنیت (زرزور، ۲۰۰۱م، ۹۸ و نیز نک: الأعلی الحائری، ۱۴۱۳، ۲۷۴/۴) دو

معنای اصلی این ریشه را تشکیل می‌دهند. این کلمه و دیگر مشتقات آن در دوره جاهلیت بر سه معنای به هم پیوسته «ضد خوف»، «صدق» و «ضد خیانت» دلالت داشت؛ مانند: «فَأَمَّا وَ غَرَّنا ذاك حَتَّى راعنا الدهرُ قد أَتانا مُغیر؛ ما احساس امنیت می‌کردیم و این احساس امنیت ما را فریفت تا آنکه روزگار غارتگری را بر ما مسلط کرد (زرزور، ۲۰۰۱م، ۹۷).

یا مانند آنچه «ابن زبابه تیمی» سروده است: «و تلک منه غیرُ مأمونة أن يفعل الشيء إذا قاله؛ خصلت «صدق» در او نیست و قادر به انجام آنچه وعده می‌دهد نخواهد بود» (زرزور، ۲۰۰۱م، ۹۷).

همچنین به کسی که وعده‌اش را انجام می‌داد «مؤمن» می‌گفتند: «مؤمن الصَّدرُ یَرْجى عِتْقَهُ یومَ لا یُکْفَرُ عَبْدٌ ما ادَّخَرَ؛ او در وعده‌هایش صادق است و در روزی که بنده آنچه را ذخیره کرده پنهان نمی‌کند، امید آزادی او می‌رود» (زرزور، ۲۰۰۱م، ۹۷).

یا مانند اشعار زیر از نابغه ذبیانی، قیس بن خطیم و زهیر بن ابی سلمی که در آنها امانت در مقابل خیانت یا در کنار الفاظی چون «غدر» و «خان» به کار رفته است: «وَ کُنْتَ أَمینَهُ لَوْ لَمْ تَخُنْهُ وَ لَکِنْ لا أمانةَ لِلیمانی؛ و اگر به او خیانت نکرده بودی امین او بودی اما یمانی امانت‌دار نیست (خیانت می‌کند)» (زرزور، ۲۰۰۱م، ۹۹).

«وَ إِنْ ضیعَ الْإِخوان سراً فَأَتْنی کتومَ لَأَسرارَ العِشیرِ أَمینُ؛ و اگرچه برادران رازی را فاش کنند، اما من نسبت به اسرار قبیله خود رازدار و امین هستم؛ یعنی در آن خیانت نکرده و برای دیگران فاش نمی‌کنم» (زرزور، ۲۰۰۱م، ۹۷).

«یا عمرو! اِنّا اُخا الأمانة کاتِمٌ لو یستطیع بجلده أخفاها؛ ای عمرو! امانت دار رازنگهدار است تا جایی که حتی بتواند با پوست خود آن را مخفی نگه می‌دارد (زرزور، ۲۰۰۱م، ۹۹).

«إِنْ تَوْتَهُ النَّصْحَ يَوْجَدُ لَا يُضَيِّعُهُ وَبِالْأَمَانَةِ لَمْ يَغْدِرْ وَلَمْ يَخْنِ؛ اِغْرَاوْ رَا نَصِيحَتْ كُنِي، ضَايِعْ نَمِي كُنْد وَ فَرِيْب وَ خِيَانَتْ دَرِ اِمَانَتْ نَخَوَاهْد كَرْد» (زرزور، ۲۰۰۱م، ۹۹).

با توجه به آنچه بیان شد به نظر می‌رسد این لفظ سه دوره معنایی را گذرانده است. در ابتدا «آمن» به معنای «ضد خوف» بوده است و سپس به صورت «امانت»، «ضد خیانت» و در نهایت برای دلالت بر «صدق» به کار رفته است و معنای اصلی آن، همان «آمن»، «ضد خوف» است که دیگر معانی نیز از آن برگرفته شده‌اند، زیرا اولین چیزی که انسان بدان محتاج است، احساس امنیت و نهراسیدن است؛ پس آن هنگام که چنین شد امانت را ادا کرده و به صاحبش می‌رساند و آنگاه که چنین کرد او را فردی صادق و درستکار می‌دانند؛ بنابراین می‌توان گفت وجه مشترک تمامی این معانی همان احساس اطمینان و وثوق است و امانت هم دلالت بر چنین وثاقت و اطمینانی دارد و صدق و راستی نیز در مرحله آخر یعنی استقرار این اطمینان خاطر خواهد بود.

۲. موارد استعمال امانت و مشتقات آن در قرآن کریم

کلمه امانت در قرآن کریم در قالب اسمی برای شخص امانت‌دار به شکل «أَمِين» (الاعراف، ۶۸؛ یوسف، ۵۴؛ الشعراء، ۱۰۷ و ۱۲۵ و ۱۴۳ و ۱۶۲ و ۱۷۸؛ النمل، ۳۹؛ الدخان، ۱۸ و ۵۱؛ تکویر، ۲۱) و به صورت مفرد «امانت» (بقره، ۲۸۳؛ احزاب، ۷۲) و جمع آن «امانات» (النساء، ۵۸؛ الانفال، ۲۷؛ المؤمنون، ۸؛ المعارج، ۳۲)؛ و نیز در قالب فعلی با فعل‌های «تأمنه» (آل عمران، ۷۵)، «تأمنّا» (یوسف،

۱۱)، «أَمْنَكُمْ» (یوسف، ۶۴) و «أَمِنْتُكُمْ» (یوسف، ۶۴) به کار رفته است. امانت در مفهوم اسمی به معنای «به امانت گذاشته شده» تنها دو بار در قرآن کریم به کار رفته است؛ یکبار بدون الف و لام به صورت «امانت» به کار رفته که در واقع اضافه مصدر به مفعول خود است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۵۸۷/۲) و منظور از آن پولی است که فردی نزد دیگری به امانت می‌نهد که قرآن کریم در این مورد از لزوم وجود شاهد و نیز نوشتن آن (بقره، ۲۸۲) و در صورت سفر و عدم امکان کتابت، از به رهن گرفتن چیزی به عنوان وجه الضمانی برای رد این امانت، سخن به میان آورده است (بقره، ۲۸۳)؛ همچنین این کلمه یک بار نیز همراه با الف و لام و به صورت «الْأَمَانَةَ» (الأحزاب، ۷۲) به کار رفته است که معنای آن اعم از شیء مادی است و امانت‌های غیرمادی را نیز شامل می‌شود؛ اگرچه که به اعتبار وجود الف و لام تعریف در این کلمه، شاید بتوان گفت منظور از آن نوعی امانت خاص و معین است؛ همچنین کلمه «أمانات» به صورت جمع در قرآن کریم چهار بار به کار رفته است که از این تعداد یک بار همراه با الف و لام و سه بار دیگر بدون الف و لام است. از جمله خداوند در مقام تحذیر از عدم رعایت امانت‌ها می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (الأنفال، ۲۷) و نیز در لزوم پایبندی به حد و حدود امانت و باز پس دادن آن به صاحبانش می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (النساء، ۵۸) و در مقام ستایش از مؤمنان می‌فرماید آنان کسانی‌اند که نسبت به عهد و پیمان خویش پایبند بوده و حق امانت‌هایی که نزد ایشان است را به‌جا می‌آورند: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (المؤمنون، ۸ و المعارج، ۳۲). نکته جالب توجه آنکه بیشتر آیاتی که در آن از امانت و امانت‌داری سخن به میان آمده است آیاتی هستند که در مکه نازل شده‌اند و شاید این بدان دلیل باشد که مردم

مکه به علت رسوخ آداب و رسوم جاهلی در آنان کمتر از اهل مدینه و مسلمانان مدینه به امانت و امانت‌داری اهمیت می‌دادند و اگر کسی در میان آنان اهل امانت و امانت‌داری بود به سرعت به این خصلت شهرت می‌یافت؛ کما اینکه یکی از القاب رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله «محمد اَمین» بود که مردم مکه او را بدان نام می‌شناختند (نک: زهد، ۱۴۳۰، ۵ و ۶).

۳. ارکان امانت و مفاهیم ناظر بر آن

در تحقق مفهوم امانت مفاهیمی نقش‌آفرینی می‌کنند که در واقع می‌توان آنها را ارکان امانت دانست که عبارت‌اند از اصل آنچه به امانت گذاشته می‌شود که مصادیق امانت را تشکیل می‌دهد و در ادامه مقاله به آن اشاره می‌شود، امانت‌دهنده یا آنکه امانت بدو تعلق دارد؛ یعنی اهل امانت و آنکه این امانت به او سپرده می‌شود؛ همچنین در این فرایند، از پذیرش امانت با کلمه حمل و از سرباز زدن از آن با واژه اشفاق یاد می‌شود.

۳-۱. اهل امانت و صفات ناظر بر آن

کلمه «أهل» در اصل به معنای تحقق انس همراه با اختصاص و تعلق خاطر و دلبستگی است و با نفی این تعلق و اختصاص، اهلیت هم از بین می‌رود؛ مانند آنکه خداوند در سوره هود آیه ۴۶ به نوح علیه السلام می‌فرماید این فرزند تو کافر است و از اهل تو نیست (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ۱/۱۷۱)؛ از این رو به خویشاوندان و نزدیکان فرد نیز در لغت «اهل» گفته می‌شود و نیز به کسانی که پیرو مذهب یا آئینی هستند نیز اهل آن مذهب و دین گفته می‌شود؛ مانند اهل اسلام، اهل کتاب و نظایر آن (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳۰/۱۱)؛ همچنین کلمه «اهلها» در کنار «امانات» در آیه ۵۸ نساء به کار رفته است و مطابق آن خداوند فرمان داده است تا امانات به

اهلش، یعنی کسانی که آن امانت به ایشان تعلق داشته و صاحب آن هستند، بازگردانده شود؛ اما در کنار این کسانی که امانت به ایشان بازگردانده می‌شود و اهل یا صاحب امانت هستند، آن کس که امانت هم نزد اوست را به نوعی می‌توان اهل و شایسته نگهداری امانت دانست؛ اما مشروط به آنکه از صفاتی چون قوت، مکت، علم و حکمت برخوردار باشد؛ زیرا لازمه شخص امانت‌دار آن است که بر حفظ امانت توانمند باشد و از قوت و نیرو برخوردار باشد و نیز درستکار و صادق باشد تا در امانت خیانت نکند و مانع از خیانت و تعرض دیگران نسبت به امانتی شود که در اختیار دارد و نیز از مکانات اجتماعی برخوردار بوده و به صفت امانت‌داری شناخته شده باشد تا مردم امانات خویش را بدو سپارند.

۱-۳. مکین

ریشه «م، ک، ن» در اصل به معنای بودن در یک موضع و استقرار همراه با قدرت است. به کسی که دارای مقام و منزلتی والا نزد دیگری است «مکین» گویند که خود صفت مشبیه بر وزن فعل است. در قرآن کریم نیز این ریشه به شکل‌های مختلف و به معنای قدرت دادن و قدرت یافتن به کار رفته است و در دو مورد کلمه «مکین» در کنار «امین» به کار رفته است که با توجه به آن می‌توان گفت شخص امانت‌دار علاوه بر قوت بر حفظ امانت، باید مکانات اجتماعی هم داشته باشد تا مورد مراجعه مردم قرار گیرد و معمولاً امانت را به کسی که فاقد وجاهت لازم است نمی‌دهند. همان‌گونه که عزیز مصر پس از روشن شدن مکارم اخلاقی یوسف علیه السلام و علم و دانایی او، وی را دارای مکانت و امانت خطاب می‌کند و می‌گوید: «قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ» (یوسف، ۵۴) و از اطلاق این سخن روشن است که با این بیان در واقع عزیز مصر حکم صدارت یوسف را صادر کرده و اختیار تام در جمیع شئون ملک خویش را به وی داده و او را امین خود قرار می‌دهد؛

همچنین دو کلمه «مکین» و «امین» در قرآن کریم در وصف جبرائیل نیز به کار رفته است:

«إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ» (تکویر، ۲۱) که در این آیات خداوند شش صفت در مدح جبرئیل بیان فرموده که عبارت‌اند از: رسولی که در آنچه خداوند او را مأمور به ابلاغ آن کرده است خیانت نمی‌کند و امین است؛ نزد خداوند از کرامت و عزت برخوردار بوده؛ جایگاه و منزلت والایی دارد؛ دارای قدرت و شدت زیادی است و فرشتگانی یاریگر و گوش به فرمان او هستند.

۲-۱-۳. قوی

قوت گاه به معنای قدرت و گاه به معنای قابلیت‌های موجود در چیزی است و در قرآن کریم در مورد قلب، بدن و یا نیروی خارجی و یا قدرت الهی به کار رفته است؛ همچنین این کلمه در مقابل «ضعف» نیز آمده و نقیض آن است:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً» (روم، ۵۴) این کلمه در قرآن کریم در دو مورد همراه «امین»

به کار رفته است. یک مورد در وصف یکی از کارگزاران سلیمان علیه السلام است که برای آوردن تخت بلقیس اعلام آمادگی می‌کند و خود را قوی و امین می‌خواند:

«قَالَ عِفْرِيتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ

لَقَوِيٌّ أَمِينٌ» (نمل، ۳۹) کنایه از آن که هم قدرت بر انجام این کار را دارد و هم

امین است و آن را بی کم و کاست حاضر خواهد کرد و در آیه‌ای دیگر این دو ویژگی در وصف موسی علیه السلام و از زبان دختران شعیب خطاب به پدرشان آمده است:

«قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص،

۲۶) که در این بیان دو ویژگی مهم کارگر و اجیر بیان شده است: یکی قوت بدنی و

دیگری امانت‌داری؛ گرچه برخی این امانت‌داری را معادل پاک‌دامنی دانسته‌اند، اما این امانت اعم از آن است و تمامی جنبه‌های امانت‌داری را شامل می‌شود؛ زیرا دلیلی بر تخصیص ظاهر آیه وجود ندارد.

۳-۱-۳. حفیظ علیم

این دو صفت یعنی حفیظ بودن و علیم بودن دلالت بر امانت‌داری دارد. علم در مقابل جهل به کار می‌رود. «عَلِیمٌ» بر وزن فَعِیلٌ صیغه مبالغه و از صفات خداوند است و به معنای احاطه او بر تمامی امور و آگاهی کامل وی از آنها است؛ و نیز به انسانی که خداوند از علم خود به او آموخته است نیز علیم گفته می‌شود. کلمه حفیظ نیز در لغت بر حسب کاربردها و موضوعات مختلف دارای معانی گوناگونی است؛ اما در حقیقت به معنای نگهداری و مراقبت است؛ از این رو جلوگیری از ضایع شدن و اتلاف مال را حفظ گویند و یا در مورد امانت از تعبیر حفظ امانت در مقابل خیانت استفاده می‌شود؛ و نیز به کسی که مسئول مراقبت از چیزی است و آن را حفظ می‌کند «حفیظ» گویند. بدیهی است که لازمه این حفظ امانت‌دار بودن آن شخص است و هیچ‌گاه به کسی که خائن در امانت باشد، چنین مسئولیتی را نمی‌سپارند؛ از این رو می‌توان کلمه «حفیظ» را جانشین «أَمِین» دانست و حضرت یوسف علیه السلام در مقام قبول مسئولیت از عزیز مصر، دلیل آن را قدرت حفظ و نیز علم و آگاهی خویش می‌داند:

«قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيزٌ عَلِيمٌ» (یوسف، ۵۵)؛ زیرا لازمه

عهده‌دار شدن اداره امور یک کشور، وجود این دو ویژگی در فرد است.

دلیل دیگر بر این نکته که می‌توان ترکیب «حفیظ علیم» را به معنای امانت‌داری گرفت، آن است که در آیات قبل یوسف علیه السلام می‌فرماید که این جریان برای آن بود که ملک بداند من در خفا به او خیانت نکردم:

«ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ» (یوسف، ۵۲) و فایده این سخن آن است که کسی که در پنهانی به دیگری خیانت نمی‌کند و آبروی او را حفظ می‌کند، در آشکارا نیز قطعاً چنین خواهد کرد و لذا شایسته است که بر همه چیز، چه مال، چه جان و چه آبرو امین قرار گیرد و لذا حضرت یوسف علیه السلام به پادشاه مصر می‌فرماید که مرا مسئول خزائن کشور قرار ده که من نگهدارنده و دانای به آن هستم.

۲-۳. «عرض» امانت

«عرض» در لغت به معنای ارائه و نشان دادن چیزی به کسی است؛ اعم از آنکه این نشان دادن به منظور فروش آن باشد یا چیز دیگر (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۶۷/۷). در فارسی از این کلمه به «عرضه کردن» تعبیر می‌شود. این فعل در قرآن کریم در کنار امانت تنها یک بار و به صورت «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...» (الأحزاب، ۷۲) به کار رفته است. در اینکه منظور از این عرضه چیست و آیا این عرضه حقیقی است یا کلام به صورت استعاری بیان شده است، مفسران اختلاف نظر دارند. برخی این آیه را استعاره تمثیلیه به جهت تعظیم امر این امانت دانسته‌اند (مفید، ۱۴۲۴، ۲۲/۴، ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۳۴۵/۲۱، فضل الله، ۱۴۱۹، ۳۶۰/۱۸)؛ حال آنکه این عرضه حقیقی است؛ زیرا هنگامی که ظاهر آیه قابل حمل بر معنای حقیقی است وجهی ندارد که آیه را از ظهور اولیه آن خارج کنیم (انصاری، محمد علی، تفسیر سوره احزاب)؛ ضمن آنکه توجه به ظاهر آیه و معنای واژه «عرض» نیز گواه بر این مدعا است و اگر «عرض» در این آیه را از باب مجاز و استعاره بدانیم، باید به همین قیاس دیگر آیاتی که این کلمه در آن به کار رفته است و حکایت از عرضه آتش بر کافران در قیامت دارد و یا موارد دیگر را نیز عرضه‌ای مجازی بدانیم، در حالی که چنین نیست.

۳-۳. «حمل» یا «اشفاق»

۱-۳-۳. حمل

«حَمَلَ الشَّيْءَ يَحْمِلُهُ حَمْلًا» به معنای بار برداشتن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۷۴/۱۱). این کلمه و مشتقات آن دارای معنای واحدی است که در موارد زیادی به کار رفته و در واقع یک مفهوم کلی و عام بوده و هر نوع حمل و بار برداشتنی را (اعم از اینکه حامل آن انسان، حیوان، نبات یا جماد و یا ملائکه باشد) شامل می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۲۸۴/۲)؛ همچنین برخی بین آنچه را که در ظاهر و بر پشت حمل می‌کنند (خواه بار شتر یا باری بر دوش انسان باشد) و آنچه در باطن حمل می‌شود، مانند بچه در شکم مادر یا آبی که در ابر است و یا میوه‌ای که بر درخت است، تمایز قائل شده و اولی را «حَمْلٌ» به کسر اول و دومی را «حَمْلٌ» به فتح اول ذکر کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴، ۲۵۷). در قرآن کریم این ریشه در قالب‌های فعلی و اسمی متعددی به کار رفته است که در تمامی آنها معنای حمل با تفاوت در نوع حمل، حامل و محمول وجود دارد و در یک مورد نیز در معنای فعلی و با حرف «علی» برای حمله بردن و تعقیب کردن به کار رفته است (الأعراف، ۱۷۶).

برخی گفته‌اند «حمل امانت» به معنای خیانت نسبت به آن است و هر کس در امانت خیانت کند گویا گناه این خیانت در امانت را بر دوش گرفته است و منظور از انسان در آیه امانت به قرینه پایان آیه که می‌فرماید «أَنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»، انسان‌های کافر و منافق است (الطریحی، ۱۳۷۵، ۳۵۵/۵)؛ همچنین در مقابل، سرباززدن آسمان‌ها و زمین از حمل را، نشانی بر اطاعت آنان، پذیرش امانت و عدم خیانت در آن دانسته و آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت، ۱۱) را شاهد و دلیل این

اطاعت ذکر کرده و گفته‌اند آسمان‌ها و زمین امانت را حمل نکردند؛ یعنی آن را ادا کردند؛ زیرا در واقع هر آن کس که امانت را حمل کند؛ یعنی خیانت در آن کرده است و حمل امانت به معنای خیانت در آن است؛ زیرا آن کسی که از خدا، انبیاء و مؤمنان اطاعت کند، درباره او گفته نمی‌شود که ظلم و جهول است و دنباله آیه که می‌فرماید «لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ» تصدیق این امر است و نیز شاهد بر این مدعا که حمل امانت به معنای خیانت در آن و ترک ادای امانت است، این سخن شاعر است که گوید:

«إِذَا أَنْتَ لَمْ تَبْرَحْ تُؤَدِّي أَمَانَةً وَ تَحْمِلِ أُخْرَى، أَفَرَحْتَكَ الْوَدَائِعُ» که منظور از «تحمل اخری» یعنی در آن خیانت می‌کنی و آن را ادا نمی‌کنی و دلالت می‌کند بر این معنا، آنچه در مصرع دوم آمده است «أَفَرَحْتَكَ الْوَدَائِعُ»؛ یعنی اماناتی که در آن خیانت کردی و ادا نمودی بار تو را سنگین کرد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۷۴/۱۱)؛ اما اصل معنای حمل، بار برداشتن است؛ اعم از بار مادی یا معنوی، پیدا و یا پنهان (برازنده، ۱۳۷۱، ۸۲-۱۰۰) و معنی خیانت برای حمل ثانوی است و تنها با در تقدیر گرفتن محمول یعنی گناه قابل فرض است؛ یعنی باید بگوییم: اهل آسمان‌ها و زمین از اینکه حامل گناه ترک امانت شده و متحمل عقاب الهی شوند ترسیده و از آن سرباز زدند (سبزواری، ۱۴۰۶، ۴۵۷/۵) و تنها انسان می‌تواند از عهده این امانت برآید و با حفظ آن مؤمن یا در صورت خیانت، در شمار منافقان و کافران در آید (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۴۹/۱۶ - ۳۵۰).

۲-۳-۳. اشفاق

اشفاق مصدر باب افعال از ریشه «ش، ف، ق» به معنای خوف است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۴۵/۵) و معمولاً با حرف اضافه «من» به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴،

۱۸۰/۱۰). این کلمه در برخی آیات قرآن کریم به همراه واژه «خشية» به کار رفته است؛ از این رو چنین ترسی، مذموم نبوده و حاکی از نوعی نگرانی و دلسوزی است؛ همان طور که نصیحت کننده دلسوز را «ناصح مشفق» گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۴۵/۵). با توجه به این امر، سرباز زدن آسمان ها و زمین از پذیرش امانت الهی، در حقیقت نه از روی استکبار، بلکه به جهت عظمت مقام امانت بوده است؛ زیرا حمل بار چنین امانتی را در توان خود ندیدند و در نهایت این تنها انسان بود که شانه به زیر بار این امانت سنگین الهی نهاد.

۴-۳. ادای امانت

«اداء» و «تأدیه» اسم از فعل «أَدَّى» و عبارت است از بازگرداندن چیزی به طور کامل و یا مثل آن را دادن در موردی که عین آن چیز، مورد نظر نباشد؛ و اداء امانت و اداء دین نیز به معنای عدم انکار آن و رساندن آن به اهلش است (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۵۸۶/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۲۳/۱). این کلمه در قرآن کریم در دو مورد همراه با واژه «امانت» و مشتقات آن به کار رفته است. در یک مورد خداوند متعال به صراحت مسلمانان را به بازگردان امانات به اهلش فرمان داده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (النساء، ۵۸) و در جای دیگر در وصف اهل کتاب سخن گفته و عدم ادای امانت توسط ایشان را مورد نکوهش قرار داده است: «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قائماً» (آل عمران، ۷۵) و نیز در آیه «فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فليؤدِّ الَّذِي أَوْثَمَنَ أمانته و لیتق الله ربه» (البقره، ۲۳۸) فعل ماضی مجهول مفرد مذكر غائب «أثمن» در معنای امانت دادن و قبول امانت به کار رفته است و کلمه «امانته» نیز در معنای مصدری به کار رفته و به مفعول خود

اضافه شده است (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۵۸۶/۲) و واژه «فَلْيُؤَدِّ» هم بر لزوم ادای امانتی که نزد پذیرنده امانت قرار دارد تأکید شده است.

۴. برخی مفاهیم ناظر بر مصادیق امانت در قرآن کریم

در قرآن کریم برخی کلمات آمده است که می‌توان آنها را به نوعی مصداقی برای مفهوم امانت یا نزدیک به آن دانست از قبیل «دین»، «رهن»، «ودیعه»، «اجاره» و «قرض» که البته ممکن است به لحاظ فقهی احکامی متفاوت با امانت داشته باشند؛ اما به نوعی در این بررسی می‌گنجند به گونه‌ای که می‌توان گفت امانت عنوانی عام و این کلمات مصادیق خاص آن هستند که وجه مشترک تمامی آنها لزوم پابندی به اصول امانت‌داری و رعایت شرایط آن است و همان‌گونه که ادا نکردن امانت و یا کوتاهی در حفظ آن، خیانت است، عدم وفای به عهد و ادا نکردن دین و باز پس ندادن مال الاجاره و مال الرهان نیز نوعی خیانت در امانت محسوب می‌شود و شخص را از امین به خائن بدل می‌سازد (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۵۸۶/۲).

۴-۱. دین

دین به معنای بدهی‌ای است که شخص بر ذمه دارد؛ و در قرآن کریم این معنا به صورت اسمی و نیز فعلی «تداینتم» به کار رفته است (بقره، ۲۸۲؛ نساء، ۱۱ و ۱۲) و به طور کلی هر نوع داد و ستد مالی را شامل می‌شود. امانت نیز در واقع دینی است که شخص بر عهده دارد و با قبول امانت آن را بر عهده گرفته و ملزم است تا با بازگرداندن آن به صاحبش، دین خود را نسبت به او ادا کند. نظر به اهمیت این نوع از امانت، آیه‌ای هم به همین نام در قرآن کریم آمده است (نک: بقره، ۲۸۲) که طولانی‌ترین آیه قرآن کریم را تشکیل می‌دهد و احکام ناظر بر آن به شکل تقریباً تفصیلی در این آیه بیان شده است.

۲-۴. رهن

رهن عبارت است از چیزی که کسی به عنوان وثیقه در مقابل کالایی که دریافت می‌کند، نزد دیگری قرار می‌دهد و از باب تسمیه مفعول به مصدر، به آن «رهن» گفته می‌شود. این کلمه در اصل در زبان عرب به معنای «حبس» است مانند این شعر:

و فارقتک برهن لا فکاک له یوم الوداع فأمسی الرهن قد غلقا

به طوری که حتی فرزندان و یا بتهای خود را نیز به رهن می‌گذاشتند مانند آنچه اعشی گفته است:

آلیت لا أعطیه من أبنائنا رهنا فنفسدهم کمن قد أفسدا

و این شعر عبد الله بن همام سلولی:

«فلما خشیت أظافیرهم نجوت و أرهنتهم مالکا» (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰،

۵۸۵/۲)

این کلمه در قرآن کریم به صورت «رَهِينُ» (الطور، ۲۱)، «رَهِينَةٌ» (المدثر، ۳) و «رِهانُ» (البقره، ۲۸۳) به همین معنا به کار رفته است.

۳-۴. اجاره

«اجاره» در لغت از ریشه «أ، ج، ر» و از باب «أَجَرَ يَأْجِرُ»، در اصل آن مزدی است که در مقابل انجام کاری پرداخت شود و چنین مزدی که به سبب عقدی معین به شخصی تعلق می‌گیرد و جز سود نبوده و زبانی در آن نیست را «أَجْرٌ» یا «أُجْرَةٌ» می‌نامند و به کسی که در مقابل دریافت این مزد کاری را انجام دهد، «أَجِيرٌ» (فعل به معنای اسم فاعل) و اجیر گرفتن برای انجام کاری را «استئجار» گویند. ماده «أ، ج، ر» در قرآن کریم به صورت اسمی به شکل «أَجْرٌ» و جمع آن «أُجُورٌ» به کار رفته است و به شکل فعلی در معنای اجیر گرفتن نیز یک‌بار در

قرآن کریم از زبان یکی از دختران شعیب علیه السلام خطاب به پدرش و در مورد حضرت موسی علیه السلام به کار رفته است:

«قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ»

(قصص، ۲۶)

«اجاره» در معنای رایج امروزی یعنی کرایه دادن وسیله، ماشین یا خانه و مانند آن، در قرآن کریم به کار نرفته است؛ اما از آنجا که در چنین اجاره‌ای که یکی از عناوین فقهی نیز هست، آنچه به اجاره داده می‌شود به عنوان امانت در اختیار فرد دیگری قرار می‌گیرد تا از منافع آن بهره‌مند شود، شرایط و آداب امانت در آن نیز جاری است؛ به عبارت دیگر اجاره در واقع نوعی امانت مالکانه است که مالک یا شخص دیگری به اجازه مالک چیزی را همراه با قراردادی معین و به منظور استفاده از منافع آن، نزد کسی به امانت می‌سپارند. در این حالت تا عنوان قرارداد به حال خود باقی است، رد امانت واجب نیست؛ ولی مانند هر امانت دیگری، چنانچه بدون تعدی و تفریط آسیبی به مال برسد، امانت‌دار ضامن نخواهد بود.

۴-۴. قرض

این کلمه در لغت به معنای قطع و بریدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۲۱۷/۷) و در معنای اسمی به مالی گفته می‌شود که به شرط بازگرداندن، به کسی داده شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴، ۶۶۶). در این معنا طلب قرض کردن را «استقراض» و قرض دادن و قرض گرفتن را «إقراض» گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۲۱۷/۷). در قرآن کریم این کلمه به صورت اسمی به شکل «قَرْضًا» (البقره، ۲۴۵؛ المائده، ۱۲؛ الحديد، ۱۱ و ۱۸؛ التباين، ۱۷؛ المزمّل، ۲۰) و در قالب فعلی به شکل ثلاثی مجرد «تَقْرِضُهُمْ» (الکهف، ۱۷) به معنای عبور کردن از چیزی (الطریحی، ۱۳۷۵، ۲۲۷/۴) و ثلاثی مزید باب افعال به شکل‌های «أَقْرَضْتُمْ» (المائده، ۱۲)، «أَقْرَضُوا»

(الحديد، ۱۸)، «يُقْرِضُ» (البقرة، ۲۴۵، الحديد، ۱۱)، «تُقْرِضُوا» (التغابن، ۱۷) و «أَقْرِضُوا» (المزمل، ۲۰) به کار رفته است.

قرض از آن جهت که خارج کردن چیزی از ملکیت مالک و ورود آن به ملکیت غیر است، مشابه دیگر عقود رایج در بحث معاملات از قبیل بیع، اجاره و هبه است؛ اما از آن جهت که این تملیک به ضمان است و نه به عوض، با آنها تفاوت دارد. در واقع قرض دهنده، قرض گیرنده را متعهد و ضامن پس دادن مثل یا قیمت آنچه قرض کرده می کند و این مثل یا قیمت بر ذمه اوست که در پایان مدت قرض آن را ادا کند؛ بنابراین اگر پس از قرض گرفتن، آنچه قرض داده شده تلف شد و یا آسیب دید، جبران این خسارت بر عهده قرض گیرنده است نه قرض دهنده (نک: مطهری، ۱۳۷۲، ۷۰ و ۷۳ با تلخیص)؛ اما در امانت این مسئله کاملاً به عکس است؛ یعنی از نظر شرعی عین هر امانت باید حفظ بشود و امانت دار حق تصرف در آن را ندارد؛ مگر در بعضی موارد از قبیل ودیعه که با اذن صاحب مال، شخص امانت دار مجاز به استفاده از منافع آن مورد امانت می شود. در این حالت شخص مالک انتفاع می شود نه مالک منفعت؛ یعنی اگرچه مالک منافع نشده ولی حق دارد از منفعتی که مال دیگری است بهره برداری کند؛ از این رو با توجه به آنکه انتقالی صورت نگرفته و ملکیت شخص صاحب مال همچنان باقی است، چنانچه خسارتی متوجه آنچه به امانت گذاشته شده، شود و شخص امین در نگهداری و حفاظت از آن کوتاهی نکرده باشد، جبران خسارت بر او نیست و تعهدی در این خصوص ندارد (همان، ۳۷ و ۶۹).

۵-۴. عهد

این کلمه در اصل به معنای نوعی التزام دوجانبه بین دو نفر یا بیش تر است که مبنای تعامل آنان با یکدیگر قرار می گیرد. از این رو به هر آنچه که خداوند بر آن پیمان گرفته و تمام آن پیمان هایی که بین بندگان رایج است و نیز سرپرستی امور

یتیم و به طور کلی تمامی اوامر و نواهی الهی عهد گفته می‌شود؛ و شاید به همین دلیل باشد که در قرآن کریم از آن به شکل مفرد یاد شده است؛ زیرا تمامی تکالیف الهی تحت پیمان واحدی که بنده با خدا دارد که عبارت است از ایمان، قرار می‌گیرد؛ همچنین وفاداری به عهد و پیمان از امانت است و نقض آن خیانت محسوب می‌شود. کلمه «تعاهد» و «تعهد» که در اصل به معنای نگهداری و محافظت از چیزی است از این ریشه است؛ و نیز باب افعال آن که در معنای عهد بستن به کار رفته است؛ از این رو پای‌بندی به حفظ امانت را از باب اینکه یکی از دستورات و فرامین الهی است، می‌توان نوعی عهد و پیمان نانوشته بین «امین» و «امانت‌گذار» برای نگهداری از مورد امانت دانست.

این کلمه و مشتقات آن در قرآن کریم در ساختار اسمی به شکل «عَهْد» و در ساختارهای فعلی مجرد و مزید (باب‌های افعال و مفاعله) به کار رفته است. از این موارد، در دو آیه کلمه «عَهْد» در کنار «امانت» آمده است: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (مؤمنون، ۸) که در آن خداوند مؤمنان را به حفظ امانت از خیانت و عدم نقض عهد می‌ستاید و ایمان واقعی نیز چنین چیزی را ایجاب می‌کند؛ زیرا در معنای ایمان سکون، استقرار و آرامش نهفته است؛ پس وقتی کسی بر امانتی که نزد او می‌گذارند امین قرار می‌گیرد و یا عهده‌ی را با او می‌بندد و او بدان پای‌بند می‌ماند، این احساس امنیت در او مستقر می‌شود و با خیانت در امانت یا نقض عهد متزلزل نمی‌گردد؛ همچنین ظاهر عهد، عقد پیمانی است که انسان با دیگری چه به صورت زبانی یا عملی نسبت به انجام کاری می‌بندد و رعایت این عهد پای‌بندی و عدم نقض آن است؛ و نیز گفته شده است عهد هر آن چیزی است که انسان در برابر دیگری نسبت به آن ملتزم باشد؛ از این رو ایمان بنده نسبت به پروردگارش عهده‌ی است که او با خدا دارد تا در تمامی آنچه وی را بدان مکلف

کرده از او اطاعت کند؛ پس اگر در چیزی از اوامر یا نواهی‌اش او را معصیت کرد در واقع این عهد خود را نقض کرده است.

همچنین کلمه عهد در آیه دیگری که در مورد رسیدگی به امور یتیمان است نیز به کار رفته است که با توجه به سیاق آیه می‌توان موضوع آن را امانت‌داری و توصیه به حفظ مال یتیم و مراعات آن دانست؛ زیرا در واقع مال یتیم، امانتی نزد سرپرست اوست تا پس از رسیدن وی به سن بلوغ، به او بازگردانده شود: «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا؛ و به مال یتیم -جز به بهترین وجه- نزدیک مشوید تا به رشد برسد و به پیمان [خود] وفا کنید؛ زیرا که از پیمان پرشش خواهد شد» (انعام، ۱۵۲).

۶-۴. خلافت الهی

امانتی که از تحمل آن توسط انسان در قرآن کریم سخن به میان آمده به مانند سایر انواع امانات، چیزی است که خداوند انسان را بر آن امین قرارداده است تا به درستی از آن نگهداری کرده و سپس همان‌گونه که خداوند آن را در اختیار وی قرارداده، بی کم و کاست بازگرداند. درباره چپستی این امانت، احتمالات مختلفی مطرح شده که فرائض و واجبات الهی و اطاعت از او از آن جمله است؛ حال با توجه به این عرضه عمومی و در نهایت گزیده شدن انسان، این امانت باید مقام عظیمی باشد که شرف فوق العاده‌ای در میان تمام وجود برای انسان ثابت می‌کند تا آنجا که انسان برخوردار از این مقام به صفت «امین الله» متصف می‌شود؛ لذا بهترین احتمال در این خصوص، ظرفیت و قابلیت دستیابی به مقام خلیفه الهی است که مصداق اتم و اکمل تمامی معانی امانت بوده و با سایر مصادیق و معانی آن نیز قابل جمع است و در دیگر آیات قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است از

جمله آنکه به حضرت داود علیه السلام می‌فرماید: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...» (ص، ۲۶). این ولایت که از ولایت خداوند سرچشمه می‌گیرد، در عالم تکوین و تشریع جاری است و همان امانتی است که از بین تمامی موجودات تنها انسان لایق آن شده و حمل آن را پذیرفته است و امامت جلوه بارز آن است و در روایات امامیه نیز به همین معنا تفسیر شده است (به عنوان نمونه نک: مجلسی، بحار الأنوار، ۲۳/۲۸۰؛ القمی، ۲/۱۹۸)^۵.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این پژوهش آمد، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

- امانت و مشتقات آن از ریشه امن از مفاهیم پرکاربرد در قرآن کریم و دارای مصادیق و معانی متعدد است.
- ارکان امانت عبارت‌اند از امانت‌گیرنده، امانت‌دهنده یا اهل امانت و آنچه به امانت گذاشته می‌شود که در قرآن کریم این مراحل گرچه به صراحت نیامده، اما هر یک با واژگانی مرتبط و ناظر به آن بیان شده است؛ از قبیل عرض امانت، حمل، اشفاق و اهل.
- آنچه به امانت گذاشته می‌شود که در واقع مصداق مفهوم امانت را تشکیل می‌دهد؛ نیز می‌تواند شامل موارد متعددی باشد که برخی از آنها در قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته و برخی دیگر در تفسیر آیات ناظر به آن مطرح شده است؛ مانند آیه امانت که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از ایمان، دین، عهد، قرض، رهن، امنیت و خلافت.

۵. البته دیدگاه‌های متفاوت دیگری هم در خصوص مفهوم خلیفه الله و معنای آن در قرآن کریم وجود دارد. برای آگاهی بیشتر رک: شاورانی، مروری بر آموزه خلیفه الله در اسلام؛ همو، بررسی اصطلاح خلیفه الله در متون عرفانی قرن دوم تا یازدهم.

– امنیت، امانت و خلافت سه گانه‌ای است که با یکدیگر رابطه تنگاتنگی دارند و بررسی تفصیلی ارتباط و تأثیرپذیری آنها از یکدیگر می‌تواند موضوع مقالات مستقل دیگری باشد.

منابع

۱. ابن فارس، ابوحسین احمد، ۱۴۰۴ق، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قم: مکتبه الإعلام الإسلامی.
۲. ابن الجوزی، جمال الدین ابی الفرج عبد الرحمن، ۱۴۰۷ق، **نزهة الالعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر**، تحقیق: محمد عبدالکریم کاظم الرازی، بیروت: مؤسسه الرساله، الطبعة الثالثة.
۳. ابن عاشور، محمد الطاهر، ۱۴۲۰ق، **التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)**، بیروت: مؤسسه التاريخ.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، بیروت: دارصادر.
۵. الحر العاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹، **وسائل الشیعة لتحصیل مسائل الشریعة**، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول.
۶. الاخفش الأوسط، ابوالحسن سعید بن مسعدة، ۱۴۱۱ق، **معانی القرآن**، تحقیق: محمود قراعه، قاهره: مکتبه الخانجی، الطبعة الاولى.
۷. الأعلمی الحائری، ۱۴۱۳ق، **دائرة المعارف الشیعیة العامة**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية.
۸. امیری تنکابنی، ع، ۱۳۷۷ش، **امانتداری و امانتداران الهی در نهادهای ولایت**، قم: چاپخانه سپهر، چاپ اول.
۹. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، **البحر المحيط فی التفسیر**، بیروت: دار الفکر، تحقیق: صدقی محمد جمی.
۱۰. انصاری، محمدعلی، **تفسیر قرآن کریم**، نور هدایت: مؤسسه بنیان هدایت نور، مجموعه صوتی.

۱۱. الحسینی الشیرازی، السید محمد، ۱۴۰۸ق، **موسوعة الفقه**، قم: مطبعة السيد الشهداء، الطبعة الاولى.
۱۲. برازنده، حسین، ۱۳۷۱، **انسان حامل امانت الهی**، بی‌جا: ناشر مؤلف، چاپ اول.
۱۳. حسینی دشتی، سید مصطفی، ۱۳۷۹، **فرهنگ معارف و معاریف**، تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه، چاپ سوم.
۱۴. خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۷۷، **دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی**، تهران: انتشارات دوستان، چاپ اول.
۱۵. خلف مراد، عبدالرحیم، ۱۳۸۵ش، **درآمدی بر معناشناسی قرآن**، قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم، چاپ اول.
۱۶. الدامغانی، حسین بن محمد، ۱۹۷۷م، **قاموس القرآن أو اصلاح الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم**، تحقیق: عبدالعزیز سید لاهل، بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الثانية.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۴ق، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه، چاپ اول.
۱۸. روحانی، محمود، ۱۴۰۷ق، **المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم = فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم**، مشهد: مؤسسه چاپ و نشر آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۱۹. زررور، نوال کریم، ۲۰۰۱ م، **معجم الفاظ القيم الاخلاقیه و تطورها الدلالی بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن الکریم**، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۲۰. زهد، عصام العبد، ۱۴۳۰ق، **الأمانة فی القرآن الکریم (دراسة موضوعية)**، بی‌جا: دانشگاه اسلامی غزه، الطبعة الأولى.
۲۱. السبزواری النجفی، محمدبن حبیب الله، ۱۴۰۶ق، **الجديد فی تفسیر القرآن المجید**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۲. السمین الحلبي، احمد بن يوسف بن عبدالدائم، ۱۴۱۷ق، **عمدة الحفاظ فی تفسیر اشرف الالفاظ، معجم لغوی لالفاظ القرآن الکریم**، تحقیق: محمداً باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
۲۳. السيوطی، جلال الدین، ۱۴۱۶ق، **الإتقان فی علوم القرآن**، تحقیق: سعید المندوب، بیروت: دار الفكر، الطبعة الأولى.

۲۴. سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۹ش، **فرهنگ معارف اسلامی**، تهران: انتشارات کومش، چاپ چهارم.
۲۵. الشریف الرضی، ابو الحسن محمد بن حسین بن موسی موسوی بغدادی، ۱۴۰۶، **خصائص الأئمة**، بی‌جا: مجمع البحوث الإسلامية لأستان القدس الرضوی علیه السلام.
۲۶. شاورانی، مسعود، ۱۳۹۸، «**مروری بر آموزه خلیفه الله در اسلام**»، دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه ادیان، سال ۱۳، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۸، صص ۹۵-۱۳۳.
۲۷. شاورانی، مسعود، ۱۳۹۹، «**بررسی اصطلاح خلیفه الله در متون عرفانی (قرن دوم تا یازدهم هجری قمری)**»، دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه ادیان، سال ۱۴، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۱۹-۱۴۸.
۲۸. صدر حاج سیدجواد، احمد؛ فانی، کامران؛ خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۸۳؛ **دایرة المعارف تشیع**، تهران: نشر شهید سعید محبی، چاپ اول.
۲۹. ضیاءآبادی، سید محمد، ۱۳۸۴، **صغیر هدايت: شرح زیارت جامعه‌ی کبیره: اهل بیت نبوت علیهم السلام مظهر کامل امانت و امنیت**، تهران: مؤسسه بنیاد خیریه الزهراء علیها السلام، دفتر امور فرهنگی، نشر بهاران.
۳۰. طباطبایی، سید کاظم، ۱۳۷۶، «**تفسیر آیه امانت از فیض کاشانی**»، نشریه دانشکده الهیات مشهد، شماره ۳۷ و ۳۸، پاییز و زمستان.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیرالقرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۳۲. الطباطبائی الیزدی، السید محمد کاظم، ۱۴۲۰ق، **العروة الوثقی، مع تعلیقات عدة من الفقهاء العظام**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى.
۳۳. الطبری الامامی، ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم، بی‌تا، **دلائل الإمامة**، دار الذخائر للطبوعات، قم: دلائل الإمامة.
۳۴. طریحی، فخر الدین بن محمد، ۱۳۷۵ش، **مجمع البحرين و مطلع النیرین**، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
۳۵. الطوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، **التبیان فی تفسیر القرآن**، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی، تحقیق: احمد قصیرعاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۶. الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، ۱۳۶۵، **تهذیب الأحکام**، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۳۷. فارسیجانی، سپیده، بی‌تا، **امانت و امانت‌داری از دیدگاه قرآن و حدیث**، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی اراک.
۳۸. فخلی، محمد تقی؛ شعبانی، مهدی، ۱۳۹۰، «**تحلیل فقهی وضعیت ید امین در حالت ترک تقصیر**»، نشریه مطالعات اسلامی فقه و اصول، سال ۴۳، شماره پیاپی ۸۷/۱، پائیز و زمستان ۱۳۹۰.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۴۰. فضل الله، سید محمد حسین، ۱۴۱۹، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۴۱. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۹۰، **معناشناسی شناختی قرآن**، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۴۲. الکلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۵، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۴۳. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۸۴، **حیوة القلوب**، تحقیق: سید علی امامیان، تهران: انتشارات سرور، چاپ پنجم.
۴۴. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، **بحار الانوار**، بیروت: موسسه الوفاء.
۴۵. المحجوبی، عبدالقادر، ۱۴۳۲هـ **مفهوم الأمانة فی القرآن الکریم والحديث الشریف**، بیروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى.
۴۶. محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۹۰، **دانشنامه قران و حدیث**، قم: انتشارات دارالحدیث، چاپ اول.
۴۷. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰ش، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، **مسئله ربا به ضمیمه بیمه**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
۴۹. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۲۴ق، **تفسیر القرآن المجید**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.

۵۰. الميداني، احمد بن محمد، ۱۴۰۱، **نزهه الطرف في علم الصرف**، تحقيق: لجنة احياء التراث العربي، بيروت: دارالآفاق الجديدة، الطبعة الاولى.
۵۱. همایی، غلامعلی، ۱۳۸۹، **واژه‌شناسی قرآن مجید**، بی‌جا: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی وابسته به جامعه المصطفی العالمیه، چاپ دوم.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

قرآن و تفاوت‌های فرهنگ پوشش کنیزان با زنان آزاد؛

از جاهلیت تا صدر اسلام

محمد عشایری^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۲/۲۶)

چکیده

در فقه فریقین یک وفاق نسبی وجود دارد که کنیزان از حکم وجوب پوشش سر و صورت، مستثنا شده‌اند. در قرآن کریم به مستثنا شدن کنیزان تصریح نشده است. پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام به عنوان معلمان و مفسران قرآن، نادیده انگاشته شد. از طرف دیگر، صحابه نیز دانش و تسلط کافی برای گره‌گشایی از معانی قرآن کریم نداشتند. این عوامل موجب شد جامعه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله تعداد قابل توجهی از آیات قرآن کریم را با سوء برداشت یا اجتهادات مصلحت‌محور نقض کند. نقض آیات قرآن کریم توسط جامعه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله این احتمال را به وجود می‌آورد که «مستثنا شدن کنیزان از حکم قرآنی حجاب شرعی» نیز سنت پیامبر اکرم

۱. استادیار جامعه المصطفی.

رایانامه: m.ashaiery@gmail.com

صلی الله علیه و آله نباشد؛ بلکه از قبیل همین موارد باشد. این مقاله برای بررسی همین احتمال تدوین شده است. هرچند مسئله پوشش کنیزان، امروزه مسئله مورد ابتلائی نیست؛ اما درک مسائلی مانند مقاصد شارع، علل تشریع احکام و نظام جنسیتی مورد نظر اسلام به تحلیلی که از پوشش آنان داریم وابستگی دارد.

واژگان کلیدی: پوشش، کنیزان، حجاب، فقه، خلافت، جاهلیت، پیامبر.

مقدمه

قرآن کریم حکم وجوب حجاب شرعی بر زنان مسلمان را بیان کرده است. افزون بر این، مستثنا بودن زنان کهنسال «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ» (نور، ۶۰) از این حکم شرعی را نیز بیان فرموده است؛ چنانکه جواز آشکار بودن برخی از اعضای بدن زن در برابر چشم کنیزانش (بردگان و کنیزانش) را نیز به مثابه استثنایی دیگر ذکر فرموده است (نور، ۳۱). از این استثنا نتیجه گرفته شده است که نگاه این کنیزان (کنیزان و بردگان) به برخی از اعضای بدن زنی که مالک آنها است، نیز حرام نیست «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» (نور، ۳۱). حکم شرعی وجوب حجاب بر زنان، مستثناهای دیگری مانند محارم سببی و نسبی نیز دارد که حکم آنها نیز در قرآن بیان شده است؛ اما به مستثنا بودن کنیزان در قرآن کریم هیچ اشاره‌ای نشده است (نور، ۳۱). با این حال در فقه فریقین با استناد به روایات، نوعی توافق اجمالی وجود دارد که کنیزان از حکم حجاب شرعی مستثنا شده‌اند (نوو، بی‌تا، ۱۷۰/۳). اینکه برخی از اطلاقات قرآن کریم با سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تقیید خورده باشد، امر مستبعدی نیست؛ بلکه شاید تصور عمومی اندیشمندان اسلامی نیز همین باشد

که مستثنا شدن کنیزان از حکم حجاب شرعی، نیز از احکامی است که توسط خود پیامبر صلی الله علیه و آله تبیین شده است.

پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام به عنوان معلمان و مفسران قرآن، نادیده انگاشته شد. از طرف دیگر، صحابه نیز (چنانکه در متن مقاله خواهد آمد) دانش و تسلط کافی برای گره‌گشایی از معانی قرآن کریم نداشتند. این عوامل موجب شد جامعه پس از پیامبر تعداد قابل توجهی از آیات قرآن کریم را با سوء برداشت یا اجتهادات مصلحت‌محور خود (که شواهد آن در متن مقاله خواهد آمد) نقض کند. فراوانی نقض مفاد آیات قرآن کریم توسط جامعه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله این احتمال را به وجود می‌آورد که «مستثنا شدن کنیزان از حکم قرآنی حجاب شرعی» نیز سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نباشد؛ بلکه از قبیل همین نقض‌ها باشد.

این مقدمه موجز کافی است تا این مشکل را نشان دهد که مستثنا شدن کنیزان از حکم قرآنی حجاب، دو احتمال را برمی‌تابد: نخست آنکه آیه حجاب زنان، توسط خود پیامبر اعظم تخصیص و تبیین شده باشد و دیگر آنکه از اجتهادات عصر صحابه باشد. با توجه به این مشکل، مسئله این تحقیق آن است که مستثنا بودن کنیزان از حکم حجاب شرعی به چه مستندی قابل استناد است؟ برای حل این مسئله باید این سؤال‌های فرعی نیز حل شود: نخست آنکه پیش از نزول وحی فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد چگونه بود؟ دوم آنکه در عصر نزول وحی چه تغییراتی بر فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد حاکم شد؟ سوم آنکه پس از نزول وحی و در عصر خلفا چه تغییراتی بر فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد حاکم شد؟ این پژوهش با استفاده از منابع تفسیری، ادبی و تاریخی درصدد اثبات این فرضیه است که مستثنا شدن کنیزان از حکم حجاب از اجتهادات و افزوده‌های عصر خلفا به شریعت اسلامی است. برای بررسی این فرضیه ابتدا نگاهی به وضعیت قرآن فهمی و شریعت‌آگاهی صحابه

پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌اندازد سپس بر پایه نتایج این نگاه، به اثبات فرضیه خود می‌پردازد.

هرچند امروزه موضوع کنیز منتفی است و بحث از وجوب یا عدم وجوب فقهی تستر کنیز کاربردی ندارد، اما اهمیتی که این بحث در درک مقاصد شارع، مناط حکم شرعی حجاب و از نظر مهندسی فرهنگی وحی‌بنیان در عصر نزول آیات قرآن و برخی مسائل تاریخی دارد، ضرورت تحقیق درباره این موضوع را موجه می‌کند.

۱. وضعیت حاکم بر قرآن‌فهمی صحابه و نقش آن در تحولات فرهنگی

توصیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و قرآن کریم این بود که معارف اسلامی که بخشی از آن در قرآن کریم بیان شده و بخشی دیگر در سنت گفتاری یا رفتاری پیامبر صلی الله علیه و آله متجلی شده، نیاز به معلم دارد. اهل بیت پیامبر به صورت عام و علی بن ابی‌طالب علیه السلام نیز به صورت خاص به این مرجعیت علمی (افزون بر مرجعیت سیاسی) منصوب شده بودند. مصلحت‌سنجی برخی از صحابه با کنار نهادن علی بن ابی‌طالب علیه السلام موجب شد دوگانه «قرآن و عترت» جای خودش را به الگوی غیررسمی، اما رایجی بدهد که می‌توان آن را «قرآن، مصلحت، صحابه» نام نهاد.

در این الگو هرچند قرآن کریم در متن مستندات رفتاری جامعه حضور داشت، اما آنچه عملاً جریان داشت این بود که اگر مصلحت اقتضا کند می‌توان احکام قرآن را تغییر داد. معیار در مصلحت‌سنجی نیز درک خلفا از مصلحت بود. افزون بر مصلحت، عنصر دیگری که می‌توانست موجب تغییراتی در داده‌های قرآنی بشود، پرسش از صحابه بود. یکی از نمونه‌های این تغییر، مشروعیت دادن به «سه طلاق در مجلس واحد» بود. این حکم که برخلاف متن قرآن (بقره، ۲۲۹ و ۲۳۰) و سیره خلیفه اول

بود (مسلم، ۱۴۱۲، ۱۰۹۹/۲) توسط شخص خلیفه دوم تجویز شد و برای اثبات مشروعیت آن از برخی صحابه نیز پرسش‌هایی به عمل آمد. عینی معتقد است همین که خلیفه چیزی را گفت و صحابه نیز مخالفت نکردند، همین به معنای اجماع است و اجماع نیز ناسخ قرآن است (عینی، بی‌تا، ۲۳۳/۲۰)!

این الگوی غیررسمی اما رایج، موجب آشفتگی در فهم قرآن و شریعت شد؛ مثلاً گفته شده خلیفه دوم فقط درباره «ارث جدّ» یکصد فتوای متناقض داده است (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ۴۰۱/۶)؛ در موارد متعددی حتی مردم عادی نیز به خلیفه تذکر می‌دادند که اجتهادش بر خلاف نصّ قرآن کریم است و در نتیجه خلیفه ناچار می‌شد اقرار کند که: «کلّ الناس أئقعه من عمر» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۱۸۱/۱ و ۱۴/۱۲)؛ یکصد مورد از اجتهادات ناموجه خلیفه دوم که بسیاری از آنها بر خلاف قرآن کریم بوده، توسط علامه امینی از منابع معتبر اهل سنت جمع‌آوری شده است (امینی، بی‌تا، ۱۰۹/۶-۳۸۲). ابن ابی‌الحدید این را از اجماعیات تاریخ اسلام می‌داند که خلیفه دوم در امور ریز و درشت به این و آن مراجعه می‌کرد و مرتب از فتوایی به فتوای دیگر عدول می‌کرد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷، ۱۷۱/۱۷).

این سطح از قرآن‌فهمی و شریعت‌آگاهی منحصر به خلیفه دوم نیست. مردم ناگزیر شده بودند برای دانستن احکام الهی به برخی از صحابه که مرجع فکری مردم شده بودند، مراجعه کنند؛ اما در پاره‌ای موارد این صحابه تصریح می‌کردند که چون حکم شرعی را نمی‌دانند از خودشان فتوا می‌دهند. این اتفاق درباره بزرگانی از صحابه مانند خلیفه اول (دارمی، ۱۴۲۱ق، ۱۹۴۴/۴) و ابن مسعود (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ۴۰۶/۳۰) گزارش شده است که خود تصریح کرده‌اند حکم الهی را نمی‌دانند و از جانب خودشان فتوا می‌دهند!

آشفتگی و هرج و مرجی که بر قرآن‌فهمی و شریعت‌آگاهی، حاکم شده بود در دو عنوان قابل دسته‌بندی است: تقابل ناآگاهانه و غیرعمدی با داده‌های قرآن و

شریعت و تقابل عمدی و مصلحت‌محور در عبور از احکام شرعی. این عناوین به صورت جداگانه با ذکر شواهدی به صورت خلاصه تبیین می‌شود:

۱-۱. تقابل غیرعمدی با داده‌های قرآن و شریعت

بخشی از مشکلاتی که در عصر خلفا برای شریعت و داده‌های قرآن به وجود آمد صرفاً ناشی از ضعف اطلاعات قرآنی بود و هیچ گونه تعمدی در آن وجود نداشت؛ هرچند اصل اینکه خلفا پذیرفتند به مرجعیت دینی مسلمانان دربیایند یک اقدام عمدی غیرقابل اغماض بود.

از جمله شواهدی که می‌توان برای این ادعا اقامه کرد، ماجرای پرسش مکرر خلیفه دوم از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره ارث کلالة است. ظاهراً پیامبر هرچه توضیح می‌داد، خلیفه فروض مختلف ارث کلالة را متوجه نمی‌شد. طرح مکرر سؤال در نزد پیامبر و توضیحات بی‌نتیجه پیامبر، برای پیامبر ملال‌آور شده بود و خلیفه، دیگر مصلحت نمی‌دید که خودش از پیامبر بپرسد. برای همین از دخترش حفصه خواست در زمان مناسبی ارث کلالة را از پیامبر صلی الله علیه و آله بپرسد و جواب آن را به وی بدهد. وقتی حفصه از پیامبر سؤال را پرسید، حضرت که متوجه شده بودند او برای پدرش آن سؤال را می‌پرسد، در پاسخ فرمودند: رها کن. گمان نمی‌کنم پدرت متوجه شود (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۴۳۳/۲)؛ وی فقط برای حفظ سوره بقره دوازده سال وقت گذاشت و پس از دوازده سال به شکرانه حفظ سوره بقره یک شتر قربانی کرد (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۴۰/۱). ابن مسعود می‌گفت برای ما صحابه حفظ قرآن کاری دشوار و عمل به آن کاری آسان بود؛ اما برای نسل بعدی بالعکس است (همان).

۲-۱. تقابل مصلحت‌محور با داده‌های قرآن و شریعت

گزارشی که ابن ابی‌الحدید از مصلحت‌اندیشی صحابه در برابر نصوص به دست داده، گزارشی شنیدنی است. وی می‌گوید: صحابه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله به این رویه واحد دست یافتند که بسیاری از نصوص نبوی را به خاطر مصلحت‌هایی که خودشان تشخیص می‌دادند، کنار بگذارند! در حقیقت نصوص مطلق پیامبر صلی الله علیه و آله را به یک قید نانوشته‌ای به نام مصلحت مقید کرده بودند (كَانَهُمْ كَانُوا يَقِيدُونَ نُصُوصَهُ الْمُطْلَقَةَ بِقَيْدٍ غَيْرِ مَذْكُورٍ لَفْظًا) فقیهان پس از عصر صحابه نیز از همین مصلحت‌اندیشی صحابه آنقدر تبعیت کردند که شریعت پیامبر صلی الله علیه و آله استحاله شد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۸۳/۱۲-۸۴). گونه‌شناسی و منشأشناسی مصلحت‌اندیشی‌های صحابه مسئله‌ای است که به صورت جدی به آن پرداخته نشده است؛ اما برای نزدیک‌تر شدن به مسئله این تحقیق دو دوسته از این مصلحت‌اندیشی‌ها را با استناد به گزارش‌هایی تاریخی پی‌می‌گیریم.

۱-۲-۱. تغییر احکام برای خوشایند اعراب

یکی از مصلحت‌هایی که در صدر اسلام در بین صحابه تشخیص داده شد، جذاب نشان دادن اسلام برای عرب‌ها بود. مثلاً یکی از استدلال‌هایی که برای کنار نهادن علی بن ابی‌طالب علیه السلام از جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح شده، همین بود که عرب‌ها جمع شدن نبوت و خلافت در یک قبیله را نمی‌پسندند! (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۸۴/۱۲؛ اصفهانی ۱۴۱۵ق، ۴۴۳/۱۰).

احکام متعددی وجود دارد که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله صرفاً به خاطر انگیزه‌هایی از این دست تغییر یافت. یکی از این احکام، متعه حج است. پس از عام الفیل و اعجازی که در شکست سپاه ابرهه رخ داد، باورهای خرافی خاصی درباره مسجد الحرام، پدید آمد. یکی از این باورها این بود که اگر در بین عمره تمتع و حج

تمتع، لذت بردن از لذائذ دنیوی بر حاجیان حلال شود و آنان در محدوده حرم یا مسجد الحرام به اموری مانند آمیزش جنسی با همسرانشان مشغول شوند حرمت حرم و مسجد الحرام شکسته می‌شود؛ برای همین، انجام عمره در ماه‌های حج را افجر الفجور می‌دانستند (بخاری، ۱۴۱۰، ۱۰۹/۳)؛ البته این موضوع برای اهالی مکه که متولیان حج بودند، یک منفعت اقتصادی نیز داشت و آن اینکه حاجیان مناطق دوردست ناچار می‌شدند برای انجام عمره تمتع سفر دیگری نیز به مکه بکنند.

با نزول آیه ۱۹۶ سوره بقره که صریحاً از جمع بین عمره تمتع و حج تمتع برای حاجیان دوردست (آفاقی) سخن می‌گفت، آن تصور جاهلی افراطی از حرمت مسجد الحرام ابطال شد و مناسک حج به همان آیین ابراهیم علیه السلام بازگردانده و آمیزش با همسران و التذاذ از لذایذ در فاصله بین عمره تمتع و حج تمتع حلال شد. در سنت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز تصریح شد که این حکم یک حکم ابدی و تغییرناپذیر است (مسلم، ۱۴۱۲ق، ۸۸۴/۲)؛ با این حال، باور به قبح این عمل در بین عرب‌ها تا حدی عمیق بود که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله مسلمانان را به انجام عمره تمتع و استمتاع از لذائذ در بین دو احرام امر فرمود، باز هم چون برای برخی از مسلمانان، انجام این عمل بسیار ثقیل بود (فتعاظم ذلک عندهم) (همان) در برابر پیامبر مقاومت کردند. این مقاومت تا جایی پیش رفت که موجب ناراحتی و غضب پیامبر صلی الله علیه و آله شد (سبحانی، ۱۴۲۳، ۴۴۵/۱).

با این حال پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خلیفه دوم دوباره مسلمانان را از استمتاع با لذائذ در فاصله زمانی بین احرام عمره و احرام حج نهی کرد. آنچه مهم است این است که خود وی انگیزه خود را از تحریم تمتع، رعایت حرمت مسجد الحرام، یعنی همان تصور جاهلی افراطی از حرمت مسجد الحرام، معرفی کرد (مسلم، ۱۴۱۲ق، ۸۹۶/۲).

مواردی از این دست که در آنها یک حکم جاهلی که توسط پیامبر صلی الله علیه و آله ابطال شده بود، پس از پیامبر بازگردانده شده باشد، منحصر به تمتع در حج

نیست. مقام ابراهیم نیز به همان مکان عصر جاهلیت بازگردانده شد (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۴۲۳/۱۳). خلیفه دوم با احیای آداب قبیله‌ای، ازدواج دختران قریش با مردان غیرقرشی را اجازه نمی‌داد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۵/۳۱ و ۱۷۸/۳۴). در حکومت او تازیانه زدن بر عرب‌ها ممنوع و بر غیر عرب‌ها مجاز شد (طبری، ۱۹۶۷، ۲۰۴/۴). ارث بردن غیر عرب از عرب محدود شد (مالک، ۱۴۲۵ق، ۷۴۳/۳). به طور کلی انگاره نابرابری بردگان با انسان‌های آزاد از ویژگی‌های فرهنگی عرب پیش از اسلام بود که برخی از مسلمانان حتی در واپسین روزهای حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز هنوز بر سر این ویژگی فرهنگی با پیامبر مناقشه می‌کردند. طبری کسانی را که در آخرین روزهای عمر شریف پیامبر صلی الله علیه و آله درباره چرایی انتخاب برده‌زاده‌ای (اسامه) برای فرماندهی سپاه به ایشان اعتراض می‌کردند، منافق نامیده است (طبری، ۱۹۶۷، ۶۷/۳).

یکی از نویسندگان معاصر گمان کرده است پروژه احیای آداب و رسوم جاهلی که پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله آغاز شد، منحصر در احکام زندگی خصوصی مسلمانان بوده است (مرنیسی، ۱۳۸۰، ۲۲۱-۲۲۲). این قلم هرچند با سخن این نویسنده درباره اصل احیای رسوم جاهلیت پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله موافق است، اما محدود کردن این امر به مناسبات خانوادگی زن و مرد را نمی‌پذیرد.

۲-۲-۱. نمونه‌هایی از تعمد مصلحت‌محور در تغییر عموم مربوط به زنان

در شهر مدینه مهاجران که از مکه آمده بودند، مردسالار بودند و به زن نگاه تحقیرآمیزی داشتند؛ اما در فرهنگ انصار که غالباً از اوس و خزرج بودند توجه و احترام به زنان و مهربانی با آنان عمل ارزشمندی شمرده می‌شد. پیامبر به اقتضای

رحمت بودنش، زنان را دوست داشت و از رعایت حال آنان دم می‌زد و مردان را به رعایت حال آنان سفارش می‌کرد (نسائی، ۱۴۱۱، ۴۲۲/۲ و ۳۷۲/۵ - ۳۷۵). خلیفه دوم می‌گفت زنان مهاجران از وقتی به مدینه آمدند و با عادات زنان مدینه آشنا شدند، پرتوقع و متجری شده‌اند (مسلم، ۱۴۱۲ق، ۱۱۱۱/۲). خلیفه خودش می‌گفت زنان را در طبقه بالایی خانه‌هایتان جای ندهید، به آنها نوشتن یاد ندهید، لباس مناسب برایشان نخرید (تا نتوانند از خانه خارج شوند)، آنها را به شنیدن کلمه «نه» عادت بدهید تا پرتوقع نشوند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۱۱۶/۱۲)؛ با اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله درباره زنان تأکید کرده بود که آنان را از آمدن به مساجد منع نکنید «لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ»، ولی پس از پیامبر، زنان را از آمدن به مساجد منع کردند! (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ۲۴۴/۱۴).

وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله مردان را از کتک‌کاری زنانشان نهی کرد، عمر به ایشان اعتراض کرد که این دستورات شما موجب تجری زنان بر شوهرانشان شده است (دارمی، ۱۴۲۱ق، ۱۴۲۴/۳)؛ هرچند نهی پیامبر نهی اکید و مکرری بود، ولی باز هم پس از وفات پیامبر کتک‌کاری زنان حتی توسط بزرگانی از صحابه ادامه یافته است (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ۴۰۲/۳).

خلیفه دوم در زمان حیات پیامبر بر زنان تندی می‌کرد که چرا بر میت گریه می‌کنید؟ و برخلاف صریح آیه قرآن که می‌فرماید: «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» وی مدعی بود که این کار باعث عذاب میت می‌شود! وقتی زینب دختر پیامبر را دفن می‌کردند، خلیفه با شلاقش زنان گریه‌کننده را کتک می‌زد که پیامبر جلوی او را گرفت (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ۲۱۶/۵). پیامبر بارها وی را از این تندی نهی کرده بود و گاهی به زنان اجازه داده بود و گاهی اصلاً آنان را تشویق کرده بود که بر اموات گریه کنند و گاهی خود نیز با آنان گریسته بود (شوشتری، ۱۳۷۶ش، ۱۰۱/۵)؛ ولی باز هم خلیفه پس از پیامبر نیز به این رویه ادامه داد. تا جایی که در روز وفات خلیفه

اول، دختر خلیفه را، با همه احترامی که در میان مسلمانان داشت، به زیر شلاق گرفت (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۱/۱۸۱). در روز مرگ خالد بن ولید بازماندگان گریان او را چنان به زیر تازیانه گرفت که خمار از صورت یکی از آنها افتاد (امینی، بی‌تا، ۱۹۵/۶)!

یکی دیگر از این احکام، حکم تعصیب در ارث است. تعصیب در ارث از رسوم جاهلی بود که بر اساس آن زنان، سهم کمتری از ارث داشتند. قرآن با آیه هفتم سوره نساء این رسم جاهلی را ابطال کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۱/۴۲۴)؛ اما بعد از پیامبر توسط خلیفه دوم این رسم جاهلی احیاء شد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۲/۱۲۷). در جاهلیت، زن از شوهرش ارث نمی‌برد. قرآن تصریح کرد که دیه مرد برای اهل او است (نساء، ۱۹۲)؛ ولی با این حال خلیفه دوم پس از پیامبر به زنی که نزد او آمده بود و در گرفتن دیه شوهرش یاری می‌خواست، گفت دیه شوهر برای تو نیست؛ دیه مرد برای مردانی است که در زمان حیاتش از او حمایت کرده‌اند. خلیفه با این استدلال در صدد احیای یک رسم جاهلی درباره زنان بود؛ اما یکی از صحابه با نشان دادن نامه‌ای از پیامبر که در آن حکم به توارث زن از دیه شوهرش شده بود، خلیفه را قانع کرد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱/۵۴۹).

۲. فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد قبل از وحی

قبل از نزول قرآن کریم پوشش زنان آزاد و کنیزان تفاوت داشت. به طور کلی لباس و پارچه در فرهنگ عرب‌ها دو کارکرد عمده داشت: یک کارکرد زینتی و مفاخره‌ای و دیگری کارکرد حیا و عفاف. در کارکرد اول پارچه از آن جهت که یک کالای گران‌قیمت و لوکس محسوب می‌شد به عنوان زینت زنان و مردان به کار می‌رفت. در خاتمه یکی از جنگ‌ها مادر یکی از مجاهدان با نگرانی به نزد پیامبر شرفیاب شده بود تا سراغ فرزند مجاهدش را بگیرد. اصحاب وقتی او را با نقاب دیدند به او گفتند پسرت در جنگ گم شده و تو با نقاب به دنبالش می‌گردی؟ مادر در

پاسخشان گفت: اگر به فرزندم آسیبی رسیده باشد به حیایم هرگز آسیبی نخواهد رسید (إِنْ أُرْزَأَ ابْنِي فَلَنْ أُرْزَأَ حَيَّائِي) (ابی داود، ۱۴۲۰ق، ۱۰۷۶/۳) سؤال اصحاب نشانه روشنی است از این که نقاب لباس زینت و مفاخره بوده و پاسخ مادر نیز نشانه آن است که نقاب علاوه بر کارکرد زینتی کارکردی نیز در حوزه حیا داشته است.

برخی انواع پارچه گران قیمت بود. مردان ثروتمندتر در عمامه‌هایشان پارچه‌های بیشتر و گران قیمت‌تری به کار می‌بردند. زنان نیز هرچه اشرافی‌تر و مرفه‌تر بودند در لباس‌هایشان پارچه‌های بیشتر و قیمتی‌تری به کار گرفته می‌شد. همین کارکردِ سرپوشها موجب می‌شد جامعه جاهلی تفاوت محسوسی بین کنیزان و زنان آزاد بگذارد، چنانکه برهنه بودن سر و صورت کنیزان یک هنجار اجتماعی و نشانه کنیزی یک زن بود. این دلالت چنان دلالت واضحی بود که اگر قبیله‌ای در جنگ کارش به شکست می‌کشید، زنان آزادش سر و صورتشان را برهنه می‌کردند تا دشمن گمان کند کنیز هستند و از اسیر کردنشان صرف نظر کند؛ چون جنگجویان دشمن بیش از آنکه در اندیشه غارت و به اسارت بردن اموال و بردگان و کنیزان باشند، در اندیشه اسیر کردن زنان بزرگ بودند تا ننگ بزرگتری را بر قبیله مغلوب تحمیل کنند (بغدادی، ۱۴۱۸ق، ۵۰۴/۹). یکی از تفاوت‌ها بین زنان اشراف و کنیزان، همین برهنه بودن صورت بود. یکی دیگر از مایه‌هایشان این بود که پوشیدن النگو برای کنیزان ممنوع و برای آزادزنان مجاز بود (مدنی، ۱۳۸۴ش، ۱۳۹/۸).

مشابهت آزادزنان با کنیزان یک ننگ بزرگ برای قبیله بود. سبره بن عمرو قَقَعَسِی قبیله بنی‌نهشل را به خاطر همین ننگ مذمت می‌کند و می‌گوید: «و نَسُوْتُكُمْ فِي الرَّوْعِ بَادٍ وَجُوهُهَا/يُخْلَنَ إِمَاءٌ وَ إِلَامَاءُ حَرَائِرُ» (همان). این شعر اشاره خوبی به ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی عصر جاهلیت دارد که در آن شبیه شدن آزادزنان به کنیزان و کنیزان به آزادزنان هنجارشکنی ناروا و عملی قبیح شمرده می‌شد.

۳. فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد در عصر نزول

در عصر بیست و سه ساله نزول وحی، برای نخستین بار در سال پنجم هجری مجموعه‌ای از دستورات اجتماعی برای زنان پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد. ابتدا از آنان خواسته شد که در ارتباط کلامی با مردان بیماردل به گونه‌ای سخن نگویند که موجب طمع‌ورزی جنسی آنان شود سپس از آنان خواسته شد که در خانه‌هایشان باشند و مانند زنان عصر جاهلیت از خانه بیرون نروند (احزاب، ۳۲-۳۳)؛ پس از آن و در جریان ولیمه ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله با زینب بنت جحش، آیه لزوم پرده‌نشینی زنان پیامبر نازل و لازم شد که زنان علاوه بر خانه‌نشینی، پرده‌نشینی نیز اتخاذ کنند (احزاب، ۵۳)؛ البته در این مرحله برخی مردان مانند خویشاوندان نسبی از این حکم بیرون شده و اجازه داشتند با همسران پیامبر صلی الله علیه و آله بی آن که پرده‌ای در بین باشد، ارتباط بگیرند (احزاب، ۵۵).

۳-۱. نزول آیه جلائیب

نزول احکام خاص برای زنان پیامبر زمینه را آماده کرده بود که این حکم گسترش یابد. نخستین گام در گسترش این حکم، آیه جلائیب بود. در شرایط ویژه سال پنجم هجری که اولویت اول پیامبر صلی الله علیه و آله رسیدگی به وضعیت جنگ‌ها و غزوه‌های این سال بود، آیه ۵۹ سوره احزاب نازل شد و به همسران و دختران پیامبر و زنان جامعه ایمانی (نساء المؤمنین) دستور داد که جلائیبشان را به تن کرده و خود را با آن بپوشانند.

۳-۱-۱. نگاره شمول آیه جلائیب نسبت به کنیزان

در متن این آیه کلمه «نساء المؤمنین» به کار رفته که با دلالت لفظی خود، کنیزان و حرائر را شامل می‌شود و از این جهت، حکم هیچ اختصاصی به زنان آزاد

ندارد؛ البته باید توجه داشت که احتمال اینکه تعبیر «نساء المومنین» منصرف به آزادزان باشد، احتمالی ضعیف و پایین‌تر از حد ظهور عرفی است؛ چون اگر منشأ این انصراف محتمل، غلبه وجودی آزادزان نسبت به کنیزان باشد، اولاً چنین غلبه‌ای در حدی که موجب انصراف شود، محرز نیست؛ ثانیاً اگر هم محرز باشد، غلبه وجودی است که موجب انصراف نمی‌شود. اگر هم منشأ این انصراف غلبه استعمالی کلمه «نساء» در آزادزان باشد، چنین غلبه‌ای در عصر نزول آیات قرآن محرز نیست و اثبات این ادعا دشوار است.

انگاره عمومیت آیه جلائیب نسبت به کنیزان و آزادزان، با برخی از ارتکازات مفسران صدر نیز مطابق است؛ مثلاً سعید بن جبیر، شاگرد برجسته ابن عباس، بدون اینکه بین کنیزان و آزادزان فرقی بگذارد در تفسیر آیه می‌گوید: «لا یحل لمسلمة أن یراها غریب إلا أن یكون علیها القناع فوق الخمار و قد شدت به نحرها و رأسها» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ۳۱۵۵/۱۰) تعبیر «مسلمة»، با اسلوب نکره در سیاق نفی، کنیزان مسلمان را شامل می‌شود.

برخی از فقیهان نیز عمومیت آیه نسبت به کنیزان را تأیید کرده‌اند. از میان این فقیهان ابن حزم (ابن حزم، بی‌تا، ۲/۲۴۹)، ابن قطان (ابن قطان، ۱۴۳۳ق، ۹۲) و ... را می‌توان نام برد. ابن قطان چنان به عموم آیه اعتماد دارد که روایات نقل شده از خلیفه دوم را به خاطر تعارض با عموم آیه به چالش کشیده و می‌گوید این روایات یا اصلاً صحیح نیست و یا اگر صحیح باشد من وجهش را نمی‌دانم (همان، ۲۲۹). قاضی ثناءالله، فقیه حنفی شبه قاره هند، نیز شمول زبانی آیه نسبت به کنیزان را پذیرفته هرچند سر، ساعد و ساق کنیزان را به وسیله رأی و قیاس استثنا کرده است (ثناءالله، ۱۴۱۲ق، ۴۹۶/۶).

از میان مفسران ابوحنیان تعبیر «نساء المؤمنین» را شامل کنیزان دانسته و خارج کردن آنها از عموم آیه را نیازمند به دلیلی قوی دانسته است. وی این تعمیم را با

این قرینه تقویت کرده است که امکان دسترسی به کنیزان و سوء استفاده جنسی از آنان بیشتر بود؛ بنابراین به جلاب نیاز بیشتری داشتند (ابوحیان، ۱۴۲۰، ۵۰۴/۸). آلوسی نیز پذیرفته است که اختصاص جلابیب به زنان آزاد، از متن آیه قابل برداشت نیست. وی پس از نقل روایات مربوط به نهی خلیفه دوم از قناع پوشی کنیزان، تصریح کرده است که زبان آیه با این اختصاص، سازگاری ندارد؛ هرچند در نهایت به اطمینان نرسیده و با تردید نوشته است شاید بتوان آیه را بر این حمل کرد که مطلق عقیقان (کنیزان و آزادزنان) با پوشیدن جلابیب خود را از زنان زنایشه متمایز کنند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۲۶۴/۱۱). از مفسران معاصر، طنطاوی عمومیت آیه نسبت به کنیزان را با کلیت شریعت و مقاصد آن نیز سازگارتر یافته است (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ۲۴۶/۱۱). یکی دیگر از مفسران معاصر با تکیه بر این قرینه که امکان ندارد اسلام در آن شرایط، صرفاً به امنیت‌سازی برای زنان آزاد اکتفا کرده و کنیزان مسلمان را بدون هیچ پناهی در معرض آزار منافقان رها کرده باشد، تعبیر «نساء المؤمنین» را اعم از کنیزان دانسته است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۲۰۷/۲۴).

اگر بنا را بر قبول روایات شأن نزول بگذاریم، این آیه در آن شرایط بیش از آنکه در صدد بیان تکلیف حجاب بوده باشد، در صدد گرفتن بهانه از دست منافقان بیمار دل بوده و می‌خواسته با یاد دادن یک راهکنش دفاعی به زنان مسلمان (پوشیدن جلابیب)، آنان را از ایزد منافقان نجات دهد و در نیاز به این راهکنش دفاعی، تفاوتی بین کنیزان و زنان آزاد وجود نداشته است. سفارش اسلام این بود که حتی کنیزان مسلمان نیز برای ستاندن هرگونه بهانه از دست بیمار دلان، جلابیب به تن کنند.

۲-۱-۳. بررسی انگاره اختصاص آیه به آزادزنان

با این حال بسیاری از مفسران و فقیهان این حکم را بر حرائر حمل کرده و کنیزان را از تحت عموم آیه خارج کرده‌اند. این مفسران غالباً قبول دارند که عموم

تعبیر «نساء المؤمنین» شامل کنیزان می‌شود؛ اما برای تخصیص آیه به دو عنصر تکیه کرده‌اند: یکی روایات شأن نزول و دیگری ارتکاز فقهی.

درباره روایات شأن نزول؛ اولاً اگر شأن نزول آیه همان روایات مزاحمت‌های منافقان برای زنان مسلمان باشد، بسیار بعید است که خداوند کنیزان مؤمن و علاقمند به عفاف را بی‌پناه در معرض آزار منافقان و بیماردلان هرزه رها کرده باشد و ثانیاً این روایات همگی مرسلاتی هستند که توسط تابعان نقل شده و اتصال سندی به عصر صحابه ندارند (ابن القطان، ۱۴۳۳، ۲۲۸؛ البانی، بی‌تا، ۹۱)؛ بنابراین برای تخصیص آیه، قابل اعتماد نیستند. ارتکاز فقهی (اینکه حجاب در ارتکاز فقیهان به آزادزنان اختصاص دارد) نیز از نظر روش‌شناختی در اینجا قابل اطمینان نیست؛ چون چنانکه در ادامه مقاله روشن خواهد شد این ارتکاز پس از عصر صحابه و تابعین به وجود آمده و نمی‌تواند مخصّص قابل قبولی برای آیه قرآن باشد.

در اینجا ذکر این نکته نیز لازم است که شاید دلیل اینکه آیه مختص به آزادزنان انگاشته شده، این باشد که جلباب لباس نمادینی بود که معرف شخصیت آزادزنان بود و وقتی خداوند در چنین بستر فرهنگی امر به جلباب می‌کند در حقیقت می‌خواهد آزادزنان از کنیزان متمایز و به مصونیت اجتماعی از دست هرزگان برسند. در پاسخ به این نکته نیز باید توجه داشت که کنیزان خود به دو دسته پاکدامن و تردامن تقسیم می‌شدند. برای همین بود که هرزگان ابتدا بدن کنیزان را لمس می‌کردند و از آنها تقاضای زنا می‌کردند و کنیزان عفیف آنان را رد و کنیزان تردامن آنان را اجابت می‌کردند؛ اما منافقان مدینه همین عمل را با زنان مسلمانی که بی‌جلباب بیرون می‌آمدند به بهانه اینکه گمان کردیم کنیز هستند، انجام می‌دادند. با توجه به اینکه تعبیر «نساء المؤمنین» شامل کنیزان عفیف نیز می‌شود، به نظر می‌رسد که خداوند با تغییر دادن کارکرد فرهنگی جلباب آن را از نشانگی برای حرائر به نشانگی برای عفیفان (کنیز و آزاد) تبدیل کرده است تا منافقان نه بهانه‌ای برای تعدی به آزادزنان مسلمان داشته باشند و نه بهانه‌ای برای تعرض به کنیزان مسلمان. حفظ

نمادهای فرهنگ جاهلی با تغییر دادن کارکرد آنها در اسلام مسبوق به سابقه است: چنانکه سلام گفتن از رسوم جاهلی بود؛ اما اسلام با حفظ این رسم آن را تغییر داد و وارد زندگی اجتماعی و عبادی مسلمانان کرد (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۱۷۵) یا چنانکه اخوت قبیله‌ای را که با کارکرد نامناسبی مانند عصبیت و حمیت در عصر جاهلیت رایج بود قرآن به اخوت اسلامی با کارکرد دیگری تبدیل کرد (آل عمران، ۱۰۳؛ الفتح، ۲۶؛ الحجرات، ۱۰).

۲-۳. نزول آیات سوره نور

دومین گام در گسترش احکام اجتماعی زنان، در سال ششم در میانه نزول آیات سوره نور، روی داد. در سال پنجم و ششم که مردان مسلمان به اقتضای غزوات، جنگ‌ها و حفر خندق و ... کمتر در شهر حضور داشتند فرصتی برای منافقان مهیا شد که بتوانند مزاحمت‌هایی برای برخی زنان و خانواده‌ها به وجود بیاورند (ابن قرناس، ۲۰۱۰م، ۶۰۳ و ۶۰۴). در چنین فضایی بود که آخرین گام در تبیین احکام حجاب پیموده شد و خداوند زنان و مردان را به رعایت حریم یکدیگر فرمان داد. ابتدا حریم خانگی تبیین و مردم از ورود بدون اجازه به خانه دیگران منع شدند (نور، ۲۷-۳۰). آنگاه حریم شخصی زنان و مردان در رعایت حجاب و نگاه تبیین (نور، ۳۰-۳۱) و مستثنا بودن زنان کهنسال از حکم حجاب نیز اعلام شد (نور، ۶۰). افزون بر حریم بدنی، حریم اتاق خواب زنان در خانه نیز به احکام اجتماعی زنان افزوده شد (نور، ۵۸).

آیه ۳۱ نور حفظ نگاه و حفظ حجاب را بر همه زنان مومن (مؤمنات) واجب کرد «وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ». تعبیر «المؤمنات» با عموم لفظی خودش شامل کنیزان و زنان آزاد می‌شد.

۱-۲-۳. انگاره شمول آیه ۳۱ نور نسبت به کنیزان

احتمال اختصاص کلمه «مؤمنات» به آزادزنان احتمال قابل اعتنایی نیست. چون اولاً در قرآن کلمه «مؤمن» شامل کنیزان می‌شود؛ چراکه کنیزان را قرآن کریم گاهی با عنوان «فتیاتکم المؤمنات» (نساء، ۲۵) و گاه با تعبیر «أمة مؤمنة» (بقره، ۲۲۱) یاد کرده است؛ افزون بر این، در آیات دیگری که به «مؤمنات» وعده بهشت (توبه، ۷۲) یا وعده اجر عظیم (احزاب، ۳۵) داده شده نیز نمی‌توان کلمه مؤمنات را صرفاً بر آزادزنان حمل کرد. ثانیاً قرآن وقتی به مردانی که نمی‌توانند با آزادزنان ازدواج کنند، پیشنهاد ازدواج با کنیزان مؤمن را می‌دهد، می‌فرماید: «و الله أعلم بایمانکم بعضکم من بعض». این تعبیر برای نفی ارزش‌های طبقاتی جاهلی و ابطال دوگانه کنیزان- آزادزنان آمده و از این جهت که کنیزان را نیز وارد جامعه مؤمنان می‌کند، قرینه‌ای است که ادعای شمول کلمه «مؤمنات» بر کنیزان را تقویت می‌کند. از سوی دیگر در این آیه مبارک نیز بر موضوع «مؤمنات» سه حکم (غض بصر، حفظ فرج و ستر زینت) حمل شده است که بعید است در سیاق جمله‌ای واحد، غض بصر بر همه مؤمنات حمل شده باشد؛ اما حفظ فرج و ستر زینت فقط بر مؤمناتِ آزاد حمل شده باشد.

۳-۳. سنت پیامبر درباره حجاب زنان

از سال ششم تا فقدان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تقریباً چهار سال طول کشیده است ولی در این مدت گزارشی از فرق‌گذاری پیامبر صلی الله علیه و آله بین پوشش شرعی کنیزان و زنان آزاد به دست نرسیده است. نگاهی کوتاه به روایاتی که در جوامع حدیثی اهل سنت درباره تستر زنان جمع شده، نشان می‌دهد در روایات منقول از صحابه تنها معیاری که برای پوشش زن ارائه می‌شود، این است که زنان (کنیز و آزاد) بعد از سن بلوغ باید حجاب داشته باشد و هیچ اشاره‌ای به تفاوت زنان

آزاد با کنیز نشده است (ابن ابی‌شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ۴۰/۲)؛ در مقابل احادیثی که به تمایز پوششی کنیزان دلالت دارد همگی به عصر تابعان مربوط می‌شوند (همان، ۴۱)؛ ابن حزم آندلسی نیز روایات فرق نهادن بین پوشش کنیزان و آزادزنان را مربوط به عصر پیامبر نمی‌داند. وی درباره روایاتی که کنیزان را در حجاب مستثنا می‌کند، با تعریض به خلیفه دوم نوشته است: «وَجَبَ أَنْ لَا يُقْبَلَ قَوْلُ أَحَدٍ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا بِأَنْ يُسْنِدَهُ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (ابن حزم، بی‌تا، ۲۴۹/۲).

برای اثبات این ادعا که روایات استثنا شدن حجاب کنیزان اتصال سندی به عصر پیامبر صلی الله علیه و آله ندارد، مسند ابن ابی‌شیبۀ را به عنوان نمونه بررسی می‌کنیم (ابن ابی‌شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ۴۰/۲). وی در بابی که به پوشش کنیزان در نماز اختصاص داده ۲۵ روایت ذکر کرده که یکی از آنها (شماره ۶۲۱۸) ربطی به پوشش ندارد و ۲۴ روایت باقی‌مانده را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول روایاتی که تصریح می‌کند کنیز بعد از بلوغ باید بدنش را بپوشاند و هیچ عضوی از اعضای بدن کنیز را استثنا نمی‌کند. دسته دوم روایاتی که برخی از اعضای بدن کنیز را از حکم حجاب مستثنا کرده است. دسته سوم روایاتی است که در این زمینه وضوح کافی ندارد.

دسته اول مشتمل بر شش روایت است که تصریح می‌کند که معیار در وجوب پوشش کنیز، رسیدن به سن حیض است. از این شش روایت سه روایت به ستر صلاتی کنیز و سه روایت به ستر ناظری کنیز مربوط است؛ ولی در همه آنها پوشش کامل بر کنیز در نماز و غیر نماز لازم شمرده شده و هیچ عضوی از بدن کنیز مستثنا نشده است. از این شش روایت، سه روایت (شماره ۶۲۱۴ تا ۶۲۱۶) از عایشه و سه روایت دیگر (۶۲۲۰ و ۶۲۲۱ و ۶۲۲۴) از برخی تابعین نقل شده است.

دسته دوم مشتمل بر یازده روایت است که بر مستثنا بودن کنیز از حکم حجاب دلالت می‌کند. این روایات همگی به عصر تابعین برمی‌گردد. از این یازده روایت، پنج

روایت (از روایت شماره ۶۲۳۶ تا ۶۲۴۰) که به فعل خلیفه دوم در ضرب کنیزان مربوط است و شش روایت دیگر (از روایت شماره ۶۲۲۷ تا ۶۲۳۰ و روایت شماره ۶۲۳۴ و ۶۲۳۵) کنیز را از حکم حجاب مستثنا کرده‌اند.

دسته سوم روایاتی هستند که تصریحی در مستثنا بودن کنیز از حکم حجاب ندارند؛ یعنی برخی گفته‌اند: پوشش صلاتی کنیز مانند پوشش ناظری اوست (تصلی کما تخرج) و برخی دیگر گفته‌اند: پوشش کنیز مانند پوشش مادر او است. چنین بیانی احتمال تقیه‌ای بودن و فرار از پاسخگویی را تقویت می‌کند که در ادامه مقاله تبیین خواهد شد.

افزون بر این، گزارش‌هایی نیز به دست رسیده که نشان می‌دهد در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کنیزان نیز به تستر امر می‌شدند. مثلاً در روایتی آمده است که پیامبر ابتدا از عایشه پرسید که آیا کنیزش به سن حیض رسیده است؟ وقتی که عایشه تأیید کرد که به سن حیض رسیده، به وی امر کرد که سر کنیز را بپوشاند (ابن ابی‌شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ۲/۴۰). عبدالملک بن جریج، محدث و مفسر قرن دوم، به واسطه شیوخ اهل مدینه نقل می‌کند که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله خمار بر کنیزان بالغ لازم بود ولی جلابیب بر آنها لازم نبود (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۳، ۱۳۵).

۴. فرهنگ پوششی کنیزان و زنان آزاد پس از عصر نزول

در فاصله زمانی وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا عصر خلیفه دوم گزارشی از برخورد صحابه با حجاب کنیزان به دست نیامده است؛ چون در عصر خلافت خلیفه اول گزارشی از ممنوعیت حجاب برای کنیزان وجود ندارد.

۴-۱. اقدامات خلیفه دوم

چنانکه در بخش نخست این مقاله گذشت، خلیفه دوم اطلاعات قرآنی زیادی نداشت و برای ترویج آنچه که خود به مصلحت می‌دید به شدت از خشونت، به‌ویژه

علیه زنان، استفاده می‌کرد. برای جلوگیری از گریه بر میت، دختر خلیفه اول را در روز وفات پدرش به زیر تازیانه گرفت! علاقمندی خلیفه به برخی ارزش‌های عربی-جاهلی که در مسئله نهی از تمتع در حج به آن اشاره شد، عامل دیگری است که خلیفه را به سوی احیای این گزاره جاهلی سوق می‌داد. چنانکه گذشت در جامعه طبقاتی عرب پیش از اسلام کنیزان لباس متمایزی داشتند و شبیه شدن آنان به زنان آزاد ننگ محسوب می‌شد.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که ممانعت از حجاب کنیزان نیز برای نخستین بار در عصر خلیفه دوم رخ داده است. در روایتی آمده است که «کان عمر بن الخطاب لا یدع فی خلافته أمة تتفنع» (ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ۴۲/۲). شاهد دیگری که در باورپذیری این گمان اثر دارد، این است که خلیفه دوم در زمان خلافت خودش با کنیزان زیادی که حجاب بر سر داشته‌اند برخورد قهرآمیز کرده است. فراوانی کنیزانی با سر و روی پوشیده که خلیفه دوم ناچار می‌شد با آنها برخورد خشن بکند، می‌تواند این گمان را تأیید کند که تا آن روزگار کسی جلوی کنیزان را نگرفته است و گر نه همه گزارش‌های منع از حجاب کنیزان بر روی خلیفه دوم و عصر خلافت او متمرکز نمی‌شد.

مؤید دیگر این احتمال، سیره‌ای است که از صحابه دیگر تا پیش از زمان خلیفه دوم گزارش شده است. به نظر می‌رسد صحابه دیگر، پوشیده بودن سر و روی کنیزان را برمی‌تافتند؛ چنانکه حتی در خانه دختر و پسر خلیفه دوم، حجاب کنیزان رعایت می‌شد. عبدالله بن عمر کنیزان خودش را می‌پوشاند. حتی از خانه دختر خلیفه دوم نیز کنیزان با جلباب خارج می‌شدند و این خلیفه بود که آنها را توبیخ می‌کرد (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۱۳۵/۳ - ۱۳۶).

انگیزه خلیفه دوم در ممانعت از حجاب کنیزان، اجرای احکام قرآن یا سنت پیامبر صلی الله علیه و آله یا انگیزه‌هایی از این دست، نبوده است. هیچ گزارشی به دست

نیامده که در آن خلیفه کنیزی را از پوشاندن سر نهی کرده و این نهی خودش را به آیه‌ای از قرآن یا سنتی از سنن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مستند کرده باشد. ابن حزم نیز به خلیفه دوم تعریض زده است که وی بی‌حجابی کنیزان را به سنت پیامبر مستند نکرده است (ابن حزم، بی‌تا، ۲/۲۴۹).

در مقابل گزارش‌های زیادی در دست است که انگیزه او جلوگیری از شباهت کنیزان به حرائر بوده است. او این انگیزه را در خطاب به کنیزان آشکارا بیان می‌کرده است (لا تشبهی بالحرائر)! این نکته را نیز باید در نظر داشت که زشت‌انگاری تشبّه کنیزان به حرائر یک هنجار اجتماعی در میان مسلمانان نبوده؛ بلکه صرفاً تشخیص خلیفه دوم و اصلاً شاید دیدگاه شخصی او بوده است. در یکی از گزارش‌های مربوط به نهی خلیفه از حجاب یک کنیز آمده است: «عمر از این کار بدش می‌آمد» (فأنکر ذلک عمر) (مالک، ۱۴۲۵ق، ۵/۱۴۲۹). چنین تعبیری اشاره دارد که زشت‌انگاری تشبّه کنیزان به حرائر، تشخیص شخصی و دیدگاه خود او بوده است. اینکه خلیفه دوم ایجاد فاصله طبقاتی بین کنیزان و زنان آزاد را دوست داشته، محدود به مسئله پوشش سر و صورت نیست. بر اساس گزارش‌های تاریخی خلیفه به طور کلی از یک‌دست شدن اعاجم و موالی با عرب‌ها و یک‌دست شدن بردگان با مالکانشان رنج می‌برد و تلاش می‌کرد بین آنها فاصله وجود داشته باشد. ایجاد و ترویج فاصله طبقاتی توسط وی در نامه معاویه به زیاد بن ابیه صراحتاً بیان شده است. معاویه در این نامه سنت عمر درباره چگونگی تحقیر کردن موالی و اعاجم و محدود کردن آنان در اموری مانند ازدواج، ارث، امام جماعت شدن و ... را به عنوان الگوی حکمرانی به زیاد بن ابیه یادآوری کرده است (ثقفی، ۱۳۹۵ش، ۲/۸۲۴). علامه سید جعفر مرتضی عاملی نیز سیاست‌های اجتماعی خلیفه را جمع‌آوری کرده است (عاملی، ۱۴۳۰ق، ۱۳/۲۸۳). حاصل تحقیق ایشان این است که خلیفه دوم آغازگر سیاست تبعیض اجتماعی بین مسلمانان بود (همان، ۲۸۵)؛ چنانکه مثلاً به نافع بن علقمه امیر مکه اعتراض کرد که چرا یک غیرعرب را به ولایت شهر مکه گماشته است (همان،

۲۸۷). در دیوان پرداخت‌های بیت المال عرب را بر غیر عرب‌ها، حتی همسران غیرعرب پیامبر صلی الله علیه و آله، ترجیح داد (همان). او وقتی می‌دید اکثر پیشه‌وران بازار مدینه از نبطی‌ها هستند، غصه می‌خورد (همان، ۲۸۸).

دکتر محمد بلتاجی در کتاب مفصلی که برای بررسی منهج تشریعی عمر بن خطاب نوشته، اغلب تشریعات عمر را بررسی کرده و مصلحت موجود در یکایک آنها را نشان داده و سعی کرده است اثبات کند که عمر با دوگانه «نص و مصلحت» اجتهاد می‌کرد؛ اما هیچ اشاره‌ای به نهی عمر از اختمار کنیزان نکرده است. به نظر می‌رسد بلتاجی چون در این کتاب ادعا کرده است که عمر درباره موالی و زنان و ... عدالت را رعایت می‌کرد (بلتاجی، ۱۹۷۰م، ۵۲۱) و از سویی نتوانسته بین ادعای عدالت‌گرایی عمر و مصلحت‌سنجی او در ایجاد فاصله طبقاتی بین کنیزان و آزادزان سازگاری ایجاد کند، ناچار شده است مسئله نهی از اختمار کنیزان را نادیده بگیرد و هیچ بحثی از آن به میان نیاورد.

۲-۴. مواجهه صحابه و تابعان با این روش خلیفه

نحوه مواجهه صحابه و تابعان با حکم خلیفه می‌تواند نشانه‌ای از میزان مقبولیت عمومی حکم خلیفه باشد. به نظر می‌رسد صحابه و تابعان حاضر نبودند روی خوشی به حکم خلیفه نشان بدهند. همین امر نشانه دیگری است که نشان می‌دهد آنچه خلیفه درباره حجاب کنیزان می‌گفت، سلیقه شخصی وی بود و ریشه در کتاب و سنت نداشت. صحابه و تابعان با این دستور خلیفه دوم، چند نوع مواجهه داشتند:

۱-۲-۴. مخالفت آشکار

این حکم فقهی مورد مخالفت آشکار برخی از صحابه و تابعان واقع شده است. این مخالفت را می‌توان به مخالفت عملی و مخالفت نظری تقسیم کرد؛ از جمله مخالفت‌های عملی می‌توان مخالفت عملی صحابه‌ای مانند عبدالله بن عمر (فرزند

خود خلیفه) را یاد کرد (قرطبی، ۱۴۱۲ق، ۲۱۴). عبدالله بن عمر خمار (روسی) گران قیمتی از جنس خز بر سر کنیزانش می‌کرد. این خمارها ضخیم بودند و مانع از دیده شدن سر و صورت کنیز می‌شدند (قرطبی، ۱۴۱۲ق، ۲۱۴). البته عبدالله در برابر بسیاری از تغییراتی که پدرش در شریعت ایجاد کرده بود، ساز مخالف می‌زد. در مسئله تحریم خروج زنان از خانه که توسط خلفا وارد اسلام شد، چنان با صحابه مخالفت می‌کرد که یک بار فرزند خودش را به خاطر طرفداری از سنت خلفا و انکار سنت پیامبر کتک زد (غزالی، بی‌تا، ۱۴۲/۴). وی در اذان و اقامه «حی علی خیر العمل» می‌گفت و از دستور پدرش مبنی بر اسقاط «حی علی خیر العمل» تبعیت نمی‌کرد (بیهقی، ۱۴۲۴، ۶۲۴/۱)؛ افزون بر عبدالله بن عمر، انس بن مالک نیز کنیزانش را می‌پوشاند. اتفاقاً خلیفه کنیزی از کنیزان خاندان انس را نیز کتک زد و از تشبه به حرائر نهی کرد (عبدالرزاق، ۱۴۰۳ق، ۱۳۶/۳). از کنیزان منسوب به خانواده‌های اهل بیت علیهم السلام نیز گزارش‌هایی در دست است که نشان می‌دهد کنیزانی باحیا و پوشیده بوده‌اند (عشایری، ۱۳۹۸، ۱۲۷) و از این جهت سیره عملی آنان را نیز می‌توان در مقابل جهت گیری خلیفه دوم قلمداد کرد.

در اینجا توجه به این نکته نیز مفید است که مخالفت عملی توأم با سکوت یا توریه، شیوه عامی بود که برخی صحابه در برابر احکام مصلحت‌محوری که خلیفه دوم وارد شریعت کرده بود، اتخاذ می‌کردند. برای مثال راهبرد بسیاری از صحابه در مواجهه با تحریم متعه حج توسط خلیفه دوم، نیز همین بود. آیت‌الله سبحانی این مخالفت‌های عملی را از سیره علی بن ابی‌طالب علیه السلام و برخی صحابه دیگر جمع‌آوری کرده است (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ۴۶۵-۴۷۲).

از جمله مخالفت‌های نظری نیز می‌توان به مخالفت نظری فقیهانی مانند عطاء بن ابی‌رباح و عبدالملک بن جریح (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۱۳۴/۳-۱۳۵) اشاره کرد. نکته مهمی که در شخصیت عطا و ابن جریح باید مورد توجه قرار گیرد این است ابن جریح شاگرد برجسته عطاء بن ابی‌رباح مکی بود. عطاء نیز شاگرد خاص ابن

عباس و از اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام شمرده شده است (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ۳۳۳/۱ - ۳۲۹) و البته از تابعانی است که از امام باقر علیه السلام نیز روایت کرده (اربلی، ۱۳۸۱، ۱۳۴/۲) و به ایشان ارادت قلبی داشته و ایشان را ستایش کرده است (همان، ۱۲۴). احتمال اینکه این دو فقیه، دیدگاه‌های فقهی خود را از طریق ابن عباس از امیر المؤمنین اخذ کرده باشند، احتمال دور از ذهنی نیست. از دیگر تابعانی که با حکم خلیفه دوم مخالف بودند می‌توان مالک بن انس را نام برد. مالک از سربرهنگی کنیزان آنقدر بدش می‌آمد که به حاکم مدینه درباره این موضوع اعتراض کرد؛ اما چون پاسخ مطلوبی دریافت نکرد حکم کرد مردم خودشان کنیزی را که سربرهنه از خانه خارج می‌شود کتک بزنند (ابن قطن، ۱۴۳۳ق، ۲۲۵).

۲-۲-۴. تقیه

از برخی شخصیت‌های صدر اسلام درباره موضوع حجاب کنیزان روایت‌های متناقضی نقل شده است؛ برای مثال از مجاهد بن جبر که از سرآمدان تفسیری تابعان و شاگرد برجسته ابن عباس است، سه روایت نقل شده: یکی مبنی بر اینکه عمر کنیزان را از حجاب مستثنا کرده است (روایت شماره ۶۲۳۷)؛ دومی مبنی بر اینکه کنیز نباید خمار داشته باشد (روایت شماره ۶۲۲۹) و سومی تصریح به اینکه بر کنیز حجاب واجب است (روایت شماره ۶۲۲۱) (ن ک: ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹، ۴۱/۲ و ۴۲). از ابن عباس، استاد مجاهد، نقل شده که در پاسخ به این پرسش که چرا در فلان موضوع فتوایش تغییر یافته، گفته است: آن روزها از عمر می‌ترسیدم (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ش، ۱۷۴/۱).

۳-۲-۴. فرار از پاسخگویی

دسته‌ای از صحابه پیامبر وقتی درباره ستر صلاتی یا ستر اجتماعی کنیزان مورد سؤال قرار می‌گرفتند، به جای ارائه جواب روشن که موجب مخالفت با حکم خلیفه می‌شد، با استفاده از تعبیرهای دوپهلو از پاسخ صریح طفره می‌رفتند؛ برای مثال جمله‌ای که از امیر المؤمنین علیه السلام، مسروق اجدع، شریح قاضی، شعبی، حارث اعور، عایشه و ... درباره پوشش سر و روی کنیزان نقل شده چنین است: «تَصَلَّى الْأَمَةُ كَمَا تَخْرُجُ؛ کنیزان نمازشان را با همان لباسی بخوانند که وقتی از خانه خارج می‌شوند به تن می‌کنند» (ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹، ۴۱/۲). ام‌سلمه در پاسخ به سؤالی از حجاب کنیزان گفته است: «وَجَبَ عَلَيْهَا مَا وَجَبَ عَلَى أُمِّهَا مِنَ التَّسْتُرِ؛ همان حجابی که بر مادر کنیز واجب است بر خود کنیز نیز واجب است» (همان، ۴۰). به نظر می‌رسد صورت‌بندی توریه‌واری که بر این جمله‌ها حاکم است، برای فرار از پاسخ واقعی که منجر به مخالفت با خلیفه می‌شد، انتخاب شده است. به‌ویژه آنکه بعید است تعداد قابل توجهی از صحابه صرفاً بر اساس تصادف، جمله خود را به یک صورت واحد آن هم به شکل معماگون و غیرصریح صورت‌بندی کرده باشند.

۵. پوشش کنیزان در مکاتب فقهی اهل سنت

در مذاهب فقهی درباره پوشش کنیزان اختلافاتی وجود دارد: مالکی‌ها (عبد‌الوهاب، ۱۴۲۵ق، ۴۷/۱) و حنفی‌ها (عینی، ۱۴۲۰ق، ۱۳۲/۲) بدن کنیز را فقط از ناف تا زانو‌ها لازم‌الستر می‌دانند. حنبلی‌ها سر کنیز را مستثنا می‌دانند؛ اما در مستثنی بودن سینه و بازوها و ساق‌ها اختلافاتی دارند (مقدسی، ۱۳۸۸ق، ۴۳۳/۱). از شافعی دو دیدگاه نقل شده است: در یکی از دیدگاه‌هایش مانند مالکی‌ها و حنفی‌ها بدن کنیز را فقط از ناف تا زانو لازم‌الستر می‌داند؛ اما در دیدگاه دیگرش همه بدن کنیز را به جز سر و صورت و کفین لازم‌الستر می‌داند (رملی، ۱۴۰۴ق، ۷/۲).

۶. پوشش کنیزان در مکتب فقهی اهل بیت علیهم السلام

درباره نهی از ستر صلاتی کنیزان دو روایت ضعیف از اهل بیت وجود دارد (صدوق، ۱۳۸۵ ش، ۲/۳۴۵-۳۴۶)؛ اما درباره ستر ناظری آنان نه تنها هیچ روایت نهی وجود ندارد، بلکه در موثقه ابی‌بصیر آمده است که کنیز اگر دوست داشته باشد می‌تواند خمار بپوشد (کلینی، ۱۴۰۹ ق، ۵/۵۲۶). این روایت به وضوح نشان می‌دهد که ستر ناظری و ستر صلاتی بر کنیز غیرام‌ولد ممنوع نیست؛ بلکه مستحب یا جایز است. نگارنده این روایات را در مقاله‌ای دیگر از نظر سند و دلالت بررسی و رابطه بین آنها را نیز مشخص کرده است (عشایری، ۱۳۹۸، ۱۲۷).

دیدگاه اهل بیت با دیدگاهی که توسط خلیفه ترویج شد، مطابقت کامل ندارد؛ چون خلیفه پوشش سر و صورت کنیزان را ممنوع، ولی اهل بیت علیهم السلام آن را جایز می‌دانستند؛ اما به هر حال اهل بیت علیهم السلام نیز پوشش سر و صورت را بر کنیزان واجب نکرده و از جهت عدم وجوب، بی‌شبهت به دیدگاه خلیفه نیست. بی‌تردید تأیید اهل بیت علیهم السلام از نظرگاه فقهی و بر اساس روش‌های دانش فقه، اعتبار و حجیت فقهی دارد؛ اما موجب تغییر در واقعیت تاریخی نمی‌شود؛ چنانکه درباره احکام شرعی مرتبط با مقام ابراهیم نیز همین اتفاق رخ داده است. از نظر تاریخی واضح است که خلیفه دوم مقام ابراهیم را جابه‌جا کرد؛ اما امامان اهل بیت علیهم السلام با این واقعه مخالفتی نکردند و اجازه دادند مناسک حج بر اساس همین موقعیت جعلی مقام ابراهیم انجام گیرد. با این حال، این تأیید ائمه با همه اعتباری که از نظر فقهی دارد، از نظرگاه تاریخی واقعیت را تغییر نمی‌دهد. شیخ حر عاملی مجموعه‌ای از این روایات را که نشان می‌دهد ائمه جایگاه تغییر یافته مقام ابراهیم را برای انجام مناسک حج معتبر دانسته‌اند، در بابی به همین عنوان جمع کرده و در ذیل نخستین روایت نوشته است: در روایات متعددی نقل شده است که مقام ابراهیم در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله چسبیده به بیت بود اما عمر آن را در جایگاه کنونی‌اش قرار داد (عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۱۳/۴۲۳).

ائمه علیهم السلام همان طور که از باب تقیه یا هر مصلحت دیگری جایگاه کنونی مقام ابراهیم را معتبر دانسته‌اند، ممکن است به خاطر تقیه یا هر مصلحت دیگری این تغییر را که در فرهنگ پوششی کنیزان ایجاد شده، نیز به رسمیت شناخته و با آن مخالفت قطعی نکرده باشند.

نتیجه‌گیری

بر اساس این پژوهش قرآن کریم در حکم شرعی وجوب تستر زنان، تفاوتی بین کنیز و غیرکنیز نهاده است. در زمان نزول قرآن و حیات ظاهری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز، نه تنها هیچ اشاره‌ای به تمایز پوشش کنیزان و زنان آزاد نشده، بلکه در برخی گزارش‌ها کنیزان نیز مانند زنان آزاد امر به تستر شده‌اند؛ اما چون پیش از اسلام مشابهت پوشش کنیزان و زنان آزاد یک قبیله امری نکوهیده و ننگ‌بار شمرده می‌شده، در روزگار پس از نزول وحی و در عصر خلفا در میانه بازگشت تدریجی برخی از ارزش‌های جاهلی به‌ویژه فاصله طبقاتی بین موالی و اعاجم با اشراف عرب، این حکم جاهلی نیز احیا شده و کنیزان با مصلحت‌دید خلفا از حکم وجوب تستر زنان مستثنا شدند. برای این که باور این ادعا دور از ذهن به نظر نیاید، وضعیت حاکم بر شریعت‌آگاهی و قرآن‌فهمی صحابه و خلفا پس از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بررسی و اثبات شد که این وضعیت، وضعیت مطلوبی نبوده و در چنین بستری امکان احیای سنت جاهلی فرق‌گذاری بین پوشش کنیزان و زنان آزاد قابل باور است.

منابع

• قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، **روح المعانی**، بیروت: دارالکتب العلمیة منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، ۱۴۱۹ق، **تفسیر ابن ابی حاتم**، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم.
۳. ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷ش، **شرح نهج البلاغه**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، چاپ اول.
۴. ابن ابی شیبۀ، ابوبکر، ۱۴۰۹، **الکتاب المصنف فی الاحادیث و الآثار**، ریاض: مکتبه الرشد، چاپ اول.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، **معانی الاخبار**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۶. ابن حزم، علی بن احمد، بی تا، **المحلی بالآثار**، بیروت: دارالفکر بیروت، بی جا.
۷. ابن حنبل، احمد، ۱۴۱۶، **مسند الامام احمد بن حنبل**، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ اول.
۸. ابن قرناس، ۲۰۱۰م، **تاریخ الاسلام كما ورد من المصدر مع ترتيب السور حسب النزول**، بغداد- بیروت: محفوظه لمنشورات الجمل، چاپ اول.
۹. ابن القطان، ۱۴۳۳ق، **إحکام النظر فی أحکام النظر**، دمشق- سوریه: دار القلم، چاپ اول.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل، ۱۴۱۹ق، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۱۱. ابن ماجه، محمد بن یزید، ۱۴۱۸ق، **سنن ابن ماجه**، بیروت: دارالجیل، چاپ اول.
۱۲. ابوحیان، محمد، ۱۴۲۰ق، **البحر المحیط**، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
۱۳. ابی داود، ۱۴۲۰، **سنن ابی داود**، قاهره: دار الحديث، چاپ اول.
۱۴. اربلی، علی، ۱۳۸۱ق، **کشف الغمۀ**، تبریز: بنی هاشمی، چاپ اول.
۱۵. اصفهانی، ابوالفرج، ۱۴۱۵ق، **الآغانی**، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
۱۶. البانی، محمدناصرالدین، بی تا، **جلباب المرأة المسلمة**، مصر: دار السلام للطباعة.
۱۷. امینی، عبدالحسین، بی تا، **الغدير**، بیروت: مؤسسه الاعلمی، چاپ اول.
۱۸. بخاری، اسماعیل، ۱۴۱۰ق، **صحیح البخاری**، مصر: وزارة الاوقاف، قاهره، چاپ دوم.

۱۹. بغدادی، عبدالقادر، ۱۴۱۸ق، **خزانة الادب**، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۲۰. بلتاجی، محمد، ۱۹۷۰م، **منهج عمر فی التشریع**، دارالفکر العربی، بی‌جا.
۲۱. بیهقی، ابوبکر، ۱۴۲۴ق، **السنن الکبری**، بیروت: دارالکتب، چاپ سوم.
۲۲. ثقفی، ابراهیم، ۱۳۹۵ش، **الغارات**، تهران: انجمن آثار ملی، چاپ اول.
۲۳. ثناءالله، پانی‌پتی، ۱۴۱۲ق، **التفسیر المظهری**، کویت، پاکستان: مکتبة الرشیدیة، کویت، پاکستان، چاپ اول.
۲۴. دارمی، عبدالله، ۱۴۲۱ق، **مسند دارمی**، ریاض: دار المغنی، چاپ اول.
۲۵. رملی، شمس الدین، ۱۴۰۴ق، **نهایة المحتاج الی شرح المنهاج**، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
۲۶. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، **الکشاف**، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
۲۷. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۳ق، **الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف**، قم: مؤسسه الامام الصادق، چاپ اول.
۲۸. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۵ق، **الدر المثور**، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی، چاپ اول.
۲۹. شوشتری، محمدتقی، ۱۳۷۶ش، **بهج الصباغة**، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
۳۰. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ق، **الفرقان**، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۳۱. صنعانی، عبدالرزاق، ۱۴۰۳ق، **مصنف عبدالرزاق**، بیروت: المکتب الاسلامی، چاپ سوم.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، **مجمع البیان**، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۳۳. طبری، أبو جعفر، ۱۹۶۷م، **تاریخ الطبری**، تحقیق: محمد أبوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث، چاپ دوم.
۳۴. طنطاوی، سید محمد، ۱۹۹۷م، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، قاهره: نهضة مصر، چاپ اول.
۳۵. عاملی، شیخ حر، ۱۴۰۹ق، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البیت، چاپ اول.
۳۶. عاملی، سیدجعفر مرتضی، ۱۴۳۰ق، **الصحيح من سيرة الامام علی علیه السلام**، بیروت: مرکز الاسلامی للدراسات، چاپ دوم.
۳۷. عبدالرزاق ابوبکر، ۱۴۰۳ق، **المصنف**، المجلس العلمی، هند، چاپ دوم.
۳۸. عبد الوهاب، المالکی، ۱۴۲۵ق، **التلکین فی الفقه المالکی**، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌جا.

۳۹. عشایری منفرد، محمد، ۱۳۹۸ش، **پوشش کنیزان در خانواده امامان شیعه؛ تحلیل فقهی-تاریخی**، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات جنسیت و خانواده، سال هفتم (شماره ۱)، شماره مسلسل ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۸.
۴۰. عینی، بدرالدین، بی‌تا، **عمدة القاری**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۴۱. عینی، بدرالدین، ۱۴۲۰ق، **البنایة شرح الهدایة**، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۴۲. غزالی، ابوحامد، بی‌تا، **إحياء علوم الدین**، دارالکتب العربی.
۴۳. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبۃ الصدر، چاپ اول.
۴۴. قرطبی، محمد، ۱۳۶۴ش، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: ناصرخسرو، چاپ اول.
۴۵. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۵ق، **الکافی**، تهران: مؤسسه الاسلامیة، چاپ اول.
۴۶. مالک ۱۴۲۵ق، **موطأ الامام مالک**، امارات: مؤسسه زائد بن سلطان، چاپ اول.
۴۷. مدنی، علی خان، ۱۳۸۴ش، **الطراز الاول**، مشهد: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۴۸. مرنیسی، فاطمه، ۱۳۸۰، **زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش**، ترجمه: ملیحه مغازه‌ای، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۴۹. مسلم، ۱۴۱۲ق، **صحیح مسلم**، مصر: دارالحديث، چاپ اول.
۵۰. مقدسی، ابوقدامة، ۱۳۸۸ق، **المغنی**، مصر: مکتبۃ القاهرة.
۵۱. نسائی، احمد بن علی، ۱۴۱۱ق، **السنن الکبری**، بیروت: دار الکتب العلمیة منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
۵۲. نووی، ابوزکریا، بی‌تا، **المجموع شرح المذهب**، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.

دوفصلنامه مطالعات فرهنگی قرآن

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ادله قرآنی و روایی تأثیرات تعامل فقه و تربیت در ابعاد فردی و اجتماعی

محسن قمرزاده^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۹/۲۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱/۳۰)

چکیده

این تحقیق در صدد پاسخگویی به این سؤال است که تأثیرات تعامل دو عرصه فقه و تربیت در زندگی فردی و اجتماعی یک مسلمان، از دیدگاه قرآن کریم و احادیث کدام‌اند. بررسی توصیفی تحلیلی این مسئله گویای آن است که تربیت و پرورش همه‌جانبه انسان از نیازهای اساسی اوست و انسان در پرتو تربیت صحیح به کمال مطلوب خویش نائل می‌آید. شریعت نیز جایگاه ویژه‌ای در زندگی انسان دارد و مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها زندگی او را احاطه کرده است. پیشرفت زندگی بشر در عصر کنونی و تحولات فرهنگی و اجتماعی آن، موجب شده نیازهای بشر شکل جدیدی به خود گیرد. شریعت به‌منظور پاسخگویی به نیازهای انسان رسالتی نوین پیدا

۱. مدیر گروه و استادیار گروه فقه قرآن و حدیث مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

رایانامه: ghamarzadehm@gmail.com

کرده است. نیازهای انسان از ایفای نقش در محدوده زندگی فردی انسان فراتر رفته و شریعت می‌بایست پاسخگوی نیازهای انسان در همه ابعاد فردی و اجتماعی باشد. جایگاه و نقش فقه در ابعاد مختلف جسمی، روحی، عقلی انسان بر مبنای اصولی چون عبودیت، اختیار و آزادی، موجب اثرگذاری فقه و شریعت در تمامی ابعاد فردی و اجتماعی تربیت انسان شده و او را به کمال انسانیت خویش نزدیک می‌نماید.

واژگان کلیدی: تأثیر فقه بر تربیت، ابعاد فردی تربیت، ابعاد اجتماعی تربیت، تعامل.

۱. مقدمه

تعامل و رابطه فقه و تربیت فردی و اجتماعی در جامعه دوسویه است. فقه یک حوزه معرفتی شرعی و اسلامی است. تربیت نیز هرچند مجموعه‌ای از آموزه‌ها و فعالیت‌های عینی است و به خودی خود ماهیت دینی و اسلامی ندارد، اما موجب تعامل این پدیده عینی در یک جامعه دینی و اسلامی، با فقه می‌گردد؛ یعنی فقه ناظر به چارچوب‌های کنش در حوزه فردی و اجتماعی است که گاهی از آنها تعبیر به هنجار می‌شود. گرچه ممکن است فقه دربرگیرنده تمام هنجارها نباشد، اما تأثیر هنجارها در تربیت فرد و جامعه غیر قابل انکار بوده و مختص به جوامع دینی نیست.

از این رو، اگر فقه به عنوان یک دانش اسلامی تأثیراتی در تربیت داشته باشد، رنگ و بوی اسلامی و دینی به تربیت بخشیده و آن را دینی و

اسلامی می‌کند. در نظر گرفتن نقش متقابل فقه و تربیت و عناصر آن در یک جامعه، میزان تأثیرگذاری فقه و تربیت را در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی افراد یک جامعه مشخص و با تعیین قلمرو فقه، آشکار می‌دارد. فقه چه عناصری از فرآیند تربیت را می‌تواند عرضه کند. از این رو، این پژوهش در صدد بررسی تأثیرگذاری فقه بر تربیت دینی مطلوب قرآن کریم است.

در زمینه فقه و تربیت تحقیقاتی گوناگونی انجام گرفته است. از جمله: کتاب: فقه تربیتی - و تربیت فرزند با رویکرد فقه تربیتی، نوشته حجت الاسلام علیرضا اعرافی (۱۳۹۵)، کتاب: نگرشی بر تعامل فقه و تربیت، نوشته حجت الاسلام علی همت بناری (۱۳۸۳)، مقاله: تأثیرات فقه بر نظام تربیتی، نوشته علیرضا اعرافی، فصلنامه راهبرد فرهنگ (۱۳۹۵)، مقاله: مبانی انسان‌شناختی روش تربیتی قرآن و حدیث در بعد اجتماعی نوشته محمد و فقهی زاده (۱۳۹۵) و نگاشته‌های متعددی که در زمینه فقه و تربیت به نگارش درآمده است؛ اما هنوز پژوهشی که تأثیر تعامل فقه و تربیت در ابعاد فردی و اجتماعی زندگی افراد را از منظر دیدگاه قرآن کریم و روایات مورد بررسی قرار دهد، یافت نشد. لذا این تحقیق بر آن است تا نگاهی به زمینه‌های تعامل این دو عرصه داشته باشد.

۲. چهارچوب نظری

فقه در لغت به معنای فهم (ابن منظور، بی‌تا، ۱/ ۲۰۱) و در اصطلاح، علم به احکام فرعی شرعی گفته می‌شود که از طریق استنباط ادله و مجموعه دستوراتی که مجتهدین از منابع معتبر استنباط نموده، در کتب فقهی منعکس شده است (العالمی، ۱۴۰۶، ۲۲؛ حسینی، ۱۳۷۸، ۹۲).

تربیت نیز از ریشه ربو، به معنای رشد و نمو (ابن منظور، بی‌تا، ۳۰/۱۴) و از ریشه ریب، به معنای مالک، مدبر، صیورت و دگرگونی در شیء تا رسیدن به کمال (همان، ۴۰۰/۱؛ طریحی، ۶۴/۲؛ راغب اصفهانی، بی‌تا، ۳۳۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ۳۵/۴) و در اصطلاح نهاد یا نظام آموزشی و پرورشی، به فرآیند تأثیرگذاری و تأثیرپذیری گفته می‌شود که محتوا یا برنامه‌ای که همه سنین و همه احوال حیات انسانی را فرا می‌گیرد (رفیعی، ۱۳۷۵، ۹۰/۳؛ خمینی، بی‌تا، ۶۱۶/۲).

۳. عناصر تعامل فقه و تربیت

تعامل فقه و تربیت بر اساس برخی از عناصر است. از جمله این عناصر **موضوع** آنها، یعنی انسان است؛ زیرا عوامل تربیتی در صدد تأثیرگذاری بر فرآیند اندیشه، بینش، گرایش و رفتارهای مطلوب انسان بوده و واکنش‌ها و رفتارهای بیرونی او، در زندگی فردی و اجتماعی را دربر می‌گیرد. موضوع فقه نیز، اعمال و رفتارهای انسان است (علوی، ۱۳۸۸، ۱۷).

گستره و قلمرو عنصر مشترک دیگرست. تربیت گستره‌ای به بلندای عمر انسان داشته و فراگیر و همه‌جانبه است. این عنصر مشتمل بر عوامل زمینه‌ساز پیش از تولد و همه فعالیت‌هایی که به نحوی در پرورش ابعاد وجودی انسان تأثیرگذار است، می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶، ۱۱۳/۱).

گستره عظیم فقه و احکام شرعی همه مقاطع عمر انسان از پیش از تولد را نیز، شامل می‌شود؛ به عبارت دیگر فقه و بلکه تمام ابعاد دین از اول خلقت ناظر به تمام ساحت‌های فردی و اجتماعی انسان بوده و این

شمول و عمومیت زاییده شرایط جامعه بشری در دوران اخیر نیست؛ چراکه فقه به جنبه خاصی از زندگی انسان نمی‌پردازد؛ بلکه قانون‌گذار شرعی چنان حکیمانه احکام شرعی مربوط به همه زمینه‌های تأمین سلامت عقلانی، روانی و جسمی، احکام فردی و اجتماعی، تأمین امور معیشتی و مادی و... را وضع کرده که در پرتو التزام و عمل به آنها همه جنبه‌های وجودی انسان پرورش می‌یابد (محقق داماد، ۱۳۷۵، ۳۹).

محتوا و مسائل مطرح در دو حیطه فقه و تربیت، عنصر دیگر تعامل آنهاست. محتوای تربیت، شامل کلیه آموزه‌ها و فعالیت‌هایی است که در پرورش ابعاد وجودی انسان مؤثر است. محتوا و مسائل فقه نیز عبارت است از باید و نبایدهای شرعی، اعم از باید و نبایدهای آموزشی، عملی و رفتاری.

هدف غایی، عنصر دیگر تعامل فقه و تربیت است؛ زیرا هم تربیت به عنوان یک فرآیند هدایت‌گر در جامعه اسلامی و هم فقه به عنوان یک حوزه معرفتی دینی و اسلامی، در راستای رساندن انسان و مکلف به یک هدف غایی، یعنی قرب الهی حرکت می‌کنند (اعرافی، ۱۳۸۱، ۳۴). لازم به ذکر است فقه و تربیت هر دو، جنبه کاربردی دارند؛ به این بیان که همه احکام به نحوی جنبه عملی و کاربردی دارند. از این رو تعبیر «احکام عملیه» در سخنان فقها رواج دارد. از سوی دیگر، بارزترین جنبه تربیت فعالیت‌ها و رفتارهای عملی انسان و متربی است (خمینی، بی‌تا، ۶۱۶/۲).

به طور کلی باید گفت جایگاه خاص هر یک از این عناصر، به عنوان یک واحد مرکب، هدف ویژه‌ای را دنبال می‌کند؛ به ویژه آنکه تشکیل این تعامل، مطلوب قرآن کریم و حدیث نیز باشد؛ اما اگر یکی از عناصر به

لحاظ نظری یا عملی به درستی استخراج و اجرا نگردد، کل دستگاه فقه و دستگاه تربیت انسانی دستخوش تزلزل شده، به نتیجه مطلوب نمی‌رسد.

۴. مشترکات فقه و تربیت

اصول مشترک فقه و تربیت عبارت‌اند از:

۱-۴. اصل بندگی

تعبد عبارت است از اطاعت و انقیاد محض در برابر خداوند و انجام بی چون و چرای دستورات الهی که مستلزم تواضع، خشوع و فروتنی در برابر او و پرهیز از طغیان، تکبر و گردن‌کشی از دستورها و احکام وی است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۲۰۶).

همچنین در برنامه‌ها و فعالیت‌های تربیتی همواره پرورش و رشد تعبدی انسان مورد توجه است، به گونه‌ای که هنگام مواجهه او با احکام و دستورات فقهی و غیر فقهی الهی، تسلیم محض پروردگار گردد (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۱۱/۱). از نظر قرآن فرد مؤمن تنها دلیل انجام عمل از جمله دستورات فقهی را، اطمینان به سرچشمه گرفتن آن از جانب خداوند و منوط به امر الهی دانسته و صرف اینکه عمل مزبور از دید الهی مطلوب یا غیر مطلوب است اقدام به انجام آن یا اجتناب از آن می‌کند.

خداوند می‌فرماید: «وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ؛ و مؤمنان از حقی که از سوی پروردگارشان بود تبعیت نمودند.» (محمد، ۳) اصل عبودیت در برنامه تربیتی موجب ایجاد و پرورش روحیه تعبد در انسان شده، به نحوی که در او حالتی از اطاعت متواضعانه در برابر اوامر الهی ایجاد می‌شود (الطبرسی، ۱۴۰۶، ۱۰۷/۱۱)؛ و ثبات در اهداف کلی و پیروی از قوانین ماندگار الهی، ایجاد انگیزه درونی ناشی از حضور خداوند

نزد فرد، کسب عزت نفس از طریق اتکا به خداوند، استغناء درونی از دیگران، رهایی از احساس تنهایی و ... بعضی از دستاوردهای تربیتی عبودیت و خدامحوری است که در سرتاسر فقه قابل مشاهده است.

۲-۴. اصل اختیار

انسان دارای کرامت، اراده و اختیار بوده و در پوییدن راه هدایت و انجام تکالیف الهی، خود تصمیم می‌گیرد و با گرایش‌های دوگانه خیر و شر مواجه گشته تا با تمایلات گوناگون فرصت انتخاب و آزمایش داشته باشد: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا؛ همان که مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید.» (ملک، ۲) خداوند تمام امکانات مادی و معنوی را برای انسان فراهم ساخته تا ببیند چگونه از آنها استفاده می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۱۳/۷). خداوند نخواست به صورت جبری در کارهای انسان دخالت کند (الطبرسی، ۱۴۰۶، ۳۱۰/۸)؛ بلکه ناظر و ممتحن اعمال او است: «وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ؛ و به یقین، کسانی را که پیش از اینان بودند آزمودیم تا خدا آنان را که راست گفته‌اند معلوم دارد و دروغ‌گویان را [نیز] معلوم دارد.» (عنکبوت، ۳)، خداوند انسان را آزاد و صاحب اختیار آفریده و این آزادی و اختیار مبنای تمامی فعالیت‌های اختیاری او قرار گرفته، به‌گونه‌ای که فعالیت‌های تحمیلی را بر نمی‌تابد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۰۸/۲۳).

بنابراین اصل اختیار در تربیت یعنی اینکه برنامه‌ها و روش‌های تربیتی نباید اختیار انسان را مخدوش نماید. تربیت مقبول تربیتی است که مبتنی بر اختیار و اراده آزاد باشد. در فقه اسلامی هیچ تکلیف و فعالیتی که همراه

اجبار و اکراه باشد تأیید نشده است. از این رو، در کلیه عقود و ایقاعات شرعی اختیار شرط صحت آنها است (البحرانی، ۱۳۶۳، ۳۹/۲۴).

۳-۴. اصل عدم سهل‌انگاری

قرآن به داشتن انعطاف و اعتدال در تربیت تأکید جدی کرده و دوری از افراط و تفریط را عامل دستیابی به تربیت صحیح، جامع، آرامش و سلامت روانی دانسته و توازن بین بعد عقلی و عملی را، موجب برنامه‌ریزی صحیح، نشانه شخصیت تکامل یافته فرد و سعادت دنیوی و اخروی او می‌داند (ملکی، ۱۳۸۹، ۱۳۶).

مؤید این امر بیان خداوند در قرآن است که می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ؛ و بدین گونه شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید.» (بقره، ۱۴۳) احکام الزامی فقهی، تکالیف و احکامی است که به دلیل اهمیت زیاد آنها در تربیت و هدایت انسان، الزامی بوده و انسان مسلمان مجاز به ترک و یا سهل‌انگاری در آنها نیست. این تکالیف دارای جنبه فعلی (واجبات) و جنبه عدم فعلی (محرمات) است، اما احکام غیر الزامی شامل تکالیف و احکامی است که در رتبه پایین‌تر از احکام الزامی قرار داشته که دارای جنبه فعلی (مستحبات) و غیر فعلی (مکروهات) هستند (صدر، ۱۴۱۸، ۶۳/۱). از اصول تربیتی که در این باره می‌توان از فقه استخراج نمود، اصل جدیت و سخت‌گیری در احکام الزامی و سهل‌انگاری در غیر احکام الزامی است. شارع دو نوع برخورد با احکام فقهی داشته است: در ارتباط با احکام الزامی یعنی واجبات و محرمات در شرایط عادی و معمولی بسیار جدی و سخت‌گیر بوده و انعطافی از خود نشان نمی‌دهد، اما در مواجهه با احکام

غیر الزامی بسیار آسان و سهل گیر و انعطاف پذیر است (حسینی زاده، ۱۳۸۰، ۸۰/۱).

۴-۴. اصل رعایت قدرت

لازم است در فعالیت های تربیتی توان انسان، شرایط، موقعیت، استعدادها و نیازهای انسان سنجیده شود و متناسب با این شرایط، تدابیر تربیتی اندیشیده شود تا فعل تربیتی به نتیجه مطلوب رسد (الجبعی العاملی، ۱۳۸۷، ۱۰۵/۲) اگر تدریجی بودن تربیت و رعایت توانایی و قدرت افراد در امر تربیت آسیب ببیند، آسیب های جدی به ساختار تربیتی فرد و جامعه وارد می شود.

خداوند می فرماید: «... وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى... وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...» (انعام، ۱۶۴ و ۱۶۵) در این آیات خداوند توانایی و محدودیت هر انسانی را از جمله سن و...، وسیله آزمون او بیان می دارد.

مثلاً به رغم تعدد و کثرت موارد حدود اسلامی هیچ یک بر کودکان جاری نمی شود و کودکان تنها تعزیر می شوند یا از لحاظ جنسیت در مسائل متعدد فقهی تفاوت میان مردان و زنان لحاظ شده است؛ مثلاً نماز و روزه در زمان قاعدگی زنان بر آنان واجب نیست در حالی که تحت هیچ شرایطی نماز از عهده مردان برداشته نمی شود (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹، ۱۸۶/۶-۲۰۴) در این اصل، بر تناسب تکالیف و فعالیت ها، با توان افراد و مکلفان، تأکید شده است.

۵. تأثیر تعامل فقه و تربیت

شخصیت انسان دارای دو بعد فردی و اجتماعی است. از این رو از دیدگاه قرآن نیز تعامل فقه و تربیت در دو بعد فردی و اجتماعی قابل بررسی است.

۵-۱. تأثیر در بعد فردی

بعد فردی تعامل فقه و تربیت شامل مواردی است از جمله:

۵-۱-۱. جسم

تربیت جسمانی از دیدگاه قرآن، یعنی پروراندن جسم تا با اعمال مختلف مبادرت کرده و بدن در مقابل انواع امراض قدرتمند شود و فرد را برای فعالیت‌های مختلف فردی و اجتماعی آماده و زمینه شکوفایی جوانب مختلف روحی و معنوی، عقلانی و اخلاقی انسان را فراهم آورد (القزایی، ۱۳۸۹، ۱۲۸)

خداوند می‌فرماید: «وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ؛ وَشُمَا (ای مؤمنان) در مقام مبارزه با آن کافران خود را مهیا کنید.» (انفال، ۶۰) و یا: «وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ؛ چون دانشی بیشتر و تنی نیرومندتر دارد.» (بقره، ۲۴۷) قرین شدن قوای جسمانی و علم در این آیات، حکایت از نوعی ارتباط بین کمال جسمی و آمادگی جهت کسب دانش، بینش و... دارد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز می‌فرماید: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الْقَوِي كَالنَّخْلَةِ وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ كَخَامَةِ الزَّرْعِ؛ مؤمن قوی مانند درخت خرماست و مؤمن ضعیف مثل زمین سخت است.» (شعیری، بی‌تا،

۱۸۳) تربیت جسم، هدف غایی و مقصد اصلی در تربیت دینی نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای رشد و تعالی روح است (القزایی، ۱۳۸۸، ۲۸۸).

چنانچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «لَا فِي الْحَيَاةِ إِلَّا مَعَ الصَّحَّةِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۳، ۴/۳۷۰). در فقه نیز توجه ویژه‌ای به پرورش بُعد جسمی انسان، به عنوان ابزاری برای روح شده و مسائل متعددی به این امر اختصاص یافته است. دو باب خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها به طور مستقیم به پرورش این بعد مربوط است و در آنها احکام متعددی پیرامون خوردنی‌ها و آشامیدنی‌های مجاز و غیرمجاز ذکر شده و به مستحبات و مکروهات آنها پرداخته شده است؛ همچنین باب‌هایی چون طهارت و نجاست، شکار کردن و سربردن حیوانات با این امر در ارتباط است.

علاوه بر این‌ها، یکی از قواعد مسلم فقهی و به حد تواتر، قاعده نفی ضرر است و در سراسر فقه هرگاه حکمی از احکام شرعی مستلزم چنین ضرری باشد، مشروعیت نداشته (نراقی، ۱۳۷۵، ۱۷-۱۸) و حفظ سلامت جسمی فرد بر عمل به آن حکم مقدم می‌شود (خویی، ۱۴۱۳، ۲/۵۱۸). آنچه اشاره شد احکامی فقهی مربوط به افراد مکلف و بالغ بود.

قابل توجه آنکه در فقه با توجه به اهمیت و نقش پرورش جسمی در دوره جنینی و کودکی و آسیب‌پذیری بیشتر، توجه خاصی به پرورش جسمی انسان در این دوره شده و احکام ویژه‌ای برای تأمین این هدف وضع شده است. عدم وجوب روزه بر زن باردار، تأخیر حدّ از زن بارداری که مرتکب زنا شده، تأکید بر دادن شیر آغوز به نوزاد و به طور کلی تأکید بر استفاده از شیر مادر نمونه‌هایی از این احکام و تعاملات فقه و تربیت است (طباطبایی گلپایگانی، ۱۳۸۹، ۱/۵۳۹ - ۵۳۰).

۲-۱-۵. روح

از دیدگاه قرآن، روح دمیده‌شده در انسان از سنخ عالم ملکوت است و به خداوند نسبت داده شده «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ؛ پس آنگاه که او را به خلقت کامل بیاراستم و از روح خود در او بدمیدم بر او به سجده درافتید» (حجر، ۲۹).

عبادت، راز و نیاز، کرنش در برابر خالق هستی نه تنها هدف تربیت، بلکه هدف آفرینش است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ و من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا (به یکتایی) پرستش کنند.» (ذاریات، ۵۶) آرامش، حیات، منزلت و گرامیداشت انسان وابسته به بعد معنوی و روحانی اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۵۴۷/۱۳).

چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَجْسَادِكُمْ وَلَا إِلَى صُورِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ؛ خداوند به جسم‌ها و شمایل شما نمی‌نگرد، بلکه به قلب‌های شما می‌نگرد.» (نووی، ۱۳۵۱، ۶) تربیت روحی و درونی فرد، مشتمل بر رابطه انسان با خداوند و پیش‌درآمد تربیت در بُعد اجتماعی و بیرونی او است. یکی از اهداف فقه نیز ساماندهی ارتباط با خداست.

نخستین و گسترده‌ترین باب‌های فقهی به این بُعد از ابعاد وجودی انسان اختصاص یافته است. به‌گونه‌ای که فقه تأمین‌کننده این بعد تربیتی است (انصاری، ۱۴۱۵، ۴۳) و در این رابطه، باب‌هایی چون نماز، روزه و حج نقش تعیین‌کننده‌ای داشته و با رو کردن به خدا و یاد او، سلامت و بهداشت روحی، قرین زندگی انسان می‌شود (عاملی جبعی، ۱۳۷۷، ۲۶).

فقه نیز این سلامت روانی حاصل شده را به اهداف تربیت اضافه و به نوعی تعامل در عرصه اهداف بین دانش فقه و تربیت برقرار می‌شود. شرط صحت قبولی همه عبادات، نیت خالص و الهی است و اگر تکالیف توصیلی، با قصد قرب به خداوند انجام شود، مستحق پاداش است (اعرافی، ۱۳۸۱، ۴۳).

۳-۱-۵. عقل

بسیاری از آیات قرآن افراد را به تفکر در خلقت آسمان و زمین، گردش شب و روز و حتی تفکر در ذات خود دعوت نموده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹، ۱۳۹/۹)، «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؛ به زودی نشانه‌های خود را در افقها [ی گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او خود حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است؟» (فصلت، ۵۳).

تربیت عقلانی موجب می‌شود انسان در زندگی فردی و اجتماعی خود یاد و درک خداوند و تقوای الهی را پیشه خود قرار دهد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶، ۳۳۰/۲۰). پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: «عقل آن چیزی است که خیر به واسطه آن کسب می‌شود و رضایت خدا به واسطه آن طلب می‌گردد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۲/۷۴)؛ همچنین فرمودند: «دوست هر شخصی عقل اوست و دشمن او جهل اوست» (همان، ۷۴، ۱۷۷).

هرچند تأثیر فقه در بُعد عقلانی در مقایسه با سایر ابعاد کم‌رنگ‌تر است، با این حال، زمینه‌هایی مانند احکامی برای حفظ عقل، شرط عقل در تکالیف شرعی، در فقه وجود دارد که به نحوی در پرورش این بُعد مؤثر

هستند (گلپایگانی، ۱۴۱۴، ۹۳/۱) شرط عقل در انجام تکالیف شرعی به حدی مهم است که در آموزه‌های فقهی مجنون مکلف دانسته نمی‌شود (حلی، ۱۴۱۲، ۶۴۸/۲).

۲-۵. تأثیر در بعد اجتماعی

از دیدگاه تربیتی قرآن، انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است و بدون ارتباط با دیگران قادر به ادامه حیات نیست (احمدی، ۱۳۸۵، ۳۳) در قرآن مشارکت‌های اجتماعی جایگاه فوق‌العاده‌ای دارند. به عنوان نمونه خداوند نرم‌خویی را یکی از عوامل مهم در اجتماع حول پیامبران دانسته و عیس را عامل تفرقه و جدایی بیان می‌دارد (اندلسی، ۱۹۹۲، ۴۰۹/۳) و خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفُرَادَى؛ بگو: من فقط به شما یک اندرز می‌دهم که: دو دو و به تنهایی برای خدا به پا خیزید.» (سبا، ۴۶). افراد جامعه به حکم دین و عقل، برای رفع نیازهای جاری و ضروری خود، باید در اجتماع حضور داشته باشند (طوسی، ۱۴۰۹، ۱۳۹/۹) اولین جامعه‌ای که فرد بدان قدم می‌نهد، خانواده است. اهتمام قرآن به خانواده و تربیت آن نشانگر اهمیت موضوع است (احمدی، ۱۳۸۵، ۳۴).

خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خودتان و کسانتان را از آتشی که سوخت آن، مردم و سنگ‌هاست حفظ کنید» (تحریم، ۶). ترک معاصی و عدم تسلیم در برابر شهوات سرکش، توجه به تعلیم و تربیت، امر به معروف و نهی از منکر، فراهم ساختن محیطی پاک و عاری از هرگونه آلودگی، در فضای خانه و خانواده از مفاد این آیات به شمار می‌آید که اگر فضای

خانواده به دور از اخلاق اسلامی و انسانی باشد فرزندان متناسب با این محیط تربیت شده و مفسد و رذایل اخلاقی را در پی ندارد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶، ۲۸۷/۲۴).

با توجه به اینکه انسان‌ها برای داشتن روابط اجتماعی سالم، به قوانینی نیازمند هستند تا بر اساس آن روابط سالم خویش را تنظیم کنند. فقه توجه ویژه‌ای به روابط اجتماعی مکلفین دارد. بخش عمده‌ای از آن به تنظیم روابط اجتماعی، به ویژه مسائل حقوقی مکلفین اختصاص یافته است. هسته اولیه روابط اجتماعی از رابطه والدین با یکدیگر و والدین با فرزندان، در قالب روابط اعضای خانواده شکل گرفته و سپس به شبکه اجتماع می‌رسد.

یکی از روش‌های تربیتی که از فقه قابل استکشاف است، روش همراهی اوامر و نواهی با باید و نبایدهای شرعی است؛ به این بیان که پیرامون هر تکلیف شرعی یک سری بایدها و نبایدها مطرح می‌شود و در نهایت انسان با کلیه افراد جامعه روابط اجتماعی برقرار کرده و شبکه ارتباطی او کامل می‌گردد (گلپایگانی، ۱۴۱۴، ۵۰/۲).

فقه اسلامی در کلیه این روابط حضور فعال داشته و به تناسب برای آنها احکام ویژه‌ای دارد و ابوابی چون معاملات، قرض، شرکت، عاریه، ودیعه، اجاره، رهن، صلح، مزارعه، مساقات، مضاربه، نکاح، طلاق، حقوق متقابل والدین و فرزندان، حقوق خویشاوندان، ارث، دیات، امر به معروف و نهی از منکر و... در همین راستا وضع شده‌اند (گلپایگانی، ۱۴۱۴، ۲۸۶/۳).

۳-۵. تأثیر در بعد اخلاقی

انسان در نظام دینی، به تربیت اخلاقی برای دستیابی به تربیت شخصیت، احیای هویت و پیمودن مسیر کمال نیازمند است؛ زیرا بدون

تربیت و پرورش این جنبه از شخصیت او، نمی‌توان به کمال نسبی، معرفت نفسانی و سعادت دست یافت؛ بنابراین دستوراتی چون موعظه، تذکر، توبه و ابتلا جهت پرورش این بعد خداوند می‌فرماید: «...يُزَكِّيهِمْ وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ؛ و آنها را پاک کند و کتاب و حکمت بیاموزد؛ هر چند پیش از آن، در گمراهی آشکاری بودند» (جمعه، ۲).

تربیت اخلاقی مهم‌ترین هدف انبیای الهی بوده و بدون اخلاق نه دین برای مردم مفهومی دارد و نه دنیای آنها سامان می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۴/۱۸). فقه و احکام آن در تربیت اخلاقی انسان مؤثر بوده و تعهد و پایبندی به فقه و عمل به احکام آن، نتایج اخلاقی فردی و اجتماعی مهمی را در پی دارد. از جمله بحث مبارزه با نفس و تهذیب است؛ به این بیان که محور مباحث فقهی تکلیف است و ماهیت تکلیف، مستلزم نوعی تحمیل بر نفس و واداشتن آن به انجام تکالیف است (گلپایگانی، ۱۴۱۴، ۵۳۴/۱)؛ مانند تأثیرات اخلاقی در برخی احکام مثل نماز، روزه، غیبت، تهمت و... که واجبات دارای جنبه‌های اخلاقی فردی و اجتماعی بسیار برجسته است. نماز انسان را از منکرات و پلیدی‌ها بازمی‌دارد، مایه صفای قلب و آرامش دل می‌شود، تواضع و فروتنی را به بار می‌آورد... روزه نیز بهترین شیوه برای حفظ نفس و مبارزه و تسلط یافتن بر آن است، انسان روزه‌دار از بسیاری گناهان و محرمات پرهیز می‌نماید (انصاری، ۱۴۱۶، ۴۳۷/۱).

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهشی تحقیق حاضر عبارت‌اند از:

۱. تربیت اعم از فقه بوده و فقه، بخشی از علم تربیت را شامل می‌شود.
 ۲. احکام فقهی و کیفیت عمل به آنها، در تعامل با تعلیم و تربیت دینی مدنظر قرآن کریم و احادیث، اثرات قابل توجهی داشته و بخش بسیاری از بایدها و نبایدهای فقهی به امر تربیت اختصاص یافته است.
 ۳. تعامل فقه در عرصه نظریه‌پردازی تربیت به گونه‌ای است که با برقراری ارتباط مشترک، سبب تعامل و تجمیع گزاره‌های مرتبط با موضوع گشته و مجموعه‌ای واحدی را شکل می‌دهد که قواعد کلی از آن حاصل می‌آید.
 ۴. تربیت با نگاهی افزون‌تر از فقه، می‌تواند احکام فقهی - تربیتی را استنباط کرده و موجب دستیابی به اهداف مشترک گردد.
 ۵. تأثیر تعاملات فقهی با عرصه تربیت، هم سو بوده و می‌تواند خلأها و نیازهایی که به استنباط احکام فقهی، از این هم سویی ایجاد می‌شود را پر می‌کند.
- توجه به عرصه‌های مختلف تعاملات فقه و تربیت، می‌تواند موجب اصلاح، تأیید و یا رد گزاره‌های تربیت دینی مطلوب قرآن کریم و احادیث شود و زمینه سعادت و کمال افراد را فراهم آورد.

منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه: محمد کاظم معزی، ۱۳۷۸، تهران: صابرين، چاپ چهارم.
- **نهج البلاغه**، ترجمه: محمد دشتی، ۱۳۷۹، قم: موسسه فرهنگی تبلیغاتی امير المؤمنين عليه السلام.
- ۱. ابن بابويه، محمد بن علی، ۱۳۹۳، **من لا يحضره الفقيه**، قم: مجمع ذخاير اسلامی.
- ۲. ابن فارس، احمد، ۱۹۷۹، **معجم مقائيس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر: دارالفکر.
- ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، **لسان العرب**، بيروت: داراحياء التراث العربی.
- ۴. اعرافی، علیرضا، ۱۳۹۵، **فقه تربیتی (۱)**، تحقيق و نگارش: سيد نقی موسوی، قم: اشراق و عرفان.
- ۵. اعرافی، علیرضا، ۱۳۸۱، **درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی (۲)**، قم: دفتر حوزه و دانشگاه.
- ۶. اندلسی، محمد بن یوسف ابی حیان، ۱۹۹۲، **البحر المحيط فی التفسیر**، بيروت: دارالفکر.
- ۷. انصاری، محمد علی، ۱۴۱۵، **الموسوعة الفقهية الميسرة**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۸. البحرانی، یوسف، ۱۳۶۳، **الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة**، قم: اسلامی.
- ۹. الجبعی العاملی، زین العابدین، ۱۳۸۷، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقية**، قم: مکتبه الداوری.
- ۱۰. حسینی زاده، سيد علی، ۱۳۸۰، **اصول تربیت (تربیت فرزند)**، تهران: حوزه و دانشگاه.
- ۱۱. حسینی، ابراهیم، ۱۳۷۸ش، «**فقه و اخلاق**»، قبسات، سال چهارم، شماره سوم.
- ۱۲. حکیم، محمد تقی، ۱۴۱۸، **الاصول العامة**، قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.

۱۳. خویی، ابوالقاسم، ۱۴۱۳، **مصباح الاصول**، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی‌تا، **مفردات الفاظ القرآن فی غریب القرآن**، تهران: مرتضوی.
۱۵. رفیعی، بهروز ۱۳۷۵، **آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن**، تهران: سمت.
۱۶. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، **تهذیب الاصول**، قم: اسماعیلیان.
۱۷. شعیری، محمد بن محمد، بی‌تا، **جامع الأخبار**، نجف: المطبعة الحیدریه.
۱۸. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۱۸، **دروس فی علم الاصول**، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
۱۹. الطباطبائی، سید علی، ۱۴۱۸، **ریاض المسائل**، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۱. الطبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۶، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
۲۲. طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۲، **مجمع البحرین**، بیروت: بی‌جا.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۴. العاملی، حسن بن زین الدین، ۱۴۰۶ق، **معالم الدین و ملاذ المجتهدین**، قم: اسلامی.
۲۵. علوی، حمیدرضا، ۱۳۸۸، **بررسی تطبیقی نظریات تربیتی اسلام و ژان ژاک روسو**، کرمان: دانشگاه کرمان.
۲۶. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۷۹، **اصول فقه**، قم: فیضی.
۲۷. فولادوند، مهدی، ۱۳۷۳، **ترجمه قرآن**، تهران: عدالت.
۲۸. گلپایگانی، سید محمدرضا، ۱۴۱۴، **مجمع المسائل (فقه الشیعۀ)**، قم: دارالقرآن الکریم.

۲۹. مجلسی، محمد، ۱۴۰۳، **بحار الانوار**، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۷۵، **قواعد فقه (بخش مدنی)**، تهران: مرکز علوم اسلامی.
۳۱. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: نشر کتاب.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۶، **القواعد الفقهیه**، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام.
۳۳. ملکی، حسن، ۱۳۸۹، **تعلیم و تربیت اسلامی رویکرد کلان نگر**، تهران: انتشارات عابد.
۳۴. موسوی خمینی، روح الله، بی تا، **تحریر الوسیله**، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۵. نراقی، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، **عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. نووی، یحیی بن شرف، ۱۳۵۱، **ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین**، قاهره: المکتبه التجاریه الکبری.
۳۷. همت بناری، علی، ۱۳۸۳، **نگرشی بر تعامل فقه و تربیت**، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.

Comparative interpretation of the verse of the Great Jihad from the perspective of the two sects

Hamid Moravveji Tabasi¹

MohammadAli Rezaee Esfehani²

Rahman Asharieh³

Abstract

The comparative interpretation of verse “فَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ” (Al-Furqan, 52) which examines the views of the commentators of the two sects regarding the verse of the Great Jihad, is the main issue of this research; Since the views of the commentators of the two sects on the interpretation of this verse do not differ significantly from each other, their views are considered complementary. This research based on the interpretations of the sects showed: Jihad in the Makki verses means any effort and struggle. The pronoun in the word “به” on the one hand refers to the phrase “فَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ” and on the other hand returns to the Holy Quran. From the interpretation of the word “كَبِيرًا”, things such as why this type of jihad is named after the Great Jihad, what is meant by the Great Jihad, how it is performed and its characteristics can be obtained. These findings, which are extracted from the teachings of the Holy Quran and the views of the commentators of the two sects, indicate that the Holy Quran, with the approach of disobedience to the infidels, should be the tool of great jihad. And the Mujahideen in the civilian arena

1. PhD student at University of Science and knowledge of the Holy Quran/
Faculty of Interpretation and Knowledge of the Holy Quran. (Responsible
author)

Email: hamrt62@yahoo.com.

2. Professor and visiting faculty member of University of Science and
knowledge of the Holy Quran.

Email: rezaee@quransc.com.

3. Assistant Professor and faculty member of University of Science and
knowledge of the Holy Quran.

Email: oshryeh@quran.ac.ir.

must take steps to fight the enemies by extracting and proposing the ideas needed by the Islamic society, using the above principles and foundations.

In this research, the methods of intra-Quranic thematic research and comparative studies have been used to achieve the goal. The purpose of this study is, first, to examine the views of the commentators of the two sects on the subject of resistance against the enemies under the title of the Great Jihad and to show that they do not seriously oppose this issue and secondly, it seeks to present the results of the research to members of the Islamic community and its officials in order to be the basis for action in decision-taking and decision-making.

Keywords: the Holy Quran, comparative interpretation, great Jihad, verse 52 of surah Al-Furqan, the verse of the great jihad.

The journey of thoughts related to the verses of usury; Relying on the context and historical atmosphere of the era of the revelation of the Quran

*Mansur Pahlevan¹
Seyyed Ahmad MirHashemi²*

Abstract

Among the emerging ideas that are not unrelated to the expansion of economic and social activities of the new age, the emergence of new ideas and interpretations about usury can be mentioned. Major efforts in this area include introducing new definitions of monetary issues, including interest rates and limiting usury to consumer or necessary loans. However, these new views and interpretations of the concepts of usury are not unlike the efforts of their predecessors on this serious issue: resorting to acceptable tricks in the Shari'a and finding exceptions to the usual economic activities. In adhering to or rejecting any of these cases, the Quranic concepts and principles of interpretation, including the context of the verses of usury along with the historical documents that indicate the type of activities of the era of the revelation of the Qur'an, should not be neglected. In this study, while examining the context and general atmosphere of the verses related to usury (a collection of verses that probably have a common semantic space), More is mentioned in the inner context of the verse; As a result of such a view, examining the verses of usury together (rather than the verses before and after in a surah) can answer many contemporary theories and practices in financial systems, including the banking industry.

Keywords: Verses of usury, thematic relationship, tricks of Usury, the context, the era of the revelation of the Quran.

1. Professor, University of Tehran, Nahj al-Balaghah Research Institute.
Email: pahlevan@ut.ac.ir.

2. PhD student in Comparative Interpretation, Nahj al-Balaghah Research Institute. (Responsible author)
Email: mirahmad14@gmail.com.

Analysis of the concept of religious anomaly in the Holy Quran

Sohrab Morovati¹
Behruz Spidnameh²
Sedigheh Karami³

Abstract

"Religion" is the most effective institution in creating social order and stability, and the teachings of the Holy Quran always move to strengthen the rule of religion. Some factors cause damage to the rule of religion and create religious anomalies. In the Holy Quran, the concept of religious anomaly can be followed in the form of three concepts of retrogression, apostasy and eclecticism. This article intends to study the role of these three elements in religious anomaly by using the method of qualitative content analysis. The findings confirm that reaction or "religious retrogression" indicates the interest of people to return to the religious conditions of the past, which results in divisions in the interconnected ranks of religious people. Apostasy is "turning away from religion" and putting it aside. Apostasy is a fundamental Norm-breaking in which the holiness of religion is attacked. In eclecticism, religion seems to be the norm of a society; but in fact, some parts are acted upon and some parts are left out. In such a case, people in a religious community do not have a common standard for doing their work, and the community loses its common religious discourse. That is why the danger of eclecticism is far greater than retrogression and apostasy. The result is that the function of these three factors has limited and threatened the life of religion and is contrary to the desired religious status that is considered by the Holy Quran.

1. Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ilam University.
Email: s.morovati@ilam.ac.ir.

2. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Ilam University.
Email: b.sepidnameh@ilam.ac.ir.

3. PhD in Quran and Hadith Sciences, Ilam University. (Responsible author)
Email: sedighehkarami@gmail.com.

Keywords: Religious anomaly, retrogression, apostasy, eclecticism.

Critique of the Baha'i suspicion on the issue of the finality of Islam with the focus on verse 5 of Surah Sajdah

Ezz aldin Rezanejad¹

Nafiseh Abolhasani²

Zeinab Bahjatpoor³

Abstract

Belief in Khatamiyyah, which means the end of the prophecy case after the Prophet Muhammad (sawa), is one of the necessities of religion and the basic principles of Islamic culture, and this has been argued for various Quranic and narrative reasons; However, the issue of Khatamiyyah, like other religious values, has not been safe from the evil movements of opponents and distorters. Some have sought to lay the groundwork for the claim of the emergence of new prophets with interpretations that contradict the explicit verses and hadiths and raise suspicions with the aim of destroying the foundation of Khatamiyyah. The present study aims to evaluate and critique the idea of "Bahaism" in the issue of the finality of Islam and seeks to explain and answer one of the proposed problems of Bahaism in the field of abrogation of Islam and in proving the divinity of the promise of the new religion based on the spiritual interpretation of verses and hadiths. In this regard, by descriptive-analytical method, relying on the original Islamic sources, various aspects of the Bahaism Suspicion in "The issue of the finality of Islam" in verse 5 of Surah Sajdah have been evaluated and criticized. The result of this research indicates that the Bahaism interpretation of the verse in question is a spiritual distortion and in order to induce the legitimacy of their false religion based on selective approach to sources, superficial and

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University.

Email: rezanejad39@yahoo.com.

2. Scholar level four branch of comparative interpretation, Masoumiyah Seminary Higher Education Institute. (Responsible author)

Email: abolhasani.n62@gmail.com.

3. Scholar level four branch of comparative interpretation, Masoumiyah Seminary Higher Education Institute.

Email: z.bahjatpoor@whc.ir.

shallow view of the contents, not paying attention to the existence of contradictions, ignoring the original interpretive sources of Muslims and passing through many verses, narrations and prayers based on selective approach to sources, superficial and shallow view of the contents, not paying attention to the existence of contradictions, ignoring the original interpretive sources of Muslims and passing through many verses, narratives and prayers that confirm the finality of the prophecy of the Holy Prophet and the finality of Islamic law.

Keywords: Suspicions of the seal of prophecy, Bahaism, The finality of Islam, verse 5 of surah Sajdah.

**Morabeteḥ in the religious community from the perspective
of Allameh Tabatabai and Ayatollah Javadi Amoli
Emphasizing the verse:**

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا»

Mohammad Faker Meibodi¹

Mohammadreza Haghighat Semnani²

Abstract

One of the basic elements of religious socialization is connections and the extensive social ties between believers in the religious community. Morabeteḥ in verse 200 of Al-Imran is one of the important Quranic keywords which explains the quality of these relations; Two great contemporary Shiite commentators, Allameh Tabatabai and his prominent student, Ayatollah Javadi Amoli, have studied and explained the relationship in the holy verse. This study analytically and descriptively explains the views of these two great commentators on the Morabeteḥ in the holy verse and extracts the Quranic theory about the Morabeteḥ in the religious community.

This Topic has a special place in social issues, especially the modern Islamic civilization and the social approach of these two commentators in interpretive issues doubles the importance of addressing this issue.

Some of the results obtained in this research are: Morabeteḥ has a single meaning, but it has several instances; the nature of Islam is social and its laws and orders are also social; God obliges the believers to socialize on the basis of religion by commanding the Morabeteḥ. Socialization is the intellectual and practical relationship among the believers with each other in all aspects of social life, which will lead to an increase in the forces of individuals in society, in order to achieve worldly and

1. Professor and faculty member of Al-Mustafa International University, Quran and Hadith Department.

Email: M_FAKER@MIU.AC.IR.

2. PhD Student in Comparative Interpretation, Al-Mustafa International Society. (Responsible author)

Email: mohammad.hagh54@yahoo.com.

otherworldly happiness. There is a close connection between the Morabeteḥ with patience, reconciliation and piety which are mentioned in the holy verse and the result of institutionalizing the four intertwined values will be the achievement of social welfare for the religious community.

Keywords: Morabeteḥ from Allameh Tabatabai's point of view, Morabeteḥ from Ayatollah Javadi Amoli's point of view, the role of Morabeteḥ in the religious community, synergy in the religious community.

The position of the Holy Quran against the culture of Jahiliyya

Fallahi Ghomi¹

Abstract

One of the most important cultural issues is the role of the Holy Quran in changing the culture of Jahiliyya. The Islamic Ummah, by imitating the Holy Prophet (sawa) must stand up and fight against the cultures of modern Jahiliyya. This article aims to explain how to fight against false cultures. For this purpose, Quranic verses in this field have been mentioned and analyzed by analytical-descriptive method. The findings of the research show that by using the guidelines of the Quran, the false culture that has permeated society can be completely eliminated and replaced by the correct method; As the Holy Prophet (sawa) achieved this on several occasions.

Keywords: culture of Jahiliyya, change of culture, Islamic culture, the Holy Prophet (sawa).

1. Assistant Professor of the Al-Mustafa International University.
Email: fallahi.ghomi@yahoo.com.

Husband's rights over wife in verse 34 of Surah An-Nisa' based on the comparison of Shia and Sunni interpretations with the interpretation of Al-Mizan

Reyhaneh Sadat Hashemi (shahidi)¹

Abstract

Reciprocal rights of husband and wife is one of the issues mentioned in Surah An-Nisa 'and Shia and Sunni interpretations have presented common principles in interpreting the verses. Examining the opinions of early commentators until the present age and comparing them with Al-Mizan shows that Allameh Tabatabai's views are different from others, practical and in accordance with the present era. Most commentators have considered the obligation of a woman's obedience to be divine obedience, but Allameh has stated that a woman's obedience to her husband. Protecting the secrets and property of the spouse from the view of majority of commentators and Allameh means protecting the rights of husbands and all the commentators have considered the disobedience of the wife to the husband as one of the duties of the wife. According to the majority of commentators, the three stages of preventing women from disobeying are stated in the Quran based on "admonition", "leave" and "hitting"; In the case of "leave", some commentators have interpreted it as "away from the bed"; while, Allameh Tabatabai and some have considered it to mean "anger and distance". "Beating" is a Mild punishment that affects a woman's emotions and, as a result, makes her obedient and the man has no right to violate the woman if she is affected. This article has organized the views of the commentators on the verses of Surah An-Nisa with the method of library collection and descriptive-analytical method and has compared their views with Allameh Tabatabai.

Keywords: rights, husband, wife, Al-Mizan, Shia interpretations, Sunni, verse 34 of surah An-Nisa.

1. Assistant Professor of the Higher Education Institute of Rahpooyan Sayyed al-Shohada (as).

Email: rey.hashemi@chmail.ir.

Fundamentals of comprehensiveness of the Holy Quran in the humanities

Ahmad Reza Tahayori¹

Abstract

Today, the necessity of Islamization of humanities, as a basic precondition for the progress and development of Islamic societies in the field of individual and collective life of the Islamic Ummah, is not hidden from any researcher. In this regard, the first step is the Necessity of compilation a theoretical and conceptual framework for the process of Islamization of the humanities and explain the Fundamentals, principles and rules of this matter based on Islamic teachings and perhaps one of the most fundamental issues in this field is the explanation of the authority of the Holy Quran and the accuracy of citation of the Holy Quran in the field of humanities, as the main source in the field of Islamization of humanities.

The leading article seeks to examine the fundamentals of the comprehensiveness of the Holy Quran in the field of humanities from the perspective of this divine book. In this article, with an argumentative approach and benefiting from the verses of the Holy Quran and using the method of textual analysis and interrogation of the divine book, issues such as considering revelation as a source of knowledge and as a tool of knowledge, considering grammatical sciences and value propositions as knowledge, the participation of human beings and societies in laws, correspondence of Quranic teachings with human nature, correspondence of Quranic teachings with intellect, immortality and generality of Quranic teachings and comprehensiveness of Quranic teachings as Quranic Fundamentals of the theory of "comprehensiveness of the Holy Quran in the field of humanities" are explained.

Keywords: fundamentals of comprehensiveness of the Holy Quran, the comprehensiveness of the Holy Quran in the

1. Assistant Professor of the al-Mustafa International University.
Email: a.r.tahayori@gmail.com.

humanities, the authority of the Holy Quran in the humanities,
Islamization of the humanities.

Explaining the components of resistance economy with a Quranic-narrative analytical approach from the perspective of Ayatollah Khamenei (damat barakatuh)

Sayyed Abd Al-Rasul Hoseinyzadeh¹

Abstract

In the system of creation, the monotheistic view and in the announced program by the prophets and messengers of God, The position of "Divine Caliph" is aimed at human beings - who have the most needs, talents and conflicting desires. And man must reach that destination from the battlefield of right and wrong by repelling and removing obstacles. In the field, economic activities to meet the natural needs of life is one of the most challenging. The system of satanic domination, in contrast to the Right Front, has always revolted against monotheistic regimes in actions such as economic sanctions, etc., and now against the Islamic Revolution of the Iranian nation. In the life of the monotheists, including the Holy Prophet (PBUH), we see "resistance economy" meaning an endogenous economy Relied on domestic power and production, maximum reduction of foreign dependence and excessive imports and avoidance of extravagance and waste and dependencies.

This article uses a descriptive-analytical method to explain the most important components of the resistance economy in the statements of the Supreme Leader of the Revolution with reference to verses and hadiths, the results of which are as follows: Work and effort with a status equal to jihad in the way of God, Jihadi management with expertise and commitment, modify the consumption pattern away from extravagance and waste, knowledge-based economy, justice-oriented, resistant to threats, supportive of domestic production and in the fight against corruption such as embezzlement and bribery are the components and solutions that lay the groundwork for the operation of a resistance economy.

1. Associate Professor, University of Quranic Sciences and Education.
Email: hosseiny43@yahoo.com.

Keywords: verses, narratives, statements of the leader of the revolution in resistance economy, economy, resistance economy.

Analysis of the concept of trust in the Holy Quran

Mohammadreza Shahroodi¹

Hamed Shariati Niasar²

Vahideh Karamoozian³

Abstract

"امانت" and "امانات" are derived from the article "ا، م، ن" and is used in six verses of the Holy Quran. In addition, in a number of other verses, other derivatives of this root have the same meaning and a verse it is called by the same name in the Holy Quran. Some Quranic words, although not derived from the root "امن", also refer to the pillars of trust, such as "عرض", "حمل" and "اشفاق"; The Trust can also have various instances and based on the data collected in a library method and in a descriptive-analytical manner, it has been concluded that some Quranic concepts such as covenant, debt, mortgage and caliph are among them; Especially that among all creatures, only man has become worthy of the position of "divine caliphate" and has taken on the burden of trust.

Keywords: trust, caliphate, deposit, loan, betrayal, conceptology.

1. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran.

Email: mshahroodi@ut.ac.ir.

2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Islamic Religions. (Responsible author)

Email: hshariati@ut.ac.ir.

3. Graduate of the master's degree in the Narrative Interpretation branch, University of Quran and Hadith.

Email: v_karamooz@yahoo.com.

The Quran and differences in the culture of coverage between maids and free women; from Jahiliyyah to the early Islam

Mohammad Ashaery¹

Abstract

In the jurisprudence of the two sects, there is a relative agreement that the maids are exempted from the obligation to cover their heads and faces. The Holy Quran does not specify the exception of maids. After the death of the Holy Prophet (sawa) the scientific authority of the Ahl al-Bayt (as) as teachers and interpreters of the Quran was ignored. On the other hand, the companions did not have enough knowledge and mastery to untie the meanings of the Holy Quran. These factors caused the society after the Prophet (sawa) to violate a significant number of verses of the Holy Quran by misunderstanding or expediency-based ijtihads. Violation of the verses of the Holy Quran by the society after the Prophet (sawa) raises the possibility that "the exemption of maids from the Quranic rule of the religious hijab" is not the tradition of the Holy Prophet (sawa); but be like these cases. This article is compiled to investigate this possibility. However, the issue of maids' Coverage is not a problem today; but understanding issues such as the intentions of the Shari'a, the causes of the legislation of rulings, and the gender system that Islam seeks depend on the analysis we have of their coverage.

Keywords: Coverage, maids, hijab, jurisprudence, caliphate, Jahiliyyah, the Prophet.

1. Assistant Professor of the Al-Mustafa International University.
Email: m.ashaery@gmail.com.

Quranic and narrative evidences about effects of interaction between jurisprudence and education in individual and social dimensions

Mohsen Qamarzadeh¹

Abstract

This research seeks to answer the question of what are the effects of the interaction between the two fields of jurisprudence and education on the individual and social life of a Muslim, from the perspective of the Holy Quran and hadiths. Analytical-descriptive review of this issue shows that the comprehensive education of man is one of his basic needs and man achieves his desired perfection in the light of proper education. Shari'a also has a special place in human life and a set of do's and don'ts surrounds his life. The development of human life in the present age and its cultural and social changes have caused human needs to take a new form. The Shari'a has found a new mission to meet human needs. Human needs go beyond playing a role in the individual life of man and the Shari'a must meet the needs of man in all individual and social dimensions. The position and role of jurisprudence in various physical, mental and intellectual dimensions of man based on principles such as servitude, authority and freedom, causes the impact of jurisprudence and Sharia in all individual and social dimensions of human education and brings him closer to the perfection of his humanity.

Keywords: The effect of jurisprudence on education, individual dimensions of education, social dimensions of education, interaction.

1. Assistant Professor and Head of Department of Quran and Hadith
Jurisprudence, Jurisprudential Center of the Imams, Qom, Iran.
Email: ghamarzadehm@gmail.com.

In the name of Allah, the compassionate the merciful

Bi-Quarterly Journal of

Cultural Studies of the Quran

Vol. 1, No. 1, spring and summer 2024

License Holder: The Higher Education Institute of Rahpooyan
Sayyed al-Shohada (as)

Chief Director: Hamideh Shariati Niyasar

Editor-in-chief: Ali Akbar Babae

Editorial board:

Abulhassan Ghaffari(Associate Professor, Rahpooyan Sayyed al-Shohada (as) Institute)

Ezz aldin Rezanejad(Profesor, Al-Mustafa International University)

Ali Akbar Babae(Professor, Rahpooyan Sayyed al-Shohada (as) Institute)

Seyyed Mohammad Javad Vaziri Fard(Associate Professor, Rahpooyan Sayyed al-Shohada (as) Institute)

Abdullah Movahhedi Moheb(Associate Professor, Rahpooyan Sayyed al-Shohada (as) Institute)

Seyyed Hosein Sharafodin(Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute)

Mohsen Niazi(Professor, Kashan University)

Seyyed Sajjad Izedehi(Professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Executive manager: Narges Mohammadi

English editor and translator: Mohammad Hoseinian Moghaddam

Address: The Higher Education Institute of Rahpooyan Sayyed al-Shohada (as), at the end of Imam Reza (as) St, Payizan St, Zolfaghar St, Javan Square, Zainuddin Town, Qom, Iran.

Website: <http://cssq.ir>

Email: cssq1398@gmail.com